

BAB II

KETENTUAN-KETENTUAN PERKAWINAN

DAN BEBERAPA TEORI PENETAPAN HUKUM ISLAM

A. Beberapa Aturan dalam Hukum Perkawinan Islam

1. Akad Nikah

a. Pengertian Akad Nikah

Akad nikah merupakan dua kata yang memiliki makna tersendiri. Akad berasal dari عقد - يعقد - عقدا diartikan sebagai sebuah ikatan perjanjian, sementara nikah yang berasal dari نكح - ينكح - نكاح, diartikan sebagai “الضمّ والجمع”¹ yaitu menyatukan dan mengumpulkan. Diartikan pula sebagai “التداخل”² yaitu “saling memasukkan” atau “عبارة عن الوطاء والعقد”³ yaitu suatu ungkapan tentang jimak dan akad.

Menurut syarak, kata nikah adalah suatu akad yang diucapkan dalam pernikahan⁴ atau suatu akad yang dinyatakan untuk mendapatkan legalitas kepemilikan agar dapat melakukan hubungan dengan istrinya.⁵ Ada pula yang mengartikan nikah sebagai “الوطء”⁶ yaitu hubungan badan. Menurut para ulama adanya perbedaan ini karena kata nikah bermakna ganda (*mushratak*) yaitu “العقد”

¹ Muḥammad ibn Muḥammad ibn Muḥammad al-Ghazālī, *al-Wasīṭ fi al-Madhab*, Vol. V (t.t.: Dār al-Salām, 1997), 3. Lihat pula Abī Muḥammad Maḥmūd ibn Aḥmad al-‘Aynī, *al-Bināyah fī Sharḥ al-Hidāyah*, Vol. IV (Beirut-Lebanon: Dār al-Fikr, 1990), 469.

² Shihāb al-Dīn Aḥmad ibn Idrīs al-Qurāfī, *al-Dhakhīrah*, Vol. IV (Beirut-Lebanon: Dār al-Garb al-Islāmī, 1994), 188.

³ Wahbah al-Zuhayfī, *al-Fiqh al-Islāmī wa adillatuh*, Vol. VII (Damaskus: Dār al-Fikr, 1985), 29.

⁴ Abī Muḥammad ‘Abd al-Lāh ibn Aḥmad ibn Muḥammad ibn Qudāmah, *al-Mughnī*, Vol. IX (Riyāḍ: Dār ‘Alam al-Kutub, 1997), 339.

⁵ Al-Ghazālī, *al-Wasīṭ fi*, Vol. V, 3.

⁶ Abī Ishāq Burhān al-Dīn Ibrāhīm ibn Mufliḥ al-Hanbalī, *al-Mubdi ‘ Sharḥ al-Muqni’*, Vol. VI (Beirut-Lebanon: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1997), 81. Lihat pula al-Qurāfī, *al-Dhakhīrah*, Vol. IV, 188.

dan “الوطء”.⁷ Menurut mazhab al-Ḥanafī makna hakiki kata nikah adalah “الوطء” dan makna metafora yaitu “العقد”. Mazhab al-Shāfi‘ī menyatakan makna hakiki kata nikah “العقد”, sementara makna metafora adalah “الوطء”. Berbeda dengan kedua mazhab di atas, mazhab al-Mālikī dan al-Ḥanbalī memahami bahwa makna hakiki kata nikah adalah “الوطء” dan “العقد” secara bersamaan.⁸

Dapat dipahami bahwa akad nikah adalah suatu akad yang diucapkan oleh mempelai laki-laki dan wali perempuan ketika melangsungkan pernikahan. Akad tersebut bertujuan agar pergaulan antara laki-laki dan pihak perempuan yang melakukan akad menjadi halal.

b. Kedudukan Akad Nikah

Apabila dicermati akad nikah tidak hanya ucapan untuk menghalalkan hubungan laki-laki dan perempuan, tetapi merupakan ikatan batin antara keduanya untuk hidup bersama membangun dan membina rumah tangga. Di samping itu akad nikah merupakan kerelaan dan kesediaan keduanya untuk mengikatkan diri untuk hidup berumah tangga. Kerelaan dan kesediaan merupakan hal yang abstrak dan tidak dapat dilihat kasat mata. Ia hanya dapat diukur dan diidentifikasi melalui indikasi-indikasi yang terlihat dari kedua belah pihak atau salah satu di antara keduanya yang dibuktikan pula melalui akad atau *ijāb* dan *qabūl*.⁹

Dasar hukum akad nikah ini terdapat dalam al-Qur’an, 4: 30 tentang “مِيثَاقًا غَلِيظًا” yaitu perjanjian yang sangat kuat yang maksudnya perjanjian yang diambil

⁷ Muḥammad ibn Muḥammad ibn Muḥammad al-Ghazālī, *al-Wajīz fī Fiqh al-Imām al-Shāfi‘ī*, Vol. II (Beirut-Lebanon: Dār al-Arqām, 1997), 3.

⁸ Al-‘Aynī, *al-Bināyah fī*, Vol. IV, 469.

⁹ Sayyid Sābiq, *Fiqh al-Sunnah*, Vol. II (Kairo: al-Fatḥ li I‘lām al-‘Arabī, 1995), 124.

oleh orang tua pihak perempuan dari calon suami anaknya.¹⁰ Perjanjian tersebut merupakan penyerahan kehormatan anak perempuannya kepada calon suami yang dicintai anaknya. Suami pun menyambut penyerahan ini dan menjadikan perempuan tersebut sebagai istri yang dicintainya untuk hidup bersama dalam membangun dan membina rumah tangga dengan rukun dan damai.¹¹ Rasulullah juga melakukan hal tersebut ketika menikahkan Fāṭimah dengan ‘Alī ibn Abī Ṭālib. Ketika itu Rasulullah berkata kepada ‘Alī bahwa Fāṭimah ini untuk ‘Alī dan berharap kepada ‘Alī agar dapat bergaul dengan Fāṭimah secara baik.¹²

Dengan demikian akad inilah yang menjadi dasar untuk hidup bersama sebagai suami istri.¹³ Akad ini pula yang dijadikan pegangan oleh istri ketika meninggalkan orang tua dan saudara-saudara serta keluarganya yang lain untuk hidup bersama dengan suami yang dicintainya. Suami pun mempergauli istrinya dengan baik dan seandainya terjadi pula perceraian, harus dilakukan dengan baik.¹⁴

c. Syarat dan Rukun Akad Nikah

Syarat adalah segala sesuatu yang mesti dipenuhi sebelum melaksanakan akad dan apabila tidak dipenuhi menyebabkan akad tidak dapat dilaksanakan. Rukun adalah unsur-unsur yang harus ada ketika melaksanakan akad dan jika salah satu unsur tidak ada atau tertinggal, maka akad yang diselenggarakan tidak sah. Akad nikah yang tidak mencukupi salah satu syarat menjadi akad nikah yang

¹⁰ Muhammad Quriash Shihab, *Tafsir al-Mishbāh: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur’an*, Vol. 2 (Jakarta: Lentera Hati, 2000), 368.

¹¹ Hamka, *Tafsir al-Azhar*, Vol. IV (Jakarta: Pustaka Panjimas, 2002), 305.

¹² Shihab, *Tafsir al-Mishbāh*, Vol. 2, 368.

¹³ Ibid.

¹⁴ T.M. Hasbi ash-Shiddieqy, *Tafsir al-Qur’anul Majid: An-Nūr*, Vol. 1 (Semarang: Pustaka Rizki, 2000), 814.

batil, sementara akad nikah yang tidak memenuhi salah satu rukun termasuk akad nikah yang *fāsīd*. Keduanya memiliki akibat hukum yang sama, yakni tidak sahnya akad nikah yang diselenggarakan.

1) Rukun Akad Nikah

Rukun nikah dalam mazhab Ḥanafī ada dua yaitu ijab dan kabul,¹⁵ sementara saksi berkedudukan sebagai syarat dan tidak mesti harus adil.¹⁶ Wali dalam akad nikah juga berkedudukan sebagai syarat sah nikah, tetapi apabila perempuan tersebut berusia balig dan berakal sehat maka ia dapat menikahkan dirinya sendiri tanpa wali baik ia masih sebagai perawan atau pun janda.¹⁷

Dalam mazhab al-Mālikī rukun nikah sebanyak empat unsur yaitu wali, mahar (jumlah mahar boleh tidak disebut), *maḥall* (calon suami dan calon istri) yang tidak terhalang untuk dinikahi dan *ṣīghah* (ijab dan kabul).¹⁸ Adapun saksi dalam mazhab ini adalah sebagai syarat¹⁹ yang maksudnya dua orang saksi itu tidak wajib hadir sewaktu akad nikah, tetapi menjadi wajib jika si suami bermaksud ingin menggauli istrinya. Apabila tidak mendatangkan saksi, sementara suami telah menggauli istrinya maka akad tersebut harus dibatalkan secara paksa.²⁰

¹⁵ Al-Zuhayfī, *al-Fiqh al-Islāmī*, Vol. VII, 36. ‘Abd. Al-Raḥmān al-Jazīrī, *Kitāb al-Fiqh ‘alā al-Madhāhib al-Arba‘ah*, Vol. IV (Beirut-Lebanon: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah), 16.

¹⁶ Muḥammad Jawād Mughnīyah, *al-Fiqh ‘alā al-Madhāhib al-Khamsah* (Beirut-Lebanon: Dār al-Jawād, 2000), 296.

¹⁷ Ibid., 321.

¹⁸ Muḥammad ‘Urfah al-Dusūqī al-Mālikīyah, *Ḥāshiyat al-Dusūqī ‘alā al-Sharḥ al-Kabīr*, Vol. II (t.t.: Dār Iḥyā’ al-Kutub al-‘Arabīyah, t.th.), 220. Bandingkan dengan Al-Jazīrī, *Kitāb al-Fiqh*, Vol. IV, 16.

¹⁹ Ibid.

²⁰ Mughnīyah, *al-Fiqh ‘alā al-Madhāhib*, 296-297.

Namun dalam referensi lain pada mazhab ini, rukun akad nikah adalah calon suami, calon istri, wali dan *ṣīghah*²¹ tanpa menyebutkan mahar sebagaimana pendapat di atas. Keempat unsur ini mesti ada ketika akad nikah, tetapi yang pasti sebagai rukun adalah calon suami dan calon istri, sementara wali dan *ṣīghah* sebagai syarat sedangkan saksi dan mahar bukan termasuk rukun dan bukan pula termasuk syarat karena akad nikah dapat dilaksanakan walaupun tidak ada saksi dan mahar.²² Khususnya saksi, seperti disebutkan sebelumnya ia baru diperlukan ketika keduanya ingin berkumpul sebagai suami istri.

Dalam mazhab al-Shāfi'ī rukun nikah terdiri dari lima unsur yaitu calon suami, calon istri, seorang wali, dua orang saksi laki-laki dan *ṣīghah*.²³ Adapun syarat-syarat akad nikah menurut mazhab al-Shāfi'ī terdapat pada masing-masing rukun.

Dalam mazhab al-Ḥanbali rukun nikah terdiri dari tiga unsur yaitu calon suami dan calon istri, ijab oleh wali atau yang mewakili, dan kabul sebagai jawaban dari ijab.²⁴ Adapun wali dan saksi menjadi syarat sah akad nikah. Wali dipastikan ada dalam akad nikah karena hanya wali yang mengucapkan ijab. Begitu juga saksi disyaratkan harus dua orang laki-laki, balig dan berakal. Hal ini menunjukkan bahwa saksi pun harus hadir untuk menyaksikan akad nikah.²⁵

²¹ Muḥammad Sukkāli al-Mijjājī, *al-Muḥadhdhab min al-Fiqh al-Mālikī wa Adillatih*, Vol. II (Jazā'ir: Dār al-Wa'dī, 2010), 11.

²² Abū 'Abd. Al-Lāh Muḥammad ibn Muḥammad ibn 'Abd. al-Raḥmān al-Mālikī al-Maghribī, *Mawāhib al-Jalīl fī Sharḥ Mukhtaṣar al-Shaikh Khalīl*, Vol. IV (Mūrītāniyā: Dār al-Riḍwān, 2010), 228.

²³ Al-Jazīrī, *Kitāb al-Fiqh*, Vol. IV, 17. Muṣṭafā al-Khin dan Muṣṭafā al-Bughā, *al-Fiqh al-Manhajī 'alā Madhhab al-Imām al-Shāfi'ī*, Vol. IV (Damaskus: Dār al-Qalam, 1992), 55.

²⁴ Manṣūr ibn Yūnus ibn Idrīs al-Buhūfī, *Kashshāf al-Qinā' 'an Matn al-Iqnā'*, Vol. V (Beirut: 'Ālam al-Kutub, 1983), 37.

²⁵ Al-Jazīrī, *Kitāb al-Fiqh*, Vol. IV, 24.

Itulah beberapa rumusan rukun dan syarat akad nikah menurut para ulama mazhab. Apabila rukun akad nikah ini dilihat kembali dalam mazhab masing-masing ulama ada dua unsur yang selalu disebut yaitu ijab dan kabul. Para ulama tampaknya menyepakati dua unsur tersebut menjadi rukun akad nikah, sementara unsur-unsur yang lain seperti calon suami dan calon istri merupakan suatu kemestian adanya akad nikah, sedangkan wali dan saksi terjadi perbedaan pendapat ada yang menempatkannya sebagai rukun ada pula sebagai syarat bahkan tidak berada pada keduanya.

Adapun rukun akad nikah yang dianut hukum positif Islam Indonesia tampaknya mengikuti rumusan mazhab al-Shāfi'i. Hal ini dapat dilihat dalam Instruksi Presiden RI No. 1 Tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam pasal 14 menyebutkan bahwa dalam pelaksanaan akad nikah diwajibkan adanya calon suami, calon istri, wali nikah, dua orang saksi, ijab dan kabul.²⁶

2) Syarat-syarat Akad Nikah

a) Calon Mempelai

Instruksi Presiden RI No. 1 Tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam mengatur pada pasal 15 sampai 18 bahwa syarat-syarat yang harus dipenuhi bagi calon mempelai adalah usia calon suami minimal 19 tahun dan calon istri minimal berusia 16 tahun. Bagi yang belum mencapai usia tersebut harus mendapat izin dari pengadilan. Perkawinan yang diselenggarakan juga atas persetujuan calon mempelai yang dibuktikan melalui pernyataan tegas dan nyata baik melalui tulisan, lisan, atau isyarat. Namun dapat pula diam, selama tidak ada penolakan

²⁶ Departemen Agama RI, *Bahan Penyuluhan Hukum* (Jakarta: Dirjen Bimbingan Masyarakat Islam dan Penyelenggaraan Haji, 2004), 169.

yang tegas. Kesetujuan ini ditanyakan kembali oleh Pegawai Pencatat Nikah di hadapan dua saksi yang telah ditentukan dan apabila ada yang tidak setuju maka akad nikah tidak dapat dilangsungkan.²⁷

Di samping itu tidak terdapat pula larangan bagi keduanya untuk melangsungkan pernikahan sebagaimana diatur pada pasal 39 sampai pasal 44 seperti pertalian nasab, pertalian kerabat semenda, pertalian sesusuan, perempuan yang masih terikat perkawinan dengan pria lain, perempuan yang masih dalam masa idah dan berbeda agama. Dilarang pula seorang suami memadu istri yang mempunyai hubungan pertalian nasab atau sesusuan dengan istrinya, dan larangan tersebut tetap berlaku meskipun istrinya telah ditalak *raj'ī* asalkan masih dalam masa idah. Larangan lainnya adalah seorang suami menikahi perempuan lain sementara ia telah mempunyai empat orang istri atau salah seorang dari istrinya dalam masa idah talak *raj'ī*. Begitu juga dilarang bagi suami menikahi mantan istrinya yang telah *dili'an* atau ditalak tiga kecuali mantan istri itu kawin dengan pria lain, kemudian perkawinan tersebut putus *ba'd al-dukhūl* dan telah habis masa idahnya.²⁸

b) Wali Akad Nikah

Instruksi Presiden RI No. 1 Tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam mengatur pada pasal 19 sampai pasal 23 bahwa syarat-syarat yang harus dipenuhi wali akad nikah adalah harus laki-laki, Muslim dan akil balig. Wali bisa dari nasab dengan urutan kekerabatan yang telah ditentukan disertai dengan syarat-syarat lainnya atau bisa juga wali hakim. Wali hakim baru dibolehkan apabila

²⁷ Ibid.

²⁸ Ibid., 173-174.

wali nasab tidak ada atau tidak mungkin menghadirkannya atau tidak diketahui tempat tinggalnya atau gaib atau enggan.²⁹

c) Dua Orang Saksi

Instruksi Presiden RI No. 1 Tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam mengatur pada pasal 24 sampai pasal 26 bahwa akad nikah harus disaksikan oleh dua orang saksi laki-laki yang Muslim, adil, akil balig, tidak terganggu ingatan dan tidak tuna rungu atau tuli. Di samping ikut menyaksikan, saksi juga harus menandatangani akta nikah pada waktu dan di tempat akad nikah dilangsungkan.³⁰

d) Ijab dan Kabul

Instruksi Presiden RI No. 1 Tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam mengatur pada pasal 27 sampai pasal 29 bahwa syarat-syarat yang harus dipenuhi dalam mengucapkan ijab kabul adalah ijab dan kabul antara wali dan calon mempelai pria harus jelas beruntun dan tidak berselang waktu. Wali dan pengucapan ijab dapat diwakilkan kepada orang lain. Begitu juga pengucapan yang pada dasarnya diucapkan secara langsung oleh calon mempelai pria, tetapi dalam hal-hal tertentu dapat diwakilkan kepada pria lain dengan syarat adanya pemberian kuasa secara tegas dan tertulis untuk mewakili akad nikah tersebut. Namun apabila calon mempelai perempuan atau walinya keberatan maka akad nikah pun tidak dapat dilangsungkan.³¹

Itulah beberapa syarat yang ditentukan baik yang didasarkan kepada nas ataupun hasil dari pendapat para pakar hukum Islam klasik yang kemudian

²⁹ Ibid., 170-171.

³⁰ Ibid. 171.

³¹ Ibid.

dilakukan unifikasi dan selanjutnya dikodifikasi yang akhirnya menjadi pedoman umat Islam Indonesia dalam melaksanakan akad nikah.

d. Ketentuan Pencatatan Akad Nikah dalam Hukum Positif

Instruksi Presiden RI No. 1 Tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam mengatur pada pasal 6 ayat (1) bahwa akad nikah mesti dilakukan di hadapan dan diawasi secara langsung oleh Pegawai Pencatat Nikah, bahkan pada pasal 5 ayat (1) proses tersebut juga harus dicatat oleh Pegawai Pencatat Nikah. Pada pasal 7 ayat (1) disebutkan apabila akad nikah dilangsungkan di luar pengawasan dan tidak tercatat secara resmi sehingga akad itu pun tidak dapat dibuktikan melalui akta nikah, maka akibatnya sebagaimana pasal 6 ayat (2) akad nikah yang telah dilangsungkan tidak memiliki kekuatan hukum yang tetap.³²

Berdasarkan beberapa ketentuan yang dikemukakan di atas, sebenarnya pencatatan akad nikah di samping bertujuan untuk menjamin ketertiban penyelenggaraan akad nikah, juga yang lebih utama adalah untuk melindungi kepentingan-kepentingan suami istri dalam menjalani kehidupan rumah tangga. Suami istri dapat membuktikan bahwa keduanya merupakan pasangan legal di mata hukum Islam maupun negara dan berhak pula mendapatkan perlindungan negara baik berkaitan dengan identitas seperti pembuatan Kartu Tanda Penduduk, Kartu Keluarga, Pasport, Akta Kelahiran anak, atau pun berkaitan dengan politik yaitu berhaknya memberikan suara atau dipilih pada pemilihan umum.

Hak-hak istri dalam rumah tangga dapat dilindungi secara sah di mata hukum. Suami tidak dapat melakukan tindakan-tindakan yang dapat merugikan

³² Ibid., 167.

istri baik secara fisik maupun psikis. Istri bahkan berhak menuntut apabila selama berumah tangga suami melakukan tindakan yang dipandang melanggar perjanjian-perjanjian yang telah disepakati ataupun pengabaian *ta'liq ṭalāq* yang diucapkan ketika akad nikah dilangsungkan.

e. Dampak Akad Nikah tidak Tercatat

Perempuan yang dinikahi tidak secara tercatat cenderung sulit mendapatkan dan mempertahankan hak-haknya. Hal ini karena tidak adanya bukti otentik terhadap pernikahan tersebut sehingga hak-hak istri dan anak-anak baik dalam mendapatkan pengakuan hubungan, pengakuan keturunan, pengakuan sebagai ahli waris atau perlindungan negara tidak dapat ditegakkan³³ yang akhirnya dapat menimbulkan konflik berkepanjangan.³⁴

Orang yang paling menderita dalam akad nikah seperti ini adalah pihak perempuan karena cenderung mendapatkan perlakuan tidak adil dan manusiawi. Ketika suami merasakan tidak adanya kecocokan lagi, dengan mudah pihak perempuan ditinggalkan. Akhirnya janda-janda dan anak-anak terlantar baik secara ekonomi atau pun secara psikologis semakin bertambah,³⁵ sementara suami yang sejak awal mengadakan akad nikahnya tidak tercatat, tidak dapat digugat melalui lembaga negara karena legalitas hubungan itu tidak memiliki kekuatan hukum yang tetap.³⁶

³³ Suhaeri, "Mengurai Benang Kusut Dualisme Nikah Sirri (Upaya Meratifikasi Rancangan Undang-Undang Nikah Sirri)", *Musāwa*, Vol. 12, No. 1 (Januari 2013), 84.

³⁴ Nafilah Abdullah, "Menyoal Kembali Perkawinan di Bawah Tangan (Nikah Sirri) di Indonesia", *Musāwa*, Vol. 12, No. 1 (Januari 2013), 65.

³⁵ Khoirul Hidayah, "Persoalan Hukum Perempuan Rembang Akibat Praktik Nikah Sirri", *de jure: Jurnal Syariah dan Hukum*, Vol. 3, No. 1 (Juni 2011), 87.

³⁶ Umul Baroroh, "Keberagamaan dan Fundamentalisme sebagai Faktor Persepsi tentang Kesetaraan Gender, Sikap terhadap Nikah Sirri, dan Respons pada Rencana Legislasi Nikah Sirri", *Innovatio*, Vol. XI, No. 1 (Januari-Juni 2012), 72.

2. Poligami

a. Pengertian Poligami

Poligami dapat diartikan beristri lebih dari satu orang sampai batas maksimal sebanyak empat orang istri. Dalam mazhab Ahl al-Sunnah tidak dibolehkan beristri melebihi dari empat orang istri dalam satu waktu. Oleh karena itu apabila ingin menambah istri untuk yang kelima maka diharuskan menceraikan salah seorang dari istri yang ada sampai berakhirnya masa idah istri tersebut.³⁷

Poligami dibatasi hanya sampai empat orang istri karena apabila melebihi dari ketentuan tersebut dikhawatirkan justru akan mendapatkan dosa, salah satunya adalah kesulitan dalam memenuhi hak-hak istri. Pada dasarnya memang para suami tidak memiliki kemampuan menunaikan hak-hak para istri secara sempurna. Oleh karena itu apabila merasa khawatir tidak dapat memenuhi syarat-syarat yang ditentukan maka cukup memiliki satu istri³⁸ dan apabila tetap dilakukan tanpa mempedulikan adanya hak-hak istri yang akan dilanggar maka haram melakukan poligami.³⁹

b. Syarat-syarat Poligami

Secara umum, ada dua syarat yang harus dipenuhi dalam berpoligami yaitu dipastikan dapat berbuat adil dengan para istri dan dipastikan pula mampu memberikan nafkah. Kewajiban berbuat adil tersebut adalah memperlakukan sama rata antar istri baik berkaitan dengan materi, keharmonisan hubungan atau dalam membagi waktu. Namun terkait dengan perasaan, cinta, kecenderungan dan kasih

³⁷ Al-Zuhaylī, *al-Fiqh al-Islāmī*, Vol. VII, 165.

³⁸ Ibid., 167.

³⁹ Sābiq, *Fiqh al-Sunnah*, Vol. II, 186 dan 189.

sayang tidak menjadi syarat harus adil dalam poligami, tetapi tentunya perasaan tersebut tidak boleh berlebihan.⁴⁰

Tidak jauh berbeda dalam Instruksi Presiden RI No. 1 Tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam pada pasal 55 sampai 59 diatur bahwa jumlah istri hanya sampai empat orang, mampu dan adil kepada semua istri dan anak-anaknya. Apabila syarat-syarat ini tidak mungkin dapat dipenuhi maka suami dilarang beristri lebih dari satu orang. Agar keadilan dan kemampuan tersebut dapat diukur secara objektif, keinginan poligami ini harus mendapat izin dari Pengadilan Agama. Apabila tidak ditaati maka pernikahan dengan istri kedua, ketiga dan keempat tidak memiliki kekuatan hukum.⁴¹

Izin yang diberikan pengadilan pun hanya istri tidak dapat menjalankan kewajibannya, cacat badan atau penyakit yang tidak dapat disembuhkan dan atau tidak dapat berketurunan. Izin ini juga baru diberikan apabila adanya kepastian dari suami bahwa ia mampu menjamin keperluan hidup istri-istri dan anak-anaknya. Selain itu ada pula persetujuan istri baik secara tertulis atau lisan dan untuk persetujuan tertulis harus ditegaskan kembali melalui persetujuan lisan. Persetujuan ini baru ditiadakan apabila istri-istri tidak dapat diminta persetujuannya atau tidak dapat dihubungi lagi sekurang-kurangnya dua tahun atau ada penilaian lain dari hakim.⁴²

Namun apabila istri tidak bersedia memberikan persetujuan tersebut sementara suami tetap berkeinginan untuk berpoligami, maka pengadilan agama dapat menetapkan suatu ketetapan terkait dengan izin tersebut setelah memeriksa

⁴⁰ Al-Zuhayfī, *al-Fiqh al-Islāmī*, Vol. VII, 168. Sābiq, *Fiqh al-Sunnah*, Vol. II, 186.

⁴¹ Departemen Agama RI, *Bahan Penyuluhan*, 176.

⁴² *Ibid.*, 177.

dan mendengar keterangan istri yang bersangkutan di persidangan. Suami atau istri memiliki hak untuk melakukan banding atau kasasi atas ketetapan yang diberikan.⁴³

c. Kritik terhadap Praktik Poligami

Patut dipertimbangkan kembali ungkapan Ibn ‘Abd al-Salām yang dikutip al-Bayjūrī bahwa di zaman Nabi Mūsā as dibolehkan menikahi perempuan tanpa batas. Alasannya semata-mata untuk kemaslahatan laki-laki karena pada masa itu Fir‘awn telah banyak membunuh anak laki-laki sehingga jumlah laki-laki tidak berbanding dengan perempuan. Di samping itu poligami tidak dibatasi agar kaum perempuan tidak malu karena belum mendapatkan suami. Namun pada zaman Nabi ‘Isā as tidak dibolehkan menikahi lebih dari satu orang perempuan. Alasan yang dikemukakan adalah untuk kemaslahatan perempuan karena ‘Isā as dilahirkan tanpa ayah, sehingga wajar jika ajaran ‘Isā as lebih memenangkan perempuan. Adapun dalam ajaran Nabi Muhammad saw memelihara kedua kemaslahatan tersebut yakni dibatasi sampai empat orang istri.⁴⁴

Pendapat di atas menunjukkan bahwa ada atau tidak adanya poligami sepertinya dilihat dari kebutuhan dan penghormatan. Kedua hal ini merupakan satu kesatuan dengan tujuan yang sama yaitu kemaslahatan. Poligami dapat dilakukan karena menjadi kebutuhan primer dan sekaligus sebagai penghormatan pada kaum perempuan. Ketika kebutuhan tersebut sudah tidak ada lagi atau

⁴³ Ibid.

⁴⁴ Ibrāhīm al-Bayjūrī, *Hāshiyat al-Shaikh Ibrāhīm al-Bayjūrī ‘alā Sharḥ al-‘Allāmah ibn Qāsim al-Ghazzī ‘alā Matn al-Sheikh Abī Shujā’*, Vol. II (Beirut: Lebanon, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1999), 173-174.

walaupun ada tetapi bukan termasuk kebutuhan primer, terlebih bukan pula sebagai penghormatan, maka bisa jadi poligami tidak dibolehkan.

Poligami idealnya tidak hanya berdasarkan keinginan suami melainkan juga kehendak dari istri atau istri-istri yang lain, yang artinya diketahui dan disetujui istri.⁴⁵ Namun terlepas dari semua itu praktik poligami tidak luput dari kritik, bahkan muncul anggapan bahwa poligami di zaman sekarang sebagai bentuk eksploitasi atau kejahatan tersembunyi terhadap perempuan.⁴⁶

Kejahatan yang dimaksud bisa jadi perempuan yang dinikahi sebagai istri muda layaknya seperti simpanan. Selain itu dari beberapa kenyataan menunjukkan bahwa kehidupan perempuan yang berpoligami lebih banyak mengalami kekerasan daripada kebahagiaan baik berbentuk kekerasan psikologis, fisik, ekonomi, termasuk pula kekerasan seksual.⁴⁷ Orang yang pertama kali merasakan dampak tersebut dipastikan adalah istri pertama. Oleh karena itu tidak jarang timbul aspirasi dari berbagai kalangan bahwa poligami yang dilakukan tidak secara prosedural termasuk melakukan pelanggaran hukum yang layak dipidanakan.⁴⁸

⁴⁵ Ali Imron HS, "Menimbang Poligami dalam Hukum Perkawinan", *Jurnal Ilmiah Ilmu Hukum QISTI*, Vol. 6, No. 1 (Januari 2012), 135.

⁴⁶ Ema Khotimah, "Analisis Kritis Wacana Poligami: Praktik Marjinalisasi dan Demonologi Islam dalam Wacana Poligami", *Mediator*, Vol. 9, No. 1 (Juni 2008), 190.

⁴⁷ Rudi Nuruddin Ambary, "Perkawinan Poligami yang Berkeadilan", *Al-'Adalah*, Vol. XI, No. 1 (Januari 2013), 75.

⁴⁸ M. Nurul Irfan, "Kriminalisasi Poligami dan Nikah Sirri", *Al-'Adalah*, Vol. X, No. 2 (Juli 2011), 135. Uniknya, di samping adanya organisasi yang secara nyata menerima poligami seperti Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) dan Global Ikhwan Indonesia (GII), tetapi ada juga yang menamakan dirinya sebagai Klub Istri Taat Suami (KITS) yang menebarkan motivasi untuk berpoligami sebagai wujud kepatuhan kepada Allah dan Rasul. Lihat dalam Slamet Firdaus, "Poligami bagi yang Mampu Monogami bagi yang tidak Mampu", *Al-Manahij Jurnal Kajian Hukum Islam*, Vol. VI, No. 2 (Juli 2012), 275-276.

3. Talak

a. Pengertian Talak

Talak (*al-ṭalāq*) secara etimologi diartikan “حل الوثاق” yaitu lepasnya ikatan atau secara terminologi diartikan “حل عقدة التزويج” yaitu lepasnya ikatan perkawinan.⁴⁹ Pengertian talak lainnya adalah lepasnya ikatan perkawinan yang diucapkan dengan lafal yang jelas (*ṣarīḥ*) seperti “أنت طالق” atau melalui sindiran (*kināyah*) seperti “اذهبي إلى أهلك” yang disertai dengan niat talak.⁵⁰ Dapat disimpulkan bahwa talak adalah lepas atau putusnya hubungan perkawinan suami istri dengan cara diucapkan secara jelas dan tegas atau melalui sindiran disertai niat untuk menceraikan istri.

b. Macam-macam Talak

Dilihat dari boleh tidaknya, talak terbagi kepada *ṣunnī* dan *bid'ī*. Talak *ṣunnī* adalah dibolehkan karena dilakukan pada saat istri suci dan tidak pula mencampurinya. Talak *bid'ī* adalah dilarang karena menjatuhkan talak di saat istri sedang haid atau dalam keadaan suci tetapi dicampuri pada waktu suci itu.⁵¹

Dilihat dari jumlah, talak terbagi kepada talak *raj'ī* dan talak *bā'in*. Talak *raj'ī* adalah talak satu dan talak dua yang dalam hal ini suami masih memiliki hak untuk rujuk kepada istrinya, asalkan belum habis masa idah yang ditempuh istri. Dalam keadaan seperti ini, istri tidak dapat dirujuk kembali karena dengan habisnya masa idah tersebut status talak berubah menjadi talak *bā'in ṣuḥrā*.⁵²

⁴⁹ Maḥmūd al-Miṣrī Abū 'Ammār, *al-Fiqh al-Muyassar li Mar'at al-Muslimah* (Mesir: Dār al-Taqwā, 2012), 825.

⁵⁰ Abū Bakar Jābir al-Jazā'irī, *Minhāj al-Muslim* (Kairo: Dār ibn al-Jawzī, 2013), 350.

⁵¹ Ibid., 351-352.

⁵² Sābiq, *Fiqh al-Sunnah*, Vol. II, 303-304.

Talak *bā'in* sendiri terbagi kepada *bā'in ṣughrā* dan *bā'in kubrā*. Talak *bā'in ṣughrā* adalah talak yang tidak boleh dirujuk, tetapi apabila suami istri ingin hidup bersama membangun rumah tangga kembali, mereka mesti melakukan akad baru dengan berbagai syarat dan rukun akad nikah. Talak *bā'in ṣughrā* terjadi karena beberapa hal yaitu talak *raj'ī* yang sudah habis masa idah tetapi belum melakukan rujuk, talak khuluk (*khul'*) atau cerai gugat seorang istri kepada suami dengan cara membayar uang *'iwad*, talak *fasakh* yang diputuskan hakim dan talak yang belum sempat melakukan hubungan.⁵³

Talak *bā'in kubrā* adalah talak tiga (terjadi dalam waktu yang berbeda). Talak ini memutuskan sama sekali akad nikah, sehingga suami tidak dapat merujuk mantan istrinya lagi kecuali dengan beberapa persyaratan. Si istri harus menikah terlebih dahulu dengan laki-laki lain (bukan rekayasa) dan hidup bersama serta melakukan hubungan sebagai suami isteri. Kemudian mereka berdua bercerai dan si istri telah menghabiskan masa idahnya dan itu pun mesti dilakukan dengan akad nikah yang baru.⁵⁴

c. Talak dalam Hukum Positif Islam Indonesia

1) Penggunaan Istilah Cerai

Di Indonesia kata talak disebut juga dengan kata cerai atau putusnya perkawinan. Keinginan untuk bercerai atau memutuskan perkawinan dapat datang dari suami dapat pula datang dari istri. Kehendak cerai yang datang dari suami disebut cerai talak, sementara kehendak cerai yang datang dari istri disebut cerai

⁵³ Ibid., 305-306.

⁵⁴ Ibid., 306.

gugat.⁵⁵ Istilah cerai talak dan cerai gugat diatur dalam Undang-undang Nomor 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama pasal 66 dan 75 sehingga suami yang melakukan permohonan cerai talak disebut pemohon dan istrinya sebagai termohon, sementara istri yang mengajukan cerai gugat disebut penggugat dan suaminya sebagai tergugat.⁵⁶

2) Beberapa Alasan Cerai Talak atau Cerai Gugat

Dalam Instruksi Presiden RI No. 1 Tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam pasal 116 diatur beberapa alasan dapat terjadinya cerai talak atau cerai gugat. Alasan-alasan tersebut adalah salah satu pihak berselingkuh, menjadi pemabuk dan pecandu narkoba atau narkotika. Salah satu pihak meninggalkan pihak lainnya selama dua tahun berturut-turut tanpa keterangan dan tanpa izin bahkan tanpa adanya alasan yang dianggap sah. Salah satu pihak masuk penjara sekurang-kurangnya 5 tahun.⁵⁷

Alasan-alasan selanjutnya, di antara suami dan istri selalu terjadi perselisihan yang tidak dimungkinkan lagi untuk mempertahankan rumah tangganya, suami melanggar taklik talak, atau salah satu pihak melakukan tindak kekerasan dalam rumah tangga terhadap pihak lainnya, termasuk pula salah satu pihak mengalami cacat tubuh atau penyakit yang akhirnya tidak dapat melaksanakan salah satu kewajibannya di dalam rumah tangga, bahkan cerai talak atau cerai gugat juga dapat terjadi karena salah satu pihak murtad.⁵⁸

⁵⁵ Amir Syarifuddin, *Hukum Perkawinan Islam di Indonesia: antara Fiqh Munakahat dan Undang-Undang Perkawinan* (Jakarta: Kencana, 2006), 197.

⁵⁶ Departemen Agama RI, *Bahan Penyuluhan*, 87 dan 89.

⁵⁷ *Ibid.*, 189.

⁵⁸ *Ibid.*

3) Proses Cerai Talak atau Cerai Gugat

Dalam Undang-undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang perkawinan pasal 39 ayat (1) yang senada pula diatur dalam Instruksi Presiden RI No. 1 Tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam pasal 115 disebutkan bahwa perceraian hanya dapat dilakukan di depan sidang pengadilan agama setelah para hakim tidak berhasil mendamaikan kedua belah pihak.⁵⁹ Di samping itu pada pasal 116 Instruksi Presiden RI No. 1 Tahun 1991 bahwa cerai talak atau cerai gugat harus didasari dengan alasan-alasan yang jelas seperti yang dijelaskan sebelumnya, juga sebagaimana pasal 123 dalam aturan yang sama, perceraian dipandang resmi terjadi dan terhitung setelah diputuskan pengadilan agama yang ditandai dengan pembacaan ikrar talak di depan persidangan sebagaimana di atur pada pasal 117.⁶⁰ Pengakuan terjadinya perceraian ini disebutkan kembali pada pasal 146 ayat (2) Instruksi Presiden RI No. 1 Tahun 1991 bahwa agar mendapatkan kekuatan hukum yang tetap, perceraian dianggap terjadi beserta akibat-akibatnya setelah jatuhnya putusan dari pengadilan agama.⁶¹

Diakuinya perceraian hanya melalui proses persidangan sebenarnya bertujuan agar suami tidak bertindak sewenang-wenang dalam menceraikan istri yang merupakan mitra hidupnya selama ini. Tujuan lainnya agar keputusan perceraian ini mendapatkan kepastian hukum dan dapat memberikan perlindungan terhadap hak-hak istri pasca perceraian.⁶² Oleh karena itu secara hukum

⁵⁹ Ibid., 125 dan 189.

⁶⁰ Ibid., 189-190.

⁶¹ Ibid., 194.

⁶² Makmun Syar'i, "Reformulasi Hukum Talak di Luar Pengadilan", *Mazahib Jurnal Pemikiran Hukum Islam*, Vol. XIV, No. 1 (Juni 2015), 73. Orang yang mengalami dampak secara langsung akibat perceraian di luar pengadilan adalah istri dan anak-anak. Lihat dalam Aiya Ernita,

perempuan yang diceraikan di luar pengadilan agama dipandang masih sebagai istri yang sah, sehingga hak dan kewajiban sebagai suami istri masih melekat di antara keduanya.⁶³

4. Idah

a. Pengertian Idah

Kata idah⁶⁴ (عدد ج عِدَّة - *iddah*) yang artinya masa menunggu bagi seorang perempuan untuk tidak menikah setelah terlepasnya ikatan perkawinan dengan suaminya.⁶⁵ Idah juga diartikan sebagai masa penantian seorang perempuan yang menyertai hari-harinya tanpa adanya pernikahan.⁶⁶ Pengertian lainnya idah adalah masa menunggu yang harus ditempuh perempuan sejak bercerai dengan suaminya untuk tidak menikah atau tidak pula menerima lamaran dari laki-laki lain.⁶⁷

Jelasnya idah adalah masa menunggu beberapa waktu yang diwajibkan kepada perempuan pasca bercerai dengan suaminya baik cerai hidup atau cerai mati dengan berbagai kriteria. Selama masa menunggu ini seorang perempuan harus pula menjaga diri dan kehormatannya (*iḥdād*) serta tidak dibolehkan menerima lamaran terlebih lagi menikah dengan laki-laki lain. Di samping itu, status perempuan khususnya dalam idah talak *raj'ī* masih sebagai istri yang dapat dirujuk oleh suaminya sampai berakhirnya masa idah. Setelah itu ia pun sudah

“Perkawinan dengan Perempuan yang diceraikan di Luar Pengadilan (Studi di Kecamatan Ulee Kareng Banda Aceh)”, *Premise Law Jurnal*, Vol. 2 (2015), 5.

⁶³ Siti Sri Rezeki, “Analisis Yuridis terhadap Perceraian di Luar Pengadilan Menurut Kompilasi Hukum Islam dan Fiqih Islam”, *Premise Law Jurnal*, Vol. 14 (2015), 9.

⁶⁴ Dalam Kamus Bahasa Indonesia idah diartikan waktu menanti yang lamanya tiga kali haid bagi perempuan yang ditalak atau kematian suami (selama waktu itu ia belum boleh kawin). Lihat Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Bahasa Indonesia* (Jakarta: Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, 2008), 537.

⁶⁵ ‘Ammār, *al-Fiqh al-Muyassar*, 894.

⁶⁶ Al-Jazīrī, *Kitāb al-Fiqh*, Vol. IV, 451.

⁶⁷ Al-Jazā’irī, *Minhāj al-Muslim*, 359.

terlepas dari ikatan perkawinan dengan suaminya dan dapat menentukan hidupnya kembali.

b. Alasan adanya Idah

Alasan adanya idah tidak dijelaskan para ulama secara eksplisit. Penjelasan-penjelasan yang ditemukan dari beberapa referensi hanya menyebutkan beberapa hal sebagai berikut:⁶⁸

- 1) Untuk mengetahui terbebas dan bersihnya rahim perempuan serta tidak terkumpulnya air mani dari dua orang laki-laki atau lebih pada satu rahim karena jika air mani bercampur, keturunan yang keluar pun akan bercampur;
- 2) Sebagai penghormatan dan pengagungan terhadap akad nikah yang pernah dilakukan;
- 3) Sebagai media untuk merenung kembali agar suami rujuk kembali pada istrinya;
- 4) Sebagai media untuk menunaikan hak suami yang telah meninggal dunia dengan cara menghormatinya melalui idah dan menunjukkan rasa duka cita atas kematiannya serta solidaritas terhadap keluarga suaminya (*tafajju'*);
- 5) Istri dapat berhati-hati memilih suami yang baru sehingga tidak menjadi kemudharatan bagi dirinya dalam menjalani hari-hari berikutnya;
- 6) Sebagai bentuk *ta'abbudiyah* yakni ibadah yang mesti diterima secara apa adanya dan dilaksanakan serta dijalani dengan yakin tanpa diiringi berbagai pertanyaan.

⁶⁸ Ibn Rushd, *Bidāyat al-Mujtahid wa Nihāyat al-Muqtaṣid* (Yordania: Bayt al-Afkār al-Dawliyah, 2007), 618. Al-Jazīrī, *Kitāb al-Fiqh*, Vol. IV, 454. Sābiq, *Fiqh al-Sunnah*, Vol. II, 341. Al-Zuhaylī, *al-Fiqh al-Islāmī*, Vol. VII, 627.

c. Macam-macam Idah

Idah merupakan sebuah kewajiban yang harus dijalani oleh seorang istri setelah terjadinya perceraian. Kewajiban ini merupakan doktrin dalam Islam yang bersumber secara langsung dari al-Qur'an, hadis dan bahkan kemudian menjadi konsensus ulama. Idah dapat diklasifikasikan kepada empat macam, idah dilihat dari hitungan suci atau haid ('*iddah bi al-aqrā'*), idah dilihat dari hitungan bulan ('*iddah bi al-ashhur*'), dan idah dilihat dari hitungan sampai melahirkan ('*iddah bi waḍ' al-ḥaml*')⁶⁹ serta ada pula tidak ada masa idah.

1) Idah dengan *al-Aqrā'*

Idah yang berkaitan dengan *al-aqrā'* adalah idah istri cerai hidup yang masih haid dan pernah melakukan hubungan suami istri (*dukhūl*). Idah yang diwajibkan sebanyak tiga kali *qurū'* sebagaimana dalam al-Qur'an, 2: 228 “والمطلقات يتربصن بأنفسهنّ ثلاثة قروء...”. Lafal *al-muṭallaqāt* merupakan lafal umum yang bertujuan khusus yaitu istri-istri yang pernah *didukhūl*,⁷⁰ mereka masih haid dan masih bisa suci dari haid.⁷¹ Lafal *yatarabbaṣna* adalah menunggu (*al-intizār*)⁷² yang dijalani secara sadar dan rida serta bukan karena dipaksa⁷³ untuk tidak menerima lamaran secara mutlak sampai melewati masa tiga kali *qurū'*.⁷⁴

Lafal *qurū'* diartikan para ulama secara berbeda. 'Umar ibn al-Khaṭṭāb, 'Alī ibn Abī Ṭālib dan para ulama lainnya seperti Mujāhid dan Ḍahāk serta ulama

⁶⁹ Ibid., 630.

⁷⁰ Abū 'Abd al-Lāh Muḥammad ibn Aḥmad ibn Abī Bakar al-Qurṭūbī, *al-Jāmi' al-Aḥkām al-Qur'ān*, Vol. IV (Beirut-Lebanon: Mu'assat al-Risālah, 2006), 35.

⁷¹ Abū Ja'far Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī: Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl ay al-Qur'ān*, Vol. IV (Kairo: Maktabah Ibn Taymīyah, t.th.), 499.

⁷² Aḥmad Muṣṭafā al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī*, Vol. II (Mesir: al-Muṣṭafā al-Bāb al-Ḥalabī, 1946), 163.

⁷³ Shihab, *Tafsīr al-Mishbāh*, Vol. I, 455.

⁷⁴ Muḥammad Rashīd Riḍā, *Tafsīr al-Manār*, Vol. II (Kairo: Dār al-Manār, 1947), 370.

Kufah mengartikan lafal *qurū'* adalah haid⁷⁵ yang kemudian menjadi pendapat dari mazhab al-Ḥanafī dan mazhab al-Ḥanbalī.⁷⁶ Ulama lainnya seperti 'A'ishah, Ibn 'Umar, Zayd ibn Thābit dan ulama Hijaz lainnya mengartikan lafal tersebut adalah suci⁷⁷ yang kemudian menjadi pendapat mazhab al-Mālikī dan mazhab al-Shāfi'ī.⁷⁸

Kelanjutan ayat di atas “... وَلَا يَحِلُّ لهنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ...” merupakan larangan menyembunyikan kemungkinan adanya janin di dalam rahim mereka, atau larangan menyembunyikan haid atau suci yang dialami.⁷⁹ Hal ini dipandang memperlambat masa idah sehingga memperpanjang kewajiban suami memberikan nafkah, atau bahkan mempercepat masa idah sehingga istri yang diceraikan dapat melakukan pernikahan dengan segera.⁸⁰ Uraian di atas dapat dipahami bahwa perempuan yang masih haid dan pernah melakukan hubungan suami istri kemudian bercerai dengan suaminya, diwajibkan menempuh masa idah selama tiga kali suci atau haid.

2) Idah dengan *al-Ashhur*

Idah yang berkaitan dengan *al-ashhur* terbagi ke beberapa macam. Istri yang ditinggal mati suaminya, walaupun belum pernah melakukan hubungan suami istri, masih kecil atau dewasa, bahkan telah menopause, diwajibkan

⁷⁵ Al-Qurtūbī, *al-Jāmi' al-Aḥkām*, Vol. IV, 37. Al-Ṭabarri, *Tafsīr al-Ṭabarri*, Vol. IV, 500-501. 'Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad ibn Idrīs al-Rāzī ibn Abī Ḥatim, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*, Vol. II (Riyāḍ-Makkat al-Mukarramah: Muṣṭafā al-Bāz, 1997), 415.

⁷⁶ Al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī*, Vol. II, 164. Muḥammad Maḥmūd Hijāzī, *al-Tafsīr al-Wāḍiḥ*, Vol. I (Beirut-Lebanon: Dār al-Ḥil, 1993), 142.

⁷⁷ Al-Qurtūbī, *al-Jāmi' al-Aḥkām*, Vol. IV, 37. Al-Ṭabarri, *Tafsīr al-Ṭabarri*, Vol. IV, 506.

⁷⁸ Al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī*, Vol. II, 164. Hijāzī, *al-Tafsīr al-Wāḍiḥ*, Vol. I, 142.

⁷⁹ Muḥammad al-Amīn ibn Muḥammad al-Mukhtār al-Jaknī al-Shinqīfī, *Aḍwā' al-Bayān fī Idāḥ al-Qur'ān bi al-Qur'ān*, Vol. I (t.t: Dār 'Ālam al-Fawā'id, t.th.), 182.

⁸⁰ Shihab, *Tafsīr al-Mishbāḥ*, Vol. I, 456.

menempuh masa idah selama empat bulan sepuluh hari⁸¹ sebagaimana al-Qur'an, 2: 234 kecuali istri yang ditinggal mati itu dalam keadaan hamil, maka idahnya sampai melahirkan.⁸² Al-Qur'an, 2: 234 tersebut tertulis “والذين يُتوفون منكم ويذرون... والذين يُتوفون منكم ويذرون... والذين يُتوفون منكم ويذرون... والذين يُتوفون منكم ويذرون... والذين يُتوفون منكم ويذرون...”. Begitu juga istri yang ditinggal mati dalam keadaan belum pernah *didukhūl* diwajibkan pula beridah selama 4 bulan 10 hari karena untuk menghindari pengingkaran istri bahwa ia belum pernah *didukhūl*, sementara orang yang paling mengetahui pernah atau tidaknya *di-dukhūl* selain dirinya adalah suaminya yang telah meninggal.⁸³

Al-Qur'an, 2: 234 ini *menaskh* al-Qur'an, 2: 240 bahwa istri yang tinggal mati mendapatkan nafkah, tinggal di rumah suaminya dan beridah selama satu tahun.⁸⁴ Dilihat secara sepintas ayat di atas ditujukan kepada para suami yang akan meninggal dunia, tetapi ini hanya bahasa yang digunakan al-Qur'an yang sebenarnya merupakan hak suami yang meninggal terhadap istri yang masih

⁸¹ Tradisi masyarakat pra Islam justru memberlakukan idah beserta *iḥdād* yang tidak manusiawi. Hal ini disebabkan adanya pengkultusan yang berlebihan terhadap suami, sehingga ketika suami meninggal istri diwajibkan menampakkan rasa duka cita yang dalam atas kematian suami. Mereka diharuskan mengurung diri dalam kamar kecil yang jauh dari keramaian dan mesti memakai pakaian yang paling jelek. Termasuk pula mereka dilarang untuk berhias (memakai harum-haruman, mandi, memotong kuku, memanjangkan rambut dan menampakkan diri di hadapan khalayak) sampai berlalu satu tahun. Setelah masa tersebut berakhir, mereka pun diperbolehkan keluar rumah, tetapi mereka masih dilempari kotoran binatang dan diharuskan menunggu di pinggir-pinggir jalan untuk membuang kotoran anjing yang setiap kali lewat. Hal ini dilakukan sebagai salah satu bentuk penghormatan mereka terhadap hak-hak suami. Lihat Muḥammad ibn Rizq ibn Ṭarḥūnī, *Ṣaḥīḥ al-Sīrah al-Nabawīyah*, Vol. I (Kairo: Dār Ibn Taymīyah, 1410 H), 100-101.

⁸² Ibn 'Aṭīyah al-Andalūsī, *al-Muḥarrar al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-'Azīz*, Vol. III (Beirut-Lebanon: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2001), 14. Al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī*, Vol. IV, 79.

⁸³ Ketentuan di atas diadopsi para ulama hukum Islam Indonesia yang kini dapat dilihat dalam pasal 153 ayat (2) huruf a Kompilasi Hukum Islam.

⁸⁴ Abū Zamanī, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīz*, Vol. I (Kairo: al-Fārūq al-Ḥadīthah, 2001), 237.

hidup,⁸⁵ yakni hendaknya para suami memberikan pesan kepada istrinya ketika ia meninggal nanti untuk melaksanakan idah.⁸⁶

Idah yang berkaitan dengan *al-ashhur* juga terdapat pada kasus lain yaitu istri yang dicerai tetapi belum balig atau telah memasuki masa menopause maka idahnya selama tiga bulan sebagaimana al-Qur'an, 65: 4 “والآئي يئسن من المحيض من ... والثئي يئسن من المحيض من ...” Disebutkan dalam sebuah riwayat setelah al-Qur'an, 2: 228 dan al-Qur'an, 2: 234 diturunkan, masyarakat Islam ketika itu berkomentar masih ada yang belum diatur dalam firman Allah yaitu idah perempuan yang masih kecil (belum haid) dan idah hamil yang akhirnya turunlah al-Qur'an, 65: 4 ini.⁸⁷

Ayat di atas juga mengisyaratkan pada dasarnya idah dihitung berdasarkan *qurū'*, tetapi bagi perempuan yang belum haid atau perempuan yang sudah menopause, perhitungan menurut *qurū'* tidak mungkin diberlakukan sebab perempuan dalam dua kondisi itu belum haid dan di masa menopause, sehingga belum dan tidak ada pula masa suci. Oleh karena itu al-Qur'an memberikan petunjuk agar perhitungan idah dilakukan dengan cara menghitung hari yakni tiga bulan.⁸⁸

3) Idah dengan *Waq' al-Haml*

Idah dengan *waq' al-haml* didasari al-Qur'an, 65: 4 “وأولت الأحمال أجلهن أن ...” *وأولت الأحمال أجلهن أن ...* *يضعن حملهن* bahwa istri yang dicerai dalam keadaan hamil, idahnya sampai

⁸⁵ Muḥammad Ṭāhir ibn 'Ashūr, *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, Vol. II, (Tunisia: Dār al-Tūnisiah, 1984), 441.

⁸⁶ Shihab, *Tafsir al-Mishbāh*, Vol. I, 474.

⁸⁷ Al-Qurṭūbī, *al-Jāmi' al-Aḥkām*, Vol. XXI, 47.

⁸⁸ Amirudin Aranni (ed), *Tubuh, Seksualitas, dan Kedaulatan Perempuan: Bunga Rampai Pemikiran Ulama Muda* (Yogyakarta: LKiS, 2002), 148.

melahirkan. Para ulama menyepakati ayat di atas berlaku pada semua perempuan yang dicerai dalam keadaan hidup. Namun mereka berbeda pendapat tentang idah perempuan yang ditinggal mati suaminya dalam keadaan hamil. Ada yang berpendapat empat bulan sepuluh hari ada pula berpendapat sampai melahirkan.⁸⁹ Adapun mayoritas ulama sendiri menyepakati idah perempuan yang tinggal mati suaminya dalam keadaan hamil adalah sampai melahirkan,⁹⁰ bahkan dalam pendapat lain walaupun suaminya belum dikubur dan perempuan tersebut melahirkan, ia pun dipandang halal untuk menikah dengan laki-laki lain.⁹¹

4) Tidak Ada Masa Idah

Dalam keadaan tertentu perempuan pun juga tidak memiliki masa idah pasca bercerai dengan suaminya. Namun perceraian yang dimaksud adalah perceraian yang terjadi sebelum melakukan hubungan (*qabl al-dukhūl*). Perempuan atau istri yang dicerai dalam kondisi ini tidak memiliki masa idah sebagaimana diatur dalam al-Qur'an, 33: 49 “إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَّاهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ...
...تَبْتَئِنَّوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُونَهَا...
Sebagaimana laki-laki, ia juga dapat secara langsung menerima lamaran bahkan melakukan akad nikah dengan laki-laki lain setelah ditetapkannya perceraian tersebut.⁹² Firman Allah ini merupakan *takhsīṣ* terhadap al-Qur'an, 2: 228 sebelumnya dan men-*takhsīṣ* pula al-Qur'an, 65: 4.⁹³

Itulah beberapa aturan idah yang secara langsung disebutkan dalam al-Qur'an. Jika dilihat dari terang tidaknya makna lafal yang terdapat pada ayat-ayat

⁸⁹ Al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī*, Vol. XXIII, 54.

⁹⁰ Ibn Ruṣṣd, *Bidāyat al-Mujtahid*, 623.

⁹¹ Al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī*, Vol. XXVIII, 143.

⁹² Jalāl al-Dīn al-Suyūfī, *al-Dur al-Manthūr fī al-Tafsīr bi al-Ma'thūr*, Vol. XII (Kairo: Hijr al-Buḥūth, 2003), 78.

⁹³ Al-Andalūsī, *al-Muḥarrar al-Wajīz*, Vol. IV, 390.

idah tampaknya termasuk dalam kategori *al-muḥkam*. Jika dilihat dari *dilālah*-nya tampaknya juga termasuk dalam kategori *dilālat al-‘ibārah al-Ḥanafīyah* atau *dilālat al-manṭuq al-ṣarīḥ al-Shāfi‘īyah*. Berdasarkan gambaran ini maka kedudukan ayat-ayat idah pun menjadi *qaṭ‘ī* (pasti).⁹⁴ Berdasarkan hal demikian maka idah merupakan kewajiban yang harus dilaksanakan tanpa bisa ditawar-tawar oleh perempuan manapun berdasarkan kondisi-kondisi idah yang dihadapi.

B. Teori-teori Penetapan Hukum Islam

1. Konsep *Uṣūl al-Fiqh* sebagai Metode Penetapan Hukum Islam

Uṣūl al-fiqh merupakan dua kata yang memiliki makna tersendiri. Dilihat secara etimologi kata *uṣūl* adalah jamak dari *aṣl* yang artinya “tempat bersandar atau dibutuhkannya tiap sesuatu”⁹⁵ juga “pondasi tempat dibangunnya sesuatu baik bersifat materi maupun non materi”.⁹⁶

Dilihat secara terminologi kata *uṣūl* memiliki beberapa pengertian seperti “*al-dalīl*” landasan atau petunjuk dalam mengkaji persoalan hukum, “*al-qā‘idah*” ketentuan umum yang dapat meliputi beberapa persoalan sesuai orientasi makna yang dikandung kaidah tersebut, “*al-rājih*” setiap yang didengar dan dibaca berpatokan pada yang paling kuat yaitu makna yang sebenarnya, “*al-far‘*” dan *al-mustaḥab* yaitu memberlakukan hukum yang telah ada dan tetap berlaku selama

⁹⁴ *Qaṭ‘ī* adalah suatu lafal yang hanya mengandung satu makna dan jelas pula maknanya serta tidak menerima takwil, sementara kebalikannya adalah *ẓannī* yaitu suatu lafal yang memiliki banyak makna sehingga dapat diinterpretasikan ke berbagai macam makna dan dapat ditakwil. ‘Abd al-Wahhāb Khallāf, *‘Ilm Uṣūl al-Fiqh* (Kuwait: Dār al-Qalam, 1978), 35. Muḥammad Adīb Ṣāliḥ, *Tafsīr al-Nuṣūṣ fī al-Fiqh al-Islāmī*, Vol. I (Beirut-Damaskus: al-Maktab al-Islāmī, 1993), 525-528. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Quran* (Bandung: Mizan, 1996), 137-141.

⁹⁵ ‘Alī ibn Muḥammad al-Jurjānī, *Mu‘jam al-Ta‘rīfāt* (Kairo: Dār al-Faḍīlah, t.th.), 26.

⁹⁶ Khālīd Ramaḍān Ḥasan, *Mu‘jam Uṣūl al-Fiqh* (Mesir: al-Rawḍah, 1998), 43. Lihat juga Haytham Hilāl, *Mu‘jam Muṣṭalah al-Uṣūl* (Beirut: Dār al-Jīl, 2003) 33.

tidak ada hukum yang merubahnya.⁹⁷ Pengertian yang digunakan dari beberapa pengertian di atas dalam *uṣūl al-fiqh* adalah *al-dalīl* yang berperan sebagai dalil-dalil hukum Islam.

Kata *al-fiqh* (fikih) secara etimologi diartikan “paham”⁹⁸ yaitu mengetahui suatu persoalan dan memahaminya dengan baik atau “paham dan cerdas”⁹⁹ sehingga mampu mengetahui maksud terdalam dari suatu persoalan. Secara terminologi *al-fiqh* diartikan “suatu ilmu tentang hukum-hukum syarak bersifat ‘*amalīyah* yang digali dari dalil-dalilnya yang rinci”.¹⁰⁰ Arti lainnya “suatu ilmu tentang hukum-hukum syarak yang bersifat ‘*amalīyah* beserta dengan dalil-dalilnya” atau “kumpulan hukum-hukum ‘*amalīyah* yang disyariatkan dalam Islam”.¹⁰¹

Jika kedua lafal tersebut digabung menjadi *uṣūl al-fiqh*, maka muncul pengertian baru yang berbeda dari pengertian semula. Beberapa pengertian tersebut adalah:

قواعد يتوصل بها الى استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية¹⁰²

“Kaidah-kaidah yang dapat membawa kepada penggalian hukum-hukum syarak dari dalil-dalilnya yang rinci”.

⁹⁷ ‘Abd al-Karīm Zaydān, *Al-Wajīz fī Uṣūl al-Fiqh* (Beirut-Lebanon: Mu’assasat al-Risālah, 1998), 8.

⁹⁸ Ibn Manẓūr, *Lisān al-‘Arab* (Kairo: Dār al-Ma‘ārif, t.th.), 3450.

⁹⁹ Shawqī Dayf, et al., *al-Mu’jam al-Wasīṭ* (Mesir: Maktabat al-Shurūq al-Dawfiyah, 2004), 698.

¹⁰⁰ ‘Umar Sulaymān al-Ashqar, *al-Madkhal ilā al-Ṣarī‘ah wa al-Fiqh al-Islāmī* (Yordania: Dār al-Nafā’is, 2005), 36.

¹⁰¹ Muṣṭafā Aḥmad al-Zarqā, *al-Madkhal al-Fiqhī al-‘Ām*, Vol. I (Damaskus: Dār al-Qalam, 2004), 65-66. Lihat juga Naṣr Farīd Muḥammad Wāṣil, *al-Madkhal al-Wasīṭ Lidirāsāt al-Sharī‘ah al-Islāmīyah wa al-Fiqh wa al-Tashrī‘* (Mesir: al-Maktabah al-Tawfiqīyah, t.th.), 20. Beberapa redaksi pengertian fikih di atas adalah العلم بالأحكام الشرعية العملية المأخوذة من الأدلة التفصيلية. Redaksi lainnya مجموعة الأحكام العملية المشروعة في الإسلام. Prof. Ahmad Zahro penulis buku *Tradisi Intelektual NU: Lajnah Bahtsul Masa’il 1926-1999* yang diterbitkan LKiS Yogyakarta mengatakan fikih (hukum Islam) adalah segala ketentuan yang bersumber dan atau tidak bertentangan dengan al-Qur’an dan Hadis.

¹⁰² ‘Alī Ḥasb al-Lāh, *Uṣūl al-Tashrī‘ al-Islāmī* (Kairo: Dār al-Fikr al-‘Arabī, 1997), 3.

العلم بالقواعد التي ترسم المناهج لاستنباط الأحكام العملية من أدلتها التفصيلية¹⁰³

“Ilmu tentang kaidah-kaidah yang menjelaskan metode-metode untuk menggali hukum-hukum yang bersifat ‘*amalīyah* dari dalil-dalilnya yang rinci”.

مجموعة القواعد والبحوث التي يتوصل بها إلى استفادة الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية¹⁰⁴

“Kumpulan kaidah-kaidah dan pembahasan-pembahasan yang menyampaikan pada perolehan hukum-hukum syarak yang dikaji dari dalil-dalilnya yang rinci”.

Dalam redaksi yang berbeda *uṣūl al-fiqh* diartikan “kumpulan pembahasan tentang dalil atau sumber hukum syarak dan cara-cara pengambilan hukum dari sumber hukum syarak”.¹⁰⁵ Pengertian ini menegaskan bahwa *uṣūl al-fiqh* berkaitan dengan sumber-sumber hukum Islam, cara pengambilan ketentuan hukum dari sumber yang telah ditetapkan baik melalui kaidah-kaidah bahasa yang ada nasnya maupun melalui kaidah-kaidah umum yang tidak ada nasnya.

Kendatipun para ulama menggunakan redaksi yang berbeda-beda, tetapi semuanya memiliki maksud dan tujuan yang sama bahwa *uṣūl al-fiqh* adalah kaidah-kaidah, dalil-dalil atau metode-metode yang digunakan untuk menggali, menemukan dan menetapkan hukum Islam. Hal ini menunjukkan *uṣūl al-fiqh* memiliki peran yang sangat penting untuk mengkaji persoalan hukum Islam secara metodologis sehingga hasilnya pun dapat dipertanggungjawabkan. Oleh karena itu tidak berlebihan apabila *uṣūl al-fiqh* disebut sebagai “pabrik hukum

¹⁰³ Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh* (Kairo: Dār al-Fikr al-‘Arabī, t.th), 6.

¹⁰⁴ Khallāf, *‘Ilm Uṣūl al-Fiqh*, 12.

¹⁰⁵ Muhammad Asywadie Syukur, *Pengantar Ilmu Fikih & Ushul Fikih* (Surabaya: Bina Ilmu, 1990), 2.

Islam” atau sebagai “jantungnya” hukum Islam yang kekhususan kerjanya mengkaji persoalan-persoalan hukum sehingga dari kajian ini muncul produk yang disebut hukum Islam (fikih). Proses pengkajian itu dilakukan melalui ijtihad¹⁰⁶ baik beranjak dari pemahaman terhadap teks-teks normatif atau beranjak dari pengkajian terhadap persoalan yang berkembang di masyarakat.

2. Metode Penetapan Hukum Islam

Metode penetapan hukum Islam yang digunakan untuk berijtihad terangkum ke dalam tiga bagian yaitu ijtihad *bayānī*, ijtihad *qiyāsī* dan ijtihad *istiṣlāhī*.¹⁰⁷ Ijtihad *bayānī* adalah ijtihad yang dilakukan melalui *qawā'id al-uṣūliyah al-lughawīyah* yaitu kaidah-kaidah kebahasaan yang digunakan untuk memahami bahasa al-Qur'an dan Hadis. Ijtihad *qiyāsī* adalah ijtihad yang dilakukan melalui metode *al-qiyās* dan *al-istiḥsān* sementara ijtihad *istiṣlāhī* adalah ijtihad yang dilakukan melalui metode *al-maṣlaḥah*, *al-'urf*, *fatwā al-ṣaḥabī*, *al-istiṣḥāb*, *fath al-dharī'ah* dan *sadd al-dharī'ah* dan *shar' man qablanā*.

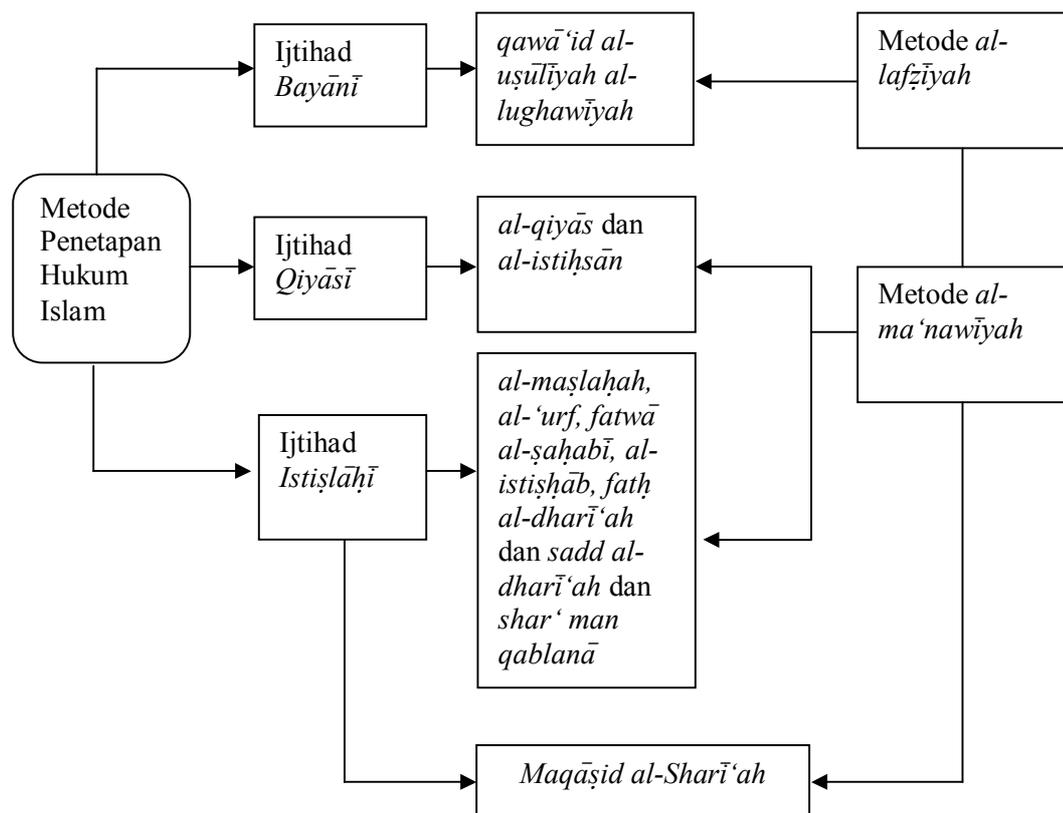
Namun dalam versi yang lain metode ijtihad ini terbagi kepada metode *al-ma'nawīyah* dan metode *al-lafẓīyah*. Metode *al-ma'nawīyah* adalah metode

¹⁰⁶ Ijtihad adalah pengerahan segala kemampuan mujtahid untuk menggali dan menetapkan status hukum suatu persoalan dari dalilnya dengan jalan sangkaan kuat yang ia sendiri merasa tidak mampu lagi berbuat lebih maksimal dari usaha maksimal yang telah dilakukan. Lihat Sayf al-Dīn Abī al-Ḥasan 'Alī ibn Abī 'Alī ibn Muḥammad al-Amīdī, *Muntahā al-Sūl fī 'Ilm al-Uṣūl: Mukhtaṣar al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām* (Beirut-Lebanon: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2003), 246. Adapun syarat-syarat orang yang dapat berijtihad lihat dalam Al-Sharfi, *al-Ijtihād al-Jamā'ī*, 59-70. Begitu juga 'Adnān Muḥammad, *al-Tajdīd fī al-Fikr al-Islāmī* (t.t.: Dār ibn al-Jawzī, 1424), 170-175.

¹⁰⁷ Muḥammad Salām Madkūr, *al-Ijtihād fī al-Tashrī' al-Islāmī* (t.tp., Dār al-Nahḍah, 1984), 42-49. Dalam referensi lain, yang pertama disebut *bayān al-nuṣūṣ wa tafsīruhā*, yang kedua disebut *al-qiyās 'alā al-ashbāh wa al-naẓā'ir* khusus untuk metode *qiyās* dan yang ketiga disebut *ijtihād bi al-ra'yī* termasuk di dalamnya metode *al-istiḥsān* dan yang lainnya. Lihat Shawqī 'Abduh al-Sāhī, *al-Madkhal li Dirāsāt al-Fiqh al-Islāmī* (Kairo: Maktabah al-Nahḍah al-Miṣrīyah, 1989), 47. Selain itu lihat juga Ahmad Zahro, *Tradisi Intelektual NU: Lajnah Bahtsul Masa'il 1926-1999* (Yogyakarta: LKiS, 2004), 112-115.

penetapan hukum Islam yang berangkat dari pemahaman tidak langsung pada teks al-Qur'an dan hadis, sementara metode *al-lafzīyah* adalah metode penetapan hukum Islam yang berangkat dari pemahaman langsung pada teks al-Qur'an dan Hadis.¹⁰⁸ Metode *al-ma'nawīyah* meliputi *al-ijmā'*, *al-qiyās*, *al-istihsān*, *al-maṣlahah*, *al-'urf*, *al-istiṣhāb*, *al-dharī'ah*, *fatwā al-ṣaḥabī*, dan *shar' man qablanā* serta termasuk pula *maqāṣid al-sharī'ah*. Metode *al-lafzīyah* meliputi *al-qawā'id al-uṣūlīyah al-lughawīyah* (kaidah-kaidah kebahasaan). Macam-macam metode penetapan hukum yang digunakan dalam uraian pada bab ini adalah metode *al-ma'nawīyah* dan metode *al-lafzīyah*.

Skema Macam-macam Metode Penetapan Hukum Islam



¹⁰⁸ Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, 90. Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, Vol. II (Jakarta: Logos, 1999), 2.

a. Metode *al-Ma'nawīyah*

Beberapa di antara metode *al-ma'nawīyah* yang digunakan dalam tulisan ini adalah *al-qiyās*, *al-istiḥsān*, *al-maṣlaḥah*, *al-dharī'ah*, dan *maqāṣid al-sharī'ah*.

1) *Al-Qiyās*

Al-qiyās dalam arti etimologi adalah ukuran, mengetahui ukuran sesuatu, membandingkan atau menyamakan sesuatu dengan yang lain.¹⁰⁹ Secara terminologi diartikan dengan redaksi yang berbeda-beda, di antaranya “memberlakukan hukum asal kepada hukum *far'* disebabkan kesatuan '*illah* yang tidak dapat dicapai melalui hanya dengan pendekatan bahasa”.¹¹⁰ Pengertian lainnya “menyamakan '*illah* yang ada pada *far'* dengan '*illah* yang ada pada *aṣl* yang diistinbāṭkan dari hukum *aṣl*”¹¹¹ atau “menyatukan sesuatu yang tidak disebutkan hukumnya dalam nas dengan sesuatu yang disebutkan hukumnya oleh nas disebabkan kesatuan '*illah* hukum antara keduanya”.¹¹²

Dapat disimpulkan *al-qiyās* adalah menyamakan status hukum suatu persoalan yang tidak diatur dalam nas (*far'*) kepada hukum (*ḥukm al-aṣl*) suatu persoalan yang telah diatur dalam nas (*aṣl*) disebabkan adanya persamaan '*illah*. Artinya suatu persoalan yang tidak diatur dalam nas, disamakan hukumnya dengan suatu persoalan yang diatur oleh nas karena adanya persamaan '*illah*.

¹⁰⁹ Lihat Sayf al-Dīn Abī al-Ḥasan 'Alī ibn Abī 'Alī ibn Muḥammad al-Amidī, *al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*, Jilid II, Vol. III (Beirut-Lebanon: Dār al-Fikr, 1996), 124.

¹¹⁰ Ubayd al-Lāh ibn Mas'ūd al-Bukhārī Ṣadr al-Sharī'ah, *Tanqīḥ al-Uṣūl*, Vol. II (Makkah: Maktabat al-Bāz, t.th.), 52

¹¹¹ عبارة عن الإستواء بين الفرع والأصل في العلة المستنبط من حكم الأصل. Al-Amidī, *al-Iḥkām fī Uṣūl*, Jilid II, Vol. III, 130.

¹¹² إلحاق أمر غير منصوص على حكمه الشرعي بأمر منصوص على حكمه لإشتراكهما في علة الحكم. Wahbah al-Zuhaylī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, Vol. I (Damaskus-Suriah: Dār al-Fikr, 2001), 603.

Ada beberapa unsur yang harus terpenuhi ketika menggunakan *al-qiyās* yaitu adanya *aṣl*, *far'*, *'illah* dan *ḥukm al-aṣl*.¹¹³ *Aṣl* adalah suatu persoalan yang telah diatur dalam nas, *far'* adalah suatu persoalan yang tidak diatur dalam nas, *'illah* adalah sifat yang menjadi motif atau motivasi dalam menentukan adanya hukum¹¹⁴ dan *ḥukm al-aṣl* adalah status hukum yang terdapat pada *aṣl*. Contoh keempat unsur ini, haramnya whisky karena di*qiyā*skan dengan haramnya khamar. Khamar dalam al-Qur'an, 5: 90-91 sebagai *aṣl*, whisky yang merupakan persoalan baru disebut *far'*, sementara adanya zat yang memabukkan disebut *'illah* dan *ḥukm al-aṣl*nya adalah haram.

Mayoritas ulama *uṣūl al-fiqh* menyatakan *al-qiyās* dapat dijadikan *hujjah* baik dalam urusan dunia atau pun agama.¹¹⁵ Maksudnya dapat dijadikan sebagai dalil atau metode penggalan dan penetapan hukum khususnya pada bagian menyamakan hukum sebagaimana dijelaskan. Sebagian ulama lainnya misalnya dari kalangan Nizāmīyah, Zāhirīyah, beberapa golongan al-Shī'ah dan sebagian Mu'tazilah menolak *al-qiyās* sebagai *hujjah* serta menyatakan tidak boleh menetapkan hukum melalui dalil atau metode ini.¹¹⁶

Mayoritas ulama yang memandang *al-qiyās* dapat dijadikan *hujjah* karena berpedoman pada firman Allah al-Qur'an, 5: 59, al-Qur'an, 36: 79, dan al-Qur'an, 59: 2. Pada al-Qur'an, 5: 59 dijelaskan apabila terjadi perbedaan pendapat dalam

¹¹³ Al-Amidī, *al-Iḥkām fī Uṣūl*, Jilid II, Vol. III, 130.

¹¹⁴ Tāj al-Dīn 'Abd al-Wahhāb ibn 'Alī al-Subkī, *Jam' al-Jawāmi' fī Uṣūl al-Fiqh* (Beirut-Lebanon: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 2003), 84.

¹¹⁵ Fakhr al-Dīn Muḥammad ibn 'Umar ibn al-Ḥusayn al-Rāzī, *al-Maḥṣūl fī 'Ilm al-Uṣūl al-Fiqh*, Vol. V (t.t.: Mu'assasat al-Risālah, t.th.), 26, 38 dan 49. Al-Subkī, *Jam' al-Jawāmi'*, 80. Al-Zuhaylī, *Uṣūl al-Fiqh*, Vol. I, 607.

¹¹⁶ Ibid., 609-610. Lihat juga Syukur, *Pengantar Ilmu*, 103. Begitu juga A. Djazuli dan I. Nuroh Aen, *Ushul Fiqh Metodologi Hukum Islam* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2000), 122.

suatu persoalan hukum, sementara jawaban yang secara eksplisit tidak ditemukan dalam al-Qur'an, Sunnah, maupun pendapat *ulī al-amr* maka persoalan tersebut dikembalikan kepada kaidah-kaidah hukum salah satunya *al-qiyās*. Pada al-Qur'an, 36: 79 menunjukkan bahwa Allah menggunakan *al-qiyās* ketika menjawab pertanyaan orang yang mengingkari hari kebangkitan. Di sini Allah meng*qiyā*skan menghidupkan manusia kembali yang sudah hancur dengan menciptakan pada pertama kali. Menghidupkan kembali lebih mudah daripada menciptakan. Pada al-Qur'an, 59: 2 Allah menggambarkan orang-orang yang berbuat kerusakan akan menerima balasan, sehingga di akhir ayat Allah memerintahkan "فاعتبروا" yaitu ambil pelajaran yang maksudnya samakan dirimu dengan diri mereka yang apabila berbuat kerusakan maka akan sama mendapatkan balasan.

Alasan berikutnya berdasarkan dari beberapa hadis Nabi, di antaranya:

إِنَّ إِمْرَأَةً مِنْ جُهَيْنَةَ جَاءَتْ إِلَى النَّبِيِّ صَفْقَةً لَمْ تَكُنْ تَحِجُّ حَتَّى مَاتَتْ
أَفَأَحِجُّ عَنْهَا، قَالَ نَعَمْ حَتَّى أُبَيِّنَ لَكَ دِينَ، أَكُنْتَ قَاضِيَةً، أَقْضُوا لِلَّهِ فَاللَّهُ
أَحَقُّ بِالْوَفَاءِ.¹¹⁷

Pada hadis di atas Rasulullah meng*qiyā*skan haji dengan hutang¹¹⁸ dengan mengatakan "hajikanlah ibumu karena nazarnya, bagaimana pendapatmu jika ibumu memiliki hutang, apakah kamu bayar hutangnya, bayarlah hutang kepada

¹¹⁷ Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Vol. II, 656-657.

¹¹⁸ Pada hadis yang lain Nabi Muhammad juga meng*qiyā*skan hal yang serupa. Dalam hadis tersebut disebutkan ada seorang laki-laki datang kepada nabi dan menceritakan bahwa ia mempunyai saudara perempuan yang telah bernazar untuk berhaji, tetapi belum sempat melaksanakan ibadah tersebut ia pun meninggal dunia. Nabi pun menyuruh laki-laki tersebut membayar hutang nazar itu. Lihat Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Vol. VI, 2464. Dalam ṣaḥīḥ Muslim Nabi Muhammad kembali meng*qiyā*skan puasa Ramadan dengan hutang yaitu seseorang yang mati meninggalkan hutang puasa, maka diwajibkan kepada ahli warisnya untuk membayar hutang tersebut. Lihat Abū al-Ḥusayn Muslim al-Ḥajjāj al-Qushayrī al-Naysābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar min al-Sunan bi Naql al-'Adl 'an al-'Adl ilā Rasūl al-Lāh* (Riyād: Dār Tayyibah, 2006), 509.

Allah”. Hadis ini menunjukkan bahwa Nabi menggunakan *al-qiyās* yang artinya *al-qiyās* dapat digunakan sebagai dalil atau metode penetapan hukum pada kasus lain dari hukum Islam.

Di samping al-Qur’an dan Sunnah, mayoritas ulama juga mengemukakan perkataan para sahabat yang menunjukkan kebolehan bahkan keharusan menggunakan *al-qiyās* sebagai *hujjah*. Salah satunya ucapan ‘Umar “أعرف الأشباه “¹¹⁹ Namun golongan yang menolak *al-qiyās* juga mengemukakan dalil dari al-Qur’an, Sunnah, juga pendapat sahabat serta rasio. Kendatipun terdapat perbedaan dalam memandang *al-qiyās* tetapi persoalan-persoalan hukum Islam mesti diselesaikan dengan memberikan solusi. Salah satu solusi tersebut adalah menyelesaikannya melalui dalil atau metode *al-qiyās*.

2) *Al-Istiḥsān*

Al-istiḥsān yang berasal dari timbangan إستحسن- يستحسن- إستحسانا berarti “menganggap adanya suatu kebaikan”. Maksudnya “mencari yang paling baik untuk diikuti (diterapkan) karena pada dasarnya diperintahkan untuk melakukannya”.¹²⁰ *Al-istiḥsān* secara terminologi “meninggalkan keharusan melakukan *al-qiyās* untuk melakukan *al-qiyās* lain yang lebih kuat dari *al-qiyās* sebelumnya”.¹²¹ Ditinggalkannya *al-qiyās* ini karena pengaruhnya terhadap hukum sangat lemah bahkan membawa kepada kemudharatan, sementara ada *al-qiyās* lain yakni *al-istiḥsān* memiliki pengaruh kuat terhadap hukum yang dapat membawa kepada kebaikan. Dalam mazhab al-Ḥanafī *al-qiyās* yang ditinggalkan

¹¹⁹ Al-Rāzī, *al-Maḥṣūl*, Vol. V, 54.

¹²⁰ Abū Bakr Muḥammad ibn Aḥmad ibn Abī Saḥal al-Sarakhsī, *Uṣūl al-Sarakhsī*, Vol. II (Beirut-Lebanon: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1993), 200.

¹²¹ العنول عن موجب قياس إلى قياس أقوى منه . Ḥusayn Muḥammad Mallāḥ, *al-Fatwā: Nash’atuhā wa Taṭawwuruhā – Uṣūluḥā wa Taṭbīqātuhā*, Vol. II (Beirut: al-Maktabah al-‘Aṣriyah, 2001), 469.

adalah *al-qiyās al-jalī*, sementara *al-qiyās* lain adalah *al-qiyās al-khafī* atau *al-istiḥsān*.

Al-Istiḥsān dalam mazhab al-Mālikī adalah “mengamalkan di antara dua dalil yang lebih kuat”¹²² atau “memberlakukan kemaslahatan *juz’ī* ketika berhadapan dengan ketentuan umum”.¹²³ Berdasarkan definisi ini mazhab al-Mālikī meninggalkan *al-qiyās* karena bertentangan dengan *al-‘urf* yang telah dikenal luas atau karena dengan kemaslahatan yang lebih kuat atau juga karena dapat membawa kepada kesulitan dan kesusahan.¹²⁴ Dalam mazhab al-Ḥanbalī *al-istiḥsān* diartikan “meninggalkan suatu ketentuan hukum kepada ketentuan hukum lain yang lebih kuat dari ketentuan hukum sebelumnya.”¹²⁵ Meninggalkan atau berpalingnya dari satu hukum kepada hukum yang lebih kuat tentunya adalah untuk memelihara atau mendatangkan kemaslahatan dan menolak kemudaratan kepada seluruh masyarakat Islam.¹²⁶

Dapat disimpulkan *al-istiḥsān* memiliki dua makna yaitu lebih mendahulukan *al-qiyās al-khafī* (samar-samar) daripada melaksanakan *al-qiyās al-jalī* (nyata)¹²⁷ karena adanya dalil yang mendukung untuk melakukan *al-qiyās*

¹²² العمل بأقوى الدليلين . Al-Zuhaylī, *Uṣūl al-Fiqh*, Vol. II, 738.

¹²³ الأخذ بمصلحة جزئية في مقابلة دليل كلي . Abū Ishāq al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī‘ah*, Jilid II, Vol. IV (al-Mamlakah al-Su‘ūdiyyah al-‘Arabīyah: Wuzārat al-Shu‘ūn al-Islāmīyah, t.th.), 148-149.

¹²⁴ Mallāh, *al-Fatwā: Nash ‘atuhā*, Vol. II, 472. Lihat juga Al-Zuhaylī, *Uṣūl al-Fiqh*, Vol. II, 738.

¹²⁵ أن تترك حكماً إلى حكم هو أولى منه . ‘Abd al-Lāh ibn Aḥmad ibn Qudāmah, *Rawḍat al-Nāzir wa Jannat al-Manāzir fī Uṣūl al-Fiqh ‘alā Madhhab al-Imām Aḥmad ibn Ḥanbal*, Vol. I (Beirut-Lebanon: Mu’assasat al-Rayyān, 1998), 473. Lihat juga ‘Abd al-Karīm ibn ‘Alī ibn Muḥammad al-Namlah, *Iṭḥāf Dhawī al-Baṣā’ir Sharḥ Rawḍat al-Nāzir wa Jannat al-Manāzir*, Jilid IV (Riyād: Dār al-‘Āshimah, 1996), 289-290.

¹²⁶ Al-Zuhaylī, *Uṣūl al-Fiqh*, Vol. II, 740.

¹²⁷ *Qiyās jalī* seperti yang disebutkan di atas adalah *qiyās* yang dikenal dalam ilmu *uṣūl al-fiqh*, yakni upaya yang dilakukan untuk menyamakan status hukum yang tidak diatur dalam nas (Alquran atau hadis) kepada status hukum suatu persoalan yang telah diatur dalam nas (Alquran atau hadis) disebabkan adanya persamaan *‘illah*.

al-khafī. Memberlakukan hukum *juz'ī* daripada melaksanakan hukum *kullī* (ketentuan umum) disebabkan adanya dalil khusus yang mendukung pelaksanaan hukum *juz'ī* tersebut. Kedua makna ini kemudian dapat disatukan menjadi “menguatkan suatu dalil atas dalil lain yang berlawanan dengan *tarjīh* yang diakui oleh syarak dan yang terpenting dalam *al-istiḥsān* adalah tercapainya *rūḥ al-ḥukm*”.¹²⁸

Mayoritas ulama menggunakan *al-istiḥsān* sebagai dalil atau metode dalam menjawab persoalan-persoalan baru dalam hukum Islam.¹²⁹ Al-Shāfi'ī sendiri tidak menyebutkan *al-istiḥsān* sebagai salah satu dalil atau metode dalam mazhabnya, tetapi bukan berarti ia menolak secara mutlak. Ia hanya memperketat penggunaan *al-istiḥsān* agar tidak digunakan untuk kepentingan individu, kesenangan dan hawa nafsu serta menetapkan hukum tidak berdasarkan dalil yang kuat. Beberapa dari kalangan ulama menilai al-Shāfi'ī sebenarnya juga menggunakan *al-istiḥsān*. Hal ini dapat dilihat beberapa kali al-Shāfi'ī menggunakan kata *al-istiḥsān* secara langsung dalam menjawab persoalan hukum Islam¹³⁰ atau menggunakan kata lain “*astahibbu dhālik*” yang menurut al-Sarakhsī tidak ada bedanya dengan “*astahsinu*”.¹³¹

Dasar-dasar yang digunakan para ulama mendukung *al-istiḥsān* berdiri di atas beberapa dasar baik dari al-Qur'an, Sunnah ataupun *al-ijmā'*. Pada al-Qur'an, 2: 185 Allah menghendaki kemudahan dan tidak menginginkan kesulitan pada

¹²⁸ Djazuli dan I. Nurol Aen, *Ushul Fiqh*, 161 dan 166.

¹²⁹ Mallāḥ, *al-Fatwā: Nash'atuhā*, Vol. II, 474.

¹³⁰ Ibid., Vol. I, 179. Lihat al-Bannānī, *Ḥāshiyah al-'Allāmah al-Bannānī 'alā Sharḥ al-Jalāl Shams al-Dīn Muḥammad ibn Aḥmad al-Maḥallī 'alā Matn Jam' al-Jawāmi'*, Vol. II (Indonesia-Semarang: Ṭaha Putra, t.th.), 345.

¹³¹ Al-Sarakhsī, *Uṣūl al-Sarakhsī*, Vol. II, 201.

manusia. Pada al-Qur'an, 39: 17-18 Allah memberikan pujian kepada hamba-Nya yang memilih dan mengikuti perkataan yang terbaik. Maksudnya adalah sesuatu yang terbaik yang dihasilkan dari pertimbangan yang sangat dalam. Orang yang mengikuti yang paling baik berarti memiliki dasar yang kuat, sehingga mengikuti *al-istihsān* juga merupakan hal yang terbaik untuk dilakukan.

Di samping itu pada al-Qur'an, 39: 55 Allah memerintahkan untuk mengikuti yang terbaik yang berarti adalah *al-istihsān*. Perintah untuk mengikuti yang terbaik tersebut termasuk dalam kategori yang wajib dilakukan. Hal ini diketahui dari adanya *fi'il amar* yakni *يَتَّبِعُوا أَحْسَنَ* yang menunjukkan asal setiap perintah adalah wajib dilakukan sebagaimana kaidah amar yakni الأصل في الأمر للوجوب, maka perintah untuk mengikuti sesuatu yang terbaik memang sebagai perintah yang tidak ada hal lain yang dapat memalingkan perintah wajib kepada hukum yang lain. *Al-istihsān* pun merupakan metode yang memiliki dasar sehingga dapat dijadikan *hujjah* dalam menggali dan menetapkan hukum Islam.

Para ulama juga menggunakan salah satu hadis dengan sanad yang *ṣaḥīḥ* tetapi *mawquf* atau hanya sampai pada 'Abd al-Lāh ibn Mas'ūd yang tertulis:¹³²

فما رأى المسلمون حسنا فهو عند الله حسن وما رأوا سيئا فما فهو عند الله سيئ.¹³³

Dalil di atas menunjukkan bahwa jika bukan *al-istihsān* maksudnya, maka tidaklah sesuatu itu juga baik dipandang Allah, karena sesuatu yang dipandang

¹³² Kendati dasar hukum *al-istihsān* di atas diperdebatkan apakah benar hadis nabi atau hanya perkataan sahabat, tetapi bukan berarti *al-istihsān* tidak memiliki dasar. Dua ayat Alquran di atas sebenarnya telah cukup menunjukkan eksistensi *al-istihsān* sebagai metode yang dapat diakui oleh kalangan manapun.

¹³³ Redaksi hadis dan status serta kualitas *sanad* hadis ini terdapat dalam Ahmad ibn Muḥammad ibn Ḥanbal, *al-Musnad li Imām Ahmad ibn Muḥammad ibn Ḥanbal*, Vol. III (Kairo: Dār al-Ḥadīth, 1995), 505-506. Redaksi yang berbeda “فما رأه المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن وما رأه المؤمنون قبيحا فهو عند الله قبيح”. Lihat Sulaymān ibn Dāwd ibn al-Jārūd, *Musnad Abī Dāwd al-Ṭayālīsī*, Vol. I (t.t.: Dār Hījr, 1999), 199.

baik umat dapat menjadi sebuah kesepakatan. Kesepakatan ini tidak mungkin terjadi oleh masyarakat jika tidak berdiri di atas dalil yang kuat.

Dalam mazhab al-Ḥanafī *al-istiḥsān* dibagi kepada enam macam :¹³⁴

- a) *Al-istiḥsān bi al-naṣṣ* yaitu *al-istiḥsān* berdasarkan ayat atau hadis. Misalnya menurut ketentuan umum orang yang makan minum sewaktu berpuasa adalah batal. Namun hal ini dikecualikan oleh hadis Nabi bahwa orang yang makan minum sewaktu berpuasa karena lupa tidak membatalkan puasanya.
- b) *Al-istiḥsān bi al-ijmā'* yaitu *al-istiḥsān* berdasarkan *al-ijmā'*. Contohnya seperti jual beli inden atau memesan untuk dibuatkan suatu barang kepada perusahaan atau pengrajin (*istiṣnā'*). Dalam *al-qiyās* akad ini tidak dibolehkan karena di waktu akad barang masih belum ada, tetapi menurut *al-istiḥsān* praktik ini dibolehkan karena selalu dilakukan di sepanjang zaman, sementara ulama pun tidak mengingkarinya yang akhirnya menjadi konsensus.
- c) *Al-istiḥsān bi al-qiyās al-khafī* yaitu *al-istiḥsān* berdasarkan *al-qiyās al-khafī*. Misalnya terkait dengan tanah wakaf. Dalam *al-qiyās al-jalī* tanah wakaf sama dengan jual beli karena pemilik telah memindahkan hak miliknya, sehingga setiap orang yang lewat atau mengalirkan air melalui tanah tersebut mesti meminta izin kepada penerima wakaf. Hal ini sangat menyulitkan yang akhirnya *al-qiyās al-jalī* ini ditinggalkan untuk melaksanakan *al-qiyās al-khafī* dengan akad sewa menyewa sehingga siapa pun dapat lewat di lahan ini atau mengalirkan air melewati lahan tersebut.

¹³⁴ Al-Sarakhsī, *Uṣūl al-Sarakhsī*, Vol. II, 202-203 dan 206. Al-Zuhaylī, *Uṣūl al-Fiqh*, Vol. II, 743-748.

- d) *Al-istiḥsān bi al-maṣlahah* yaitu *al-istiḥsān* berdasarkan kemaslahatan. Misalnya bolehnya dokter melihat aurat perempuan dalam berobat.
- e) *Al-istiḥsān bi al-al-‘urf* yaitu *al-istiḥsān* berdasarkan *al-‘urf* atau adat kebiasaan. Contohnya penggunaan tempat mandi umum yang tidak ditentukan berapa lama di dalamnya dan berapa banyak air yang dipakai. Apabila ditentukan untuk mengetahui pembayaran jasanya akan mendapatkan kesulitan karena kebutuhan masing-masing orang berbeda-beda. Oleh karena itu pembayarannya pun sesuai dengan kebiasaan yang berlaku.
- f) *Al-istiḥsān bi al-ḍarūrah* yaitu *al-istiḥsān* karena keadaan darurat. Misalnya sumur yang kemasukan najis cukup ditambah beberapa galon air agar menjadi suci kembali, karena sangat sulit mengeringkan sumur terlebih lagi sumur yang sumbernya mata air.

3) *Al-Maṣlahah*

Al-maṣlahah berasal dari timbangan *صلاح/ صلوحا* *يصلح- يصلح* diartikan sebagai *الصلاح* yaitu “kebaikan” atau *ضد الفساد* yaitu “kebalikan dari kerusakan”.¹³⁵ Ada juga yang memahami *al-maṣlahah* ini sebagai *المنفعة*¹³⁶ yaitu “sesuatu yang bermanfaat”. Sesuatu yang mengandung kebaikan atau manfaat adalah sebuah istilah untuk menunjukkan kenikmatan, kenyamanan dan media-media yang digunakan untuk memperoleh kenikmatan tersebut. Lawan dari manfaat adalah kerusakan atau mudarat yang merupakan ungkapan untuk

¹³⁵ Ibn Manẓūr, *Lisān al-‘Arab*, 2479.

¹³⁶ Muḥammad Sa‘īd Ramaḍān al-Būfī, *Dawābiṭ al-Maṣlahah fī al-Sharī‘ah al-Islāmīyah* (Beirut-Lebanon: Mu’assasat al-Risālah, 2001), 27.

menunjukkan suatu kesengsaraan, kepedihan dan media-media yang dapat berakibat timbulnya kemudharatan tersebut.¹³⁷

Al-maṣlahah juga disebut sebagai sesuatu yang menolak kemudharatan dan dengan penolakan ini manfaat atau kemaslahatan pun dapat dicapai. Kesimpulan ini sejalan dengan pemahaman para ulama *uṣūl al-fiqh* yang mengatakan bahwa *al-maṣlahah* adalah sebuah dalil atau metode yang digunakan dalam penemuan, penggalian dan penetapan hukum Islam. Proses ini dilakukan baik digali dari sumber hukum Islam (al-Qur'an dan Hadis) dengan menggunakan metode deduktif atau pun digali dari sumber empiris dengan menggunakan metode induktif. Namun tetap terfokus untuk mendatangkan kebaikan dan menolak suatu kemudharatan beserta media-media yang menyertainya.¹³⁸

Mempertimbangkan kembali masih mutlaknya konsep *al-maṣlahah*, di antara para ulama *uṣūl al-fiqh* ada yang membatasi kemaslahatan yang dimaksud hanya pada pemeliharaan maksud-maksud syarak berupa pemeliharaan agama, akal, jiwa, keturunan dan harta. Setiap kegiatan yang terkandung di dalamnya untuk memelihara kelima hal itu, disebut *al-maṣlahah* tetapi jika sebaliknya ia termasuk *al-mafṣadah*.¹³⁹ Para ulama *uṣūl al-fiqh* membagi *al-maṣlahah* ke beberapa bagian yang dilihat dari berbagai segi. Dilihat dari segi keberadaannya

¹³⁷ Al-Rāzī, *al-Maḥṣūl*, Vol. V, 157-158.

¹³⁸ Ibid.

¹³⁹ نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع، ومقصود الشرع من الخلق خمسة : وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم. فكل مايتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل مايفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة. Lihat Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad al-Ghazālī, *al-Mustasfā fī 'Ilm al-Uṣūl* (Beirut-Lebanon: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 2000), 174.

sebagai dalil atau metode, *al-maṣlahah* terbagi kepada *al-maṣlahah al-mu'tabarah*, *al-maṣlahah al-mulghah* dan *al-maṣlahah al-mursalah*.¹⁴⁰

Al-maṣlahah al-mu'tabarah adalah nilai kemaslahatan dalam suatu persoalan didukung syarak. *Al-maṣlahah* ini terbagi kepada dua yaitu *al-munāsib al-mu'aththir* dan *al-munāsib al-mulā'im*. *Al-munāsib al-mu'aththir* adanya petunjuk secara langsung dari *al-shāri'* terhadap kemaslahatan suatu persoalan. Misalnya larangan berhubungan badan dengan perempuan yang sedang haid karena darah haid mengandung penyakit sebagaimana disebutkan dalam al-Qur'an, 2: 222. *Al-munāsib al-mulā'im* adalah tidak ada petunjuk secara langsung dari *al-shāri'* baik dalam bentuk nas maupun *al-ijmā'* tentang kemaslahatan yang dimaksud dan yang ada hanya petunjuk tidak langsung. Misalnya perwalian orang tua terhadap anak perempuannya dengan alasan belum dewasa. Hal inilah yang menjadi alasan bagi hukum yang sejenis dengan hal tersebut yaitu perwalian dalam harta milik anak kecil.¹⁴¹

Al-maṣlahah al-mulghah yaitu nilai kemaslahatan dalam suatu persoalan tidak didukung atau bertentangan dengan syarak sehingga kemaslahatannya pun ditolak. Akal memandang adanya kemaslahatan dalam suatu persoalan, tetapi syarak memiliki ketetapan sendiri sehingga kemaslahatan menurut akal tersebut tidak sejalan dengan syarak. Misalnya berlebih-lebihan dalam beragama khususnya melaksanakan ibadah. Kondisi ini cenderung membuat seseorang menyampingkan kehidupan dunia misalnya tidak berumah tangga karena

¹⁴⁰ Ibid., 173-174. Al-Rāzī, *al-Maḥṣūl*, Vol. V, 163, 165-166. Lihat juga al-Amidī, *al-Iḥkām fī Uṣūl*, Jilid II, Vol. IV, 308.

¹⁴¹ Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, Vol. II (Jakarta: Logos, 1999), 329-330.

beranggapan dapat menjauhkan diri dari Tuhan. Dengan tidak berumah tangga seseorang dapat beribadat sepanjang hari dan malam tanpa istirahat. Pandangan itu secara akal dapat diterima, tetapi bertentangan dengan kehendak syarak yang menyatakan tidak ada kerahiban di dalam Islam.¹⁴²

Al-maṣlahah al-mursalah atau *al-istiṣlāḥ* yaitu menurut pertimbangan akal adanya suatu kemaslahatan atau kebaikan dalam suatu persoalan dan dipandang sejalan pula dengan kehendak syarak. Persoalannya hanya kemaslahatan tersebut tidak didukung dan tidak pula ditolak syarak. Contohnya persoalan-persoalan baru dalam kehidupan manusia sekarang yang dipandang memiliki nilai kemaslahatan.¹⁴³ Oleh karena itu kemaslahatan pada kategori *al-maṣlahah al-mursalah* ini perlu pengkajian lebih lanjut untuk mengetahui apakah sejalan dengan kehendak syarak. Salah satu caranya melakukan kajian induktif terhadap berbagai nas yang kemudian diakhiri dengan konklusi terhadap kajian tersebut.

Dilihat dari segi kualitas dan kepentingan kemaslahatan, para ulama *uṣūl al-fiqh* membagi *al-maṣlahah* ke dalam tiga bagian yaitu *al-maṣlahah al-darūriyah*, *al-maṣlahah al-ḥājīyah* dan *al-maṣlahah al-taḥsīnīyah* yang akan dibahas pada bahasan tersendiri bersama kajian *maqāṣid al-sharī'ah*. Dalam mengkaji atau menetapkan suatu persoalan hukum menggunakan *al-maṣlahah*, para ulama *uṣūl al-fiqh* menentukan beberapa syarat. Suatu persoalan hukum yang dipandang memiliki kemaslahatan disyaratkan mesti termasuk persoalan yang primer (*darūriyah*), kemaslahatannya dapat dipastikan ada (*qaṭ'ī*), bukan termasuk

¹⁴² Al-Zuhaylī, *Uṣūl al-Fiqh*, Vol. II, 753-754.

¹⁴³ Ibid. Lihat juga Syukur, *Pengantar Ilmu*, 117-118.

khayalan atau dalam bentuk prediksi, dapat diterima akal sehat (*ma'qūl*), kemaslahatannya universal atau menyeluruh (*kullī*) ke setiap lapisan masyarakat, dan tidak bertentangan dengan hukum yang telah ditetapkan nas dan *ijmā'*.¹⁴⁴

Dalam mazhab al-Ḥanafī secara eksplisit tidak ditemukan *al-maṣlaḥah* sebagai salah metode dalam mazhabnya.¹⁴⁵ Hal ini sesuai dengan penelitian al-Amidī bahwa mazhab al-Ḥanafī tidak menggunakan *al-maṣlaḥah*.¹⁴⁶ Namun al-Juwaynī justru menemukan para ulama mazhab al-Ḥanafī sebenarnya menggunakan *al-istidlāl* yang salah satunya adalah *al-maṣlaḥah*.¹⁴⁷ Sikap mazhab ini dapat dibuktikan ketika terjadinya perdebatan antara al-Ḥanafī dengan ibn Abī Laylā dan al-Auza'ī, bahwa al-Ḥanafī banyak mendasarkan pikirannya di atas kemaslahatan.¹⁴⁸ Mazhab ini hanya tidak menamakan teorinya dengan sebutan *al-maṣlaḥah* tetapi disebut dengan *al-istiḥsān* yang sering digunakan al-Ḥanafī ketika berdiskusi dengan para ulama dalam mazhabnya.¹⁴⁹

Ulama *uṣūl al-fiqh* yang secara eksplisit menyatakan *al-maṣlaḥah* sebagai metode mazhabnya adalah al-Mālikī dan para ulama dalam mazhabnya.¹⁵⁰ Kecenderungan al-Mālikī pada *al-maṣlaḥah* karena ia mengagumi metode 'Umar ibn Khaṭṭāb yang banyak menyelesaikan persoalan-persoalan hukum Islam

¹⁴⁴ Al-Ghazālī, *al-Mustasfā fī 'Ilm*, 176. Khallāf, *'Ilm Uṣūl al-Fiqh*, 85. Mallāḥ, *al-Fatwā: Nash'atuhā*, Vol. II, 494.

¹⁴⁵ Abū Zahrah, *Abū Ḥanīfah Ḥayātuh wa 'Aṣruḥ: Arā'uh wa Fiqhuh* (Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, t.th.), 267.

¹⁴⁶ Al-Amidī, *al-Iḥkām fī Uṣūl*, Jilid II, Vol. IV, 308.

¹⁴⁷ Al-Juwaynī, *al-Burhān fī Uṣūl al-Fiqh*, Vol. II (Beirut-Lebanon: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1997), 161.

¹⁴⁸ Al-Būfī, *Dawābiṭ al-Maṣlaḥah*, 330-331.

¹⁴⁹ Mallāḥ, *al-Fatwā: Nash'atuhā*, Vol. II, 488. Bahasan ini juga dapat dilihat dalam Mushthafa Ahmad Zarqa, *Hukum Islam & Perubahan Sosial: Studi Komparatif Delapan Mazhab*, terj. Ade Dedi Rohayana (Jakarta: Riora Cipta, 2000), 69.

¹⁵⁰ Al-Būfī, *Dawābiṭ al-Maṣlaḥah*, 319. Mallāḥ, *al-Fatwā: Nash'atuhā*, Vol. II, 486. Zarqa, *Hukum Islam*, 66.

berdasarkan *maṣlahah*. Ulama berikutnya adalah al-Ḥanbalī. Perbedaan di antara keduanya hanya pada urutan peletakan (*tartīb al-manāhij*). Mazhab al-Ḥanbalī tidak menggunakan *al-maṣlahah* sebelum menggunakan *al-nusūṣ*, hadis, hadis *aḥād*, fatwa sahabat, hadis *mursal* dan *khbar* yang tidak mencapai derajat sahih dan kuat.¹⁵¹

Al-Shāfi'ī atau para ulama dalam mazhabnya memiliki sikap yang kurang jelas bahkan di antara ulama dalam mazhab ini pun berbeda pendapat. Al-Amidī tidak mengakui *al-maṣlahah* sebagai dalil atau metode mazhab al-Shāfi'ī. Namun menurut al-Juwaynī siapa pun yang mengikuti perkataan al-Shāfi'ī, tidak ditemukan perkataannya berkaitan dengan *aṣl*, justru al-Shāfi'ī selalu mengaitkan hukum-hukum Islam dengan nilai-nilai *al-mursalah* (publik).¹⁵²

Al-Ghazālī tampaknya memiliki perspektif yang sama dengan al-Juwaynī. Kendatipun ia memandang *al-maṣlahah* termasuk metode *al-mauhūmah* (sangkaan, tidak pasti), tetapi dari hasil penelitian yang dilakukannya apabila *al-maṣlahah* ini digunakan untuk memelihara maksud syarak (*maqāṣid al-sharī'ah*) maka tidak ada ruang untuk berbeda pendapat, bahkan merupakan kewajiban untuk mengikuti *al-maṣlahah*. Kendatipun masih terjadi perbedaan tetapi hanya mungkin terjadi ketika mencari yang terkuat (*tarjīḥ*) di antara dua kemaslahatan yang masih berkontradiksi.¹⁵³

Kesimpulannya mazhab al-Shāfi'ī sebenarnya menerima *al-maṣlahah*, bahkan al-Shāfi'ī sebagaimana al-Mālikī dan al-Ḥanbalī menggunakan *al-*

¹⁵¹ Abū Zahrah, *Ibn Ḥanbal Ḥayātuh wa 'Aṣruḥ: Arā'uh wa Fiqhuh* (Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, t.th.), 187-190. Mallāḥ, *al-Fatwā: Nash'atuhā*, Vol. II, 488.

¹⁵² Al-Juwaynī, *al-Burhān*, Vol. II, 161.

¹⁵³ Lihat kembali al-Ghazālī, *al-Mustasfā fī 'Ilm*, 174.

maṣlahah untuk melakukan penggalian dan penetapan hukum Islam. Dengan demikian semua mazhab mengakui *al-maṣlahah* walaupun al-Ḥanafi dengan *al-istiḥsān* tetapi tujuan dari keduanya adalah tercapainya kemaslahatan.

4) *Al-Dharī'ah*

Al-dharī'ah secara etimologi diartikan sebagai الوسيلة “perantara, media atau suatu jalan” atau السبب إلى الشيء “sebagai sebab (untuk menuju) kepada sesuatu”.¹⁵⁴ Dalam pandangan para ulama *uṣūl al-fiqh al-dharī'ah* adalah “apa-apa yang menjadi perantara dan menjadi jalan menuju sesuatu”.¹⁵⁵ Pengertian lainnya “suatu jalan yang dapat menyampaikan kepada sesuatu yang lainnya”.¹⁵⁶

Al-dharī'ah secara terminologi adalah “perantara dan jalan kepada sesuatu baik sesuatu itu berbentuk kerusakan atau kebaikan, perkataan atau perbuatan”.¹⁵⁷ Pengertian lainnya “yang menyampaikan kepada sesuatu baik berupa yang dilarang karena mengandung kerusakan atau kepada sesuatu yang disuruh karena mengandung kebaikan”.¹⁵⁸ Pengertian yang tidak jauh berbeda *al-dharī'ah* adalah perantara atau jalan yang dapat membawa kepada yang diharamkan atau kepada yang dibolehkan. Jalan yang membawa kepada yang diharamkan hukumnya haram dan jalan yang membawa kepada yang dibolehkan hukumnya boleh. Hal-

¹⁵⁴ Ibn Manẓūr, *Lisān al-‘Arab*, 1498. Ḍayf, et. al., *al-Mu‘jam al-Wasīṭ*, 311.

¹⁵⁵ ماكان وسيلة وطريقاً إلى الشيء. Al-Jawzīyah, *I‘lām al-Muwaqqi‘īn*, Vol. IV, 553.

¹⁵⁶ الوسيلة التي يتوصل به إلى الشيء غيره. Al-Zuhayrī, *Uṣūl al-Fiqh*, Vol. II, 902. Mallāḥ, *al-Fatwā: Nash‘atuḥā*, Vol. II, 531.

¹⁵⁷ هي الوسيلة والطريق الى الشيء سواء أ كان هذا الشيء مفسدة أو مصلحة قولاً أو فعلاً. Zaydān, *al-Wajīz fī Uṣūl*, 245.

¹⁵⁸ هي الموصل الى الشيء الممنوع المشتمل على مفسدة أو الشيء المشروع المشتمل على مصلحة. Muḥammad Zakariyā al-Bardīsī, *Uṣūl al-Fiqh* (Kairo: Dār al-Thaqafah, t.th), 354.

menutup jalan karena menuju keburukan, wajib pula membuka jalan karena menuju kebaikan atau karena makruh, sunah, mubah”.¹⁶³

Para ulama *uṣūl al-fiqh* merumuskan sebuah kaidah *fatḥ al-dharī‘ah* مالا يتمّ إلا بالواجب¹⁶⁴ “Sesuatu (ibadah atau muamalah) yang wajib tidak sempurna kecuali dengan *al-dharī‘ah*, maka melaksanakan *al-dharī‘ah* adalah wajib”. Kaidah *sadd al-dharī‘ah* ما أدى الى الحرام فهو حرام¹⁶⁵ “jalan apa saja yang menyampaikan kepada yang haram, maka jalan itu pun diharamkan”.

Apabila ingin mengetahui kemungkinan-kemungkinan tersebut, para pengkaji hukum Islam mesti melihat tiga hal yaitu tujuan yang telah direncanakan sebagai target pencapaian, proses pelaksanaan *al-dharī‘ah* dan hasil (*al-natījah*) dari pelaksanaan *al-dharī‘ah* atau dalam bahasa al-Shāṭibī yaitu *al-naẓr fī mālat al-af‘āl*.¹⁶⁶ Ketiga hal ini mesti dilihat sebagai satu kesatuan yang integratif. Apabila melalui analisis-prediksi yang kuat telah dapat diketahui tujuan dari suatu tindakan berbuah (*al-natījah*) kemaslahatan atau baru diketahui setelah adanya hasil (*al-natījah*) maka pelaksanaan *al-dharī‘ah* mesti dibuka secara luas. Namun apabila melalui analisis-prediksi yang kuat telah dapat diketahui tujuan dari suatu tindakan berbuah (*al-natījah*) kemudharatan atau baru diketahui setelah adanya hasil (*al-natījah*), maka pelaksanaan *al-dharī‘ah* mesti ditutup serapat-rapatnya.

¹⁶³ Al-Bardisī, *Uṣūl al-Fiqh*, 359.

¹⁶⁴ Abū Ḥasan al-Ba‘ī al-Ḥanbalī, *al-Qawā‘id wa al-Fawā‘id al-Uṣūlīyah wama Yata‘allaq bihā min al-Aḥkām al-Far‘īyah* (Beirut-Lebanon: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, 2001), 81. Lihat juga ‘Alī Aḥmad al-Nadwī, *al-Qawā‘id al-Fiqhīyah: Maḥmūmuhā Nash‘atuhā Taṭawwuruhā Dirāsāt Mu‘allafātihā Adillatuhā Muḥimmatuhā Taṭbīqātuhā* (Damaskus: Dār al-Qalam, 2000), 106.

¹⁶⁵ A. Djazuli, *Kaidah-Kaidah Fikih: Kaidah-Kaidah Hukum Islam dalam Menyelesaikan Masalah-Masalah yang Praktis* (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2007), 32.

¹⁶⁶ Al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, Jilid II, Vol. IV, 140-141.

Sikap para ulama *uṣūl al-fiqh* terhadap *al-dharī'ah* terbagi kepada dua kubu. Ulama *uṣūl al-fiqh* yang menjadikan *al-dharī'ah* sebagai salah satu dalil atau metode dalam mazhabnya adalah al-Mālikī.¹⁶⁷ Hal ini juga diakui oleh para ulama mazhab ini bahwa al-Mālikī banyak mengemukakan persoalan hukum Islam bahkan menghabiskan beberapa bab untuk menggunakan *al-dharī'ah*.¹⁶⁸ Ulama lainnya yang memiliki pemahaman yang adalah al-Ḥanbalī yang juga menjadikan *al-dharī'ah* sebagai salah satu dalil atau metode dalam mazhabnya.¹⁶⁹

Menurut dua mazhab ini *al-dharī'ah* sangat layak sebagai *hujjah* yaitu sebagai dalil atau metode dalam penetapan hukum Islam. Kelayakan ini karena berdirinya metode itu di samping mendapat dukungan dari metode induknya yaitu *maṣlaḥah* juga berdasarkan nas-nas yang tampaknya telah terlebih dahulu mengungkapkan walaupun tidak menamakannya sebagai *al-dharī'ah*. Di antara nas tersebut adalah al-Qur'an, 6: 108 bahwa orang-orang muslim dilarang memaki sesembahan orang-orang yang menyembah selain kepada Allah karena apabila hal ini tetap dilakukan, ia akan menjadi perantara yang mengakibatkan dimakinya Allah secara berlebihan. Akibat lainnya terganggunya sistem keberagamaan yang akhirnya juga dapat menimbulkan perpecahan di kalangan umat beragama.

Dalam mazhab al-Ḥanafī dan al-Shāfi'ī tidak tampak tertulis *al-dharī'ah* sebagai salah satu metode dalam mazhab masing-masing.¹⁷⁰ Namun dalam pandangan yang lain, al-Ḥanafī dan al-Shāfi'ī sebenarnya menggunakan *al-*

¹⁶⁷ Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, 227. Abū Zahrah, *Mālik Ḥayātuh wa 'Aṣruḥ: Ārā'uh wa Fiqhuh* (Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, t.th.), 431.

¹⁶⁸ Al-Shātibī, *al-Muwāfaqāt*, Jilid II, Vol. IV, 143.

¹⁶⁹ Abū Zahrah, *Ibn Ḥanbal Ḥayātuh*, 283.

¹⁷⁰ Abū Zahrah, *al-Shāfi'ī Ḥayātuh wa 'Aṣruḥ: Ārā'uh wa Fiqhuh* (Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, t.th.), 262 dst. Abū Zahrah, *Abū Ḥanīfah Ḥayātuh*, 267 dst.

dhari'ah tetapi hanya terbatas pada persoalan-persoalan tertentu dan pada persoalan lainnya mereka tidak menggunakan *al-dhari'ah* karena menurut mereka adanya argumentasi lain yang lebih kuat.¹⁷¹

5) *Maqāsid al-Sharī'ah*

a) Pengertian *Maqāsid al-Sharī'ah*

Maqāsid al-sharī'ah terdiri dari dua kata *maqāsid* dan *al-sharī'ah*. *Maqāsid* jamak dari kata *maqṣid* yang berarti “tempat yang dituju atau dimaksudkan” atau *maqṣad* yang berarti “tujuan atau arah”.¹⁷² *Maqāsid* berasal dari timbangan *قصد - يقصد - قصدا* memiliki makna yang bermacam-macam, di antaranya diartikan “jalan yang lurus atau fokus, berpegang teguh, adil, maksud atau tujuan, keinginan yang kuat”,¹⁷³ “menyengaja atau bermaksud kepada sesuatu (*qaṣada ilayh*)”.¹⁷⁴

Kata *al-sharī'ah* awalnya digunakan untuk menunjukkan air yang mengalir dan keluar dari sumbernya, kemudian digunakan untuk menunjukkan kebutuhan semua makhluk hidup terhadap air. Eksistensi air menjadi sangat penting dan merupakan kebutuhan primer bagi kehidupan, sehingga untuk memenuhi kebutuhan ini diperlukan jalan atau metode. Metode tersebut disebut

¹⁷¹ Al-Zuhayfī, *Uṣūl al-Fiqh*, Vol. II, 917.

¹⁷² Aḥsan Liḥsāsanah, *Fiqh al-Maqāsid 'Inda al-Imām al-Shātibī* (Mesir: Dār al-Salām, 2008), 11. Dayf, et. al., *al-Mu'jam al-Wasīf*, 738. Lihat juga Ahmad Warson Munawir, *al-Munawwir Kamus Arab-Indonesia* (Surabaya: Pustaka Progressif, 1997), 1124.

¹⁷³ Ibn Manzūr, *Lisān al-'Arab*, 3642-3643.

¹⁷⁴ Mahmud Yunus, *Kamus Arab-Indonesia*, (Jakarta: Hidakarya Agung, 1990), 343.

al-shir'ah karena memiliki arti yang sama dengan *al-shar'* dan *al-sharī'ah* yang bermakna agama Allah.¹⁷⁵

Kata *al-sharī'ah* secara etimologi adalah “agama, *millah*, metode, jalan, dan sunnah”. Secara terminologi “aturan-aturan yang telah disyariatkan Allah berkaitan dengan akidah dan hukum-hukum amal perbuatan (*'amalīyah*)”.¹⁷⁶ Kata *al-sharī'ah* juga diartikan “sejumlah atau sekumpulan hukum-hukum amal perbuatan yang terkandung dalam Islam. Islam, melalui al-Qur'an dan sunnah mengajarkan tentang akidah dan legislasi hukum (*tashrī'īyan 'imliyan*).”¹⁷⁷

Jika disatukan maka *maqāṣid al-sharī'ah* adalah “makna-makna dan hikmah-hikmah yang menjadi tujuan *shāri'* di setiap hukum yang ditetapkan-Nya”¹⁷⁸ atau “tujuan dan rahasia-rahasia hukum yang ditetapkan *shāri'* ”.¹⁷⁹ *Maqāṣid al-sharī'ah* juga diartikan “makna-makna, tujuan-tujuan dan hikmah-hikmah yang diperhatikan oleh *shāri'* dalam penetapan hukum atau rahasia-rahasia yang melatarbelakangi terbentuknya hukum-hukum itu”.¹⁸⁰ *Shaykh al-maqāṣid al-thānī* lebih dahulu mengemukakan bahwa *maqāṣid al-sharī'ah* adalah “makna-makna dan hikmah-hikmah yang dijaga oleh *shāri'* dalam setiap ketetapan-Nya dan makna-makna serta hikmah-hikmah tersebut tidak hanya

¹⁷⁵ Nūr al-Dīn ibn Mukhtār al-Khādīmī, *Ilm al-Maqāṣid al-Sharī'iyah* (Riyāḍ: Maktabat al-'Abikān, 2001), 14. Lihat juga Abdul Helim, “Legislasi Syariat sebagai Bentuk Ijtihad Kolektif”, *PROFETIKA: Jurnal Studi Islam*, Vol. 8, No. 1, (Januari 2006), 66-67.

¹⁷⁶ Muḥammad Sa'ad ibn Aḥmad ibn Mas'ūd al-Yūbī, *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmīyah wa 'Alāqatuhā bi Adillat al-Sharī'iyah* (Riyāḍ: Dār al-Hijrah, 1998), 29-30.

¹⁷⁷ Aḥmad al-Raysūnī, *al-Fikr al-Maqāṣidī Qawā'iduh wa Fawā'iduh* (Rabāṭ: al-Dār al-Bayḍā', 1999), 10. Lihat juga Ahmad Imam Mawardi, *Fiqh Minoritas: Fiqh al-'Aqalliyāt dan Evolusi Maqāṣid al-Sharī'ah dari Konsep ke Pendekatan* (Yogyakarta: LKiS, 2010), 179.

¹⁷⁸ Ismā'īl al-Ḥasanī, *Naẓariyat al-Maqāṣid 'ind al-Imām Muḥammad al-Tāhir ibn 'Ashūr* (Virginia: al-Ma'had al-'Ālamī li al-Fikr al-Islāmī, 1995), 117.

¹⁷⁹ *Ibid.*, 118.

¹⁸⁰ Khalīfah Bābikr al-Ḥasan, *Falsafah Maqāṣid al-Tashrī' fī al-Fiqh al-Islāmī* (Kairo: Maktabah Wahbah, 2000), 6.

dikhususkan pada hukum-hukum tertentu saja, melainkan masuk ke dalam berbagai sifat hukum, tujuan umum, makna-makna yang selalu diperhatikan dalam setiap penetapan hukum.”¹⁸¹

Pengertian-pengertian ini dapat disimpulkan bahwa *maqāṣid al-sharī‘ah* tidak hanya berkaitan dengan untuk apa hukum tersebut ditetapkan, tetapi berkaitan pula mengapa hukum itu ditetapkan. *Maqāṣid al-sharī‘ah* ada yang berkaitan dengan hikmah ditetapkannya hukum dan ada pula yang berkaitan dengan ‘illah atau motif (*al-bā‘ith, al-dā‘ī* atau *al-mu‘aththir*).¹⁸² Dapat dikatakan bahwa *maqāṣid al-sharī‘ah* adalah motif (‘illah), rahasia, makna, maksud dan tujuan ditetapkannya suatu hukum atau yang terkandung dalam setiap hukum yang ditetapkan oleh *al-shārī‘*.

b) Kedudukan *Maqāṣid al-Sharī‘ah* dalam Hukum Islam

Maqāṣid al-sharī‘ah menempati posisi sebagai salah satu penentu dalam penetapan hukum Islam. Para ulama *uṣūl al-fiqh* terdahulu pernah mengatakan “ومن لم يتقن لوقوع المقاصد في الأوامر والنواهي فليس على بصيرة في وضع الشريعة”¹⁸³

Pendapat ini dapat dipahami bahwa orang yang disebut memahami dengan

¹⁸¹ Muḥammad al-Ṭāhir ibn ‘Ashūr, *Maqāṣid al-Sharī‘ah al-Islāmīyah* (Yordania: Dār al-Nafā‘is, 2001), 251.

¹⁸² Sebenarnya para ulama *uṣūl al-fiqh* lainnya membedakan antara ‘illah dan hikmah. Menurut mereka ‘illah merupakan menjadi motif timbulnya hukum dan dengan ketiadaan ‘illah menjadikan hukum itupun tidak ada, sesuai dengan kaidah *الحكم يدور مع علته لا مع حكمته وجودا وعمدا*. Adapun hikmah tidak dapat menjadi berperan sebagai motif timbulnya hukum karena hikmah dirasakan secara berbeda oleh setiap orang. Lihat Al-Zuḥayrī, *Uṣūl al-Fiqh*, Vol. I, 651. Perbedaan ini juga dapat dilihat dalam Mukhtar Yahya dan Fatchurrahman, *Dasar-Dasar Pembinaan Hukum Fiqh Islami* (Bandung: Al-Ma‘arif, 1993), 84-85. Penulis sendiri sebenarnya lebih sependapat dengan yang membedakan karena pada dasarnya ‘illah dan hikmah adalah berbeda yang memiliki akibat yang berbeda pula. Namun berbeda apabila pada suatu hukum tidak ditemukan ‘illahnya, sementara adanya kemaslahatan yang sangat kuat untuk dilaksanakan atau ditinggalkan, maka suatu hukum dapat ditetapkan berdasarkan kemaslahatan itu, walaupun ia adalah sebagai hikmah. Mungkin seperti inilah yang dimaksud oleh ulama yang menyatakan bahwa *maqāṣid al-sharī‘ah* pun dapat menjadi salah satu metode penetapan hukum Islam, terlebih lagi ia juga diartikan para ulama identik dengan ‘illah hukum.

¹⁸³ Al-Juwaynī, *al-Burhān*, Vol. I, 101.

sebenarnya ketentuan hukum itu adalah orang yang memahami maksud-maksud di balik perintah dan larangan. Selama maksud-maksud tersebut tidak bisa dipahami dengan baik, selama itu pula orang tersebut tidak dapat dikatakan memahami hukum.

Dalam sebuah kaidah di bidang muamalah tertulis “كل تصرف تقاعد عن تحصيل”¹⁸⁴ Kaidah ini menunjukkan bahwa setiap aktivitas atau perbuatan yang kemudian dihentikan untuk tidak meneruskan lagi aktivitas tersebut sampai tujuannya terwujud maka menghentikan aktivitas ini termasuk perilaku yang batil. Tujuan yang dimaksud tentu adalah tujuan yang mengandung kemaslahatan dan bukan tujuan merusak atau memudaratkan. Hal ini sesuai dengan kaidah “كل تصرف جرّ فسادا أو دفع صلاحا فهو منهى عنه”¹⁸⁵ Berdasarkan kaidah ini jelas bahwa salah satu dari perbuatan yang dilarang adalah perbuatan-perbuatan yang membawa kerusakan atau menolak kemaslahatan.

Oleh karena itu, tidak keliru apabila dikatakan tujuan akhir yang ingin dicapai dari *maqāṣid al-sharī‘ah* adalah kemaslahatan. *Al-Shāri‘* pun selaku pembuat dan penentu hukum, dalam menetapkan hukum dipastikan bertujuan untuk kemaslahatan manusia karena ia sendiri yang mensyariatkan kemaslahatan tersebut. *Al-Shāri‘* tidak mungkin menetapkan hukum untuk tidak memberikan kemaslahatan, karena hukum yang tidak memberikan kemaslahatan adalah sia-sia

¹⁸⁴ Abū Muḥammad ‘Izz al-Dīn ‘Abd al-‘Azīz ibn ‘Abd al-Salām, *Qawā‘id al-Aḥkām fī Maṣāliḥ al-Anām*, Vol. II (Beirut-Lebanon: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, 1999), 94. Lihat pula dalam Abū Muḥammad al-‘Izz al-Dīn ‘Abd al-‘Azīz ibn ‘Abd al-Salām, *al-Qawā‘id al-Kubrā al-Mawsūm bi Qawā‘id al-Aḥkām fī Iṣlāḥ al-Anām*, Vol. II (Damaskus: Dār al-Qalam, 2000), 249.

¹⁸⁵ Ibid., 158.

dan yang sia-sia sangat mustahil bagi Allah selaku *al-Shāri'* baik melalui nas, *ijmā'* ulama maupun melalui logika.¹⁸⁶

Namun kemaslahatan yang dimaksud adalah hanya dikhususkan untuk memelihara maksud atau tujuan-tujuan syarak.¹⁸⁷ Sebagaimana disinggung pada bahasan *al-maṣlahah*, tujuan-tujuan syarak adalah berkaitan dengan pemeliharaan lima unsur pokok (*uṣūl al-khamsah*) yaitu memelihara agama, jiwa, akal, keturunan dan harta.¹⁸⁸ Jika setiap kegiatan yang dilakukan mengandung pemeliharaan kelima unsur pokok di atas, itulah yang disebut kemaslahatan,¹⁸⁹ baik menyangkut kemaslahatan saat ini atau pun kemaslahatan mendatang, kemaslahatan di dunia atau pun untuk kemaslahatan akhirat.¹⁹⁰

Di samping itu catatan sejarah juga memperlihatkan *maqāṣid al-sharī'ah* selalu menyertai dalam memberikan pertimbangan timbulnya hukum Islam. Hal ini dapat dibuktikan melalui prinsip-prinsip dan karakteristik hukum Islam itu sendiri, misalnya prinsip bertahap dalam penerapan hukum, sebagai respon terhadap kebutuhan masyarakat terhadap hukum, luwes, lentur, kesesuaian dengan kemaslahatan manusia, prinsip memudahkan, dan menyedikitkan beban.¹⁹¹

¹⁸⁶ Al-Rāzī, *al-Maḥṣūl*, Vol. V, 173.

¹⁸⁷ Al-Ghazālī, *al-Mustasfā fi 'Ilm*, 174. Dalam cetakan lain dengan judul *al-Mustasfā min 'Ilm al-Uṣūl*, Vol. II (Madinah: al-Jāmi'ah al-Islāmīyah-Kulliyat al-Sharī'ah, t.th.), 481-482.

¹⁸⁸ Ibid. Al-Rāzī tampaknya tidak sama dengan al-Ghazālī dalam mengurutkan *uṣūl al-khamsah* di atas. Urutan dari Al-Rāzī adalah memelihara jiwa, harta, keturunan, agama, dan akal. Lihat Al-Rāzī, *al-Maḥṣūl*, Vol. V, 160. Beda lagi dengan al-Shāṭibī, yang tampaknya membuat versi yang baru atau mengkombinasikan pendapat dari kedua tokoh di atas. Ia mengurutkan kelima pokok tersebut yaitu memelihara agama, jiwa, keturunan, harta, dan akal. Lihat Al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, Jilid I, Vol. II, h. 8. Melihat dari ketiga urutan ulama ini, tampaknya menunjukkan bahwa kelima pokok tersebut memiliki kedudukan yang sama dan peran yang sama pentingnya pula, sehingga tidak ada yang lebih penting daripada yang lain.

¹⁸⁹ Al-Ghazālī, *al-Mustasfā fi 'Ilm*, 174.

¹⁹⁰ Al-Rāzī, *al-Maḥṣūl*, Vol. V, 159. Al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, Jilid I, Vol. II, 4.

¹⁹¹ Hasbi Ash Shiddieqy, *Falsafah Hukum Islam* (Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2001), 58-80. Lihat pula Fathurrahman Djamil, *Filsafat Hukum Islam* (Jakarta: Logos, 1997), 66-75.

Beberapa hal tersebut sebenarnya menunjukkan bahwa di dalamnya ada peran yang sangat penting dari *maqāṣid al-sharī‘ah* agar hukum Islam dapat diterima dan dapat diaplikasikan sesuai dengan kapasitas masyarakat.

Oleh karena itu ditekankan kembali *maqāṣid al-sharī‘ah* menempati posisi yang sangat signifikan dan bahkan sebagai salah satu penentu dalam penetapan hukum Islam. *Maqāṣid al-sharī‘ah* secara objektif sangat layak menjadi salah satu metode dalam penetapan hukum Islam. Disayangkan peran ini sering tidak terbaca para ulama *uṣūl al-fiqh* belakangan yang akhirnya hukum Islam tampak kaku, rigid, tekstual dan terkadang kurang aplikatif.¹⁹²

c) *Maqāṣid al-Sharī‘ah* sebagai Metode Penetapan Hukum Islam

(1) Dimulai dari Prinsip-Prinsip *Maqāṣid al-Sharī‘ah*

Ada beberapa kaidah yang dikemukakan oleh al-Shāṭibī terkait dengan *maqāṣid al-sharī‘ah* yang kemudian dikaji kembali secara sistematis oleh para ulama di zaman sekarang. Beberapa kaidah tersebut di dalam tulisan ini dijadikan sebagai prinsip-prinsip dasar tentang kelayakan *maqāṣid al-sharī‘ah* menjadi metode penetapan hukum Islam. Prinsip-prinsip yang dimaksud adalah :

(a) ¹⁹³وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معا

Maksud dari prinsip ini setiap hukum yang ditetapkan *al-Sharī‘ah* adalah untuk kemaslahatan manusia baik sekarang atau pun akan datang, bahkan termasuk pula baik untuk kemaslahatan di dunia atau pun di akhirat. Prinsip ini

¹⁹² Ada beberapa faktor yang menjadi penyebab terjadinya persoalan seperti yang diuraikan di atas. Faktor-faktor tersebut dapat dilihat secara lengkap dalam Mawardi, *Fiqh Minoritas*, 185-187.

¹⁹³ ‘Abd al-Raḥmān Ibrāhīm al-Kaylānī, *Qawā‘id al-Maqāṣid ‘Ind al-Imām al-Shāṭibī ‘Arḍan wa Dirāsatan wa Tahlīlan* (Damaskus: Dār al-Fikr, 2000), 126. Lihat juga Mawardi, *Fiqh Minoritas*, 213.

menunjukkan sangat mustahil hukum-hukum yang dibuat *al-Shāri'* mengandung *kemafsadatan* karena sangat mustahil pula *al-Shāri'* melakukan hal yang sia-sia. Kendatipun manusia tidak atau belum menemukan kemaslahatan tersebut, sangat dimungkinkan karena keterbatasan yang dimiliki. Oleh karena itu penelitian atau pengkajian penting dilakukan secara terus menerus karena hukum-hukum Allah selalu terbuka untuk dikaji.

(b) إن الشارع لم يقصد إلى التكليف بالشاق والإعنات فيه¹⁹⁴

Maksud dari prinsip di atas bahwa *al-Shāri'* tidak pernah bermaksud untuk menyulitkan dan memberatkan dalam pemberian beban hukum. Hal ini secara tegas dinyatakan Allah dalam firman-Nya dalam al-Qur'an, 2: 233 dan 286, al-Qur'an, 6: 152, al-Qur'an, 7: 42, al-Qur'an, 23: 62, dan al-Qur'an, 65: 7 bahwa Allah sama sekali tidak memberikan beban kepada hamba-Nya di luar kemampuan atau kesanggupan mereka. Jika Allah menghendaki, Ia dapat memberikan kesulitan (*a'nat*) sebagaimana al-Qur'an, 2: 220, tetapi hal tersebut tidak diinginkan-Nya. Sebaliknya dalam al-Qur'an, 2: 185 dan al-Qur'an, 22: 78 Allah menginginkan manusia merasakan kemudahan dan sama sekali tidak menginginkan kesukaran yang menimpa umat manusia sebagai hamba-Nya.

(c) النظر في مآلات الأعمال معتبر مقصود شرعا كانت الأفعال موافقة أو مخالفة¹⁹⁵

Maksud dari prinsip tersebut, setiap perbuatan memiliki konsekuensi atau akibat hukum. Oleh karena itu akibat hukum ini perlu dikaji kembali karena diperintahkan baik perbuatan yang dilakukan bersesuaian dengan hukum atau pun

¹⁹⁴ Al-Kaylānī, *Qawā'id al-Maqāṣid*, 277. Mawardi, *Fiqh Minoritas*, 215.

¹⁹⁵ Ibid., 217. Al-Kaylānī, *Qawā'id al-Maqāṣid*, 362.

bertentangan.¹⁹⁶ Perlunya melakukan kajian ini agar perbuatan yang dilakukan *mukallaf* (orang yang cakap berbuat hukum) bersesuaian dengan maksud Allah. Hal ini sesuai dengan kaidah مقصد الشارع من المكلف أن يكون قصده في العمل موافقا لقصده في التشريع.

Upaya untuk mewujudkan kesesuaian ini, ada yang mesti diperhatikan para pengkaji hukum untuk memiliki pemikiran kontekstual atau berpikir di luar teks. Hal ini sesuai dengan prinsip *maqāṣid al-sharī'ah* lainnya yaitu على المجتهد أن ينظر في الأسباب ومسبباتها¹⁹⁷ bahwa seorang mujtahid dalam berijtihad mesti memperhatikan dan mengkaji *al-asbāb* ('illah, motif, alasan, atau faktor-faktor yang melatarbelakangi hukum) dan *al-musabbabāt* (dampak-dampak atau akibat-akibat dari penetapan dan pelaksanaan hukum).

Seorang mujtahid mestinya tidak hanya terfokus pada kajian-kajian teks (*qawā'id al-uṣūliyah al-lughawiyah*) dalam menetapkan hukum Islam, tetapi mesti pula berpikiran kontekstual dengan cara memperhatikan dan mengkaji konteks sebelum, di saat dan sesudah setiap persoalan yang dihadapi atau bahkan terhadap teks-teks (nas) itu sendiri. Hal seperti inilah yang disebut dengan nalar *maqāṣid al-sharī'ah*. Oleh karena itu menurut penulis kajian-kajian teks (*qawā'id al-uṣūliyah al-lughawiyah*) dan kajian-kajian konteks (*maqāṣid al-sharī'ah*) adalah satu kesatuan yang mesti bersinergi dalam mengkaji suatu persoalan.

Teks-teks hanya terbatas pada pemahaman teks itu sendiri, tetapi konteks adalah suatu hal yang tidak terbatas sehingga metode untuk memahami konteks

¹⁹⁶ Lihat kembali bahasan *al-dharī'ah* khususnya berkaitan dengan tiga hal yaitu tujuan yang telah direncanakan sebagai target pencapaian, proses pelaksanaan *al-dharī'ah* dan hasil (*natījah*) dari pelaksanaan *al-dharī'ah*. Akibat hukum yang dimaksudkan di atas adalah erat kaitannya dengan hasil (*natījah*) dari pelaksanaan *al-dharī'ah*.

¹⁹⁷ Al-Kaylānī, *Qawā'id al-Maqāṣid*, 371. Mawardi, *Fiqh Minoritas*, 217.

(*maqāṣid al-sharī'ah*) ini pun mesti pula mendapatkan porsi yang lebih besar atau setidaknya sama dengan metode kebahasaan (*qawā'id al-uṣūliyah al-lughawīyah*). Dalam setiap pengkajian hukum sudah dipastikan keberadaan setiap metode untuk mendapatkan kemaslahatan. Oleh karena itu peran kedua metode ini pun adalah agar diperolehnya kemaslahatan, sehingga ketika bekerja keduanya menurut pikiran penulis termasuk dalam ruang lingkup ilmu *uṣūl al-fiqh*. Keduanya mesti saling mengisi karena sama-sama bertujuan untuk mendapatkan kemaslahatan. Pemikiran penulis diperkuat oleh peneliti lain yang lebih dahulu menyatakan bahwa *maqāṣid al-sharī'ah* adalah salah satu bahasan dalam ilmu *uṣūl al-fiqh* “أن مقاصد الشريعة موضوع من جملة موضوعات أصول الفقه”¹⁹⁸ sehingga *maqāṣid al-sharī'ah* adalah salah satu bagian dari *uṣūl al-fiqh* sebagaimana *qawā'id al-uṣūliyah al-lughawīyah*.

(2) *Qawā'id al-Uṣūliyah al-Lughawīyah dan Maqāṣid al-Sharī'ah*

Pentingnya keduanya saling bersinergi dan berkombinasi karena al-Raysūnī seorang ulama yang mengkaji pemikiran al-Shāṭibī secara lengkap¹⁹⁹ tampaknya mengarahkan pikirannya sebagaimana yang dimaksudkan di atas. Hal ini dapat dilihat dari empat prinsip yang dikemukakannya sebagai berikut :

(a) كل ما في الشريعة معلل وله مقصوده ومصالحته²⁰⁰

Setiap hukum pasti memiliki 'illah dan tujuan serta kemaslahatan. Oleh karena itu, tidak mungkin hukum itu ada secara tiba-tiba tanpa adanya sebab-sebab yang membuat ditetapkannya hukum itu, sehingga 'illah menjadi faktor

¹⁹⁸ Umar ibn Ṣāliḥ ibn 'Umar, *Maqāṣid al-Sharī'ah 'ind al-Imām al-'Izz ibn 'Abd al-Salām* (Yordania: Dār al-Nafā'is, 2003), 80.

¹⁹⁹ Al-Kaylānī, *Qawā'id al-Maqāṣid*, 371. Mawardi, *Fiqh Minoritas*, 217.

²⁰⁰ Al-Raysūnī, *al-Fikr al-Maqāṣidī*, 39.

yang penting agar kesadaran konteks selalu berkesinambungan dalam setiap pemikiran dan tidak hanya terfokus pada teks saja. Selain itu, setiap hukum dipastikan memiliki tujuan atau maksud dan secara logika sangat mustahil timbulnya aturan hukum tanpa adanya tujuan. Tujuan dalam hukum sudah dapat dipastikan adalah untuk kemaslahatan.

(b) لا تقصيد إلا بدليل²⁰¹

Dalam penggunaan *maqāṣid al-sharī'ah* sebagai metode tidak dapat dilakukan kecuali didukung dengan dalil. Artinya ketika menentukan status hukum suatu persoalan melalui *maqāṣid al-sharī'ah* harus disertai dan berdasarkan dengan dalil. Keberadaan dalil di sini sangat penting untuk mendukung kemaslahatan yang diperjuangkan *maqāṣid al-sharī'ah*. Memang diakui dalil-dalil tidak terlepas dari interpretasi (*tafsīr* atau pun *ta'wīl*). Oleh karena itu diperlukan aturan-aturan dalam memberikan interpretasi yang salah satunya dari faktor kebahasaan (*qawā'id al-lughawīyah*), walaupun tidak jarang masing-masing interpreter pun masih menghasilkan tafsiran yang berbeda.

Hal yang ingin ditunjukkan di sini adalah *maqāṣid al-sharī'ah* tidak terpisah dengan *qawā'id al-lughawīyah*, karena pertimbangan *maqāṣid* juga perlu mendapatkan dukungan dari dalil, sehingga keduanya bersama-sama digunakan untuk mengkaji persoalan hukum yang dihadapi. Kendatipun pada akhirnya yang ingin dicapai adalah kemaslahatan karena tanpa kemaslahatan berarti hukum pun tidak membawa kebaikan kepada manusia.

²⁰¹ Ibid., 59.

(c) ترتيب المصالح والمفاسد²⁰²

Adanya urutan-urutan dalam mempertimbangkan kemaslahatan dan *kemafsadatan*, sehingga diperlukan ada yang perlu diprioritaskan dari yang lain. Misalnya kemaslahatan yang lebih kuat lebih didahulukan daripada kemaslahatan yang kurang kuat. Begitu juga *kemafsadatan* yang lebih kecil lebih didahulukan daripada *kemafsadatan* yang lebih besar. Apabila terjadi kontradiksi antara kemaslahatan dan kemasadatan, maka jika kemaslahatannya lebih kuat tentu kemaslahatan itu yang didahulukan dan jika *kemafsadatan* yang lebih besar tentu menolak *kemafsadatan* besar lebih diutamakan daripada mengambil kemaslahatan yang lebih kecil.

Berkaitan dengan prinsip ketiga khususnya pada skala prioritas, para ulama dari al-Ghazālī sampai ke al-Shāṭibī bahkan ulama-ulama selanjutnya membagi *maqāṣid al-sharī'ah* ke dalam tiga tingkatan yaitu *al-ḍarūrīyah*,²⁰³ *al-ḥājīyah*²⁰⁴ dan *al-taḥsīnīyah*.²⁰⁵ Ketiga macam ini merupakan tingkatan yang

²⁰² Ibid., 68. Mawardi, *Fiqh Minoritas*, 218.

²⁰³ *Al-Ḍarūrīyah* adalah kepentingan esensial yang merupakan kebutuhan pokok, utama atau paling mendasar dalam kehidupan manusia baik menyangkut pemeliharaan kemaslahatan agama atau pun kemaslahatan dunia. Apabila kemaslahatan tersebut tidak terpenuhi, akan mengakibatkan *mafsadah* (kerusakan atau kemudaratan) sehingga dari hal ini dapat menyebabkan kehidupan manusia menjadi cedera, cacat bahkan sampai pada kematian. Oleh karena itu 5 (lima) hal tentang memelihara agama, jiwa, keturunan, harta, dan akal adalah sangat berkaitan dengan kebutuhan primer ini. Lihat dalam Yūsuf Aḥmad Muḥammad Badawī, *Maqāṣid al-Sharī'ah 'ind ibn Taymīyah* (Yordania: Dār al-Nafā'is, 2000), 63. Lihat pula 'Abd al-Qādir ibn Ḥirz al-Lāh, *al-Madkhal ilā 'Ilm Maqāṣid al-Sharī'ah* (Riyāḍ: Maktabat al-Ruḥd Nāshirūn, 2005), 115.

²⁰⁴ *Al-Ḥājīyah* adalah kebutuhan pendukung atau diperlukannya kemaslahatan tersebut untuk menghindari kesulitan (*mashaqqah*) dan apabila kebutuhan ini tidak terpenuhi maka tidak sampai merusak kehidupan manusia, tetapi hanya mendapatkan kesulitan. Oleh karena itu pada tingkat kemaslahatan *ḥājīyah* ini diperlukan adanya *rukḥṣah*. Badawī, *Maqāṣid al-Sharī'ah*, 66. Begitu juga Ḥirz al-Lāh, *al-Madkhal ilā 'Ilm Maqāṣid*, 116.

²⁰⁵ *Al-Taḥsīnīyah* adalah kebutuhan penunjang atau di dalamnya terdapat kemaslahatan pelengkap dan sebagai penyempurna dua kemaslahatan sebelumnya. Apabila kemaslahatan ini tidak terpenuhi, tidak akan mempersulit apalagi sampai merusak kehidupan manusia, namun hanya tidak

hirarki yang disebut al-Raysūnī “مراتب بعضها فوق بعض وبعضها أولى من بعض”.²⁰⁶ Tingkatan yang lebih tinggi dari ketiga hal di atas adalah *al-ḍarūrīyah* kemudian *al-ḥājīyah* dan yang terakhir adalah *al-taḥsīnīyah*.

Namun Jasser Auda tampak berbeda dengan para ulama sebelumnya dan mengkritik model tingkatan hirarki *al-ḍarūrīyah*, *al-ḥājīyah* dan *al-taḥsīnīyah*. Hal ini terlihat ketika ia mengkaji *maqāṣid al-sharī‘ah* dengan pendekatan sistem, khususnya pada bagian *interrelated hierarchy of the system of Islamic law* yang maksudnya adanya saling keterkaitan antar nilai-nilai. Adanya keterkaitan ini karena Auda melihat bahwa elemen-elemen yang bertingkat-tingkat perlu dikaji melalui pendekatan sistematis dan metode dekomposisi. Di sini Auda mengemukakan teori “kategorisasi” dan kategorisasi ini meniadakan perbedaan antar elemen yang tersebar dalam berbagai ukuran dan kemudian menempatkan elemen-elemen tersebut dalam kategori yang sama.²⁰⁷

Berdasarkan konsep *interrelated hierarchy* yang ditegaskan kembali oleh Amin Abdullah bahwa baik *al-ḍarūrīyah*, *al-ḥājīyah* ataupun *al-taḥsīnīyah* menempati kedudukan yang sama pentingnya atau memiliki nilai yang sama.²⁰⁸ Ketika suatu persoalan berada di ranah *al-ḥājīyah* atau bahkan di ranah *al-*

lengkap atau tidak sempurnanya kemaslahatan yang dirasakan. Badawī, *Maqāṣid al-Sharī‘ah*, 66. Begitu juga Hirz al-Lāh, *al-Madkhal ilā ‘Ilm Maqāṣid*, 118.

²⁰⁶ Al-Raysūnī, *al-Fikr al-Maqāṣidī*, 68.

²⁰⁷ Auda, *Maqāṣid al-Sharī‘ah*, 48.

²⁰⁸ Muhammad Amin Abdullah, “Epistemologi Keilmuan Kalam dan Fikih dalam Merespon Perubahan di Era Negara-Negara dan Globalisasi (Pemikiran Filsafat Keilmuan Agama Islam Jasser Auda)”, *Media Syariah*, Vol. XIV, No. 2 (Juli-Desember, 2012), 140. Muhammad Amin Abdullah, “Bangunan Baru Epistemologi Keilmuan Studi Hukum Islam dalam Merespon Globalisasi”, *Asy-Syir‘ah: Jurnal Ilmu Syari‘ah dan Hukum*, Vol. 46, No. 11 (Juli-Desember 2012), 351.

taḥṣīnīyah, tetapi karena kedudukan dan nilainya sama pentingnya dengan ranah *al-ḍarūrīyah* maka kedua ranah ini pun berstatus sama dengan ranah *al-ḍarūrīyah*.

Berbeda dengan Imam al-Shāṭibī yang menganut *feature-based categorizations* sehingga hirarki ketiga kemaslahatan di atas pun bersifat kaku, selalu berada dalam ruang satu, dua dan tiga. Konsekuensi hirarki al-Shāṭibī ini membuat *al-ḥājīyah* dan *al-taḥṣīnīyah* selalu tunduk kepada *al-ḍarūrīyah*. Contoh dari fitur *interrelated hierarchy* adalah mendirikan salat (*al-ḍarūrīyah*), olah raga (*al-ḥājīyah*) atau rekreasi (*al-taḥṣīnīyah*) adalah dinilai sama-sama penting untuk dilakukan.²⁰⁹ Beberapa hal dalam contoh dipandang sama-sama penting, tetapi menurut penulis bukan berarti ketika tiba waktunya salat justru digunakan untuk olah raga atau rekreasi karena berlindung di bawah alasan sama-sama penting.

Oleh karena itu menurut pemikiran penulis, tanpa melalui *interrelated hierarchy* dan tetap pada hirarki yang ada sebagaimana yang dikemukakan para ulama, sebenarnya persoalan-persoalan yang masuk ke dalam masing-masing kategori baik pada *al-ḍarūrīyah*, *al-ḥājīyah* ataupun *al-taḥṣīnīyah* menjadi lebih kontekstual dan dapat berubah. Ketika suatu persoalan yang asalnya berada pada tingkat *al-ḥājīyah* tetapi pada suatu kondisi kemaslahatan yang dikandungnya sangat besar maka ia dapat naik dan masuk ke dalam kategori *al-ḍarūrīyah*, begitu pula sebaliknya. Asalkan para ulama memiliki pemikiran yang terbuka, kontekstual, realistis empiris dan semuanya menyepakati pentingnya kemaslahatan, maka persoalan-persoalan dalam ketiga kategori di atas bisa saja yang asalnya pada kategori *al-taḥṣīnīyah* kemudian naik ke dalam kategori *al-*

²⁰⁹ Ibid.

ḥājīyah dan karena kemaslahatannya sangat besar akhirnya masuk ke dalam kategori *al-ḍarūrīyah*. Alternatif lainnya bisa juga persoalan-persoalan dalam ketiga kategori itu saling bertukar posisi yang terkadang bisa di kategori *al-ḍarūrīyah*, *al-ḥājīyah* ataupun *al-taḥsīnīyah*.

(d) التمييز بين المقاصد والوسائل²¹⁰

Pentingnya memahami perbedaan antara tujuan yang ingin dicapai (*al-maqāṣid*) dengan *wasīlah*, media atau sarana (*al-wasā'il*). Pemahaman terhadap *al-maqāṣid* telah dibahas sebelumnya. Adapun *al-wasā'il* adalah sesuatu yang digunakan untuk tercapainya tujuan berupa perantara atau media yang disebut pula sebagai *al-dharī'ah*. Hal ini dapat dicontohkan sebagaimana dalam al-Qur'an, 62: 9 tentang "فاسعوا" yaitu perintah "bersegera" untuk melaksanakan salat Jumat di Mesjid.

Ketika tiba waktu salat Jumat umat muslim diwajibkan salat Jumat di Mesjid (tujuan) dan agar sampai ke mesjid apapun transportasi yang digunakan asalkan sampai ke Mesjid baik bersepeda, sepeda motor, mobil dan sebagainya serta tidak mesti harus berjalan kaki (*al-wasā'il-media*). Dalam persoalan yang lain bisa saja terjadi pertentangan antara kemaslahatan dengan teks, tetapi karena teks merupakan *wasīlah*, media atau sarana maka walaupun bertentangan tetapi tujuannya adalah untuk tercapainya kemaslahatan, tujuan inilah yang penting diperhatikan. Misalnya dalam pembagian harta waris. Tujuan dalam kasus ini terbaginya harta waris dengan baik dan tercapainya kemaslahatan yang benar-benar dapat dirasakan oleh masing-masing oleh ahli waris. Adapun cara

²¹⁰ Al-Raysūnī, *al-Fikr al-Maqāṣidī*, 77. Mawardi, *Fiqh Minoritas*, 219.

pembagiannya adalah sebagai *wasīlah*, media atau sarana. Berdasarkan hal ini maka untuk mencapai kemaslahatan bersama di antara para ahli waris, apapun metode pembagian yang dipakai dapat digunakan.

(3) Rekonstruksi *Uṣūl al-Khamsah*

Kajian *uṣūl al-khamsah* yang dimaksudkan di sini adalah terkait dengan pentingnya memelihara lima pokok yang menjadi bagian kategori *al-darūrīyah*. Sebagaimana disebutkan pada bahasan sebelumnya kelima pokok tersebut dalam versi al-Ghazālī adalah memelihara agama, jiwa, akal, keturunan dan harta, atau dalam versi al-Rāzī adalah memelihara jiwa, harta, keturunan, agama, dan akal, atau bahkan dalam versi al-Shāṭibī yaitu memelihara agama, jiwa, keturunan, harta, dan akal.

Terlepas dari perbedaan urutan penyebutan kelima pokok itu, yang jelas hal ini menunjukkan kelima pokok tersebut memiliki kedudukan yang sama dan peran yang sama pula, sehingga tidak ada yang lebih diutamakan dari yang lainnya. Semuanya tergantung dengan persoalan-persoalan yang dihadapi yang terikat dengan situasi dan kondisi tertentu, sehingga berpikir dan berpaham kontekstual mutlak dimiliki seorang pengkaji hukum Islam (mujtahid). Hal ini tidak lain agar kemaslahatan yang hakiki dan universal dapat diwujudkan.

Permasalahan yang masih penting diperhatikan bahwa para ulama *maqāṣid* tampaknya menggunakan kelima pokok atau *uṣūl al-khamsah* di atas dalam wilayah yang terbatas, terlihat lebih bersifat individualis dan tidak berkembang pada persoalan-persoalan yang lebih luas. Dampaknya banyak persoalan hukum atau kemanusiaan yang belum atau tidak terjawab melalui *uṣūl al-khamsah*.

Kenyataan ini akhirnya membangkitkan Ibn ‘Āshūr (*shaykh al-maqāṣid al-thānī*) merekonstruksi *uṣūl al-khamsah* dan kemudian dikembangkan Jasser Auda.

Dalam hal ini Auda berangkat dari teori sistem untuk mengkaji *maqāṣid al-sharī‘ah* yang di dalam teori sistem tersebut ada sebuah fitur yaitu *purposefulness of the system of Islamic law* yang maksudnya bahwa sistem dari hukum Islam selalu berorientasi pada tujuan (*purposefulness*). Tujuan yang dimaksud adalah tujuan untuk mencapai kemaslahatan. Auda berpandangan tujuan dari hukum Islam melalui (*maqāṣid al-sharī‘ah*) dapat menjadi prinsip dasar yang sangat pokok dan sekaligus menjadi metodologi dalam analisis yang berlandaskan pada teori sistem. Selain itu, jika dilihat dari teori sistem bahwa efektivitas dari sebuah sistem diukur dari terpenuhi tidaknya tujuan yang hendak dicapai. Begitu juga dengan efektivitas dari sistem hukum Islam, diukur dari terpenuhi tidaknya tujuan-tujuan pokoknya (*maqāṣid al-sharī‘ah*).²¹¹

Berdasarkan dari hal di atas Auda pun mengembangkan *uṣūl al-khamsah* yang selama dipandang tidak memberikan kontribusi yang banyak kepada masyarakat. Dasar pemikiran pentingnya melakukan pengembangan terhadap *uṣūl al-khamsah* menurut Auda karena dilihat dari empat hal sebagai berikut:

- 1) Teori *maqāṣid al-sharī‘ah* klasik tidak membuat rincian cakupannya dalam bab-bab khusus sehingga tidak mampu menjawab secara detail pertanyaan-pertanyaan mengenai persoalan tertentu;
- 2) Teori *maqāṣid al-sharī‘ah* klasik lebih berorientasi pada kemaslahatan individu, bukan untuk kemaslahatan manusia atau masyarakat secara umum;

²¹¹ Auda, *Maqāṣid al-Sharī‘ah*, 55.

- 3) Teori *maqāṣid al-sharī'ah* klasik tidak mencakup prinsip-prinsip utama yang lebih luas, misalnya keadilan, kebebasan berekspresi dan lain-lain;
- 4) Penetapan teori *maqāṣid al-sharī'ah* klasik bersumber dari warisan intelektual yang ditetapkan oleh para ulama; bukan diambil dari teks-teks utama seperti al-Qur'an dan Hadis.²¹²

Menurut Auda agar hukum Islam dapat memainkan peran positif untuk mewujudkan kemaslahatan umat manusia dan mampu menjawab tantangan zaman, cakupan teori *maqāṣid al-sharī'ah* khususnya pada bagian *uṣūl al-khamsah* perlu diperluas. Asalnya hanya terbatas kepada kemaslahatan individu, mesti diperluas mencakup ke wilayah yang lebih umum; dari wilayah individu menjadi wilayah masyarakat atau umat manusia di berbagai tingkatan. Asalnya perlindungan keturunan menjadi perlindungan keluarga. Asalnya perlindungan akal menjadi perwujudan berpikir ilmiah, penelitian atau semangat menuntut ilmu pengetahuan. Asalnya perlindungan jiwa menjadi perlindungan kehormatan manusia atau perlindungan hak-hak manusia. Asalnya perlindungan agama menjadi perlindungan kebebasan menjalankan ibadah dan kebebasan berkeyakinan. Asalnya perlindungan harta kekayaan menjadi perwujudan solidaritas sosial.²¹³ Lebih jelasnya dapat dilihat dalam tabel di bawah ini.²¹⁴

²¹² Ibid., 4.

²¹³ Ibid., 21-23. Uraian di atas merupakan bahasan-bahasan yang pernah dikemukakan oleh Ibn 'Ashūr dan di tangan Auda bahasan tersebut dirinci dan diperjelas kembali. Terkait dengan bahasan Ibn 'Ashūr tersebut terdapat pada bagian *fī maqāṣid al-tashrī' al-'āmmah* dan pada bagian *maqāṣid al-tashrī' al-khāṣṣah bi anwā' al-mu'āmalāt bayn al-nās*. Hal ini dapat dilihat dalam Ibn 'Ashūr, *Maqāṣid al-Sharī'ah*, 249 dst, 411 dst.

²¹⁴ Abdullah, "Epistemologi Keilmuan, 146. Abdullah, "Bangunan Baru, 364.

Tabel Perbandingan *Uṣūl al-Khamsah* Kontemporer dan Klasik

<i>Uṣūl al-Khamsah</i> Klasik	<i>Uṣūl al-Khamsah</i> Kontemporer
Perlindungan keturunan (<i>hifẓ al-Nasl</i>)	Teori yang berorientasi kepada perlindungan Keluarga; Kepedulian yang lebih terhadap institusi Keluarga
Perlindungan akal (<i>hifẓ al-'Aql</i>)	Melipatgandakan pola pikir dan research ilmiah; mengutamakan perjalanan untuk mencari ilmu pengetahuan; menekan pola pikir yang mendahulukan kriminalitas kerumunan gerombolan; menghindari upaya-upaya untuk meremehkan kerja otak.
Perlindungan kehormatan dan jiwa (<i>hifẓ al-'ird wa al-Nafs</i>)	Menjaga dan melindungi martabat kemanusiaan, kehormatan dan menjaga serta melindungi hak-hak asasi manusia.
Perlindungan agama (<i>hifẓ al-Dīn</i>)	Menjaga, melindungi dan menghormati kebebasan beribadah, beragama dan berkepercayaan.
Perlindungan harta (<i>hifẓ al-Māl</i>)	Mengutamakan kepedulian sosial; menaruh perhatian pada pembangunan dan pengembangan ekonomi; mendorong kesejahteraan manusia; menghilangkan jurang antara miskin dan kaya

b. Metode *Al-Lafẓīyah*

Metode *al-Lafẓīyah* mencakup tentang terangnya arti/makna suatu lafal meliputi *al-zāhir*, *al-naṣṣ*, *al-mufassar*, dan *al-muḥkam*, sedangkan tersembunyinya arti/makna suatu lafal meliputi *al-khafī*, *al-mushkīl*, *al-mujmal*, dan *al-mutashabbih*. Kandungan (cakupan) makna/arti suatu lafal meliputi *al-'āmm* dan *al-khāṣṣ* (*al-muṭlaq*, *al-muqayyad*, *al-amr* dan *al-nah*) serta *al-mushtarak*. Makna yang dipakai untuk suatu lafal meliputi *al-ḥaqīqah* dan *al-majāz*, *al-ṣarīḥ* dan *al-kināyah*. Penunjukan (*al-dilālah*) suatu lafal terhadap hukum meliputi *dilālat al-'Ibārah*, *dilālat al-Ishārah*, *dilālat al-dilālah*, *dilālat al-Iqtidā* (al-Ḥanafiyah), *dilālat al-manṭuq* dan *dilālat al-mafhūm* (al-

Shāfi‘iyah).²¹⁵ Beberapa metode *al-Lafẓīyah* yang digunakan dalam tulisan ini adalah:

1) Terangnya Arti atau Makna Suatu Lafal

Al-Ḥanafīyah membagi terangnya arti suatu lafal kepada empat yaitu *al-zāhir*, *al-naṣṣ*, *al-mufassar*, dan *al-muḥkam*, sementara al-Shāfi‘iyah membaginya kepada dua yaitu *al-zāhir* dan *al-naṣṣ*. *Al-zāhir* adalah terangnya makna suatu lafal tanpa membutuhkan faktor lain untuk memahaminya, tetapi makna tersebut bukan makna asal lafal itu.²¹⁶ Misalnya al-Qur’an, 4: 3 secara *al-zāhir* ayat itu membolehkan poligami, padahal maksud asal adalah batasan jumlah istri. *Al-naṣṣ* adalah makna asal yang dimaksud suatu lafal.²¹⁷ Contohnya al-Qur’an, 4: 3 bahwa makna asanya adalah menentukan jumlah istri tidak dibolehkan lebih dari empat orang.

Al-mufassar adalah *dilālah* suatu lafal makna atau maksudnya jelas.²¹⁸ Contohnya al-Qur’an, 24: 4 bahwa orang yang menuduh perempuan berzina harus menghadirkan empat orang saksi dan jika tidak dapat menghadirkan empat orang saksi, didera sebanyak empat puluh kali. Jumlah tersebut *dilālah*-nya sangat jelas. *Al-muḥkam* adalah *dilālah* suatu lafal makna atau maksudnya jelas; tidak menerima *takḥīṣ* dan *ta’wīl*.²¹⁹ Contohnya banyak di dalam al-Qur’an seperti

²¹⁵ Muṣṭafā Sa‘īd al-Khin, *Athar al-Ikhtilāf fī al-Qawā‘id al-Uṣūliyah fī Ikhtilāf al-Fuqahā* (Suriah: Mu‘assasat al-Risālah, 1994), 127. dst. Yūsuf ibn Ḥusayn, *al-Wajīz fī Uṣūl al-Fiqh* (Kairo: Dār al-Hudā, 1984), 8-52. Begitu juga Ṣāliḥ, *Tafsīr al-Nuṣūṣ*, Vol. I, 142-203, 230-332, 466-621.

²¹⁶ Khallāf, *‘Ilm Uṣūl al-Fiqh*, 162.

²¹⁷ Ibid., 163. Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, 94.

²¹⁸ Ibid., 95.

²¹⁹ Ibid., 96.

beriman kepada Allah, Malaikat-Nya, para Rasul-Nya, Kita-kitab-Nya, hari akhir, berbuat baik kepada orang tua, adil dan sebagainya.

2) Kandungan (Cakupan) Makna atau Arti suatu Lafal

Beberapa metode kandungan makna atau arti suatu lafal yang digunakan dalam tulisan ini adalah *al-‘āmm* dan *al-khāṣṣ* yang *al-amr* dan *al-nah*. *Al-‘āmm* adalah makna suatu lafal mencakup seluruh bagian yang tidak terbatas pada jumlah tertentu (umum).²²⁰ Maksudnya lafal *‘āmm* memiliki satu makna, tetapi makna yang satu ini mencakup satuan-satuan yang tidak terbatas.²²¹

Lafal yang dimaksud memiliki bentuk (*al-ṣīghah*) seperti ،أى، التى، الذى، كل، Lafal jamak yang dimasuki *alif-lam jinsīyah* seperti المؤمنون atau *idāfah* seperti اولادكم; lafal tunggal (*mufrad*) yang dimasuki *alif-lam jinsīyah* seperti السارق; lafal *nakirah* yang didahului huruf *naḥī* seperti لاهجرة بعد الفتح atau عام يراد به .²²² Para ulama membagi *‘āmm* kepada tiga macam, 1). مافى الدار من رجل كل (العام الذى اريد به العموم قطعا) yaitu lafal *‘āmm* yang maksudnya adalah *‘āmm* seperti كل (العام الذى اريد به الخصوص قطعا) عام يراد به الخصوص .²²² 2). نفس ذائقة الموت والله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا lafal *‘āmm* tetapi bermaksud khusus seperti yang maksudnya walaupun lafal الناس adalah *‘āmm* tetapi hanya ditujukan kepada *mukallaf* dan orang yang mampu; 3). (العام المطلق) علم مخصوص .²²³ yaitu lafal *‘āmm* yang dikhususkan atau *ditakhṣīṣ*.

Selanjutnya tentang *al-khāṣṣ* adalah suatu lafal yang memiliki satu makna untuk satuan tunggal atau terbatas pada beberapa satuan dan tidak mencakup ke

²²⁰ Al-Subkī, *Jam‘ al-Jawāmi‘*, 44.

²²¹ Yahya dan Fatchurrahman, *Dasar-Dasar Pembinaan*, 254.

²²² Muḥammad al-Amīn al-Shinqīfī, *Mudhakkirah fī Uṣūl al-Fiqh* (Madinah.: Maktabat al-‘Ulūm wa al-Ḥikam, 2001), 244-245. Al-Subkī, *Jam‘ al-Jawāmi‘*, 45-46.

²²³ Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, Vol. II, 13. Ṣāliḥ, *Tafsīr al-Nuṣūṣ*, Vol. II, 102-104.

bagian yang lain (khusus) seperti ثلاثة أيام، أربعين شاة dan sebagainya.²²⁴ Lafal *al-khāṣṣ* memiliki fungsi untuk membatasi atau mengkhususkan lafal 'āmm sehingga proses pengkhususan ini disebut *takhṣīs*, sementara lafal yang mengkhususkan disebut *mukhaṣṣis*.²²⁵

Mukhaṣṣis itu sendiri ada yang terpisah (*mukhaṣṣis munfaṣil*) ada juga yang menyatu (*mukhaṣṣis munttaṣil*). *Mukhaṣṣis munfaṣil* terbagi kepada tiga yaitu *takhṣīs* dengan nas (*takhṣīs* al-Qur'an dengan al-Qur'an, al-Qur'an dengan Sunnah, Sunnah dengan al-Qur'an, Sunnah dengan Sunnah, *takhṣīs* dengan *ijmā'*, *takhṣīs* dengan *qiyās* dan *takhṣīs* dengan *mafḥūm*), *takhṣīs* dengan pemikiran dan *takhṣīs* dengan adat. *Mukhaṣṣis munttaṣil* terbagi kepada lima macam yaitu pengecualian (*al-istithnā'*), syarat, sifat, waktu (*ghāyah*), dan sebagai pengganti keseluruhan (*badal al-ba'aḍ min kull*).²²⁶

Di antara metode-metode dalam *al-khāṣṣ* adalah *al-amr* dan *al-nah*. *Al-amr* adalah tuntutan dari yang lebih tinggi kedudukannya kepada yang lebih bawah untuk melakukan suatu perbuatan.²²⁷ Bentuk *al-amr* terdiri dari berbagai bentuk yaitu 1). Lafal yang menggunakan *fi'il al-amr* seperti dalam al-Qur'an, 2: 43 adanya lafal أقموا yaitu perintah untuk mendirikan salat dan أتوا perintah untuk menunaikan zakat. 2). *Fi'il muḍāri'* yang dimasuki *lām al-amr* seperti dalam al-Qur'an, 3: 104 ولتكن منكم... yaitu hendaklah di antara kalian menyeru kepada kebaikan. 3). *Isim fi'il al-amr* seperti al-Qur'an, 5: 105 عليكم أنفسكم yaitu jagalah

²²⁴ Yahya dan Fatchurrahman, *Dasar-Dasar Pembinaan*, 254. Muḥammad Sulaymān 'Abd al-Lāh al-Ashqar, *al-Wāḍiḥ fi Uṣūl al-Fiqh li al-Mubtadi'īn* (Kairo: Dār al-Salām, 2004), 185.

²²⁵ Al-Subkī, *Jam' al-Jawāmi'*, 47.

²²⁶ Ibid., 48-51.

²²⁷ Jalāl al-Dīn al-Khabbāzī, *al-Mughnī fi Uṣūl al-Fiqh* (Riyāḍ: Markaz al-Buḥūth al-'Ilmī, 1403), 27.

dirimu. 4). *Maṣḍar* pengganti *fi'il al-amr* seperti al-Qur'an, 2: 83 *...وبالوالدين*...
 ...إحسانا yaitu kepada orang tua harus berbuat baik. 5). Kalimat berita yang
 mengandung tuntutan seperti al-Qur'an, 2: 228 *والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء*
 yaitu perempuan yang ditalak hendaklah beridrah selama tiga kali *qurū'*. 6). Lafal-
 lafal yang mengandung makna perintah seperti *ياأمر، فرض، كتب، على الناس*.²²⁸

Dilihat dari segi *dilālah* (penunjukan *al-amr* dalam tuntutan) terbagi
 kepada beberapa bagian. 1). Hukum wajib dengan kaidah *الأصل في الأمر للوجوب*
 yaitu asal mula perintah adalah wajib. Contohnya al-Qur'an, 2: 34 *وإذ قلنا للملائكة*
 ...*اسجدوا لأدم*... 2). Hukum *nadb* dengan kaidah *الأصل في الأمر للندب* yaitu asal mula
 perintah itu adalah *nadb* (anjuran). Contoh *... فكاتبواهم أن علمتم فيهم خيرا...* yaitu
 adanya perintah untuk mencatat transaksi yang dilakukan, tetapi pencatatan itu
 hanya berupa anjuran. 3). Hukum untuk *al-irshād* (mendidik atau mengarahkan).
 Contoh al-Qur'an, 2: 282 *... واستشهدوا شهيدين...* bahwa dalam setiap transaksi setiap
 orang dapat menghadirkan saksi karena manfaatnya besar. 4). Hukum untuk *al-*
ibāḥah (boleh). Contoh al-Qur'an, 2: 60 *... كلوا واشربوا من رزق الله...* perintah makan
 atau minum tidak sebagai wajib karena hukum asalnya adalah boleh sehingga
 tidak berakibat sanksi apabila ditinggalkan, dan 5). Hukum untuk *al-tahdīd*
 (ancaman), *al-imtinān* (merangsang keinginan), *al-ikrām* (memuliakan yang
 disuruh), *al-taskhīr* (menghinakan), *al-ta'jīz* (menyatakan ketidakmampuan
 seseorang), *al-ihānah* (mengejek), *al-taswiyah* (menyamakan antara yang berbuat
 dan tidak berbuat), juga untuk doa serta banyak lagi yang lainnya.²²⁹

²²⁸ Al-Ashqar, *al-Wāḍiḥ fī Uṣūl*, 218.

²²⁹ Ibid., 219-220. Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, Vol. II, 166-171.

Adapun *al-nah* adalah tuntutan dari yang lebih tinggi ke yang lebih rendah untuk meninggalkan suatu perbuatan.²³⁰ Bentuk *al-nah* terdiri dari berbagai bentuk yaitu 1). *Fi'il muḍāri'* yang didahului *lā al-nah*. Contoh al-Qur'an, 2: 11 ... لا تفسدوا في الأرض... yaitu jangan berbuat kerusakan di bumi. 2). Kalimat berita yang mengandung tuntutan untuk meninggalkan. Contoh al-Qur'an, 2: 229 ... ولا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا... yaitu tidak halal mengambil yang telah diberikan kepada istri. 3). Perintah untuk meninggalkan. Contoh al-Qur'an, 6: 120 ... وذروا ظاهر الإثم وباطنه... yaitu tinggalkan dosa baik yang tampak atau tersembunyi. 4). Menggunakan lafal yang mengandung makna larangan seperti نهى، حرم، لا يحل، ظلم، شر، إثم، عذاب.²³¹

Hakikat *al-nah* berdiri di atas kaidah النهى للتحريم bahwa asal mula hukum larangan adalah haram. Status hukum haram ini berdasarkan pendapat mayoritas ulama, sementara kalangan al-Mu'tazilah menyatakan asal mula larangan hukumnya makruh.²³²

3) Cara-cara Penunjukan (*Dilālah*) Lafal kepada Makna Menurut Kehendak Pembicara

Dalam kajian *dilālah* para ulama terbagi ke dalam al-Ḥanafiyah dan al-Shāfi'iyah. *Dilālah* al-Ḥanafiyah meliputi *dilālat al-'ibārah*, *dilālat al-ishārah*, *dilālat al-dilālah*, *dilālat al-iqtiḍā*. *Dilālat al-'ibārah* adalah maksud dari suatu lafal seperti yang tertulis; mengandung makna asli (*al-naṣṣ*) dan bukan asli (*al-zāhir*).²³³ Contohnya al-Qur'an, 2: 275 bahwa Allah menghalalkan jual beli dan

²³⁰ Al-Ashqar, *al-Wāḍiḥ fī Uṣūl*, 225.

²³¹ Wahbah al-Zuhayrī, *al-Wajīz fī Uṣūl al-Fiqh* (Damaskus: Suriah, 1999), 214-215.

²³² Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, Vol. II, 196-197.

²³³ Al-Khin, *Athar al-Ikhtilāf*, 128. Ḥasb al-Lāh, *Uṣūl al-Tashrī'*, 239.

mengharamkan riba. Arti aslinya jual beli tidak sama dengan riba, dan arti yang tidak asli jual beli hukumnya halal dan riba adalah haram. *Dilālat al-ishārah* adalah suatu lafal memiliki maksud atau makna lain dari yang tertulis; bukan makna asli dan bukan pula makna tidak asli tetapi melalui isyarat tertentu.²³⁴ Contohnya al-Qur'an, 4: 3 jika khawatir tidak bisa adil maka cukup satu istri. Secara *dilālat al-'ibārah* tidak halal berpoligami jika ia meyakini tidak akan dapat adil. Makna *dilālat al-ishārah* –nya wajib berbuat adil selamanya baik bagi laki-laki monogami atau poligami karena berbuat aniaya atau zalim adalah haram.

Dilālat al-dilālah adalah maksud atau makna dari suatu lafal yang tertulis berlaku pula untuk yang tersirat.²³⁵ Contohnya al-Qur'an, 2: 228 secara *dilālat al-'ibārah* perempuan yang ditalak wajib beridrah selama tiga kali *quru'*, dan secara *dilālat al-dilālah* wajib pula idrah bagi perempuan cerai bukan karena talak, misalnya kasus *fasakh*. *Dilālat al-iqtidā* adalah pemahaman terhadap makna suatu lafal yang tertulis tidak lengkap apabila tidak memunculkan makna yang lain.²³⁶ Contohnya al-Qur'an, 5: 3 tidak ada kejelasan yang diharamkan itu apakah memakannya, memelihara atau hanya melihatnya. Oleh karena itu agar maknanya lengkap maka perlu ditambah makna lain bahwa yang diharamkan pada firman Allah itu adalah memakannya.

Adapun *dilālah* al-Shāfi'iyah terbagi kepada *dilālat al-manṭūq* dan *dilālat al-mafhūm*. *Dilālat al-manṭūq* terbagi kepada *ṣarīḥ* dan *ghair ṣarīḥ*. *Dilālat al-manṭūq al-ṣarīḥ* pemahaman dan perannya sama dengan *dilālat al-'ibārah* al-

²³⁴ Al-Khin, *Athar al-Ikhtilāf*, 129. Fathī al-Duraynī, *al-Manāhij al-Uṣūliyah fī al-Ijtihād bi al-Ra'yī fī al-Tashrī' al-Islāmī* (Damaskus-Suriyah: Mu'assasat al-Risālah, 2013), 225.

²³⁵ Ibid. 245. Ṣāliḥ, *Tafsīr al-Nuṣūṣ*, Jilid I, 516.

²³⁶ Ibid., 547.

Ḥanafiyah. *Dilālat al-manṭūq ghair al-ṣarīḥ* terbagi kepada dua yaitu *dilālah*-nya itu dimaksud oleh si pembicara dan tidak dimaksud oleh si pembicara. *Dilālah* yang dimaksud si pembicara terbagi kepada dua macam yaitu *dilālat al-iqtidā* dan *dilālat al-īmā'*. *Dilālat al-iqtidā* pemahaman dan perannya sama dengan *Dilālat al-iqtidā* al-Ḥanafiyah. *Dilālat al-īmā'* adalah adanya penyertaan 'illah dalam sebuah hukum. Contohnya adanya kewajiban memerdekakan budak bagi orang yang menggauli istrinya di siang hari bulan Ramadhan. Menggauli istri ini menjadi 'illah wajibnya memerdekakan budak. Adapun *dilālah* yang tidak dimaksud oleh si pembicara adalah *dilālat al-ishārah* yang pemahaman dan perannya sama dengan *dilālat al-ishārah* al-Ḥanafiyah.²³⁷

Dilālat al-mafhūm terbagi kepada dua yaitu *mafḥūm al-muwāfaqah* dan *mafḥūm al-mukhālafah*. *Dilālah mafḥūm al-muwāfaqah* yaitu pemahaman dan perannya sama dengan *dilālat al-dilālah* al-Ḥanafiyah.²³⁸ *Mafḥūm al-mukhālafah* adalah *mafḥūm dilālah*-nya kebalikan atau lawan dari yang ditulis.²³⁹ Contohnya al-Qur'an, 2: 197 bahwa secara *manṭūq* musim haji dilaksanakan pada bulan-bulan tertentu yaitu Syawal, Zulqā'dah dan Zulhijjah. Paham *mafḥūm al-mukhālafah*-nya tidak boleh ibadah haji dilakukan di luar bulan-bulan yang ditentukan.

Kalangan al-Shāfi'iyah membagi *mafḥūm al-mukhālafah* ke beberapa bagian seperti *mafḥūm al-ṣifah*, *mafḥūm al-sharaṭ*, *mafḥūm al-ghayah*, *mafḥūm*

²³⁷ Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, Vol. II, 145-146.

²³⁸ Ibid., 147 dan 149.

²³⁹ Al-Ashqar, *al-Wāḍiḥ fī Uṣūl*, 232.

al-'adad dan *mafḥūm al-laqb*. Selain itu para ulama juga menentukan syarat-syarat menggunakan *mafḥūm al-mukhālafah* sebagai *hujjah*.²⁴⁰

²⁴⁰ Ibid., 232- 234, 235.