

BAB II

METODE *ISTINBĀṬ* HUKUM

A. Pengertian *Istinbāṭ*

Secara etimologis kata '*istinbāṭ*' berasal dari kata benda '*an-nabṭ*', bentuk *masdar* dari *nabaṭa-yanbuṭu-nabṭan*, yang berarti air yang keluar dari dalam sumur yang kali pertama digali (al-Farahidi, 2003: 184). Menurut Haitsam Hilal kata '*istinbāṭ*' berarti mengeluarkan air dari dalam tanah (Hilal, 2003; 27). Dengan demikian, kata '*istinbāṭ*' digunakan dalam arti '*al-istikhrāj*' (mengeluarkan) yaitu mengeluarkan atau menjelaskan sesuatu yang sebelumnya masih belum jelas (al-Wahbi, 2007; 32). Secara terminologis kata '*istinbāṭ*' berarti upaya mengeluarkan makna dari nash (al-Qur'an dan as-Sunnah) yang berkaitan dengan hal-hal yang sulit dan penting dengan mencurahkan kekuatan nalar dan kemampuan yang optimal (Sanu, 2000; 61). Pengertian secara istilah tersebut masih bersifat umum sehingga '*istinbāṭ*' bisa saja dilakukan oleh ulama' fiqh dan ulama yang ahli di bidang selain fiqh. Oleh karena itu, pengertian '*istinbāṭ*' secara terminologis harus dibatasi pada wilayah fiqh (hukum Islam). Dengan adanya pembatasan pada wilayah hukum Islam, maka secara ringkas '*istinbāṭ*' adalah upaya untuk menarik hukum dari nash (al-Qur'an dan as-Sunnah) dengan jalan *ijtihad*¹ (al-Fayumi, 1987; 225). Penggunaan istilah *ijtihad* memberikan isyarat bahwa '*istinbāṭ*' harus dilakukan dengan menggunakan kaidah-kaidah *ushuliyyah* sebagai pedoman

¹ Definisi *ijtihad* menurut *fuqaha*' adalah menghabiskan kemampuan dan mencurahkan daya upaya untuk menemukan hukum *syar'i*. Sementara menurut ulama *Ushul Fiqh*, *ijtihad* adalah mencurahkan daya upaya untuk sampai pada menemukan hukum *syar'i* yang *amali* yang diambil dari *dalil-dalil* yang terperinci (asy-Syaerazi, 1995; 258)

operasional dalam menjelaskan nash-nash syar'i berdasarkan perspektif hukum Islam (ar-Ruki, 1994; 71).

Berdasarkan penjelasan di atas dapat tarik kesimpulan bahwa '*istinbāt*' adalah suatu upaya menemukan hukum-hukum syara' dari nash al-Qur'an dan as-Sunnah yang dilakukan dengan dengan cara mencurahkan kemampuan nalar dan pikiran. Secara sepintas memang nampak ada persamaan antara pengertian *istinbāt* dan ijtihad. Namun pada hakekatnya antara *istinbāt* dan ijtihad terdapat perbedaan. Ijtihad mempunyai ruang lingkup yang lebih luas dibandingkan *istinbāt*, karena '*istinbāt*' merupakan kerangka kerja dari ijtihad. Fokus *istinbāt* adalah nash al-Qur'an dan as-Sunnah. Oleh karena itu, usaha pemahaman, penggalian dan perumusan hukum dari kedua sumber tersebut disebut *istinbāt*. Sedangkan pemahaman, penggalian dan perumusan hukum yang dilakukan melalui metode *qiyās*, *istiḥāb*, dan *istiṣlāh* dan dalil rasional lainnya disebut ijtihad (ar-Ruki, 1994; 71)

B. Metode *Istinbāt*

Sebagaimana dijelaskan sebelumnya bahwa *istinbāt* merupakan usaha untuk mengeluarkan hukum dari al-Qur'an dan as-Sunnah. Sedangkan al-Qur'an dan as-Sunnah -sebagai dalil hukum Islam yang asasi- dalam menunjukkan hukum menggunakan berbagai cara, ada yang tegas dan ada yang tidak tegas, ada yang melalui arti bahasa dan ada juga yang melalui maksud hukumnya. Di sisi lain, terdapat pula pertentangan antara satu dalil dengan dalil lainnya yang tentunya memerlukan penyelesaian. Oleh karena itu, agar bisa mendapatkan hukum yang tepat dibutuhkan metode yang tepat pula, dan para ulama Ushul Fiqh telah membahas dan merumuskan metode-metode

yang dapat digunakan untuk melakukan *istinbāt* hukum dari al-Qur'an dan as-Sunnah (M. Zein, 2005; 177).

Secara garis besar metode dan kaidah yang digunakan untuk melakukan *istinbāt* hukum diklasifikasikan menjadi dua, yaitu melalui pendekatan kebahasaan (*ṭuruq lafziyyah*) dan pendekatan makna atau ruh nash (*ṭuruq ma'nawiyah* atau *maqāṣid asy-syarāh*) (Zahrah, t.th; 115). Selanjutnya akan dijelaskan kedua metode *istinbat* hukum tersebut.

C. Pendekatan *Istinbāt* Hukum dari Sisi Kebahasaan

Dalam *istinbāt* hukum dengan pendekatan kebahasaan hal pertama yang mendapat perhatian dari para ulama ushul fiqh adalah pengertian lafadz dalam kaitannya dengan posisi lafadz di dalam kalimat. Untuk selanjutnya pembahasan tentang lafadz melebar sampai pada kajian lafadz dengan melihatnya dari berbagai sisi. Oleh karena itu, ulama ushul fiqh pada periode klasik telah membahas tentang keberadaan lafadz dan maknanya secara panjang lebar dalam kitab-kitab mereka (Sutrisno, 2012; 57-58). Begitu panjang dan luasnya kajian tentang lafadz yang dilakukan oleh ulama ushul fiqh periode klasik, maka beberapa ulama kontemporer mencoba melakukan klasifikasi dalam beberapa kategori. Menurut an-Nasyimi, mengklasifikasikan kajian tentang lafadz dan maknanya dalam empat kategori, yaitu (1) lafadz dilihat dari sisi makna yang diciptakan atau cakupannya. Kategori ini meliputi 'ām, khāṣ dan musytarak, (2) lafadz dilihat dari sisi penggunaannya terhadap makna. Kategori ini meliputi *haqīqah*, *majāz*, *ṣarḥ*, dan *kināyah*, (3) lafadz dilihat dari sisi kejelasan dan tidaknya dalam menunjukkan makna. Kategori ini meliputi dua kelompok yaitu (a) *wāḍiḥ ad-dalālah* atau lafadz yang jelas

maknanya yang meliputi yaitu *ẓāhir*, *naṣ*, *mufassar* dan *muhkam*, dan (b) *gair wāḍih ad-dalālah* atau lafadz yang tidak jelas maknanya yang meliputi *khafi*, *musykil*, *mujmal* dan *mutasyābih*, (4) lafadz dilihat dari sisi cara pengungkapannya terhadap makna. Kategori ini meliputi *ibārah an-naṣ*, *isyārah an-naṣ*, *dalālah an-naṣ*, dan *iqtiḍā' an-naṣ* (an-Nasyimi, 1998; 25-26)²

Pada bagian selanjutnya akan dijelaskan secara ringkas klasifikasi tersebut beserta obyek kajiannya.

1. Lafadz dilihat dari sisi makna yang diciptakan atau cakupannya.

Lafadz dilihat dari sisi makna yang diciptakan atau cakupannya meliputi ‘*ām*, *khāṣ* dan *musytarāk*.

a. ‘*Ām*

‘*Ām* menurut ulama ushul periode klasik adalah lafadz yang maknanya mencakup dua hal dan seterusnya (Salami, 2005; 285). Sedangkan menurut jumhur ulama ushul ‘*ām* adalah lafadz yang diciptakan untuk menunjukkan pengertian umum sesuai dengan pengertian lafadz itu sendiri tanpa dibatasi dengan jumlah tertentu (Adib, 1993; 10). Dari definisi tersebut bisa dipahami bahwa lafadz ‘*ām* merupakan lafadz yang sejak pertama diciptakan untuk menunjukkan arti umum yang tidak terbatas yang tentunya masih dalam ruang lingkup lafadz.

² Menurut Abu Zahrah, kajian tentang lafadz dalam empat kategori, yaitu (1) lafadz dilihat dari sisi kejelasan dan kekuatan penunjukannya terhadap makna, (2) lafadz dilihat dari sisi cara pengungkapannya terhadap makna yang terkandung di dalam lafadz, (3) lafadz dilihat dari sisi cakupannya terhadap makna, dan (4) lafadz dilihat dari sisi bentuknya dalam menunjukkan taklif hukum. Klasifikasi ini hampir mempunyai sisi perbedaan dalam pemberian istilah dan ruang lingkungannya dilakukan (Abu Zahrah, t.th; 117).

Lafadz ‘*ām* mempunyai banyak bentuk. Berikut ini akan disebutkan bentuk-bentuk lafadz ‘*ām* menurut Fathi ad-Duraini (2013; 385-394).

- 1) *Isim mufrad* (tunggal) yang di-*ma’rifat*-kan dengan *alif-lam* atau *idāfah*. Misalnya kata *al-insān* dalam ayat berikut:

إِنَّ الْإِنْسَانَ لِفِي خُسْرٍ ﴿٢﴾ إِلَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ

“Sesungguhnya manusia itu benar-benar dalam kerugian (5) kecuali orang yang beriman” (Q.S. al-Ashr: 2) (Al-Qur’an dan Terjemahnya, 1418 H; 1099)

- 2) Lafadz *jamak* (plural) yang disertai *alif* dan *lam* di awalnya. Seperti lafadz *al-wālidāt* yang terdapat ayat berikut:

وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ^ط

“Para ibu hendaklah menyusukan anak-anaknya selama dua tahun penuh...” (Q.S. al-Baqarah: 233) (Al-Qur’an dan Terjemahnya, 1418 H; 57)

- 3) Lafadz كل (setiap) dan جميع (seluruhnya), seperti kata كل yang terdapat pada ayat berikut:

كُلُّ أَمْرٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ

“tiap-tiap manusia terikat dengan apa yang dikerjakannya”. (Q.S. ath-Thur: 21) (Al-Qur’an dan Terjemahnya, 1418 H; 866)

- 4) *Isim syarat* (kata benda untuk mensyaratkan), seperti lafaz ‘*man*’, أين, ما, من, حيث. Misalnya kata ‘*man*’ yang terdapat dalam ayat berikut:

فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ

“Barangsiapa di antara kamu hadir (di negeri tempat tinggalnya) di bulan itu, maka hendaklah ia berpuasa pada bulan itu” (Q.S. al-Baqarah: 185) (Al-Qur’an dan Terjemahnya, 1418 H; 45)

Lafaz ‘*man*’ pada ayat tersebut meliputi semua orang yang mengetahui datangnya bulan Ramadhan maka dia wajib berpuasa.

- 5) *Isim mauṣul* (kata ganti penghubung), seperti الذى, التى, الذين, dan اللاتى.

Misalnya ayat berikut:

إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ
نَارًا

“Sesungguhnya orang-orang yang memakan harta anak yatim secara zalim, sebenarnya mereka itu menelan api sepenuh perutnya...” (Q.S. an-Nisa’: 10) (Al-Qur’an dan Terjemahnya, 1418 H; 116)

- 6) *Isim nakirah* yang jatuh setelah *nafi*, *nahy* atau *syaraṭ*. Misalnya ayat :

وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ

“dan tiada dosa atasmu mengawini mereka apabila kamu bayar kepada mereka maharnya”. (Q.S. al-Mumtahanah: 10) (Al-Qur’an dan Terjemahnya, 1418 H; 924)

Lafadz ‘*ām*’ dilihat dari segi makna yang dimaksud dikelompokkan menjadi tiga, yaitu lafadz ‘*ām*’ yang dimaksudkan untuk umum, lafadz ‘*ām*’ tetapi yang dimaksud adalah khusus, dan lafadz ‘*ām*’ yang bersifat mutlak.

Lafadz ‘*ām*’ yang dimaksudkan untuk umum, yaitu ‘*ām*’ yang disertai dengan petunjuk yang menghilangkan kemungkinan untuk dikhususkan. Lafadz ‘*ām*’ yang seperti ini hukumnya *qaṭ’i ad-dalālah*. Sebagai misal ayat berikut:

وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا

“Dan tidak ada satu binatang melata pun di bumi melainkan Allah pasti memberi rizkinya” (Q.S. Hud: 6) (Al-Qur’an dan Terjemahnya, 1418 H; 327)

Lafadz ‘*ad-dābbah*’ (binatang melata) mencakup semua binatang yang melata di muka bumi, dan menjadi sunnah Allah bahwa semua binatang yang melata akan mendapat rizki.

Lafadz ‘*ām*’ tetapi yang dimaksud adalah khusus, yaitu ‘*ām*’ yang disertai petunjuk yang menghilangkan arti umumnya dan menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan ‘*ām*’ tersebut adalah makna khusus. Misalnya ayat berikut:

وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا

“Menunaikan haji ke Baitullah adalah kewajiban manusia terhadap Allah” (Q.S. Ali Imran: 97) (Al-Qur’an dan Terjemahnya, 1418 H; 92)

Arti lafadz *an-nās* pada ayat tersebut adalah semua manusia, namun yang dimaksud sebenarnya adalah makna khusus yaitu orang mukallaf yang berakal.

Lafadz ‘*ām*’ yang bersifat mutlak, yaitu ‘*ām*’ yang tidak disertai dengan petunjuk yang menghilangkan kemungkinan dikhususkan dan tidak disertai petunjuk yang menghilangkan keumumannya. Lafadz ‘*ām*’ yang bersifat mutlak banyak dijumpai dalam teks yang terdapat lafadz ‘*ām*’ yang tidak dibarengi dengan *qarīnah lafziyyah*, *fi’liyyah*, atau ‘*urfiyyah*’ (adat kebiasaan). Misalnya, lafadz ‘*al-muṭallaqāt*’ yang terdapat dalam ayat berikut:

وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَتَّبْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ

“perempuan-perempuan yang dithalaq itu menunggu tiga kali quru’”. (Q.S. al-Baqarah: 228) (Al-Qur’an dan Terjemahnya, 1418 H; 55)

Lafadz ‘ām yang bersifat mutlak menunjukkan makna umum selama tidak ada dalil yang men-*takhṣīs*-kannya (al-Barusi, t.th; 404).

b. *Khāṣ*

Lafadz *khāṣ* adalah lafadz yang dibuat untuk menunjukkan kepada sesuatu yang terbatas jumlahnya, mencakup segala sesuatu yang bisa diterapkan kepadanya atau diterapkan kepada individu-individu tertentu (asy-Syarakhsi, 1993; 24).

Mengenai petunjuk lafadz *khāṣ* para juris Islam sepakat bahwa lafadz *khāṣ* dalam nash syara’ menunjukkan kepada pengertiannya yang khas secara *qaṭ’i* (pasti) dan hukum yang dikandungnya juga bersifat *qaṭ’i* selama tidak ada indikasi yang menunjukkan pengertian lain (asy-Syalabi, 1982; 385). Misalnya ayat berikut ini :

فَكَفَّرْتَهُمْ إِطْعَامَ عَشْرَةِ مَسْكِينٍ مِنْ أَوْسَطِ مَا تَطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ
كِسْوَتُهُمْ

“maka kaffarat melanggar sumpah itu adalah memberi makan sepuluh orang miskin dari makanan yang biasa kamu berikan kepada keluargamu, atau memberi pakaian kepada mereka. (Q.S. Al-Maidah: 89) (Al-Qur’an dan Terjemahnya, 1418 H; 176)

Lafadz ‘*asyarah*’ dalam ayat tersebut diciptakan hanya untuk menunjukkan arti bilangan sepuluh tepat, tidak lebih dan tidak pula kurang. Di samping itu, arti sepuluh itu juga sudah pasti tidak ada kemungkinan pengertian lain. Begitulah ayat *khaṣ* dalam al-Qur’an, selama tidak ada dalil yang memalingkannya kepada pengertian lain seperti makna majazi (metafora) (M. Zain, 2005; 205)

Sesuai dengan pengertian lafadz *khaṣ* sebagai lafadz yang menunjukkan makna yang khusus, maka lafadz *khaṣ* mempunyai empat bentuk, yaitu ‘*amr*, *nahy*, *muṭlaq* dan *muqayyad* (Sya’ban, 1971; 299).

1) *Amr*

Menurut ulama ushul fiqh, ‘*amr*³ adalah lafadz yang menunjukkan tuntutan untuk mengerjakan sesuatu yang berasal dari yang lebih tinggi kedudukan kepada pihak yang rendah kedudukannya (Sya’ban, 1971; 310).

Jumhur ulama berpendapat bahwa lafadz *amr* selalu menunjukkan pengertian wajib kecuali ada indikasi yang menunjukkan pengalihan dari *dalālah* aslinya kepada hukum yang lain. Jika indikasi menunjukkan makna *ibāhah*, maka lafadz *amr* akan menunjukkan makna *ibāhah*. Jika ada indikasi yang menunjukkan makna *nadb*, maka lafadz *amr* akan menunjukkan makna *nadb*. Jika ada indikasi yang menunjukkan makna *irsyād*, maka lafadz *amr* akan menunjukkan makna *irsyād*. Jika ada indikasi yang menunjukkan makna *ta’dīb*, maka lafadz *amr* akan menunjukkan makna *ta’dīb* (Sya’ban, 1971; 312).

2) *Nahy*

³ *Amr* di dalam al-Qur’an dijelaskan dalam berbagai redaksi. Di antara redaksi lafadz *amr* adalah (1) Perintah tegas dengan menggunakan kata *amara* (أمر) dan yang seakar dengannya. (2) Perintah dalam bentuk pemberitaan bahwa perbuatan itu diwajibkan kepada manusia dengan memakai kata *kutiba* (كتب). (3) Perintah dengan memakai redaksi pemberitaan (*jumlah khabariyah*) namun yang dimaksudkan adalah perintah. (4) Perintah dengan memakai kata kerja perintah secara langsung. (5) Perintah dengan menggunakan kata kerja (*fi’il mudhāri*) yang disertai dengan lam *amr*. (6) Perintah yang menggunakan kata *faradha*. (7) Perintah dalam bentuk menjanjikan kebaikan yang banyak atas pelakunya (Khudhari Bek, 1967; 24-26).

*Nahy*⁴ adalah lafadz yang menunjukkan adanya tuntutan untuk meninggalkan suatu perbuatan dari yang lebih tinggi derajatnya kepada yang lebih rendah (Asy-Syalabi, 1982; 401). Pada dasarnya antara *nahy* (larangan) dan *amr* (perintah) adalah sama-sama perintah. Hanya saja kalau *amr* adalah perintah untuk melakukan suatu perbuatan, sedangkan *nahy* adalah perintah untuk tidak melakukan perbuatan (Sutrisno, 2012; 67)

Para ulama ushuliyun merumuskan beberapa kaidah yang berkenaan dengan *nahy*. Di antara kaidah-kaidah tersebut adalah :

a) الأصل في النهي للتحريم

Arti kaidah tersebut adalah bahwa pada prinsipnya suatu larangan menunjukkan hukum haram, seperti firman Allah swt.

وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ^٤

“Dan janganlah kamu membunuh jiwa yang diharamkan Allah (membunuhnya), melainkan dengan suatu (alasan) yang benar”. (Q.S. al-Isra’: 33) (Al-Qur’an dan Terjemahnya, 1418 H; 429)

Kaidah tersebut sesuai dengan pendapat Imam Syafi’i dan jumhur ulama ushul. Sedangkan menurut Hanafiyah, lafadz *nahy* menunjukkan makna *tahrim* bila dalil yang menjelaskan larangan bersifat *qath’i*, dan apabila dalil yang menjelaskan larangan bersifat *zanny* maka *nahy* menunjukkan makna *makrūh tahrīm* (az-Zuhaili, 1986; 235).

⁴ Di dalam al-Qur’an larangan dinyatakan dalam berbagai ragam bentuk dan gaya bahasa. Di antaranya: (1) Larangan dengan menjelaskan bahwa suatu perbuatan itu diharamkan. (2) Larangan dengan menegaskan bahwa perbuatan itu tidak dihalalkan. (3) Larangan dengan menggunakan kata yang berarti perintah meninggalkan. (4) Larangan secara tegas dengan menggunakan kata “*naha*” atau yang seakar dengannya. (5) Larangan dengan mengancam pelakunya dengan siksa di akhirat, (6) Larangan dengan memberi ancaman atas suatu perbuatan, (7) Larangan dalam bentuk kalimat pemberitaan (Thawilah, 2000; 446-447).

Dalam pandangan jumbuh ulama ushul, lafadz *nahy* yang menunjukkan arti *tahrīm* (haram) bisa saja mengalami perubahan makna aslinya apabila ada indikasi yang menjelaskan adanya makna lain selain makna *tahrīm* seperti *al-karāhah* (makruh), *ad-du'ā* (permohonan), dan *al-irsyād* (petunjuk) Penunjukkan lafaz nahy yang menunjukkan makna *karahah* dapat ditemukan pada al-Qur'an misalnya ayat:

يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ

“Hai orang-orang beriman, apabila diseru untuk menunaikan shalat Jum'at, maka bersegeralah kamu kepada mengingat Allah dan tinggalkanlah jual beli”. (Q.S. al-Jum'ah: 9) (Al-Qur'an dan Terjemahnya, 1418 H; 933)

Kata “وذروا البيع” menjelaskan bahwa transaksi jual beli pada saat adzan shalat jum'at dikumandangkan hukumnya makruh karena ada indikasi lain yang mengalihkan makna asli nahy, yaitu dilarangnya jual beli bukan pelarangan esensi jual beli itu sendiri, tetapi dikarenakan kekawatiran terabaikannya shalat jum'at akibat sibuk dengan transaksi jual beli. Selain menunjukkan makna *karāhah*, lafadz *nahy* juga ada yang menunjukkan makna *irsyād* seperti yang terdapat dalam ayat 101 surat al-Maidah :

يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنَ أَشْيَاءَ إِن تَبَدَّلَ لَكُمْ تَسْوُؤُكُمْ

“Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu menanyakan (kepada Nabimu) hal-hal yang jika diterangkan kepadamu, niscaya menyusahkan kamu”. (Q.S. al-Maidah: 101) (Al-Qur'an dan Terjemahnya, 1418 H; 179)

Ayat ini memberikan petunjuk untuk tidak melakukan sesuatu yang pada ujungnya akan mendatangkan madharat dan mempersulit diri sendiri. Adanya madharat dan mempersulit diri sendiri merupakan indikasi yang mengalihkan makna *tahrīm* kepada makna *irsyād* (Sya'ban, 1971; 321).⁵

b) الأصل في النهي يقتضى الفساد مطلقا

Arti kaidah ini adalah suatu larangan menunjukkan *fasād* (rusak) perbuatan yang dilarang itu jika dikerjakan. Kaidah ini disepakati apabila larangan berkaitan dengan perbuatan atau perkataan yang esensinya memang diharamkan (*harām li zātihī*), bukan diharamkan karena ada indikasi tertentu (*harām li gairihī*). Contoh dari perbuatan yang *harām li zātihī* adalah larangan zina, larangan menjual bangkai, atau dalam bidang ibadah seperti larangan shalat dalam keadaan tidak suci. Larangan-larangan ini apabila tetap dikerjakan maka perbuatan yang dilakukan menjadi batal. Implikasi lain dari kaidah ini adalah manakala ditujukan kepada perbuatan atau perkataan yang diharamkan karena ada faktor eksternal, seperti larangan menyetubuhi istri yang sedang haid. Dalam hal ini, menurut jumhur ulama bahwa larangan yang disebabkan oleh faktor

⁵ Selain makna-makna tersebut, masih ada makna lain yang ditunjukkan oleh *nahy* yaitu (1) *ad-Du'ā* (permohonan), contohnya firman Allah swt : رَبَّنَا لَا تَزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا (Ya Tuhan kami, janganlah Engkau jadikan hati kami condong kepada kesesatan sesudah Engkau beri petunjuk kepada kami"). (QS. 3:8) (2) *at-Taḥdīd* (menakuti), misalnya majikan berkata kepada pembantunya, "Jangan kamu taati perintahku", (3) *Tahqīr* (mencemooh), misalnya firman Allah: "Dan janganlah kamu tujukan kedua matamu kepada apa yang telah Kami berikan kepada golongan-golongan dari mereka" (QS. 20:131), (4) Bayan al-Aqibah (menjelaskan balasan perbuatan), seperti firman Allah swt: وَلَا تَحْسِبَنَّ اللَّهُ غَافِلًا عَمَّا يَعْمَلُ الظَّالِمُونَ (Dan janganlah sekali-kali kamu (Muhammad) mengira, bahwa Allah lalai dari apa yang diperbuat oleh orang-orang yang zalim". (QS. 14:42), dan (5) *Tay'īs* (putus asa), seperti dalam firman Allah swt. : لَا تَعْتَذِرُوا الْيَوْمَ إِنَّمَا تَجْزُونَ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ (janganlah kamu mengemukakan uzur pada hari ini. Sesungguhnya kamu hana diberi balasan menurut apa yang kamu kerjakan". (QS. 66:7) (al-Khin, 2000; 326)

eksternal tidak menyebabkan batal apabila perbuatan yang dilarang tetap dilakukan, dan akibat-akibat hukum dari perbuatan tersebut tetap berlaku bagi pelakunya. Dengan istilah lain, perbuatan tersebut berstatus hukum *makrūh* (Asy-Syalabi, 1982; 405).

3) *Muṭlaq* dan *Muqayyad*

Muṭlaq adalah lafadz yang menunjukkan satu makna dari beberapa satuan yang menjadi cakupannya tanpa adanya ikatan yang terpisah secara lafdzi. Sedangkan *muqayyad* adalah lafadz yang menunjukkan satu makna dari beberapa satuan yang menjadi cakupannya dengan disertai ikatan yang terpisah secara lafdzi (Bek, 1969; 192). Menurut al-Amidi, *muṭlaq* adalah lafadz yang menunjukkan makna yang jelas tanda dukungan suatu sifat (keterangan) tertentu. *Muqayyad* adalah lafadz yang menunjukkan makna yang jelas dengan dukungan suatu sifat (keterangan) tertentu (Al-Amidi, 2003; 2-4). Dari dua pendapat tersebut disimpulkan bahwa *muṭlaq* adalah lafadz yang menunjukkan suatu makna dengan jelas dengan secara mandiri (tidak memerlukan keterangan tertentu), dan *muqayyad* adalah lafadz yang menunjukkan makna dengan jelas kepada satuan-satunnya yang disertai dengan suatu ketentuan.

Dalam al-Qur'an terdapat banyak ayat yang bersifat *muṭlaq* dan ada juga yang bersifat *muqayyad*. Oleh karena itu, berdasarkan kaidah Ushul Fiqh bahwa ayat yang di dalamnya terdapat lafadz *muṭlaq* maka harus dipahami secara mutlak selama tidak ada dalil yang membatasinya. Demikian pula, ayat yang di dalamnya terdapat lafadz *muqayyad*, maka

harus dipahami secara *muqayyad* sesuai dengan batasan yang disebutkan (M. Zein, 2005; 206)

2. Lafadz dilihat dari sisi penggunaannya terhadap makna.

Lafal dilihat dari segi penggunaan maknanya terbagi menjadi empat yaitu *haqīqi*, *majāzi*, *ṣarih* dan *kināyah*. Berikut ini akan dijelaskan masing-masing dari keempat macam lafadh tersebut.

a. *Haqīqi* dan *Majāzi*

Haqīqi adalah kata yang digunakan menunjukkan makna atau pengertian yang asli baik secara bahasa, syar'i, kebiasaan atau terminologi (Thawilah, 2000; 143).

Lafadz *haqīqi* dilihat dari sisi penciptaan awal dan penggunaannya diklasifikasi menjadi empat, yaitu *haqīqi lugawī*, *haqīqi 'urfī*, *haqīqi istilāhi*, dan *haqīqi syar'i*.

Haqīqi lugawī adalah makna *haqīqi* yang ditentukan oleh bahasa sesuai dengan awal penciptaannya, misalnya, kata *as-sama'* yang makna *haqīqi*-nya adalah segala sesuatu yang ada di atas kita. *Haqīqi 'urfī* adalah makna *haqīqi* yang diketahui berdasarkan kebiasaan yang sering difahami oleh masyarakat umum, misalnya kata *ad-dābbah* yang berdasarkan *'urf* umum menunjukkan arti hewan ternak yang berkaki empat. *Haqīqi 'istilāhi* adalah makna *haqīqi* yang hanya diketahui oleh kalangan tertentu, misalnya kata *khaṣ* dan *'amm* yang makna *haqīqi*-nya hanya diketahui oleh ulama ushuliyin. *Haqīqi syar'i* adalah makna *haqīqi* yang ditentukan oleh *syāri'*, misalnya kata *'aṣ-ṣalat* yang makna *haqīqi*-nya yang ditetapkan oleh *syari'*, yaitu perbuatan tertentu yang terdiri dari perbuatan

dan ucapan yang dimulai dengan takbir dan diakhiri dengan salam (Thawilah, 2000; 145). Dari klasifikasi tersebut dapat dipahami bahwa makna *haqīqi* hanya dapat diketahui berdasarkan penjelasan dari peletak bahasa atau istilah.

Majāzi (metaforis) adalah kata yang untuk menunjukkan makna sesuatu selain makna yang sebenarnya karena adanya hubungan antara makna asli dan makna baru dan ada petunjuk (*qarīnah*) yang menghalangi penggunaan makna *haqīqi* (Thawilah, 2000; 144).

Kaidah yang berlaku dalam masalah lafadz *haqīqi* adalah mengamalkan makna yang semula diciptakan untuk lafadz *haqīqi* baik lafadz *haqīqi* tersebut bersifat ‘*am*, *khas*, ‘*amr* atau *nahy*, selama tidak ada *qarīnah* yang memalingkan makna *haqīqi*-nya. Contohnya adalah firman Allah:

وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ

“dan dirikanlah shalat, tunaikanlah zakat” (QS. Al Baqarah: 43) (Al-Qur’an dan Terjemahnya, 1418 H; 16)

Yang dimaksud dari kata shalat dan zakat pada ayat tersebut adalah makna *haqīqi syar’i* dan perintah bersifat ‘*am* (umum) yang ditujukan kepada semua orang mukmin (Asy-Syalabi, 1982; 456).

Sedangkan kaidah yang berlaku bagi lafadz *majāzi* sama persis dengan kaidah lafadz *haqīqi*. Artinya bahwa yang dijadikan pegangan adalah arti baru yang melekat padanya. Contohnya adalah firman Allah:

أَوَلَمْ تَمَسُّمُ النِّسَاءَ

“atau kamu telah menyentuh perempuan ” (QS. an-Nisa’ : 43) (Al-Qur’an dan Terjemahnya, 1418 H;125)

Kata ‘*lāmastum*’ pada ayat tersebut mempunyai makna *majāzi* yaitu bersetubuh, dan ayat tersebut secara umum ditujukan kepada semua orang mukmin (Asy-Syalabi, 1982; 456).

b. *Ṣarih* dan *Kināyah*

Ṣarih adalah lafadz yang maksudnya tidak tersembunyi karena sering digunakan, baik dengan makna *haqīqi* atau makna *majazi*. Sedangkan yang dimaksud dengan *kināyah* adalah lafadz yang tersembunyi maksudnya baik secara *haqīqi* maupun *majāzi* (Taftazani, t.th; 72).

Lafal *ṣarih* mempunyai akibat hukum secara langsung kepada hal yang lain. Misalnya dalam masalah talak, bila suami berkata kepada istrinya, “engkau aku cerai”, maka dengan perkataan tersebut terjadi perceraian sekalipun tidak disertai dengan niat. Sedangkan kepastian hukum yang diakibatkan oleh lafadz *kināyah* sangat tergantung dengan niat. Misalnya seorang suami berkata kepada istrinya, “Pulanglah engkau ke rumah orang tuamu”. Ucapan ini sangat tergantung pada niat suami ketika mengucapkannya, jika suami bermaksud menceraikan istrinya maka telah jatuh talak. Jika suami tidak bermaksud menceraikan istrinya, maka tidak terjadi talak (az-Zuhaili, 1986; 308-309).

3. Lafadz dilihat dari sisi kejelasan dan tidaknya dalam menunjukkan makna.

Dilihat dari segi kejelasan penunjukannya, lafadz dibedakan menjadi dua yaitu lafadz yang jelas penunjukannya (*waḍih ad-dalālah*) dan lafadz yang tidak jelas penunjukannya (*gair waḍih ad-dalālah*).

a. *Waḍih ad-Dilālah*

Waḍih ad-dalālah adalah lafadz yang menunjukkan makna melalui bentuk asalnya tanpa terikat oleh faktor lain. Lafadz yang masuk dalam kategori *Waḍih ad-dalālah* dibagi menjadi empat yaitu yaitu *naṣ*, *zāhir*, *mufassar* dan *muhkam*. Dalam kaitannya dengan penunjukan makna, empat istilah tersebut mempunyai tingkatan yang berbeda. Tingkat yang paling rendah adalah *naṣ*, *zāhir*, *mufassar* dan *muhkam* yang menempati tingkatan paling tinggi (az-Zuhaili, 1986; 312).

1) *Zāhir*

Ulama Ushul Fiqh memberikan pengertian tentang *zāhir* dengan redaksi yang berbeda namun saling melengkapi. Menurut al-Bazdawi (w. 730), *zāhir* merupakan istilah yang digunakan untuk menunjukkan kata yang sudah jelas maksudnya bagi orang yang mendengarkannya melalui bentuk kata itu sendiri. (al-Bukhari, 1998; 72). Menurut Ibnu Subkhi (w. 771, *zāhir* adalah lafadz yang menunjukkan suatu pengertian yang hanya sampai pada tingkat *dzanni* (as-Subhi, 2003; 54). Istilah *dzanni* disini mengandung makna bahwa sekalipun makna lafadz *zāhir* itu dapat dipahami dengan cepat dan mudah, tetapi tidak menutup kemungkinan ada makna lain selain makna yang dipahami melalui mendengarkan (M. Zein, 2005; 220).⁶

Menurut ulama' ushul, kaidah yang berlaku dalam lafaz *zāhir* adalah bahwa setiap lafadz *zāhir* harus dipegang makna *zāhir*-nya selama tidak

⁶ Adanya makna lain selain dari makna asal lafadz *zahir* misalnya lafadz *zahir* tersebut berupa lafaz '*am* sehingga mungkin saja perlu *ditakhsis*, berupa lafadz *mutlak* yang perlu dibatasi melalui *muqayyad*, atau berupa lafadz *haqīqi* tetapi yang dikehendaki adalah makna *majāzi* (Khalaf, t.th.; 163)

ada petunjuk yang menjelaskan adanya pengalihan makna (az-Zuhaili, 1986, 318). Misalnya, ayat berikut:

وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا

“Allah menghalalkan jual beli dan mengharamkan riba.” (Q.S. al-Baqarah: 275) (Al-Qur’an dan Terjemahnya, 1418 H; 69)

Ayat ini jelas sekali mengandung pengertian bahwa jual beli itu hukumnya halal dan riba itu hukumnya haram, karena makna inilah yang mudah dan cepat ditangkap oleh akal seseorang tanpa memerlukan petunjuk yang menjelaskannya. Walaupun sebenarnya pengertian tersebut bukan pengertian asasi yang dikehendaki oleh ayat berdasarkan susunan redaksinya (asy-Syalabi, 1982; 463).

2) *Naş*

Naş adalah suatu lafazh yang menunjukkan hukum yang jelas, yang diambil menurut alur pembicaraan, namun mempunyai kemungkinan ditakhsish dan ditakwil yang kemungkinannya lebih lemah daripada kemungkinan yang terdapat dari lafazh *zahir*. Selain itu, ia dapat dinasakh pada zaman risalah (zaman Rasul) (Adib, 1993; 149). Contohnya adalah ayat berikut:

فَأَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلثَ وَرُبْعَ ۖ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً

“...maka kawinilah wanita-wanita (lain) yang kamu senangi; dua, tiga atau empat”. (Q.S. an-Nisa’: 3) (Al-Qur’an dan Terjemahnya, 1418 H; 115)

Bila diamati berdasarkan makna lafadz *zahir*, ayat tersebut menerangkan hukum diperbolehkannya nikah. Tetapi apabila diamati dari makna lafadz *naş* maka ayat tersebut menjelaskan hukum poligami dan batas-batasannya, karena hukum poligami dan batasannya merupakan makna asal yang ditunjukkan oleh ayat dengan dasar adanya *qarinah* (petunjuk) yang dijelaskan sendiri oleh syari', yaitu firman Allah “ فَإِنْ خِفْتُمْ “ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاجِدَةٌ”. Dengan demikian, maka maksud dari ayat tersebut adalah makna kedua, yaitu diperbolehkannya poligami dengan batasan empat istri (Al-Khin, 2000; 266)

3) *Mufassar*

Mufassar adalah lafadz yang menunjukkan kepada maknanya secara jelas dan rinci tanpa ada kemungkinan untuk dipalingkan kepada pengertian lain (*ta'wil*) atau *ditakhsis*⁷ (Adib, 1993; 165).

Menurut Adib Shalih (1993; 169), lafadz *mufassar* dilihat dari sisi faktor yang menyebabkan kejelasan maknanya dibagi menjadi dua :

1. Kejelasan makna yang bersumber dari bentuk lafadz sehingga tidak membuka ruang bagi takwil atau takhsis.
2. Kejelasan makna karena ada penjelasan dari dalil lain yang *qaṭ'i*.

4) *Muhkam*

Muhkam adalah lafadz yang maknanya sudah jelas berdasarkan bentuknya sendiri dengan tingkat kejelasan yang kuat melebihi kejelasan *mufassar* dan tidak memiliki kemungkinan untuk *ta'wil* atau *nasakh*.

⁷ Tidak adanya ruang bagi upaya mentakwilkan lafadz *mufassar* mengindikasikan bahwa makna yang dijelaskan oleh lafadz *mufassar* menduduki peringkat di atas lafadz *naş* dan lafadz *zahir*. Karena di dalam lafadz *naş* dan lafadz *zahir* masih memungkinkan adanya takwil, sedangkan dalam lafadz *mufassar* tertutup untuk *ditakwilkan* (Adib, 1993; 165).

Indikasi tidak adanya takwil terhadap lafaz *muhkam* disebabkan oleh derajat kejelasan maknanya yang mencapai batas maksimal. Demikian pula tidak adanya *naskh* karena makna yang ditunjukkan oleh lafadz *muhkam* adalah makna asli yang secara tidak mungkin menerima perubahan dan pergantian (Zaedan, 1976; 346). Yang termasuk dalam kategori *muhkam* adalah lafadz yang menjelaskan tentang ajaran-ajaran pokok agama, seperti tentang keimanan, ayat menjelaskan ajaran-ajaran pokok yang berkaitan dengan moral yang merupakan sendi pokok kehidupan manusia, seperti memenuhi janji, dan ayat yang menjelaskan pokok-pokok keutamaan, seperti berbakti kepada orang tua (ad-Duraini, 2013; 62)

b. *Gair wāḍih ad-dalālah*

Gair wāḍih ad-dalālah adalah lafadz yang tidak jelas penunjukannya terhadap makna. Lafadz yang masuk dalam kategori ini bisa menunjukkan makna apabila didukung oleh indikasi eksternal (asy-Syalabi, 1982; 474). Ulama Hanafiyah membagi lafadz yang masuk dalam kategori ini menjadi empat bagian yaitu *khafi*, *musykil*, *mujmal*, dan *mutasyābih*.

1) *Khafi*

Khafi adalah lafadz yang mempunyai ketidakjelasan yang bukan disebabkan oleh bentuk lafadz, tetapi disebabkan oleh penerapan makna lafaz tersebut pada kasus yang serupa (Zahrah, t.th; 124). Dengan pengertian ini dapat disimpulkan bahwa *khafi* adalah lafadz yang sebenarnya sudah jelas maknanya, tetapi ketika diterapkan pada masalah hukum lain yang mempunyai kemiripan dengan kasus hukum yang

disebutkan dalam teks mengalami ketidakjelasan. Sebagai upaya untuk menghilangkan ketidakjelasan makna lafadz dilakukan dengan jalur penalaran dan pemikiran yang mendalam.

Contoh dari khafi adalah arti *as-sāriq* yang terdapat dalam ayat berikut:

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا

“Pencuri laki-laki dan perempuan potonglah tangan keduanya”. (Q.S. al-Maidah: 38) (Al-Qur’an dan Terjemahnya, 1418 H; 165)

Arti lafadz *as-sāriq* sebenarnya sudah jelas yaitu orang yang mengambil harta yang bernilai milik orang lain dalam tempat penyimpanannya secara sembunyi-sembunyi. Ketidakjelasan timbul ketika menerapkan ayat tersebut kepada tukang copet yang secara lihai bisa memanfaatkan kelalaian seseorang untuk menguras hartanya. Apakah pencopet bisa dikategorikan dalam pengertian pencuri? Untuk mencari jawaban tersebut diperlukan ijtihad dengan meneliti apakah pengertian “mencopet” termasuk dalam pengertian ayat sesuai dengan cara suatu lafadz menunjukkan suatu pengertian (M. Zein, 2005; 227).

2) *Musykil*

Musykil adalah lafadz yang tidak jelas makna yang dikehendaki yang disebabkan oleh lafadz itu sendiri, sehingga untuk menemukan makna yang dikehendaki harus dilakukan pemahaman yang intensif dan didukung dengan petunjuk (*qarīnah*) yang menjelaskan makna yang sebenarnya (as-Sarakhsi, 1993; 168).

Ketidakjelasan makna lafadz *musykil* bisa juga disebabkan karena mempunyai banyak makna, sedangkan yang dimaksud hanya satu makna. Oleh karena itu, untuk memahami lafadz *musykil* dilakukan dengan mengadakan penelitian terhadap qarinah-qarinah (petunjuk) dan dalil lain yang membantu untuk menemukan makna yang dikehendaki oleh lafadz *musykil*, misalnya dengan melihat secara komprehensif semua makna-makna yang ada hubungannya dengan lafadz *musykil*, kemudian dilakukan analisis untuk ditemukan makna yang dikehendaki (Zaedan, 1976; 351)

Dari uraian tersebut dapat disimpulkan bahwa lafadz *musykil* adalah lafadz yang ketidakjelasan makna disebabkan oleh bentuk lafadz. Sedangkan untuk lafadz *khafi*, ketidakjelasan makna disebabkan oleh faktor eksternal.

Contoh lafadz *musykil* adalah lafadz *quru'* yang terdapat dalam ayat:

وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ^ج

“wanita-wanita yang ditalak hendaklah menahan diri (menunggu) tiga kali *quru'*. (Q.S. al-Baqarah: 228) (Al-Qur'an dan Terjemahnya, 1418 H; 55)

Lafaz '*quru'*' yang terdapat dalam ayat tersebut mempunyai arti ganda yaitu masa suci dan masa haid. Adanya arti ganda itu jelas menunjukkan hukum yang berbeda pula. Ulama' Hanafiyah dan Hanabilah mengartikannya dengan masa haid,⁸ sedangkan Syafi'iyah mengartikannya

⁸ Ulama' Hanafiyah dan Hanabilah mendasarkan pendapatnya kepada ayat 4 Q.S. at-Talaq. Dan hadits :

عن عائشة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: طلاق الأمة تطليقتان وعدتها حيضتان. رواه الترمذی
Disamping itu, juga ilandasi *qarīnah* yaitu pensyariatan iddah untuk mengetahui kesucian kandungan dari hamil yang bisa diketahui dengan haid (ad-Duraini, 2013; 81).

dengan masa suci.⁹ Masing-masing mengambil kesimpulan yang berbeda setelah melakukan penelitian dan mendasarkan kepada *qarīnah* atau dalil dari luar yang berbeda pula.

3) *Mujmal*

Mujmal adalah lafadz yang mempunyai banyak makna dan antara makna tersebut terdapat keserupaan yang tidak bisa ditemukan melalui lafadz itu sendiri, sehingga dibutuhkan usaha menjelaskannya melalui keterangan dari *syāri'* (ad-Duraini, 2013; 93) Secara ringkas, *mujmal* merupakan lafadz yang maknanya tidak jelas yang hanya bisa diketahui melalui penjelasan dari *syāri'* sendiri (az-Zuhaili, 1986; 340) Ketidakjelasan makna lafadz *mujmal* disebabkan oleh :

- a) Makna etimologi dari lafadz itu sendiri, misalnya lafadz “*halū'a*” yang terdapat dalam ayat :

إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا ﴿١٩﴾ إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا ﴿٢٠﴾ وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا ﴿٢١﴾

Sesungguhnya manusia diciptakan bersifat keluh kesah lagi kikir. Apabila ia ditimpa kesusahan ia berkeluh kesah. Dan apabila ia mendapat kebaikan ia amat kikir. (Q.S. al-Ma'arij: 19-21) (Al-Qur'an dan Terjemahnya, 1418 H; 974)

Lafadz “*halū'a*” adalah lafadz yang *mujmal* dan untuk menemukan maknanya *syāri'* menjelaskannya sendiri sebagaimana pada ayat-ayat berikutnya.

⁹ Syafi'iyah mendasarkan pendapatnya kepada ayat 1 Q.S. at-Talaq, dan *qarīnah* yaitu kata bilangan (‘adad) –lafadz *šalāsah*- berbentuk *muannaš*. Ini artinya bahwa *ma'dūd* (yang terbilang) harus dalam bentuk *mužakkar* (ad-Duraini, 2013; 81).

b) Pengalihan makna lafadz dari makna *lugāwi* kepada makna *syar'i*, seperti lafadz *aş-şalah* yang secara etimologi berarti do'a, namun yang justru dipakai adalah makna *syar'i* yang hanya bisa dipahami melalui hadits (az-Zuhaili, 1986; 341).

4) *Mutasyābih*

Mutasyābih adalah lafadz yang bentuknya sendiri tidak menunjukkan kepada makna yang dimaksud, tidak ada indikasi yang menerangkannya, dan *syāri'* sendiri tidak menjelaskan maknanya (Zahrah, t.th; 135).

Dalam berbagai nash yang berkaitan dengan masalah hukum lafadz *mutasyābih* dalam pengertian di atas sedikit pun tidak ditemukan. Bentuk lafadz *mutasyābih* lebih banyak ditemukan pada ayat atau teks hadits yang berhubungan dengan masalah teologi dan ushuluddin (ad-Duraini, 2013; 123).

4. Lafadz dilihat dari sisi cara pengungkapannya terhadap makna

Lafadz dilihat dari cara pengungkapannya terhadap makna ada empat, yaitu *ibārat an-naş*, *isyārat an-naş*, *dalālah an-naş*, dan *iqtiḍā' an-naş*.

a. *'Ibārat an-Naş*

'Ibārat an-naş adalah makna yang ditunjukkan oleh nash sesuai redaksi kalimat, baik makna pokok (*aşālah*) atau tambahan (*taba'iyah*), dan berdasarkan redaksi kalimat makna tersebut terangkum di dalamnya (al-Khin, 2000; 295).

Bila diamati sekilas nampak adanya persamaan antara lafadz *naş* dengan *'ibārat an-naş*. Tetapi pada hakikatnya berbeda. Perbedaan antara *naş* dan *'ibārat an-naş* terletak pada cakupan makna, kalau

‘*ibārat an-naṣ* mencakup makna pokok (*aṣālah*) dan makna tambahan (*taba’iyah*), sedangkan *naṣ* hanya mencakup makna pokok saja (Adib, 1993; 470-471). Contohnya firman Allah swt. berikut:

فَأَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبْعَ ۖ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا
تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ۚ

“maka kawinilah wanita-wanita (lain) yang kamu senangi: dua, tiga atau empat. Kemudian jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil, maka (kawinilah) seorang saja, atau budak-budak yang kamu miliki.” (Q.S. an-Nisa; 3) (Al-Qur’an dan Terjemahnya, 1418 H; 115)

Ayat ini menunjukkan kepada tiga hukum, yaitu: *Pertama*, kebolehan menikah. *Kedua*, kebolehan menikah lebih dari satu wanita sampai empat. *Ketiga*, wajib membatasi hanya satu apabila khawatir tidak dapat berlaku adil. Dua makna yang terakhir adalah yang dimaksud secara asli dari konteks ayat. Adapun yang pertama adalah makna sekunder. ‘*Ibārat an-naṣ* mencakup ketiga makna tersebut, sedangkan *naṣ* hanya menunjukkan dua point yang terakhir. Karena secara istilah *naṣ* adalah makna yang dimaksud secara asli, dan point yang pertama bukan makna yang dimaksud (al-Khin, 2000; 295).

b. *Isyārat an-Naṣ*

Isyārat an-naṣ adalah penunjukan lafadz terhadap suatu makna yang bukan makna yang dimaksud oleh redaksi nash, tetapi merupakan makna yang terkait (*lazim*) dengan hukum yang disebutkan di dalam nash (al-Khin, 2000; 296).

Contohnya adalah ayat berikut :

وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ

“Dan kewajiban ayah memberi makan dan pakaian kepada para ibu dengan cara yang ma`ruf. (Q.S. al-Baqarah: 233) (Al-Qur’an dan Terjemahnya, 1418 H; 57)

Ayat di atas disamping bisa dipahami maknanya melalui *ibārat an-naş* dan *isyārat an-naş*. Kalau dipahami melalui *ibārat an-naş* ayat tersebut menjelaskan bahwa suami berkewajiban memberi makan dan pakaian kepada wanita yang menyusui anaknya. Karena makna ini yang dapat difahami berdasarkan konteks ayat. Tetapi apabila ayat tersebut difahami melalui *isyārat an-naş* maka ditemukan makna tambahan yaitu nasab seorang anak terhubung kepada bapaknya. Karena anak (*al-mawlūd*) dalam ayat tersebut dihubungkan kepada *isim dhamir ‘hu’* dengan perantara huruf ‘lam’ yang menunjukkan makna kekhususan, yang berarti kekhususan nasab bukan kepemilikan. Hubungan nasab anak dengan ayahnya merupakan hasil pemahaman berdasarkan pendekatan *isyārat an-naş* karena secara tekstual tidak disebutkan dalam nash dan juga bukan makna yang dimaksud, tetapi teks tersebut mengisyaratkannya (al-As’adi, 1990; 162)

c. *Dalālah an-Naş*

*Dalālah an-naş*¹⁰ adalah apabila ada nash yang secara tekstual menunjukkan hukum suatu kasus dan kemudian hukum tersebut dapat diterapkan pada kasus lain karena adanya faktor penyebab hukum yang

¹⁰ *Dalālah an-naş* ini juga disebut juga *fahw al-khiṭāb*, sebagian fuqaha menyebutnya dengan istilah *Qiyās Jali*, dan di kalangan jumbuh ulama disebut dengan *mafḥūm muwāfaqah* (az-Zuhaili, 1986; 353). Di kalangan ulama Hanafiyah terjadi perbedaan pendapat mengenai pengertian *dalālah an-naş*. Namun mereka menemukan titik temu bahwa yang dimaksud dengan *dalālah an-naş* adalah hukum yang disebutkan dalam nash (*manṭūq*) berlaku pula pada kasus yang tidak disebutkan dalam nash (*maskūt*) karena terdapat makna yang sama (al-Khin, 2000; 298).

sama (Zahrah, t.th; 141). Menurut as-Sarakhsi (w. 490 H), *dalālah an-naṣ* adalah hukum yang ditetapkan melalui makna struktur kalimat dengan pendekatan kebahasaan dan bukan melalui cara *istinbāt* dengan menggunakan daya nalar (as-Sarakhsi, 1993; 241)

Dari definisi diatas dapat disimpulkan bahwa makna yang dipahami melalui *dalālah an-naṣ* bukanlah suatu bentuk hukum tetapi suatu ‘*illat* hukum yang disebutkan dalam nash, dan ‘*illat* tersebut tidak diketahui melalui ijtihad dan mengetahuinya tidak dimonopoli oleh ahli ijtihad, akan tetapi juga dipahami oleh ahli bahasa dengan analisa kebahasaan. Sebagai contoh dari *dalālah an-naṣ* adalah ayat berikut:

إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا
وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا ﴿١٠﴾

“Sesungguhnya orang-orang yang memakan harta anak yatim secara zalim, sebenarnya mereka itu menelan api sepenuh perutnya an mereka akan masukke dalam api yang menyala-nyala (neraka)” (QS. An-Nisa’: 10). (Al-Qur’an dan Terjemahnya, 1418 H; 116)

Dengan *ibārat an-naṣ* ayat tersebut menjelaskan larangan memakan harta anak yatim secara lalim. Secara nalar bahwa sebab larangan tersebut adalah menghabiskan dan menghambur-hamburkan harta anak yatim dengan cara yang tidak benar. Maka dengan pendekatan *dalālah an-naṣ* bahwa segala perbuatan menghabiskan dan menghambur-hamburkan harta anak yatim dikategorikan sama dengan memakannya dengan cara *zalim*.

d. *Iqtiḍā’ an-Naṣ*

Iqtiḍā' an-naṣ adalah dilalah lafadz terhadap suatu makna yang tidak dapat berdiri sendiri kecuali dengan mentakdirkan (menyisipkan) lafazh yang lain (Zahrah, Abu, t.th; 143).

Dalam kaitannya dengan keberadaan lafadz yang menjadi sisipan yang bertujuan untuk menjelaskan keabsahan kalimat, ulama ushul dari kalangan Hanafiyah, Syafi'iyah dan Mu'tazilah membagi dalam tiga bagian :

1. Sesuatu yang wajib ditakdirkan (dimunculkan) kebenaran suatu ucapan. Misalnya Hadits Nabi Muhammad saw. berikut :

عن ابن عباس رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : إن الله تجاوز عن أمتي الخطاء والنسيان وما استكروا عليه. رواه ابن ماجه

“Diriwayatkan dari Ibnu Abbas ra. berkata, Rasulullah saw. bersabda: “Sesungguhnya Allah mengangkat dari umatku perbuatan yang salah, lupa, dan keterpaksaan.” (H.R. Ibnu Majah)

Secara tekstual hadits ini mengandung makna bahwa kesalahan, lupa dan keterpaksaan telah dicabut sehingga tidak ada lagi lupa, kesalahan dan keterpaksaan yang terjadi pada umat manusia. Namun kenyataan yang ada bertentangan dengan hadits tersebut, karena manusia mempunyai sifat lupa dan juga tidak bisa terhindar dari kesalahan. Oleh karena itu, hadits tersebut wajib ditakdirkan dengan *ism* (dosa). Maksudnya *ism al-khaṭā' wa an-nisyān* (dosa kesalahan dan lupa), agar kalimat tersebut jadi benar.

2. Sesuatu yang wajib dimunculkan untuk kebenaran suatu ungkapan atau kalimat secara akal. Contohnya firman Allah dalam ayat berikut:

وَسَّأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا

“dan tanyalah (penduduk) negeri yang Kami berada disitu”
(Q.S. Yusuf: 82) (Al-Qur’an dan Terjemahnya, 1418 H;
361)

Redaksi ayat tersebut terasa ada yang kurang, karena tidak mungkin bertanya kepada kampung yang bukan makhluk hidup. Karena itu perlu dimunculkan suatu kata sehingga ungkapan itu menjadi benar dan selaras maknanya. Adapun kata yang layak dimunculkan adalah “penduduk” sebelum kata “kampung”, karena yang bisa ditanya dan memberi jawaban adalah penduduk kampung.

3. Sesuatu yang wajib ditaqdirkan (dimunculkan) untuk sahnya suatu ungkapan secara syar’i. Misalnya dalam potongan ayat :

فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ

“maka ia memerdekakan seorang hamba sahaya yang beriman (Q.S. an-Nisa’: 92) (Al-Qur’an dan Terjemahnya, 1418 H; 136)

Untuk memperjelas makna ‘تحرير رقبة’ maka dimunculkan kata perintah ‘*harrirū*’ (merdekakan) untuk menjelaskan bahwa sebenarnya ayat tersebut mengandung perintah memerdekakan budak (Adib, 1993; 548-549).

D. Pendekatan *Istinbāṭ* Hukum Dari Sisi *Maqāṣid Asy-Syarīah*

1. Pengertian

Secara etimologis istilah *maqāṣid asy-syarīah* merupakan kata majmuk (*murakkab idāfi*) yang terdiri dari kata *maqāṣid* dan *asy-syarīah*. Secara

terpisah kedua kata tersebut mempunyai arti sendiri. Kata *maqāṣid* merupakan bentuk plural dari kata *al-maqṣad* yang bila dilihat dari akar kata berasal dari ‘*qaṣada, yaqṣidu, qaṣdan* dan *maqṣadan*, yang berarti tujuan¹¹ (Umar, 2008: 1820) Sedangkan kata *syarī’ah* berasal dari kata *syara’a asy-syai* yang berarti menjelaskan sesuatu (Umar, 2008: 1189). Kata *syarī’ah* diambil dari *asy-syar’ah* dan *asy-syarī’ah* yang berarti tempat sumber air yang tidak pernah terputus dan orang datang ke sana untuk mengambil air tanpa memerlukan alat. Namun kata *syarī’ah* secara lazim diartikan sebagai hukum-hukum yang ditetapkan Allah swt kepada hamba-hamba-Nya (al-Fayruzabadi, 2005; 732). Dari pengertian secara literalistik dari kedua istilah tersebut, bila digabungkan, maka bisa dipahami bahwa *maqāṣid asy-syarī’ah* –secara bahasa- adalah tujuan-tujuan dari hukum yang disyariatkan oleh Allah.

Adapun pengertian *maqāṣid asy-syarī’ah* secara terminologis, ulama Ushul Fiqh klasik tidak merumuskan pengertian tentang *maqāṣid asy-syarī’ah* secara jelas dan pasti. Hal ini bukan berarti ulama Ushul Fiqh periode klasik tidak membahas tentang *maqāṣid ibārat an-naṣ*. Mereka membahasnya secara jelas dengan menggunakan istilah-istilah yang populer pada masanya, seperti *maslahah*, ‘*illah*, *hikmah*, *manfaah*, dan *mafsadah* (al-Khadimi, 2001; 14-15). Al-Ghazali (w. 505 H) hanya menjelaskan pengertian *maqāṣid asy-syarī’ah* sebagaimana berikut :

مقصود الشرع من الخلق خمسة وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم

¹¹ Di samping menunjukkan arti tujuan, kata *al-qaṣd* juga berarti kesederhanaan, adil dan seimbang, sebagaimana terdapat dalam ayat 19 surat Lukman. “Dan sederhanalah kamu dalam berjalan” (Qs. Lukman : 19), dan juga mempunyai arti ‘jalan yang lurus, mudah diraih dan tidak begitu jauh, sebagaimana disebutkan dalam surat an-Nahl ayat 9, “Dan hak bagi Allah swt (menerangkan) jalan yang lurus, dan di antara jalan-jalan ada yang bengkok. dan Jikalau Dia menghendaki, tentulah Dia memimpin kamu semuanya (kepada jalan yang benar”. (al-Yubi; 1998; 26)

ومالهم،

“Tujuan syara’ untuk makhluk (manusia) adalah menjaga agama, jiwa, akal, keturunan dan harta mereka” (al-Ghazali, t.th; 251)

Demikian pula dengan asy-Syathibi (w. 790 H/1388 M), sekalipun beliau dianggap sebagai tokoh *maqāṣid*, namun beliau tidak memberikan definisi secara tegas. Asy-Syathibi (w. 790 H/1388 M) hanya mengatakan :

إن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معا

“Sesungguhnya penetapan syariat itu bertujuan untuk kemaslahatan hama (manusia) di dunia dan akhirat secara bersama-sama.” (asy-Syathibi, 2004; 220)

Pengertian *maqāṣid asy-syarīah* sebagai sebuah disiplin ilmu baru muncul pada era kemunculan para ulama kontemporer yang mempunyai perhatian besar terhadap konsep *maqāṣid asy-syarīah*. Berikut ini beberapa pendapat dari pakar *maqāṣid asy-syarīah* tentang definisi *maqāṣid asy-syarīah* secara terminologis.

- a. Menurut Ibnu ‘Asyur (w. 1973 M), *maqāṣid asy-syarīah* yang bersifat umum adalah:

المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة.

“makna dan hikmah yang diperhatikan oleh asy-Syari’ dalam keseluruhan atau sebagian besar aturan syariat, dengan tanpa memberikan perhatian secara khusus pada satu bidang hukum. (Ibnu Asyur, 2001; 215)

- b. Menurut Allal al-Fasi (w. 1974 M), *maqāṣid asy-syarīah* adalah:

الغاية منها والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها

Tujuan dan rahasia dari syariat yang ditetapkan oleh asy-Syari’ pada setiap hukum (al-Fasi, 1993 ; 7).

- c. Menurut ar-Raisuni (l. 1953), *maqāṣid asy-syarīah* adalah:

إن مقاصد الشريعة هي الغايات التي وضعت الشريعة لأجل تحقيقها لمصلحة العباد

tujuan-tujuan yang ditetapkan oleh syariat untuk merealisasikan kemaslahatan hamba (ar-Raisuni, 1995; 16)

Menurut Satria Efendi (1998: 233), *maqāsid asy-syarīah* mengandung pengertian umum dan pengertian khusus. Pengertian yang bersifat umum mengacu pada apa yang dimaksud oleh ayat-ayat hukum atau hadits-hadits hukum, baik yang ditunjukkan oleh pengertian kebahasaannya atau tujuan yang terkandung di dalamnya. Pengertian yang bersifat umum itu identik dengan pengertian istilah *maqāsid as-syāri'* (maksud Allah dalam menurunkan ayat hukum atau maksud Rasulullah dalam mengeluarkan hadits hukum). Sedangkan pengertian yang bersifat khusus adalah substansi atau tujuan yang hendak dicapai oleh suatu rumusan hukum.

Dari beberapa pengertian tersebut dapat ditarik kesimpulan bahwa *maqāsid asy-syarīah* adalah makna dan tujuan syariat yang ditetapkan oleh *syāri'* pada hukum-hukum demi kemaslahatan umat manusia. Tujuan-tujuan tersebut dapat ditelusuri dalam ayat-ayat al-Qur'an dan Sunnah Nabi sebagai alasan logis bagi rumusan suatu hukum yang berorientasi kepada kemaslahatan umat manusia.

2. Klasifikasi *Maqāsid asy-Syarīah*

a. Berdasarkan tingkat kebutuhan mukallaf

Tujuan disyariatkannya hukum adalah untuk merealisasikan kemaslahatan umat manusia baik di dunia maupun di akhirat, baik melalui cara mendatangkan manfaat atau menolak madharat. Untuk menentukan apakah suatu perbuatan hukum mengandung nilai manfaat atau madharat

maka tolak ukurnya adalah apa yang menjadi kebutuhan dasar bagi kehidupan manusia. Oleh karena itu, *maqāṣid asy-syarāh* berdasarkan kemaslahatan yang menjadi kebutuhan manusia dalam kehidupan dibagi dalam tiga tingkatan, yaitu *darūriyyat*, *hājjiyat*, dan *tahsīniyyat* (Ibnu Asyur, 2001; 300).

1) *Darūriyyāt*

Darūriyyat adalah segala sesuatu yang harus ada demi tegaknya kemaslahatan agama dan dunia. Kemaslahatan yang bersifat *darūriyyat* apabila tidak ada maka kemaslahatan dunia tidak berjalan dengan normal, bahkan akan membawa kerusakan dan hilangnya kehidupan dunia, dan bagi kehidupan di akhirat akan kehilangan keselamatan dan tidak mendapatkan nikmat (asy-Syathibi, 2004; 221). *Maqāṣid asy-syarāh* yang mempunyai keterkaitan dengan kemaslahatan *darūriyyat* mencakup lima hal pokok (*al-kulliyāt al-khams*), yaitu (1) *Hifẓ ad-din* (memelihara agama), (2) *Hifẓ an-nafs* (memelihara jiwa), (3) *Hifẓ al-nasl/nasb* (memelihara keturunan), (4) *Hifẓ al-‘aql* (memelihara akal), (5) *Hifẓ al-māl* (memelihara harta) (al-Ghazali, 1997; 251).

2) *Hājjiyāt*

Hājjiyāt adalah masalah sekunder atau disebut pula dengan masalah *jalb al-maṣālih* (Zuhri, 2011; 106). Masalah *hājjiyāt* adalah masalah yang apabila tidak sampai terwujud tidak mengancam keselamatan manusia, namun hanya manusia akan mengalami kesulitan dalam kehidupannya. *Maqāṣid asy-syarāh* yang berkaitan dengan kategori ini merupakan kemaslahatan yang dibutuhkan demi memberikan keleluasaan

bagi manusia untuk memehui kebutuhan hidup dan menghilangkan segala bentuk kesulitan yang akan menimpa manusia. Oleh karena itu, dalam perwujudannya antara lain Islam mensyariatkan hukum-hukum *rukhsah* (keringanan) dalam berbagai bidang fiqh (Zuhri, 2011; 106).

Di antara ayat al-Qur'an yang menjadi landasan adanya keringanan hukum adalah ayat berikut:

مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ

“Dan Dia (Allah) tidak sekali-kali menjadikan untuk kamu suatu kesempitan” (Q.S. al-Maidah: 6) (Al-Qur'an dan Terjemahnya, 1418 H; 159)

Dalam sebuah hadits disebutkan :

عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: ما خير رسول الله صلى الله عليه وسلم بين أمرين قط إلا أخذ أيسرهما ما لم يكن إثماً، فإن كان إثماً كان أبعد الناس منه. رواه مسلم

“Diriwayatkan dari Aisyah ra. dia berkata : Rasulullah saw. tidak pernah diperintah untuk memilih pilihan dari dua perkara kecuali beliau memilih yang paling mudah selama yang diperintah untuk memilih itu bukan perbuatan dosa. Apabila ternyata merupakan perbuatan dosa, maka beliau adalah orang yang paling menjauhinya.” (HR. Muslim) (Muslim, 1991; 1813)

3) *Tahsīniyyāt*

Tahsīniyyāt adalah masalah bersifat tersier. Yang dimaksud dengan *tahsīniyyat* adalah segala sesuatu yang apabila tidak terpenuhi tidak mengancam eksistensi salah satu dari lima pokok tujuan hukum Islam dan juga tidak menimbulkan kesulitan. Masalah dalam tingkat ini adalah masalah yang bersifat pelengkap. Yang termasuk dalam kategori masalah *tahsīniyyāt* adalah hal-hal yang merupakan kepatutan

berdasarkan adat istiadat, menghindari hal-hal yang tidak enak dipandang mata, dan berhias dengan keindahan yang sesuai dengan tuntutan norma dan akhlak (M. Zein, 2005; 235). Tujuan syariat dalam kategori ini berlandaskan kepada ayat-ayat al-Qur'an. Misalnya, ayat berikut:

وَلٰكِنْ يُرِيْدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَّلِيُنِّمَ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُوْنَ

“Tetapi Dia (Allah) hendak membersihkan kamu dan menyempurnakan nikmat-Nya bagimu supaya kamu bersyukur”. (Q.S. al-Maidah: 6) (Al-Qur'an dan Terjemahnya, 1418 H; 159)

Untuk memperjelas teori *maqāṣid asy-syarāh*, berikut ini akan diuraikan hukum-hukum Islam yang disyariatkan untuk melindungi *al-kulliyat al-khams* sesuai dengan peringkatnya yaitu *darūriyyāt*, *hājjiyyāt*, dan *tahsīniyyāt*.

1. *Hifẓ ad-Din* (memelihara agama).

Dalam peringkat *darūriyyāt* ditetapkan ajaran-ajaran yang bertujuan untuk mewujudkan pemeliharaan agama, seperti ajaran tentang keimanan (seperti iman kepada Allah, mengetahui sifat-sifat-Nya, dan iman kepada hari akhir), perintah menjalankan ibadah wajib (seperti shalat, zakat, puasa dan haji), anjuran melaksanakan ibadah yang bersifat sunnah, dan senantiasa melakukan berpegang teguh dan mendakwahkan agama. Sedangkan dari sisi upaya melindungi agama dari hal-hal yang merusak agama ditetapkan ajaran tidak mempersekutukan Allah, disyariatkan jihad di jalan Allah, menyadarkan kembali orang yang murtad, dan memberlakukan hukuman bagi pelaku maksiat (al-Jundi, 2008; 183-200).

Dalam peringkat *hājjiyyat* sebagai upaya untuk menghindari kesulitan Islam menetapkan hukum diperbolehkannya shalat *jama'* dan shalat *qaṣar* bagi orang yang sedang bepergian, diperbolehkannya tidak berpuasa bagi orang yang sedang bepergian dan sakit (Zaedan, 1976; 377)

Dalam peringkat *tahsīniyyat* sebagai upaya menjunjung tinggi martabat manusia dan sekaligus melengkapi pelaksanaan kewajiban terhadap Allah ditetapkan hukum menutup aurat baik di dalam maupun di luar shalat, membersihkan badan, pakaian dan tempat. Ketentuan-ketentuan ini sangat erat sekali hubungannya dengan akhlak yang terpuji (Djamil, 1997; 128)

2. *Hifz an-Nafs* (memelihara jiwa)

Dalam peringkat *darūriyyāt* demi terwujudnya perlindungan jiwa disyariatkan pernikahan sebagai sarana lahirnya jiwa manusia, untuk melindungi jiwa disyariatkan terpenuhinya kebutuhan biologis manusia berupa sandang, pangan dan papan. Dalam peringkat *hājjiyyāt* diperbolehkan berburu binatang untuk menikmati makanan yang lezat dan halal. Dalam peringkat *tahsīniyyāt* seperti ditetapkannya tata cara makan dan minum.

3. *Hifz al-Nasl/Nasb* (memelihara keturunan),

Dalam peringkat *darūriyyāt* disyariatkan menikah dan dilarang zina. Dalam peringkat *hājjiyyāt* ditetapkannya ketentuan menyebutkan mahar bagi suami pada waktu akan nikah dan diberikannya hak talak padanya. Jika mahar tidak disebutkan dalam akad nikah maka suami akan mengalami kesulitan karena harus membayar mahar *miṣli*. Sedangkan

mengenai hak talak suami akan mengalami kesulitan jika dia tidak menggunakan hak talaknya padahal kondisi dalam rumah tangganya tidak harmonis. Dalam peringkat *tahsīniyyāt* disyariatkannya khitbah atau walimah dalam perkawinan. Ketentuan ini dilakukan dalam rangka melengkapi kegiatan perkawinan. Jika diabaikan maka tidak akan mengancam eksistensi keturunan dan tidak akan mempersulit orang yang melakukan perkawinan (Djamil, 1997; 130)

4. *Hifẓ al-‘Aql* (memelihara akal)

Dalam peringkat *darūriyyāt* diharamkan meminum minuman keras. Dalam peringkat *hājjiyyāt* dianjurkan untuk menuntut ilmu pengetahuan. Kalau hal ini tidak dilakukan tidak akan merusak akal, tetapi mempersulit diri seseorang dalam kaitannya dengan pengembangan ilmu pengetahuan. Dalam peringkat *tahsīniyyāt* dianjurkan untuk menjauhkan diri dari mengkhayal dan mendengarkan sesuatu yang tidak bermanfaat (Djamil, 1997; 129).

5. *Hifẓ al-Māl* (memelihara harta)

Dalam peringkat *darūriyyāt* disyariatkan tentang tata cara pemilihan harta dan larangan mengambil harta orang lain dengan cara yang tidak sah. Apabila aturan ini dilanggar maka terancam eksistensi harta. Dalam peringkat *hājjiyyāt* seperti disyariatkan jual beli dengan cara akad salam. Apabila cara ini tidak dipakai, maka tidak akan mengancam eksistensi harta, melainkan akan mempersulit orang yang memerlukan modal. Dalam peringkat *tahsīniyyāt* disyariatkan ketentuan tentang menghindarkan diri dari pengecohan dan penipuan. Hal ini erat kaitannya dengan etika dalam

bermuamalah atau etika bisnis. Hal ini juga berpengaruh kepada sah tidaknya jual beli itu, sebab peringkat yang ketiga ini juga merupakan syarat adanya peringkat yang kedua dan pertama (Djamil, 1997; 131).

Pengetahuan perihal peringkat masalah di atas menjadi sangat penting bila dihubungkan dengan skala prioritas penerapannya, apalagi ketika terjadi pertentangan antara satu masalah dengan masalah lainnya. Dalam hal terjadi pertentangan antar masalah, maka tentu masalah *darūriyyāt* harus didahulukan mengesampingkan masalah *hājjiyāt* dan *tahsīniyyāt*. Ketentuan ini menunjukkan bahwa dibenarkan mengabaikan masalah dalam peringkat *hājjiyāt* dan *tahsīniyyāt* manakala masalah *darūriyyāt* terancam eksistensinya. Misalnya, orang yang diwajibkan untuk memenuhi kebutuhan makan untuk memelihara jiwanya. Makanan yang dimaksud adalah makanan yang halal. Apabila dalam suatu keadaan tertentu dia tidak menemukan makanan yang halal dan akan mati bila tidak makan, maka dalam kondisi seperti ini dia diperbolehkan memakan makanan yang diharamkan demi menjaga jiwanya. Dalam hal ini makan merupakan kebutuhan yang bersifat *darūriyyāt* yang harus didahulukan, sedangkan mendapatkan makanan yang halal merupakan kebutuhan yang bersifat *hājjiyāt* (Djamil, 1997; 132).

b. Berdasarkan tingkat cakupannya

Maqāṣid asy-syarāh dilihat dari aspek cakupannya dibagi dalam dua kategori yaitu:

1. *Maqāṣid asy-syarāh* yang bersifat *kulliyah*, yaitu masalah yang bersifat universal yang kebaikan dan manfaatnya kembali kepada

orang banyak. Contohnya membela negara dari serangan musuh, dan menjaga hadits dari usaha pemalsuan.

2. *Maqāṣid asy-syarīah* yang bersifat *juz'iyah*, yaitu masalah yang bersifat parsial atau individual, seperti pensyari'atan berbagai bentuk mu'amalah (Ibnu Asyur, 2001; 314).

c. Berdasarkan tingkat kekuatan dalil pendukung

Maqāṣid asy-syarīah dilihat dari tingkat kekuatan dalil yang mendukungnya dibagi menjadi tiga yaitu:

1. *Maqāṣid asy-syarīah* yang bersifat *qaṭ'i* yaitu sesuatu yang diyakini membawa kemaslahatan karena didukung oleh dalil-dalil yang tidak mungkin lagi ditakwili, atau yang ditunjuki oleh dalil-dalil yang cukup banyak yang dilakukan lewat penelitian induktif, atau akal secara mudah dapat memahami adanya masalah itu.
2. *Maqāṣid asy-syarīah* yang bersifat *ẓanni*, yaitu masalah yang diputuskan oleh akal, atau masalah yang ditunjuki oleh dalil *zhanni* dari *syara'*. memelihara anjing untuk mendukung keamanan pada kondisi yang menakutkan
3. *Maqāṣid asy-syarīah* yang bersifat *wahmiyah*, yaitu masalah atau kebaikan yang dikhayalkan akan bisa dicapai, padahal kalau direnungkan lebih dalam justru yang akan muncul adalah madharat dan mafsadat. Misalnya, mengkonsumsi narkoba yang mungkin bagi sebagian orang membawa manfaat, tetapi sebenarnya justru membawa mafsadat bagi mereka (Ibnu Asyur, 2001; 314-315).

d. Berdasarkan tingkat keaslian

Maqāṣid asy-syarīah dilihat dari tingkat keaslian dibagi menjadi dua yaitu *aṣliyah* dan *taba'iyah*.

- 1) *Maqāṣid asy-syarīah* yang bersifat *aṣliyah* (utama atau asal) yaitu tujuan-tujuan dari segala sesuatu yang pelaksanaannya wajib bagi mukallaf. Contoh dari *maqāṣid* ini adalah pernikahan dengan maksud menghasilkan keturunan. Dengan adanya pernikahan, tentunya akan menjadi jalan untuk memperoleh keturunan yang merupakan tujuan utama dari pernikahan. Sedangkan pemenuhan hasrat biologis, membina keluarga yang sejahtera merupakan beberapa tujuan yang bersifat menyempurnakan tujuan utama di atas (mendapatkan keturunan). Begitu juga mengamalkan ilmu pengetahuan yang bermanfaat, tujuan pokoknya adalah beribadah kepada Allah swt. Sedangkan mendapat kedudukan dimata manusia, pekerjaan yang menghasilkan materi, dan lain sebagainya adalah merupakan tujuan pengikut dari tujuan utama di atas.
- 2) *Maqāṣid asy-syarīah* yang bersifat *taba'iyah* (pendukung) yaitu tujuan-tujuan yang lahir dibalik pelaksanaan tujuan asas yang utama. *Maqāṣid asy-syarīah* dalam kategori ini meliputi apa yang menjadi kebutuhan naluri manusia. Secara substantif, *maqāṣid* ini merupakan sarana untuk mencapai dan mengabdikan tujuan utama (asy-Syathibi, 2004; 323-324).

3. Signifikansi Pemahaman *Maqāṣid asy-Syarīah*

Pemahaman seorang mujtahid tentang *maqāṣid asy-syarīah* sangat penting. Pentingnya memahami *maqāṣid asy-syarīah* tidak hanya bagi praktisi hukum, tetapi juga bagi masyarakat muslim secara umum. Bagi masyarakat muslim secara umum memahami *maqāṣid asy-syarīah* memberikan pemahaman bahwa syariah itu mempunyai wilayah kajian yang sangat luas. Tidak hanya masalah teologi saja, tetapi semua masalah yang menyangkut kehidupan manusia, termasuk di dalamnya adalah segala sesuatu yang mendatangkan kemaslahatan atau yang menyebabkan kerusakan. Dengan memahami *maqāṣid asy-syarīah* bisa dibedakan mana yang mendatangkan kemaslahatan yang harus dilaksanakan dan mana yang mengandung kerusakan yang harus dihindari. Pemahaman terhadap *maqāṣid asy-syarīah* juga semakin menambah kualitas keimanan, kecintaan dan keteguhan dalam menjalankan syariah secara kontinu (Musthofa, 2009; 676).

Sedangkan bagi praktisi hukum Islam, pemahaman terhadap *maqāṣid asy-syarīah* adalah suatu keniscayaan. Terutama menyangkut cara penggalian dan penetapan hukum. Dalam menghadapi kasus hukum, praktisi hukum terlebih dahulu harus melakukan penelitian terhadap nash-nash al-Qur'an. Jika ditemukan dalil yang menjelaskan maka yang dijadikan dasar hukum adalah dalil tersebut. Jika tidak menemukan dalil dari al-Qur'an, maka harus menelusuri hadits-hadits mutawatir. Kalau tidak ditemukan hadits mutawatir, baru menelusuri hadits ahad. Apabila tidak ditemukan juga, maka harus melihat *maqāṣid asy-syarīah* dan aspek maslahatnya terlebih dahulu baru diterapkan pada metode-metode ijtihad yang relevan (al-Yubi, 1998; 105)

Dengan paparan tersebut, berarti bahwa pemahaman mengenai *maqāṣid asy-syarīah* menjadi kunci bagi keberhasilan mujtahid dalam ijtihadnya.

E. Korelasi *Maqāṣid asy-Syarīah* dengan Metode *Istinbāf* Hukum

Pada dasarnya tujuan utama dari ditetapkannya hukum adalah untuk memelihara kemaslahatan dan menghindari kerusakan, baik di dunia maupun di akhirat. Segala macam kasus hukum baik yang secara eksplisit disebutkan dalam al-Qur'an dan Sunnah maupun yang dihasilkan melalui ijtihad, harus mengacu pada tujuan tersebut. Dalam kasus hukum yang secara eksplisit sudah dijelaskan dalam al-Qur'an maupun Sunnah kemaslahatan dapat ditelusuri melalui teks-teks yang ada. Apabila kemaslahatan itu dijelaskan maka kemaslahatan itu harus dijadikan ukuran penetapan hukumnya. Kemaslahatan yang seperti ini lazim disebut dengan *masalahah mu'tabarah*. Berbeda halnya jika kemaslahatan itu tidak dijelaskan dalam kedua sumber asasi tersebut, maka peranan ijtihad menjadi sangat dalam menemukan masalah yang terkandung dalam penetapan hukum. Upaya pencarian terhadap masalah oleh mujtahid diwujudkan dalam beragam metode ijtihad. Keragaman bentuk ijtihad tersebut tidak ada tujuan lain kecuali untuk menemukan masalah dan menjadikannya sebagai alat menetapkan hukum yang kasusnya tidak disebutkan secara jelas di dalam al-Qur'an maupun Sunnah. Dengan demikian, maka dapat disimpulkan bahwa setiap metode penetapan hukum yang dipakai oleh ulama ushul fiqh bermuara pada *maqāṣid asy-syarīah* (Djamil, 1997; 135).

Berikut ini akan diuraikan beberapa aspek masalah yang terdapat dalam metode ijtihad seperti *qiyās*, *istihsān*, *masalahah mursalah*, dan *sad az-żari'ah*.

a. Qiyas

Qiyas adalah metode penetapan hukum dengan cara mempersamakan antara *furu'* (kasus yang tidak disebutkan dalam nash) dengan *aṣl* (kasus yang disebutkan dalam nash) dalam '*illat* yang ditemukan dari hukum *aṣl* (al-Amidi, 2003; 237). Dari pengertian ini dapat disimpulkan bahwa dalam *qiyās* harus terdapat empat unsur pokok (rukun) yaitu (1) *aṣl* (kasus asal yang ketentuan hukumnya telah dijelaskan dalam nash), (2) *far'u* (kasus baru yang menjadi sasaran penerapan ketentuan *aṣl*), (3) *hukm al- aṣl* (hukum asal yang akan diterapkan pada kasus baru), dan (4) *illat* (kausa atau alasan yang merupakan sifat yang akan dijadikan dasar untuk menentukan hukum kasus asal dan ditemukan sama dengan kasus baru. Dari keempat unsur itu, *illat* merupakan unsur yang sangat urgen dan menentukan (as-Sa'di, 2000; 60-64).

Definisi *illat* sendiri di kalangan ulama Ushul Fiqh terdapat perbedaan pendapat. Imam Baidhawi dan mayoritas Hanafiyah mendefinisikannya sebagai suatu sifat yang berfungsi untuk menunjukkan hukum. Sedangkan Imam al-Ghazali (w. 505 M) dan sebagian ulama ushul lainnya mendefinisikan *illat* sebagai sifat yang berpengaruh kepada hukum berdasarkan penetapan syari', bukan karena esensi sifat itu (Haroen, 1997; 78-79). Tetapi para ulama kontemporer memberikan definisi *illat* sebagai suatu sifat yang *zahir* (jelas), *muḍābit* (terukur) yang keberadaannya sebagai penentu hukum didukung oleh dalil (Salami, 2005; 146).

Untuk menentukan kelayakan suatu sifat dijadikan *illat* hukum, ulama ushul fiqh telah menetapkan beberapa metode yang dapat dijadikan sebagai

media untuk mengetahui illat yang disebut dengan *masālik al-illat* atau *ṭuruq ma'rifat al-illat*. Di antara *masālikal-illat* tersebut adalah *munāsabah*.¹²

Munāsabah adalah sifat yang jelas dan terukur yang secara rasional bisa mendatangkan tujuan hukum, yaitu datang masalah dan menolak mafsadah (as-Sa'di, 2000; 399). Dari keterangan ini terlihat jelas bahwa sifat yang akan dijadikan illat hukum harus merupakan sifat yang sejalan dengan prinsip-prinsip *maqāṣid asy-syarīah*. Karena pada hakekatnya *munāsabah* adalah memperhatikan *maqāṣid asy-syarīah*, maka dengan adanya ketentuan *munāsabah* ini memperjelas adanya korelasi antara Qiyas dengan *maqāṣid asy-syarīah* (al-Yubi, 1998; 524)

b. *Istihsān*

Istihsān secara etimologis adalah menganggap sesuatu baik. Sedangkan menurut terminologi, *istihsān* adalah menggunakan qiyas *khafi* dan mengesampingkan qiyas *jali* karena ada dalil yang menuntutnya. Atau bisa juga diartikan sebagai pengalihan dari hukum yang dikehendaki oleh dalil syar'i atas suatu kasus kepada hukum lain karena ada dalil yang lebih kuat dibanding dalil pertama dan dalil yang menghendaki peralihan hukum (Al-As'adi, 1990; 239).

Dalam prakteknya *istihsan* mempunyai berbagai bentuk, di antaranya adalah: *istihsān*

1. *Istihsān* berdasarkan nash, pengalihan hukum dari ketentuan yang umum kepada ketentuan lain dalam bentuk pengecualian, karena ada nash yang

¹² Ulama ushul fiqh menetapkan bahwa illat suatu hukum dapat diketahui melalui (1) nash baik ayat-ayat al-Qur'an maupun Sunnah Rasul saw. (2) Ijma', (3) al-Ima' dan at-Tanbih (), (4) as-Sibr, (5) at-Taqsīm, (6) Munasabah, (7) Tanqih al-Manath, (8) ath-Thard, (9) asy-Syabah, dan (10) ad-Dauran (asy-Syaukani, 2000; 879)

mengecualikannya, baik nash tersebut Al-Qur'an maupun As-Sunnah. Misalnya tidak diperkenankan menjual benda yang tidak dapat ditunjukkan pada saat transaksi jual beli karena ada hadits :

عن حكيم بن حزام قال : يا رسول الله يأتيني الرجل فيريد مني البيع ليس عندي أفأبتاعه له من السوق فقال : لا تبع ما ليس عندك. رواه أبو داود

“Diriwayatkan dari Hakim bin Hizam, dia berkata: “Wahai Rasulullah, ada seseorang yang mendatangiku dan ingin membeli sesuatu yang bukan milikku, apakah aku boleh menjual kepadanya sesuatu yang aku ambil dari pasar?.” Kemudian Rasulullah saw. menjawab: “Jangan jual belikan sesuatu yang belum ada padamu”. (H.R. Abu Dawud) (as-Sajistani, 2009; 362)

Sementara dalam hadits lain dijelaskan hukum diperbolehkannya akad salam seperti dalam hadits :

عن ابن عباس رضي الله عنهما قال : قدم النبي صلى الله عليه و سلم المدينة وهم يسلفون بالتمر السننتين والثلاث فقال : من أسلف في شيء فليسلف في كيل معلوم . رواه البخاري.

“Diriwayatkan dari Ibnu Abbas ra. berkata: “Rasulullah saw. datang ke Madinah dan mereka (para shahabat) sedang melakukan akad pinjam meminjam buah kurma dalam tempo waktu dua tahun dan tiga tahun. Kemudian beliau bersabda: “Barang siapa yang meminjamkan sesuatu, maka hendaklah ia meminjamkan dengan penakaran tertentu” (al-Bukhari, 2002; 534)

2. *Istihsān* dengan *ijma'* yaitu penglihatan hukum dari ketentuan umum kepada ketentuan lain karena ada ketentuan *Ijma'*. Sebagai contoh, boleh melakukan transaksi *istiṣnā'* (seseorang bertransaksi dengan pengrajin untuk dibuatkan barang dengan harga tertentu), padahal menurut ketentuan umum jual beli, dilarang melakukan transaksi terhadap barang yang belum ada. Namun transaksi *istiṣnā'* tersebut boleh dilakukan, karena sejak

dahulu praktik tersebut terus berlangsung, tanpa ada larangan dari seorang ulama pun dan demi memperhatikan kebutuhan masyarakat dan menghindarkan kesulitan (Al-As'adi, 1990; 241).

3. *Istihsān* dengan *darūrat*, yaitu keadaan darurat yang mendorong mujtahid untuk mengecualikan ketentuan qiyas yang berlaku umum kepada ketentuan lain yang memenuhi kebutuhan mengatasi keadaan darurat. Misalnya, menetapkan hukum suci pada air sumur yang kejatuhan najis dengan cara menguras airnya. Menurut ketentuan umum, tidak mungkin mensucikan air sumur dengan cara menguras. Sebab, jika air sumur dikuras maka mata air akan terus mengeluarkan air yang kemudian akan bercampur dengan air yang bernajis. Akan tetapi, demi kebutuhan menghadapi keadaan darurat, air sumur dipandang suci setelah dikuras (al-Yubi, 1998; 565).
4. *Istihsān* dengan *'urf*, yaitu pengalihan hukum dari prinsip syariah yang umum berdasarkan kebiasaan yang berlaku. Contoh *istihsān* dengan *'urf* adalah penetapan ongkos penggunaan air di tempat pemandian umum yang tidak ditentukan banyaknya air yang digunakan dan lamanya waktu yang digunakan seseorang. Mengacu pada konsep ijarah maka praktek tersebut tidak dibenarkan, karena dalam ijarah harus diketahui secara jelas obyek akad. Tetapi berdasarkan kebiasaan yang berlaku di masyarakat dan untuk menghindari kesulitan praktek tersebut diperbolehkan (az-Zuhaili, 1986; 745)

Dari beberapa bentuk *istihsān* dan contohnya tersebut, unsur-unsur *maqāsid asy-syarīah* sudah terintegrasi dalam *istihsān*. Hal ini nampak sekali

dalam pengalihan dari qiyas kepada dalil lain yang lebih kuat. Dan dalil yang dipandang lebih kuat tersebut bisa berupa nash, ijma' atau qiyas. Pengalihan kepada dalil yang lebih kuat (nash, ijma' atau qiyas) secara otomatis mempertimbangkan *maqāṣid asy-syarīah* yang tercantum dalam dalil-dalil tersebut. Lebih lanjut juga bisa dilihat pada pengalihan dari qiyas *jali* kepada qiyas *khafi* yang disertai dengan alasan memenuhi kebutuhan manusia agar terhindar dari kesulitan merupakan bukti adanya pertimbangan masalah *hājjiyāt*. Masalahat *hājjiyāt* sendiri merupakan bagian dari *maqāṣid asy-syarīah* (al-Yubi, 567).

c. Masalahah Mursalah

Maslahah secara bahasa berarti keadaan yang baik dan bermanfaat, dan *mursalah* berarti lepas atau netral. *Maslahah mursalah* adalah setiap manfaat yang sesuai dengan ketentuan-ketentuan dan tujuan-tujuan syariat, tetapi tidak ada dalil yang secara tegas mendukung atau membatalkannya (Musa, 2007; 409). Dari pengertian tersebut bisa dipahami bahwa *maslahah mursalah* merupakan perluasan dari konsep *maqāṣid asy-syarīah*. Istilah yang sering digunakan dalam kaitannya dengan metode ini adalah *istinbat*.

Sebagai metode *istinbat* yang tidak didukung oleh dalil secara tegas, maka dalam aplikasinya *maslahah mursalah* tidak boleh keluar dari nilai-nilai kemaslahatan. Oleh karena itu, ulama Malikiyah memberi ketentuan terkait dengan *maslahah mursalah* sebagai metode *istinbat*. Ketentuan tersebut adalah:

1. Maslahat harus sesuai dengan maksud disyariatkannya hukum (*maqāsid asy-syarīah*). Dengan ketentuan ini, maka maslahat tidak boleh bertentangan dengan dalil asasi yang menjadi sumber hukum Islam.
2. Maslahat harus bersifat *reasonable* (*ma'qul*) dan dapat diterima oleh akal sehat (*maq'ul/reasonable*).
3. Maslahat harus bertujuan sesuatu yang bersifat primer (*darury*) dan menghilangkan kesulitan (al-Fasi, 1993; 146).

Sedangkan al-Ghazali (w. 505 H) -sebagaimana dikutip oleh Djamil (1997; 142)- menetapkan beberapa syarat agar maslahat bisa dijadikan dasar hukum. Syarat-syarat tersebut adalah:

1. Maslahat termasuk kategori *darūriyyāt*. Maksudnya bahwa untuk menetapkan suatu maslahat tingkat kebutuhan harus diperhatikan, apakah akan sampai mengancam eksistensi lima pokok (*al-kulliyāt al-khams*) maslahat atau belum sampai pada batas tersebut.
2. Maslahat bersifat *qath'i*. Maksudnya kandungan maslahat yang terdapat pada suatu kasus hukum harus didasarkan kepada keyakinan, tidak didasarkan pada dugaan.
3. Maslahat bersifat *kulli*. Maksudnya kemaslahatan berlaku untuk umum, tidak berlaku bersifat individual. Apabila maslahat bersifat individual, maka syarat lain yang harus dipenuhi adalah bahwa maslahat itu harus sesuai dengan *maqāsid asy-syarīah*.

Dengan adanya beberapa syarat yang harus diperhatikan ketika menggunakan *maslahah mursalah* sebagai metode penetapan hukum dapat dipahami betapa erat sekali hubungan antara *maslahah mursalah* dengan

maqāṣid asy-syarāh. Ketentuan bahwa maslahat harus sesuai dengan tujuan disyariatkannya hukum dan ditujukan untuk menghindari kesulitan semakin memperkuat hubungan maslahat dengan *maqāṣid asy-syarāh*. Demikian pula dengan persyaratan yang dikemukakan al-Ghazali. Karena istilah ‘*darūriyyāt*’ sendiri merupakan representasi dari *al-kulliyāt al-khams* yang harus merujuk kepada al-Qur’an dan Sunnah melalui *maqāṣid asy-syarāh* (al-Yubi, 1998; 533).

d. *Zarī’ah*

Secara etimologis, *zarī’ah* berarti “media yang digunakan untuk sampai kepada sesuatu”. Menurut ushuliyin, *az-zarī’ah* berarti “sesuatu yang bisa mengantarkan kepada hal yang dilarang yang mengandung mafsadah”. Istilah *az-zarī’ah* ini sering digabungkan dengan kata ‘*sad*’ berarti “upaya untuk menutup dan melarang jika perbuatan tertentu mendatangkan mafsadah, dan kata “*fath*” yang berarti membuka sesuatu yang membawa kemaslahatan. Sehingga muncul istilah *sad az-zarī’ah* dan *fath az-zarī’ah* (az-Zuhaili, 1986: 873).

Sad az-zarī’ah adalah istilah dari perkara yang menurut hukum asalnya tidak dilarang namun apabila dikerjakan dikawatirkan menjerumuskan kepada hal-hal yang dilarang (al-Qurthubi, 2006; 294). Menurut asy-Syathibi (w. 790 H), *sad az-zarī’ah* adalah menjadikan sesuatu yang mengandung kemaslahatan sebagai perantara untuk sesuatu yang mengandung kerusakan (asy-Syathibi, 2004; 199). Dari pengertian tersebut ditarik pengertian bahwa *sad az-zarī’ah* adalah mencegah sesuatu yang menurut hukum asalnya adalah

mubah karena mengandung maslahat karena dijadikan sebagai sarana yang bisa mendatangkan mafsadat.

Implementasi *sad az-zarī'ah* sebagai metode penetapan hukum dibatasi oleh kriteria-kriteria tertentu.¹³ Kriteria-kriteria tersebut adalah:

1. *Zarī'ah* merupakan perbuatan yang mubah dan pelaksanaannya diijinkan oleh syara' karena tidak mengandung mafsadah. Sehingga apabila perbuatan yang semula mubah kemudian dijadikan perantara timbulnya mafsadah maka perbuatan tersebut tidak diperbolehkan.
2. *Zarī'ah* merupakan perbuatan yang membawa mafsadat secara pasti. Hal inilah yang melatarbelakangi syara' melarang *zarī'ah*, karena membawa mafsadat.
3. *Zarī'ah* yang membawa kepada mafsadah tidak berbenturan dengan maslahat yang kuat yang menunjukkan hukum boleh (halal).
4. *Zarī'ah* bukan termasuk dalam kategori hukum yang tidak mempunyai ukuran yang pasti dan terukur dan tidak mungkin pula dikembalikan kepada dasar yang pasti (al-Idrisi, 2010; 193).

Dilihat dari aspek akibat yang timbulkan, Ibnu al-Qayyim (w. 751 H) mengklasifikasikan *az-zarī'ah* menjadi empat macam, yaitu:

1. Suatu perbuatan yang memang pada dasarnya pasti menimbulkan kerusakan. Hal ini misalnya mengkonsumsi minuman keras yang bisa mengakibatkan mabuk dan perbuatan zina yang menimbulkan ketidakjelasan asal usul keturunan.

¹³ Kriteria tersebut dimaksudkan agar penggunaan *sad az-zarī'ah* diterapkan secara bebas dan leluasa tanpa ada batasan-batasan tertentu. Sebab apabila menerapkan *sad zarī'ah* secara leluasa dan tanpa ada batasan-batasan, maka bisa menyebabkan umat terjerumus dalam kesriulitan.

2. Suatu perbuatan yang pada dasarnya diperbolehkan atau dianjurkan, namun secara sengaja dijadikan sebagai perantara untuk terjadi sesuatu keburukan. Misalnya menikahi perempuan yang sudah ditalak tiga agar sang perempuan boleh dikawini (*at-tahlīl*). Contoh lain adalah melakukan jual beli dengan cara tertentu yang mengakibatkan muncul unsur riba.
3. Suatu perbuatan yang pada dasarnya diperbolehkan namun tidak disengaja untuk menimbulkan suatu keburukan, dan pada umumnya keburukan itu tetap terjadi meskipun tidak disengaja. Keburukan yang kemungkinan terjadi tersebut lebih besar akibatnya daripada kebaikan yang diraih. Contohnya adalah mencaci maki berhala yang disembah oleh orang-orang musyrik.
4. Suatu perbuatan yang pada dasarnya diperbolehkan namun terkadang bisa menimbulkan keburukan. Kebaikan yang ditimbulkan lebih besar akibatnya daripada keburukannya. Misalnya, melihat perempuan yang sedang dipinang dan mengkritik pemimpin yang lalim (Al-Jauziyyah, 1423 H; 554)

Sad az-zarī'ah merupakan upaya preventif agar perbuatan hukum yang dilakukan oleh seseorang tidak membawa dampak negatif. Karena hukum Islam tidak hanya mengatur perbuatan yang sedang dilaksanakan oleh manusia, tetapi juga mengatur hal-hal yang menjadi akibat dari suatu perbuatan. Oleh karena itu, suatu perbuatan menjadi sarana untuk melakukan perbuatan lain yang mengandung mafsadat dapat diidentifikasi melalui dua cara. *Pertama*, *al-bā'ist* atau motif dan tujuan yang mendorong seseorang melaksanakan suatu perbuatan, apakah perbuatan itu akan berdampak kepada

sesuatu yang dihentikan atau diharamkan. *Kedua, ma'ālāt al-'af'āl* yaitu akibat yang terjadi dari perbuatan, tanpa harus melihat kepada motif dan niat si pelaku. Jika akibat atau dampak yang sering kali terjadi dari suatu perbuatan adalah sesuatu yang dilarang atau mafsadah, maka perbuatan itu harus dicegah (az-Zuhaili, 1986; 879-880).

Term *fath az-zarī'ah* merupakan antonim dari *sad az-zarī'ah*. Secara etimologis, *fath az-zarī'ah* adalah membuka jalan atau sarana yang mendatangkan kemaslahatan (az-Zuhaili, 1986; 874). Munculnya *fath az-zarī'ah* didasarkan pada posisi *sad az-zarī'ah* sebagai metode menetapkan hukum dengan mencegah sesuatu yang menjadi perantara kepada mafsadah. Kalau sesuatu yang menyebabkan mafsadah harus dicegah, maka sebaliknya, sesuatu yang menyebabkan masalah juga wajib dibuka. Sehingga *az-zarī'ah* tidak hanya dikenai hukum haram, tapi bisa wajib, sunnah, makruh atau mubah. Karena *az-zarī'ah* hanya sekedar perantara untuk tercapainya tujuan hukum. Dengan demikian *az-zarī'ah* yang digunakan untuk melakukan sesuatu yang diharamkan, maka *az-zarī'ah* juga haram dilakukan, dan bila *az-zarī'ah* digunakan untuk melakukan sesuatu yang wajib, maka *az-zarī'ah* juga wajib dilakukan. Misalnya, jika mengerjakan shalat Jum'at adalah wajib, maka wajib pula berusaha untuk sampai ke masjid dan meninggalkan perbuatan lain (al-Qarafi, 1998; 61).

Pengertian dan uraian di atas belum secara spesifik menjelaskan pengertian *fath az-zarī'ah* yang merupakan kebalikan dari *sadd az-zarī'ah*. Pengertian *fath az-zarī'ah* secara spesifik dijelaskan oleh Muhammad al-Idrisi sebagai berikut :

إباحة الممنوع في الظاهر لإفصائه إلى مصلحة معتبرة شرعا

“Memperbolehkan melakukan perkara yang secara dzahir dilarang karena mendatangkan masalah yang sesuai dengan syara’”. (al-Idrisi, 2010; 133)

Pengertian tersebut sekaligus mengindikasikan ketentuan *fath az-zarī’ah* yaitu:

1. Dominannya aspek kemaslahatan yang didasarkan pada pertimbangan efek dari suatu perbuatan (*i’tibār ma’ālāt al-Af’āl*) daripada aspek mafsadah. Ulama’ ushul fiqh sepakat apabila suatu perantara mengandung aspek maslahat dan mafsadat, namun aspek maslahatnya lebih kuat maka melakukan *zarī’ah* tersebut diperbolehkan. Sebagai contoh adalah diperbolehkan masuk masjid bagi orang yang berhadats besar untuk kepentingan mandi karena air yang tersedia hanya di dalam masjid.
2. Mengandung keringanan (*rukhsah*) demi menghindari kesulitan. Ketentuan ini sudah menjadi kesepakatan para ulama (al-Idrisi, 2010; 134-136).

Memang pembahasan tentang *fath az-zarī’ah* tidak mendapat porsi yang banyak di kalangan ulama ushul fiqh. Hal itu karena *fath az-zarī’ah* hanyalah hasil pengembangan dari konsep *sad az-zari’ah*. Sementara *sad az-zari’ah* sendiri tidak disepakati oleh seluruh ulama sebagai metode *istinbāṭ* hukum. Hal itu karena bagi sebagian mereka, terutama di kalangan ulama Syafi’iyyah, masalah *sad az-zari’ah* dan *fath az-zari’ah* masuk dalam bab penerapan kaidah:

ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب

“Jika suatu kewajiban tidak sempurna dilaksanakan tanpa suatu hal

tertentu, maka hal tertentu itu hukumnya wajib untuk dilaksanakan” (Zarkasyi, 1992; 82)

Bila dilihat hubungannya dengan *maqāsid asy-syarīah* boleh dikatakan bahwa *sad az-zarī'ah* maupun *fath az-zarī'ah* merupakan metode penetapan hukum yang sangat erat sekali dengan *maqāsid asy-syarīah*. Hal ini bisa dilihat dari keberadaan *sad az-zarī'ah* maupun *fath az-zarī'ah* dalam uraian berikut:

1. Secara esensi *sad az-zarī'ah* maupun *fath az-zarī'ah* adalah bagian dari *maqāsid asy-syarīah* karena banyak dalil al-Qur'an maupun hadits yang menjelaskan hal tersebut. Di antaranya adalah firman Allah :

يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ ءَامَنُوْا لِيَسْتَعِزَّذِكُمْ الَّذِيْنَ مَلَكَتْ اَيْمٰنِكُمْ وَالَّذِيْنَ لَمْ يَبْلُغُوْا
اَحْلٰمَ مِنْكُمْ ثَلٰثَ مَرٰتٍ

“Hai orang-orang yang beriman, hendaklah budak-budak (lelaki dan wanita) yang kamu miliki, dan orang-orang yang belum balig di antara kamu, meminta izin kepada kamu tiga kali (dalam satu hari).” (QS. An Nur; 58) (Al-Qur'an dan Terjemahnya, 1418 H; 554)

Ayat tersebut menganjurkan untuk minta izin sebelum masuk rumah karena dikawatirkan akan melihat aurat penghuni rumah, karena pada waktu sebelum shalat subuh, siang hari dan selepas shalat isya' yang menurut kebiasaan penghuni rumah bersiap-siap beranjak tidur dan istirahat dan mereka tidak menutup aurat (az-Zuhaili, 2009; 634)

2. Di samping secara esensi merupakan bagian dari *maqāsid asy-syarīah*, *sad az-zarī'ah* maupun *fath az-zarī'ah* merupakan perlindungan terhadap *maqāsid asy-syarīah* karena sesuatu yang diperbolehkan terkadang dalam

pelaksanaannya bisa menafikan tujuan disyariatkannya hukum. Padahal menjaga tujuan hukum merupakan suatu keniscayaan.

3. Pengaplikasian *sadd az-zarī'ah* maupun *fath az-zarī'ah* harus disertai dengan *an-nazr ila ma'ālāt al-af'āl* (memperhatikan efek atau dampak perbuatan). Eksistensi *an-nazr ila ma'ālāt al-af'āl* dalam merealisasikan *maqāsid asy-syarīah* sangat penting sekali. Oleh karena itu seorang mujtahid tidak boleh menjatuhkan hukum atas perbuatan hukum yang dilakukan seseorang tanpa melihat kepada akibat atau dampak akhir dari perbuatan itu sendiri; apakah mendatangkan maslahat atau justru menimbulkan mafsadat (al-Yubi, 1998; 577-580).

e. *Istishāb*

Istishāb adalah menetapkan keadaan dan hukum suatu peristiwa yang telah mempunyai landasan dalil untuk diterapkan kembali sampai ada dalil lain yang merubahnya. Ulama Ushul Fiqh menetapkan beberapa prinsip dasar yang terkait dengan *Istishāb* sebagai upaya untuk menegakkan kemaslahatan umat dan terealisasinya *maqāsid asy-syarīah*. Prinsip-prinsip dasar tersebut antara lain *istishāb al-barā'ah al-aşliyyah* yaitu setiap individu terbebas dari tuntutan hukum hingga ada dalil yang menjelaskan dirinya terkena *taklif*, dan *istishāb al-hukm al-aşli* yaitu apabila suatu kasus telah ada ketentuan hukumnya, baik ketentuan itu yang membolehkan atau yang melarang, maka ketentuan-ketentuan tersebut masih berlaku sampai dengan muncul dalil yang merubahnya (al-Yubi, 1998: 619-620).