

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white, sans-serif font centered within a solid blue rectangular background.

Corak Pendekatan dalam Ushûl Al-Fiqh

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Journal volume
Authors	Purqon, Arip
Publisher	UIN Sumatera Utara
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-04-19 18:20:26
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/155633

CORAK PENDEKATAN DALAM *USHÛL AL-FIQH*

Arip Purqon

Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Syarif Hidayatullah Jakarta.
Jl. Ir. H. Juanda No. 95 Ciputat, Tangerang, Banten
e-mail: arippurqon@gmail.com

Abstract: Approaches to Islamic Jurisprudence The Islamic legal theory (*ushûl al-fiqh*) is one of the most important sciences in the development of Islamic thought used for legal deduction. As a legal theory, the scientific community (*'ulamâ' al-ûshûl*) has developed a variety of approach to *ushûl al-fiqh*. This article tires to discuss these approaches which constitute language approach and *maqâshid al-syarî'ah* (public goods). The author argues that these two approaches are important means to comprehend how the Islamic jurists deduce law. Linguistic approach is required to understanding the text of the revelation, whereas the *maqâshid al-syarî'ah* is needed to consider the very objective of the law as well as to see the values of human interest for every obligation sent down by God. Not denying the importance of language approach, this article put forward the significance of the *maqâshid al-syarî'ah* in order to catch God's messages in the Qur'an.

Kata Kunci: pendekatan bahasa, pendekatan *maqâshid al-syarî'ah*, hukum syar'î

Pendahuluan

Metodologi fiqh Islam atau *ushûl al-fiqh* merupakan salah satu ilmu yang sangat signifikan dalam khazanah perkembangan pemikiran Islam. Para ulama *ushûl* mendefinisikan *ushûl al-fiqh* dengan dua cara: definisi yang didasarkan pada susunan dua lafaz (*tarkîb idhâfî*), yaitu pengertian yang diambil dari dua kata yang membentuknya yaitu *ushûl* dan *al-fiqh* sebagai suatu rangkaian kata yang membentuk sebuah istilah khusus. Pemberian pengertian terhadap *ushûl fiqh* secara *idhâfî* ini memerlukan pemahaman terhadap arti kata demi kata yang membentuk istilah *ushûl al-fiqh* tersebut. Kedua adalah definisi secara ilmiah, yaitu pengertian yang diambil dari rangkaian kata-kata yang digunakan sebagai nama bagi suatu ilmu tertentu.¹

Jumhur ulama sepakat bahwa objek kajian ilmu *ushûl al-fiqh* adalah kaidah-kaidah

¹ Wahbah al-Zuhailî, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmi*, jilid I (Beirut: Dâr al-Fikr, 1986), h. 15.

atau metode-metode *istinbath* hukum.² Kaidah-kaidah itu biasanya disebut dengan dalil-dalil syara' yang umum (*al-adillah al-syar iyyah al-kulliyyah*). Kemudian yang termasuk *al-adillah al-syar iyyah al-kulliyyah* di antaranya adalah kaidah-kaidah bahasa yang dijadikan petunjuk oleh ahli fiqh untuk menetapkan hukum syara' dari *nash*, kaidah-kaidah *qiyâs* dan *kehujjahannya*, batasan-batasan umum, perintah (*al-amr*) dan indikatornya, kaidah-kaidah larangan (*al-nahy*), kaidah *muthlaq*, *muqayyad* dan umum.³ Jadi dengan kata lain, objek pembahasan *ushûl al-fiqh* bermuara pada hukum syara' (*al-hukm al-syar'i*) ditinjau dari hakikat, kriteria dan macam-macamnya, pembuat hukum (*al-hâkîm*) dari segi dalil dan perintahnya, orang yang dibebani hukum (*al-mahkûm 'alaih*) dan cara berijtihadnya.⁴

Berbeda dengan dogma agama atau pengetahuan semisal metafisika, ilmu membatasi diri hanya pada objek yang bersifat empiris. Artinya objek penelaahan ilmu mencakup seluruh aspek kehidupan yang dapat diuji oleh pancaindera manusia, di mana objek-objek yang berada di luar jangkauan manusia tidak termasuk ke dalam penelaahan ilmu tersebut.⁵ Metode pengambilan hukum juga berada dalam batas ini, dalam pengertian ia membantu manusia mengenal hukum Tuhan sesuai dengan batas kemampuannya sebagai manusia. Dengan kata lain, ia menjadi ilmu yang mencoba untuk menjembatani antara kehendak Tuhan dengan pemahaman yang bisa ditangkap oleh manusia.

Upaya penggalian hukum Islam dari sumber-sumbernya (*istinbâth al-ahkâm*) tidak akan membuahkan hasil yang memadai, kecuali dengan menempuh cara-cara pendekatan yang tepat, yang ditopang oleh pengetahuan yang memadai terutama menyangkut sumber hukum. Ali Hasaballah melihat ada dua cara pendekatan yang dikembangkan oleh para ulama *ushûl al-fiqh* dalam melakukan *istinbath*, yaitu pendekatan melalui kaidah-kaidah kebahasaan dan pendekatan melalui pengenalan makna atau maksud syariah (*maqâshid al-syarî'ah*).⁶

Apa yang telah dikemukakan oleh Ali Hasaballah, telah disinyalir pula oleh Fathi al-Daraini. Ia menyebutkan bahwa materi apa saja yang akan dijadikan objek kajian, maka pendekatan keilmuan paling tepat yang akan diterapkan terhadap objek tersebut hendaklah sesuai dengan watak objek itu sendiri. Sebab itu, jika yang akan menjadi objek kajian ialah *istinbath* hukum yang menyangkut *nash*, jiwa dan tujuan syariat, maka pendekatan yang akan diterapkan haruslah pendekatan yang menyangkut ketiga hal tersebut. Untuk itu, pendekatan yang tepat ialah pendekatan melalui kaidah-kaidah kebahasaan dan *maqâshid al-syarî'ah*. Penggunaan pendekatan melalui kaidah kebahasaan ialah karena kajian akan menyangkut *nash* (teks) syariat, sedangkan

² Muḥammad Abû Zahrah, *Ushûl al-Fiqh* (Beirut: Dâr al-Fikr al-'Arâbî, 1987), h. 8-9.

³ Abd al-Wahhab Khalaf, *Ilm Ushûl al-Fiqh* (Kuwait: Dâr al- Ilm, 1978), h. 12-13.

⁴ Abû Zahrah, *Ushûl al-Fiqh*, h. 9.

⁵ Amsal Bakhtiar, *Filsafat Ilmu* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2005), h. 15-16.

⁶ Ali Hasaballah, *Ushûl al-Tasyrî' al-Islâmi* (Mesir: Dâr al-Ma'arif, 1971), h. 3.

pendekatan melalui *maqâshid al-syarî'ah* adalah karena kajian akan menyangkut kehendak *syâri'*, yang hanya mungkin dapat diketahui melalui kajian *maqâshid al-syarî'ah*.⁷

Pendekatan Kebahasaan

Sumber asasi hukum Islam, yaitu al-Qur'an dan hadis diungkapkan dalam bahasa Arab. Untuk dapat memahami hukum-hukum yang ada di dalamnya, maka seorang *mujtahid* yang akan menggali hukum-hukum tersebut harus memahaminya secara komprehensif. Untuk itu, ia harus memahami Bahasa Arab dengan segala aspeknya, sebagai bahasa al-Qur'an dan hadis. Suatu hal yang tidak masuk akal kalau seseorang yang tidak memahami bahasa Arab akan dapat mengistinbath hukum secara maksimal dari al-Qur'an dan hadis yang berbahasa Arab. Sebab itu, al-Ghazâlî menyebut kaidah kebahasaan sebagai pilar *ushûl al-fiqh*, yang dengannya para *mujtahid* dapat menggali dan memetik hukum dari sumber-sumbernya.⁸

Setiap usaha untuk memahami dan menggali hukum dari teks al-Qur'an dan Sunnah sangat bergantung kepada kemampuan memahami Bahasa Arab. Untuk maksud itu, maka para ahli *ushûl al-fiqh* menetapkan bahwa pemahaman teks dan penggalian hukum harus berdasarkan pada kaidah kebahasaan. Dalam hal ini mereka berpegang pada petunjuk kebahasaan dan pemahaman kaidah bahasa Arab dari teks tersebut dalam hubungannya dengan al-Qur'an dan Sunnah, serta petunjuk nabi dalam memahami hukum-hukum al-Qur'an dan penjelasan Sunnah atas hukum-hukum Qur'ani itu. Dalam hal ini lafaz *arâbî* dipahami dalam ruang lingkup hukum *syara'*.⁹

Kaidah pemahaman lafaz *arâbî* itu mencakup empat segi pokok pembahasan yaitu pemahaman lafaz dari segi arti dan kekuatan penggunaannya terhadap maksud kehendak Allah yang terdapat dalam lafaz, pemahaman lafaz dari segi penunjukannya terhadap hukum, pemahaman lafaz dari segi kandungannya terhadap satuan pengertian (*afrâd*) dalam lafaz dan pemahaman lafaz dari segi gaya bahasa yang digunakan dalam menyampaikan tuntutan hukum (*taklîf*).¹⁰

Hal pertama yang menjadi perhatian ulama *ushûl al-fiqh* adalah pengertian lafaz-lafaz dalam kaitannya dengan posisi lafaz-lafaz tersebut dalam *nash*. Dalam hal ini, ulama *ushûl al-fiqh* membaginya atas dua bentuk, yaitu:

a. *Al-asmâ al-lughawiyyah* (*isim-isim* yang dipakai dalam tradisi kebahasaan, seperti

⁷ Fathî al-Darainî, *Al-Manâhij al-Ushûliyyah fî al-Ijtihâd bi al-Ra'yi fî al-Tasyrî' al-Islâm* (Damaskus: Dâr al-Kitab al-'Arabi, 1975), h. 27.

⁸ Abû Hamid Muḥammad bin Muḥammad bin Muḥammad al-Ghazâlî, *Al-Mustashfâ fî 'Ilm al-Ushûl* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993), h. 180.

⁹ Amir Syarifuddin, *Ushul al-Fiqh*, jilid II (Jakarta: Logos Wacana Ilmu dan Pemikiran, 2000), h. 2.

¹⁰ *Ibid.*, h. 2.

lafaz *al-dâbbah* (segala sesuatu yang melata), tetapi dalam tradisi kebahasaan dipakai untuk menunjuk binatang yang memiliki empat kaki.

- b. *Al-asmâ al-syar'iyah* (isim-isim yang dipakai sebagai istilah syariat) seperti *shalât*, untuk menunjuk suatu bentuk ibadah tertentu.¹¹

Kajian tentang lafaz itu kemudian berlanjut dengan pembahasan lafaz itu dari berbagai sisi. Kajian pertama dimulai dengan pandangan dari sisi keterkaitan lafaz tersebut dengan makna yang dikandungnya. Dalam hal ini, oleh para ulama *ushûl al-fiqh* klasik dibahas secara panjang lebar dalam beberapa bab dalam kitab-kitab mereka. Namun oleh para ulama *ushûl al-fiqh* kontemporer, seperti Wahbah al-Zuhailî, mencoba mengelompokkannya dalam empat kategori yang secara ringkas dapat diungkapkan seperti di bawah ini:

Pertama. Dilihat dari sisi penempatan suatu lafaz terhadap suatu makna. Dalam hal ini, ada satu lafaz yang ditempatkan untuk menunjukkan satu makna tertentu (*khâsh*) dan ada pula satu lafaz yang ditempatkan untuk menunjukkan makna umum (*'amm*), ada satu lafaz yang ditempatkan mengacu kepada dua makna atau lebih (*musytarak*) dan ada juga dua lafaz atau lebih yang mengacu kepada satu makna (*murâdif*).

Kedua. Dilihat dari sisi penerapan suatu lafaz terhadap suatu makna. Dalam hal ini, ada suatu lafaz yang digunakan menunjuk kepada pengertiannya yang asli (*al-haqîqah*) dan ada pula yang digunakan menunjuk kepada pengertian lain, yang bukan makna asli, karena ada suatu indikasi yang menghendaki demikian (*al-majâz*). Di lain pihak, ada pula suatu lafaz yang mengacu kepada pengertian yang jelas karena pengertian yang demikianlah yang telah lazim dipakai (*sharîh*), sementara ada juga lafaz yang samar maksudnya, dan lafaz tersebut baru diketahui karena ada indikasi lain yang membantu untuk mengetahui maknanya. Lafaz ini disebut *kinâyah*.

Ketiga. Dilihat dari sisi penunjuk lafaz atas maknanya dalam hal kejelasan dan ketersembunyiannya. Dalam hal ini, ada suatu lafaz yang petunjuk maknanya jelas, tanpa memerlukan lafaz lain untuk memperjelasnya dan ada pula yang tidak jelas petunjuk maknanya, dan ia baru menjadi jelas setelah ada lafaz lain yang membantu untuk menjelaskannya. Lafaz yang petunjuk maknanya jelas, menurut ulama Hanafiyah, ada empat, yaitu: *al-zhâhir*, *al-nash*, *al-mufassar* dan *al-muḥkâm*. Sedangkan menurut Syafi'iyah, lafaz yang demikian hanya dapat dibagi atas dua bentuk, yaitu *al-zhâhir* (yang masih mungkin menerima *ta'wîl*) dan *al-nash* (yang tidak menerima *ta'wîl*). Adapun lafaz yang petunjuknya tidak jelas, menurut ulama Hanafiyah, ada empat pula, yaitu *al-khafî*, *al-musykil*, *al-mujmâl* dan *al-mutasyâbih*. Sedangkan Syafi'iyah membagi lafaz yang petunjuknya tidak jelas ini menjadi dua, yaitu *al-mujmâl* dan *al-mutasyâbih*.

Keempat, dilihat dari sisi cara pengungkapan kalimat dalam kaitannya dengan makna yang dikandung oleh kalimat tersebut. Dalam hal ini, ulama Hanafiyah

¹¹ Hasaballah, *Ushûl al-Tasyrî*, h. 205-208.

membaginya atas empat bentuk, yaitu *'ibârah al-nash*, *isyârah al-nash*, *dalâlah al-nash* dan *iqtidhâ' al-nash*. Sedangkan jumhur ulama *ushûl fiqh* membagi petunjuk kalimat dalam bentuk ini atas dua, yaitu *al-mantûq* dan *al-mafhûm*.

Selain membicarakan lafaz yang berupa wacana kata ataupun kalimat, para ulama *ushûl fiqh* juga membicarakan huruf *al-ma'ânî*, yaitu kata-kata penghubung yang mengandung beragam makna. Kata-kata tersebut menjadi penting dalam *istinbath* hukum karena dapat membawa berbagai pengertian terhadap makna *nash*.¹²

Pendekatan melalui kajian kebahasaan seperti di atas telah menyita bagian terbesar dari kitab-kitab *ushûl al-fiqh* klasik. Hal demikian memang wajar karena untuk mengistinbathkan suatu hukum dari sumbernya yang berbahasa Arab tentu diperlukan kajian kebahasaan yang mendalam. Sekalipun demikian, menurut al-Syâtibi, yang lebih penting lagi adalah pendekatan melalui pemahaman tujuan dan makna yang menjadi sasaran *syâri'* dalam menurunkan syariat, yang disebut *maqâshid al-syarî'ah*. Untuk itu, al-Syâtibi menganjurkan untuk tidak terlalu berlebihan dalam pendekatan kebahasaan, karena bangsa Arab sendiri adalah umat yang *ummi*. Sebab itu, pendekatan kebahasaan yang dilakukan adalah bersangkutan dengan kondisi kebahasaan umat ketika al-Qur'an diturunkan.¹³

Pendekatan *Maqâshid al-Syarî'ah*

Berbeda dengan pendekatan kebahasaan terhadap sumber hukum Islam yang menitikberatkan pada pendalaman sisi kaidah-kaidah kebahasaan untuk menemukan suatu makna tertentu dari teks-teks al-Qur'an dan hadis, maka dalam pendekatan melalui *maqâshid al-syarî'ah* kajian lebih dititikberatkan untuk melihat nilai-nilai berupa kemaslahatan manusia dalam setiap *taklif* yang diturunkan Allah. Pendekatan dalam bentuk ini penting dilakukan, terutama karena ayat-ayat hukum dalam al-Qur'an terbatas jumlahnya, sementara permasalahan masyarakat senantiasa muncul. Dalam menghadapi berbagai permasalahan yang timbul itu, melalui pengetahuan tentang tujuan hukum, maka pengembangan hukum akan dapat dilakukan.

Secara etimologi, *maqâshid al-syarî'ah* berarti maksud atau tujuan disyariatkan hukum dalam Islam. Karena itu, yang menjadi bahasan utama di dalamnya adalah mengenai masalah *hikmat* dan *illat* ditetapkannya satu hukum.¹⁴

Ulama berpendapat bahwa sejak zaman Rasulullah SAW. sudah ada petunjuk yang mengacu pada peranan penting *maqâshid al-syarî'ah* dalam pembentukan hukum Islam.

¹² Al-Zuhailî, *Ushûl al-Fiqh*, h. 197-203.

¹³ Abû Ishâq al-Syâtibi, *Al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Syarî'ah*, jilid II (Kairo: Al-Maktabah al-Taufiqiyah, 2003), h. 73-74.

¹⁴ Ahmad al-Raisunî, *Nazhariyat al-Maqâshid 'inda Al-Syâtibi* (Rabath: Dâr al-Aman, 1991), h. 67.

Misalnya dalam sebuah hadis Rasulullah melarang orang-orang Islam di Madinah menyimpan daging kurban kecuali sekedar bekal untuk tiga hari. Beberapa tahun kemudian ada beberapa sahabat yang menyalahi ketentuan tersebut. Tetapi Rasulullah membenarkannya serta menjelaskan bahwa “dahulu aku melarang kalian menyimpannya karena kepentingan al-daffah (para pendatang dari perkampungan badui yang datang ke Madinah yang membutuhkan daging), sekarang simpanlah daging-daging kurban itu.”¹⁵

Dari peristiwa ini dapat terlihat arti pentingnya *maqâshid al-syarî'ah* dalam penetapan hukum. Dalam persoalan daging kurban di atas, larangan menyimpan daging kurban adalah untuk memberi kelapangan bagi fakir miskin yang datang dari perkampungan Badui. Ini adalah *maqâshid al-syarî'ah* dari larangan menyimpan daging kurban tersebut. Akan tetapi, setelah orang-orang miskin dari perkampungan Badui tersebut tidak lagi membutuhkan daging kurban, larangan menyimpan daging kurban pun tidak lagi diberlakukan Rasulullah SAW. Seandainya di suatu saat berikutnya orang-orang Badui kembali membutuhkan daging kurban, maka ketentuan Rasulullah SAW. dalam hadis tersebut akan berlaku kembali.

Peranan penting *maqâshid al-syarî'ah* sebagaimana yang ditunjukkan Rasulullah SAW. tersebut diteruskan para sahabat dalam berijtihad, karena perubahan kondisi sosial zaman sahabat jauh lebih pesat jika dibandingkan dengan di zaman Rasulullah SAW. Karena itu, dalam berbagai praktik ijtihad yang dilakukan oleh para sahabat, khususnya di bidang muamalah, selama dapat diketahui tujuan hukumnya, maka dengan itu dapat dilakukan pengembangan hukum melalui metode *qiyâs* atau yang lainnya dalam rangka menjawab persoalan baru yang belum ada pada masa Rasulullah SAW. Dengan demikian, ayat-ayat hukum yang jumlahnya terbatas akan mampu menjawab perubahan-perubahan yang tidak terbatas jumlahnya.

Hal ini misalnya dapat dilihat dari beberapa ijtihad yang dilakukan oleh Umar bin Khatab ra. Beliau antara lain tidak melaksanakan hukum potong tangan bagi pencuri, zakat bagi muallaf, jatuhnya talak tiga sekaligus dan yang lainnya. Perubahan hukum secara formal nampaknya dilakukan Umar karena adanya pemahaman yang komprehensif terhadap pesan-pesan al-Qur'an dan Sunnah. Walaupun perubahan itu telah terjadi, tetapi hal ini bukan berarti beliau meninggalkan apalagi membatalkan *nash-nash* al-Qur'an. Adalah merupakan suatu kekeliruan bagi orang yang memahami kebijakan Umar sebagai tindakan yang meninggalkan sebagian *nash-nash* al-Qur'an demi kemaslahatan dan pertimbangan pribadi. Akan tetapi yang sebenarnya Umar telah menerapkan dengan baik dan memahami secara kreatif terhadap tujuan-tujuan syariat.¹⁶

¹⁵ Kisah lebih lengkap dapat dilihat dalam Muslim, *Shahîh Muslim*, jilid II (Beirut: Dâr al-Fikr, 1993), h. 252.

¹⁶ Muḥammad Abû Zahrah, *Târîkh al-Mazâhib al-Islâmiyah* (Mesir: Dâr al-Fikr al-'Arâbî, t.t.), h. 20.

Urgensi *Maqâshid al-syarî'ah*

Dalam menghadapi persoalan-persoalan kontemporer, perlu diadakan penelitian terlebih dahulu hakikat dari persoalan-persoalan tersebut. Penelitian terhadap masalah yang akan ditetapkan hukumnya sama pentingnya dengan penelitian terhadap sumber hukum yang akan dijadikan dalilnya. Artinya, bahwa dalam menerapkan *nash* terhadap satu kasus baru, kandungan harus diteliti dengan cermat, termasuk meneliti tujuan disyariatkan hukum tersebut. Setelah itu perlu diadakan studi kelayakan (*tanqîh al-manâth*), apakah ayat atau hadis tertentu layak untuk diterapkan pada kasus yang baru itu. Karena bisa jadi, ada kasus hukum baru yang mirip dengan kasus hukum yang terdapat dalam al-Qur'an dan Hadis. Padahal setelah diadakan penelitian yang seksama, ternyata kasus itu tidak sama. Konsekuensinya, kasus tersebut tidak dapat disamakan hukumnya dengan kasus yang ada pada kedua sumber hukum yang utama tersebut. Di sinilah letak pentingnya pengetahuan tentang tujuan umum disyariatkan hukum dalam Islam. Kegiatan penelitian terhadap tujuan hukum ini telah dilakukan oleh para ahli *ushûl al-fiqh* terdahulu. Al-Juwainî dapat dikatakan sebagai ahli *ushûl al-fiqh* pertama yang menekankan pentingnya memahami *maqâshid al-syarî'ah* dalam menetapkan hukum. Ia secara tegas menyatakan bahwa seseorang tidak dikatakan mampu menetapkan hukum dalam Islam sebelum ia dapat memahami benar tujuan Allah menetapkan perintah dan larangan-Nya.¹⁷ Kemudian beliau mengelaborasi lebih lanjut *maqâshid al-syarî'ah* itu dalam kaitannya dengan pembahasan *'illat* pada masalah *qiyâs*. Menurut pendapatnya, dalam kaitannya dengan *'illat*, *ashl* dapat dibedakan menjadi lima kelompok, yaitu *dharûriyyat*, *al-hâjat al-'ammat*, *makramat*, sesuatu yang tidak masuk *dharuriyyat* dan *hâjiyyat* dan sesuatu yang tidak termasuk ketiga kelompok sebelumnya.¹⁸

Kerangka berpikir al-Juwainî kelihatannya dikembangkan oleh al-Ghazâlî. Al-Ghazâlî menjelaskan maksud syariat dalam kaitannya dengan pembahasan *al-munâsabat al-mashlahiyyat* dalam *qiyâs*.¹⁹ Sementara dalam kitabnya *al-Mustashfâ*, beliau membicarakan hal ini dalam pembahasan *istishlâh*.²⁰ *Mashlahah* baginya adalah memelihara maksud pembuat hukum (Allah). Kemudian beliau merinci *mashlahah* itu menjadi lima, yaitu memelihara agama, jiwa, akal, keturunan dan harta. Kelima aspek masalahat ini berada pada tingkat yang berbeda bila ditinjau dari segi tujuannya yaitu peringkat *dharûrat*, *hâjat* dan *tahsînât*.²¹

Ahli *ushûl al-fiqh* berikutnya yang membahas secara khusus aspek utama *maqâshid al-syarî'ah* adalah 'Izz al-Dîn ibn 'Abd al-Salâm. Beliau banyak mengelaborasi hakikat

¹⁷ Al-Juwainî, *Al-Burhân fî Ushûl Fiqh*, jilid I (t.t.p.: Dâr al-Anshâr, 1400 H), h. 295.

¹⁸ *Ibid.*, h. 923-930.

¹⁹ Al-Ghazâlî, *Syifâ al-Ghîl fî Bayân al-Syibh wa al-Mukhil wa Masâlik al-Ta'lîl* (Baghdad: Mathba'ah al-Irsyad, 1971), h. 159.

²⁰ *Ibid.*, h. 250.

²¹ *Ibid.*

mashlahat dalam bentuk menghindari *mafsadat* dan menarik manfaat (*dar'u al-mafâshid wa jalbu al-manâfi*).²² Baginya, *maslahat* duniawi tidak dapat dilepaskan dari tiga peringkat, yaitu *dharûriyyat*, *hâjiyyat* dan *tatimmat* atau *takmilat*. Lebih lanjut beliau menjelaskan bahwa *taklîf* bermuara pada kemaslahatan manusia baik di dunia maupun di akhirat.²³

Adapun ahli *ushûl al-fiqh* yang membahas teori *maqâshid al-syarî'ah* secara khusus, sistematis dan jelas adalah Al-Syâtibi. Dalam kitabnya *al-Muwâfaqât fî Ushûl al-syarî'ah*, beliau menghabiskan kurang lebih sepertiga pembahasannya dalam masalah ini. Beliau secara tegas menyatakan bahwa tujuan Allah mensyariatkan hukum-Nya adalah untuk kemaslahatan manusia di dunia dan akhirat. Karena itu, *taklîf* dalam bidang hukum harus bermuara pada tujuan hukum tersebut. Sebagaimana ulama sebelumnya, beliau juga membagi peringkat *mashlahat* menjadi tiga peringkat yaitu *dharûriyyat*, *hâjiyyat* dan *tahsîniyyat*. Yang dimaksud dengan *mashlahat* baginya adalah memelihara lima aspek utama, yaitu agama, jiwa, akal, keturunan dan harta.²⁴

Dalam kaitannya dengan upaya untuk memahami *maqâshid al-syarî'ah*, para ulama terbagi menjadi tiga kelompok, yaitu kelompok *pertama*, ulama yang berpendapat bahwa *maqâshid al-syarî'ah* adalah sesuatu yang abstrak, tidak dapat diketahui kecuali melalui petunjuk Tuhan dalam bentuk zahir lafal yang jelas. Petunjuk itu tidak memerlukan penelitian yang pada gilirannya bertentangan dengan kehendak bahasa. Pandangan ini menolak analisis dalam bentuk *qiyâs*. Kelompok ini disebut ulama *al-zhâhiriyyah*.²⁵

Kelompok *kedua*, ulama yang tidak menempuh pendekatan *zhâhir al-lafzh* dalam mengetahui *maqâshid al-syarî'ah*. Kelompok ini terbagi menjadi dua, yaitu: *pertama*, yang berpendapat bahwa *maqâshid al-syarî'ah* bukan dalam bentuk zahir dan pula yang dipahami dari penunjukan zahir lafaz. *Maqâshid al-syarî'ah* merupakan hal lain yang ada di balik tunjukan zahir lafaz. Kelompok ini disebut ulama *al-bâthiniyah*. *Kedua*, adalah yang berpendapat bahwa *maqâshid al-syarî'ah* harus dikaitkan dengan pengertian-pengertian lafaz. Artinya, zahir lafaz tidak harus mengandung penunjukkan mutlak. Apabila terdapat pertentangan zahir lafaz dengan nalar, maka yang diutamakan dan didahulukan adalah pengertian nalar. Kelompok ini disebut ulama *al-mu'ammîqîn fî al-qiyâs*.²⁶

Kelompok *ketiga* adalah ulama yang melakukan penggabungan dua pendekatan tersebut dalam suatu bentuk yang tidak merusak pengertian zahir lafaz dan tidak pula merusak kandungan makna, agar syariat tetap berjalan secara harmoni tanpa kontradiksi. Kelompok ini disebut ulama *al-râsikhîn*.²⁷

²² Ibn Abd al-Salâm, *Qawâ'id al-Ahkâm fî Mashâlih al-Anâm*, jilid I (Kairo: al-Istiqlamat, t.t), h. 9.

²³ *Ibid.*, jilid II, h. 60-62.

²⁴ Al-Syâtibi, *Al-Muwâfaqât*, h. 5-6.

²⁵ *Ibid.*, jilid II, h. 332-333.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ibid.*

Sejalan dengan al-Syâtibi, Yûsuf al-Qaradhâwî juga membagi aliran dalam memahami *maqâshid al-syarî'ah* ini menjadi tiga, yaitu *pertama*. Aliran yang hanya memperhatikan *nash-nash* yang *juz'î* serta memahaminya dengan pemahaman yang literal tanpa melihat maksud yang ada di balik *nash syarî'ah* tersebut. Mereka adalah kelompok yang disebut *neo-al-zhâhiriyyah* (*al-zhâhiriyyah al-judûd*). Mereka adalah para pewaris aliran *al-zhâhiriyyah* yang mengingkari adanya *illat* dalam hukum atau menghubungkannya dengan maksud tertentu.²⁸

Kedua. Aliran yang sangat memperhatikan masalah *maqâshid al-syarî'ah* dan *spirit* agama, namun tidak peduli dengan *nash-nash* al-Qur'an dan Sunnah yang sah. Mereka lebih senang berpegang dengan ayat-ayat *mutasyabihât* dan selalu berpaling dari yang *muḥkam*. Jargon mereka adalah pembaharuan.²⁹

Ketiga. Aliran moderat, yaitu aliran yang tidak memahami *nash* secara terpisah dari *maqâshid al-syarî'ah* yang *kulli* tetapi selalu memahaminya dalam koridor *maqâshid al-syarî'ah* yang *kulli* tersebut.³⁰

Pembagian dan Metode Memahami *Maqâshid al-syarî'ah*

Ada tiga cara untuk memahami *maqâshid al-syarî'ah*, yaitu cara pertama dengan melakukan analisis terhadap lafal perintah dan larangan. Fokus cara ini adalah melakukan penelaahan pada *amr* dan *nahy* yang terdapat dalam al-Qur'an dan Sunnah secara jelas sebelum dikaitkan dengan permasalahan-permasalahan yang lain. Artinya, kembali pada perintah dan larangan secara hakiki. Dalam konteks ini, suatu perintah harus dipahami menghendaki sesuatu yang diperintahkan itu diwujudkan atau dilakukan. Perwujudan isi dari perintah itu menjadi tujuan yang dikehendaki oleh *syâri'* (Allah). Begitu pula halnya dalam masalah larangan.³¹

Adapun cara kedua adalah dengan melakukan penelaahan *illat* pada *amr* dan *nahy*. Pemahaman *maqâshid al-syarî'ah* dapat pula dilakukan melalui analisis *illat* hukum yang terdapat dalam ayat-ayat al-Qur'an atau hadis. *illat* hukum ini adakalanya tertulis secara jelas dan adakalanya tidak tertulis secara jelas. Apabila *illat* itu tertulis secara jelas, maka harus mengikuti apa yang tertulis itu. Apabila tidak tertulis secara jelas, maka pada dasarnya tidak dibenarkan melakukan perluasan cakupan terhadap apa yang telah ditetapkan dalam *nash*. Namun hal itu dimungkinkan apabila tujuan hukum dapat diketahui.³²

Cara ketiga adalah dengan menganalisis terhadap sikap diam *syâri'* dari penetapan hukum sesuatu. Cara ketiga yang digunakan dalam memahami *maqâshid al-syarî'ah*

²⁸ Yûsuf al-Qaradhâwî, *Al-Siyâsah al-Syar'iyyah fî Dau Nushûsh al-syarî'ah wa Maqâsidiâ* (Kairo: Maktabah Wahbah, 1998), h. 228.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ *Ibid.*, h. 229.

³¹ Al-Syâtibi, *Al-Muwâfaqât*, jilid II, h. 333-334.

³² *Ibid.*, h. 334-336.

adalah dengan melakukan pemahaman terhadap permasalahan-permasalahan hukum yang tidak disebut oleh *syâri'*. Permasalahan hukum tersebut pada hakikatnya sangat berdampak positif dalam kehidupan.³³

Dilihat dari segi objeknya, Muhammad Thahîr ibn 'Asyûr membagi *maqâshid al-syarî'ah* menjadi tiga macam, yaitu pertama, apa yang disebutnya *al-maqâshid al-'ammah* (tujuan-tujuan umum), yaitu sesuatu yang dipelihara syariat serta diusahakan untuk dicapai dalam berbagai bidang syariat, seperti menegakkan dan mempertahankan agama dari ancaman pihak musuh.

Adapun yang kedua adalah *al-maqâshid al-khâshshah* (tujuan-tujuan khusus), yaitu tujuan yang hendak dicapai syariat dalam topik tertentu, seperti tujuan yang hendak dicapai syariat dalam hukum yang terkait dengan masalah perkawinan dan keluarga, tujuan syariat yang hendak dicapai dalam masalah ekonomi, tujuan syariat yang hendak dicapai dalam bidang muamalat yang bersifat fisik, tujuan yang hendak dicapai syariat dalam masalah hukum pidana, peradilan dan amal-amal kebaikan.

Ketiga adalah *al-maqâshid al-juz'iyyah*, yaitu tujuan yang hendak dicapai syariat dalam menetapkan hukum syara' yaitu hukum wajib, sunnah, haram, makruh dan mubah terhadap sesuatu atau menetapkan sesuatu menjadi sebab, syarat atau *mani'* (penghalang). Misalnya salat itu diwajibkan untuk memelihara agama dan perzinaan diharamkan untuk memelihara keturunan dan kehormatan.³⁴

'Allal al-Fasî mengemukakan bahwa pembagian *maqâshid al-syarî'ah* dari segi objeknya ini menunjukkan bahwa *syâri'* dalam mensyariatkan berbagai hukum tidak bermaksud hanya membebani umat manusia dengan berbagai hukum, tetapi juga melalui hukum-hukum tersebut manusia mendapatkan sesuatu kemaslahatan sekaligus terhindar dari kemudaratan, baik di dunia maupun di akhirat.³⁵

Al-Syâtibi menyatakan bahwa untuk mewujudkan kemaslahatan dunia dan akhirat, ada lima pokok yang harus diwujudkan dan dipelihara. Dengan mewujudkan dan memelihara kelima pokok tersebut seorang *mukallaf* akan mendapat kebahagiaan dunia dan akhirat. Berdasarkan hasil induksi ulama terhadap berbagai *nash*, kelima masalah pokok itu adalah agama, jiwa, akal, keturunan dan harta.³⁶ Lima kemaslahatan pokok ini wajib dipelihara seseorang dan untuk itu pula didatangkan syariat yang mengandung perintah, larangan dan izin yang harus dipatuhi oleh setiap *mukallaf*. Akan tetapi para ulama berbeda tentang urutan kelima pokok tersebut.³⁷

³³ *Ibid.*, h. 336-338.

³⁴ Muhammad Thahîr ibn 'Asyûr, *Maqâshid al-Syarî'ah al-Islâmiyah* (Kairo: Dâr al-Salâm, 2005), h. 67.

³⁵ 'Allal al-Fasî, *Maqâshid al-Syarî'ah al-Islâmiyah wa Makârimuhu* (t.t.p: Dâr al-Gharbi al-Islâmi, 1993), h. 11-12.

³⁶ Al-Syâtibi, *Al-Muwâfaqât*, jilid II, h. 3-8.

³⁷ Uraian lebih lanjut lihat misalnya dalam Jamal al-Dîn 'Athiyah, *Nahwa Taf'îl Maqâshid al-Syarî'ah* (Damaskus: Dâr al-Fikr, 2001), h. 28-48.

Dalam mewujudkan dan memelihara kelima pokok di atas, ulama mengkategorikannya dalam beberapa tingkatan sesuai dengan kualitas kebutuhannya, yaitu tingkatan pertama adalah kebutuhan *al-dharûriyyat*, yaitu kemaslahatan mendasar yang mempunyai peranan penting dalam mewujudkan dan melindungi eksistensi kelima pokok di atas. Apabila kemaslahatan ini hilang, maka kehidupan manusia bisa hancur, tidak selamat, baik dunia maupun akhirat. Menurut Al-Syâtibi, di atas kelima hal inilah agama dan dunia dapat berjalan seimbang dan apabila dipelihara akan dapat memberi kebahagiaan bagi masyarakat dan pribadi.³⁸

Adapun tingkatan kedua adalah kebutuhan *al-hâjiyyat*, yaitu dalam rangka perwujudan dan perlindungan yang diperlukan dalam melestarikan lima pokok tersebut, tetapi kadar kebutuhannya berada di bawah kebutuhan *al-dharûriyat*. Tidak terpeliharanya kebutuhan *al-hâjiyyat* tidak akan membawa terancamnya eksistensi lima pokok tersebut, tetapi membawa pada kesempitan dan kepincikan, baik dalam usaha mewujudkan maupun dalam pelaksanaannya.³⁹

Tingkatan yang ketiga adalah kebutuhan *al-tahsîniyyat*, yaitu dimaksudkan untuk mewujudkan dan memelihara hal-hal yang menunjang peningkatan kualitas kelima pokok kebutuhan mendasar manusia tersebut dan menyangkut hal-hal yang terkait dengan akhlak mulia. Tidak terwujudnya kebutuhan *al-tahsîniyyat* ini tidaklah membawa terancamnya eksistensi kelima pokok tersebut serta tidak pula membawa pada kesulitan, tetapi hanya dapat menyalahi kepatutan dan menurunkan martabat pribadi atau masyarakat.⁴⁰

Dalam upaya penerapan *maqâshid al-syarî'ah* dalam ijtihad, ada dua corak penalaran yang berkembang, yaitu corak penalaran *ta'lîli* dan corak penalaran *istishlâhi*.

Corak penalaran *ta'lîli* adalah upaya penggalian hukum yang bertumpu pada penentuan *'illat-illat* hukum yang terdapat dalam suatu *nash*. Berkembangnya corak penalaran *ta'lîli* ini didukung oleh suatu kenyataan bahwa *nash* al-Qur'an maupun hadis dalam penuturannya tentang suatu masalah hukum sebagian diiringi dengan penyebutan *'illat-illat* hukumnya.⁴¹ Atas dasar *'illat* yang terkandung dalam suatu *nash*, permasalahan-permasalahan yang muncul diupayakan pemecahannya melalui penalaran terhadap *illat* yang ada dalam *nash* tersebut. Dalam perkembangan pemikiran *ushûl fiqh*, corak penalaran *ta'lîli* ini antara lain berbentuk metode *qiyâs* dan *istihsân*.

Adapun corak penalaran *istishlâhi* adalah upaya penggalian hukum yang bertumpu pada prinsip-prinsip kemaslahatan yang disimpulkan dari al-Qur'an dan Sunnah. Artinya kemaslahatan yang dimaksudkan disini adalah kemaslahatan secara umum yang

³⁸ Al-Syâtibi, *Al-Muwâfaqât*, jilid II, h. 3-8.

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ *Ibid.*, h.9.

⁴¹ Muḥammad Mushthafa Syalabî, *Ta'lîl al-Aḥkâm* (Beirut: Dâr al-Nahdah al-'Arabiyah, 1981), h. 14-15.

ditunjukkan oleh kedua sumber hukum Islam. Artinya kemaslahatan itu tidak dapat dikembalikan pada suatu ayat atau hadis secara langsung, melainkan dikembalikan pada prinsip umum kemaslahatan yang dikandung oleh *nash*.⁴² Dalam perkembangan pemikiran *ushûl fiqh*, corak penalaran *istishlâhi* ini antara lain tampak dalam metode *al-maslahah al-mursalah* dan *al-dzarî'ah*.

Di samping dua corak penalaran tersebut, sebenarnya terdapat pula corak penalaran *bayânî*, yaitu upaya penggalian hukum dari suatu *nash* dengan bertumpu pada kaidah-kaidah *lughawî* (kebahasaan).⁴³ Corak ini dipakai juga oleh Al-Syâtibi, terutama dalam kaitannya dengan masalah ibadah. Dalam hal ini, *maqâshid al-syarî'ah*nya berbentuk "sebab" yang tidak langsung membawa pada kemaslahatan.

Ada beberapa kriteria yang harus terpenuhi agar suatu perkara dianggap menjadi bagian dari *maqâshid al-syarî'ah*, yaitu bersifat tetap (*tsubût*), dalam arti bahwa tujuan yang dianggap *maqâshid al-syarî'ah* harus dapat dipastikan dengan pengukuhan atau dianggap dengan anggapan yang mendekati pasti; jelas (*zhâhir*), dengan pengertian bahwa tujuan yang dianggap itu harus jelas serta diketahui tidak adanya perbedaan di kalangan ulama ahli fiqh. Misalnya *hifdz al-nasab* itu merupakan bagian dari tujuan syariat di dalam penetapan pernikahan. Hal ini adalah jelas karena perempuan itu hanya dapat ditentukan anaknya apabila ia memiliki pasangan tertentu. Selain itu, sesuatu yang akan dijadikan *maqâshid al-syarî'ah* dimaksud harus dapat dibatasi (*inzhibâth*), yaitu adanya maksud dari tujuan yang dicapai tersebut harus memiliki kadar atau batas yang tidak diragukan lagi, dan pemberlakuannya bersifat universal (*ithrâd*), yaitu bahwa adanya maksud dari tujuan yang dicapai tersebut tidak berbeda dalam berbagai zaman dan tempat.⁴⁴

Penutup

Dari pemaparan tersebut dapat diambil kesimpulan bahwa fungsi ilmu *ushûl al-fiqh* secara umum adalah untuk membimbing manusia dalam menangkap maksud Tuhan secara benar. Artinya, dengan mempelajari kaidah dan teori *ushûl (al-qawâ'id al-ushûliyah)*, seseorang dapat menangkap makna yang terkandung dalam teks al-Qur'an dan Sunnah. Dengan kata lain, ia menjadi ilmu yang mencoba untuk menjembatani antara kehendak Tuhan dengan pemahaman yang bisa ditangkap oleh manusia.

Sebab itu, karena yang menjadi kajian dalam ilmu *ushûl al-fiqh* adalah *istinbath* hukum yang menyangkut *nash*, jiwa dan tujuan syariat, maka pendekatan yang akan diterapkan haruslah pendekatan yang menyangkut ketiga hal tersebut. Untuk itu, pendekatan yang tepat ialah pendekatan melalui kaidah-kaidah kebahasaan dan *maqâshid al-syarî'ah*.

⁴² Al-Zuhailî, *Ushûl al-Fiqh*, jilid II, h. 1069.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ Ibn 'Asyur, *Maqâshid*, h. 50.

Penggunaan pendekatan melalui kaidah kebahasaan menjadi penting karena kajian akan menyangkut *nash* (teks) syariat, sedangkan pendekatan melalui *maqâshid al-syarî'ah* menjadi penting karena kajian menyangkut kehendak *syâri'*, yang hanya mungkin dapat diketahui melalui kajian *maqâshid al-syarî'ah*.

Pustaka Acuan

- Abû Zahrah, Muḥammad. *Târîkh al-Mazâhib al-Islâmiyah*. Mesir: Dâr al-Fikr al-'Arâbî, t.t.
- Abû Zahrah, Muḥammad. *Ushûl al-Fiqh*. Beirut: Dâr al-Fikr al-'Arâbî, 1987.
- 'Athiyah, Jamâl al-Dîn. *Nahwa Taf'îl Maqâshid al-syarî'ah*. Damaskus: Dâr al-Fikr, 2001.
- Bakhtiar, Amsal. *Filsafat Ilmu*. Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2005.
- Al-Darainî, Fathî. *Al-Manâḥij al-Ushûliyah fî al-Ijtihâd bi al-Ra'yi fî al-Tasyrî' al-Islâmî*. Damaskus: Dâr al-Kitab al-'Arâbî, 1975.
- Al-Fasî, Allal. *Maqâshid al-syarî'ah al-Islâmiyah wa Makârimuhu*. Dâr al-Gharb al-Islâmî, 1993.
- Al-Ghazâlî, Abû Ḥamid Muḥammad bin Muḥammad bin Muḥammad. *Al-Mustashfâ fî 'ilm al-Ushûl*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993.
- Al-Ghazâlî, Abû Ḥamid Muḥammad bin Muḥammad bin Muḥammad. *Syifâ al-Ghalîl fî Bayân al-Syibh wa al-Mukhil wa Masâlik al-Ta'lîl*. Baghdad: Mathba'ah al-Irsyad, 1971.
- Hasaballah, Alî. *Ushûl al-Tasyrî' al-Islâmî*. Mesir: Dâr al-Ma'ârif, 1971.
- Ibn 'Asyur, Muḥammad Thahîr. *Maqâshid al-syarî'ah al-Islâmiyah*. Kairo: Dâr al-Salâm, 2005.
- Al-Qusyairî, Abû Ḥusain Muslim ibn Ḥajjaj ibn Muslim. *Shahîḥ Muslim*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1993.
- Al-Juwainî, *Al-Burhân fî Ushûl Fiqh*. Dâr al-Anshâr, 1400 H.
- Khallaf, Abd al-Wahhab. *'Ilm Ushûl al-Fiqh*. Kuwait: Dâr al-'Ilm, 1978.
- Al-Raisunî, Aḥmad. *Nazhariyat al-Maqâshid 'inda Al-Syâtibi*. Rabath: Dâr al-Aman, 1991.
- Al-Qaradhâwî, Yûsuf. *Al-Siyâsah al-Syar'iyyah fî Dhau Nushûsh al-syarî'ah wa Maqâshidihâ*. Kairo: Maktabah Wahbah, 1998.
- Al-Salâm, Ibn Abd. *Qawâ'id al-Aḥkâm fî Mashâliḥ al-Anâm*. Kairo: al-Istiqamat, t.t.
- Syalabî, Muḥammad Mushthafa. *Ta'lîl al-Aḥkâm*. Beirut: Dâr al-Nahdah al-'Arâbiyah, 1981.
- Syarifuddin, Amir. *Ushul Fiqh*. Jakarta: Logos Wacana Ilmu dan Pemikiran, 2000.
- Al-Syâtibi, Abû Ishaq. *Al-Muwâfaqât fî Ushûl al-syarî'ah*. Kairo: Al-Maktabah al-Taufiqiyyah, 2003.
- Al-Zuhailî, Wahbah. *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1986.