

Konsep *al Tarjih al Maqashidi*
dalam
Problematika
Hukum Keluarga Islam

Dr. H. Muhammad Said Ghazali, Lc., M.A

Konsep *al Tarjih al Maqashidi*
dalam
Problematika
Hukum Keluarga Islam

The logo for Sanabil, featuring the word "Sanabil" in a blue sans-serif font with a red stylized wave or underline above the letters "a" and "i".

Konsep al Tarjih al Maqashidi dalam Problematika
Hukum Keluarga Islam
© Sanabil 2021

Penulis : Dr. H. Muhammad Said Ghazali, Lc., M.A
Editor : Hj. Zulpawati, MA
Layout : Sanabil Creative
Desain Cover : Sanabil Creative

All rights reserved

Hak Cipta dilindungi Undang Undang
Dilarang memperbanyak dan menyebarkan sebagian
atau keseluruhan isi buku dengan media cetak, digital
atau elektronik untuk tujuan komersil tanpa izin tertulis
dari penulis dan penerbit.

ISBN : 978-623-317-120-5
Cetakan 1 : Mei 2021

Penerbit:
Sanabil
Jl. Kerajinan 1 Blok C/13 Mataram
Telp. 0370- 7505946, Mobile: 081-805311362
Email: sanabilpublishing@gmail.com
www.sanabil.web.id



KATA PENGANTAR

Puji dan syukur kami panjatkan ke hadirat Allah SWT. yang telah melimpahkan rahmat, hidayah dan inayah-Nya kepada kita semua, sehingga kita senantiasa diberi kenikmatan sehat serta kesempatan untuk melakukan kegiatan penelitian serta menyusun laporannya. Shalawat dan salam kami persembahkan kepada junjungan Alam Nabi Muhammad SAW. beserta keluarga dan sahabatnya sekalian yang telah membawa perubahan dari zaman jahiliyah ke zaman yang penuh dengan ilmu pengetahuan dan peradaban.

Alhamdulillah Buku ini yang merupakan hasil penelitian dikampus UIN Mataram, bisa rampung dan hadir dihadapan para pembaca yang budiman, sebagai upaya untuk memperkaya khazanah kajian hukum islam dan dapat memberikan manfaat bagi umat islam dalam memahami konsep hukum islam disaat berhadapan dengan berbagai macam problematika kehidupan. Tentu

buku ini tidak terlepas dari kekurangan dan kesalahan, karenanya, Penulis sangat berharap dari para pembaca untuk memberikan catatan dan koreksi positif pada tulisan ini. pada akhirnya penulis menyampaikan Ucapan terimakasih kepada yang terhormat: Prof. Dr. H. Mutawali, M.Ag, Rektor UIN Mataram yang telah memberikan kesempatan untuk melakukan kegiatan penelitian individu. Juga ucapan terima kasih disampaikan kepada Bapak dan Ibu Dosen UIN Mataram yang telah memberikan motivasi dalam kegiatan penelitian tersebut dan ucapan terima kasih penulis sampaikan kepada Para pihak yang tidak dapat penulis sebutkan satu persatu yang telah membantu dalam proses penulisan buku ini.

Semoga Allah SWT. memberikan balasan yang berlimpah atas amal kebaikan. Kritik dan saran yang sifatnya membangun dari semua pihak sangat diharapkan demi sempurnanya tulisan ini. Semoga bermanfaat dan menjadi amal soleh penulisnya. Amiin.

Mataram, 15 Mei 2021

Penulis,

Dr. H. Muhammad Said Ghazali, Lc., M.A



DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR	v
DAFTAR ISI	vii
BAB 1 PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Rumusan Masalah	6
C. Tujuan Penelitian	6
D. Kegunaan Penelitian	7
E. Penelitian Terdahulu	8
F. Kerangka Teoritik	11
G. Metodologi Penelitian	79
BAB 2 KONSEPSI <i>AL TARJIH AL MAQASHIDI</i>	85
A. Konsep <i>Tarjih</i> dalam Kajian Teori Filsafat Hukum Islam (Ushul Fiqh)	85
B. Rumusan Konsep <i>al Tarjih al Maqashidi</i> ...	96
C. Landasan Konsep <i>al-Tarjih al-Maqasidi</i>	106

D. Signifikansi <i>al Tarjih al Maqhasidi</i> dalam istimbath Hukum	117
--	-----

BAB 3 PENERAPAN DAN ANALISIS KONSEP <i>AL TARJIH AL MAQASHIDI</i> DALAM HUKUM KELUARGA.....	127
---	-----

A. Penerapan dan Analisis Konsep <i>al Tarjih al Maqashidi</i> dalam Masalah Pembatasan Usia Perkawinan (Pernikahan Usia Dini) .	127
--	-----

B. Penerapan dan Analisis konsep <i>al Tarjih al Maqashidi</i> dalam Masalah Pernikahan Melalui Media Elektronik (Telepon, Internet dan Teleconference)	136
---	-----

C. Penerapan dan Analisis <i>al Tarjih al Maqashidi</i> dalam Masalah Pengucapan Talak Tiga Sekaligus (dalam satu Lafaz) ..	147
---	-----

BAB 4 PENUTUP	155
---------------------	-----

A. Kesimpulan.....	155
--------------------	-----

B. Saran-Saran.....	156
---------------------	-----

DAFTAR PUSTAKA.....	159
---------------------	-----

A. Latar Belakang Masalah

Diskursus tentang tujuan penetapan hukum atau yang sering dikenal dengan istilah *Maqashid al-syari'ah* merupakan salah satu konsep penting dalam kajian hukum Islam. Karena begitu pentingnya *maqashid al-syari'ah* tersebut, para ahli teori hukum menjadikan *maqashid al-syari'ah* sebagai sesuatu yang harus dipahami oleh penggal hukum (*mujtahid*) yang melakukan ijtihad.

Dilihat dari tataran substansi, konsep *maqashid al-syari'ah* adalah untuk mewujudkan kebaikan sekaligus menghindarkan keburukan, atau menarik manfaat

dan menolak madharat. ¹ Istilah yang sepadan dengan inti dari maqashid al-syari'ah tersebut adalah maslahat, karena penetapan hukum dalam Islam harus bermuara kepada maslahat.

Sebagaimana dimaklumi bahwa Allah SWT, sebagai syari' (yang menetapkan syari'at) tidak menciptakan hukum dan aturan begitu saja. Akan tetapi hukum dan aturan itu diciptakan dengan tujuan dan maksud tertentu. Ibnu Qayyim, menyatakan bahwa tujuan syari'at adalah kemaslahatan hamba di dunia dan di akhirat. Syari'at semuanya adil, semuanya berisi rahmat, dan semuanya mengandung hikmah. Setiap masalah yang menyimpang dari keadilan, rahmat, maslahat, dan hikmah pasti bukan ketentuan syari'at.²

Karenanya, bila dikaji semua perintah dan larangan Allah dalam al-Qur'an, begitu pula suruhan dan larangan Nabi SAW. dalam sunnah yang terumuskan dalam fiqh, akan terlihat bahwa semuanya mempunyai tujuan tertentu dan tidak ada yang sia-sia. Semuanya mempunyai hikmah yang mendalam, yaitu sebagai rahmat bagi umat manusia, sebagaimana yang ditegaskan dalam beberapa ayat al-Qur'an, di antaranya dalam surat al-Anbiya' :107, tentang tujuan Nabi Muhammad diutus. Rahmat untuk seluruh alam dalam ayat tersebut diartikan dengan kemaslahatan umat.

¹Muhammad Thahir bin Asyur, *Maqashid Al syariah Al Islamiah*, (Amman: Dar- al Nafais 1421 H./ 2001M), h.251

²Ibnu al Qayyim Al Jauziah, *I'lam al Muwaqi'in*. (Bairut: Dar al Jail 1973 H.), jilid.3. hal 3

Sedangkan, secara sederhana maslahat itu dapat diartikan sebagai sesuatu yang baik dan dapat diterima oleh akal sehat. Diterima akal mengandung pengertian bahwa akal itu dapat mengetahui dan memahami motif di balik penetapan suatu hukum, yaitu karena mengandung kemaslahatan untuk manusia, baik dijelaskan sendiri alasannya oleh Allah atau dengan jalan rasionalisasi.

Sementara itu, perubahan-perubahan sosial yang dihadapi umat Islam di era modern telah menimbulkan sejumlah masalah serius berkaitan dengan hukum Islam terutama terkait dengan persoalan hukum keluarga (*perkawinan, perceraian, dan warisan*).

Persoalan hukum keluarga yang kemudian banyak muncul dan menjadi masalah di banyak negara adalah mengenai perkawinan yang mencakup persoalan batas usia perkawinan, perkawinan yang tidak didaftarkan (perkawinan di bawah tangan), masalah besaran *mahar* (mas kawin), persoalan poligami, dan persoalan tuntutan cerai/talak dari pihak istri (*khuluq*).

Di lain pihak, metode yang dikembangkan para pembaru dalam menjawab permasalahan tersebut terlihat belum memuaskan. Dalam penelitian mengenai pembaruan hukum di dunia Islam,³ disimpulkan

³Adanya usaha pembaharuan dalam hukum keluarga (perkawinan, perceraian, dan warisan) di negara-negara berpenduduk mayoritas Muslim Dimulai Sejak abad 20, seperti Turki melakukan pembaharuan sejak tahun 1917, Mesir tahun 1920, Iran tahun 1931, Syiria tahun 1953, Tunisia tahun 1956, Pakistan tahun 1961, dan Indonesia tahun 1974.

pembaharuan yang dilakukan berbeda-beda antara satu negara

bahwa metode yang umumnya dikembangkan oleh pembaru Islam dalam menangani isu-isu hukum masih bertumpu pada pendekatan yang terpilah-pilah dengan mengeksploitasi beberapa prinsip diantaranya prinsip *takhayyur* dan *talfiq*.⁴

dengan negara lainnya. *Pertama*, ada yang melakukan pembaharuan melalui pembentukan Undang-undang, dan kebanyakan negara menerapkan hal ini. *Kedua*, Ada beberapa negara yang menerapkannya melalui dekrit (raja atau presiden), seperti yang ditetapkan di Yaman Selatan dengan dekrit raja tahun 1942, dan Syiria dengan dekrit presiden tahun 1953. *Ketiga*, ada negara yang usaha pembaharuannya dalam bentuk ketetapan-ketetapan hakim (*manshurat al Qadhi al Qudha*) seperti yang dilakukan di sudan.

Tujuan setiap negara melakukan pembaharuan dalam hukum keluarga adalah agar tercipta unifikasi hukum, yang dikelompokkan minimal dalam empat kelompok:

- Unifikasi hukum yang berlaku untuk seluruh warga negara tanpa memandang agama, sebagaimana yang terjadi di Tunisia
- Unifikasi untuk menyatukan dua aliran yang berbeda misalnya antara sunni dan syi'ah, seperti yang terjadi di Iran dan Irak
- Kelompok yang berusaha memadukan antar mazhab dalam sunni, karena di dalamnya ada pengikut mazhab-mazhab yang bersangkutan
- Unifikasi dalam satu mazhab tertentu, misalnya di kalangan pengikut Syafi'i atau Hanafi atau Maliki. Indonesia, sebagai negara mayoritas penganut Syafi'i, bukan berarti format hukum keluarganya sepenuhnya sesuai dengan mazhab Syafi'i, tetapi boleh jadi pada bagian-bagian tertentu mengambil dari pandangan mazhab Zahiri, atau Hanafi, atau Hambali dan seterusnya. Lihat: M. Atho' Mudzhar dan Khairuddin Nasution, *Hukum Keluarga di Dunia Islam Modern*, (Jakarta: Ciputat Press, 2003), h.2. dan Tahir Mahmood, *Family Law Reform in the Muslim World*, (New Delhi: The Indian Law Institute, 1972), h.64.

⁴Prinsip *takhayyur*, ialah memilih dan menyeleksi salah satu pandangan imam mazhab yang lebih sesuai dengan kebutuhan.

Maka menjadi kebutuhan yang sangat urgen agar para pembaru Islam saat ini merumuskan suatu metodologi sistematis yang mempunyai akar Islam yang kokoh jika ingin menghasilkan hukum yang komprehensif dan berkembang secara konsisten.⁵

Karena adanya *nash-nash* al Qur'an maupun hadits yang kelihatan kontradiktif sehingga menimbulkan keberagaman pemahaman antar para pakar hukum Islam dalam menentukan standar kemaslahatan sesuai dengan kemampuan penalaran mereka masing-masing. maka, dibutuhkan metodologi *tarjih* untuk mampu memahaminya dan mampu membuat pilihan terhadap beberapa kemaslahatan yang bertentangan.

Salah satu solusi alternatif yang bisa ditawarkan untuk menyelesaikan persoalan-persoalan fiqih kontemporer adalah penyelesaian hukum dengan menggunakan pendekatan metode *al Tarjih al Maqashidi*, metode ini merupakan sebuah metode penetapan status hukum pada masalah yang memiliki perbedaan tingkat kekuatan dalil dan kekuatan masalah dikarenakan adanya dalil yang kelihatan kontradiktif.⁶ Sebab, Pertentangan dalil

sedangkan Prinsip *talfiq*, adalah menggabungkan pendapat dua atau lebih mazhab dalam fikih, baik yang digabungkan antara pandangan mazhab yang populer maupun salah satu diantaranya dari pandangan pribadi tokoh tertentu. Tahir Mahmood , *Family law...*, h.64

⁵John L. Esposito, *Women in Muslim Family Law*, (Syracuse: Syracuse University Press, 1982) h.101.

⁶Husaen Aziz, *Rekonstruksi Metodologi studi Hukum Islam sebagai upaya menuju Fiqh progresif*, (Makalah ilmiah disampaikan pada Studium General Fakultas Syariah dan Ekonomi Islam IAIN Mataram, 05 Maret 2014), h.11

bisa berimbang pada pertentangan kemaslahatan, dalil yang kuat dengan muatan kemaslahatan yang relatif kecil bisa saja bertentangan dengan dalil yang tidak kuat dalalahnya tetapi muatan maslahatnya besar.

Berdasarkan hal tersebut di atas, maka penelitian tentang Penerapan Metode *al tarjih al maqashidi* ini menjadi sangat penting untuk dilakukan.

B. Rumusan Masalah

Berdasarkan latar belakang tersebut di atas, maka dirumuskanlah masalah pokok yang menjadi objek kajian penelitian ini. Adapun pokok masalah tersebut adalah sebagai berikut:

1. Bagaimana penerapan Konsep *al tarjih al maqashidi* dalam menyelesaikan persoalan hukum keluarga?
2. Bagaimana peranan Konsep *al tarjih al maqashidi* dalam istinbath hukum Islam?

C. Tujuan Penelitian

Adapun penelitian ini bertujuan untuk :

1. Untuk mengetahui dan memahami penerapan Konsep *al tarjih al maqashidi* dalam menyelesaikan persoalan hukum keluarga
2. Untuk melihat dan mengalisa peranan konsep *al tarjih al maqashidi* dalam istinbath hukum Islam

D. Kegunaan Penelitian

Penelitian ini sangat diharapkan dapat memberikan manfaat dan dampak positif yang sempurna baik secara teoritis maupun secara praktis bagi berbagai kalangan. Secara teoritis yakni :

1. Dapat memberikan penjelasan mendalam tentang aplikasi *al tarjih al maqashidi* dalam menyelesaikan berbagai persoalan hukum keluarga kontemporer, di antaranya mengenai penentuan batas usia perkawinan, poligami, dan persoalan cerai/talak, dan persoalan waris.
2. Dapat memberikan gambaran secara rinci, kritis, efektif serta argumentatif tentang peranan *al tarjih al maqashidi* dalam istinbath hukum Islam
3. Dapat memberikan kontribusi positif berupa wawasan pemikiran dan khazanah keilmuan bagi berbagai pihak baik praktisi, akademisi, pemerhati dan semuanya terhadap hasil penelitian serta validitas hukum dari beberapa persoalan hukum keluarga berdasarkan sisi masalah yg lebih kuat.

Sedangkan kegunaan serta dampak positif secara praktis adalah agar konsep *al tarjih al maqashidi* benar-benar dapat menjadi suatu teori yang artikulatif dalam menimbang nilai-nilai kemaslahatan yg diakui secara syariah pada setiap permasalahan sehingga memberikan keputusan hukum kekinian secara tepat dan rasional oleh semua kalangan.

E. Penelitian Terdahulu

Semenjak dilontarkan berbagai argument dari para pakar ushul fiqh tentang pentingnya melakukan *tarjih*, maka mulai banyak sarjana kontemporer yang mencantumkan metode *tarjih* dari pendekatan dalil hingga *maqashid*. Namun kajian ini masih terpisah-pisah, belum tersaji dalam bentuk kajian secara utuh. Di antara beberapa karya yang mencantumkan tentang *al tarjih al maqashidi* sepanjang penelusuran yang penulis lakukan, ditemukan beberapa karya, di antaranya:

1. Muhammad Saeed Ramadhan Buthi, *Dawabit al Maslahah fi al Syari'ah al Islamiyah*, Disertasi pada Universitas al Azhar Kairo tahun 1965.⁷ Buku ini memberikan gambaran dan batasan yang konkrit tentang *maslahah* yang bisa diakui, namun belum menyentuh aspek *tarjih maqashidi*.
2. Sanuri, *Pergeseran paradigmatic dalam Diskursus Maqashid al Syariah (Telaah Pemikiran Jasser Auda)*.⁸ Penelitian ini lebih menfokuskan kajiannya pada Pergeseran paradigmatic dalam diskursus *maqashid al syar'iah* sejak asy Syatibi hingga kontemporer dan bagaimana pemikiran dan tata kerja *maqashid al syari'ah* menurut Jasser Auda. Dan belum menyentuh aspek *al Tarjih al Maqashidi*. Sedangkan penelitian yang penulis akan lakukan lebih terfokus

⁷Disertasi ini kemudian dibukukan dan diterbitkan oleh Muassasah al Risalah, Kairo, tahun 1973.

⁸Sanuri, *Pergeseran paradigmatic dalam Diskursus Maqashid al Syariah (Telaah Pemikiran Jasser Auda)*, Penelitian Disertasi, UIN Sunan Ampel Surabaya, tahun 2014.

pada aplikasi *al Tarjih al Maqashidi* pada persoalan hukum keluarga.

3. Muhammad Ashuri, *Al Tarjih bi al Maqashidi Dawabituhu wa Atsaruhu al Fiqhi*.⁹ Buku ini sudah memberikan penjelasan tentang peran penting *al tarjih al maqashidi* dalam ijtihad, namun masih sebatas tataran konsep dasar yakni mengunggulkan masalah yang lebih kuat dan belum sampai menyebutkan bagaimana ciri-ciri masalah yang lebih kuat tersebut. Sedangkan penelitian yang ingin penulis lakukan adalah mengkaji aplikasi konsep *al tarjih al maqashidi* dalam menyelesaikan berbagai kasus dalam hukum keluarga Islam.
4. Al Mawardi, *al Hawi al Kabir*¹⁰; Departemen Agama Kuwait, *Mausu'ah Fiqhiyyah al Kuwaitiyyah*; Al Syauckani, *Nayl al Awtar*¹¹; Al Subki, *al Asbah wa al Naza'ir*.¹² Dalam beberapa buku ini ada sedikit pembahasan tentang *al tarjih al Maqashidi* berikut contohnya, namun pembahasannya sangat sedikit dan belum komprehensif dan belum menyentuh persoalan hukum keluarga. Pendekatan yang digunakan hanya menggunakan pendekatan dalil, dan belum sampai menganalisa

⁹Muhammad Ashuri, *Al Tarjih bi al Maqashidi Dawabituhu wa Atsaruhu al Fiqhi*, (Beirut: Dar al Nafa'is, 2008).

¹⁰Abu Hasan al Mawardi, *al Hawi al Kabir*, (Beirut: Dar al Fikr, t.th.).

¹¹Al Syauckani, *Nayl al Awtar*, (Damaskus: Idarat Tab'ah al Munirah, t.th.).

¹²Al Subki, *al Asbah wa al Naza'ir*, (Software Maktabah al Syamilah; t.tp, t.th.).

maqashid dalam pandangan sarjana kontemporer. Sedangkan penelitian yang akan penulis lakukan lebih difokuskan pada aplikasi teori *al tarjih al maqashidi* dalam menyelesaikan berbagai persoalan kontemporer terkait hukum keluarga.

5. Ahmad Imam Mawardi, *Fiqh Minoritas; Fiqh al Aqalliyat dan Evolusi Maqashid al Syari'ah dari Konsep ke Pendekatan*.¹³ Dalam buku ini ada sedikit pembahasan tentang *Tarjih dalam maqashid based ijtihad*. Disini pembahasannya hanya seputar definisi ulama terhadap konsep *tarjih* dan beberapa kaidah yang digunakan dalam pendekatan *al Tarjih al maqashidi*.

Dari sini terlihat perbedaannya dengan penelitian yang penulis akan lakukan dimana fokus kajiannya pada aspek penerapan konsep *al Tarjih al maqashidi* dalam menyelesaikan persoalan hukum keluarga.

6. Andi Ali Akbar, *Konsep al Tarjih al Maqashidi dan Relevansinya dengan Hukum Islam Kontemporer*.¹⁴ Penelitian tersebut lebih menfokuskan penelitiannya pada konsep tata kerja *al tarjih al maqashidi* sebagai suatu teori dalam menyelesaikan ta'arud dan relevansi *al tarjih al maqashidi* dengan permasalahan hukum Islam kontemporer yang menyangkut

¹³Ahmad Imam Mawardi, *Fiqh Minoritas; Fiqh al Aqalliyat dan Evolusi Maqashid al Syari'ah dari Konsep ke Pendekatan*. (Jogjakarta: LKiS, 2010)

¹⁴Andi Ali Akbar, *Konsep al Tarjih al Maqashidi dan Relevansinya dengan Hukum Islam Kontemporer*. Disertasi UIN Sunan Ampel Surabaya, 2013.

masalah hukuman mati bagi orang murtad dan semir rambut. Sedangkan penelitian yang akan penulis lakukan lebih kepada aspek penerapan konsep *al Tarjih al Maqashidi* dalam menyelesaikan persoalan hukum keluarga dan kedudukannya dalam istinbath hukum.

Pada akhirnya, menilik dari sifatnya, maka penelitian yang akan dilakukan ini merupakan kelanjutan dari berbagai penelitian sebelumnya dengan mencoba mengkaji persoalan hukum keluarga kontemporer dengan menggunakan pendekatan *al Tarjih al Maqashidi* yang belum dikaji pada penelitian-penelitian sebelumnya.

F. Kerangka Teoritik

1. Pengertian *Maqhasid Syariah*

Secara etimologis, *maqashid* berasal dari kata *qasada* yang berarti menghadap pada sesuatu, atau mendatangi sesuatu atau menuju. Sedangkan secara terminologis adalah sasaran-sasaran yang dituju oleh syari'at dan rahasia-rahasia yang diinginkan oleh *Syari'* dalam setiap hukum-hukum-Nya untuk menjaga kemaslahatan manusia.

Sebagian ulama memberikan definisi dengan membagi *maqashid* dalam beberapa bagian, diantaranya:

1. Imam Syatibi, beliau membagi *maqashid syariah* menjadi dua bagian, yaitu: (1) berkaitan dengan maksud Tuhan sebagai pembuat syariah, dan (2)

berkaitan dengan maksud mukallaf.¹⁵ Maksud Tuhan sebagai pembuat syariah adalah kemaslahatan untuk hamba-Nya di dunia dan akhirat, sedangkan kemauan *taklif*, maknanya adalah kemauan seorang mukallaf dalam mengerjakan beban yang telah ditentukan oleh syari', yaitu hidup dalam kemaslahatan dan menghindari kerusakan.¹⁶

2. Imam al Ghazali, menyatakan bahwa *masalahah* pada intinya merupakan keadaan yang mendatangkan *masalahah* (manfaat) dan menolak bahaya atau kerugian. *Maslahah* yang dimaksud disini adalah menjaga tujuan syara'.¹⁷
3. Ahmad al Raisuni, *Maqashid syariah* merupakan tujuan-tujuan yang telah ditetapkan oleh syariah untuk dicapai demi kemaslahatan manusia.¹⁸

Dari beberapa pengertian di atas dapat disimpulkan bahwa *maqashid syariah* adalah tujuan Allah selaku pembuat syariah untuk memberikan kemaslahatan kepada manusia. Yaitu dengan terpenuhinya kebutuhan *dharuriyat, hajiyat, dan tahsiniyat* agar manusia bisa hidup

¹⁵As Syatibi, *al-Muwafaqat Fi Usul al-Syariah*, (Beirut:Dar al-Ma'rifah, 1416H/1996M), jilid 2, h.321.

¹⁶Ika Yunia Fauzia dan Abdul Kadir Riyadi, *Prinsip Dasar Ekonomi Islam Pespektif Maqashid Syariah*, (Jakarta: Prenada, 2013), h.42

¹⁷Abu Hamid Muhammad al Ghazali, *Al Mustasyfa min ilm al Ushul*, dalam Ahmad Imam Mawardi, *Fiqh Minoritas: Fiqh al Aqalliyat dan Evolusi Maqashid al Syariah dari konsep ke pendekatan*, (Yogjkarta: LKiS, 2010), h.180

¹⁸Ahmad al Raisuni, *Nazhariyat al Maqashid inda al imam al Syatibi*, dalam Ika Yunia Fauzia, *Prinsip Dasar Ekonomi*, h. 43

dalam kebaikan dan dapat menjadi hamba Allah yang baik.

Dari pemaknaan diatas bisa dikatakan bahwa, secara spesifik sasaran *maqashid syari'ah* adalah melestarikan tatanan dunia dengan jaminan hak-hak asasi manusia, sebagai subyek dalam pelestarian dan pemakmuran alam. Perspektif ini berusaha untuk memelihara hak-hak manusia yang pada implementasinya terarah pada akidah, mengekspresikan amal dan juga status sosial individu di tengah masyarakat. Karena reformasi yang dicita-citakan oleh Islam adalah perbaikan yang menyeluruh pada setiap permasalahan umat manusia. Kreativitas seseorang sangat di pengaruhi oleh keleluasaannya dalam mengaplikasikan hak-haknya, dan kesalehannya sangat dipengaruhi oleh kelurusan akidah sebagai sumber etika dan pemikiran. Adapun pemberdayaan sosial diawali oleh kesalehan individu plus aturan syari'at dan lingkungan yang mempengaruhinya.

2. Bagian-bagian *Maqashid Syari'ah*

Inti dari syariat Islam adalah *jalbu al-mashalih* dan *dar u al mafasid*. Inilah yang dimaksud dengan pelestarian tatanan dunia dan pengaturan perilaku manusia sehingga terhindar dari tindakan-tindakan destruktif. Akan tetapi, mashlahah ini terkait oleh besar atau kecilnya pengaruh dari kesalehan ummah atau jamaah. Tinjauan mashlahah dari sisi pengaruh ini terbagi kedalam *dlaruriyah*, *hajjiyah* dan *tahsiniyah*.

Mengutip pendapat imam al Syatibi, bahwa secara garis besar *maqashid syari'ah* terbagi dua bagian: *Pertama*, *maqashid* yang dikembalikan kepada maksud *syari'*. *Syari'* menurunkan hukum bagi makhluknya dengan satu *illat* yaitu kemaslahatan manusia, baik kemaslahatan duniawi, maupun kemaslahatan ukhrawi. *Kedua*, hukum *syari'ah* yang dikembalikan kepada maksud mukallaf. Hal ini dapat diimplementasikan dalam tiga visi; *dlaruriyah*, *hajjiyah* dan *tahsiniyah*.¹⁹

Menjaga *maqashid syari'ah* sebagaimana yang digariskan oleh ahli Ushul Fiqh terbagi kepada tiga tingkatan: *dlaruriyah*, *hajjiyah* dan *tahsiniyah*. Dalam fiqh prioritas (*aulawiyat*) kita dituntut untuk mendahulukan *dlaruriyah* dari pada yang *hajjiyah*. Demikian halnya jika terjadi pergesekan antara *hajjiyah* dan *tahsiniyah*, kita dituntut untuk mendahulukan *hajjiyah* daripada *tahsiniyah*.

Pertama, *dlaruriyah* adalah : bentuk kemaslahatan primer yang mendesak untuk dipenuhi oleh masyarakat baik secara kolektif maupun oleh masing-masing individu. Sekiranya terabaikan maka akan mengakibatkan destruktif bagi manusia sendiri atau tatanan yang telah mapan. Menurut imam al Ghazali, kebutuhan *dharuriyah* ini mencakup lima hal pokok, yaitu menjaga agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta.

Kedua, *hajjiyah* adalah: kemaslahatan yang diperlukan oleh masyarakat demi peningkatan kestabilan tatanan hidup, atau guna terciptanya kondisi yang

¹⁹As Syatibi, *al-Muwafaqat Fi Ushul al-Syariah*, h.321.

lebih baik. Jika mashlahah ini terabaikan bahayanya tidak sampai mengganggu keamanan yang ada, hanya terjadi kurang serasian hidup. Seperti pensyari'atan *rukshah* (keringanan) dalam *hifdz al din*, dan *hifdz nashl* menasabkan anak hasil adopsi kepada orang tua asli dan diperbolehkannya berbuka puasa bagi musafir serta yang sakit.

Ketiga, *tahsiniyat* adalah: hal-hal yang dibutuhkan untuk menumbuhkan sikap kepribadian dan kemuliaan akhlaq, berorientasi pada legitimasi sosial yang tidak kontradiktif dengan syari'at. Kemashlahatan *tahsniyat* melahirkan kondisi umat yang mendekati kesempurnaan, sehingga bisa menarik simpati dari umat lain terhadap masyarakat Islam. Seperti disyari'atkannya menjaga kebersihan, berhias dan dalam mu'amalah terdapat pelarangan menjual barang najis dan kotoran yang membahayakan kesehatan umum.

3. Syarat - syarat *Maqashid syari'ah* Sebagai Landasan

Menurut Ibnu Asyur, ada tiga cara untuk mengetahui *maqashid al syariah* :²⁰

1. Dengan menggunakan metode *istiqra'*, yaitu mengkaji syariah dengan melihat semua aspek, melalui dua cara : (1) mengkaji dan meneliti semua hukum yang diketahui *illatnya*, dan (2) meneliti dalil-dalil yang memiliki *illat* yang sama sampai dirasakan bahwa *illat* tersebut adalah *maqashidnya*.

²⁰Ika Yunia Fauzia, *Prinsip Dasar ekonomi Islam*, h.102

2. Mengetahui dalil-dalil al Qur'an dengan jelas dan tegas, sehingga menghindari salah mengartikan makna *nash*.
3. Mengetahui dalil-dalil sunnah yang *mutawatir* baik secara *maknawi* maupun *amali*.

Dalam sisi legalitas hujjahnya, *maqashid syari'ah* haruslah memenuhi empat macam kriteria: ²¹

1. *Maqashid syari'ah* haruslah Konstan (*Stabit*). Maksudnya bahwa sebuah hikmah dari pensyari'atan hukum bisa direkomendasikan sebagai tujuan syari'at apabila dapat dipastikan keberadaannya, atau terdapat zhanni (asumsi) yang mendekati kepastian.
2. *Maqashid syari'ah* haruslah Jelas (*Zohir*). Maksudnya bahwa tujuan syari'at (*'illat*) itu harus jelas dan pasti. Seperti pensyari'atan nikah yang bertujuan untuk memelihara garis keturunan, tujuan semacam ini tidak dipungkiri oleh seorangpun ulama.
3. *Maqashid syari'ah* haruslah terukur (*Mundhabith*). Maksudnya bahwa suatu hikmah harus mempunyai standaryangterukur (*jami'mani'*), seperti perlindungan terhadap akal (*hifzh al-aql*) yang merupakan tujuan diharamkannya khamr.

Maqashid syar'ah haruslah Universal (*Muttharid*). Maksudnya suatu hikmah haruslah bersifat Universal dan stabil serta berkesinambungan, tidak berbeda-beda atau berubah karena perbedaan atau perubahan dimensi ruang dan waktu. Seperti keislaman dan kemampuan

²¹*Ibid.*, h.104

atas nafkah yang menjadi persyaratan dari kafa'ah dalam nikah. Dengan demikian setiap hikmah yang telah memenuhi keempat kriteria di atas, bisa dinyatakan sebagai maqashid syari'ah. Sedangkan hal-hal yang hanya berdasarkan wahm (kemungkinan tanpa dasar) atau takhayyul (imajinasi) dapat dipastikan bukan merupakan maqashid syari'ah.

Secara historis Imam al-Haramain al-Juwaini dapat dikatakan sebagai ahli ushul pertama yang menekankan pentingnya memahami maqashid al-syari'ah dalam menetapkan hukum Islam. dengan tegas ia mengatakan bahwa seseorang tidak dapat dikatakan mampu menetapkan hukum dalam Islam sebelum ia memahami benar-benar tujuan Allah mengeluarkan perintah-perintah dan larangan-larangan-Nya. Pada prinsipnya Al-Juwaini . membagi tujuan tasyri' menjadi tiga macam, yaitu dharuriyat, hajiyat, dan mukramat. Pemikiran al-Juwaini tersebut dikembangkan oleh muridnya, al-Ghazali, yang menjelaskan maksud syari'at dalam kaitannya dengan pembahasan al-munasabat al-maslahiyat dalam qiyas.²² Maslahat menurut al-Ghazali dicapai dengan cara menjaga lima kebutuhan pokok manusia dalam kehidupannya, yaitu memelihara agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. ²³

Pemikir dan ahli teori hukum Islam berikutnya yang secara khusus membahas maqashid al-syari'ah adalah Izzuddin ibn Abd al-Salam dari mazhab Syafi'iyah.

²²Imam Haramain al Juaini *Al Burhan*,, h.65

²³Abu Hamid Muhammad al Ghazali, *Al Mustasyfa min ilm al Ushul*, h.180

Ia lebih banyak menekankan dan mengelaborasi konsep maslahat secara hakiki dalam bentuk menolak mafsadat dan menarik manfaat. Menurutnya taklif harus bermuara pada terwujudnya kemaslahatan manusia, baik di dunia maupun di akhirat. Berdasarkan penjelasan ini, dapat dikatakan bahwa Izzuddin ibn Abd al-Salam telah berusaha mengembangkan konsep maslahat yang merupakan inti pembahasan dari maqashid al-syari'ah. Pembahasan tentang maqashid al-syari'ah secara khusus, sistematis dan jelas dilakukan oleh al-Syathibi dalam kitabnya al-Muwafaqat yang sangat terkenal itu. Ia dengan tegas mengatakan bahwa tujuan Allah menetapkan hukum-hukum-Nya adalah untuk terwujudnya kemaslahatan hidup manusia, baik di dunia maupun di akhirat. Oleh karena itu, taklif hukum harus mengarah pada realisasi tujuan hukum tersebut.²⁴

4. Konsep Maslahah Mursalah, qiyas, Taa'rudh dan Tarjih

a. Konsep Maslahah Mursalah

1. Pengertian Maslahah Mursalah

Kata mashlahah memiliki dua makna,²⁵ :

1. *Mashlahah* berarti *manfa'ah* baik secara timbangan kata yaitu sebagai masdar, maupun secara makna.

²⁴As Syatibi, h.321.

²⁵Muhammad Sa'id 'Ali 'Abdu Rabbuh, *Buhust fi al-Adillah al-Mukhtalaf fiha 'Inda al-Ushuliyyin* (Kairo: Mathba'ah As-Sa'adah, 1997), h.78-79.

2. *Mashlahah fi'il* (kata kerja) yang mengandung *ash-Shalah* yang bermakna *an-naf'u*. Dengan demikian, *mashlahah* jika melihat arti ini merupakan lawan kata dari mafsadah. Maslahat kadang-kadang disebut pula dengan (الاستصلاح) yang berarti mencari yang baik (طلب (الاصلاح)).

Menurut istilah ulama ushul ada bermacam-macam ta'rif yang diberikan di antaranya:

1. Imam Ar-Razi mendefinisikan *mashlahah* sebagai berikut: “Maslahah ialah, perbuatan yang bermanfaat yang telah ditunjukan oleh *syari'* (Allah) kepada hamba-Nya demi memelihara dan menjaga agamanya, jiwanya, akalannya, keturunannya dan harta bendanya”.²⁶
2. Imam Al-Ghazali mendefinisikan sebagai berikut: “Maslahah pada dasarnya ialah meraih manfaat dan menolak madarat. Selanjutnya ia menegaskan maksud dari statemen di atas bahwa maksudnya adalah menjaga maqasid as-syari'ah yang lima, yaitu agama, jiwa, akal, nasab, dan harta. Selanjutnya ia menegaskan, setiap perkara yang ada salah satu unsur dari maqashid as-syari'ah maka ia disebut *mashlahah*. Sebaliknya jika tidak ada salah satu unsur dari maqashid as-syari'ah, maka ia merupakan mafsadat, sedang mencegahnya adalah *mashlahah*”.²⁷

²⁶Abdul Rabbuh, *Buhust Al Adillah*, h. 79

²⁷Wahbah Zuhaili, *Ushul al Fiqh al Islamiy*, Juz. 2 (Dimasyq : Dar al fikr, 2005), h. 36-37

3. Al-Khawarizmi mendefinisikan mashlahah sebagai berikut²⁸: "Memelihara tujuan hukum Islam dengan mencegah kerusakan/bencana (mafsadat) atau hal-hal yang merugikan diri manusia (al-khalq)".

Berdasarkan beberapa definisi di atas, maka dapat ditarik kesimpulan bahwa mashlahah mursalah merupakan suatu metode ijtihad dalam rangka menggali hukum (istinbath) Islam, namun tidak berdasarkan pada nash tertentu, namun berdasarkan kepada pendekatan maksud diturunkannya hukum syara' (*maqashid as-syari'ah*).

Kemaslahatan yang menjadi tujuan syara' bukan kemaslahatan yang semata-mata berdasarkan keinginan dan hawa nafsu saja. Sebab tujuan pensyari'atan hukum tidak lain adalah untuk merealisasikan kemaslahatan manusia dalam segala aspek kehidupan dunia agar terhindar dari berbagai bentuk kerusakan.

Penetapan hukum Islam melalui pendekatan *maqashid asy-syari'ah* merupakan salah satu bentuk pendekatan dalam menetapkan hukum syara' selain melalui pendekatan kebahasaan yang sering digunakan oleh para ulama. Jika dibandingkan dengan penetapan hukum Islam melalui pendekatan *maqashid asy-syari'ah* dengan penetapan hukum Islam melalui pendekatan kaidah kebahasaan, maka pendekatan melalui *maqashid asy-syari'ah* dapat membuat hukum Islam lebih fleksibel, luwes karena pendekatan ini akan menghasilkan hukum Islam yang bersifat kontekstual. Sedangkan

²⁸Wahbah Zuhaili, *Ushul al Fiqh...*, h. 37

pengembangan hukum Islam melalui kaidah kebahasaan akan menghilangkan jiwa fleksibilitas hukum Islam. Hukum Islam akan kaku (rigid) sekaligus akan kehilangan nuansa kontekstualnya.²⁹

b. Syarat Masalah Mursalah

Golongan yang mengakui kehujjahan masalah mursalah dalam pembentukan hukum (Islam) telah mensyaratkan sejumlah syarat tertentu yang dipenuhi, sehingga masalah tidak bercampur dengan hawa nafsu, tujuan, dan keinginan yang merusakkan manusia dan agama. Sehingga seseorang tidak menjadikan keinginannya sebagai ilhamnya dan menjadikan syahwatnya sebagai syari`atnya.

Syarat-syarat itu adalah sebagai berikut³⁰ :

1. Masalah itu harus hakikat, bukan dugaan, *Ahlul hilli wal aqdi* dan mereka yang mempunyai disiplin ilmu tertentu memandang bahwa pembentukan hukum itu harus didasarkan pada masalah hakikiyah yang dapat menarik manfaat untuk manusia dan dapat menolak bahaya dari mereka. Maka masalah-masalah yang bersifat dugaan, sebagaimana yang dipandang sebagian orang dalam sebagian syari`at, tidaklah diperlukan, seperti dalih mashlahah yang dikatakan dalam soal larangan bagi suami untuk menalak isterinya, dan memberikan hak talak

²⁹Suratmaputra, *Filsafat Hukum Islam Al-Ghazali*., 104

³⁰Muhammad Mushthafa Syalabiy, *Madkhal fi at-Ta'srif bi al-Fiqh al-Islamiy wa Qawa'id al-Milkiyyah wa al-'Uqud fih* , (Bairut: Dar an-Nahdlah al-'Arabiyah, 1985), 256.

tersebut kepada hakim saja dalam semua keadaan. Sesungguhnya pembentukan hukum semacam ini menurut pandangan kami tidak mengandung terdapat masalah. Bahkan hal itu dapat mengakibatkan rusaknya rumah tangga dan masyarakat, hubungan suami dengan isterinya ditegakkan di atas suatu dasar paksaan undang-undang, tetapi bukan atas dasar keikhlasan, kasih sayang, dan cinta-mencintai.

2. Masalah harus bersifat umum dan menyeluruh, tidak khusus untuk orang tertentu dan tidak khusus untuk beberapa orang dalam jumlah sedikit. Imam-Ghazali memberi contoh tentang masalah yang bersifat menyeluruh ini dengan suatu contoh: orang kafir telah membentengi diri dengan sejumlah orang dari kaum muslimin. Apabila kaum muslimin dilarang membunuh mereka demi memelihara kehidupan orang Islam yang membentengi mereka, maka orang kafir akan menang, dan mereka akan memusnahkan kaum muslimin seluruhnya. Dan apabila kaum muslimin memerangi orang islam yang membentengi orang kafir maka tertolaklah bahaya ini dari seluruh orang Islam yang membentengi orang kafir tersebut. Demi memelihara kemaslahatan kaum muslimin seluruhnya dengan cara melawan atau memusnahkan musuh-musuh mereka.
3. Masalah itu harus sejalan dengan tujuan hukum-hukum yang dituju oleh syari`. Masalah tersebut harus dari jenis masalah yang telah didatangkan oleh Syari`. Seandainya tidak ada dalil tertentu yang mengakuinya, maka masalah tersebut tidak sejalan

dengan apa yang telah dituju oleh Islam. Bahkan tidak dapat disebut masalah.

c. Macam – macam masalah

Maslahat dari segi pembagiannya dapat dibedakan kepada dua macam, yaitu dilihat dari segi tingkatan dan eksistensinya.

1. Maslahat dari Segi Tingkatannya.

Ulama ushul membagi masalah dari segi tingkatan kepada tiga bagian, yaitu³¹:

a. Masalah dharuriyah (*Primer*).

Maslahah dharuriyah adalah perkara-perkara yang menjadi tempat tegaknya kehidupan manusia, yang bila ditinggalkan, maka rusaklah kehidupan manusia, yang bila ditinggalkan, maka rusaklah kehidupan, merajalelalah kerusakan, timbullah fitnah, dan kehancuran yang hebat. Perkara-perkara ini dapat dikembalikan kepada lima perkara, yang merupakan perkara pokok yang harus dipelihara, yaitu: Jaminan keselamatan agama/kepercayaan (al-muhafadzoh alad-diin), Jaminan keselamatan jiwa (al-muhafadzah alan-nafs), Jaminan keselamatan akal (al-muhafadzoh al-aql), Jaminan keselamatan keluarga dan keturunan (al-muhafadzoh alan-nasl), Jaminan keselamatan harta benda (al-muhafadzoh alal-maal).

Di antara syari`at yang diwajibkan untuk memelihara agama adalah kewajiban jihad (berperang membela

³¹Wahbah Zuhaili, *Ushul al Fiqh...*, h.35-36.

agama) untuk mempertahankan akidah Islmiyah. Begitu juga menghancurkan orang-orang yang suka memfitnah kaum muslimin dari agamanya. Begitu juga menyiksa orang yang keluar dari agama Islam.

Di antara syari'at yang diwajibkan untuk memelihara jiwa adalah kewajiban untuk berusaha memperoleh makanan, minuman, dan pakaian untuk mempertahankan hidupnya. Begitu juga kewajiban mengqishas atau mendiat orang yang berbuat pidana.

Di antara syari'at yang diwajibkan untuk memelihara akal adalah kewajiban untuk meninggalkan minum khamar dan segala sesuatu yang memabukkan. Begitu juga untuk menyiksa orang yang meminumnya.

Di antara syari'at yang diwajibkan untuk memelihara keturunan adalah kewajiban untuk menghindari diri dari berbuat zina. Begitu juga hukuman yang dikenakan kepada pelaku zina, laki-laki atau perempuan.

Kemaslahatan dalam taraf ini mencakup lima prinsip dasar universal dari pensyari'atan atau disebut juga dengan konsep maqosidus syar'i. Jika hal ini tidak terwujud maka tata kehidupan akan timpang kebahagiaan akhirat tak tercapai bahkan siksaan akan mengancam. Oleh karena itu kelima macam maslahat ini harus dipelihara dan dilindungi.

b. Masalah Hajjiah (Sekunder)

Maslahah hajjiah ialah, semua bentuk perbuatan dan tindakan yang tidak terkait dengan dasar yang lain (yang ada pada masalah dharuriyah) yang

dibutuhkan oleh masyarakat tetap juga terwujud, tetapi dapat menghindarkan kesulitan dan menghilangkan kesempitan. Hajjiah ini tidak rusak dan terancam, tetapi hanya menimbulkan kepicikan dan kesempitan, dan hajjiah ini berlaku dalam lapangan ibadah, adat, muamalat, dan dan bidang jinayat.

Termasuk kategori hajjiyat dalam perkara mubah ialah diperbolehkannya sejumlah bentuk transaksi yang dibutuhkan oleh manusia dalam bermu'amalah, seperti akad muzaro'ah, musaqoh, salam maupun murobahah. Contoh lain dalam hal ibadah ialah bolehnya berbuka puasa bagi musafir, dan orang yang sakit ataupun bolehnya mengqoshor sholat ketika dalam perjalanan.

Termasuk dalam hal hajjiah ini, memelihara kemerdekaan pribadi, kemerdekaan beragama. Sebab dengan adanya kemerdekaan pribadi dan kemerdekaan beragama, luaslah gerak langkah hidup manusia. Melarang/mengharamkan rampasan dan penodongan termasuk juga dalam hajjiah.

**c. Masalah tahsiniyah atau kamaliyat
(*Pelengkap/tersier*)**

Masalah tahsiniyah ialah mempergunakan semua yang layak dan pantas yang dibenarkan oleh adat kebiasaan yang baik dan dicakup oleh bagian mahasinul akhlak. Kemaslahatan ini lebih mengacu pada keindahan saja (*زينة للحياة*) sifatnya hanya untuk kebaikan dan kesempurnaan. Sekiranya tidak dapat diwujudkan atau dicapai oleh manusia tidaklah sampai menyulitkan atau merusak tatanan kehidupan mereka, tetapi ia dipandang

penting dan dibutuhkan. Tahsiniyah juga masuk dalam lapangan ibadah, adat, muamalah, dan bidang uqubat. Lapangan ibadah misalnya, kewajiban bersuci dari najis, menutup aurat, memakai pakaian yang baik-baik ketika akan shalat mendekatkan diri kepada Allah melalui amalan-amalan sunah, seperti shalat sunah, puasa sunah, bersedekah dan lain-lain.

Lapangan adat, seperti menjaga adat makan, minum, memilih makanan-makanan yang baik-baik dari yang tidak baik/bernajis. Dalam lapangan muamalah, misalnya larangan menjual benda-benda yang bernajis, tidak memberikan sesuatu kepada orang lain melebihi dari kebutuhannya. Dalam lapangan uqubat, misalnya dilarang berbuat curang dalam timbangan ketika berjual beli, dalam peperangan tidak boleh membunuh wanita, anak-anak, pendeta, dan orang-orang yang sudah lanjut usia.

Di antara contoh tahsiniyat yang berkaitan dengan harta ialah diharamkannya memalsu barang. Perbuatan ini tidak menyentuh secara langsung harta itu sendiri (eksistensinya), tetapi menyangkut kesempurnaannya. Hal itu berlawanan kepentingan dengan keinginan membelanjakan harta secara terang dan jelas. Jelaslah bahwa dalam hal itu tidak membuat cacat terhadap pokok harta (*ashlul mal*), akan tetapi berbenturan dengan kepentingan orang yang membelanjakan hartanya, yang mungkin masih bisa dihindari dengan jalan *ihthyath*. Seperti juga contoh *pensyari'atan thoharoh* sebelum shalat, anjuran berpakaian dan berpenampilan rapih

pengharaman makanan-makanan yang tidak baik dan hal-hal serupa lainnya.

2. Maslahat dari Segi Eksistensinya.

Dalam menguak metode kontroversial ini terdapat pertalian erat dengan pembahasan qiyas yaitu sisi penggalan illat (legal clause) yakni al-munasabah (pemaparan sifat/kondisi yang secara rasio selaras dengan penerapan hukum.) Bila syara' mengakuinya berarti al-munasib tersebut layak dijadikan sandaran penetapan hukum. Sebaliknya bila syara' menolaknya maka tentu ia tidak dapat dijadikan sandaran hukum. Berpijak dari hal ini ditinjau dari aspek kelayakannya al-munasib terbagi dalam tiga klasifikasi³², yaitu:

- al-munasib al-mu'tabar (syara' mengukuhkannya)
- al-munasib al-mulghot (syara' menolak keberadaannya) dan
- al-munasib al-mursal (syara' tidak menyikapi keberadaannya dengan mengukuhkan atau menolaknya)

Dilihat dari segi eksistensi atau wujudnya para ulama ushul, juga membagi mashlahah menjadi tiga macam, yaitu³³:

³²Wahbah Zuhaili, *Ushul al-Fiqh...*, h. 33-35. Lihat juga, Abu Hamid al Ghazali, *al-Mustashfa* ..., juz 1 h. 139, *Syarh al-Isnawi* ..., juz 3, h. 67, *al-Madkhal ila Madzhab Ahmad...*, h. 136, *al-Ibhaj li as-Subkiy...*, juz 3 h.43, 111, *Raudlah an-Nadzir* ..., juz 1 h. 38- seterusnya.

³³Abdul Rabbuh, *Buhust fi al-Adillah...*, h. 94-100 ; Wahbah Zuhail, *Ushul al Fiqh...*, h. 49-50.

1. Maslahat Mu'tabarah

Mashlalah mu'tabarah ialah kemashlahatan yang terdapat dalam nash yang secara tegas menjelaskan dan mengakui kebenarannya. Dengan kata lain yakni kemashlahatan yang diakui oleh syar'i dan terdapatnya dalil yang jelas, sebagaimana disebutkan oleh Muhammad al – Said Ali Abd. Rabuh³⁴. Yang masuk dalam mashlahat ini adalah semua kemashlahatan yang dijelaskan dan disebutkan oleh nash, seperti memelihara agama, jiwa, keturunan dan harta benda, yang selanjutnya kita sebut dengan maqashid asy-syari'ah. Oleh karena itu. Allah SWT telah menetapkan agar berusaha dengan sungguh-sungguh untuk melindungi agama, melakukan qishas bagi pembunuhan, menghukum pemabuk demi pemeliharaan akal, menghukum pelaku zina dan begitu pula menghukum pelaku pencurian. Seluruh ulama sepakat bahwa semua maslahat yang dikategorikan kepada masalah mu'tabarah wajib ditegakkan dalam kehidupan, karena dilihat dari segi tingkatan ia merupakan kepentingan pokok yang wajib ditegakkan.

2. Maslahat Mulgah

Yang dimaksud dengan maslahat mulgah ini ialah maslahat yang bertentangan dengan ketentuan nash. Dengan kata lain, maslahat yang tertolak karena ada dalil yang menunjukkan bahwa ia bertentangan dengan dalil yang jelas. Dapat disimpulkan juga bahwa syara' menyikapi maslahat ini dengan menolak keberadaannya sebagai variabel pen tetap hukum (illat). Contoh:

³⁴Abdu Rabbuh, *Buhust fi al-Adillah...*, h. 95.

menyamakan pembagian warisan antara seorang perempuan dengan saudara laki-lakinya. Penyamaan ini memang banyak maslahatnya namun berlawanan dengan ketentuan nash. Namun penyamaan ini dengan alasan kemaslahatan, penyelesaian kasus seperti inilah yang disebut dengan Maslahat Mulgoh. Seperti juga kasus bentuk sanksi kafarat bagi orang yang menggauli istrinya di siang hari pada bulan Ramadhan yang terdiri dari tiga macam kafarat. Menurut konsep kaffarat ini dogmatik yang menghendaki adanya kemaslahatan berupa tindakan jera (al-zajr) tanpa mempertimbangkan maslahat lainnya maka tidak diragukan bahwa menurut sebagian orang ia tidak dapat dijadikan illat hukum karena bertentangan dengan ketentuan syara'. Jadi kafarat ini harus dilakukan secara berurutan. Lain halnya dengan pendapat Imam Malik ia mengatakan boleh memilih diantara ketiga kafarat itu dengan tujuan demi kemaslahatan yang lebih tepat.

3. Masalah Mursalah.

Yang dimaksud dengan mashlahah mursalah ialah maslahat yang secara eksplisit tidak ada satu dalil pun yang mengakuinya ataupun menolaknya. Maslahat ini merupakan maslahat yang sejalan dengan tujuan syara' yang dapat dijadikan dasar pijakan dalam mewujudkan kebaikan yang dikehendaki oleh manusia serta terhindar dari kemudhorotan. Karena tidak ditemukan variabel yang menolak ataupun mengakuinya maka para ulama berselisih pendapat mengenai kebolehannya dijadikan illat hukum. Kalangan Malikiyyah menyebutnya masalah mursalah, Al-Ghozali menyebutnya istishlah,

para pakar ushul fiqih menyebutnya al-munasib al-mursal al-mula'im, sebagian ulama menyebutnya al-istidlal al-mursal, sementara Imam Haromain dan Ibnu Al-Sam'ani memutlakkannya dengan istidlal saja.

d. Kehujjahan Masalah Mursalah

Trejadi perbedaan pendapat dikalangan ulama ushul tentang kehujjahan masalah mursalah, di antaranya :

1. Masalah mursalah tidak dapat menjadi hujjah/dalil menurut ulama-ulama syafi'iyah, ulama hanafiyyah, dan sebagian ulama malikiyah seperti Ibnu Hajib dan ahli zahir.³⁵
2. Masalah mursalah dapat menjadi hujjah/dalil menurut sebagian ulama Imam Maliki dan sebagian ulama syafi'i, tetapi harus memenuhi syarat-syarat yang telah ditentukan oleh ulama-ulama ushul. Jumhur Hanafiyyah dan syafi'iyah mensyaratkan tentang masalah ini, hendaknya dimasukkan dibawah qiyas, yaitu bila terdapat hukum ashl yang dapat diqiyaskan kepadanya dan juga terdapat illat mudhabit (tepat), sehingga dalam hubungan hukum itu terdapat tempat untuk merealisasikan kemaslahatan.

Berdasarkan pemahaman ini, mereka berpegang pada kemaslahatan yang dibenarkan syara', tetapi mereka lebih leluasa dalam menganggap masalah yang dibenarkan syara' ini, karena luasnya pengetahuan mereka dalam soal pengakuan Syari' (Allah) terhadap illat sebagai tempat bergantungnya hukum, yang merealisasikan

³⁵Abdu Rabbuh, *Buhust fi al-Adillah...*, H. 101.

kemaslahatan. Hal ini hampir tidak ada masalah mursalah yang tidak memiliki dalil yang mengakui kebenarannya.

Imam Al-Qarafi³⁶ berkata tentang masalah mursalah ``Sesungguhnya berhujjah dengan masalah mursalah dilakukan oleh semua mazhab, karena mereka membedakan antara satu dengan yang lainnya karena adanya ketentuan-ketentuan hukum yang mengikat``.

Diantara ulama yang paling banyak melakukan atau menggunakan masalah mursalah ialah Imam Malik dengan alasan; Allah mengutus utusan-utusannya untuk membimbing umatnya kepada kemaslahatan. Kalau memang mereka diutus demi membawa kemaslahatan manusia maka jelaslah bagi kita bahwa masalah itu satu hal yang dikehendaki oleh syara`/agama. Mengingat hukum Allah diadakan untuk kepentingan umat manusia baik dunia maupun akhirat.³⁷

e. Argumentasi Ulama tentang kehujjahan Masalah Mursalah

Jumhur ulama berpendapat bahwa masalah mursalah hujjah syara' yang dipakai sebagai landasan penetapan hukum. Karena kejadian tersebut tidak ada hukumnya dalam nash, hadist, ijma' dan qiyas. Maka dengan ini masalah mursalah ditetapkan sebagai hukum yang dituntut untuk kemaslahatan umum.

³⁶Muhammad Abu Zahrah, *Ushul al Fiqh* , (Beirut: Dar al-Fikr Al-Islamiy,) 284.

³⁷Abu Zahrah, *Ushul...*, h. 285.

Madzhab Maliki yang merupakan pembawa bendera Maslahat Mursalah mengemukakan, setidaknya terdapat tiga alasan mengapa mashlahah mursalah tersebut dijadikan sebagai hujjah dalam penentuan hukum, yaitu sebagai berikut³⁸:

1. Praktek para sahabat yang telah menggunakan maslahat mursalah diantaranya: - Sahabat mengumpulkan Al-Qur'an kedalam beberapa mushaf dengan alasan menjaga Al-Qur'an dari kepunahan atau kehilangan kemutawatirannya. - Khulafa ar-rosyidun menetapkan keharusan menanggung ganti rugi kepada para tukang. Padahal menurut hukum asal kekuasaan mereka didasarkan atas kepercayaan (amanah). Jika tidak dibebani ganti rugi ia akan ceroboh dan tidak memenuhi kewajibannya. - Umar Bin Khattab memerintahkan para penguasa (pegawai negeri) agar memisahkan antara harta kekayaan pribadi dengan harta yang diperoleh dari kekuasaannya - Umar Bin Khattab sengaja menumpahkan susu yang dicampur air guna member pelajaran kepada mereka yang mencampur susu dengan air - Para sahabat menetapkan hukuman mati kepada semua anggota kelompok (jama'ah) karena membunuh satu orang secara bersama-sama.
2. Adanya maslahat sesuai dengan maqosid as-Syar'i (tujuan-tujuan syar'i) artinya dengan mengambil maslahat berarti sama dengan merealisasikan maqosid as-syar'i

³⁸Abu Zahrah, *Ushul...*, h. 280-282.

3. Seandainya masalah tidak diambil pada setiap kasus yang jelas mengandung masalah selama berada dalam konteks masalah syar'iyah, maka orang-orang mukallaf akan mengalami kesulitan dan kesempitan.

Terdapat juga alasan lain yang mempunyai esensi yang sama dengan alasan-alasan di atas, yaitu³⁹ :

1. kemaslahatan umat manusia itu selalu baru dan tidak ada habisnya, maka jika hukum tidak ditetapkan sesuai dengan kemaslahatan manusia yang baru dan sesuai dengan perkembangan mereka, maka banyak kemaslahatan manusia diberbagai zaman dan tempat menjadi tidak ada. Jadi tujuan penetapan hukum ini antara lain menerapkan kemaslahatan umat manusia sesuai dengan zamannya.
2. Orang yang mau meneliti dan menetapkan hukum yang dilakukan para sahabat nabi, tabi'in, imam-imam mujtahid akan jelas, bahwa banyak sekali hukum yang mereka tetapkan demi kemaslahatan umum, bukan karena adanya saksi yang dianggap oleh syar'i. Seperti yang dilakukan oleh Abu Bakar dalam mengumpulkan berkas-berkas yang tercecer menjadi suatu tulisan al-Qur'an, dan memerangi orang-orang yang tidak mau membayar zakat, lalu mengangkat umar bin khattab sebagai gantinya. Umar menetapkan jatuhnya talaq tiga dengan sekali ucapan, menetapkan kewajiban pajak, menyusun administrasi, membuat penjara dan menghentikan

³⁹Wahbah Zuhaili, *Ushul al Fiqh...*, h. 42-43.

hukuman potong tangan terhadap pencuri dimasa krisis pangan. Semua bentuk kemaslahatn tersebut menjadi tujuan diundangkannya hukum-hukum sebagai kemaslahatan umum, karna tidak ada dalil syara' yang menolaknya.

Sedangkan alasan-alasan golongan yang tidak memakai maslahat,⁴⁰ adalah:

1. Maslahat yang tidak didukung oleh dalil khusus akan mengarah pada salah satu bentuk pelampiasan hawa nafsu
2. Maslahat mu'tabaroh termasuk qiyas dalam arti umum
3. Seandainya kita memakai dalil masalah sebagai sumber hukum pokok yang berdiri sendiri niscaya hal itu akan menimbulkan terjadinya perbedaan hukum akibat perbedaan situasi dan kondisi sehingga syari'at tidak bisa universal (sepanjang zaman).
4. Mengambil dalil maslahat tanpa berpegang pada nash terkadang akan berakibat pada penyimpangan hukum syari'at.

f. Contoh aplikatif konsep Masalah Mursalah

Sebagai salah satu contoh, ketika terjadi perang melawan nabi-nabi palsu pada zaman khalifah Abu Bakar, seiring dengan banyaknya para huffazh al-Qur'an wafat Abu Bakar mulai mengumpulkan berkas-berkas

⁴⁰Lihat, Wahbah Zuhaili, *Ushul al Fiqh...*, h. 41-42.

yang tercecceer menjadi suatu tulisan al-Qur'an atas usulan dan desakan sahabat Umar bin Khattab. Beliau juga memerangi orang-orang yang tidak mau membayar zakat. Bahkan, menjelang ajal menghampiri beliau sempat berwasiat agar beliau digantikan oleh sahabat Umar bin Khattab sebagai khalifah.

Contoh lain dari penerapan masalah mursalah ini ialah Umar menetapkan jatuhnya talaq tiga dengan sekali ucapan, menetapkan kewajiban pajak, menyusun administrasi, membuat penjara. Bahkan, Umar menghentikan hukuman potong tangan terhadap pencuri. Hal itu terjadi ketika di Madinah dirundung musim paceklik yang menyebabkan terjadinya krisis pangan.

Dengan demikian, semua bentuk kemaslahatan tersebut menjadi tujuan diundangkannya hukum-hukum sebagai kemaslahatan umum. Hal ini bisa dilakukan selama tidak ada dalil syara' yang menolaknya

5. Konsep Qiyas

1. Definisi Qiyas

Secara etimologi, kata "Qiyas" berarti "mengukur, membandingkan sesuatu dengan yang lain untuk mengetahui adanya persamaan antara keduanya."⁴¹ Pengertian Qiyas secara terminologi ada beberapa definisi yang disampaikan ulama ushul fiqh, diantaranya:

⁴¹Ibn al Hajib, *Mukhtasar al Muntaha...*, h. 59

- I. Ibnu Subki dan al baidhawi mendefinisikan qiyas”⁴²

إثبات حكم معلوم في معلوم آخر لاشتراكهما
في علة الحكم عند المثبت

“ Menetapkan hukum yang diketahui pada sesuatu lain yang diketahui, karena keduanya bersamaan dalam ‘Illat hukum menurut pandangan ulama yang menetapkan”.

2. Definisi qiyas menurut al Amidi:⁴³

الاستواء بين الفرع والأصل في العلة المستنبطة
من حكم الأصل

“kesamaan antara Furu’ dengan ashal dalam ‘Illat yang di – stinbath- kan dari hukum ashal”.

3. Wahbah Zuhaili mendefinisikan dengan :⁴⁴

إلحاق أمر غير منصوص على حكمه الشرعي
بأمر منصوص على حكمه لاشتراكهما في
علة الحكم

“ Menyamakan sesuatu yang tidak disebutkan hukumnya dalam nash dengan sesuatu yang disebutkan hukumnya oleh nash, disebabkan kesatuan ‘Illat hukum antara

⁴²Ali Abdul Kafi al Subki, *al ibhaj Syarh al minhaj...*(Bairut: dar Kutub al Ilmiah 1404 H.) jiid III, h. 3;Al Bhaidhawi, *al Minhaj...*, h. 129

⁴³Saifuddin al Amidi, *al Ihkam*,....., h. 91

⁴⁴Wahbah Zuhaili, *Ushul Fiqh al Islami*,....., h. 604

keduanya.”

Sekalipun terdapat perbedaan redaksi antara ulama klasik dan ulama kontemporer di atas tentang qiyas, tetapi mereka sepakat menyatakan bahwa proses penetapan hukum melalui metode qiyas bukanlah menetapkan hukum dari awal (*isbat al hukm wa insya'uhu*) melainkan hanya menyingkapkan dan menjelaskan hukum (*al kasyf wa al izhhar li al hukm*) yang ada pada suatu kasus yang belum jelas hukumnya.⁴⁵ Penjelasan dan penyingkapan ini dilakukan melalui pembahasan yang mendalam dan teliti terhadap *'Illat* dari suatu kasus yang sedang dihadapi. Apabila *'Illat*nya sama dengan *'Illat* hukum yang disebutkan dalam nash, maka hukum terhadap kasus yang dihadapi itu adalah hukum yang telah ditentukan nash tersebut.

Dari beberapa definisi qiyas tersebut, kita dapat mengetahui tentang hakikat qiyas menurut beberapa pandangan ulama di atas, yaitu:

- Ada dua kasus yang mempunyai *'illat* yang sama
- satu diantara dua kasus yang bersamaan *'illat*nya itu sudah ada hukumnya yang ditetapkan berdasarkan nash, sedangkan kasus yang satu lagi belum diketahui hukumnya.
- Berdasarkan *'Illat* yang sama, seorang mujtahid menetapkan hukum pada kasus yang tidak

⁴⁵Ali al Zafzaf , *Muhadharat fi Ushul al Fiqh*, (Mesir: Dar al Fikr al Arabi, 1970), h.8

ada nash nya itu seperti hukum yang berlaku pada kasus yang hukumnya telah ditetapkan berdasarkan nash.

2. Rukun Qiyas

Qiyas baru dianggap sah bilamana lengkap rukun-rukunnya. Para ulama Ushul Fiqh sepakat bahwa rukun qiyas ada empat, yaitu:⁴⁶

1. *Ashal* (Pokok tempat meng-qiyas-kan sesuatu), yaitu masalah yang telah ditetapkan hukumnya baik dalam al Qur'an maupun dalam al Sunnah. *Ashal* disebut juga *al maqis 'alaih* (tempat mengqiyaskan sesuatu), misalnya khamar sebagai tempat mengqiyaskan diharamkannya bir dan whisky serta sejenisnya yang memabukkan. Dalam kasus ini, maka yang menjadi *ashal* adalah ayat 90-91 surat al Maidah.

Beberapa syarat *ashal* sebagaimana dikemukakan A. Hanafi adalah:

- Hukum yang hendak dipindahkan kepada cabang masih ada pada pokok (*ashal*). Kalau sudah tidak ada, misalnya sudah dihapuskan (*mansukh*) di masa Rasulullah, maka tidak mungkin terdapat pemindahan hukum
- Hukum yang terdapat pada *ashal* itu hendaklah hukum syara' bukan hukum akal atau hukum yang berhubungan dengan hukum bahasa.

⁴⁶Wahbah Zuhaili, *Ushul Fiqh al Islami*,....., h. 605

- Hukum *ashal* bukan merupakan hukum pengecualian seperti sahnya puasa orang yang lupa, meskipun makan dan minum.
2. *Furu'*, adalah objek yang akan ditentukan hukumnya, yang tidak ada nash atau ijma' yang tegas dalam menentukan hukumnya, seperti bir atau whisky pada kasus di atas.
 3. *'Illat* adalah sifat yang menjadi motif dalam menentukan hukum, dalam kasus khamar di atas, *'illat* nya adalah memabukkan.

Untuk sahnya suatu *'illat* sebagai landasan qiyas, para ulama ushul fiqh mensyaratkan :

- *'Illat* harus berupa sesuatu yang ada kesesuaiannya dengan tujuan pembentukan suatu hukum. Artinya, kuat dugaan bahwa hukum itu terwujud karena alasan adanya *'illat* itu bukan karena sesuatu yang lain. Dugaan kuat itu timbul sebagai hasil dari penelitian tentang hubungan sesuatu yang dianggap *'illat* itu dengan kemaslahatan manusia. Contohnya sifat *iskar* (sifat memabukkan) adalah relevan bagi pengharaman khamar, karena dengan mengharamkannya berarti menolak kemudharatan dari kehidupan manusia.
- *'Illat* harus bersifat jelas. Maka sesuatu yang tersembunyi Atau samar-samar tidak sah dijadikan *'illat* karena tidak dapat dideteksi keberadaannya. Misalnya, perasaan ridha meskipun menentukan sah atau tidak sahnya

suatu perikatan, namun karena perasaan ridha merupakan sesuatu yang tersembunyi, maka tidak dapat dijadikan ‘*illat*’ bagi sahnya suatu perikatan.

- ‘*Illat*’ itu berupa sesuatu yang bisa dipastikan bentuk, jarak atau kadar timbangannya jika berupa barang yang ditimbang sehingga tidak jauh berbeda pelaksanaannya antara seorang pelaku dengan pelaku lainnya.
4. Hukum *Ashal*, adalah hukum syara’ yang ditentukan oleh nash atau ijma’ yang akan diberlakukan kepada *furu’* seperti keharaman meminum khamar. Adapun hukum yang ditetapkan pada *furu’* pada dasarnya merupakan buah (hasil) dari qiyas dan karenanya tidak termasuk rukun.

Syarat-syarat hukum *Ashal* menurut Abu Zahrah antara lain:⁴⁷

- a. Hukum *ashal* hendaknya adalah berupa hukum syara’ yang berhubungan dengan amal perbuatan, karena yang menjadi kajian Ushul Fiqh adalah hukum yang menyangkut amal perbuatan.
- b. Hukum *ashal* dapat ditelusuri ‘*Illat*’ nya. Misalnya hukum haramnya khamar dapat ditelusuri mengapa khamar itu diharamkan yaitu karena memabukkan dan bisa merusak akal fikiran.

⁴⁷Abu Zahra, *Ushul Fiqh.....*, h. 63

- c. Hukum *ashal* itu bukan merupakan kekhususan bagi nabi Muhammad SAW. Misalnya kebolehan Rasulullah beristri lebih dari empat sekaligus.

3. **Kehujjahan Qiyas**

Terdapat perbedaan pendapat ulama mengenai kehujjahan qiyas. Muhammad Abu Zahrah membagi ulama menjadi tiga kelompok dalam hal penerimaan terhadap qiyas:

1. Kelompok jumbuhur ulama yang menjadikan qiyas sebagai dalil syara'. Mereka menggunakan qiyas dalam hal-hal tidak terdapat hukumnya dalam al Qur'an atau sunnah dan dalam ijma' ulama. Mereka menggunakan qiyas secara tidak berlebihan dan tidak melampui batas kewajaran.
2. Kelompok ulama Zhahiriyyah dan Syi'ah Imamiyyah yang menolak penggunaan qiyas secara mutlak. Zhahiriyyah juga menolak penemuan *'Illat* atas suatu hukum dan menganggap tidak perlu mengetahui tujuan ditetapkannya suatu hukum syara'.
3. Kelompok yang menggunakan qiyas secara luas dan mudah. Mereka pun berusaha menggabungkan dua hal yang tidak terlihat kesamaan *'Illat* di antara keduanya; kadang-kadang memberi kekuatan yang lebih tinggi terhadap qiyas, sehingga qiyas dapat membatasi keumuman sebagian ayat al Qur'an atau sunnah.

Menurut Wahbah al Zuhaili, dari ketiga kelompok tadi, maka dapat disimpulkan bahwa pendapat ulama

tentang qiyas dapat dipilah menjadi dua, yaitu kelompok yang menerima kehujjahan qiyas sebagai dalil hukum, pendapat ini dianut oleh mayoritas ulama ushul fiqh. Dan kelompok kedua yaitu kelompok yang menolak kehujjahan qiyas sebagai dalil hukum, pendapat ini dianut oleh ulama Zhahiriyah, Syi'ah Imamiyah, dan ulama Mu'tazilah dari Irak.⁴⁸

Masing-masing kelompok mengemukakan dalil al Qur'an, Sunnah, Ijma' ulama atau *Qaul Shahabi* dan dalil 'aqli.

Dalil yang digunakan jumhur ulama dalam menerima kehujjahan qiyas sebagai dalil syara' adalah:

1. Dalil dari al Qur'an

- a. Allah SWT. Memberi petunjuk bagi penggunaan qiyas dengan cara menyamakan dua hal sebagaimana terdapat dalam Q.S. Yasin ayat: 78-79:

وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي
الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ، قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ
مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ

“Dan dia membuat perumpamaan bagi Kami; dan dia lupa kepada kejadiannya; ia berkata:”Siapakah yang dapat menghidupkan tulang belulang, yang hancur telah luluh?” Katakanlah:”Ia akan dihidupkan oleh Rabb yang menciptakannya kali yang pertama.Dan Dia Maha

⁴⁸Wahbah Zuhaili, *Ushul Fiqh al Islami*,....., h. 604

Mengetahui tentang segala makhluk”

Ayat ini menjelaskan bahwa Allah menyamakan kemampuan-Nya menghidupkan tulang belulang yang telah berserakan dikemudian hari dengan kemampuan-Nya dalam menciptakan tulang belulang pertama kali. Hal ini berarti Allah menyamakan menghidupkan tulang tersebut kepada penciptaan pertama kali.

Allah menyuruh menggunakan qiyas sebagaimana difahami dari beberapa ayat al Qur'an seperti surat al Hasyr ayat 2 :

فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ

Artinya: “Maka ambillah (kejadian itu) untuk menjadi pelajaran, hai orang-orang yang mempunyai pandangan”.

Pada ayat ini Allah SWT, memerintahkan agar umat islam mengambil (*I'tibar*) pelajaran dari suatu peristiwa, mengambil peristiwa sebagai pelajaran bagian dari qiyas. Oleh sebab itu, menurut jumhur ulama' penetapan hukum melalui qiyas adalah suatu kebolehan bahkan suatu bagian ddari perintah.

b. Firman Allah SWT dalam Surat an Nisa ayat 59:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا
الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي

شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ
بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا

“Hai orang-orang yang beriman, ta’atilah Allah dan ta’atilah Rasul(-Nya), dan ulil amri di antara kamu. Kemudian jika kamu berlainan pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah ia kepada Allah (al-Qur’an) dan Rasul (sunnahnya), jika kamu benar-benar beriman kepada Allah dan hari kemudian. Yang demikian itu adalah lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya.

Ayat ini menunjukkan bahwa jika ada perselisihan pendapat di antara ulama tentang hukum suatu masalah, maka jalan keluarnya dengan mengembalikannya kepada al Qur’an dan Sunnah Rasulullah. Cara mengembalikannya antara lain dengan melakukan qiyas.

2. Dalil Sunnah

Di antara dalil Sunnah yang dikemukakan jumhur ulama sebagai argumentasi bagi penggunaan qiyas adalah :⁴⁹

⁴⁹Wahbah Zuhaili, *Ushul Fiqh al Islami*,....., h. 604, Saifuddin al amidi, *al Ihkam ...* jilid IV h.38

a. Hadits Saidina Muaz bin Jabal:⁵⁰

لما أراد رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يبعث معاذًا إلى اليمن قال: كيف تقضى إذا عرض لك قضاء قال: أقضى بكتاب الله قال: فإن لم تجد في كتاب الله قال: فبسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: فإن لم تجد في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا في كتاب الله قال: أجتهد رأيي ولا آلو فضرب رسول الله صلى الله عليه وسلم صدره وقال: الحمد لله الذي وفق رسول الله لما يرضى رسول الله

“percakapan Nabi dengan Mu’adz ibn Jabal, saat ia diutus ke Yaman untuk menjadi penguasa disana. Nabi bertanya, “ dengan cara apa engkau menetapkan hukum seandainya kepadamu diajukan sebuah perkara? Mu’adz menjawab, “ Saya menetapkan hukum berdasarkan kitab Allah”. Nabi bertanya lagi, “ bagaimana bila engkau tidak menemukan hukumnya dalam kitab Allah?” Jawab Mu’adz, “ Dengan Sunnah Rasul.” Nabi bertanya lagi, “kalau dalam Sunnah engkau juga tidak menemukan hukumnya?” Mu’adz menjawab, “ Saya akan menggunakan ijtihad dengan nalar (ra’yu) saya.” Nabi bersabda, “ Segala puji bagi Allah yang

⁵⁰Sulaiman bin abi daud as Sijistani, *Sunan Abi Daud*,...hadist no: 3592, Jilid III, h.303

telah memberi taufik kepada utusan Rasul Allah dengan apa yang diridhai Rasul Allah.”

Hadits tersebut merupakan dalil sunnah yang kuat, menurut jumbuh ulama, tentang kekuatan qiyas sebagai dalil syara’.

- b. Hadist Rasulallah SAW. Menggunakan pendekatan qiyas dalam menjawab pertanyaan yang diajukan kepadanya, seperti suatu ketika seorang sahabat dari *Bani khashy’am* bertanya kepada Nabi, dia mengatakan:

إن أبي أدركه الإسلام وهو شيخ كبير لا يستطيع ركوب الرحل والحج مكتوب عليه أفأحج عنه؟ قال: أنت أكبر ولده قال نعم قال: أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته عنه أكان ذلك يجزئ عنه قال: نعم ، قال: فأحجج عنه

“ Ayah Saya telah masuk Islam, dia orang tua sehingga tidak mampu untuk mengendarai (unta) guna melakukan perjalanan dalam upaya melaksanakan ibadah haji yang diwajibkan. Apakah saya boleh menghajikannya? lalau rasulallah SAW. Berkata:”kamu anak laki-laki paling besar ?” Jawab laki-laki itu, “ya benar”. Kemudian Rasulallah berkata,“ bagaimana pendapat engkau, andaikata ayahmu itu mempunyai utang pada orang lain,

⁵¹Ahmad bin al Husain al bihaqi, *Sunan Baihaqi*,...hadist no: 8417, Jilid IV, h.329

lalu engkau membayarnya, apakah kamu apakah utang itu dianggap lunas?”. lelaki itu menjawab, “ ya utang itu dianggap lunas”, lalu Rasulullah SAW. Bersabda. “ Jika demikian, maka hajikanlah ayahmu itu”.

Pada hadist ini, Nabi memberi petunjuk kepada sahabatnya tentang penggunaan qiyas dengan membandingkan antara dua hal, kemudian mengambil keputusan atas perbandingan tersebut. Dalam hal ini, Nabi memberikan *taqrir* (*pengakuan*) kepada sahabatnya yang menyamakan utang kepada Allah dengan utang kepada manusia. Bahkan Nabi menambahkan bahwa utang kepada Allah lebih patut untuk dibayar. Dalil ini menurut jumhur ulama cukup kuat sebagai alasan penggunaan qiyas.

3. *Atsar Shahabi*

Adapun argumentasi jumhur ulama berdasarkan *atsar shahabi* dalam penggunaan qiyas, adalah :

- a. Surat Umar ibn Khattab kepada Abu Musa al Asy'ari sewaktu diutus menjadi *qadhi* di Basrah. Umar berkata:

“أعرف الأشباه والنظائر، وقس الأمور برأيك”

“Fahamilah permasalahan dengan menyamakan. Kemudian bandingkan dengan menggunakan nalarmu”.

⁵²Ibn al Qhayyim al Jauziyah, *I'lam al muaqiin*, (Bairut: Dar al jail 1973), Jilid I, h.63

- b. Para sahabat Nabi banyak menetapkan pendapatnya berdasarkan qiyas. Contoh yang populer adalah kesepakatan sahabat mengangkat Abu Bakar menjadi khalifah pengganti Nabi. Mereka menetapkannya berdasarkan qiyas; yaitu karena Abu Bakar pernah ditunjuk Nabi menggantikan beliau menjadi imam shalat jamaah sewaktu beliau sakit.

4. Pembagian Qiyas

Para ulama Ushul fiqh mengemukakan bahwa qiyas dapat dibagi dari beberapa segi, yaitu:⁵³

1. Dilihat dari segi kekuatan *'Illat* yang terdapat pada *furu'* dibandingkan dengan yang terdapat pada *ashal*. Dari segi ini qiyas dibagi tiga bentuk, yaitu *qiyas aulawi*, *qiyas al muSAWi*, dan *qiyas al adna*.
 - a. *Qiyas aulawi*, yaitu qiyas yang berlakunya hukum pada *furu'* lebih kuat daripada hukum *ashal*, karena *'illat* yang terdapat pada *furu'* lebih kuat dari yang ada pada *ashal*. Misalnya meng-qiyas-kan keharaman memukul orang tua kepada ucapan “uf / ah”(berkata kasar) kepada orang tua dengan *'illat* “menyakiti”. Hal ini ditegaskan Allah SWT. dalam surat al Isra ayat:23

فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا

⁵³Saifuddin al Amidi, *al Ihkam fi Ushul al Ahkam*,... jilid I, 63

Artinya: “Maka sekali-kali janganlah kamu mengatakan kepada keduanya (orang tua) perkataan “ah” dan janganlah kamu membentak mereka....”

Keharaman pada perbuatan “memukul” lebih kuat daripada keharaman ucapan “ah” karena sifat “menyakiti” pada memukul lebih kuat dari yang terdapat pada ucapan “ah”.

- a. Qiyas *al MuSAWi*, yaitu hukum pada *furu'* sama kualitasnya dengan hukum yang ada pada *ashal* karena kualitas ‘*Illat* pada keduanya sama. Misalnya Allah SWT berfirman dalam surat an Nisa ayat: 2:

وَأَتُوا الْيَتَامَىٰ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَتَبَدَّلُوا الْخَبِيثَ
بِالطَّيِّبِ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَىٰ أَمْوَالِكُمْ

Artinya:” Dan berikanlah kepada anak-anak yatim (yang sudah balig) harta mereka, jangan kamu menukar yang baik dengan yang buruk dan jangan kamu makan harta bersama hartamu”.

Ayat ini melarang memakan harta anak yatim secara tidak wajar. Para ulama ushul fiqh, meng-qiyas-kan membakar harta anak yatim kepada memakan secara tidak wajar, sebagaimana yang terdapat dalam ayat di atas, karena sikap itu sama-sama menghabiskan harta anak yatim dengan cara zalim.

- b. Qiyas *al Adna*, yaitu ‘*Illat* yang terdapat pada *furu'* lebih lemah dibandingkan dengan ‘*Illat* yang ada pada *ashal*. Misalnya meng-qiyas-kan

apel pada gandum dalam berlakunya *riba fadh*, karena keduanya mengandung ‘*Illat* yang sama yaitu sama-sama jenis makanan. Imam Syafi’i mengatakan bahwa jual beli apel pun bisa berlaku *riba*. Akan tetapi berlakunya hukum *riba fadh* pada apel lebih lemah dibandingkan dengan yang berlaku pada gandum, karena ‘*illat* *riba fadh* pada gandum lebih kuat.

2. Dilihat dari segi kejelasan ‘*Illat* yang terdapat pada hukum, qiyas dibagi dua macam, yaitu *qiyas al jali* dan *qiyas al khafi*.⁵⁴

a. *Qiyas al Jali*, yaitu qiyas yang ‘*illatnya* ditetapkan oleh nash bersamaan dengan hukum *ashal*; atau nash tidak menetapkan ‘*illat* nya, tetapi dipastikan bahwa tidak ada pengaruh perbedaan antara *ashal* dengan *furu*’.

Contoh ‘*illat* yang ditetapkan nash bersamaan dengan hukum *ashal* adalah meng-qiyas-kan memukul orang tua kepada ucapan “ah” yang terdapat dalam surat al Isra ayat 23 yang telah disebutkan di atas, yang ‘*illat* nya sama-sama menyakiti orang tua.

Contoh ‘*illat* yang tidak disebutkan nash persamaan dengan hukum *ashal* adalah meng-

⁵⁴Saifuddin al Amidi, *al Ihkam fi Ushul al Ahkam*,... jilid I, 63 , Abdussalam al Taimiah, *al MuSAWwadah*, (Kairo: Dar al madani Tth.) h.327, Muhammad bin Ismail al Syan’ani, *Ijabat al sa’il syarh bugyat al a’mal*, 1986) h.435

qiyas-kan perempuan kepada laki-laki dalam kebolehan *qashar* shalat di perjalanan; karena meskipun terdapat perbedaan jenis kelamin, namun perbedaan itu dapat dikesampingkan.

- b. *Qiyas al Khafi*, yaitu qiyas yang ‘*illat* nya tidak disebutkan dalam nash. Contohnya meng-qiyas-kan pembunuhan dengan benda tumpul kepada pembunuhan dengan benda tajam dalam memperlakukan hukum qishas, disebabkan adanya persamaan ‘*illat* yaitu adanya kesengajaan dan permusuhan pada pembunuhan dengan benda tumpul sebagaimana terdapat pada pembunuhan dengan benda tajam.
3. Dilihat dari keserasian ‘*illat* dengan hukum, qiyas terbagi dua, yaitu *qiyas al mu’atstsir* dan *qiyas al mula’im*.
 - a. *Qiyas al Mu’atstsir*, yaitu qiyas yang menjadi penghubung antara *ashal* dengan *furu’* ditetapkan melalui *nash sharih* atau *ijma’* atau qiyas yang ‘*ain sifat* (sifat itu sendiri) yang menghubungkan *ashal* dengan *furu’* berpengaruh pada hukum itu sendiri.

Contoh yang ditetapkan melalui nash atau *ijma’* adalah meng-qiyas-kan hak perwalian dalam menikahkan anak di bawah umur kepada hak perwalian atas hartanya, dengan ‘*illat* dengan ‘*illat* belum dewasa.

- b. *Qiyas al Mula'im*, yaitu qiyas yang 'illat hukum *ashal* nya mempunyai hubungan yang serasi. Misalnya, meng-qiyas-kan pembunuhan dengan benda tumpul kepada pembunuhan dengan benda tajam yang telah disebutkan di atas. 'Illat pada hukum *ashal* mempunyai hubungan yang serasi.
4. Dilihat dari segi dijelaskan atau tidaknya 'illat pada qiyas tersebut, qiyas dibagi kepada tiga bentuk, yaitu *qiyas al ma'na*, *qiyas al 'illat*, dan *qiyas al dalalah*.
- a. *Qiyas al Ma'na*, atau qiyas pada makna *ashal*, yaitu qiyas yang di dalamnya tidak dijelaskan 'illat nya, tetapi antara *ashal* dengan *furu'* tidak dapat dibedakan, sehingga *furu'* seakan-akan *ashal*. Misalnya, meng-qiyas-kan membakar harta anak yatim pada memakannya, yang 'illat nya sama-sama menghabiskan harta anak yatim itu secara zalim, sebagaimana dijelaskan di atas.
 - b. *Qiyas al 'Illat*, yaitu qiyas yang dijelaskan 'illat nya dan 'illat itu sendiri merupakan motivasi bagi hukum *ashal*. Misalnya, meng-qiyas-kan *nabiz* (minuman keras yang terbuat dari selain anggur) kepada *khamar*, karena kedua minuman tersebut sama-sama memiliki rangsangan yang kuat, baik pada *ashal* maupun pada *furu'*.
 - c. *Qiyas al Dalalah*, yaitu qiyas yang 'illat nya bukan pendorong bagi penetapan hukum

itu sendiri, tetapi ‘illat nya itu merupakan keharusan yang memberi petunjuk adanya ‘illat. Misalnya, dalam kasus meng-qiyas-kan *al nabiz* kepada *khamar* dengan alasan “bau menyengat” yang menjadi akibat langsung dari sifat memabukkan.

5. Dari segi metode (*masalik*) dalam menemukan ‘Illat, qiyas dibagi kepada empat macam, yaitu : *qiyas al ikhalah*, *qiyas al syabah*, *qiyas al sibru*, dan *qiyas al thard*.⁵⁵
 - a. *Qiyasa al Ikhalah*, yaitu qiyas yang ‘illat nya ditetapkan melalui *munasabah* dan *ikhalah*;⁵⁶
 - b. *Qiyas al Syabah*, yaitu qiyas yang ‘illat nya ditetapkan melalui metode *syabah*;⁵⁷

⁵⁵Ramadhan Abdul Wadud al lakhmi, *Mabahits al Qiyas*, (Kairo: mat’baah al jamiah 1996) h. 35. Saifuddin al Amidi, *al Ihkam fi Ushul al Ahkam*,... jilid I, 63, Abdussalam al Taimiah, *al MuSAWwadah*, (Kairo: Dar al madani T.th.) h.327, Muhammad bin Ismail al Syan’ani, *Ijabat al sa’il syarh bugyat al a’mal*, 1986) h.435

⁵⁶*Munasabah* yaitu sifat nyata yang terdapat pada suatu hukum, dapat diukur dan dapat di nalar, merupakan tujuan yang dikandung hukum itu, yaitu berupa pencapaian terhadap suatu kemaslahatan atau penolakan terhadap kemudharatan. *Munasabah* ini oleh para ulama ushul fiqh dengan *ikhalah* yang artinya diduga bahwa suatu sifat itu merupakan ‘illat hukum, atau disebut juga dengan *masalahah*/kemaslahatan, atau *ri’ayah al maqashid* (pemeliharaan tujuan-tujuan syara’), atau disebut juga dengan *takhrij al manath* yaitu mendapatkan ‘illat pada hokum *ashal* semata-mata mengaitkan antara *munasabah* dengan hukum.

⁵⁷Al Syabah yaitu sifat yang memiliki kesamaan. *Syabah* memiliki dua bentuk yaitu; (a) qiyas yang kesamaan hokum dan sifat sangat dominan, yaitu menghubungkan *furu’* yang mempunyai

- c. *Qiyas al Sibr*, yaitu qiyas yang ‘illat nya melalui metode *al sibr wa al taqsim*;⁵⁸
- d. *Qiyas al Thard*, yaitu qiyas yang ‘illat nya ditetapkan melalui metode *al Thard*.⁵⁹

Dari keterangan diatas dapat disimpulkan beberapa kesimpulan :

kesamaan dengan dua *ashal*, namun kesamaan dengan salah satunya lebih dominan dibanding yang lain; (b) *qiyas shuri* yaitu meng-qiyaskan sesuatu hanya karena kesamaan bentuknya; seperti meng-qiyaskan kuda dengan keledai dalam hal tidak wajib dikenai zakat. Para ulama berbeda pendapat dalam hal menempat al syabah sebagai salah satu *masalik ‘illat*. *Qiyas syabah* tidak digunakan selama masih dapat menggunakan qiyas ‘illat menurut ijma’ ulama. Bila tidak mungkin menggunakan ‘illat karena tidak adanya unsur kesesuaian, menurut al Syafi’I, *Syabah* dapat menjadi hujjah karena kesamaannya dengan *munasib*.

⁵⁸*Al Sibr* penelitian dan pengujian yang dilakukan mujtahid terhadap beberapa *sifat* yang terdapat dalam suatu hukum. Apakah *sifat* tersebut layak untuk dijadikan ‘illat hukum atau tidak. Kemudian mujtahid mengambil salah satu *sifat* yang dianggap paling tepat dijadikan ‘illat dan meninggalkan *sifat-sifat* lainnya. Sedangkan *al Taqsim* adalah upaya mujtahid dalam membatasi ‘illat pada satu *sifat* dari beberapa *sifat* yang dikandung oleh suatu nash. Oleh karena itu, dengan metode *al Sibr wa al Taqsim* kemungkinan berbedanya ‘illat suatu hukum dalam pandangan beberapa orang mujtahid yang melakukannya adalah wajar, disebabkan kualitas analisis dan pengujian yang mereka lakukan.

⁵⁹*Al Thard* yaitu metode penyertaan hukum dengan sifat tanpa adanya keserasian antara keduanya. Contohnya, dalam pernyataan dikatakan “ hukumlah orang pincang itu”. Dalam pernyataan ini perintah menghukum tidak ada kaitannya dengan sifat orang yang dihukum, yaitu pincang.

- a. *Ijma'* merupakan dalil syara' dan sumber hukum yang disepakati oleh umhur ulama. *Ijma'* sebagai dalil syara' adalah *ijma* yang dihasilkan dari kesepakatan para mujtahid umat Muhammad SAW pada suatu masa setelah wafatnya Rasulullah SAW. Terhadap suatu hukum syara. Yang terlibat dalam pembahasan hukum syara' melalui *ijma'* tersebut adalah seluruh mujtahid. Apabila ada diantara para mujtahid yang tidak setuju, sekalipun jumlahnya kecil, maka hukum yang dihasilkan itu tidak dinamakan hukum *jma'*.
- b. Mujtahid yang terlibat dalam pembahasan hukum itu adalah seluruh mujtahid yang ada pada masa tersebut dari berbagai belahan dunia Islam. Kesepakatan itu diawali setelah masing-masing mujtahid mengemukakan pandangannya. Hukum yang disepakati itu adalah hukum syara' yang bersifat aktual dan tidak ada hukumnya secara rinci dalam al Qur'an. landasn hukum *ijma'* tersebut haruslah al Qur'an atau Hadits Rasulullah SAW.
- c. Apabila rukun-rukun *ijma'* telah terpenuhi, menurut Jumhur ulama' maka *ijma'* tersebut menjadi hujjah yang *qath'i* (pasti), wajib diamalkan dan tidak boleh mengingkarinya; bahkan orang yang mengingkarinya dianggap kafir. karena hukum yang ditetapkan melalui *ijma'* merupakan hukum syara' yang *qath'i* dan menempati urutan ketiga sebagai dalil syara' setelah al Qur'an dan Sunnah.

- d. Qiyas adalah Sumber hukum yang ke empat setelah ijma', qiyas menjadi dalil syara', qiyas dianggap sah sebagai dalil jika telah memenuhi rukun qiyas yaitu, *adanya asal, hukum asal, adanya illat dan adanya furu'*. Oleh sebab itu qiyas dikatakan menyamakan sesuatu yang tidak disebutkan hukumnya dalam nash dengan sesuatu yang disebutkan hukumnya oleh nash, disebabkan kesatuan '*Illat hukum antara keduanya*.

Ulama berbeda pendapat tentang kehujjahan qiyas. Kelompok jumhur ulama yang menjadikan qiyas sebagai dalil syara'. Mereka menggunakan qiyas dalam hal-hal tidak terdapat hukumnya dalam al Qur'an atau sunnah dan dalam ijma' ulama. Mereka menggunakan qiyas secara tidak berlebihan dan tidak melampaui batas kewajaran. Kelompok ulama Zhahiriyah dan Syi'ah Imamiyah yang menolak penggunaan qiyas secara mutlak.

6. Konsep *Ta'arudh al Adillah*

1. Makna *Taarudh dan Tarjih*

Menurut bahasa *Ta'arudh* berarti "pertentangan" dan *al adillah* adalah jamak dari dalil yang berarti "alasan, argumen, dan dalil." Sedangkan menurut istilah, ada beberapa definisi yang dikemukakan para ulama ushul fiqh tentang *ta'arudh al adillah*, yaitu:

1. Imam al Syaukani, *ta'arudh al adillah* yaitu suatu dalil menentukan hukum tertentu terhadap

satu persoalan sedangkan dalil lain menentukan hukum yang berbeda dengan itu.⁶⁰

2. Kamal ibn al Humam dan al Taftazani, keduanya ahli fiqh Hanafi, mendefinisikannya dengan, “pertentangan dua dalil yang tidak mungkin dilakukan kompromi antara keduanya.”⁶¹
3. Ali Hasaballah (Ahli Ushul fiqh Kontemporer dari Mesir) mendefinisikannya dengan, “terjadinya pertentangan hukum yang dikandung satu dalil dengan hukum yang dikandung dalil lainnya, yang kedua dalil tersebut berada dalam satu derajat.”⁶²
4. Wahbah Zuhaili, adalah “bahwa satu dari dua dalil menghendaki hukum yang berbeda dengan hukum yang dikehendaki oleh dalil yang lain.”⁶³

Lebih jauh Wahbah Zuhaili menjelaskan bahwa, pertentangan antara kedua dalil atau hukum itu hanya dalam pandangan mujtahid, sesuai dengan kemampuan pemahaman, analisis, dan kekuatan logikanya; bukan pertentangan aktual, karena tidak mungkin terjadi Allah atau Rasul-Nya menurunkan aturan yang saling bertentangan. Dalam kerangka fikir ini, maka *ta'arudh* mungkin terjadi baik pada dalil-dalil *qath'I* maupun dalil yang *zhanni*.

⁶⁰Muhammad ibn Ali ibn Muhammad al SYaukani, *Irsyad al Fuhul*..., h. 242

⁶¹Al Taftazani, *Syarh al Talwih 'ala al Tawdhiih*..., h.103

⁶²Ali Hasaballah, *UShul al Tasyri' al Islamy*..., h. 334

⁶³Wahbah Zuhaili, *Ushul Fiqh al Islamy*..., h. 1174

Sedangkan menurut asy Syatibi bahwa *ta'arudh* atau pertentangan antara dua dalil adalah pertentangan yang bersifat semu, yang bisa terjadi baik pada dalil yang *qath'i* (dianggap pasti kebenarannya) maupun pada dalil yang *zhanni* (kebenaran dianggap relatif), selama berada dalam satu tingkatan atau derajat. Apabila pertentangan terjadi pada dua dalil yang kualitasnya berbeda, maka diambil dalil yang lebih kuat kualitasnya, misalnya antara al Qur'an dengan hadis Ahad, maka yang diambil adalah al Qur'an.

Tidak dapat dikatakan terjadi pertentangan antara dua buah dalil terkecuali kedua dalil itu sama kuat dan kalau satu dalil itu lebih kuat maka wajib melaksanakan dalil terkuat dan dalil yang lemah wajib ditinggalkan. Karena itu tidak mungkin terdapat pertentangan antara dalil yang *qoth'i* dengan dalil yang *zhanni*, tidak mungkin terjadi pertentangan antara nash dan ijma' atau dengan qiyas. Yang mungkin terjadi pertentangan antara ayat dengan ayat atau hadits dengan hadits atau antara ayat dengan hadits mutawatir atau antara dua buah hadits yang bukan mutawatir atau antara dua buah qiyas.

Tak ada pertentangan antara satu dalil dengan yang lain didalam syari'at Islam. Akan tetapi kerap kali nampak pada seorang mujtahid pertentangan dua dalil pada suatu tempat. Umpamanya yang satu menghendaki wajib dan yang satunya lagi menghendaki haram. Inilah yang dinamai *ta'arudh al dalilaini*.

Para ulama berbeda pendapat mengenai bentuk dalil apa saja yang mungkin bertentangan :

1. Pendapat terbanyak dikalangan ulama mengatakan bahwa antara dua dalil yang *qath'i* tidak mungkin terjadi pertentangan . Alasannya, karena setiap dalil yang *qath'i* mengharuskan adanya *madlul* (hukum). Apabila dua dalil *qath'i* bertentangan, berarti setiap dalil itu mengharuskan adanya *madlul* yang antara sesamanya saling bertentangan. Dengan demikian, akan terjadi dua hal yang saling meniadakan pihak lain.
2. Ada ulama yang berpendapat memungkinkan bertemunya dua dalil *qath'i* yang saling meniadakan; masing-masing dalil itu dipegang oleh ulama (Mujtahid) tertentu yang memandangnya sebagai dalil *qath'i*.

Para ulama juga berbeda pendapat dalam hal terjadi pertentangan antara dua dalil yang *zhanni*, yaitu:

1. Segolongan ulama menolak terjadinya perbenturan antara dua dalil yang *zhanni* sebagaimana tidak bolehnya terjadi perbenturan dua dalil yang *qath'i*. Pendapat ini menghindarkan terjadinya pertentangan dalam firman pembuat hukum (*syari'*).
2. Golongan lain membolehkan terjadinya perbenturan dua dalil *zhanni* karena tidak ada halangan bagi perbenturan tersebut selama terbatas pada dalil yang tidak *qath'i*. Kelompok ini membatasi ketidakbolehan itu hanya pada dalil yang *qath'i* dengan argumen di atas.

Kedua golongan yang berbeda pendapat itu, semuanya sepakat bahwa terjadinya perbenturan dalil tersebut hanya da-

lam pemikiran para mujtahid saja, sedangkan dalam dalil-dalil itu sendiri tidak ada pertentangan.

2. Contoh ta'arudh

Di antara dalil – dalil yang dapat dipandang lahirnya bertentangan dengan sesuatu dalil yang lain, yaitu :

- a. Firman Allah SWT. dalam surat al Baqarah (2) ayat 228:

وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ

Artinya : *Wanita-wanita yang ditalak hendaklah menahan diri (menunggu) tiga kali quru'.*

Ayat ini menjelaskan bahwa istri yang diceraikan suaminya dalam keadaan apapun, iddahnya adalah tiga kali *quru'*. Lahir ayat ini bertentangan dengan firman Allah SWT dalam surat al Thalaq (65) ayat 4:

وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ

Artinya : *Dan perempuan-perempuan yang hamil, waktu iddah mereka itu ialah sampai mereka melahirkan kandungannya.*

- b. Firman Allah dalam Surat al Baqarah (2): 240:

وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً
لِأَزْوَاجِهِمْ مَّتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ

Artinya: *Dan orang-orang yang akan meninggal dunia*

diantaramu dan meninggalkan isteri, hendaklah berwasiat untuk isteri-isterinya, (yaitu) diberi bafkah hingga setahun lamanya

Kemudian pada ayat 234 surat al Baqarah Allah SWT. berfirman:

وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ
بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا

Artinya: Orang-orang yang meninggal dunia di antaramu dengan meninggalkan isteri-isteri (hendaklah para isteri itu) menangguhkan dirinya (ber'iddah) empat bulan sepuluh hari.

- c. Contoh dari Hadits Rasulullah SAW adalah dalam masalah riba. Dalam sebuah hadits, Rasulullah SAW bersabda:

لَا رِبَا إِلَّا فِي النَّسِيئَةِ

Artinya : Tidak ada riba kecuali riba nasi'ah (riba yang muncul dari utang piutang). (H.R. BUkhari dan Muslim)

Hadits ini meniadakan bentuk riba selain riba nasi'ah , yaitu riba yang berawal dari pinjam meminjam uang. Dengan demikian, riba al fadhl (riba yang muncul dari suatu transaksi, baik jual beli dan transaksi lainnya), tidaklah haram. Akan tetapi dalam hadits lain Rasulullah SAW menyatakan:

الْبُرِّ بِالْبُرِّ مِثْلًا بِمِثْلِ

Artinya: Jangan kamu jual gandum dengan gandum kecuali dalam jumlah yang sama.... (H.R. Bukhari, Muslim, dan Ahmad ibn Hanbal).

Hadits ini mengandung hukum bahwa *riba al fadhl* diharamkan. Antara kedua hadits ini terkandung pertentangan hokum dalam maslaah *riba al fadhl*. Hadits pertama membolehkan dan hadits kedua mengharamkan.

3. **Cara Menyelesaikan *Ta'arudh al Adillah***

Apabila seorang mujtahid menemukan adanya dua dalil yang bertentangan, maka ia dapat menggunakan dua cara penyelesaian. Kedua cara itu dikemukakan masing-masing oleh ulama Hanafiyah dan ulama Syafi'iyah.

a. Menurut Ulama Hanafiyah

Ulama Hanafiyah dan ulama Hanabilah mengemukakan metode penyelesaian dua dalil yang bertentangan secara global adalah dengan cara :

1. *Nasakh*, yaitu membatalkan hukum yang ada didasarkan adanya dalil yang datang kemudian yang mengandung hukum yang berbeda dengan hukum yang pertama. Dalam metode ini, seorang mujtahid harus melakukan menelitian dengan mencari sejarah munculnya kedua dalil tersebut. Apabila dalam pelacakan dan penelitiannya diketahui satu dalil muncul lebih dahulu dari dalil lainnya, maka yang ia ambil adalah dalil yang datang kemudian.

2. *Tarjih* , adalah menguatkan salah satu diantara dua dalil yang bertentangan tersebut berdasarkan beberapa indikasi yang dapat mendukungnya.
3. *Al Jam'u wa al Taufiq*, yaitu mengumpulkan dalil-dalil yang bertentangan itu kemudian mengkompromikannya. Langkah ini dilakukan jika cara naskh dan *tarjih* tidak bisa diselesaikan. Dengan demikian, hasil kompromi dalil inilah yang diambil hukumnya, karena kaidah fiqh mengatakan, “*mengamalkan kedua dalil lebih baik daripada meninggalkan atau mengabaikan dalil yang lain*”.
4. *Tasaqut al Dalilain*, yaitu menggugurkan kedua dalil yang bertentangan. Apabila ketiga cara di atas tidak bisa dilakukan oleh seorang mujtahid, maka ia boleh menggugurkan kedua dalil tersebut; dalam arti ia merujuk dalil lain yang tingkatannya di bawah derajat dalil yang bertentangan tersebut. Apabila dalil yang tidak bisa di *nasakh*, di *tarjih* atau dikompromikan itu adalah antara dua ayat, maka seorang mujtahid boleh mencari dalil lain yang kualitasnya di bawah ayat al Qur'an, yaitu al Sunnah. Apabila yang bertentangan dan tidak bisa diselesaikan dengan ketiga cara di atas adalah antara dua hadits, maka seorang mujtahid boleh mengambil *ijma'* para sahabat.

b. Menurut Ulama Syafi'iyah, Malikiyyah dan Zhahiriyyah

Adapun cara penyelesaian dua dalil yang bertentangan menurut ulama Syafi'iyah, Malikiyyah dan Zhahiriyyah adalah sebagai berikut:

1. *Al Jam'u wa al Taufiq*, yaitu dengan mengkompromikan antara dua dalil itu selama ada peluang untuk itu, karena mengamalkan dua dalil itu lebih baik dari hanya mengfungsikan satu dalil saja;
2. Jika tidak dapat dikompromikan, maka jalan keluarnya adalah *tarjih* ;
3. Selanjutnya jika tidak ada peluang untuk *men-tarjih* salah satu dari keduanya, maka langkah selanjutnya adalah dengan meneliti mana diantara dua dalil itu yang lebih dulu datangnya. Jika sudah diketahui, maka dalil yang terdahulu dianggap telah di *nasakh* (dibatalkan) oleh dalil yang datang kemudian; dan
4. Jika tidak mungkin mengetahui yang terdahulu, maka jalan keluarnya dengan tidak memakai dua dalil itu dan dalam keadaan demikian, seorang mujtahid hendaklah merujuk kepada dalil lain yang lebih rendah derajatnya.

7. Konsep *Tarjih*

a. Pengertian *Tarjih*

Secara etimologi *tarjih* berarti “menguatkan”, sedangkan secara terminology ada beberapa definisi yang dikemukakan oleh ulama, yang dikelompokkan dalam dua definisi oleh ulama ushul fiqih.

1. Menurut ulama Hanafiah : “ Memunculkan adanya tambahan bobot pada salah satu dari dua dalil yang sama (sederajat), dengan tambahan yang tidak berdiri sendiri.”
2. Menurut golongan ini, dalil yang bertentangan harus sederajat dalam kualitasnya, seperti pertentangan ayat dengan ayat. Dalil tambahan yang menjadi pendukungnya harus berkaitan dengan salah satu dalil yang didukungnya.
3. Menurut jumhur ulama : “ Menguatkan salah satu dalil yang *dhanni* dari yang lainnya untuk diamalkan (diterapkan) berdasarkan dalil tersebut.”

Dengan pengertian tersebut, jumhur mengkhususkan *tarjih* pada permasalahan yang *dhanni*. Menurut mereka *tarjih* tidak termasuk persoalan yang *qoth'i*. Juga tidak termasuk antara yang *qoth'i* dengan yang *dhanni*.

Dari uraian diatas dapat disimpulkan bahwasanya *tarjih* adalah menguatkan salah satu dalil atas dalil lainnya, yakni memilih mana dalil yang kuat diantara dalil-dalil yang berlawanan. *Tarjih* digunakan sesudah tidak dapat lagi ditetapkan hukum dengan jalan *ijma'*.

Contohnya, sebagaimana kita dapat hadis yang menurut lahirnya berlawanan sebagai berikut:

1. Dari Ibnu Abbas bahwa ia pernah berkata:” Rasulullah SAW. telah menikahi Maimunah, saat Nabi SAW. dalam keadaan ihrom haji”.(H.R. Muslim)
2. Dari Yazid ibn al-Asham, ia berkata:” Maimunah binti al-Harits telah menceritakan padaku bahwa Rasulullah SAW. menikahinya saat beliau dalam keadaan halal (tidak dalam ibadah haji)” .(H.R.Muslim)

Kedua riwayat tersebut kelihatannya bertentangan, pada riwayat pertama, nabi menikah dalam keadaan ihrom haji, sedang pada riwayat kedua, beliau menikah pada saat tidak menjalankan ibadah haji. Untuk menentukan mana yang lebih kuat dari dua riwayat ini perlu menggunakan jalan *tarjih* .

Sebelum melakukan *tarjih* perlu diketahui syarat-syaratnya, yaitu:

1. Yang menjadi pokok persoalan itu satu masalah yang sama, tidak boleh berlainan.
2. Dalil-dalil yang berlawanan harus sama kekuatannya.
3. Harus ada persesuaian hukum antara keduanya, baik waktunya, tempatnya dan keadaannya.
4. Ada petunjuk yang mewajibkan beramal dengan salah satu diantara dua dalil dan meninggalkan dalil yang satu lagi.

Para ulama telah sepakat bahwa dalil yang *rajih* (dikuatkan) harus diamalkan, sebaliknya dalil yang *marjuh*

(dilemahkan) tidak perlu diamalkan. Diantara alasannya, para sahabat dalam banyak kasus telah melakukan pen-*tarjih*-an dan *tarjih* tersebut diamalkan seperti para sahabat lebih menguatkan hadits dikeluarkan oleh Siti Aisyah tentang kewajiban mandi apabila telah bertemu antara alat vital laki – laki dan alat vital perempuan. (H.R. Muslim dan Turmudi),dari pada hadits yang diterima dari Abu Hurairah “ air itu berasal dari air “ (H.R. Ahmad Ibnu Hambal dan Ibnu Hibban).

b. Mekanisme Pen-*tarjih*-an

Menurut para ulama’ ushul fiqih, cukup banyak metode yang bisa digunakan untuk mentarjih kan dua dalil yang bertentangan apabila tidak mungkin dilakukan melalui cara *al-jam’u wa al-taufiq* dan *nasakh*. Namun cara pentarjih an tersebut dapat dibagi dalam dua kelompok yaitu :

a. *Tarjih baina al-nushush*

Yaitu menguatkan salah satu dalil nash (ayat atau hadits) yang saling bertentangan. *Tarjih* ini dibagi menjadi beberapa bagian yaitu :

1. *Tarjih* ditinjau dari segi sanad
 - Hendaklah dipilih sanad yang banyak rowinya dari pada yang sedikit.
 - Hendaklah dipilih rowi-rowinya yang ahli fiqh dari pada yang bukan.
 - Hendaklah dipilih rowi-rowi yang banyak hafalannya.

- Hendak dipilih rowi yang ikut serta dalam sesuatu kejadian yang diceritakannya karna ia lebih mengetahui.
- Hendaklah dipilih hadis atau riwayat yang diceritakan.
- Hendaknya dipilih rowi-rowi yang banyak bergaul dengan Nabi SAW

2. *Tarjih* ditinjau dari segi matan hadis

Untuk memilih mana matan yang lebih kuat dari pada lainnya, ada beberapa jalan sebagai berikut:

- Hendaklah dipilih mana matan yang bermakna hakikat daripada majaz.
- Hendaklah memilih yang isinya khash dari pada yang umum.
- Hendaklah dipilih yang menunjukkan pada maksud dua jalan daripada satu jalan.
- Hendaklah mendahulukan yang mengandung larangan dari pada suruhan.
- Hendaklah mendahulukan yang mengandung perinyah dari pada kebolehan.
- Hendaklah mendahulukan yang mengandung isyarat hukum dari pada tidak.

3. *Tarjih* ditinjau dari segi isi hadis

- Mendahulukan isi yang mendekati ihtiath (berhati-hati).

- Mendahulukan yang menetapkan hukum dari pada yang meniadakannya (al-mutsbit ‘alan naïf).
 - Mendahulukan yang mengandung membatalkan hukuman had (yang tertentu) dari pada yang menetapkan nya.
 - Mendahulukan yang hukumnya ringan dari pada yang berat.
 - Mendahulukan yang menetapkan hukum ashal atau bara’ah ashliyah.
4. *Tarjih* ditinjau dari segi hal-hal diluar hadis.
- Didahulukan hadis yang dibantu oleh dalil lain.
 - Didahulukan hadis qouliyah dari pada fi’liyah
 - Didahulukan hadis riwayat yang lebih menyerupai dhahir Qur’an.

b. *Tarjih baina al-aqyisah*

Yaitu menguatkan salah satu qiyas (analogi) yang saling bertentangan. Imam al Syaukani mengemukakan tujuh belas macam pen-*tarjih*-an dalam persoalan qiyas yang saling bertentangan.⁶⁴ Ketujuh belas macam tersebut dikelompokkan Wahbah Zuhaili menjadi empat kelompok, yaitu:⁶⁵

⁶⁴Muhammad ibn Ali ibn Muhammad al Syaukani, *Irsyad al Fuhul*, (Beirut: Dar al Fikr, t.th),

⁶⁵Wahbah Zuhaili, *Ushul Fiqh al Islami*, (Beirut: Dar al Fikr, 1986), 120

1. Dari segi hukum *ashl* (asal)

Menurut Imam al Syaukani, pen-*tarjih*-an qiyas dari segi hukum asal dapat ditempuh dengan enam belas cara, diantaranya adalah:

- Menguatkan qiyas yang hukum asalnya *qoth'i* dari yang *dhanni*;
- Menguatkan qiyas yang landasan dalilnya *ijma'* dari qiyas yang landasan dalilnya *nasakh*, sebab *nasakh* itu bisa di *taksis*, *ditakwil*, dan di *nasakh*, sedangkan *ijma'* tidak;
- Menguatkan qiyas yang didukung dalil yang khusus;
- Menguatkan qiyas yang sesuai dengan kaidah-kaidah qiyas dari yang tidak
- Menguatkan qiyas yang telah disepakati para ulama tidak akan di *nasakh*;
- Menguatkan qiyas yang hukum asalnya bersifat khusus.

2. Dari segi hukum *furu'* (cabang)

- Menguatkan hukum cabang yang datangnya kemudian dibanding hukum asalnya;
- menguatkan hukum cabang yang '*illat* nya diketahui secara *qoth'I* dari yang hanya diketahui *dhanni*;
- menguatkan hukum cabang yang ditetapkan berdasarkan sejumlah logika nash idari hukum

cabang yang hanya didasarkan kepada logika nash secara *tafshil*.

3. Dari segi *'illat*

Pen-*tarjih*-an dari segi ini dibagi menjadi dua bagian, yaitu dari segi cara penetapan *'illat* dan dari segi sifat *'illat* itu sendiri.

a. **Pen-*tarjih*-an dari segi penetapan *'illat* antara lain:**

- Memperkuat *'illat* yang disebutkan dalam nash atau disepakati sebagai *'illat* dari yang tidak demikian;
- Memperkuat *'illat* yang dilakukan dengan cara *al sibru wa al taqsim* (pengujian, analisis, dan pemilahan *'illat*) yang dilakukan para mujtahid dari *'illat* yang hanya menggunakan metode *munasabah* (keserasian) antara *'illat* dengan hukum;
- Memperkuat *'illat* yang didalamnya terdapat isyarat nash dari *'illat* yang ditetapkan melalui *munasabah* (keserasian), karena isyarat nash lebih baik dari dugaan seorang mujtahid.

b. **Pentarijih-an dari sisi sifat *'illat*, antara lain:**

- Memperkuat *'illat* yang bisa diukur daripada yang relatif;
- Memperkuat *'illat* yang sifatnya bisa dikembangkan pada hukum lain daripada yang terbatas pada satu hukum saja;

- Menguatkan ‘*illat*’ yang berkaitan dengan masalah yang penting (*dharuriyyat*) daripada yang bersifat *hajiyat* (penunjang);
- Menguatkan ‘*illat*’ yang jelas melatarbelakangi suatu hukum, daripada ‘*illat*’ yang bersifat indikator saja terhadap latar belakang hukum.

4. Pen-*tarjih*-an qiyas melalui faktor luar

Pentarij-an qiyas melalui faktor-faktor diluar qiyas dapat dilakukan antara lain dengan:

- Menguatkan qiyas yang didukung lebih dari satu ‘*illat*’;
- Menguatkan qiyas yang didukung pendapat sahabat (bagi yang mengakui bahwa pendapat sahabat/ *qaul shahabi* sebagai salah satu dalil);
- Menguatkan *illat illat* yang bisa berlaku untuk seluruh *furu*’ daripada yang hanya berlaku untuk sebagian *furu* saja;
- Menguatkan qiyas yang didukung lebih dari satu dalil.

c. **Konsep al *Tarjih Al Maqashidi* sebagai Metode Istinbath hukum**

Dalam memahami konsep *al Tarjih al Maqashidi* dan kegunaannya ada beberapa hal yang perlu diperhatikan:

a. **Makna *al tarjih al maqashidi***

Yang dimaksud dengan *al Tarjih al Maqashidi* adalah upaya mengambil tingkat kemaslahatan yang lebih dominan (*al ghalibah*) terhadap dua tingkat kemaslahatan

yang bertentangan (*al mutaaridhah*) berdasarkan kemasalahatan yang dipandang syara (*al mu'tabarrah*).⁶⁶

Imam al Qarafi dalam *Syarh tahqih al fushul* menggambarkan hal tersebut ketika menjelaskan tentang bagian *Al Munasib* atau *Al Maslahat*, beliau menyebutkan:⁶⁷

”والمناسب ينقسم إلى ما هو في محل الضروريات، وإلى ما هو في محل الحاجات، وإلى ما هو في محل التتمات، فيقدم الأول، على الثاني، والثاني على الثالث عند التعارض.”

Artinya: Al Munasib atau maslahat jika di bagi menjadi dharuriyat, hajiyyat dan tahsiniyat maka yang diutamakan ketika terjadi pertentangan adalah mengutamakan maslahat dharuriyat, kemudian hajiyyat dan selanjutnya tahsiniyat”.

Dalam penyelesaian suatu kasus bisa jadi kasus tersebut bertentangan antara tingkatan *maslahat dharuriyat* dengan *maslahat hajiyyat* atau *tahsiniyat*, atau kontradiktif antara *maslahat* dengan *maslahat* atau *mafsadat* dengan *mafsadat* atau *maslahat* dengan *Mafsadat*,

⁶⁶Mustafa Muhammad Jabri Syamsuddin, *Tarjih al maqhasidi baina an nusush al mutaaridah, makalah peribadi, tanpa thn dan cetak*.h.47 . lihat juga, Muhammad Asyuri, *Al tarjih bil maqashid wa dhawabithu wa astaruhu al fiqhi*, (Thesis di ajukan di Univ. H. Lakhdhadar Batnah – Al Jazair, 2011). h.38.

⁶⁷Al Qarafi, *syarh tanqih al fushul*, (Beirut :Dar al-fikr, 1418H/ 1997M), h.391.

dalam hal ini yang menjadi tolak ukur penyelesaian suatu kasus adalah dengan memandang tujuan syariat itu sendiri sebagai kemaslahatan hamba dan menjauhkannya dari kungkungan hawa nafsu.

As Syatibi menjelaskan:

إن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معا ، وأن المقصد الشرعى من وضع الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه حتى يكون عبدا لله اختيارا كما هو عبد لله اضطرارا.

*“Tujuan syariat diciptakan adalah semata-mata demi kemaslahatan Manusia baik didunia maupun di akhirat dan syari’at diciptakan hanya untuk melepaskan manusia (mukallaf) dari menuruti hawa nafsunya agar menjadi hamba yang tunduk dan patuh kepada Allah SWT.”*⁶⁸

b. Kriteria Al Tarjih al Maqashidi

Kriteria *al Tarjih al Maqashidi* tidak keluar dari kriteria *Maqashid syariah* itu sendiri, Muhammad Asyuri mengatakan, kriteria *tarjih* dengan menggunakan pendekatan *maqashid* terdiri dari beberapa kriteria:⁶⁹

⁶⁸As Syatibi, *al-Muwafaqat Fi Usul al-Syariah*,(Beirut :Dar al-Ma’rifah, 1416H/ 1996M), jilid 2, h.6 dan h.168.

⁶⁹Muhammad Asyuri, *Al tarjih bil maqashid*, h.261-297

1. Jelas dan terukur (*Al Zhuhur wa al indibath*), Yang dimaksud dengan jelas dan terukur disini, bahwa sebab terjadinya perbuatan tersebut *illatnya* jelas dan tidak samar (*khofa'*). Sedangkan terukur (*indibath*) bahwa sifat *illat* hukum tersebut konstan, tidak berubah-ubah.
2. Mengedepankan aspek nilai ibadah dan rasionalitas (*Al taabudiyah wa al ma'quliyah*). Bahwa setiap pekerjaan yang dilakukan *mukallaf*, semata-mata ditujukan untuk beribadah. Dan syarat *taklif* harus difahami dan bisa diterima oleh akal sehat. Hal yang ingin ditekankan disini adalah adanya korelasi positif antara syariat dan akal untuk memahami hukum dan tujuan syariat itu sendiri.
3. Terarah dan memiliki illat dan sebab (*Al Mazhinnah wa Al Mazhinnatul Mazhinnah*). Bahwa sifat tersebut mengandung illat dan sebab hukum, seperti ijab qabul dalam akad jual beli adalah *mazinnah* yang mengandung *Illat* yaitu kerelaan (*al Taradhi*) yang merupakan perkara bathin. Sedang *mazinat* *mazinnahnya* saling memberi (*al taathi*) yang merupakan bagian dari pada ijab qabul.
4. Bersifat antara umum dan khusus. *Illat* itu harus bersifat umum yang mencakup maslahat (kepentingan) orang banyak. Sedangkan khusus, *illatnya* terbatas hanya untuk kepentingan personal.
5. Bersifat *Mutlaq* dan *Muqayyad*. Ketentuan tujuan syariat itu hendaknya *mutlaq*, yang mencakup keseluruhan aspek (bagian) dari suatu perkara.

6. Bersifat antara *qathi* dan *zhanni*. *Qathi* adalah sifat yang memastikan tentang tercapainya tujuan syariat. Yang dimaksud *zhanni* disini adalah sangkaan yang mendekati pasti (*qathi*). Jika *zhan dhaif* (lemah), maka tidak berpengaruh pada penentuan tarjih. Maka *zhanni* yang dimaksud disini adalah *al zhannu al rajih* (sangkaan yang paling kuat).
7. Memiliki tujuan dan dominan (*al Munasabah wa al Ghalabah*). *Al Munasabah* disini adalah adanya tujuan yang mendatangkan masalah dan menghilangkan mafsadah. Tujuan ini harus sesuai dengan kemaslahatan manusia di dunia dan di akhirat. Sedangkan *ghalabah* disini adalah bahwa tujuan itu dipandang oleh syara jika tujuan tersebut lebih kuat (dominan) dari tujuan yang lain.
 - a. **Aspek – aspek *al tarjih al maqashidi* pada teks-teks kontradiktif .**

Musthafa Muhammad Jabri Syamsuddin menyebutkan, bahwa aspek-aspek *al tarjih al maqshidi* yang terjadi pada teks-teks yang bertentangan hanya berkisar pada konsep mengambil manfaat dan mencegah kerusakan (*Jalbil manfaah wa dar'I al Mafsadah*), tingkatan maslahat yang terdiri dari *dharuriyat*, *hajiyat*, *tahsiniyat* serta esensi syara' yang harus dipelihara seperti memelihara agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta.⁷⁰

⁷⁰Mustafa Muhammad Jabri Syamsuddin, *Al Tarjih al maqhasidi*, h.37.

Pada Aspek *al Tarjih al maqhasidi* dengan pendekatan *Jalbi al manfaah wa dar'i al mafsadah*, akan terjadi beberapa hal:

1. kontradiksi antara dua teks salah satu diantaranya mengarah kepada pengambilan manfaat (*jalbil manfaah*) sedangkan teks yang lain mengarah kepada penolakan kerusakan (*daf'il mafsadah*), dalam hal ini yang dikuatkan (*tarjih*) adalah nash yang lebih mengarah kepada penolakan kerusakan.
2. kontradiksi antara dua nash yang keduanya berfaedah mendatangkan maslahat dan menolak kerusakan hanya yang pertama masalahatnya atau *Mafsadah* lebih besar dari yang kedua, dalam hal ini yang ditarjih atau dikuatkan adalah yang pertama.
3. Pertentangan (*Taarudh*) antara dua nash yang satunya mengarah kepada manfaat dunia (*duniawiyah*) yang lainnya mengarah kepada manfaat akhirat (*ukhrawiyah*) dalam hal ini, Nash maslahat akhirat lebih dikuatkan dibandingkan dengan maslahat dunia, begitu juga pertentangan antara nash *Mafsadah* dunia dengan *Mafsadah* akhirat.

Demikian pula halnya, apabila terjadi kontradiksi antara kemaslahatan dunia dengan kemudharatan akhirat maka yang dikuatkan adalah kemudharatan akhirat dan sebaliknya, apabila terjadi kontradiksi antara kemaslahatan akhirat dengan kemudharatan dunia maka yang dikuatkan dalam *mentarjih* adalah kemaslahatan akhirat. Demikian juga jika terjadi kontradiksi antara kemaslahatan umum dengan kemaslahatan pribadi maka yang dikuatkan adalah

kemaslahatan umum, demikian halnya antara mafsadah umum dengan mafsadah khusus.⁷¹

Pada aspek *al Tarjih al Maqashidi* dengan pendekatan *maraatib al mashalih* (Tingkatan *masalahah*), maka akan terdapat beberapa bentuk nash-nash kontradiktif, diantaranya:

1. apabila terjadi kotradiksi antara dua nash salah satu diantaranya mengarah kepada faidah hukum secara *dharuriyat* dan yang lain mengarah pada faedah hukum dalam bentuk *hajiyat*, maka yang dikuatkan adalah nash *dharuriyat*.
2. Apabila terjadi pertentangan antara dua nash antara nash *hajiyat* dengan *tahsiniyat* maka yang dikuatkan adalah nash *hajiyat*.

Dalam aspek *al tarjih al maqashidi* dengan pendekatan *Al dharuriyat al khamis* (Tujuan pokok syara' yang harus dijaga). Maka akan terdapat beberapa bentuk nash-nash yang bertentangan satu dengan lainnya, diantaranya:

1. Apabila kontradiksi antara dua tujuan pokok (*dharuriyat*) antara nash yang mengarahkan menjaga agama dengan nash yang mengarahkan menjaga jiwa, maka kesimpulan hukum yang diambil adalah menguatkan nash yang menjelaskan tentang keharusan menjaga agama.
2. Apabila terjadi kontradiksi antara dua nash yang satunya menegaskan tentang pentingnya menjaga tujuan pokok yang lima dari segi keberadaanya dan

⁷¹Mustafa Muhammad Jabri Syamsuddin, *Al Tarjih al maqashidi*, h.38 .

nash yang kedua menegaskan pentingnya menjaga hal tersebut dari segi ketidak beradaannya, dalam hal ini kesimpulan yang diambil adalah mentarjih nash dari segi keberadaannya⁷².

G. Metodologi Penelitian

1. Pendekatan Penelitian

Penelitian ini merupakan jenis penelitian kualitatif dengan pendekatan bersifat deskriptif. Dikatakan penelitian kualitatif karena objek penelitian ini berupa gejala atau proses yang sulit diungkapkan dengan angka atau simbol, akan tetapi lebih jelas dideskripsikan dengan kata-kata. Dalam penelitian yang dilakukan nanti adalah berusaha menggambarkan dengan rinci, jelas dan seksama tentang penerapan metode *al tarjih al maqashidi* sebagai salah satu jalan keluar dalam merumuskan dan menyelesaikan berbagai persoalan hukum keluarga di dunia Islam.

2. Jenis dan Sumber Data

Yang dimaksud dengan data dalam penelitian ini adalah informasi tentang objek kajian penelitian. Sedangkan sumber datanya adalah tempat dimana data atau informasi tersebut diperoleh. Sumber data utama dalam penelitian kualitatif adalah kata-kata dan tindakan, selebihnya adalah data tambahan.⁷³

⁷²Mustafa Muhammad Jabri Syamsuddin, *Al Tarjih al maqashid*, h.45 .

⁷³Moh. Nazir, *Metode Penelitian* (Bogor: Ghalia Indonesia, 2005), h. 174-185; lihat juga M. Iqbal Hasan, *Pokok-Pokok Materi Metodologi*

Data penelitian ini terdiri atas data primer dan data skunder. Data primer adalah data yang berupa informasi yang berkaitan langsung dengan objek kajian yang diteliti, dalam hal ini yaitu mengenai konsep *al tarjih al maqashidi*. Diantara beberapa literatur yang menjadi rujukan utama dalam penelitian ini adalah As Syatibi, *al-Muwafaqat Fi Usul al-Syariah*, (Beirut :Dar al-Ma’rifah, 1416H/ 1996M); Muhammad Ashuri, *Al Tarjih bi al Maqashidi Dawabituhu wa Atsaruhu al Fiqhi*, (Beirut: Dar al Nafa’is, 2008); Mustafa Muhammad Jabri Syamsuddin, *Tarjih al maqhasidi baina an nusush al mutaaridah*, makalah peribadi, t.tp. t.th.); Saeed Ramadhan Buthi, *Dawabit al Mashlahah fi al Syari’ah al Islamiyyah*, (Kairo: Muassasah al Risalah, 1973); Ahmad al Raisuni, *Nazhariyyat al Maqashid Inda asy Syatibi*, (t.t: Matba’ah al Najjah al Jadidah, 1991), dan lain sebagainya.

Sedangkan data skunder adalah segala jenis data yang menjadi pendukung terhadap fokus utama yang menjadi kajian dalam penelitian ini. Baik dalam bentuk buku, jurnal, undang-undang hukum keluarga, dan lain sebagainya.

3. Metode Pengumpulan Data

Setelah melakukan pencarian terhadap sumber data, maka langkah selanjutnya adalah melakukan pengumpulan data dilakukan dengan menggunakan beberapa metode,⁷⁴ diantaranya adalah studi dokumentasi,

Penelitian dan Aplikasinya (Bogor: Ghalia Indonesia, 2002), h. 82-88.

⁷⁴Secara umum ada empat teknik pengumpulan data, yaitu observasi, wawancara, dokumentasi dan triangulasi. Lihat Sugiyono,

yaitu menyusun dokumen-dokumen yang terkait dengan konsep *al tarjih al maqashidi* dan peraturan terkait permasalahan hukum keluarga. Berbagai konsep dan teori tersebut kemudian disusun untuk mempermudah proses analisis data.

4. Tehnik Analisa Data

Analisa data adalah proses mengatur urutan data, mengorganisasikan ke dalam suatu pola, kategori, dan satu uraian dasar yang dapat dilakukan dengan pengaturan, pengelompokan, dan pengkategorian. Menurut Patton dalam Meleong,⁷⁵ bahwa analisis data adalah proses mengatur data, mengorganisasikan ke dalam pola, kategori, dan satu uraian dasar yang dapat dilakukan dengan pengaturan, pengelompokan, pemberian kode, dan pengkategorian.

Miles dan Huberman dalam Sugiono,⁷⁶ mengatakan bahwa secara umum dalam penelitian kualitatif ada empat langkah yang perlu dilakukan dalam proses analisa data, yaitu: *data collecting, data reduction, data display, and conclusion drawing/ verification*.

Pengumpulan data dilakukan dengan mencari informasi sesuai dengan fokus penelitian dan diperoleh dari hasil wawancara mendalam dan dokumentasi.

Metode Penelitian Kualitatif, Kuantitatif, dan R&D, (Bandung: Alfabeta, 2008)

⁷⁵Lexy J. Meleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2007), h. 245-265.

⁷⁶Sugiono, *Metode Penelitian Kualitatif, Kuantitatif, R&D* (Bandung: Alfabet, 2008), h. 25

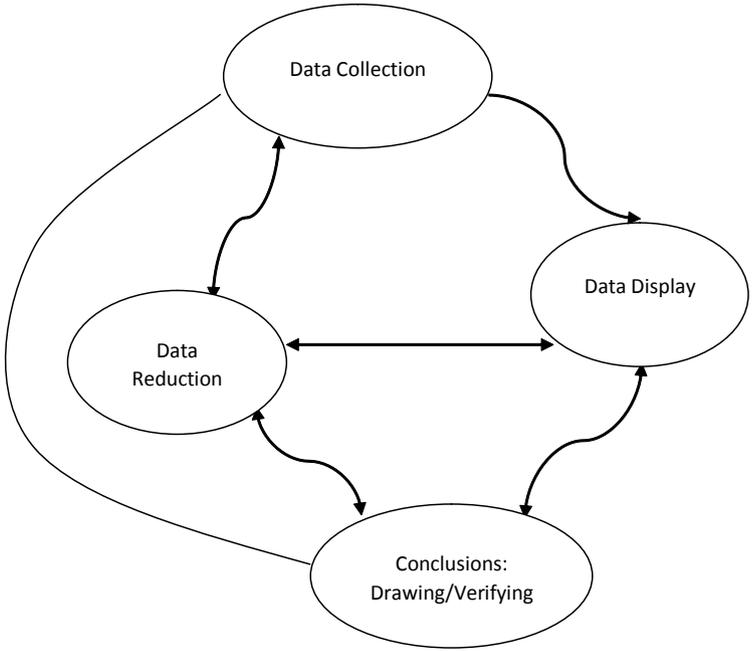
Setelah melakukan pengumpulan data, maka dilakukan antisipatori sebelum melakukan reduksi data.

Reduksi data dilakukan dengan memilah-milah dan menyeleksi semua data yang diperoleh dari wawancara mendalam, catatan, juga rekaman jika diperlukan. Semua data ini penyeleksiannya didasarkan pada relevansi dan kebutuhan penelitian.

Display data dilakukan dengan merakit dan mengorganisasikan semua informasi/data dalam bentuk diagram atau matriks, yang mengarah pada dimungkinkannya kesimpulan.

Sedangkan pada tahap verifikasi data, dilakukan dengan memeriksa dan menarik makna dari berbagai data yang ditampilkan dengan menghubungkan, mencari persamaan/perbedaan, mencari pola, menarik kesimpulan. Selanjutnya, hasil analisis data dikaji ulang, bila terdapat kekurangan atau ketidaklengkapan dan kemudian dilakukan pengecekan ulang.

Pada tahap verifikasi ini, setelah semua data terhimpun lalu dianalisis secara deskriptif-kualitatif dengan logika induktif-deduktif.



KONSEPSI AL TARJIH AL MAQASHIDI

A. Konsep *Tarjih* dalam Kajian Teori Filsafat Hukum Islam (*Ushul Fiqh*)

Dalam kajian teori filsafat Hukum Islam (*Ushul fiqh*), *tarjih* diklasifikasikan menjadi dua bagian yaitu *tarjih* antara dua dalil dan *tarjih* diantara penunjukan lafaz (*dilalah al alfaz*) dalam satu dalil. Keduanya merupakan hal yang sangat signifikan untuk diketahui oleh pakar penggali hukum syara dalam menentukan suatu dalil.⁷⁷

⁷⁷Atha bin Khalil, *Taisir al wuashul ila al Ushul*, (Amman: Dairah al maktabat wal wasta'iq al wathaniah 2000) h.387. Abdul Majid Shallahin, *Qawaid al Tarjih baina al mashalih al muta'ridhah*. (Majalah syariah wal qanun al Jamiah al Urduniah vol.24 Th.2005.) h.7

Apabila terdapat dua dalil tentang suatu masalah dalam tataran *zhanni* yang tidak mungkin dikompromikan diantara keduanya, dan tidak bisa menentukan salah satu dari keduanya sebagai *nasikh* (yang menghapus) terhadap yang lain, maka pada kondisi seperti ini mesti dilakukan dengan menggunakan pendekatan *Tarjih* terhadap salah satunya agar bisa diamankan. Begitu juga apabila lafazd-lafazd suatu dalil mempunyai lebih dari satu penunjukan (*dilalah*) , maka harus mentarjih satu dilalah terhadap yang lain agar bisa mengamalkan dilalah yang lebih kuat. Adapun klasifikasi *tarjih* dalam teori ushul fiqh adalah sebagai berikut:⁷⁸

1. *Tarjih* diantara dua dalil.

Tarjih diantara dua dalil terjadi apabila tidak mungkin mengamalkan kedua-duanya dengan cara apapun. Pada kondisi seperti ini mesti melakukan dengan mekanisme sebagai berikut:

pertama, apabila terdapat dua dalil yang bertentangan (*ta'arudh*) sementara kekuatan dan keumumannya sama, maka kedua dalil ini mesti merupakan dalil *zhanni*, karena dua dalil yang *qath'i* tidak boleh bertentangan dalam kondisi seperti ini, al-Syairazi menjelaskan:

⁷⁸Ibid, h. 389

وأعلم أن الترجيح لا يقع بين دليلين موجبين
للعلم ولا بين علتين موجبتين للعلم، لأن العلم
لا يتزايد وإن كان بعضه أقوى من بعض⁷⁹

“ketahuilah bahwa, Tarjih tidak terjadi diantara dua dalil yang pasti tunjukannya (*qath'i*), begitu juga tidak terjadi diantara dua illat yang sudah pasti, karena pengetahuan yang pasti tidak akan bertentangan sekalipun salah satu diantara keduanya ada yang lebih kuat”.

Menurutnya, adanya *ta'arud* (pertentangan) hanya mesti terjadi pada dalil-dalil yang bersifat zhanni saja. Oleh karenanya, didalam mentarjih harus melalui langkah-langkah sebagai berikut: a). Apabila diketahui mana yang terakhir dari dalil-dalil tersebut, maka berarti yang (turun atau datang) terakhir menghapus dalil-dalil yang terdahulu, sesuai dengan ketentuan syarat-syarat yang telah ditentukan. b). Apabila tidak diketahui mana yang datang terakhir sehingga tidak diketahui esensinya, maka wajib merujuknya untuk ditarjih sesuai dengan dalil yang paling kuat. Kekuatan dalil artinya adalah kuat dari sisi urutan dalil (*tartib al adillah*) dan derajat legalisasi pendalilan (*darajat i'tibar al-istidlal*) dalam setiap jenis dari jenis-jenis dalil zhanni.

Adapun kekuatan dalil dari sisi urutan dalil-dalil zhanni yang disertai dengan adanya kesamaan faktor-faktor lainnya, seperti kesahihan sanad dan lainnya maka

⁷⁹Abu Ishaq al Syairazi, *al-luma'*, (Beirut: Dar al kutub al ilmiah 1985), h. 118.

al Quran lebih kuat dari pada as –Sunnah walaupun mutawatir, sunnah yang mutawatir lebih kuat dari pada ijma sahabat, ijma' yang diriwayatkan secara mutawatir lebih kuat dari pada khabar ahad. Khabar ahad lebih kuat dari qiyas, kecuali apabila illatnya jelas (*sharih*), illat yang illatnya sharih diberlakukan seperti nash yang mengandung illat tersebut.

Kekuatan dalil dari sisi legalisasi pendalilan dilihat dari kekuatan dalil zhanni dalam hal ini as- sunnah diperhatikan dari sisi sanad dan matanya. Al-Syairazi dan Ulama ushul fiqh lainnya menjelaskan letak kekuatan dalil dalam al Sunnah ditinjau dari beberapa faktor:⁸⁰

a. Kekuatan dalil ditinjau dari aspek sanad

1. Perawi salah satu dari dua hadist yang *taa'rud* dalam tingkatan-tingkatannya lebih banyak dari pada para perawi hadist yang lain.
2. Perawi salah satu dari dua hadist telah mengamalkan hadist yang diriwayatkan sedangkan rawi yang kedua beramal menyalahi riwayatnya, maka yang pertama lebih kuat dari yang kedua.
3. Perawi dari salah satu dari kedua hadist mengetahui secara langsung apa yang diriwayatkannya, sedangkan perawi yang kedua tidak. Maka riwayat dari perawi yang melihat

⁸⁰*Al luma'* h.119-121. Atha bin Khalil, *Taisir al wuashul ila al Ushul*, h.387. Abdul Majid Shallahin, *Qawaid al Tarjih baina al mashalih al muta'ridhah*. h.8

langsung kejian yang diriwayatkannya lebih kuat dari pada yang tidak.⁸¹

4. Salah seorang dari kedua perawi adalah pihak yang mempunyai kisah (shahib al-qishah).⁸²
5. Salah satu dari kedua perawi lebih dekat dari kepada Nabi ketika mendengarkan kepada perawi yang lain, maka perawi pertama lebih utama dari pada riwayat yang kedua.
6. Apabila salah seorang dari dua perawi termasuk kalangan sahabat yang lebih Senior (*kibar as Shabah*) dan sahabat yang lain termasuk sahabat yunior (*Shigar as Shabah*). Maka riwayat dari sahabat yang lebih senior lebih kuat, karena lebih dekat kepada Nabi ketika mendengarkan apa yang diriwayatkannya.⁸³

⁸¹Dalam sebuah riwayat Abi Rafi' bahwa Rasulallah menikahi Maimunah, Sedangkan rasul dalam keadaan tahallul, maka riwayat ini dikuatkan atas riwayat Ibnu Abbas yang menceritakan bahwa Rasulallah s.aw. menikahinya padahal Rasul dalam keadan berihram, sebab Abu Rafi' adalah merupakan perantara antara Rasul dan Maimunah, dan yang menerima pernikahan mimunah dari Rasulallah SAW. Lihat, Muhammad bin Hibban al Basti, *Shahih Ibn Hibban* (Bairut: Muassassah ar risalah, 1993) Jilid 5 h.484.

⁸²Seperti halnya hadist riwayat Maimunah, dia berkata:» تزوجني رسول الله ونحن حلالان « Lihat, Abu Daud al Sajastani, *Sunan Abu Daud* (Bairut: Dar al fikr, T.th) .no.1843 jilid 2 h.169.

⁸³Dalam riwayat Abu Daud dari Ibnu Masud, Rasulallah SAW, bersabda ليلنى أولو الأحلام والنهى “orang yang lebih senior dan pandai hendaknya dekat denganku”. Sunan abu Daud Jilid 2 h.323.

7. Salah satu dari kedua perawi termasuk mursal tabi'in dan yang lain mursal tabi'it tabi'in. maka *mursal ta'biin* lebih kuat.
 8. Salah seorang dari dua perawi mendengar tanpa melalui hijab sedangkan yang lain melalui hijab, maka yang tanpa hijab lebih didahulukan.
 9. Salah satu dari dua riwayat menjelaskan tentang perkataan Nabi dan yang lain tentang perbuatannya, maka riwayat *qauli* lebih kuat karena kekuatan dilalahnya..
 10. Salah seorang dari dua perawi termasuk istri-istri Nabi dalam perkara rumah tangga, perawi dari istri Nabi lebih kuat dari Perawi lain.⁸⁴
- b. Kekuatan dalil ditinjau dari aspek Matan.
1. Penguatan dikaitkan dengan substansi Hukum. Dalam hal ini ada beberapa bagian yang menjadi sentral utama *Tarjih* antara dua hadis yang *ta'arud* : 1) Salah satu dari dua hadis memberikan makna keringanan, sedangkan yang lain memberi arti berat. Maka berita yang mengandung keringanan didahulukan. 2) Salah satu dari dua hadist memberi makna keharaman, sedang yang kedua memberikan

⁸⁴Seperti mendahulukan riwayat Aisyah ra. Tentang persetubuhan (*iltiqa'khitain*) atas berita Abu Khurairah tentang adanya Air (Mandi junub) karena (disebabkan) keluar mani (إنما الماء من الماء). Lihat, Sunan Abu Daud Jilid I h.56. Ahmad bin Hambal, *Musnad Ahmad bin hambal* (Mesir: Muassasah qurtubah t.th) jilid II h.178.

arti kebolehan. Maka hadis yang pertama lebih dikuatkan dari hadis yang kedua.³⁾ Salah satu dari dua hadis memberikan arti hukum wajib yang sedangkan yang lain memberikan arti ibahah, maka hadis yang memberikan makna wajib harus lebih dikuatkan. Karena yang wajib akan berimplikasi dosa ketika ditinggalkan.⁴⁾ Salah satu dari dua hadis memiliki makna *istbat* sedangkan yang lain memberi makna *nafi*. Maka hadis yang *mustbat* lebih dikuatkan dari yang lain.⁶⁾ khabar yang menetapkan hukum asal dikuatkan dibandingkan khabar yang menafikan hukum tersebut.⁸⁵

2. Penguatan (*Tarjih*) dikaitkan dengan dalalah matan dalam dua dalil. Dalam hal ini ada beberapa dalalah yang lebih dikuatkan diantaranya sebagai berikut: 1) dalalah matan salah satu dari dua dalil ditekankan (*Muakkadah*) sedangkan yang lain tidak, maka matan yang *muakkadah* lebih didahulukan dari yang lain⁸⁶. 2) Dalalah salah satu

⁸⁵Seperti dalam sabda Nabi “من مس ذكره فليتوضأ” dalam hadis lain Nabi mengatakan “إنما هو بضعة منك”. Dalam hal ini hadis yang membatalkan wudlu harus lebih dikuatkan karena yang menetapkan hukum asal harus dimenangkan atas yang menghilangkannya. Jadi hadis pertama menetapkan hukum wajibnya wudlu sedangkan hadis yang kedua menghilangkan wudlu sehingga tidak mewajibkannya. Lihat, Sunan abu Daud Jilid I h.8, Musnad Ahmad Jilid 4 h.22

⁸⁶Seperti hadis Nabi yang menjelaskan tentang batal pernikahan tanpa seizin wali dalam riwayat Siti Aisyah Nabi bersabda “أيما امرأة نكحت بغير إذن موليتها فنكاحها باطل ثلاث مرات”. lihat, Sunan Abu Daud Jilid II h.229.

dari dua dalil adalah dengan jalan *muthabaqah* sedangkan yang lain dengan jalan dilalah *iltizam*, maka yang *mutabaqah* lebih diutamakan.³⁾ Dilalah salah satu dari dua dalil dengan al Iqtidha lebih dikuatkan daripada dilalah melalui *at Tanbih* atau *al Ima'*.⁴⁾ Dilalah dari dua dalil ada yang umum sedangkan yang lain menunjukkan khusus, maka yang menunjukkan kekhususan lebih dikuatkan. ⁵⁾ dilalah salah satu dari dua dalil adalah *muthlaq* dari satu sisi sedangkan yang lain adalah *muqayyad*, maka yang pertama lebih utama. ⁶⁾ Dilalah salah satu dari dua dalil yang umum memakai lafaz jamak yang *ma'rifat* sedangkan yang lain memakai jamak *nakirah*, maka yang *ma'rifat* lebih diutamakan.⁷⁾ dilalah salah satu dari dua dalil adalah amar atau nahi sedangkan yang lain berupa (*khobar*), maka cerita lebih utama karena nasakh dalam berita terhalang berbeda dengan amar dan nahi.

Kedua, Apabila kedua dalil bertentangan tetapi tidak sama kekuatan dan keumumannya. Bisa juga yang keduanya sama dalam keumumannya tetapi dalam kekuatannya, atau sama dalam kekuatannya tetapi tidak sama dalam keumumannya, atau tidak sama dalam kekuatan dan keumumannya, atau tidak sama dalam kekuatan dan keumumannya. Apabila keduanya sama dalam keumumannya dan kekhususannya tetapi tidak sama didalam kekuatannya, seperti jika salah satunya merupakan dalil qat'i sedangkan yang lain merupakan dalil zhanni, maka dalam hal ini dalil yang qath'i harus

diamalkan, baik yang qath'i itu terdahulu datangnya ataupun yang zhanni. Tetapi jika yang qathi itu adalah terakhir dia langsung menasakh yang zhanni, jika tidak maka tetap wajib diamalkan tetapi tidak dinasakh.

Apabila kedua dalil sama dalam kekuatannya, tetapi tidak sama dalam keumuman dan kekhususannya. Seperti keduanya merupakan dalil qathi atau dalil zhanni serta keduanya bersifat umum tetapi yang satu lebih umum dari pada yang lain, baik bentuknya mutlaq atau dari sisi lain tidak, maka dalam hal tersebut harus mengikuti langkah sebagai berikut: a) apabila keduanya bersifat umum tetapi salah satunya lebih umum dari pada yang lain secara muthlaq, maka yang lebih khusus harus diamalkan, baik keduanya qathi dari sisi sanadnya ataupun zhanni, baik diketahui mana yang terdahulu dari keduanya atau tidak. b) apabila kedua dalil tersebut umum dilihat dari satu sisi dan khusus dilihat dari sisi yang lain maka sebagian mujtahid berpendapat bahwa kondisi seperti ini dinamakan ta'rudl sehingga perlu dicarikan solusi dengan mentarjih diantara kedua nash tersebut jika topik kedua nash itu sama, namun jika nash tersebut memiliki topik yang berbeda, maka nash harus diamalkan berdasarkan topiknya masing-masing, karena mengamalkan dua dalil lebih baik daripada meninggalkan salah satunya.⁸⁷

⁸⁷Atha bin Khalil, *Taisir al wushul ila al Ushul*, h.387.

2. Tarjih diantara penunjukan lafaz-lafaz dalam satu dalil. ⁸⁸

Maksud dari tarjih ini adalah menghilangkan kesalahan yang terjadi dalam memahami maksud dari penunjukan satu lafadz ketika memiliki lebih dari satu makna dan menentukan penunjukan yang lebih kuat untuk di amalkan. Untuk kesempurnaan tarjih model ini mesti diperhatikan hal-hal berikut ini:

- a. Dilihat dari asal pembentukan lafadz (penggunaan lafadz pada makna yang dibuat untuknya, inilah yang merupakan asal). Maka apabila seorang mengucapkan suatu lafadz maka dia memiliki maksud terhadap makna yang telah dibuat untuk lafadz itu sendiri (makna asalnya). Namun jika dengan lafadz itu memiliki maksud yang tidak sesuai dengan makna aslinya maka ditetapkan berdasarkan qarinah. Jika hal ini tidak dilakukan, maka makna yang dimaksud dari lafadz adalah makna yang telah dibuat dan alihkan oleh ahli bahasa. ini berlaku apabila suatu perkataan terdapat pada selain *nash syara'*.

Apabila teksnya merupakan *nash syara'* maka suatu lafadz pertama kali diartikan sesuai dengan makna *syara'* kemudian barulah bergeser kepada makna *urfi*, berikutnya makna *lughawi*. Sebab. Nash-nash *syara'* adalah lafadz perundangan yang datang

⁸⁸*Taisir al wushul*. H. 389. Lihat juga, Nuruddin Mukhtar al Khadimi, *Ta'lim Ilm al Ushul* (Riyadh: Maktabah al Abikan, 2005), h.389.

untuk menjelaskan syariat syariat islam. Sitematika seperti ini dilakukan apabila banyak penggunaan makna *syar'i* dan *urfi* diamana salah satu dari keduanya mendahulukan makna *lughawi*.

- b. Dari sisi kesatuan makna. Penggunaan suatu lafadz untuk menunjukkan pada satu makna saja. Inilah menjadi hukum asal. Karena lafadz apabila berada diantara kemungkinan berserikat antara beberapa makna (*isytirak*) dengan kemungkinan hanya mempunyai satu makna saja (*infrad*) maka dugaan kuat adalah memiliki satu makna.
- c. Dari sisi makna sharih. Penggunaan lafadz pada makna sharih yang menjadi hukum asal .

Dari paparan diatas dapat disimpulkan bahwa, apabila lafadz berlaku diantara beberapa makna, yakni jika mempunyai kemungkinan makna yang berbeda, maka langkah penarjihan yang dilakukan adalah sebagai berikut: 1) Hakikat lebih kuat dari majaz. 2) pada selain teks syara' hakekat lugawiyah lebih utama dari pada pemindahan makna menuju hakikat *syar'iyah* dan *urfiyah* 3) pada nash syara', hakekat *syariyah* lebih utama daripada hakekat *urfiyah* dan hakekat *urfiyah* lebih utama dari hakekat *lughawiyah*. 4) hakekat yang dikhususkan pada satu makna lebih utama dari pada *majaz* serta *idlmarr*. 5) hakekat yang dikhususkan dan *majaz* serta *idlmarr* lebih utama dari pada *isytirak* dan pemindahan yang tidak biasa pada maknanya. 6) pemindahan yang biasa pada maknanya lebih utama dari pada *isytirak*. Yakni, suatu lafadz yang dipindahkan maknanya menjadi makna

syar'ī dan urfi serta telah dikenal kedua maknanya, maka dalam hal ini lughawiyahnya dijauhkan. 7) Pemindahan yang tidak biasa pada maknanya lebih utama kecuali dengan adanya *qarinah*. 8) Majaz sama dengan idmlar, salah satu dari keduanya tidak lebih utama dari lainnya kecuali adanya *qarinah*. 9) Makna *syarih* lebih kuat dari *kinayah*.

B. Rumusan Konsep al Tarjih al Maqashidi

Dalam pembahasan *maqashid syariah* dikenal beberapa kelompok *maqashid* yakni *maqashid khassah*, *maqashid juz'iyah* dan *maqashid 'ammah*, dalam hal ini arah konsep *al tarjih al maqashidi* juga di sesuaikan dengan ketiga kelompok tersebut sebagai Berikut:

1. Tarjih dalam *maqashid khassah*

Maqashid khassah adalah tujuan pribadi dari masing-masing permasalahan hukum, atau lebih dikenal dengan *'illah* dalam metode *qiyas*, karena hukum yang diputuskan untuk menjunjung tinggi nilai-nilai kemaslahatan. Oleh karena nilai kemaslahatan dalam metode *qiyas* ini lebih didasarkan pada sumber hukum dari al-Qur'an dan Sunnah yang jelas (*mu'ayyan*), maka al-Gazali menyebut *qiyas* ini juga dengan istilah *maslahah mu'tabarah*, meskipun setiap *qiyas* pasti menjaga kemaslahatan, namun setiap menjaga kemaslahatan belum tentu *qiyas* karena masih

ada *masalah mursalah* yang tidak berpedoman pada sumber hukum *nass* tertentu.⁸⁹

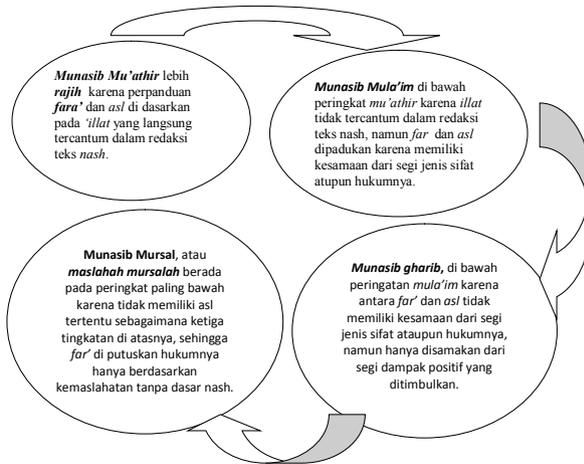
Keakuratan metode *qiyas* dengan mengacu pada sumber hukum yang *mu'ayyan* ini menjadikan lebih *rajih* atau unggul daripada *masalah mursalah*. Di samping itu, keunggulan *qiyas* ini juga bisa dilihat dari persyaratan '*illah* yang harus *thabit* (benar-benar ada dan tidak diragukan), *muttarid* (berlaku kapan dan dimanapun), dan *mundabit* (memiliki standard ukuran yang jelas). Sedangkan *masalah mursalah* kurang mendalam dalam inti *maqashid syariah* karena hanya memandang kelima aspek *daruriyyat al-khams* tanpa mempertimbangkan syarat-syarat tersebut, seperti kebijakan Abu Bakar ra, untuk mengumpulkan al-Qur'an demi *hifz al-din*.⁹⁰

Meski demikian, dalam metode *qiyas* terdapat istilah '*illah munasabah* yang tidak menetapkan persyaratan *thabit*, *zahir*, *muttarid* dan *mudabit*, namun proses pengqiyasan *far'* pada hukum *asl* lebih difokuskan pada nilai-nilai *maqashid syariah* untuk menciptakan kemaslahatan dan menghindari kerusakan. *illah munasabah* ini jenis-jenisnya ada empat bagian. Dari keempat bagian tersebut maka tingkatan dari yang lebih unggul (*rajih*) adalah sebagaimana dijelaskan pada gambar berikut:⁹¹

⁸⁹Al ghazali, *Al mustasfa min ilm al ushul* vol I (madinah: al jamiah al islamiah, th.)179, al buthi, *dhwabith al maslahat*: (Muassah ar risalah, 1973),h. 216-217.

⁹⁰Al amidi, *Al ihkam fi ushul al ahkam*, juz.3 h.12. Al isnawi, *Nihayat as shul*, Juz:3. (Bairut: alamul kutub), Ibnu Asyur, *Maqhasid al Syariah al islamiah*.h:251-255.

⁹¹Al-Ghazali, *Al-mustasfa*, juz 2, 290, Al-biri, *Dawabith al-*



Prosedur *tarjih* dalam *maqashid juz'iyah*

Untuk jenis *munasib mulghah* tidak di cantumkan dalam *tarjih* dalam *maqashid khassah* di atas karena tidak diakui sebagai metode *istinbat* (penggalian hukum) secara sah oleh syariah.

2. *Tarjih* dalam *maqashid juz'iyah* dan *Ammah*

Sebagaimana sudah di jelaskan bahwa *maqashid al-syari'ah* yang secara khusus di arahkan pada penjagaan kelestarian agama, jiwa, akal, keturunan serta harta tiap manusia itu disebut *maqashid qaribah* atau *maqashid al juz'iyah*,⁹² sedangkan jika *maqashid* tersebut secara umum bertujuan mencapai kemaslahatan dan menolak

mastbah, 230. Wahbah az- Zuhayfi *Usul al-fiqh al-Islami, Juz 1* (Beirut: Fikr, 2010),h. 654

⁹²*Maqasid Qaribah* ini diistilahkan juga dengan *Daruriyat al-Khams* Lihat: Al-Ghazali, *Al-Mustafa*, Juz 1, 251

kerusakann baik di dunia maupun akhirat maka disebut *maqashid 'alayah* atau *maqashid al ammah*.

Jika masing-masing dari kedua *maqashid khassah* dan *ammah* terjadi *ta'arud* dan sudah tidak bisa lagi di kompromikan, maka ada tiga aspek dasar yang perlu di perhatikan untuk menentukan *maqashid al-syari'ah* yang unggul atau *rajih*. Ketiga aspek dasar tersebut adalah melihat *masalahah* dari aspek kualitas, kuantitas, dan keakuratannya. Tiga aspek yang menjadikan konsep dalam *al-tarjih al maqashid* ini adalah hasil pengembangan dari teori trilogi *masalahah al Ghazali*, yakni *daruriyyah*, *kulliyah* dan *qat'iyyah* yang beliau tetapkan sebagai syarat kebutuhan *masalahah mursalah* yang juga di kutip oleh *al Buti* sebagai standar-standar aturan dalam legalitas *masalahah*.⁹³ Ketiga aspek pedoman dalam konsep *al-tarjih al-maqashidi* tersebut secara rinci adalah sebagai berikut:

a. Aspek kualitasnya

Jika *al Ghazali* hanya menetapkan kualitas *daruriyyah* sebagai standar, maka berawal dari acuan setandar ini kemudian bisa dikembangkan dengan menetapkan *hajiyyah* dan *tahsiniyyah* juga sebagai standar di bawah *daruriyyah*. Karenanya, Kriteria dari *masalahah* yang unggul bila dilihat dari tingkat kualitasnya adalah:

1. *Maslahah daruriyyah* atau kebutuhan yang bersifat mendesak lebih unggul daripada *hajiyyah* dan yang paling rendah adalah *daruruiyyah*

⁹³Ibid, juz 1, 139-140, Al-Buti, *Dawabit al-maslahah*,h. 249, 254.

2. Tingkat kekuatan *daruriyyah al khams* secara berurutan adalah *hifz al din*, lalu *hifz al nafs*, *hifz al aql*, *hifz al nasl*, kemudian yang terakhir adalah *hifz al mal*.

Jumlah dan urutan *daruriyyat al-khams* ini didasarkan pada kesepakatan ulama' setelah memadukan pemahaman dari berbagai *nass*. Oleh sebab itu, adanya pendapat *da'if* yang berbeda mengenai jumlah dan urutan tersebut tidak begitu di perdulikan, sebagaimana al Tufi menambahkan *hifz al 'ird* setelah *hifz al-mal*. Akan tetapi ternyata *al-zarkashi* menempatkan bagian *hifz al-'ird* secara kondisional, sehingga bisa di masukkan pada satu-persatu *daruriyat al-khams* tergantung pada konteks permasalahan yang ada.⁹⁴ Berikut penjelasan dalam bentuk table tentang urutan peringkat kualitas *masalahah*.

Urutan peringkat kualitas masalahah

No	Aspek Maqashid syari'ah	Tingkat kualitas masalahah			Keterangan
		Daruriyah	hajjiyyah	tahsiniyyah	
1	Hifz al-din	1	6	11	Di bawah tiap-tiap tingkatan memiliki mukammil untuk lebih memaksimalkan terciptanya ketiga masalahah tersebut
2	Hifz al-nafs	2	7	12	
3	Hifz al-aql	3	8	13	
4	Hifz al-nasab	4	9	14	
5	Hifz al-mal	5	10	15	

⁹⁴Al-but'i, *Dawabit al- masalahah*, 250. Hasan al Atthar, *Hasyiyah al Atthar ala syr'h jam al jawami'*. (Libanon: darul Kutub al Ilmiah, T.th), juz 2,h. 511

Eksistensi *Hifz al-nafs*, *al-aql*, *al-nasl*, dan *al-mal* sebagaimana pada tabel di atas harus memiliki nilai-nilai *Hifz al-din* karena ke empat aspek tersebut di syariatkan untuk menciptakan pencapaian *Hifz al-din*, sehingga menciptakan *Hifz al-nafs* tidak dapat dikatakan sebagai *masalah* jika tidak untuk mempertahankan *Hifz al-din*. Jika *al-din* sudah tidak dapat di pertahankan seperti menjadi murtad, maka *al-nafs* jika tidak layak di pertahankan (harus di hukum mati).⁹⁵ Oleh sebab itu, kualitas *daruriyah* demi menjaga *Hifz al-din* menduduki peringkat paling *rajih* ketika terjadi *ta'arud* karena sebagai tujuan utama dari *maqashid al-syari'ah*. Peringkat ke dua dan seterusnya adalah perantara atau wasilah terhadap penegakan *Hifz al-din*.

Selain itu, kualitas *daruriyah* lebih unggul dari *hajiyah* sedangkan kualitas *tahsiniah* yang menjadi paling rendah. Hal ini di karenakan *daruriyah* adalah akar dari tujuan syari'ah. Sedangkan *hajiyah* dan *tahsiniah* adalah ibarat batang dan rantingnya. Robohnya akar pohon tentu merobohkan seluruh batang dan rantingnya sedangkan hilangnya batang dan ranting belum tentu dapat merobohkan akar. Salah satu contoh yang menggambarkan tingkatan di atas adalah tujuan *Hifz al-nafs* dalam hukum nafkah. Hak menafkahi diri sendiri lebih didahulukan karena bertaraf *daruri*. Kemudian menafkahi istri dan anak menduduki peringkat ke dua

⁹⁵Sa'duddin masud Al Taftazani, *Sharh al talwih ala tawdih* (Mesir: Matbaah subaih, 1957) juz,3 h.152.

yang betaraf *haji*, dan selanjutnya menafkahi kerabat dekat lain sebagai *tahsini*.⁹⁶

Masing-masing dari ke tiga *maqashid daruriyyah*, *hajiyyah*, dan *tahsiniyyah* di atas memiliki *mukammil* (pelengkap) untuk lebih menyempurnakan dan memaksimalkan terciptanya masalah. Dalam usul *ai-fiqh* mazhab malikiyyah, *mukammil* ini termasuk bagian dari *sadd al-dhara'i*, sebab menurut al-Qarafi ia juga berperan sebagai wasilah dari masing-masing ketiga *maqashid* tersebut. Tingkat keunggulan *mukammil* ini di tempatkan tepat di bawah masing-masing dari ketiganya.⁹⁷ Pada peringkat *maqashid daruriyyah* di contohkan seperti keharaman meminum sedikit khamr demi memaksimalakan *Hifz al-aql*. Pada peringkat *hajiyyah* seperti di tetapkan *khiyar* demi memaksimalakan *Hifz al-mal* dalam jual beli. Pada peringkat *tahsiniyyah* seperti di sunahkannya memberikan harta yang terbaik demi memaksimalakan *Hifz al-nafs* dalam menafkahi kerabat.

Ketika terjadi *ta'arud* antara *daruriyyah*, *hajiyyah*, dan *tahsiniyyah*, maka peringkat tertinggi lebih di dahulukan sesuai urutan penomoran dalam tabel di atas, seperti terdesaknya orang yang hampir mati kelaparan yang hanya menemukan makanan haram. Berdasarkan pedoman dalam tabel di atas, maka memakan barang haram sebagai wujud *Hifz al-nafs* dalam kondisi *daruri*

⁹⁶Ibrahim Abu Ishaq al Syatibi, *Al muwafaqat*, Juz:3. h. 18. Hasan al Aththar, *Hasyiyah al Aththar ala syrj jam al jawami'*. juz:2 h.511

⁹⁷Ahmad bin Idris al Qarafi, *Anwar Al buruq fi al Anwar furuq* (Bairut: Alamul kutub T.th) h.240. Abdurrahman al Bannani, *Hasyiah al Bannani* (Bairut: Darul Kutub al Ilmiah, 2005) h.433.

dan mengalahkan keharusan memakan barang halal yang hanya demi mempertahankan *Hifz al-nafs* dalam kondisi *hajiyyah* saja.⁹⁸

b. Aspek kuantitasnya

Jika *ta'arud* tersebut terjadi dalam satu aspek yang sama, seperti *ta'arud* antara dua *Hifz al-nafs* dalam tingkat *daruri*, maka di lakukan *jarjih* dengan cara melihat aspek kuantitas *masalahah*, yakni masalahah bagi kepentingan bersama (*masalahah kulliyah*), lebih di dahulukan daripada kepentingan pribadi (*masalahah juz'iyah*), seperti mengajarkan ilmu lebih utama daripada sibuk dengan solat *sunnah* karena manfaatnya dapat di rasakan bersama oleh para murid.

Pada dasarnya standar *kuliyah* yang paling kuat adalah berdasarkan jumlah terbanyak.⁹⁹ Namun jika tidak terjadi *ta'arud* maka *kuliyah* yang sah di jadikan pedoman hanyalah ketika mencapai jumlah yang sulit di hitung saja (*ghiyar mahsur*), ketika masih bisa di hitung, maka tidak diakui seperti contoh tidak bolehnya menikahi siapapun gadis disebuah desa tertentu yang masih dapat terhitung ketika di yakini ada satu gadis mahram namun belum jelas orangnya. Ketika sudah sulit di hitung, maka boleh menikahi sebagainya, sekalipun dengan mahramnya sendiri.¹⁰⁰ standar jumlah *mahsur* dan *ghayr mahsur* adalah 'urf (tradisi). Menurut al-ghazali, jika seseorang berada

⁹⁸Al Buthi, *Dawabith al Maslahah...*, h.251.

⁹⁹Al Ghazali, *Al Mustasfa*, Juz 2...., h.494-495.

¹⁰⁰Abu Zakaria Yahya al Nawawi, *Raudath al Thalibin wa umdat al muftin*, (Bairut: Dar an nasyr,1405 H.) Juz2: h.486.

di tempat yang tinggi dan kesulitan menghitung orang di bawahnya, maka termasuk *ghayr mahsur*.¹⁰¹

c. Aspek keakuratannya

Untuk lebih menyempurnakan keakuratan tingkatan *masalah* sekaligus untuk mengantisipasi terjadinya *ta'arud* antara aspek kualitas dan kuantitasnya, maka solusi terakhir sebagai konsep *al-tarjih al-maqashidi* yang harus diperhatikan adalah aspek keakuratan *masalah*.¹⁰²

Tingkatan keakuratan masalah

No	Tingkatan keakuratan masalah	Legalitas Dalam Istinbath	Contoh
1	Qat'iyah, yakni masalah yang pasti tercapai.	Sah di jadikan landasan dalam memutuskan hukum menurut ijma' ulama.	Kepastian mendapatkan hak milik barang dalam bay yang sah
2	Zanniyah, di duga kuat akan tercapai .		Tercegahnya pembunuhan sebagai tujuan dari qisas
3	Ihtimailyah, (sama antara kemungkinan terwujud atau tidaknya masalah).	Sah di jadikan landasan hukum menurut mayoritas ulama.	Hadd khamr untuk mewujudkan hifz al-nafs
4	Mawhurnah, ketidakpastian atau ketidakmungkinan tercapainya masalah lebih besar.	Sah dengan syarat menggunakan mazinnah sebagai landasan ¹⁰³	Mashaqqah yang memperbolehkan rukhsah shalat, dan menikahi wanita mandul ¹⁰⁴

¹⁰¹Jalaluddin al Suyuti, *Al Ashbah wa al Naza'ir* (Bairut: Dar al Kutub al Ilmiah, 1403 H.) h.209.

¹⁰²Al Atthar, *Hasyiah ala syarh jam al jawa'mi'*, Juz:2 h.507-502. Badruddin al Zarkasyi, *Al Bahr al Muhit* (Bairut: darul ma'rifat,1995) Juz.5 h.208. al Amidi, *al Ihkam*, Juz 3. hl. 272.

Konsep keakuratan *masalahah* yang tersusun secara berurutan ini juga selaras dengan konsep dalam ‘illah *masalahah*, sehingga bila terjadi *ta’arud* cukup dengan memperhatikan pada susunan tersebut untuk di lakukan *tarjih* yakni *masalahah qat’iyyah* lebih *rajih* dari pada *masalahah zhanniyah dan ihtimaliyah dibawah zanniyah* yang lebih *rajih* dibandingkan dengan *masalahah al mauhumah*.

Dari penjelasan di atas dapat kita ketahui bahwa secara garis besar konsep *al-tarjih al-maqashidi* adalah melihat *masalahah* dari aspek kualitas, kuantitas, dan keakuratanya, meskipun secara lahiriah bertentangan dengan *nass al-Qur’an dan hadis*.¹⁰³¹⁰⁴ Akan tetapi bila terjadi pertentangan antara ketiga aspek *maqashid al-sari’ah* tersebut, maka perlu melihat tingkat perbandingan dari ketiganya. Rumus dari perbandingan tersebut adalah:

Aspek keakuratan = kualitas + kuantitas

¹⁰³Mazinnah ialah hal yang dapat menimbulkan suatu dugaan, seperti memandang lawan yang memunculkan dugaan adanya perbuatan jahat . al Atthar, Hasyiah al Jam al Jawami>, Juz 2: hal 507.

¹⁰⁴oleh karenanya masaqqah tidak pasti ada, maka bepergian yang diduga menimbulkan kesulitan dijadikan landasan atau illat hukum. begitu pula mandul yang tidak mungkin tercapainya kehamilan sehingga menetapkan bersetubuh sebagai illat hukum, sebab adalah yang menimbulkan dugaan hamil dan ikatan pernikahan sudah dianggap sebagai sarana untuk mewujudkan nasab yang sah. al Amidi, Juz 3 h. 272.

Maksudnya, aspek keakuratan *maqashid* itu memiliki kekuatan dua kali lebih besar dari pada aspek kualitas atau kuantitas. Oleh sebab itu, suatu kemaslahatan yang *qat'i* itu dimenangkan meski bukan *masalah* yang *daruru'iyah* atau *kulliyah*. Contoh :

1. Orang yang pasti akan di rampok hartanya boleh melawan si perampok meski harus mengorbankan nyawanya, sebab hilangnya harta adalah *qat'i* sedangkan hilang nyawa tidak *qat'i* meskipun tingkatan kualitas *hifz al-nafs* lebih tinggi dari pada *hifz al-mal*.
2. Tida wajib memberikan satu-satunya tanah tempat tinggalnya untuk pelebaran jalan raya meski demi kemaslahatan bersama, sebab tanah tersebut adalah satu-satunya tempat yang *qat'i* melindungi dirinya sedangkan kemaslahatan pelebaran jalan tidak *qat'i* karena tempat di lebarkan masih bisa di lewati.¹⁰⁵

C. Landasan konsep *al-Tarjih al-Maqasidi*

Legalitas konsep *al-tarjih al-maqasidi* tidak terlepas dari target utama *maqasid al-shar'iah*, oleh karenanya, bila dikaji maka *masalah* itu memiliki tingkatan kekuatan yang sangat bervariasi mulai tingkat *marjuh* (terendah) hingga tingkat *arjah* (tertinggi). Tingkatan ini di dasarkan pada dalil-dalil nash al-Qur'an ataupun hadits Nabi SAW., didalam alquran Allah SWT. berfirman:

¹⁰⁵Ahmad Ibn Hajar al haytami, *al Fatawa al hadistiah*, (Mesir: Dar al Ma'rifah t.th) h.745.

إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم
سيئاتكم وندخلكم مدخلا كريما

“Jika kamu menjauhi dosa-dosa besar yang dilarang untuk kamu kerjakan, niscaya kami hapus kesalahan-kesalahanmu (dosa-dosamu yang kecil) dan kami masukkan kamu ke tempat yang mulia (surga)”.

Penjelasan adanya pembagian dosa yakni dosa besar dan dosa kecil sebagaimana ayat di atas memberikan isyarat bahwa perbuatan dosa atau maksiat sebagai salah satu bentuk aktualisasi dari *mafsadah* itu memiliki tingkatan berbeda antara satu dengan yang lainnya. Perbedaan tingkat *mafsadah* ini secara tidak langsung juga menunjukkan adanya perbedaan tingkatan *masalahah*, sebab sebagaimana kita ketahui bahwa tidak adanya *masalahah* dinamakan *mafsadah* dan sebaliknya tidak adanya *mafsadah* di sebut *masalahah*.

Selain ayat di atas, ada pula hadis nabi SAW, yang dapat dijadikan landasan dasar terhadap tingkatan *masalahah* ini, seperti hadis yang diriwayatkan oleh Imam Muslim, berikut ini:

عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه
وسلم الإيمان بضع وسبعون أو بضع وستون

¹⁰⁶Surat an Nisa' ayat 31.

شعبة فأفضلها قول لا إله إلا الله وأدناها إمطة
الأذى عن الطريق والحياء شعبة من الإيمان.

“Iman itu lebih dari tujuh puluh atau enam puluh tingkatan, yang paling utama adalah ucapan kalimat tauhid “ la ilaha illa Allah”, dan yang terendah adalah menghilangkan hal-hal yang dapat melukai di tengah jalan, dan malu adalah bagian dari iman”.

Hadis ini secara jelas menunjukkan bahwa iman sebagai salah satu bentuk aktualisasi dari *masalahah* utama dalam agama memiliki banyak sekali banyak tingkatan dari yang lebih utama hingga yang terendah dan diantara keduanya juga masih terdapat bermacam-macam bagian dari iman bervariasi tingkatannya. Berdasarkan kedua dalil ini tidak diragukan lagi bahwa *masalahah* itu bermacam-macam dan diantara masing-masing memiliki tingkatan yang berbeda-beda.¹⁰⁸

Dasar-dasar dalil yang membuktikan perbedaan tinggi rendahnya aspek kualitas, kuantitas, dan keakuratan dalam konsep *al-tarjih al-maqasidi* sebagaimana adalah sebagai berikut:

1. Dasar-dasar dalil atas ketetapan urutan tingkatan *kuliyah al-khams* (*hifz al-din*, *hifz al-nafs*, *hifz al-‘aql*, *hifz al- nasl*, *hifz al- mal*)

¹⁰⁷Muslim ibn Hajjaj al Naysaburi, *Sahih al Muslim*, (Bairut: Dar ihya’ al Turast al Araby t.th) Juz 1 h,63.

¹⁰⁸Al buthi, *dawabith al Maslahah*, h.,258-257.

- a. *Nass* al-Qur'an yang secara jelas melarang perbuatan zina untuk di jadikan bisnis mengais rizki dengan alasan terdesaknya kebutuhan ekonomi.

ولا تکرهوا فتياتکم علی البغاء إن أردن تحصنا
لتبتغوا عرض الحياة الدنيا¹⁰⁹

“Dan janganlah kamu paksa budak-budak wanitamu untuk melakukan pelacuran, sedang mereka sendiri mengingini kesucian, karena kamu hendak mencari keuntungan duniawi”.

Ayat di atas dengan jelas menunjukkan bahwa *hifz al-nasl* lebih di utamakan dari pada *hifz al-mal*.

- b. Di wajibkannya jihad demi menegakkan agama Allah SWT, dengan mengorbankan nyawa. Hukum jihad ini menunjukkan unggulnya *hifz al-din* dari pada *hifz al-nafs*, meski ada sebuah ayat yang menyatakan “ولا تلقوا بأيديکم إلى التهلكة”¹¹⁰ sebab ayat ini di khususkan pada selain jihad, dan di ancam untuk melakukan keharaman.¹¹¹
- c. Di tetapkan keputusan *ijma'* tentang diperbolehkannya minuman sesuatu yang dapat merusak akal ketika menjadi satu-

¹⁰⁹Surat an Nur ayat 33.

¹¹⁰Surat al Baqarah ayat 195.

¹¹¹Sulaiman al Jamal, *Hasyiah al jamal ala al minhaj*, (Bairut: Darul fikri t.th) juz 5 h. 182-183.

satunya minuman yang dapat menyelamatkan jiwa di saat keritis. Keputusan *ijma'* ini merupakan salah satu dasar di dahulukannya *hifz al-nafs* dari pada *hifz al-aql*.

- d. Adanya keputusan *ijma'* tentang syarat hukuman jilid bagi pelaku zina agar tidak sampai mencelakai patal terhadap jiwa dan akal si pelaku tersebut. Syarat ini menunjukkan bahwa *hifz al-aql* lebih di utamakan dari pada *hifz al nasl*.

Dari beberapa dalil *ijma'* maupun *nass* di atas menunjukkan susunan urutan tingkat kekuatan *kuliyat al-khams* dari *hifz al-din* yang terkuat hingga *hifz al-mal* yang paling lemah benar-benar memiliki landasan dasar hukum yang jelas.

2. Dasar dalil atas tingkat kekuatan *daruriyyah hajiyyah* dan *tahsiniyyah*

Hasil keputusan berdasarkan *ijma'* ulama' menetapkan bahwa secara hukum syari'ah itu ditegakkan sesuai urutan *daruriyyah*, *hajiyyah* dan *tahsiniyyah* yang mana ketiganya saling melengkapi antar satu dengan yang lainnya. *Maqasid syaria* yang bersifat *daruriyyah* menduduki peringkat pokok dan terpenting karena keberadaanya mempengaruhi eksistensi *hajiyyah* dan *tahsiniyyah*, tidak adanya *maqasid daruriyyah* mengakibatkan hilangnya *hajiyyah* dan *tahsiniyyah*. Sedangkan hilangnya *maqasid hajiyyah* berpotensi menjadikan kesulitan dalam menciptakan

maqasid daruriyyah, dan *tahsiniyyah* berperan sebagai penyempurnaannya. Sebagaimana dalam *hifz al-din* salat fardu adalah *maqasid daruriyyah*, sedangkan berdiri, menutup aurat dan lainnya adalah *maqasid hajiyyah* serta kesunahn di dalamnya adalah *tahsiniyyah*.

Oleh sebab itu, secara rasionalpun dapat di mengerti bahwa *maqasid* yang harus diutamakan adalah *daruriyyah*, kemudian *hajiyyah* dan terakhir adakah *tahsiniyyah*. Selain berdasarkan tinjauan secara rasional, ada berbagai dalil dan ketentuan hukum yang dapat di jadikan *hajiyyah* atas aturan tertibnya ketga hal di atas, yakni:

Hadis yang di riwayatkan Abu Hurairah ra.

عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: الجهاد واجب عليكم مع كل أمير برا كان أو فاجرا والصلاة واجبة عليكم خلف كل مسلم برا كان أو فاجرا وإن عمل الكبائر والصلاة واجبة على كل مسلم برا كان أو فاجرا وإن عمل الكبائر¹¹²

“Dari Abi Hurayrah berkata, Nabi SAW. Bersabda: “jihad itu diwajibkan bagi kamu sekalian bersama para pemimpin baik yang adil maupun yang tidak adil. Salat

¹¹²Abd al Rauf al Manawi, *Fayd al Qadir sharh jami' al shagir* (Mesir: Maktabah al tijariah al Kubra, 1356 H.) juz 3 h. 366. Wahbah al Zuhaily, *Ushul Fiqh al Islami*, (Bairut: Darul marifah, 1994) Juz 2, h. 317.

maktubah berjamaah itu diwajibkan (dengan wajib kifayah) bagi kamu sekalian di belakang setiap muslim yang baik maupun yang tidak baik dan meskipun berbuat dosa besar. Salat jenazah untuk setiap muslim itu diwajibkan, baik yang orang baik maupun orang yang tidak baik dan meskipun berbuat dosa besar”.

Dalam hadist ini mengandung tiga kewajiban yang terkait dengan konteks *hifz al din* yang secara berturutan yakni jihad, solat fardu, lalu solat jenazah. kewajiban jihad yg dimaksud adalah mempertahankan kelestarian agama islam ketika diserang oleh musuh, baik musuh tersebut adalah orang kafir maupun lawan musuhnya sendiri. oleh sebab itu, kewajiban jihad ini disebutkan lebih dahulu dari pada kewajiban solat fardu dan solat jenazah, karena ia menduduki tingkatan dharuri sebab jika jihad tidak dilakukan maka keimananpun akan hilang dan hilangnya iman itu mengakibatkan tidak dappat melakukan apapun yang diwajibkan dalam islam. Salat fardu menduduki tingkat hajiyat karena melakukan salat fardu dapat menjadi kesulitan nanti diakhirat. sedangkan salat jenazah merupakan tahsiniyah karena melengkapi kesempurnaan kita dalam hidup beragama.¹¹³

Diantara ketetapan syariah yang menjadi hujjah terhadap tertibnya ketiga maqashid di atas adalah hilangnya kewajiban menutup aurat dalam salat ketika ada satupun sesuatu yang dapat menutupinya, karena kewajiban tersebut adalah zhanniyah yg dikalahkan demi mempertahankan kewajiban salat sebagai maqashid

¹¹³Al Buthi, *Dawabit al Maslahah*, h. 257

hajiyat yang lebih tinggi tingkatnya dari pada tahsiniyat tersebut.¹¹⁴

3. Dasar dalil atas tingkat kuantitas *maqasid al-shari'ah*

Dasar dalil yang paling utama atas tingkatan kuantitas *maqasid syariah* sebagai salah satu konsep dalam *al-tarjih al-maqasidi* adalah kaidah fiqh yang berbunyi¹¹⁵ *يدفع ضرر العام بتحمل الضرر الخاص*, yang dalam redaksi lainnya juga sering disebut dengan istilah *اعتبار المصلحة العامة مقدم على اعتبار المصلحة الخاصة* kedua kaidah ini ditetapkan berdasarkan *ijma'* dan dari pemahaman *nash* al-Qur'an maupun hadis. Diantaranya adalah ayat tentang hukuman *qisas*.

ولكم في القصاص حياة يا أولى الألباب لعلكم
تتقون¹¹⁶

dan dalam *qisas* itu ada (jaminan kelangsungan) hidup bagaimana hati orang-orang yang berakal, supaya kamu bertakwa.

Dalam ilmu *balaghah*, ayat ini termasuk kalimat *hijaz al-qasr* yakni kalimat yang sedikit kata namun luas kandungan maknanya karena diringkas luasnya kandungan makna tersebut adalah ketetapan hukuman *qisas* bagi pelaku keriminal itu supaya ia tidak bisa

¹¹⁴Sulayman ibn Muhammad al Bujairimi, *Tuhfat al habib ala sharh al khatib*, (Bairut: Dar al Kutub al Ilmiyah, 1996) Juz 2 h.112.

¹¹⁵Wizarat al Awqaf wa Shu'un al Ammah, *Al Mawsu'ah al Fiqhiyah al Kuwaytiyah* (Kuwait: Multaqa Ahl hadist, t.th) Juz 29 h.177

¹¹⁶Surat al Baqarah ayat 179.

mengurangi kejahatannya dan orang lain menjadi takut untuk ikut melakukannya sehingga tidak ada lagi kasus kriminal dan terciptalah ketentraman dan keamanan dalam kehidupan umat manusia.¹¹⁷

Dari ayat *qisas* diatas jelas bahwa memperhatikan kemaslahatan kehidupan seluruh umat manusia secara umum lebih diutamakan dari pada hanya kemaslahatan kehidupan satu orang tertentu. Selain ayat tersebut, ada beberapa hadis nabi SAW, yang juga menganjurkan untuk memperhatikan kepentingan umum daripada kepentingan pribadi, diantaranya adalah hadis yang diriwayatkan oleh muslim:

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: المسلم
أخو المسلم لا يظلمه ولا يسلمه من كان في
حاجة أخيه كان الله في حاجته ومن فرج عن
مسلم كربة فرج الله عنه بها كربة من كرب يوم
القيامة ومن ستر مسلما ستره الله يوم القيامة¹¹⁸

“Bahwa rasulullah SAW, bersabda: muslim satu dengan yang lainnya adalah saudara yang tidak mendzalimi dan menjerumuskan pada kerusakan, barang siapa yang membantu kebutuhan saudaranya maka Allah akan mencukupi kebutuhannya sendiri, barang siapa yang

¹¹⁷Al Khatib al Qazwayni, *al I'dhah fi Ulum al Balaghah* (Bairut: Dar Ihya' al Ulum, 1998) h.60

¹¹⁸Muslim al Naysaburi, *Sahih al Muslim*, Hadis ke 6734. juz4. h.1996

menghilangkan kesusahan orang muslim, maka Allah menghilangkan kesusahannya di hari kiamat, barang siapa yang menutupi aib orang muslim maka Allah akan menutupi aibnya di hari kiamat”.

4. Dasar dalil atas tingkat keakuratan

Setiap konsep ‘illah *munasabah* sebagaimana yang telah disebutkan di atas, dasar dalil yang utama dijadikan *hujjah* atas tatanan tingkat keakuratan adalah konsep *sadd al-dhar’i* yang disusun oleh Ibn Qayyim berdasarkan tingkat kepastian *mafsadah* yang timbul dari perbuatan yang sebenarnya *jaiz* sebagai berikut:¹¹⁹

- a. Terjadinya *mafsadah* bisa dipastikan (*qat’i*) baik tindakan tersebut di sengaja ataupun tidak, maka hukumannya bisa makruh atau haram tergantung tingkat *mafsadah* yang timbulkan.
- b. Ada kesengajaan untuk mencapai *mafsadah*, seperti *nikahnya muhallil transaksi bay ‘al-ajal*, maka hukumannya masih di perselisihkan
- c. Tidak sengaja mencapai *mafsadah*, tapi *mafsadah* itu umumnya sering terjadi (*ghalib*), seperti mengejek salib di depan orang keristen.
- d. *Mafsadah* yang di timbulkan jarang terjadi, tidak di sengaja dan nilainya lebih rendah seperti melihat wanita yang di lamar, maka hukumannya boleh.

¹¹⁹Ibn Qayyim al Jauziyyah, *Ilam al Muwaqi’in an Rabb al Alamin* (Bairut: Dar al Jail 1973) h. 104.

Dasar dalil lain selain konsep *sadd al-dhara'i* Ibn Qayyim sebagaimana di atas, adalah pendapat al shatibi sebagai berikut.¹²⁰

- a. Prilaku yang dapat di pastikan (*qat'i*) menimbulkan *mafsadah*, baik dilakukan secara sengaja ataupun tidak, seperti mengenali lubang dibalik pintu rumah yang gelap. Prilaku semacam ini hukumnya di larang.
- b. Prilaku yang sangat jarang (*na'dhir*) menimbulkan *mafsadah*, baik dilakukan secara sengaja ataupun tidak. Prilaku seperti ini hukumnya tidak dilarang, seperti menggali lubang di tempat yang mudah dilihat banyak orang.
- c. Prilaku yang sering terlaku (*kathir*) dan di duga kuat (*ghalib*) menimbulkan *mafsadah*, seperti menjual anggur kepada pabrik *khamr*. Prilaku semacam ini juga di larang sebagaimana pembagian pertama.
- d. Prilaku yang sangat teraku tapi tidak bisa diduga kuat menimbulkan *mafsadah*, seperti transaksi *bay al-ajal* yang masih memperselisihkan hukumnya.

¹²⁰As shatibi, *Al muwafaqat*, Juz 2, h.348-349.

D. Signifikansi al Tarjih al Maqhasidi dalam istimbath Hukum

Keterbatasan dalam memaknai suatu *nash* mengakibatkan ketidak mampuan mengimbangi tuntutan permasalahan yang berkembang, karenanya Imam syafii dengan kepekaannya menceritakan kebijaksanaan yang dilakukan oleh para sahabat Nabi SAW. dalam berfatwa dengan cara memperhatikan esensi dan nilai substansi *maqashid syari'ah* dari dalil-dalil *nash* yang ada, as Syafii berkata sebagaimana yang dikutip oleh al Ghazali dalam *Al Mankhul*.

انهم استرسلوا على الفتوى، وكانوا لا يرون
الحصر، والنصوص ومعانيها لا تفي بجملة
المسائل. فلا بد من المصير إلى المصالح في
كل فتوى.¹²¹

«sungguh mereka (para sahabat Nabi) berhati-hati dalam berfatwa padahal mereka tidak melihat keterbatasan dalam masalah yang berkembang. disaat dalil-dalil *nash* dan makna formalistik didalamnya tidak mampu mengimbangi jumlah permasalahan yang ada, maka sangat perlu kembali pada masalah dalam setiap fatwa”.

Dibalik pentingnya memperhatikan nilai-nilai kemaslahatan ini ada satu kekhawatiran akan terjadinya berbagai perbedaan pendapat dalam menentukan

¹²¹Abu Hamid al Ghazali, *al-Mankhul'*,(Damaskus: Dar al fikr 1980). h. 357.

nilai kemaslahatan yang mana harus digunakan, sebab takarannya adalah akal, baik kemaslahatan itu ditemukan secara langsung dari kasus lapangan maupun ditemukan dari makna yang abstrak tersimpan secara implisit dalam teks nash yang tidak cukup hanya dirumuskan dengan kekuatan akal melainkan harus melakukan penelitian, pendekatan, dan uji coba dengan seksama,¹²² disamping itu sulit atau tidaknya teks dalil juga sangat mempengaruhi perbedaan tingkat pemahaman dalam hal ini Thahir bin asyur mengatakan:

إن مراتب الظنون في فهم مقاصد الشريعة
متفاوتة بحسب تفاوت الاستقراء المستندة
إلى مقدار ما بين الناظر من الأدلة، وبحسب
خفاء الدلالة وقوتها.¹²³

“Bahwa tingkatan dugaan daya fikir dalam memahami maqashid syariah itu berbeda-beda sesuai dengan perbedaan penelitian dalil yang ditemukan dan sesuai dengan tingkat kesamaran dan kekuatan dalil tersebut”.

Oleh sebab itu, pada hakekatnya tidak pernah ada pertentangan (*ta'arudl*) antara dalil nash, melainkan faktor terjadinya *ta'arudl* sesungguhnya hanyalah karena

¹²²Izzuddin Abdussalam, *Al qawaid al ahkam*, (Bairut: Darul Kutub al ilmiah,t.th) h. 70. Abu Hamid al Ghazali, *Ihya ulumuddin*, (Damaskus: Dar al fikr 1980). h. 357.

¹²³Muhammad bin Asyur, *Maqhasid al Syariah al Islamiah*,(Yordania: Dar An Nafa'is, 1999) h.159..

keterbatasan kemampuan dalam memahami makna, sebab-sebab diturunkan dalil, serta perbedaan situasi dan kondisi setempat sehingga membuat beberapa dalil tersebut terkesan ta'arudl.¹²⁴ selain keterbatasan kemampuan, akhlak dan kegiatan keseharian juga mempengaruhi timbulnya ta'arud.¹²⁵

Dari sinilah akan tampak arti penting dari kehadiran al tarjih al maqashidi sebagai metode penelitian, pendekatan, dan uji coba untuk mengulangi perbedaan dalam menentukan tingkat kemaslahatan dengan memilih yang lebih unggul (*arjah*). proses pemilihan inilah yang merupakan metodologi secara syariat yang sesungguhnya, Ibnu Asyur mengatakan:

إن تقديم أرجح المصلحتين هو الطريق الشرعي،
وإن درء أرجح المفسدين كذلك، فإذا حصل
التساوى من جميع الوجوه فالحكم التخيير.¹²⁶

“Mendahului Kemaslahatan yang lebih kuat dan menolak kemafsadatan yang lebih unggul adalah langkah secara syari'at , jika ada kesetaraan antara sesama masalah maka solusinya adalah mengambil jalan untuk memilih di antara dua hal setara tersebut”.

¹²⁴Jasser Auda, *Maqasid al Syari'ah as Philosophy of Islamic Law* (London, Washington: ITT,2008),h.218.

¹²⁵Al Ghazali, *al Mustasfa*, juz 4, h.55-56

¹²⁶Muhammad bin Asyur, *Maqhasid al Syariah al Islamiah*,(Yordania: Dar An Nafa'is, 1999) h.257..

Lebih dari itu, jika menilik peran *al tarjih al maqhasidi* yang dapat menjadi solusi dengan menyelesaikan kasus-kasus hukum kontemporer, maka jelas bahwa *al tarjih al maqhasidi* memiliki posisi dan peran yang sangat urgen. meskipun pada zaman duhulu istilah *al tarjih al maqhasidi* ini belum dikenal dan tertata rapi, namun sebenarnya ia sudah sering diaplikasikan oleh ulama untuk menyelesaikan problematika saat itu.

Dalam hal ini, al Ghazali memberikan gambaran tentang urgensi dan signifikansial *tarjih al maqashidi* ketika menanggapi pertentangan yang terjadi antara *nash* dengan *al masalah al mursalah*, beliau menyebutkan:

وحيث ذكرنا خلافاً فذلك عند تعارض مصلحتين
ومقصودين، وعند ذلك يجب ترجيح الأقوى.¹²⁷

“dimana ketika kami menjelaskan perbadaan anantara suatu *nash* dan konsep *masalahat* seperti pada kasus tawanan perang, maka hakekatnya adalah kontradiksi antara dua *masalahah* dan *maqhasid*, pada saat itu maka sangat perlu melakukan *tarjih* terhadap yang lebih kuat”.

Pernyataan al Ghazali ini menunjukkan bahwa, melakukan *tarjih* ketika terjadi silang pendapat adalah suatu keharusan dengan cara memilih *masalahah* atau tujuan syariah yang lebih kuat. dan silang pendapat antara dua *masalahah*, yakni *masalahah* yang ada dalam *nash* dengan

¹²⁷Al Ghazali, *al Mustasfa*, juz 4, h.503.

masalah yang tidak ada dalam *nash* dengan masalah yang tidak ada dalam *nash* (*Masalah al Mursalah*).¹²⁸

Ulama lain seperti al Razi, al Amidi, IbnuHajib al Maliki, al Qarafi, dan al Isnawi juga termasuk diantara ulama yang pernah menegaskan pentingnya melakukan *tarjih*, karena terbukti mereka menetapkan sebuah konsep untuk memilih tingkatan masalah yang lebih kuat mulai dari *daruriyyah*, *hajiyyah* dan *tahsiniyyah*, serta memilih tingkatan *daruriyyah al khams* yang lebih tinggi.¹²⁹ Al Razi berkata :

وظاهر أن المناسبة التي من باب الضرورة
راجحة على التي من باب الحاجة، والتي من
باب الحاجة مقدمة على التي من باب الزينة،
ثم قد عرفت أن المناسبة التي من باب الضرورة
خمسة، وهي مصلحة النفوس، والعقول والأديان،
والأموال، والأنساب فلا بد من بيان كيفية
ترجيح بعض هذه الأقسام على بعض.¹³⁰

¹²⁸Abd al Munim al Namr, *al Ijtihad*, (Bairut: Dar as Syuruq, T.th) h.125.

¹²⁹Ali ibn Muhammad al Amidi, *al Ihkam fi Ushul al Ahkam*, (Libanon: Dar al Kutub al Arabi, 1998), juz 4, h.286; Usman Ibn Umar ibn Abi Bakar ibn Hajib, *Muntaha al Wushul wa al Amal*, (Beirut: Dar al Kutub al Ilmiyyah, 1985), h.182; Ahmad ibn Idris al Qarafi, *Sharh Tanqih al Fusul*, (Kairo: Maktabah al Kulliyah al Azhariyyah, 1993), h.391

¹³⁰Muhammad Ibn Umar ibn Husayn al Razi, *al Mahsul fi Ilm al*

“Jelas bahwa munasabah (illat atau alasan ditetapkan hukum yang didasarkan pada nilai kemaslahatan) dari tingkatan darurat (mendesak) itu lebih unggul daripada tingkatan hajah (kebutuhan), dan tingkatan hajah ini lebih unggul daripada tingkatan zinah (pelengkap). Kamu juga tahu bahwa kemaslahatan jiwa akal agama harta dan keturunan. Maka kemudian harus menjelaskan cara mengunggulkan satu dengan yang lain dari pembagian ini”.

Salah satu ulama yang cukup serius membicarakan *al tarjih al maqashidi* adalah ‘Izz al Din ibn Abd Salam. Di awal bukunya *Qawaid al Ahkam* beliau menjelaskan bahwa jenis *masalahah* dan *mafsadah* itu banyak sekali, namun ada sebagian yang harus dibuang karena sulit untuk diaplikasikan atau karena lebih lemah dari masalah lainnya.¹³¹ Lain halnya dengan al Shatibi beliau membicarakan konsep *al tarjih almaqashidi* langsung pada bab *almaqashid* bukan pada bab *tarjih* sebagaimana ulama sebelumnya.

Ibnu Taimiyah juga berkata bahwa pertentangan antara dalil dan memilih salah satunya sungguh bagaikan suatu lautan luas yang sulit diarungi.¹³² Lanjut Ibnu Taimiyah mengatakan bahwa, mengunggulkan dua kebaikan dan kedua kejelekan dengan mengambil

Ushul, (Riyadh: Matabi’ al Farazdaq, 1401 H.), Juz 2, h.420

¹³¹‘Izzuddin ‘Abd al Salam, *Qawaid, al Ahkam fi Masalih al Anam*, (Beirut Dar al Kutub al Ilmiyyah, t.th.), juz. 1, h.5

¹³²Ibnu Taimiyyah, *Raf al Malam ‘an ‘Aimmat al ‘Alam*, (Beirut: Maktabah al ‘Asriyyah, t.th.), h.29.

alternatif memilih kebaikan yang lebih bermanfaat dan meninggalkan kejelekan yang lebih membahayakan.¹³³ Pernyataan para ulama sebagaimana di atas tentang pentingnya melakukan *tarjih* tidak jauh beda dengan statemen al Amidi beliau mengatakan:

إن العمل بالدليل الراجح واجب، فيدل عليه ما نقل، وعلم من إجماع الصحابة والسلف في الوقائع المختلفة على وجوب تقديم الراجح من الظنين.¹³⁴

“ Memperaktikkan dengan dalil yang unggul itu wajib berdasarkan dalil yang dikutip dan diketahui dari kesepakatan para sahabat Nabi dan generasi ulama salaf dalam beberapa kejadian yang berbeda terhadap wajibnya mendahulukan yang terunggul dari dua dalil yang bersifat *zanni* (yakni yang belum jelas maksud dan kevalidan sumbernya”.

Dari ucapan ini, al Amidi mengklaim bahwa wajibnya menggunakan dalil yang unggul atau *rajih* ini berdasarkan *ijma'* para sahabat dan ulama klasik. Ada satu pendapat al Qadi Abu Bakr al Baqillani bahwa wajibnya memilih hukum yang unggul itu hanya ketika proses *tarjih* dilakukan dengan jelas atau *qat'i*. Jika hanya

¹³³Redaksi Ibnu Taimiah: وتحصيل: وترجيح خير الخيرين وشر الشرين، ودفع أعظم المفسدين باحتمال أدناهما
أعظم المصلحتين بتفويت أدناهما، ودفع أعظم المفسدين باحتمال أدناهما
lihat: Ibnu Taimiyah, *Majmu'fatawa*, (Riyadh: Maktabah al Baz, t.th.)
Jilid 20, h.170.

¹³⁴Al Amidi, *Al Ihkam fi Ushul al Ahkam*, (Beirut : Dar al Kutub al 'Ilmiyyah, 1993), juz 3, h.36

dilakukan berdasarkan dugaan semata maka tidak sah dan harus menghentikan penelitian hingga ditemukan kejelasan.¹³⁵ Pendapat yang lebih lemah adalah pendapat Ibnu Hazm al Zahiri beliau berkata :

إذا تعارض الحديثان أو الآيتان أو الآية والحديث
فيما يظن من لا يعلم ففرض على كل مسلم
استعمال كل ذلك، لأنه ليس بعض ذلك أولى
بالاستعمال من بعض، ولا حديث بأوجب من
حديث آخر مثله، ولا آية أولى بالطاعة لها من آية
أخرى مثلها، وكل من عند الله عز وجل وكل سواء
في باب وجوب الطاعة والاستعمال ولا فرق.¹³⁶

“Jika dua hadist, dua ayat atau antara ayat dan hadist saling bertentangan menurut dugaan orang yang tidak mengetahuinya, maka wajib bagi setiap muslim untuk menggunakan semuanya, karena tidak ada ayat atau hadist yang lebih utama digunakan, diwajibkan atau diikuti antara satu dengan lainnya. semuanya adalah dari Allah SWT. dan sama dalam hal wajibnya ditaati dan digunakan tanpa perbedaan”

¹³⁵Ibnu Barhan al Bagdadi, Al wushul Ila al Ushul, (Riyadh: Maktabah al Ma’rif, 1983) h.332. Bin Yunus al Wafi, *Dawabit at Tarjih ‘Inda Wuqu’i al Ta’arud lidhi al Ushuliyyin*, (Riyadh: Maktabah Adwa’ al Salaf, 2004),h. 197-198

¹³⁶Ali Ahmad bin Hazm,*Al ihkam fi Ushul al Ahkam*, (Mesir: Darul hadist 1404) Juz II ,h. 158

Dari ucapan di atas, Ibn Hazm bermaksud menolak adanya *tarjih* sebab pada hakikatnya tidak ada dalil yang *ta'arud* sehingga keduanya harus diamalkan. Pendapat Abu Bakr al Baqilani dan Ibnu Hazm di atas ditetapkan oleh para pakar ushul fiqh lainnya sebagai pendapat yang tidak dapat diamalkan sebab bertentangan dengan kesepakatan para sahabat dan ulama.¹³⁷

Jika sesuatu yang dimaksud oleh ibn Hazm adalah terjadinya perbedaan secara hakekat antara dua nash, baik ayat dengan ayat atau hadist dengan hadist barangkali bisa benarkan, karena mustahil pada nash itu sendiri pada hakekatnya terjadi kontradiktif. akan tetapi apa yang dimaksudkan oleh mayoritas Ulama adalah terjadinya kotradiksi atau *taa'rudl* dalam konteks analisis para mujtahid yang melihat nash tersebut masih dugaan (*Zhann*)¹³⁸ dimana ada kesempatan bagi mereka untuk membandingkan dan mempertimbangkan dengan menggunakan berbagai metode, salah satu diantaranya adalah menggunakan pendekatan maslahat atau *tarjih*.

Berdasarkan beberapa pendapat di atas, maka sangat jelas bahwa konsep *al tarjih al maqashidi* adalah

¹³⁷*Al wushul Ila al Ushul*,... h.333.

¹³⁸Abdul Wahab Khallaf, *Ushul fiqh*, (Kuwait: Darul Qolam ,1993) ,h.59 ... Nuruddin Mukhtar al Khadimi, menegaskan:

”التعارض بين الدليلين أو بين الأدلة هو واقع في الظاهر فقط وليس في حقيقة الأمر. أي: واقع في ذهن المجتهد وعقله وفهمه، ولكنه ليس واقعا في حقيقة الدين، وفي الأدلة نفسها، لأن الأدلة هذه صادرة من عند الله الذي اتصف بكمال الحكمة وتمام العلم.“

Lihat, *Ta'lim al Ushul*, h.289.

sebuah solusi yang sangat urgen untuk menyelesaikan pertentangan hukum. Lebih dari itu, melihat perkembangan pemikiran Islam kontemporer yang telah menggagas konsep *maqashid al syariah* sebagai pendekatan dalam menggali hukum, maka kehadiran konsep *al tarjih al maqashidi* akan sangat lebih diperlukan untuk lebih meneliti standar *masalahah* atau nilai-nilai *maqashid al syariah*.

Dengan melihat bagaimana aplikasi *al tarjih al maqashidi* dalam merespon permasalahan kontemporer terutama dalam bidang hukum keluarga, maka hal tersebut sudah dapat membuktikan tentang signifikansi dan peran penting *al tarjih al maqashidi* sebagai solusi tepat dalam menyelesaikan kekaburan validitas hukum dari beberapa persoalan hukum keluarga yang memperlihatkan adanya kontradiksi dan perbedaan pendapat antara satu dengan lainnya.

PENERAPAN DAN ANALISIS KONSEP AL TARJIH AL MAQASHIDI DALAM HUKUM KELUARGA

A. Penerapan dan Analisis Konsep *al Tarjih al Maqashidi* dalam Masalah Pembatasan Usia Perkawinan (Pernikahan Usia Dini)

Perkawinan merupakan institusi yang sakral dan suci dimana laki-laki dan perempuan terjalin dalam ikatan yang sangat kokoh (*mitsaqan ghalidhan*) untuk membentuk keluarga yang sakinah mawaddah wa rahmah. Perkawinan bagi manusia merupakan hal yang penting, karena dengan perkawinan seseorang akan memperoleh keseimbangan hidup baik secara psikologis, sosial, maupun sosial biologis. Seseorang yang melangsungkan perkawinan,

maka dengan sendirinya semua kebutuhan biologisnya bisa terpenuhi.¹³⁹

Kematangan emosi merupakan aspek yang sangat penting untuk menjaga kelangsungan perkawinan. Keberhasilan suatu rumah tangga banyak ditentukan oleh kematangan emosi baik suami maupun istri. Dengan dilangsungkannya suatu perkawinan, maka status sosialnya diakui dalam kehidupan bermasyarakat dan sah secara hukum.¹⁴⁰

Perkawinan pada umumnya dilakukan oleh orang dewasa dengan tidak memandang profesi, suku bangsa, kaya atau miskin, dan sebagainya. Namun tidak sedikit manusia yang sudah mempunyai kemampuan baik dari segi fisik maupun mental akan mencari pasangan hidup sesuai kriteria yang diinginkannya. Dalam kehidupan manusia, perkawinan seharusnya menjadi sesuatu yang bersifat seumur hidup. Tetapi tidak semua orang bisa memahami hakikat dan tujuan perkawinan yang seutuhnya yaitu mendapatkan kebahagiaan yang sejati dalam kehidupan berumah tangga.

Batas usia dalam melaksanakan perkawinan sangatlah penting karena didalam perkawinan menghendaki kematangan psikologis. Usia perkawinan yang terlalu muda dapat mengakibatkan meningkatnya kasus perceraian karena kurangnya kesadaran untuk

¹³⁹As Sayyid Sabiq, *Fiqh al Sunnah*, (Kairo: Dar al Fath, 1997) jilid 2 h.5

¹⁴⁰Yusuf Hanafi, *Kontroversi Perkawinan Anak di bawah Umur (child Marriage)*, (Bandung: Mandar Maju, 2011), h. 11

bertanggung jawab dalam kehidupan berumah tangga. Perkawinan yang sukses sering ditandai dengan kesiapan memikul tanggung jawab.

Pernikahan dini (di bawah umur) merupakan praktik pernikahan yang dilakukan oleh pasangan yang salah satu atau keduanya berusia masih muda dalam pandangan kekinian.¹⁴¹ Dalam diskursus fiqh (*Islamic jurisprudence*), tidak ditemukan kaidah yang sifatnya menentukan batas usia kawin. Karenanya, menurut fiqh, semua tingkatan umur dapat melangsungkan perkawinan. Dasarnya adalah Nabi Muhammad SAW menikahi 'Aisyah ketika ia baru berumur 6 tahun, dan mulai mencampurinya saat telah berusia 9 tahun.¹⁴²

Ulama fiqh (*fuqaha*) tidak ada yang menyatakan bahwa batas usia minimal adalah datangnya fase menstruasi, dengan dasar bahwa Allah SWT menetapkan masa 'iddah (masa tunggu) bagi istri kanak-kanak (*shaghirah*) yang diceraikan itu adalah 3 bulan, sebagai firman-Nya dalam surat at thalaq ayat 4 :

وَالْأَيُّ يَيْسُنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِنْ ارْتَبْتُمْ
فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةَ أَشْهُرٍ وَالْأَيُّ لَمْ يَحِضْنَ

“Dan perempuan-perempuan yang putus asa dari haid di antara perempuan-perempuanmu jika kamu ragu-ragu

¹⁴¹Asep Saefuddin Jahar dkk., *Hukum Keluarga, Pidana dan Bisnis: kajian perundang-Undangan Indonesia, Fiqh dan Hukum Internasional*, (Jakarta: Kencana, 2013), h.43

¹⁴²Yusuf Hanafi, *Kontroversi Perkawinan Anak di bawah Umur (child Marriage)*, h. 11

(tentang masa iddahnya) maka iddah mereka adalah tiga bulan; dan begitu (pula) perempuan-perempuan yang tidak haid”.

Mayoritas fuqaha dari empat mazhab (*al madhahib al arba'ah*) menfatwakan tentang kebolehan mengawini gadis kecil (*nikah al shaghirah*) tanpa ada ketentuan batas usia minimal.¹⁴³ Tidak ditemukan misalnya, pendapat seorang faqih yang membatasi bahwa sebutan *shaghirah* itu untuk anak yang berusia 6 atau 9 tahun ke bawah- dengan mengacu kepada bunyi literal hadis-hadis tentang usia Aisyah ketika menikah. Ulama Fiqih hanya menyatakan bahwa tolok ukur kebolehan seorang istri kecil untuk “digauli” oleh suaminya adalah kesiapannya untuk melakukan “aktifitas seksual” berikut segala konsekuensinya, seperti hamil, melahirkan, dan menyusui.¹⁴⁴

Jalaluddin al Suyuthi dalam *al jami' al shaghir* mengemukakan dua hadis yang cenderung mendorong

¹⁴³Ibnu Abdul Bar dalam menukil pendapatnya Abu Umar mengatakan : أجمع العلماء على أن للأب أن يزوج ابنته الصغيرة ولا يشاورها لتزويج رسول الله صلى الله عليه وسلم عائشة وهي بنت ست سنين “ Para Ulama sepakat bahwa ayah berhak menikahkan anak gadisnya yang masih kanak-kanak tanpa meminta persetujuannya, dengan dasar perkawinan Nabi SAW. Dengan Aisyah yang kala itu masih berusia 6 tahun. Ibnu Abdul Bar, *Al Kafi* (Magrib: Wazarat al Auqaf wa Syu'un al Islamiah, 1387 H.) jilid 19. H. 98. Lihat, Ali al Mardawi, *Al inshaf fi ma'rifat al Rajih min al Khilaf* (Bairut: Dar ihya' turat al Arabi 1988) Jilid 8 h.54. Yusuf Hanafi, *Kontroversi Perkawinan di bawah Umur*, h. 4

¹⁴⁴Al mardawi, *Al inshaf fi ma'rifat al Rajih min al Khilaf*.... h. 4

penyegeraan perkawinan sedini mungkin. Hadis pertama berbunyi :

ثلاث لا تؤخروهن: الصلاة إذا أتت، والجنابة
إذا حضرت، والأيم إذا وجدت كفؤاً

“ Ada tiga perkara yang tidak boleh diakhirkan, yaitu: shalat ketika tiba waktunya, jenazah ketika akan dikebumikan, dan wanita tidak bersuami ketika (diajak menikah) orang yang sepadan (kafa’ah)”.

Adapun hadis yang kedua berbunyi :

ذلك عليه مكتوب في التوراة من بلغت له ابنة
اثنتي عشرة سنة فلم يزوجها فأصابت اثماً فائم
ذلك عليه^{١٤٥}

“Dalam kitab Taurat tertulis bahwa orang yang mempunyai anak perempuan berusia 12 tahun dan tidak segera dinikahkan, maka anak itu berdosa dan dosa tersebut dibebankan kepada orang tuanya”.

Namun perlu dicatat bahwa ada sebagian ulama yang tidak sependapat tentang kebolehan menikah diusia dini, salah satunya adalah Ibnu Syubromah. Ibnu Syubromah mencoba melepaskan diri dari kungkungan teks-teks literal tersebut. Beliau mencoba memahami masalah ini dari aspek historis, sosiologis, dan kultural

¹⁴⁵Abdurrauf al Manawi, *Taisir al ja’mi al Shagir* (Riyadh Maktabah Imam As syafii, 1988) jilid 2 h.378

yang ada. Sehingga dalam menyikapi pernikahan Nabi SAW (53 tahun) dengan Aisyah (yang saat itu berusia 6 tahun) tidak bisa dijadikan sebagai dalil umum. Ibnu Syubromah menyatakan bahwa agama melarang perkawinan usia kanak-kanak. Esensi perkawinan adalah memenuhi kebutuhan biologis dan melanggengkan keturunan. Sementara dua hal tersebut sulit untuk bisa terpenuhi pada perkawinan usia kanak-kanak. Oleh karena itu, dalam kasus pernikahan Nabi Muhammad SAW dan 'Aisyah, Ibnu Syubromah memandang sebagai ketentuan khusus bagi Nabi SAW yang tidak bisa ditiru umatnya seperti halnya kebolehan beliau memiliki istri lebih dari 4 (empat) orang wanita.¹⁴⁶

Realitanya, Antara Agama dan Negara terdapat perbedaan pandangan dalam memaknai pernikahan dini. istilah pernikahan dini menurut negara dibatasi dengan umur. Sementara dalam kaca mata agama pernikahan dini ialah pernikahan yang dilakukan oleh orang yang belum baligh. Karenanya, Negara dan Pemerintah mempunyai kepentingan sekaligus kewajiban untuk mengawal dan mengarahkan perkawinan sebagai institusi sosial yang melindungi sekaligus mengangkat harkat dan martabat perempuan. Peran politik negara sangat diperlukan dan sangat vital bagi terbangunnya institusi perkawinan yang mampu mewujudkan pranata sosial yang sehat, harmonis, religius, dan demokratis dengan

¹⁴⁶Ahmad bin Hajar al Asqalani, *Fathul Ba'ri*, (Bairut: Dar al Ma'rifat 1993) jilid 9, h.190 .dalam kitab tersebut Ibnu Hajar mengatakan : أن الطحاوی حکى عن بن شبرمة منعه فيمن لا توطأ وحكى : بن حزم عن بن شبرمة مطلقاً

tetap memperhatikan kebutuhan, kepentingan dan hak-hak kaum perempuan dan anak.

Terkait dengan hal tersebut, maka beberapa negara melihat bahwa penetapan usia nikah harus dilakukan, tidak terkecuali di Indonesia.

Dalam Undang-Undang perkawinan No.1 tahun 1974 dan Kompilasi Hukum Islam (KHI), seorang laki-laki boleh menikah kalau sudah mencapai usia minimal 19 tahun, sementara pihak perempuan minimal 16 tahun.¹⁴⁷ Tentunya Kebijakan yang diatur negara sudah melewati banyak pertimbangan dan kemaslahatan sebelum disahkan.

Kalau dianalisis dari persepektif masalah maka ada unsur masalah yang terkait dengan kebijakan pemerintah dan hukum agama. Di satu sisi pemerintah menentukan batas umur pernikahan, di sisi lain agama tidak membatasi usia pernikahan. Agama melihat bahwa tujuan utama pernikahan itu adalah menjaga agama dan keturunan oleh karena itu tidak ada keterangang yang pasti dalam nash tentang pembatasan usia pernikahan. Sedangkan Pemerintah melihat masalah pembatasan usia pernikahan adalah bertujuan supaya melahirkan Rumah Tangga bahagia, sehat sejahtera, bertanggung jawab, matang secara fisik dan psikologis.

Menyikapi hal tersebut, maka perlu ditimbang dengan kaidah yang dikemukakan oleh Izzuddin bin

¹⁴⁷Pasal 7 Undang-Undang No. 1 tahun 1974 tentang Perkawinan dan Pasal 15 Kompilasi Hukum Islam (KHI).

Abdussalam¹⁴⁸ yaitu: jika terjadi dua kemaslahatan, maka dituntut menakar mana maslahat yang lebih utama untuk dilaksanakan, Kaedah tersebut ketika dikaitkan dengan pernikahan dini tentunya bersifat individual relatif, artinya ukuran kemaslahatan dikembalikan kepada pribadi masing-masing. jika dengan menikah usia muda seseorang mampu menyelamatkan diri dari kubangan dosa dan lumpur kemaksiatan, maka menikah adalah alternatif terbaik. sebaliknya jika dengan menunda pernikahan sampai pada usia matang mengandung nilai fositif, maka hal tersebut adalah yang paling utama *المصلحة الراجحة مقدمة على المصلحة المرجوحة*.

Kemudian, jika dilihat dari si wali yang melaksanakan akad pernikahan bagi anak di bawah umur, dalam hal ini si wali lebih baik tidak menikahi anaknya yang masih dibawah umur dibandingkan melaksanakan pernikahannya, sebab maslahat tidak menikahkan lebih utama dari pada menikahkannya, karena bila terjadi pernikahan pada usia dini, bukan maslahat yang lebih banyak diperoleh akan tetapi kemafsadatan yang akan dihadapi seperti tidak sehatnya rumah tangga, masa depan anak tidak membahagiakan dan terancam kematian bagi ibu dan anaknya, maka mencegah terjadinya kerusakan lebih didahulukan dari pada mengambil kemaslahatan *درء المفاسد مقدم على جلب المصالح*, Imam syaukani dalam hal ini mengatakan dalam *Wablul Ghumam ala syifa' al uwam fi syarh ahadist al ahkam* mengatakan:

¹⁴⁸Izzuddin bin Abd Al Salam, *Qawaid al Ahkam*, ...h.10.

أما مع عدم المصلحة المعتبرة، فليس للنكاح انعقاد من الأصل، فيجوز للحاكم بل يجب عليه التفرقة بين الصغيرة ومن تزوجها¹⁴⁹

“Adapun jika tidak ada maslahat yang dipandang, maka pernikahan pada dasarnya tidak bisa dilaksanakan, jika terjadi pernikahan diusia dini maka pemerintah berhak untuk memisah mempelai perempuan yang masih pada usia dini dengan orang yang menikahi nya”.

Sesuai dengan ucapan al Syaukani, Pemerintah berhak menentukan kebijakan tentang pembatasan minimal usia pernikahan dan berhak pula mencegah terjadinya pernikahan dini, tentu melihat pertimbangan yang kembali kepada kemaslahatan ummat karena kebijakan pemerintah kepada rakyatnya harus berorientasi kepada kemaslahatan *تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة* maka dalam hal ini berlaku kaidah *المصلحة الكلية مقدمة على المصلحة الجزئية أو المصلحة العامة مقدمة على المصلحة الخاصة* karena jika pernikahan itu terlaksana pada usia yang telah ditentukan oleh pemerintah pada umur 16 bagi perempuan dan umur 19 bagi laki, maka problematika keluarga dapat dicegah dan rumah tangga akan semakin sehat sejahtera, negara menjadi aman nyaman makmur serta akan lahir generasi harapan bangsa yang cerdas dan berkualitas.

¹⁴⁹Muhammad Ali al Syaukani, *Wablul Ghamam ala syifa' al uwam fi syarh Ahadist al Ahkam*, (Kairo: Maktabah ibn Taimiyah, 1416 H.) Jilid 2, h.33. lihat juga, <http://fatwa.islamweb.net/fatwa/index.php?page=showfatwa&Option=FatwaId&Id=21361>, di unduh tgl:13/12/2015

B. Penerapan dan Analisis konsep *al Tarjih al Maqashidi* dalam Masalah Pernikahan Melalui Media Elektronik (Telepon, Internet dan Teleconference)

Pernikahan dalam Islam merupakan suatu akad antara seorang laki-laki dan seorang perempuan atas dasar kerelaan dan kesukaan serta cinta dan kasih sayang kedua belah pihak yang dilakukan oleh wali dalam suatu akad. Perkawinan diantara keduanya dilakukan untuk menghalalkan percampuran diantara keduanya sehingga keduanya menjadi teman hidup dalam berumah tangga

150

Proses pernikahan dalam Islam mempunyai aturan-aturan yang ketat. Sebuah akad pernikahan yang sah harus terpenuhi rukun dan syarat-syaratnya. Rukunnya adalah dua orang mempelai (laki dan perempuan), wali mempelai perempuan, dua orang saksi dan *sighat* akad nikah yaitu *ijab* dan *qabul*, dan mazhab maliki menambahkan rukun nikah satu lagi yaitu *mahar*.¹⁵¹ Ini semuanya harus dilakukan dengan jelas dan transparan, sehingga tidak ada unsur penipuan. Oleh karena itu, calon suami atau wakilnya harus hadir di tempat, begitu juga wali perempuan atau wakilnya harus hadir di tempat, dan kedua saksipun harus hadir di tempat untuk menyaksikan akad pernikahan.

¹⁵⁰Sayid sabiq, *Fiqh Sunnah*, jilid 2 h.6

¹⁵¹Muhammad bin Idris as Syafii, *al Um*, (Bairut: Dar al Ma'rifat, 1393) jilid 5, h.167. Malik bin Anas, *al Mudawwanah al Kubro* (Bairut: Dar Shadir, t.th), jilid 4, h.154, An Nawawi, *al Majmu'* (Bairut: Dar al Fikr, 1997), jilid 9, h.353

Kemajuan teknologi dan Informasi telah mengantarkan pada pola kehidupan umat manusia lebih mudah sehingga merubah pola sinteraksi antar anggota masyarakat. Pada era teknologi dan informasi ini, khususnya internet, seseorang dapat melakukan perubahan pola transaksi bisnis, baik berskala kecil maupun besar, yaitu perubahan dari paradigma bisnis konvensional menjadi paradigma bisnis elektronikal. Paradigma baru tersebut dikenal dengan istilah Electronic Commerce, umumnya disingkat E-Commerce.

Paradigma elektronikal tersebut, nyatanya tidak hanya terbatas pada transaksi bisnis semata, namun juga merambah kepada transaksi non bisnis, yaitu transaksi atau akad pernikahan. Pada zaman sekarang seiring dengan berkembangnya zaman dan teknologi, banyak pula yang menggunakan perkembangan teknologi ini untuk melakukan akad pernikahan. Seperti melalui media telepon maupun internet. Pernikahan melalui internet dan telepon telah dilakukan oleh segelintir orang yang kebanyakan dari mereka antara calon suami istri berkedudukan dalam jarak yang sangat jauh dan tidak memungkinkan untuk keduanya bertemu secara langsung.¹⁵²

Dalam akad pernikahan, salah satu syarat dari sahnya akad nikah yang dilakukan adalah jelasnya ungkapan *ijab* dan *qabul*, kesesuaian antara bunyi *ijab* dan bunyi *qabul*, serta akad dilakukan pada satu majlis. Oleh

¹⁵²<https://ahmadbinhanbal.wordpress.com/2010/06/21/hukum-menikah-via-internet/> . diunduh tgl 14 nopenber 2015

karena itu, dalam memandang sah tidaknya pernikahan yang dilakukan melalui media elektronik, baik itu melalui telepon, internet maupun teleconference dan media lainnya, terdapat perbedaan pendapat dikalangan para ulama.¹⁵³

Para ulama berbeda pendapat dalam menginterpretasikan istilah "satu majelis" tersebut: apakah satu majelis itu diartikan secara fisik sehingga dua orang yang berakad harus berada dalam satu ruangan yang tidak dibatasi oleh pembatas yang menghilangkan arti "satu ruangan". Atau diartikan secara nonfisik sehingga ijab dan kabul harus diucapkan dalam satu upacara yang tidak dibatasi oleh kegiatan-kegiatan yang menghilangkan arti "satu upacara" tersebut, seperti perbuatan atau perkataan yang tidak ada kaitannya dengan acara akad nikah. Antara ijab dan kabul harus bersambung.¹⁵⁴

Jumhurululamamengartikankata "majelis" tersebut dengan "waktu dan keadaan".¹⁵⁵ Sementara sebagian ulama berpendapat bahwa kata "majelis" tersebut berarti "tempat", artinya akad harus dilaksanakan dalam satu waktu, satu tempat dan antara kedua belah pihak harus saling bertemu secara langsung antara satu sama lain.¹⁵⁶ menurut sebagian ulama, akad yang boleh dilakukan pada

¹⁵³As Sayid Sabiq, *Fiqh Sunnah*, jilid 2 h.23

¹⁵⁴Satria effendi M. Zaein, *Problematika hukum keluarga kontemporer*, (Jakarta: Kencana, 2010) h.5

¹⁵⁵<http://khazanah.republika.co.id/berita/dunia-islam/fatwa/13/12/04/mx96ij-akad-nikah-melalui-telepon-sah-atau-tidak-bagian-1> di unduh tgl: 14 nopember 2015.

¹⁵⁶*Problematika hukum keluarga kontemporer*, h.5-6

tempat dan waktu berlainan hanya pada masalah wasiat, hak asuh anak setelah yang bersangkutan meninggal dunia, dan apabila pada akad tersebut diwakilkan kepada wakilnya. Sehingga apabila kita mengikuti pendapat sebagian ulama ini, maka pernikahan melalui internet adalah tidak sah karena tidak dilakukan pada satu tempat dan kedua belah pihak tidak bertemu secara langsung.

Tetapi ada pendapat sebagian ulama yang mengatakan bahwa pernikahan seperti ini tidak sah, karena pernikahan melalui surat-menyurat atau pun dengan menggunakan wakil pada masa zaman Rasullah tidak pernah ada dan tidak ada pendapat dari para sahabat serta para ulama yang membolehkan pernikahan semacam itu. Ada pula yang berpendapat bahwa akad harus dilakukan dalam satu tempat di mana kedua belah pihak dapat bertemu secara langsung. Maka bagi ulama yang berpendapat seperti ini mengatakan bahwa pernikahan yang dilakukan melalui internet adalah tidak sah.¹⁵⁷

Imam Syafi'i lebih cenderung memandangnya dalam arti fisik. Wali dan calon suami harus berada dalam satu ruangan sehingga mereka dapat saling memandang. Hal ini dimaksudkan agar kedua pihak saling mendengar dan memahami secara jelas ijab dan kabul yang mereka ucapkan. Sehingga ijab dan kabul benar-benar sejalan dan bersambung.¹⁵⁸

¹⁵⁷Imam as Syafii, *al Um*, jilid 5 h.169.

¹⁵⁸Ibid h. Jilid 5, h.73

Kesinambungan ijab dan kabul yang merupakan esensi dari satu ruangan itu merupakan manifestasi kerelaan dan ketulusan dari kedua pihak yang berakad. Selain itu, bersatunya ruangan akad erat kaitannya dengan tugas dua orang saksi, yakni memberitahukan pihak lain, bila diperlukan, bahwa kedua suami istri itu benar-benar telah melakukan akad sesuai dengan ketentuan-ketentuan yang berlaku.

Menurut Imam Syafii, dua orang saksi harus melihat secara langsung dua orang yang berakad.¹⁵⁹ Dua orang saksi tidak cukup hanya mendengar ucapan ijab dan kabul yang diucapkan oleh mereka. Jadi, Imam Syafii berpendapat bahwa kesaksian tuna netra tidak dapat diterima karena ia tidak dapat melihat langsung pihak yang berakad.

Lebih lanjut Imam Syafii mengatakan tugas saksi adalah memberitahu pihak lain bila diperlukan bahwa kedua suami istri itu benar-benar telah melakukan akad sesuai dengan ketentuan yang berakad. Agar dapat

¹⁵⁹Dalam kitab *al Um* Jilid 7 h. 46 Imam as Syafii, menegaskan:

“ فَإِذَا شَهِدَ وَهُوَ أَعْمَى عَلَى شَيْءٍ قَالَ أُثْبِتُهُ كَمَا أُثْبِتُ كُلَّ شَيْءٍ بِالصَّوْتِ أَوْ الْجِسِّ فَلَا تَجُوزُ شَهَادَتُهُ لِأَنَّ الصَّوْتَ يُشْبِهُ الصَّوْتِ وَالْجِسَّ يُشْبِهُ الْجِسِّ . ”

“ Jika seseorang memberikan persaksian, sedangkan dia buta dan mengatakan : saya menetapkannya, sebagaimana saya menetapkan segala sesuatu dengan mengetahui suaranya atau dengan meraba, maka persaksian orang buta tersebut tidak bisa diterima, karena suara mempunyai kemiripan satu dengan yang lainnya, begitu juga rabaan mempunyai kemiripan antara satu dengan yang lainnya “

melaksanakan tugas, kedua saksi harus mengetahui secara pasti bahwa suami istri itu telah melakukan akad.¹⁶⁰

Kepastian itu diperoleh melalui penglihatan dan pendengaran yang sempurna. Meskipun keabsahan suatu ucapan atau perkataan dapat dipastikan dengan pendengaran yang jelas, namun kepastian itu harus diperoleh dengan melihat secara langsung wali dan calon suami.

Apabila wali berteriak keras mengucapkan *ijab* dari satu tempat, kemudian disambut oleh *qabul* calon suami dengan suara keras pula dari tempat lain, dan masing-masing pihak saling mendengar ucapan yang lain, maka akad nikah seperti itu tidak sah. Karena, kedua saksi tidak dapat melihat dua orang yang melakukan *ijab* dan *kabul* dalam satu ruangan. Dengan demikian, menurut Imam Syafi'i, akad nikah melalui telepon tidak dapat dipandang sah karena syarat tersebut di atas tidak terpenuhi.

Nampaknya pendapat inilah yang kemudian diikuti oleh NU. Salah satu hasil Muktamar NU ke-32 di Makasar tanggal 23-28 Maret 2010 pada saat membahas mengenai hukum jual beli lewat Internet dan hukum nikah via Internet memutuskan bahwa hukum pelaksanaan akad nikah melalui alat elektronik tidak sah, karena: (a) kedua saksi tidak melihat dan mendengar secara langsung pelaksanaan akad; (b) saksi tidak hadir di majlis akad; (c) di dalam akad nikah disyaratkan lafal yang sharih

¹⁶⁰AsSyafii, *al Um*, Jilid 5, 22.

(jelas) sedangkan akad melalui alat elektronik tergolong kinayah (samar).¹⁶¹

*Al lajnah al Da'imah li al Ifta' dan Majma' al Fiqh al Islami*¹⁶² yang berada di Saudi Arabia dalam fatwanya memutuskan : Bahwa Nikah lewat telpon dan internet tidak sah dengan alasan sebagai berikut:

- a) Dewasa ini, Banyak penipuan dan manipulasi yang terjadi, serta canggihnya orang untuk meniru pembicaraan dan suara orang lain, bahkan diantara mereka ada yang bisa meniru suara sekelompok laki-laki dan perempuan baik yang dewasa maupun yang masih anak-anak, dia meniru suara dan bahasa mereka yang bermacam-macam sehingga bisa menyakinkan orang yang mendengar bahwa yang bicara tersebut adalah orang banyak, padahal sebenarnya hanya satu orang.
- b) Mempertimbangkan bahwa Syariat Islam sangat menjaga kemaluan dan kehormatan, dan agar berhati-hati dalam masalah tersebut lebih dari masalah lainnya seperti muamalah. Oleh karenanya, Lajnah memandang bahwa seharusnya tidak menyandarkan secara penuh akad pernikahan *ijab* dan *qabul* serta perwakilannya dengan menggunakan alat telpon, agar tujuan Syariat bisa teralisir serta lebih menekankan kepada penjagaan

¹⁶¹<https://ahmadbinhanbal.wordpress.com/2010/06/21/hukum-menikah-via-internet/>. Diunduh tanggal 2 September 2015

¹⁶²http://madrasato-mohammed.com/fatawaa_lajna_wa_imameen_02/pg_001_0370.htm, <http://www.3refe.com/vb/showthread.php?t=260819> . diunduh pada tgl.4 Nopember 2015.

terhadap kemaluan dan kehormatan, sehingga tidak memberikan kesempatan kepada orang-orang jahat untuk bermain-main dalam masalah ini dengan manipulasi dan penipuan.

Namun sebagian ulama juga ada memiliki pemikiran yang berbeda. Hal ini didasarkan kepada diterima tidaknya persaksian orang yang buta. Mereka menyatakan bahwa persaksian orang buta bisa diterima selama dia menyakini suara tersebut. Ini adalah pendapat Malikiyah dan Hanabilah.¹⁶³ Imam Malik menyatakan bahwa dibolehkan seorang buta memberikan persaksian di dalam masalah perceraian jika ia mengenali suara tersebut.¹⁶⁴

Pendapat kedua ini berdalil dengan beberapa hadist, diantaranya adalah :

1. Hadist Abdullah bin Umar ra, bahwa Nabi Muhammad SAW bersabda :

أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: إن بلالاً
يؤذن بليل فكلوا واشربوا حتى يؤذن ابن أم مكتوم

“ Sesungguhnya Bilal mengumandangkan adzan pada waktu malam, maka makan dan minumlah sampai terdengar adzan Ibnu Maktum “¹⁶⁵

¹⁶³Imam Malik, *al Mudawanah al Kubra*, jilid 5, h.43, Ibn Qudamah al maqdisi, *al Mugni*, (Bairut: Dar al Fikr, 1405) jilid 10, h.184

¹⁶⁴Dalam kitab *al Mudawwanah al Kubra* jilid 5, h.43. Imam Malik menegaskan: تجوز شهادة الأعمى في الطلاق إذا عرف الصوت

¹⁶⁵Abdullah ibn al Jarud, *al Muntaqha min al Sunan wa al musannadah* (Bairut: Muassah al Kitab,1988), jilid I, h.50

Hadist di atas menunjukkan bahwa adzan Ibnu Maktum (beliau adalah seorang yang buta) merupakan persaksian darinya terhadap masuknya waktu sholat. Seandainya persaksian orang buta tertolak, tentunya adzannya juga tidak sah. Begitu juga yang mendengar adzan digolongkan orang yang buta, karena hanya mendengar suara muadzin tanpa melihat secara langsung fisik dari muadzin tersebut, dan itupun dianggap sah.

2. Dari Aisyah berkata :

تَهَجَّدَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي بَيْتِي
فَسَمِعَ صَوْتَ عَبَّادٍ يُصَلِّي فِي الْمَسْجِدِ. فَقَالَ:
يَا عَائِشَةُ أَصَوْتُ عَبَّادٍ هَذَا ؟ قُلْتُ: نَعَمْ. قَالَ:
اللَّهُمَّ ارْحَمِ عَبَّادَ¹⁶⁶

“ Pada suatu ketika Rasulullah SAW sholat tahajud di rumahku, dan beliau mendengar suara Abad yang sedang sholat di masjid, beliau bertanya “ Wahai Aisyah apakah itu suara Abad?, saya menjawab : “ Benar“, beliau langsung berdo’a : “ Ya Allah berilah kasih sayang kepada Abad “

Dua hadist di atas menunjukkan secara kuat bahwa persaksian orang buta dibolehkan dan dianggap sah di dalam ibadah dan mua'malah.

Satria efendi dalam buku *problematika hukum keluarga islam kontemporer* mengatakan pernikahan melalui telpon

¹⁶⁶ Abu Abdillah al Bukhari, Shahih al Bukhari, jilid 2 h.940.

bisa diterima (*sah*) dengan alasan adanya kesinambungan waktu antara ijab dan qabul yang bisa diwujudkan dari dua tempat dengan memakai alat penyambung dan penguat suara, dan para saksi dapat memastikan dengan yakin terjadinya ijab qabul antara kedua belah pihak dengan melihat wali perempuan mengucapkan ijabnya, dan mempelai laki menerima qabulnya.¹⁶⁷

Syekh bin Baz, Mufti Negara Saudi ketika ditanya oleh seseorang yang menikah lewat telpon dan mereka saling mengenal suara masing-masing pihak, beliau menyatakan bahwa pernikahannya sah jika betul yakin dan dengan tanpa ada unsur manipulasi dan permainan. Walaupun demikian tidak dianjurkan bagi orang yang ingin menikah untuk menggunakan alat teknologi seperti yang diterangkan di atas kecuali dalam keadaan terpaksa dan darurat, hal itu untuk sifat kehati-hatian di dalam melakukan pernikahan karena berhubungan dengan kehormatan seseorang.¹⁶⁸

Kalau dianalisis dengan menggunakan pendekatan konsep *al Tarjih al Maqashidi*, pernikahan Melalui Media Elektronik (Telepon, Internet dan Teleconference) sesuai dengan perbedaan pendapat ulama yang telah dikemukakan diatas, tentunya argumen setiap pendapat antara yang menolak (*na'fin*), dengan pendapat yang menerima (*Mustbitin*) mempunyai *maqshad* masing-masing.

¹⁶⁷Satria Efendi M.Zen, *Problematika hukum keluarga kontemporer*, h.5-6

¹⁶⁸<http://islamqa.info/ar/105531>, diunduh pada tgl. 4 nopember 2015.

Jika melihat pendapat yang tidak membolehkan, maka Nikah lewat telepon tidak sah, karena mempertimbangkan *masalah* dari aspek kualitas, kuantitas, dan keakuratannya. Syariat Islam sangat menekankan untuk menjaga kemaluan dan kehormatan serta menjaga aturan Agama, memelihara ini semua termasuk *dharuriyat*. Jika pernikahan model ini dilegalkan maka akan dikhawatirkan dengan melihat bukti dan realita kehidupan sekarang, aturan agama dipermainkan, ibadah direkayasa dengan perintah hawa nafsu padahal tujuan syariat ini diturunkan sebagaimana kata as Syatibi, semata sebagai pengkang mukallaf dari hawa nafsunya ¹⁶⁹ المقصد شرعى من وضع الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه, dan bisa dikatakan, pernikahan lewat telepon bagian dari hajiati yakni tingkatan kemaslahatan masih rendah dibandingkan dengan kemaslahatan menjaga kehormatan dan kemaluan bahkan menjaga keturunan, yang dalam posisi paling kuat (*tajih al Aqwa*), karena kalau tidak akan mengambil sikap seperti ini maka, - sebagaimana yang telah paparkan diatas - akan memberikan ruang kepada orang-orang jahat untuk mempermainkan masalah ini dengan manipulasi, atau orang baik cuman karena melihat kesempatan sehingga dia ingin berbuat keji dan mungkar.

Dikatakan hajiati karena, ada jalan lain yang bisa dilakukan yaitu melaksanakan pernikahan melalui perwakilan (*taukil*) sistem Taukil diakui oleh syariat dengan pasti. Jadi sekalipun kedua calon mempelai

¹⁶⁹As Syatibi, *al Muwafaqhat*, Jilid 2 h.168.

berjauhan, maka bisa mandat pernikahan dengan mewakilkan kepada orang lain untuk melaksanakannya.

Memang, orang yang tidak terlaksana kehendaknya akan merasa dirugikan atau mudharat dengan sebab tidak bisa melaksanakan akad pernikahan, namun dengan terlaksananya akad pernikahan lewat telepon akan membawa mudharat yang lebih kompleks terhadap diri dan orang banyak seperti adanya penyalahgunaan atau penipuan (*gharar/khida'*), dan dapat pula menimbulkan keraguan (*confused atau syak*), apakah telah dipenuhi atau tidak rukun-rukun dan syarat-syarat nikahnya dengan baik yang mengakibatkan tidak menjadikan akad tersebut menjadi ajkad yang skral., oleh karenanya dalam hal ini berlaku kaidah *يدفع ضرر العام بتحمل الضرر الخاص* dan kaidah *اعتبار المصلحة العامة مقدم على اعتبار المصلحة الخاصة* begitu juga akan berlaku dalam hal ini kaidah *لا ضرر ولا ضرارا* dan Kaidah *درء المفساد مقدم على جلب المصالح* Menghindari *mafsadah* (resiko) harus didahulukan dari pada usaha menarik (*mencari*) masalah.

C. Penerapan dan Analisis *al Tarjih al Maqashidi* dalam Masalah Pengucapan Talak Tiga Sekaligus (dalam satu Lafaz)

Secara etimologis, talak berarti melepas ikatan talak berasal dari kata *talaqa* yang berarti melepaskan atau meninggalkan.¹⁷⁰ Dalam terminologi syariat, talak berarti memutuskan atau membatalkan ikatan pernikahan, baik pemutusan itu terjadi pada masa kini

¹⁷⁰Wizarat at Tarbiyah wa al Ta'lim, *al Mu'jam al Wajiz*, (Kairo: Matba'ah khasah lil wizarat,1990) h. 394.

(jika talak itu berupa talak *bain*) maupun pada masa mendatang, yakni setelah *iddah* (jika talak berupa talak *raj'i*) dengan menggunakan lafadz tertentu.¹⁷¹ Di lihat dari konteks yang melatar belakanginya, hukum-hukum talak adalah sebagai berikut:

1. Wajib jika terjadi konflik antar pasangan suami-istri, hakim menugaskan mediator dua orang mediator untuk menilai situasi konflik tersebut. Lalu, kedua mediator itu merekomendasikan bahwa sepasang suami-istri tersebut harus bercerai. Maka suami harus menceraikan istrinya.
2. Sunnah seorang suami dianjurkan untuk melakukan talak dalam kondisi ketika istrinya kerap tidak menjalankan ibadah-ibadah wajib, seperti shalat wajib, serta tidak ada kemungkinan memaksa istrinya itu melakukan kewajiban-kewajiban tersebut. Talak juga sunnah dilakukan ketika istri tidak bisa menjaga diri dari perbuatan-perbuatan maksiat.
3. Mubah, talak boleh dilakukan dalam kondisi ketika suami memiliki istri yang buruk perangainya, kasar tingkah lakunya, atau tidak bisa diharapkan menjadi partner yang ideal guna mencapai tujuan-tujuan pernikahan.
4. Makruh bila dilakukan tanpa alasan yang kuat atau ketika hubungan suami-istri baik-baik saja.

¹⁷¹Abu Malik kamal, *Fikih sunnah Wanita*, (Jakarta: Pena PundiAksara, 2007), h. 230

5. Haram apabila seorang istri di ceraikan dalam keadaan haid, atau keadaan suci dalam keadaan ketika ia telah disetubuhi didalam masa suci tersebut.¹⁷²

Abdul Djamali dalam bukunya, hukum Islam, mengatakan bahwa perceraian merupakan putusnya perkawinan antar suami-istri dalam hubungan keluarga.¹⁷³ Dari definisi yang telah penulis kemukakan diatas, maka dapat penulis simpulkan bahwa yang dimaksud talak adalah melepas adanya tali perkawinan antara suami istri dengan menggunakan kata khusus yaitu kata talak atau semacamnya sehingga istri tidak halal baginya setelah ditalak.

Namun yang menjadi permasalahan disini adalah mengenai ucapan talak yang diucapkan tiga berturut-turt dalam satu majelis apakah jatuh talaknya atau tidak.

Para ulama bersepakat bahwa menjatuhkan talak tiga secara sekaligus adalah perbuatan yang haram dan berdosa. Karena bertentangan dengan kitabullah dan sunnah Rasulullah SAW.¹⁷⁴ Dalam sebuah hadits Rasulullah SAW bersabda :

أخبرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن رجل
“ طلق امرأته ثلاث تطليقات جيمعاً. فقام غضبان.”

¹⁷²*Ibid.*, h. 236

¹⁷³Abdul Djamali, *Hukum Islam*,(Bandung: Mandar Maju, 1997),h. 95.

¹⁷⁴As Sayid Sabiq. *Fiqh al Sunnah*.Jilid 2. h.180

فقال، ”أيلعب بكتاب الله وأنا بين أظهركم، حتى
قام رجل فقال: يا رسول الله، أفلا أقتله ^{١٧٥} .

“Mahmud bin Labid ra berkata bahwa Rasulullah SAW bercerita tentang seorang laki-laki yang menceraikan isterinya talak tiga sekaligus, maka beliau SAW pun berdiri sambil marah dan berseru, “Apakah orang itu bermain-main dengan kitabullah padahal Aku ada di tengah kalian?” Sampai ada seorang shahabat yang bertanya, “Ya Rasulullah, bolehkah Aku bunuh orang itu?”

Namun para ulama berbeda pendapat dalam menghukum talak tiga dengan satu lafazz sekaligus, apakah jatuh talaknya atau tidak.

Ibnu Taimiyah mengatakan tidak ada dalam Quran, Sunnah, Ijma' dan Qiyas ulama tentang jatuhnya talak dalam hal ini.¹⁷⁶ Maka pernikahannya tetap eksis dengan yaqin, isterinya tetap haram dinikahi orang lain. Karena talak tiga sekaligus dianggap sebagai talak bid'ah. Dan bagi kalangan ini, talak bid'ah malah sama sekali tidak menjatuhkan talak. Jadi talak model begini sama sekali bukan talak, jadi tidak perlu rujuk atau apapun. Isteri yang ditalak dengan cara begini tetap masih isteri, tidak ada yang berubah dari perkawinan.

Sedangkan jumbuh ulama meski mengharamkan talak tiga sekaligus, namun seandainya dilakukan juga,

¹⁷⁵Ibn Qudamah, al Muharrar fil Hadist, (Bairut: Dar al Ma'rifat, 2000) jilid I, h.569

¹⁷⁶Ibnu Taimiyah, *Majmu' Fatawa li Ibni Taimiyah*, (Riyadh: Dar al ma'rifah, t.th.), Jilid 3, h.22

maka tetap jatuh talak. Tapi mereka berbeda pendapat, apakah jatuh talak tiga atau jatuh talak satu.

Pendapat Jumhur Sahabat dan Tabi'in serta Imam Mazhab al-Arba'ah bahwa talak tiga sekaligus jatuh tiga. Ibnu Hazm dari Mazhab Zahiri juga berpendapat demikian. Mereka mengatakan jatuh talak tiga, karena beberapa dalil berikut ini:¹⁷⁷

قال: سهل بن سعد، ” لما لاعن عويمر أخو بني
عجلان امرأته، قال: يا رسول الله ظلمتها إن أمسكتها:
هي الطلاق، هي الطلاق، هي الطلاق.“¹⁷⁸

“Sahal bin Saad berkata bahwa ketika orang dari Bani Ajlan meli'an isterinya dia berkata, “Ya Rasulallah, aku menzaliminya kalau aku tetap menahannya. Dia Aku talak, Aku talak dan Aku talak.” .

Hadist ini merupakan penguat jatuhnya talak tiga dengan satu lafadz, di mana kejadian itu terjadi di hadapan Rasulullah SAW. Mereka yang berpendapat seperti ini menggambarkan bahwa talak itu ibarat seorang menjatuh tiga buah pensil sekaligus. Maka ketiganya akan jatuh secara bersamaan.

Dalam satu riwayat, Pada masa Rasulullah SAW, Abu Bakar dan dua tahun pertama masa kekhilafahan 'Umar talak tiga terhitung satu kali talak. Maka berkatalah 'Umar

¹⁷⁷As Sayid Sabiq. *Fiqh al Sunnah*. Jilid 2. h.180

¹⁷⁸Imam Ahmad bin Hanbal, *Al Musnad*, (Mesir: Muassah qurtubah T.th) jilid 5 h.334

bin al-Khatāb, “Orang-orang terlalu terburu-buru dalam urusan yang seharusnya boleh pelan-pelan. Andaikata kami jalankan apa yang mereka lakukan dengan terburu-buru itu (bahwa talak tiga itu jatuh tiga)” Lalu beliau memberlakukan hal itu terhadap mereka.¹⁷⁹

Pendapat lain mengatakan seandainya ada orang menceraikan isterinya dengan lafadz talak tiga sekaligus dalam satu majelis, maka meski lafadz talaknya menyebutkan tiga, tapi yang jatuh adalah talak satu, bukan tiga. Pendapat ini dianut oleh Thawus, Mazhab Imamiyah, Ibnu Taimiyah, dan Ahluaz-Zahir.¹⁸⁰ Diantara dalilnya adalah beberapa riwayat berikut ini:

عن عكرمة عن ابن عباس رضي الله عنهما قال،
”طلق ركانة امرأته ثلاثاً في مجلس واحد.
فحزن عليها حزناً شديداً.. فسأله رسول الله
صلى الله عليه وسلم: كيف طلقتها؟ قال: ثلاثاً.
فقال: في مجلس واحد؟ قال: نعم. قال: فإنما
تلك واحدة، فأرجعها إن شئت. فراجعها.¹⁸¹

¹⁷⁹Redaksinya dalam *Al Musnad*, oleh Imam Ahmad bin Hambal, jilid 1 h.314:

” كان الطلاق على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبي بكر وستين من خلافة عمر، طلاق الثلاث واحدة. فقال عمر بن الخطاب: إن الناس قد استعجلوا في أمر قد كانت لهم فيه أناة. فلو أمضيناه عليهم! فأمضاه عليهم“

¹⁸⁰As Sayid Sabiq. *Fiqh al Sunnah*. Jilid 2. h.183

¹⁸¹Imam Ahmad bin Hanbal, *Al Musnad*, jilid 1, h.265

“Dari Ikrimah dari Ibnu Abbas radhiyallahu ‘anhuma berkata, “Rukanah telah menceraikan isterinya talak tiga dalam satu majelis, tapi kemudian dia bersedih menyesalinya. Rasulullah SAW, bertanya kepadanya, “Bagaimana kamu menceraikakannya?” “Dia saya talak tiga”, jawabnya. “Dalam satu majelis?”, tanya Rasulullah SAW. “Ya”, jawab Rukanah. Rasulullah SAW. bersabda, “Sesungguhnya talak itu hanya talak satu, rujuklah kalau kamu mau.” Maka Rukanah pun merujuk isterinya.”

Pada hadist ini bahwa Rasulullah SAW. tidak menganggap talak tiga sekaligus sebagai talak tiga, tetapi dianggap sebagai talak satu saja. Dan buktinya, Rukanah dipersilahkan untuk merujuk isterinya kembali. Seandainya jatuh talak tiga, maka tidak mungkin beliau memintanya merujuk isterinya.

Kalau dipertimbangkan dengan pendekatan tingkat kekuatan dan keakuratan masalah, mana di antara masalah terkuat diantara masalah yang ada, terhadap dua pendapat ini maka, bisa kita mengambil suatu analisa, bahwa pendapat yang mengatakan jatuh tiga jika talaq diberlakukan sekali gus, melihat bahwa kemaslahatan memelihara aturan Agama agar tidak menjadi permainan atau diremehkan, karena banyaknya dalil yang mengatakan jatuh tiga, itu lebih unggul dari kemaslahatan kemaslahatan talaq tiga dalam satu lafad berturut turut jatuh satu yang hanya berpegang kepada segelintir dalil, bahkan menurut jumbuh ulama dalil-dalil sekalipun dalam bentuk nash akan tetapi masih bisa dipertimbangkan derajat kekuatannya,¹⁸² maka oleh

¹⁸²Muhammad said Ramadhan Buti, *Muhadharat fi alfigh al*

karena itu diunggulkan dalil yang kuat diantara dalil-dalil yang ada (*tarjih al aqwa baina al dalilain*). Disamping itu, dengan mengambil kesimpulan melafazkan talaq tiga sekaligus jatuh tiga, agar pernikahan yang telah dibina dan berjalan tidak dibuat sebagai permainan .

Muqharan (Bairut: Dar Al Fikr, 1997), h.98

A. Kesimpulan

Sebagai bagian akhir dari penelitian ini, berdasarkan pada pembahasan dan hasil-hasil penelitian pada bab-bab sebelumnya, maka dapat disimpulkan bahwa :

1. Bahwa penerapan metode *al tarjih al maqashidi* dalam menyelesaikan persoalan hukum keluarga merupakan hal yang sangat urgen mengingat banyak sekali permasalahan dalam hukum keluarga yang dalil-dalil maupun pendapat para ulama yang cenderung kontradiktif sehingga dibutuhkan peranan teori *al tarjih al maqashidi* yang berperan penting untuk memilih aspek kemaslahatan yang tepat sesuai

tujuan syariat dalam suatu permasalahan yang tidak tercantum dalam teks nash secara langsung.

2. Dalam istimbat hukum Islam *al tarjih al maqashidi* berperan sebagai solusi yang wajib digunakan untuk menyelesaikan kontradiksi atau pertentangan antara dua sisi kemaslahatan yang tidak bisa lagi dikomprasikan untuk dicari satu yang paling unggul (*rajih*) supaya tercipta satu keputusan yang terbaik, solutif, relevan efektif atau tepat guna. *Al tarjih al maqashidi* menempatkan *maqashid syari'ah* sebagai dimensi serta landasan utama dalam melakukan *tarjih* yakni dengan lebih memperhatikan makna substansi, hikmah serta nilai-nilai kemaslahatan yang terdapat dalam dalil-dalil yang menjadi landasan utamanya. seperti mendahulukan *maqashid al ammah* dari pada *maqashid al khossah*. meski demikian kekuatan dan validitas sumber data serta ilmu kebahasaan tetap diperhatikan sebagai langkah dasar dan *wasilah* menuju kesempurnaan dalam memahami nilai-nilai *maqashid al syariah*.

B. Saran-Saran

1. Diperlukan kajian yang lebih mendalam oleh berbagai pihak, terutama pihak-pihak yang memiliki tanggung jawab penuh dalam memutuskan suatu perkara hukum Islam terutama di bidang hukum keluarga seperti para Hakim pengadilan, para kiyai/tuan guru, para pegawai KUA, dan juga anggota Majelis Ulama Indonesia (MUI) untuk lebih menggali dan memahami berbagai persoalan dan dalil-dalil yang

melandasinya tidak hanya dari sisi teks literal dalil tersebut, tetapi juga perlu lebih diperhatikan makna substantif (*masalah*) yang terkandung dalam dalil tersebut.

2. Melihat semakin berkembangnya persoalan-persoalan hukum Islam kontemporer yang tidak hanya terbatas pada persoalan hukum keluarga, maka penelitian lebih lanjut perlu dilakukan terutama terkait dengan aspek-aspek yang belum disentuh dalam penelitian ini.



DAFTAR PUSTAKA

- Abdul Wahab Khallaf, *Ushulfiqh*, (Kuwait: Darul Qolam ,1993) ,h.59
- Abd al Rauf al Manawi, *Fayd al Qadir sharh jami' al shagir* (Mesir: Maktabah al tijariah al Kubra, 1356 H.)
- Abd al Munim al Namr, *al Ijtihad*, (Bairut: Dar as Syuruq, t.th)
- Abdurrahman al Bannani, *Hasyiah al Bannani* (Bairut: Darul Kutub al Ilmiah, 2005)
- Abu Zakaria Yahya al Nawawi, *Raudath al Thalibin wa umdat al muftin*, (Bairut: Dar an nasyr,1405 H.)
- Abu Ishaq al Syairazi, *al-luma'*, (Beirut: Dar al kutub al ilmiah 1985)
- Abu Hasan al Mawardi, *al Hawi al Kabir*, (Beirut: Dar al Fikr, t.th.).

Atha bin Khalil, *Taisir al wuashul ila al Ushul*, (Amman: Dairah al maktabat wal wasta'iq al wathaniah 2000)

Abdul Majid Shallahin, *Qawaid al Tarjih baina al mashalih al muta'ridhah*. (Majalah syariah wal qanun al Jamiah al Urduniah vol.24 Th.2005.)

Abu Hamid al Ghazali, *Ihya ulumuddin*, (Damaskus: Dar al fikr 1980).

_____, *al-Mankhul'*,(Damaskus: Dar al fikr 1980).

Al Ghazali, *Al mustasfa min ilm al ushul* (Madinah: al Jamiah al Islamiah, t.th.)

Ahmad bin Idris al Qarafi, *Anwar Al buruq fi al Anwar furuq* (Bairut: Alamul kutub t.th)

_____, *Sharh Tanqih al Fusul*, (Kairo: Maktabah al Kulliyah al Azhariyyah, 1993)

Ahmad Ibn Hajar al haytami, *al Fatawa al hadistiah*, (Mesir: Dar al Ma'rifah t.th)

Abu Daud al Sajastani, *Shahih Abu Daud*.no.1843 jilid 2

Ahmad bin Barhan al Bagdady, *al Wushul ila al Wushul*, (Riyadh: Dar al Ma'rifah, 1985)

Ahmad bin Hambal, *Musnad Ahmad bin hambal* (Mesir: Muassasah qurtubah t.th)

Ahmad Imam Mawardi, *Fiqh Minoritas; Fiqh al Aqalliyat dan Evolusi Maqashid al Syari'ah dari Konsep ke Pendekatan*.(Jogjakarta: LKiS, 2010)

- Ali ibn Muhammad al Amidi, *al Ihkam fi Ushul al Ahkam*, (Libanon: Dar al Kutub al Arabi, 1998)
- Ali Ahmad bin Hazm, *Al ihlkam fi Ushul al Ahkam*, (Mesir: Darul hadist 1404 H.)
- Ali ibn Muhammad al Amidi, *al Ihkam fi Ushul al Ahkam*, (Beirut : Dar al Kutub al ‘Ilmiyyah, 1993)
- Al Isnawi, *Nihayat as shul*, (Bairut: alamul kutub,t.th.)
- Al Syahruzzi, *al Risalah al Mustatrafaqah li Bayani Kutub al Sunnah*, (Damaskus: Dar al Fikr, 1964)
- Al Khatib al Qazwayni, *al I’dhah fi Ulum al Balaghah* (Bairut: Dar Ihya’ al Ulum, 1998)
- Al Syaukani, *Nayl al Awtar*, (Damaskus: Idarat Tab’ah al Munirah, t.th.).
- Al Subki, *al Asbah wa al Naza’ir*, (Software Maktabah al Syamilah:, t.tp, t.th.).
- Ahmad al Raisuni, *Nazhariyat al Maqashid inda al imam al Syatibi*,
- Andi Ali Akbar, *Konsep al Tarjih al Maqashidi dan Relevansinya dengan Hukum Islam Kontemporer*. Disertasi UIN Sunan Ampel Surabaya, 2013.
- Asep Saefuddin Jahar dkk., *Hukum Keluarga, Pidana dan Bisnis: kajian perundang-Undangan Indonesia, Fiqh dan Hukum Internasional*, (Jakarta: Kencana, 2013)
- As Syatibi, *al-Muwafaqat Fi Usul al-Syariah*, (Beirut:Dar al-Ma’rifah, 1416H/1996M)

- Badruddin al Zarkasyi, *Al Bahr al Muhit* (Bairut: darul ma'rifat,1995)
- Bin Yunus al Wafi, *Dawabit at Tarjih 'Inda Wuqu'i al Ta'arud lidhi al Ushuliyyin*, (Riyadh: Maktabah Adwa' al Salaf, 2004)
- Hasan al Atthar, *Hasyiyah al Atthar ala syarah jam 'al jawami'*. (Libanon: darul Kutub al Ilmiah)
- Husaen Aziz, *Rekonstruksi Metodologi studi Hukum Islam sebagai upaya menuju Fiqh progresif*, (Makalah ilmiah disampaikan pada Studium General Fakultas Syariah dan Ekonomi Islam IAIN Mataram, 05 Maret 2014)
- Ibnu Taimiyyah, *Majmu'fatawa*, (Riyadh: Maktabah al Baz, t.th.)
- _____, *Raf al Malam 'an 'A'immat al 'Alam*, (Beirut: Maktabah al "Asriyyah, t.th.)
- Ibnu al Qayyim Al Jauziah, *I'lam al Muwaqi'in*. (Bairut: Dar al Jail 1973 H.)
- _____, *I,lam al Muwaqi'in an Rabb al Alamin* (Bairut: Dar al Jail 1973)
- Ibnu Abdul Barr,*al Tamhid* ,(Maroko: Wijarat umum al Auqaf al Islamiah, 1387)
- Ibnu Hajar, *Fathul Bari* (Bairut: Dar al Ma'rifah, T.th)
- Ika Yunia Fauzia dan Abdul Kadir Riyadi, *Prinsip Dasar Ekonomi Islam Pespektif Maqashid Syariah*, (Jakarta: Prenada, 2013)

- Imam Malik, *al Mudawanah al Kubra*, (Bairut: Dar Al Shadir, T.th)
- Izzuddin Ibn 'Abd al Salam, *Qawaid, al Ahkam fi Masalih al Anam*, (Beirut Dar al Kutub al Ilmiyyah, t.th.)
- Jalaluddin al Suyuti, *Al Ashbah wa al Naza'ir* (Bairut: Dar al Kutub al Ilmiah, 1403 H.)
- Jasser Auda, *Maqasid al Syari'ah as Philosopy of Islamic Law* (london, Wasington: ITT,2008),h.218.
- John L. Esposito, *Women in Muslim Family Law*, (Syracuse: Syracuse University Press, 1982)
- Kompilasi Hukum Islam (KHI).
- Lexy J. Meleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2007)
- Muhammad Thahir bin Asyur, *Maqashid Al syariah Al Islamiyah*, (Amman: Dar- al Nafais 1421 H. / 2001M)
- Muslim al Naysaburi, *Sahih al Muslim*, Hadis ke 6734.
- Muhammad Ibn Umar ibn Husayn al Razi, *al Mahsul fi Ilm al Ushul*, (Riyadh: Matabi' al Farazdaq, 1401 H.)
- M. Atho' Mudzhar dan Khairuddin Nasution, *Hukum Keluarga di Dunia Islam Modern*, (Jakarta: Ciputat Press, 2003)
- Mustafa Muhammad Jabri Syamsuddin, *Tarjih al maqhasidi baina an nusush al mutaaridah*, makalah peribadi, tanpa thn dan penerbit.

- Muhammad Asyhuri, *Al tarjih bil maqashid wa dhawabithu wa astaruhu al fiqhi*, (Thesis di Univ. H. Lakhdhadar Batnah – Al Jazair, 2011)
- Moh. Nazir, *Metode Penelitian* (Bogor: Ghalia Indonesia, 2005)
- M. Iqbal Hasan, *Pokok-Pokok Materi Metodologi Penelitian dan Aplikasinya* (Bogor: Ghalia Indonesia, 2002)
- Muhammad Ibn Umar ibn Husayn al Razi, *al Mahsul fi Ilm al Ushul*, (Riyadh: Matabi' al Farazdaq, 1401 H.)
- Muhammad Mahfud al Turmushi, *Minhaj Dhawi al Nazar Sharh Manzumah 'Ilm al Athar*, (Surabaya: Maktabah Nabhan, t.th.)
- Muhammad bin Hibban al Basti, *Shahih Ibn Hibban* (Bairut: Muassasah ar risalah, 1993)
- Muslim ibn Hajjaj al Naysaburi, *Sahih al Muslim*, (Bairut: Dar ihya' al Turast al Araby t.th)
- Nuruddin Mukhtar al Khadimy, *Ta'lim 'Ilm al Ushul*, (Riyadh: Maktabah al Abikan, 2010).
- Oki, *Majalah Majma' al Fiqh al Islami*, , periode ke – 6 no : 2/1256
- Said Ramadhan al buthi, *dhwabith al maslahat*: (Muassah ar risalah, 1973)
- Sa'duddin masud Al Taftazani, *Sharh al talwih ala tawdih* (Mesir: Matbaah subaih, 1957)
- Sanuri, *Pergeseran paradigmatic dalam Diskursus Maqashid al Syariah (Telaah Pemikiran Jasser Auda)*, Penelitian

- Disertasi, UIN Sunan Ampel Surabaya, tahun 2014.
- Sulaiman al Jamal, *Hasyiah al jamal ala al minhaj*, (Bairut: Darul fikri t.th)
- Sulayman ibn Muhammad al Bujairimi, *Tuhfat al habib ala sharh al khatib*, (Bairut: Dar al Kutub al Ilmiyah, 1996)
- Sugiyono, *Metode Penelitian Kualitatif, Kuantitatif, dan R&D*, (Bandung: Alfabeta, 2008)
- Tahir Mahmood, *Family Law Reform in the Muslim World*, (New Delhi: The Indian Law Institute, 1972)
- Usman Ibn Umar ibn Abi Bakar ibn Hajib, *Muntaha al Wushul wa al Amal*, (Beirut: Dar al Kutub al Ilmiyyah, 1985)
- Wahbah al Zuhaily, *Ushul Fiqh al Islami*, (Bairut: Darul marifah, 1994)
- Wizarat al Awqaf wa Shu'un al Ammah, *Al Mawsu'ah al Fiqhiyah al Kuwaytiah* (Kuwait: Multaqa Ahl hadist, t.th)
- Yusuf Hanafi, *Kontroversi Perkawinan Anak di bawah Umur (child Marriage)*, (Bandung: Mandar Maju, 2011)