BAB III

LANDASAN TEORI DALAM TELAAH PEMIKIRAN TENTANG PERKAWINAN SEJENIS

A. Perkawinan dalam Perspektif Islam

1. Pengertian dan Tujuan Perkawinan dalam Islam

Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia, kata “perkawinan” berasal dari istilah “kawin” yang secara bahasa merujuk pada proses pembentukan sebuah keluarga antara dua individu yang berlainan jenis kelamin. Proses ini mencakup hubungan biologis sebagai salah satu unsur dari ikatan tersebut.¹ Perkawinan kerap pula disebut dengan istilah “pernikahan”, yang secara etimologis berasal dari kata *nikah*. Dalam tradisi bahasa Arab, kata *nikah* memiliki makna dasar menyatukan atau saling memasukkan, dan sering kali digunakan untuk merujuk pada hubungan biologis atau perisetubuhan yang terjadi dalam ikatan suami istri.²

Dalam terminologi hukum Islam, terdapat beragam definisi mengenai perkawinan. Salah satunya dikemukakan oleh Wahbah al-Zuhaili, yang menyatakan bahwa Perkawinan merupakan suatu ikatan akad yang ditetapkan dalam syariat sebagai dasar legalitas hubungan antara laki-laki dan perempuan, yang di dalamnya memberikan ruang bagi keduanya untuk saling memperoleh kebahagiaan dan kenikmatan secara lahir maupun

¹ Dep Dikbud, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Balai Pustaka, 1994), 456.

² Wahbah al-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuh* (Dar al-Fikr, 1989), 29.

batin.³ Sementara itu, Abu Yahya Zakariya al-Anshari mendefinisikan pernikahan sebagai sebuah akad yang menimbulkan implikasi hukum, yaitu diperbolehkannya hubungan seksual antara pasangan, selama akad tersebut dilakukan dengan lafaz *nikah* atau ungkapan lain yang memiliki makna sepadan.⁴ Pandangan yang sejalan juga dikemukakan oleh Zakiah Daradjat, yang menjelaskan bahwa pernikahan adalah suatu akad yang memuat ketentuan hukum mengenai kebolehan hubungan seksual antara pasangan, selama akad tersebut dinyatakan melalui lafaz *nikah*, *tazwij*, atau ungkapan lain yang memiliki makna yang setara.⁵

Menurut Abu Zahrah, perkawinan dipahami sebagai sebuah lembaga yang berfungsi untuk memberikan legitimasi hukum terhadap hubungan biologis antara laki-laki dan perempuan. Dalam ikatan ini, masing-masing pasangan memiliki hak dan kewajiban yang harus dijalankan secara seimbang, sesuai dengan ketentuan yang diatur dalam syariat Islam. Secara etimologis, istilah “perkawinan” berasal dari kata “kawin”, yang dalam pengertian bahasa merujuk pada pertemuan alat kelamin laki-laki dan perempuan dalam suatu hubungan yang sah dan dihalalkan, serta bertujuan untuk melestarikan keturunan. Pandangan ini sejalan dengan firman Allah SWT yang menyatakan:

³ al-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuh*, 29.

⁴ Abu Yahya Zakariya al-Anshary, *Fath al-Wahhab* (Sulaiman Mar‘iy, t.t.), 30.

⁵ Zakiah Daradjat, *Ilmu Fiqh* (Dana Bhakti Wakaf, 1995), 37.

وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ

فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ

“Dan di antara tanda-tanda (kebesaran)-Nya ialah Dia menciptakan pasangan-pasangan untukmu dari jenismu sendiri, agar kamu cenderung dan merasa tenteram kepadanya, dan Dia menjadikan di antaramu rasa kasih dan sayang. Sungguh, pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda (kebesaran Allah) bagi kaum yang berpikir.” (QS. Ar-Rūm: 21)⁶

Pernikahan dipandang sebagai suatu akad yang agung (*mitsaqan ghalidzan*), yang diselenggarakan dalam rangka menaati perintah Allah SWT, sekaligus menjadi wujud ibadah dan pelaksanaan sunnah Rasulullah SAW. Hal ini sejalan dengan ketentuan dalam Pasal 2 Kompilasi Hukum Islam (KHI). Dengan demikian, pernikahan dapat dimaknai sebagai sebuah perjanjian sakral antara laki-laki dan perempuan, yang didasarkan pada kerelaan bersama, saling menerima satu sama lain, dan disahkan oleh wali sesuai dengan syarat dan rukun yang telah ditetapkan oleh hukum Islam. Akad ini sekaligus memberikan keabsahan hukum terhadap pemenuhan kebutuhan biologis suami istri dan menjadi sarana untuk melanjutkan keturunan.⁷

Sayyid Sabiq mengemukakan pandangan filosofis mengenai hakikat perkawinan, bahwa ia merupakan bagian dari *sunnatullah*—hukum alam

⁶ *Al-Quranulkarim* (Al-Qosbah, 2020), 406.

⁷ Aisyah Ayu Musyafah, *Perkawinan dalam Perspektif Filosofis Hukum Islam*, Jurnal Crepido, vol. 02 (2020): 113.

yang ditetapkan Allah SWT—yang berlaku universal bagi seluruh ciptaan-Nya, baik manusia, hewan, maupun tumbuhan. Perkawinan dipilih oleh Allah sebagai sarana utama bagi manusia dalam melanjutkan keturunan dan menjaga keberlangsungan hidup. Namun, berbeda dengan makhluk lain yang mengikuti dorongan naluri secara bebas, manusia diberikan aturan, bimbingan, dan nilai-nilai moral agar tidak menjalani hubungan secara semena-mena dan tanpa keteraturan. Perkawinan hanya dijalankan ketika masing-masing individu telah siap memikul tanggung jawab untuk mewujudkan tujuan luhur dari pernikahan itu sendiri.⁸

Dalam rangka menjaga kehormatan serta martabat manusia, Islam mengatur interaksi antara laki-laki dan perempuan melalui suatu mekanisme yang luhur dan bernilai, yakni dengan berlandaskan pada prinsip kerelaan dan saling meridhai dari kedua belah pihak. Hal ini diwujudkan dalam prosesi *ijab qabul*, yang menjadi simbol kesepakatan antara kedua belah pihak. Kehadiran para saksi dalam akad tersebut juga menegaskan bahwa pasangan tersebut telah terikat dalam hubungan yang sah menurut hukum dan agama.⁹

Melalui institusi perkawinan, Islam memberikan jalan yang aman dan bermartabat bagi penyaluran naluri seksual, sekaligus menjaga kelestarian keturunan secara sah dan terhormat. Perkawinan juga melindungi perempuan dari perlakuan semena-mena yang merendahkan

⁸ Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah* (Dar al-Fikr, 1983), 5.

⁹ Sabiq, *Fiqh al-Sunnah*, 5.

martabatnya, sebagaimana digambarkan dalam perumpamaan agar perempuan tidak diperlakukan seperti rumput liar yang dapat dimakan bebas oleh hewan ternak. Dalam ajaran Islam, hubungan antara suami dan istri ditempatkan dalam kerangka naluri keibuan dan kebapakan, layaknya lahan yang subur, yang pada akhirnya melahirkan tumbuh-tumbuhan dan buah-buahan yang baik — sebagai simbol dari lahirnya generasi penerus yang berkualitas.¹⁰ Tujuan ideal dari perkawinan adalah terciptanya kehidupan keluarga yang harmonis, penuh kasih sayang, serta berlandaskan nilai-nilai moral dan spiritual. Untuk mewujudkan hal tersebut, Islam hadir dengan membawa pedoman dan ketentuan hukum yang mengatur secara jelas tentang perkawinan, agar prosesnya berjalan sesuai dengan prinsip keadilan, tanggung jawab, dan ketertiban dalam kehidupan berumah tangga.

Pemahaman dari berbagai definisi di atas cenderung merepresentasikan perkawinan seolah hanya sebagai sebuah prosesi seremonial yang berfungsi untuk melegalkan hubungan antara laki-laki dan perempuan yang sebelumnya dilarang menjadi diperbolehkan. Padahal, dalam perspektif hukum, setiap tindakan hukum—termasuk perkawinan—tidak cukup dipahami hanya dari sisi formalitasnya. Perkawinan juga mengandung tujuan yang mendalam, disertai konsekuensi hukum serta dampak sosial yang nyata bagi kedua belah pihak yang menjalaninya.¹¹ Realitas kehidupan sehari-hari, seperti meningkatnya angka perceraian dan

¹⁰ Sabiq, *Fiqh al-Sunnah*, 5.

¹¹ Abd Rahman al-Ghazaly, *Fiqh Munakahat* (Kencana, 1996), 9.

ketidakseimbangan peran antara suami dan istri, menunjukkan bahwa masyarakat masih membutuhkan pemahaman yang tegas mengenai makna perkawinan. Penegasan ini tidak cukup hanya pada aspek kebolehan hubungan seksual semata, melainkan harus mencakup pemahaman tentang tujuan perkawinan yang luhur serta konsekuensi hukum yang timbul dari pelaksanaan akad nikah tersebut.

Dalam Al-Qur'an, Hadis Nabi Muhammad SAW, serta dalam tradisi masyarakat Arab, istilah *nikah* dan *zawaj* sering digunakan secara bergantian untuk merujuk pada makna pernikahan atau perkawinan, sebagaimana tercermin dalam berbagai literatur fikih klasik berbahasa Arab. Dalam pandangan Islam, perkawinan dipahami sebagai perjanjian suci yang kokoh (*mitsaqan ghalidzan*), yang bertujuan membentuk keluarga yang harmonis, penuh kasih sayang, saling melindungi, serta menciptakan kehidupan rumah tangga yang *sakinah, mawaddah, dan rahmah*. Akad pernikahan ini wajib dilaksanakan melalui suatu perikatan hukum yang sah antara kedua pihak yang bersangkutan, serta disaksikan oleh minimal dua orang saksi laki-laki, sebagaimana diatur dalam ketentuan hukum Islam.

Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 menetapkan bahwa tujuan utama dari perkawinan adalah untuk membentuk keluarga yang bahagia dan langgeng. Dalam ikatan ini, suami dan istri diharapkan dapat saling mendukung dan melengkapi, sehingga keduanya mampu mengembangkan potensi diri secara optimal serta mencapai kesejahteraan baik lahir maupun batin. Selain itu, perkawinan juga dipandang sebagai bentuk pelaksanaan

perintah Allah SWT, dengan tujuan melahirkan keturunan yang sah menurut norma sosial dan ajaran agama. Melalui pembentukan rumah tangga yang tertib, damai, dan harmonis, kebutuhan fitrah manusia terhadap hubungan antara laki-laki dan perempuan dapat terpenuhi. Oleh karena itu, perkawinan bukan hanya sebagai sarana untuk membangun kehidupan bersama yang dilandasi cinta dan kasih sayang, tetapi juga sebagai media untuk mendapatkan keturunan yang diakui.¹²

a. Menurut Imam al-Ghazali, perkawinan memiliki beberapa tujuan mendasar yang tidak hanya berkaitan dengan aspek individual, tetapi juga berdampak pada kehidupan sosial dan spiritual. Pertama, melalui perkawinan, seseorang dapat memperoleh keturunan yang sah, yang nantinya akan melanjutkan garis keturunan serta turut andil dalam membangun peradaban umat manusia. Kedua, perkawinan menjadi sarana alami untuk memenuhi kebutuhan fitrah manusia, sekaligus menjaga akhlak dari perbuatan menyimpang yang dapat merusak tatanan sosial. Ketiga, tujuan perkawinan juga mencakup pembentukan kehidupan rumah tangga yang harmonis, yang merupakan pilar utama dalam membangun masyarakat yang sehat dan kuat, berlandaskan cinta serta kasih sayang. Selain itu, ikatan pernikahan mendorong tumbuhnya kesadaran dan tanggung jawab dalam mencari nafkah yang halal dan penuh berkah demi menjaga keberlangsungan keluarga. Terakhir,

¹² Moh. Idris Ramulyo, *Hukum Perkawinan Islam: Suatu analisis dari Undang-Undang No.1 Tahun 1974 dan Kompilasi Hukum Islam* (Bumi Aksara, 1996), 26–27.

perkawinan berperan dalam menumbuhkan rasa tanggung jawab, baik dalam dimensi spiritual maupun sosial, yang tercermin dalam kehidupan pribadi, keluarga, dan lingkungan masyarakat secara lebih luas.¹³

2. Rukun dan Syarat Nikah

Dalam pandangan mazhab Ḥanafī, rukun pernikahan hanya terfokus pada adanya *ijab* dan *qabul* sebagai inti dari akad nikah. Sementara menurut jumhur ulama (mayoritas mazhab), rukun nikah meliputi lima unsur, yaitu: (a) mempelai laki-laki, (b) mempelai perempuan, (c) wali nikah, (d) dua orang saksi, serta (e) *ijab qabul* sebagai bentuk kesepakatan antara kedua pihak.¹⁴ Adapun menurut mazhab Mālikiyah, mahar dipandang sebagai salah satu rukun nikah yang wajib dipenuhi agar akad pernikahan dinilai sah. Tanpa adanya mahar, pernikahan menurut pandangan ini belum sempurna secara hukum.¹⁵ Adapun ketentuan-ketentuan yang harus dipenuhi sebagai syarat sahnya pernikahan adalah sebagai berikut:

Syarat-syarat yang harus dipenuhi oleh calon pengantin laki-laki antara lain: (a) beragama Islam, (b) menyetujui pernikahan tersebut dengan penuh kerelaan, (c) identitasnya jelas dan dapat dikenali, serta (d) tidak terdapat halangan syar‘i, seperti sedang menjalani ihram dalam ibadah haji atau umrah. Dalam mazhab Ḥanafiyah, syarat baligh dan berakal tidak

¹³ Wasman dan Wardah Nuroniyah, *Hukum Perkawinan Islam di Indonesia* (Mitra Utama, t.t.), 39.

¹⁴ Wahbah al-Zuhayli, *Ushul al-Fiqh al-Islami* (Dar al-Fikr, 1996), 2:6521.

¹⁵ ‘Abd al-Rahman al-Jaziri, *Kitab al-Fiqh ‘ala al-Madhahib al-Arba’ah* (Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2011), 4:16.

dianggap sebagai syarat sahnya pernikahan, melainkan sebagai syarat sahnya pelaksanaan akad. Oleh karena itu, seseorang yang sudah mencapai usia *mumayyiz*—sekitar tujuh tahun—dianggap cukup untuk menjalani akad nikah. Sementara itu, mazhab Mālikiyah membolehkan wali seperti ayah, hakim, atau pihak yang ditunjuk melalui wasiat untuk menikahkan anak kecil atau orang gila, selama hal tersebut membawa maslahat, misalnya untuk mencegah terjadinya perzinaan. Dalam pandangan mazhab Shāfi‘iyah, ayah dan kakek diperkenankan menikahkan anak laki-lakinya yang sudah *mumayyiz*, bahkan dengan lebih dari satu perempuan, jika hal itu dinilai membawa manfaat. Adapun mazhab Ḥanābilah membolehkan seorang ayah untuk menikahkan anak laki-lakinya yang masih kecil maupun yang mengalami gangguan kejiwaan, meskipun usianya sudah dewasa, jika terdapat pertimbangan maslahat di dalamnya.¹⁶

Syarat-syarat yang harus dipenuhi oleh calon pengantin perempuan antara lain: (a) memberikan persetujuan atau kerelaan terhadap pernikahan tersebut, (b) beragama Islam atau termasuk kalangan Ahl al-Kitāb, (c) identitasnya jelas dan dapat dikenali, serta (d) tidak memiliki halangan syar‘i untuk dinikahi, baik yang bersifat permanen seperti hubungan mahram, maupun yang bersifat sementara, seperti sedang dalam ikatan pernikahan dengan orang lain.

Dalam pelaksanaan akad nikah, keberadaan wali merupakan syarat penting yang harus dipenuhi. Wali terbagi menjadi dua, yaitu wali nasab

¹⁶ al-zuhayli, *ushul al-fiqh al-islami*, 2:6534.

(karena hubungan darah) dan wali hakim (yang ditunjuk negara jika wali nasab tidak ada atau tidak memenuhi syarat). Seorang wali harus memenuhi beberapa kriteria, antara lain: baligh, berakal sehat, beragama Islam, laki-laki, merdeka, dan memiliki sifat adil. Meski demikian, dalam pandangan mazhab Ḥanafiyah, seorang perempuan diperbolehkan mewakili wali dalam keadaan tertentu, dan sifat adil tidak menjadi syarat mutlak; bahkan wali yang dikenal fasik pun tetap dianggap sah. Pendapat serupa juga dianut oleh sebagian ulama Mālikiyah, yang tidak mensyaratkan keadilan sebagai unsur utama dalam keabsahan seorang wali.¹⁷

aksi dalam akad nikah memiliki kedudukan penting sebagai penguat dan pengesah perjanjian pernikahan di hadapan hukum. Adapun syarat-syarat saksi antara lain: cakap secara hukum (baligh dan berakal), berjumlah minimal dua orang laki-laki, beragama Islam, mampu melihat dan mendengar secara langsung, memiliki sifat adil, memahami maksud dari akad yang dilakukan, serta berstatus merdeka. Meskipun demikian, menurut pandangan mazhab Ḥanābilah, kesaksian seorang budak tetap dianggap sah, karena tidak terdapat nash yang secara tegas menolak validitas kesaksian mereka dalam akad nikah.

Mazhab Ḥanafiyah memperbolehkan kehadiran satu orang saksi laki-laki dan dua orang perempuan dalam akad nikah, sebagaimana yang berlaku dalam perkara muamalah. Selain itu, mereka juga membolehkan orang buta dan orang fasik menjadi saksi, selama memenuhi unsur dasar

¹⁷ al-zuhayli, *ushul al-fiqh al-islami*, 2:6702.

kesaksian. Sementara itu, menurut mazhab Mālikiyah, meskipun saksi dianggap sebagai syarat dalam pernikahan, kehadirannya tidak harus bersamaan dengan pelaksanaan akad. Mereka membolehkan saksi hadir setelah akad berlangsung, asalkan belum terjadi hubungan suami istri (*dukhūl*). Dengan demikian, menurut pandangan Mālikiyah, keberadaan saksi lebih merupakan syarat sah untuk diperbolehkannya hubungan suami istri, bukan sebagai syarat sah dari akad itu sendiri.¹⁸

Berbeda dengan pandangan jumhur ulama yang mensyaratkan adanya saksi dalam akad nikah, sebagian ulama seperti Abū Thaur, Ibn Abī Lailā, dan Abū Bakr al-Aṣam berpendapat bahwa pernikahan tetap sah meskipun tanpa kehadiran saksi. Mereka berargumen bahwa tidak ada ayat Al-Qur'an yang secara eksplisit mewajibkan saksi dalam pernikahan. Sebagai contoh, dalam Q.S. an-Nisā' [4]: 3 dan Q.S. an-Nūr [24]: 32, Al-Qur'an hanya memerintahkan agar menikah tanpa menyebut syarat adanya saksi. Selain itu, mereka juga mengutip riwayat bahwa Ḥasan bin 'Alī pernah menikah tanpa disaksikan oleh siapa pun, tetapi kemudian mengumumkan pernikahan tersebut, yang menurut mereka sudah cukup untuk menunjukkan keterbukaan dan menghindari praktik pernikahan secara sembunyi-sembunyi.¹⁹

Ijab dan qabul sebagai inti dari akad nikah memiliki sejumlah syarat agar dinilai sah secara hukum Islam. Pertama, lafaz ijab harus bersifat pasti,

¹⁸ al-zuhayli, *ushul al-fiqh al-islami*, 2:6561.

¹⁹ al-zuhayli, *ushul al-fiqh al-islami*, 2:6559.

biasanya menggunakan *fi'il māḍī* (kata kerja lampau) dan tidak mengandung keraguan makna. Kedua, akad harus dinyatakan secara tuntas, tidak bergantung pada syarat tertentu seperti kondisi di masa depan. Ketiga, *ijab* dan *qabul* harus terjadi dalam satu majlis, yaitu dalam suasana yang menunjukkan kesinambungan antara keduanya; jika salah satu pihak tidak hadir namun mengirimkan surat yang dibacakan di hadapan saksi, maka hal tersebut dianggap sebagai satu majlis. Keempat, redaksi *qabul* tidak boleh bertentangan dengan *ijab*; bila mahar disebutkan dalam *ijab*, maka *qabul* harus menyebut jumlah yang sama atau lebih tinggi. Kelima, antara *ijab* dan *qabul* tidak boleh ada jeda waktu yang lama yang dapat memutuskan kesinambungan akad. Keenam, kedua pihak harus mendengar ucapan *ijab* dan *qabul* dengan jelas. Ketujuh, pihak yang menyampaikan *ijab* tidak boleh menarik kembali ucapannya sebelum *qabul* disampaikan. Kedelapan, *ijab* dan *qabul* harus diucapkan secara lisan, kecuali dalam kasus tertentu seperti orang bisu atau pihak yang tidak hadir langsung. Kesembilan, akad pernikahan harus bersifat permanen, tidak boleh dibatasi oleh jangka waktu tertentu seperti *nikah kontrak*.²⁰

3. Perkawinan Sejenis dalam Tinjauan Hukum Islam

Perkawinan merupakan bagian dari *sunnatullah* yang pelaksanaannya diatur oleh ketentuan hukum Islam. Dalam kodifikasi fikih klasik, tidak ditemukan aturan eksplisit yang membahas perkawinan sesama jenis, karena perilaku homoseksual sendiri telah jelas dilarang dalam

²⁰ Iffah Muzammil, *Fiqh Munakahat* (Tira Smart, 2019), 11.

syariat. Dengan demikian, pernikahan semacam itu tidak dapat dilegalkan secara hukum Islam. Keabsahan suatu pernikahan ditentukan oleh terpenuhinya seluruh rukun dan syarat yang ditetapkan dalam hukum perkawinan. Para ulama memiliki perbedaan pandangan mengenai rincian rukun dan syarat tersebut, karena perbedaan dalam menitikberatkan aspek-aspek tertentu dari pernikahan. Meski demikian, perbedaan itu tidak menyentuh inti ajaran. Dalam berbagai literatur fikih, khususnya dalam mazhab Syafi'i, suatu pernikahan dianggap sah apabila memenuhi lima unsur pokok, yaitu: (a) calon suami beragama Islam, (b) calon istri, baik Muslimah maupun dari kalangan Ahl al-Kitāb (Yahudi atau Nasrani), (c) adanya wali nikah dari pihak perempuan, (d) kehadiran dua orang saksi yang adil, serta (e) pelaksanaan ijab dan qabul yang jelas dan sesuai.²¹

Berdasarkan ketentuan syarat dan rukun perkawinan dalam hukum Islam, dapat dipahami bahwa pernikahan secara sah hanya dapat berlangsung antara pasangan yang berbeda jenis kelamin, yakni antara laki-laki dan perempuan. Selain dari itu—seperti pernikahan sesama jenis antara laki-laki dengan laki-laki atau perempuan dengan perempuan—tidak dibenarkan. Ketentuan ini bersifat universal lintas generasi dan telah menjadi kesepakatan bersama umat Islam (*ijma' al-ummah*). Oleh karena itu, praktik perkawinan sesama jenis sebagaimana dilakukan oleh kelompok LGBT dinyatakan tidak sah menurut hukum Islam dan tergolong perbuatan

²¹ Rohmawati dkk., “Perkawinan LGBT Perspektif Hukum Islam dan Hukum Positif,” *Istinbath, Jurnal Hukum Islam*, vol. 17 (mendatang): 103.

yang haram karena bertentangan dengan prinsip *ijma'* dan menyimpang dari ketentuan yang telah ditetapkan oleh syariat.²²

Selain ditinjau dari aspek keabsahan akadnya, pelarangan terhadap perkawinan sesama jenis juga dapat dijelaskan melalui pandangan para ulama terkait keharaman perilaku homoseksual. Mengaitkan hukum pernikahan LGBT dengan larangan homoseksualitas menjadi sangat relevan, sebab menurut jumbuh ulama, esensi dari pernikahan adalah *li al-istimtā'*—yakni sebagai sarana untuk menyalurkan kebutuhan biologis secara sah. Penyaluran kebutuhan tersebut hanya dibenarkan apabila dilakukan dalam kerangka perkawinan yang sah menurut syariat Islam. Maka, jika hubungan tersebut terjadi di luar batas-batas yang ditentukan, seperti dalam hubungan sesama jenis, tidak hanya akadnya yang tidak sah, tetapi juga bertentangan secara substansial dengan tujuan utama pernikahan dalam Islam.

B. Epistemologi Hukum Islam

1. Pengertian Epistemologi Hukum Islam

Secara etimologis, istilah epistemologi berasal dari bahasa Yunani, yaitu kata *episteme* yang berarti pengetahuan atau ilmu, dan *logos* yang berarti wacana, pemikiran, atau studi. Dengan demikian, secara bahasa, epistemologi dapat diartikan sebagai kajian atau teori tentang

²² Rohmawati, "Perkawinan Lesbian, Gay, Biseksual, dan Transgender (LGBT) Perspektif Hukum Islam," *AHKAM*, Jurnal Hukum Islam IAIN Tulungagung, vol. 4 (2016): 318–19.

pengetahuan—yakni suatu cabang filsafat yang membahas asal-usul, struktur, metode, dan validitas pengetahuan itu sendiri.²³

Secara terminologis, terdapat beragam definisi mengenai epistemologi. Menurut Suwardi, epistemologi merupakan cabang filsafat yang secara khusus membahas tentang asal-usul pengetahuan, asumsi-asumsi dasarnya, karakteristik yang melekat padanya, serta metode yang digunakan dalam memperoleh pengetahuan tersebut. Sementara itu, L. O. Kattsoff menjelaskan bahwa epistemologi adalah bagian dari filsafat yang mengkaji tentang sumber, struktur, metode, dan validitas pengetahuan. Dengan demikian, epistemologi tidak hanya berfokus pada isi pengetahuan, tetapi juga pada bagaimana pengetahuan itu terbentuk dan dapat dianggap sah.²⁴

Menurut Harold H. Titus dan kawan-kawan, epistemologi merupakan cabang filsafat yang berupaya menjawab tiga pertanyaan fundamental terkait dengan pengetahuan. Pertama, dari mana sumber pengetahuan berasal? Kedua, bagaimana cara manusia memperoleh pengetahuan tersebut? Dan ketiga, apakah pengetahuan yang dimiliki itu benar, serta bagaimana cara membedakan antara pengetahuan yang benar dan yang keliru? Pertanyaan-pertanyaan ini menjadi dasar dalam kajian epistemologi untuk memahami hakikat, asal-usul, serta validitas pengetahuan manusia.²⁵

²³ Bagus, *Kamus Filsafat*, 212.

²⁴ Kattsoff, *Elements of Philosophy*, terj. Soejono Soemargono, 76.

²⁵ Titus dan dkk, *Persoalan-persoalan Filsafat*, 187–88.

Dari berbagai definisi yang telah dikemukakan, dapat disimpulkan bahwa terdapat sejumlah konsep kunci yang menjadi fokus kajian epistemologi. Konsep-konsep tersebut meliputi: (1) asumsi dasar dari ilmu pengetahuan, (2) sumber pengetahuan, (3) karakter atau sifat pengetahuan, (4) struktur atau susunan ilmu pengetahuan, (5) metode dalam memperoleh pengetahuan, serta (6) validitas atau keabsahan ilmu pengetahuan itu sendiri. Aspek pertama berkaitan erat dengan paradigma keilmuan yang dianut; aspek kedua dan ketiga menyoroiti persoalan asal-usul dan sifat sumber ilmu; aspek keempat dan kelima berhubungan dengan pendekatan metodologis atau cara kerja ilmu pengetahuan; sedangkan aspek keenam menyangkut teori-teori kebenaran yang menjadi landasan dalam menilai sejauh mana suatu pengetahuan dapat dianggap sah atau dapat dipertanggungjawabkan.

Hukum Islam, atau yang dalam terminologi klasik disebut sebagai fikih, merupakan cabang ilmu yang membahas hukum-hukum syariat Islam yang bersifat praktis (*amaliyah*) dan diperoleh melalui penelaahan terhadap dalil-dalil syar'i yang terperinci. Dengan kata lain, hukum Islam adalah himpunan aturan-aturan praktis yang diturunkan dari sumber-sumber hukum Islam secara mendalam, seperti Al-Qur'an, Sunnah, ijma', dan qiyas, untuk mengatur perilaku manusia dalam berbagai aspek kehidupan.²⁶

Berdasarkan kedua definisi tersebut, dapat dipahami bahwa fikih merupakan suatu ilmu yang memiliki berbagai dimensi penting. Pertama,

²⁶ Khallaf, *Ilm Usul al-Fiqh*, 11.

dimensi *syari'ah*, yang tercermin dari ungkapan “hukum syara’”, menunjukkan bahwa hukum Islam bersumber dari otoritas Ilahi, yakni Allah SWT, dan ditujukan bagi umat manusia sebagai hamba-Nya. Sebagai hukum syar‘i, ia berasal dari wahyu, yaitu Al-Qur’an dan hadis, yang menjadi sumber utama syari’ah. Kedua, dimensi keilmuan, yang tampak dari definisi hukum Islam sebagai ilmu tentang hukum syar‘i. Dalam hal ini, hukum Islam dikaji melalui pendekatan intelektual oleh para *fuqaha’* (ahli fikih) dengan menggali ketentuan-ketentuan dari sumbernya menggunakan metode ilmiah dan kaidah-kaidah keilmuan yang sistematis, sebagaimana berlaku dalam disiplin ilmu lainnya. Ketiga, dimensi fikih, yaitu pemahaman bahwa hukum Islam merupakan hasil ijtihad para *fuqaha’*, dan salah satu bentuk konkrit dari hasil ijtihad tersebut adalah fikih itu sendiri. Dimensi ini terwujud dalam berbagai karya klasik maupun kontemporer yang ditulis oleh para ulama. Fikih disebut sebagai salah satu bentuk ijtihad karena masih terdapat bentuk lain dari hasil pemikiran hukum Islam, seperti *nizām* (sistem), *qānūn* (undang-undang), *idārah* (administrasi), *fatwa*, serta *‘ādah* (kebiasaan yang berlaku di masyarakat).

Jika istilah epistemologi dikaitkan dengan hukum Islam, maka epistemologi hukum Islam dapat dipahami sebagai cabang filsafat pengetahuan yang membahas teori, sumber, metode, serta proses penemuan hukum dalam Islam. Kajian ini mencakup pembahasan mengenai dari mana hukum Islam berasal, bagaimana cara menalar dan menggali hukum dari sumbernya, siapa yang berwenang dan memiliki kompetensi untuk

melakukan proses penemuan hukum tersebut, serta bagaimana mengukur kebenaran atau validitas dari hasil penemuan hukum tersebut. Berdasarkan pemahaman ini, epistemologi hukum Islam setidaknya mencakup empat pokok bahasan utama: (1) lokasi atau sumber hukum Islam ditemukan, yang mengarahkan pada pembahasan tentang sumber hukum; (2) metode yang digunakan dalam menemukan hukum, yang berkaitan dengan teori dan teknik *istinbāt* (penggalian hukum); (3) aktivitas dan pelaku penemuan hukum, yang membawa kita pada diskursus tentang *ijtihad* dan kualifikasi seorang *mujtahid*; serta (4) tolok ukur kebenaran hasil *ijtihad*, yaitu sejauh mana temuan hukum dapat dinilai sah dan valid secara epistemologis serta sesuai dengan prinsip-prinsip syariat.

2. Sumber Hukum Islam

Sebelum membahas apa saja yang termasuk dalam sumber hukum Islam, penting untuk terlebih dahulu memahami definisi dari istilah tersebut. Tujuannya adalah agar tidak terjadi kekeliruan dalam memahami makna dan cakupan sumber hukum, sekaligus membatasi ruang lingkup pembahasannya secara tepat. Dalam terminologi Islam, sumber hukum dikenal dengan istilah *Maṣādir al-Aḥkām*. Istilah ini merupakan produk pemikiran modern dan tidak dikenal secara eksplisit dalam literatur ulama klasik. Pada masa klasik, istilah yang lebih sering digunakan adalah *al-adillah*, khususnya dalam bentuk *al-adillah al-syar'iyah*. Meskipun keduanya tampak serupa, secara makna memiliki perbedaan. *Maṣādir* merujuk pada tempat atau asal di mana norma-norma hukum digali atau

diambil, sedangkan *adillah* bermakna petunjuk atau dalil yang digunakan sebagai dasar dalam menetapkan suatu hukum tertentu.

Dengan demikian, istilah "sumber hukum" secara sempit hanya merujuk pada Al-Qur'an dan hadis, karena hanya dari keduanya lah norma-norma hukum Islam secara langsung digali. Sementara itu, *ijmā'*, *qiyās*, *istihsān*, *istishāb*, *istiṣlāḥ*, dan 'urf tidak termasuk dalam kategori sumber hukum utama, melainkan diposisikan sebagai *dalīl* atau metode penalaran hukum. Melalui pendekatan-pendekatan tersebut, para *fuqahā'* berupaya menelusuri dan merumuskan ketentuan hukum dengan tetap merujuk pada fondasi utamanya, yakni Al-Qur'an dan hadis, sebagai sumber pokok syariat Islam.²⁷

a. Al-Qur'an

Al-Qur'an merupakan sumber hukum Islam yang paling utama, pokok, dan pertama. Dari Al-Qur'an inilah norma-norma hukum digali untuk mengatur berbagai aspek kehidupan manusia. Sebagai sumber hukum yang tertinggi, Al-Qur'an harus dijadikan landasan utama dalam merumuskan hukum, bahkan mendahului sumber lain seperti hadis. Oleh karena itu, dalam menyelesaikan persoalan-persoalan hukum Islam, ayat-ayat Al-Qur'an harus dijadikan rujukan pertama. Dengan kata lain, selama Al-Qur'an masih menyediakan jawaban atas suatu persoalan, maka umat Islam tidak diperkenankan mencari hukum dari sumber lain di luar Al-Qur'an.

²⁷ Danial Murdani, *Epistemologi Hukum Islam: Jasser Auda* (Lhokseumawe, 2021), 3.

Penegasan bahwa Al-Qur'an merupakan sumber utama hukum Islam dapat ditemukan dalam berbagai ayat Al-Qur'an itu sendiri. Salah satu di antaranya adalah firman Allah dalam Q.S. an-Nisā' [4]: 58, yang memerintahkan umat Islam untuk berlaku adil dan menetapkan hukum berdasarkan amanat yang benar. Selain itu, hadis tentang dialog Rasulullah SAW dengan Mu'āz ibn Jabal ketika beliau diutus ke Yaman juga menjadi dalil penting. Dalam hadis tersebut, Mu'āz menyatakan bahwa apabila menghadapi suatu persoalan, ia akan menetapkan hukum berdasarkan Al-Qur'an terlebih dahulu. Hal ini menunjukkan bahwa Al-Qur'an menjadi rujukan utama dalam setiap proses pengambilan hukum.

Seluruh isi Al-Qur'an, jika ditinjau dari aspek lafaznya, bersifat *qaṭ'ī al-wurūd*, yang berarti bahwa setiap lafaz dan makna dalam Al-Qur'an dipastikan berasal dari Allah SWT dan tidak mengandung keraguan sedikit pun mengenai keaslian maupun validitasnya. Oleh karena itu, seluruh ayat Al-Qur'an telah diriwayatkan secara *mutawātir* dan diterima secara pasti oleh umat Islam. Namun, jika dilihat dari segi penunjukan hukumnya (*dalālah*), kandungan Al-Qur'an terbagi menjadi dua kategori. Pertama, ayat-ayat yang bersifat *qaṭ'ī al-dalālah*, yaitu ayat-ayat yang makna hukumnya jelas dan tidak membutuhkan penafsiran lebih lanjut. Kedua, ayat-ayat yang bersifat *ẓannī al-dalālah*, yaitu ayat-ayat yang kandungan hukumnya tidak eksplisit sehingga

masih memerlukan proses penafsiran atau ijtihad dalam memahaminya.²⁸

b. Hadis

Hadis menempati posisi sebagai sumber hukum Islam kedua setelah Al-Qur'an. Ketika suatu permasalahan hukum tidak ditemukan penyelesaiannya secara eksplisit dalam Al-Qur'an, maka hadis menjadi rujukan utama berikutnya. Hal ini karena hadis memiliki tiga fungsi penting terhadap Al-Qur'an. *Pertama*, hadis berperan dalam menetapkan hukum yang tidak secara eksplisit diatur dalam Al-Qur'an. Contohnya adalah larangan bagi seorang suami untuk menikahi seorang perempuan bersama dengan bibinya, baik dari pihak ayah maupun ibu. Ketentuan ini tidak disebutkan secara langsung dalam Al-Qur'an, melainkan dijelaskan melalui hadis Nabi SAW. Adapun Al-Qur'an hanya menyebutkan larangan menikahi dua saudara kandung secara bersamaan, sebagaimana termaktub dalam Q.S. an-Nisā' [4]: 23.

Kedua, hadis berfungsi sebagai penjelas atau interpretasi rinci terhadap ketentuan hukum yang disampaikan secara global dalam Al-Qur'an. Penjelasan ini menjadi penting karena Al-Qur'an sering kali menyebut suatu perintah atau larangan dalam bentuk umum, tanpa rincian teknis pelaksanaannya. Tanpa bimbingan dari hadis, banyak ketentuan hukum dalam Al-Qur'an yang tidak akan dapat dipahami secara utuh, apalagi diterapkan dalam praktik. Fungsi penjelas ini

²⁸ Danial, Murdani, *Epistemologi Hukum Islam: Jasser Auda*, 3–4.

bahkan merupakan salah satu peran dominan hadis dalam sistem hukum Islam. Hal ini tampak jelas dalam hal-hal yang berkaitan dengan ibadah, seperti salat, zakat, puasa, dan haji. Hadis yang bersifat *fi'liyyah*, yaitu berupa tindakan dan praktik langsung dari Nabi Muhammad SAW, menjadi pedoman utama dalam menjabarkan maksud ayat-ayat Al-Qur'an terkait ibadah tersebut. Misalnya, Al-Qur'an memang memerintahkan untuk mendirikan salat, menunaikan zakat, berpuasa, dan berhaji, tetapi tidak menjelaskan secara rinci tata cara salat dan jumlah rakaatnya, jenis harta yang wajib dizakati, atau pelaksanaan teknis puasa dan haji—semuanya dijelaskan melalui sunnah Nabi.

Ketiga, hadis juga berfungsi sebagai penguat atau pengokoh terhadap ketentuan hukum yang telah disebutkan dalam Al-Qur'an. Dalam hal ini, hadis tidak berperan untuk menjelaskan secara rinci, menambah, maupun memperluas makna hukum, melainkan menegaskan kembali apa yang telah ditetapkan oleh Al-Qur'an. Salah satu contohnya adalah hadis yang memuat rukun Islam. Hadis tersebut memperkuat isi beberapa ayat Al-Qur'an, seperti Q.S. al-Baqarah [2]: 83 dan 183 yang memuat perintah salat dan puasa, serta Q.S. Āli 'Imrān [3]: 97 yang berisi kewajiban melaksanakan ibadah haji. Dengan demikian, fungsi hadis dalam konteks ini adalah mempertegas eksistensi dan urgensi hukum yang telah lebih dahulu ditegaskan dalam Al-Qur'an.

Dari ketiga fungsi hadis terhadap Al-Qur'an yang telah disebutkan, fungsi sebagai penjelas dan penguat (fungsi kedua dan ketiga) disepakati oleh para ulama secara bulat. Namun, terkait fungsi hadis sebagai sumber penetapan hukum yang tidak disebutkan dalam Al-Qur'an secara eksplisit (fungsi pertama), muncul perbedaan pandangan di kalangan ulama. Dalam hal ini, mereka terbagi ke dalam dua kelompok. Kelompok pertama menerima bahwa hadis memiliki otoritas untuk menetapkan hukum secara mandiri ketika Al-Qur'an tidak mengaturnya secara langsung. Sebaliknya, kelompok kedua menolak fungsi ini, karena beranggapan bahwa sumber penetapan hukum harus selalu merujuk kepada Al-Qur'an secara langsung atau melalui derivasi darinya.²⁹

3. Pola Penalaran Hukum Islam

Pola penalaran hukum Islam merupakan dasar dan cara berpikir yang digunakan untuk memahami ayat-ayat Al-Qur'an dan hadis-hadis yang berkaitan dengan hukum. Melalui pola pikir ini, diharapkan proses penggalian dan penerapan hukum Islam mampu mewujudkan tujuan utamanya, yakni menciptakan kemaslahatan bagi manusia, baik dalam kehidupan dunia maupun di akhirat.

Kerangka dasar dan metode dalam memahami hukum Islam dikenal dengan istilah *uṣūl al-fiqh*, yaitu disiplin ilmu yang bertujuan menggali norma-norma hukum Islam pada tataran *das sollen*—yakni norma ideal

²⁹ Danial, Murdani, *Epistemologi Hukum Islam: Jasser Auda*, 4.

yang diharapkan mampu mengatur perilaku manusia serta menciptakan tatanan kehidupan sosial yang adil dan harmonis. Norma-norma hukum ini bersifat hierarkis dan terdiri dari tiga tingkatan utama. Pertama, *al-qiyām al-siyāsiyyah* (nilai-nilai dasar), seperti tauhid, keadilan, kebebasan, kesetaraan, kemaslahatan, persaudaraan, syura, amanah, toleransi (*tasāmuh*), dan tolong-menolong (*ta'āwun*). Nilai-nilai ini mencerminkan prinsip-prinsip moral dan spiritual Islam. Kedua, *uṣūl al-kulliyah* (asas-asas umum), yang merupakan kristalisasi dari nilai-nilai dasar tersebut ke dalam prinsip-prinsip hukum yang lebih operasional. Ketiga, *aḥkām al-far'iyah* (hukum-hukum cabang atau konkret), yakni peraturan-peraturan praktis yang diterapkan dalam kehidupan sehari-hari. Dalam proses istinbāt atau penemuan hukum, ketiga tingkatan norma ini harus dijadikan pijakan secara berurutan dan konsisten agar hasil hukum yang dihasilkan tetap berpijak pada semangat dan tujuan utama syariat.³⁰

Berdasarkan norma-norma hukum Islam yang telah disebutkan, dikembangkanlah metodologi atau pola penalaran dalam memahami teks-teks syariat, khususnya ayat-ayat Al-Qur'an dan hadis-hadis yang berkaitan dengan hukum. Pendekatan ini bertujuan untuk menjadikan pemahaman terhadap teks lebih sistematis dan kontekstual. Secara umum, terdapat tiga pola penalaran utama yang dapat digunakan dalam menafsirkan dan menurunkan hukum dari sumber-sumber tersebut, yaitu: pola penalaran *bayāny* (tekstual-literal), *ta'līly* (rasional-kausal), dan *istislāhy* (berbasis

³⁰ Murdani, *Epistemologi Hukum Islam: Jasser Auda*, 5.

kemaslahatan). Ketiga pola ini memberikan kerangka kerja yang berbeda namun saling melengkapi dalam menggali makna dan tujuan hukum Islam secara lebih komprehensif.³¹

Pola *bayāny* merupakan bentuk penalaran yang berfokus pada kaidah-kaidah kebahasaan, baik dari segi gramatikal maupun makna (semantik). Dalam ilmu *uṣūl al-fiqh*, pendekatan ini telah dikembangkan secara sistematis melalui kajian *al-qawā'id al-lughawiyah* dan *al-qawā'id al-istinbāṭiyah*, yaitu prinsip-prinsip linguistik dan semantik yang digunakan dalam merumuskan hukum Islam. Di dalamnya dibahas berbagai hal, seperti makna kata (baik dari sisi kejelasan maupun keluasan arti), pengertian bentuk perintah (*al-amr*), larangan (*an-nahy*), serta makna kata secara etimologis, leksikal, konotatif, dan denotatif. Pola ini sangat penting, khususnya ketika menafsirkan ayat-ayat yang sering dipahami secara literal. Misalnya, dalam ayat *ar-rijāl qawwāmūna 'ala an-nisā'* (QS. an-Nisā': 34) yang kerap diterjemahkan sebagai “laki-laki adalah pemimpin atas perempuan.” Padahal, jika dianalisis dengan pendekatan bayāny, istilah *ar-rijāl* dan *an-nisā'* dalam Al-Qur'an lebih sering digunakan dalam konteks fungsi sosial dan peran gender, bukan dalam arti biologis. Dalam konteks biologis, Al-Qur'an justru menggunakan istilah *zakar* dan *untā*, sebagaimana terdapat dalam QS. al-Ḥujurāt [49]: 13. Dengan demikian, ayat tersebut lebih tepat dipahami sebagai pernyataan tentang peran sosial

³¹ Al-Yasa' Abubakar, *Ahli Waris sepertalian Darah; Kajian Perbandingan terhadap Penalaran hazairin dan Penalaran fiqh Mazhab* (INIS, 1998), 7–8.

(gender), bukan dominasi biologis laki-laki atas perempuan, dan tidak serta-merta berarti bahwa suami adalah pemimpin mutlak atas istri.

Pola penalaran *ta'līly* adalah pendekatan yang berusaha mengungkap latar belakang atau alasan rasional di balik suatu ketentuan dalam Al-Qur'an maupun hadis. Dengan kata lain, dasar penetapan hukumnya terletak pada *'illat*—yaitu sebab hukum atau rasio legis dari suatu aturan. Para ulama sepakat bahwa setiap ketentuan syariat pasti memiliki tujuan dan alasan tertentu, karena tidak mungkin Allah menetapkan suatu hukum tanpa hikmah atau maksud yang baik. Dalam praktiknya, ada aturan dalam Al-Qur'an dan hadis yang secara eksplisit menyebutkan *'illat*, ada pula yang hanya disampaikan secara implisit, dan sebagian lagi sama sekali tidak menyebutkannya. Untuk ketentuan yang tidak menyebutkan *'illat* secara jelas, sebagian dapat ditemukan melalui proses perenungan dan analisis mendalam, sementara sebagian lainnya tetap tidak diketahui, terutama dalam hal-hal yang berkaitan dengan ibadah *maḥḍah* (ritual murni), yang bersifat *ta'abbudī* (semata-mata karena perintah Allah). Berdasarkan ruang lingkup dan metode penetapannya, *'illat* terbagi menjadi tiga kategori: *'illat tasyrī'ī* (yang berkaitan dengan maksud pembentukan hukum), *'illat qiyāsī* (yang menjadi dasar analogi hukum), dan *'illat istiḥsānī* (yang digunakan dalam pendekatan istiḥsān atau pertimbangan keadilan dan kemaslahatan).

'Illat tasyrī'ī berfungsi untuk menentukan apakah hukum yang terkandung dalam suatu nash harus diterima apa adanya secara permanen,

ataukah dapat mengalami perubahan sesuai dengan konteks dan pertimbangan tertentu. Sementara itu, *'illat qiyāsī* digunakan untuk menerapkan ketentuan hukum dari suatu nash terhadap kasus lain yang secara eksplisit tidak disebutkan dalam teks. Penerapannya didasarkan pada adanya kesamaan sifat antara dua kasus tersebut, dan kesamaan inilah yang disebut sebagai *'illat*. Adapun *'illat istiḥsānī* merupakan bentuk *'illat* yang bersifat pengecualian, yaitu dalam situasi di mana *'illat tasyri'ī* atau *'illat qiyāsī* secara umum berlaku, namun dalam kasus tertentu tidak dapat diterapkan karena adanya alasan khusus yang mengharuskan pengecualian. Perbedaan utama ketiga jenis *'illat* ini terletak pada fungsinya dan tingkat ketatnya persyaratan. *'Illat qiyāsī* mensyaratkan ketepatan dan kehati-hatian lebih tinggi dibandingkan dua jenis lainnya. Dengan demikian, baik *qiyās* maupun *istiḥsān* pada dasarnya berada dalam kerangka pola penalaran *ta'ālīy*. Sebagai contoh, ketentuan kewajiban adanya muḥrim bagi perempuan yang bepergian jauh tidak dimaknai secara tekstual semata. Sebab di balik ketentuan tersebut terdapat *'illat* berupa perlindungan dan rasa aman. Maka, yang menjadi substansi ajaran dalam nash tersebut bukanlah keharusan keberadaan muḥrim, melainkan terjaminnya keamanan selama perjalanan.

Pola penalaran *istislāḥy* adalah metode pemahaman hukum Islam yang menjadikan ayat-ayat atau hadis-hadis yang memuat prinsip-prinsip umum sebagai dasar dalam menetapkan hukum. Pendekatan ini digunakan ketika suatu permasalahan kontemporer tidak memiliki rujukan langsung

dalam bentuk ayat atau hadis tertentu, dan juga tidak ditemukan preseden di masa Nabi Muhammad SAW yang bisa dijadikan acuan. Meski demikian, permasalahan tersebut tetap perlu diatur karena memiliki urgensi tinggi dan berdampak pada kepentingan masyarakat luas. Untuk menilai tingkat urgensi itu, para ulama membaginya secara hirarkis menjadi tiga kategori, yaitu *darūriyyāt* (kebutuhan primer yang sangat mendesak bagi kelangsungan hidup dan agama), *ḥājiyyāt* (kebutuhan sekunder yang mendukung kenyamanan hidup), dan *taḥsīniyyāt* (kebutuhan pelengkap untuk penyempurnaan moral dan etika). Pendekatan ini mencerminkan fleksibilitas hukum Islam dalam menjawab tantangan zaman, dengan tetap mengedepankan prinsip kemaslahatan sebagai pijakan utamanya.

Dengan demikian, pola penalaran *istislāḥī* secara tidak langsung telah mencakup beberapa metode penetapan hukum yang berbasis kemaslahatan, seperti *maṣlaḥah mursalah*, *sad al-dharī'ah*, *'urf*, dan *istiṣḥāb*. Keempat metode ini diterima oleh para ulama karena memiliki landasan pertimbangan utama, yakni untuk mewujudkan kemaslahatan umat. Perlu ditekankan bahwa ketiga pola penalaran—*bayānī*, *ta'līlī*, dan *istislāḥī*—tidak berdiri secara terpisah atau kaku. Ketiganya justru saling terhubung dan melengkapi dalam proses memahami serta menafsirkan nash-nash hukum dalam Al-Qur'an dan hadis, sehingga menghasilkan rumusan hukum yang kontekstual, adil, dan relevan dengan kebutuhan zaman.³²

³² Murdani, *Epistemologi Hukum Islam: Jasser Auda*, 7–8.

Di sisi lain, pemikir kontemporer M. ‘Abed al-Jabiri juga mengemukakan tiga model pendekatan rasional dalam memahami teks-teks keislaman. Ketiga model tersebut adalah pola penalaran *bayānī*, *burhānī*, dan *‘irfānī*. Masing-masing model ini merepresentasikan cara pandang yang berbeda dalam menafsirkan nash (teks-teks agama), baik dari aspek metode, sumber otoritas, maupun cara mencapai kebenaran. Pendekatan ini menjadi kontribusi penting dalam studi epistemologi Islam kontemporer karena membantu menjelaskan keragaman cara berpikir dalam tradisi keilmuan Islam.³³

Pendekatan *bayānī* dalam kerangka epistemologi Abed al-Jabiri merujuk pada cara memahami teks-teks keagamaan dengan mengandalkan kaidah-kaidah kebahasaan, baik secara gramatikal, semantik, maupun semiotik. Pendekatan ini hanya dapat digunakan pada permasalahan yang secara eksplisit telah diatur dalam nash, seperti zakat atas gandum, emas, dan sejenisnya. Dalam banyak hal, model ini sejalan dengan pola penalaran *bayānī* klasik yang telah dijelaskan sebelumnya. Sementara itu, model *burhānī* mengandalkan nalar rasional-argumentatif dalam memahami teks, khususnya pada kasus-kasus yang tidak ditemukan landasan hukumnya secara langsung dalam nash. Pendekatan ini sangat dekat dengan pola penalaran *ta’līlī*, di mana metode *qiyās* termasuk di dalamnya. Sebagai contoh, kewajiban zakat atas gandum dapat dianalogikan (diqiyaskan)

³³ Muhammad ‘Abed al-Jabiri, *Takwin al-‘Aql al-‘Araby* (Markaz Dirasah al-Wihdah al-‘Arabiyyah, 1989), 121.

dengan kewajiban zakat atas makanan pokok lain seperti padi, karena keduanya memiliki sifat dasar yang sama, yaitu sebagai bahan pangan yang mengenyangkan. Adapun model *'irfānī* merupakan pendekatan yang menitikberatkan pada dimensi etis dan humanistik dalam memahami teks. Nilai-nilai kemanusiaan dijadikan pijakan utama untuk menangkap esensi ajaran dalam nash, meskipun teksnya sendiri tidak menyebutkan hukum secara eksplisit. Pendekatan ini biasanya diterapkan pada persoalan-persoalan kontemporer yang belum pernah muncul sebelumnya dan tidak memiliki padanan dalam nash maupun hukum asal yang dapat di-*qiyās*-kan. Contohnya seperti regulasi lalu lintas atau transaksi valuta asing. Pendekatan ini membantu menggali nilai substansial dari syariat Islam agar tetap relevan dengan realitas kekinian.

4. Ijtihad dan Mujtahid

Sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya, Al-Qur'an dan Sunnah sebagai dua sumber utama dalam hukum Islam memuat nilai-nilai normatif dan etis yang mendalam. Nilai-nilai ini berfungsi sebagai pedoman hidup (*guidance*) bagi umat manusia dalam menjalani kehidupan, dengan tujuan akhir meraih kebahagiaan baik di dunia maupun di akhirat.

Meskipun Al-Qur'an dan Sunnah merupakan sumber utama ajaran Islam, keduanya tidak akan memiliki makna nyata tanpa disertai pemahaman yang tepat dan pengamalan yang benar dari umat Islam sendiri. Hal ini disebabkan karena ajaran-ajaran dalam Al-Qur'an dan Sunnah jarang sekali dapat diterapkan secara langsung berdasarkan makna

harfiahnya. Nilai-nilai normatif dan etis yang terkandung di dalamnya merupakan gagasan ilahiah (*idea samawi*) yang menuntut adanya proses interpretasi, penghayatan, dan penerapan secara kontekstual agar benar-benar membumi dalam kehidupan nyata. Oleh karena itu, tantangan terbesar yang dihadapi umat Islam bukan sekadar menerima wahyu, tetapi bagaimana melakukan proses penafsiran, internalisasi, dan aplikasi ajaran-ajaran tersebut dalam tatanan sosial, budaya, dan hukum yang terus berkembang.

Menurut Sobhi Mahmassani, setelah wahyu Al-Qur'an dan Sunnah Nabi tidak lagi turun, kehidupan manusia terus mengalami perkembangan yang dinamis, baik dari segi perilaku, budaya, maupun peradaban. Kondisi ini menunjukkan adanya potensi ketimpangan antara keterbatasan jumlah ayat-ayat Al-Qur'an dan hadis, dengan kompleksitas persoalan sosial-keagamaan yang terus bertambah dan semakin beragam. Dengan kata lain, teks-teks wahyu bersifat terbatas, sementara realitas kehidupan manusia bersifat tak terbatas dan terus berkembang.³⁴ Konsekuensi dari kondisi tersebut adalah umat Islam dihadapkan pada tantangan dalam menetapkan hukum atas berbagai persoalan baru yang tidak secara langsung memiliki landasan hukum eksplisit dalam Al-Qur'an maupun Sunnah. Dengan kata lain, dalam menghadapi problematika kontemporer yang belum diatur

³⁴ Sobhi Mahmassani, *Filsafat Hukum dalam Islam*, terj. Ahmad Sudjono (Al-Ma'arif, 1981), 160.

secara tekstual, diperlukan upaya ijtihad dan pendekatan metodologis agar hukum Islam tetap relevan dan mampu menjawab dinamika kehidupan.³⁵

Dalam situasi seperti itu, para ulama—yang dikenal sebagai pewaris para nabi (*waratsat al-anbiyā'*)—diberi wewenang oleh Syārī' (pembuat syariat, yakni Allah) untuk melakukan *ijtihad*, yaitu upaya intelektual dan spiritual guna merumuskan atau menetapkan hukum Islam terhadap persoalan-persoalan baru yang belum secara eksplisit diatur dalam Al-Qur'an maupun Sunnah.

a. Pengertian Ijtihad

Dalam disiplin ilmu ushul fikih, *ijtihad* dipahami sebagai upaya maksimal seorang ulama dalam mencurahkan seluruh kemampuan intelektual dan spiritualnya untuk menemukan dan menerapkan hukum-hukum syariat. Dengan kata lain, *ijtihad* merupakan proses eksploratif dan interpretatif yang dilakukan untuk menggali makna serta substansi hukum (*maqāṣid al-syarī'ah*) yang terkandung dalam Al-Qur'an maupun Sunnah. Aktivitas ini tidak hanya bersifat akademis, tetapi juga mencerminkan kerja profesional yang progresif dan bertanggung jawab. Tujuannya adalah agar nilai-nilai normatif dalam wahyu dapat dijadikan panduan yang kontekstual dan aplikatif bagi kehidupan manusia, sesuai dengan situasi, kebutuhan, dan tantangan zaman yang terus berubah.³⁶

³⁵ Sa'di Abu Habib, *Ensiklopedi Ijmak*, terj. M. Sahal Mahfudz dan A. Mustofa Bisri, cet. ke-5 (Pustaka Firdaus, 2011), 55.

³⁶ Muhammad Abd al-Gani al-Bajiqani, *al-Madkhal ila Ushul al-Fiqh al-Maliki* (Dar al-Libnan, 1968), 139.

Oleh karena itu, dapat disimpulkan bahwa pemahaman dan pengamalan wahyu Ilahi dalam kehidupan nyata akan selalu sejalan dengan gerak dan perkembangan aktivitas ijtihad. Di sinilah letak pentingnya ijtihad—yakni sebagai instrumen strategis dalam proses pembinaan, pengembangan, dan pembaruan hukum Islam—guna menjawab tantangan zaman sekaligus mewujudkan kepastian hukum yang relevan dan berkeadilan.

b. Pengertian Mujtahid

Dalam kitab *Jam‘u al-Jawāmi‘* dijelaskan bahwa yang dimaksud dengan *mujtahid* adalah seseorang yang memiliki keahlian dalam bidang fikih, yakni seorang ahli hukum Islam yang mampu menggali dan menetapkan hukum dari sumber-sumber syariat melalui proses ijtihad.³⁷ Meskipun tidak dijelaskan secara eksplisit siapa yang dimaksud dengan ahli fikih, namun jika dikaitkan dengan definisi fikih secara terminologis—yakni sebagai pemahaman terhadap hukum-hukum syar‘i yang diperoleh dari dalil-dalil rinci yang berkaitan dengan perilaku individu—maka dapat disimpulkan bahwa seorang *mujtahid* adalah sosok yang memiliki kompetensi dan otoritas ilmiah untuk menggali hukum-hukum syariat langsung dari sumber utamanya, yaitu Al-Qur’an dan/atau Sunnah.

³⁷ Jalal ad-Din al-Mahalli, *Syarh Jam‘ al-Jawami‘* (Dar Ihya’ al-Kutub al-‘Arabiyah, t.t.), 379.

Al-Jurjānī dalam karyanya *al-Ta'rifāt* menjelaskan bahwa seorang *mujtahid* adalah individu yang memiliki penguasaan mendalam terhadap ilmu Al-Qur'an beserta ilmu tafsir yang dibutuhkan untuk memahami kandungan ayat-ayatnya. Selain itu, ia juga harus menguasai ilmu tentang hadis, baik dari sisi *riwāyah* (transmisi) maupun *dirāyah* (pemahaman), sehingga mampu menafsirkan makna dan konteks dari sabda Nabi SAW secara tepat. Di samping itu, seorang *mujtahid* juga harus memiliki kemampuan dalam melakukan penalaran analogis (*qiyās*) dan kepekaan intelektual terhadap berbagai persoalan kontemporer yang muncul dalam kehidupan umat.³⁸

c. Syarat-Syarat Mujtahid

Ali 'Abd al-Kāfī as-Subkī dan Tāj ad-Dīn as-Subkī dalam kitab *al-Ibhāj fī Syarḥ al-Minhāj* menguraikan bahwa seorang *mujtahid* harus memenuhi beberapa kriteria utama. Pertama, ia harus menguasai ilmu-ilmu rasional (*'aqliyyah*), seperti bahasa Arab, ushul fikih, dan ilmu-ilmu lainnya yang dapat mempertajam daya pikir serta kepekaan nurani. Dengan bekal ini, seorang mujtahid akan memiliki kapasitas intelektual yang memadai, tidak mudah terjebak dalam kekeliruan, mampu memahami makna lafaz dengan cermat, dan dapat membedakan antara dalil yang sah dan yang tidak. Kedua, ia wajib memahami kaidah-kaidah syariat secara mendalam, agar mampu mengaplikasikan dalil-dalil agama dengan tepat sesuai konteksnya. Ketiga, ia harus memiliki pemahaman

³⁸ Ali bin Muhammad al-Jurjani, *Kitab at-Ta'rifat* (al-Haramain, t.t.), 204.

yang utuh terhadap *maqāsid al-syarī'ah* (tujuan utama dari syariat Islam). Dengan ketajaman intuisi dan pemahaman tersebut, seorang mujtahid dapat merumuskan hukum secara benar, bahkan untuk persoalan-persoalan yang tidak dijelaskan secara eksplisit dalam nash.³⁹

Menurut al-Ghazālī, seorang *mujtahid* harus memiliki penguasaan mendalam terhadap empat sumber utama dalam hukum Islam, yaitu Al-Qur'an, Sunnah, ijmak, dan qiyās. Selain itu, ia juga wajib menguasai dua kategori keilmuan yang menjadi syarat utama dalam melakukan ijtihad. Pertama, adalah ilmu-ilmu pendahuluan (*muqaddamāt*), yakni keahlian dalam bidang gramatika dan leksikografi Arab, agar mampu memahami struktur bahasa serta makna lafaz-lafaz dalam teks-teks keagamaan secara tepat. Kedua, adalah pengetahuan yang bersifat substansial, yaitu penguasaan terhadap '*ulūm al-Qur'ān*' dan '*ulūm al-ḥadīth*'. Hal ini penting agar seorang mujtahid mampu membedakan antara hadis yang sahih dan yang lemah, serta dapat memahami kandungan Al-Qur'an secara komprehensif. Penguasaan terhadap ilmu-ilmu tersebut, khususnya ilmu bahasa, tafsir, dan yurisprudensi Islam, merupakan fondasi penting yang tidak dapat ditinggalkan dalam membentuk kompetensi seorang mujtahid.⁴⁰

³⁹ Ali Abd al-Kafi al-Subuki dan Taj ad-Din bin Ali al-Subuki, *al-Ibhaj fi Syarh al-Minhaj* (Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1984), 8.

⁴⁰ Al-Ghazali, *Al-Mustashfa* (Dar al-Kutub al-Arabiyah, t.t.), 181.

Dengan memperhatikan penjelasan di atas, dapat disimpulkan bahwa seorang *mujtahid* harus memenuhi sejumlah kualifikasi penting sebagai berikut:

1) Kemampuan Bahasa Arab

Seorang mujtahid wajib memiliki penguasaan mendalam terhadap bahasa Arab, baik dari segi gramatika (nahwu dan sharaf) maupun kaidah-kaidah kebahasaannya (*qawā'id lughawiyah*). Hal ini penting agar ia mampu memahami secara akurat makna dan maksud dari lafaz-lafaz maupun susunan kalimat dalam teks syariat. Dengan kemampuan ini, ia dapat membedakan antara konsep seperti *mutlaq* dan *muqayyad*, *hakikat* dan *majāz*, *'āmm* dan *khāṣṣ*, serta istilah-istilah lain yang berpengaruh pada penetapan hukum.

2) Penguasaan Ilmu Al-Qur'an dan Hadis

Seorang mujtahid juga harus menguasai *'ulūm al-Qur'ān* dan *'ulūm al-ḥadīth*, agar mampu memahami ayat-ayat yang bersifat hukum, mengetahui ayat yang telah di-*nasakh* atau dikoreksi, serta mengenali hubungan antara ayat dan hadis (misalnya ayat yang ditakhsis oleh hadis). Dalam ilmu hadis, ia juga harus mampu mengidentifikasi kualitas hadis—apakah *mutawātir*, *ṣaḥīḥ*, *ḍa'īf*, atau *mu'tall*—untuk memastikan validitas dalil yang digunakan.

3) Wawasan Yurisprudensi Islam

Seorang mujtahid harus memiliki wawasan menyeluruh tentang fiqh Islam, khususnya dalam membedakan permasalahan hukum yang sudah

menjadi *ijmā'* (keepakatan ulama) dengan persoalan yang masih diperdebatkan (*khilāfiyyah*). Ini penting agar hasil ijtihadnya tidak menyimpang dari landasan normatif dan tradisi keilmuan yang sudah mapan.

4) Penguasaan Ilmu Ushul Fiqh

Ia juga harus memahami metodologi dalam menggali hukum dari sumbernya (*istinbāt*), seperti melalui *qiyās*, *istihsān*, *maṣlaḥah mursalah*, dan lainnya. Termasuk di dalamnya adalah kemampuan menganalogikan hukum cabang (*furū'*) kepada hukum asal (*aṣl*) dengan tepat dan konsisten.

5) Pemahaman terhadap Maqāsid al-Aḥkām

Seorang mujtahid harus memahami tujuan utama dari disyariatkannya hukum-hukum Islam, yaitu untuk membawa rahmat dan kemaslahatan bagi seluruh umat manusia. Dalam konteks ini, hukum Islam harus mampu memenuhi dan melindungi kebutuhan manusia pada tiga tingkatan: kebutuhan primer (*darūriyyāt*), sekunder (*hājiyyāt*), dan pelengkap (*taḥsīniyyāt*).⁴¹

Berdasarkan penjelasan para ulama ushul fikih yang telah diuraikan sebelumnya, dapat disimpulkan bahwa dalam pengertian luasnya, seorang *mujtahid* adalah seorang ulama yang memiliki kapasitas keilmuan dan kecakapan metodologis untuk melakukan penalaran hukum. Ia mampu menggali dan menetapkan hukum dari sumber utama syariat, yaitu Al-

⁴¹ al-zuhayli, *ushul al-fiqh al-islami*, 2:380–86.

Qur'an dan Sunnah, terhadap berbagai persoalan yang tidak dijelaskan secara eksplisit (*mantūq*) dalam teks-teks tersebut. Dengan kata lain, mujtahid berperan penting dalam menjembatani teks dan realitas melalui proses ijtihad yang bertanggung jawab dan terarah.⁴² Aktivitas intelektual seperti itu dikenal dengan istilah *ijtihad*, yaitu suatu upaya yang sungguh-sungguh dan maksimal yang dilakukan oleh seorang ulama untuk memperoleh pemahaman yang mendalam terhadap ketentuan-ketentuan syariat Islam. Ijtihad bukan sekadar penafsiran, tetapi merupakan proses metodologis yang bertujuan untuk merumuskan hukum-hukum Islam yang relevan dengan situasi dan kebutuhan umat.

C. *Maqâsid al-Syari'ah*

Pemahaman terhadap *maqâsid al-syari'ah* (tujuan-tujuan syariat) merupakan suatu keniscayaan di tengah masyarakat yang terus mengalami perubahan sosial, budaya, dan teknologi. Para pemikir muslim dituntut untuk mampu menggali konteks dari teks-teks Al-Qur'an dan hadis agar dapat diaktualisasikan dalam menjawab persoalan-persoalan kontemporer. Penafsiran terhadap redaksi Al-Qur'an dan hadis tidak cukup dilakukan hanya melalui pendekatan linguistik (*lughah*), karena dalam praktiknya terdapat berbagai faktor eksternal yang turut memengaruhi hasil ijtihad dan interpretasi hukum. Oleh karena itu, dibutuhkan pemahaman yang lebih komprehensif terhadap tujuan di balik penetapan suatu hukum. Tujuan ini bukan dimaksudkan untuk

⁴² Ali Abd al-Raziq, *al-Ijma' fi asy-Syari'at al-Islamiyyah* (Mesir, t.t.), 7.

menciptakan syariat baru, tetapi untuk mewujudkan kemaslahatan umat manusia, dengan tetap berpegang teguh pada prinsip-prinsip dasar ajaran Islam yang telah menjadi konsensus bersama.

Menggali falsafah di balik syariat yang dibawa oleh Nabi Muhammad SAW merupakan tantangan tersendiri bagi seorang *mujtahid*. Kesalahan dalam memahami maksud dan tujuan dari suatu ketentuan syariat dapat berakibat fatal, baik dalam aspek hukum maupun penerapannya dalam masyarakat. Oleh karena itu, sangat penting bagi seorang *mujtahid* untuk memiliki pemahaman yang mendalam tentang hakikat *maqâşid al-syarî'ah*, terutama dalam konteks kehidupan kontemporer yang terus berkembang dan menuntut respons hukum yang relevan dan bijak.

1. Pengertian *Maqâşid al-Syarî'ah*

Imam Asy-Syaṭibi sendiri tidak secara eksplisit memberikan definisi tentang *maqâşid al-syarî'ah* dalam karya-karyanya. Hal ini disebabkan oleh beberapa alasan, salah satunya karena pada masa beliau pemahaman tentang konsep *maqâşid* sudah cukup dikenal melalui kitab-kitab ulama terdahulu. Oleh karena itu, tidak mengherankan jika beliau tidak merumuskan definisi *maqâşid* baik dari sisi etimologi maupun terminologi. Namun, seiring berjalannya waktu, sejumlah ulama pada abad-abad terakhir merasa penting untuk memberikan definisi yang lebih sistematis mengenai *maqâşid al-syarî'ah*, guna menciptakan keseragaman persepsi dan pemahaman dalam kajian ilmu ini. Secara etimologis, istilah *maqâşid al-syarî'ah* merupakan gabungan dari dua kata, yaitu *maqâşid* dan *al-syarî'ah*. Kata *maqâşid*

sendiri merupakan bentuk jamak dari *maqṣad* atau *qaṣd*, yang bermakna tujuan, maksud, atau arah.⁴³ Istilah *maqashid* atau *quṣūd* merupakan bentuk derivatif dari kata kerja *qaṣada-yaqṣudu*, yang dalam bahasa Arab memiliki beragam makna. Di antaranya adalah: menuju suatu arah atau tujuan, berada di posisi tengah, adil, tidak berlebihan atau melampaui batas, serta merujuk pada jalan yang lurus—yakni posisi moderat antara sikap ekstrem dan kelalaian. Makna-makna ini mencerminkan prinsip keseimbangan dan keadilan yang menjadi inti dari tujuan-tujuan syariat Islam.⁴⁴

Beragam makna dari kata *qaṣada* dan turunannya tersebut sejalan dengan penggunaannya dalam Al-Qur'an. Misalnya, dalam QS. At-Taubah [9]: 42, kata ini bermakna sesuatu yang mudah, lurus, dan tidak berbelit-belit. Dalam QS. Fāṭir [35]: 32, ia menunjukkan makna pertengahan dan keseimbangan. Sementara itu, dalam QS. An-Naḥl [16]: 9, maknanya mengarah pada jalan yang lurus, dan pada QS. Luqmān [31]: 19, digunakan untuk menggambarkan posisi tengah atau moderat di antara dua ekstrem. Ragam makna ini memperkuat pemahaman bahwa *maqāṣid al-syarī'ah* berakar pada prinsip keadilan, keseimbangan, dan moderasi dalam kehidupan beragama.

Secara etimologis, kata *syariah* berarti jalan yang mengantarkan seseorang menuju sumber air, sebagai simbol jalan kehidupan yang memberi kesejukan dan keselamatan. Dalam pengertian terminologis dalam

⁴³ Al-Fayumi, *al-Misbah al-Munir* (Maktabah Lubnan, 1987), 192.

⁴⁴ Fairuz Abadi, *al-Qamus al-Muhith* (Muassasah ar-Risalah, 1987), 396.

fikih, syariah merujuk pada seperangkat hukum yang ditetapkan oleh Allah SWT bagi hamba-Nya, baik yang bersumber dari Al-Qur'an maupun dari Sunnah Nabi Muhammad SAW—baik melalui ucapan, perbuatan, maupun persetujuan beliau. Syariah inilah yang menjadi panduan hidup umat Islam dalam mengatur berbagai aspek kehidupan, baik secara individual maupun sosial.⁴⁵ Ar-Raisuni memberikan definisi syariah dalam pengertian yang lebih luas. Menurutnya, syariah mencakup seluruh hukum *amaliyyah* (praktis) yang dibawa oleh Islam, baik yang berkaitan dengan aspek keimanan (akidah) maupun dengan sistem legislasi hukum yang mengatur perilaku dan kehidupan umat. Definisi ini menegaskan bahwa syariah tidak hanya terbatas pada hukum-hukum fikih, tetapi juga mencakup nilai-nilai yang membentuk dasar kepercayaan dan etika umat Islam.⁴⁶

‘Allal al-Fasi mendefinisikan *maqâsid al-syarî‘ah* sebagai tujuan-tujuan yang dikehendaki oleh syariat serta hikmah-hikmah (rahasia *ilahiyah*) yang terkandung di balik setiap ketentuan hukum yang ditetapkan oleh Allah SWT sebagai Pembuat Hukum (*al-Syāri‘*). Dengan demikian, maqashid al-syariah dapat dipahami sebagai maksud dan kehendak Allah dalam menetapkan hukum-hukum syariat bagi umat manusia. Esensi utama dari konsep ini adalah untuk mewujudkan kemaslahatan, yaitu menarik

⁴⁵ Abdul Karim Zaidan, *al-Madkhal li Dirasah as-Syar‘yah al-Islamiyyah* (Muassasah ar-Risalah, 1976), 39.

⁴⁶ Ar-Raisuni, *al-Fikr al-Maqashidi: qawaiduhu wa Fawaiduhu* (Mathbaah an Najah al-Jadidah ad-Dar al-Baidha, 1999), 10.

segala bentuk manfaat (*jalb al-maṣlahah*) dan mencegah kemudaratan (*dar' al-maṣṣadah*) dalam kehidupan manusia, baik di dunia maupun di akhirat.⁴⁷

Abdullah Darraz, dalam penjelasannya terhadap pemikiran Asy-Syaṭibi, menyatakan bahwa inti dari penetapan hukum oleh Allah adalah demi tercapainya kemaslahatan hidup manusia, baik di dunia maupun di akhirat. Dengan kata lain, setiap ketentuan hukum dalam Islam bertujuan untuk menghadirkan manfaat dan menjauhkan mudarat, yang selaras dengan misi utama syariat. Oleh karena itu, setiap bentuk *taklīf* (pembebanan hukum) harus diarahkan pada tercapainya tujuan-tujuan syariat (*maqâṣid al-syarī'ah*), sehingga hukum tidak hanya dipahami secara tekstual, tetapi juga kontekstual—dalam rangka mewujudkan keadilan, kemaslahatan, dan rahmat bagi seluruh umat manusia.⁴⁸

Menurut Wahbah al-Zuhaili, *maqâṣid al-syarī'ah* dipahami sebagai nilai-nilai dan tujuan-tujuan yang terkandung, baik secara implisit maupun eksplisit, dalam keseluruhan atau sebagian besar ketentuan hukum Islam. Nilai dan tujuan ini dianggap sebagai inti dan hikmah di balik setiap hukum yang ditetapkan oleh Allah sebagai *al-Syāri'* (Pembuat Syariat). Dengan demikian, *maqâṣid* bukan hanya sekadar pelengkap, melainkan merupakan ruh dari syariat itu sendiri yang mencerminkan visi ilahiah dalam mengatur kehidupan manusia secara menyeluruh.⁴⁹

⁴⁷ Amir Muallim dan Yusdani, *Konfigurasi Pemikiran Hukum Islam* (UII Press, 1999), 92.

⁴⁸ Nasrun Rusli, *Konsep Ijtihad Al Syaikhani: Relevansinya bagi Pembaruan Hukum Islam di Indonesia* (Logos, 1999), 42–43.

⁴⁹ al-zuhayli, *ushul al-fiqh al-islami*, 2:225.

Secara substansial, *maqâṣid al-syarî'ah* mengandung prinsip kemaslahatan yang mendalam. Menurut al-Imam Asy-Syatîbi kemaslahatan tersebut dapat ditinjau dari dua perspektif utama. Pertama, *maqâṣid al-syarî'ah* yaitu tujuan yang dikehendaki oleh Allah SWT selaku Pembuat Syariat. Kedua, *maqâṣid al-mukallaf*, yakni tujuan dari pihak manusia selaku subjek hukum (mukallaf) dalam menjalankan ajaran syariat. Jika dilihat dari sisi kehendak Tuhan, maka *maqâṣid al-syarî'ah* mencakup empat aspek utama, yaitu:⁵⁰ Pertama, tujuan utama dari penetapan syariah oleh Allah SWT selaku *Syāri'* adalah untuk mewujudkan kemaslahatan bagi umat manusia, baik dalam kehidupan dunia maupun akhirat. Kedua, syariah ditetapkan agar dapat dipahami secara rasional dan mendalam oleh manusia, sehingga hukum-hukum yang ada tidak dijalankan secara membuta, melainkan dengan kesadaran intelektual dan spiritual. Ketiga, syariah hadir dalam bentuk hukum *taklifi* (kewajiban normatif), yang mengikat setiap individu *mukallaf* untuk dilaksanakan sebagai bentuk pengabdian kepada Allah. Keempat, syariah juga dimaksudkan untuk menempatkan manusia dalam kerangka hukum yang melindungi, mengarahkan, dan membimbing mereka agar hidup sesuai dengan nilai-nilai ilahiah yang berkeadilan dan penuh rahmat.⁵¹

Demikian pula, jika dilihat dari perspektif *maqâṣid al-mukallaf*— yaitu tujuan dari pihak manusia sebagai subjek hukum syariat— *maqâṣid*

⁵⁰ Rusli, *Konsep Ijtihad Al Syaikhani: Relevansinya bagi Pembaruan Hukum Islam di Indonesia*, 43.

⁵¹ As-Syatîbi, *al-Muwafaqat fi Ushul al Syariah* (Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2003), 4.

al-syari'ah juga mencakup empat aspek penting. Keempat aspek tersebut antara lain:⁵² *Pertama*, pembahasan mengenai masalah mencakup pengertian secara konseptual, tingkatan-tingkatan kepentingan (seperti *darūriyyāt*, *hājiyyāt*, dan *tahsīniyyāt*), karakteristiknya yang khas dalam kerangka hukum Islam, serta perdebatan mengenai sifatnya yang absolut atau relatif dalam penerapan hukum. *Kedua*, kajian ini juga menyoroti dimensi linguistik dalam problem taklif (pembebanan hukum), yakni aspek kebahasaan dan semantik dari teks syariat, yang selama ini cenderung diabaikan oleh sebagian besar fuqaha. Padahal, dimensi ini sangat penting dalam menentukan cakupan dan beban kewajiban hukum terhadap mukallaf. *Ketiga*, dilakukan analisis mendalam terhadap makna taklif dalam kaitannya dengan kemampuan individu, kesanggupan menjalankan kewajiban, serta potensi kesulitan atau beban yang ditimbulkan. Hal ini penting agar hukum yang ditetapkan tetap sejalan dengan prinsip *lā yukallifullāhu nafsan illā wus'ahā* (Allah tidak membebani seseorang melainkan sesuai kemampuannya). *Keempat*, dijelaskan pula bagaimana unsur *ḥuḏūr* (tendensi kepentingan diri) berinteraksi dengan dorongan hawa nafsu (*hawā*) dan bentuk penghambaan (*ta'abbud*) dalam pelaksanaan hukum. Tujuannya adalah untuk memahami sejauh mana syariat memberikan ruang bagi kebutuhan manusia tanpa keluar dari kerangka pengabdian kepada Allah SWT.

⁵² Muhammad Khalid Mas'ud, *Filsafat Hukum Islam dan Perubahan Sosial* (Al Ikhlas, 1995), 228.

2. Tingkatan *Maqâsid al-Syarî'ah*

Abu Ishaq al-Syatîbi menyampaikan hasil kajian para ulama terhadap ayat-ayat Al-Qur'an dan Sunnah Nabi, bahwa seluruh hukum yang disyariatkan oleh Allah SWT bertujuan untuk menciptakan kemaslahatan bagi umat manusia, baik dalam kehidupan dunia maupun akhirat. Menurut al-Syatîbi kemaslahatan tersebut terbagi ke dalam tiga tingkatan, yaitu: *darûriyyât* (kebutuhan pokok yang bersifat mendasar), *hâjiyyât* (kebutuhan sekunder yang melengkapi dan memudahkan), dan *tahsîniyyât* (kebutuhan tersier yang bersifat penyempurna dan memperindah kehidupan). Pembagian ini menunjukkan bahwa syariat hadir untuk merespons berbagai lapisan kebutuhan manusia secara proporsional.⁵³

a. Tingkatan *Dharuriyat*

Tingkatan *darûriyyât* merujuk pada kebutuhan primer yang sifatnya sangat mendasar dan mutlak diperlukan demi keberlangsungan hidup manusia. Jika kebutuhan ini tidak terpenuhi, maka akan mengancam keselamatan dan kesejahteraan manusia, baik di dunia maupun di akhirat. Menurut al-Syatîbi, terdapat lima aspek pokok yang termasuk dalam kategori ini, yaitu: menjaga agama (*hifz al-dîn*), menjaga jiwa (*hifz al-nafs*), menjaga akal (*hifz al-'aql*), menjaga keturunan dan kehormatan (*hifz al-nasl wa al-'ird*), serta menjaga harta (*hifz al-mâl*). Seluruh syariat Islam pada dasarnya diturunkan untuk melindungi lima aspek fundamental ini. Jika dianalisis lebih lanjut, setiap ayat hukum

⁵³ Abu Ishaq Al-Syatibi, *Al-Muwafaqat* (Darul Ma'rifah, 1997), 324.

dalam Al-Qur'an pada dasarnya memiliki tujuan akhir untuk menjaga salah satu dari lima unsur tersebut. Sebagai contoh, perintah Allah untuk berjihad sebagaimana tertuang dalam QS. Al-Baqarah [2]: 193 bertujuan untuk melindungi agama dari fitnah dan penindasan: "*Dan perangilah mereka sehingga tidak ada lagi fitnah dan agama hanya milik Allah semata...*" Sedangkan kewajiban melaksanakan *qishās* sebagaimana disebutkan dalam QS. Al-Baqarah [2]: 179 adalah untuk menjaga kelangsungan hidup manusia: "*Dan dalam qishās itu terdapat kehidupan bagimu, wahai orang-orang yang berakal, agar kamu bertakwa.*"

Dari ayat pertama dapat dipahami bahwa disyariatkannya perang bertujuan untuk membuka jalan bagi dakwah, khususnya ketika upaya menyampaikan ajaran Islam mengalami hambatan atau penindasan. Perang dalam konteks ini bukanlah agresi, melainkan sarana untuk menegakkan keadilan dan membebaskan manusia agar dapat menyembah Allah dengan leluasa. Sementara itu, ayat kedua menjelaskan bahwa hukum *qishās* ditetapkan sebagai bentuk perlindungan terhadap kehidupan manusia. Melalui pelaksanaan *qishās*, potensi ancaman terhadap nyawa dapat ditekan, sehingga tercipta rasa aman dan terjaga stabilitas sosial dalam masyarakat.

b. Tingkatan *Hajiyyat*

Tingkatan *hājiyyāt* merujuk pada kebutuhan sekunder, yaitu kebutuhan yang meskipun tidak bersifat vital seperti *darūriyyāt*,

namun jika diabaikan akan menyebabkan kesulitan, beban, atau ketidaknyamanan dalam kehidupan manusia. Meskipun tidak sampai mengancam keselamatan jiwa atau keberlangsungan hidup, ketidakterpenuhan kebutuhan ini dapat menghambat tercapainya kemudahan dan kelancaran dalam menjalankan syariat. Dalam hal ini, Islam hadir dengan memberikan berbagai kemudahan untuk meringankan beban umat. Salah satu bentuk perhatian syariat terhadap kebutuhan sekunder ini adalah adanya ketentuan *rukhsah* (keringanan hukum) dalam kondisi tertentu, sebagaimana dijelaskan oleh ‘Abd al-Wahhāb Khallāf. Keringanan ini menunjukkan bahwa syariat sangat memperhatikan dinamika dan kemampuan manusia dalam menjalankan perintah agama secara proporsional dan manusiawi.

Dalam konteks ibadah, Islam memberikan keringanan (*rukhsah*) ketika pelaksanaan kewajiban syariat menghadapi hambatan atau kesulitan nyata. Hal ini menunjukkan bahwa Islam tidak menghendaki kesulitan bagi umatnya, melainkan justru mempermudah dalam batas yang dibenarkan. Sebagai contoh, seseorang yang sedang melakukan perjalanan jauh diperbolehkan untuk tidak berpuasa selama Ramadhan, dengan syarat menggantinya di hari lain. Demikian pula bagi orang yang sedang sakit. Selain itu, syariat juga memperbolehkan pelaksanaan salat secara *qaṣar* (mempersingkat rakaat) sebagai bentuk kelonggaran

yang termasuk dalam kategori kebutuhan *hājiyyāt*. Seluruh ketentuan ini mencerminkan kepekaan syariat terhadap realitas dan kondisi manusia, serta penekanannya pada prinsip kemudahan dan keringanan dalam beragama.

Dalam bidang muamalah, syariat Islam menetapkan berbagai jenis akad atau perjanjian, seperti akad jual beli, sewa-menyewa, kerja sama usaha (*syirkah*), dan *mudhārabah*—yaitu bentuk kemitraan bisnis di mana satu pihak menyediakan modal, sementara pihak lain mengelolanya, dengan kesepakatan pembagian keuntungan. Selain itu, Islam juga memberikan sejumlah kemudahan hukum (*rukhsah*) dalam praktik muamalah sebagai bentuk fleksibilitas syariat untuk menyesuaikan dengan kebutuhan dan kondisi sosial ekonomi umat. Ketentuan-ketentuan ini menunjukkan betapa syariat mengakomodasi dinamika kehidupan masyarakat, sekaligus tetap menjunjung prinsip keadilan dan kemaslahatan.

Dalam ranah *‘uqūbāt* (sanksi pidana Islam), syariat memberikan kelonggaran dalam situasi tertentu sebagai bentuk penerapan nilai *hājiyyāt*. Misalnya, dalam kasus pembunuhan yang tidak disengaja, Islam menetapkan sanksi *diyāt* (denda) sebagai bentuk tanggung jawab hukum yang lebih ringan dibanding *qisās*. Begitu pula, hukuman potong tangan atas pencuri dapat ditangguhkan apabila pencurian dilakukan karena terpaksa untuk

mempertahankan hidup dari kelaparan yang ekstrem. Prinsip bahwa kesulitan atau keterpaksaan membuka ruang keringanan dalam hukum syariat juga didasarkan pada petunjuk Al-Qur'an. Salah satunya sebagaimana dijelaskan dalam QS. Al-Mā'idah [5]: 6, yang menegaskan bahwa jika seseorang tidak dapat menggunakan air untuk bersuci karena sakit atau dalam perjalanan, maka ia diperbolehkan bertayammum sebagai pengganti wudu atau mandi. Ayat ini secara tegas menunjukkan bahwa Allah SWT tidak menghendaki kesulitan bagi hamba-Nya, melainkan menginginkan kemudahan, kebersihan, dan kesempurnaan nikmat-Nya agar manusia bersyukur.

Dalam QS. Al-Hajj ayat 78, Allah SWT menyeru umat Islam untuk berjihad di jalan-Nya dengan sebenar-benarnya jihad, yakni dengan penuh kesungguhan dan keikhlasan. Ayat ini menegaskan bahwa Allah telah memilih umat Islam sebagai pemeluk agama yang lurus, dan tidak menetapkan kesempitan ataupun beban berat dalam pelaksanaannya. Islam adalah ajaran yang selaras dengan fitrah manusia, penuh rahmat dan kemudahan. Dalam ayat ini juga ditegaskan bahwa agama Islam merupakan kelanjutan dari ajaran Nabi Ibrahim, yang dikenal sebagai bapak para nabi dan simbol tauhid. Allah menamai umat ini sebagai "muslim" sejak masa terdahulu dan meneguhkannya pula dalam Al-Qur'an, agar Rasulullah menjadi saksi atas umatnya dan umat Islam menjadi saksi

atas seluruh manusia. Oleh karena itu, umat Islam diperintahkan untuk mendirikan salat, menunaikan zakat, serta senantiasa berpegang teguh kepada tali agama Allah, karena hanya Dia-lah sebaik-baik pelindung dan penolong. Ayat ini semakin menegaskan bahwa prinsip kemudahan, kesaksian, dan keteguhan dalam menjalankan agama merupakan bagian dari *maqâsid al-syarî'ah* yang menjamin keberlangsungan hidup umat dalam kemaslahatan.

c. Tingkatan *Tahshiniyyat*

Tingkatan *tahshiniyyat* merujuk pada kebutuhan pelengkap yang keberadaannya tidak bersifat mendesak. Ketika kebutuhan ini tidak terpenuhi, ia tidak akan mengancam salah satu dari lima prinsip pokok dalam *maqâsid al-syarî'ah*, dan juga tidak menyebabkan kesulitan berarti bagi manusia. Namun demikian, kebutuhan ini berperan dalam menyempurnakan kehidupan, memperindah tatanan sosial, serta memperkuat nilai-nilai moral dan akhlak. Sebagaimana dijelaskan oleh al-Syatîbi, *tahshiniyyat* mencakup aspek-aspek kepantasan menurut adat istiadat yang baik, menjaga sopan santun dalam pergaulan, menghindari hal-hal yang dianggap buruk oleh pandangan umum, serta menampilkan diri dengan cara yang selaras dengan nilai etika dan keindahan yang dibenarkan oleh agama.

Dalam berbagai aspek kehidupan, seperti ibadah, muamalah, maupun hukum pidana (*'uqûbât*), Allah SWT telah mensyariatkan

ketentuan-ketentuan yang berkaitan dengan kebutuhan *taḥsīniyyāt*. Dalam konteks ibadah, sebagaimana dijelaskan oleh ‘Abd al-Wahhāb Khallāf, Islam mengatur persoalan kebersihan secara menyeluruh—baik dari najis maupun hadas—yang mencakup kebersihan tubuh, pakaian, tempat, dan lingkungan sekitar. Selain itu, Islam juga menganjurkan umatnya untuk tampil rapi dan berhias ketika hendak ke masjid, serta memperbanyak ibadah-ibadah sunnah. Ketentuan-ketentuan ini menunjukkan perhatian Islam terhadap nilai-nilai kesucian, keindahan, dan kesempurnaan dalam beribadah sebagai bagian dari penyempurna ajaran agama.

Dalam bidang muamalah, Islam melarang praktik yang merugikan seperti bersikap boros, kikir, menaikkan harga secara tidak wajar (penimbunan atau spekulasi), serta melakukan monopoli pasar. Semua larangan ini bertujuan untuk menciptakan keadilan ekonomi dan melindungi kepentingan masyarakat. Sementara itu, dalam aspek *‘uqūbāt* (hukum pidana dan etika perang), Islam secara tegas melarang tindakan tidak berperikemanusiaan, seperti membunuh anak-anak dan perempuan dalam peperangan, serta melakukan *muslah* (mutilasi atau penyiksaan terhadap jenazah musuh). Ketentuan ini menegaskan bahwa syariat Islam menjunjung tinggi nilai-nilai kemanusiaan, bahkan dalam situasi konflik sekalipun.

Tujuan utama dari disyariatkannya hukum-hukum dalam Islam, sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya, dapat ditemukan dalam sejumlah ayat Al-Qur'an. Salah satunya terdapat dalam QS. Al-Māidah ayat 6. Dalam ayat ini, Allah SWT menjelaskan tata cara bersuci sebelum melaksanakan salat, baik melalui wudu, mandi janabah, maupun tayammum ketika air tidak tersedia. Namun yang menarik, di akhir ayat tersebut ditegaskan bahwa Allah tidak bermaksud memberatkan manusia dengan perintah-perintah tersebut. Sebaliknya, Allah menghendaki kebersihan, penyempurnaan nikmat, serta rasa syukur dari hamba-Nya.

Penegasan ini menunjukkan bahwa seluruh ajaran syariat memiliki dimensi kemudahan dan rahmat, yang berpijak pada kemaslahatan manusia, bukan untuk membebani atau menyulitkan mereka. Ini sekaligus menjadi bukti bahwa *maqâṣid al-syarī'ah* senantiasa berpihak pada keberlangsungan hidup yang seimbang antara tuntutan ibadah dan realitas manusia.

3. *Maqâṣid al-Syarī'ah* dalam Penentuan Hukum

Dalam pandangan para ulama ushul (*ushuliyyūn*) dan para ahli fikih (*fuqahā'*), terdapat dua poin penting terkait dengan legitimasi atau kehujujahan *maṣlahah* dalam penetapan hukum Islam. Pertama, terdapat konsensus di kalangan ulama bahwa *maṣlahah* dapat dijadikan dasar hukum selama keberadaannya selaras dan mendapat dukungan dari dalil syar'i yang jelas (*maṣlahah mu'tabarah*). Kedua, perbedaan pendapat di antara para ulama baru muncul ketika membahas status *maṣlahah mursalah*, yaitu

bentuk kemaslahatan yang tidak secara eksplisit disebutkan dalam nash, namun dianggap penting untuk menjawab kebutuhan zaman. Perbedaan ini mencerminkan adanya keragaman pendekatan dalam memahami fleksibilitas syariat terhadap dinamika kehidupan.⁵⁴ Apabila terjadi pertentangan (*ta'āruḍ*) antara kemaslahatan (*maṣlahah*) dengan nash syar'i (teks Al-Qur'an atau hadis), maka yang harus diutamakan adalah nash syara'.

Pandangan ini berangkat dari klasifikasi *maṣlahah* menurut perspektif syariat. Dalam hal ini, al-Syalabi membaginya ke dalam tiga kategori. Pertama, *maṣlahah* yang didukung oleh syariat (*maṣlahah mu'tabarah*), yaitu kemaslahatan yang memiliki dasar hukum yang jelas dalam Al-Qur'an atau hadis, baik secara langsung maupun melalui analogi. Artinya, bentuk dan jenis kemaslahatan ini telah diakui secara eksplisit oleh nash. Kedua, *maṣlahah* yang ditolak syariat (*maṣlahah mulghāh*), yakni bentuk kemaslahatan yang bertentangan dengan ketentuan syara'. Misalnya, dalam kasus seseorang yang melakukan hubungan seksual di siang hari pada bulan Ramadhan, syariat secara tegas menetapkan sanksi berupa kewajiban membebaskan budak, atau jika tidak mampu, berpuasa selama dua bulan berturut-turut, atau memberi makan kepada 60 orang miskin. Maka, apabila seseorang menganggap bahwa membayar sejumlah uang kepada lembaga sosial lebih maslahat daripada menjalankan salah satu dari ketentuan syariat

⁵⁴ Abdul Halim, *Maslahah Mursalah Relevansinya Dengan Pembaharuan Hukum Islam* (Pascasarjana IAIN Sunan Ampel Press, 2007), 39.

tersebut, pendapat itu tidak dapat dibenarkan karena bertentangan dengan dalil yang sahih.⁵⁵

Akan tetapi, pandangan ini ditentang oleh al-Lais bin Sa'ad, seorang ahli fikih dari mazhab Mālikī yang berasal dari Spanyol. Ia menetapkan hukuman berupa puasa dua bulan berturut-turut bagi seorang penguasa yang melakukan hubungan seksual dengan istrinya di siang hari pada bulan Ramadhan. Menurutnya, bentuk hukuman tersebut harus dilaksanakan secara berurutan. Namun, pandangan ini kemudian dianggap tidak sah secara syar'i karena mendahulukan puasa dua bulan daripada membebaskan budak, padahal urutan tersebut sudah ditetapkan dalam nash. Oleh sebab itu, para ulama ushul fikih menganggap bahwa keputusan seperti ini termasuk dalam kategori *al-maṣlaḥah al-mulghāh*, yaitu bentuk kemaslahatan yang bertentangan dengan syariat sehingga hukumnya dianggap batal atau tidak dapat dijadikan dasar. Musthafa Sa'id al-Khin menjelaskan bahwa *maṣlaḥah mulghāh* pada hakikatnya adalah pendapat yang dianggap membawa manfaat oleh sebagian ulama berdasarkan situasi sosial-psikologis pada saat itu. Namun, seiring perubahan konteks sosial dan perkembangan pandangan hukum, pendapat tersebut kemudian tidak lagi dijadikan pegangan oleh generasi ulama berikutnya karena dinilai tidak lagi relevan.

Di sisi lain, pembahasan tentang *maṣlaḥah* dapat ditinjau melalui dua pendekatan yang berbeda. Pertama, *maṣlaḥah* sebagai tujuan utama dari

⁵⁵ Imam Az Zubaidi, *Ringkasan Hadist Shahih Al Bukhari* (Pustaka Amani, 2002).

ditetapkannya syariat (*maqāṣid al-syarī'ah*), dan kedua, *maṣlahah* sebagai sumber hukum yang berdiri sendiri. Para ulama sepakat bahwa kemaslahatan merupakan tujuan pokok dari hukum Islam, namun mereka berbeda pandangan mengenai legitimasi *maṣlahah* sebagai dalil independen dalam penetapan hukum, khususnya ketika tidak ada nash yang secara eksplisit menjelaskannya. Perbedaan inilah yang kemudian melahirkan dinamika dan dialektika antara teks-teks nash (Al-Qur'an dan Hadis), konteks realitas sosial, serta pertimbangan kemaslahatan umat sebagai pijakan dalam proses istinbāt hukum.

Dalam perspektif para ulama ushul fiqh, nash (teks Al-Qur'an dan Hadis) diklasifikasikan berdasarkan kekuatan maknanya (*dalālah*) menjadi dua jenis: *dalālah qaṭ'iyah* dan *dalālah ḡanniyah*. *Dalālah qaṭ'iyah* adalah makna yang dipahami secara pasti dan tidak mengandung keraguan, baik dari segi redaksi maupun maknanya. Sedangkan *dalālah ḡanniyah* adalah makna yang bersifat dugaan kuat (*ḡann*), yang masih memungkinkan adanya perbedaan interpretasi di kalangan ulama. Pembagian ini menjadi penting dalam menentukan tingkat kepastian hukum yang dihasilkan dari suatu nash.⁵⁶ Tidak ada perbedaan pendapat di kalangan ulama bahwa seluruh nash syar'i diturunkan demi mewujudkan kemaslahatan manusia. Namun, menurut al-Raysuni, perbedaan pandangan di antara para ulama muncul dalam dua ranah yang berbeda. Pertama, terkait dengan persoalan-

⁵⁶ Abdul Wahhab Khallaf, *Ilmu Ushul Fikih. Terj. Faiz el Muttaqien* (Pustaka Amani, 2003), 36–37.

persoalan yang telah dijelaskan secara rinci dan tegas dalam teks (Al-Qur'an dan Hadis), di mana ketentuan hukumnya sudah ditetapkan secara eksplisit. Kedua, menyangkut persoalan-persoalan baru yang belum dijelaskan secara langsung, terbatas, atau khusus dalam nash. Dalam ranah kedua inilah letak perbedaan pendekatan terjadi—yakni apakah kemaslahatan dapat dijadikan dasar hukum ketika tidak ditemukan ketentuan eksplisit dalam teks syariat

Permasalahan baru muncul ketika terjadi benturan antara kemaslahatan menurut perspektif nash dengan kemaslahatan menurut pandangan manusia, baik pada persoalan yang telah dijelaskan secara eksplisit maupun yang bersifat baru dan belum dijelaskan secara langsung dalam teks. Menurut para ulama, respons terhadap pertentangan semacam ini dapat dibagi ke dalam dua kategori. Pertama, apabila kemaslahatan bertentangan dengan nash yang *qaṭ'ī al-dilālah* (jelas dan pasti maknanya), maka mayoritas ulama (kecuali Ibn Taymiyyah dan sebagian pendukung al-Ṭūfi) sepakat bahwa nash harus diutamakan dan didahulukan. Kedua, apabila pertentangan terjadi dengan nash yang *ẓannī al-dilālah* (mengandung kemungkinan makna atau multitafsir), maka perbedaan pendapat di kalangan ulama mulai muncul. Pada kondisi ini, sebagian ulama membolehkan mendahulukan kemaslahatan jika dianggap lebih kuat dan relevan dengan konteks, selama tidak bertentangan dengan prinsip dasar syariat.

Pendapat pertama menempatkan nash sebagai sumber hukum tertinggi yang tidak dapat digantikan oleh pertimbangan lainnya, termasuk

kemaslahatan. Bagi kelompok ini, nash memiliki otoritas mutlak dalam hierarki sumber hukum Islam. Oleh karena itu, apabila terjadi pertentangan antara nash dan sumber hukum lainnya—termasuk pertimbangan rasional atau maslahat—maka nash harus didahulukan dan diikuti. Pandangan ini dianut oleh mayoritas ulama mazhab Syafi'iyah dan Hanabilah, yang menekankan pentingnya berpegang teguh pada dalil tekstual yang otoritatif.

Pendapat kedua berpandangan bahwa kemaslahatan dapat didahulukan dari nash apabila maslahat tersebut memenuhi tiga kriteria utama, yaitu bersifat *darūriyyah* (mendasar), *qaṭ'iyyah* (pasti), dan *kulliyah* (universal). Al-Ghazali memberikan ilustrasi dengan kasus dibolehkannya membunuh seorang Muslim yang dijadikan tameng oleh musuh dalam peperangan, apabila tindakan itu diperlukan untuk menyelamatkan negara dan masyarakat secara keseluruhan.

Pendapat ketiga lebih menegaskan bahwa maslahat boleh didahulukan daripada nash, dan terbagi ke dalam dua aliran. Pertama, kelompok Malikiyyah dan Hanafiyyah yang membolehkan mendahulukan maslahat atas nash jika nash tersebut bersifat *ẓannī* (dugaan atau tidak pasti), baik dari sisi *dalālah* (makna) maupun *ṣubūt* (kesahihan periwayatannya), sementara maslahat yang dimaksud bersifat *qaṭ'iyy* (pasti dan kuat). Kedua, pendapat dari Sulaiman al-Ṭūfī yang menyatakan bahwa maslahat dapat didahulukan atas nash, baik nash tersebut bersifat *qaṭ'iyy* maupun *ẓannī*. Namun, menurut al-Ṭūfī, pendahuluan maslahat ini hanya berlaku dalam ranah muamalah (hubungan sosial dan kemasyarakatan), tidak dalam

bidang ibadah atau akidah. Pendekatan ini menekankan pentingnya mempertimbangkan realitas dan kebutuhan umat dalam penetapan hukum, selama tidak menyimpang dari prinsip-prinsip umum syariat.

Dalam konteks penetapan hukum, mazhab Mālikī dan Ḥanbalī menetapkan tiga syarat utama agar *maṣlahah* (kemaslahatan) dapat dijadikan sebagai dasar atau dalil hukum. Pertama, kemaslahatan tersebut harus sejalan dengan tujuan syariat dan termasuk dalam kategori kemaslahatan yang secara umum telah diakui atau ditegaskan oleh nash. Kedua, kemaslahatan itu harus dapat dipahami secara rasional dan bersifat pasti, bukan sekadar berdasarkan asumsi atau dugaan semata. Artinya, penetapan hukum yang didasarkan pada *maṣlahah* harus benar-benar membawa manfaat nyata dan mampu mencegah atau menghilangkan kerugian. Ketiga, kemaslahatan tersebut harus berkaitan dengan kepentingan umum, bukan untuk memenuhi keuntungan pribadi atau kelompok tertentu, agar hukum yang lahir darinya mencerminkan prinsip keadilan dan kemaslahatan kolektif dalam masyarakat.

Al-Ghazālī menetapkan sejumlah syarat agar suatu *maṣlahah* dapat dijadikan dasar dalam penetapan hukum melalui proses *istinbāt*. Pertama, kemaslahatan tersebut harus sesuai dan tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip tindakan yang telah ditetapkan oleh syariat. Kedua, kemaslahatan tersebut tidak boleh menyalahi atau bertentangan dengan nash syar'ī yang jelas. Ketiga, kemaslahatan tersebut harus termasuk dalam kategori *darūriyyah* (mendasar dan sangat penting), baik dalam kaitannya dengan

kepentingan individu maupun kepentingan kolektif. Namun, al-Ghazālī juga memberikan kelonggaran dalam syarat ini, dengan menyatakan bahwa kemaslahatan yang tergolong *ḥājīyyah* (sekunder) juga dapat naik derajatnya menjadi *darūriyyah* jika menyangkut kepentingan umum atau kebutuhan masyarakat secara luas. Pendekatan ini menunjukkan fleksibilitas dan sensitivitas syariat terhadap realitas sosial yang terus berkembang.

Dalam konteks *maṣlaḥah mursalah*, para ulama yang menerima keabsahannya sebagai dasar penetapan hukum secara umum menetapkan tiga syarat utama. Ketiga syarat ini dimaksudkan sebagai bentuk kehati-hatian dan mekanisme pengawasan agar konsep *maṣlaḥah mursalah* tidak disalahgunakan untuk kepentingan subjektif atau kepentingan pragmatis yang bertentangan dengan prinsip-prinsip dasar syariat.⁵⁷ Adapun syarat-syarat yang harus dipenuhi agar *maṣlaḥah mursalah* dapat dijadikan dasar penetapan hukum adalah sebagai berikut. *Pertama*, kemaslahatan tersebut harus bersifat nyata dan dapat dibuktikan secara objektif, bukan semata-mata berdasarkan dugaan atau asumsi. *Kedua*, kemaslahatan yang dimaksud harus bersifat umum (*al-maṣlaḥah al-‘āmmah*), yaitu memberikan manfaat bagi masyarakat secara luas, bukan sekadar menguntungkan individu atau kelompok tertentu. *Ketiga*, kemaslahatan yang dijadikan dasar tidak boleh bertentangan dengan ketentuan hukum yang telah ditetapkan secara

⁵⁷ M. Atho Mudzhar, *Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia: Sebuah Studi tentang Pemikiran Hukum Islam di Indonesia 1975-1988* (Indonesian Netherlands Cooperation in Islamic Studies, 1993), 87.

eksplisit dalam nash syar‘i maupun yang telah menjadi kesepakatan ulama (*ijmā‘*). Ketiga syarat ini menegaskan pentingnya kehati-hatian dalam menjadikan kemaslahatan sebagai sumber hukum, agar tetap berada dalam koridor syariat yang sah.⁵⁸

⁵⁸ Khallaf, *Ilmu Ushul Fikih. Terj. Faiz el Muttaqien*, 113–14.