

BAB III

PERKAWINAN DAN *MAÂLÂT AL-AF'ÂL* DALAM IJTIHAD FIKIH KONTEMPORER SERTA *MAQÂSHID AL-SYARÎ'AH*

A. Perkawinan

1. Definisi Perkawinan

Perkawinan atau pernikahan merupakan sebuah akad yang mengandung makna akan kehalalan pergaulan dan pembatasan hak dan kewajiban antara seorang laki-laki dengan seorang perempuan yang tidak terikat akan sebab keharaman untuk dinikahi.¹

Perkawinan dan pernikahan memiliki pengertian yang sejalan. Perbedaannya seringkali terletak pada ruang lingkup pemakaiannya. Oleh Anwar Harjono, sebagaimana dikutip oleh Beni Ahmad Saebani yang dituangkan dalam bukunya yang bertajuk "*Fiqh Munakahat*", bahwa perkawinan merupakan istilah dalam bahasa Indonesia yang umum digunakan, sedangkan nikah atau *zawaj* merupakan istilah yang berasal dari ruang lingkup fikih atau hukum Islam.²

Secara etimologis, kata "nikah" bersumber dari bahasa arab. Termuat dalam Kamus Bahasa Arab al-Munawwir karya Ahmad Warson Munawwir, menerangkan kata "نكاح" ("*nikâh*") merupakan *mashdar* (asal kata) dari *fi'il* (kata kerja) "نكح"

¹Beni Ahmad Saebani, *Fiqh Munakahat*, 8th ed., 1 (Bandung: CV Pustaka Setia, 2018), 9.

²Saebani, 9.

("nakaha"), berpadanan dengan kata "نزويج" ("tazwiġ") yang bermakna "perkawinan" dalam terjemahan bahasa Indonesia.³

Dalam kitab "*Fath al-Wahhâb bi Syarhi Manhaji at-Thullâb*" karya Imam Zakariyya al-Anshari tentang definisi kata "نكاح" ("nikâh") secara bahasa adalah "الضم" ("al-dhammu") yang bermakna "berkumpul" atau الوطء ("al-wath`u") yang memiliki makna "bersetubuh".⁴

Adapun secara terminologis, perkawinan atau pernikahan diterangkan dengan beragam rumusan. Dalam kitab bertajuk "*Al-Fiqh al-Muyassar*" disebutkan bahwa; "النكاح في الشرع عبارة عن العقد المشهور المشتمل على الأركان والشروط الآتي بيانها"⁵ kemudian didefinisikan lebih lanjut pada susunan ulang kitab tersebut dalam edisi Indonesia dengan tajuk "*Fikih Muyassar*" bahwa; "Nikah dalam istilah syar'i merupakan akad yang mengandung pembolehan antara suami dan istri untuk saling menikmati pasangannya dengan tata cara yang disyariatkan".⁶

³Ahmad Warson Munawwir, *Al-Munawwir: Kamus Arab-Indonesia*, 14th ed. (Surabaya: Pustaka Progressif, 1997), 1461.

⁴al-Anshari, *Fath Al-Wahhab Bi Syarhi Manhaji at-Thullaab*, 53.

⁵Ahmad 'Isa 'Asyhur, *Al-Fiqh al-Muyassar*, Fi Al-Mu'aamalât (Dar al-Fikr, n.d.), 102.

⁶Abdul Aziz Mabruk al-Ahmadi et al., *Fikih Muyassar Panduan Praktis Fikih Dan Hukum Islam Lengkap Berdasarkan Al-Quran Dan as-Sunnah (Edisi Indonesia Dari Kitab Al-Fiqh al-Muyassar)*, trans. Izzudin Karimi, Indonesia (Jakarta: Darul Haq, 2017), 463.

Lalu, Imam Zakariyya al-Anshari juga mengemukakan pendapatnya dalam hal ini, dengan menyebutkan; "النِّكَاحُ شَرْعًا عَقْدٌ يَتَضَمَّنُ إِبَاحَةَ وَطْءٍ بِلَفْظِ إِنْكَاحٍ أَوْ نَحْوِهِ"⁷

Pendapat tersebut memiliki makna bahwa nikah secara syara' adalah akad yang mengandung makna diperbolehkannya bersetubuh dengan menggunakan lafadz nikah atau sejenisnya.⁸

Para ulama madzhab juga turut memberikan pendefinisian dalam hal ini, dimana mereka berbeda-beda pendapat dalam mengungkapkan pendapatnya akan pemaknaan "nikah".⁹ Namun, meski ungkapan-ungkapan akan rumusan para ulama dalam menerangkan makna pernikahan cukup beragam, apabila dilihat dari keseluruhannya tetap bermuara pada satu makna bahwa dengan adanya pernikahan melalui sebuah perjanjian ikatan suci memunculkan implikasi akan sahnya hubungan kelamin.¹⁰

Pengertian perkawinan atau pernikahan dalam pandangan Islam tidak hanya sampai disitu saja, tidak hanya tentang penyaluran naluri biologis saja. Dari adanya perbuatan tersebut tentu membuahkan akibat akan pembebanan terhadap seseorang yang menunaikannya. Lebih lanjut, Allah Swt. mengadakan suatu pembebanan hukum atas suatu hal berdasarkan dengan martabatnya. Sehingga, demi menjaga kehormatan serta martabat manusia yang mulia, hubungan antara laki-laki dan

⁷al-Anshari, *Fath Al-Wahhab Bi Syarhi Manhaji at-Thullaab*, 38.

⁸Suryantoro and Rofiq, "Nikah Dalam Pandangan Hukum Islam," 38.

⁹Abdurrahman al-Juzairi, *Fikih Empat Madzhab (Terjemahan Kitab al-Fiqh 'ala al-Madzahib al-Arba'ah)*, trans. Arif Munandar, 5 (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2015), 5–8.

¹⁰Saebani, *Fiqh Munakahat*, 17.

perempuan diatur secara terhormat. Melalui perkawinan akan memberikan jalan yang aman pada penyaluran naluri biologis manusia dan memelihara keturunan dengan baik serta menjaga perempuan-perempuan dari perbuatan yang laksana makannya binatang ternak.¹¹ Substansi yang terkandung dari dianjurkannya melangsungkan perkawinan oleh syariat kepada seseorang yang telah memenuhi klasifikasi berkemampuan dalam menunaikan perkawinan sebagai bentuk ketaatan terhadap perintah Allah Swt. dan sunnah Rasulullah adalah menanam suatu kehidupan rumah tangga yang membuahkan kemaslahatan yang kompleks dengan tidak hanya untuk pelaku perkawinan namun juga dengan segala yang berkaitan dengannya,¹² sebagaimana ladang yang baik dengan tumbuh-tumbuhan yang baik maka akan menghasilkan buah yang baik pula.¹³

Perkawinan merupakan gerbang utama terbentuknya sebuah keluarga yang terikat akan adanya pertalian nasab. Adapun definisi keluarga, menurut Murdock sebagaimana dikutip oleh Rustina, mendefinisikan keluarga dengan suatu kelompok sosial yang ditandai oleh tempat tinggal bersama, kerja sama dari dua gender, minimal melibatkan dua orang yang didasari oleh perkawinan melakukan sosialisasi terhadap satu orang anak atau lebih yang tinggal bersama mereka.¹⁴

¹¹Sayyid Sabiq, *Fikih Sunnah*, trans. Mohammad Thalib, 6 (Bandung: Alma'arif, 1980), 5.

¹²Saebani, *Fiqh Munakahat*, 14–15.

¹³Sabiq, *Fikih Sunnah*, 5.

¹⁴Rustina, "Keluarga Dalam Kajian Sosiologi," *Musawa* 6, no. 2 (2014): 291.

Adanya aturan hukum Islam adalah untuk kesejahteraan manusia, baik atas kehidupan perorangan ataupun juga kehidupan bermasyarakat, baik untuk kehidupan dunia maupun akhirat. Kesejahteraan masyarakat dapat diraih dengan menciptakan keluarga yang sejahtera, hal ini bergantung kepada keluarga karena keluarga merupakan rumpun terkecil diantara lingkup masyarakat yang luas dan besar, tanpa adanya keluarga tidak akan tumbuh serta berkembang masyarakat yang luas.¹⁵

Begitu pula perihal kesejahteraan individu atau perorangan, hal ini tentunya sangat dipengaruhi oleh idealnya sebuah keluarga yang juga sejahtera, meliputi segala aspek kehidupan termasuk didalamnya aspek agama, pendidikan, kesehatan dan kebutuhan-kebutuhan lainnya yang mesti ada pada suatu individu untuk melanjutkan kehidupan dan melaksanakan tugasnya sebagai seorang hamba karena dari sanalah tempat seseorang muncul dan bermula hingga kemudian tumbuh dan berkembang.¹⁶

Pengertian dan penjelasan tersebut diatas sejalan dengan pengertian perkawinan yang dicitakan oleh Undang-Undang yang menjadi salah satu sumber hukum di Indonesia yang dalam hal ini pada Undang-Undang Perkawinan No. 1 Tahun 1974,¹⁷ dengan menyebutkan bahwa “Perkawinan adalah ikatan lahir batin antara seorang pria dengan seorang wanita sebagai suami-istri dengan tujuan

¹⁵Abdul Rahman Ghazaly, *Fiqh Munakahat*, 8th ed., 1 (Jakarta: Prenadamedia Group, 2019), 9–10.

¹⁶Ghazaly, 9–10.

¹⁷Saebani, *Fiqh Munakahat*, 15.

membentuk keluarga yang bahagia dan kekal berdasarkan Ketuhanan yang Maha Esa.”¹⁸

Kemudian pengertian tersebut lebih lanjut dipertegas dalam Kompilasi Hukum Islam Pasal 2 yang menyatakan bahwa “Perkawinan menurut hukum Islam adalah Pernikahan, yaitu akad yang sangat kuat atau *mîstâqan ghalîdzan* untuk menaati perintah Allah dan melaksanakannya merupakan ibadah.”¹⁹

Dari beberapa rangkaian definisi perkawinan yang telah dijabarkan, perkawinan akan berkaitan erat dan tidak akan terlepas dari adanya hubungan timbal balik serta keterkaitan fungsional antara masing-masing pasangan pelaku perkawinan, tekad yang penuh untuk melakukan perjanjian suci menjadi sepasang suami dan istri, penentuan hak dan kewajiban masing-masing pasangan pelaku perkawinan secara proporsional, hubungan genetik antara masing-masing pasangan pelaku perkawinan serta dari masing-masing keluarga serta cita-cita untuk membangun generasi yang berkelanjutan sehingga terjalin pulalah hubungan silaturahmi terus menerus tanpa batas waktu yang ditentukan.²⁰

¹⁸Undang-Undang Perkawinan No. 1 Tahun 1974.

¹⁹Kompilasi Hukum Islam.

²⁰Saebani, *Fiqh Munakahat*, 19.

2. Dalil-Dalil Perkawinan

Berdasarkan kesepakatan para Imam Madzhab bahwa perkawinan merupakan sebuah ikatan yang dianjurkan oleh syariat.²¹ Hal ini sebagaimana tertuang dalam al-Quran dan Hadits, berikut diantaranya:

- a. Q.S. al-Dzâriyât/51:49

وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ

“Segala sesuatu Kami ciptakan berpasang-pasangan agar kamu mengingat (kebesaran Allah).”²²

- b. Q.S. Al-Rûm/30:21

وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ

“Di antara tanda-tanda (kebesaran)-Nya ialah bahwa Dia menciptakan pasangan-pasangan untukmu dari (jenis) dirimu sendiri agar kamu merasa tenteram kepadanya. Dia menjadikan di antaramu rasa cinta dan kasih sayang. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda (kebesaran Allah) bagi kaum yang berpikir.”²³

- c. Q.S. al-Nisâ`/4:1

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ ۚ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا

“Wahai manusia, bertakwalah kepada Tuhanmu yang telah menciptakanmu dari diri yang satu (Adam) dan Dia menciptakan

²¹al’Allamah Muhammad, *Fiqh Empat Mazhab Terjemah Kitab Rahmah Al-Ummah Fi Ikhtilaf al-A’immah*, trans. ’Abdullah Zaki Alkaf (Bandung: Hasyimi, 2017), 318.

²²Kementrian Agama RI, *Al-Qur’an Dan Terjemahannya*, 522.

²³Kementrian Agama RI, 406.

darinya pasangannya (Hawa). Dari keduanya Allah memperkembangbiakkan laki-laki dan perempuan yang banyak. Bertakwalah kepada Allah yang dengan nama-Nya kamu saling meminta dan (peliharalah) hubungan kekeluargaan. Sesungguhnya Allah selalu menjaga dan mengawasimu.”²⁴

d. Hadits Nabi saw.

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ لَنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ:
يَا مَعْشَرَ الشَّبَابِ مَنْ اسْتَطَاعَ مِنْكُمُ الْبَاءَةَ فَلْيَتَزَوَّجْ فَإِنَّهُ أَغْضُ لِلْبَصْرِ وَأَحْصَنُ
لِلْفَرْجِ، وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَعَلَيْهِ بِالصَّوْمِ فَإِنَّهُ لَهُ وَجَاءٌ (مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ)²⁵

“Dari Abdullah bin Mas’ud r.a., dia berkata: Rasulullah saw. bersabda kepada kami: Wahai para pemuda! Barangsiapa di antara kalian telah mampu menikah, hendaklah ia menikah, karena menikah dapat menundukkan pandangan dan menjaga kemaluan, dan barangsiapa yang belum mampu, hendaklah ia berpuasa, sebab puasa merupakan tameng baginya. (Muttafaq ‘alaih)”²⁶

3. Tujuan Perkawinan

Islam mensyariatkan perkawinan bukanlah tanpa sebuah alasan. Perkawinan merupakan suatu cara yang disyariatkan oleh Allah Swt. sebagai jalan agar manusia dapat melangsungkan kehidupan berketurunan dalam rangka melestarikan kehidupannya yang meliputi; beranak dan berkembang biak.²⁷

Tujuan perkawinan berdasarkan telaah tafsir Q.S. Al-Rûm/30:21 oleh Mohammad Fauzan Ni’ami yang menghimpun beberapa pandangan dari para ahli tafsir, dapat dipahami bahwa dalam konteks masa kini tujuan perkawinan tidak

²⁴Kementrian Agama RI, 77.

²⁵al-Asqalani, *Bulugh Al-Maram Min Adillat al-Ahkam*, 208.

²⁶Abidin, *Terjemah Bulughul Maram*, 473.

²⁷Sabiq, *Fikih Sunnah*, 7.

terbatas hanya pada fungsi reproduksi saja, melainkan memiliki cakupan yang lebih luas seperti peningkatan ekonomi dimana terjaminnya segala aspek kehidupan meliputi sandang, pangan, papan. Kemudian tujuan perkawinan sebagai jalan akan edukasi dengan adanya peningkatan intelektual dan moral sebagai sarana pewarisan nilai-nilai keyakinan, kemampuan, sikap, pengetahuan hingga keterampilan. Terakhir, tujuan perkawinan sebagai sarana terciptanya perlindungan berupa proteksi dari perlakuan buruk yang melanggar norma-norma kehidupan.²⁸

Landasan hukum perkawinan di Indonesia turut menyertakan akan tujuan perkawinan sebagaimana yang tercantum dalam Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974, adalah untuk membentuk keluarga (rumah tangga) yang bahagia dan kekal berdasarkan Ketuhanan yang Maha Esa²⁹ yang kemudian termuat pula dalam Kompilasi Hukum Islam pada Pasal 3 (tiga), adalah untuk mewujudkan kehidupan rumah tangga yang *sakinah, mawaddah wa rahmah*.³⁰

Menurut pendapat Imam al-Ghazali yang termuat dalam kitab *Ihyâ` 'Ulûm al-Dîn* tentang alasan terkait anjuran agama kepada manusia untuk menikah meliputi 5 (lima) tujuan yaitu; untuk mendapatkan anak keturunan, menyalurkan syahwat, mendapatkan ketenangan jiwa karena perkawinan dapat menghindarkan manusia dari kejahatan maupun kerusakan dan untuk melapangkan hati dari

²⁸Ni'ami, "Tafsir Kontekstual Tujuan Pernikahan Dalam Surat Ar-Rum:21," 22.

²⁹Undang-Undang Perkawinan No. 1 Tahun 1974.

³⁰Kompilasi Hukum Islam.

memikirkan urusan rumah tangga serta sebagai usaha memenuhi keperluan keluarga.³¹

Dalam pembahasan yang lebih lanjut, perkawinan merupakan jalan yang ditempuh dengan bertujuan untuk melestarikan keturunan, dalam kehidupan perkawinan memiliki keturunan tidak hanya soal memiliki buah hati yang kemudian menumbuhkan kebahagiaan, Islam mengatur lebih daripada itu, dengan adanya kehidupan berketurunan maka dapat membuka ladang amal antara satu dengan yang lainnya dalam kehidupan di dunia sebagai bekal akan kebahagiaan di akhirat. Apabila baik hal-hal yang ditanamnya maka baiklah pula hal-hal yang dituainya.³²

Kemudian dalam menunaikan penyaluran naluri biologis yang saling melengkapi dengan tujuan yang berikutnya terkait penjagaan diri dari kerusakan, dengan adanya perkawinan maka akan menciptakan rasa tanggungjawab akan perbuatan yang dilakukan, sehingga seseorang tidak berbuat sesuatu semaunya dan sesuka hatinya sehingga mengakibatkan terjadinya banyak kerusakan dan kejahatan seperti tercemarnya kehormatan diri manusia hingga perzinaan. Maka dengan adanya perkawinan, hubungan antara laki-laki dan perempuan dalam menunaikan kebutuhan biologisnya yang merupakan fitrah yang tidak akan terlepas dari diri manusia dapat tersalurkan dengan baik dan dalam menyalurkan cinta dan kasih

³¹Imam Al-Ghazali, *Mukhtashar Ihya' 'Ulum Ad-Din*, trans. Ach. Fairuzabadi, 1st ed. (Yogyakarta: PT. Anak Hebat Indonesia, 2023), 160.

³²Ghazaly, *Fiqh Munakahat*, 18–19.

sayang dapat tercipta dengan harmonis dan penuh tanggungjawab dalam melaksanakan kewajiban.³³

Selanjutnya, dengan adanya perkawinan maka terbangunlah sikap tolong menolong demi menciptakan rumah tangga yang tentram dan sejahtera dengan cinta dan kasih sayang di jalan Allah Swt., dan dari itu terbangunlah pula kesadaran dalam memenuhi kebutuhan untuk melanjutkan dan membina kehidupan sehingga menciptakan kesungguhan dalam bertanggungjawab akan kewajiban kepada Allah Swt. untuk mencari dan memperoleh rezeki yang halal untuk kehidupan rumah tangga dan keluarga.³⁴

4. Hukum Melaksanakan Perkawinan

Taklif hukum atau pembebanan adalah hukum yang ditetapkan syara'³⁵ untuk mengetahui apakah terdapat tuntutan atau tidak adanya tuntutan atas seseorang pada suatu hal maupun perbuatan tertentu.³⁶

Para Ulama berbeda-beda pendapat dalam menentukan hukum asal perkawinan dengan maslahat sebagai landasan pertimbangan. Menurut sebagian besar Ulama terhadap hukum asal dari suatu perkawinan adalah boleh (mubah)³⁷, termasuk dengan yang dikehendaki para Ulama Syafi'iyah, dimana masyarakat

³³Ghazaly, 19–21.

³⁴Ghazaly, 21–23.

³⁵Musyafah, "Perkawinan Dalam Perspektif Filosofis Hukum Islam," 119.

³⁶Dogarawa, "Marriage an Divorce in Islam," 4.

³⁷Malisi, "Pernikahan Dalam Islam," 24.

Indonesia secara mayoritas bertaqlid pada Mazhab al-Syafi'i.³⁸ Jadi, hukum asal perkawinan dapat dipahami dengan tidak diwajibkan tetapi juga tidak dilarang (mubah).³⁹ Dengan dilandasi oleh perubahan 'illah hukum atau keadaan, maka hukum asal dari perkawinan itu dapat berubah, hukumnya dapat menjadi sunnah, wajib, makruh hingga haram.⁴⁰ Adapun penjabaran terkait hukum-hukum atas perkawinan tersebut, sebagai berikut:

a. Wajib

Hukum melaksanakan perkawinan adalah wajib kepada barangsiapa yang telah siap untuk melaksanakan perkawinan, dimana seseorang tersebut pula memiliki kekhawatiran akan terjerumus pada perbuatan zina manakala tidak melaksanakan perkawinan. Hal ini berdasarkan kepada alasan adanya kewajiban atas seseorang untuk menjaga diri dari suatu keharaman atau maksiat seperti perbuatan zina, sementara jalan yang dapat ditempuh agar mencegah terjadinya perbuatan maksiat tersebut adalah dengan adanya perkawinan.⁴¹ Oleh sebab itulah hukum melakukan perkawinan menjadi wajib yang berarti perkawinan mesti tunaikan, apabila dilakukan mendapat pahala dan apabila ditinggalkan mendapat dosa.⁴²

³⁸Ghazaly, *Fiqh Munakahat*, 13.

³⁹Malisi, "Pernikahan Dalam Islam," 24.

⁴⁰Muhaimin, *Hukum Perkawinan Dalam Tafsir Al-Qur'an Al-Azhim*, 58–60; Rafi, "Lima Ragam Hukum Menikah Dalam Ajaran Islam."

⁴¹Sabiq, *Fikih Sunnah*, 22.

⁴²Ghazaly, *Fiqh Munakahat*, 13.

Di samping itu, barangsiapa yang belum siap dan belum mampu untuk melakukan perkawinan, akan tetapi memiliki kekhawatiran akan terjerumus kepada perbuatan zina, maka baginya anjuran yang sangat baik untuk menahannya dengan berpuasa.⁴³

b. Sunnah

Hukum melaksanakan perkawinan adalah sunnah kepada barangsiapa yang memungkinkan dan mampu untuk melangsungkan perkawinan, namun pada sisi lain jika tidak melakukan perkawinan seseorang tersebut masih mampu menjaga diri dari suatu keharaman atau maksiat. Walaupun demikian perkawinan tetap dianjurkan atas seseorang tersebut sebab Islam tidak ada mengajarkan atau menganjurkan untuk hidup melajang atau enggan melaksanakan perkawinan.⁴⁴

Perkawinan yang dihukumi sunnah memberikan pengertian bahwa perkawinan itu lebih baik dilaksanakan daripada ditinggalkan, dengan dilaksanakannya maka akan mendapatkan pahala dan apabila ditinggalkan tidak akan menimbulkan dosa.⁴⁵

c. Haram

Hukum melaksanakan perkawinan menjadi haram kepada barangsiapa yang telah dipastikan tidak akan mampu menunaikan kewajiban nafkah, baik secara lahir maupun batin atas istri serta orang-orang yang dalam tanggungannya atau apabila melakukan perkawinan dengan seseorang atau dengan cara yang dilarang oleh

⁴³Sabiq, *Fikih Sunnah*, 23.

⁴⁴Sabiq, 23–24.

⁴⁵Ghazaly, *Fiqh Munakahat*, 14.

agama termasuk juga dengan melakukan perkawinan dengan maksud yang tidak baik seperti untuk menelantarkan orang lain.⁴⁶

Perkawinan yang dihukumi haram berarti suatu perkawinan tersebut dilarang keras untuk dilaksanakan, apabila dilakukan maka akan menimbulkan dosa dan jika tidak dilakukan maka akan mendapatkan ganjaran pahala.⁴⁷

Kemudian sebagaimana dikutip dalam kitab *Fikih Sunnah* karya Sayyid Sabiq, Qurthuby menjelaskan, pada keadaan seseorang telah mengetahui secara pasti bahwa dirinya tidak akan sanggup untuk menunaikan nafkah atas istrinya, kemudian pula menunaikan maharnya serta menunaikan segala tugas tanggungjawab setelah adanya akad nikah, maka haram baginya melaksanakan perkawinan hingga seseorang tersebut dapat dikatakan mampu.⁴⁸

Melaksanakan perkawinan juga menjadi haram atas seseorang dengan penyakit yang dapat menghalangi untuk berhubungan suami istri seperti gila, kusta, lemah syahwat dan penyakit kelamin. Sebelum adanya perkawinan, seorang tersebut harus memberitahukan penyakit yang dideritanya tersebut kepada calon pasangannya. Jika aib yang ada pada pasangannya tersebut ia ketahui setelah adanya perkawinan, maka berhaklah atasnya untuk membatalkan perkawinan tersebut.⁴⁹

⁴⁶Sabiq, *Fikih Sunnah*, 24–25.

⁴⁷Ghazaly, *Fiqh Munakahat*, 14.

⁴⁸Sabiq, *Fikih Sunnah*, 24.

⁴⁹Sabiq, 25.

Perihal adanya penyakit yang memungkinkan hilangnya keharmonisan dalam rumah tangga, secara khusus adalah penyakit kronis yang memungkinkan berakhir pada kematian ataupun tidak dapat diberikan upaya penyembuhan apapun lagi⁵⁰, dikupas lebih lanjut oleh Robi Rendra Tribuana dalam penelitiannya yang menganalisis pendapat Imam Malik bin Anas akan hal ini, diterangkan bahwa adanya penyakit yang menghilangkan keharmonisan di dalam rumah tangga diqiyaskan dengan aib yang menyebabkan pembolehan adanya pembatalan perkawinan seperti lemah syahwat, *jabb*, '*afl, ratq, khisa*', kusta, sopak dan gila.⁵¹

Kemudian, diterangkan pula dengan melihat kepada kondisi masa kini, dimana memiliki perbedaan yang cukup signifikan dengan zaman yang ditempuh oleh Imam Malik bin Anas bahwasanya pada saat itu belum ada teknologi penyembuhan dan pengobatan seperti pada masa sekarang ini sehingga memungkinkan penyakit-penyakit tersebut tidak memiliki jalan keluar dalam pengobatan. Adapun pada masa sekarang ini, penyakit apapun itu yang termasuk kepada kategori penyakit yang dapat menghilangkan keharmonisan pada rumah tangga, selama dapat dipulihkan atau diobati tanpa meninggalkan bekas yang serius, maka hal tersebut tidak seharusnya menjadi sebuah alasan adanya pembatalan perkawinan.⁵²

⁵⁰Robi Rendra Tribuana, "Hukum Menikah Ketika Sakit Yang Menghalangi Keharmonisan Rumah Tangga Analisis Pendapat Imam Malik Bin Anas," *Al-Fikra: Jurnal Ilmiah Keislaman* 18, no. 1 (2019): 132, <https://doi.org/10.24014/af.v18.i1.7098>.

⁵¹Tribuana, 140.

⁵²Tribuana, 140.

d. Makruh

Hukum melaksanakan perkawinan menjadi makruh kepada barangsiapa yang telah memiliki kemampuan untuk melaksanakan perkawinan, serta memiliki kemampuan yang cukup untuk menahan diri dari berbuat zina, namun seseorang tersebut tidak mempunyai keinginan kuat agar dapat memenuhi kewajiban suami istri dengan baik.⁵³

Hukum melaksanakan perkawinan juga menjadi makruh pada kondisi dimana seseorang tidak bisa menunaikan kewajiban nafkah secara lahir maupun batin, namun calon istri dari seseorang tersebut mau menerima kondisi tersebut atas sebab tergolong kaya dan syahwatnya tidak begitu besar.⁵⁴

Kemudian pula, apabila seorang calon suami tidak sanggup menunaikan kewajiban nafkah secara lahir maupun batin atas sebab menunaikan ketaatan atau adanya halangan, seperti sedang dalam proses menuntut ilmu pengetahuan, maka hukum makruh akan melaksanakan perkawinan menjadi bertambah kuat baginya.⁵⁵

Apabila perkawinan dihukumi makruh, maka dapat dipahami bahwasanya suatu perkawinan tersebut lebih baik ditinggalkan daripada dikerjakan, apabila ditinggalkan maka akan mendapatkan ganjaran pahala dan apabila dikerjakan maka tidak akan menimbulkan dosa.⁵⁶

⁵³Ghazaly, *Fiqh Munakahat*, 15.

⁵⁴Sabiq, *Fikih Sunnah*, 26.

⁵⁵Sabiq, 26.

⁵⁶Ghazaly, *Fiqh Munakahat*, 15.

e. Mubah

Hukum melaksanakan perkawinan adalah mubah apabila tidak didapati pada diri seseorang faktor-faktor yang mengharuskan maupun menghalangi terlaksananya perkawinan.⁵⁷ Jadi perkawinan tersebut boleh dilaksanakan dan boleh untuk tidak dilaksanakan, jika dilaksanakan maka tidak akan menuai suatu sanksi apapun yakni tidak mendapat pahala dan tidak pula menimbulkan dosa.⁵⁸

Secara lebih terang, diuraikan oleh Abdul Rahman Ghazaly dalam bukunya yang bertajuk *Fiqh Munakahat*, bahwa melakukan perkawinan hukumnya mubah terhadap orang yang memiliki kemampuan untuk melaksanakannya, tetapi apabila tidak dilaksanakan, tidak ada kekhawatiran pada seseorang tersebut akan berbuat zina dan apabila melaksanakannya pula, istri tidak akan terlantar. Dasar dari perkawinan tersebut hanya untuk memenuhi kesenangan, tidak menjadikan terjaganya kehormatan agama serta terbinanya kesejahteraan keluarga sebagai tujuan. Hukum mubah ini pula ditujukan kepada orang yang antara pendorong dan penghambatnya sama untuk melakukan perkawinan, layaknya seseorang yang memiliki keinginan namun belum memiliki kemampuan dan atau sebaliknya seseorang tersebut memiliki kemampuan untuk melaksanakan namun belum mempunyai keinginan yang kuat, sehingga memunculkan keraguan seseorang yang akan melakukan perkawinan.⁵⁹

⁵⁷Sabiq, *Fikih Sunnah*, 26.

⁵⁸Ghazaly, *Fiqh Munakahat*, 15.

⁵⁹Ghazaly, 15–16.

B. *Maâlât al-af'âl* dalam Ijtihad Fikih Kontemporer

Fikih kontemporer merupakan suatu ilmu yang mengkaji tentang hukum akan peristiwa-peristiwa maupun suatu kejadian baru yang secara khusus belum didapati adanya *nash* yang mengatur akan suatu hal tertentu, baik termuat secara langsung dalam al-quran maupun hadits serta belum ada pula ijtihad dari para ulama sebelumnya. Terlebih pada masa kini, hadirnya segala ragam persoalan yang ada tentunya turut dipengaruhi oleh kemajuan zaman serta ilmu pengetahuan, sehingga memungkinkan belum ada atau belum jelas aturan hukumnya, dalam hal inilah fikih kontemporer berkiprah bersamaan dengan usaha dan pemikiran-pemikiran yang turut dituangkan oleh para ahli fikih, sehingga dapat memberikan solusi atau jawaban hukum suatu problematika.⁶⁰

Di antara bukti kecerdasan atas kemampuan para ahli fikih dalam merumuskan konsep *maqâshid al-syarî'ah* dengan *maâlât al-af'âl* sebagai salah satu tema utamanya. Teori *maâlât al-af'âl* memiliki kedudukan yang tinggi akan urgensinya dalam lingkup ijtihad fikih kontemporer dengan kemaslahatan dan prediksi-presiksinya sebagai tempat bersandar. Prediksi kemaslahatan tersebut menjadi sandaran hukum disamping meninggalkan hukum asal sebagai konsekuensi.⁶¹

Teori ini merupakan sebuah temuan hasil dari upaya eksplorasi Dr. Helmi Basri, Lc., M.A. pada tahun 2019, dengan menggunakan buku-buku literatur klasik

⁶⁰Basri, *Teori Maalaatul Af'aal Solusi Problematika Kontemporer Dalam Bingkai Maqashid Syari'ah*, 45–47.

⁶¹Basri, 1–10.

seperti kitab “*al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Syarî’ah*” oleh Imam al-Syâthibî, kitab “*I’tibârul Maâlât wa Murâ’atu Nataij at-Tasharrufât*” oleh Abdurrahman bin Muammar al-Sanusi, serta kitab-kitab hadits *mu’tabar* sebagai sumber dan landasan yang kemudian ditata secara sistematis. Dalam bukunya Helmi Basri menerangkan bahwasanya ditambah dengan menggunakan *maqâshid al-syarî’ah* sebagai patokan, teori prediksi ini akan menjadi sangat diperlukan dalam penyelesaian problematika kontemporer.⁶² Untuk mengetahui lebih dalam, berikut adalah uraian mengenai teori ini:

1. Definisi *Maâlât al-Af’âl*

Secara etimologis berdasarkan tatanan kebahasaan dalam ilmu nahwu, istilah *maâlât al-af’âl* dikenal termasuk kepada jenis *tarkib idhafy*. Istilah ini berasal dan terdiri atas 2 (dua) kata yaitu "مآلات" (“*maâlât*”) yang kemudian disandari oleh "أفعال" (“*af’âl*”).⁶³

Pertama, terkait kata “*maâlât*”, sebagaimana dikutip oleh Helmi Basri akan pengertian kata ini berdasarkan *Mu’jâm Lisân al-‘Arabi*, bahwa kata tersebut merupakan bentuk plural yang yang berarti sesuatu yang terbilang banyak (jamak) dengan bentuk *mufrad*-nya adalah "مآل" (“*maâl*”) yang merupakan bentuk *ism*

⁶²Basri, 1–10.

⁶³Basri, 11.

"آل - يؤول . يؤول" yakni kata yang menunjukkan tempat dengan asal katanya yaitu

"أولا . مآلا" yang kemudian pula berpadanan dengan kata "رجع . يرجع . مرجعا" yang

kedua kata tersebut memiliki arti "kembali" sehingga dalam bentuk *ism makân*-nya

dapat dipahami dengan "tempat kembali".⁶⁴ Kemudian pengertian yang selanjutnya

terkait kata "*af'âl*" yang merupakan bentuk jamak dari asal katanya yaitu "فعل"

("fi'lun") yang berarti "perbuatan".⁶⁵

Jadi, berdasarkan pengertian secara kebahasaan dan rumusan nahwunya, dapatlah dipahami akan pengertian teori *maâlât al-af'âl* yaitu dengan "tempat kembalinya atau berakhirnya perbuatan-perbuatan maupun tindakan-tindakan".⁶⁶

Adapun istilah teori "*maâlât al-af'âl*" dalam pendefinisian secara terminologisnya adalah suatu teori yang dalam pengimplementasiannya berusaha untuk melirik atau memprediksi akibat yang akan muncul atas sebab adanya sebuah perbuatan atau permasalahan, apakah memunculkan akibat yang baik sehingga menjadikan bolehnya hingga dianjurkannya suatu perbuatan atau sebaliknya, dimana akibat yang muncul merupakan suatu hal yang memberikan kerugian atau bersifat merusak hingga mengakibatkan adanya pertentangan akan sesuatu

⁶⁴Basri, 11.

⁶⁵Munawwir, *Al-Munawwir: Kamus Arab-Indonesia*, 1064.

⁶⁶Basri, *Teori Maalaatul Af'aal Solusi Problematika Kontemporer Dalam Bingkai Maqashid Syari'ah*, 11.

perbuatan dengan prinsip-prinsip dasar Islam dan *maqâshid al-syarî'ah*, sehingga menjadikan terlarangnya sebuah perbuatan.⁶⁷

Fokus *maâlât al-af'âl* adalah pada prediksi akan suatu akibat yang muncul atas sebab sebuah perbuatan yang kemudian disandari sehingga dapat mempengaruhi hukum akan sebuah perbuatan tertentu. Dalam teori ini, prediksi dilakukan secara ilmiah didasari dengan teori yang menjadi panduan atau rambu-rambu dalam melakukan prediksi, sehingga prediksi dalam hal ini bukanlah sebuah dugaan tanpa adanya alasan atau mengada-ada dalam penentuan hukum, melainkan sesuatu tersebut diyakini atau sekurang-kurangnya mendekati pada standar yakin, terlebih pada teori ini disertai pula akan kuatnya legitimasi syar'i berdasarkan sumber al-Qur`an dan Hadits.⁶⁸

2. Dalil Legitimasi *Maâlât al-Af'âl*

Terdapat banyak bukti-bukti ditemukan adanya pengaplikasian konsep sebagai dasar dibangunnya teori *maâlât al-af'âl* berdasarkan yang termuat dalam al-Qur`an dan Hadits serta realitas dan fakta sejarah, berikut beberapa diantaranya:

Seperti yang termuat dalam firman Allah Swt. Q.S. al-Kahfi/18:79:

أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسْكِينٍ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ فَأَرَدْتُ أَنْ أَعِيبَهَا وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ
كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا

“Adapun perahu itu adalah milik orang-orang miskin yang bekerja di laut. Maka, aku bermaksud membuatnya cacat karena di hadapan mereka ada

⁶⁷Basri, 11–12.

⁶⁸Basri, 12.

seorang raja (zalim) yang mengambil setiap perahu (yang baik) secara paksa.”⁶⁹

Diceritakan dalam ayat tersebut tentang sikap serta tindakan Nabi Khidir yang dianggap bertentangan oleh Nabi Musa a.s. ketika saat itu setelah mereka sampai dengan selamat dalam perjalanan menyeberangi sungai dengan menggunakan perahu milik seorang nelayan yang miskin dan kemudian Nabi Khidir membocorkan perahu tersebut. Di samping, sangat dimengerti oleh Nabi Musa a.s. akan perbuatan merusak milik orang lain tanpa adanya alasan yang jelas merupakan suatu perkara yang tidak dapat dibenarkan serta bertentangan dengan akal dan syariat. Namun di balik itu semua, dimana Nabi Khidir tetap mengambil tindakan tersebut meskipun secara jelas akan merugikan seorang nelayan miskin pemilik perahu tersebut, tapi di sanalah ditemukan suatu kemaslahatan besar yang akan dirasakan olehnya, karena pada saat itu Nabi Khidir mengetahui akan ada seorang penguasa zalim yang akan merampas perahu-perahu yang utuh, sehingga dengan bocornya perahu kepemilikannya ia akan terhindar dari kehilangan karena perahu tersebut dirampas yang berarti ia menjadi terhindar dari kerugian yang lebih besar daripada kerugian yang ia terima akan bocornya perahu kepemilikannya.⁷⁰

Berdasarkan pendapat Abdurrahman bin Muammar al-Sanusi dalam kitabnya yang bertajuk “*I’tibârul Maâlât wa Murâ’atu Nataij at-Tasharrufât*”, sebagaimana dikutip oleh Helmi Basri, bahwasanya berdasarkan tindakan Nabi Khidir ini, menunjukkan dari salah satu legitimasi syar’i ditemukan adanya

⁶⁹Kementrian Agama RI, *Al-Qur’an Dan Terjemahannya*, 302.

⁷⁰Basri, *Teori Maalaatul Af’al Solusi Problematika Kontemporer Dalam Bingkai Maqashid Syari’ah*, 13–14.

pengaplikasian konsep *maâlât al-af'âl*. Sebab dalam ilmu ushul fikih dijelaskan bahwa diantara kemudharatan-kemudharatan yang sama-sama tidak dapat dihindarkan lagi, dengan mengambil jalan yang paling sedikit mudharatnya maka akan menghindarkan kepada kemudharatan yang lebih besar. Dengan bocornya perahu, maka kemudian tetap dapat diatasi dengan diperbaiki dan perahu nelayan tersebut tetap ada sehingga ia dapat terus melanjutkan kehidupannya dalam mencari rezeki, sedangkan apabila perahu tersebut dirampas sehingga menjadi tiada maka akan menghapuskan segala harapan yang ada.⁷¹

Salah satu pengaplikasian *maâlât al-af'âl* berikutnya dapat ditemukan pada hadits tentang anjuran untuk melihat perempuan yang ingin dipinang, hadits tersebut adalah sebagai berikut:

عَنْ الْمُغِيرَةَ بْنِ شُعْبَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: خَطَبْتُ امْرَأَةً عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَنْظَرْتِ إِلَيْهَا؟ قُلْتُ: لَا، قَالَ: فَانظُرِي إِلَيْهَا فَإِنَّهُ أَجْدَرُ أَنْ يُؤَدِمَ بَيْنَكُمَا (أَخْرَجَهُ النَّسَائِيُّ)

“Dari al-Mughirah bin Syu'bah r.a. ia berkata: saya meminang seorang perempuan pada masa Rasullulah saw., kemudian beliau berkata: apakah engkau sudah melihatnya? Saya menjawab: belum, lalu beliau berkata: lihatlah dia karena dengan cara demikian dapat membuat keluarga kamu bertahan lama. (HR. an-Nasai)”.⁷²

Berdasarkan hadits ini, disunnahkan kepada kaum lelaki agar melihat wanita yang akan dipinangnya, sebab dengan melaksanakan hal tersebut, seorang laki-laki akan dapat mengenali siapa seseorang yang akan menjadi pasangan

⁷¹Basri, 13–14.

⁷²Muhammad Nashiruddin al-Albani, *Shahih Sunan An-Nasa'i*, trans. Fathurahman and Zuhdi, 2nd ed., 2 (Jakarta: Pustaka Azzam, 2014), 664.

perkawinannya, sebagai usaha mewujudkan hubungan yang langgeng serta bertahan lama hingga kelak nanti. Dalam hal ini pada hakikat asalnya, tidak diperbolehkan memandang wanita yang bukan mahramnya karena merupakan salah satu cikal bakal terjadinya fitnah hingga dapat menjerumuskan kepada keharaman.⁷³

Dalam hal ini, *maâlât al-af'âl* dapat dikatakan sedang berada pada atmosfernya karena dapatlah kembali ditemukan adanya pengaplikasian *maâlât al-af'âl*, dimana pada dasarnya suatu perbuatan tidak diperbolehkan untuk dilakukan dapat menjadi boleh sekiranya dapat mencapai kemaslahatan dengan tujuan yang sesuai dengan apa yang dikehendaki oleh *maqâshid al-syarî'ah*.⁷⁴

Berdasarkan fakta sejarah juga menunjukkan adanya pengaplikasian *maâlât al-af'âl*, salah satunya, saat Umar bin Khattab menetapkan “*qatlu al-jamâ'ah bi wâhid*”, hal tersebut dimaksudkan agar sekelompok orang atas terbunuhnya satu orang, sebagai *qishash*-nya maka akan dibunuh pula seluruh orang dalam kelompok yang terlibat dalam pembunuhan tersebut. Pertimbangan Umar bin Khattab ada pada sebab apabila tidak dengan seperti itu maka akan dengan mudah bagi mereka untuk membunuh sebab pada saat itu mereka menghindar dari berlakunya hukum *qishash* adalah dengan melakukan pembunuhan secara berkelompok sehingga mereka tidak dibunuh. Pada penjelasan ini terlihat dimana Umar bin Khattab

⁷³Basri, *Teori Maalaatul Af'aal Solusi Problematika Kontemporer Dalam Bingkai Maqashid Syari'ah*, 15–16.

⁷⁴Basri, 15–16.

menghadirkan suatu kebijakan dengan bersandar kepada prediksi akan akibat dari suatu perbuatan.⁷⁵

3. Tingkat Keyakinan Prediksi (*Marâtib al-Maâlât*)

Seperti yang telah diterangkan pada pembahasan sebelumnya bahwasanya prediksi yang dilakukan dalam *maâlât al-af'âl* bukanlah sebuah dugaan semata, terdapat landasan ilmiah dimana adanya rambu-rambu terkait tingkatan keyakinan prediksi serta cara mengetahui prediksi atau akibat akan suatu perbuatan tertentu.⁷⁶

Prediksi akibat dari suatu perbuatan memiliki kekuatan yang berbeda-beda dengan terbagi kepada beberapa tingkatan berdasarkan kepada kondisi yang berbeda-beda pula, dalam hal ini akan diuraikan sebagaimana pendapat Abdurrahman bin Muammar al-Sanusi dalam kitabnya yang bertajuk "*I'tibârul Maâlât wa Murâ'atu Nataij at-Tasharrufât*", sebagaimana dikutip oleh Helmi Basri, tingkatan-tingkatan tersebut adalah sebagai berikut:⁷⁷

Pertama, *qath'iy al-tahaqquq* yakni diyakini sebuah prediksi akan benar-benar terjadi. Prediksi akibat suatu perbuatan diyakini pasti terjadi apabila perbuatannya tersebut dikerjakan. Jika prediksi mengandung unsur mafsadat, maka perbuatan yang menjadi sebabnya, akan menjadi dilarang untuk dilakukan dan hukumnya menjadi haram.⁷⁸

⁷⁵Basri, 19–20.

⁷⁶Basri, 21–23.

⁷⁷Basri, 21–23.

⁷⁸Basri, 21.

Kedua, *zhanniy al-tahaqquq* yakni diduga kuat sebuah prediksi akan terjadi. Pada tingkatan ini, prediksi tidak mencapai tingkat diyakini, melainkan hanya sampai dugaan kuat prediksi akibat suatu perbuatan akan terjadi. Adapun penentuan hukum di tingkatan ini, apabila prediksinya diduga kuat akan terjadi ditambah adanya mafsadat yang terkandung dalam prediksi tersebut, maka perbuatan yang menjadi sebabnya haruslah agar dihindari atau dilarang untuk mengerjakannya.⁷⁹

Ketiga, *nadhir al-tahaqquq* yakni diduga suatu prediksi jarang untuk terjadi atau memiliki sedikit kemungkinannya akan terjadi. Sehingga pada tingkatan ini, sesuatu yang dikhawatirkan akan terjadi, lebih sering tidak terjadi. Adapun dalam penentuan hukumnya maka dikembalikan kepada hukum asal perbuatannya.⁸⁰

4. Cara Mengetahui Prediksi atau Akibat Perbuatan (*Maâlât al-Af'âl*)

Dalam proses pengaplikasian teori *maâlât al-af'âl*, tentunya mengharuskan kepada seseorang yang berada pada jalan demi menuju *maâlât al-af'âl* untuk menelusuri bagaimana jalan yang harus ditempuh agar dapat sampai kepada yang dituju, yaitu prediksi akibat suatu perbuatan yang akan terjadi, yakni *maâlât al-af'âl* itu sendiri.⁸¹

Merupakan hal yang sangat penting untuk dijadikan panduan, sehingga apa yang diprediksikan akan akibat yang akan terjadi atas sebuah perbuatan dapat diterima dan dipertanggungjawabkan untuk suatu pertimbangan hukum dalam

⁷⁹Basri, 21–22.

⁸⁰Basri, 22–23.

⁸¹Basri, 23–30.

berijtihad. Berikut uraian perihal cara mengetahui prediksi atau akibat perbuatan (*maâlât al-af'âl*):⁸²

Pertama, *al-tashrih al-nashshi* yakni secara langsung dapat diketahui melalui *nash*. Dalam hal ini dapat dipahami bahwasanya prediksi akibat yang akan terjadi dari suatu perbuatan itu dikabarkan secara langsung oleh Allah Swt. maupun Rasulullah saw. sebagai pembuat syariat yang termuat dalam *nash-nash* atau disebutkan secara langsung oleh pelaku suatu perbuatan. Sehingga dengan adanya prediksi akibat yang jelas tertera dalam sebuah dalil, banyak para mujtahid yang berpegang kepada alasan tersebut dalam penetapan akan suatu problematika hukum serta terhadap problematika hukum lain yang berbeda namun memiliki tujuan yang sama.⁸³

Kedua, *al-zhunun al-mu'tabarah* yakni diketahuinya prediksi akibat melalui kuatnya dugaan-dugaan yang *mu'tabar*. Jadi, dalam kategori ini diterimanya prediksi akibat akan suatu perbuatan adalah berdasarkan kepada kuatnya dugaan akan prediksi tersebut dan dengan disertai pula oleh berbagai alasan yang dapat dipertanggungjawabkan, sehingga menolak suatu anggapan tanpa adanya alasan ataupun lemahnya dugaan yang memungkinkan tidak akan terjadi.⁸⁴

Ketiga, *al-qarain wa al-mulabasat* yakni adanya tanda-tanda pendukung maupun indikasi-indikasi sehingga suatu prediksi akibat dari suatu perbuatan menjadi dapat diketahui. Pertimbangan hukum dengan bersandar kepada *maâlât al-*

⁸²Basri, 23–30.

⁸³Basri, 23–25.

⁸⁴Basri, 25.

af'âl dapat didasari dengan adanya indikasi tertentu serta tanda-tanda pendukung. Dan hal tersebut merupakan hal yang diperbolehkan dalam syariat, terlebih pada saat tidak adanya alasan lain yang lebih kuat untuk dijadikan suatu pertimbangan akan hukum suatu perkara yang ingin ditetapkan, pada kondisi ini pula apabila mengabaikan hal tersebut, maka akan berakibat pada terabaikannya banyak kemaslahatan dalam keberlangsungan hidup manusia.⁸⁵

Adapun hal serupa yang dapat dikatakan merupakan sebuah indikasi dalam menetapkan hukum adalah *thabiatul mahal* atau tabiat yang melekat akan sesuatu, *katsratu al-wuqu'* atau sesuatu dengan frekuensi yang sering terjadi sehingga menjadi tanda yang akan lebih menguatkan. Dengan adanya tanda penguat seperti frekuensi yang sering terjadi akan sesuatu, maka akan membuat suatu prediksi semakin diyakini hingga sampai pada tingkat yakin dalam suatu pertimbangan akan penetapan hukum, walaupun masih memungkinkan adanya celah untuk suatu kondisi yang berbeda. Pada kondisi inilah dapat ditemukan adanya sesuatu yang meyakinkan sekalipun ditempati oleh sebuah dugaan.⁸⁶

Keempat, *tajribah* yakni prediksi akibat dari suatu perbuatan dapat diketahui melalui adanya pengalaman maupun eksperimen. Jadi, bersandanya pertimbangan hukum kepada *maâlât al-af'âl* dapat didasari oleh suatu pengalaman yang pernah terjadi maupun dari adanya praktik dan percobaan ilmiah, dimana

⁸⁵Basri, 25–26.

⁸⁶Basri, 27–28.

secara logika hal-hal tersebut mampu untuk dicerna, sehingga dapat diterima dan dibenarkan adanya, dan cara ini pula turut dibenarkan oleh syariat Islam.⁸⁷

5. Sebab *Maâlât al-Af'âl* Menjadi *Mu'tabar*

Menggunakan *maâlât al-af'âl* sebagai jalan yang ditempuh untuk melakukan penemuan hukum, berarti perlulah pula agar mengetahui alasan diperuntukkannya teori ini, sehingga ketika ingin melakukan pertimbangan hukum dengan prediksi akibat (*maâlât al-af'âl*) dengan baik dan benar, seseorang turut mempertimbangkan adanya keterkaitan salah satu atau lebih unsur-unsur yang ada didalamnya agar dapat menciptakan kesesuaian dengan apa yang diinginkan oleh teori ini sebagaimana ia diperuntukkan.⁸⁸ Berikut adalah uraiannya:

Pertama, *al-mashlahah* yakni memberikan kemaslahatan kepada pelaku hukum, hal ini dimaksudkan agar semua yang diinginkan Allah Swt. menjadi terjaga, secara khusus ada pada menggapai kemaslahatan atau dengan adanya manfaat dan kebaikan yang didapat dari suatu sisi, dengan cara menolak adanya mafsadah pada sisi yang lain.⁸⁹

Kedua, *sad al-dzarî'ah* yakni suatu upaya menutup peluang atau yang diibaratkan dengan menutup jalan, sehingga terhindar dari terjebak pada suatu kekeliruan maupun kesulitan dan kemudian sebaliknya *fath al-dzarî'ah* yakni

⁸⁷Basri, 28–30.

⁸⁸Basri, 30–37.

⁸⁹Basri, 30–31.

membuka jalan agar dapat meraih kebaikan dalam menjalankan suatu perbuatan hukum.⁹⁰

Dengan *sad al-dzarî'ah*, memungkinkan akan terlarangnya suatu perbuatan jika didalamnya mengandung kemudharatan atau akibat yang dapat menyebabkan kerusakan. Dan dengan *fath al-dzarî'ah*, atas suatu perbuatan yang mulanya terlarang memungkinkan untuk berubah hukumnya menjadi boleh yang apabila mengerjakannya maka ada kemaslahatan dan kebaikan yang diraih.⁹¹

Ketiga, *al-dharûrah* yakni pengecualian hukum untuk seseorang yang sedang berada pada kondisi dimana didapati adanya darurat maupun ancaman yang akan mengancam jiwanya jika suatu perintah tersebut tetap ditunaikan, sehingga dapat membolehkan suatu hal yang mulanya dilarang oleh syariat.⁹²

Keempat, *raf'u al-haraj* yakni meniadakan kesukaran dengan adanya keringanan-keringanan tersendiri dalam melaksanakan perintah agama. Dalam hal ini adanya perubahan hukum, berpindah dari yang menyulitkan menuju yang lebih mudah. Kesulitan yang dimaksud tidaklah perihal terancamnya jiwa, namun akan suatu kewajiban yang memang harus untuk dilaksanakan, sedangkan seseorang tersebut mengalami kesukaran untuk menunaikannya, untuk itulah Islam memberikan *rukhsah* atau hukum keringanan yang ditujukan kepada barangsiapa yang tertimpa kondisi tersebut.⁹³

⁹⁰Basri, 32–33.

⁹¹Basri, 32–33.

⁹²Basri, 34.

⁹³Basri, 35.

Kelima, *ta'îl al-ahkam* yakni di antara ditetapkannya hukum-hukum Allah Swt. adalah berdasarkan kepada adanya *'illat*. Sehingga dengan ketiadaan *'illat*, maka suatu hukum dapatlah pula menjadi tiada.⁹⁴

Demikian itulah 5 (lima) hal yang menjadi sebab diakuinya *maâlât al-af'âl* dalam lintas pengaplikasian pertimbangan akan suatu penetapan hukum. Merambat kepada pembahasan sebaliknya, dimana kondisi *maâlât al-af'âl* boleh jadi tidak dapat diakui sehingga menjadi tertolak, yakni apabila pertimbangannya bertentangan dengan dalil-dalil yang bersifat *qath'i* serta pada saat dimana adanya pertentangan antara hukum yang ditemukan dengan kemaslahatan yang lebih besar.⁹⁵

Oleh karena itu, perlulah adanya kehati-hatian dan tidak sembarangan dalam melakukan pertimbangan hukum dengan memprediksi akibat dari suatu perbuatan hukum, akibat yang diprediksi mestilah memenuhi syarat-syaratnya dan apabila telah dipenuhi, barulah suatu hal dapat dijadikan suatu pertimbangan, namun apabila yang terjadi adalah yang sebaliknya, maka tidaklah suatu prediksi akibat dapat diakui keabsahannya.⁹⁶

Prediksi akibat yang mengandung maslahat maupun mafsadat, mestilah merupakan hal yang diyakini terjadi atau sekurang-kurangnya mendekati untuk diyakini dengan adanya dugaan kuat. Kemudian, penetapan hukum yang bersandar kepada suatu pertimbangan hukum dengan prediksi akibat, mestilah agar benar-

⁹⁴Basri, 35–36.

⁹⁵Basri, 37.

⁹⁶Basri, 37.

benar dapat mewujudkan *maqâshid al-syarî'ah* dengan meraih kemaslahatan dan menolak kemafsadatan. Dan yang terakhir yakni, dengan adanya suatu hukum yang ditetapkan tidaklah meniadakan kemaslahatan yang lebih besar dan atau tidak pula menyebabkan hadirnya mudharat yang lebih besar.⁹⁷

C. *Maqâshid al-Syarî'ah*

1. Definisi *Maqâshid al-Syarî'ah*

Maqâshid al-syarî'ah merupakan sebuah frasa yang terbangun atas 2 (dua) kata yang berasal dari bahasa arab dengan kata "مَقَاصِد" ("*maqâshid*") dan "شَرِيعَة" ("*syarî'ah*") sebagai penyusunnya. Apabila dimaknai secara satu persatu, dapat diketahui bahwa kata "*maqâshid*" merupakan bentuk majemuk dari kata "مَقْصِد" ("*maqshad*") yang merupakan bentuk *mashdar mimi* dari asal katanya yaitu "قَصَدَ" "يُقْصِدُ - قَصِدًا - وَمُقْصِدًا" yang dapat dimaknai dengan beragam makna sebagaimana dapat ditemukan dalam beberapa ayat al-qurân, seperti menuju suatu arah, tujuan, tengah-tengah, adil dan tidak melampaui batas, jalan lurus, tengah-tengah antara berlebih-lebihan dan kekurangan,⁹⁸ serta tuntutan maupun kesengajaan.⁹⁹

⁹⁷Basri, 37.

⁹⁸Arisman, *Dimensi Maqashid Syari'ah Dalam Pernikahan*, 1st ed. (Yogyakarta: Kalimedia, 2019), 27–28.

⁹⁹Munawwir, *Al-Munawwir: Kamus Arab-Indonesia*, 112.

Selanjutnya, terkait pendefinisian kata “*syarî’ah*” sebagaimana dikutip oleh Arisman berdasarkan *Mu’jâm Lisân al-‘Arabi*, memiliki artian yakni jalan menuju sumber air, yang kemudian dapat dikaitkan dengan jalan ke sumber pokok kehidupan.¹⁰⁰ Kemudian definisi ini turut dilanjutkan oleh Amir Syarifudin dalam bukunya, dengan menerangkan bahwa siapapun yang mengikuti *syarî’ah*, ia akan mengalir serta memiliki jiwa yang bersih. Dijadikan oleh Allah Swt. air sebagai penyebab kehidupan makhluk-makhluk hidup sebagaimana *syarî’ah* sebagai penyebab kehidupan jiwa manusia.¹⁰¹ Secara eksplisit oleh Asafri Jaya Bakri, menerangkan bahwa *syarî’ah* merupakan seperangkat hukum-hukum Tuhan yang ditujukan kepada manusia agar dapat meraih kehidupan yang bahagia di dunia dan akhirat.¹⁰²

Setelah *maqâshid al-syarî’ah* didefinisikan secara satu-persatu, kemudian *maqâshid al-syarî’ah* didefinisikan secara satu kesatuan berbentuk frasa, terdapat banyak sekali definisi-definisi *maqâshid al-syarî’ah* yang juga dipopulerkan oleh banyak ahli, di antaranya seperti yang dikemukakan oleh Abû Ishâq al-Syâthibî atau yang biasa dikenal dengan sebutan Imam al-Syâthibî dalam karyanya yang bertajuk *al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Syarî’ah*, menyebutkan bahwa:

"أن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معاً".¹⁰³

¹⁰⁰Arisman, *Dimensi Maqashid Syari’ah Dalam Pernikahan*, 29.

¹⁰¹Amir Syarifuddin, *Garis-Garis Besar Fiqh*, 3rd ed. (Jakarta: Kencana, 2010), 2–3.

¹⁰²Asafri Jaya Bakri, *Konsep Maqashid Syari’ah Menurut al-Syatibi*, 1st ed. (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1996), 63.

¹⁰³Abu Ishâq al-Syâthibî, *Al-Muwâfaqât Fî Ushûl al-Syarî’ah*, 2 (Beirut: Dar al-Kutub al-’Ilmiyah, 2009), 220.

dalam pendefinisiannya, Imam al-Syâthibî tidak menyebutkan secara terang tentang definisi *maqâshid al-syarî'ah* itu sendiri. Namun berdasarkan teks ini, dapatlah dipahami apa yang Imam al-Syâthibî ingin orang lain tahu akan inti yang terkandung pada *maqâshid al-syarî'ah*, dimana turunnya syariat adalah untuk merealisasikan maksud Allah Swt. demi terwujudnya kemaslahatan agama dan dunia secara bersamaan.

Kemudian, Satria Effendi M. Zein juga turut mengemukakan pendefinisiannya akan *maqâshid al-syarî'ah* dengan menyatakan bahwa dalam merumuskan hukum-hukum Islam, *maqâshid al-syarî'ah* merupakan hal yang dituju oleh Allah Swt. dan Rasul-Nya sebagai pembuat syariat. Tujuan dan aspek-aspeknya dapat ditelusuri dan ditemukan pada ayat-ayat al-qurân maupun hadits sebagai alasan logis akan suatu rumusan hukum yang berorientasi pada kemaslahatan manusia.¹⁰⁴

Terlepas dari banyaknya definisi-definisi oleh para ahli untuk menerangkan makna *maqâshid al-syarî'ah*, para ulama *ushul* sepakat bahwa dengan diaplikasikannya syariat maka mestilah terealisasi tujuan-tujuan akhirnya, tujuan-tujuan akhir tersebut yakni *maqâshid al-syarî'ah*. Secara lebih lanjut dapat dipahami bahwa *maqâshid al-syarî'ah* merupakan tujuan yang berinti kepada kemaslahatan yang ingin diwujudkan oleh *al-Syâri'* atau pensyariat yakni yang mensyariatkan atau yang membuat hukum bagi hamba-hamba-Nya melalui pensyariatan berbagai hukum. Sehingga dengan berkaitan dengan kemaslahatan,

¹⁰⁴Satria Effendi M. Zein, *Ushul Fiqh*, 1st ed. (Jakarta: Prenadamedia Group, 2005), 233.

maka suatu hukum tidak akan terlepas dari aturan agar hamba-Nya mengerjakan suatu kebermanfaatan dan meninggalkan perbuatan yang merugi dan mengakibatkan bahaya yakni perbuatan yang merupakan lawan dari maslahat yaitu mafsadat atau mudharat.¹⁰⁵

Berdasarkan beberapa definisi yang telah dijabarkan di atas, menurut Abd al-Wahab Khallaf dalam kitab yang bertajuk *‘Ilm Ushul al-Fiqh*, sebagaimana dikutip oleh Arisman, dapatlah diketahui bahwasanya dalam ruang lingkup *maqâshid al-syarî’ah*, terdapat *maqâshid* itu sendiri, *‘illat* ditetapkannya hukum berserta hikmah yang menjadi bahasan utamanya. *‘Illat* merupakan suatu sifat tertentu yang *zhahîr*, yakni memiliki kejelasan sehingga dapat secara objektif diketahui dan *mundhabit*, yakni memiliki tolak ukur serta *munâsib*, yakni bersesuaian dengan ketentuan hukum yang keberadaannya memberikan pengaruh dalam menentukan adanya hukum. Adapun hikmah, secara khusus dalam ranah pensyariaan hukum akan perwujudan kemaslahatan untuk umat manusia, merupakan sesuatu yang menjadi tujuan atau maksud dari pensyariaan hukum tersebut.¹⁰⁶

2. Pembagian *Maqâshid al-Syarî’ah*

Allah Swt. melalui diberlakukannya suatu syariat atau aturan hukum, hal tersebut tiada lain merupakan jalan-Nya agar manusia dapat meraih kemaslahatan dan menolak kemudharatan. Seperti yang termuat dalam suatu kaidah fikih,

¹⁰⁵Arisman, *Dimensi Maqashid Syari’ah Dalam Pernikahan*, 41–42.

¹⁰⁶Arisman, 47–49.

sebagaimana dikutip oleh Jobari yang dikemukakan oleh Abu Muhammad Izz al-Din Abdul Aziz Ibn Abdi al-Salam dalam kitabnya *Qawâ'id al-Ahkâm li Mashâlih al-Anâm*:

"جَلْبُ الْمَصَالِحِ وَدَرْءُ الْمَفَاسِدِ"¹⁰⁷

Berdasarkan sekian banyaknya penelitian akan penelusuran hikmah dari adanya perintah-perintah maupun larangan-larangan yang ditujukan oleh pembuat syariat kepada manusia, baik yang termuat dalam al-qurân dan hadîts yang kemudian termuat pula dalam perumusan hukum-hukum fikih, akan terlihat bahwa seluruhnya mengandung suatu capaian yang akan dituju, sehingga tidaklah diperuntukkan untuk sebuah kesia-siaan, keseluruhannya akan bermuara pada sebuah kemaslahatan pada dalamnya hikmah sebagai rahmat bagi hamba-hambanya.¹⁰⁸

Imam al-Syâthibî menerangkan bahwa terdapat 5 (lima) unsur pokok yang apabila diwujudkan serta dipelihara, maka akan meraih yang dinamakan dengan kemaslahatan. Unsur-unsur tersebut meliputi; terjaganya agama (*dîn*), jiwa (*nafs*), akal (*'aql*), keturunan (*nasl*), harta (*mâl*),¹⁰⁹ yang kemudian oleh Arisman disebut dengan *ushûl al-khamsah*.¹¹⁰

¹⁰⁷Johari, "Konsep Masalahah Izzudin Ibn Abdi Salam: Telaah Kitab Qawa'id al-Ahkam Limasalih al-Anam," *Epistemé: IAIN Tulungagung Research Collections* 8, no. 1 (2013): 74, <https://doi.org/10.21274/epis.2013.8.1.69-88>.

¹⁰⁸Arisman, *Dimensi Maqashid Syari'ah Dalam Pernikahan*, 88–89.

¹⁰⁹al-Syâthibî, *Al-Muwâfaqât Fî Ushûl al-Syari'ah*, 221–22.

¹¹⁰Arisman, *Dimensi Maqashid Syari'ah Dalam Pernikahan*, 94.

Para ulama menyatakan bahwa dalam rangka menelusuri suatu tujuan dari adanya sebuah syariat, telah dan terus didapati bahwa syariat memandang dan kemudian menjadikan kelima hal tersebut sebagai tempat untuk bersandar, sehingga perwujudan serta pemeliharannya menjadi suatu hal yang mesti ditunaikan. Oleh karena itu dalam hal ini, *ushûl al-khamsah* telah menjadi prinsip yang diterima secara universal.¹¹¹

Sebelum memasuki uraian terkait pembagian-pembagian *maqâshid al-syarî'ah*, melanjutkan kembali akan pembahasan *maqâshid al-syarî'ah* dari versi al-Syâthibî, sebagaimana pemahaman Arisman akan pemikiran Imam al-Syâthibî, bahwasanya ia meletakkan pembagian-pembagian *maqâshid al-syarî'ah* dengan melihat kepada 2 (dua) kelompok orientasi kandungan kemaslahatan yang berbeda, yakni *al-dunyawiyyah* yang mengacu pada tujuan kemaslahatan dunia dan *al-ukhrawiyyah* yang mengacu pada kemaslahatan akhirat sebagai tujuannya.¹¹²

Mengenai kemaslahatan yang merupakan bintang utama yang dituju dalam *maqâshid al-syarî'ah*, secara lebih lanjut terdapat 3 (tiga) tingkatan kategori kebutuhan dalam rangka mewujudkan suatu kemaslahatan menurut Imam al-Syâthibî, yakni kebutuhan yang mesti atau primer (*dharûriyyah*) dan kebutuhan yang dibutuhkan atau sekunder (*hâjiyyah*) serta kebutuhan tersier (*tahsîniyyâh*).¹¹³

Kebutuhan *dharûriyyah* merupakan tingkat kebutuhan yang mesti ada, oleh karena itulah menjadi sebuah kebutuhan primer. Dengan tidak terpenuhinya tingkat

¹¹¹al-Syâthibî, *Al-Muwâfaqât Fî Ushûl al-Syarî'ah*, 222.

¹¹²Arisman, *Dimensi Maqashid Syari'ah Dalam Pernikahan*, 97–98.

¹¹³al-Syâthibî, *Al-Muwâfaqât Fî Ushûl al-Syarî'ah*, 221.

kebutuhan ini, maka keselamatan umat manusia di dunia maupun di akhirat akan menjadi terancam, sehingga kebutuhan *dharûriyyah* tidak boleh tidak ada atau mesti ada dalam rangka menegakkan kebaikan serta kesejahteraan dunia dan akhirat. Bila mana dihubungkan dengan *ushûl al-khamsah*, kebutuhan *dharûriyyah* meliputi usaha maupun upaya untuk memelihara setiap unsur-unsurnya, yakni agama, jiwa, akal budi, keturunan dan harta kekayaan. Adapun apabila lenyap, maka lenyaplah pula ketertiban dan kesejahteraan kehidupan dunia, sehingga yang terwujud adalah kehidupan dunia yang tidak sejahtera berserta kehidupan akhirat yang dihiasi oleh celaka dan penderitaan.¹¹⁴

Selanjutnya, kebutuhan *hâjiyyah* yakni kebutuhan yang bersifat sekunder yang bila mana tidak diwujudkan maka tidak akan sampai membuat keselamatan menjadi terancam, melainkan hanya sampai kepada datangnya kesulitan yang akan dialami manusia. Suatu perbuatan yang pada praktisnya menghantarkan kepada kesukaran serta kesusahan yang kemudian tujuan ataupun sarannya menjadi luput dan terlepas, dengan sisi kemampuan *hâjiyyah* dalam mendatangkan kelapangan serta menghilangkan kesempitan, sehingga membuat kebutuhan ini disifati menjadi sesuatu yang dibutuhkan.¹¹⁵ Adapun apabila kebutuhan ini tidak diperhatikan, maka akan ada kesukaran dan kesusahan yang hadir, namun kesukaran tersebut tidak sampai kepada sebuah kerusakan layaknya kebutuhan *dharûriyyah* apabila tidak

¹¹⁴ al-Syâthibî, 221–22.

¹¹⁵ al-Syâthibî, 222.

terpenuhi. Sehingga rusaknya *hâjiyyah* tidak akan merusak maslahat secara menyeluruh, layaknya yang diakibatkan oleh rusaknya *dharûriyyah*.¹¹⁶

Dapatlah dikatakan bahwasanya kebutuhan *hâjiyyah* merupakan bagian penyempurna kebutuhan *dharûriyyah*, dengan tegaknya *hâjiyyah*, maka akan melenyapkan kesulitan-kesulitan yang kemudian akan menciptakan suatu keseimbangan baik dengan tidak ada yang berlebihan maupun kekurangan. Jika kebutuhan *hâjiyyah* dan kebutuhan *dharûriyyah* tidak dipertimbangkan secara bersamaan, maka secara menyeluruh manusia akan dihindangi kesulitan. Dalam ranah kebutuhan *hâjiyyah*, memiliki fungsi untuk menjadikan tujuan disyariatkannya suatu perbuatan agar lebih luas, sehingga dapat meniadakan keketatan bila mana suatu perbuatan dimaknai secara harfiah yang dalam praktisnya akan mendatangkan rintangan dan kesulitan sehingga merusak tujuan disyariatkannya suatu perbuatan itu sendiri.¹¹⁷

Terakhir yaitu kebutuhan *tahsîniyyâh* yakni kebutuhan tersier. Kebutuhan yang mengarah kepada suatu kebiasaan yang baik dan berbalik arah atas cara-cara yang tidak mengandung suatu kebijaksanaan karena dalam kebutuhan ini, turut melibatkan akal sehat sebagai alat untuk mempertimbangkannya.¹¹⁸ Merupakan tingkat kebutuhan yang bila mana ia lenyap maka tidak akan mempengaruhi

¹¹⁶al-Syâthibî, 226.

¹¹⁷Arisman, *Dimensi Maqashid Syari'ah Dalam Pernikahan*, 100.

¹¹⁸al-Syâthibî, *Al-Muwâfaqât Fî Ushûl al-Syari'ah*, 223.

capaian akan salah satu dari *ushûl al-khamsah* dan tidak pula menghantarkan kepada kesulitan.¹¹⁹

Keberadaan kebutuhan *tahsîniyyâh* bermuara kepada kebaikan-kebaikan dalam rangka memenuhi prinsip *dharûriyyah* dan *hâjiyyah*, yang dalam hal ini lenyapnya *tahsîniyyâh* tidak akan membuat kebutuhan *dharûriyyah* dan kebutuhan *hâjiyyah* menjadi rusak. Fungsinya hanya berorientasi dan beroperasi pada usaha dalam mewujudkan keindahan dan kenyamanan serta kesopanan dalam hubungan antar hamba terhadap Tuhannya juga antar hamba dengan sesamanya.¹²⁰

Berdasarkan ketiga tingkatan kebutuhan maslahat yang telah diuraikan diatas, dengan didasari oleh maslahat *dharûriyyah* yang menjadi dasar atas maslahat-maslahat yang lain, dapatlah diketahui adanya keterkaitan antar satu tingkatan dengan tingkatan yang lainnya dengan fungsinya masing-masing yang juga menjadi pelengkap untuk tingkatan yang berada diatasnya.¹²¹

Memasuki pembahasan terkait pembagian-pembagian *maqâshid al-syarî'ah* oleh al-Syâthibî, ia membagi kepada 3 (tiga) macam penggolongan.¹²² Pertama, yakni *maqâshid al-syarî'ah* dari sisi sumber timbulnya yang kemudian terbagi kembali ke dalam 2 (kategori) meliputi *maqâshid* pembuat syariat (Allah Swt. dan Rasul-Nya) dan *maqâshid* penerima syariat (*al-mukallâf*), penggolongan ini didasari oleh adanya tujuan pembuat syariat dalam mensyariatkan suatu

¹¹⁹Arisman, *Dimensi Maqashid Syari'ah Dalam Pernikahan*, 101.

¹²⁰al-Syâthibî, *Al-Muwâfaqât Fî Ushûl al-Syarî'ah*, 223.

¹²¹al-Syâthibî, 225–26.

¹²²al-Syâthibî, 219.

perbuatan dengan mencakup segala kemaslahatan untuk umat manusia serta dengan adanya penyelarasan sehingga tercipta keselarasan antara tujuan pembuat syariat dengan tujuan manusia *mukallâf* sebagai penerima syariat.¹²³

Kedua, yakni *maqâshid al-syarî'ah* dari sisi universalitasnya yang kemudian terbagi pula ke dalam 2 (dua) kategori yaitu *maqâshid al-kulliyah* dan *maqâshid al-juz'iyah*. Adapun yang dimaksud dari *maqâshid al-kulliyah* merupakan tujuan syariat yang bersifat universal yakni *ushûl al-khamsah* yang secara tangkas oleh akal untuk dapat dicerna dan dipahami, kemudian *maqâshid al-juz'iyah* merupakan tujuan yang bersifat spesifik pada suatu hukum tertentu, meliputi hikmah, rahasia maupun sebab atas suatu perbuatan yang disyariatkan.¹²⁴

Ketiga, yakni *maqâshid al-syarî'ah* dari sisi orisinalitasnya yang kemudian terbagi pula ke dalam 2 (dua) kategori yaitu *maqâshid ashliyah* dan *maqâshid taba'yah*. Dalam penjelasannya *maqâshid ashliyah* merupakan tujuan utama direncanakannya suatu syariat yang dengan sengaja oleh pembuat syariat dan *maqâshid taba'yah* sebagai pelengkapannya. Seperti halnya tujuan utama dari pensyariaan perkawinan adalah agar tercipta regenerasi umat manusia adapun tujuan pelengkapannya dalam rangka menyempurnakan tujuan utama adalah dengan terpenuhinya kebutuhan biologis pasangan suatu perkawinan tersebut.¹²⁵

¹²³Arisman, *Dimensi Maqashid Syari'ah Dalam Pernikahan*, 103.

¹²⁴Arisman, 103.

¹²⁵Arisman, 103–4.