

Mengejawantahkan Metode *Istimbath Al-Ahkam* Berbasis *Maqāshid Al-Syarī'ah* Dalam Menjawab Persoalan Kekinian

Moh. Mujibur Rohman¹, Rahman², Taufikurrahman³

¹Institut Agama Islam Miftahul Ulum Pamekasan

²Universitas Islam Negeri Sultan Syarif Kasim Riau, Indonesia

³Universitas Pembangunan Nasional "Veteran" Jawa Timur

Corresponding author's email: mujibur.rohman6568@gmail.com

Abstract

The development of the era marked by the complexity of social, cultural, economic, and technological issues requires a re-reading of the sharia arguments to keep them relevant and contextual. Contemporary issues are often not found explicitly in the texts of the Qur'an and al-Sunnah, so a methodological approach is needed that can bridge the gap between normative texts and empirical reality. In this context, *maqāshid al-syarī'ah* becomes an important conceptual framework for realizing the sharia arguments substantively and oriented towards the welfare of the people. This approach emphasizes that the main objective of sharia is to maintain and realize the fundamental values of human life, such as justice, humanity, and the public welfare. The problem formulation in this article includes: how the concept of *maqāshid al-syarī'ah* can be used as an approach in understanding and realizing the sharia arguments; and to what extent the *maqāshid* approach is able to provide solutions to contemporary problems without ignoring the authority of sharia texts. The purpose of writing this article is to analyze the urgency of *maqāshid al-syarī'ah* as a paradigm of contemporary *ijtihad*, and explain its role in responding to the challenges of Islamic law in the modern era in a proportional and responsible manner. The research methodology used is normative Islamic law research with a conceptual approach and a philosophical approach. Data sourced from primary legal materials in the form of the Qur'an and al-Sunnah, as well as secondary legal materials in the form of works of classical and

Vol.3 No.1 Januari 2026



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/).

contemporary scholars who discuss maqāshid al-syarī'ah and ushul fiqh. Data analysis was conducted qualitatively-descriptively with an emphasis on deductive reasoning to draw conclusions regarding the relevance and implementation of sharia arguments based on maqāshid al-syarī'ah in addressing contemporary problems.

Abstrak

Perkembangan zaman yang ditandai oleh kompleksitas persoalan sosial, budaya, ekonomi, dan teknologi menuntut adanya pembacaan ulang terhadap dalil-dalil syariah agar tetap relevan dan kontekstual. Persoalan-persoalan kekinian sering kali tidak ditemukan secara eksplisit dalam nash al-Qur'an dan al-Sunnah, sehingga diperlukan pendekatan metodologis yang mampu menjembatani antara teks normatif dan realitas empiris. Dalam konteks ini, *maqāshid al-syarī'ah* menjadi kerangka konseptual yang penting untuk mengejawantahkan dalil syariah secara substantif dan berorientasi pada kemaslahatan umat. Pendekatan ini menekankan bahwa tujuan utama syariat adalah menjaga dan mewujudkan nilai-nilai fundamental kehidupan manusia, seperti keadilan, kemanusiaan, dan kemaslahatan umum. Rumusan masalah dalam artikel ini meliputi: bagaimana konsep *maqāshid al-syarī'ah* dapat digunakan sebagai pendekatan dalam memahami dan mengejawantahkan dalil syariah; serta sejauh mana pendekatan maqāshid mampu memberikan solusi terhadap persoalan-persoalan kekinian tanpa mengabaikan otoritas teks syariah. Adapun tujuan penulisan artikel ini adalah untuk menganalisis urgensi *maqāshid al-syarī'ah* sebagai paradigma ijtihad kontemporer, serta menjelaskan perannya dalam menjawab tantangan hukum Islam di era modern secara proporsional dan bertanggung jawab. Metodologi penelitian yang digunakan adalah penelitian hukum Islam normatif dengan pendekatan konseptual (*conceptual approach*) dan pendekatan filosofis. Data bersumber dari bahan hukum primer berupa al-Qur'an dan al-Sunnah, serta bahan hukum sekunder berupa karya-karya ulama klasik dan kontemporer yang membahas *maqāshid al-syarī'ah* dan ushul fikih. Analisis data dilakukan secara kualitatif-deskriptif dengan menekankan penalaran deduktif untuk menarik kesimpulan mengenai relevansi dan implementasi dalil syariah berbasis *maqāshid al-syarī'ah* dalam menjawab persoalan kekinian.

Kata Kunci: *Istimbath al-Ahkam, Maqashid al-Maqāshid, Kekinian*

Pendahuluan

Berbagai persoalan kekinian yang dihadapi umat Islam dewasa ini menunjukkan kompleksitas yang semakin meningkat, baik dalam ranah sosial, ekonomi, politik, teknologi, maupun budaya. Perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi, globalisasi nilai, serta perubahan struktur sosial telah melahirkan problem-problem baru yang sering kali tidak secara eksplisit dijumpai dalam teks-teks normatif klasik. Kondisi ini menuntut adanya upaya pembacaan dan penafsiran dalil-dalil syariah yang tidak berhenti pada dimensi literal (*ḥarfīyyah*), tetapi mampu menangkap spirit, tujuan, dan hikmah hukum Islam agar tetap relevan dan solutif dalam menjawab tantangan zaman. Dalam konteks inilah, *maqāṣid al-syarī'ah* hadir sebagai kerangka epistemologis dan metodologis yang strategis untuk mengejawantahkan dalil syariah secara kontekstual dan berorientasi pada kemaslahatan umat.¹

Dalil syarī'ah, yang meliputi al-Qur'an dan al-Sunnah sebagai sumber utama hukum Islam, pada dasarnya diturunkan untuk merealisasikan kemaslahatan manusia dan mencegah kerusakan (*jalb al-maṣāliḥ wa dar' al-mafāsid*). Namun, dalam praktik keberagamaan, tidak jarang dalil-dalil tersebut dipahami secara parsial dan tekstual sehingga menghasilkan produk pemikiran hukum yang kaku dan kurang responsif terhadap realitas sosial. Pendekatan seperti ini berpotensi menimbulkan jarak antara normativitas ajaran Islam dengan kebutuhan riil masyarakat, bahkan dapat melahirkan ketegangan antara agama dan dinamika kehidupan modern. Oleh karena itu, dibutuhkan sebuah paradigma pemahaman dalil syariah yang tidak hanya berorientasi pada teks, tetapi juga pada tujuan-tujuan luhur syariat (*maqāṣid al-syarī'ah*) sebagai ruh dari keseluruhan sistem hukum Islam.²

Konsep *maqāṣid al-syarī'ah* secara historis telah dikembangkan oleh para ulama ushul fikih klasik, seperti al-Juwaynī, al-Ghazālī, dan mencapai formulasi sistematisnya melalui pemikiran al-Syātibī dalam karyanya al-Muwāfaqāt. *Maqāṣid al-syarī'ah* dipahami sebagai tujuan-tujuan pokok yang hendak diwujudkan oleh syariat Islam, yang secara umum mencakup menjaga agama (حفظ الدين), menjaga jiwa (حفظ النفس),

¹Wahbah al-Zuhaylī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, Jilid II (Damaskus: Dār al-Fikr, 1986), 1017.

²Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law* (London: The International Institute of Islamic Thought, 2008), 3–5.

menjaga akal (حفظ العقل), menjaga keturunan (حفظ النسل), menjaga harta (حفظ المال).³ Dalam perkembangan kontemporer, cakupan maqāshid tidak lagi dipahami secara statis, melainkan dinamis dan terbuka terhadap perluasan makna, seperti keadilan, kebebasan, martabat manusia, dan hak asasi manusia, selama tetap sejalan dengan prinsip-prinsip dasar syariat.⁴

Pentingnya pendekatan maqāshid dalam memahami dalil syariah semakin relevan ketika dihadapkan pada persoalan-persoalan kekinian, seperti bioetika medis, teknologi digital, keadilan gender, pluralisme, lingkungan hidup, serta problem ekonomi modern. Banyak persoalan tersebut tidak memiliki rujukan tekstual yang eksplisit dalam nash, sehingga penyelesaiannya menuntut ijtihad yang berbasis pada tujuan dan nilai dasar syariat. Dalam konteks ini, *maqāshid al-syarī'ah* berfungsi sebagai kompas moral dan metodologis yang mengarahkan proses ijtihad agar tidak menyimpang dari spirit ajaran Islam, sekaligus mampu merespons kebutuhan zaman secara proporsional.⁵

Namun demikian, penerapan *maqāshid al-syarī'ah* dalam menjawab persoalan kekinian juga menghadapi berbagai tantangan. Salah satunya adalah kecenderungan sebagian kalangan yang memahami maqāshid secara bebas tanpa batasan metodologis yang jelas, sehingga berpotensi mengabaikan otoritas teks dan kaidah ushul fikih. Di sisi lain, terdapat pula kelompok yang menolak pendekatan maqāshid dengan alasan menjaga kemurnian teks, tetapi justru terjebak pada formalisme hukum yang mengabaikan konteks sosial. Kondisi ini menunjukkan perlunya keseimbangan antara kesetiaan terhadap dalil syariah dan keberanian melakukan kontekstualisasi melalui *maqāshid al-syarī'ah* secara ilmiah dan bertanggung jawab.⁶

Berangkat dari realitas tersebut, artikel ini berupaya membahas bagaimana dalil syariah dapat dijawabantahkan secara kontekstual melalui pendekatan *maqāshid al-syarī'ah* dalam menjawab persoalan-persoalan kekinian. Fokus pembahasan diarahkan pada penguatan pemahaman bahwa *maqāshid al-syarī'ah* bukanlah pendekatan yang menafikan teks, melainkan sebuah metode untuk menggali makna

³Abū Ishāq al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī'ah*, Jilid II (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2004), 8–10.

⁴Mohammad Hashim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence* (Cambridge: Islamic Texts Society, 2003), 351.

⁵Yusuf al-Qaradawi, *Fiqh al-Awlawiyyāt* (Kairo: Dār al-Syurūq, 2001), 25–27.

⁶Ahmad al-Raysuni, *Nazariyyat al-Maqasid ‘inda al-Imam al-Shatibi* (Rabat: Dar al-Aman, 1995), 291.

substantif dalil syariah agar tetap relevan dan aplikatif dalam berbagai konteks zaman. Dengan demikian, pembahasan ini tidak hanya menyoroti aspek teoretis *maqāṣid al-syarī'ah*, tetapi juga menekankan urgensi dan signifikansinya sebagai paradigma ijtihad kontemporer yang menjembatani antara teks normatif dan realitas empiris.

Tujuan penulisan artikel ini adalah untuk memberikan kontribusi akademik dalam pengembangan wacana hukum Islam kontemporer yang berbasis pada *maqāṣid al-syarī'ah*, sekaligus menawarkan kerangka berpikir yang moderat dan solutif dalam merespons persoalan-persoalan kekinian. Selain itu, artikel ini juga bertujuan mempertegas bahwa pengejawantahan dalil syariah berbasis *maqāṣid al-syarī'ah* merupakan keniscayaan intelektual dan praksis keagamaan, agar hukum Islam tidak terjebak pada rigiditas teks maupun liberalisasi makna yang berlebihan. Dengan pendekatan ini, diharapkan hukum Islam mampu tampil sebagai sistem nilai yang adaptif, humanis, dan berorientasi pada kemaslahatan universal, tanpa kehilangan akar normatif dan identitas teologisnya.

Pada akhirnya, diskursus tentang *maqāṣid al-syarī'ah* dalam menjawab persoalan kekinian bukan sekadar isu metodologis, tetapi juga menyangkut masa depan relevansi ajaran Islam di tengah perubahan zaman yang cepat dan kompleks. Upaya mengejawantahkan dalil syariah berbasis *maqāṣid al-syarī'ah* merupakan langkah strategis untuk memastikan bahwa Islam tetap hadir sebagai rahmat bagi seluruh alam (*rahmatan li al-'ālamīn*), yang mampu memberikan solusi etis dan normatif bagi problem kemanusiaan modern.⁷

Metode Penelitian

Metodologi penelitian dalam artikel berjudul "Mengejawantahkan Metode *Istimbath al-Ahkam* Berbasis *Maqāṣid al-Syarī'ah* dalam Menjawab Persoalan Kekinian" menggunakan jenis penelitian normatif (*library research*), yaitu penelitian yang menitikberatkan kajian pada norma, asas, dan prinsip hukum Islam yang bersumber dari teks-teks otoritatif. Penelitian normatif dipilih karena fokus kajian tidak diarahkan pada perilaku masyarakat atau data empiris, melainkan pada analisis konseptual dan doktrinal terhadap dalil syariah serta konstruksi pemikiran *maqāṣid al-syarī'ah* sebagai paradigma ijtihad kontemporer. Dalam konteks ini, hukum Islam dipahami sebagai norma yang hidup

⁷Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), 20–22.

dalam teks dan pemikiran ulama, sehingga relevansinya terhadap persoalan kekinian dikaji melalui penalaran ilmiah berbasis literatur.⁸ Pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini meliputi pendekatan konseptual (*conceptual approach*) dan pendekatan filosofis (*philosophical approach*). Pendekatan konseptual digunakan untuk mengkaji dan merumuskan konsep *maqāshid al-syarī'ah* sebagaimana dikembangkan dalam khazanah ushul fikih klasik dan kontemporer, serta menelaah relasinya dengan dalil-dalil syariah. Pendekatan ini penting untuk memahami *maqāshid al-syarī'ah* tidak hanya sebagai teori normatif, tetapi juga sebagai kerangka metodologis dalam proses *istinbāt al-aḥkām*.⁹ Sementara itu, pendekatan filosofis digunakan untuk menggali landasan nilai dan tujuan fundamental syariat Islam, seperti kemaslahatan, keadilan, dan kemanusiaan, sehingga dalil syariah dapat dipahami secara substantif dan kontekstual dalam menjawab persoalan kekinian.¹⁰

Sumber data penelitian terdiri atas bahan hukum primer, sekunder, dan tersier. Bahan hukum primer meliputi al-Qur'an dan al-Sunnah yang berkaitan dengan prinsip-prinsip umum hukum Islam dan tujuan syariat. Bahan hukum sekunder berupa karya-karya ulama ushul fikih klasik, seperti al-Ghazālī dan al-Syātibī, serta pemikir kontemporer seperti Jasser Auda, Ahmad al-Raysuni, dan Wahbah al-Zuhaylī yang membahas *maqāshid al-syarī'ah* dan relevansinya dalam hukum Islam modern. Adapun bahan hukum tersier mencakup kamus, ensiklopedia, dan literatur pendukung lainnya yang relevan dengan topik kajian.¹¹ Analisis data dalam penelitian ini dilakukan dengan metode analisis kualitatif-deskriptif melalui pola pikir deduktif-normatif. Data yang telah diklasifikasikan dianalisis dengan cara menguraikan konsep-konsep umum *maqāshid al-syarī'ah* dan prinsip dalil syariah, kemudian ditarik pada konteks persoalan kekinian untuk melihat relevansi dan aplikasinya. Selain itu, digunakan pula teknik interpretatif-analitis, yaitu menafsirkan teks dan pemikiran ulama secara sistematis dan

⁸Rusdin Tahir, et al. *Metodologi penelitian bidang hukum: Suatu pendekatan teori dan praktik*. (PT. Sonpedia Publishing Indonesia, 2023), 72.

⁹Moh. Mujibur Rohman, et al. "Methodological reasoning finds law using normative studies (theory, approach and analysis of legal materials)". *MAQASIDI: Jurnal Syariah dan Hukum* (2024), 204-221.

¹⁰Mohammad Hashim Kamali, *Shari'ah Law: An Introduction* (Oxford: Oneworld Publications, 2008), 115.

¹¹Wahbah al-Zuhaylī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, Jilid I (Damaskus: Dār al-Fikr, 1986), 45.

komprehensif dengan memperhatikan konteks historis dan tujuan syariat.¹² Melalui analisis ini, diharapkan dapat diperoleh pemahaman yang utuh mengenai bagaimana dalil syariah berbasis *maqāsid al-syari'ah* dapat dijadikan landasan normatif dan metodologis dalam menjawab persoalan-persoalan kekinian secara moderat dan berorientasi pada kemaslahatan.

Konseptualisasi *Istidlāl* dalam *Istimbath al-Ahkam*

Allah (*Syari'*) dalam membuat hukum tidak lepas dari sebuah tujuan, baik hukum tersebut berupa perintah (*amr*) ataupun larangan (*nahi*) melalui firman-Nya yang tertuang dalam al-Qur'an. Begitu pula, perkataan, perbuatan dan ketetapan berkenaan dengan suatu hukum yang dilakukan oleh Nabi Muhammad Saw. yang dikenal dengan hadis tidak lepas dari yang namanya tujuan. Semua hukum yang ditetapkan oleh *Syari'* kepada hambanya tidak akan lepas dari yang namanya hikmah atau tujuan. Sebagaimana al-Syāthibi dalam kitabnya "*al-Muwāfaqāt fi Ushul al-Syari'ah*" menyatakan bahwa tujuan dalam hukum Islam adalah kemaslahatan.¹³

Pada dasarnya, pegangan manusia (Islam) dalam menjalani hidup bertendensi pada al-Qur'an dan hadis. Kedua sumber ini disebut dengan *nash*. Namun, permasalahan hukum semakin dinamis, tidak menutup kemungkinan butuhnya pijakan bagi manusia dalam menjalani hidup agar tetap sesuai dengan tuntunan *nash*. Melihat permasalahan manusia semakin kompleks sedang al-Qur'an dan hadis sudah tidak menjamah semua aspek hukum yang dilakukan manusia, maka muncullah interpretasi dari kedua sumber tersebut sebagai metode ijtihad.¹⁴

¹²Ahmad al-Raysuni, *Nazariyyat al-Maqasid 'inda al-Imam al-Shatibi* (Rabat: Dar al-Aman, 1995), 312.

¹³Lebih jelasnya al-Syāthibi mengungkapkan bahwa ada dua hal dalam meraih atau mencapai sebuah tujuan hukum. *Pertama* mematuhi tuntutan syari'at dengan melaksanakan perintah *Syari'* (*imtisal al-awāmir*) dan *kedua* dengan menjauhi apa yang dilarang oleh *Syari'* (*ijtinab al-nawāhī*). Lihat: Abu Ishaq Ibrahim al-Syāthibi, *al-Muwāfaqāt fi Ushul al-Syari'ah*, Vol. 2 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2003), 4-7.

¹⁴Secara etimologi (*lughat*) kata ijtihād (اجتهاد) merupakan bahasa Arab yang berasal dari akar kata *jahada* (جهَد) dengan makna berusaha dengan sungguh-sungguh. Lihat: Ahmad Warson Munawwir, *Kamus al-Munawwir: Arab-Indonesia* (Surabaya: Pustaka Progressif, 1997), 217. Atau dalam kata lain bisa diartikan sebagai menuntut atau mencari sesuatu hingga samapai pada tujuan yang dikehendaki (*al-ghāyah*). Lihat: Ibrahim Anis, *al-Mu'jam al-Wasīth*, Vol. 1 (Beirut: Dar al-Ilmiyah, 1987), 142. Untuk mengubah kata *jahada* (جهَد) menjadi ijtihād (اجتهاد) dalam ilmu gramatika arab harus diikutkan *wazan ifta'ala* (إِفْتَعَلَ) dengan menambah huruf "*alif*" di awal dan "*ta*" (sebagaimana contoh). Perubahan *wazan* menjadi *ifta'ala* (إِفْتَعَلَ) mempunyai beberapa faidah atau kegunaan. Salahsatunya adalah

Mencari sebuah pijakan hukum dalam berijtihad dikenal dengan *istidlāl* (*thalab al-dalīl*).

Kata *istidlāl* secara etimologi –arti bahasa- diambil dari kata *dalla-yadullu-dalīlan* (دل – يدل – دليل) yang bermakna menunjukkan atau menuntun.¹⁵ Sebelum membahas lebih jauh mengenai makna *istidlāl* dalam pengertian etimologi atau *lughat*, alangkah lebih baiknya terlebih dahulu mencari pengertian *dalīl*. Karena dari keduanya –*dalīl* maupun *istidlāl*- ada korelasi makna. Kata *dalīl* sendiri merupakan bentuk *masdar* dari lafadz *dalla* (دل) yang dalam bahasa Arab sering digunakan untuk menunjukkan sesuatu yang bisa dilihat (*hissiy*) atau tidak bisa dilihat (*ma'nawī*).¹⁶ Sedangkan secara istilah ulama ushul fiqh, kata *dalīl* didefinisikan dengan sesuatu yang bisa dijadikan petunjuk yang diperoleh dengan pemikiran yang benar (*shahih*) terhadap hukum *syara'* yang berupa '*amali* baik secara *qath'i* atau *zhanni*.¹⁷ Jadi *dalīl* sendiri merupakan sebuah petunjuk yang diperoleh dalam menemukan hukum berdasar sehat dan benarnya pemikiran.

Kata *istidlāl* sendiri merupakan pengembangan dari kata *dalīl*. Dari akar kata *dalla* (دل) menjadi *istidlāl* (استدلال) melalui proses *tasrīf* dengan mengikuti *wazan istaf'ala* (استفعل) yang berfaidah *thālab* (menuntut).¹⁸ Sehingga berdasarkan faidah ini, kata *istidlāl* (استدلال) secara etimologi ialah mencari atau menuntut adanya *dalīl* (*thalab al-dalīl*).¹⁹ Ibn Hazm dalam kitabnya "*al-Ihkām*" mendefinisikan *istidlāl* (استدلال) sebagai:

mubālaghah (hiperbola) dengan arti "sangat". Jadi kata *ijtihād* (اجتهاد) dengan faidah *mubālaghah* berindikasi makna "sangat sungguh-sungguh" atau "berusaha sangat". Lihat: Muhammad Ma'shum bin Ali, *al-Amsilatu al-Tashrifīyah* (t.tp: Maktab al-Syaikh Salim bin Sa'ad Nabhān, t.t.), 22-23. Secara terminologi –definisi istilah- kata *ijtihād* (اجتهاد) sebagaimana diungkapkan oleh al-Syawkāni:

بذل الوسع في نيل حكم شرعي عملي بطريق الاستنباط.

"mengerahkan kemampuan dalam memperoleh hukum *syar'i* yang berupa '*amali* dengan cara menetapkan hukum (*istinbath*)". Lihat: Muhammad bin 'Ali al-Syaukāni, *Irsyād al-Fuhūl Ila Tahqīq al-Haq min Ilm al-Ushūl* (Riyad: Dār al-Fadhilah, 2000), 1025-1026.

¹⁵Lihat: Ahmad Warson Munawwir, *Kamus al-Munawwir: Arab-Indonesia*, 417. Lihat pula Ibrahim Anis, *al-Mu'jam al-Wasīth*, 294.

¹⁶Abdu al-Wahhāb Khallāf, *Ilmu Ushūl al-Fiqh* (Mesir: Maktabah al-Da'wah al-Islamiyah, t.t.), 20.

¹⁷Ibid.

¹⁸Mengenai perubahan *wazan* dan faidah yang terdapat di dalam *wazan* tersebut lihat Ma'shum bin Ali, *al-Amsilatu al-Tashrifīyah*, 26-27.

¹⁹Jalāl al-Dīn al-Mahallī, *al-Waraqāt fī Ushūl Fiqh* (Surabaya: Maktabah Muhammad bin Ahmad Nabhān, t.t.), 5.

الإستدلال طلب الدليل من طريق العقل ونتائجه أو من عالم يعلمه.

"Istidlāl merupakan pencarian dalil yang bisa diperoleh dengan cara penalaran akal, atau berdasar natijah (kongklusi), atau dari pembelajaran orang yang punya pengetahuan (alim)".²⁰ al-Syaukāni mengungkapkan bahwa secara istilah pengertian *istidlāl* dikalangan ulama ushul fiqh ialah: "pencarian terhadap dalil yang tidak ada dalam *nash* (al-Qur'an dan hadis), tidak pula ada dalam *ijma'* dan tidak dalam *qiyās*".²¹

Berdasar definisi di atas, dapat dipahami bahwa penetapan hukum dengan mengerahkan kemampuan akal terhadap permasalahan yang tidak ditemukan dalam *nash*, *ijma'* dan *qiyās*. Dengan demikian, terdapat kaitan erat antara *dalīl* dengan *istidlāl*. Secara mudah *dalīl* merupakan objek materil sedang *istidlāl* merupakan objek formil.²² Penggunaan *istidlāl* masuk dalam ranah ruang ijtihad, dengan berdalih pada firman Allah:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا.

Artinya: Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul-Nya dan Ulil amri diantara kamu. Kemudian jika kamu berlainan pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah ia kepada Allah (al-Qur'an) dan Rasul (sunnahnya), jika kamu benar-benar beriman kepada Allah dan hari akhir. Yang demikian itu lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya.²³

Ayat di atas, menunjukkan adanya indikasi makna perintah untuk patuh kepada Allah Swt (al-Qur'an), patuh pada Nabi Saw (hadis), serta

²⁰Abu Muhammad 'Ali Ibn Hazm al-Zhahiri, *al-Ihkām fī Ushūl al-Ahkām*, Vol. 1 (Beirut: Dār al-Jail, 1987), 22.

²¹-Syaukāni, *Irsyād al-Fuhūl Ilā Tahqīq al-Haq min Ilm al-Ushūl*, 970.

²²Umar Muhaimin, "Metode *Istidlāl* dan *Istishab* (Formulasi Metodologi Ijtihad)", *Yudisia*, Vol. 8, No. 2 (Desember 2017), 332.

²³Al-Qur'ān, 4:59.

adanya kepatuhan terhadap *Ulil Amr*²⁴ (menunjukkan adanya Ijma'),²⁵ sedang permasalahan yang masih menjadi pertentangan (*khilāf*) maka dikembalikan kepada Allah dan Rasulnya. Secara pemahaman dituntut untuk melakukan *qiyās* terhadap al-Qur'an dan hadis. Karena sejatinya *qiyās* mengembalikan hukum pada asalnya yaitu al-Qur'an dan hadis dengan *illat* yang sama.

Hal ini menunjukkan bahwa *mashadir al-ahkām* (sumber hukum) sejatinya adalah al-Qur'an dan hadis, karena semua hukum akan bermuara pada keduanya. Setelah al-Qur'an dan hadis baru adanya *ijma'*, *qiyās* dan sumber-sumber hukum lainnya (*adillah al-ahkām*) yang merupakan hasil dari penggalian *mujtahid* dalam menggali dan menetapkan sebuah hukum dengan tetap bermuara pada al-Qur'an dan hadis. Sebagaimana kita tahu pula dari cerita yang masyhur, yakni salah seorang sahabat Nabi yang diutus ke Yaman, Mu'ad bin Jabal.²⁶

Dengan demikian, seorang mujtahid ketika dihadapkan dengan persoalan hukum, maka langkah pertama yang ia harus lakukan adalah merujuk pada ayat-ayat al-Qur'an. Jika ada ayat yang mengisarahkan pada persolan hukum yang dicari, maka mujtahid dapat menggunakan beberapa kaidah kebahasaan sebagai analisa demi memperoleh hukum

²⁴al-Marāghī menjelaskan yang dimaksud "*ulil amri*" adalah pemerintah (pemimpin). Baik pemerintah tersebut yang tertinggi atau pemerintah yang ada di bawahnya, dimana tugasnya adalah memelihara ke maslahatan umat manusia. Dengan demikian aturan-aturan yang dibuat oleh pemerintah untuk kemaslahatan manusia wajib ditaati selama aturan-aturan tersebut tidak bertentangan dengan al-Qur'an dan al-Hadis. Lihat: Ahmad Muthafa al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī*, Vol. 5 (Mesir: t.p., 1946), 72. Sedangkan menurut imam Karakhi yang dimaksud "*ulil amri*" adalah pemimpinnya orang muslimin dimasa Nabi dan masa-masa setelahnya dan termasuk dalam hal "*ulil amri*" adalah *khulafā' al-Rāsyidūn*, *qūdhī* dan para pemimpin perang. Ada yang mengemukakan pula bahwa yang dimaksud "*ulil amri*" adalah para ulama atau pemuka-pemuka agama. Lihat: Sulaimān bin 'Umar al-'Ajīlī al-Jamal, *al-Futūhāt al-Ilāhiyah bi Taudhīh Tafsīr Jalālain li al-Daqāiq al-Khāfiyah*, Vol. 2 (Beirut: Dar al-Kutub al-Islamiyah, 2011), 73.

²⁵Kesepakatan yang dilakukan oleh *ulil amri* merupakan bentuk ijtihad sebagai hasil kesepakatan, dalam hal ini bisa disebut sebagai *ijtihad jama'ī* (ijtihad secara kolektif). Lihat: Abdu al-Wahhāb Khallāf, *Ilmu Ushūl al-Fiqh*, 21.

²⁶Rasulullah Saw. pernah mengutus Mu'ad bin Jabal ke Yaman. Beliau bertanya padanya: "*apa yang akan kau lakukan jika kau hidapkan pada suatu persoalan hukum?*", Mu'ad menjawab: akan saya putuskan berdasar kitab Allah (al-Qur'an). Lalu Nabi Saw. bertanya kembali: "*jika tidak kau temukan?*", maka akan saya putuskan melalui sunnah Rasulullah (hadis), jawab Mu'ad. Nabi Saw. menimpali jawban Mu'ad: "*jika dalam hadis tidak pula kau temukan?*", maka saya akan ber-ijtihad dengan menggunakan nalar pemikiran, jawab Mu'ad kembali. Lalu Rasul Saw. menepuk dada Mu'ad sambil berkata: "*segala puji bagi Allah (alhamdulillah) yang telah memberi petunjuk (taufik) atas utusan Rasulullah*". Lihat: Abdu al-Wahhāb Khallāf, *Ilmu Ushūl al-Fiqh*, 21-22.

yang akan ditetapkan. Namun, jika persoalan yang dihadapi tidak dijumpai dalam al-Qur'an, maka merujuk pada hadis. Jika dalam hadis ditemukan, maka alisa sebagaimana dalam al-Quran di atas bisa dilakukan. Namun, bila dari kedua sumber –*nash*– ini tidak ditemukan, maka mujtahid meneliti persoalan tersebut apa sudah dibahas dan disepakati oleh ulama terdahulu atau tidak (*ijma'*). Jika dalam *ijma'* tidak pula ditemukan, maka seorang mujtahid diperkenankan menggunakan beberapa metode *ijtihad* yang dirumuskan oleh ulama *ushul fiqh* seperti *qiyās*, *Istihṣān*, *Istishāb*, *sadd al-dzarī'ah*, *mashlahah*, dan metode lainnya, yang bisa dijadikan sebagai pijakan dalam *istinbath hukum*.²⁷

Secara garis besar ulama *ushul fiqh* mengklasifikasikan *istidlāl* kedalam dua bentuk. Yaitu *istidlāl bi al-qawā'id lughawiyah* (melalui pendekatan kaidah-kaidah bahasa) dan *istidlāl bi al-maqāshid al-syarī'ah* (melalui pendekatan *maqāshid al-syarī'ah*), pendekatan ini dikenal dengan sebutan *istidlāl bi al-qawā'id al-syar'iyyah*.²⁸ Pertama *istidlāl bi al-qawā'id lughawiyah*; pendekatan kebahasaan dalam pencarian dalil ini dilakukan dengan mencermati atau memahami ayat al-Qur'an atau hadis dengan cara membedakan antara dalil umum (*'ām*) dan khusus (*khās*),²⁹ dalil yang butuh penjelasan atau ambigu (*mujmal*)

²⁷Khalil Syu'aib, "Metode Istidlal Imam Fakhr al-Din al-Razi; Refleksi Pemikirannya dalam Kitab *al-Mahshul fi 'Ilm Ushul al-Fiqh*", *Jurnal Potensia*, (Juni 2013), 108.

²⁸Ibid., 109.

²⁹Pembahasan lafaz umum (عام) dan khusus (الخاص) merupakan bagian dari kajian *ushul fiqh* dengan meninjau suatu lafaz dari segi kandungan pengertiannya. Lafaz *'ām* (umum) secara etimologi mengandung pengertian الإحاطة و الشمول (mencakup dan meliputi) sebagai contoh: kata "laki-laki" (الرجل). Sedang secara istilah merupakan lafaz yang meliputi semua hal yang patut baginya dengan meninjau satu susunan. Contoh lafadz *'ām* (umum) dalam al-Qur'an adalah: QS. al-Baqarah (2): 275 yang berbunyi: وأحل الله البيع وحرم الربوا (Allah menghalalkan jual beli dan mengharamkan riba). Ayat ini umum ditujukan pada praktik jual beli dengan bentuk apapun dan praktik riba dengan jenis apapun. Penjelasan ini hanya bersifat pengantar, masih terdapat klasifikasi dari penggunaan lafaz *ām* (umum) itu sendiri serta penggunaannya dikalangan ulama madzhab. Beralih pada pengertian lafaz khusus (الخاص), ialah lafaz yang digunakan secara tatanan bahasa untuk menunjukkan satu arti. Seperti contoh: nama-nama orang Muhammad, Khalid, Faris dan lain-lain yang menunjukkan kusus satu makna, atau contoh lain dalam a-Qur'an, surah al-Maidah ayat 89 yang berbunyi: فكَفَرْتَهُ إِطْعَامَ عَشْرَةِ مَسْكِينٍ (denda atau kafarat yang harus dibayar adalah memberi makan sepuluh orang miskin). lafaz عَشْرَةِ itu sendiri merupakan kata khusus tidak berimplikasi makna lain. Pembahasan lebih lanjut terkait hal ini bisa di lihat: Muhammad Musthafa al-Zuhaili, *al-Wajīz fi Ushūl al-Fiqh al-Islāmī*, Vol. 2 (Beirut: Dār al-Khair, 2006), 49-76.

dan dalil yang pasti (*bayān*),³⁰ dalil yang tanpa batas atau *unlimited* (*muthlaq*) dan dalil yang *limited* (*muqayyad*),³¹ bisa dengan pendekatan *ta'wīl*³², atau interpretasi terhadap *nash* (al-qur'an dan hadis). Selain hal itu, ada pula pendekatan dengan meninjau pada bentuk perintah (*amr*) atau larangan (*nāhī*),³³ bisa juga dengan pendekatan memahami

³⁰Pengertian *mujmal* (مَجْمَل) ialah lafaz yang butuh pada penjelasan untuk memberi pemahaman terhadap apa yang dimaksud, penjelasan itu bisa berupa keadaan (*al-hāl*), atau lafaz lain atau dalil *munfashil*. Contoh lafaz *mujmal* dalam al-Qur'an dalam surah al-Qāri'ah. Kata "al-Qāri'ah" (الْقَارِعَةُ) masih butuh penjelasan dengan adanya ayat setelahnya. Contoh lain dalam al-Qur'an ayat ثلاثة قروء, lafaz "قروء" mempunyai dua makna yakni suci dan haid. Termasuk dalam kata *mujmal* pula yaitu lafaz *musytarak*. Selanjutnya, pengertian *bayān* (بَيَان) atau penjelasan ialah mengeluarkan sesuatu dari bentuk yang sulit (*isykāl*) kepada bentuk yang jelas. Penjelasan lebih lanjut lihat: Abd Hamid bin Muhammad 'Alī, *Syarh Lathā'if al-Isyārat* (Semarang: Pustaka al-'Alawiyah, t.t.), 37.

³¹Sama dengan lafaz umum (عام) dan khusus (الخاص), pembahasan dalil *unlimited* (مطلق) dan dalil yang *limited* (مقيد) merupakan bagian dari kajian ushul fiqh dengan meninjau suatu lafaz dari segi kandungan pengertiannya. Pengertian *muthlaq* (مطلق) sebagaimana disampaikan oleh Ibn Subki yang dikutip oleh Amir Syarifuddin, ialah "suatu lafaz yang memberi petunjuk akan hakikat sesuatu tanpa batas". Contohnya dalam al-Qur'an surah al-Mujadilah (58): 3: yang berbunyi فَتَحْرِيرَ رَقِيَّةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا (maka merendahkanlah hamba sahaya sebelum keduanya bergaul). Lafaz رَقِيَّةٍ yang berarti "hamba sahaya" adalah kata *muthlaq* karena didalamnya terkandung banyak *afrād*. Dari hal ini menunjukkan bahwa antara lafaz *muthlaq* dengan lafaz 'ām (umum) seakan sama, padahal keduanya memiliki perbedaan yang prinsip. Lafaz 'ām (umum) bersifat *syumuli* (melingkupi) sedang lafaz *muthlaq* bersifat *bada'i* (mengganti). Lanjutnya, adalah pengertian *muqayyad* (مقيد), yaitu lafaz yang menunjukkan hakikat sesuatu yang dibatasi dengan suatu sifat atau syarat. Contoh lafaz *muqayyad* dengan sifat, seperti QS. al-Nisā' (4): 92: مَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَتَحْرِيرَ رَقِيَّةٍ مُؤْمِنَةٍ (barang siapa yang membunuh orang beriman secara tidak sengaja hendaklah memerdekakan hamba sahaya yang beriman). Berbeda pada contoh sebelumnya (pada pembahasan *muthlaq*). Pada ayat ini, terdapat limitasi (*qayyid*) berupa budak atau hamba sahaya (رَقِيَّةٍ) yang "beriman". Lebih jelasnya lihat: Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, Vol. 2 (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2011), 121-130.

³²*Ta'wīl* dalam pembahasannya masuk pada segi penggunaan sebuah lafaz. Pengertian dari *ta'wīl* secara *lughat* (bahasa/etimologi) ialah *al-Tafsir*. Sedangkan secara terminologi atau pengertian istilah yang dipakai oleh ulama ushul fiqh ialah memalingkan suatu lafaz dari makna yang *dzahir* kepada makna lain disertakan adanya dalil. Oleh karenanya tidak diperkenankan melakukan *ta'wīl* jika tidak ada dalil yang menuntutnya. Seperti limitasi pada lafaz *muthlaq* (*taqyid al-muthlaq*) dan mengkhususkan lafaz yang umum (*takhshis al-'ām*) dan lainnya. Untuk mengetahui syarat *ta'wīl* dan pembagiannya lihat: Wahbah al-Zuhailī, *Ushul al-Fiqh al-Islāmī*, Vol. 1 (Damaskus: Dār al-Fikr, 1986), 313-317.

³³Lafaz ditinjau dari segi *sigah* *taklif* (beban hukum) ada lafaz *amr* (perintah) dan ada lafaz *nāhī* (larangan). Lafaz *amr* (perintah) konotasinya pada tuntutan untuk mengerjakan sedang lafaz *nāhī* (larangan) diperuntukkan untuk meninggalkan. Pengertian *amr* (perintah) ialah tuntutan berupa perkataan untuk mengerjakan sesuatu kepada orang yang ada dibawahnya (derajat). Sedangkan pengertian *nāhī* (larangan) ialah tuntutan berupa

*mafḥūm*³⁴ dan *manthūq*³⁵ serta pendekatan lain yang berhubungan dengan kebahasaan.

Kedua *istidlāl bi al-maqāshid al-syarī'ah*; pencarian dalil dengan pendekatan ini dikenal pula dengan sebutan *istidlāl bi al-qawā'id al-syar'iiyyah*. *Istidlāl* semacam ini ditempuh dalam rangka mencapai maksud dari adanya syariat itu sendiri (*maqāshid al-syarī'ah*). Ada beberapa pendekatan yang bisa ditempuh dalam hal ini, seperti *istidlāl* melalui *qiyās*, *Istihāsān*, *Istishāb*, *sadd al-dzarī'ah*, *mashlahah*, dan metode lainnya, yang bisa dijadikan sebagai pijakan dalam *istinbath hukum*.

Dengan demikian, dapat dipahami bahwa cara mencari dalil dalam ushul fiqh itu sangatlah luas cakupannya.³⁶ Tidak hanya itu, kedua klasifikasi *istidlāl* di atas tidak berdiri sendiri, dalam artian antra satu dengan yang lainnya juga saling berkaitan atau memiliki mata rantai didalamnya. Sebagai salah satu contoh adalah pengharaman sabu-sabu, minuman keras dan benda memabukkan lainnya. Keharaman benda-benda diperoleh dengan pencarian dalil (*istidlāl*) dengan pendekatan *qiyās*, yaitu dengan meng- *qiyās* benda-benda memabukkan tersebut

perkataan untuk meninggalkan sesuatu terhadap orang yang ada dibawahnya (derajat). Mengenai lafaz-lafat *amr* (perintah) dan *nāhī* (larangan) serta klasifikasinya lihat: Abd Hamid bin Muhammad 'Ali, *Syarh Lathā'if al-Isyārat*, 22-29.

³⁴ *Mafḥūm* (مفهوم) sesuatu yang menunjukkan terhadap suatu lafadz tidak terhadap apa yang diucapkan. Dalam arti lain *mafḥūm* bisa dipahami sebagai makna tersirat (diluar teks) suatu lafaz. Atau dalam definisi lain ialah petunjuk suatu lafaz namun tidak ada dalam ungkapan lafaz tersebut. Contoh QS. al-Isra' (17):23: *فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفْ و لَا تَهْرُ هُمَا* (*janganlah kamu berucap kepada kedua orang tuamu, dengan ucapan "uf" dan jangan membentak keduanya*). Secara lafaz ayat itu tidak memperbolehkan untuk berkata "uf" dan membentak kedua orang tua. Namun, makna tersirat dari ayat itu pula ialah kita juga dilarang memukul atau melakukan hal-hal yang dapat membuat orang tua kita tersakiti. *Mafḥūm* secara klasifikasi besar terbagi dua, ada *mafḥūm muwāfaqah* dan ada *mafḥūm mukhālafah*. Untuk lebih jelas dari keduanya, lihat: Wahbah al-Zuhailī, *Ushūl al-Fiqh al-Islāmī*, 361-374.

³⁵ *Manthūq* (منطوق) secara definisi adalah petunjuk suatu lafaz sesuai dengan redaksi yang diucapkan. Dalam artian, *dilālah* yang dituju dari lafaz tersebut sama dengan apa yang sedang diucapkan, atau bisa dikatakan *manthūq* merupakan pengambilan makna tersurat (sesuai teks). Sebagai salah satu contoh QS. Al-Nisā' (4): 23: *وَرَبَّائِكُمُ اللَّاتِي فِي خُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ* (*diharamkan atas kamu mengawini anak-anak tiri yang berada dalam asuhanmu dari istri-istri yang telah kamu gauli*). Ayat ini jelas pemahamannya sesuai teks (tersurat) bahwa seorang ayah dilarang mengawini anak tiri yang berada di bawah asuhan suami dari istri yang telah di gauli. Sama dengan *mafḥūm*, adanya *manthūq* juga terbagi dua yaitu *sharīh* dan *ghairu sharīh*. Lihat: Wahbah al-Zuhailī, *Ushūl al-Fiqh al-Islāmī*, 360-361.

³⁶ Mengenai pembahasan dalil-dalil atau sumber hukum hukum Islam sebelumnya sudah di bahas pada pertemuan dengan tema sumber-sumber dalam hukum Islam. Untuk pengetian lebih jelasnya lihat: Ali Mustaqim, "Sumber-Sumber Hukum dalam Islam (Muttafaq 'Alaih dan Mukhtalaf Fih)" *makalah disajikan dalam pertemuan mata kuliah ushul fiqh kontemporer*, pada tanggal 27 Oktober 2020.

(sebagai *fara'*) pada *khamer* (sebagai *ashal*) dengan *illat* hukum yang sama berupa memabukkan serta hukum asal haram. Hal ini sesuai dengan tujuan dan maksud syariat (*maqāshid al-syarī'ah*) yang berupa menjaga akal (*hifz al-'aql*).

Cara al- Istidlāl dalam Istimbath al-Ahkam dengan Maqāshid al-Syarī'ah

Hukum Islam menjunjung tinggi adanya pemeliharaan kesucian secara lahir ataupun batin, kesucian yang dimaksud yakni menghendaki manusia (umat Islam) dalam melakukan sesuatu sesuai dengan fitrahnya, dalam artian sesuai dengan tuntunan al-Qur'an dan hadis yang merupakan sumber hukum tertinggi umat Islam. Fungsi al-Qur'an dan hadis sebagai sumber hukum (*mashādir al-ahkām*) tertinggi tidak akan pernah bergeser. Meski persoalan semakin dinamis dan kompleks yang dihadapi umat, namun tetap *istidlāl* (pencarian dalil) dari setiap peristiwa hukum yang dihadapi manusia (umat Islam) harus tetap menjaga kesucian itu sendiri. Mengingat dinamisasi hukum Islam (*fiqh*) serta kompleksnya persoalan dalam kehidupan umat, butuh sebuah pendekatan *istidlāl* agar hukum yang tidak ada dalam al-Qur'an dan hadis secara utuh bisa dipahami oleh umat.

Sebuah pengetahuan yang bersifat umum, bahwa semua hukum Allah (al-Qur'an ataupun hadis) baik itu berupa '*amr* (perintah) atau *nāhi* (larangan) tidak akan lepas dari yang namanya kemaslahatan. Bahkan Lebih tegas lagi, Abu Zahrah mengatakan secara hakiki tujuan hukum Islam itu sendiri adalah kemaslahatan, beliau juga mengungkapkan bahwa hukum yang Allah Swt. tetapkan yang terdapat dalam al-Qur'an dan Sunnah semuanya demi tujuan *mashlahah*.³⁷ Mengapa demikian, karena *mashlahah* merupakan sarana dalam merawat *maqāshid al-syarī'ah*. Paham *maqāshid al-syarī'ah* –maksud dan tujuan syari'ah diberlakukan- merupakan jembatan pemahaman antara syariat dan masyarakat.

Merupakan sebuah keniscayaan, bahwa konsep *maqāshid al-syarī'ah* tidak akan lepas dari yang namanya peran ulama ushul fiqh. Sangat disayangkan jika ada pendapat yang mengatakan bahwa *maqāshid al-syarī'ah* merupakan metode yang berdiri sendiri serta melepaskan diri dari ushul fiqh. Namun menganggapnya sebagai bagian dari ushul fiqh dan bukan metode independen yang tidak bisa

³⁷Muhammad Abu Zahrah, *Ushul Fiqh* (Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabi, 1958), 289-290.

menetapkan hukum secara mandiri itu juga tidak bisa dibenarkan. Pemahaman yang benar adalah, *maqāshid al-syarī'ah* merupakan metode penetapan hukum (*istinbath al-hukm*) yang terkadang menggunakan teori atau kaidah ushul fiqh dalam memecahkan suatu persoalan hukum dengan tanpa menghilangkan prinsip *maqāshid al-syarī'ah* sebagai dasar utama. Sedang di sisi lain, *maqāshid al-syarī'ah* menjadi metode independen dalam menetapkan hukum dengan mengkritik teori-teori dalam ushul fiqh karena dianggap tidak sesuai dengan prinsip *maqāshid al-syarī'ah*.³⁸

Istidlāl bil al-Maqāshid merupakan pencarian dalil (*thalab al-dalīl*) dengan metodologi *istimbat al-hukm* yang tetap berdasar pada prinsip *maqāshid al-syarī'ah* atau dalam kata lain *adillah al-syar'iiyyah al-maqāshidiyyah*.³⁹ Abd Karim Zaidan sebagaimana dikutip oleh Holilur Rohman membagi *al-adillah al-syar'iiyyah* menjadi tiga bagian:⁴⁰ *Pertama*, dalil yang disepakati oleh semua umat Islam, yaitu al-Qur'an dan as-Sunnah. *Kedua*, dalil yang disepakati oleh mayoritas umat Islam seperti *ijma'* dan *qiyās*. *Ketiga*, dalil yang masih menjadi perdebatan (*khilāf*) dikalangan ulama, seperti *Istishāb*, *Istihsān*, *sadd al-zharī'ah*, *mashlahah mursalah*, *syar'u man qablana*⁴¹, *mazhab shahābi*^{42, 43}

Berikut *Istidlāl bil al-Maqāshid* menggunakan metodologi *istinbath al-hukm* berbasis *maqāshidy*:

1. Interpretasi al-Qur'an Berbasis *Maqāshid*

³⁸Holilur Rohman, *Metode Penetapan Hukum Islam Berbasis Maqasid al-Syariah* (Yogyakarta: Magnum Pustaka Utama, 2020), 19.

³⁹Ungkapan ini dipakai karena dalam *istinbath hukm* menggunakan kaidah-kaidah aplikatif ushul fiqh yang tetap bertendensi pada *maqāshid al-syarī'ah*, sebagai sumber dan metode penetapan hukum berbasis *maqāshidy*. Lihat: Holilur Rohman, *Metode Penetapan Hukum Islam Berbasis Maqasid al-Syariah*, 19.

⁴⁰Ibid., 20.

⁴¹*Syar'u Man Qablana* ialah hukum-hukum yang telah disyari'atkan untuk umat sebelumnya (sebelum Islam) yang dibawa oleh para Nabi dan Rasul terdahulu serta menjadi beban hukum untuk diikuti oleh umat sebelum adanya syari'at Nabi Muhammad Saw. Lihat: Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, 411-421.

⁴²*Mazhab Shahabi* dalam beberapa literatur fiqh bahkan hampir keseluruhan membahas yang namanya *mazhab shahābi* namun dengan redaksi yang berbeda, ada yang mengenal dengan sebutan *qaul shahābi* dan ada pula yang menyebut dengan *fatwa shahābi*. Secara sederhana *mazhab shahābi* ialah "fatwa sahabat secara perorangan". Lihat: Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, 403-411.

⁴³Sebagaimana penjelasan pada pertemuan sebelumnya, bahwa dalil dibagi menjadi dua yakni ada *mujma' 'alaih* (disepakati secara mayoritas) dan *mukhtalāf fih* (terjadi perbedaan dalam penggunaannya).

Al-Qur'an merupakan sumber hukum Islam tertinggi dari yang lainnya, firman Allah ini selalu menjadi dalil utama dalam berhujah bahkan serasa tidak akan lengkap jika amaliyah seseorang tidak dilandasi dengan dalil al-Qur'an, Padahal sejatinya tidak begitu. al-Qur'an yang dianggap sebagai dalil paling absah penggunaannya serta paling mengikat, maka sebuah hal yang patut jika didalamnya mengandung berbagai aspek utamanya dalam masalah hukum Islam. Penggunaan *maqāshid* dalam memahami al-Qur'an bisa dengan melalui tema-tema, prinsip, nilai-nilai dominan didasari pada sebuah persepsi tentang al-Qur'an sebagai suatu kesatuan yang berintegrasi. Dengan adanya pendekatan ini, Jasser Auda sebagaimana dikutip oleh Holilur Rohman menyatakan bahwa al-Qur'an yang mengandung banyak hal seperti keimanan, kisah umat terdahulu, kenabian, alam semesta dan hal lainnya bisa dianggap sebagai kesatuan holistik dalam memainkan peran signifikan dalam membentuk aturan-aturan hukum Islam.⁴⁴

Sebagai suatu contoh interpretasi al-Qur'an yang dipahami dengan basis *maqāshid al-syarī'ah* ialah memahami bahwa adanya keharaman zina bertujuan untuk menjaga keturunan (حفظ النسل). Dengan zina diharamkan maka keturunan seseorang menjadi jelas. Sebagaimana kita ketahui bersama bahwa ungkapan "anak haram" atau "anak zina" akan mencederai anak yang dilahirkan dengan perbuatan zina itu sendiri. Bahkan hal ini juga akan berdampak pada psikologis anak dan juga sejalan dengan *maqāshid al-syarī'ah* sebagai حفظ العقل (menjaga akal).

2. Memahami as-Sunnah Berbasis *Maqāshidy*

Jasser Auda mengungkapkan dalam kutipan Holilur Rohman, pendekatan *maqāshid* yang holistik juga bisa digunakan sebagai upaya menafsirkan hadis-hadis Nabi Saw. Cara interpretasi tersebut dengan menimbang kehidupan Nabi secara keseluruhan. Perbedaan maksud dari satu hadis memiliki implikasi yang berbeda terhadap aturan yang ditetapkan. Perbuatan Nabi mengandung beberapa maksud dan tujuan yang berbeda. Seperti, maksud legislasi, fatwa, sebagai hakim, sebagai pemimpin, sebagai pendamping, sebagai

⁴⁴Holilur Rohman, *Metode Penetapan Hukum Islam Berbasis Maqasid al-Syariah*, 20-21.

pendamai, penasehat, pengajar, penertib masyarakat dan non instruksi.⁴⁵

Sebagai contoh, adanya perintah berjemaah sholat dalam hadis nabi yang diriwayatkan oleh Abdullah bin 'Umar:

عن عبد الله بن عمر رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه و سلم قال: (صلاة الجماعة افضل من صلاة الفرد بسبع و عشرين درجة) متفق عليه.

Artinya: Hadis dari Abdullah bin 'Umar Ra. Ia berkata: Rasulullah Saw. bersabda: (*shalat berjemaah lebih utama dari sholat sendiri-sendiri dengan pahala 27 derajat*). Hadis *muttafaq 'alaih*.⁴⁶

Hadis ini menjelaskan kesunnahan serta anjuran adanya shalat berjemaah. Namun akan terlihat berbeda, disaat pandemi Covid 19 melanda, larangan shalat berjemaah dengan diperkuat Surat Edaran (SE) Menteri Agama tentang Panduan Ibadah di Masa Pandemi. Berdasar Surat Edaran tersebut, menteri agama tidak memperkenankan shalat jamaah dimasa pandemi dengan dalih penyebaran virus corona yang cepat penularannya serta sulitnya virus ini di deteksi. Pelarangan tersebut sesuai dengan adanya *maqāshid al-syarī'ah* yang berupa حفظ النفس (menjaga jiwa). Penggunaan dalih *maqāshid al-syarī'ah* ini bisa dibenarkan bila sesuai dengan konsep *maqāshid al-syarī'ah* itu sendiri.

3. Silogisme (*Qiyās*)⁴⁷ Berbasis *Maqāshidy*

Qiyās merupakan sumber hukum Islam ke-4, termasuk kedalam sumber hukum yang *mujma''alaih* (disepakati oleh ulama). Semua ulama jumhur sepakat akan kehujjahan *qiyās*, hal ini diakui karena *qiyās* mempunyai hal yang khusus. Adanya kaidah bahwa *nash*

⁴⁵Holilur Rohman, *Metode Penetapan Hukum Islam Berbasis Maqasid al-Syariah*, 21.

⁴⁶Ibn Hajar al-'Asqalāni, *Bulūgh al-Marām fī Adillāh al-Aḥkām* (Surabaya: Nurul Huda, t.t.), 87.

⁴⁷*Qiyās* merupakan suatu cara penggunaan *ra'yu* untuk menggali hukum *shara'* dalam hal-hal yang *nash* -al-Qur'an dan hadis- tidak menetapkan hukum secara jelas. Pada dasarnya ada dua macam cara penggunaan *ra'yu*, yaitu: *Pertama*; penggunaan *ra'yu* yang masih merujuk kepada *nash*. *Kedua*; penggunaan *ra'yu* secara bebas tanpa mengaitkannya kepada *nash*. Lihat: Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, Vol. 1, 316. Makna *qiyās* (قياس) sendiri adalah قدر (mengukur), secara etimologi *qiyās* (قياس) adalah التقدير (mengetahui ukuran dari adanya sesuatu). Sedangkan definisi *qiyās* secara istilah menurut al-Qādhi al-Bāqilāni adalah: "Menyamakan sesuatu yang diketahui dengan sesuatu yang lain dalam menetapkan hukum diantara keduanya atau meniadakannya dengan mempertimbangkan hal yang sama dari keduanya baik dalam segi hukum atau sifatnya". Lihat: Wahbah al-Zuhailī, *Ushūl al-Fiqh al-Islāmī*, 601.

itu terbatas sedang kejadian atau fenomena hukum tidak terbatas adanya. Sebuah hal yang tidak bisa diterima oleh pemikiran jika hal yang terbatas mengkaji atau menjadi landasan dari hal yang tidak terbatas.⁴⁸ *Qiyās* merupakan pengembangan dari *ra'yu* itu sendiri, namun tidak dapat dipungkiri bahwa penggunaan *qiyās* akan tetap berdasar pada sumber hukum utama yakni al-Qur'an dan hadis.

Sebagai salah satu contoh adalah pengharaman sabu-sabu, minuman keras dan benda memabukkan lainnya. Keharaman benda-benda diperoleh dengan pencarian dalil (*istidlāl*) dengan pendekatan *qiyās*, yaitu dengan meng- *qiyās* benda-benda memabukkan tersebut (sebagai *fara'*) pada *khamer* (sebagai *ashal*) dengan *illat* hukum yang sama berupa memabukkan serta hukum asal haram. Hal ini sesuai dengan tujuan dan maksud syariat (*maqāshid al-syarī'ah*) yang berupa menjaga akal (*hifz al-'aql*).

4. Mashlahah⁴⁹ Berbasis Maqāshidy

Mashlahah merupakan metode *istinbath* yang menjadi *ikhtilaf* penggunaannya sebagai pendekatan dalam mencari dalil. Segolongan ulama ushul fiqh menyebutkan bahwa *mashlahah mursalah* merupakan bagian dari *istidlāl*. Bahkan sebagian ulama ushul (*ba'dhuhum*) menyebutnya dengan istilah "*istidlāl al-mursal*". Sedangkan al-Haramain tetap menyebutnya sebagai *istidlāl* secara mutlak. Dalam segi perbuatan ada dua hal yang dapat berimplikasi pada *mashlahah*, yaitu *jalb al-mashālih* (menarik kemaslahatan memang

⁴⁸Musthafa al-Zuhaili, *al-Wajīz fi Ushūl al-Fiqh al-Islāmī*, Vol. 1, 237.

⁴⁹Secara etimologi atau arti bahasa (*lughat*) kata *mashlahah* (مصلحة) merupakan bentuk *masdar* dari kata *shaluha-yashluhu-Shulāhan* (صلاح - يصلح) yang mempunyai arti menghilangkan kejelekan atau sesuatu yang bermanfaat, merupakan lawan kata dari *fasada* (فسد) yang berarti jelek. Lihat: Ibrahim Anis, *al-Mu'jam al-Wasīth*, Vol. 1 (Beirut: Dar al-Ilmiyah, 1987), 520. Dalam artian, kata *mashlahah* itu sendiri selalu dikonotasikan pada perbuatan-perbuatan baik. Amir Syarifuddin mengungkapkan bahwa secara umum *mashlahah* merupakan hal yang bermanfaat bagi manusia, baik kemanfaatan itu berupa menghasilkan suatu kesenangan atau kemanfaatan tersebut didapat dengan cara menolak atau menghindari dari *kemudharatan*. Sedangkan dalam pengertian istilah menurut al-Ghazali *mashlahah* merupakan hal yang mendatangkan manfaat (keuntungan) dan menjauhkan dari *kemudharatan* (kerusakan), dengan tujuan memelihara tujuan *syara'*. Lihat: Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, 345-346. Pendapat lain diungkapkan oleh al-Khawārizmi:

والمراد بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع، بدفع المفاسد عن الخلق.

"yang dimaksud *mashlahah* ialah menjaga maksud syari'at dengan cara menolak kejelekan (*mafāsīd*) dari manusia". Pendapat ini sebenarnya senada dengan apa yang diungkapkan al-Ghazali. Lihat: Muhammad bin 'Ali al-Syaukāni, *Irsyād al-Fuhūl Ila Tahqīq al-Haq min Ilm al-Ushūl* (Riyad: Dār al-Fadhilah, 2000), 990.

dari dzat pekerjaanya) dan *dar al-mafāsīd* (mendatangkan kemaslahatan dengan menolak hal yang *mudharat*).

Sebagai salah satu contoh ialah kontroversi fatwa Majeleis Ulama Indonesia (selanjutnya disebut MUI) No. 33 tahun 2018 tentang Penggunaan Vaksin *Measles Rubella* (MR) Produk dari *Serum Intitute of India* (SII) Untuk Imunisasi". Dalam Fatwanya MUI memperbolehkan penggunaan Vaksin *Measles Rubella* (selanjutnya disebut MR). Kandungan vaksin MR inimemanfaatkan unsur babi yang tentu hukumnya bagi orang Islam adalah haram. Namun MUI memberi batas kebolehan penggunaan tersebut dengan alasan: 1) kondisi keterpaksaan (*dharurah syar'iyah*); 2) belum ditemukan vaksin atau obat terkait yang halal atau suci; 3) adanya keterangan dari ahli yang kompeten dan dipercaya adanya pengaruh besar jika tidak diimunisasi.⁵⁰

Jika dikaji dengan konsep *mashlahah* berbasis *maqāshidy* penggunaan vaksin MR sebagai imunisasi bisa dibenarkan dan sejalan dengan dasar *maqāshid al-syari'ah* yang berupa *حفظ النفس* (menjaga jiwa). Dengan alasan penggunaan sebagaimana dalam fatwa MUI tersebut.

5. *Istihsān*⁵¹ Berbasis *Maqāshidy*

Istihsān termasuk metode ijtihad yang diperselisihkan oleh ulama (*mukhtalaf fih*), meski secara praktis semua ulama menggunakannya. Perbedaan mendasar yang menjadi besar sehingga menyebabkan terjadinya pro-kontra terdapat dalam definisi. Maksudnya perbedaan tersebut terjadi disebabkan bedanya "pengertian". Ulama yang menggunakan metode *Istihsān* berbeda pemaham dengan orang yang tidak memakai metode ini dalam mendefinisikannya, begitu pula sebaliknya. Yakni ulama yang menolak *Istihsān* memahami definisi yang berbeda dari ulama yang menganggapnya sebagai metode.⁵²

⁵⁰Holilur Rohman, *Metode Penetapan Hukum Islam Berbasis Maqasid al-Syariah*, 144.

⁵¹Secara etimologi (*lughat*) *Istihsān* berarti "memperhitungkan sesuatu lebih baik" atau "adanya sesuatu itu lebih baik", atau "mencari yang lebih baik untuk diikuti, karena memang disuruh untuk itu". Sedangkan *Istihsān* secara istilah ialah sebagaimana didefinisikan oleh al-Syathibi (ulama malikiyah) ialah "*menggunakan kemaslahatan yang bersifat juz'i sebagai pengganti dalil yang bersifat kulli*". Lihat: Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, 324-343.

⁵²Ibid.

Contoh *istinbath al-hukm* dengan menggunakan metode *Istihsān* berbasis *maqāshid* ialah memakan bangkai atau benda najis adalah hukumnya haram, tetapi dalam keadaan mendesak (*dharurah*) maka hukumnya boleh dikonsumsi. Hal ini sejalan dengan konsep dasar *maqāshid al-syarī'ah* yang berupa حفظ النفس (menjaga jiwa). Hal ini sejalan dengan definisi *Istihsān* yang diberikan oleh Jasser Auda yaitu mengabaikan implikasi-implikasi formal (*hukum kulli*) dan menerapkan *maqāshid* secara langsung (*hukum juz'i*). Dalam arti lain yang lebih sederhana. *Istihsān* ialah berpaling dari *hukum kulli* (hukum dasar) menuju *hukum juz'i* (hukum lain/pengecualian) karena ada dalil atau kondisi lain yang mengharuskan berpaling.⁵³

6. Sadd al-Zharī'ah⁵⁴ Berbasis Maqāshid

Istilah *sadd al-zharī'ah* adalah pembahasan seputar upaya untuk menghalangi dan memblokir semua akses dan kemungkinan dari suatu perbuatan tertentu yang pada dasarnya diperbolehkan maupun dilarang untuk mencegah terjadinya segala jenis kerusakan dan *kemudharatan*. Dalam arti lain, *sadd al-zharī'ah* merupakan sebuah langkah pencegahan atau preventif untuk memblokir jalan terjadinya hal yang tidak diinginkan (*mudharat*).

Salah satu contoh langkah preventif dalam pembaharuan hukum perkawinan adalah adanya pencatatan perkawinan. Adanya pencatatan perkawinan yang tidak pernah ada dalam kitab fiqh klasik

⁵³Holilur Rohman, *Metode Penetapan Hukum Islam Berbasis Maqasid al-Syariah*, 135.

⁵⁴Kata *sadd al-zharī'ah* (سَدُّ الدَّرِيْعَةِ) dalam gramatika arab merupakan bentuk frase (*idāfah*) yang terdiri dari dua kata, yaitu kata "*saddu*" (سَدُّ) dan kata "*al-zharī'ah*" (الدَّرِيْعَةُ). Secara etimologi kata "*saddu*" (سَدُّ) merupakan kata kerja yang berbentuk abstrak (*mashdar*) dari سَدَّ, يَسُدُّ, سَدًّا yang dalam bahasa arab digunakan untuk arti menutup, mengunci, membuntui atau menyumbat. Lihat: Atabik Ali & Ahmad Zuhdi Muhdlor, *Al- 'Ashrī; Kamus Kontemporer Arab Indonesia* (Yogyakarta: Multi Karya Grafika, t.t.), 1053. Sedangkan kata kata "*al-dharī'ah*" (الدَّرِيْعَةُ) sendiri merupakan bentuk kata benda (isim) yang bersifat tunggal yang berarti perantara, sarana atau wasilah. Lihat: Atabik Ali & Ahmad Zuhdi Muhdlor, *Al- 'Ashrī; Kamus Kontemporer Arab Indonesia*, 929. Secara terminologi *sadd al-zharī'ah* menurut al-Qarāfī *sadd al-zharī'ah* (سَدُّ الدَّرِيْعَةِ) adalah:

حَسْمٌ مَادَّةٌ وَسَائِلُ الْفَسَادِ دَفْعًا لَهُ.

"Memotong jalan kerusakan (*mafsadah*) sebagai cara untuk menghindari kerusakan tersebut". Lebih tegasnya ia juga mengungkapkan bahwa perbuatan yang bebas dari unsur kerusakan (*mafsadah*), namun jika perbuatan itu merupakan jalan atau sarana atas terjadinya sebuah kerusakan (*mafsadah*), maka kita harus mencegah perbuatan tersebut. Lihat: Shihāb al-Dīn Ahmad bin Idrīs al-Sonhājī al-Qarāfī, *Syarh Tanqih al-Fushūl fī 'Ilmi al-Ushūl* (t.tp: t.p., 2000), 503.

bahkan dalam al-Qur'an dan hadis tidak pernah dijelaskan hal ini menimbulkan banyak reaksi penolakan (pendapat atau perbuatan). Dalam Islam tidak mencatat pernikahan merupakan bukan hal yang ugen atau sebuah keharusan. Namun, ketika pernikahan yang tidak dicatatkan menimbulkan dampak negatif (*mudharat*) maka mencatatkan perkawinan pada instansi berwenang merupakan langkah preventif atau *saddan li al-zharī'ah* untuk memblokade jalan menuju akses terjadinya *kemudharatan* tersebut. Seperti tidak diakuinya anak secara perdata, tidak dianggapnya istri sebagai istri yang sah dan hal lainnya. Hal ini sejalan dengan konsep dasar *maqāshid al-syarī'ah* yang berupa salahsatunya menjaga keturunan (حفظ النسل).⁵⁵

7. 'Urf⁵⁶ Berbasis Maqāshidy

'Urf merupakan *adillah al-syar'iyah* menurut ulama fiqh, mereka banyak menghukumi persoalan fiqh yang bersifat cabang (*fara'*) dengan menggunakan dalil 'urf khususnya dalam bab sumpah, nazar dan talak.⁵⁷ Sebagai salah satu contoh 'urf yang koheren dengan *maqāshid al-syarī'ah* ialah sebuah kebiasaan orang madura (bahkan umat Islam pada umumnya) di setiap akhir semester (menjelang kenaikan kelas) diadakan pagelaran *imtihān* atau dengan nama lain *hafiah al-ikhtibar*. Perayaan ini merupakan hal yang sudah lumrah dan dikenal dalam kehidupan masyarakat serta berjalan cukup lama. Jadi perayaan tersebut bisa dikategorikan sebagai 'Urf atau 'Ādah. Sebagaimana imam Suyuthi (mazhab Syafi'iyah) mengatakan:

⁵⁵Lihat: Moh. Mujibur Rohman & Mohsi, "Konstruksi *I'lan al-Nikah* dalam Fiqh Pancasila (Telaah Pencatatan Perkawinan Perspektif *sad al-Dzariah*)", *Ulumuna; Jurnal Studi Keislaman*, Vol. 3, No. 1 (Juni 2017), 15-35.

⁵⁶Wahbah al-Zuhailī mendefinisikan 'urf (عرف) ialah sesuatu yang menjadi kebiasaan dalam kehidupan manusia, baik hal itu berupa pekerjaan yang lumrah diantara mereka atau berupa perkataan yang dikenal secara khusus dan tidak pernah ditemukan oleh ahli bahasa, serta tidak mendapat penolakan oleh orang lain ketika mendengarnya. Pengertian ini sudah mengandung pada klasifikasi 'urf yaitu ada *fi'lī* dan ada *qaulī*. Sudah menjadi hal yang lumrah ketika 'urf diperbincangkan maka akan ada yang bertanya tentang 'ādah. al-Zuhailī lebih tegasnya mengatakan bahwa 'urf merupakan *al-'ādah al-jamā'iyah* (adat yang mengglobal). Lihat: Wahbah al-Zuhailī, *Ushūl al-Fiqh al-Islāmī*, Vol. 2, 828. Diantara ahli bahasa memang menganggap 'urf dengan 'ādah merupakan kata yang *mutaradif* (sinonim). Namun sebagian ulama mengatakan bahwa diantara keduanya terdapat sedikit perbedaan, yakni 'urf sifatnya lebih terkenal suatu pekerjaan sedangkan 'ādah terpaut pada waktu antara lama atau tidaknya sesuatu tersebut. Lihat: Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, 386-402.

⁵⁷Wahbah al-Zuhailī, *Ushūl al-Fiqh al-Islāmī*, Vol. 2, 828.

كل ما ورد به الشرع مطلقا، و لا ضابط له فيه، و لا اللغة يرجع فيه إلى العرف.

*"setiap hal yang datang mengandung syari'at secara mutlak, namun tidak pernah ada dasar dalam syari'at serta tidak dikenal dalam kebahasaan. Maka hal itu dikembalikan kepada 'urf" (kebiasaan).*⁵⁸

Berdasarkan hal ini, bahwa perayaan *imtihan* atau dengan nama lain *hafiah al-ikhtibar* dikatakan sebagai '*urf* dan masuk pada klasifikasi '*urf shahih*. Selain hal itu, perayaan ini sesuai dengan konsep dasar *maqāshid al-syarī'ah* sebagai حفظ العقل (menjaga akal). Dimana, di dalamnya terdapat perlombaan atau hal-hal yang mendorong kepada anak atau peserta didik untuk berkreaitivitas sesuai bakat dan mengadu kecerdasan antar satu sama lainnya.

8. Istishāb⁵⁹ Berbasis Maqāshidy

Secara hakikat *istishāb* masih menjadi perbedaan atau *khilaf* dikalangan ulama ushul fiqh sehingga keberadaanya sebagai dalil yang masih diperselisihkan kehujjahannya (*mukhtalāf fih*). Dari perbedaan ini hingga timbul implikasi pendapat bahwa *istishāb* ialah berpindahnya *qiyās* kepada *qiyās* yang lebih kuat, atau pendapat lain yang mengatakan bahwa *istishāb* ialah berpindahnya dalil hukum kepada kebiasaan (*al-'ādah*) karena tujuan kemaslahatan. Sebagai bentuk metodologi *istinbath al-hukm* maka sudah sepantasnya adanya *istishāb* tidak boleh mencederai kesucian syari'ah dalam artian harus tetap sejalan dengan *maqāshid al-syarī'ah*.

Sebagai contoh dari *istishāb* berbasis *maqāshidy* ialah kelangkaan Bahan Bakar Minyak (BBM) utamanya dalam jenis bahan bakar premium atau bensin. Kita ketahui bersama bahwa di daerah Pamekasan tidak semua daerah terdapat SPBU. Di saat-saat sekrang ini, dimana merembahnya Pom Mini di beberapa tempat atau trotoar jalan entah itu di kota ataupun di desa-desa. Akibatnya, bensin atau premium yang ada di SPBU mengalami kelangkaan karena di borong

⁵⁸Abi Bakar bin Abi al-Qāsim al-Ahdal, *al-Muqtathifāt li Syarh al-Farāid al-Bahiyah 'ala Nadzm al-Qawāid al-Fiqhiyyah* (Pasuruan: Pustaka Sidogiri, 2009), 50.

⁵⁹*Istishāb* (استصحاب) secara *lughat* (makna) diambil dari akar kata *صحب* yang berarti sahabat, perubahannya menjadi *استصحاب* mengikuti *wazan* استفعل yang masdarnya berupa *استفعل*, jadi *استصحاب* merupakan bentuk *masdar*. Jadi, *istishāb* secara bahasa dengan ikut *wazan* استفعل mempunyai faidah menjadikan (*wijdān*) sehingga maknanya menjadi menjadikan sahabat. Lihat: Muhammad Ma'shum bin Ali, *al-Amsilatu al-Tashrifiyah*, 26-29. Lihat pula: Ahmad Warson Munawwir, *Kamus al-Munawwir: Arab-Indonesia*, 764. Secara istilah *istishāb* sebagaimana al-Syaukāni seperti yang dikutip oleh Amir Syarifuddin ialah *"sesuatu yang pernah berlaku secara tetap pada masa lalu, pada prinsipnya tetap berlaku pada masa yang akan datang"*. Lihat: Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, 364-386.

oleh mereka para pengecer atau *jrigen*. Hal ini jika di kaji dengan metode *istishāb* berbasis *maqāshidy* akan menghasilkan hukum yang relatif:

Pertama, jika para pengecer membeli bensin sebanyak mungkin untuk dijual kembali dengan tujuan mempermudah masyarakat dalam mendapatkan bensin dengan takaran harga pasar yang tetap (harga tidak berubah karena kelangkaan), maka hukumnya diperbolehkan. *Kedua*, namun jika para pengecer membeli bensin dari SPBU untuk di timbun dan di jual lagi dengan harga yang lebih mahal karena dalih kelangkaan bensin maka hukumnya haram. Semua transaksi jual beli antara pengecer itu hukumnya halal namun akan berubah sesuai dengan kegunaan barang dari transaksi tersebut. Adanya kajian permasalahan ini dengan metode *istishāb* dengan tetap berdasar pada dengan *maqāshid al-syarī'ah* yang berupa menjaga harta (حفظ المال).

Berdasarkan pemaparan diatas tentang dalil-dalil yang berbasis *maqāshidy* atau sejalan dengan pembahasan *maqāshid al-syarī'ah*. Dapat disimpulkan bahwa *maqāshid al-syarī'ah* jika disandingkan dengan beberapa metode *istnbath al-hukm* akan menjadi pengontrol agar tidak sembarangan menggunakan dalil-dalil syariat atau dasar-dasar hukum sehingga hukum yang ditetapkan akan tetap sejalur dengan *maqāshid al-syarī'ah* (tujuan dan maksud diadakannya hukum) sehingga formulasi hukum yang dihasilkan tidak mencederai keabsahan dalil-dalil itu sendiri.

Kesimpulan

Berdasar pembahasan yang ada dapat diambil kesimpulan bahwa *istidlāl* sebagaimana yang diungkapkan oleh al-Syaukāni, secara istilah pengertian *istidlāl* dikalangan ulama ushul fiqh ialah: "*pencarian terhadap dalil yang tidak ada dalam nash (al-Qur'an dan hadis), tidak pula ada dalam ijma' dan tidak dalam qiyās*". Secara garis besar ulama ushul fiqh mengklasifikasikan *istidlāl* kedalam dua bentuk. Yaitu *istidlāl bi al-qawā'id lughawiyah* (melalui pendekatan kaidah-kaidah bahasa) dan *istidlāl bi al-maqāshid al-syarī'ah* (melalui pendekatan *maqāshid al-syarī'ah*), pendekatan ini dikenal dengan sebutan *istidlāl bi al-qawā'id al-syar'iyyah*. *Maqāshid al-Syarī'ah* jika disandingkan dengan beberapa metode *istnbath al-hukm* akan menjadi pengontrol agar tidak sembarangan menggunakan dalil-dalil syariat atau dasar-dasar hukum sehingga hukum yang ditetapkan akan tetap sejalur dengan *maqāshid al-syarī'ah* (tujuan dan maksud diadakannya hukum) sehingga formulasi

hukum yang dihasilkan tidak mencederai keabsahan dalil-dalil itu sendiri.

Daftar Pustaka

- 'Ali, Abd Hamid bin Muhammad. (t.t.). *Syarh Lathāif al-Isyārat*. Semarang: Pustaka al-'Alawiyyah.
- Abdurrohman, Dudung. (2003). *Pengantar Metode Penelitian*. Yogyakarta: Kurnia Kalam Semesta.
- Abu Zahrah, Muhammad. (1958). *Ushul Fiqh*. Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabi.
- al-'Asqalāni, Ibn Hajar. (t.t.). *Bulūgh al-Marām fī Adillah al-Aḥkām*. Surabaya: Nurul Huda.
- al-Ahdal, Abi Bakar bin Abi al-Qāsim. (2009). *al-Muqtathifāt li Syarh al-Farāid al-Bahiyah 'ala Nadzm al-Qawāid al-Fiqhiyyah*. Pasuruan: Pustaka Sidogiri.
- Ali Mustaqim, "Sumber-Sumber Hukum dalam Islam (Muttafaq 'Alaih dan Mukhtalaf Fih)" *makalah disajikan dalam pertemuan mata kuliah ushul fiqh kontemporer*, pada tanggal 27 Oktober 2020.
- Ali, Atabik & Muhdlor, Ahmad Zuhdi. (t.t.). *Al-'Ashrī; Kamus Kontemporer Arab Indonesia* (Yogyakarta: Multi Karya Grafika, t.t.), 1053.
- Ali, Muhammad Ma'shum bin. (t.t.). *al-Amtsilat al-Tashrifiyah*. t.tp: Maktab al-Syaikh Salim bin Sa'ad Nabhān.
- al-Jamal, Sulaimān bin 'Umar al-'Ajilī. (2011). *al-Futūhāt al-Ilāhiyah bi Taudhīh Tafsīr Jalālain li al-Daqāiq al-Khāfiyah*, Vol. 2. Beirut: Dar al-Kutub al-Islamiyah, 2011.
- al-Mahallī, Jalāl al-Dīn. (t.t.). *al-Waraqāt fī Ushūl Fiqh*. Surabaya: Maktabah Muhammad bin Ahmad Nabhān.
- al-Marāghī, Ahmad Muthafa. (1946). *Tafsīr al-Marāghī*, Vol. 5. Mesir: t.p.
- al-Qaradawi, Yusuf. (2001). *Fiqh al-Awlawiyyāt*. Kairo: Dār al-Syurūq.
- al-Qarāfī, Shihāb al-Dīn Ahmad bin Idrīs al-Sonhājī. 2000. *Syarh Tanqih al-Fushūl fī 'Ilmi al-Ushūl*. t.tp: t.p.
- Al-Qur'ān.
- al-Raysuni, Ahmad. (1995). *Nazariyyat al-Maqasid 'inda al-Imam al-Shatibi*. Rabat: Dar al-Aman.

- al-Syāthibi, Abu Ishaq Ibrāhīm. (2003). *al-Muwāfaqāt fi Ushul al-Syarī'ah*, Vol. 2. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah.
- al-Syaukāni, Muhammad bin 'Ali. (2000). *Irsyād al-Fuhūl Ila Tahqīq al-Haq min Ilm al-Ushūl*. Riyad: Dār al-Fadhilah.
- al-Zhahiri, Abu Muhammad 'Ali Ibn Hazm. (1987). *al-Ihkām fi Ushūl al-Ahkām*, Vol. 1. Beirut: Dār al-Jail.
- al-Zuhaili, Muhammad Musthafa. (2006). *al-Wajīz fi Ushūl al-Fiqh al-Islāmī*, Vol. 2. Beirut: Dār al-Khair.
- al-Zuhaylī, Wahbah. (1986). *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, Jilid I. Damaskus: Dār al-Fikr.
- Anis, Ibrahim. (1987). *al-Mu'jam al-Wasīth*, Vol. 1. Beirut: Dar al-Ilmiyah.
- Auda, Jasser. (2008). *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law*. London: The International Institute of Islamic Thought.
- Kamali, Mohammad Hashim. (2008). *Shari'ah Law: An Introduction*. Oxford: Oneworld Publications.
- Khallāf, 'Abdu al-Wahhāb. (t.t.). *'Ilmu Ushūl al-Fiqh*. Mesir: Maktabah al-Da'wah al-Islamiyah.
- Luthfiyah, "Maqashid Syariah (Pengertian, Ruang Lingkup, Fungsi, Urgensi dan Klasifikasi)" *makalah disajikan dalam pertemuan mata kuliah ushul fiqh kontemporer*, pada tanggal 12 November 2020.
- Muhaimin, Umar. "Metode Istidlal dan Istishab (Formulasi Metodologi Ijtihad)", *Yudisia*, Vol. 8, No. 2 (Desember 2017), 332.
- Munawwir, Ahmad Warson. (1997). *Kamus al-Munawwir: Arab-Indonesia*. Surabaya: Pustaka Progressif.
- Rahman, Fazlur. (1982). *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: University of Chicago Press.
- Rohman, Holilur. (2020). *Metode Penetapan Hukum Islam Berbasis Maqasid al-Syariah*. Yogyakarta: Magnum Pustaka Utama.
- Rohman, Moh Mujibur, and M. Mohsi. "Konstruksi Ilan Al-Nikah Dalam Fiqh Pancasila (Telaah Pencatatan Perkawinan Perspektif Sad Al-Dzariah)." *Ulumuna: Jurnal Studi Keislaman* 3.1 (2017): 15-35.

- Rohman, Moh Mujibur, et al. "Historical Approach and Philological Approach as Methodological Reasoning in the Study of the al-Quran (A Conceptual Study): Historical Approach dan Philological Approach sebagai Nalar Metodologis dalam Kajian Studi al-Quran (Sebuah Telaah Konseptual)." *Al-Maktabah: Jurnal Studi Islam Interdisiplin* 1.2 (2024): 94-115.
- Rohman, Moh Mujibur, et al. "Methodological reasoning finds law using normative studies (theory, approach and analysis of legal materials)." *MAQASIDI: Jurnal Syariah dan Hukum* (2024): 204-221.
- Soekanto, Soerjono and Mamudji, Sri. (2015). *Penelitian Hukum Normatif: Suatu Tinjauan Singkat*. Jakarta: Rajawali Pers.
- Syarifuddin, Amir. (2011). *Ushul Fiqh*, Vol. 2. Jakarta: Kencana Prenada Media Group.
- Syu'aib, Khalil. "Metode Istidlal Imam Fakhr al-Din al-Razi; Refleksi Pemikirannya dalam Kitab *al-Mahshul fi 'Ilm Ushul al-Fiqh*," *Jurnal Potensia*, (Juni 2013), 108.
- Tahir, Rusdin, et al. *Metodologi penelitian bidang hukum: Suatu pendekatan teori dan praktik*. PT. Sonpedia Publishing Indonesia, 2023.