BAB II

TEORI

A. *Khunthā* Perspektif Medis

1. Definisi *Khunthā* Perspektif Medis

Khunthā merupakan istilah dalam bahasa Arab,[1] sedangkan dalam istilah kedokteran *khunthā* disebut dengan *Disorders of Sexual Development (DSD)* atau kerancuan jenis kelamin merupakan keadaan tidak lazim pada perkembangan kromosom seks, kelenjar seks (gonads), dan anatomi seksnya yang dibawa sejak lahir. Secara awam difahami dengan suatu kejadian di mana alat kelamin bayi tidak menunjukan kepastian sebagai laki laki atau perempuan. Pada penderita tersebut, memiliki gejala yang bervariasi, mulai tampilan sebagai wanita tidak normal, maupun laki-laki tidak normal. Kasus yang paling banyak berupa alat kelamin luar yang meragukan bisa juga disebutkan sebagai seseorang yang mempunyai jenis kelamin membingungkan.[2]

Genitalia meragukan merupakan kelainan yang menyebabkan jenis kelamin tidak sesuai dengan klasifikasi tradisional laki-laki atau perempuan. Dicurigai penderita kerancuan jenis kelamin apabila alat kelamin laki-laki terlalu kecil sedangkan klitoris terlalu besar, atau bilamana *skrotum* melipat

---

[1] Menurut Wahbah al-Zuḥailī *khuntha* adalah ketidak jelasan jenis kelamin pada diri seseorang, bisa jadi orang yang memiliki dua alat kelamin atau tidak memiliki jenis kelamin sama sekali. Wahbah al-Zuḥaylȳ, *al-Fiqh al-Islām wa Adillatuh* (Damaskus: Dār al-Fikr, 2008), 416. Begitu pula dijelaskan dalam *Fiqh al-Sunnah*, *khuntha* adalah ketika seseorang memiliki ketidak jelasan identitas, bahwa dirinya sebagai seorang laki-laki atau perempuan, dikarenakan dia memiliki dua jenis kelamin yakni dzkar dan farji, atau seseorang yang tidak memiliki alat kelamin sama sekali. Sayyid Sābiq, *Fiqh al-Sunnah,* Jilid III (Beirut: Maktabah al-'Aṣriyyah, 2011), 325.

[2] Marc A. Fritz, MD dan Leon Speroff, MD, *Clinical Gynecologic Endocrinology and Infertility,* (New York: Wolters Kluwer, tt), 331.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pada garis tengah sehingga tampak seperti *labia mayora* yang tidak normal. Namun harus diketahui bahwa hampir semua penderita kerancuan jenis kelamin pada bayi baru lahir mengakibatkan tampilan alat kelamin yang meragukan.[3]

Penderita kerancuan jenis kelamin tidak sama dengan transgender (waria). Transgender merupakan suatu kelainan psikologis, bentuk alat kelamin pada penderita transeksual sangat jelas, laki-laki atau perempuan, tetapi perasaan yang dimiliki tidak sesuai atau berlawanan dengan jenis kelaminnya sehingga bersikap dan bertingkah laku menurut perasaannya, bahkan beberapa di antaranya berupaya untuk merubah bentuk anatominya (ganti kelamin) agar sesuai dengan perasaan dan keinginannya. Sedangkan penderita kerancuan jenis kelamin merupakan kelainan bawaan yang mengakibatkan ketidakjelasan jenis kelamin pada seseorang.[4]

2. Alat Reproduksi Manusia

Alat kelamin manusia dibedakan menjadi alat kelamin jantan (pria) dan alat kelamin betina (wanita). Baik pria maupun wanita mempunyai bagian-bagian alat kelamin yang terdapat di dalam tubuh dan juga yang terdapat di luar tubuh.[5]

---

[3] Jerome F. Strauss III dan Robert L. Barbieri, *Yen dan Jaffe's Reproduktive Endocrinology Physiology, Pathophysiology, and Clinical Management,* (Leiden: Elsevier, 2014), 351. Lihat juga, S. Jean Herriot Emans dan Marc. R. Laufer, *Pediatric dan Adolescent Gynecologi,* (New York: Wolters Kluwer, 2012) 29.
[4] Vardit Rispler Chaim, *Disalibity in Islamic Law,* (Israel: Springer, 2007), 69
[5] Hanum Marimbi, *Biologi Reproduksi,* (Yogyakarta: Nuha Medika, 2011), 1.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

a. Alat reproduksi pria

Organ reproduksi pria dibedakan menjadi dua, yaitu alat reproduksi yang tampak dari luar dan alat reproduksi yang ada dibagian dalam tubuh.[6]

1) Organ reproduksi dalam

Adapun organ reproduksi dalam terdiri atas:

a) Testis

Testis (gonad jantan) berbentuk oval dan terletak di dalam kantung pelir (*skrotum*). Testis berjumlah sepasang, testis terletak disebelah kanan dan kiri. Testis kiri dan kanan dibatasi oleh suatu sekat yang terdiri serat jaringan ikat dan otot polos. Testis merupakan alat untuk memproduksi sperma. Untuk memproduksi sperma, diperlukan suhu yang sedikit lebih rendah dari suhu tubuh. Skrotum menjaga suhu testis. Jika suhu terlalu panas, skrotum mengembang. Jika suhu dingin, skrotum mengerut sehingga testis lebih hangat.[7]

Di dalam testis terdapat saluran-saluran halus yang disebut saluran penghasil sperma (*tubulus seminiferus*). Dinding sebelah dalam saluran tersebut terdiri dari jaringan epitelium dan jaringan ikat. Di jaringan epitelium terdapat: Sel induk sperma (*sprematogonium*) yaitu calon sperma, sel sertoli yang berfungsi

[6] Evelyn C. Pearce, *Anatomi dan Fisiologi Untuk Paramedis,* Terj. Sri Yuliani Handoyo, (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2011), 309.
[7] T.W. Sadler, *Langman's Medical Embriology,* Terj. Irwan Susanto, (Jakarta: Penerbit Buku Kedokteran EGC, 2011), 276.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

memberi makan sperma, sel leydig yang berfungsi menghasilkan hormon testoteron.[8]

b) Saluran reproduksi

Saluran reproduksi ada beberapa macam. *Pertama, Epididimis*, yaitu saluran panjang berkelok-kelok yang terdapat di dalam skrotum yang keluar dari testis. Setiap testis mempunyai satu *epididimis*, sehingga jumlahnya sepasang, kanan dan kiri. Saluran ini panjang dan berbelok-belok di dalam skrotum. Di dalam *epididimis* ini sperma disimpan untuk sementara dan menjadi matang dan bergerak menuju *Vas deferens. Kedua, Vas deferens*, yaitu saluran yang merupakan lanjutan dari *epididimis*. Bagian ujung saluran ini terdapat di dalam kelenjar *prostata*. Fungsi *vas deferens* ialah sebagai jalan sperma dari *epididimis* ke kantung sperma (*vesicula seminalis*). *Ketiga, Ejaculatory duct atau* saluran ejakulasi merupakan saluran penghubung *vesikula seminalis* dengan *uretra*. Fungsi saluran ejakulasi untuk mengeluarkan sperma menuju *uretra. Keempat, Uretra* merupakan saluran reproduksi terakhir. Fungsi *uretra* sebagai saluran kelamin dari *vesikula seminalis* dan saluran urine dari kantong kemih.[9]

[8] Ibid., 277.
[9] Andriyani dkk, *Buku Ajar Biologi Reproduksi dan Perkembangan*, (Yogyakarta: CV Budi Utama, 2015), 31.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

c) Kelenjar Kelamin

Di dalam saluran kelamin, sperma mengalami penambahan berbagai getah kelamin. Cairan atau getah kelamin berguna untuk mempertahankan kelangsungan hidup gerak *sperma*. Cairan-cairan kelamin dihasilkan oleh *vesikula seminalis, kelenjar prostat, dan kelenjar cowper.*[10]

d) *Vesikula seminalis*

Vesikula seminalis atau kantung semen (kantung mani) merupakan kelenjar berlekuk-lekuk yang terletak di belakang kantung kemih. Dinding *vesikula seminalis* menghasilkan zat makanan yang merupakan sumber makanan bagi *sperma*.[11]

e) Kelenjar *Prostat*

Kelenjar Prostat, yaitu organ yang berada di bawah kandung kemih yang berfungsi untuk mensekresikan cairan berwarna putih keabu-abuan yang bersifat basa. Cairan ini disekresikan ke dalam saluran ejakulasi dan menyumbangkan sekitar 30% dari seluruh volume semen. Cairan kelenjar prostat akan bersatu dengan cairan dari vesikula seminalis dan akan menjadi tempat hidup dan bergeraknya sperma.[12]

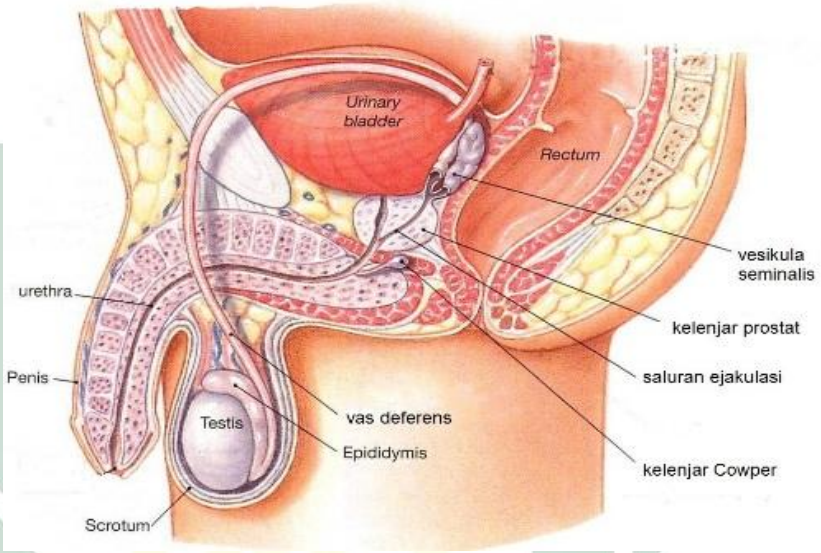
---

[10] Linda J. Haffner dan Danny J. Schust, *At a Galnce Sistem Reproduksi*, (Jakarta: Penerbit Erlangga, tt), 24
[11] Ibid., 24
[12] Hanum Marimbi, *Biologi Reproduksi*, 12.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

f) Kelenjar *cowper*

Kelenjar *cowper* (kelenjar *bulbouretra*) merupakan kelenjar yang salurannya langsung menuju *uretra*. Kelenjar *cowper* menghasilkan getah bersifat alkali (basah).[13]



Gambar 2.1
Organ reproduksi laki-laki.

2) Organ reproduksi luar

Organ reproduksi luar terdiri penis dan skrotum, adapun penjelasan tentang penis dan skrotum sebagai berikut:

a) Penis

Penis terdiri dari tiga rongga yang berisi jaringan *spons*. Dua rongga yang terletak di bagian atas berupa jaringan *spons korpus kavernosa*. Satu rongga lagi berada dibagian bawah yang berupa jaringan *spons korpus spongiosum* yang membungkus *uretra*. *Uretra* pada penis dikelilingi oleh jaringan *erektil* yang rongga-

[13] Ibid., 12.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

rongganya banyak mengandung pembuluh darah dan ujung-ujung saraf perasa. Bila ada suatu rangsangan, rongga tersebut akan terisi penuh oleh darah sehingga penis menjadi tegang dan mengembang (*ereksi*).[14]

b) *Skrotum*

Skrotum (kantung pelir) merupakan kantung yang didalamnya berisi testis. *Skrotum* berjumlah sepasang, yaitu *skrotum* kanan dan *skrotum* kiri. Diantara *skrotum* kanan dan *skrotum* kiri dibatasi sekat yang berupa jaringan ikat otot polos (otot *dartos*). Otot *dartos* berfungsi untuk menggerakkan skrotum sehingga dapat mengerut dan mengendur. Di dalam *skrotum* juga terdapat serat-serat otot yang berasal dari penerusan otot lurik dinding perut yang disebut otot *kremaster*. Otot ini bertindak sebagai pengatur suhu lingkungan testis agar kondisinya stabil. Proses pembentukan sperma (*spermatogenesis*) membutuhkan suhu stabil, yaitu berapa drajat lebih rendah daripada suhu tubuh.[15]

Spermatogenensis terjadi di dalam testis, tepatnya pada *tubulus seminiferus*. *Spermatogenesis* mencakup pematangan *sel epitel germinal* dengan melalui proses pembelahan dan *deferensiasi sel*. Pematangan sel tejadi di *tubulus seminiferus* yang kemudian disimpan di *epididimis*.

[14] Rika Andriyani dkk, *Buku Ajar Biologi Reproduksi dan Perkembangan*,32.
[15] Ibid., 32.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

b. Organ reproduksi wanita

Organ reproduksi wanita terdiri atas organ reproduksi luar dan organ reproduksi dalam. Adapun penjelasannya sebagai berikut:

1) Organ reproduksi luar

a) *Vulva*

Organ eksternal reproduksi perempuan yang sering disebut sebagai *vulva*, merupakan celah paling luar dari organ kelamin wanita yang mencakup semua struktur yang tampak dari luar, dari *pubis* hingga *perineum*. Ia mencakup *mons pubis*, *labia mayora, labia minora, klitoris, himen, vestibulum, lubang uretra,* dan berbagai kelenjar dan *vaskular*.[16]

b) *Mons pubis*

Mons pubis atau *mons veneris* adalah bantalan berisi lemak yang terletak di atas *simfisis pubis*. Setelah pubertas, kulit *mons pubis* ditutupi oleh rambut keriting yang membentuk *escutcheon.*[17]

c) *Labia Mayora*

Labia mayora adalah alat reproduksi wanita yang berbentuk seperti bibir, oleh karena itu Labia Mayora ini biasa disebut bibir besar kemaluan. *Labia mayora* merupakan 2 lipatan besar yang menebal dari Mons Veneris ke belakang bawah. Secara embriologi, *labia mayora* merupakan *homolog* dengan skrotum pria. Struktur

[16] Hanum Marimbi, *Biologi Reproduksi*, 4
[17] Kenneth J. Leveno, *Obstetri Williams: Panduan Ringkas*, terjm. Brahm U. Pendit (Jakarta: Buku Kedokteran EGC, 2009), 9.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tersebut agak berbeda bentuknya, terutama berdasarkan jumlah lemak yang dikandungnya. Panjang *labia mayora* antara 7-8 cm, dengan ketebalan antara 2-3 cm dan memiliki lebar antara 1-1.5 cm. *Labia mayora* bersambung langsung dengan *mons pubis* bagian atas, dan *ligamentum rotundum* berakhir di batas atas *labia mayora*. Di bagian belakang, *labia mayora* berbentuk lancip dan menyatu dengan *perineum.*[18]

d) *Labia Minora*

Labia Minora (nimphae) adalah alat reproduksi wanita yang berbentuk seperti bibir, oleh karena itu Labia Minora ini biasa disebut bibir kecil kemaluan. *Labia Minora* merupakan 2 lipatan kecil yang terletak di dalam Labia mayora, dari ujung klitoris sampai akhir labia Mayora. Permukaan pada Labia Minora merupakan modifikasi dari kulit biasa, Cuma pada permukaan ini lebih banyak folikel sebasea untuk menjaga labia minora tetap basah. Pada bagian ini juga terdapat banyak serabut saraf sehingga akan sensitif terhadap rangsangan seks.[19]

e) *Klitoris*

Klitoris adalah organ seksual wanita yang ditemukan di ujung sebelah atas antara kedua labia minora (bibir vagina dalam). Klitoris identik dengan penis pada pria karena bentuknya mirip

[18] I.B.G. Manuba dkk, *Pengantar Kuliah Obstetri,* (Jakarta: Penerbit Buku Kedokteran EGC, 2007), 63

[19] Evelyn C. Pearce, *Anatomi dan Fisiologi Untuk Paramedis*, 313. Lihat juga Lily Yulaikha, *Kehamilan: Seri Asuhan Kebidanan,* (Jakarta: Penerbit Buku Kedokteran EGC, 2009), 2

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

penis dan sensitif seperti penis. Klitoris banyak dialiri pembuluh darah dan urat syaraf, sehingga klitoris merupakan daerah yang sangat sensitif terhadap rangsangan seksual. Klitoris terdiri dari satu daerah bulat atau kepala, disebut kelenjar, dan bagian yang lebih panjang, disebut batang, yang memiliki bentuk-bentuk cekungan mirip dengan yang dipunyai penis. Jaringan dari bibir bagian dalam biasanya menutupi batang klitoris, yang membentuk tudung atau kulit khatan untuk melindunginya. Ukuran dan bentuknya berbeda-beda pada setiap wanita. Klitoris dapat dilihat dengan mendorong kulit selubung klitoris ke belakang. Ada banyak sekali ujung saraf dalam klitoris dan di daerah sekitarnya. Banyaknya ujung saraf dalam klitoris menyebabkannya menjadi sangat sensitif terhadap sentuhan atau tekanan langsung atau tidak langsung. Hal ini mirip dengan penis pada pria. Rangsangan pada daerah klitoris dapat menjadi nikmat, bahkan memberikan pemiliknya kenikmatan seksual merupakan satu-satunya fungsi organ ini yang diketahui, dan klitoris adalah satu-satunya organ manusia yang memiliki pemberi kenikmatan sebagai fungsi utama. Klitoris tidak ada hubungannya dengan kehamilan, menstruasi, atau kencing.[20]

[20] O'Connel HE, Delancey JO, "Clitoral Anatomy in Nulliparous, Healthy, Premenopousal Volunteers Using Unenhanced Magnetic Resonance Imaging", dalam F. Gary Cunningham (et. al.), *Williams Obstetrics* (New York: McGraw-Hill, 2010), 16.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

f) *Vestibulum*

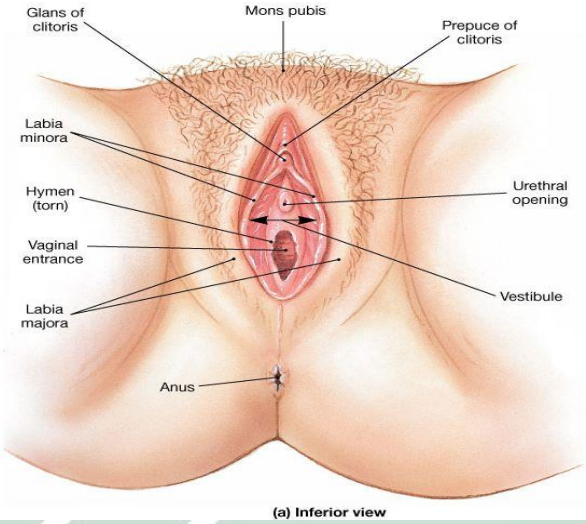
Vestibulum merupakan alat reproduksi bagian luar yang dibatasi oleh kedua bibir kecil, bagian atas klitoris, bagian belakang (bawah) pertemuan kedua bibir kecil. Pada vestibulum terdapat muara uretra, dua lubang saluran kelenjar Bartholini, dua lubang saluran Skene (berfungsi untuk mengeluarkan cairan yang berguna untuk melumasi vagina pada saat bersenggama). Vestibulum berbentuk lonjong dengan ukuran panjang kanan dan kiri oleh labia minora dan di belakang oleh perineum (fourchette). Kurang lebih 1-1,5 cm di bawah klitoris di temukan orifisium uretra eksternum (lubang kemih) berbentuk membujur 4 -5 mm dan tidak jarang sukar di temukan oleh karena tertutup oleh lipatan-lipatan selaput vagina.[21]

g) *Perineum*

Dalam anatomi manusia, Perineum adalah daerah tubuh bawah antara diafragma panggul dan kaki, dan terletak di permukaan antara anus dan alat kelamin wanita. Fungsi perineum memainkan peran penting dalam berkemih, buang air besar, hubungan seksual dan melahirkan. Wilayah perineum dapat dianggap sebagai daerah yang berbeda dari rongga panggul, dengan dua daerah yang dipisahkan oleh diafragma panggul. [22]

[21] F. Gary Cunningham (et. al.), *Williams Obstetrics*, 16.
[22] Ibid., 18.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id



Gambar 2.2
Organ reproduksi perempuan.

2) Organ reproduksi dalam

a) *Ovarium*

Ovarium (indung telur) berjumlah sepasang, berbentuk oval dengan panjang 3-4 cm. *Ovarium* berada di dalam rongga badan, didaerah pinggang. Umumnya setiap *ovarium* menghasilkan *ovum* setiap 28 hari. *Ovum* yang dihasilkan *ovarium* akan bergerak ke saluran reproduksi. Fungsi *ovarium* akan menghasilkan *ovum* (sel telur) serta hormon *estrogen* dan *progesteron*.[23]

b) *Tuba Fallopi*

Tuba fallopi (oviduk) atau saluran telur berjumlah sepasang (di kanan dan kiri *ovarium*) dengan panjang sekitar 10 cm. Bagian pangkal *tuba fallopi* berbentuk corong yang disebut *infundibulum*.

[23] Kenneth J. Leveno, *Obstetri Williams: Panduan Ringkas*, Terjm. Brahm U. Pendit (Jakarta: Buku Kedokteran EGC, 2009), 14.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Pada *infundibulum* terdapat jumbai-jumbai (*fimbrae*). *Fimbrae* berfungsi menangkap *ovum* yang di lepaskan oleh *ovarium*. *Ovum* yang ditangkap oleh *infundibulum* akan masuk ke *tuba fallopi*. Sedangkan *tuba fallopi* berfungsi untuk menyalurkan *ovum* dari *ovarium* menuju *uterus*.[24]

c) *Uterus*

Uterus (kantung peranakan) atau rahim merupakan rongga pertemuan *tuba falopi* kanan dan kiri yang berbentuk seperti buah pir dan bagian bawahnya mengecil yang disebut *serviks* (leher rahim). *Uterus* manusia berfungsi sebagai tempat perkembangan *zigot* apabila terjadi *fertilisasi*. *Uterus* terdiri dari dinding berupa lapisan jaringan yang tersusun dari beberapa lapisan otot polos dan lapisan *endometrium*. Lapisan *endometrium* (dinding rahim) tersusun dari *sel-sel epitel* dan membatasi *uterus*. Lapisan *endometrium* akan menebal pada saat *ovulasi* (pelepasan *ovum* dari *ovarium*) dan akan meluruh pada saat menstruasi.[25]

d) Vagina

Vagina (dari bahasa Latin *vāgīna*, yang makna literalnya "selongsong" atau "sarung pedang") adalah saluran berbentuk tabung yang menghubungkan uterus ke alat kelamin bagian luar tubuh, yaitu vulva. Vagina merupakan sebagian dari alat reproduksi, vagina

[24] Rika Andriyani dkk, *Buku Ajar Biologi Reproduksi dan Perkembangan*,29.
[25] T.W. Sadler, *Langman's Medical Embriology,* Terj. Irwan Susanto, (Jakarta: Penerbit Buku Kedokteran EGC, 2011), 257.

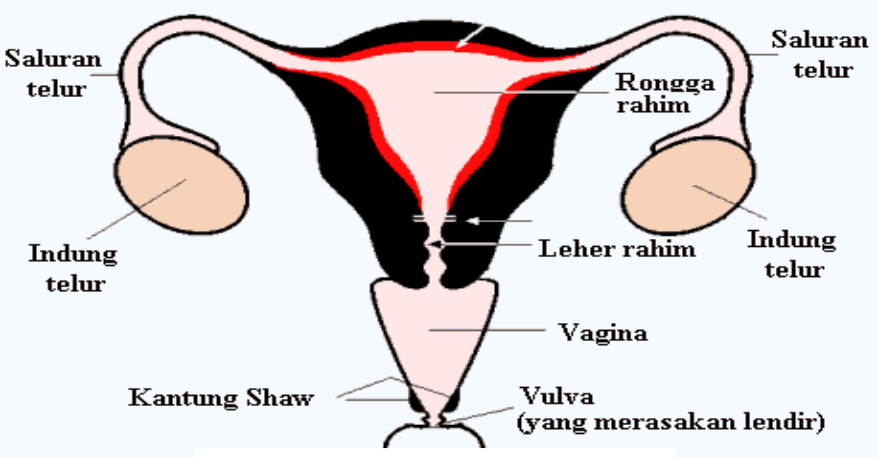
digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

berubah secara drastis ukuran dan bentuknya pada saat terjadinya rangsangan dan persetubuhan. Tekstur dinding vagina dapat menciptakan gesekan pada penis selama hubungan seksual dan merangsang terjadinya ejakulasi, yang memungkinkan terjadinya pembuahan.

Vagina berasal dari pengembangan duktus Muller pada embrio. Vagina manusia merupakan suatu saluran otot elastis yang memanjang dari leher rahim sampai ke vulva. Warna vagina serta bagian dalam vulva adalah merah jambu kemerahan, dan vagina menghubungkan vulva supervisial dengan leher rahim (serviks) dari uterus di sebelah dalam. Vagina, yang terletak di belakang (posterior) uretra dan kandung kemih, secara superior mencapai perineum dan secara posterior menuju leher rahim; leher rahim dan vagina terhubung melalui sudut yang membelok, yaitu sekitar 90 derajat. Lapisan internal vagina terdiri dari epitel skuamosa berlapis. Di bawah lapisan ini adalah lapisan otot polos, yang dapat membuat vagina kontraksi selama hubungan seksual serta ketika melahirkan. Di bawah otot adalah lapisan jaringan ikat yang disebut adventitia. [26]

[26] F. Gary Cunningham (et. al.), *Williams Obstetrics*, 17.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id



Gambar 2.3

Organ reproduksi dalam perempuan.

3. Embriologi Reproduksi Manusia

Alat reproduksi merupakan suatu rangkaian dan interaksi organ dan zat dalam organisme yang dipergunakan untuk berkembang biak. Perkembangan alat reproduksi pada wanita bermula pada *ovarium* sedangkan pada pria berpusat pada kedua *testis*. *Ovarium* dan *testis* merupakan *gonad* yang merupakan tempat di mana benih berupa sel telur dan sperma diproduksi untuk selanjutnya mengalami *fertilisasi* untuk melakukan reproduksi.[27]

Alat reproduksi tidak hanya berpusat pada *gonad*, namun terdapat bagian-bagian lain dari alat reproduksi yang berperan dalam sistem reproduksi pada hewan dan manusia. Sistem reproduksi yang lengkap terdiri atas: 1) *gonad*, berupa *ovarium* pada betina dan *testis* pada jantan,2) *duktus gonadal*, yaitu *tuba fallopi* pada perempuan serta *ductus efferens*, *ductus epididimis*, dan *ductus deferens* pada laki-laki, 3) struktur yang berhubungan dengan perjalanan *sel spermatozoa* dari penis pada jantan dan penerima pada betina

[27] Evelyn C. Pearce, *Anatomi dan Fisiologi Untuk Paramedis*, 309

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yaitu *vulva* dan vagina, 4) bagian khusus dari sistem *ductus* pada perempuan, yaitu *uterus* yang pada keadaan tertentu dapat dimodifikasi menjadi penerima dan pemberi makan konseptus.[28]

Terdapat tiga tahapan dalam pembentukan alat kelamin setiap individu, yaitu tahap penentuan jenis kelamin genetik (kromosomal), tahap pembentukan alat kelamin gonadal, dan tahap pembentukan alat kelamin fenotip. Bilamana terjadi kelainan atau gangguan pada salah satu tahapan maka *ambiguous genetalia* dapat terjadi.[29]

a. Tahap penentuan jenis kelamin genetik

Setiap manusia normal mempunyai 46 kromosom (23 pasang kromosom). Dua puluh dua pasang kromosom adalah kromosom autosom yang mengkode karakteristik manusia secara umum serta sifat-sifat spesifik, misalnya warna mata, bentuk rambut, dan lain sebagainya dan satu pasang kromosom adalah kromosom seks, yang terdiri dari dua jenis yang berbeda secara genetis.

Penentuan jenis kelamin pada manusia ditentukan oleh pasangan kromosom yang berjumlah 46 buah atau 23 pasang kromosom. Antara kromosom pria dan wanita berbeda satu sama lain. Dari ke-23 pasangan kromosom tersebut, hanya pasangan kromosom ke-23 yang dapat menentukan jenis kelamin pada manusia. Sehingga ke-22 pasangan kromosom disebut dengan kromosom autosom atau kromosom tubuh dan

[28] T.W. Sadler, *Langman's Medical Embriology,* 263-272
[29] (Sultana,2011; Langman,2010; Acherman, 2006)

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

1 pasang kromosom disebut dengankromosom sex atau kromosom kelamin.

Pasangan kromosom yang ke-23 tadi adalah kromosom " X " untuk jenis kelamin wanita dan kromosom " Y " untuk jenis kelamin pria. Kromosom Y memiliki ukuran yang lebih kecil bila dibandingkan dengan kromosom X. Sehingga dapat dilihat symbol jenis kelamin pada manusia adalah sebagai berikut : XX untuk jenis kelamin wanita, XY untuk jenis kelamin pria.

Pada pembentukan jenis kelamin dapat ditentukan saat terjadinya pertemuan sel sperma dengan sel ovum. Jika yang membuahi sel ovum adalah sel sperma yang membawa kromosom X maka akan terbentuk individu dengan jenis kelamin wanita (XX). Tetapi jika yang membuahi sel ovum adalah sel sperma yang membawa kromosom Y maka akan terbentuk individu dengan jenis kelamin pria (XY).[30]

b. Tahap Pembentukan Jenis Kelamin Gonadal

Jenis kelamin genetik selanjutnya akan menentukan jenis kelamin gonad, yaitu apakah yang berkembang adalah testis atau ovarium. Pada bulan pertama dan separuh dari masa gestasi, semua embrio masih memiliki potensi untuk berdifferensiasi mengikuti jalur laki-laki atau perempuan, karena jaringan reproduktif kedua jenis kelamin yang sedang berkembang identik dan indifferen. Spesifisitas gonad muncul pada

[30] Hanum Marimbi, *Biologi Reproduksi*, 47-64

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

minggu ketujuh masa kehidupan intrauterus, jaringan gonad pada laki-laki genetic(XY) mulai berdifferensiansi menjadi testis di bawah pengaruh informasi genetic yang disebut *Testes Determining Factor* (TDF) dari regio penentu jenis kelamin di lengan pendek kromosom Y (*sex determining region of the Chromosome, SRY*).[31]

Gen ini memicu serangkaian reaksi yang menimbulkan perkembangan fisik laki-laki. *Testes Determining Factor* (TDF) *"memaskulinasi"* gonad (menginduksi perkembangan gonad tersebut menjadi testis).[32]Karena perempuan genetik tidak memiliki gen SRY maka tidak menghasilkan antigen HY, maka gonad indiferen akan mengalami perkembangan menjadi ovarium dilanjutkan dengan terbentuknya rahim dan saluran indung telur pada minggu kesembilan.[33]

c. Tahap Pembentukan Jenis Kelamin Fenotipe

Differensiasi seks (pembedaan jenis kelamin), mengacu pada perkembangan genetalia eksterna dan saluran reproduksi (genetalia interna) pada masa embrio ke arah yang berbeda, mengikuti jalur laki-laki atau perempuan. Jenis kelamin anatomik yang tampak (jenis kelamin fenotip) pada seseorang, bergantung pada jenis kelamin gonad yang ditentukan secara genetik. Genetalia eksterna laki-laki dan perempuan berkembang dari jaringan embrionik yang sama. Pada kedua jenis kelamin, genetalia eksterna yang belum berdiferensiasi terdiri dari sebuah

[31] Ulrich Dres, *Color Atlas Of Embryology,* (New York: Georg Thieme Stuttgart, 1995), 14.
[32] Ibid., 20
[33] Jerome F. Strauss III dan Robert L. Barbieri, *Yen dan Jaffe's Reproduktive Endocrinology Physiology, Pathophysiology, and Clinical Management,* 352-253.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tuberkel genital, sepasang *lipatan uretra* yang mengelilingi sebuah alur uretra, dan terdapat "*swelling" genital (labioskrotum).*[34]

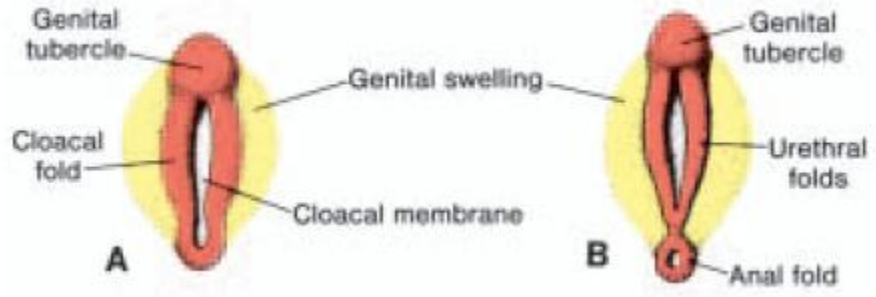
Diferensiasi menjadi sistem reproduksi laki-laki dipengaruhi hormon maskulinisasi yang disekresikan oleh testis yang sedang berkembang. Testosteron adalah hormon androgen yang paling kuat. Tidak adanya hormon-hormon testis ini pada janin perempuan menyebabkan berkembangnya sistem reproduksi menuju tipe perempuan. Pada usia kehamilan sepuluh sampai dua belas minggu, kedua jenis kelamin dapat dengan mudah dibedakan berdasarkan gambaran anatomis genetalia eksterna. Tuberkel genital menghasilkan jaringan erotik yang sangat peka yaitu glans penis pada laki-laki dan klitoris pada perempuan.[35]

Perbedaan utama antara glans penis dan klitoris adalah ukuran klitoris yang lebih kecil dan ditembusnya glans penis oleh muara uretra. Uretra adalah saluran (tabung) tempat keluarnya urin dari kandung kemih dan pada laki-laki juga berfungsi untuk penyaluran keluar semen melalui penis. Pada laki-laki lipatan uretra berfungsi mengelilingi uretra. Genital swelling juga berfungsi untuk membentuk skrotum dan prepusium, lipatan kulit yang melebihi ujung penis dan sedikit banyak menutupi glans penis. Pada perempuan, lipatan uretra dan swelling genital tidak menyatu di garis tengah tetapi masing-masing berkembang menjadi labia minora dan

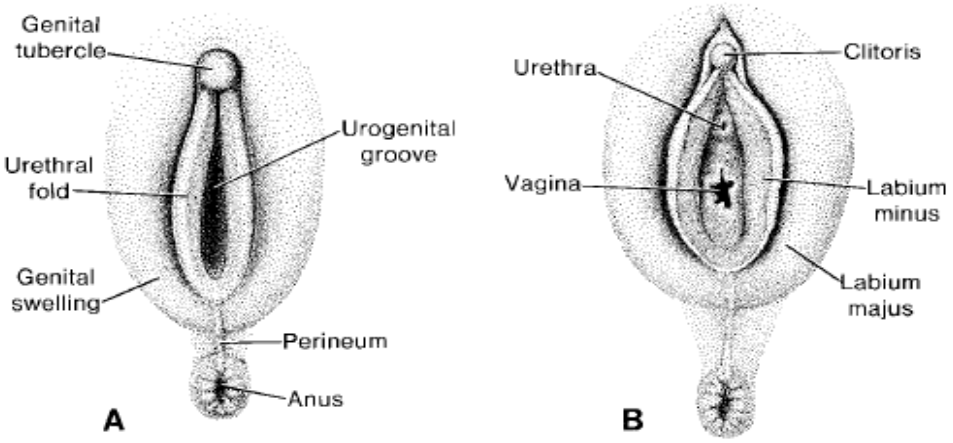
[34] Marc A. Fritz, MD dan Leon Speroff, MD, *Clinical Gynecologic Endocrinology and Infertility,* (New York: Wolters Kluwer, tt), 342
[35] T.W. Sadler, *Langman's Medical Embriology,* 267-268.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mayora. Bila genetalia eksterna laki-laki dan perempuan berkembang dari jaringan embriotik yang sama, tidak demikian halnya pada saluran reproduksi. Pada semua embrio, laki-laki (XY) atau perempuan (XX) terbentuk dua sistem duktus primitif yaitu duktus Wolfii dan duktus Mulleri.[36]



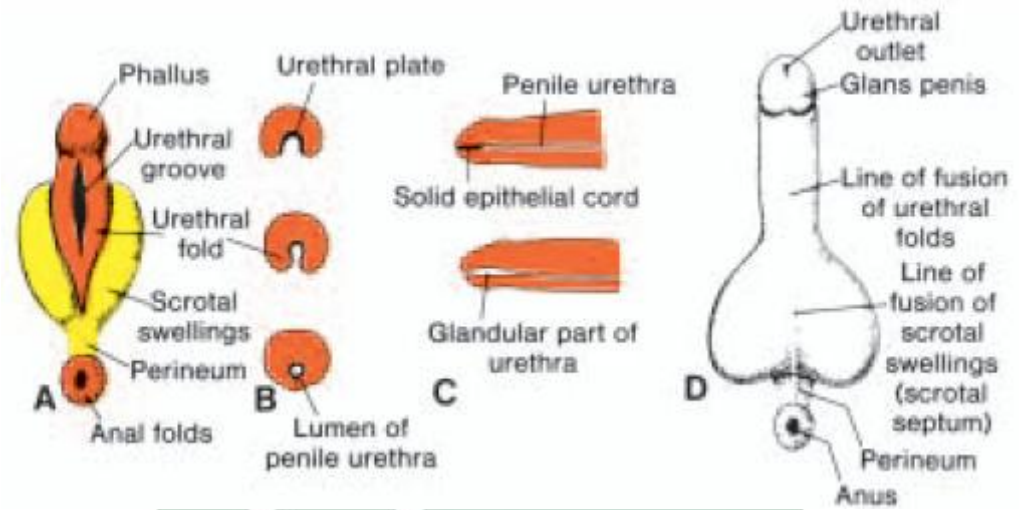
Gambar 2.4
A dan B Tahap indeferen dari perkembangan genetalia eksterna, A. Usia embrio 4 minggu, B. Usia embrio 6 minggu.



Gambar 2.5
Perkembangan genetalia eksterna janin wanita pada bulan ke-5 (A) dan baru lahir (B).

[36] Ibid., 269.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

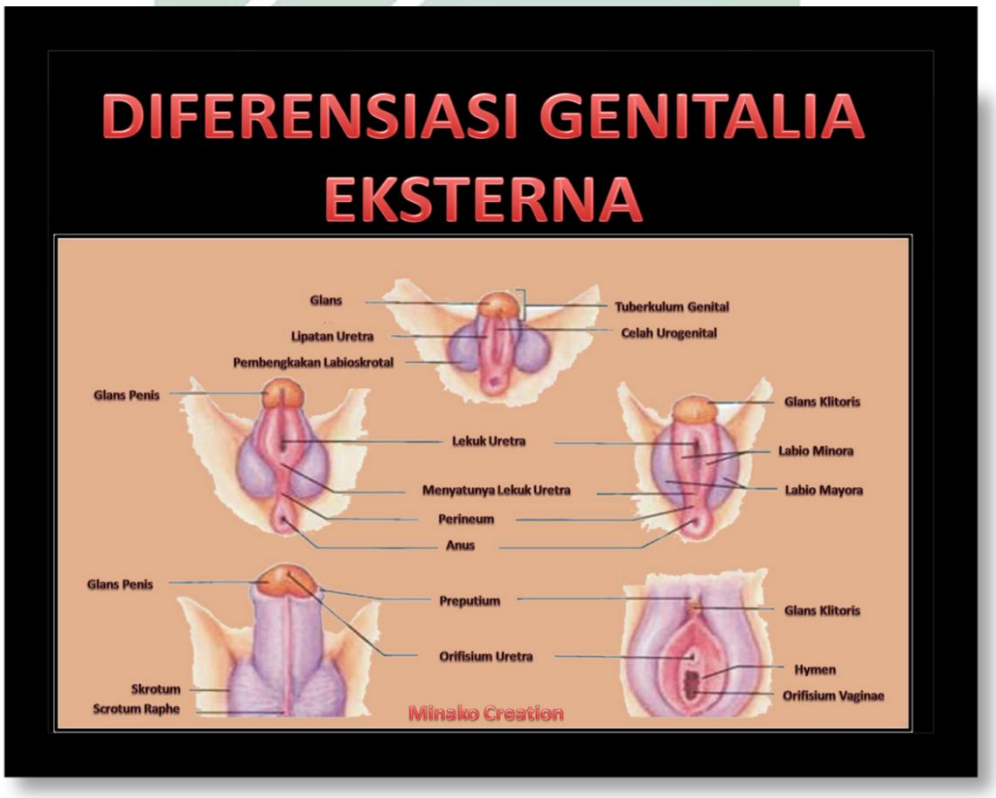


Gambar 2.6
A. Pertumbuhan genetalia eksterna janin laki-laki pada minggu ke-10, B. Potongan melintang palus selama pembentukan penile uretra, C. Pertumbuhan bagian glandula dai penil uretra, D. Baru lahir.

Pada laki-laki, saluran reproduksi berkembang dari duktus Wolfii dan duktus Mulleri berdegenerasi, sedangkan pada perempuan duktus Mulleri yang berkembang menjadi saluran reproduksi dan duktus Wolfii mengalami regresi. Karena kedua sistem duktus tersebut sudah ada sebelum diferensiasi jenis kelamin terjadi, keduanya memiliki potensi untuk berkembang mengikuti kedua jalur saluran reproduksi laki-laki dan perempuan. Perkembangan saluran reproduksi mengikuti jalur laki-laki atau perempuan ditentukan oleh ada tidaknya dua hormon yang disekresikan oleh testis janin; testosteron dan *Mullerian inhibiting factor* (MIF). Suatu hormon yang dikeluarkan oleh plasenta, *human chorionic gonadotropin* (HCG), tampaknya merupakan stimulus bagi sekresi testis embrional ini. Testesteron memicu perkembangan duktus Wolfii menjadi saluran reproduksi laki-laki (epididimis, duktus deferens, duktus

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ejakulatorius, dan vesika seminalis). Hormon ini, setelah diubah menjadi Dihidrotestosteron (DHT), juga bertanggung jawab dalam diferensiasi genetalia eksterna menjadi penis dan skrotum. Sementara itu, MIF menyebabkan regersi duktus Mulleri. Tanpa adanya testosteron dan MIF pada perempuan, duktus Mulleri berkembang menjadi saluran reproduksi perempuan (oviduktus dan uterus), sedangkan duktus Wolfii mengalami regresi, dan genetalia eksterna berdiferensiasi menjadi klitoris dan labia.[37]



Gambar 2.7
Ringkasan diferensiasi perkembangan genetalia eksterna pada pria dan wanita.

[37] T.W. Sadler, *Langman's Medical Embriology,* 264-270

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

4. Macam-macam Kerancuan Jenis Kelamin

Macam-macam kerancuan jenis kelamin banyak ditemukan dalam dunia kedokteran, di sini penulis hanya akan memaparkan dua macam kasus yang penulis anggap sebagai representasi dari banyaknya macam kerancuan jenis kelamin, yaitu: Masculinized females (*female pseudohermaphroditism*), dan Incompletely masculinized male (*male pseudohermaphroditism*).

a. *Congenital Adrenal Hyperplasia* (CAH)

1) Definisi *Congenital Adrenal Hyperplasia* (CAH)

Congenital Adrenal Hyperplasia (CAH) adalah suatu kelainan bawaan yang disebabkan mutasi gen (*autosomal recessive inheritance*), menyebabkan kegagalan produksi hormon oleh kortek kelenjar adrenal yang mengalami penebalan atau pertumbuhan berlebih (hiperplasia) sejak dalam kandungan (kongenital), sehingga menyebabkan perubahan berupa produksi *hormon steroid sex* (*testosteron*) menjadi berlebihan yang kemudian akan merubah perkembangan karakteristik sexual wanita dengan kariotipe 46,XX menjadi ke arah laki-laki (*maskulinisasi*).[38]

2) Diagnosis *Congenital Adrenal Hyperplasia* dengan pemeriksan fisik

Pasien yang diduga untuk mengidap CAH adalah dengan tanda dan gejala genitalia eksterna yang rancu. Perempuan terpapar *androgen adrenal* sistemik dalam jumlah yang tinggi semenjak

[38] John Bancroft, *Human Sexuality and Its Problem,* (Leiden: Elsevier, 2009), 50. Lihat juga, Gul Bahtiyar and Alan Sacerdote, *Management Approches to Congenital Adrenal Hyperplasya in Adolescents and Adults; Latest Therapeutic Developments,* 65

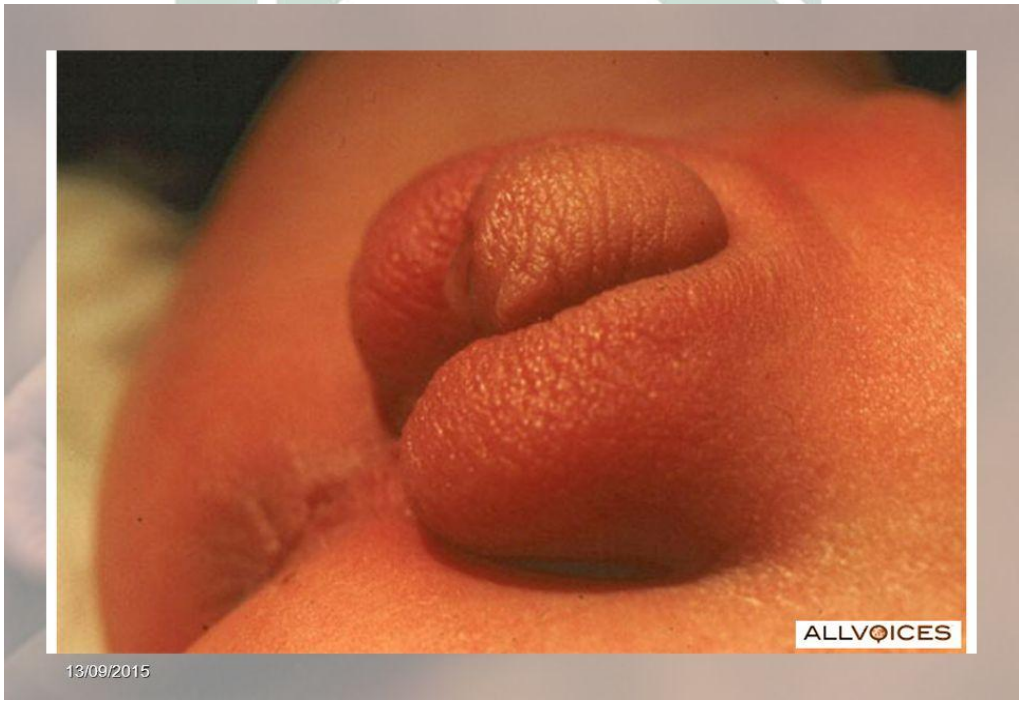
digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

minggu ketujuh kehamilan. Hal ini menyebabkan bayi perempuan yang secara genetik mengandung kromosom XX biasanya menghasilkan genitalia yang tidak khas. Di dalam *pelvis*, tidak akan ada perkembangan dari *ductus wolfii*, namun struktur dari *ductus Mülleri* akan berkembang normal, yaitu *ovarium, uterus, tuba fallopi, vagina* bagian atas dan struktur lain yang dibentuk dari *ductus mulleri* akan terbentuk dengan baik karena tidak terpapar oleh *antimullerian hormone* (AMH) dan juga struktur-struktur tersebut tidak dipengaruhi oleh hormon steroid seks (testosteron). Namun, tingginya level testosteron dalam darah dapat memperbesar *phallus, vagina* gagal terbentuk pada *perineum* (*introitus* vagina menutup secara komplet maupun parsial), *sinus urogenital* terletak pada pemisahan vagina dan *uretra*, batang maupun ujung dari *phallus* terlihat seperti milik laki-laki. Testosteron dapat membuat *labia mayor* secara parsial dan membuat kulit dari *labia* menjadi tipis dan memiliki ruggae seperti pada *scrotum*, tapi tidak terdapat *gonad* (testis). Jadi, tergantung dari beratnya *hiperandrogenisme*, bayi wanita dapat terpengaruh secara ringan yang biasanya genitalianya menjadi tidak khas, atau menjadi *virilisasi* yang berat dan akan terlihat seperti laki-laki.[39]

[39] Ibid.,

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Gambar 2.8
Klitoris yang sudah memanjang pada kasus CAH.[40]



Gambar 2.9
Lipatan labia mayora yang membesar dengan peningkatan pigmentasi pada beberapa kasus CAH.[41]

[40] Gambar diambil dari: http://www.nejm.org/doi/full/10.1056/NEJMicm1403201#t=article
[41] Gambar diambil dari: http://m.pzimedia.com/health/Phase-Two-Trial-For-Congenital-Adrenal-Hyperplasia-Drug-Kicks-Off-49529.html/

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

b. *Androgen Insensitivity Syndrome* (AIS)

Androgen Insensitivity Syndrome (AIS) merupakan salah satu kondisi gangguan perkembangan seksual, dimana terjadi perkembangan *fenotip genitalia* eksterna perempuan dengan genotip kariotiping 46 XY. Kondisi ini termasuk dalam kelompok 46 XY, *Disorder of sex development* (DSD). DSD terjadi apabila terdapat kelainan dalam kromosom seks (XX atau XY), organ *gonad* (*testis* atau *ovarium*), organ genitalia eksterna (*vulva* atau penis dan skrotum), dan atau *duktus genitalia interna* (*Mullerian* atau *Wolfii*) yang ada sejak lahir. Kondisi AIS dapat diakibatkan mutasi genetik yang baru muncul ataupun diturunkan secara resesif dengan terkait kromosom X. Kondisi ini tergolong jarang didapatkan, dengan angka kejadian berkisar 1 dalam 20.000 hingga 1 dalam 99.000 individu dengan genetik XY. Data Orphanet tahun 2011 menyebutkan bahwa prevalensi AIS berkisar 13 dalam 100.000 individu.[42]

Terdapat beberapa bentuk AIS berdasarkan aktifitas dari reseptor androgen (RA) yang mengalami kerusakan, yaitu *complete AIS* (CAIS) dan *partial AIS* (PAIS). Pada umumnya kelainan CAIS diketahui saat remaja atau dewasa karena keluhan amenore primer dan infertilitas. Sebagian kasus yang terdiagnosis saat masa anak-anak, pada umumnya diketahui tanpa disengaja akibat adanya hernia inguinalis atau massa di labia yang berisi jaringan testis. Pada anak-anak dengan fenotip perempuan dan

[42] Marc A. Fritz, MD dan Leon Speroff, MD, *Clinical Gynecologic Endocrinology and Infertility*, 367

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ditemukan hernia inguinalis, prevalensi AIS tercatat sebesar 1,1%.[43] Pada PAIS sebagian reseptor androgen dapat berfungsi normal. Manifestasi klinis dari PAIS tergantung seberapa besar derajat kepekaan organ genitalia eksterna terhadap hormon testosteron yang dihasilkan. Mulai dari feminisasi yang hampir lengkap hingga maskulinisasi yang tampak sebagai mikropenis, hipospadia, atau lipatan di skrotum yang berisi gonad. Masalah pada PAIS pada anak-anak dapat menimbulkan ketidakjelasan jenis kelamin (genital ambigua).

AIS dahulu dikenal sebagai *Testicular Feminization Sindrom* (TFS). Kondisi AIS disebabkan oleh ketidakmampuan organ tubuh untuk merespon hormon androgen dikarenakan kerusakan gen yang mengendalikan reseptor androgen. Pada CAIS reseptor androgen tidak berfungsi secara keseluruhan. Penderita kelainan ini secara fenotip dan psikologis adalah perempuan dengan pertumbuhan payudara normal, genitalia eksterna yang terlihat normal, vagina dengan kedalaman yang bervariasi dan rambut pubis serta rambut aksila yang tidak tumbuh.[44]

1) Manifestasi klinis dan diagnosis AIS

Berdasarkan derajat kelainannya, AIS dibagi menjadi dua kelompok: CAIS (dahulu disebut sindroma Morris) dan PAIS (dahulu disebut sindroma Reifenstein).

CAIS dalam perkembangannya genitalia eksterna berkembang sebagai perempuan karena ketidakmampuan sel untuk merespon hormon

[43] John Bancroft, *Human Sexuality and Its Problem,* (Leiden: Elsevier, 2009), 47-50
[44] Ibid.,

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

androgen walaupun kariotiping individu tersebut XY. Akan tetapi, individu dengan CAIS memiliki testis yang dapat ditemukan di berbagai tempat dengan lokasi yang sering ditemukan dalam kanalis inguinalis. Testis dapat ditemukan juga dalam rongga abdomen ataupun di lipatan labia. Testis tersebut berfungsi secara normal dalam menghasilkan testosteron dan DHT. Karena tidak adanya umpan balik negatif ke sentral, dapat ditemukan kadar testosteron dan DHT yang tinggi melebihi kadar normal pada individu tersebut.[45]

CAIS pada individu dewasa sering didiagnosa karena keluhan amenorea primer dan terkadang karena infertilitas. Amenorea ditandai dengan tidak adanya uterus dan tidak adanya pertumbuhan rambut aksila ataupun pubis. Amenorea ditemukan pada perempuan dengan pertumbuhan payudara yang normal, tanpa jerawat di wajah dan tanpa kebotakan. Pemeriksaan menunjukkan pertumbuhan payudara dengan Tanner yang sesuai dengan usia. Perkembangan organ seks sekunder yang tergantung pada estrogen terjadi karena aromatisasi dari hormon androgen. Tinggi badan umumnya normal atau sedikit lebih tinggi dan pemeriksaan genitalia menunjukkan vagina berupa sebuah saluran yang buntu. Uterus, serviks dan vagina proksimal tidak terbentuk karena kerja AMH yang dihasilkan oleh sel Sertoli testis. Panjang vagina bervariasi, mulai dari sebuah cekungan di perineum hingga panjang yang normal, tetapi semuanya berakhir buntu. Pada sebuah studi di Brazil, rata-rata

[45] Ibid.,

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

panjang vagina pada perempuan CAIS dewasa sepanjang 2,5 hingga 3,0 cm. Sedangkan studi lain di Inggris mendapatkan panjang rata-rata vagina penderita CAIS yang seksual aktif adalah 8,4 cm, dengan panjang vagina perempuan normal sebesar 11,1 ± 1 cm.[46]

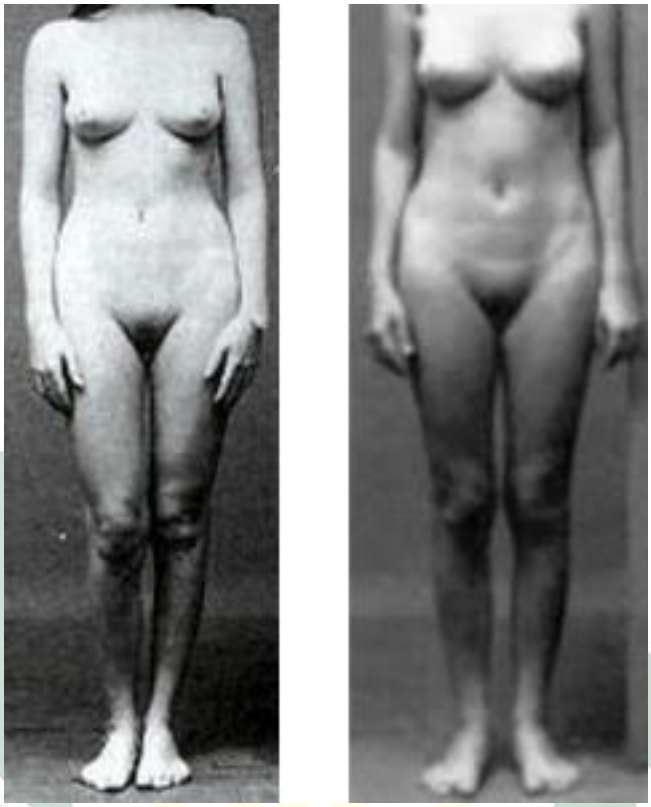
Pemeriksaan hormon pada CAIS dewasa menunjukkan peningkatan kadar hormon testosteron dan kadar LH yang tinggi. Setelah pubertas, testosteron tetap tinggi karena tidak adanya umpan balik negatif akibat dari hipotalamus dan hipofise yang tidak sensitif terhadap androgen. Estradiol sering juga ditemukan dalam kadar yang meningkat. Aktivitas estrogen yang meningkat dan aktifitas aromatase yang normal menjadi penentu untuk pertumbuhan payudara. AMH tetap dalam kadar normal karena sekresi dan fungsi sel Sertoli testis tidak berubah. Apabila dalam kadar rentang normal lelaki, maka pemeriksaan lanjutan dengan kariotiping perlu dilakukan. Peranan kariotiping disini amatlah penting dalam menentukan diagnosa.[47]

---

[46] Minto Catherine L, dkk. *Sexual function in women with complete androgen insensitivity syndrome*. 157-164

[47] Marc A. Fritz, MD dan Leon Speroff, MD, *Clinical Gynecologic Endocrinology and Infertility*, (New York: Wolters Kluwer, tt), 367

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id



Gambar 2.10
Penderita *Androgen Insensitivity Syndrome* (AIS) seorang yang memiliki kromosom laki-laki, tetapi morfologi genital eksterna terbentuk perempuan.

5. Penentuan Jenis Kelamin

Menentukan jenis kelamin pada penderita kerancuan jenis kelamin memang tidak mudah, banyak aspek yang perlu dipertimbangkan secara maksimal, pertimbangan kedokteran untuk menentukan jenis kelamin pada *khunthā* melihat beberapa faktor sebagai berikut:

a. Susunan kromosom

Setiap manusia normal mempunyai 46 kromosom (diploid, 23 pasang kromosom).[48] Dua puluh dua pasang kromosom adalah kromosom

[48] T.W. Sadler, *Langman's Medical Embriology,* Terj. Irwan Susanto, (Jakarta: Penerbit Buku Kedokteran EGC, 2011), 3

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

autosom yang mengkode karakteristik manusia secara umum serta sifat-sifat spesifik, misalnya warna mata, bentuk rambut, dan lain sebagainya dan satu pasang kromosom adalah kromosom seks, yang terdiri dari dua jenis yang berbeda secara genetis. Laki-laki secara genetik memiliki satu kromosom X dan satu Y (46,XY), perempuan secara genetik memiliki dua kromosom X, (46,XX).[49]

Akibat meiosis selama gametosis, semua pasangan kromosom terpisah sehingga setiap sel anak hanya memiliki satu anggota dari setiap pasangan, termasuk pasangan kromosom seks. Setiap sperma atau ovum menerima hanya satu anggota dari tiap-tiap pasangan kromosom. Apabila pasangan kromosom seks XY berpisah selama pembentukan sperma akan menerima kromosom X dan separuh lainnya kromosom Y. Sebaliknya, selama oogenesis, setiap ovum menerima sebuah kromosom X karena pemisahan kromosom XX hanya menghasilkan kromosom X.[50]

Jenis kelamin individu ditentukan oleh kombinasi kromosom seks. Saat pembuahan, kombinasi sperma yang mengandung X dengan ovum yang mengandung X menghasilkan perempuan genetik, XX, sementara penyatuan sperma yang membawa kromosom Y dengan ovum pembawa kromosom X menghasilkan laki-laki genetik, XY. Dengan demikian penentuan jenis kelamin (*sex determination*) secara genetik ditentukan

[49] Hanum Marimbi, *Biologi Reproduksi,* (Yogyakarta: Nuha Medika, 2011), 52. Lihat juga, Suryo, *Genetika,* (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 2012), 170.
[50] Hanum Marimbi, *Biologi Reproduksi,* 53

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pada saat konsepsi dan bergantung pada jenis kromosom seks apa yang terkandung di dalam sperma yang membuahi.[51]

b. Jenis *Gonad* Testis dan *Ovarium*

Jenis kelamin genetik akan menentukan jenis kelamin *gonad*, yaitu apakah yang berkembang adalah testis atau *ovarium*. Pada bulan pertama dan separuh dari masa gestasi, semua embrio masih memiliki potensi untuk berdifferensiasi mengikuti jalur laki-laki atau perempuan, karena jaringan reproduktif kedua jenis kelamin yang sedang berkembang identik dan indifferen.[52]

Spesifisitas *gonad* muncul pada minggu ketujuh masa kehidupan *intrauterus*, jaringan *gonad* pada laki-laki genetik (XY) mulai berdifferensiansi menjadi testis di bawah pengaruh informasi genetic yang disebut *testes determining factor* (TDF) dari regio penentu jenis kelamin di lengan pendek kromosom Y (*sex determining region of the Chromosome, SRY*). Sedangkan pada perempuan perkembangan gonadnya menjadi ovariuam, duktus Muller berkembang menjadi saluran reproduksi perempuan yakni tuba fallopi, uterus, dan sepertiga bagian atas vagina [53]

c. Morfologi Genitalia Interna

Pada semua embrio laki-laki atau perempuan terbentuk dua sistem duktus primitif yaitu *duktus wolfii* dan *duktus mulleri*. Pada laki-laki,

---

[51] Ibid.,54.
[52] Marc A. Fritz, MD dan Leon Speroff, MD, *Clinical Gynecologic Endocrinology and Infertility*, (New York: Wolters Kluwer, tt), 339
[53] S. Jean Herriot Emans dan Marc. R. Laufer, *Pediatric dan Adolescent Gynecologi*, (New York: Wolters Kluwer, 2012) 31.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

saluran reproduksi berkembang dari *duktus wolfii* dan *duktus mulleri* berdegenerasi, sedangkan pada perempuan *duktus mulleri* yang berkembang menjadi saluran reproduksi dan *duktus wolfii* mengalami regresi. Karena kedua sistem duktus tersebut sudah ada sebelum diferensiasi jenis kelamin terjadi, keduanya memiliki potensi untuk berkembang mengikuti kedua jalur saluran reproduksi laki-laki dan perempuan. *Duktus wolfii* kemudian menjadi saluran reproduksi laki-laki yakni *epididimis, vas deferens*, saluran *ejakulatorius*, dan *vesikula seminalis*. Sedangkan *duktus mulleri* berkembang menjadi saluran reproduksi perempuan yakni *tuba fallopi*, *uterus*, dan sepertiga bagian atas vagina.[54]

d. Morfologi Genitalia Eksterna

Organ reproduksi luar pada laki-laki terdiri penis dan *skrotum*, adapun penjelasan tentang penis dan *skrotum* sebagai berikut: *Pertama,* Penis terdiri dari tiga rongga yang berisi jaringan *spons*. Dua rongga yang terletak dibagian atas berupa jaringan *spons korpus kovernosa*. Satu rongga lagi berada dibagian bawah yang berupa jaringan *spons korpus spongiosum* yang membungkus *uretra. Uretra* pada penis dikelilingi oleh jaringan *erektil* yang rongga-rongganya banyak mengandung pembuluh darah dan ujung-ujung saraf perasa. Bila ada suatu rangsangan, rongga tersebut akan terisi penuh oleh darah sehingga penis menjadi tegang dan mengembang (ereksi).[55] *Kedua, Skrotum* (kantung pelir) merupakan kantung yang didalamnya berisi testis. *Skrotum* berjumlah sepasang, yaitu skrotum kanan

[54] T.W. Sadler, *Langman's Medical Embriology,* 264-266.
[55] Rika Andriyani dkk, *Buku Ajar Biologi Reproduksi dan Perkembangan*,32.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dan skrotum kiri. Diantara *skrotum* kanan dan skrotum kiri dibatasi sekat yang berupa jaringan ikat otot polos (otot *dartos*). Otot *dartos* berfungsi untuk menggerakkan *skrotum* sehingga dapat mengerut dan mengendur. Didalam *skrotum* juga terdapat serat-serat otot yang berasal dari penerusan otot lurik dinding perut yang disebut otot *kremaster*. Otot ini bertindak sebagai pengatur suhu lingkungan testis agar kondisinya stabil. Proses pembentukan sperma (*spermatogenesis*) membutuhkan suhu stabil, yaitu berapa drajat lebih rendah daripada suhu tubuh.[56]

Sedangkan organ eksternal reproduksi perempuan, mencakup semua struktur yang tampak dari luar, dari *pubis* hingga *perineum*. Ia mencakup *mons pubis, labia mayora, labia minora, klitoris, himen, vestibulum, lubang uretra,* dan berbagai *kelenjar* dan *vaskular*.[57]

e. Hormon Reproduksi

Hormon merupakan suatu zat yang dihasilkan oleh suatu bagian dalam tubuh. Organ yang berperan dalam sekresi hormon dinamakan kelenjar endokrin. Disebut demikian karena hormon yang disekresikan diedarkan ke seluruh tubuh oleh darah dan tanpa melewati saluran khusus. Di dalam testis terdapat *sel Leydig* yang menghasilkan hormon testosteron atau androgen. Hormon testosteron sangat berpengaruh terhadap proses *spermatogenesis* (proses pembentukan sperma) dan pertumbuhan sekunder pada laki-laki. Pertumbuhan sekunder pada anak laki-laki ditandai dengan suara menjadi besar, bahu dan dada bertambah bidang, dan tumbuh rambut

[56] Ibid., 32.
[57] Hanum Marimbi, *Biologi Reproduksi*, 4

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pada bagian tubuh tertentu misalnya kumis, janggut, cambang, ketiak, dan sekitar kemaluan.[58]

Sedangkan pada hormon kelamin perempuan terdapat estrogen dan progesterone yang dihasilkan oleh sel-sel endokrin dalam *ovarium*. Estrogen (alami) diproduksi terutama oleh sel-sel teka internal folikel di ovarium secara primer, dan dalam jumlah lebih sedikit juga diproduksi di kelenjar adrenal melalui konfersi hormone androgen. Pada pria diproduksi juga sebagian di testis. Selama kehamilan, diproduksi juga oleh plasenta. Berfungsi stimulasi pertumbuhan dan perkembangan (proliferasi) pada berbagai organ reproduksi wanita. [59]

Beberapa fungsi estrogen, Pada uterus: menyebabkan proliferasi endometrium. Pada serviks: menyebabkan pelunakan serviks dan pengentalan lendir serviks pada vagina: menyebabkan proliferasi epitel vagina. Pada payudara: menstimulasi pertumbuhan payudara, juga mengatur distribusi lemak tubuh. Pada tulang, estrogen juga menstimulasi osteoblas sehingga memicu pertumbuhan atau generasi tulang. Pada wanita pascamenopouse, untuk pencegahan tulang keropos atau osteoporosis, dapat diberikan terapi hormone estrogen (sintetik) pengganti.[60]

Hormon estrogen berfungsi mengendalikan perkembangan ciri seksual & sistem reproduksi wanita, saat pembentukan kelamin sekunder wanita, seperti bahu mulai berisi, tumbuhnya payudara, pinggul menjadi

[58] Hanum Marimbi, *Biologi Reproduksi*, 40.
[59] Ibid., 21
[60] Ibid., 21.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

lebar, dan rambut mulai tumbuh di ketiak dan kemaluan. Di samping itu, hormon enstrogen juga membantu dalam pembentukan lapisan endometrium.[61]

Hormon progesteron: berfungsi mempersiapkan lapisan rahim untuk penanaman sel telur yang telah dibuahi, mempersiapkan kelenjar susu untuk menghasilkan susu, menjaga penebalan endometrium, menghambat produksi hormon FSH, dan memperlancar produksi laktogen (susu).[62]

f. Penderita Kerancuan Jenis Kelamin

Melibatkan pasien yang menderita kerancuan jenis kelamin dalam menentukan jenis kelamin harus dilakukan. Sebab, kesiapan dalam melakukan tindakan medis pada pasien yang menderita kerancuan jenis kelamin dibutuhkan agar tidak terjadi hal yang tidak diinginkan, diantaranya adalah supaya tidak terjadi kesalahan dalam menentukan jenis kelamin pasien tersebut, dan siap menghadapi segala konsekwensi atas tindakan medis yang dilakukan. Oleh karena itu pendampingan yang dilakukan oleh psikiatri dapat membantu dalam proses penentuan jenis kelamin pada pasien penderita kerancuan jenis kelamin, dari pendampingan tersebut dapat diketahui keinginan pasien, gejolak emosional, dan kejiwaan pasien.

[61] Ibid., 25.
[62] Ibid., 27.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

g. Orang Tua

Selain pasien penderita kerancuan jenis kelamin (*khunthā*), orang tua pasien juga memiliki peran penting dalam penentuan jenis kelamin yang membingungkan. Sebab, setiap kejadian yang dialami pasien penderita kerancuan jenis kelamin sejak lahir hingga dalam masa pertumbuhan terpantau oleh orang tua, sehingga informasi orang tua pasien dapat dijadikan dasar dalam setiap melakukan tindakan medis. Tidak hanya informasi, tetapi pendapat orang tua dalam penentuan jenis kelamin anaknya dibutuhkan agar tidak terjadi kesalah fahaman di kemudian hari. Namun, tidak semua orang tua memahami kelainan yang terjadi pada anaknya yang mengalami kerancuan jenis kelamin. Hal ini dapat dipengaruhi kondisi sosial masyarakat, pendidikan orang tua, dan agama. Oleh karena itu, seharusnya keterangan tim dokter yang menangani kerancuan kelamin harus difahami oleh orang tua sebagai pertimbangan dalam menentukan jenis kelamin, dengan adanya komunikasi orang tua dan tim dokter diharapkan dapat mengambil langkah yang tepat dalam penentuan jenis kelamin *khunthā*.

h. Pertimbangan tokoh Agama

Menyelesaikan persoalan penderita kerancuan jenis kelamin banyak komponen yang perlu diperhatikan, supaya tidak terjadi kesalahan dalam melakukan tindakan medis. Selain norma hukum, norma agama juga perlu menjadi bahan pertimbangan. Sebab jika melakukan tindakan medis sesuai

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dengan norma agama yang dianut dapat menjadikan sebuah keyakinan bahwa tindakan tersebut benar tanpa ada keraguan. Sedangkan dalam rangka mencari informasi tentang norma agama perlu ada konsulsultasi dengan tokoh agama yang berkompeten dibidangnya. Maka, pertimbangan tokoh agama dibutuhkan dalam penentuan jenis kelamin pada pasien kerancuan jenis kelamin (*khunthā*).

B. *Khunthā* Perspektif Hukum Islam

1. Pengertian *Khunthā*

Dalam kamus, *khunthā* berarti seseorang berwajah laki-laki dengan tingkah laku perempuan atau seseorang yang memiliki alat kelamin yang rancu.[63] Sedangkan dalam kamus Bahasa Indonesia *khunthā* adalah seorang yang bersifat laki-laki dan perempuan (tidak laki-laki dan tidak perempuan), atau laki-laki yang bertingkah laku dan berpakaian seperti perempuan.[64] Dalam istilah fiqih, *khunthā* ialah seseorang yang memiliki dua alat kelamin, dzakar dan farji, sama besar atau kecilnya, atau yang dalam tubuhnya tedapat keganjilan, sehingga sulit diketahui dengan mudah apakah dia laki-laki ataukah perempuan.[65]

---

[63] Luis Ma'luf, *al-Munjīd Fī al-Luyah wa al-Adab wa al-A'lam*, (Beirut: Maktabah al-Sharqiyyah, 1986), 197. Dalam kamus al-Munawwir yang disusun oleh Ahmad Warson Munawir dan juga dalam kamus al-'Aṣrȳ yang disusun oleh Atabik Ali dan Ahmad Zuhdi Muhdlor menjelaskan bahwa *khuntha* bermakna seseorang yang bertingkah seperti perempuan.

[64] Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa. Dep. Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia,* (Jakarta: Balai Pustaka, 1991), 86.

[65] M. Abdul Majid, Dkk., *Kamus Istilah Fiqh*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1995), 164.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Menurut *Wahbah al-Zuḥaylī khunthā* adalah orang yang berkumpul dalam dirinya dua alat reproduksi (alat kelamin), alat kelamin laki-laki dan alat kelamin perempuan, atau orang yang tidak memiliki alat kelamin sama sekali.[66]

Dalam Ensiklopedi Hukum Islam, *khunthā* adalah "*lembut*" atau "*pecah*" . Dalam bahasa Indonesia, istilah ini dikenal dengan sebutan "*banci*", waria (wanita-pria) atau "*wadam*" (wanita-adam).[67] Menurut Ibnu Qudamah, *khunthā* adalah orang yang diragukan dan tidak diketahui apakah dia laki-laki atau perempuan, ada kalanya dia mempunyai dzakar dan farji atau tidak memiliki alat kelamin sama sekali atau seseorang yang hanya mempunyai lubang yang berada di tempat vagina sebagai tempat keluar urin.[68]

Dari pengertian di atas, penulis berpandangan bahwa *khunthā* adalah seseorang yang sulit diidentifikasi sebagi seorang laki-laki atau perempuan, karena memiliki alat kelamin laki-laki dan perempuan sekaligus, atau tidak memiliki alat kelamin sama sekali.

---

[66] Wahbah al-Zuḥaylȳ, *al-Fiqh al-Islām wa Adillatuh* (Damashq: Dār al-Fikr, 2008), 416. Sedangkan menurut Imām Suyuṭȳ memberi pandangan tentang *khuntha,* ketika tejadi perselisihan pembagian waris pada *khuntha,* apakah *khuntha* diberi bagian layaknya laki-laki atau perempuan, sebab dalam ketentuan waris hanya membagi dua jenis kelamin yakni laki-laki dan perempuan, sehingga menurut pandangan Imām Suyuty *khuntha* adalah ketidakjelasan jenis kelamin pada diri seseorang, bisa jadi orang yang memiliki dua alat kelamin atau tidak memiliki jenis kelamin sama sekali. Begitu pula dijelaskan dalam *Fiqh al-Sunnah*, *khuntha* adalah ketika seseorang memiliki ketidak jelasan identitas, bahwa dirinya sebagai seorang laki-laki atau perempuan, dikarenakan dia memiliki dua jenis kelamin yakni dzkar dan farji, atau seseorang yang tidak memiliki alat kelamin sama sekali. Sayyid Sābiq, *Fiqh al-Sunnah* (Beirut: Maktabah al-'Aṣriyyah, 2011), 325.

[67] Dahlan Abdul Azis, *Ensiklopedi Hukum Islam*, (Jakarta: Intermesa, 1997), 934.

[68] Ibnu Qudamah, *Al-Mughni Juz IV,* (Riyad, t,th), 250.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

2. Macam-macam *Khunthā*

Sebagian besar Ulama' membagi *khunthā* dalam dua kategori yaitu: *khunthā ghairu mushkil* dan *khunthā mushkil.*[69] *Khunthā ghairu mushkil* adalah *khunthā* yang tidak sulit ditentukan jenis kelaminnya berdasarkan ciri-ciri fisik yang dominan. Misalnya seseorang memiliki kelamin ganda, penis dan vagina, tetapi kencingnya melalui penis, dia mempunyai kumis, mempunyai jakun, badannya kekar, maka dengan mudah dapat ditentukan, jenis kelaminnya adalah laki-laki. Demikian juga sebaliknya, jika dominan pada perempuan misalnya dalam perkembangannya telah memiliki payudara, telah datang bulan secara rutin, memiliki rahim, maka dengan mudah dapat ditentukan jenis kelaminnya adalah perempuan.[70] Sedangkan *khunthā mushkil* adalah jenis *khunthā* yang setelah diteliti, masih sulit ditentukan jenis kelaminnya karena ciri-ciri fisik tidak menunjukkan jenis kelamin tertentu.[71] Untuk menentukan kejelasan kelelakian dan kejelasan kewanitaan itu dapat diketahui dengan adanya tanda laki-laki atau perempuan, dengan cara sebagai berikut:

a. Apabila dia belum dewasa dapat diketahui dengan cara bagaimana dia kencing, bila kencing dengan anggota yang khusus laki-laki maka dia adalah laki-laki dan bila dia kencing dengan anggota perempuan maka dia

---

[69] Sayyid Sābiq, *Fiqh al-Sunnah,* 326.

[70] Nur Khoirin YD, "Operasi kelamin dalam Perspektif Hukum Islam", *Al-Ahkam,* XV, I,April, 2004, hlm. 99.

[71] Hasbi Ash-Shiddieqi, *Fiqhul Mawaris,* (Jakarta: Bulan Bintang, 1974), 280. Wahbah al-Zuḥayli juga membagi *khuntha* menjadi dua: *Ghairu mushkil* dan *mushkil*, adapun *Ghairu mushkil* adalah orang yang didalamnya jelas cirri laki-laki atau perempuan, sedangkan *khuntha mushkil* adalah orang yang sulit diketahui laki-laki atau perempuan. Seperti dia kening dari alat kelamin laki-laki dan juga alat kelamin perempuan, atau tampak jenggotnya dan juga tampak payudara dalam waktu bersamaan. Wahbah al-Zuḥaylȳ, *al-Fiqh al-Islām wa Adillatuh,* 416-417

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

adalah perempuan dan bila dia kencing dengan kedua anggotanya maka dia ditetapkan dengan anggota mana dia kencing lebih dahulu.

b. Apabila dewasa dia tumbuh jenggotnya atau mengumpuli perempuan atau bermimpi seperti halnya orang laki-laki bermimpi, maka dapat ditentukan bahwa dia adalah laki- laki. Sedangkan apabila dia mempunyai buah dada seperti buah dada perempuan, haid atau hamil maka *khunthā* tersebut dapat ditentukan sebagai seorang perempuan.[72]

Menurut Drs. Muslich Maruzi bahwa *khunthā* dapat dibagi menjadi beberapa macam :

a. Orang yang mempunyai alat kelamin ganda artinya orang yang memiliki alat kelamin laki-laki dan alat kelamin perempuan.
b. Orang yang tidak mempunyai alat kelamin sama sekali.
c. Orang yang mempunyai alat kelamin laki-laki tetapi hormonnya lebih banyak perempuan, sehingga watak dan tabiatnya seperti perempuan.
d. Orang yang mempunyai alat kelamin perempuan, tetapi hormonnya lebih banyak laki-laki sehingga watak dan tabiatnya seperti laki-laki.
e. Ada juga *khunthā* yang berkembang yaitu pada waktu kecil lebih tampak kelelakiannya, tetapi setelah dewasa lebih tampak kewanitaannya atau sebaliknya, pada waktu kecil tampak kewanitaannya tetapi setelah dewasa lebih tampak kelelakiannya.[73]

Walaupun ada ulama yang tidak membedakan antara *khunthā ghoiru mushkil* dan *khunthā mushkil,* tetapi mayoritas ulama membedakan antara

[72] Fathur Rohman, *Ilmu Waris*, 483
[73] Muslich Maruzi, *Pokok Pokok Ilmu Waris*, (Semarang: Pustaka Amini, 1981), 85.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

khunthā ghoiru mushkil (*khunthā* yang mudah ditentukan jenis kelaminnya) dan *khunthā mushkil* (*khunthā* yang sulit ditentukan jenis kelaminnya).

3. Penentuan Jenis Kelamin Pada *Khunthā*

Jenis kelamin memiliki urgensi yang tidak dapat diragukan lagi, sebab jenis kelamin akan menentukan seseorang sebagai laki-laki atau perempuan. Tidak ada alat kelamin yang lain yang dapat digunakan untuk menentukan suatu makhluk kepada jenis ketiga. Allah swt. telah menciptakan Adam dan Hawa sebagai cikal bakal manusia seluruhnya. Dari kedua orang tersebut manusia kemudian berkembang biak di atas permukaan bumi sebagaimana yang kita lihat saat ini. Berkembang biak manusia lantaran terjadi suatu hubungan antara laki-laki dan perempuan sebagaimana ditegaskan oleh Allah dalam Firmannya:

يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا
وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيرًا وَنِسَآءً ۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِى تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلْأَرْحَامَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ
كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا ﴿١﴾

Hai sekalian manusia, bertakwalah kepada Tuhan-mu yang Telah menciptakan kamu dari seorang diri, dan dari padanya Allah menciptakan isterinya; dan dari pada keduanya Allah memperkembang biakkan laki-laki dan perempuan yang banyak, dan bertakwalah kepada Allah yang dengan (mempergunakan) nama-Nya kamu saling meminta satu sama lain, dan (peliharalah) hubungan silaturrahim. Sesungguhnya Allah selalu menjaga dan mengawasi kamu. (an-Nisā' : 1)

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Jenis kelamin laki-laki atau perempuan sangat berkaitan dengan hukum Islam, beberapa tata cara ibadah membutuhkan klasifikasi laki-laki dan perempuan, namun hukum Islam jarang sekali membicarakan ibadah seorang *khunthā*. Oleh karena itu, untuk menghindari kekosongan hukum para Ulama berijtihad untuk mengatasi permasalahan *khunthā*. Ijtihad yang dilakukan bertujuan untuk mencari tahu apakah *khunthā* masuk dalam kategori seorang laki-laki atau perempuan, para ulama meneliti melalui ciri-ciri fisik yang ada pada *khunthā*. Untuk menentukan laki-laki atau perempuan ulama berbeda cara mengidentifikasi *khunthā* dihukumi sebagai laki-laki atau perempuan.

Ibnu Qudamah berpandangan bahwa *khunthā* dapat ditentukan sebagai laki-laki atau perempuan, walaupun hanya ada satu karakteristik fisik yang terlihat. Saat anak lahir dalam keadaan *khunthā* upaya yang dilakukan agar dapat menentukan jenis kelamin adalah dengan mengamati mana yang lebih mendominasi dari dua jenis kelamin tersebut, baik dalam bentuk maupun fungsinya. Cara yang yang dilakukan untuk menentukan jenis kelamin *khunthā* adalah melalui cara buang air kecil. Jika buang air kecil melalui organ laki-laki maka *khunthā* tersebut dihukumi sebagai laki-laki, sedangkan jika buang air kecil melalui organ reproduksi perempuan, maka *khunthā* tersebut dihukumi sebagai seorang perempuan. Sedangkan, jika *khunthā* buang air kecil dengan kedua organ reproduksinya, maka langkah selanjutnya adalah dengan melihat organ reproduksi yang mengeluarkan air terlebih dahulu. Apabila dengan cara tersebut belum dapat diketahui, karena saat buang air kecil melauli organ reproduksi laki-laki dan perempuan secara bersamaan dan

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tidak dikathui mana yang terlebih dahulu keluar, maka menentukan laki-laki atau perempuan pada *khunthā* dengan cara melihat organ reproduksi yang terakhir mengeluarkan buang air kecil.[74]

Pada masa puber, menentukan jenis kelamin *khunthā* adalah dengan melihat karakteristik seksual yang tumbuh. Jika karakter fisik berkembang seperti laki-laki seperti tumbuhnya jenggot, badan berotot, dan ada jakun pada leher, maka *khunthā* tersebut dapat dihukumi sebagai seorang laki-laki. Sedangkan jika tumbuh payudara, mengalami menstruasi, dan kehamilan, maka *khunthā* tersebut dapat dihukumi sebagai seorang perempuan. Cara lain yang disampaikan oleh Ibnu Qudamah adalah dalam menentukan jenis kelamin pada *khunthā* dapat diketahui dengan menghitung tulang rusuknya, sebagaimana penciptaan manusia yang dijelaskan di dalam al-Qur'an. [75]

Imām Shafī'ȳ mengatakan bahwa *khunthā* merupakan seseorang yang memiliki dzakar seperti laki-laki, dan vagina seperti perempuan, atau dia tidak memiliki keduanya, namun hanya memiliki satu lubang yang berfungsi untuk buang air kecil. Maka hal ini dapat membuat kesulitan dalam mengetahui jenis kelaminnya. Jika keadaan seperti ini maka dilihat urine-nya, jika mengeluarkan air kencing melalui salah satu alat kelaminnya, maka hukumnya dapat diketahui. Jika *khunthā* kencing dari dzakarnya maka dia adalah laki-laki, dan alat kelamin satunya adalah tambahan. Sedangkan, jika dia kencing

[74] M. Manshur, *Fiqh Orang Sakit,* (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2003), 90.
[75] Ibnu Qudamah, *Al-Mughni,* 258. lihat, Sayid Sabiq, *Fiqih Al-Sunnah*, 454.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

melalui vaginanya maka dia adalah perempuan, dan alat kelamin satunya adalah tambahan.[76]

Jika *khunthā* kencing melalui dua alat kelamin secara bersamaan, maka penentuan jenis kelamin laki-laki dan perempuan berdasarkan kelamin yang mengeluarkan air seni terlebih dahulu.[77] Jika air seni keluar dari kelamin laki-laki lebih dahulu, kemudian diikuti kelamin perempuan, maka *khunthā* ditentukan sebagai laki-laki. Namun, jika air seni keluar dari kelamin perempuan dahulu, kemudian diikuti dengan kelamin laki-laki, maka *khunthā* ditentukan sebagai perempuan. Sebab, kelamin yang mengeluarkan air seni lebih dahulu menunjukan bahwa kelamin itu adalah kelamin sebenarnya. Jika cara tersebut tidak membuahkan hasil, maka *khunthā* tersebut termasuk *khunthā mushkil,* dan ditunggu kejelasannya hingga mencapai dewasa.[78]

Imām Abū Yūsuf dan Imām Muḥammad yang merupakan murid Imam Abū Ḥanifah berpendapat bahwa jika kedua alat kelamin keluar secara bersamaan, maka dilihat dari banyaknya air seni yang keluar dari kelaminnya. Jika air seni yang keluar dari kelamin laki-laki lebih banyak daripada yang keluar kelamin perempuan, maka ia adalah laki-laki, dan jika air seni yang

[76] Abū al-Ḥasan ‘Alī ibn Muḥammad ibn Ḥabīb al-Mawardi, *al-Hawi al-Kabīr,* Juz VIII, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1994), 168
[77] Abū Yaḥya Zakariyya al-Anṣārȳ, *Asna al-Maṭālib,* Juz I, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2001), 174
[78] Abū ‘Abd Allāh Muḥammad ibn ‘Abd al-Raḥmān al-Damashqȳ, *Raḥmat al-Ummah fī al-Ikhtilāf al-Aimmah,* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1986), 205.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

keluar dari alat kelamin perempuan lebih banyak daripada yang keluar laki-laki, maka dia adalah perempuan.[79]

Apabila *khunthā* telah mencapai dewasa dan terlihat ciri-ciri laki-laki seperti jenggot, memiliki kecenderungan suka kepada perempuan, mimpi keluar mani dari kelamin laki-laki, maka *khunthā* ditentukan sebagai seorang laki-laki, karena tanda-tanda ini hanya dimiliki laki-laki. Namun, apabila yang kelihatan ciri-ciri perempuan seperti haid, tumbuhnya buah dada, hamil, maka dia adalah perempuan. Jika ciri-ciri yang dimilikinya berlawanan, misalnya memiliki jenggot dan payudara, maka orang tersebut tetap menjadi *khunthā mushkil.*[80]

Wahbah Zuḥaylī berpandangan dalam menentukan jenis kelamin seorang *khunthā* dengan melihat ciri-ciri fisik, diantaranya adalah jika seseorang menikah kemudian hamil dan melahirkan maka dipastikan dia adalah perempuan, atau dengan melihat keluarnya air kencing. Jika mengeluarkan kencing dengan alat kelamin laki-laki maka dia adalah laki-laki atau sebaliknya jika mengeluarkan kencing dari alat kelamin perempuan maka dia adalah perempuan, atau dengan ciri-ciri fisik seperti tumbuhnya kumis, jenggot dan lain-lain.[81]

Sedangkan menurut Imam Suyuṭī, untuk menentukan jenis kelamin *khunthā* ada beberapa cara:

---

[79] 'Alau al-Dīn Abū Bakr ibn Mas'ūd al-Kasani al-Ḥanafi, *Bada' al-Shamai' fī Tartīb al-Sharāi',* 125
[80] Ibid., 205
[81] Wahbah al-Zuḥaylȳ, *al-Fiqh al-Islām wa Adillatuh,* 416

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

a. Melalui air kencing. Jika kencing dari zakar (alat kelamin laki-laki), maka *khunthā* tersebut adalah laki-laki, dan bila kencing dari farji (alat kelamin perempuan) maka *khunthā* tersebut adalah seorang perempuan, dan bila kencing dari keduanya (farji dan zakar) maka yang dijadikan pedoman adalah alat yang pertama kali kencing. Apabila metode tersebut belum menunjukkan secara pasti jenis kelamin *khunthā* maka cara selanjutnya adalah dengan melihat banyaknya alat kelamin yang mengeluarkan air kencing*".*[82]

Hal ini didasarkan pada hadith nabi:

حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ حَدَّثَنَا هُشَيْمٌ عَنْ مُغِيرَةَ عَنْ شِبَاكٍ عَنْ الشَّعْبِيِّ عَنْ عَلِيٍّ فِي الْخُنْثَى قَالَ يُوَرَّثُ مِنْ قِبَلِ مَبَالِهِ.[83]

Telah menceritakan kepada kami Abū Bakr bin Abī Shaibah, telah menceritakan kepada kami Hushaim dari Mughīrah dari Shibāk dari al-Sha'bī dari 'Alī tentang *khunthā*, ia berkata; Ia diberi warisan berdasarkan tempat keluarnya air kencing.

b. Keluar air mani dan haidh di waktu yang memungkinkan. Maka jika keluar air mani dari dzakar (alat kelamin laki-laki) maka *khunthā* tersebut berjenis kelamin laki-laki dan jika mengeluarkan air mani dari farji (alat kelamin perempuan) atau mengeluarkan darah haid dengan syarat keluarnya air mani dan darah haid tersebut berulang-ulang untuk

[82] Al-Imām jalāl al-Dīn 'abd al-Raḥmān al-Syūṭȳ, *al-Ashbāh wa al-Naẓāir fī qawā'di wa furū'i fiqh al-Shāfi'iyyah,* Jilid I (Riyāḍ: Maktabah Nazār al-Bāz, 1997), 352

[83] al-Imām al-Ḥāfiẓ Abū Muḥammad 'Abd Allāh ibn 'Abd al-Raḥmān ibn al-Faḍli ibn Bahrām al-Dārimī al-Samarqandī, *Sunan al-Dārimī* (al-Riyāḍ: Dār al-Mughnī li al-Nashri wa al-Tauzī', 1999), 1943

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menguatkan adanya haid tersebut, maka *khunthā* tersebut berjenis kelamin perempuan".[84]

c. Melahirkan, jika seorang *khunthā* telah melahirkan maka dapat diapastikan bahwa dia adalah seorang perempuan, sebab yang dapat mengandung seorang bayi hanya dapat terjadi pada diri seorang perempuan.".[85]

d. Melihat kecondongan orentasi seksual, maka jika seorang *khunthā* senang kepada laki-laki maka *khunthā* tersebut berjenis kelamin perempuan. Jika memiliki hasrat seksual atau suka kepada perempuan maka *khunthā* tersebut berjenis kelamin laki-laki. Apabila seorang *khunthā* berkata: Saya suka keduanya (laki-laki dan perempuan) dengan satu kesenangan, dan saya tidak suka kepada keduanya (laki-laki dan perempuan) maka *khunthā* tersebut adalah *khunthā mushkil*".[86]

Seorang *khunthā* yang tidak dapat ditentukan sebagai laki-laki atau perempuan meskipun telah melalui cara-cara tes dan observasi, hal ini menandakan bahwa masalah *khunthā* tersebut sulit untuk dipecahkan. Namun secara hukum, para ahli hanya menawarkan solusi pragmatis untuk menangani *khunthā*, karena *khunthā* merupakan makhluk tuhan yang hidup dan membutuhkan kehidupan sosial masyarakat, dan masyarakat tidak ada hak

[84] al-Imām jalāl al-Dīn 'abd al-Raḥmān al-Syūṭȳ, *al-Ashbāh wa al-Naẓāir fī qawā'di wa furū'i fiqh al-Shāfi'iyyah,* 352
[85] Ibid., 353
[86] Ibid., 353

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

untuk menolak keberadaan *khunthā*. Terlepas dari kenyataan bahwa *khunthā* adalah minoritas, akan tetapi hukum tetap mengakomodir mereka. [87]

4. Ketentuan Ibadah bagi *Khunthā* Menurut Ulama Klasik

a. Bagian Waris *Khunthā*

Dalam hukum waris, jenis kelamin seseorang sangatlah penting dalam proses pembagiannya, karena perempuan biasanya mendapat bagian setengahnya dari bagian waris seorang laki-laki. Jika salah satu ahli waris adalah *khunthā* maka dimungkinkan bukan hanya mempengaruhi hak mendapatkan harta, akan tetapi mempengaruhi juga hak-hak gender ahli waris yang sehat.[88]Adapun konsep kewarisan dalam Islam adalah:

1) Jalur-jalur Keturunan *Khunthā*

Khunthā memiliki jalur kekerabatan melalui *al-Bunuwwah* (garis keturunan anak), *al-Ukhuwwah* (garis keturunan persaudaraan), *al-'Umūmah* (garis keturunan paman). Oleh karena itu, *khunthā* tidak bisa menjadi bapak, ibu, kakek, atau nenek. Sebab, jika dia menjadi bapak atau kakek, berarti dia adalah laki-laki dan jika menjadi ibu atau nenek, berarti dia adalah perempuan. *Khunthā* juga tidak bisa menjadi suami atau istri karena tidak sah pernikahan *khunthā* selama ia masih *mushkil* atau belum diketahui jenis kelaminnaya.[89]

---

[87] Vardit Rispler Chaim, *Disalibity in Islamic Law,* (Haifa: Springer, 2007), 80.
[88] Ibid, 71
[89] Komite Fakultas Syariah Universitas al-Azhar Mesir, *Hukum Waris,* Terj. Addys al-Dizar dan Fathurrahman, (Jakarta: Senayan Abadi Publishing, 2004). 394

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Berkenaan dengan masalah waris, memperlakukan seorang *khunthā* harus sebagaimana layaknya manusia hidup, sebab *khunthā* merupakan cacat bawaan yang tidak dia inginkan. Adapun dalam masalah-masalah sosial seorang *khunthā* memiliki kemampuan yang sama dengan manusia yang normal. Oleh karena itu, memperlakukan *khunthā* harus dengan keadilan dengan tidak serta-merta menghilangkan identitasnya sebagai manusia, begitu pula dalam pembagian harta warisan.[90]

Para ahli hukum memiliki beberapa solusi, mereka menyarankan dalam pembagian warisan di mana salah satunya adalah *khunthā*. Ibnu Qudamah menegaskan bahwa jika hanya salah satu ahli waris adalah *khunthā ghair mushkil* maka tidak ada masalah yang timbul. Dalam kasus dimana *khunthā* dapat ditentukan sebagai laki-laki atau perempuan, walaupun hanya satu karakteristik fisik. Namun jika *khunthā mushkil* berarti belum dapat dihukumi sebagai laki-laki atau perempuan maka mendapat bagian waris setengah bagian laki-laki dan setengah bagian perempuan, dan jika *khunthā* sudah dapat dipastikan jenis kelaminnya maka akan dilakukan penyesuaian. Jika *khunthā* ditentukan sebagai laki-laki maka ia akan mendapatkan tambahan

[90] Ahmad Qodri A. Azizy, *Islam dan Permasalahan Sosial: Mencari Jalan Keluar,* (Yogyakarta, LKiS, 2000). 121. Lihat Juga. M. Mahjuddin, *Masail Fiqhiyah Berbagai Kasus yang Dihadapi Hukum Islam Masa Kini,* (Jakarta: Kalam Mulia, 2003), 14.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

layaknya hak laki-laki, jika *khunthā* dihukumi sebagai perempuan maka bagiannya dikurangi.[91]

Imam Syafii berpendapat bahwa pembagian harta warisan bagi seorang *khunthā* adalah sebagai berikut:

Pertama, bagian yang diperoleh *khunthā khair mushkil.* Untuk mengetahui bagian yang didapat oleh *khunthā khair mushkil* adalah dengan melihat jalan keluar air seni. Jika ia kencing dengan alat kelamin laki-laki maka dia adalah laki-laki dan hukum yang diberlakukan untuknya disamakan dengan hukum waris laki-laki. Jika *khunthā* kencing dengan alat kelamin perempuan maka dia adalah perempuan dan berlaku baginya adalah bagian perempuan.[92] Hal ini didasarkan pada sebuah hadith tentang warisan *khunthā*.

حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ حَدَّثَنَا هُشَيْمٌ عَنْ مُغِيرَةَ عَنْ شِبَاكٍ عَنْ الشَّعْبِيِّ عَنْ عَلِيٍّ فِي الْخُنْثَى قَالَ يُوَرَّثُ مِنْ قِبَلِ مَبَالِهِ.[93]

Telah menceritakan kepada kami Abū Bakr bin Abī Shaibah, telah menceritakan kepada kami Hushaim dari Mughīrah dari Shibāk dari al-Sha'bī dari ‘Alī tentang *khunthā*, ia berkata; Ia diberi warisan berdasarkan tempat keluarnya air kencing.

Apabila *khunthā* kencing melalui kedua alat kelaminnya, maka pendapat Imam Syafii adalah, ditentukan berdasarkan kelamin yang

[91] Ibid., 122
[92] Abū al-Ḥasan ‘Alī ibn Muḥammad ibn Ḥabīb al-Mawardi, *al-Hawi al-Kabīr,* 168
[93] al-Imām al-Ḥāfiẓ Abū Muḥammad ‘Abd Allāh ibn ‘Abd al-Raḥmān ibn al-Faḍli ibn Bahrām al-Dārimī al-Samarqandī, *Sunan al-Dārimī* (al-Riyāḍ: Dār al-Mughnī li al-Nashri wa al-Tauzī’, 1999), 1943

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mengeluarkan air kencing terlebih dahulu. Jika air seni keluar dari kelamin laki-laki dahulu baru kemudian diikuti kelamin perempuan, maka dia adalah laki-laki dan ia mewarisi berdasarkan warisan laki-laki. Jika kelamin perempuan yang lebih dahulu mengeluarkan air seni, baru diikuti kelamin laki-laki maka dia adalah perempuan, dan dia mewarisi berdasarkan warisan perempuan.[94]

Apabila tidak diketahui alat kelamin yang mengeluarkan air kencing terlebih dahulu, maka dia disebut *khunthā mushkil,* yaitu *khunthā* yang sulit diketahui statusnya sebagai laki-laki atau perempuan, dan dalam hal ini harus menunggu hingga *khunthā mushkil* mencapai dewasa. Apabila *khunthā mushkil* telah mencapai usia dewasa dan terlihat ciri-ciri fisiknya seperti tumbuhnya jenggot, memiliki kecenderungan kepada perempuan, mimpi keluar air mani, maka dia adalah laki-laki, dan dia mendapatkan harta warisan layaknya laki-laki. Namun apabila yang kelihatan ciri-ciri fisik seperti haid, tumbuhnya buah dada, hamil, maka *khunthā* dihukumi sebagai perempuan dan mendapatkan harta warisan layaknya perempuan.[95] Jika ciri-ciri yang dimilikinya berlawanan, misalnya memiliki jenggot dan payudara pada waktu bersamaan, maka orang tersebut tetap disebut *khunthā mushkil.*

Kedua, bagian yang diperoleh *khunthā mushkil.* Imam Syafii berpendapat bahwa masing-masing dari ahli waris dan *khunthā mushkil*

[94] Abū Bakr Aḥmad in Ḥusain ibn al-Baihaqȳ, *Sunan al-Kubra,* Juz VIII, (Beirut: Dār Ṣadir, t.th), 224

[95] Abū al-Ḥasan ‘Alī ibn Muḥammad ibn Ḥabīb al-Mawardi, *al-Hawi al-Kabīr,* 168

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

diberikan bagian terkecil, karena ia adalah orang yang diyakini bernasab kepada setiap orang dari mereka. Sisanya disimpan sampai ada kejelasan status jenis kelamin. Pendapat ini pendapat terkuat dalam madzhab Syafi'iyah.[96] *Khunthā* menurut pendapat yang kuat harus diberikan menurut perhitungan yang terkecil. Maka harus diperhatikan hak-hak warisnya dari kedua perkiraan sebagai laki-laki dan perempuan. Maksudnya, dibuat perkiraan baginya dua masalah. *Pertama,* perkiraan sebagai laki-laki. *Kedua,* perkiraan sebagai perempuan, hal ini dilakukan agar pembagian waris terhadap *khunthā* dapat diberikan sesuai asas-asas keadilan sesuai ketentuan hukum Islam.[97]

Madzhab Hanafiyyah mengeluarkan fatwa bahwa *khunthā mushkil* diberikan bagian minimal atau keadaan yang paling buruk dari bagian *khunthā ghayr mushkil* jika dalam satu keluarga terdapat *khunthā mushkil* dan *khunthā ghayr mushkil*, sebab *khunthā gayr mushkil* memilki kecenderungan yang jelas dihukumi sebagai laki-laki atau perempuan, sedangkan para ahli waris lain diberikan bagian yang paling baik. Madzhab Malikiyyah berpendapat bahwa *khunthā mushkil* diberikan setengah bagian perempuan, dan setengah bagian laki-laki. Jika *khunthā mushkil* mewarisi berdasarkan suatu asumsi, dan tidak mewarisi berdasarkan asumsi yang lain, maka dia diberi setengah dari

[96] Komite Fakultas Syariah Universitas al-Azhar Mesir, *Hukum Waris,* Terj. Addys al-Dizar dan Fathurrahman, (Jakarta: Senayan Abadi Publishing, 2004). 394
[97] Al-Imām jalāl al-Dīn 'abd al-Raḥmān al-Syūṭȳ, *al-Ashbāh wa al-Naẓāir fī qawā'di wa furū'i fiqh al-Shāfi'iyyah,* 352

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

bagiannya berdasarkan asumsi itu bagian warisannya. Sedangkan, Madzhab Hanabilah berpendapat jika terdapat *khunthā mushkil* tidak ada status jelas dihukumi sebagai seorang perempuan atau laki-laki, maka madzah hanabilah sependapat dengan madzhab malikiyah yakni *khunthā* diberi setengah bagian laki-laki jika *khunthā* diasumsikan sebagai seorang laki-laki, dan setengah bagian perempuan jika *khunthā* diasumsikan sebagai perempuan.

b. Shalat Jamaah bagi *Khunthā* dan Batas Auratnya

1) Pengertian Shalat Jamaah

Pengertian shalat berjama'ah shalat jamaah adalah shalat yang dikerjakan secara bersama-sama di bawah pimpinan imam. Dalam shalat jama'ah ada dua unsur dimana salah satu diantara mareka sebagai pemimpin yang disebut dengan imam, sementara unsur yang kedua adalah mereka yang mengikutinya yang disebut dengan ma'mum. Maka apabila dua orang melakukan ibadah shalat bersama-sama dan salah seoarang dari mereka mengikuti yang lain, maka keduanya disebut melakukan shalat berjamaah.[98]

---

[98] Wahbah al-Zuḥaylȳ, *al-Fiqh al-Islām wa Adillatuh,* Juz II (Damashq: Dār al-Fikr, 2008), 139. Lihat Pula Sayyid Sābiq, *Fiqh al-Sunnah,* Jilid I (Beirut: Maktabah al-'Aṣriyyah, 2011), 173. Bahkan Allah swt. akan melipatgandakan balasannya menjadi 27 kali atau akan menambahkannya lagi manakala seseorang melaksanakan shalat dihadapan Allah bersama yang lain. Hal ini sesuai dengan sabda Nabi:

حدثنا عبد الله بن يوسف قال : أخبرنا مالك عن نافع عن عبد الله بن ابن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : صلاة الجماعة تفضل صلاة الفذ بسبع وعشرين درجة

Artinya : "Meriwayatkan kepada kita Abdullah bin Yusuf berkata : Mengabarkan Kepada kita Malik dari Nafi' dari Abdullah bin Ibnu Umar bahwasanya Rasulullah SAW bersabda : "Shalat jama'ah melebihi shalat sendiri dengan 27 derajat". Imām Abī 'Abd Allāh Muḥammad Ibn

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

2) Hukum Shalat Jamaah dan Dasar Hukumnya

Jumhur ulama sependapat bahwa shalat berjama'ah secara umum adalah lebih afdhal dari pada shalat sendirian. Adapun hukum shalat jamaah adalah antara *sunnah muakkadah* (sangat dianjurkan) ataupun wajib. Madzhab Hanafi dan Maliki berpendapat, "shalat jamaah untuk shalat fardu, selain shalat jumat, adalah *sunnah muakkadah* bagi kaum laki-laki yang berakal dan mampu untuk melaksanakannya tanpa ada kesulitan.[99] Untuk kaum wanita, anak-anak, orang gila, budak, orang lumpuh, orang sakit, orang tua renta, catat tangan dan kaki, maka tidak wajib dan hanya sunnah. Sebagaimana teks hadith:

حدثنا عبد الله بن يوسف قال : أخبرنا مالك عن نافع عن عبد الله ابن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : صلاة الجماعة تفضل صلاة الفذ بسبع وعشرين درجة

"Meriwayatkan kepada kita Abdullah bin Yusuf berkata : Mengabarkan Kepada kita Malik dari Nafi' dari Abdullah bin Ibnu Umar bahwasanya Rasulullah SAW bersabda : "Shalat jama'ah melebihi shalat sendiri dengan 27 derajat"[100]

Menurut pendapat Hanabilah bahwa shalat jamaah adalah wajib 'ain atas orang-orang laki-laki yang dapat melaksanakannya walaupun dalam keadaan musafir dan keadaan takut. Sedangkan kalangan Syafi'iyyah, menentukan kewajiban sebagai fardhu a'in, bila tidak ada di suatu kota atau desa selain dua orang muslim yang dapat berjama'ah, maka bagi mereka wajib melaksanakan tiap shalat fardhu dengan

---

Ismā'il Ibn Ibrāhīm Ibn al-Maghīroh Ibn Barzabatin al-Bukhārī al-Ja'fiy, *Shaḥīḥ Bukhārī*, Juz I, (Bairut - Libanon : Dār al-Kitāb al-'Ilmiyyah, 1992), hlm. 198.

[99] Wahbah al-Zuḥaylī, *al-Fiqh al-Islām wa Adillatuh,* 139

[100] Imām Abī 'Abd Allāh Muḥammad Ibn Ismā'il Ibn Ibrāhīm Ibn al-Maghīroh Ibn Barzabatin al-Bukhārī al-Ja'fiy, *Shaḥīḥ Bukhārī*, Juz I, 198

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

jamaah, agar mempertahankan syi'ar Islam dan sunnah Nabi, apabila jamaah sudah melaksanakan maka berbalik hukumnya menjadi fardhu kifayah.[101]

3) Shalat Jamaah Bagi *Khunthā*

Ada beberapa ketentuan shalat jamaah bagi *khunthā:*

a) *Khunthā* boleh shalat di masjid dengan *ṣaf* khusus

Tidak ada khilaf di antara pada fuqaha bahwa jika dalam shalat jama'ah ada laki-laki, anak kecil, *khunthā*, dan wanita, maka urutannya dari yang terdepan adalah laki-laki, lalu anak kecil, lalu *khunthā*, lalu wanita. Jika yang menjadi makmum hanya ada 1 orang *khunthā*, ulama Hanabilah menegaskan bahwa *khunthā* tetap berdiri di sebelah kanan imam. Karena jika hakikatnya dia itu laki-laki, maka sudah benar tempatnya. Dan jika hakikatnya dia wanita, maka shalat tidak menjadi batal jika ada wanita berdiri di sebelah imam, sebagaimana juga tidak batal shalat seorang wanita jika ia berdiri di sebelah laki-laki. Dan yang masyhur di kalangan ulama Hanafiyah, *khunthā* yang berdiri sejajar dengan imam menyebabkan batalnya shalat".[102]

b) *Khunthā* dilarang menjadi imam untuk laki-laki atau *khunthā* dan tidak sah wanita menjadi imam untuk *khunthā*

---

[101] 'Abd al-Raḥmān al-Jazīrī, *al-Fiqh 'Alā al-Madhāhib al-Arba'ah,* Juz I, (Al-Qāhirah: Dār al-Hadīth, 2004), 317.

[102] Kementerian Wakaf dan Urusan Agama Islam, *al-Mausū'ah al-Fiqhiyyah al-Kuwaitiyyah,* (Kuwait: Dār al-Salāsil, 2006), 25.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Tidak sah status imam seorang *khunthā* jika makmumnya adalah laki-laki, begitu pula tidak sah shalat jamaahnya jika makmumnya *khunthā* dan imamnya adalah *khunthā*, tanpa adanya khilaf dalam masalah ini. Karena adanya kemungkinan bahwa ia wanita, sedangkan yang yang menjadi makmum adalah laki-laki. Namun sah status imamnya, jika makmumnya adalah perempaun, akan tetapi hukumnya makruh menurut sebagian ulama. Tidak sah jika wanita menjadi imam bagi *khunthā*, karena adanya kemungkinan bahwa *khunthā* yang menjadi makmum adalah laki-laki [103]

c) Posisi *khunthā* ketika menjadi imam untuk perempuan

Para ulama berbeda pendapat terkait posisi *khunthā* ketika menjadi imam bagi perempuan. Ulama Hanafiyah, Syafi'iyyah dan Hanabilah selain Ibnu Aqil berpendapat bahwa jika *khunthā* menjadi imam bagi perempuan maka ia berdiri di depan, bukan di tengah shaf. Karena adanya kemungkinan bahwa dia adalah laki-laki, sehingga jika *khunthā* ditempatkan pada tengah shaf maka ini artinya ada kesejajaran antara shaf wanita dan laki-laki, dan dalam masalah ini tidak diperbolehkan. Namun Syafi'iyyah berpendapat hal itu

[103] Ibid., 25. Wahbah al-Zuḥaylȳ juga menjelaskan bahwa tidak sah kepemimpinan shalat seorang wanita atau *khuntha* kepada laki-laki, baik dalam shalat farḍu atau shalat sunnah. Sedangkan jika ma'mumnya adalah kaum wanita maka tidak disyaratkan imamnya harus laki-laki, menurut mayoritas ulama' karena itu sah saja kepemimpinan shalat seorang wanita untuk sesama wanita. Wahbah al-Zuḥaylȳ, *al-Fiqh al-Islām wa Adillatuh,* Juz II, 163. Imām Shāfi'ī menjelaskan jika berma'mum kepada *khuntha,* sedangkan tidak mengetahui bahwa yang menjadi imam adalah *khuntha* maka tidak perlu mengulangi shalatnya. 'Abd Allāh ibn Aḥmad ibn Qudāmah, *al-Mughnȳ fī Fiqh Imām Aḥmad ibn Ḥanbal al-Shaybānȳ,* Juz 2, (Beirut: Dār al-Fikr, 1985), 34.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mustahab (sunnah), sehingga jika dilanggar tidak menyebabkan batalnya shalat. Adapun Ibnu Aqil berpendapat: *khunthā* diperbolehkan berdiri di tengah.[104]

c. Batas Aurat *Khunthā*

Sebagian ulama berpendapat bahwa *khunthā* wajib shalat dengan menggunakan penutup aurat perempuan, dikarenakan adanya kemungkinan bahwa dia adalah perempuan, dan ini merupakan pendapat yang lebih hati-hati.

Ulama Hanafiyah dan Syafi'iyyah berpendapat bahwa aurat *khunthā* itu sebagaimana aurat wanita. Bahkan termasuk juga rambut yang ada di wajahnya, selain wajah dan telapak tangan. Malikiyyah menegaskan bahwa wajib bagi *khunthā* untuk menutup aurat sebagaimana aurat wanita dalam shalat, dalam rangka kehati-hatian. Maka, *khunthā* memakai busana yang biasa dipakai perempuan (dalam shalat). Adapun Ulama Hanabilah, berpendapat bahwa aurat *khunthā* itu seperti aurat laki-laki. Karena adanya tambahan kewajiban menutup aurat lebih dari aurat laki-laki itu masih *muhtamal* (belum pasti). Maka perkara yang *muhtamal* dan *mutaraddid* (simpang-siur) tidak bisa memberikan beban wajib kepadanya.[105]

---

[104] Kementerian Wakaf dan Urusan Agama Islam, *al-Mausū'ah al-Fiqhiyyah al-Kuwaitiyyah,* 26
[105] Ibid, 23

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

d. Adzan yang dikumandangkan oleh seorang *khunthā*

Tidak ada perbedaan pendapat dari kalangan ulama dalam masalah adzan bagi seorang *khunthā*. Jumhur ulama menyatakan tidak sah azan yang dikumandangkan oleh seorang *khunthā*, sebab seorang *khunthā* tidak diketahui keadaannya sebagai seorang laki-laki atau seorang perempuan.[106] Dijelaskan pula dalam kitab al-Fiqh al-Islām wa Adilatuh, tidak sah adzan yang dilakukan oleh orang kafir, orang gila, anak-anak yang belum mumayyiz, orang ayan, dan orang yang mabuk. Hal ini disebabkan mereka bukanlah orang yang berkelayakan untuk menjalankan ibadah, yaitu tidak dituntut mempertanggungjawabkan kewajiban-kewajiban ibadah. Tidak sah juga adzan yang dikumandangkan oleh seorang perempuan, karena adzan adalah haram baginya dan adzan juga tidak disyariatkan untuk mereka. Begitu pula perempuan tidak sah menjadi imam laki-laki, suara mereka dapat menimbulkan fitnah. Wahbah al-Zuḥaylȳ berpendapat tidak sah adzan yang dikumandangkan oleh *khunthā* sebab tidak diketahui hakikatnya dia laki-laki atau perempuan.[107]

e. Hukum melihat dan berduaan dengan *Khunthā,*

Jumhur ulama menjelaskan bahwa sesungguhnya seorang *khunthā* dilarang berdua-duaan tanpa didampingi dengan *maḥram* baik laki-laki maupun perempuan. Seorang *khunthā* juga dilarang melakukan bepergian tanpa didampingi *maḥram,* hal ini dilakukan dalam rangka kehati-hatian,

[106] ‘Abd al-Raḥmān al-Jazīry, *al-Fiqh ‘Alā al-Madhāhib al-Arbi’ah,* Jilid I, 248
[107] Wahbah al-Zuḥaylȳ, *al-Fiqh al-Islām wa Adillatuh,* Jilid I, 599-600

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

untuk menjaga kemungkinan akan menimbulkan kemaksiatan. Terkait dalam masalah sosial, aturan yang diberlakukan bagi seorang *khunthā* adalah mengambil hukum yang hati-hati, apabila berada dalam kelompok laki-laki maka *khunthā* dihukumi sebagai perempuan dan begitu juga sebaliknya, sehingga laki-laki tidak menampakkan aurat di depannya, karena bisa jadi dia adalah seorang perempuan. Begitu pula, para wanita tidak boleh menampakkan kepada *khunthā* sesuatu yang terlarang secara syariat karena bisa jadi dia adalah laki-laki.

Jika seorang *khunthā* memiliki kecenderungan terhadap perempuan, maka tidak ada perbedaan dalam hal ini dia diharamkan untuk melihat perempuan,[108] tetapi jika *khunthā* tidak memiliki kecenderungan terhadap wanita maka terdapat perbedaan pendapat. *Pertama,* Ulama Malikiyah, Hanabilah, dan sebagian Hanafiyah memberi *rukhṣah* (keringanan) baginya untuk berada di tengah kaum wanita dan memandang mereka. Dalilnya ialah firman Allah ketika menjelaskan siapa saja yang boleh melihat wanita, dan siapa saja yang kaum wanita boleh berhias di hadapannya, yaitu: أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ: "atau pelayan-pelayan laki-laki yang tidak bersyahwat (terhadap wanita)..".[109] *Kedua,* Ulama Syafi'iyah dan mayoritas Hanafiyah, berpendapat bahwa *khunthā* dilarang membuka aurat di depan perempuan meskipun tidak bersyahwat terhadap perempuan.

[108] Kementrian Wakaf dan Urusan Agama Kuwait, *al-Mausū'ah al-Fiqhiyyah al-Kuwaitiyyah,* Jilid 20, (Kuwait: Dār al-Salāsil, 2006), 26
[109] Ibid., 27

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dalam hal ini *khunthā* tetap dihukumi sebagai lelaki normal.[110] dalilnya ialah hadits yang diriwayatkan oleh Ummu Salamah berikut:

أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ سَلَّمَ كَانَ عِنْدَهَا وَفِي الْبَيْتِ مُخَنَّثٌ، فَقَالَ لِعَبْدِ اللَّهِ أَخِي أُمِّ سَلَمَةَ: يَا عَبْدَ اللَّهِ، إِنْ فَتَحَ اللَّهُ لَكُمْ غَدًا الطَّائِفَ، فَإِنِّي أَدُلُّكَ عَلَى بِنْتِ غَيْلَانَ؛ فَإِنَّهَا تُقْبِلُ بِأَرْبَعٍ وَتُدْبِرُ بِثَمَانٍ! فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ سَلَّمَ : لَا يَدْخُلَنَّ هَؤُلَاءِ عَلَيْكُنَّ

Sesungguhnya Nabi Shallallâhu ‘alaihi wa sallam pernah bersamanya dan saat itu di rumahnya terdapat seorang banci, maka Si banci tadi berkata kepada Abdullâh saudara Ummu Salamah, "Hai Abdullâh, jika besok Allâh menaklukkan kota Thaif bagi kalian; maka akan kutunjukkan kepadamu puteri Ghailan yang dari depan menampakkan empat lipatan sedangkan dari belakang terlihat delapan," maka Rasûlullâh bersabda, "Jangan sekali-kali mereka (orang-orang *khunthā* itu) masuk ke tempat kalian (kaum wanita)”.[111]

Hadits ini menunjukkan bahwa *khunthā* yang dilarang masuk ke tempat perempuan adalah *khunthā* yang memiliki kecenderungan (bersyahwat) terhadap wanita, sebab dia bisa menceritakan keindahan tubuh wanita yang pernah dilihatnya kepada lelaki. Sehingga dikhawatirkan ia akan membongkar aurat wanita muslimah bila dibiarkan keluar masuk ke tempat mereka. Adapun *khunthā* yang sama sekali tidak bersyahwat terhadap perempuan, maka diperbolehkan masuk ke tempat perempuan.

[110] Ibid., 27
[111] Ibid., 27

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

f. Iqrar (Pengakuan) *Khunthā*.

Jumhur Fuqaha' berpendapat bahwa jika *khunthā* melakukan pengakuan terhadap sesuatu yang berhubungan dengan dirinya, yaitu mengakui suatu hal yang berdampak berkurangnya bagian warisan atau jumlah diyat yang dia terima, maka pengakuannya diterima. Namun jika mengakui sesuatu yang berdampak bertambahnya warisan atau diyat, maka tidak diterima, karena dia berstatus penuntut atau penuduh, dengan status ini, pengakuannya tidak diterima. Sedangkan selain dua masalah di atas, dan pengakuan yang berhubungan dengan urusan ibadah, maka diterima. Karena ibadah mengandung hukum yang menjadi urusan antara dia dengan Allah.[112]

g. Mengenakan Emas dan Perak bagi *Khunthā*

Sebagian besar Fuqaha' serentak berpendapat bahwa *khunthā* haram memakai sutra, emas dan perak. Kalangan Hanafiyah berpendapat bahwa *khunthā* makruh memakai sutra dan perhiasan karena hal itu diharamkan bagi pria, akan tetapi untuk wanita tidak. Sedang status *khunthā* masih belum jelas (pria atau wanita). Maka diambil keputusan langkah yang hati-hati, yaitu bahwa menjauhi sesuatu yang haram adalah fardhu (wajib), mendahulukan sesuatu yang mubah adalah mubah (diperbolehkan). Maka diambil hukum makruh untuk berhati-hati agar tidak sampai jatuh ke dalam perkara yang haram.[113]

h. Batalnya Wudhu (*khunthā*) karena Menyentuh Vaginanya.

[112] Ibid., 28
[113] Ibid., 30

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Kalangan Hanafiyah dan Malikiyah dalam satu riwayat menetapkan tidak batalnya wudhu karena menyentuh vagina secara umum. Sementara itu, Madzhab Malikiyah berpendapat batalnya wudhu bagi *khunthā* ketika menyentuh vagina. Madzhab Syafi'iyah menghukumi batalnya wudhu bagi *khunthā* ketika menyentuh vagina secara keseluruhan.

Sedangkan madzhab Hanabilah memerinci hukum mengenai *khunthā* sebagai berikut :

1) Jika menyentuh salah satu dari kemaluannya, maka tidak batal wudhunya. Karena mengandung kemungkinan, yang disentuh adalah organ tubuh tambahan.
2) Jika menyentuh seluruh (kedua) kemaluannya, maka: jika mengacu pada pendapat yang mengatakan bahwa wudhu seorang wanita tidak batal ketika menyentuh vaginanya, maka begitu pula *khunthā*. Karena ia bisa dikategorikan sebagai wanita yang menyentuh vagina atau organ tubuh tambahan miliknya.
3) Jika mengacu pada pendapat yang mengatakan bahwa wudhu seorang wanita akan batal ketika menyentuh vaginanya, maka begitu pula *khunthā*. Karena ketika *khunthā* menyentuh kedua kemaluannya, maka pasti salah satunya adalah farji (alat kelamin asli).[114]

[114] Kementrian Wakaf dan Urusan Agama Kuwait, *al-Mausū'ah al-Fiqhiyyah al-Kuwaitiyyah,* Jilid 20, 24

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

j. Wajibnya Mandi Besar Bagi *Khunthā*.

Hanafiyah, Syafi'iyah dan Hanabilah menetapkan tidak wajib mandi bagi *khunthā* ketika memasukkan penisnya tanpa disertai ejakulasi. Hal ini dikarenakan tidak masuknya kepala penis secara meyakinkan.[115]

k. Haji dan Iḥramnya.

Mayoritas Fuqaha' berpendapat bahwa untuk pelaksanaan ibadah Haji, *khunthā* disamakan dengan wanita. Antara lain dalam hal :

1) Memenuhi dan melaksanakan syarat-syarat dan kewajiban-kewajiban dalam berhaji.
2) Memakai pakaian berjahit.
3) Menyelendangkan kain iḥram (melalui bawah ketiak kanan dan menutupi pundak kiri).
4) Wuquf di 'Arofah.
5) Tidak berangkat haji kecuali dengan mahram. Tidak boleh dengan rombongan pria saja atau perempuan saja. Kecuali ada mahram.

Sementara Hanabilah memandang bahwa *khunthā* ketika melaksanakan iḥram, tidak harus meninggalkan pakaian berjahit (boleh memakai pakaian berjahit). Jika dia memakai penutup kepala, tidak dikenakan tebusan (fidyah). Namun jika dia menutupi wajah dan kepalanya sekaligus, maka dikenakan tebusan, karena jika dia dihukumi wanita, dia

[115] Wahbah al-Zuḥaylȳ, *al-Fiqh al-Islām wa Adillatuh,* Jilid I, 445

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

telah melanggar aturan dengan menutup wajah. Jika dia dihukumi pria, dia telah melanggar aturan dengan menutup kepala.[116]

Begitu juga jika dia menutup wajah dan memakai pakaian berjahit, maka dikenakan tebusan. Karena jika dia dihukumi wanita, dia telah melanggar aturan dengan menutup wajah, dan jika dia dihukumi laki-laki, dia telah melanggar aturan dengan memakai pakaian berjahit. Imām Abū Yūsuf ulama dari kalangan hanafiyah berkata: Aku tidak mengetahui hukum pakaian *khunthā* ketika iḥram, karena ketika dia dihukumi pria, maka makruh memakai pakaian berjahit, dan ketika dia dihukumi wanita, maka makruh tidak memakainya.[117]

l. Nikah Bagi *Khunthā*.

Hanafiyah berpendapat bahwa ketika seorang *khunthā* dinikahkan oleh ayahnya dengan seorang pria, dan *khunthā* bisa berhubungan dengan pria itu, maka hukumnya boleh. Begitu pula jika seorang *khunthā* dinikahkan oleh ayahnya dengan seorang wanita, dan *khunthā* dapat berhubungan dengan wanita itu, maka hukumnya boleh. Namun jika keduanya dipandang tidak dapat berhubungan, maka harus menunda perkawinan, sebagaimana menunda perkawinan seseorang yang lemah syahwat.

Sedangkan Malikiyah (sebagaimana madzab Syafi'iyah) memandang bahwa *khunthā* tidak boleh menikah baik dengan pria atau wanita.

---

[116] Kementrian Wakaf dan Urusan Agama Kuwait, *al-Mausū'ah al-Fiqhiyyah al-Kuwaitiyyah,* Jilid 20, 26
[117] Ibid., 26

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Maksudnya, tidak boleh menikahi dan dinikahi. Imām Ibn Munḍir dari kalangan Syafi'iyah dalam satu riwayat, memperbolehkan *khunthā* untuk menikah dengan siapa saja yang ia kehendaki. Namun di situ tidak diriwayatkan tentang apa yang harus dipilih oleh *khunthā*. Menurut Al 'Uqbani, mungkin yang dimaksud adalah, ketika *khunthā* memilih salah satu (antara pria atau wanita), lalu menikah dengannya. Adapun jika *khunthā* hanya memilih dan tidak sampai menikah, maka tidak boleh melarang dia untuk berpaling ke pilihan yang lain.

Ulama' Hanabilah memiliki pendapat yang berbeda. *Khunthā* dinikahkan dengan pria, jika dia menyatakan dirinya wanita dan tertarik dengan pria. Karena dia tidak akan dapat melakukan hubungan (pernikahan) kecuali dengan pasangan yang dikehendaki (pria atau wanita). Dan orang lain tidak punya hak (yang kuat) untuk mencampuri (mengintervensi). Maka apapun yang menjadi pilihannya, akan dapat diterima. Sebagaimana ketika seorang wanita mengatakan bahwa dirinya haid atau dalam masa 'iddah, dan seorang *khunthā* terkadang tahu apakah dirinya condong dan tertarik kepada pria atau wanita.

Syeikh Abu Bakar berkata, *khunthā* tidak boleh menikah sampai permasalahannya (pria atau wanita) jelas. Alasannya, karena belum tampak tanda-tanda yang menjadi syarat mutlak diperbolehkannya menikah (yaitu pria dan wanita). Maka tidak diperbolehkannya menikah bagi *khunthā* itu, karena sama halnya jika ia memiliki saudari yang kembar dengan

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

perempuan lain. Juga karena bagi *khunthā* terjadi keserupaan antara hukum yang mubah (diperbolehkan) dengan hukum yang dilarang. [118]

m. Menyusui

Hanafiyah dan sebagian besar Hanabilah memandang jika *khunthā* memiliki air susu, maka tidak terjadi mahram (ketika ia menyusui bayi). Karena dia belum bisa ditetapkan sebagai wanita. Maka ke-mahram-an tidak dapat ditetapkan dalam kondisi ada keraguan tersebut.

Sedangkan menurut Malikiyah, tidak ada nash (dalil) tentang hukum air susu *khunthā*. Namun nampaknya sebagaimana pernyataan sebagian ahli fiqh mereka bahwa *khunthā* mempublikasikan ke-mahram-an (namun hal itu batal). Diqiyaskan pada seseorang yang memiliki wudhu namun ragu bahwa dia ber-hadats (dalam madzhab Maliki, hal ini membatalkan wudhu). Sehingga, meyakini masuknya air susu ke dalam perut bayi, disamakan dengan meyakini kondisi suci dari hadats, dan ragu apakah *khunthā* tersebut pria atau wanita, disamakan dengan ragu bahwa orang yang berwudhu tersebut ber-hadats. (Sehingga thaharahnya rusak, demikian pula ke-mahram-an *khunthā* karena menyusui juga rusak).

Shafi'iyah dan Ibnu Hamid dari Hanabilah berpendapat, hukum ke-mahram-an bayi yang disusui *khunthā* ditangguhkan sampai status *khunthā* menjadi jelas. Jika nantinya tampak kejelasan bahwa dia wanita, maka

[118] Kementrian Wakaf dan Urusan Agama Kuwait, *al-Mausū'ah al-Fiqhiyyah al-Kuwaitiyyah,* Jilid 20, 27

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menjadi mahram, dan jika pria, maka tidak menjadi mahram, tapi haram menikahinya.[119]

n. Hukum *Qiṣaṣ*

Ulama' sepakat bahwa baik pria atau wanita yang terbukti membunuh *khunthā*, diberlakukan hukum *qiṣaṣ* (bunuh), begitu pula sebaliknya. Karena *khunthā* tidak lepas dari status pria atau wanita (kalau tidak wanita pasti pria atau sebaliknya). Sedang *qiṣaṣ* yang tidak berhubungan dengan nyawa, para Fuqaha' berbeda pendapat:

1) Malikiyah, Syafi'iyah dan Hanabilah berpendapat diberlakukan *qiṣāṣ* (hukuman sama) baik bagi pria atau wanita yang terbukti melukai (memotong) anggota tubuh *khunthā*.
2) Hanafiyah berpendapat, tidak ada *qiṣaṣ* meskipun ketika melukai (memotong tangan) dilakukan dengan sengaja, atau dilakukan oleh seorang wanita. Begitu pula jika *khunthā* yang melakukan juga tidak di*qiṣaṣ*. Karena mengandung ketidak sepadanan (dalam hukuman).[120]

o. Memandikan, Mengafani dan Menguburkan *Khunthā*

1) Memandikan

Ketika seorang *khunthā* meninggal, para Fuqaha' berbeda pendapat tentang cara memandikannya: Ulama' Hanafiyah berpendapat jika *khunthā* meninggal maka tidak boleh dimandikan baik oleh pria maupun wanita. Karena memandikan jenazah wanita oleh pria atau

[119] Ibid., 28
[120] Ibid., 28

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sebaliknya tidak diperbolehkan dalam agama. Begitu pula memandang aurat orang lain (lebih-lebih lain jenis) adalah haram. Sedangkan kehormatan seseorang tidak hilang walaupun dia meninggal. Maka solusinya adalah dengan ditayammumi menggunakan debu karena adanya udzur (kesulitan) untuk memandikannya.

Sedang cara menayammuminya dengan menggunakan kain jika *khunthā* itu *ajnabi* (orang lain yang tidak memiliki hubungan mahram). Serta menghindari memandang wajah dan tangannya, karena masih dimungkinkan kewanitaannya. Jika yang menayamumi memiliki hubungan mahram, maka tidak perlu menggunakan kain.

Syafi'iyyah membagi permasalahan ini dalam beberapa pendapat: *Pertama,* ketika *khunthā* meninggal dan tidak ada mahram sama sekali baik pria atau wanita maka: Jika dia masih kecil dan tidak mendatangkan syahwat bagi orang lain, boleh dimandikan baik oleh pria atau wanita. jika dia sudah besar (remaja atau dewasa) maka ditayammumi lalu di makamkan. Ada juga pendapat bahwa *khunthā* boleh dimandikan. Namun siapa yang memandikan menurut Abū Zaid baik pria atau wanita boleh memandikannya karena darurat dan memasukkannya ke dalam kategori anak-anak.

Hanabilah mengatakan jika *khunthā* berusia 7 tahun ke atas maka ditayammumi dengan menggunakan pelindung (tangan) dari kain atau

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yang lain, dan pria lebih utama untuk memandikan *khunthā* dari pada wanita.[121]

2) Mengafani dan Mengubur *Khunthā*

Khunthā dikafani sebagaimana budak perempuan, yaitu 5 lapis kain putih. Karena jika kenyataannya dia perempuan, maka telah diperlakukan sesuai sunnah, dan jika dia pria maka dia telah dikafani lebih dari 3 lapis. Ketika dishalatkan bersamaan jenazah pria dan wanita, maka jenazah *khunthā* ditempatkan di tengah. Ini mengikuti posisi shalat semasa hidupnya, yang mana dia berada di belakang shaf pria dan di depan shaf wanita.

Jika dimakamkan bersama dengan jenazah pria, maka jenazah *khunthā* ditempatkan di belakang jenazah pria. Karena dia masih menyandang kemungkinan berstatus wanita, dan di antara 2 jenazah tadi diberi pemisah dari tanah, sehingga secara hukum tidak termasuk 1 liang kubur, tapi 2 liang kubur. Jika dimakamkan bersama jenazah wanita, maka jenazah *khunthā* ditaruh di depan. Karena masih dimungkinkan dia adalah pria. Disunnahkan ketika memakamkan *khunthā* menggunakan penutup dari kain. Karena jika kenyataannya dia wanita, maka telah dipenuhi kewajibannya (dalam memakamkan), dan jika dia pria, maka hal itu tidak apa-apa.[122]

---

[121] Kementrian Wakaf dan Urusan Agama Kuwait, *al-Mausū'ah al-Fiqhiyyah al-Kuwaitiyyah,* Jilid 20, 31
[122] Ibid., 32

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

C. *Maqāṣid Sharī'ah* Sebagai Pendekatan dalam Berijtihad

1. Definisi *Maqāṣid Sharī'ah*

Dalam perkembangan pemikiran hukum Islam saat ini, *maqāṣid al-sharī'ah* mulai diposisikan sebagai pendekatan dalam *istinbāṭ* hukum Islam. Kata *"maqāṣid "*berasal dari kata kerja: قَصَدَ – يَقْصُدُ – قَصْدًا–ومَقْصَدًا,[123] yang berarti "tujuan".[124] Walaupun kaidah dan pembagian *maqāṣid* pernah diulas dalam literatur *uṣūl al-fiqh* sejak abad 5 H yang lalu, namun menurut Musfir al-Qahṭānī, saat itu belum ditemukan definisi *maqāṣid al-sharī'ah* secara jelas.[125] Al-Shāṭibī yang dikenal sebagai bapak *maqāṣid* pun belum membuat definisi. Menurut al-Raysūnī, hal ini disebabkan karena Al-Shāṭibī menganggapnya sudah jelas karena buku *"al-Muwāfaqāt"* disajikan untuk kalangan pakar *uṣūl*.[126]

Definisi *maqāṣid al-sharī'ah* secara khusus mulai ditemukan dari Muḥammad Ibn 'Āshūr (w. 1393 H) yang mendefinisikannya dengan makna yang dikehendaki *shārī'* untuk diwujudkan melalui aturan dan hukum syariah

---

[123] Aḥmad ibn Muḥammad ibn 'Alī al-Fayyūmī, *al-Miṣbāḥ al-Munīr fī Gharīb al-Sharḥ al-Kabīr,* juz 7 (al-Maktabah al-Shāmilah, t.p., t.th.), 412.

[124] Diantara makna *"maqāṣid"* lainnya adalah: jalan yang benar atau adil, sebagaimana dalam al-Qur'an, 16: 9 dan 31: 19. Lihat: Muḥammad ibn Mukarram al-Afriqī al-Miṣrī, *Lisān al-'Arab,* juz 3 (Beirut: Dār Ṣādir, t.th.), 353.

[125] Musfir ibn 'Alī al-Qahṭānī, *Manhaj Istinbāṭ Aḥkām al-Nawāzil al-Fiqhiyyah al-Mu'āṣirah,* (Jeddah: Dār al-Andalus al-Ḥaḍrā', 2003), 521.

[126] Alasan lain adalah karena *al-Shāṭibī* lebih fokus membahas konsep dan tata kerja *maqāṣid al-sharī'ah*, sehingga definisinya pun sudah bisa fahami dari konsep-konsep tersebut. Lihat Muḥammad Sa'īd ibn Aḥmad al-Yūbī, *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah wa 'Alāqatuha bi al-Adillah al-shar'iyyah* (Riyadh: Dār al-Hijrah, 1998), 34.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yang dibuatnya.[127] Makna yang dimaksud adalah suatu sifat yang menjadi penyebab terbentuknya hukum, dengan perincian:[128]

a. Jika sifat tersebut benar-benar ada, jelas maksudnya, dan memiliki batasan yang jelas (*muḍabiṭ*) serta tidak dapat berubah kapan dan dimanapun maka disebut *'illah* atau *maqāṣid al-khāṣṣah,* yakni tujuan pribadi dan spesifik dari masing-masing permasalahan hukum, seperti sifat "dapat memabukkan" dalam keharaman *khamr.*
b. Jika sifat tersebut ditinjau dari aspek penjagaan kelestarian agama, jiwa, akal, keturunan serta harta, maka disebut *maqāṣid qarībah* atau *maqāṣid al-juz'iyah,*[129] seperti tujuan "menjaga akal" dari keharaman *khamr*, narkoba dan jenis makanan membahayakan akal lainnya.
c. Jika sifat tersebut secara umum bertujuan mencapai kemaslahatan dan menolak kerusakan baik di dunia maupun akhirat maka disebut *maqāṣid 'āliyah* atau *maqāṣid al-'āmmah. Maqāṣid* semacam ini terdapat pada semua ketentuan hukum syariah secara mutlak baik yang mampu dicerna secara rasional (*ta'aqquli*), maupun yang tidak (*ta'abbudī*).

Menurut 'Ālāl al-Fāsī, *maqāṣid al-sharī'ah* adalah tujuan utama syariah dan rahasia yang dibuat oleh *Shāri'* dalam tiap-tiap ketetapan

---

[127] Muḥammad Ṭāhir Ibn 'Āshūr, *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah,* (Urdūn: Dār al-Nafā'is, 1999), 183. Lihat pula Jaseer Auda, *Fiqh al-Maqāṣid: Ināṭat al-Aḥkām al-Shar'iyyah bi Maqāṣidiha* (Herdon: International Institute of Islamic Thought (IIIT), 2007), 24. Bunyi teks aslinya: المعَانِي الَّتِي قَصَدَ الشَّارِعُ اِلَى تَحْقِيْقِهَا مِنْ وَرَاءِ تَشْرِيْعَاتِهِ وَأَحْكَامِهِ

[128] Ibn 'Āshūr, *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah,* 350.

[129] *Maqāṣid Qarībah* ini diistilahkan juga dengan *"ḍarūriyyat al-khams".* Lihat: Al-Ghazālī, *Al-Mustaṣfā,* Juz 1, 251.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

hukum.[130] Beberapa sarjana muslim kontemporer juga banyak memberikan definisi mirip atau bahkan senada dengan Ibn ‘Āshūr ataupun ‘Ālāl al-Fāsī di atas, seperti Al-Raysūnī,[131] Yūsuf Hāmid, Wahbah al-Zuḥaylī,[132] Jasser Auda dan lainnya. Pada dasarnya mereka dan mayoritas ulama’ sependapat bahwa makna substansial, hikmah, ataupun tujuan syariah secara mutlak atau *maqāṣid al-sharī‘ah al-‘āmmah* adalah demi mewujudkan kemaslahatan dan mencegah kerusakan *(jalb maṣāliḥ wa dar’ al-mafāsid)* sebagaimana Ḥasan al-Rāzī (606 H),[133] al-Shāṭibī, dan lainnya.[134]

Sebenarnya sejak dulu para ulama’ sudah mengaplikasikan *maqāṣid al-sharī‘ah* dalam hukum fiqh, namun diekspresikan dengan berbagai istilah yang berbeda, seperti kata *“gharḍ al-shāri‘”,*[135] *“mā arāda al-shāri‘”,*[136] *“mā tashawwafa al-shāri‘”, ḥikmah,* dan seperti pada metode *“munāsabat al-qiyās”* sebagai dasar utama ilmu *maqāṣid* , *al-maṣlaḥah al-mursalah,*[137] *sadd al-dharā‘i, istiḥsan* dan lainnya. Beberapa teori *uṣūl al-fiqh* yang menjadi

---

[130] Definisi ini juga mirip dengan yang diungkapkan Yusūf Ḥāmid. Bunyi teks aslinya:
المَرَادُ بِمَقَاصِدِ الشَّرِيْعَةِ هِيَ: الغَايَةُ مِنْهَا وَالأَسْرَارُ التِّي وَضَعَهَا الشَّارِعُ عِنْدَ كُلِّ حُكْمٍ مِنْ أَحْكَامِهَا
Ibid, 523. ‘Alāl al-Fāsī, *Maqāṣid al-Sharī‘ah wa Makārimuha* (Mesir: Dār al-Gharbī Al-Islāmī, 1993), 7.

[131] Menurutnya, *maqāṣid al-sharī‘ah* adalah tujuan utama dibuatnya aturan syariah untuk direalisasikan terhadap kemaslahatan manusia. Aḥmad al-Raysūnī, *Naẓriyah al-Maqāṣid ‘Inda al-Shāṭibī* (Beirut: Maṭba’ah al-Najjah, 1411 H), 7.

[132] Definisi al-Zuḥaylī ini seperti gabungan dari definisi Ibn ‘Āshūr dan ‘Alal al-Fāsī.

[133] Ungkapan beliau: “المقْصُوْدُ مِنَ الشَّرَائِعِ رِعَايَةُ المصَالِحِ”. Muḥammad al-Rāzī, *al-Maḥṣūl fī ‘Ilm Uṣūl*, 165. Lihat juga: Ḥasan al-‘Aṭṭār, *Ḥāshiyyah ‘Alā Sharḥ Jalāl al-Maḥallī,* juz 5 (Beirut: Dār al-Kutūb al-‘Ilmiyyah, 2009), 342

[134] Wahbah al-Zuḥaylī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī,* Juz 2, 207.

[135] Kata ini seperti yang terdapat dalam: Muḥammad al-Sarkhasī, *Uṣūl al-Sarkhasī,* juz 2, 284. ‘Abd al-Qādir al-Dimishqī, *al-Madkhal,* juz 1 (Beirut: Muassasat al-Risālah, 1401 H), 160.

[136] Sebagaimana dalam: Muḥammad Ibn Idrīs al-Shāfi‘ī, *al-Risālah*, 62. Muḥammad Ibn Abi Bakr Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *I‘lām al-Muwāqi‘īn,* juz 4 (Beirut: Dār al-Jalīl, 1973), 147.

[137] Menurut Jasser Auda, Metode ini kurang tajam dalam membahas *maqāṣid al-sharī‘ah*, sebab tidak ada dalil khusus yang mendukung atau menolaknya. Padahal *maqāṣid al-sharī‘ah* adalah ketetapan yang ada dalam *naṣṣ* tertentu. Jaseer Auda, *Fiqh al-Maqāṣid,* 48.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ruang lingkup wilayah pembahasan *maqāṣid al-sharī'ah* ini merupakan landasan dasar yang membantu dalam pencapaian penelitian penentuan jenis kelamin pada *khuntha*[138]

2. *Maqāṣid al-Sharī'ah* pada Masa Nabi saw.

Langkah untuk memahami *maqāṣid al-sharī'ah,* menurut Jasser Auda, adalah dengan ijtihad *ẓannī*, yakni dugaan kuat atau persepsi dari hasil analisis beberapa petunjuk dan bukti temuan hingga sampai pada kesimpulan. Oleh karena bersifat *ẓannī* maka kesimpulan yang diambil tidak bisa dikatakan suatu kebenaran mutlak dan memungkinkan banyak kontradiksi dan variasi pendapat.[139] Kemungkinan ini sudah dimaklumi para Ulama berdasarkan hadis Nabi saw. "لاَ يُصَلِّيَنَّ أَحَدٌ الْعَصْرَ إِلاَّ فِى بَنِى قُرَيْظَةَ".[140] Para sahabat memiliki dua persepsi berbeda dalam memahami perintah Nabi ini, yaitu: 1) Ada yang melaksanakan salat *'aṣar* dalam perjalanan karena menganggap tujuan perintah ini hanya agar para sahabat capat-cepat dan tidak lambat dalam perjalanan. 2) Ada sahabat lain yang melaksanakannya di kota Bani Qurayẓah meski matahari sudah terbenam, sebagaimana pemahaman lahiriyah hadis tersebut. Ketika perdebatan ini diklarifikasikan kepada Nabi, maka beliau tidak menyalahkan siapapun dari mereka semua.[141]

Ulama *uṣūl al-fiqh* menjadikan hadis ini sebagai dasar untuk memaklumi perbedaan pendapat dalam masalah cabang hukum fiqh, bukan

---

[138] Jasser Auda, *Fiqh al-Maqāṣid,* 47-48.
[139] Ibid.,5. Lihat juga: Jasser Auda, *Maqāṣid al-Sharī'ah as Philosophy of Islamic Law* , 193.
[140] Muḥammad ibn Ismā'īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī,* juz 1 (Semarang: Thoha Putra, t.th.), 168. Abū al-Ḥusayn Muslim al-Naysābūrī, *Ṣaḥīḥ al-Muslim,* juz 3 (Beirut: Dār Ihyā' al-Turāth, t.th.), 1391.
[141] Badr al-Dīn al-'Aynī, *'Umdat al-Qāri': Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī,* juz 10 (Mesir: Multaqā ahl al-Ḥadīth, 2006), 239.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

masalah dasar atau pokok agama.[142] Namun pada perkembangannya, para sarjana Muslim kontemporer pun menjadikannya sebagai dasar untuk menggali *maqāṣid al-sharī'ah* berdasarkan ijtihad *ẓannī* meski bertentangan dengan makna lahiriyah teks *naṣṣ* yag ada.[143] Pernyataan para sarjana Muslim kontemporer ini senada dengan pernyataan Ibn Ḥajar sebagai berikut:

وَفِي حَدِيث اِبْن عُمَر دَلِيل عَلَى مَشْرُوعِيَّة طَلَبِ الْأَحْكَام مِن الْمَعَانِي الْمُسْتَنْبَطَة دُونَ الِاقْتِصَار عَلَى الظَّوَاهِر قَالَهُ اِبْن الْعَرَبِيّ وَعَلَى مُرَاعَاة الْمَصَالِح وَالْعَمَل بِهَا.[144]

Dalam hadis Ibn 'Umar di atas menunjukkan pada anjuran pencarian hukum dari makna-makna yang tersimpan dan pada penjagaan nilai-nilai kemaslahatan serta pengamalannya, bukan hanya terfokus pada makna lahiriyah dari teksnya saja sebagaimana ucapan Ibn 'Arabī.

3. Perkembangan *Maqāṣid Al-Sharī'ah*

Seiring dengan perkembangan fiqh pada abad 2 H, belum ditemukan keterangan secara khusus tentang sejarah perkembangan *maqāṣid al-sharī'ah,* sebab istilah ini belum menjadi perbincangan serius dalam kajian *uṣūl al-fiqh* saat itu.[145] Oleh sebab itu, pembahasan ini lebih difokuskan pada ulasan

[142] Wazārat al-Awqāf wa Shu'ūn al-'Āmmah, *Mawsū'ah al-Fiqhiyyah,* juz 2, 671.
[143] Jasser Auda, *Fiqh al-Maqāṣid,* 6.
[144] Ibn Ḥajar al-Asqalānī, *Fath al-Bārī*, juz 2 (Beirut: Dār al-Ma'rifah, t.th.), 399.
[145] Sejak periode keemasan ilmu fiqh (mulai awal abad ke-2 sampai pada pertengahan abad ke-4 H atau ± 700-1000 M) ada beberapa ulama' yang menurut Muḥammad al-Yūbī sudah membicarakan *maqāṣid* seperti al-Tirmīdhī (w. 285 H) dalam bukunya "*al-Ṣalāḥ wa Maqāṣidihā*" yang membahas tentang hikmah dan tujuan salat. Lihat: al-Raysūnī, *Naẓriyah al-Maqāṣid,* 26.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

beberapa pandangan ulama' *uṣūl* terkemuka terhadap *maqāṣid al-sharī'ah* secara garis besar yang dimulai sekitar abad 5 H, seperti:[146]

a. Imam al-Ḥaramayn (419 H – 478 H)

Dalam karyanya *al-Burhān*, al-Ḥaramayn atau yang juga dikenal dengan al-Juwaynī[147] sudah banyak membicarakan eksistensi *maqāṣid al-sharī'ah,* sebagaimana dalam teori *uṣūl al-sharī'ah al-khamsah*:[148]

1) Hukum yang mampu difahami maknanya dan mengarah pada tujuan yang *ḍarūrī*, seperti hukum *qiṣāṣ* tujuannya untuk menjaga dan mencegah terjadinya pembunuhan.
2) Hukum yang menjadi kebutuhan bersama (*ḥājah 'āmmah*) namun tidak sampai mendesak (*darūrī*), seperti hukum *ijārah*.
3) Hukum yang berguna untuk melengkapi seperti bersuci dan lainnya yang mendukung kaidah syariah.
4) Hukum yang disunnahkan di bawah tingkatan ketiga di atas seperti bersiwak dan hal lainnya yang tidak mendukung kaidah.
5) Hukum yang tidak bisa difahami maknanya dan tidak tampak tujuannya baik secara *ḍarūrī, ḥājī,* ataupun *taḥsīnī* seperti salat yang hanya sebagai wujud pengabdian diri kepada Allah.

Pembagian pertama di atas mengarah pada *maqāṣid ḍarūriyyāt* (bersifat vital dan mendesak), dan kedua pada *ḥājiyyāt* sedangkan ketiga

---

[146] Ulasan ini dikutip dari: Muḥammad al-Yūbi, *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*, 47-82.
[147] Nama lengkap Imam al-Ḥaramayni adalah: 'Abd al-Mālik Ibn 'Abd Allah Ibn Yūsuf al-Juwaynī, pakar ilmu *Uṣūl* dan Logika, lahir tahun 419 H dan wafat tahun 478 H, karya beliau seperti *al-Burhān, al-Shāmil fī Uṣūl al-Dīn* dan lainnya. Lihat: 'Abd al-Wahhāb Tāj al-Dīn al-Subkī, *Ṭabaqāt al-Shāfi'īyyah al-Kubrā,* juz 3, (Beirut: Dār al-Ma'rifah, t.th.), 248.
[148] 'Abd al-Mālik Ibn 'Abd Allah Al-Juwaynī, *Al-Burhān fī Uṣūl al-Fiqh*, 923-925.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dan keempat pada *taḥsīniyyāt.* Dasar pemikiran inilah yang menjadi inspirasi ulama' selanjutnya.[149] Dalam *al-Burhān* tersebut juga dijelaskan bahwa standar *ḍarūriyyah* itu harus berlaku untuk masyarakat umum *(kulliyyah).* Di samping itu, beliau menegaskan bahwa barang siapa tidak mengerti terhadap nilai *maqāṣid* dalam setiap perintah atau larangan dalil *naṣṣ,* maka berarti ia tidak pandai dalam menetapkan hukum syariah.[150] Al-Juwaynī yang dianggap oleh Jasser Auda sebagai salah satu pelopor pendiri ilmu *maqāṣid* terkadang mengistilahkan *maqāṣid al-sharī'ah* dengan *al-maṣāliḥ al-'Āmmah.*[151]

b. Al-Ghazālī (w. 505 H)[152]

Sebagai murid 'Abd al-Mālik Ibn 'Abd Allah Ibn Yūsuf al-Juwayni, al-Ghazālī juga banyak membicarakan *maqāṣid al-sharī'ah.* Menurutnya semua hukum syariah itu bertujuan mendekatkan manusia kepada Allah dan mencapai kebahagiaan abadi. Hal ini hanya bisa dicapai dengan menyadari bahwa Allah adalah tuhan dan kita hanyalah hamba yang ditugaskan mengabdi kepadaNya. Tujuan ini hanya bisa sempurna bila kelestarian hidup di dunia juga terjaga, sehingga kelestarian hidup pun menjadi tujuan syariah, seperti menjaga jiwa, akal, keturunan serta

---

[149] Al-Yūbī, *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah,* 49

[150] Al-Juwaynī, *al-Burhān,* juz 1, 206.

[151] 'Abd al-Mālik Ibn 'Abd Allāh Ibn Yūsuf al-Juwaynī, *Ghiyāth al-Umam fī al-Tiyāth al-Ẓulam* (Qatar: Wazārat al-Shu'ūn al-'Āmmah, 1400 H), 253. Jaseer Auda, *Fiqh al-Maqāṣid,* 24.

[152] Nama lengkapnya ialah Abu Ḥamid Muḥammad ibn Muḥammad ibn Muḥammad ibn Aḥmad al-Ghazālī al-Shāfi'ī yang bergelar *Ḥujjat al-Islām*, seorang pakar diberbagai bidang ilmu agama sehingga menulis banyak kitab seperti Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, al-Wasīṭ, al-Wajīz, Al-Mustaṣfā, al-Mankhūl, Shifā' al-Ghalīl dan sebagainya. Lihat: al-Subkī, *Ṭabaqāt al-Shāfi'īyyah,* juz 4, 101.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

harta.[153] Menjaga kelestarian agama, jiwa, akal, keturunan serta harta setiap manusia ini disebut *maṣlaḥah.* Beberapa sumbangan pemikiran penting al-Ghazạlī lainnya adalah:

1) Membagi tingkatan *maṣlaḥah* dari segi kekuatan hukumnya menjadi tiga macam, *(ḍarūriyyāt, ḥājiyyāt,* dan *taḥsīniyyāt)* dan menempatkan kelima aspek di atas dalam tingkatan *ḍarūrī* atau "*ḍarūriyāt al-khams"* sebagai kaidah dasar *maqāṣid* .[154]
2) Menyebutkan cara mengetahui *maqāṣid al-sharī'ah* yang harus melalui *naṣṣ* al-Qur'an, hadis dan *ijmā'*.
3) Menyatakan bahwa tingkat *ḥājiyyāt,* dan *taḥsīniyyāt* harus berpedoman pada dalil *naṣṣ* yang sudah jelas. Sedangkan tingkat *ḍarūriyyāt* cukup diijtihadi dengan standar *qaṭ'īyyah* dan *kulliyyah* meski tidak berdasarkan dalil tertentu.[155]
4) Membagi tingkatan *maṣlaḥah* dari segi pandangan *Shāri'* menjadi a) *maṣlaḥah mu'tabarah* yang didasarkan pada *naṣṣ* tertentu seperti *qiyās,* b) *maṣlaḥah mulghah* yang bertentangan dengan *naṣṣ,* dan c) *maṣlaḥah mursalah* yang tidak diatur oleh *naṣṣ* tertentu namun tidak bertentangan dengan substansi syariah.[156]

---

[153] Muḥammad Al-Ghazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn,* juz 3 (Semarang: Toha Putra, t.th.), 121.
[154] Al-Ghazālī, *Al-Mustaṣfā fī 'Ulūm al-Uṣūl*, Juz 1, 251.
[155] Ibid., 253. Lihat juga: Al-Ghazālī, *Shifā' al-Ghalīl fī Bayān al-Shabah wa al-Mukhīl wa Masālik al-Ta'līl,* (Baghdad: Maṭba'ah al-Irshād, 1390 H), 208.
[156] Al-Ghazālī, *Al-Mustaṣfā,* Juz 3, 259.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

c. Al-Rāzī (w. 606 H) dan al-Āmidī (w. 631 H).

Sosok al-Rāzī[157] dan al-Āmidī[158] juga ikut mengembangkan teori *maṣlaḥah* milik al-Ghazālī. Namun dalam kajian yang agak berbeda, al-Rāzī membagi *taḥsīniyyah* menjadi dua bagian, yakni yang sesuai dengan kaidah *mu'tabarah* dan yang bertentangan dengannya. Sedangkan al-Āmidī membedakan urutan *ḍarūriyyat al-khams* milik al-Ghazālī dengan mendahulukan *ḥifẓ al-nasb* dari pada *ḥifẓ al-aql* karena menurutnya *aql* adalah cabang dari *nasb* yang sangat menentukan nasib dari legalitas seorang anak.[159] Bahkan al-Āmidī juga menolak jika ada pendapat yang mengalahkan *ḥifẓ al-dīn* dari pada keempat *ḍarūriyyat al-khams* lainnya meskipun dengan alasan karena *ḥifẓ al-dīn* termasuk *ḥaqq Allah* yang berasaskan kemudahan dan kemurahan, sedangkan keempat aspek lainnya adalah *ḥaqq adam* yang didasarkan pada permusuhan dan kesulitan sehingga harus dikedepankan.[160]

d. 'Izz al-Dīn Ibn 'Abd al-Salām (w. 660 H) dan al-Qarāfī (w. 684 H).

Oleh karena *maṣlaḥah* adalah suatu usaha untuk melestarikan *maqāṣid al-sharī'ah,* maka ada keterkaitan erat antara *maqāṣid al-sharī'ah*

---

[157] Nama lengkapnya ialah Muḥammad ibn 'Umar ibn Ḥusayn ibn 'Alī al-Tamīmī al-Bakrī al-Rāzī, yang dijuluki Abī Khaṭīb dilahirkan di al-Rayy tahun 544 H. berguru pada ayahnya Ḍiyā' al-Dīn 'Umar. Diantara kitab karyanya: *"Tafsīr Mafātiḥ al-Ghayb"* dan *"al-Maḥṣūl fī al-Uṣūl"* wafat tahun 606 H. Lihat: al-Subkī, *Ṭabaqāt al-Shāfi'īyyah,* juz 5, 33.

[158] Nama lengkapnya adalah Sayf al-Dīn 'Alī ibn Abī 'Alī ibn Muḥammad al-Āmidī, wafat tahun 631 H. Menurut Ibn al-Subkī karyanya lebih dari 20 buku yang kesemuanya berbobot. Lihat: al-Subkī, *Ṭabaqāt al-Shāfi'īyyah,* juz 5, 129.

[159] 'Alī Ibn Muḥammad al-Āmidī, *al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām,* vol. 4 (Libanon: Dār al-Kutub al-'Arabī, 1998), 276. Ibn Amīr, *Al-Taqrīr wa Taḥbīr,* vol.5 (Maktabah al-Shāmilah: fan Uṣūl al-fiqh, t.p., t.th.), 472.

[160] Ibid., juz 5, 473.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dengan *maṣlaḥah.* Sosok 'Izz al-Dīn[161] sebagai murid al-Āmidī banyak mengungkap konsep *maṣlaḥah* ini terutama dalam karyanya *"Qawā'id al-Aḥkām fī Maṣāliḥ al-Anām"*, *"al-Fawā'id fī Ikhtisār al-Maqāṣid"*. Menurut analisa beberapa sarjana Islam kontemporer belum ditemukan karya ilmiah baru yang lebih lengkap mengupas konsep *maṣlaḥah* setelah buku 'Izz al-Dīn ini. Dengan kehebatannya, beliau memadukan dasar-dasar pemikiran Ulama' sebelumnya dan mengolahnya hingga beliau menjadi pembaharu ilmu *maqāṣid* .[162] Beliau berkata "barang siapa yang meneliti secara seksama tujuan syariah demi melestarikan kemaslahatan dan mencegah kerusakan maka ia dapat meyakini atau mengerti bahwa kemaslahatan ini tidak boleh disia-siakan dan kerusakan tidak boleh didekati meskipun tidak ada *ijmā'*, *naṣṣ* dan *qiyās* yang khusus membicarakannya, sebab hakikat dari pemahaman syariah itu sendiri mengarah pada hal tersebut."[163]

Pada periode selanjutnya muncul al-Qarāfī.[164] Murid 'Izz al-Dīn ini juga berperan besar dalam mengembangkan *maqāṣid* seperti gurunya. Beliau membuat suatu kaidah bahwa *maqāṣid* yang hanya dipedulikan

---

[161] Nama lengkapnya ialah 'Abd al-'Azīz ibn 'Abd al-Salām ibn Abī al-Qāsim al-Salmī dengan gelar Sulṭān al-'Ulama' pakar *Uṣūl al-Fiqh*, lahir tahun 577 H. versi lain menyebutkan 578 H. dan wafat 660 H. Berguru ilmu fiqh pada Fakhr al-Dīn Ibn 'Asākir dan ilmu *Uṣūl* pada al-Āmidī. Beliau terkenal sebagai pejuang yang gigih menegakkan kebenaran terhadap para pemimpinnya. Buku-buku karyanya diantara adalah Qawā'id al-Aḥkām fī Maṣāliḥ al-Anām, Ikhtiṣār al-Maqāṣid dan Tafsīr al-Qur'ān. Lihat: al-Subkī, *Ṭabaqāt al-Shāfi'īyyah,* juz 5, 80.

[162] Al-Yūbī, *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah, 56.*

[163] 'Izz al-Dīn Ibn Abd al-Salām, *Qawā'id al-Aḥkām fī maṣāliḥ al-Anām,* juz 2 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.), 160.

[164] Nama lengkapnya: Shihāb al-Dīn Aḥmad ibn Idrīs ibn 'Abd al-Rahmān al-Ṣanhāji al-Qarāfī. Pakar Usul madhhab Malikī ini meninggal tahun 684 H. terkenal dengan karya besar seperti al-furūq, Sharḥ Tanqīḥ al-Fuṣūl, Sharḥ al-Maḥṣūl dan lainnya. Lihat: Burhān al-Dīn Ibn 'Alī, *al-Dībāj al-Madhhab fī Ma'rifah A'yān al-Madhhab,* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.), 62.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

syariah adalah yang memiliki tujuan benar yakni menuju kemaslahatan dan menolak merusakan.[165] Dalam buku *Sharḥ Tanqīḥ al-Fuṣūl* beliau menambahkan *ḥifẓ al-'irḍ* sebagai bagian dari "*ḍarūriyyat al-khams".*[166]

e. Ibn Taymiyyah (w. 728 H)[167] dan kedua muridnya Ibn Qayyim (w. 751 H) dan al-Ṭūfī (w. 716 H).

Ibn Taymiyyah mengatakan bahwa inti dari hukum fiqh adalah memahami *maqāṣid al-sharī'ah* untuk menyelesaikan masalah penting yang ada.[168] Beliau juga menjelaskan legalitas *maṣlaḥah* dan prinsip-prinsip *tarjīḥ* di dalamnya.[169]

Perhatian besar Ibn Taymiyyah ini kemudian diwarisi oleh kedua muridnya Ibn Qayyim dan al-Ṭūfī. Ibn Qayyim[170] juga menegaskan bahwa keputusan syariah pasti memiliki hikmah dan *maqāṣid*, pakar fiqh manapun tidak mungkin membicarakan fiqh tanpa meyakini adanya illat, hikmah, dan tujuan kemaslahatan.[171] Menurut al-Yūbī, Ibn Qayyim lebih luas membahas cara-cara menyelesaikan masalah penting dengan *maqāṣid*

---

[165] Shihāb al-Dīn Aḥmad al-Qarāfī, *al-Dhakhīrah,* juz 5 (Beirut: Dār al-Gharbī, 1994), 478.
[166] Shihāb al-Dīn Aḥmad ibn Idrīs al-Qarāfī, *Sharḥ Tanqīḥ al-Fuṣūl,* (Kairo: al-Maktabah al-Kulliyyah, 1393 H), 291.
[167] Nama lengkapnya: Aḥmad ibn 'Abd al-Ḥalīm Ibn 'Abd al-Salām ibn Taymiyyah al-Ḥarānī, al-Dimishqī, seorang mujtahid yang wafat tahun 728 H. Lihat: Shams al-Dīn Muḥammad Ibn 'Alī, *Ṭabaqāt al-Mufassirīn,* (Beirut: Dār al-Kutūb al-'Ilmiyyah, 1403 H), 387.
[168] 'Abd al-Raḥmān al-Najd wa Ibnuhu, *Majmū' al-Fatāwā Shaykh Aḥmad ibn Taymiyyah,* juz 11 (Makkah: Maktabah al-Nahḍah al-Najdiyyah, t.th.), 354.
[169] 'Abd al-Raḥmān, *Majmū' al-Fatāwā,* juz 28, 126 dan al-Yūbī, *Maqāṣid al-Sharī'ah,* 62
[170] Nama lengkapnya Muḥammad ibn Abī Bakr ibn Ayyūb al-Jawziyyah yang masyhur dengan Ibn Qayyim. Lahir di Damaskus tahun 691 H/1292 M dan wafat 1350 M. Ulama' abad 8 H. ini terkenal dengan banyak karyanya diantaranya adalah al-Ṭuruq al-Ḥukmiyyah fī al-Siyāsah al-Shar'iyyah, I'lām al-Muwaqqi'in, Talbīs al-Ibīs dan lainnya. Lihat: *Shāshat al-Mu'allifīn* dalam sofware: al-Maktabah al-Shāmilah, 32.
[171] Ibn Qayyim Muḥammad ibn Abī Bakr al-Jawziyyah, *Shifā' al-'Alīl fī Masāil al-Qaḍa' wa al-Qadar wa al-Ḥikmah wa al-Ta'līl* (Kairo: Maktabah al-Turāth, 1975 M), 432.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

al-sharī'ah dibandingkan gurunya.[172] Selain Ibn Qayyim, adalah al-Ṭūfī[173] seorang ulama yang sangat yang fenomenal karena mengutamakan *maṣlaḥah* dari pada *naṣṣ* dan *ijmā',* sebagaimana beliau menyampaikan:

بأنَّ النَّصَّ وَالإجْمَاعَ إذَا عَارَضَتْهُمَا المصْلَحَةُ الرَاجِحَةُ قُدِّمَتْ رِعَايَةُ المِصْلَحَةِ عَلي طَرِيْقِ البَيَانِ اَوِ التَّخْصِيْصِ لِلنَّصِّ.[174]

Ucapan al-Ṭūfī ini didasarkan pada pemahaman beliau terhadap hadis Nabi yang berbunyi " لا ضَرَرَ وَلاَ ضِرَارَ". Al-Ṭūfī juga membantah adanya pembagian *maṣlaḥah* menjadi *mu'tabarah, mursalah* dan *mulghāh,* serta pembagian *ḍarūriyyah* dan *ghayr ḍarūriyyah.* Menurutnya hal ini merupakan despotisme atau tindakan sewenang-wenang dan mempersulit, pembagian ini tidak perlu ada sebab kita sudah diwajibkan untuk melakukan *tarjīḥ* ketika ada beragam *maṣlaḥah* dalam satu kasus.[175]

f. Al-Shāṭibī (w. 790 H/1388 M)

Di antara pakar *maqāṣid* yang hidup di masa Ibn Qayyim dan al-Ṭūfī adalah al-Shāṭibī.[176] Akan tetapi mereka tidak pernah bertemu karena al-Shāṭibī hidup di wilayah barat sedangkan Ibn Qayyim di

---

[172] Al-Yūbī, *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah,* 66.

[173] Najm al-Dīn Sulaymān ibn 'Abd al-Qāwī ibn Sa'īd al-Ṭūfī al-Ṣarsarī, lahir di daerah Tūf wilayah Baghdad tahun 656 H. Setelah menyimpang dari akidah ahli sunnah, beliau menjadi ulama' syiah dan berakhir sebagai ulama Rafiḍah. Diantara buku karyanya: *Mukhtaṣar al-Rawḍah wa Sharḥuhu, Mukhtaṣar al-Maḥṣūl,* dan *Mukhtaṣar al-Tabrīzī.* Lihat: Ibn Ḥajar, *al-Durār al-Kāminah* dalam: Ramaḍān Al-Būṭi, *Ḍawābiṭ al-Maṣlaḥah* (Damaskus: Muassasah al-Risālah, 1973), 202. Muḥammad Al-Yūbī, *Maqāṣid al-Sharī'ah,* 66, dan Muṣṭafā Zayd, *al-Maṣlaḥah fī Tashrī' al-Islāmī wa Najm al-Dīn al-Ṭūfī* (Beirut: Dār al-Fikr al-'Arabī, t.th.), 65.

[174] 'Abd 'al-Mun'im al-Namr, *al-Ijtihād,* (Beirut: Dār a-Shurūq, t.th.), 123. Artinya: Bahwasannya *naṣṣ* dan *ijmā'* ketika bertentangan dengan *maṣlaḥah* yang unggul, maka menjaga kemaslahatan ini diutamakan sebagai penjelas atau mengkhususan (*takhṣīṣ*) terhadap *naṣṣ* tersebut.

[175] Ibn Badrān al-Dimishqī, *Nazhat al-Khāṭir al-'Āṭir,* juz. 1 (Beirut: Dār al-Kutub, t.th.), 416.

[176] Nama lengkapnya ialah: Abū Ishāq Ibrāhīm ibn Mūsā ibn Muḥammad al-Lakhmī al-Gharnāṭī yang dijuluki al-Shāṭibī seorang ahli tafsir, hadis, *uṣūl al-fiqh* dan ilmu bahasa. Di antara karya *uṣūl al-fiqh*-nya adalah: *al-I'tiṣām,* dan *al-Muwāfaqāt.* Lihat: Abī al-'Abbas Aḥmad al-Tanbaktī, *Nayl al-Ibtihāj bi Taṭrīz al-Dībāj,* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.), 46.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Damaskus atau wilayah timur.[177] Jika ulama' sebelumnya masih berbicara *maqāṣid al-sharī'ah* dalam sub bab *qiyās, maṣlaḥah mursalah, sadd al-dhara'i* dan teori lainnya, maka al-Shāṭibī mulai membicarakanya dalam bab utama secara khusus tentang konsep, pembagian, dan kaidah *maqāṣid al-sharī'ah*. Beberapa ulama mengira bahwa al-Shāṭibī mampu berinovasi terhadap *maqāṣid* sebagai ilmu tersendiri, namun beliau sebenarnya menata, merangkum dan mempertajam teori *maqāṣid* dari beberapa pemikiran ulama terdahulu hingga menjadi disiplin keilmuan yang legkap dan utuh.[178] Dalam karyanya "al-Muwāfaqāt" beliau mamperluas kajian *maqāṣid* seperti membagi *maqāṣid* dengan a) *aṣliyah* yakni "*ḍarūriyat al-khams"* yang digagas al-Ghazalī, dan b) *taba'iyyah,* yang diistilahkan juga dengan *maqāṣid al-khalqī* sebagai penyempurna *maqāṣid aṣliyah. Maqāṣid al-Sharī'ah* secara umum dibagi menjadi empat, yaitu 1) Tujuan dasar Allah dalam membuat syariah, yakni untuk pedoman keselamatan di dunia dan akhirat. 2) Tujuan agar syariah difahami, sehingga diwajibkannya belajar. 3) Tujuan agar syariah dibebankan kepada orang *mukallaf,* seperti adanya hukum wajib, sunnah haram dan lainnya. 4) Tujuan dalam menetapkan orang *mukallaf* agar mengikuti aturan hukum, seperti adanya hukuman bagi pelanggar.

---

[177] Al-Raysūnī, *Naẓriyah al-Maqāṣid,* 305.

[178] Muḥammad Al-Yūbī, *Maqāṣid al-Sharī'ah,* 68. Menurut Abū al-'Ajfān, kehebatan al-Shāṭibī ini dipengaruhi oleh gurunya Shaikh al-Muqarrī. Lihat Muqaddimah dalam Abī Isḥāq Ibrāhīm al-Andalūsī, *Fatāwā al-Shāṭibī* (Tunisia: Maṭba'ah al-Kawākib, 1406 H), 63.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Meskipun banyak klaim dari para sarjana kontemporer seperti Fazlur Rahman, Wael B. Hallaq,[179] dan M. ‘Ābid al-Jābirī[180] bahwa al-Shāṭibī telah mengedepankan metode rasional untuk menangkap nilai-nilai *maqāṣid al-sharī‘ah,* namun ternyata al-Shāṭibī secara tegas menyatakan bahwa takaran *maṣlaḥah* maupun *mafsadah* itu adalah berdasarkan timbangan Allah, bukan pada akal dan hawa nafsu.[181]

g. Para Sarjana Islam Kontemporer Setelah al-Shāṭibī

Selang babarapa lama setelah al-Shāṭibī, muncul Ibn ‘Āshūr (w. 1393 H)[182] dengan karyanya *Maqāṣid al-Sharī‘ah al-Islāmiyah* yang di antaranya menjelaskan pembagian *maqāṣid* menjadi dua:[183]

1) *Maqāṣid al-sharī‘ah al-‘āmmah,* seperti *maqāṣid* yang berhubungan dengan masyarakat luas.
2) *Maqāṣid al-sharī‘ah al-Khāṣṣah,* seperti pada tujuan nikah, bersuci, transaksi dan lainnya.

Ibn ‘Āshūr mengakui bahwa pemikirannya banyak dipengaruhi oleh al-Shāṭibī, namun beliau menyatakan tidak sekedar mengambil dan meringkasnya begitu saja.

---

[179] Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History* (Delhi: Adam Publisher Q Distributors, 1994), 1334. Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories* (New York: Cambridge University Press, 1997), 1656.

[180] Menurut teorinya, epistemologi ilmu *uṣūl al-fiqh* al-Shāṭibī adalah *bayānī burhanī* pengembangan dari *uṣūl al-fiqh* al-Ghazālī yang masih *bayānī* yakni menjadikan dalil *naṣṣ* sebagai matriks sentral sumber ilmu. *Bayānī Burhanī* adalah otoritas *naṣṣ* sebagai sumber hukum sangat ditentukan ketepatan akurasinya oleh akal. Lihat Muhyar Fanani, *Ilmu Ushul Fiqh di Mata Filsafat Ilmu* (Semarang: Wali Songo Press, 2009), 9-10.

[181] Ibrāhīm Abū Ishāq Al-Shāṭibī, *Al-Muwāfaqāt fī al-Uṣūl al-Aḥkām,* juz 2 (Libanon: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2004), 37.

[182] Nama lengkapnya: Muḥammad Ṭāhir ibn ‘Āshūr, ketua mufti madhhab Malikī di Tunisia. Diantara karya lainnya: *Uṣūl al-Niẓām al-Ijtimā‘ī* dan *al-Waqf wa Athsāruhu fī al-Islām.* Lihat: Khayr al-Dīn al-Zarkalī, *Al-A‘lām*, juz 6 (Malaysia: Dār al-‘Ilm li al-Malāyīn, 1992 M), 174.

[183] Ibn ‘Āshūr*, Maqāṣid al-Sharī‘ah al-Islāmiyyah,* 9 dan 273.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Di antara sarjana kontemporer lainnya yang juga banyak menulis tentang *maqāṣid al-sharī'ah* adalah seperti 'Ālāl al-Fāsī (w. 1974 M) yang banyak berseminar *maqāṣid al-sharī'ah* di Maroko, ada juga Jasser Auda yang juga banyak berbicara *maqāṣid* dan menulis buku, seperti *Maqasid Sharī'ah as Philosophy of Islamic Law*, dan karya lainnya.[184]

Berdasarkan urutan generasi ulama yang diungkapkan oleh al-Yūbī di atas, beliau menyimpulkan bahwa sejarah perkembangan *maqāṣid al-sharī'ah* secara umum terbagi dalam tiga periode:[185]

1) Periode kemunculan *maqāṣid al-sharī'ah* yang masih bercampur dalam pembahasan lainnya, terpilah-pilah dan belum tertata menjadi satu pembahasan tersendiri. Periode ini dimulai sejak masa sahabat hingga Imām al-Ḥaramayn.
2) Periode pertumbuhan *maqāṣid al-sharī'ah,* yang sudah terfokus dalam satu pembahasan tersendiri namun belum tersusun dalam suatu buku khusus. Periode ini dimulai sejak Imām al-Ḥaramayn, hingga sebelum 'Izz al-Dīn Ibn 'Abd al-Salām.
3) Periode perkembangan *maqāṣid al-sharī'ah,* yang sudah tersusun dalam suatu karya buku secara khusus. Periode ini dimulai sejak 'Izz al-Dīn Ibn 'Abd al-Salām, al-Shāṭibī, dan para sarjana Islam kontemporer setelahnya.

---

[184] Tokoh kontemporer lainnya seperti Musfir al-Qahṭānī, dalam *Manhaj Istinbāṭ Aḥkām al-Nawāzil al-Fiqhiyyah al-Mu'āṣirah*, Aḥmad al-Raysūnī, dalam *Naẓriyah al-Maqāṣid 'Inda al-Shāṭibī.* Muḥammad Sa'īd al-Yūbī, dalam *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah wa 'Alāqatuha bi al-Adillah al-Shar'iyyah*, Muḥammad 'Āshūrī, *al-Tarjīḥ bi al-Maqāṣidī: Ḍawābituhu wa Athsaruhu al-Fiqhī.* Wahbah al-Zuḥaylī, dalam *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī,* dan Mukhtār al-Khādimī, dalam *Taysīr 'Ilm al-Uṣūl.*

[185] Aḥmad al-Yūbī, *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah,* 72-73.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

4. *Maqāṣid Sharī'ah* dalam Hukum Islam

Sebagai sarjana Muslim kontemporer, Mukhtar al-Khādimī mengatakan bahwa *maqāṣid al-sharī'ah* bukanlah dalil *shar'ī* yang dapat berdiri sendiri seperti *qiyāṣ* dan sebagainya. Ia hanya sebuah makna hasil penalaran dari berbagai perpaduan dalil *shar'ī* seperti ayat, hadis, *ijmā'*, *qiyās* dan lainnya, atau ketetapan yang ada dalam *naṣṣ* tertentu.[186] Ungkapan senada juga dilontarkan Jaseer Auda bahwa *maqāṣid al-sharī'ah* berada dalam dalil *naṣṣ* tertentu sehingga ia tidak memiliki keterkaitan erat dengan teori *maṣlaḥah mursalah* yang tidak memiliki dasar dalil khusus baik yang mendukung ataupun menolaknya.[187]

Tentang perlu atau tidaknya memahami *maqāṣid al-sharī'ah* sebagai syarat dalam berijtihad, maka ulama' yang berbeda pendapat:[188]

a. Pendapat al-Shāṭibī bahwa ijtihad disyaratkan harus bisa memahami *maqāṣid al-sharī'ah* yang tersimpan dalam setiap dalil *shar'ī* terutama terhadap problematika yang tidak diterangkan secara jelas dalam dalil-dalil *naṣṣ*. Pendapat ini didukung al-Khādimī meski *maqāṣid al-sharī'ah* menurutnya tidak bisa menjadi teori yang mandiri. Tanpa

---

[186] Nūr al-Dīn Mukhtār al-Khādimī, *Taysīr 'Ilm al-Uṣūl,* (Riyadh: al-Maktabah al-'Abīkān, 2005), 427. Bunyi teks aslinya ialah:

المَقَاصِدُ الشَّرْعِيَّةُ لَيْسَتْ مُسْتَقِلَّةً عَنِ التَّشْرِيْعِ الإِسْلاَمِيِّ: المَقَاصِدُ الشَّرْعِيَّةُ ثَبَتَتْ كَمَا قُلْنَا بِالنَّظْرِ فِي مَجْمُوْعِ الأَدِلَّةِ الشَّرْعِيَّةِ (الآيَاتِ–الأَحَادِثِ–الإِجْمَاعِ–الإِجْتِهَادِ الصَّحِيْحِ). وَعَلَيْهِ فَهِيَ شَرْعِيَّةٌ إِسْلاَمِيَّةٌ رَبَّانِيَّةٌ، ايْ: مَبْنِيَّةٌ عَلَى الشَّرْعِ وَمُسْتَخْلَصَةٌ مِنْ أَدِلَّتِهِ وَتَوْجِيْهَاتِهِ وَتَعْلِيْمَاتِهِ.

[187] Jaseer 'Auda. *Fiqh al-Maqāṣid,* 48.

[188] Ibrāhīm Abū Ishāq Al-Shāṭibī, *Al-Muwāfaqāt fī al-Uṣūl al-Aḥkām,*784.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

memahami *maqāṣid al-sharī'ah,* seorang mujtahid tidak akan mampu memutuskan suatu masalah dengan benar.[189]

b. Pendapat para ulama' *uṣūl* yang dikutip Muḥammad 'Abdullah Darār bahwa memahami *maqāṣid al-sharī'ah* hanyalah sebagai sebab dalam berijtihad, bukan sebagai syarat sebagaimana pendapat al-Shāṭibī. Hal ini terbukti bahwa al-Shāṭibī tidak menyaratkan harus memahami *maqāṣid al-sharī'ah* ketika berijtihad dalam hal *taḥqīq al-manāṭ.*[190]

Terlepas dari perdebatan di atas, sejarah yang disebutkan al-Shāfi'ī telah membuktikan bahwa para sahabat Nabi saw. sering berfatwa tanpa membatasinya disaat dalil-dalil *naṣṣ* dan makna formalistik di dalamnya tidak mampu mengimbangi jumlah permasalahan yang ada. Sehingga, sangat perlu lari pada makna substansi atau *maṣlaḥah* dalam setiap fatwa.[191] *Maṣlaḥah* yang dimaksud, menurut al-Ghazālī adalah selain *maṣlaḥah al-mulghah,* yaitu *maṣlaḥah al-mu'tabarah* yang tetap mengacu pada dalil *naṣṣ* atau *maṣlaḥah al-mursalah.*[192] Hal ini dimaksudkan agar tidak terjadi salah faham dengan arah tujuan yang dikehendaki *shārī'* (Allah) sebagaimana al-Qur'an, 5: 44 yang berbunyi:

---

[189] Mukhtār al-Khādimī, *Taysīr 'Ilm al-Uṣūl*, 428-429. Ḥusayn Ibn 'Abd al-'Azīz, *al-Uṣūl al-'Āmmah wa Qawā'id al-Jāmi'ah li al-Fatāwā al-Shar'iyyah,* juz 1, (Maktabah al-Shāmilah, t.p. 1426 H), 19.

[190] *Taḥqīq al-Manāṭ* adalah ijtihad untuk memastikan atau menetapkan keberadaan *'illah* dalam *far'*, seperti meneliti kepastian sifat adil dalam saksi apakah benar-benar adil atau tidak dan seperti memastikan sifat bāligh untuk anak kecil. Lihat: Al-Shāṭibī, *Al-Muwāfaqāt,* 774. Ramaḍān Al-Būṭi, *Ḍawābiṭ al-Maṣlaḥah,* 144.

[191] Al-Ghazālī, *al-Mankhūl fī Ta'līqāt al-Uṣūl,* (Beirut: Dār al-Fikr, 1980), 354.

[192] Al-Ghazālī, *al-Mustaṣfā min 'Ilm al-Uṣūl,* juz1, 139.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ

Barangsiapa yang tidak memutuskan hukum menurut apa yang diturunkan Allah, maka mereka itu adalah orang-orang yang kafir.[193]

Oleh sebab itu, memahami nilai *maqāṣid* dalam seluruh aturan syariah adalah hal yang sangat esensial bagi para pakar hukum, karena:[194]

a. Agar dapat menjelaskan kepada masyarakat tentang keramahan, keistimewaan dan kelayakan syariah yang selalu relevan di tengah perubahan ruang dan waktu, serta untuk menunjukkan bahwa syariah adalah suatu aturan yang benar-benar luhur, proporsional dan harus ditegakkan. Al-Qur'an menyebutkan:

أَفَحُكْمَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ يَبْغُونَ ۚ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ

Apakah hukum Jahiliyah yang mereka kehendaki. Bagi orang-orang yang yakin, hukum siapakah yang lebih baik dari pada (hukum) Allah?.[195]

b. Untuk menyesuaikan kebenaran hasil ijtihad dengan harapan syariah, sebab kebenaran tersebut tidak dapat diketahui sebelum memahai nilai-nilai *maqāṣid* di dalamnya.

Dari pendapat al-Khādimī dan Jasser Auda yang mengatakan bahwa *maqāṣid al-sharī'ah* bukan dalil *shar'ī* yang dapat berdiri sendiri tapi hanya sebuah makna dari dalil *shar'ī* seperti ayat, hadis, *ijmā'*, *qiyās* dan lainnya, maka dapat diketahui bahwa posisi *maqāṣid al-sharī'ah* adalah tetap murni bersandar pada dalil-dalil *naṣṣ* dan tidak lepas bebas begitu saja. Pendapat ini

[193] Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, 115.
[194] 'Abdillah al-Juda'ī, *Taysīr 'Ilm Uṣūl al-Fiqh,* juz 3, (Maktabah Al-Shāmilah, t.p., t.th.), 57.
[195] Al-Qur'an, 5: 50. Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, 116.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

adalah pendapat yang masyhur yang senada dengan ungkapan al-Ghazālī dan Ibn Qayyim bahwa hukum syariah sudah sempurna sehingga setiap problem kontemporer hakikatnya tidak lepas dari kontrol *naṣṣ al-sharī'* yang berasaskan kemaslahatan.[196]

5. *Maqāṣid al-Sharī'ah* Sebagai Upaya Berijtihad dalam Perkembangan Zaman

Perdebatan tentang posisi dan peran *maqāṣid al-sharī'ah* sebagaimana di atas sebenarnya berakar dari perbedaan ulama tentang eksistensi dalil *naṣṣ* dalam menyelesaikan problematika kontemporer:[197]

a. Menurut satu pendapat, dalil *naṣṣ* memiliki jumlah yang terbatas, karena keterbatasan jumlah teks *naṣṣ* untuk dibenturkan pada permasalahan kekinian. Ibn Qayyim membantah alasan ini karena permasalahan apapun masih sangat dimungkinkan terangkum dalam makna koridor *naṣṣ*, seperti batasan minuman haram adalah yang memabukkan sebagaimana hadis. Jadi jenis minuman modern apapun masih bisa dideteksi hukumnya dengan hadis ini. Oleh karena itu, kejadian kapanpun itu pada hakikatnya terbatas dan memiliki kesamaan hukum. Seandainya tidak terangkum dalam suatu makna

---

[196] Al-Ghazālī, *al-Mankhūl,* juz 1, 359,
Lihat juga: Ḥasan al-'Aṭṭār, *Ḥāshiyyah al-'Aṭṭār*, juz 5, 194. Aḥmad ibn Idrīs al-Qarāfī, *Anwā' al-Burūq fī Anwā'i al-Furūq,* juz 7 (Software: al-Maktabah al-Shāmilah, t.p.,t.th.), 123.

[197] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *I'lām al-Muwāqi'īn,* juz 1, 455-460. Jasser Auda, *Maqāṣid al-Sharī'ah*, 198-199. Muḥammad al-Yūbī, *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah,* 99-103.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

naṣṣ, maka berarti menganggap Allah atau Islam belum sempurna dan tidak ada julukan *jawāmi' al-kalim* pada Nabi saw.

b. Pendapat kedua seperti yang pertama, namun mereka tidak menerima dalil *qiyās* karena pada hakikatnya sesuatu yang sama itu tetap memiliki perbedaan. Mereka juga menganggap bahwa keputusan syariah itu tidak memiliki *'illah* dan hikmah.

c. Menurut satu pandapat, dalil *naṣṣ* tetap bisa menyelesaikan problematika kontemporer dengan metode *qiyās*. Namun menurut mereka, tidak ada *'illah*, hikmah dan sebab dari hukum syariah, yang ada hanyalah tanda, seperti bersedakah itu adalah tanda kebaikan bukan sebagai sebab kebaikan, berdoa itu tanda kunci kesuksesan, bukan sebab kesuksesan. Sehingga metode *qiyās* itu tidak karena adanya *'illah*, hikmah atau sebab yang sama. Pendapat ini pula yang menolak *maqāṣid al-sharī'ah* sebagai pendekatan dalam *isṭinbāṭ*.

d. Dalil-dalil *naṣṣ* sudah sempurna dan cukup untuk menyelesaikan problematika kontemporer. *Qiyās* bukanlah penyempurna *naṣṣ*, tapi hanya metode bagi mujtahid yang kesulitan memahami ketidakjelasan dalil *naṣṣ*. Pendapat keempat ini adalah yang dipilih Ibn Qayyim.

6. Landasan Ijtihad *Maqāṣidī* sebagai Konseb Ijtihad Syar'i

Ulama Maqāṣid iyyūn sepakat bahwa yang melandasi nilai-nilai *maqāṣid* adalah al-Qur'an dan hadith, sebagaimana dari pernyataan teks-teksnya senantiasa menegaskan nilai-nilai, tujuan, 'illah, dan hikmah yang

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

terkandung di dalamnya. Lebih dari itu, setiap sistem hukum yang berpijak pada sumber ketuhanan akan senantiasa menampakkan nilai-nilai *maqāṣid* tersebut secara substansial, sekalipun terjadi pergesaran waktu dan tempat. Namun, apakah hal ini sekaligus menjadi landasan bila nilai-nilai *maqāṣid* difungsikan sebagai sebuah pendekatan ijtihad, yang diistilahkan dengan *ijtihād maqāṣidī.* Hal ini merupakan pertanyaan penting yang terkait juga dengan persoalan bagaimana posisi *ijtihād maqāṣidī* dalam diskursus hukum Islam, apakah ia berdiri secara independen sebagai acuan ijtihad, ataukah integral dengan serangkaian dalil atau sumber-sumber hukum lainnya.

Aplikasi nilai-nilai *maqāṣid* sebagai sebuah pendekatan ijtihad dihadirkan secara legal oleh al-Shāṭibī. Pengetahuan tentang nilai-nilai *maqāṣid* ini dijadikan sebagai salah satu dari syarat berijtihad. Al-Shāṭibī menegaskan:

> "Adapun untuk mencapai derajat ijtihad adalah dapat dicapai bagi seseorang yang memenuhi dua syarat; *pertama*, mengetahui tujuan-tujuan sharīah (*maqāṣid sharī'ah*) secara sempurna; *kedua*, berpijak di atas konsep istinbāṭ dalam rangka memahami tujuan-tujuan sharī'ah tersebut"[198]

Dari dua persyaratan di atas terbaca al-Shāṭibi mengangkat tema *maqāṣid* sebagai acuan atau mengaplikasikannya sebagai sebuah pendekatan ijtihad baik secara langsung seperti pada syarat yang pertama maupun secara tidak langsung seperti pada syarat yang kedua. Pandangan al-Shāṭibi ini pastinya bukan tidak memiliki tendensi yang kuat. Disisilain Aḥmad al-Raysūnī dalam kajiannya mengidentifikasi terdapatnya gagasan serupa,

[198] Abū Isḥāq al-Shāṭibi, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī'ah,* Juz 4 dalam jilid 2, 87-88.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sekalipun tidak secara langsung dan tegas, dari sejumlah ulama lain yang memasukkan terma *maqāṣid* kedalam syarat-syarat ijtihadnya seperti Ibnu al-Subukī dan ayahnya, al-Tibrīzī, al-Shaukānī, al-Ghazālī, al-Juwaynī, bahkan hingga al-Shāfi'ī.[199] Sebagaimana juga yang ditegaskan oleh Ibnu 'Āshūr perihal pentingnya pengetahuan *maqāṣid sharī'ah* sebagai sebuah kebutuhan bagi setiap ahli fikih dalam melangsungkan ijtihadnya. Sebab apabila pengetahuan hanya terbatas pada kisaran dalil-dalil sharī'ah secara literal akan mempersempit pemahamannya atas muatan-muatan yang tekandung dalam dalil-dalil tersebut yang pada intinya mengandung tujuan-tujuan sharī'ah tertentu.[200]

Pandangan ulama untuk melegitimasi *ijtihād maqāṣidī* metode penetapan hukum Islam didasari atas sebuah pemahaman al-Qur'an yang mengajarkan adanya pesan-pesan nilai universalitas sebagai pijakan semua sharī'ah. Sebagaimana *ijtihād maqāṣidī* secara aplikatif tercermin dalam perjalanan hukum Islam dimasa rasulullah, para sahabat, tabiin, dan bahkan masa para imam mujtahid dengan tatkala prosesi penetapan hukum Islam sudah terkonseptualisasi dengan lebih sistematis. Maka legalitas *ijtihād maqāṣidī* sebagai metode penetapan hukum Islam adalah berdiri di atas beberapa pijakan sebagai berikut:

---

[199] Baca lebih jauh, Aḥmad al-Raysūnī, *Naẓariyyah al-Maqāṣid 'inda al-Imām al-Shāṭibi, 353-356.*

[200] Muḥammad Ṭāhir Ibn 'Āshūr, *Maqāṣid al-Shari'ah al-Islāmiyyah,* 13-14 dan 25

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

1. Berlandaskan al-Qur'an

Al-Qur'an menjelaskan nilai-nilai *maqāṣid* melalui pernyataan ayat-ayatnya baik secara eksplisit maupun implicit. Nilai-nilai *maqāṣid* dijelaskan dalam bentuk berita kerasulan, penurunan kitab-kitab suci, penjelasan masalah akidah dan hukum, pembebaban hukum *taklif* kepada manusia, penjelasan tentang keberadaan alam, makhluk hidup, kehidupan, dan kematian. Hal ini ditetapkan sebagai sebuah aturan (*sharī'ah*), yang dimaksudkan untuk mewujudkan keharmonisan dan keseimbangan dalam kehidupan umat manusia. Ada beberapa ayat yang secara tegas menyebutkan nilai-nilai *maqāṣid* , diantaranya: "Dan aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan supaya mereka mengabdi kepada-Ku" (QS. Al-Dhāriyyat:56), "Maka apakah kamu mengira, bahwa sesungguhnya Kami menciptakan kamu secara main-main, dan bahwa kamu tidak akan dikembalikan kepada Kami?" (QS. Al-Mu'minūn: 115). "Sesungguhnya al-Qur'an ini memberikan petunjuk kepada yang lebih lurus…" (QS. Al-Isrā': 9), serta masih banyak ayat lainnya yang menjelaskan tujuan-tujuan sharī'ah.[201]

Nilai-nilai *maqāṣid* al-Qur'an tidak akan tuntas terkuak dengan mengamati beberapa ayat saja, atau dengan membacaan dan penafsiran sederhana. Karena nilai-nilai *maqāṣid* ini, ada kalanya cukup dijelaskan sekali dari ayat-ayat al-Qur'an, ada yang dua atau tiga kali, dan bahkan ada yang desebut berulang-ulang dali guna melunakkan sebuah

[201] Mannā' Khalīl al-Qaṭṭān, *Mabāḥith fī 'Ulūm al-Qur'ān,* cet. VII, (Kairo: Maktabah Wahbah, 200), 40.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pemikiran atau ideology yang telah membeku. Nilai-nilai *maqāṣid* tersebut juga tidak bisa diperinci sedetail mungkin, apalagi memetakan ke dalam kerangka tipologi tertentu. Sebab al-Qur'an bukanlah kitab ilmu pengetahuan, melainkan sebuah kitab petunjuk dan pembimbing untuk setiap upaya penciptaan ilmu pengetahuan.[202]

Nilai-nilai *maqāṣid* yang dapat diungkap hanya dalam bentuknya yang global, yaitu dengan cara mengamati implementasi nilai-nilai tersebut pada perilaku keseharian Rasulullah dan melalui disiplin keilmuan al-Qur'an.[203] *Muḥammad al-Yūbī* menjelaskan cara mengungkap nilai-nilai *maqāṣid* melalui disiplin keilmuan al-Qur'an, yaitu: 1) mengamati penegasan *'illah* hukum dari pernyataan literal sebagian ayat-ayatnya; 2) mengamati pernyataan perintah (*amr*) dan larangan (*nahy*) dengan berbagai bentuk pelafalan dan uslūbnya yang selalu mengikuti keadaan bentuk hukum;[204]dan 3) terdapatnya ayat-ayat *mutashābihāt* yang membutuhkan interpretasi dengan tolok ukur nilai kemaslahatan.[205]

2. Berlandaskan Sunnah

Sunnah rasul dalam bentuk perkataan, perbuatan dan penetapan memberikan penjelasan atas ketetapan dan sekaligus tujuan-tujuan sharī'ah. Tujuan-tujuan hukum tersebut dapat diamati dengan cara

---

[202] Muḥammad Rashīd Riḍā, *al-Wahy al-Muḥammadī,* (Kairo: al-Majlis al-A'lā li al-Shūn al-Islāmiyyah, 2010), 145.
[203] Nūr al-Dīn Mukhtār al-Khādimī, *al-Ijtihad al-Maqāsidī,* Jilid 1. 73-74
[204] Muḥammad Sa'd Aḥmad Mas'ūd al-Yūbi, *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah wa 'Alāqatuā bi al-Adillah al-Shari'iyyah,* cet. I. (Riyad: Dār al-Hijrah, 1998), 484-484
[205] Ibid., 488-489.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mengamati muatan hukum yang ada dalam sunnah. Dalam hal muatan hukum pada sunnah ini para ulama mengklasifikasikannya ke dalam tiga jenis: 1) Sunnah yang bermuatan hukum sama dengan al-Qur'an; 2) Sunnah yang bermuatan hukum sebagai penjelasan atau penafsiran al-Qur'an; 3) Sunnah yang bermuatan hukum tidak disebutkan dalam al-Qur'an.

Untuk jenis pertama dan kedua memiliki muatan nilai-nilai *maqāṣid* sebagaimana yang ada di dalam al-Qur'an, karena keduanya menempati posisi sebagai sumber primer untuk bisa mengungkap *maqāṣid al-Sharī'ah* secara sempurna. Sebab, nilai-nilai *maqāṣid* yang terkandung di dalam al-Qur'an juga merupakan nilai-nilai *maqāṣid* yang terkandung dalam sunnah dengan kedudukannya sebagai pihak yang paling berhak menjelaskan dan merinci tujuan-tujuan hukum al-Qur'an. AL-Shāṭibī menegaskan:

> "Al-Qur'an hadir dengan menjelaskan pencapaian bentuk-bentuk kemaslahatan di dunia dan akhirat, dan menjelaskan hal-hal yang dapat merusak tujuan-tujuan tersebut…. Dan apabila kita mengamati sunnah maka kita akan temukan keterangan yang tidak lebih dari itu berupa ketetapan tujuan-tujuan tersebut. Al-Qur'an hadir dengan menjelaskan prinsip-prinsip sebagai rujukan dan sunnah hadir untuk merinci dan menjelaskan hal-hal yang terdapat didalamnya".[206]

Adapun jenis ketiga, yaitu sunnah, yang bermuatan hukum tidak ada dalam al-Qur'an, membutuhkan upaya pengamatan *maqāṣid* secara jeli dan tepat, baik melalui pernyataan literal sunnah ataupun konteks munculnya sunnah. Hal ini penting dilakukan untuk dapat

[206] Abū Isḥāq al-Shāṭibi, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī'ah,* Juz 4 dalam jilid 2, 26

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mengungkapkan maksud dan tujuan sunnah dalam statusnya sebagai hukum antara kedudukan Rasulullah sebagi pemberi berita risalah Islam (*tablīgh*), penegak hukum peradilan (*qaḍā'ī*), dan sebagai kepala pemerintahan (*tanfīdhī*). Terlebih lagi untuk dapat membedakan antara sunnah yang bermuatan hukum (*tashrī'iyyah*) dengan sunnah yang tidak bermuatan hukum (*ghayr al-tashrī'iyyah*) dengan keduduakan rasulullah sebagai manusia biasa.[207]

Korelasi nilai-nilai *maqāṣid* dengan sunnah juga ditampakkan dari penyikapan para ulama terhadap status muatan hukum hadith aḥād, yaitu dalam persinggungannya dengan *qiyās* dan kaidah-kaidah *uṣūliyyah* pada segi prioritas hukum dan penentuan predikat qat'ī dan ẓannī.[208]

3. Berlandaskan Praktik *Istinbāṭ* dan Ijtihad para Sahabat dan Tabiin

Dari prosesi penetapan hukum Islam yang dilakukan para sahabat menunjukan perhatian besar terhadap nilai-nilai *maqāṣid* yang dicapai melalui sikap untuk memberikan kelonggaran dan kemurahan hukum, menghindari pembebanan hukum yang berlebihan, serta pemantapan pada aspek ibadah dan spiritual.[209] Aḥmad Ibn Ḥanbal menceritakan tentang prosesi penetapan hukum Islam yang terjadi di kalangan sahabat

---

[207] Yūsuf al-Qarḍāwī dalam bukunya *al-Sunnah Maṣdaran li al-Ma'rifah wa al-Ḥaḍārah* memberikan perincian mengenai bentuk-bentuk kedudukan sunnah antara yang bermuatan hukum dan yang tidak bermuatan hukum dalam prespektif para ulama uṣūl sejak masa ibn al-Qutaybah hingga dimasa kontemporer seoerti Rashid Riḍha dan Maḥmūd Shaltūt.

[208] Baca lebih lanjut- Muḥammad Sa'd Aḥmad Mas'ūd al-Yūbi, *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah wa 'Alāqatuā bi al-Adillah al-Shari'iyyah,* 499.

[209] Shāh Walī Allah al-Dahlāwī, *Ḥujjah Allah al-Bālighah,* ed,: Sayyid Sabiq, jilid 1, cet. I, (Beirut: Dār al-Jayl, 2005), 21

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

adalah dengan melandaskan segala persoalan kepada teks-teks wahyu, sebagaimana yang bisa dilakukan mereka, tetapi terkadang mereka menyelesaikan persoalan melalui ijtihad akal dan mengaplikasikan *qiyās*.[210] Konsep *qiyās* yang mereka aplikasikan, dalam pengamatan imam Aḥmad adalah dalam rangka mengungkap maksud-maksud hukum yang dikehendaki sharī'ah Islam.[211]

Sedangkan di masa Tābi'īn yang merupakan kelanjutan dari masa sahabat, proses penetapan hukum yang mereka lakukan tidak jauh berbeda dengan sebelumnya, para Tābi'īn juga melakukan ijtihad untuk merespon persoalan-persoalan baru yang tengah mereka hadapi. Mereka melakukan penarikan *'illah* untuk mendapatkan kesimpulan-kesimpulan berupa makna-makna hukum dan tujuannya.[212] Ada sebuah riwayat bahwa Ibrāhīm al-Nakhā'i pernah berkata: "Sesungguhnya hukum-hukum Allah memiliki beberapa tujuan, yaitu berupa hikmah-hikmah dan kemaslahatan-kemaslahatan yang menjadi acuan kita".[213]

4. Berdasarkan Konsepsi Penetapan Hukum Islam Para Mujtahid Klasik

Sebagaimana kita maklumi bahwa hukum Islam di masa imam-imam mujtahid adalah kelanjutan dari masa-masa sebelumnya dari golongan sahabat dan Tābi'īn. upaya penetapan hukum Islam berlangsung menurut kecenderungan pemikiran fikih masing-masing

---

[210] Taqī al-Dīn Aḥmad ibn Taymiyyah, *Majmū'ah al-Fatāwā,* ed,: al-Jazzār, jilid 19, cet. III, (Manṣūriyyah-Mesir: Dār al-Wafā', 2005), 280.
[211] Taqī al-Dīn Aḥmad ibn Taymiyyah, *Majmū'ah al-Fatāwā,* jilid 19, 286
[212] Muḥammad Abū Zahrah, *Tārīkh al-Madhāhib al-Islāmiyyah,* (Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1996), 256
[213] Riwayat dinukil oleh Ḥamādī al-'Abīdī, *Ibnu al-Rushd wa 'Ulūm al-Sharī'ah al-Islāmiyyah,* cet. I, (Beirut: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1991), 102.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mujtahid menurut latar belakang keilmuan yang mereka warisi dari pendahulunya. Mereka yang hidup di wilayah hijāz memiliki narasi pemikiran yang lebih cenderung tekstual. Sementara bagi mereka yang berada di luar wilayah itu; seperti Baṣrah dan Kuffah, lebih mengedepankan dimensi rasionalnya.

Para ahli mencatat bahwa wacana pemikiran hukum Islam di masa imam-imam mujtahid sudah mulai berjalan di atas garis-garis konseptual yang jelas, utamanya sejak kehadiran Muḥammad ibn Idrīs al-Shāfi'ī (150-204 H) yang menulis sebuah kitan berjudul *al-Risālah.* Konsepsi pemikiran fikih ini terimplementasi pada setiap praktik *istinbāṭ*, *ijtihād* dan produk-produk fatwa-fatwa mereka. Masing-masing mujtahid memiliki teori sebagai kaidah dasar penetapan hukum dan dengan sebuah pertimbangan atas tujuan-tujuan sharī'ah (*maqāṣid sharī'ah*) dan tabiat-tabiat kemaslahatan yang ada pada setiap zamannya.[214]

Pandangan tentang *maqāṣid sharī'ah* memang baru diteorikan di masa al-Shāṭibī di abad kedelapan, tetapi secara implementatif sesungguhnya telah digunakan oleh para ulama di masa sebelumnya dalam setiap upaya ijtihad mereka. Nilai-nilai *maqāṣid* akan selalu membungkus teori hukum Islam dan akan mensiratkan nilai-nilai *maqāṣid* itu pada satuan-satuan kaidahnya.[215] Karena pada dasarnya sebuah teori hukum diciptakan untuk bisa memahami makna-makna hukum dan tujuan-tujuannya dari sumber primer kewahyuan dengan

[214] Muḥammad Abū Zahrah, *Tārīkh al-Madhāhib al-Islāmiyyah, 303-304.*
[215] Nūr al-Dīn Mukhtār al-Khādimī, *al-Ijtihad al-Maqāsidī,* Jilid 1, 112.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menggunakan pendekatan akal, baik berupa metode interpretasi teks (*istinbāṭ min al-Nuṣūṣ*) maupun metode ijtihad dengan ragam pecahannya. 'Allāl al-Fāsī menegaskan bahwa:

> "*Maqāṣid al-Sharī'ah* tidak berdiri sendiri secara independen, tetapi ia adalah bagian integral dari sumber-sumber hukum Islam. Adapun suatu kesimpulan hukum yang diambil dari metode *maṣlaḥaḥ, istiḥsān*, atau selainnya merupakan bentuk aplikasi ijtihad hukum Islam; yakni sebagai ketetapan hukum Allah yang terkait dengan perbuatan-perbuatan mukallaf, karena kesimpulan hukum tersebut dihasilkan dari ketetapan sharī'ah yang menjelaskan nilai-nilai *maqāṣid* berupa *ammārāt* (indikator-indikator) hukum sebagaimana yang dikehendaki oleh Allah".[216]

Adanya korelasi antara nilai-nilai *maqāṣid* dengan teori hukum Islam ini memberikan pengertian tentang tidak adanya independensi nilai-nilai *maqāṣid* yang berbasis *maqāṣid al-Sharī'ah* (*ijtihād maqāṣidī*) ini akan tetap berpijak pada metode-metode atau dalil-dalil yang secara legal diakui dalam keilmuan hukum Islam, yakni berupa satuan-satuan metode yang terdapat pada konsep *uṣūl al-Fiqh* dan *qawā'id al-Fiqhiyyah* sebagai berikut:

a. Korelasi nilai-nilai *maqāṣid* dengan *uṣūl al-Fiqh*

Ijtihad dalam kajian hukum Islam tidak bisa terlepas dari *uṣūl al-Fiqh* sebagai sebuah teori hukum Islam yang membangun fikih. Namun dengan perkembangan zaman yang menuntut perubahan bentuk, esensi dan kerangka hukum Islam menjadi pemicu beberapa ahli *uṣūl al-Fiqh* kontempoerer untuk melakukan rekonstruksi teori *uṣūl al-Fiqh* agar bisa memproduk hukum yang

[216] 'Allāl al-Fāsī, *Maqāṣid al-Sharī'ah wa Makārimuhā,* 45.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

berorentasi pada kemaslahatan umat. Di antara bentuk rekonstruksi *uṣūl al-Fiqh* ini adalah dengan menggabungkan *uṣūl al-Fiqh* dengan nilai-nilai universal Islam (*maqāṣid al-Sharī'ah*) dalam mempola kerangka teoritiknya.

'Ali Jum'ah dalam bukunya yang berjudul *'Ilmu uṣūl al-Fiqh wa 'Alāqatuhu bi al-Falsafah al-Islāmiyyah* menjelaskan tentang pentingnya korelasi antara *uṣūl al-Fiqh* dengan nilai-nilai *maqāṣid* yang merupakan filsafat hukum Islam untuk diangkat dan ditampilkan pada rumusan-rumusan *uṣūl al-Fiqh* di masa ini. Sebab tanpa penggabungan tersebut maka yang akan dihasilkan hanyalah perbedaan pendapat tanpa ujung yang diakibatkan perbedaan pandangan.[217]

Muḥammad Sa'd al-Yūbi dalam kajiannya, [218]menjelaskan korelasi yang terjalin antara *maqāṣid al-Sharī'ah* dengan *uṣūl al-Fiqh* ini dapat terlihat pada dua bentuk: *pertama,* korelasi secara umum; bahwa pada dasarnya semua dalil-dalil sharī'ah yang menjadi objek utama *uṣūl al-Fiqh* memiliki tujuan inti berupa pencapaian kemaslahatan dan menolak kerusakan. *Kedua,* korelasi secara khusus; bahwa setiap dalil dari serangkaian dalil atau metode penetapan hukum Islam memiliki korelasi yang tidak terpisahkan

---

[217] 'Ali Jum'ah, *'Ilmu uṣūl al-Fiqh wa 'Alāqatuhu bi al-Falsafah al-Islāmiyyah,* cet. I, (Kairo: Dār al-Risālah, 2002), 5-6 dan 21.

[218] Karya Muḥammad Sa'd Aḥmad Mas'ūd al-Yūbi, *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah wa 'Alāqatuā bi al-Adillah al-Shari'iyyah,* adalah risalah doctoral jurusan Uṣūl Fiqh di fakultas shariah Islamic University of Madinah pada tanggal 28 shawwal 1415 H.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dengan nilai-nilai *maqāṣid* sebagai tujuan atas operasionalisasi metode-metode tersebut.[219]

Secara lebih spesifik dan jelas Jasser Audah dalam bukunya *Maqāṣid al-Sharī'ah as Philosophy of Islamic Law a System Approach* memberikan 15 ciri *Uṣūl Fiqh* yang menjadikan *Maqāṣid al-Sharī'ah* sebagai dasar pijakannya, yaitu: (1) Otoritas yuridis (*ḥujjiyah*) diberikan kepada *dalālah al-Maqāṣid* (implikasi tujuan); (2) Prioritas dalālah *maqāṣid ,* dibandingkan dengan implikasi yang lain, harus pada situasi saat itu dan pada pentingnya tujuan itu sendiri; (3) Tujuan dari suatu ungkapan harus menentukan validitas dari impkikasi terbaliknya (*contrary implication*); (4) Ungkapan spiritual tentang tujuan agama (*higerpurpose*) hukum yang biasanya bersifat umum dan pasti, tidak boleh dikhususkan (*takhsīṣ*) dan dikulaifikasi oleh dalil-dalil individual; (5) Nilai-nilai moral harus memiliki status sebagai *'illah* (rasiologis) untuk aturan hukum yang terkait, sebagai tambahan pada *'illah* literal yang biasanya didapatkan dari metode tradisional; (6) Koherensi sistematik merupakan pembahasan yang diperlukan dari koherensi isi (*'adam*

[219] Muḥammad Sa'd Aḥmad Mas'ūd al-Yūbi, *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah wa 'Alāqatuā bi al-Adillah al-Shari'iyyah,* 470. Korelasi maqāṣid dengan sumber kewahyuan (al-Quran dan Sunnah) adalah sebagaimana dijelaskan pada landasan *ijtihād maqāṣidy* pada al-Qur'an dan Sunnah sebelumnya. Adapun korelasi antara *maqāṣid* dengan dalil *Ijmā'* dan *qiyās,* korelasi ini tampak dari proses pembentukannya yang diawali dengan usaha ijtihad yang benar-benar membutuhkan pengetahuan *maqāṣid sharī'ah.* Sementara korelasi *maqāṣid* dengan dalil-dalil *mukhtalaf fīhā;* seperti *maṣāliḥ murslah, istiḥsan, sād al-Dzarī'ah, 'Urf, istiṣḥāb,* dan seterusnya. Karena memang merupakan bentuk-bentuk aplikasi ijtihad maka yang menjadi acuan utamanya adalah pandangan terhadap *maqāṣid sharī'ah.* Muḥammad Sa'd Aḥmad Mas'ūd al-Yūbi, *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah wa 'Alāqatuā bi al-Adillah al-Shari'iyyah,* 471-519 dan 527-619.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

shudhūdh al-Matn); (7) Pendekatan *maqāṣid* bisa mengisi *gap* konteks yang hilang dari narasi hadis; (8) *al-Maqāṣid* dalam konteks tujuan Nabi, harus juga digunakan dalam proses kontekstualisasi narasi hadis, berdasarkan pada tujuan kenabian yang diungkapkan oleh ibn 'Āshūr, yaitu legislasi, pembuatan aturan, pengadilan, kepemimpinan, petunjuk, konsiliasi, saran, konselling, dan non-instruksi; (9) Analisis yang hati-hati atas kepastian *'illat* menunjukan bahwa *'illat* biasanya dapat berubah dan tidak bersifat pasti atau tetap sebagaimana diklaim oleh *uṣūl fiqh* tradisional; (10) Kontroversi tentang legitimasi independen *maṣāliḥ* dihubungkan atau diidentifikasi dengan *Maqāṣid al-Sharī'ah;* (11) *Istiḥsān* merupakan bentuk tujuan hukum yang ditambah pada alasan yuridis. Sementara itu, madhhab-madhhab hukum Islam yang tidak setuju menerapkan *istiḥsān* sesungguhnya telah menggunakan metode yang lain dalam upaya mewujudkan tujuan hukum; (12) Mempertimbangkan cara harusnya tidak terbatas pada sisi negative pendekatan *"consequentalist"* (13) Perluasan pemahaman al-Qarāfi tentang menutup jalan negatif (*sad dharā'i*) yang juga meliputi membuka jalan positif diperluas lagi dengan pertimbangan yang terus menerus tentang hasi akhir yang baik dan yang jelek. (14) Analisis Ibn 'Āshūr tentang efek budaya Arab dalam narasi teks yang mengembangkan tujuan universalitas dalam hukum. (15) Prinsip *"presumption of continuity"* (*istiṣḥab*) dihadirkan sebagai

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

implementasi dari tujuan hukum Islam, seperti keadilan, kemudahan, dan kebebasan memilih.[220]

Dari ciri-ciri di atas dapat dilihat bahwa dalil-dalil dan metodologi yang telah berkembang dalam *uṣūl fiqh* klasik sesungguhnya tetap dipakai dalam *ijtihād maqāṣidī,* hanya saja dasar utama penetapan hukumnya tidak lagi kekuatan teks, melainkan nilai filosofis *maqāṣid sharī'ah.* Pendekatan semacam ini bersifat universal karena berlandaskan prinsi-prinsip universal Islam, yaitu kaidah-kaidah *al-Uṣūliyyah al-Kulliyyah.* Untuk itu, dapat dikatakan bahwa *ijtihād maqāṣidī* berada diatas perbedaan-perbedaan madhhab yang sering kali dilatarbelakangi oleh kepentingan politik dalam sejarah perkembangan fikihnya.

b. Korelasi nilai-nilai *maqāṣid* dengan *qawā'id al-Fiqhiyyah*

Kaidah-kaidah fikih memiliki korelasi yang sangat erat dengan *maqāṣid al-Sharī'ah.* Sebab pada hakikatnya dari semua kaidah fikih adalah kembali pada suatu kaidah besar, yaitu "mencapai kemaslahatan dan menolak kemafsadatan" (*jalb al-Manāfi' wa daf' al-Mafāsid*) yang merupakan esensi dari *maqāṣid al-Sharī'ah.*[221] Karena pada intinya, kaidah-kaidah fiqh dirumuskan

---

[220] Jasser Audah, *Maqāṣid al-Sharī'ah as Philosophy of Islamic Law a System Approach,* 257-258

[221] Adalah kesimpulan Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī dalam *al-Ashbāh wa al-Naẓa'ir,* dikutip oleh Ahmad Imam Mawardi dalam *Fikih Minoritas,* 234. Al-Suyūṭī menyebutkan bahwa menurut "Izz al-Dīn ibn 'Abd al-Salām dari semua kaidah fikih adalah kembali kepada "mencapai kemaslahatan dan menolak kemafsadatan". Bagi al-Suyūṭī, kesimpulan yang tepat adalah bahwa semua kaidah tersebut kembali kepada "pencapaian kemaslahatan" karena menolak kemafsadatan merupakan konsekuensi dari pencapaian kemaslahatan. Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *al-Ashbāh wa al-Naẓa'ir,* (Kairo: Shirkah Maṭba'ah Muṣtafa al-Bāb al-Halabī wa Awlāduhu, 1959), 8.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

oleh para ulama berdasarkan pembacaan global atas hukum-hukum particular untuk dijadikan patokan sebagai kesimpulan umum tujuan hukum. Untuk itu, dari kaidah-kaidah fiqh juga banyak yang secara ekspilisit menunjukan nilai-nilai *maqāṣid* , di antaranya adalah kaidah: المشقة تجلب التيسير (suatu beban kesulitan dapat mengantarkan kepada kemudahan), الضرار يزال (suatu bahaya harus dihilangkan), جلب المصالح مقدم على درء المفاسد (pencapaian maslahat harus diprioritaskan daripada penolakan mafsadat), الضرر الأخف يرتكب لدرء الضرر الأشد (suatu bahaya yang lebih kecil dapat diabaikan demi menolak bahaya yang lebih besar, تصرف الامام على الرعية منوط بالمصلحة (kebijakan seorang pemimpin kepada rakyatnya harus atas dasar kemaslahatan), dan yang lain juga.[222]

Menurut para pakar, bahwa kaidah-kaidah fikih memiliki beberapa faedah yang diantaranya adalah sebagai media untuk bisa mengetahui dan mengamati secara jelas tentang nilai-nilai dan tujuan-tujuan universal hukum Islam.[223] Meskipun demikian, harus didasari bahwa kaidah-kaidah fikih yang parallel dan berkorelasi dengan cabang fikih yang banyak, memungkin terjalinnya

[222] Nūr al-Dīn Mukhtār al-Khādimī, *al-Ijtihad al-Maqāsidī,* Jilid 1, 131

[223] ‘Abd Allāh Rabī’ Muḥammad, “al-Qawā’id al-Fiqhiyyah” dalam *Mawsū’ah al-Tahrī’ al-Islāmī,* ed.: Muḥammad Ḥamidī Zaqzūq, cet II, (Kairo: Majlis al-A’lā li al-Shu’ūn al-Islāiyyah, 2009), 463.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

perbedaan pendapat di kalangan para ulama *madhhab*. Muḥammad al-Zuḥaylī menyatakan bahwa ada empat macam kaidah fikih: 1) kaidah makro yang bersifat pokok (*al-Qawā'id al-Asāsiyyah al-Kubra*) yang berjumlah lima kaidah; 2) kaidah *al-Kulliyyah* yang disepakati oleh madhhab; 3) kaidah *al-Madhhabiyyah,* yaitu kaidah *kulliyyah* yang disusun oleh suatu *madhhab*, tapi ditolak oleh madhhab lain; dan 4) kaidah diperselisihkan dalam satu madhhab.[224]

Dalam pendekatan *maqāṣid ,* ketika perbedaan dalam kaidah fikih berujung pada perbedaan hukum, maka yang diambil adalah yang paling mendekati pada perwujudan kemaslahatan sebagai esensi *maqāṣid al-Sharī'ah* dan kaidah-kaidah fikih dengan menggunakan metode *tarjīḥ" maqāṣid ī.*

Dari uraian tendensial di atas mengenai korelasi *maqāṣid al-Sharī'ah* dengan kaidah-kaidah *uṣūliyyah* dan *fiqhiyyah* juga menjadi bantahan atas suatu pandangan yang menganggap nilai-nilai *maqāṣid* dapat berdiri secara independen sebagai acuan tunggal ijtihad, sehingga dapat diaplikasikan tanpa adanya rambu-rambu dan kelengkapan metode yang jelas. Sebab, nilai-nilai *maqāṣid* adalah terlahir dari aktivasi sejumlah instrumen keilmuan hukum Islam, sehingga asumsi tentang independensinya sebagai dalil ijtihad merupakan asumsi yang tidak mengakui sejumlah instrumen keilmuan hukum Islam.

[224] Muḥammad al-Zuḥaylī,*al-Qawā'id al-Fiqhiyyah wa Taṭbīquhā fī al-Madhāhib al-Arba'ah,* Jilid 1, cet. III, (Damaskus: Dār al-Fikr, 2009) 31-33.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

7. Kerangka Metodologi *Ijtihād Maqāṣidī*

Mengenai kerangka metodologis ini adalah tujuan inti terma *Ijtihād Maqāṣidī* kedalam diskursus hukum Islam. Sebab yang dibutuhkan agar nilai-nilai *maqāṣid* bisa teraplikasi adalah dengan merumuskan tata kerja berfikir dengan menggunakan *maqāṣid al-Sharī'ah* sebagai pendekatan ijtihad. Perihal kerangka metodologi *Ijtihād Maqāṣidī* ini belum terjawab dengan jelas dalam perkembangan *maqāṣid al-Sharī'ah* sebelum datangnya al-Shāṭibī dan Ibn 'Āshūr. Kedua tokoh ini membangun kaidah dasar *maqāṣid* dengan baik dan lengkap, bahkan ibn 'Āshūr telah memberikan contoh aplikasinya dalam penyelesaian masalah fikih. Tetapi kajian mereka berdua belum sampai pada kerangka kerja metodologi yang utuh.

Ahmad Imam Mawardi di tengah-tengah kajian "Fikih Minoritas" melakukan pembacaan yang cukup baik atas kerangka dasar metodologi *Ijtihād Maqāṣidī* dari al-Shāṭibī dan Ibn 'Āshūr, bahkan mengantarkan kepada perkembangannya menjadi sebuah kerangka kerja metodologi yang utuh. Menurutnya, pandangan al-Shāṭibī dan Ibn 'Āshūr telah menjadi pondasi dasar yang kuat atas proses peralihan *uṣūl fiqh* klasik yang menekankan pada dominasi teks menuju *uṣūl fiqh* yang menekankan pada aspek *maqāṣid al-Sharī'ah* dalam proses *istinbāṭ al-Ḥukm* (penetapan hukum).[225] Dan salah satu kelebihan al-Shāṭibī yang ditunjukan dalam kitab *al-Muwāfaqāt* adalah menyususn kaidah-kaidah *maqāṣid al-Sharī'ah* yang

[225] Ahmad Imam Mawardi, *Fikih Minoritas,* 210

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

harus dijadikan dasar dalam ijtihad dengan mendasarkan pada *maqāṣid al-Sharī'ah.*

Ahmad Imam Mawardi mengutip hasil klasifikasi *'Abd al-Raḥmān Ibrāhīm al-Kaylānī* dalam bukunya yang berjudul *Qawā'id al-Maqāṣid 'inda al-Imām al-Shāṭibī wa Dirāsatan wa Taḥlīlan.* Menurutnya, kaidah *maqāṣid* yang dinyatakan al-Shāṭibī dapat diklasifikasikan kedalam tiga kategori besar: kaidah-kaidah yang berkaitan dengan terma maslahat dan mafsadat, kaidah-kaidah yang berkaitan dengan penghilangan kesulitan (*raf' al-Ḥaraj*), dan kaidah-kaidah yang berhubungan dengan akibat-akibat perbuatan dan tujuan orang-orang *mukallaf.*[226]

Dari kategori ini tersirat bahwa kemaslahatan, kemudahan, dan tujuan akhir suatu ketentuan hukum menjadi dasar utama yang hendak dipakai oleh *Ijtihād Maqāṣidī.* Namun kategorisasi ini tidak sepenuhnya mengikuti narasi pemikiran al-Shāṭibī dalam kitab *al-Muwāfaqāt,* besar kemungkinan upaya untuk mensistemisasikan ulang oleh al-Kaylānī menurut pikiran pribadinya. Kategorisasi lain dihadirkan oleh Al-Jīlānī al-Marīnī dalam pembacaannya terhadap kitab *al-Muwāfaqāt.* Walaupun tidak berbeda dengan kategorisasi al-Kilānī secara esensial tetapi narasi pemikirannya mengikuti al-Shāṭibī yang digariskan secara gradual: 1) kaidah-kaidah tentang *maqāṣid ,* termasuk didalamnya kaidah-kaidah yang berhubungan dengan akibat-akibat perbuatan dan tujuan orang-orang mukallaf, 2) kaidah-kaidah tentang maslahah dan mafsadat, dan 3) kaidah-kaidah tentang

[226] Ibid., 213

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

penarikan *'illah* hukum Islam; termasuk di dalamnya tentang tujuan penghilangan kesulitan (*raf' al-Ḥaraj*).[227]

Dari sini terbaca bahwa, cakupan kaidah-kaidah yang dilakukan al-Jīlānī berbeda dan jauh lebih luas dari kategorisasi al-Kilānī. Beda kesimpulan atas pembacaan kaidah-kaidah *maqāṣid* al-Shāṭibī juga dijumpai dari beberapa peneliti lain, seperti Ḥamādī al-'Abīdī dan Aḥmad al-Raysūnī.[228] Perbedaan ini dilatarbelakangi karena pada dasarnya rumusan al-Shāṭibī belum tersaji secara utuh dan sistematis. Oleh sebab itu, wajar bilamana para pengkaji pemikiran al-Shāṭibī cenderung berbeda dalam memberikan kesimpulan. Namun hal terpenting yang perlu diketahui di sini bahwa secara garis besar kerangka kerja *maqāṣid* al-Shāṭibī adalah mengikuti dasar-dasar kerja *maqāṣid* yang digariskan oleh Imam Malik dengan mencari nilai-nilai *maqāṣid* dalam suatu hukum, bila tidak ditemukan maka mencari *'illah* daru suatu hukum; untuk bisa dilakukan *qiyās, istiḥsān,* atau *istiṣlāḥ,* bila masih belum ditemukan *'illah* maka akan menangguhkan dan menempatkannya pada kategori hukum dogmatis (*ta'abbud*)[229]

---

[227] Al-Jīlāni al-Marīnī, *Qawā'id al-Maqāṣid 'inda al-Imām al-Shāṭibī min Khilāli Kitābihi al-Muwāfaqāt,* cet. I, (Ribāṭ-Kairo: Dār Ibn 'Affān, 2002), 255-257

[228] Ḥamīdī al-'Abīdī menuliskan tiga langkah kerja *maqāṣid* menurut al-Shāṭibī: (1) pencarian maqāṣid dengan menginterpretasi makna perintah (*amr*) dan larangan (*nahy*), (2) pencarian maqāṣid dengan penarikan *'illah* hukum, dan (3) sikap menangguhkan hukum (*tawaqquf*) bila tidak menemukan kesimpulan. Ḥamādī al-'Abīdī, *al-Imām al-Shāṭibī wa maqāṣid al-Sharī'ah,* cet.I, (Beirut-Damaskus: Dār Qutaybah, 1992), 185-186. Sedangkan menurut Aḥmad al-Raysūnī terdapat empat kategori panduan dasar, yaitu: 1) teks dan aturan hukum tidak terpisahkan dari tujuannya, 2) mengkombinasikan dari prinsip-prinsip universal dengan dalil yang digunakan untuk kasus tertentu, 3) mencapai kemaslahatan dan mencegah kemafsadatan, dan 4) mempertimbangkan hasil akhir. Aḥmad al-Raysūnī, *Naẓariyyah al-Maqāṣid 'inda al-Shāṭibī,* 363-381.

[229] Ḥamādī al-'Abīdī, *al-Imām al-Shāṭibī wa maqāṣid al-Sharī'ah,* 186

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Berangkat dari rumusan dasar al-Shāṭibī tersebut diatas, beberapa sarjana kontemporer yang berkonsentrasi pada *maqāṣid al-Sharī'ah* mencoba untuk menformulasikan tata kerja baru yang lebih sistematis, dan aplikatif sebagai pendekatan ijtihad, yakni ke dalam bentuk metodologi *ijtihād maqāṣidī* yang terpadi. Dari pihak Nūr al-Dīn al-Khādimī sebagai salah satu sarjana yang mengusung terma *ijtihād maqāṣidī* secara tematik dalam sebuah kitab khusus masih belum menyajikan kerangka metodologi yang baru. Ia menetapkan kembali bahwa *maqāṣid al-Shārī'ah* bukanlah sebuah dalil yang berdiri secara independen tetapi berpijak pada dalil-dalil sharī'ah beserta satuan-satuan metodologinya. Sebagaimana uraian urgensi pada topik sebelumnya.

Hasil formulasi Aḥmad al-Raysūnī lebih menarik untuk digandengkan dengan pendapat al-Shāṭibī di atas karena ia dengan baik dan lengkap mengkaji pandangan al-Shāṭibī tentang *maqāṣid al-Shārī'ah* dan menjadikannya sebagai acuan pengembangan dan penyempurnaan kaidah-kaidah berpikir atas dasar *maqāṣid* . Ia menyatakan bahwa sebuah pemikiran yang mengacu kepada nilai-nilai universal (*maqāṣid*) merupakan cara berpikir ilmiah yang memiliki landasan-landasan yang cukup kuat.[230] Menurutnya, ada empat kaidah prinsip yang harus diketahui dan diperhatikan dalam proses *ijtihād maqāṣidī* , yaitu:

[230] Aḥmad al-Raysūni, *al-Fikr al-Maqāṣidȳ Qawā'iduhu wa Fawā'iduhu,* (Ribāṭ: Maṭba'ah al-Najāḥ al-Jadīdah-Dār al-Baiḍā', 1999), 37.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

1. Kaidah pertama: كل ما فى الشريعة معلل و له مقصوده و مصلحة (setiap ketentuan hukum sharī'ah pasti memiliki *'illah,* tujuan dan kemaslahatan).[231] Karena keberadaan suatu *'illah,* tujuan dan kemaslahatan dari setiap hukum pasti ada, yang harus dicari dan ditemukan untuk bisa memberikan keterangan dalam menerapkannya. Hal ini sebagaimana yang telah banyak dijelaskan oleh Fakh al-Dīn al-Rāzī dan Ibn al-Qayyim.[232]
2. Kaidah kedua: لا تقصيد الّا بالدليل (penentuan *maqāṣid al-Sharī'ah* dalam suatu hukum harus dengan dalil).[233] Karena menghubungkan suatu hukum dengan *maqāṣid al-Sharī'ah* adalah menghubungkan ketetapan hukum kepada Allah. Apabila tidak mendasarkan pandangan *maqāṣid al-Sharī'ah* kepada Allah berarti mengungkapkan suatu tujuan hukum bukan menurut kehendak dari pihak Pencipta hukum itu sendiri. Ini sama halnya dengan menetapkan hukum tanpa dasar ilmu yang tidak diperkenankan oleh al-Qur'an; QS. Al-A'rāf: 31 dan QS. Al-Isrā': 36.
3. Kaidah ketiga: ترتيب المصالح و المفاسد (penyusunan secara hierarkis antara kemaslahatan dan kemafsadatan).[234] Sebagai suatu pola berpikir metodologis, berpikir secara *maqāṣid sharī'ah* (*ijtihād maqāṣidī*) membutuhkan penyusunan kemaslahatan dan kemafsadatan menurut tingkat hirarkis untuk menghindari ketumpangtindihan dalam proses

[231] Ibid., 39.
[232] Ibid., 41-42
[233] Ibid., 59
[234] Aḥmad al-Raysūni, *al-Fikr al-Maqāṣidy Qawā'iduhu wa Fawā'iduhu,* 68

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

berfikir dan dalam upaya memudahkan proses penentuan hukum dengan skala prioritasnya. Untuk itu, *maqāṣid sharī'ah* oleh para ulama dibagi menjadi tingkatan: primer (*ḍarūriyyāt*), sekunder (*ḥājiyyāt*), dan tersier (*taḥsīniyyāt*).

4. Kaidah keempat: التمييز بين المقاصد و الوسائل (perlunya membedakan antara *maqāṣid* tujuan dan wasāil media menuju tujuan).[235] Karena keterkaitan antara *maqāṣid* dan wasāil dalam ketentuan hukum terkadang terlihat samar dan serupa, walaupun seringkali tampak dengan jelas. Kegagalan untuk membedakan keduanya mengakibatkan kesalahan dalam proses *ijtihād maqāṣidī* yang akan menghasilkan kesalahan dalam kesimpulan hukumnya.

Dalam buku yang lain, yang di tulis tahun 2007 dengan judul *al-Kulliyyāt al-Asāsiyyah li al-Sharī'ah al-Islāmiyyah* (Nilai-nilai universal hukum Islam). Ar-Raysūnī menjelaskan bahwa, nilai-nilai universal yang dapat dijadikan acuan penetapan hukum Islam adalah yang berpijak kepada tiga prinsip nilai yang juga bersifat universal. Tiga nilai universal tersebut adalah: *Pertama,* universalitas akidah (*al-Kulliyyāt al-'Aqadiyyah*); *Kedua,* universalitas tujuan agama (*al-Kulliyyāt al-Maqāṣid iyyah*); dan *Ketiga,* universalitas etika (*al-Kulliyyāt al-Khulūqiyyah*).[236] Dari tiga nilai universal ini tersirat pada sejumlah prinsip hukum berupa nilai-nilai universal sharī'ah (*al-Kulliyyāt al-Tashrī'īyyah*) yang patut dijadikan dasar ijtihad, yaitu: (1)

[235] Ibid., 77.
[236] Ar-Raysūnī, *al-Kulliyyāt al-Asāsiyyah li al-Sharī'ah al-Islāmiyyah,* cet. I. (Kairo:-Ribāṭ: Dār al-Salām Dār al-Amān, 2010), 72.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Prinsip الأ صل الا باحة و التسخير (asal hukum segala sesuatu adalah boleh dan diizinkan), (2) prinsip لا دين الّا ماشرعه الله و لا تحريم الّا ما حرمه الله (tidak ada agama kecuali yang di syariatkan Allah dan tidak ada pengharaman kecuali yang diharamkan Allah). (3) prinsip تحليل الطيبات و تحريم الّا الخبائث menghalalkan perkara yang baik dan mengharamkan perkara yang buruk); (4) prinsip التكليف بحسب الوسع (pembebanan hukum taklif adalah menurut kemampuan): (5) prinsip الوفاء بالعهود و الامانات (memenuhi kesepakatan atau perjanjian atau amanah); (6) prinsip التصرف في الاموال منوط بالحق و النفع (pentasarufan harta benda adalah atas dasar pemenuhan hak dan kemanfaatan); (7) prinsip وتعاونوا على البر و التقوى (tolong menolong dalam urusan kebaikan dan ketaqwaan).[237]

Rumusan al-Raysūnī di atas sesungguhnya menitikberatkan pada urgensi keterkaitan *'illah,* dalil dan kemaslahatan sebagai tujuan hukum. Pandangan ini prallel dengan kaidah yang dikemukakan oleh al-Shāṭibī sebelumnya dalam sisi keinginan menampakan wajah hukum Islam yang berorientasi kepada kemaslahatan sebagai tujuan sharā'ah.

Sebagai pelengkap dari pendapat al-Raysūni dan sekaligus sebagai perincian kaidah-kaidah yang dimaksud, menarik untuk membaca pandangan Māhir Ḥāmid al-Ḥūlī dalam bukunya *Ḥajah al-Mujtahid ilā al-Ijtihād al-*

[237] Ibid., 123-156

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Maqāṣidī. Ia merinci kaidah-kaidah *ijtihād maqāṣidī* berikut persinggungannya dengan satuan-satuan keilmuan hukum Islam yang lain. Adapun kaidah-kaidah yang dimaksud adalah:

Kaidah pertama: الترجيح بين المقاصد (pentarjihan antara beberapa maqāṣid).[238] Adalah sebuah upaya mempertimbangkan dan mengukur tingkat kemaslahatan dan kemafsadatan yang ditimbulkan oleh suatu hukum baik yang berdasar kepada dalil tekstual maupun dalil rasional. Konsep Pentarjihan yang berbasis *maqāṣid Sharī'ah* ini dikalangan sarjanawan kontemporer lebih populer disebut dengan istilah *al-Tarjīḥ al-Maqāṣidī* .[239]

Adapun kerangka konseptual *al-Tarjīḥ al-Maqāṣidī* ini memiliki dua kategori kaidah, yaitu kaidah-kaidah *tarjīḥ* atas dalil-dalil tekstual dan kaidah-kaidah *tajīḥ* atas dalil rasional, dengan rincian sebagai berikut:

1. Kaidah-kaidah *al-Tarjīḥ al-Maqāṣidī* atas dalil-dalil tekstual.
   a. Apabila terdapat dua dalil teks yang salah satunya menunjukkan tujuan hukum tetapi masih diperselisihkan sedangkan dalil lainnya

[238] Māhir Ḥamīd Muḥammad al-Ḥūlī, *Ḥajah al-Mujtahid ilā al-Ijtihād al-Maqāṣidy*, 9.
[239] Dalam *uṣūl fiqh* konvensional istilah *tarjīḥ* dikenal sebagai upaya memenangkan sebagian dalil terhadap dalil lain atas dasar asumsi. Konsep *tarjīḥ* pada awalnya dimunculkan sebagai konsekuensi adanya pertentangan antara dalil satu dengan dalil yang lain. Adapun cara yang ditempuh secara berurutan adalah: kompromi (*al-Jam'*), mengunggulkan salah satu (*tarajjuḥ*), abtogasi berdasarkan data historis (*nasakh*), meninggalkan semuanya dan memilih sikap menurut asal perkara adalah bebas hukum (*al-Barā'ah al-Aṣliyyah*). Namun dengan perkembangan *uṣūl fiqh* dan yang telah berelaborasi dengan *maqāṣid sharī'ah,* konsep *tarjīḥ* ini ikut berevolusi menjadi sebuah pertimbangan untuk mengukur tingkat kemaslahatan dan kemafsadatan yang ditimbulkan oleh suatu hukum baik yang bersandar kepada dalil tekstual maupun dalil rasional. Tercatat beberapa sarjanawan kontemporer yang memberikan sumbangsih pemikirannya untuk merumuskan konsep *al-Tarjīḥ al-Maqāṣidy,* baik secara global seperti yang disampaikan oleh 'Alāl al-Fāsī, atau dengan perincian-perincian mendetail seperti yang dihadirkan Māhir Ḥamīd Muḥammad al-Ḥūli.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tidak menunjukkan tujuan hukum, maka lebih mendahulukan dalil yang menunjukan satu tujuan hukum.

b. Apabila ada satu persoalan hukum terdapat dua dalil, salah satu dalil menunjukkan hukum yang ringan dan dalil lainnya menunjukkan hukum yang berat, maka dalam pertentangan ini terdapat dua pendapat di kalangan ulama. Pendapat pertama lebih memilih hukum yang ringan karena yang menjadi prinsip hukum Islam adalah memberikan kemudahan. Sedangkan pendapat kedua lebih memilih hukum yang berat karena setiap ketetapan hukum memiliki tujuan maslahat bagi mukallaf untuk mengamalkannya, dan sebuah kemaslahatan yang lebih besar justru akan dimunculkan dari pengalaman hukum yang berat sebab lebih optimal dalam upaya pengamalannya.

c. Apabila terdapat dua dalil yang salah satunya menjelaskan hukum haram sedangkan dalil lainnya menunjukkan *mubāḥ,* dalam pentarjihan ini terdapat tiga pendapat di kalangan ulama. *Pertama,* mayoritas ulama lebih memenangkan hukum haram secara mutlak, dengan alasan karena bila mengerjakan hal yang diharamkan dapat mengantarkan kepada mafsadat, sedangkan meninggalkan hukum *muhāḥ* bukan termasuk dosa dan tidak pula menimbulkan mafsadat. *Kedua,* pendapat yang dipilih oleh al-Qāḍī dan ‘Abd al-Waḥbah dan ‘Abd al-Faraj dari madhhab Mālikī, serta al-Amidi dan ibn al-Ḥājib adalah hukum *muhāḥ.* Dengan dalih

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

karena dengan memenangkan hukum haram berarti meninggalkan tujuan hukum kemubahannya. Ini berbeda dengan memenangkan hukum *mubāḥ,* yang mana tujuan hukum keharaman tidak ditinggalkan sama sekali, karena pengertian *mubāḥ* adalah suatu perkara tersebut boleh ditinggalkan dan juga boleh dilaksanakan. *Ketiga,* bagi al-Bāqilānī, al-Ghazālī, 'Isā ibn Abān dan Abū Hashim menyatakan pendapat *tafṣīl,* dengan lebih memenangkan hukum haram untuk perkara selain hukum-hukum kebiasaan atau adat; seperti masalah ibadah, keyakinan, virginitas wanita (*al-Iḍā'*), karena dari hal-hal tersebut lebih didominasi oleh hukum haram sehingga melahirkan prinsip bahwa asal hukum atas hal-hal tersebut adalah haram. Dan dengan lebih memenangkan hukum *mubāḥ* untuk perkara-perkara yang menyangkut hukum kebiasaan atau adat, karena yang menjadi prinsip adalah asal hukum boleh.

2. Kaidah-kaidah *al-Rajīḥ al-Maqāṣidī* atas dalil *qiyās*

   a. Apabila pada suatu persoalan terdapa dua pengqiyasan. *'illah* dari salah satu *qiyās* tersebut adalah berjenis *munāsabah* (yakni suatu *'illah* yang memuat nilai kemaslahatan dan penolakan mafsadat yang ditunjukkan secara langsung) sedangkan *'llah* dari *qiyās* kedua adalah berjenis *shibh* (suatu *'illah* yang memuat nilai kemaslahatan dan penolakan mafsadat yang ditunjukkan secara tidak langsung;

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yakni dengan penyerupaan masalah atas dasar asumsi)[240] maka lebih diutamakan *qiyās* dengan *'illah* yang berjenis *munāsabah,* karena nilai kemaslahatan lebih ditampakkan dari jenis *qiyās* ini.

b. Apabila tujuan hukum yang tampak dari salah saru *'illah* berada pada tingkat kemaslahatan *ḍarūriyyāt* sedangkan yang tampak dari *'illah* lainnya berapa pada tingkat kemaslahatan *ḥājiyyāt* atau *taḥsīniyyāt,* maka lebih diutamakan *'illah* yang menunjukkan tingkat kemaslahatan *ḍarūriyyāt.*

c. Apabila tujuan hukum tampak dari salah satu *'illah* berada pada tingkat kemaslahatan *ḥājiyyāt* sedangkan yang tampak dari *'illah* lainnya berada pada tingkat kemaslahatan *taḥsīniyyāt* atau *tazayyuniyyāt,* maka lebih diutamakan *'illah* yang menunjukkan tingkat kemaslahatan *ḥājiyyāt.*

d. Apabila tujuan hukum yang tampak dari salah satu *'illah* berada pada kategori "pokok-pokok" (*al-Uṣūl*) dari tingkat kemaslahatan *ḍarūriyyāt* sedangkan yang tampak dari *'illah* lainnya berada pada kategori "cabang-cabang pengikut" (*al-Tābi'ah*) dari tingkat *ḍarūriyyāt* atau yang dikategorikan sebagai "pokok-pokok" (*al-Uṣūl*) dari tingkat *ḥājiyyāt,* maka yang lebih diutamakan adalah *'illah* yang menunjukkan "pokok-pokok" (*al-Uṣūl*) dari tingkat kemaslahatan *ḍarūriyyāt.*

---

[240] Definisi dan keterangan lebih lanjut tentang *'illah munāsabah* dan *'illah shibh* diuraikan oleh al-Qarāfi secara gambling berikut contoh-contohnya. Shihāb al-Dīn al-Qarāfi, *Sharḥ Tanqīḥ al-Fuṣūl,* ed.: Ṣidqī al-'Aṭār, (Beirut: Dār al-Fikr, 2004), 303,306-307.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

e. Apabila tujuan hukum yang tampak dari salah satu *'illah* adalah berupa pemeliharaan agama (*ḥifẓ al-Dīn*) dari tingkat kemaslahatan *ḍarūriyyāt,* sedangkan yang tampak dari *'illah* lainnya adalah berupa pemeliharaan selain agama pada tingkat kemaslahatan *ḍarūriyyāt* sepertimemelihara jiwa, memelihara akal, memelihara keturunan, dan memelihara harta, maka yang diutamakan adalah *'illah* yang menunjukkan bentuk pemeliharaan agama, dan demikian seterusnya menurut urutan tingkat kemaslahatan hirarkis.

Perlu diketahui bahwa bentuk-bentuk pentarjihan tidak sebatas pada kaidah-kaidah yang telah dicantumkan di atas. Kaidah-kaidah pentarjihan akan terus berkembang dan meluas mengikuti sejauh mana jangkauan analisa personal mujtahid dalam memandang persoalan hukum, konsolidasi atas dalil-dalil tekstual, tujuan-tujuannya (*maqāṣid al-Sharī'ah*), dan kondisi realita yang ada dalam kehidupan umat. Karena secara aplikatif terkadang menuntut perubahan dari nilai-nilai kemaslahatan yang sebelumnya berada pada tingkat yang kuat diturunkan pada tingkat yang lemah, demikian ini ditentukan dalam proses ijtihad yang berlangsung.[241]

Kaidah yang kedua: العدول عن القياس الكلى الى مصلحة جزئية (meninggalkan *qiyās* yang bersifat universal kepada kemaslahatan yang

[241] 'Ali Jum'ah Muḥammad, *Ta'āruḍ al-Aqīsah 'inda al-Uṣūliyyūn,* cet. I. (Kairo: Dār al-Risālah, 2004), 81. Sebagai perbandingan dan pengembangan dari kaidah-kaidah *tarjīḥ maqāṣidī* yang telah disebutkan diatas, menarik untuk mencermati hasil kajian dari Muṣṭafā Muḥammad Jabirī Shams al-Dīn yang lebih spesifik menkaji *tarjīḥ maqāṣidī* terhadap dalil-dalil tekstual, dalam bukunya yang berjudul *al-Tarjīḥ al-Maqāṣidī bayna al-Nuṣūṣ al-Muta'āriḍah,* www.kotobarabia.com. Sedangkan lebih khusus mengenai *al-Tarjīḥ al-Maqāṣidī* terhadap dalil *qiyās* adalah telaah yang disajikan oleh 'Ali Jum'ah dalam bukunya yang berjudul *Ta'āruḍ al-Aqīsah 'inda al-Uṣūliyyūn.*

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

bersifat pertikular).[242] Konsep *qiyās* apabila telah diberlakukan dan ditetapkan dalam prosesi penetapan hukum maka hasilnya akan menjadi sebuah kaidah yang tergolong sebagai bagian dari kaidah-kaidah universal. Namun, jika hasil pengqiyasan hukum mengarah kepada perkara yang bisa mempersulit, membebani dan menyusahkan seorang mukallaf dalam melaksanakan hukumnya, maka diutamakan untuk meninggalkan *qiyās* yang bersifat universal ini dengan memilih hukum yang lebih menampakkan kemaslahatan walaupun bersifat pertikular. Dalam hal ini al-Shāṭibī menjelaskan

"Sesungguhnya lebih utama mendahulukan perkara yang lebih memperlihatkan tujuan sharī'ah secara umum, seperti masalah-masalah hukum yang diperoleh melalui metode *qiyās,* kecuali bilamana melalui *qiyās* dapat mengantarkan kepada hilangnya nilai kemaslahatan dari sudut pandang yang lain, atau juga hilangnya penolakan mafsadat, maka *qiyās* ditinggalkan secara mutlak; baik yang berpresikat *ḍarūrī* maupun *ḥajī,* karena mengantarkan kepada kesulitan dan beban pada beberapa konsekuensi hukum".

Kaidah ketiga: ادارة الحكم مع علته المقصودة وجودا وعدما (ketergantungan suatu hukum kepada *'llah* yang menjadi tujuannya antara ada dan tidak ada).[243] Adapun hal prinsipil yang berlaku dalam penetapan hukum yang bersandar kepada suatu *'illah* adalah menjadikan keberadaan *'illah* tersebut sebagai acuan dan penentu atas keberlakuan hukum. Dalam arti, apabila *'illah* hukum tersebut ada maka hukum berlaku, namun apabila *'illah* hukum tersebut tidak ada maka hukum tidak akan berlaku. Prinsip keterkaitan suatu

[242] Māhir Ḥamīd Muḥammad al-Ḥūlī, *Ḥajah al-Mujtahid ilā al-Ijtihād al-Maqāṣidy*, 13
[243] Ibid., 15

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

hukum kepada *'illah*-nya ini juga digunakan dalam hal ada atau tidak adanya nilai kemaslahatan pada suatu persoalan hukum. Karena keterkaitan *'illah* dalam hukum pada intinya menghendaki ada atau tidaknya nilai kemaslahatan dan hikmah pada suatu persoalan hukum tertentu.

Ini adalah *Ijtihād al-Maqāṣidī* yang secara implementatif diterapkan oleh ibn Taymiyyah di zaman kehidupan orang-orang dari bangsa Tatār yang sedang meminum *khamr.* Ibnu Taymiyah tidak melarang mereka. Padalah meminum *khamr* adalah diharamkan oleh Allah dan wajib diberlakukan hukum *haḍ,* karena bisa menyebabkan hilangnya akal; sebagai salah satu tujuan hukum. Tetapi, bagi orang Tatār justru dengan meminum *khamr* bisa menjadikan mereka lupa untuk melakukan tindakan-tindakan maksiat dan kemungkaran, sehingga dapat tercapai tujuan-tujuan hukum yang lain; berupa terpeliharanya agama, jiwa, keturunan, dan harta. Sebagaimana ibn al-Qayyim menceritakan:

> "Saya mendengar Shaykh al-Islām ibn Taymiyyah berkata: pada saat saya bersama sahabat-sahabat saya sedang jalan-jalan di zaman (Tatār), sebagian mereka sedang meminum khamr, lalu salah seorang sahabat saya ada yang melarang mereka, maka saya menegur sahabat saya itu, saya berkata kepadanya: Sesungguhnya Allah mengharamkan khamr, sebab bisa menjadikan orang lupa kepada Allah dan lupa kewajiban shalat, sedangkan bagi mereka (orang-orang Tatār) bisa menjadikan lupa untuk membunuh, berbuat keonaran, dan menjarah harta orang lain".

Kaidah keempat: تعدية الاستنباط بالنظر المقاصدى (mengembangkan *istinbāṭ* dengan pengamatan *maqāṣid*).[244] Yakni dengan cara

[244] Māhir Ḥamīd Muḥammad al-Ḥūlī, *Ḥajah al-Mujtahid ilā al-Ijtihād al-Maqāṣidy*, 16

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menginterpretasi dalil naṣ dengan mengamati pada tujuan *khiṭāb*-nya, kemudian melakukan pengembangan makna yang sesuai dengan tujuan tersebut, dengan mencari masalah-masalah lain yang memiliki kesamaan makna atau menacari makna yang lebih utama. Misalnya menginterpretasi sebuah hadis yang berbunyi: "Janganlah kamu menikahi seorang wanita bersama bibiknya dari jalur ayah dan bibik dari jalur ibu, apabila kalian melakukannya maka memutus tali silaturahim" (HR. Musilim). Adapun yang menjadi tujuan dari pelarangan menikahi seseorang wanita bersama bibiknya sekaligus adalah karena dapat merusak tali silaturahim di antara mereka. Makna ini dapat dikembangkan dengan pendekatan *maqāṣid* pada larangan atas segala bentuk perbuatan yang bisa memutus tali silaturahim dan merusah hubungan baik sesama kaum muslim, seperti melakukan sesuatu tindakan yang bisa mengusik hal yang menjadi privasi mereka.[245]

Kaidah kelima: النظرفى المالات (pengamatan terhadap akibat hukum).[246] Adapun contoh aplikatif dari kaidah ini adalah sikap yang dilakukan oleh 'Umar ibn Khaṭṭāb dengan tidak membagi tanah sengketa di dartah Khaybar, yang dikenal dengan "tanah hitam" (*arḍ al-Sawād*). 'Umar tidak membagi tanah hitam tersebut sebagai harta rampasan perang untuk kaum muslimin, dengan berkata: "bagaimana bila datang seseorang dari golongan muslimin yang melihat bahwa tanah ini sudah dibagi dan

[245] Badr al-Dīn al-Zarkashī, *al-Baḥr al-Muḥīt,* jilid 6, 233.
[246] Māhir Ḥamīd Muḥammad al-Ḥūlī, *Ḥajah al-Mujtahid ilā al-Ijtihād al-Maqāṣidy*, 16

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

diwariskan? Ini bukan berlandaskan akal". Lalu 'Umar membaca surat al-Ḥashr ayat 8-9.

Kaum muslimin meminta 'Umar agar memusyawarahkan masalah ini dengan para sahabat Muhajirin generasi tua. Hasilnya pun mereka berbeda pendapat: 'Abd al-Raḥmān ibn 'Awf menyatakan tanah tersebut tergolong sebagai harta *fay'* yang harus dibagi menurut aturan al-Qur'an surat al-Anfāl ayat 41: Sementara itu dari pihak 'Uthmān, 'Ali, Ṭalḥah dan Ibn 'Umar masih menangguhkan masalah ini. Para sahabat tua akhirnya mendelegasikan beberapa orang untuk mengabarkan pendapat-pendapat mereka dan mempersilahkan 'Umar bila memiliki pendapat sendiri. Lalu 'Umar berkata: "menurut pemikiran saya adalah tetap menyerahkan tanah tersebut kepada pemiliknya (orang-orang kafir) dengan memberikan tanggungan pajak kepada mereka". Al-Bayhāqi menyatakan bahwa apa yang dilakukan 'Umar adalah mempertimbangkan segi maslahat dari akibat-akibat yang ditimbulkan oleh hukum, yakni dengan tidak membagi tanah tersebut dan menyerahkan kembali kepada orang-orang kafir selaku pemiliknya dimaksudkan agar tidak menimbulkan perselisihan dikemudian hari.

Kaidah keenam: المعاملة بنقيض القصد (melakukan perbuatan yang bertentangan dengan tujuannya).[247] Ijtihad ini dilakukan dengan cara mengamati apa yang menjadi maksud dan tujuan orang mukallaf atas tindakan-tindakannya. Karena terkadang seseorang mukallaf melakukan tindakan tertentu yang bisa mengantarkan kepada maksud dan tujuan

[247] Māhir Ḥamīd Muḥammad al-Ḥūlī, *Ḥajah al-Mujtahid ilā al-Ijtihād al-Maqāṣidī*, 17

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sebagaimana yang ia kehendaki. Dalam hal ini, ada dua kategori perbuatan yang dijadikan sebagai media pengantar tercapainya maksud dan tujuan mukallaf, yaitu: *Pertama,* suatu perbuatan yang hukumnya *mubāḥ* digunakan sebagai media pengantar untuk mencapai tujuan haram, misalnya melakukan akad nikah dengan tujuan sebagai *muḥallil* bagi orang lain, melakukan akad jual beli dengan maksud sebetulnya adalah riba, dan yang lainnya. Hukum perbuatan semisal ini adalah diharamkan mengikuti hukum pada tujuannya. *Kedua,* melakukan perbuatan yang hukumnya haram sebagai media pengantar untuk mencapai tujuan kemaslahatan tertentu. Hal ini juga tidak diperbolehkan karena suatu hukum ditetapkan dengan melihat cara pencapainnya (*wasāil*) selain melihat pada tujuan. Misalnya apabila seorang ahli waris membunuh orang yang mewariskan harta pusakan maka ahli waris tersebut diharamkan untuk menerima warisan, dan demikian halnya dalam masalah wasiat.

Kaidah ketujuh: تحقيق المقصود بنظيره أو بما هو أولى (menetapkan suatu hukum menurut tujuannya dan sesamaan substansinya atau dengan yang lebih utama).[248] Aplikasi kaidah ini dimisalkan oleh ibn Qoyyim tentang penetapan *naṣ* atas benda-benda tertentu bisa diganti dengan benda-benda lain yang sama substansi tujuannya dan hukan lebih utama: *Pertama,* ketetapan melempar jumrah dengan menggunakan batu, maka dalam hukum diperbolehkan menggunakan benda selainnya asalkan mengandung tujuan substansial yang sama, seperti menggunakan kayu, besi, pecahan kaca,

[248] Ibid,. 19

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

keramik, kelereng, dan sebagainya. *Kedua,* ketetapan membasuh bekas jilatan anjing dengan menggunakan debu, maka dibolehkan menggunakan benda selainnya yang mengandung tujuan substansial yang sama, seperti menggunakan *ashnān* (sabun pembasmi kuman).

Kaidah kedelapan: تحقيق الأقرب الى المقصود و ان كان خلاف ظاهر (menetapkan sesuatu hukum dengan sesuatu yang lebih dekat kepada tujuan sharī'ah sekalipun bertentangan dengan makna eksplisit teks).[249] Seorang mujtahid yang melandaskan ijtihadnya pada nilai-nilai *maqāṣid* biasanya mendapat kesimpulan atas tujuan hukum tersebut berdasarkan pernyataan perintah dan larangan dari bentk eksplisit dalil-dalil kewahyuan. Namun sering kali bentuk tujuan hukum yang mengandung nilai kemaslahatan belum bisa didapatkan. Apabila demikian maka penetapan hukum dilakukan berdasarkan makna yang lebih dekat dengan tujuan eksplisit teks, walaupun makna tersebut berbeda dengan bentuk tujuan eksplisit teks. Apabila kaidah ini dicontohkan dari ijtihad 'Umar al-'Azīz, al-Ḥasan al-Baṣrī, al-Thawrī dan ulama madhhab Ḥanafi tentang zakat fitrah menurut mereka boleh dilakukan dalam bentuk mata uang yang sebanding dengan nilai jenis-jenis makanan pokok, sebagaimana eksplisit dari teks hadis.

Kaidah kesembilan: تقديم الأنفع و الأصلح بالموازنة و المقارنة بين المصالح الدينية والدنيوية (mendahulukan sesuatu yang lebih bermanfaat dan lebih maslahat dengan pertimbangan dan perbandingan antara kemaslahatan agama dan

[249] Māhir Ḥamīd Muḥammad al-Ḥūlī, *Ḥajah al-Mujtahid ilā al-Ijtihād al-Maqāṣidī*, 19

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dunia).[250] Yakni menetapkan hukum dengan mempertimbangkan hal yang lebih manfaat dan utama, baik itu menyangkut pertimbangan masalah dunia maupun akhirat.

Dari pendapat Māhir Ḥamīd Muḥammad al-Ḥūlī tentang kerangka metodologi *ijtihād maqāṣidī* tampak lebih rinci dan lengkap bila dibandingkan dengan pendapat al-Raysūnī yang terkesan global. Namun dari satuan-satuan kaidah Māhir Ḥamīd Muḥammad al-Ḥūlī banyak terdapat pengulangan bahasan yang pada intinya lebih menekankan empat rumusan: konsep tentang *ijtihād maqāṣidī*, pengamatan *maqāṣid* dalam menginterpretasi dalil-dalil, pengamatan *'illah* dan pertimbangan akibat-akibat hukum. Memang ada beberapa kecenderungan bagi para ulama *maqāṣid iyyūn* kontemporer dalam merumuskan kerangka metodologi ini. Sebagian mereka merumuskan dalam bentuk global dengan simplifikasi teori sehingga bisa memberikan gambaran umum. Selain dari al-Raysūnī, rumusan semacam ini juga kita temukan dari rumusan Yūsuf al-Qarḍāwī.[251] Bagi sebagian yang lain cenderung merinci rumusan-rumusannya sehingga lebih

---

[250] Ibid., 20

[251] Yūsuf al-Qarḍāwi dalam bukunya berjudul *Dirāsah fī Fiqh Maqāṣid al-Sharī'ah* merumuskan kerangka metodologi *Ijtihād Maqāṣisy* ke dalam lima kaidah umum: 1) pencarian nilai-nilai *maqāṣid* atas dalil-dalil teks sebelum mengeluarkan hukum, 2) memahami dalil-dalil teks dari segi konteks dan sosiohistorisnya, 3) membedakan antara tujuan-tujuan hukum yang tetap dengan media pengantar (*wasā'il*) menuju tujuan-tujuan tersebut yang cenderung berubah-ubah, 4) memahami sepenuhnya terhadap hal-hal yang berstatus statis (*thawābit*) dan yang bersetatus elastis dan berubah-ubah (*mutaghayyirah*), 5) membedakan secara cermat antara topik-topik hukum yang berjenis ibadah dan yang berjenis *mu'āmalāt.* Yūsuf al-Qarḍāwi, *Dirāsah fī Fiqh Maqāṣid al-Sharī'ah,* 153-199.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

aplikatif, seperti yang dihadirkan oleh Jamāl al-Dīn ‘Aṭiyyah,[252] dan Jaseer Audah.[253]

Segala upaya untuk mengantarkan nilai-nilai *maqāṣid* menuju pendekatan pada dasarnya adalah upaya untuk mensinergikan antara dalil teks dengan kemaslahatan sebagai tujuan intinya. Upaya ini benar-benar ditentukan oleh sudut pandang masing-masing perumus dalam memandang nilai kemaslahatan yang dimaksud dan sejauh apa nilai tersebut terakomodasi dalam dalil-dalil tekstual. Untuk itu, wajar bilamana persoalan metodologi ini selalu menjadi isu perbincangan dan perdebatan di kalangan para pengkaji *maqāṣid* untuk terus dikaji dan dikembangkan agar mampu merespons problematika saat ini.

[252] Jamāl al-Dīn ‘Aṭiyyah, *Naḥwa Taf’īl Maqāṣid al-Sharī’ah,* 177-184.
[253] Jasser Audah, *Maqāṣid al-Sharī’ah as Philosophy of Islamic Law a System Approach,* 257-258.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id