

Musolli

**MAQASID SYARIAH:
KAJIAN TEORITIS DAN APLIKATIF
PADA ISU-ISU KONTEMPORER**

Universitas Nurul Jadid Paiton Probolinggo
Email: mullareza@ymail.com

Abstract: *The principle objectives of Islamic law (maqashidsyariah) is a main portal by which Muslim people are possible to have an ideal expectation to their religion as compatible with every time and place (li kulli zaman wamakan), able to contextualize itself within their background in order to provide a solution for every problem of human life. It also contributes to the ways Islam is embraced by the people.*

Keywords: *Interpretation, Maqasid Syariah, Maslahah, and Istihsan*

Abstrak: *Maqasid Syariah merupakan pintu gerbang awal yang harus dilalui agar Islam sebagai agama mampu mengimplementasikan ekspektasinya yaitu agama yang ajarannya selalu relevan untuk zamannya, mampu mengkontekstualisasikan dirinya dalam ruang lingkup yang mengitarinya dan mampu memberikan solusi bagi setiap permasalahan yang timbul dan terjadi di setiap waktu dan kondisi dimana agama itu dianut oleh pemeluknya.*

Keyword: *Tafsir, Maqasid Syariah, Masalah, dan Istisna*

Pendahuluan

Sebagai sebuah teori, Maqasid Syariah akan selalu menarik untuk dikaji, baik oleh sarjana klasik atau kontemporer. Oleh karenanya kajian seputar Maqasid Syariah akan terus berlanjut dan tidak akan pernah menemukan kata berhenti. Semua itu dilakukan dalam rangka bagaimana Islam bisa mengawal dan memberikan kontribusi yang lebih terhadap perkembangan zaman. Sebagaimana jargon yang sering kali kita dengar bahwa Islam adalah agama yang *shalihun likulli zamanin makanin*.

Artinya bahwa Islam sebagai agama adalah ajaran yang selalu relevan untuk zamannya, mampu mengkontekstualisasikan dirinya dalam ruang lingkup yang mengitarinya dan mampu memberikan solusi bagi setiap permasalahan yang timbul dan terjadi di setiap waktu dan kondisi dimana agama itu dianut oleh pemeluknya. Konsep Maqasid Syariah merupakan pintu gerbang awal yang harus dilalui agar Islam sebagai agama mampu mengimplementasikan ekspektasinya.

Sudah barang tentu, pemahaman secara mendetail, komprehensif dan holistik terhadap konsep Maqasid Syariah menjadi sebuah keniscayaan dan mutlak diperlukan, sebab pemahaman yang parsial terhadap apa dan bagaimana konsep Maqasid Syariah hanya akan menelantarkan agama pada jurang ketertinggalan dan keterasingan dari zaman dan pemeluknya.

Artikel ini akan memaparkan Maqasid Syariah; tentang teori Maqasid Syariah, para tokohnya, dimulai dari imam al-Juwaini hingga Ibn ‘Ashūr. Mengapa harus dari imam al-Juwaini dan hanya berakhir pada Ibn ‘Ashūr adalah pilihan penulis yang dihasilkan setelah melakukan beberapa penelitian. Selanjutnya, artikel ini akan mencoba mengungkap relasi antara ijtihad dan Maqasid Syariah

terutama hubungan qiyas, istihsan dan sadd al-dzariah dengan Maqasid Syariah. Kemudian penutup tentu diletakkan diakhir pembahasan.

Teori Maqasid Syariah

Salah satu konsep penting dan fundamental yang menjadi pokok bahasan dalam Islam adalah konsep Maqasid Syariah yang menegaskan bahwa Islam hadir untuk mewujudkan dan memelihara maslahat umat manusia. Konsep ini telah diakui oleh para ulama dan menjadi acuan dasar dalam keberislaman. Adapun ruh dari konsep Maqasid Syari'ah adalah untuk mewujudkan kebaikan sekaligus menghindarkan keburukan atau menarik manfaat dan menolak mudarat (*dar'u al-mafāsīd wa jalb al-maṣāliḥ*), istilah yang sepadan dengan inti dari Maqasid Syariah tersebut adalah maslahat, karena Islam dan maslahat laksana saudara kembar yang tidak mungkin dipisahkan.

Maqasid Syariah terdiri dari dua kosa kata yaitu *al-maqāṣid* dan *al-sharī'ah*. *Al-maqāṣid* adalah bentuk plural dari kata *al-maqṣad* dari akar kata *al-qṣd*. Secara etimologi, *al-qṣd* mempunyai beberapa makna, di antaranya sebagai berikut:

Pertama jalan yang lurus (*istiḳāmah al-ṭarīq*). makna ini mengacu pada firman Allah surah al-Nahl (16): 9 “وَعَلَى اللَّهِ فَصْدُ السَّبِيلِ” bahwa Allah berhak untuk menerangkan jalan yang lurus dan mengajak kepada kepada makhluk untuk selalu berada pada jalan yang lurus. Ajakan ini berdasarkan bukti-bukti dan argumentasi yang tidak terbantahkan. Lawan kata *al-qṣd* adalah *al-jā'ir* (jalan yang menyimpang). Kedua adalah tujuan yang paling utama (*al-i'timād wa al-amm*). Makna inilah yang sering kali digunakan dan dimaksud oleh ulama fiqh dan ulama ushul fiqh. Tujuan (*al-maqāṣid*) adalah acuan dalam setiap perbuatan mukallaf dan hukum berubah seiring dengan perubahan tujuan (*al-maqāṣid*). Ia adalah elemen yang terdalam yang menjadikan landasan dalam setiap perbuatan seseorang. Tujuan dan niat dalam hal ini tidak ada perbedaan yang mendasar.¹

¹ Abd al-Rahmān Ibrāhīm al-Kailāni, *Qawā'id al-Maqāṣid inda al-Imām al-Shāṭibī: 'Arḍan wa Dirāsatan wa Taḥlīlan* (Damishq: Dār al-Fikr, 2000), 44. Lihat juga Abd al-Qādir ibn Hīriz Allah, *Ḍawābiṭ I'tibār al-Maqāṣid fi Mahāl al-Ijtihād wa Athruhā al-*

Kalangan ushuliyin dan fuqaha, seringkali tidak membatasi pengertian kata *al-maqāṣid*. Kata ini bisa dipahami maknanya dalam konteks etimologis setelah digandengkan dengan kata lain, semisal kaidah yang mengatakan” segenap perbuatan tergantung pada tujuan atau niat pelaku (*al-umūr bi maqāṣidihā*). Dalam konteks ini *al-maqāṣid* dimaknai sebagai sesuatu yang mendasari perbuatan seseorang dan diimplemenasikan dalam bentuk nyata (*al-fi’l*), atau semisal pernyataan al-Ghazali (w. 505 H) “مَشْهُودُ الشَّرْعِ : مِنْ الْخَلْقِ خَمْسَةٌ : وَهُوَ أَنْ يَحْفَظَ عَلَيْهِمْ دِينَهُمْ وَنَفْسَهُمْ وَعَقْلَهُمْ وَتَسْلُهُمْ وَمَالَهُمْ” dikatakan bahwa tujuan (*maqṣūd*) syariat ada lima; menjaga agama, jiwa, akal, keturunan dan harta.²

Ibn Ashūr (w. 1393 H / 1973 M) memberikan definisi yang menarik bahwa Maqasid Syariah adalah nilai atau hikmah yang menjadi perhatian syari’ dalam seluruh kandungan syariat, baik yang bersifat terperinci atau global. Bisa jadi nilai-nilai itu memuat nilai universal syariah semisal moderasi (*al-waṣṭiyah*), toleran (*al-tasāmuh*) dan holistik (*al-shumūl*). ‘Alal al-Afāsi (w: 1394 H / 1974 M) lebih jauh memberikan pengertian bahwa Maqasid Syariah adalah tujuan utama (*al-ghāyah*) daripada syariat dan rahasia-rahasia yang diletakkan oleh syari’ sebagai landasan dalam setiap hukum syariat. Menurutnya, Maqasid Syariah menjadi dasar hukum yang abadi dan tidak bisa dipisahkan dari sumber hukum Islam yang utama. Dari dua pengertian ini, bisa diambil kesimpulan bahwa Maqasid Syariah bisa mencakup tujuan-tujuan yang bersifat universal yaitu menegakkan maslahat dan menolak kesengsaraan, juga mencakup tujuan hukum yang bersifat partikular semisal tujuan-tujuan yang terdapat dalam hukum keluarga.³

Secara garis besar, para ulama memberikan gambaran tentang teori Maqasid Syariah yaitu bahwa Maqasid Syariah harus berpusat

Fihiyyi (Riyāḍ: Maktabah al-Rushd, 2007), 25. Lihat juga Ibn al-Manzūr, *Lisān al-Arab Juz III* (Beirut: Dār al-Lisān al-Arab, tt), 96

² Al-Ghazali, *al-Mustaṣfā min ‘Ilm al-Uṣūl* (Beirut: Dār al-Fikr, tt), 287. Lihat juga Abd al-Rahmān Ibrāhīm al-Kailāni, *Qawāid al-Maqāṣid inda al-Imām al-Shāṭibī: ‘Arḍan wa Dirāsatan wa Taḥlīlan* (Damishq: Dār al-Fikr, 2000), 45

³ Lihat Abd al-Rahmān Ibrāhīm al-Kailāni, *Qawāid al-Maqāṣid inda al-Imām al-Shāṭibī: ‘Arḍan wa Dirāsatan wa Taḥlīlan* (Damishq: Dār al-Fikr, 2000), 46. Lihat Ibn Ashūr, *Maqāṣid al-Sharī’ah al-Islāmiyah* (Tunisia: al-Maktabah al-Tunisiyah, 1979), 155 . Lihat juga ‘Alal al-Fāsi, *Maqāṣid al-Sharī’ah al-Islāmiyyāt wa Makārimihā* (Maktabah al-Wahdah al-Arabiyah, tt), 3 dan 51-52

dan bertumpu dalam lima pokok kemaslahatan yaitu : kemaslahatan agama (*hifẓ al-dīn*), kemaslahatan jiwa (*hifẓ al-nafs*), kemaslahatan akal (*hifẓ al-aql*), kemaslahatan keturunan (*hifẓ al-nasl*) dan kemaslahatan harta (*hifẓ al-māl*). Dalam setiap tingkatan mempunyai klasifikasi tersendiri, yaitu peringkat pokok/primer (*dharūriyyāt*), peringkat kebutuhan/sekunder (*hajjiyāt*) dan peringkat pelengkap/tersier (*taḥsiniyyāt*). Dalam penetapan hukumnya, urutan peringkat ini akan terlihat kepentingannya manakala bertentangan dalam kemaslahatannya. Peringkat *dharūriyyāt* menduduki tempat pertama, kemudian *hajjiyāt* mendahului peringkat *taḥsiniyyāt*. Bisa diartikan bahwa peringkat ketiga melengkapi peringkat kedua dan peringkat pertama dilengkapi oleh peringkat kedua.⁴

Dharūriyyāt dimaknai sebagai kebutuhan yang tidak bisa dibiarkan atau ditunda keberadaannya dalam rangka menjaga keutuhan lima pokok kemaslahatan (*al-umūr al-khamsah*), baik dengan menegakkan sendi-sendi yang utama, menetapkan kaidah-kaidahnya, menolak kesengsaraan (*al-mafāsīd*) yang atau akan yang terjadi. Penundaan atau menafikan peringkat pertama ini akan menyebabkan terancamnya eksistensi kelima pokok tersebut. *Hajjiyāt* adalah satu kondisi yang tidak mengancam eksistensi kelima pokok, namun hanya akan mengakibatkan kesulitan. Semisal rukhsah diperbolehkan mengqasar atau menjamak bagi musafir. Sedangkan *taḥsiniyyāt* diartikan sebagai kebutuhan yang menunjang peningkatan martabat manusia dalam masyarakat dan dihadapan Tuhannya, tentu memperhatikan dan kesesuaian dengan kepatutannya.⁵

Para Tokoh dan Pemikirannya tentang Konsep Maqasid Syariah

1. Imam al-Hāramain al-Juwaini (w. 478 H)

⁴ Lihat Fathurrahman Djamil, *Filsafat Hukum Islam* (Ciputat: Logos Wacana Ilmu, 1997), 126

⁵ Muhammad Sa'īd Ramḍān al-Būṭī, *Dawābiṭ al-Maṣlahah fī al-Sharī'ah al-Islāmiyah* (Beirut: Muassisah al-Risālah, 2000), 110-111. Lihat Fathurrahman Djamil, *Filsafat Hukum Islam* (Ciputat: Logos Wacana Ilmu, 1997), 126-127

Abū al-Ma'ali Abd al-Mālik ibn Abdillāh ibn Yusūf al-Juwaini, populer dengan nama al-Imam al-Haramain (w. 478 H) dapat dikatakan sebagai ahli teori (ulama usul al-fiqh) pertama yang menekankan pentingnya memahami Maqasid Syariah dalam menetapkan hukum Islam. Ia secara tegas mengatakan bahwa seseorang tidak dapat dikatakan mampu menetapkan hukum dalam Islam, sebelum ia memahami dengan benar tujuan Allah mengeluarkan perintah-perintah dan larangan-larangan-Nya.⁶

Al-Juwaini (w. 478 H) dalam *al-Burhān fī Uṣūl al-Fiqh* menyatakan: "ومن لم يتفطن لوقوع المقاصد في الأوامر والنواهي فليس على بصيرة في وضع الشريعة". Artinya bahwa seseorang yang belum memahami atau peka dengan benar tentang tujuan diberlakukannya syariat, maka ia belum punya kewenangan untuk menetapkan hukum. Pernyataan al-Juwaini (w. 478 H) ini menegaskan betapa pentingnya pengetahuan secara holistik tentang Maqasid Syariah

Kemudian al-Juwaini mengelaborasi lebih jauh Maqasid Syariah itu dalam hubungannya dengan illat dan dibedakan menjadi lima bagian, yaitu: 1) yang masuk dalam kategori pokok/primer (*dharūriyyāt*). 2) kebutuhan/sekunder (*hajjiyyāt*). 3) pelengkap/tersier (*makramah*). 4) sesuatu yang tidak masuk kelompok daruriyat dan hajiyat. Dan 5) sesuatu yang tidak termasuk ketiga kelompok sebelumnya.⁷

Banyak kalangan ulama ushuliyin yang mengakui bahwa al-Juwainilah yang pertama kali mendirikan bangunan teori Maqasid Syariah. Ia adalah yang pertama kali melakukan kategorisasi Maqasid Syariah yang akhirnya disederhanakan dalam tiga kategori yaitu peringkat pokok/primer (*dharūriyyāt*), peringkat kebutuhan/sekunder (*hajjiyyāt*) dan peringkat pelengkap/tersier (*taḥsiniyyāt*).⁸

⁶ Abū al-Ma'ali Abd al-Mālik ibn Abdillāh ibn Yusūf, *Al-Burhān fī Uṣūl al-Fiqh* Jilid I (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 1997), 101. Lihat juga Abd al-Qādir ibn Ḥirz Allah, *Dawābiṭ I'tibār al-Maqāsid fī Mahāl al-Ijtihād wa Athruhā al-Fiqhiyyi* (Riyād: Maktabah al-Rushd, 2007), 173

⁷ Muhammad Sa'īd Ramḍān al-Būṭī, *Dawābiṭ al-Maṣlaḥah fī al-Sharī'ah al-Islāmiyah* (Beirut: Muassisah al-Risālah, 2000), 176-177

⁸ Abū al-Ma'ali Abd al-Mālik ibn Abdillāh ibn Yusūf, *Al-Burhān fī Uṣūl al-Fiqh* Jilid I (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 1997), 2

2. Imam al-Ghazali (w. 505 H)

Pemikiran al-Juwaini tersebut dikembangkan oleh muridnya, al-Ghazali. Pemikirannya, baik dalam bidang ushul fiqh atau lainnya menjadi pondasi para pemikir atau ulama setelahnya. Ia adalah tokoh yang menjadi inspirasi dan panutan dalam pemikiran Islam. Dalam bidang kajian ushul fiqh, jasa-jasanya dalam meletakkan dasar-dasar kajian Maqasid Syariah tidak terbantahkan.

Perhatian al-Ghazali tentang kajian Maqasid Syariah bisa dilacak dalam tiga karyannya yaitu, *al-mankhūl min ta'fiqāt al-uṣūl*, *shifā' al-ghalīl fī bayān al-shabh wa al-mukhīl wa masālik al-ta'fil*, dan *al-mustaṣfā fī 'ilm al-uṣūl al-fiqh*. Ia menegaskan bahwa dalam menetapkan hukum, terlebih yang berkaitan dengan muamalah haruslah memperhatikan nilai-nilai dimana ia dijadikan illat penetapan hukum. Illat tersebut harus sesuai dengan Maqasid Syariah.⁹

Al-Ghazali berpendapat bahwa relasi yang terbangun antara syariat dengan istilah sangat erat sekali. Maslahat menurut al-Gazali adalah memelihara agama, jiwa, akal, keturunan dan harta. Kelima macam maslahat di atas bagi al-Gazali berada pada skala prioritas dan urutan yang berbeda jika dilihat dari sisi tujuannya, yaitu peringkat pokok/primer (*dharūriyyāt*), kebutuhan/sekunder (*hajjiyyāt*), pelengkap/tersier (*tahsiniyyāt*).¹⁰

Pernyataan al-Ghazali (w. 505 H) tentang esensi Maqasid Syariah adalah maslahat bisa diketahui dari definisi yang diutarakan oleh al-Ghazali sebagai berikut:

أَمَّا الْمَصْلَحَةُ فَهِيَ عِبَارَةٌ فِي الْأَصْلِ عَنِ جَلْبِ مَنفَعَةٍ أَوْ دَفْعِ مَضَرَّةٍ ، وَلَسْنَا نَعْنِي بِهِ ذَلِكَ ، فَإِنَّ جَلْبَ الْمَنفَعَةِ وَدَفْعَ الْمَضَرَّةِ مَقَاصِدُ الْخَلْقِ وَصَلَاحُ الْخَلْقِ فِي تَحْصِيلِ مَقَاصِدِهِمْ ، لَكِنَّا نَعْنِي بِالْمَصْلَحَةِ الْمُحَافَظَةَ عَلَى مَقْصُودِ الشَّرْعِ وَمَقْصُودِ الشَّرْعِ مِنَ الْخَلْقِ خَمْسَةٌ : وَهُوَ أَنْ يَحْفَظَ

⁹ . Lihat Abd al-Qādir ibn Hīrz Allah, *Dawābiṭ I'tibār al-Maqāṣid fī Mahāl al-Ijtihād wa Athruhā al-Fiqhiyyi* (Riyād: Maktabah al-Rushd, 2007), 179 dan Lihat Muṣṭafā Sa'īd al-Khīn, *Athār al-Ikhtilāf fī al-Qawā'id al-Uṣūliyyah fī Ikhtilāf al-Fuqahā'* (Beirut : Dār al-Fikr, tt), 552-554.

¹⁰ Al-Ghazālī, *al -Mustasfā min Ilm al -Usūl Jilid I* (Kairo: al -Amiriyah, 1412), 250. Lihat juga Abd al-Qādir ibn Hīrz Allah, *Dawābiṭ I'tibār al-Maqāṣid fī Mahāl al-Ijtihād wa Athruhā al-Fiqhiyyi* (Riyād: Maktabah al-Rushd, 2007), 179

عَلَيْهِمْ دِينُهُمْ وَنَفْسُهُمْ وَعَقْلُهُمْ وَنَسْلُهُمْ وَمَاهُهُمْ ، فَكُلُّ مَا يَتَّصِمُنْ حِفْظَ هَذِهِ الْأَصُولِ الْخَمْسَةِ فَهُوَ مَصْلَحَةٌ ، وَكُلُّ مَا يُفَوِّتُ هَذِهِ الْأَصُولَ فَهُوَ مَفْسَدَةٌ وَدَفْعُهَا مَصْلَحَةٌ¹¹ .

Definisi maslahat yang diutarakan oleh al-Ghazali (w. 505 H) sebagaimana pernyataan diatas, bisa dipersepsikan bahwa maslahat adalah ungkapan yang asal maknanya adalah menarik kemanfaatan atau menolak kesulitan. Namun bukan itu yang dikehendaki oleh al-Ghazali (w. 505 H). Mengambil manfaat dan menolak kesengsaraan adalah tujuan makhluk. Sementara kebaikan makhluk adalah menghasilkan tujuan-tujuan mereka. Maslahat dalam pandangan al-Ghazali adalah menjaga tujuan syariat (*maqāsid al-sharīah*). Al-Ghazali mencetuskan bahwa Maqasid Syariah tercermin dalam lima hal pokok yaitu menjaga agama, jiwa, akal, keturunan dan harta. Setiap hukum atau aturan yang mengandung lima prinsip ini, maka ia dinamakan maslahat. Setiap keputusan hukum yang mengabaikan atau justru menafikan kelima dasar diatas, berarti mafsadah. Dan menolaknya, menghindarinya adalah maslahat.

3. Al-‘Izz ibn ‘Abd al-Sala>m (w. 660 H)

Pemikir dan ahli teori hukum Islam berikutnya yang secara khusus membahas Maqasid Syariah adalah ‘Izz ibn ‘Abd al-Sala>m (w. 660 H) dari kalangan Syafi'iyah. Ia lebih banyak menekankan dan mengelaborasi konsep maslahat secara hakiki dalam bentuk menolak mafsadat dan menarik manfaat. Menurutnya, maslahat keduniaan tidak dapat dilepaskan dari tiga tingkat urutan skala prioritas, yaitu: daruriyat, hajiyat, dan takmilat atau tatimmat. Lebih jauh lagi ia menjelaskan, bahwa taklif harus bermuara pada terwujudnya maslahat manusia, baik di dunia maupun di akhirat.¹²

Dalam pandangan al-‘Izz ibn ‘Abd al-Salām (w. 660 H), maqasid atau mafsadah itu selalu dalam dua katagori yaitu, *nafīs* dan *khasīs*, *kathīr* dan *qalīl*, *jalī* dan *khafī*, *ājil* dan

¹¹ Al-Ghazālī, *al-Mustasfā min Ilm al-Usūl Jilid I* (Kairo: al-Amiriyah, 1412), 280-281

¹² Izzuddin ibn Abd al-Salam, *Qawaid al-Ahkām fi Maṣāliḥ al-Anām Juz I* (Kairo: al-Istiqlal, t.t), 9.

*ukhrawī, 'ājil dan dunyāwī. Sedangkan dun'yāwi terdiri dari mutawaqqi' dan wāqi', mukhtalaf fih dan muttafaq fih.*¹³

4. Al-Sya>tibi> (w. 790 H)

Pembahasan tentang Maqasid Syariah secara khusus, sistematis dan jelas dilakukan oleh al-Syatibi dari kalangan Malikiyah. Dalam kitabnya *al-Muwāfaqāt* yang sangat terkenal itu, ia menghabiskan lebih kurang sepertiga pembahasannya mengenai Maqasid Syariah. Sudah tentu, pembahasan tentang masalah pun menjadi bagian yang sangat penting dalam tulisannya.¹⁴

Al-Syatibi (w. 790 H) secara tegas mengatakan bahwa tujuan utama Allah menetapkan hukum-hukum-Nya adalah untuk terwujudnya masalah hidup manusia, baik di dunia maupun di akhirat. Karena itu, taklif dalam bidang hukum harus mengarah pada terwujudnya tujuan hukum tersebut.¹⁵

Seperti halnya ulama sebelumnya, ia juga membagi urutan dan skala prioritas masalah menjadi tiga urutan peringkat, yaitu daruriyat, hajiyat, dan tahsiniyat. Yang dimaksud masalah menurutnya seperti halnya konsep al-Gazali, yaitu memelihara lima hal pokok, yaitu: agama, jiwa, akal, keturunan dan harta.¹⁶

Al-Syatibi memaparkan tiga aliran yang diikuti ulama usul fikih dalam usaha menyingkap Maqasid Syariah. Aliran-aliran yang dimaksud adalah: Pertama, aliran zahiriyah (literalis/tekstualis, yaitu ulama yang mengikuti aliran ini berpendapat bahwa Maqasid Syariah adalah sesuatu yang abstrak, tidak dapat diketahui kecuali melalui petunjuk Tuhan dalam bentuk zahir nas yang jelas (eksplisit). Petunjuk itu tidak perlu diteliti lagi, harus dipahami sebagaimana adanya seperti

¹³ Lihat Abd al-Qādir ibn Hīrz Allah, *Dawābiṭ I'tibār al-Maqāsid fi Mahāl al-Ijtihād wa Athruhā al-Fiqhiyyi* (Riyād: Maktabah al-Rushd, 2007), 179

¹⁴ www.kangwawanblogspot. Lihat juga Muhammad Khalid Masud, *Shātibī's Philosophy of Islamic Law* (Pakistan: Islamic Research International University Islamabad, 1995), 1-25

¹⁵ Al-Syatibi, *al-Muwāfaqāt fi Usul al-Syari'ah Jilid II* (Kairo: Mustafa Muhammad, t.t.), 4.

¹⁶ Al-Syatibi, *al-Muwāfaqāt fi Usul al-Syari'ah Jilid II* (Kairo: Mustafa Muhammad, t.t.), 5

yang tertulis dalam nas (manurut bahasa). Apakah taklif (tugas diberikan Tuhan kepada manusia) memperhatikan masalah manusia itu sendiri, atau pun tidak, walaupun kemaslahatan itu telah terwujud pada sebagian orang, namun itu semua tidak perlu diperhatikan. Yang jelas kemaslahatan itu tidak dapat diketahui sedikitpun tanpa melihat nas dalam bentuk tekstual. Pendapat ekstrim dari ulama yang menganut aliran ini menolak nalar dan qiyas.

Kedua, Ulama yang tidak menempuh pendekatan melalui zahirnya nas dalam memahami maksud al-Quran dan Sunnah. Kelompok ini terbagi pula ke dalam dua aliran, yaitu Aliran batiniyah, adalah ulama yang mengikuti aliran ini berpendapat bahwa Maqashid Syariah bukan terletak pada bentuk zahirnya nas, tidak pula dipahami dari nas yang jelas. Namun, maqashid syari'ah merupakan sesuatu yang tersembunyi di balik itu semua (di dalam batin). Hal seperti ini terdapat pada semua aspek syari'ah. Tidak seorangpun yang berpegang pada makna lahir dari suatu lafaz dapat mengetahui maksud syari'ah. Aliran ini merupakan aliran yang berpretensi membatalkan syari'at Islam dan dapat membawa kepada kekafiran. Aliran ini berpendapat bahwa imam mereka terpelihara dari dosa. Pendapat seperti ini tidak mungkin dipahami, kecuali dengan merusak makna lahir nas al-Quran dan al-Sunnah yang sudah jelas.

Aliran substansialis, adalah ulama yang berpendapat bahwa maqashid syari'ah dapat diketahui dengan memperhatikan makna-makna substansi (*al-ma'ani al-nazariyah*) yang terdapat dalam lafaz. Arti zahir dari suatu nas bertentangan dengan makna substansi, yang diperhatikan dalam makna substansi dan arti zahir nas ditinggalkan. Hal itu dilakukan baik dengan memperhatikan kemaslahatan maupun tidak. Yang penting makna substansi itu harus diteliti dengan baik sehingga nas-nas syari'ah mesti mengikuti makna substansinya; Ketiga, Aliran ulama al-Rasikhin, yaitu ulama yang menggunakan penggabungan dua pendekatan antara arti zahir nas dengan makna substansi/illatnya. Makna substansi tidak boleh merusak makna zahir suatu nas, demikian pula sebaliknya, sehingga syari'at Islam berjalan secara harmonis tanpa ada kontradiksi di dalamnya.

Dalam konteks ini, aliran zahiriyah, aliran batiniyah, aliran substansialis semuanya ditolak Syatibi dan menurutnya sebagai aliran sesat lagi menyesatkan (*ra'yu kulli qāsidin li ibta al-syari'ah, wa ma'a haza al-rakyi ilā al-kufr, wa iyazubillahi*). Aliran yang diikuti oleh Syatibi adalah aliran ketiga (ulama rasikhin) yang dapat dijadikan rujukan dalam mengetahui maksud-maksud yang terdapat dalam Al-Qur'an dan Al-Sunnah.

Konsep Maqasid Syariah atau maslahat yang dikembangkan oleh al-Syatibi di atas sebenarnya telah melampaui pembahasan ulama abad-abad sebelumnya. Konsep maslahat al-Syatibi tersebut melingkupi seluruh bagian syari'ah dan bukan hanya aspek yang tidak diatur oleh nas. Sesuai dengan pernyataan al-Gazali, al-Syatibi merangkum bahwa tujuan Allah menurunkan syari'ah adalah untuk mewujudkan maslahat. Meskipun begitu, pemikiran maslahat al-Syatibi ini tidak seberani gagasan al-Ṭūfi (w. 716 H).

5. Najm al-Dīn al-Ṭūfi (w. 716 H)

Pandangan al-Ṭūfi (w. 716 H) mewakili pandangan yang radikal dan liberal tentang maslahat. al-Ṭūfi (w. 716 H) berpendapat bahwa prinsip maslahat dapat membatasi (takhsis) Alquran, sunnah dan ijma' jika penerapan nas Alquran, sunnah dan ijma' itu akan menyusahkan manusia. Akan tetapi, ruang lingkup dan bidang berlakunya maslahat al-Ṭūfi (w. 716 H) tersebut adalah mu'amalah.¹⁷

Sejak awal syari'ah Islam sebenarnya tidak memiliki tujuan lain kecuali kemaslahatan manusia. Ungkapan standar bahwa syari'ah Islam dicanangkan demi kebahagiaan manusia, lahir-batin; duniawi-ukhrawi, sepenuhnya mencerminkan maslahat. Akan tetapi keterikatan yang berlebihan terhadap nas, seperti dipromosikan oleh faham ortodoksi, telah membuat prinsip maslahat hanya sebagai jargon kosong, dan syari'ah-yang pada mulanya adalah jalan-telah menjadi jalan bagi dirinya sendiri.

¹⁷ Najmuddin al-Ṭūfi (w. 716 H), Syarh al-Hadis Arba'in an-Nawaiyah dalam Mustafa Zaid. 1954. *al-Maslahat fi at-Tasyri'i al-Islami wa Najmuddin al-Ṭūfi (w. 716 H)* (Mesir: Dar al-Fikr al -Arabi,tt), 46. Yusdani, *Menyimak Pemikiran Hukum Islam Satria Efendi* dalam *Journal Al-Mawarid* Edisi XVII Tahun 2007. Halaman 67

Dalam pandangan al-Ṭūfi (w. 716 H), secara mutlak masalahat itu merupakan dalil syara yang terkuat itu bukan hanya merupakan dalil ketika tidak adanya nas dan ijma', juga hendaklah lebih diutamakan atas nas dan ijma' ketika terjadi pertentangan antara keduanya. Pengutamaan masalahat atas nas dan ijma' tersebut dilakukan al-Ṭūfi (w. 716 H) dengan cara bayan dan takhsis, bukan dengan cara mengabaikan atau meninggalkan nas sama sekali, sebagaimana mendahulukan sunah atas Al-Qur'an dengan cara bayan. Hal demikian dilakukan al-Ṭūfi (w. 716 H) karena dalam pandangannya, masalahat itu bersumber dari sabda Nabi saw., "tidak memudaratkan dan tidak dimudaratkan". Pengutamaan dan mendahulukan masalahat atas nas ini ditempuh baik nas itu qat'i dalam sanad dan matan-nya atau zani keduanya.¹⁸

6. Al-Tahir Ibn 'Ashūr (w. 1397 H)

Sepeninggal imam Syatibi, kajian maqasid syari'ah ini sempat redup, dalam arti tidak ada sarjana Islam yang khusus mendedikasikan diri dalam bidang ini. Kemudian, pada separoh akhir dari abad ke 20 masehi, wacana maqasid syari'ah kembali digulirkan oleh ulama asal Tunisia syaikh Muhammad Ṭāhir Ibn 'Ashūr (w: 1397 H / 1973 M), di tangan Ibn 'Ashūr inilah proyek maqasid syari'ah yang telah dicanangkan jauh hari oleh imam Syatibi diteruskan.¹⁹

Ṭāhir Ibn 'Ashūr menuangkan ide maqasidnya secara khusus dalam buku *Maqāsid al-Shāri'ah al-Islāmiyah* (tebal 216 halaman), dan secara kondisional dalam karya lainnya semisal tafsir *al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, buku *Usūl an-Nidzām al-Ijtimā'i dan Alaisa al-Ṣubhu bi Qarīb*. Dalam pandangan Ibn

¹⁸ Yusdani, *Menyimak Pemikiran Hukum Islam Satria Efendi* dalam Journal Al-Mawarid Edisi XVII Tahun 2007. Halaman 67

¹⁹ Ia banyak menulis buku dan menulis berbagai majalah dan koran di Tunisia. Di antara karya-karyanya adalah 1. *Alaisa al-Shubh bi Qarīb*, 2. *Maqāshid al-Syari'ah al-Islamiyah*, 3. *Ushul al-Nizham al-Ijtima' i fi al-Islam*, 4. *al-Tahrir wa al-Tahrir min It-Tafsir*, 5. *al-Waflu wa atsaruhi fi al-Islam*, 6. *Uslul al-Insyā'i wa al-Khithabah*, 7. *Mujiz al-Balagh*, 8. *Hasyiyah ala al-Qathr*, 9. *Syarh 'ala Burdah al-Busyiri*, 10. *al-Gaits al-Ifriqi*, 11. *Hasyiyah 'ala al-Mahalli 'ala jam' al-Jawami*, 12. *Hasyiyah 'ala Ibn Sa'id al-Usymuni*, 13. *Hasyiyah 'ala Syarh al-Isham li Risalat al-Bayan*, 14. *Ta'liq 'ala ma Qara'ahu min Shahihi Muslim*. Lihat Iyad Khalid al-Dibagh, *Muhammad al-Tāhir Ibn 'Ashūr* (Damaskus: Dār al-Qalam, 2005), 91

‘Ashūr bahwa maqasid syari'ah berdiri di atas fitrah manusia. Berangkat dari firman Allah Swt dalam surat ar Ruuum ayat 30 dan surat al A'rāf ayat 119, Ibn ‘Ashūr menyatakan bahwa menjaga fitrah manusia adalah termasuk dalam maqasid syari'ah, untuk itu syari'at Islam tidak akan pernah bertentangan dengan akal manusia, selama ia dalam kondisi normal.²⁰

Perhatian Ibn ‘Ashūr (w. 1397 H) tentang pentingnya Maqasid Syariah tidak hanya berkaitan dengan fiqh atau ushul fiqh, ia juga memberikan perhatian dalam penafsiran Alquran. Ia mengajukan beberapa prinsip pokok dalam menafsirkan Alquran, yang semuanya bermuara dari urgensinya Maqasid Syariah, yaitu:

Pertama memperbaiki akidah, yaitu membebaskan manusia dari kesyirikan dan penyerahan diri kepada selain Allah swt, karena selain Allah pasti tidak mampu berbuat sesuatupun. Allah bersabda dalam Alquran surah al-Hūd (11): 101 dijelaskan bahwa sama sekali tidak bermanfaat kepada mereka semua sembahyan yang mereka seru selain Allah, di waktu adzab Tuhan datang maka sesembahan itu tidak bisa berbuat apa-apa akan tetapi hanya menambah keibnasaan terhadap mereka. Ini berarti bahwa selain dari Tuhan Allah tidak bisa memberi manfaat, syafaat dan segala hal yang dibutuhkan oleh manusia, apalagi pada saat yang genting.²¹

Kedua Alquran merupakan kitab suci yang bertujuan memperbaiki akhlak, baik hubungannya sebagai makhluk Tuhan (*habl min al-Allāh*) atau sebagai makhluk sosial (*habl min al-nās*). Semua itu telah ditauladani oleh nabi Muhammad saw dalam kehidupan kesehariannya, sebagai nabi, rasul dan sebagai manusia biasa.²² ini juga searah dengan tujuan Rasulullah diutus ke dunia yaitu untuk menyempurnakan akhlak.²³

²⁰ Ibn ‘Ashūr, *Maqasid al-Syariah al-Islamiyah* (Kairo: Dar al-Ilm, tt), 57.

²¹ Abd al-Qadir Muhammad Shalih, *Al-Tafsir wa al-Mufasssirun fil Aṣr a- Hadits* (Beirut: Daru al Makrifah.2003), 121.

²² Nabi Muhammad adalah Alquran hidup yang berjalan, sebab gaya hidup dan pola pikir nabi Muhammad adalah potret dari ajaran yang dituturkan dalam al Quran. QS. al-Qalam (68): 4

²³ Malik ibn Anas, *al-Muwatha'* (Beirut : Daru al Fikri,tt), h.

Ketiga menerangkan tentang syariat, baik yang bersifat umum atau khusus. Dalam Alquran surah al-Nahl (16): 89 dijelaskan bahwa Allah menurunkan Alquran kepada nabi Muhammad saw karena beberapa alasan: 1) penjelas bagi segala sesuatu, 2) petunjuk bagi orang Islam, 3) rahmat dan 4) kabar gembira bagi setiap orang Islam. Dan juga dijelaskan bahwa Allah menurunkan Alquran sebagai pedoman manusia dalam memutuskan satu perkara diantara manusia, berdasarkan tuntunan Allah (QS. al al Nisa [4]: 105)

Keempat mensejahterakan, mendamaikan dan menjaga perdamaian diantara manusia. Ini berdasarkan pada Alquran surah Ali Imrān (3): 103, QS. al Anām (6): 159, dan QS. al-Anfāl (8): 46. Alquran surah Ali Imrān (3): 103 mengintruksikan kepada umatnya agar berpegang teguh pada tali-tali yang kuat (*al habl al wutsqā*) yaitu ikatan yang telah dibangun oleh Allah, selanjutnya Allah menyinggung umatnya agar bersyukur atas segala nikmat yang telah dianugerahkan. Salah satu yang agung itu adalah telah menyatunya bangsa Madinah dalam satu ikatan yaitu Islam, setelah sebelumnya mereka terjerumus dalam perpecahan, dan permusuhan yang tidak pernah berkesudahan.

Alquran surah al-Anām (6): 159 menjelaskan bahwa orang yang bercerai berai, maka nabi tidak akan pernah mengakui mereka sebagai umatnya. Persatuan (*ukhuwah Islamiyah*) adalah barometer keberhasilan suatu masyarakat. Kemudian Alquran surah al-Anfāl (8): 46 mendiskripsikan betapa masyarakat yang tidak bersatu akan hilang kewibawaannya, mereka tidak akan pernah bisa bertahan dalam kehidupan ini, apalagi mampu tampil sebagai masyarakat pemimpin (*uswah wa al imam*).²⁴

Pada puncaknya Ibn ‘Ashūr (w. 1397 H) berkonsentrasi pada proyek mengindependenkan maqasid syari'ah sebagai sebuah disiplin keilmuan tersendiri lepas dari kerangka ilmu ushul fiqh, dengan merumuskan konsep, kaidah serta substansi. Para pemikir kontemporer, baik mereka yang konsen dalam bidang kajian usul fiqh atau tafsir Alquran memberikan pengakuan

²⁴ Abd al-Qadir Muhammad Shalih, *Al-Tafsir wa al-Mufasssirun fi al-Ashr al-Hadits* (Beirut: Daru al Makrifah.2003),h. 122

bahwa Ibn ‘Ashūr adalah tokoh Maqasid Syariah pasca al-Syatibi.

Salah satu buktinya adalah, setiap diskursus seputar maqasid yang diangkat oleh kalangan ulama sekarang, banyak merujuk pada tokoh ini. Bahkan secara khusus Muhammad Habib Balkhoujah mantan sekjend Majma' Fiqh Islami (komunitas pakar fiqh Islam) berpusat di Jeddah, mengungkapkan kerangka pemikiran Ibn ‘Ashūr dalam bukunya *Ibn ‘Ashūr dan proyek maqasid syari'ah* (2004), dan Husni Ismail intelektual Maroko menyusunnya dalam buku yang berjudul *Konsep Maqasid Syari'ah menurut Ibn ‘Ashūr* (1995). Quraish Shihab dalam tafsir *al-Misbah* sering kali merujuk pada Ibn ‘Ashūr.²⁵

Relasi dan Aplikasi Maqasid Syariah dalam Ijtihad

1. Al-Qiyās

Secara etomologi *al-qiyās* adalah menyamakan, menganalogikan sesuatu dengan sesuatu yang lain. Dan secara terminologi, *al-qiyās* adalah mempersamakan cabang (*al-far'u, al-mushabbih*) kepada asal (*al-aṣl, al-mushabbah bih*) karena ada unsur kesamaan dalam *illah* hukum (*wajah al-shabah*). Sebagian ulama juga mendefinisikan bahwa *al-qiyās* menjelaskan hukumnya satu kasus yang belum tertera dalam Alquran atau Hadis, dengan cara menyamakan terhadap kasus yang termaktub hukumnya dalam Alquran atau Hadis.²⁶

Adapun unsur-unsur (*al-arkān*) yang harus dipenuhi dalam *al-qiyās* sehingga *istinbāt* dengan metode *al-qiyās* bisa dikatakan sah dan benar, yaitu; pertama *al-aṣl*, yaitu sesuatu yang ditetapkan hukumnya oleh *al-naṣ*. Juga disebut *al-maqīs 'alaih, al-maḥmūl alaih* dan *al-mushabbah bih*. Kepastian hukum *al-aṣl* harus ditetapkan dengan *al-naṣ*, bukan hasil analogi dan juga hukumnya tidak boleh kabur. Sebab *al-aṣl* yang hukumnya ditetapkan dengan *al-qiyās* juga tidak sah dijadikan *al-aṣl*. Kedua *al-far'u* yaitu sesuatu yang tidak ditetapkan hukumnya oleh *al-naṣ*. juga disebut dengan *al-maqīs, al-*

²⁵ www.Kangwawan.blogspot.com diakses pada bulan desember 2011.

²⁶ Muhammad Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh* (Dār al-Fikr al-'Arabī, 1985), 218. Lihat juga Amir Syarifuddin, *Uṣūl Fiqh Jilid I* (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999), 157-160

mahmūl dan *al-mushabbah*. *al-far'u* seharusnya adalah sesuatu yang belum ditetapkan hukumnya oleh *al-naş* ataupun *al-ijmā'*.

Ketiga *al-hukm* yaitu hukum syara' yang ditetapkan oleh *al-naş* pada *al-aşl*. Hukum asal yang akan diberikan pada cabang harus memenuhi syarat-syarat, yaitu; a) hukum asal tersebut mestilah hukum *shara' 'āmaliyah* (perbuatan) yang ditetapkan dengan *al-naş*; b) 'illat hukum asal itu mungkin untuk diketahui dengan akal. Jika tidak mungkin untuk diketahui, maka tidak mungkin memberlakukannya bagi *al-far'u*, sebab dasar *al-qiyās* adalah mengetahui hukum asal dan menemukan atau memberikan hukum cabang.²⁷

Keempat *'illah*, juga disebut dengan *wajah al-shabah*, yaitu sifat yang dibangun atasnya hukum asal dan sifat itu ada pada *al-far'u*, maka hukum *al-far'u* tersebut sama dengan hukum asal. Pada dasarnya, sifat yang ada pada asal itu terkadang terdiri dari beberapa sifat, dan tidak semua sifat itu dapat menjadi "illat hukum.

Ada beberapa kriteria sehingga sifat tersebut dikategorikan illat hukum, yaitu; 'illat tersebut harus bersifat nyata, tidak abstrak yakni keberadaannya pada asal dan pada cabang bisa dijangkau oleh indera. Kemudian illat itu harus bersifat *mundabit* } yakni harus mempunyai hakikat tertentu dengan batasan-batasan tertentu yang dengan batasan-batasan itu dapat diketahui hakikat keberadaannya pada cabang. Hal ini perlu dipertegas, sebab dasar *al-qiyās* itu adalah kesamaan asal dengan cabang pada 'illat hukum asal. Selanjutnya 'illat harus bersifat yang sesuai, yakni memiliki kesesuaian secara erat dengan dasar dan tujuan pembentukan hukum tersebut yakni untuk mewujudkan kemaslahatan dan menghindarkan kemudratan. Dan terakhir 'illat tersebut bukan merupakan sifat yang terbatas pada asal. Semisal sesuatu yang khusus bagi Nabi Saw. tidak bisa dianalogikan kepada lainnya.²⁸

Adapun kedudukan dan keabsahan *al-qiyās* sebagai sebuah metode dalam menggali hukum-hukum Islam dari sumber-sumbernya, ulama masih bersilang pendapat. Namun mayoritas

²⁷ Muhammad Abū Zahrah, *Uşūl al-Fiqh* (Dār al-Fikr al-'Arabī, 1985), 232

²⁸ Abd al-Wahhāb Khallāf, *Ilm al-Uşūl al-Fiqh*, (Mesir: Dār al-Qalam, 1978), Cet. Ke-12, 68-70

ulama membolehkannya, yaitu dari kalangan sahabat dan tabi'in, al-Shafi'i, Abū Hanīfah, Mālik, Ahmad ibn Hanbal, kebanyakan para fuqahā' dan mutakallimīn. Argument yang dikemukakan adalah merujuk pada Alquran, Hadis dan Ijmā' ulama.²⁹

2. Al-Istih}sa>n

Amir Syarifuddin berpandangan bahwa *al-istihsān* adalah seorang mujtahid dalam melakukan *ijtihād* untuk menemukan dan menetapkan suatu hukum tidak menggunakan suatu dalil, baik dalil itu dalam bentuk *al-qiyās*, dalam bentuk hukum kulli atau dalam bentuk kaidah umum. Sebagai gantinya, justru menggunakan dalil lain dalam bentuk *al-qiyās* lain yang dinilai lebih kuat, atau *al-naş* yang ditemukannya, atau 'urf yang berlaku, atau keadaan darurat, atau hukum pengecualian. Alasannya adalah karena dengan cara itulah si mujtahid menganggapnya sebagai cara terbaik yang lebih banyak mendatangkan kemaslahatan dan lebih menjauhkan kesulitan bagi umat.³⁰

Sedangkan *al-istihsān* itu sendiri mempunyai beberapa pola, yaitu: pertama *al-istihsān bi al-ņas*. adalah *al-istihsān* yang sandarannya adalah *al-ņas*. Seorang mujtahid dalam menetapkan hukum tidak mempergunakan ketentuan umum atau *al-qiyās* tetapi nas yang mengatur ketentuan lain. Kedua *al-istihsān bi al-qiyās al-khafī*. adalah *al-istihsān* yang acauannya adalah *al-qiyās al-khafī*. seorang mujtahid berpindah dari *al-qiyās jalī* kepada *al-qiyās al-khafī*.

Ketiga *al-istihsān bi al-'urf* yaitu *al-istihsān* yang dasarnya adalah 'urf (adat). Semisal ada orang yang bersumpah untuk tidak makan daging, tetapi ia tetap makan ikan. Dalam ketentuan umum, ikan adalah bagian dari daging. Dalam konteks ini, orang tersebut telah melanggar sumpah. Dalam 'urf, ikan tidak

²⁹ Abd al-Wahhāb Khallāf, *Ilm al-Usūl al-Fiqh*, (Mesir: Dār al-Qalīm, 1978), Cet. Ke-12, 54 Salah satu ulama yang menolak *al-qiyās* adalah Ibn Ḥazm, salah satu tokoh mazhab Ḥanbalīyah. Argument yang dikemukakan adalah QS. al-Baqarah (2): 29, QS. al-Māidah (5): 5, QS. an-Nahl (16): 44, QS. al-Hujurat (49):1, QS. al-Isrā' (17): 36, dan QS. al-An'am (6): 38 Lihat Muhammad Abū Zahrah, *Uşūl al-Fiqh* (Dār al-Fikr al-'Arabī, 1985), 224-226. Dan lihat juga Ibn Ḥazm, *Al-Nabzhah al-Kāfiyah fī Ahkām Uşūl al-Dīn* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1985), 61.

³⁰ Amir Syarifuddin, *Uşul Fiqh Jilid I* (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999), 308.

termasuk daging, karena itu berdasarkan *al-istihsān*. jika demikian, maka ia tidak dikenakan bayar kafarat, karena ia tidak dianggap melanggar sumpah.

Keempat adalah *al-istihsān bi al-darūrah*, ialah *al-istihsān* yang dasarnya mengacu pada kepada kondisi darurat, yaitu suatu kondisi yang bila ia tidak melakukan itu, maka ia akan menemui kerusakan, semisal terenggutnya nyawa. Semisal seorang pencuri menurut ketentuan hukum adalah dipotong tangannya. Namun pertimbangan *al-istihsān* yaitu bersandarkan pada kondisi darurat yaitu pencurian yang dilakukan murni untuk mempertahankan hidup (karena kelaparan), hukuman potong tangan ditinggalkan. Itulah sekelumit tamsil dari *al-istihsān*.

Adapun pendapat yang mengemukakan tentang kehujjahan *al-istihsān* cukup beragam. Imam al-Shāfi'ī menolak *al-istihsān* sebagai salah satu metoda penetapan hukum. Abū Zahrah menukil argumentasi yang dikemukakan oleh Imam al-Shāfi'ī yaitu: pertama, shari'ah adalah nas dan yang ditanggungkan atas nas dengan jalan qiyās. Bila bagian dari keduanya (*al-juzu minhumā*), maka tidak perlu membicarakannya, tetapi jika di luar keduanya (*al-khārij minhumā*) berarti bahwa Allah telah meninggalkan beberapa urusan manusia yang tidak ada ketetapan hukumnya. Dan ini mustahil terjadi sebab bertentangan dengan QS. al-Qiyāmah (75):36.

Kedua adalah firman Allah yang termaktub surah al-Nisā (4): 59. Sementara yang ketiga bahwa Nabi Saw. tidak pernah memfatwakan suatu hukum dengan pertimbangan *al-istihsān*. Terbukti, misalnya ketika beliau ditanya tentang seorang laki-laki yang mengatakan bahwa istrinya baginya mirip punggung ibunya. Ternyata beliau tidak memberikan fatwa dengan *al-istihsān*, tetapi menunggu hingga turunnya ayat *zihār* sebagaimana yang terekam dalam QS. Al-Mujādalah (58): 2. Keempat, Nabi Saw. tidak berkenan dengan para sahabat yang jauh darinya, yang memberi fatwa dengan *al-istihsān*. Semisal, Nabi Saw. tidak menyetujui tindakan Usamah yang membunuh seorang laki-laki yang mengucapkan kalimah tauhid. Usamah berkeyakinan bahwa bahwa laki-laki tersebut mengucapkannya

karena takut pedang yang dihunuskan kepadanya. Seandainya *al-istihsān* diperkenankan, pasti Nabi tidak menegur Usamah.

Kelima, *al-istihsān* tidak memiliki batasan yang jelas dan tidak pula memiliki kriteria-kriteria yang dapat dijadikan standar untuk membedakan yang benar dari yang salah. Bila setiap mufti atau mujtahid diperkenankan menetapkan hukum berdasarkan yang tanpa batasan-batasan yang pasti, maka akan lahir hukum yang sangat beragam dalam satu perkara berdasarkan pertimbangan *al-istihsān* setiap mufti dan hukum-hukum itu tidak dapat dikuatkan, sebab tidak ada batasan-batasan untuk mengutakannya.

Keenam, seandainya mujtahid diperkenankan menggunakan *al-istihsān* tanpa berpegang kepada nas dan tidak pula menanggungkannya kepada nas, tetapi hanya berpegang kepada akal, niscaya bolehlah orang-orang yang tidak mengetahui ilmu Alquran dan Hadis untuk berhujjah dengan *al-istihsān*, karena mereka juga punya akal yang terkadang memiliki kecerdasan di atas para ulama yang memiliki ilmu Alquran dan Hadis tersebut.

Dikubu lain, yaitu mazhab Hanafiyah, Malikiyah dan Hanabilah justru menerima *al-istihsān* sebagai salah satu metode dalam mengistinbatkan hukum dan sekaligus menjadi *al-hujjah al-shar'iyah*. Mereka mengacu pada Alquran QS. al-Zumar (39): 18 dan 55, lalu hadis yang mengatakan bahwa yang dipandang baik oleh umat Islam, maka hal itu baik dalam pandangan Allah (HR. Bukhari Muslim). Dan ketiga adalah nalar atau logika, yaitu bila penerapan *qiyās* atau ketentuan umum dapat menghilangkan kemaslahatan (*al-marjūh*) dan ada cara lain yang lebih mendatangkan kemaslahatan (*al-rājih*), maka cara lain itulah cara yang terpuji.³¹

Abd al-Wahhāb al-Khallāf mengemukakan bahwa perbedaan itu terjadi karena mereka berbeda dalam memberikan batasan-batasan yang jelas dari arti *al-istihsān* tersebut. Jika seandainya mereka sepakat tentang batasan-batasan artinya, mereka tidak akan berbeda pendapat tentang kehujjahan *al-istihsān* sebagai salah satu dalil hukum. Sebab,

³¹Aḥmad Ibn Ḥanbal, *Musnad al-Imām Aḥmad ibn Ḥanbal Jilid 1* (Beirut: Maktabah al-Islam, 1993), h. 484.

lanjut Khallāf, *al-istihsān* itu sebenarnya tidak lain adalah berpindah dari dalil yang *zāhir* atau dari hukum yang umum karena ada dalil yang menghendaki perpindahan tersebut.³²

3. *Al-Maṣlahah*

Al-Ghazālī mengemukakan bahwa hakikat *al-maṣlahah* adalah untuk memelihara tujuan *al-sharī'ah* dalam menetapkan hukum, yakni memelihara: agama, jiwa, akal, keturunan dan harta. Dan *al-maṣlahah* itu dibagi menjadi tiga kelompok, yaitu: pertama *al-maṣlahah al-mu'tabarah*, yaitu kemaslahatan yang mendapat perhatian dari Allah. Dengan kata lain ditemukan dalil-dalil yang memerintahkan untuk memeliharanya. Baik hukumnya disebut secara langsung oleh al-nas} semisal dalam QS. al-Baqarah (2): 222 atau melalui pemikiran sehingga diketahui penetapan *al-maṣlahah* dalam pandangan shara'.³³

Kedua *al-maṣlahah al-mulghah*, adalah kemaslahatan yang menurut pertimbangan pemikiran merupakan sesuatu yang baik namun terdapat nas yang tidak menerimanya.³⁴ Ketiga, adalah hukum atau kemaslahatan yang dipandang baik, yang dilihat sebagai suatu kemaslahatan, sejalan dengan tujuan shari'ah, dan tidak ada dalil yang menolak atau mengakuinya, maka itulah yang disebut dengan *al-maṣlahah al-mursalah*. Para fuqaha dari kalangan Shafi'iyah, Hanafiyah dan lainnya menolak. Namun Imam Malik menerima *al-maṣlahah al-mursalah* sebagian dari metode penggalian hukum Islam. Demikian juga kalangan Malikiyah dan Hanabilah menerima *al-maṣlahah al-mursalah* sebagai hujjah dan sebagai metode penetapan hukum.³⁵

Namun demikian, para ulama yang menerimanya masih memberikan batasan-batasan, yaitu pertama, kemaslahatan itu harus yang hakiki bukan kemaslahatan berdasarkan asumsi.

³² Abd al-Wahhāb Khallāf, *'Ilm al-Usūl al-Fiqh*, (Mesir: Dār al-Qalam, 1978), Cet. Ke-12, 83.

³³ Lihat Muṣṭafā Sa'īd al-Khīn, *Athār al-Ikhtilāf fī al-Qawā'id al-Uṣūliyyah fī Ikhtilāf al-Fuqahā* (Beirut : Dār al-Fikr, tt), 552-554.

³⁴ Amir Syarifuddin, *Usul Fiqh Jilid I* (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999), 331. Lihat juga Muhammad Jamil, *Metode Istinbāt Hukum Hamka (Studi terhadap Ayat-ayat Ahkam dalam Tafsir Al-Azhar)*, Disertasi UIN Syarif Hidayatullah Jakarta 2008, 100.

³⁵ Abd al-Wahhāb Khallāf, *'Ilm al-Usūl al-Fiqh*, (Mesir: Dār al-Qalam, 1978), Cet. Ke-12, 82-88.

Kedua, kemaslahatan itu harus berupa kemaslahatan yang bersifat kolektif bukan bersifat perorangan. Ketiga, kemaslahatan itu tidak bertentangan baik dengan nas ataupun dengan *ijmā'*.

4. *Sadd al-Dharī'ah*

Sadd al-Dharī'ah terbentuk dari dua kata yaitu *sadd* yang berarti menutup dan *al-dharī'ah* yang bermakna *wasīlah* atau perantara, yakni perantara atau jalan yang mengantarkan kepada suatu tujuan, baik tujuan yang dimaksud itu adalah perbuatan baik atau buruk. Bisa disimpulkan bahwa pengertian *sadd al-dharī'ah* secara bahasa berarti menutup jalan yang mengantarkan kepada suatu tujuan atau perbuatan. Namun *sadd al-dharī'ah* dalam pengertian *shar'ī* ialah menutup sesuatu yang menjadi perantara atau jalan kearah perbuatan yang diharamkan atau perbuatan yang terlarang.³⁶

Al-Dharī'ah bila ditinjau dari sisi tingkat kemungkinan terjadinya kerusakan, ulama *uṣūl* membaginya dalam empat klasifikasi, yaitu pertama perbuatan yang secara pasti akan membawa kepada *al-mafsadah*. Kedua perbuatan yang jarang atau tidak selalu membawa kepada *al-mafsadah*. Ketiga perbuatan yang menurut sangkaan kuat akan membawa kepada *al-mafsadah*. Keempat perbuatan yang kemungkinan besar, tetapi tidak sampai ketinggian sangkaan yang kuat dan juga tidak sampai ketinggian yakin, membawa kepada *al-mafsadah*, seperti jual beli kredit yang bisa membawa kepada riba.³⁷

Sedangkan pembicaraan tentang kehujjahan *sadd al-dharī'ah*, ulama masih bersilang pendapat, yaitu kalangan Malikiyah dan Hanabilah membolehkannya. Sementara kalangan Hanafiyah dan Shafi'iyah memperkenankannya dalam masalah-masalah tertentu dan menolaknya dalam masalah-masalah tertentu. Mereka memberikan batasan yaitu apabila *al-dharī'ah* itu dipastikan atau diduga kuat akan membawa kepada *al-*

³⁶ Muḥammad Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh* (Dār al-Fikr al-‘Arabī, 1985), 288

³⁷ Amir Syarifuddin, *Uṣūl Fiqh Jilid II* (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999), 398 dan Muḥammad Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh* (Dār al-Fikr al-‘Arabī, 1985), 290-291

mafsadah atau *al-darar*. Hal ini berbeda jauh dengan kalangan al-Zahiriyah yang menolak dengan secara mutlak.³⁸

Kesimpulan

Inilah paling tidak sebuah gambaran relasi dan aplikasi ijtihad yang bertitik tolak pada teori Maqasid Syariah. Ijtihad dikatakan sebagai metode penetapan hukum. Sebagai metode tentu terdapat kelebihan dan kekurangan. Maqasid Syariah adalah sebuah teori yang dikembangkan oleh para ulama juga tidak terlepas dari kelebihan dan kekurangan. Sebagai sebuah teori tentu akan mengalami evolusi dan perubahan, yang bisa jadi akan berbeda daripada pendahulunya.

Tentu, tugas utama para pemikir hukum Islam selanjutnya adalah bagaimana konsep Maqasid Syariah yang telah digagas, dikembangkan oleh para pendahulunya mutlak untuk selalu pahami dengan secara mendalam, namun juga tidak menghilangkan citarasa kritisnya, sebab satu konsep tidak akan pernah lahir dari ruang kosong. Satu pemikiran akan selalu mewakili zamannya. Begitu, zaman telah berganti, tentu satu konsep tersebut membutuhkan kajian ulang.

³⁸ Amir Syarifuddin, *Usul Fiqh Jilid II* (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999), 403

DAFTAR PUSTAKA

- Abū Zahrah, Muḥammad. (1985). *Uṣūl al-Fiqh*. Dār al-Fikr al-‘Arabī.
- Al-Dibagh, Iyad Khalid. (2005). *Muhammad al-Ṭāhir Ibn ‘Ashūr*. Damaskus: Dār al-Qalam.
- Al-Gazali. (1412). *al -Mustasfa min Ilm al -Usul*. Kairo: al -Amiriyah.
- Al-Juwaini, Abd al-Malik ibn Yusuf Abu al-Ma'ali. (1400 H). *Al-Burhan fi Usul al-Fiqh Jilid I*. Kairo: Dar al-Ansar.
- Al-Khīn, Muṣṭafā Sa’īd. (t.th). *Athār al-Ikhtilāf fī al-Qawā’id al-Uṣūliyyah fī Ikhtilāf al-Fuqahā’*. Beirut : Dār al-Fikr.
- Al-Khīn, Muṣṭafā Sa’īd. (t.th). *Athār al-Ikhtilāf fī al-Qawā’id al-Uṣūliyyah fī Ikhtilāf al-Fuqahā’*. Beirut : Dār al-Fikr.
- Al-Shātibi. (t.th). *al-Muwafaqat fī Usul al-Syari'ah Jilid II*. Kairo: Mustafa Muhammad.
- B. Hallaq, Wael. (2000). *A. History of Islamic Legal Theories*. Terj. E. Kusdaningrat. Jakarta: Raja Grafindo.
- Ibn ‘Abd al-Salām, ‘Izzuddīn. (t.th). *Qawaid al –Ahkām fī Maṣālih al –Anām Juz I*. Kairo: al -Istiqamat.
- Ibn ‘Ashūr, *Maqasid Syariah al-Islāmiyah*. Kairo: Dar al-Ilm, tt.
- Ibn Ḥanbal, Aḥmad. (1993). *Musnad al-Imām Aḥmad ibn Ḥanbal Jilid 1*. Beirut: Maktabah al-Islam.
- Ibn Ḥazm. (1985). *Al-Nabzah al-Kāfiyah fī Ahkām Uṣūl al-Dīn*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah.
- Ibn Ḥirz Allah, Abd al-Qādir. (2007) *Dawābiṭ I’tibār al-Maqāṣid fī Mahāl al-Ijtihād wa Athruhā al-Fiqhiyyi*. Riyād: Maktabah al-Rushd.
- Khallāf, Abd al-Wahhāb. (1978). *‘Ilm al-Usūl al-Fiqh*, .Mesir: Dār al-Qalam.
- Masud, Muhammad Khalid. (1995). *Shātibi’s Philosophy of Islamic Law*. Pakistan: Islamic Research International University Islamabad.
- Syarifuddin, Amir. (1999). *Usul Fiqh Jilid I*. Jakarta: Logos Wacana Ilmu.
- www.Kangwawan.blogspot.
- Yusdani. (2007). *Menyimak Pemikiran Hukum Islam Satria Efendi dalam Journal Al-Mawarid Edisi XVII*.