

MAQASHID AL-SYARIAH SEBAGAI DASAR HUKUM ISLAM DALAM PANDANGAN AL-SYATIBI DAN JASSER AUDHA

OLEH:

Usman Betawi

Dosen Tetap Sekolah Tinggi Agama Islam Darul Arafah (STAIDA)
Tanjung Anom Kabupaten Deli Serdang

ABSTRAK

Al-Syatibi merupakan seorang ulama klasik yang banyak berbicara tentang *maqashid al-syariah* melalui karya monumentalnya *al-Muwaffaqat fi Ushul al-Syariah*. Di sisi lain, Jasser Auda dengan bukunya *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach* diterbitkan oleh III T di London pada tahun 2007 merupakan daya tarik tersendiri bagi penulis untuk mengetahui lebih dalam terkait pemikiran dua tokoh yang memiliki *concern* di bidang hukum Islam dari generasi yang jauh berbeda. Penulis memfokuskan penelitian ini pada: 1) Pandangan Jasser Auda dan Syatibi mengenai *maqashid al-syariah*. 2) Peranan *maqashid al-syariah* dalam menetapkan hukum Islam menurut Jasser Auda dan al-Syatibi. Dengan pendekatan filsafat hukum Islam, penelitian yang sepenuhnya merupakan penelitian kualitatif ini berupaya untuk mengungkap secara sistematis pemikiran al-Syatibi dan Jasser Auda dalam menggunakan pertimbangan-pertimbangan *maqashid al-syariah* dalam menentukan lahirnya keputusan hukum. Adapun filsafat hukum Islam yang dimaksud adalah filsafat yang menganalisis hukum Islam melalui pemikiran para pakar hukum Islam beserta konsep-konsep hukumnya secara metodis dan sistematis sehingga mendapatkan keterangan yang mendasar, atau menganalisis hukum Islam secara ilmiah dengan filsafat sebagai alatnya.

Keywords : *Maqashid Al-Syariah*, Hukum Islam, Al-Syatibi Dan Jasser Audha

A. PENDAHULUAN

Maqashid jamak dari kata *maqsud* yang berarti tuntutan, kesengajaan atau tujuan.⁷⁴ *Shari'ah* adalah sebuah kebijakan (*hikmah*) dan tercapainya perlindungan bagi setiap orang pada kehidupan dunia dan akhirat. Adapun makna *maqashid al-syariah* secara istilah adalah *al-ma'aani allati syuri'at laha al-ahkam*⁷⁵ yang berarti nilai-nilai yang menjadi tujuan penetapan hukum. Sebagai landasan dalam berijtihad dalam rangka menetapkan hukum, maka tidaklah berlebihan jika dikatakan bahwa pertimbangan *maqashid*

al-syariah menjadi suatu yang urgen bagi masalah-masalah yang tidak ditemukan hukumnya secara tegas dalam nash.

Dalam perspektif pemikiran hukum Islam, al-Syatibi merupakan seorang ulama klasik yang banyak membicarakan tentang *maqashid al-syariah* pada zamannya, abad ke-8 hijriyah dengan karya monumentalnya *al-Muwaffaqat fi Ushul al-Syariah*. Di sisilain, Jasser Auda dengan bukunya *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach* diterbitkan oleh III T di London pada tahun 2007 merupakan daya tarik tersendiri bagi penulis untuk mengetahui lebih dalam terkait pemikiran dua tokoh yang memiliki *concern* di bidang hukum Islam dari generasi yang berbeda dengan rentang waktu yang jauh berbeda.

⁷⁴Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, J. Milton Cowan (ed), (London: MacDonald & Evans LTD, 1980), h. 767.

⁷⁵Ahmad al-Hajj al-Kurdi, *al-Madkhal al-Fiqhi: al-Qawaid al-Kulliyah*, (Damsyik: Dar al-Ma'arif, 1980), h. 186.

Bagaimana kedua tokoh ini melahirkan gagasannya terkait persoalan-persoalan hukum Islam yang masing-masing memiliki tantangan tersendiri. Agar lebih terarah, penulis memfokuskan penelitian ini pada: 1) Pandangan Jasser Auda dan Syatibi mengenai *maqashid al-syariah*. 2) Peran *maqashid al-syariah* dalam menetapkan hukum Islam menurut Jasser Auda dan al-Syatibi. Dengan pendekatan filsafat hukum Islam, penelitian ini berupaya untuk mengungkap secara sistematis pemikiran al-Syatibi dan Jasser Auda dalam menggunakan pertimbangan-pertimbangan *maqashid al-syariah* dalam menentukan lahirnya keputusan hukum, tanpa meninggalkan unsur-unsur yang harus dipenuhi ketika melakukan ijtihad.

B. MAQASHID AL-SYARIAH DALAM PERSPEKTIF AL-SYATIBI

Al-Syatibi mempergunakan kata yang berbeda-beda berkaitan dengan *almaqasid*. Kata-kata itu ialah *maqasid al-syariah*, *almaqasid al-syar'iyah*, dan *maqasid min syar'I al-hukm*. Meskipun demikian, beberapa kata tersebut mengandung pengertian yang sama yakni tujuan hukum yang diturunkan oleh Allah SWT.⁷⁶ Menurut al-Syatibi yang dimaksud dengan *al-maslahah*⁷⁷ dalam pengertian *syari'*

⁷⁶ Asafri Jaya Bakri. *Konsep Maqasid syaro'ah Menurut al-Syatibi* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1996), hal. 63-64. Lihat juga Asmuni Studi Pemikiran *al-Maqashid* (Upaya Menemukan Fondasi Ijtihad Akademik yang Dinamis)...hal. 11-12.

⁷⁷ Oleh Tim Pusat Pengkajian dan Pengembangan Ekonomi Islam (P3EI) Universitas Islam Indonesia Yogyakarta kemaslahatan ini didefinisikan sebagai segala bentuk keadaan, baik material maupun non material, yang mampu meningkatkan kedudukan manusia sebagai makhluk yang paling mulia. Menurut Tim ini, dalam al-Qur'an masalahat banyak disebut dengan istilah manfaat, atau *manafi'*, istilah lain yang sering digunakan juga adalah *hikmah*, *huda*, *barakah* yang berarti imbalan baik yang dijanjikan oleh Allah di dunia maupun di akhirat, dengan demikian menurut Tim P3EI masalahat mengandung pengertian kemanfaatan dunia dan akhirat, Yusdani. *Peranan Kepentingan Umum Dalam*

mengambil manfaat dan menolak *mafsadat* yang tidak hanya berdasarkan kepada akal sehat semata, tapi dalam rangka memelihara hak hamba. Sehubungan dengan hal inilah, justifikasi pendapat al-Syatibi patut dikemukakan bahwa akal tidak dapat menentukan baik dan jahatnya sesuatu, maksudnya adalah akal tidak boleh menjadi subjek atas syariat.⁷⁸ Di sini sebenarnya dapat dipahami bahwa al-Syatibi dalam membicarakan masalahat memberikan dua *dlawabith al-maslahat* (kriteria masalahat) sebagai batasan: *Pertama*, masalahat itu harus bersifat mutlak, artinya bukan relatif atau subyektif yang akan membuatnya tunduk pada hawa nafsu. *Kedua*, masalahat itu bersifat universal (*kulliyah*) dan universalitas ini tidak bertentangan dengan sebagian *juziyat-nya*.⁷⁹ Dalam *al-Muwafaqat*, al-Syatibi membagi *al-maqasid* dalam dua bagian penting, yakni maksud *syari'* (*qashdu asy-syari'*) dan maksud mukallaf (*qashdu al-mukallaf*) :

المقاصد التي ينظر قسمين: أحدهما يرجع إلى قصد الشارع والآخر يرجع إلى قصد المكلف فالأول يعتبر من جهة قصد الشارع في وضع الشريعة ابتداءً ومن جهة قصد وضعها للتكليف بمقتضاها ومن جهة قصد في دخول المكلف تحت حكمها.

Artinya: Tujuan-tujuan syariat dalam Maqashid al-Syariah menurut al-Syatibi ditinjau dari dua bagian. Pertama, berdasar pada tujuan Tuhan selaku pembuat syariat. Kedua, berdasar pada tujuan manusia yang dibebani syariat. Pada tujuan awal, yang berkenaan dengan segi tujuan Tuhan dalam menetapkan prinsip ajaran syariat, dan dari segi ini Tuhan bertujuan menetapkannya untuk dipahami,

Reaktualisasi Hukum; Kajian Konsep Hukum Islam Najamuddin al-Thufi, (Yogyakarta: UII Press, 2000), h. 50

⁷⁸ *Ibid*, h. 8.

⁷⁹ Asmuni, *Penalaran Induktif Syatibi dan Perumusan al-Maqasid Menuju Ijtihad yang Dinamis*, dikutip dari www.yusdani.com. di akses pada 22 Oktober 2011.

*juga agar manusia yang dibebani syariat dapat melaksanakan, kedua, agar mereka memahami esensi hikmah syariat tersebut.*⁸⁰

Agar dapat memahami *Maqashid al-Syariah* atau tujuan syariah secara sempurna, maka terlebih dahulu paparkan beberapa unsur dari maqashid al-syariah, yaitu *Hakim, Hukum, Mahkum Fih dan Mahkum Alaih*. Al-Syatibi ketika berbicara mengenai maslahat dalam konteks *al-maqasid* mengatakan bahwa tujuan pokok pembuat undang-undang (*Syari'*) adalah *tahqiq masalih al-khalqi* (merealisasikan kemaslahatan makhluk), bahwa kewajiban-kewajiban *syari'at* dimaksudkan untuk memelihara *al-maqasid*.⁸¹ Allah SWT menurunkan syariat (aturan hukum) tiada lain untuk mengambil kemaslahatan dan menghindari kemudharatan (*jalbul mashalih wa dar'u al-mafasid*). Aturan-aturan hukum yang Allah tentukan hanyalah untuk kemaslahatan manusia.⁸² Senada dengan hal tersebut menurut al-Syatibi, seorang mujtahid berkewajiban memberikan pertimbangan hukum terhadap apa yang telah digali dari al-Qur'an atau Sunnah berdasarkan situasi dan kondisi yang mengitari objek hukum. Apabila hukum yang dihasilkan dari ijtihadnya itu tidak cocok diterapkan pada objek hukum karena penerapan hukum itu membawa kemudharatan, maka *mujtahid* itu harus mencarikan hukum lain yang lebih sesuai, sehingga kemudharatan bisa dihilangkan dan kemaslahatan dapat

tercapai. Teori inilah yang dikenal dengan sebutan *nazariyyah 'tibar al-ma'al*.⁸³

Syariat Islam diturunkan oleh Allah adalah untuk mewujudkan kesejahteraan manusia secara keseluruhan.⁸⁴ *Maqasid Syariah* berarti tujuan Allah dan Rasul-Nya dalam merumuskan hukum-hukum Islam. Kemaslahatan yang akan diwujudkan itu menurut al-Syatibi terbagi kepada tiga tingkatan, yaitu kebutuhan *dharuriyat*, kebutuhan *hajiyyat*, dan kebutuhan *tahsiniyat*.⁸⁵

Tingkatan **pertama**, kebutuhan *dharuriyat* ialah tingkat kebutuhan yang harus ada atau disebut dengan kebutuhan primer. Bila tingkat kebutuhan ini tidak terpenuhi, akan terancam keselamatan umat manusia baik di dunia maupun di akhirat kelak. Menurut al-Syatibi ada lima hal yang termasuk dalam kategori ini, yaitu memelihara *agama*, memelihara *jiwa*, memelihara *akal*, memelihara *kehormatan* dan *keturunan*, serta memelihara *harta*. Untuk memelihara lima pokok inilah Syariat Islam diturunkan. Setiap ayat hukum bila diteliti akan ditemukan alasan pembentukannya yang tidak lain adalah untuk memelihara lima pokok diatas. Misalnya, firman Allah dalam mewajibkan jihad :

Artinya: Dan perangilah mereka itu, sehingga tidak ada fitnah lagi dan (sehingga) ketaatan itu Hanya semata-mata untuk Allah. jika mereka berhenti dari memusuhi kamu), Maka tidak ada permusuhan (lagi), kecuali terhadap orang-orang yang zalim.

Dan firman-Nya dalam mewajibkan *qishash* :
Artinya: Dan dalam qishash itu ada (jaminan kelangsungan) hidup bagimu, Hai orang-orang yang berakal, supaya kamu bertakwa.

Dari ayat pertama dapat diketahui tujuan disyariatkan perang adalah untuk

⁸⁰ http://www.referensimakalah.com/2011/09/Pembicaraan-tentang-maqasid-al-syari'_1553.html. Lihat juga, Abu Ishaq al-Syatiby, *Al-Muwaffaqat fi Ushul al-Syariah*, Juz. II. (Cet. III; Bairut: Dar al-Kutub al-'Ilmiah, 1424 H).

⁸¹ Asmuni, *Penalaran Induktif Syatibi*.... diakses 22 oktober 2011.

⁸² Yusuf Qardawi menjelaskan bahwa di antara hukum-hukum hasil ijtihad terdapat hukum yang landasannya kemaslahatan temporal, yang bisa berubah menurut perubahan waktu dan keadaan, berarti harus ada perubahan hukum yang menyertainya, lihat, Yusuf al-Qardawi, *Pedoman Bernegara Dalam Perspektif Islam*, (Jakarta Timur: Pustaka al-Kautsar, 1999), h. 256-260.

⁸³ Yusdani, "*Ijtihad dan Nazariyyah 'tibar Al-Ma'al*", dikutip dari www.yusdani.com, di akses pada 22 Oktober 2011.

⁸⁴ Alaidin Koto, *Ilmu Fiqih dan Ushul Fiqih*, (Jakarta: Rajawali Press, 2006), h. 121.

⁸⁵ Abu Ishaq al-Syatibi, *Al-Muwaffaqat*, (Beirut: Darul Ma'rifah, 1997), jilid 1-2, h. 324.

melancarkan jalan dakwah bilamana terjadi gangguan dan mengajak umat manusia untuk menyembah Allah. Melalui ayat kedua diketahui bahwa mengapa disyariatkan *qishash* karena dengan itu ancaman terhadap kehidupan manusia dapat dihilangkan.

Tingkatan **kedua**, kebutuhan *hajiyat* ialah kebutuhan-kebutuhan *sekunder*, dimana jika tidak terwujudkan tidak sampai mengancam keselamatannya, namun akan mengalami kesulitan. Syariat Islam menghilangkan segala kesulitan itu. Adanya hukum *rukhsah* (keringanan) seperti dijelaskan Abd al-Wahhab Khallaf, adalah sebagai contoh dari kepedulian Syariat Islam terhadap kebutuhan ini. Contoh jenis *maqasid* ini dalam bidang ekonomi Islam misalnya mencakup kebolehan melaksanakan akad *mudharabah*, *muzara'ah*, *musaqat* dan *bai' salam*, serta berbagai aktivitas ekonomi lainnya yang bertujuan untuk memudahkan kehidupan dan menghilangkan kesulitan.

Dalam lapangan ibadat, Islam mensyariatkan beberapa hukum *rukhsah* (keringanan) bilamana kenyataannya mendapat kesulitan dalam menjalankan perintah-perintah *taklif*. Misalnya, Islam membolehkan tidak berpuasa bilamana dalam perjalanan dalam jarak tertentu dengan syarat diganti pada hari yang lain dan demikian juga halnya dengan orang yang sedang sakit. Kebolehan meng-*qasar* shalat adalah dalam rangka memenuhi kebutuhan *hajiyat* ini.

Tingkatan **ketiga**, kebutuhan *tahsiniyat* ialah tingkat kebutuhan yang apabila tidak terpenuhi tidak mengancam eksistensi salah satu dari lima pokok di atas dan tidak pula menimbulkan kesulitan. Tingkat kebutuhan ini berupa kebutuhan pelengkap, hal-hal yang merupakan kepatutan menurut adat istiadat yang sesuai dengan tuntutan moral dan akhlak. Contoh jenis *al-maqasid* ini adalah antara lain mencakup kesopanan dalam bertutur dan bertindak serta pengembangan kualitas produksi dan hasil pekerjaan. Jenis kemaslahatan ini lebih memberikan perhatian pada masalah estetika dan etika, masuk dalam kategori ini misalnya

ajaran tentang kebersihan, berhias, shadaqah dan bantuan kemanusiaan. Kemaslahatan ini juga penting dalam rangka menyempurnakan kemaslahatan primer dan sekunder.

Dalam berbagai bidang Allah mensyariatkan hal-hal yang berhubungan dengan kebutuhan *tahsiniyat*. Islam menganjurkan berhias ketika hendak ke Masjid, menganjurkan memperbanyak ibadah sunnah.

C. MAQASHID AL-SYARIAH DALAM PERSPEKTIF JASSER AUDA

Jasser Auda berusaha menawarkan konsep fiqh modern berdasarkan *Maqasid al-Syariah*. Islam adalah agama yang menjunjung tinggi nilai-nilai kemanusiaan dan memberikan solusi untuk kehidupan manusia agar selaras dan seimbang. Hal inilah yang berusaha diangkat oleh Jasser bagaimana sebuah konsep sistem dapat mengatur kehidupan umat Islam agar berjalan sesuai aturan dan memberi manfaat bagi manusia.

Dalam *Maqasid al-Shari'ah as Philosophy of Law: A system Approach* Jasser Auda mengartikan Maqasid pada empat arti, *pertama*, Hikmah dibalik suatu Hukum. *Kedua*, tujuan akhir yang baik yang hendak dicapai oleh Hukum. *Ketiga*, kelompok tujuan *ilahiyyah* dan konsep Moral yang menjadi basis dari hukum. *Keempat*, *Mashalih*. Dalam konsep *Maqasid* yang ditawarkan oleh Jasser Auda, nilai dan Prinsip kemanusiaan menjadi pokok paling utama.

Jasser Auda berusaha mengkonstruksi ulang konsep *Maqashid* lama yang bersifat *protection and preservation* menuju pada teori *maqashid* yang mengacu pada *development and rights*. Teori *maqashid* yang bersifat hirarkis mengalami perkembangan, terutama pada abad ke-20. Teori modern mengkritik klasifikasi kebutuhan (*necessity*) di atas dengan beberapa alasan berikut ini: a) *scope* teori *maqashid* meliputi seluruh hukum Islam, b) lebih bersifat individual; c) tidak

memasukkan nilai-nilai yang paling universal dan pokok, seperti keadilan dan kebebasan (*freedom*); d) dideduksi dari kajian literature *fiqhi*, bukan mengacu pada sumber original/*script*.

Berikut ini gambaran teori *maqashid* kontemporer dari 3 dimensi baru.

1. Tingkatan *Maqāshid al-Syarīah*

Para ulama' kontemporer membagi *maqāshid* kepada tiga tingkatan, yaitu *maqāshid 'āmah* (*General maqāshid*/tujuan-tujuan umum), *maqāshid khāsshah* (*Specific maqāshid* /tujuan-tujuan khusus) dan *maqāshid juz'iyah* (*Partial maqāshid*/ tujuan-tujuan parsial). *Maqāshid 'āmah* adalah nilai dan makna umum yang ada pada semua kondisi *tasyri'* atau di sebagian besarnya, seperti keadilan, kebebasan, keadilan dan kemudahan. *Maqāshid khaṣṣah* adalah *maslahat* dan nilai yang ingin direalisasikan dalam satu bab khusus dalam syariah, seperti tujuan tidak merendahkan dan membahayakan perempuan dalam sistem keluarga, menakut-nakuti masyarakat dan efek jera dalam memberikan hukuman, menghilangkan *gharar* (ketidakjelasan) dalam *muamalat*, dan lainnya. Sedang *maqāshid juz'iyah* adalah tujuan dan nilai yang ingin direalisasikan dalam pentasyri'an hukum tertentu, seperti tujuan kejujuran dan hafalan dalam ketentuan persaksian lebih dari satu orang, menghilangkan kesulitan pada hukum bolehnya tidak berpuasa bagi orang yang tidak sanggup berpuasa karena sakit, bepergian atau lainnya.⁸⁶

Di sisi yang lain, piramida *maqāshid al-Sharīah* terdiri dari tiga tingkatan, yaitu *darūriyah*, *hājīyah* dan *taḥsīniyah*.¹⁴ ⁸⁷ Sedangkan penelitian para ulama' klasik, *al-Maqāshid al-darūriyah* dalam membuat syariah Islam terangkum dalam penjagaan lima hal pokok dalam kehidupan, yaitu: menjaga agama (*hifz al-dīn*), menjaga jiwa

(*hifz al-naḥs*), menjaga akal (*hifz al-'aql*), menjaga keturunan (*hifz al-nasl*) dan menjaga harta (*hifz al-māl*). Para ulama' klasik, semisal al-Ghazali dan al-Syatibi menyebutnya dengan *al-kulliyah al-khamsah* yang menurut mereka dianggap sebagai *usūl al-syariah* dan merupakan tujuan umum dari pembuatan syariah tersebut.⁸⁸

Para ulama klasik menyusun *maqāshid al-Sharī'ah* dalam tingkatan yang bersifat piramida, yang dimulai dari *maqāshid 'amah* sebagai pusatnya kemudian bercabang-cabang menjadi *maqāshid khasah* dan terakhir *maqāshid juz'iyah*. Kemudian dari sisi yang lain dimulai dari *al-darūriyah*, *hājīyah* kemudian *taḥsīniyah*. Mereka menyusun urutan prioritas jika terjadi pertentangan antara *maqasid* satu dengan lainnya, maka diprioritaskan yang lebih kuat, yaitu mendahulukan penjagaan agama atas jiwa, akal dan seterusnya. Walaupun kelihatannya teori ini sederhana, namun ternyata aplikasi teori ini dalam realitas sangat sulit dan rumit. Karena itu muncul pandangan lain di antara ulama kontemporer semisal Jamaludin 'Atiyah dan Jasser Auda yang berbeda dengan susunan klasik di atas. Mereka berpendapat bahwa *maqāshid al-Syarī'ah* dengan segala tingkatannya bukan merupakan susunan/bangunan yang bersifat piramid, yang mana *maqasid* terbagi antara yang atas dengan yang bawah, namun ia merupakan lingkaran-lingkaran yang saling bertemuan bersinggungan (*dawāir mutadākhilah wa mutaqaṭi'ah*), yang hubungannya saling terkait satu dengan lainnya.⁸⁹

Di sisi yang lain, kita tidak boleh membatasi konsep *maqāshid* pada apa yang ditetapkan oleh ulama klasik sebagaimana diuraikan atas. Hal ini disebabkan perkembangan dan perubahan zaman tentu saja akan berefek pada perubahan hukum.

⁸⁶Jasser Auda, *Fiqh al- Maqāshid*, h. 15-17; Jasser Auda, *Maqasid al-Shari'ah as Philosophy of Islamic Law a System Approach*, (Herndon: IIIT, 2008), h. 5

⁸⁷Jasser Auda, *Fiqh al- Maqāshid*, h. 17.

⁸⁸ Al-Ghazali, *al-Mustasfā*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1993), h. 174.

⁸⁹ Jasser Auda, *Maqāshid al-Ahkām al-Shar'iyyah wa 'Ilaluhā*, diunduh dari http://www.jasserauda.net/modules/Research_Articles/pdf/article1A.pdf diakses pada 27 Desember 2012

Sesuatu yang pada masa klasik dianggap tidak berharga bisa jadi saat ini menjadi berharga dan bernilai, sebagaimana terdapat dalam berbagai komoditas, jenis tumbuhan, jenis pekerjaan dan lainnya. Begitu juga, sesuatu pada kondisi dan tempat tertentu sangat berharga tetapi pada kondisi dan tempat yang lain menjadi tidak berharga.⁹⁰

2. *Maqāṣid al-Syarī'ah* dan 'Illat

Al-'illat dalam kajian usul fiqh adalah "sifat yang dijadikan oleh *al-Syāri'* (Pembuat syariah) sebagai *manāṭ* (kaitan, patokan) bagi penetapan hukum berdasarkan persangkaan sebagai sarana merealisasikan tujuan Syariah dalam penetapan hukum".⁹¹ Atau "sifat yang tampak (*zāhir*) dan terukur (*mundābit*) yang karenanya hukum ditetapkan".⁹²

Berdasarkan definisi di atas, para ahli ushul fiqh meletakkan beberapa syarat bagi 'illat, secara umum ada empat syarat, yaitu sifat tersebut harus tampak (*zāhir*), terukur (*mundābit*), bisa diberlakukan kepada realitas atau hal yang lain, tidak berlaku khusus (*muta'addiy*), dan *mu'tabarāh* dalam arti tidak ada teks yang menunjukkan bahwa sifat tersebut tidak dipakai.⁹³

Mayoritas ahli ushul fiqh berpedoman pada *ta'līl al-ahkām*, khususnya dalam bidang muamalah. Dalam hal ini para ulama membedakan antara ranah ibadah dan ranah

muamalah, sebagaimana dalam kaedah usul fiqh:

الأصل في العبادات التعبد دون الإلتفات إلى المعانى والمقاصد، وفي المعاملات الإلتفات إلى المعانى والأسرار والمقاصد.

Artinya: Dalam ranah ibadah, hukum asalnya adalah *ta'abbud* dan berpatokan pada *naṣ*, sedang dalam muamalah dan kebiasaan hukum asalnya adalah melihat kepada makna dan maqasid, sebagaimana kaidah.⁹⁴

Berkenaan dengan ini kaedah lain menyebutkan bahwa hukum itu berlaku sesuai dengan illatnya, yaitu:

الْحُكْمُ يَدُورُ مَعَ عِلَّتِهِ وَجُودًا وَعَدَمًا

Artinya, hukum berputar bersama 'illat-nya, berlaku pada saat ada 'illat-nya dan tidak berlaku pada saat hilang 'illat-nya.⁹⁵

Hanya sebagian kecil diantara ulama yang tidak berpedoman pada *ta'līl al-ahkām*, yaitu Dawud dan Ibn Hazm al-Dhahiri beserta pengikut mereka yang dikenal dengan madzhab Dhahiri. Mereka menolak untuk mengaitkan hukum dan teks-teks syariah dengan 'illat serta mengajak untuk mengamalkan teks semata tanpa mencari 'illat hukum, sehingga hukumnya tidak bisa diberlakukan pada selain obyek dari teks tersebut. Dengan demikian mereka adalah kelompok yang menolak *qiyas* sebagai salahsatu sumber hukum.⁹⁶ Kelompok yang berdekatan dengan mereka adalah ulama' yang mengakui *ta'līl al-ahkām*, namun mempersempit ruangnya hanya pada *illat* yang disebutkan pada teks, dan tidak memberlakukan 'illat yang berdasar pada akal dan logika, sehingga mereka tidak lepas dari

⁹⁰ Hal ini, menurut Jasser Auda, karena bagaimanapun *maqāṣid* adalah produk penelitian (*istiqrā'*) para ulama' mujtahid dari teks-teks Syariah. Sedangkan *istiqrā'* merupakan refleksi dari *taṣawwur* teoritis yang ada pada diri mujtahid. *Taṣawwur* ini bisa berubah sesuai dengan perkembangan pemikiran, kecerdasan dan perubahan kondisi dan waktu. Jasser Auda menganalogkan hal ini dengan alam semesta, yang mana pengetahuan manusia atasnya berkembang dan pemahaman manusia berubah dari zaman ke zaman seiring dengan penemuan-penemuan ilmiah dan teknologi yang terus berkembang, lihat lebih lanjut, Jasser Auda, *Fiqh al-Maqāṣid*, h. 18-19; *op. cit.*, Jasser Auda, *Maqāṣid al-Shariah*, h. 21-24

⁹¹Jasser Auda, *Maqāṣid al-Ahkām*, h. 4.

⁹² Yusuf Hamid al-'Alim, *al-Maqāṣid al-'Amah*, h. 68

⁹³Jasser Auda, *Maqāṣid al-Ahkām*, h. 5.

⁹⁴ Al-Syatibi, *al-Muwāfaqāt Fī Usūl al-Sharī'ah*, Vol. 2, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, t.t), h. 228 lihat juga, al-Qardhawi, *al-Siyāsah al-Shar'iyyah fī Dhaw' Nusus al-Shariah wa Maqāṣidiha*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 1998), h. 272.

⁹⁵*Ibid.*, h. 288.

⁹⁶Yusuf al-'Alim, *al-Maqāṣid al-'Amah*, 126.

teks dan tidak melakukan *qiyas* kecuali yang *illatnya* ditetapkan dalam teks.⁹⁷

Konsep *ta'lil al-ahkām* merupakan dasar dari konsep *maqāshid al-Syarī'ah* sebagai filosofi penetapan hukum. Karena itu Madzhab al-Dhahiri menolak penggunaan *maqāshid al-Syarī'ah* dalam penentuan hukum, sebagaimana sebagian ulama' mengakui *maqāshid al-Syarī'ah*, namun membatasinya pada apa yang ada padateks dan tidak membolehkan penggunaannya pada selain obyek teks tersebut. Sedang mayoritas ahli usul fiqh menekankan pentingnya penggunaan *maqāshid al-Syarī'ah* sebagai instrumen penetapan hukum berdasarkan pengakuan mereka pada *ta'lil alahkām*. Bahkan Yusuf al-Qardhawi menyatakan bahwa *ta'lil al-ahkām* dan mengaitkannya dengan hikmah dan kemaslahatan telah menjadi kesepakatan (*ijma'*) ulama' kecuali sebagian kecil saja.⁹⁸

Menjadikan *maqāshid al-syarī'ah* sebagai *'illat* sebagaimana di atas, menurut Jasser Auda kurang tepat. Hal ini karena *maqāshid al-syarī'ah* dan hikmah berbeda dengan *'illat* sebagaimana didefinisikan oleh ulama'. Walaupun *'illat* merupakan representasi dari *maqasid* dan hikmah, namun secara spesifik, ulama' klasik mensyaratkan *'illat* dengan empat syarat sebagaimana di atas, dan syarat-syarat tersebut tidak terpenuhi pada *maqāshid* dan *hikmat al-syarī'ah*. Karena itu Auda menekankan pentingnya penggunaan *maqāshid al-syarī'ah* sebagai *manaf* hukum sebagaimana *'illat*. Dia mengusulkan alternatif kaidah baru sebagai pengganti kaidah lama, yaitu:

تدور الأحكام الشرعية العملية مع مقاصدها وجودا وعدمها كما تدور
مععلتها وجودا وعدمها

Artinya: *Hukum-hukum syara' yang bersifat amaliyah bersama maqāshid (tujuan-tujuannya) sebagaimana ia bersama illat-nya, ada atau tidak ada.*⁹⁹

⁹⁷Jasser Auda, *Maqāshid al-Ahkām*, h. 14.

⁹⁸ Yusuf al-Qardhawi, *al-Siyāsah al-Shar'iyah*, h. 262-263.

⁹⁹Jasser Auda, *Maqāshid al-Ahkām*, h. 9.

Lebih lanjut, Jasser Auda menggagas *maqāshid al-syarī'ah* dengan pendekatan sistem sebagai pisau analisis dalam kajian hukum Islam. Menurut Auda, penggunaan *maqāshid al-syarī'ah* dengan pendekatan sistem ini harus memperhatikan semua komponen yang ada dalam sistem hukum Islam, yaitu *cognitive nature* (pemahaman dasar), *wholeness* (Keseluruhan), *openness* (keterbukaan), *interrelated hierarchy* (hirarki yang saling terkait), *multi-dimensionality* (multi dimensionalitas) dan *purposefulness* (orientasi tujuan) hukum Islam.¹⁰⁰

3. Maslahat dan Pengembangannya

Menurut al-Syatibi, kemaslahatan manusia akan dapat terealisasi jika kelima unsur pokok kehidupan manusia dapat terealisasi dan dipelihara yakni agama atau keyakinan, jiwa, akal, keturunan dan harta. Sebagaimana dijelaskan sebelumnya, bahwa al-Syatibi membagi urutan dan skala prioritas maslahat menjadi tiga urutan peringkat, yaitu *daruriyat*, *hajiyat*, dan *tahsiniyat*,¹⁰¹ dari hasil penelaahannya secara lebih mendalam al-Syatibi menyimpulkan¹⁰² bahwa keterkaitan antara tingkatan-tingkatan *almaqasid* dapat diuraikan sebagai berikut: (1) *maqashid daruriyat* merupakan dasar bagi *maqasid hajiyat* dan *maqasid tahsiniyat*. (2) kerusakan pada *maqasid daruriyat* akan membawa kerusakan pula pada *maqasid hajiyat* dan *maqasid tahsiniyat*. (3) sebaliknya, kerusakan pada *maqasid hajiyat* dan *maqasid tahsiniyat* tidak dapat merusak *maqasid daruriyat*. (4) kerusakan pada *maqasid hajiyat* dan *maqasid tahsiniyat* yang bersifat absolut terkadang dapat merusak *maqasid daruriyat*. (5) pemeliharaan *maqasid hajiyat* dan *maqasid tahsiniyat* diperlukan demi pemeliharaan *maqasid daruriyat* secara tepat.

¹⁰⁰Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as...*, h. 45-55.

¹⁰¹Haq, Hamka, *Al-Syathibi Aspek*, h. 103.

¹⁰² Nurcholish Madjid, dkk. *Fiqh Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inklusif Pluralis* (Jakarta: Paramadina, 2004), h. 11.

Dengan demikian, jika kita perhatikan, maka ketiga tingkatan *al-maqasid* tersebut tidak dapat kita pisahkan satu dengan yang lain. Tingkat *hajiyat* merupakan penyempurnaan tingkat *daruriyat*, tingkat *tahsiniyat* merupakan penyempurnaan bagi tingkat *hajiyat*, sedangkan *daruriyat* menjadi pokok *hajiyat* dan *tahsiniyat*.

Keterkaitan antar ketiga kemaslahatan tersebut merupakan ruh yang terdapat dalam Islam, dan saling menyempurnakan. Penekanan utama dalam kemaslahatan tersebut adalah kemaslahatan primer (*daruriyat*), karena menjadi kebutuhan mendasar bagi setiap manusia untuk meneguhkan dimensi kemanusiaannya. Jika nilai-nilai tersebut dilanggar, maka dapat dipastikan bahwa hak dan identitas kemanusiaan akan berkurang, karena sejatinya, nilai-nilai tersebut harus menjadi pijakan politik, ekonomi dan keberagamaan, sehingga pandangan politik, ekonomi dan keberagamaan tidak berseberangan dengan isu-isu kemanusiaan, seperti kebebasan beragama, berpendapat dan berekspresi, hak reproduksi, hak hidup, hak atas kepemilikan harta benda dan lainnya.¹⁰³

Sebagaimana diketahui bahwa *al-masalih* menurut pandangan ahli ushul mencakup ibadah, muamalah, dan adat dalam tiga tingkatan, yaitu, *al-masalih addharuriyah*

¹⁰³Nurcholish Madjid, dkk. *Fiqih* h. 12. Para ahli *ushul* sepakat bahwa syariat Islam bertujuan untuk memelihara lima hal, yakni: (1) agama, (2) jiwa, (3) akal, (4) keturunan, dan (5) harta dengan peringkat kepentingan berbeda satu sama lain. Kebutuhan dalam kelompok pertama dapat dikatakan sebagai kebutuhan primer. Maslahat dalam kelompok kedua dapat disebut sebagai kebutuhan sekunder. Artinya, jika kelima hal pokok dalam kelompok ini tidak dapat terpenuhi, tidak akan mengancam keberadaannya, melainkan akan mempersulit dan mempersempit kehidupan manusia. Sedangkan maslahat dalam kelompok ketiga erat kaitannya untuk menjaga etika sesuai dengan kepatutan, dan tidak akan mempersulit, apalagi mengancam eksistensi kelima hal pokok itu. Dengan kata lain bahwa kebutuhan dalam kelompok ketiga lebih bersifat komplementer. Lihat, Amir Mu'allim dan Yusdani, *Konfigurasi Pemikiran Hukum Islam*, (Yogyakarta: UII Press, 2005), h. 55-56.

merupakan tingkatan pertama, *al-masalih al-hajiyah* berada pada tingkatan kedua, dan terakhir *al-masalih at-tahsiniyah* sebagai pelengkap. Kegelisahan akan terjadi manakala kita mencermati karakteristik unsur-unsur pada tingkatan *ad-dharuri* dan *at-tahsini*.¹⁰⁴

Al-Dharuriyah terdiri dari lima unsur seperti disebutkan di atas. Perumpunan unsur-unsur tersebut dalam bingkai *ad-dharuri* memunculkan pertanyaan yaitu apakah *al-dharuri* hanya terbatas pada lima unsur saja? dan mengapa lima unsur itu dikhususkan pada *masalih ad-dharuriyah*? Adalah tidak mungkin mengidentifikasi *al-dharuriyah* hanya terbatas pada lima unsur semata, di samping tidak memenuhi syarat-syarat logika, juga tidak menggunakan metodologi yang cermat, di samping itu juga terkesan kurang detail karena masih terbuka pintu masuk bagi unsur-unsur lain kedalamnya. Sehingga tidaklah mengherankan jika sebagian ahli ushul memasukkan *al-'ardh* (harga diri) dan *al-'adl* (keadilan). Lagi pula antara satu unsur dengan unsur yang lain masih sulit dibedakan. Misalnya, melindungi jiwa dan melindungi akal tidak dapat dipisahkan sehingga satu dengan yang lain tidak ada yang menjadi prioritas.

Spesifikasi dari lima unsur tersebut juga tidak jelas terutama antara unsur-unsur tersebut dengan sumbernya. Misalnya *ad-din* menjadi salah satu unsur *ad-dharuri*, namun kalau dicermati istilah *ad-din* identik dengan istilah syariah. Melihat pertimbangan ini, maka *al-ushul al-khamsah* (lima jenis *dharuriyat*) harus diposisikan pada tingkatan *al-qiyam al-akhlaqiyah al-'ulya* (nilai-nilai moral yang tertinggi). Sepertinya inspirasi sebagian kaum ushuli terutama Syatibi dengan *as-sabgahal-akhlaqiyah* (karakter etika) terhadap *al-ma'ani al-khamsah*, menggiring mereka untuk berpendapat bahwa semua agama sepakat untuk melindungi lima unsur dalam *addharuriyat* dengan klaim

¹⁰⁴ Baca, Asmuni. "Studi Pemikiran *al-Maqasid* (Upaya Menemukan Fondasi Ijtihad Akademik yang Dinamis)". *Jurnal Mawarid*, Edisi XIV Tahun 2005, h.173.

bahwa kelima makna tersebut bersifat abadi dan diakui oleh fitrah manusia yang sehat.

Jenis-jenis *al-masalih* sesungguhnya, tidak mungkin terbatas pada lima unsur, dan tidak mungkin pula terpisah dengan nilai-nilai moral (*al-qiyam al-akhlaqiyah*), disamping itu *makarim al-akhlaq* pun masuk ke semua tingkatan *al-masalih* mengharuskan konstruksi baru dalam pengklasifikasian *al-masalih*. Klasifikasi *almasalih*,¹⁰⁵ yang relevan dengan situasi dan kondisi sosial masyarakat saat ini harus memenuhi kriteria sebagai berikut;

- (1) *qiyam al-naf'i wa ad-dharar* (nilai-nilai manfaat dan madarat). Nilai-nilai (*al-qiyam*) yang masuk dalam kriteria ini adalah kemaslahatan yang berhubungan dengan jiwa, kesehatan, keturunan, dan harta.
- (2) *qiyam al-husn wa al-qubh* (nilai-nilai baik dan buruk) atau dapat disebut *al-masalih al-'aqliyah*. Artinya bahwa *al-ma'ani al-akhlaqiyah* dapat menegakkan berbagai kebajikan dan keburukan (*al-mahasin wa al-maqabih*) yang mencakup seluruh konstruksi kejiwaan dan intelektual. Kemaslahatan yang masuk dalam *al-ma'ani* ini tidak terbatas, antara lain rasa aman dan merdeka, pekerjaan, keselamatan, kebudayaan, dan dialog.
- (3) *qiyam as-salah wa al-fasad* (kerbaikan dan kerusakan) atau disebut *al-masalih arruhiyah*. Artinya *al-ma'ani al-akhlaqiyah* yang dapat menegakkan semua *al-masalih* dan *al-mafasid* dan mencakup seluruh potensi spritual dan moral. Termasuk dalam bagian ini adalah agama dari aspek spritual keagamaan, semisal *al-ihsan, ar-rahmah, al-mahabbah, khusyu'*, dan *tawadu'*.

D. MAQASHID AL-SYARIAH DALAM PENENTUAN HUKUM

¹⁰⁵*Ibid.* h. 174-175.

Menyangkut kehujjahan masalahat dalam perspektif ulama ushul (*ushulliyun*) dan fuqaha (ahli hukum Islam), ada dua hal yang patut digarisbawahi: *Pertama*, semuaulama sepakat menerima kehujjahan masalahat selama keberadaannya mendapatkan dukungan nash (*masalahah mu'tabarat*).¹⁰⁶ *Kedua*, perbedaan ulama dalam menanggapi masalahat baru terjadi ketika mereka mendiskusikan kehujjahan *masalahah mursalah*¹⁰⁷ dan bila terjadi pertentangan (*ta'arud*) antara masalahat dengan nash *syara'*. Hal ini didasarkan atas pandangan menyangkut keberadaan masalahat menurut *syara'*. Dalam hal ini al-Syalabi membaginya menjadi tiga bagian¹⁰⁸ yakni: *pertama*, kemaslahatan yang didukung oleh *syara'*, hal ini berarti terdapat dalil khusus yang menjadi dasar bentuk dan jenis kemaslahatan tersebut. *Kedua*, kemaslahatan yang ditolak oleh *syara'*, karena bertentangan dengan ketentuan *syara'*. Misalnya *syara'* menentukan bahwa orang yang melakukan hubungan seksual di siang hari dalam bulan ramadhan dikenakan hukuman memerdekakan budak, atau puasa selama dua bulan berturut-turut atau memberi makan bagi 60 orang fakir miskin.¹⁰⁹

Namun hal ini oleh al-Lais bin Sa'ad, ahli fikih mazhab Maliki di Spanyol, menetapkan hukuman puasa dua bulan berturut-turut bagi seorang (penguasa Spanyol) yang melakukan hubungan seksual dengan istrinya di siang hari dalam bulan ramadhan. Ulama memandang hukuman ini bertentangan dengan hadis Rasulullah SAW di atas, karena bentuk hukuman itu harus

¹⁰⁶Jaih Mubarak, *Metodologi*.h. 155

¹⁰⁷Lihat Abdul Halim. "Maslahah Mursalah Relevansinya Dengan Pembaharuan Hukum Islam". Antologi Kajian Islam Tinjauan Filsafat, Tasawuf, Institusi, Pendidikan, al-Qur'an, Hukum dan Ekonomi Islam. Seri 12. (Pascasarjana IAIN Sunan Ampel Press, 2007), h. 39.

¹⁰⁸Abdul Azis Dahlan (ed), *Ensiklopedi*...h. 1145-1146

¹⁰⁹Lihat Imam Az Zubaidi, *Ringkasan Hadist Shahih Al Bukhari*, (Jakarta: Pustaka Amani, 2002) dan Imam Az Zubaidi, *Ringkasan Hadist Shahih Muslim*, (Jakarta: Pustaka Amani, 2002).

diterapkan secara berturut. Karenanya ulama *ushul fiqh* memandang mendahulukan hukuman puasa dua bulan berturut-turut dari memerdekakan budak merupakan kemaslahatan yang bertentangan dengan *syara'*, sehingga hukumnya batal/ditolak *syara'*. Kemaslahatan seperti ini menurut kesepakatan ulama disebut *al-maslahah al-mulghah*.¹¹⁰ Maslahat *mulghah* (terbaikan) dijelaskan oleh Musthafa Sa'id al-Khin secara sederhana, maslahat yang diabaikan ini adalah suatu pendapat yang oleh ulama tertentu dipandang memiliki kegunaan karena dihubungkan dengan situasi psikososial, sedangkan setelah itu, pendapat ulama tersebut diabaikan oleh ulama sesudahnya karena situasi psikososial pelaku telah berubah.¹¹¹

Di sisi lain, kajian mengenai maslahat sebenarnya bisa didekati dari dua pendekatan yang berbeda. Maslahat sebagai tujuan *syara'* dan maslahat sebagai dalil hukum yang berdiri sendiri. Semua ulama sepakat bahwa maslahat adalah tujuan *syara'*, namun mereka berbeda pendapat dalam keberadaannya sebagai dalil hukum. Oleh karenanya, maka terjadilah dialektika antara *nash*, realitas dan kemaslahatan.

Nash sendiri dalam pandangan ulama *ushul* berdasarkan *dalalah* nya dibagi kedalam *dalalah qoth'iyah* dan *dalalah dzanniyah*.¹¹² Tidak ada yang menyanggah bahwa *nash-nash* tersebut ditujukan untuk kemaslahatan manusia. Menurut al-Raysuni perbedaaan pandangan menyangkut *nash* atau maslahat dapat dibagi pada dua perspektif

yakni persoalan-persoalan dan masalah yang terdapat dalam teks, dan hukumnya ditetapkan secara terperinci dan jelas dan perspektif kedua lebih pada persoalan-persoalan dan masalah baruyang tidak dijelaskan oleh teks secara khusus, terbatas ataupun langsung.¹¹³

Persoalannya selanjutnya baru muncul ketika terjadi pertentangan antara maslahat dalam pandangan *nash* dengan maslahat dalam pandangan manusia dalam dua perspektif di atas. Jawaban persoalan tersebut dapat diklasifikasi menjadi dua: Pertama, jika maslahat bertentangan dengan *nash* yang *qoth'iy al-dilalah*, maka *jumhur* ulama (kecuali al-Thufi) sepakat untuk lebih mendahulukan *nash*. Akan tetapi, bila pertentangan tersebut terjadi dengan *nash* yang *dzanny al-dilalah*, maka dalam hal ini ada beberapa pendapat ulama.

Pertama, pendapat yang lebih mendahulukan *nash* secara mutlak. Bagimereka *nash* menempati derajat tertinggi dalam hierarki sumber hukum Islam. Sehingga bila ada sumber hukum apa pun yang bertentangan dengan *nash*, maka *nash* lebih didahulukan. Pendukung pendapat ini adalah Syafi'iyah dan Hanabilah.¹¹⁴

Kedua, pendapat yang mendahulukan maslahat dari pada *nash*, jika maslahat itu bersifat *daruriyah*, *qot'iyah*, dan *kulliyah*. Al-Ghazali mencontohkan dengan dibolehkannya membunuh orang Islam yang dijadikan perisai hidup oleh musuh dengan tujuan menyelamatkan negara dan masyarakat yang terancam.¹¹⁵

Ketiga, pendapat yang lebih mendahulukan maslahat dari pada *nash*. Pendapat ini dapat diklasifikasi lagi dalam dua kelompok. *Pertama*, pendapat Malikiyyah dan Hanafiyyah. Mereka lebih mengamalkan maslahat dari pada *nash*, jika *nash* tersebut bersifat *dzanni*, baik *dilalah*

¹¹⁰Abdul Azis Dahlan (ed), *Ensiklopedi...*h. 1145

¹¹¹Namun demikian, pendapat Lais tersebut di atas dapat dibenarkan dengan pertimbangan, sebagaimana yang dinyatakan oleh al-Raysuni bahwa kita akan mendapatkan kemaslahatan berubah jika dilihat dari sudut waktu yang panjang, di mana kemaslahatan dapat berubah menjadi sesuatu yang merusak atau sebaliknya, baca, Ahmad al-Raysuni dan Muhammad Jamal Barut, *Ijtihad....*h. 20

¹¹²Abdul Wahhab Khallaf, *Ilmu Ushul Fikih*. Terj. Faiz el Muttaqien (Jakarta: Pustaka Amani, 2003), h. 36-37.

¹¹³Ahmad al-Raysuni dan Muhammad Jamal Barut, *Ijtihad....*h. 15

¹¹⁴ Abdallah M. al-Husayn al-Amiri, *Dekonstruksi Sumber....*h. 4-7.

¹¹⁵Abdul Halim, "Maslahah..h.12-15.

maupun *subut*, sedangkan maslahatnya bersifat *goth'iy*. Kedua, Sulaiman al-Thufi yang berpendapat boleh mengamalkan maslahat lebih dahulu dari pada nash, baik nash tersebut bersifat *goth'iy* maupun *dzanny*. Hanya saja wilayah cakupannya pada bidang *muamalat* saja.¹¹⁶

Menyangkut penetapan hukum, untuk menjadikan maslahat sebagai dalil dalam menetapkan hukum, madzhab Maliki dan Hanbali mensyaratkan tiga hal: Pertama, kemaslahatan itu sejalan dengan kehendak syarak dan termasuk dalam jenis kemaslahatan yang didukung nash secara umum. Kedua, kemaslahatan itu bersifat rasional dan pasti, bukan sekedar perkiraan, sehingga hukum yang ditetapkan melalui maslahat itu benar-benar menghasilkan manfaat dan menghindari atau menolak mudarat. Ketiga, kemaslahatan itu menyangkut kepentingan orang banyak, bukan kepentingan pribadi atau kelompok kecil tertentu.¹¹⁷

Sementara al-Ghazali meletakkan beberapa syarat agar maslahat dapat menjadi dalil hukum dalam melakukan *istinbath*. Pertama, maslahat itu sejalan dengan jenis tindakan *syara'*. Kedua, maslahat itu tidak meninggalkan atau bertentangan dengan nash *syara'*. Ketiga, maslahat itu termasuk ke dalam kategori maslahat yang *daruriyah*, baik menyangkut kemaslahatan pribadi maupun kemaslahatan orang banyak. Untuk yang terakhir ini al-Ghazali juga menyatakan bahwa maslahat *hajiyyah*, apabila menyangkut kepentingan orang banyak bisa menjadi maslahat *daruriyah*.¹¹⁸

Menyangkut *maslahah mursalah*, secara umum, ulama yang sepakat dengan kehujjahan *maslahah mursalah* meletakkan tiga syarat sebagai usaha untuk membentengi

penyalahgunaan konsep ini.¹¹⁹ Syarat-syarat tersebut adalah: (1) maslahat yang dimaksud harus benar-benar nyata dan tidak berdasar dugaan semata; (2) maslahat yang ingin dicapai adalah maslahat umum (*al-maslahah al-'ammah*), bukan maslahat personal (*al-maslahah al-syakhsiyyah*); dan (3) maslahat yang telah ditetapkan tidak bertentangan dengan satu hukum atau ketetapan yang telah dirumuskan oleh nash ataupun *ijma'*.¹²⁰

E. KESIMPULAN

Dalam pandangan Al-Syatibi, jika diteliti seluruh hukum dalam syariah, maka semuanya dibuat untuk tujuan yang satu, yaitu kemaslahatan manusia (*mashalih alibad*). Atas dasar inilah, Al-Syatibi dikenal sebagai salah satu tonggak penting dalam sejarah hukum Islam yang paling menekankan pentingnya "*kemaslahatan*" sebagai dasar pemahaman atas hukum Islam. Menurut Al-Syatibi ada 3 (tiga) tingkatan kemaslahatan; *dharuriyyat* (maslahat yang urgen), *hajiyyat* (maslahat pendukung), dan *tahsiniyyat* (maslahat penyempurna/aksesoris). Adapun lima maslahat paling dasar dalam agama adalah menjaga agama, menjaga nyawa, menjaga keturunan, menjaga hak milik, dan menjaga akal.

Jasser Auda berusaha menawarkan konsep fiqh modern berdasarkan *Maqasid al-Shariah*. Dalam pandangan Jasser Auda Islam adalah agama yang menjunjung tinggi nilai-nilai kemanusiaan, Islam juga sebagai agama konsep yang berusaha memberikan solusi untuk kehidupan manusia agar selaras dan seimbang. Hal inilah yang berusaha diangkat oleh Jasser bagaimana sebuah konsep sistem dapat mengatur kehidupan umat Islam agar berjalan sesuai aturan dan memberi manfaat bagi manusia. Dalam *Maqasid al-Shari'ah as Philosophy of Law: A system Approach*

¹¹⁶Ahmad al-Raysuni dan Muhammad Jamal Barut. *Ijtihad*...h. 31-32

¹¹⁷Abdul Azis Dahlan (ed), *Ensiklopedi*...h. 1146-1147.

¹¹⁸*Ibid.* hal. 1147.

¹¹⁹M. Atho Mudzhar, *Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia: Sebuah Studi tentang Pemikiran Hukum Islam di Indonesia 1975-1988*, (Jakarta: Indonesian Netherlands Cooperation in Islamic Studies, 1993), h. 87.

¹²⁰Abdul Wahhab Khallaf, *Ilmu*...h. 113-114.

Jasser Auda mengartikan Maqasid pada empat arti, *pertama*, Hikmah dibalik suatu Hukum. *Kedua*, tujuan akhir yang baik yang hendak dicapai oleh Hukum. *Ketiga*, kelompok tujuan ilahiyah dan konsep Moral yang menjadi basis dari hukum. *Keempat*, *Mashalih*. Dalam konsep *Maqasid* yang ditawarkan oleh Jasser Auda, nilai dan Prinsip kemanusiaan menjadipokok paling utama. Dalam *Maqashid al-Shari'ah as Philosophy of Islamic Law: A System Approach*, Jasser Auda juga berusaha mengkonstruksi ulang konsep *Maqashid* lama yang bersifat *protection and preservation* menuju pada teori *maqashid* yang mengacu pada *development and rights*.

Antara *ijtihad* dengan *maqashid al-syariah* tidak dapat dipisahkan. *Ijtihad* pada intinya adalah upaya penggalian hukum syara' secara optimal. Upaya penggalian hukum syara' itu berhasil apabila seorang mujtahid dapat memahami *maqashid al-syariah*. Oleh karenanya pengetahuan tentang *maqashid al-syariah* adalah salah satu syarat yang dimiliki oleh seorang mujtahid.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdul Wahhab Khallaf, *Ilmu Ushul Fiqih*. Terj. Faiz el Muttaqien Jakarta: PustakaAmani, 2003.
- Abu Ishaq al-Syatibi, *Al-Muwafaqat*, (Beirut: Darul Ma'rifah, 1997), jilid 1.
- Alaiddin Koto, *Ilmu Fiqih dan Ushul Fiqih*, Jakarta: Rajawali Press, 2006.
- Asafri Jaya Bakri. *Konsep Maqasid syariah Menurut al-Syatibi* Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, 1996.
- Asmuni, *Penalaran Induktif Syatibi dan Perumusan al-Maqasid Menuju Ijtihad yang Dinamis*, dikutip dari www.yusdani.com. di akses pada 22 Oktober 2011.
- Asmuni. "Studi Pemikiran al-Maqasid (Upaya Menemukan Fondasi Ijtihad Akademik yang Dinamis)". *Jurnal Mawarid*, Edisi XIV Tahun 2005.
- Fathi al-Daraini, *al-Fiqh al-Islami al-Muqaran ma'a al-Madzahib*, (Damsyik: T.P.,1979), h. 63.
- Jasser Auda, *Maqāsid al-Ahkām al-Shar'iyah wa 'Ilaluhā*, diunduh dari http://www.jasserauda.net/modules/Research_Articles/pdf/article1A.pdf diakses pada 27 Desember 2012
- Jasser Auda, *Maqasid al-Shari'ah as Philosophy of Islamic Law a System Approach*, Herndon: IIIT, 2008.
- M. Atho Mudzhar, *Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia : Sebuah Studi tentang Pemikiran Hukum Islam di Indonesia 1975-1988*, Jakarta: Indonesian Netherlands Cooperation in Islamic Studies, 1993.
- Nurcholish Madjid, dkk. *Fiqih Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inklusif Pluralis* Jakarta: Paramadina, 2004