

# MAQĀSĪD SHARĪ'AH SEBAGAI METODE PENGGALIAN HUKUM ISLAM: ANTARA AL-GHAZĀLĪ, AL-SHAṬĪBĪ, DAN AL-ṬŪFĪ

A. Halil Thahir\*

nananajibah@yahoo.co.id

## Abstract

Islam comes to bring goodness to mankind. In practice Islamic law must deal with new issues that demand new legal solutions as well. It is often that a partial legal approach produces partial legal products by altering the welfare that is at the heart of Islamic Shari'ah. The maqāsid al-shari'ah approach can be a way for the development of Islamic law which is oriented towards human welfare so that Islam as rahmatan lil-'ālamīn can really be realized. This article seeks to examine the development of the concept of maqāsid al-shari'ah by emphasizing the characteristic of the three main figures of different schools of thought: al-Ghazālī, al-Shaṭībī, al-Ṭūfī.

Keywords: Maqāsid al-Shari'ah, Maṣlahah, Islamic Law

## Asbtrak

Islam datang untuk membawa kemaslahatan bagi umat manusia. Hanya saja dalam praktiknya, hukum Islam harus berhadapan dengan persoalan-persoalan baru yang menuntut penyelesaian yang baru pula. Tidak jarang, pendekatan hukum yang parsial akan melahirkan produk hukum yang parsial pula dan mengorbankan kemaslahatan yang menjadi jantung syariah Islam. Pendekatan maqāsid al-shari'ah bisa menjadi jalan bagi pengembangan hukum Islam yang berorientasi pada kemaslahatan manusia sehingga Islam sebagai rahmatan lil-'ālamīn bisa benar-benar diwujudkan. Artikel ini berupaya mengkaji perkembangan konsep maqāsid al-shari'ah dengan menekankan pada karakteristik pemikiran tiga tokoh utama dari mazhab yang berbeda: al-Ghazālī, al-Shaṭībī, al-Ṭūfī.

Kata kunci: Maqāsid al-Shari'ah, Maṣlahah, Hukum Islam

## PENDAHULUAN

Islam hadir dengan berbagai dimensinya, tak terkecuali dalam dimensi hukum, bertujuan untuk merealisasikan kemaslahatan yang sebanyak-banyaknya bagi umat manusia, baik kemaslahatan yang bersifat duniawi maupun ukhrawi. Kemaslahatan yang menjadi perhatian Islam tersebut, menurut al-Ghazālī (w. 505 H.) mencakup lima hal yang dalam khazanah ushul al-fiqh disebut *al-kulliyāt al-khams*, yaitu: perlindungan terhadap agama (*al-dīn*), jiwa (*al-nafs*), akal (*al-'aql*), keturunan (*al-nasl*), dan terakhir harta (*al-māl*).<sup>1</sup> Begitu pentingnya pemeliharaan akan lima *maṣlahah* tersebut, al-Shaṭībī (w. 505 H.) secara tegas mengatakan, bahwa seorang mujtahid harus

betul-betul mengetahui *maqāsid al-shari'ah* dan menjadikannya sebagai bagian integral dalam proses ijtihadnya.

Menurut al-Shaṭībī (w. 790 H.), seluruh proses ijtihad, baik bertautan langsung dengan teks maupun tidak, harus memperhatikan *maṣlahah* sebagai "ruh" dari *maqāsid al-shari'ah*. Sebuah ijtihad dapat dianggap sesuai dengan *maqāsid al-shari'ah*, masih menurut al-Shaṭībī (w. 790 H.), harus memenuhi empat aspek:<sup>2</sup> Pertama, didasarkan pada teks dan hukum yang terkandung di dalamnya, serta *maqāsid al-shari'ah*; Kedua, mengkompromikan antara pesan-pesan yang bersifat universal dan umun dengan dalil-dalil yang bersifat parsial; Ketiga, berpedoman pada prinsip menarik masalah dan menolak mafsadah; Keempat,

\*Dosen Jurusan Ushuluddin STAIN Kediri

<sup>1</sup>Muhammad Sa'id Ramaḍān al-Būṭī, *Ḍawābiṭ al-Maṣlahah fi al-Shari'ah al-Islāmiyyah*, (Bairut: Muassasah al-Risālah, 1982), hlm. 250.

<sup>2</sup>Ahmad al-Raysuni, *Nazariyyat al-Maqasid 'Inda al-Imam al-Shaṭībī*, (Bairut: al-Ma'had al-'Alami li al-Fikr al-Islami, 1995), hlm. 362-384.

mempertimbangkan hal-hal yang mungkin terjadi dalam jangka panjang: apakah keputusan hukum yang akan ditetapkan tersebut akan berdampak terealisirnya kebaikan sehingga harus ditetapkan, atau justru sebaliknya, diyakini, atau paling tidak diduga kuat akan menimbulkan hal-hal negative (*mafsadah*).

Terobosan konsep al-Shatibi tentang *maqāsid al-sharī'ah* tersebut, sebenarnya masih menyisakan keterbatasan dalam kajian hukum Islam, dimana kajian hukum, sebagaimana al-Ghazālī (w. 505 H.), bapak *maqāsid* pertama, hanya dilihat secara parsial, yakni sebatas dalam ranah *al-kulliyāt al-khams* (agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta), tanpa adanya kajian keterkaitan masing-masing aspek *al-kulliyāt al-khams* tersebut. Ijtihad *maqāsidī* yang digagas al-Shatibi (w. 790 H.), juga hanya berkuat dalam pembahasan *maṣlahah* dilihat dari sisi kekuatannya, yakni *maṣlahah ḍarūriyyāt* (mendesak, primer), *maṣlahah ḥājiyyāt* (dibutuhkan, sekunder), dan *maṣlahah taḥsīniyyāt* (keindahan, tersier).

Buah dari pendekatan kajian hukum yang bersifat parsial ini adalah lahirnya pemahaman hukum yang bersifat parsial pula. Kewajiban shalat lima waktu, misalnya, hanya dilihat sebagai hukum yang berkaiatan dengan kemaslahatan agama, bukan sesuatu yang ada keterkaitannya dengan kemaslahatan jiwa, akal, keturunan, dan harta. Demikian pula tentang kewajiban menutupi aurat, hanya dilihat sebagai ajaran yang bersifat preventif agar terhindar dari perbuatan zina yang dalam kajian *maqāsid al-sharī'ah* termasuk dalam wilayah perlindungan keturunan. Dengan demikian, maka sebenarnya tidak terlalu mengejutkan, kalau para pengusung jargon penegakan "syariat Islam" baik melalui lembaga-lembaga keagamaan, seperti Majelis Ulama Indonesia (MUI), maupun Peraturan Daerah (Perda) yang mengundang kontroversi di kalangan masyarakat. Tulisan ini berupaya menghadirkan kajian mengenai *maqāsid al-sharī'ah* sebagai sebuah metode ijtihad hukum dengan mengkaji pemikiran tiga tokoh utamanya, yaitu al-Ghazālī, al-Shatibi, dan al-Ṭufi.

## PENGERTIAN DAN PERKEMBANGAN MAQĀSID AL-SHARĪ'AH SEBAGAI METODE HUKUM

Secara etimologi, *maqāsid al-sharī'ah* adalah gabungan dari dua kata: *maqāsid* dan *al-sharī'ah*. *Maqāsid* adalah bentuk plural dari *maqṣad* yang merupakan derivasi dari kata kerja *qaṣada-yaqṣudu*, yang mempunyai banyak arti, seperti menuju suatu arah, tujuan, tengah-tengah, adil, konsisten, tidak melampaui batas, jalan lurus, tengah-tengah antara berlebih-lebihan dan kekurangan.<sup>3</sup> Menurut Imam Mawardi, makna-makna tersebut semuanya terdapat dalam al-Qur'an. Sementara kata *sharī'ah*, secara etimologi bermakna jalan menuju mata air. Sedangkan secara terminologis, *syarī'ah* didefinisikan sebagai: "Perintah dan larangan Tuhan yang berhubungan dengan tingkah laku kehidupan manusia".

Dengan demikian, *sharī'ah* hanya bersentuhan dengan hukum *shara'* yang bersifat praktis dan tidak menyentuh hal-hal yang berkaitan dengan akidah. Ketika kata *maqasid* dinisbatkan pada kata *sharī'ah*, maka yang segera terlintas dalam benak pikiran adalah tujuan-tujuan hukum *shara'* (*fiqh*), baik *maqāsid al-sharī'ah* sebagai teori penggalian hukum maupun sebagai contoh penerapan hukum dengan basis *maqāsid al-sharī'ah*. Menurut Abd al-Majīd al-Najjār, seharusnya wilayah kajian *maqāsid al-sharī'ah* menyentuh apa saja yang dapat dikatakan sebagai perintah dan larangan Tuhan, baik dalam tataran tingkah-laku manusia maupun dalam akidah dan aspek-aspek lainnya dalam kehidupan manusia. Setiap perintah Tuhan pasti memiliki tujuan yang menuntut untuk direalisasikan baik dunia maupun di akhirat kelak. Perintah beriman kepada Allah Swt., misalnya, adalah bertujuan untuk merealisasikan ketenangan jiwa di dunia sebelum mendapat kenikmatan surgawi di akhirat.<sup>4</sup>

<sup>3</sup>Muhammad Amin Suhayli, *Qā'idah Dar 'u al-Mafāsīd Awlā Min Jalb al-Maṣāliḥ Dirāsah Taḥlīliyyah* (Mesir: Dar al-Salam, 2010), hlm. 64.

<sup>4</sup>Abd al-Majid al-Najjar, *Maqāsid al-Sharī'ah bi Ab'ūd Jadīdah*, (Tunis: Dar al-Gharb al-Islami, 2012), hlm. 15.

Sebelum al-Tahir bin 'Ashur, *maqāsid al-sharī'ah* belum didefinisikan oleh tokoh *maqāsid*, termasuk oleh al-Shatībī, konseptor *maqāsid* pertama dalam karyanya, *al-Muwāfaqat*. Sebelum al-Tahir bin 'Ashur, *maqāsid al-sharī'ah* belum didefinisikan oleh tokoh *maqāsid*, termasuk oleh al-Shatībī, konseptor *maqāsid* pertama dalam karyanya, *al-Muwāfaqat*. Adapun alasan mengapa al-Shatībī mengesampingkan definisi *maqāsid al-sharī'ah*, menurut Musfir bin 'Ali al-Qaḥṭāni ada dua kemungkinan: Pertama, bahwa *al-Muwāfaqat* yang ditulis oleh al-Shatībī hanya untuk konsumsi kalangan ulama yang betul-betul mendalam dan punya perhatian terhadap ilmu syariat. Oleh karena itu, dia tidak merasa butuh untuk memberikan definisi sesuatu yang sudah sama-sama diketahui oleh kalangan ulama. Kedua, fokus kajian al-Shatībī dalam *al-Muwāfaqat* adalah membangun teori *maqāsid* yang belum terjamah oleh para ulama sebelumnya. Walaupun secara khusus al-Shatībī tidak mendefinisikannya, penjelasan detail yang ia paparkan akan menghantarkan pembaca pada definisi *maqāsid al-sharī'ah*.

Pengertian *maqāsid al-sharī'ah* secara lebih komprehensif dikemukakan oleh Ibn 'Ashūr dan 'Alāl al-Fāsi. Menurut Ibn 'Ashūr, *maqāsid al-tashrī' al-'āmah* adalah:

"Makna-makna dan hikmah-hikmah yang diperhatikan dan dipelihara oleh Shari' dalam setiap bentuk penentuan hukum-Nya. Hal ini tidak hanya berlaku pada jenis-jenis hukum tertentu sehingga masuk dalam cakupannya segala sifat, tujuan umum, dan makna syari'at yang terkandung dalam hukum serta masuk pula di dalamnya makna-makna hukum yang tidak diperhatikan secara keseluruhan tetapi dijaga dalam 'banyak bentuk hukum".<sup>5</sup>

Definisi *maqāsid al-sharī'ah* yang dikemukakan oleh Ibn 'Ashūr masih berkuat dalam ranah *al-maqāsid al-'āmah* (kemaslahatan umum), belum merambah kajian *al-maqāsid al-khāṣṣah* (kemaslahatan khusus) yang juga dijamin oleh agama untuk menggapai kebahagiaan duniawi-ukhrawi. Sementara

menurut 'Alāl al-Fāsi *maqāsid al-sharī'ah* adalah "Tujuan syari'at dan rahasia-rahasia yang dibuat *Shāri'* pada setiap hukum shari'at itu".<sup>6</sup> Definisi *maqāsid al-sharī'ah* tersebut dapat yang men-cover dua sisi kemaslahatan, yakni kemaslahatan umum dan kemaslahatan khusus. Beberapa definisi *maqāsid al-sharī'ah* pasca 'Alāl al-Fāsi adalah pengulangan saja, walaupun redaksinya berbeda. Seperti definisi yang disampaikan oleh al-Raysuni berikut: "Tujuan-tujuan yang syari'at dibuat untuk merealisasikannya demi kemaslahatan manusia."<sup>7</sup> Walaupun al-Raysuni tidak secara tegas menyebut *al-maqāsid al-khāṣ* (tujuan-tujuan khusus), namun kata *maṣlaḥah al-'ibād* (kemaslahatan manusia) yang ada di akhir definisi di atas adalah mengidikasikan 'Alāl al-Fāsi juga menghendaki tujuan-tujuan khusus yang berkaitan dengan hukum atau dalil hukum Islam.

Tujuan umum shariat Islam berhubungan dengan tujuan diciptakannya manusia, yakni agar menjadi *khalīfah* (pemimpin, pengelola) di muka bumi dengan beribadah kepada Allah Swt. Sementara kepemimpinan tidak akan terwujud secara nyata tanpa adanya keteraturan yang bersifat individu dalam wadah kehidupan sosial. Dengan demikian dapat ditegaskan bahwa tujuan umum dan tertinggi dari shariat Islam adalah untuk mewujudkan tujuan kehadirannya di muka bumi, yakni sebagai *khalīfah* dengan mengemban amanat mewujudkan kemaslahatan sebagai individu dan bagian dari sistem kehidupan sosial masyarakat agar memperoleh kebahagiaan sejati di dunia dan akhirat.<sup>8</sup> Dalam kerangka menjelaskan tujuan umum shariat tersebut Ibn 'Ashūr menegaskan:

"Apabila kita teliti sumber-sumber shariat Islam yang menunjukkan akan tujuan-tujuan pensyariatannya maka tujuannya adalah untuk memelihara tatanan umat manusia dan mengabdikan kemaslahatan manusia itu sendiri,

<sup>5</sup> Ahmad al-Raisūni, *Nadhariyat al-Maqāsid 'Inda al-Imām al-Shāṭibī*, ( Herndon, Virginia: The International Institute of Islamic Thought, 1995), hlm. 18.

<sup>6</sup> al-Raisūni, *Nadhariyat al-Maqāsid*, hlm. 18

<sup>7</sup> al-Raisūni, *Nadhariyat al-Maqāsid*, hlm., 17.

<sup>8</sup> 'Alāl al-Fāsi, *Maqāsid al-Sharī'ah wa Makarimuhā*, (Kairo: Dar al-Salam, 2011), hlm. 24.

dan mencakup kemaslahatan akal, perbuatan, dan kemaslahatan alam semesta tempat ia hidup yang ia hadapinya”<sup>9</sup>

## MAQĀSĪD AL-SHARĪ’AH DALAM PERSPEKTIF AL-GHAZĀLĪ, AL-SHAṬĪBĪ, AL-ṬŪFĪ

### Maṣlahah Menurut al-Ghazālī (w. 505 H.)

Bagi al-Ghazālī, hukum Allah (syari’at) yang ada dalam al-Qur’an dan Hadis secara umum memiliki rasionalitas hukum (*ta’lil al-aḥkām*)<sup>10</sup>. Artinya, setiap ketentuan yang ada dalam dua sumber hukum tersebut memiliki tujuan (*maqāṣid*). Melalui *maqāṣid*, ide pokok Tuhan yang tersembunyi di balik firman-firman tertulisnya dapat dijadikan landasan untuk memahami apa sebenarnya yang diinginkan Tuhan dari setiap aturan yang ditetapkan untuk makhluk-Nya. Selanjutnya, masalah-masalah yang tidak tercover secara tekstual dapat diidentifikasi pula. Hanya saja, menurut al-Ghazālī, *maṣlahah* yang dijadikan pertimbangan hukum adalah tujuan atau *maṣlahah* menurut pandangan Tuhan, bukan semata masalah dalam persepsi manusia. Kemaslahatan tersebut bukan berarti untuk kepentingan Tuhan, melainkan untuk kemaslahatan dan kebaikan umat manusia dalam menjalani hidup di dunia hingga akhirat kelak.<sup>11</sup>

Ditinjau dari aspek diakui atau tidaknya oleh Syari’at, menurut al-Ghazālī, masalah terbagi dalam tiga kategori<sup>12</sup>: *Pertama*, *maṣlahah mu’tabarāh*, yaitu masalah yang sejalan dengan kehendak Allah Swt. Dalam hal ini, al-Ghazālī memberikan contoh dengan hukum haramnya minum segala sesuatu yang memabukkan karena diqiyaskan dengan arak (*al-khamr*). *Kedua*, *maṣlahah bāṭilah (mulghah)*, yaitu masalah yang bertentangan dengan kehendak

Allah Swt. Contoh yang dikemukakan oleh al-Ghazālī berkaitan dengan masalah tipologi ini adalah penolakannya terhadap pendapat sebagian ulama yang mewajibkan seorang raja untuk berpuasa dua bulan berturut-turut, agar berefak jera, sebagai *kifarat* (tebusan) atas hubungan suami-istri yang dia lakukan di siang hari dalam bulan Ramadan, dengan alasan kalau raja disuruh membayar *kifarat* dengan memerdekakan budak,--seperti urutan *kifarat* dalam nas--, maka mereka tidak akan jera. Kalau logika berpikir seperti itu diterapkan, maka seluruh bangunan hukum Islam akan rontok dan diubah sesuai dengan selera manusia.<sup>13</sup>

Sementara kemaslahatan yang ketiga, adalah kemaslahatan yang *naṣ* (teks al-Qur’an maupun Hadis) membiarkannya tanpa ada kejelasan, apakah termasuk *maṣlahah mu’tabarāh* (dibenarkan menurut syara’), atau *maṣlahah mulghah* (ditolak oleh syara’). Kemaslahatan jenis ini disebut *maṣlahah mursalah* (lepas tanpa ketentuan). Kemaslahatan tipologi ini, menurut al-Ghazālī, selagi termasuk dalam hal yang mendesak (*ḍarūrah*, primer) dan mencakup kemaslahatan umum adalah boleh melakukannya, seperti dibolehkannya menyerang orang-orang kafir yang menjadikan orang-orang Islam sebagai tameng, walaupun tindakan tersebut bisa jadi mengakibatkan jatuhnya korban dari salah satu kaum muslimin yang dijadikan tameng tersebut.<sup>14</sup>

Tujuan Tuhan untuk kemaslahatan manusia, menurut al-Ghazālī, mencakup lima prinsip dasar: agama (*dīn*), jiwa (*nafs*), akal (*aql*), keturunan (*nasab*) dan harta (*māl*). Bagi al-Ghazālī, segala sesuatu yang mencerminkan perlindungan terhadap lima prinsip tersebut dinamakan *maṣlahah*, sebaliknya setiap sesuatu yang dapat menyebabkan terabaikannya disebut *mafsadah*.<sup>15</sup>

<sup>9</sup>al-Raisūni, *Nadhariyat al-Maqāṣid*, hlm. 17.

<sup>10</sup>Abū Ḥamid al-Ghazālī, *al-Mustasfā min ‘Ilm al-Uṣūl*, Vol. 1, (Bairūt: Dār al-Fikr, t.th.), hlm. 286.

<sup>11</sup>al-Ghazālī, *al-Mustasfā*, hlm. 286.

<sup>12</sup>al-Bashir Shammam, *Maqāṣid al-Sharī’ah al-Islāmiyyah wa ‘Alaqaṭuhā bi al-Mabāits al-Lughawiyah Ru’yah fi al-Muwāzanah Bayn Muqtaḍayāt al-Lisān wa Maqāṣid al-Shār’i* (Tunis: al-Shirkah al-Tunisiyyah li al-Nashr wa Tanmiyah Funun al-Rasm, 2013), hlm. 100.

<sup>13</sup>Shammam, *Maqāṣid al-Sharī’ah*, hlm. 101

<sup>14</sup>Jassir ‘Audah, *al-Ijtihād al-Maqāṣidī Min al-Taṣawwur al-Uṣūliyy Ilā al-Tanzil al-Amaliyy*, (Bairūt: al-Shabakah al-‘Arabiyyah Li al-Abhath wa al-Nahr, 2013), hlm. 101

<sup>15</sup>al-Ghazālī, *al-Mustasfā*, hlm. 287.

Menurut al-Ghazālī, *al-uṣūl al-khamsah* merupakan ajaran yang tidak saja diajarkan oleh Islam, tetapi juga diajarkan dan menjadi prinsip seluruh agama (*milal*) yang menghendaki terciptanya kemaslahatan bagi manusia di muka bumi ini. Oleh karenanya, lanjut al-Ghazālī, tidak ada satu agamapun yang tidak melarang kufur, pembunuhan, zina, pencurian, dan mengkonsumsi sesuatu yang dapat merusak atau mengganggu fungsi akal.

Namun perlu ditegaskan di sini, secara konseptual lima kemaslahatan yang digagas oleh al-Ghazālī tersebut adalah perkembangan dari konsep masalah tokoh-tokoh sebelumnya seperti al-Juwayniy (w. 478 H./1185 M), dan al-'Amiriy (w. 381 H./991 M). dan terus dikembangkan oleh tokoh-tokoh *maqāṣid al-sharī'ah* sesudahnya, seperti al-Shaṭībī dan al-Fasī. Sebelum al-Ghazālī, pemeliharaan atas kemaslahatan agama (*hifz al-din*) adalah berkaitan dengan batasan murtad yang oleh al-'Amiriy disebut dengan istilah *muzjirah khal'i al-bayḍah* (larangan melepas telur/jati diri). Pemeliharaan atas agama (*hifz al-din*) oleh para ulama *maqāṣid* sesudah al-Ghazālī, seperti al-Shaṭībī, Alal al-Fasī, dan Ṭahir bin 'Āshūr dikaitkan dengan seluruh aspek ajaran agama Islam, mulai dari aspek aqidah (keyakinan), ibadah, mua'malah dan lainnya. Selanjutnya seiring dengan perjalanan waktu, memelihara agama tidak hanya dipahami dalam ranah agama Islam, tapi melebar pada kebebasan beragama. Dengan demikian, melindungi setiap orang untuk untuk menjatuhkan pilihan pada suatu keyakinan atau agama tertentu adalah bagian dari tujuan syari'at Islam. Pendapat tersebut, sebagaimana dikutip oleh Jassir 'Audah, adalah digagas oleh Sayf 'Abd al-Fattāh.<sup>16</sup>

Sementara perlindungan terhadap jiwa (*hifz al-nafs*), sebelum al-Ghazālī, diungkapkan dengan permasalahan yang lebih spesifik, yakni larangan membunuh, melindungi kehormatan, dan larangan mencederai kehormatan. Beberapa istilah tersebut kemudian oleh al-Juwaini, al-Ghazālī, dan

al-Shaṭībī secara konsisten disederhanakan ke dalam dua istilah populer, yakni *hifz al-nafs* (perlindungan jiwa), dan *hifz al-nasl* (perlindungan keturunan). Dengan demikian, istilah *muzjirah qatl al-nafs* (larangan membunuh) dimasukkan dalam kajian *hifz al-nafs* (perlindungan jiwa), sedangkan *hifz al-'ird* dan *muzjirah ṭalb al-'ird* melebur dalam kajian *hifz al-nasl* (perlindungan keturunan).<sup>17</sup>

Perlindungan terhadap akal (*hifz al-'aql*), walaupun secara istilah tidak mengalami perubahan, tapi dalam memahami istilah tersebut mengalami perkembangan seiring dengan perkembangan ilmu pengetahuan, sosial dan budaya. Ketika baru dirumuskan, pemeliharaan akal berkisar pada larangan minuman keras (*al-khamr*) saja, karena dianggap dapat merusak akal pikiran. Kemudian jangkauan *hifz al-'aql* diperluas oleh al-Qarḍawī dalam ranah kewajiban menuntut ilmu penegetahuan secara berkesinambungan hingga akhir hayat (*min al-mahdi ila al-laḥd*), kewajiban merenung dan memikirkan jagat raya (*malakūt al-samawāt wa al-ard*) sehingga sesuatu yang berguna bagi dirinya dan umat manusia.<sup>18</sup> Kemudian tokoh *maqāṣid* berikutnya, Sayf 'Abd al-Fattāh, mengembangkan konsep *hifz al-nasl* dalam ranah kebebasan berfikir.<sup>19</sup>

Perlindungan terhadap harta (*hifz al-mal*) juga mengalami pergeseran dari satu masa kemasa yang lain. Al-'Amiri, sebelum al-Ghazālī, menyebutnya sebagai *muzjirah akhdz al-māl* (larangan mengambil harta) yang didalamnya dibahas tentang hukuman pencurian (*al-sariqah*) dan perampokan (*al-hirābah*). Kemudian al-Juwaini merubahnya dengan sebutan *'ismah al-māl* (perlindungan harta), dan disempurnakan oleh al-Ghazālī dengan konsep *hifz al-māl* prinsip di atas oleh al-Ghazālī dibedakan menjadi tiga peringkat, *al-ḍarūrāt*, *al-ḥājāt* dan *al-taḥsīnāt*<sup>20</sup>. Pengelompokan ini didasarkan pada tingkat kebutuhan dan skala prioritasnya. *Maqāṣid al-*

<sup>17</sup>Audah, *al-Ijtihād al-Maqāṣidī*, hlm. 25-26.

<sup>18</sup>Audah, *al-Ijtihād al-Maqāṣidī*, hlm. 28.

<sup>19</sup>Audah, *al-Ijtihād al-Maqāṣidī*, hlm. 29.

<sup>20</sup>Audah, *al-Ijtihād al-Maqāṣidī*, hlm. 289.

<sup>16</sup>Audah, *al-Ijtihād al-Maqāṣidī*, hlm. 30.

*darūriyyāt* (tujuan-tujuan primer) didefinisikan sebagai tujuan yang harus ada, yang ketiadaannya akan berakibat menghancurkan kehidupan secara total.<sup>21</sup>

*Maqāṣid al-ḥājjiyyāt* (tujuan-tujuan sekunder) didefinisikan sebagai sesuatu yang dibutuhkan manusia untuk mempermudah mencapai kepentingan-kepentingan yang termasuk ke dalam kategori *al-darūriyyāt*.<sup>22</sup> Karena fungsinya yang mendukung dan melengkapi tujuan primer, maka kehadiran tujuan sekunder ini dibutuhkan (sebagai terjemahan harfiah dari *ḥājjiyyāt*, bukan niscaya (sebagai terjemahan langsung dari *al-darūriyyāt*). Artinya, jika hal-hal *ḥājjiyyāt* tidak ada, maka kehidupan manusia tidak akan hancur, tetapi akan terjadi berbagai kekurangan-kekurangan, bahkan kesulitan.<sup>23</sup>

Sementara *maqāṣid al-taḥsīniyyāt* (tujuan-tujuan tersier) didefinisikan sebagai sesuatu yang kehadirannya bukan niscaya maupun dibutuhkan, tetapi bersifat akan memperbaiki (sebagai terjemahan harfiah dari kata *taḥsīniyyāt* proses perwujudan kepentingan *darūriyyāt* dan *ḥājjiyyāt*.<sup>24</sup> Sebaliknya, ketidakhadirannya tidak akan menghancurkan maupun mempersulit kehidupan, tetapi mengurangi rasa keindahan dan etika..

Al-Ghazālī juga mengklasifikasikan masalah dari aspek adanya legalitas atau tidaknya dari *Shāri'* (Allah Swt. dan Rasulullah Saw.) dalam tiga kategori: pertama, *maṣlaḥah mu'aththirah*, yaitu kemaslahatan yang dijelaskan secara langsung dalam teks; kedua, *maṣlaḥah mulghah* (sia-sia) dan *gharibah* (asing), yaitu kemaslahatan yang keberadaannya ditolak oleh teks; sementara masalah ketiga adalah *maṣlaḥah mursalah*, yaitu kemaslahatan yang tidak dinyatakan dalam teks secara langsung namun memiliki kesesuaian spirit dengan masalah yang dijelaskan dalam teks<sup>25</sup>. Satu hal yang perlu ditegaskan di sini, menurut al-Ghazālī, bahwa *maṣlaḥah ḥājjiyyah* (sekunder)

dan *maṣlaḥah taḥsīniyyah* (tersier) tidak dapat dijadikan landasan hukum kecuali bila diperkuat oleh *aṣl* (sesuatu yang hukumnya dijelaskan oleh teks). Dengan demikian, cara kerja *maṣlaḥah ala* al-Ghazali adalah cara kerja *qiyās*, sebab bila tidak didukung oleh *shara'*, maka sama saja dengan *istiḥṣān*.<sup>26</sup>

Sedangkan *maṣlaḥah darāriyyah* (kepentingan primer, mendesak) bagi al-Ghazālī dapat dijadikan pijakan hukum, apabila memenuhi syarat-syarat berikut: *Pertama*, tidak bertentangan dengan *naṣ qat'i*. Bagi al-Ghazali, *naṣ qat'i* lebih kuat dari pada *maṣlaḥah mursalah*. Sementara pertentangan (*ta'arud*) yang terjadi antara *maṣlaḥah* dengan *naṣ dhanni*, maka yang diprioritaskan adalah *maṣlaḥah*, tanpa menafikan teks sama sekali. Dengan kata lain, yang berlaku dalam kasus ini adalah *maṣlaḥah* men-takhsīs keumuman teks; *Kedua*, *maṣlaḥah* yang bersifat universal (*kulliyāt*), bukan *maṣlaḥah* yang bersifat *juziyyāt*; *Ketiga*, diyakini atau diduga kuat akan benar-benar mencerminkan kemaslahatan, bukan *maṣlaḥah* eutopis, praduga atau sangkaan belaka.<sup>27</sup>

#### **Maṣlaḥah Menurut al-Shaṭībī (w. 790 H.)**

Menurut al-Shaṭībī, Allah Swt. menurunkan syariat (aturan hukum) tiada lain selain untuk mengambil kemaslahatan dan menghindari kemadaratan (*jalb al-maṣāliḥ wa dar'u al-mafāsīd*). Dengan bahasa yang lebih mudah, aturan-aturan hukum yang Allah Swt. tentukan hanyalah untuk kemaslahatan manusia di dunia dan akhirat sekaligus.<sup>28</sup> Kemaslahatan tersebut dapat terwujud apabila lima unsur pokok berikut terwujud, yakni: agama, jiwa, keturunan, akal, dan harta.<sup>29</sup>

<sup>26</sup>Audah, *al-Ijtihād al-Maqāṣidī*, hlm., 293-294.

<sup>27</sup>Audah, *al-Ijtihād al-Maqāṣidī*, hlm., 295-309.

<sup>28</sup>Sha'bān Muhammad Isma'il, *Uṣūl al-Fiqh Tārikhuh wa Rijāluh*, (Makkah: Dār al-Salām, 1998), hlm. 417.

<sup>29</sup>Ulama berbeda pendapat tentang urutan lima kemaslahatan tersebut. Ibn al-Subkī (w. 771 H.) selain lima hal pokok tersebut, dia menjadikan kehormatan (*al-'ird*) sebagai kemaslahatan keenam yang juga dipelihara dan dilindungi oleh agama. al-Qarafi, al-Shawkani, dan Ibn 'Ashūr menolak penambahan ini karena menurut mereka, perlindungan kehormatan sudah termasuk dalam cakupan perlindungan keturunan. Lihat al-Raisūni, *Naḍariyyat al-Maqāṣid*, hlm. 62-64.

<sup>21</sup>Audah, *al-Ijtihād al-Maqāṣidī*, hlm, 290.

<sup>22</sup>Audah, *al-Ijtihād al-Maqāṣidī*, hlm, 291.

<sup>23</sup>Audah, *al-Ijtihād al-Maqāṣidī*, hlm. 291.

<sup>24</sup>Audah, *al-Ijtihād al-Maqāṣidī*, hlm., 292.

<sup>25</sup>Audah, *al-Ijtihād al-Maqāṣidī*, hlm., 310-311.

Menurut Wahbah al-Zuhaili, ulama Mālikīyyah dan Shāfi'iyah memberikan urutan lima hal pokok (*al-uṣūl al-khamsah*) dengan urutan sebagai berikut: agama, jiwa, akal, keturunan, kemudian harta. Sementara ulama Hanafiyyah urutan lima kemaslahatan tersebut adalah: agama, jiwa, keturunan, akal, kemudian harta.<sup>30</sup> Mirip dengan Wahbah al-Zuhaili, al-Būṭī berpendapat, bahwa urutan *al-uṣūl al-khamsah* yang menjadi *ijma'* ulama adalah mengikuti urutan yang disampaikan oleh pencetusnya, al-Ghazālī, yaitu: agama, jiwa, akal, keturunan, kemudian harta.<sup>31</sup>

Dalam usaha merealisasikan dan memelihara lima unsur pokok tersebut, al-Shaṭībī membagi kemaslahatan dalam tiga kategori:<sup>32</sup> 1). *al-maqāṣid al-ḍarūriyyāt* (primer, pokok); 2). *al-maqāṣid al-ḥājīyyāt* (sekunder, kebutuhan); dan 3). *al-maqāṣid al-taḥsīniyyāt* (tersier, keindahan). *Al-Maqāṣid al-ḍarūriyyāt* adalah:

"Sesuatu yang yang tidak boleh tidak harus ada dalam mewujudkan kemaslahata agama dan dunia, dimana apabila sesuatu tersebut tidak ada, maka kemaslahatan dunia tidak berjalan dengan stabil, bahkan rusak dan binasa, dan di akhirat menyebabkan terbaikannya keselamatan (dari murka Allah Swt.), kenikmatan, dan kembali (kepada Allah Swt.) dengan kerugian yang nyata."<sup>33</sup>

Pemeliharaan terhadap *maqāṣid al-ḍarūriyyāt* ini menempati peringkat tertinggi dan paling utama dibanding dua *maqāṣid* lainnya. Oleh karenanya, tidak dibenarkan memelihara kebutuhan *ḥājīyyāt* dan *taḥsīniyyāt* bila pada saat yang sama mengorbankan kemaslahatan *ḍarūriyyāt*.<sup>34</sup>

<sup>30</sup>Wahbah al-Zuhaili, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, Vol. 2, (Bairūt: Dār al-Fikr, 1986), hlm. 752-753.

<sup>31</sup>al-Būṭī, *Ḍawābiṭ al-Maṣlaḥah*, hlm. 250.

<sup>32</sup>Abu Ishaq al-Shaṭībī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī'ah*, Vol. 2, (Bairūt: Dār al-Fikr, 2005), hlm. 6

<sup>33</sup>al-Shaṭībī, *al-Muwāfaqāt*, hlm. 6. Menurut Abu Zahrah, menolak segala sesuatu yang dapat berakibat hilangnya salah satu dari lima unsur pokok dapat dikatakan sebagai *ḍarūri* (mendesak/primer). Lihat Muḥammad Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, Vol. 2, (Bairūt: Dār al-Fikr, 1986), hlm. 371.

<sup>34</sup>Sapiuddin Shidiq, *Ushul Fiqh*, (Jakarta: Kencana, 2011), hlm. 226.

*Maqāṣid al-ḥājīyyāt* adalah:

"Sesuatu yang dibutuhkan untuk kelonggaran dan menghilangkan kesempitan yang dapat menyebabkan kesulitan, yang berikutnya juga menyebabkan terbaikannya sesuatu yang dicari. Apabila *maqasid* tersebut tidak dijaga, umumnya orang-orang mukallafterjerembab dalam kesulitan, namun tidak sampai pada tingkatan kerusakan normal yang dihindari dalam kemalahatan umum."<sup>35</sup>

Tegasnya, kemaslahatan *ḥājīyyāt* adalah kemaslahatan yang semata-mata untuk menghindari terjadinya kesulitan dalam menjalani hidup ini. Atas semangat menghilangkan kesulitan inilah sejatinya ajaran Islam dibangun. Oleh karena itu, dalam segala lini kehidupan, baik dalam ibadah maupun mu'amalah (berinteraksi dengan orang lain), tercermin semangat memberikan kemudahan dalam bentuk *rukḥṣah* (keringanan), seperti dibolehkannya meng-*qaṣar* shalat bagi orang yang sakit atau musafir, dan dihalalkannya setiap sesuatu yang baik.

Terakhir adalah *maqāṣid al-taḥsīniyyāt* yang artinya "mengambil tradisi baik dan pantas, serta menjahui hal-hal yang dapat menodai yang dicela oleh akal sehat. Pengertian tersebut terangkum dalam bagian akhlak mulia."<sup>36</sup> Kemaslahatan yang menunjang peningkatan martabat hidup seseorang dalam masyarakat dan di hadapan Allah Swt. dalam batas kewajaran dan kepatutan. Pengabaian aspek *taḥsīniyyāt* tidak menimbulkan kehancuran dan kemusnahan hidup manusia sebagaimana tidak terpenuhinya aspek *ḍarūriyyāt*, dan tidak membuat hidup manusia menjadi sulit sebagaimana tidak terpenuhinya aspek *ḥājīyyāt*, akan tetapi hanya mendapatkan hanya berkaitan erat dengan akhlak mulia dan adat yang baik.<sup>37</sup>

Menurut al-Qarafi, masalah dalam kategori *taḥsīniyyāt* disebut dengan kemaslahatan

<sup>35</sup>al-Raisūnī, *Naḍariyat al-Maqāṣid*, hlm. 146.

<sup>36</sup>al-Raisūnī, *Naḍariyat al-Maqāṣid*, hlm. 146. Lihat pula, Musfir bin 'Alīy al-Qattānīy, *al-Wa'y al-Maqāṣidī*, (Bairūt: al-Shabakah al-'Arabīyyah li al-Abhath wa al-Nashr, 2013), hlm. 51.

<sup>37</sup>al-Raisūnī, *Naḍariyat al-Maqāṣid*, hlm. 227.

penyempurna (*ma huwa maḥal al-tatimmat*), karena fungsinya yang hanya terbatas untuk menyempurnakan kemaslahatan. Beberapa contoh masalah *taḥsīniyyāt* yang dikemukakan oleh al-Shaṭībī antara lain: membersihkan najis, bersesuci (*wudhu'*, *tayammum*, dan mandi), menutupi aurat, berhias, ibadah-ibadah nawafil, tatakrama makan dan minum, menghindari makanan dan minuman yang menjijikkan, terlalu boros, dan terlalukikir.<sup>38</sup> Dalam bidang *mu'amalah*, al-Shaṭībī memberikan contoh masalah ini dengan hal-hal berikut: larangan jual-beli barang najis, larangan bagi budak untuk menjadi sakasi dan pemimpin, larangan bagi perempuan untuk menjadi pemimpin dan mengawinkan dirinya sendiri. Sedangkan dalam bidang pidana adalah seperti tidak diberlakukannya qisas bagi orang merdeka karena membunuh budak, larangan membunuh wanita, anak-anak, pendeta ketika dalam peperangan.<sup>39</sup>

Klasifikasi *maṣlaḥah* seperti tersebut di atas dapat memudahkan pengkaji hukum Islam dalam menganalisis kasus hukum yang di dalamnya terdapat pertentangan antara beberapa masalah. Ketika yang bertentangan adalah masalah yang sama-sama dalam peringkat *darūriyyāt*, maka penyelesaiannya adalah dengan mendahulukan urutan yang paling tinggi dalam lima unsur pokok (*al-uṣūl al-khamsah*), dimana peringkat tertinggi adalah agama, kemudian secara berurutan diikuti dengan jiwa, akal, keturunan, dan harta.

Penyelesaian kontradiksi *maṣlaḥah* tersebut juga diterapkan dalam peringkat yang sama-sama *ḥājīyyāt* atau sama-sama *taḥsīniyyāt*. Contoh yang dapat dikemukakan dalam kasus di atas adalah, pada batas tertentu, jihad di jalan Allah Swt. termasuk kelompok *darūriyyāt* dalam ranah pemeliharaan eksistensi agama yang tidak jarang membawa korban manusia. Dalam hal ini, memelihara agama dengan jihad harus didahulukan dari pada memelihara jiwa walaupun sama-sama dalam peringkat *darūriyyāt*.<sup>40</sup>

<sup>38</sup>al-Shaṭībī, *al-Muwāfaqāt*, hlm. 22-23.

<sup>39</sup>al-Shaṭībī, *al-Muwāfaqāt*, hlm. 22-23.

<sup>40</sup>Fathurrahman Djamil, *Metode Ijtihad Majlis Tarjih Muhammadiyah*, (Jakarta: Logos, 1995), hlm. , 46.

Apabila pertentangan *maṣlaḥah* terjadi antara *darūriyyāt* dengan *ḥājīyyāt* dan *taḥsīniyyāt*, atau *ḥājīyyāt* dengan *taḥsīniyyāt*, maka *maṣlaḥah ḥājīyyāt* dan *taḥsīniyyāt* harus diabaikan demi mewujudkan *maṣlaḥah darūriyyāt*, demikian pula *maṣlaḥah taḥsīniyyāt* harus diabaikan demi mewujudkan *maṣlaḥah ḥājīyyāt*. Misalnya, seseorang diwajibkan untuk memenuhi kebutuhan pokok pangan untuk memelihara eksistensi jiwanya. Makanan dimaksud harus berupa makanan yang halal. Manakala pada suatu saat ia tidak dapat mendapatkan makanan yang halal, padahal ia akan mati kalau tidak makan, maka dalam kondisi tersebut ia dibolehkan memakan makanan yang diharamkan, demi menjaga eksistensi jiwanya. Makan, dalam hal ini termasuk menjaga jiwa dalam peringkat *darūriyyāt*, sedangkan memakan makan yang halal termasuk memelihara jiwa dalam peringkat *ḥājīyyāt*. Jadi, memelihara jiwa dalam peringkat *darūriyyāt* harus didahulukan dari pada memelihara dalam peringkat *ḥājīyyāt*.<sup>41</sup> Contohnya adalah keharusan tetap melaksanakan shalat berjama'ah (*maṣlaḥah ḥājīyyāt*) walaupun pada saat tertentu tidak didapati imam shalat yang *faqīh*, *warā'*, atau benar dan *faṣīh* bacaan al-Qur'an-nya (*maṣlaḥah taḥsīniyyāt*).

### **Maṣlaḥah Menurut al-Ṭūfī (w. 716 H.)**

Pada dasarnya, sebelum al-Ṭūfī tidak ada seorang ulama-pun yang menerima *maṣlaḥah* sebagai dalil hukum independen (*mustaqil*), baik para imam mazhab besar, yakni Abū Ḥanīfah al-Nu'man bin Thabit (w. 150 H/767 M), Mālik bin Anas (w. 179 H/795 M), Muhammad bin Idris al-Shāfi'i (w.204 H/819 M), dan Ahmad bin Ḥanbal (w. 241 H/855 M), maupun para ulama pengikut empat mazhab tersebut. Dalam batas-batas tertentu Abū Ḥanīfah menerima *maṣlaḥah* sebagai dasar penetapan hukum melalui metode *istiḥsān*, penilaian hukum yang berasal dari akal sehat yang tidak secara langsung pada teks atau analogi (*qiyās*) yang ketat, tetapi lebih pada ide mengenai kelayakan atau

<sup>41</sup>Fathurrahman., *Metode Ijtihad.*, hlm. 45.



kepatutan. Sementara para penentangannya, pada masa berikutnya, menuduh bahwa metode *istihsān* melawan ketentuan teks-teks agama dan analogi. Para pendukung *istihsān* justru menegaskan bahwa apa yang mereka tuduhkan tidaklah benar.<sup>42</sup> Metode *istihsān*, menurut para pendukungnya, sejatinya tetap sejalan dengan ketentuan teks (*naṣ*) dan *qiyās*, hanya saja dalam kasus tertentu analoginya bersifat *khafī*, tersembunyi, subtil dan tidak tampak secara langsung.

Tanpa memperdulikan kuat atau lemahnya rangkaian periwayatan (*sanad*) atau otentik tidaknya penisbatan pada Nabi, al-Ṭūfī memandang teks hadis tentang kemaslahatan sebagai representasi yang valid dari tujuan al-Qur'an untuk melindungi kebaikan dan kemaslahatan manusia. Menurut al-Ṭūfī, potongan kalimat yang bentuk lengkap atau asli dari hadis yang dimaksud adalah:<sup>43</sup> "Tidak boleh menyebabkan kerugian pada seseorang dan tidak boleh ada perbuatan merugikan yang bersifat pembalasan pada seseorang". Menurut al-Ṭūfī, kandungan hukum yang fundamental dari Hadis ini adalah: "tidak sah tindakan menyebabkan kerugian (pada orang lain) kecuali ada sebab khusus yang men-*takhṣiṣ*."<sup>44</sup>

Menurut al-Ṭūfī, berdasarkan Hadis tersebut, *mafsadah* harus dihilangkan, yaitu dengan menghilangkan sesuatu yang bersifat umum kecuali *mafsadah* yang di-*takhṣiṣ* oleh dalil. Dengan demikian, kandungan Hadis ini harus didahulukan dari pada seluruh dalil-dalil hukum lainnya dalam upaya menghindari bahaya dan sekaligus untuk menggapai *maṣlahah*, sebab, lanjut al-Ṭūfī, andaikan sebagian dalil mengandung unsur *ḍarar* (bahaya) dan kita menghilangkannya dengan mengamalkan kandungan Hadis

tersebut—dengan metode *takhṣiṣ* dan *bayān*—, maka sebenarnya kita mengamalkan dua dalil secara bersamaan, tetapi bila kita tidak menghilangkan *ḍarar*, maka berarti tidak memberlakukan salah satu dalil, yakni Hadis tersebut. Padahal, mengkompromikan antara beberapa dalil adalah lebih utama dari pada mennyiakan salah satunya.<sup>45</sup>

Untuk menguatkan pendapatnya, al-Ṭūfī memberikan penjelasan cukup panjang mengenai pengertian dan ruang lingkup masalah dan perhatian *Shāri'* terhadap masalah. Dalam pandangan al-Ṭūfī, kata *maṣlahah* berdasarkan wazan *mafalah* dari kata *ṣalāh*, yang berarti "sesuatu dalam keadaan sempurna sesuai dengan kegunaanya". Misalnya, pena dibuat sedemikian rupa agar dapat digunakan untuk menulis. Pedang dibikin sedemikian rupa sehingga bisa dipakai untuk memenggal.<sup>46</sup>

Sedangkan dalam tradisi (*urf*), *maṣlahah* adalah sarana untuk mencapai kebaikan keuntungan. Sedangkan menurut *shara'* adalah sesuatu yang menjadi penyebab untuk sampai kepada tujuan *shar'i*, baik berupa ibadat maupun adat. Kemudian, *maṣlahah* ini terbagi menjadi dua bagian, yaitu perbuatan yang memang merupakan kehendak *Shāri'*, yakni ibadat dan apa yang dimaksudkan untuk kemanfaatan semua umat manusia dan tatanan kehidupan, seperti adat istiadat.<sup>47</sup>

al-Ṭūfī menganggap bahwa penggunaan *maṣlahah* hanya ada pada masalah-masalah yang berkaitan dengan *mu'amalat*, bukan pada masalah-masalah yang berhubungan dengan ibadat dan *muqaddarāt*. Sebab, masalah ibadat adalah hak *Shāri'*. Tidak mungkin seseorang mengetahui hakikat yang terkandung di dalam ibadat, baik kualitas maupun kuantitas, waktu atau tempat, kecuali hanya berdasarkan petunjuk resmi *Shāri'*. Kewajiban hamba hanyalah menjalankan apa saja yang telah diperintahkan oleh Tuhannya, sebab seseorang pembantu tidak akan dikatakan sebagai orang

<sup>42</sup>Berdasarkan beberapa referensi *uṣūl al-fiqh* dari kalangan Hanāfiyyah, Wahbah al-Zuhaili mendefinikan *istihsān* sebagai berikut: "berpaling dari ketentuan *qiyās jalī* menuju tuntutan *qiyās khāfī* karena ada dalil yang lebih kuat atau berpaling dari ketentuan kaidah *kulliyah* (universal/deduktif) kepada tuntutan masalah yang bersifat *juzi'* (parsial). Lihat Wahbah al-Zuhaili, *Uṣūl al-Fiqh*.

<sup>43</sup>Najm al-Dīn al-Ṭūfī, *Kitāb al-Ta'yīn fī Sharḥ al-Arba'in*, (Bairut: Muassasat al-Rayyān, 1994), hlm. 236.

<sup>44</sup>al-Ṭūfī, *Kitāb al-Ta'yīn*, hlm. 236.

<sup>45</sup>al-Ṭūfī, *Kitāb al-Ta'yīn*, hlm. 237.

<sup>46</sup>al-Ṭūfī, *Kitāb al-Ta'yīn*, hlm. 237.

<sup>47</sup>al-Ṭūfī, *Kitāb al-Ta'yīn*, hlm. 274.

yang taat jika tidak menjalankan perintah yang telah diucapkan oleh tuannya, atau mengerjakan apa saja yang sudah menjadi tugasnya.

Demikian halnya dalam masalah ibadat. Karenanya, ketika para filosof telah mulai mempertuhankan akal, dan mulai menolak Shari'at, Allah Swt. amat murka terhadap mereka. Mereka tersesat jauh dari kebenaran. Bahkan mereka sangat menyesatkan. Berbeda halnya dengan kaum mukallaf, hak-hak mereka di dalam memutuskan hukum adalah perpaduan antara *siyāsah* dan Shari'ah yang sengaja oleh pencipta dicanangkan untuk kemaslahatan umat manusia.<sup>48</sup>

Berkaitan dengan perhatian *Shāri'* terhadap *maṣlahah*, ada dua hal yang disampaikan al-Ṭūfi: *Pertama*, ia menolak dua pendapat yang menerima dan yang menolak sekaligus, apakah perbuatan Allah Swt. berdasarkan alasan (*mu'allalah*) atau tidak. Menurut al-Ṭūfi, perbuatan Allah Swt. berdasarkan beberapa hikmah yang kembali kepada umat manusia (*mukallaf*), tidak kembali kepada Allah Swt., karena Allah Maha Sempurna dan tidak membutuhkan yang lain.<sup>49</sup> *Kedua*, al-Ṭūfi juga tidak menerima dua pendapat yang saling bertolak belakang berkaitan dengan pertanyaan: apakah perlindungan terhadap *maṣlahah* oleh Allah Swt. merupakan keharusan bagi Allah Swt. (*wājibah 'alayh*)—seperti pendapat Mu'tazilah—atau hanya merupakan pemberian atau anugerah Allah Swt. pada makhluknya (*tafaḍḍul min Allāh*). Menurut al-Ṭūfi, pemeliharaan atas *maṣlahah* adalah pasti datang dari Allah Swt. (*wājibah minhu*) secara *tafaḍḍul* (pemberian, anugerah), dan bukan keharusan bagi-Nya (*lā wājibah 'alayh*).<sup>50</sup>

Al-Ṭūfi membangun pemikirannya tentang *maṣlahah* tersebut berdasarkan atas empat prinsip:<sup>51</sup> *Pertama*, akal semata, tanpa harus melalui wahyu dapat mengetahui kebaikan

dan keburukan. Hanya saja kemandirian akal untuk mengetahui baik dan buruk terbatas dalam ranah mu'amalah dan adat istiadat; *kedua*, sebagai kelanjutan pendapatnya yang pertama di atas, ia berpendapat bahwa masalah merupakan dalil syar'i mandiri yang keujjahannya tidak tergantung pada konfirmasi *naṣ*, tetapi tergantung pada akal semata. Bagi al-Ṭūfi, untuk menyatakan sesuatu itu masalah adalah atas dasar adat-istiadat dan eksperimen, tanpa memerlukan petunjuk *naṣ*; *Ketiga*, sebagaimana disebutkan sebelumnya, masalah menjadi dalil syar'i hanya dalam bidang mua'malah (hubungan sosial) dan adat-istiadat. Sedangkan dalam bidang ibadat dan *muqaddarāt* (sesuatu yang ukurannya telah ditentukan dalam *naṣ*, masalah tidak dapat dijadikan dalil. Dalam kedua hal ini, *naṣ* dan *ijmā'* lah yang harus diikuti. Pembedaan ini terjadi karena di mata Al-Ṭūfi ibadah merupakan hak yang khusus bagi Allah dan karenanya tidak mungkin mengetahui hak-Nya- baik dalam hal jumlah, cara, waktu maupun tempatnya kecuali atas dasar penjelasan resmi yang datang dari sisi-Nya. Sedangkan mu'amalah dimaksudkan untuk memberikan kemanfaatan dan kemaslahatan kepada umat manusia. Atas dasar ini, dalam hal ibadah Allah Swt. lebih mengetahui akan hak-Nya, dan karenanya kita wajib mengikuti *naṣ* dalam bidang ini. Sedangkan di bidang mu'amalah, manusia dapat menentukan pilihannya sesuatu yang diyakini dapat memberikan manfaat dan masalah. Oleh karena itu, mereka harus berpegang pada *maṣlahah* ketika kemaslahatan itu bertentangan dengan *naṣ*. *Keempat*, Bagi Al-Ṭūfi, secara mutlak, masalah merupakan dalil syara' yang paling kuat. Baginya, *maṣlahah* bukan hanya hujjah semata ketika tidak terdapat *naṣ* dan *ijmā'*, melainkan ia harus didahulukan atas *naṣ* dan *ijmā'* ketika terjadi pertentangan antara keduanya dengan cara *takhsīṣ* dan *bayān*. Pengutamaan dan mendahulukan *maṣlahah* atas *naṣ* berlaku dalam seluruh karakteristiknya; baik *qaṭ'i* dalam *sanad* dan *matn*-nya ataupun *dhanni*.

<sup>48</sup>al-Ṭūfi, *Kitāb al-Ta'yīn*, hlm. 279.

<sup>49</sup>al-Ṭūfi, *Kitāb al-Ta'yīn*, hlm. 279.

<sup>50</sup>al-Ṭūfi, *Kitāb al-Ta'yīn*, hlm., 241-242.

<sup>51</sup>Lihat Ibrahim Hosen, "Beberapa Catatan Tentang Reaktualisasi Hukum Islam", dalam *Kontekstualisasi Ajaran Islam*, (Jakarta: Paramadina, 1995), hlm. 254-257.

Berdasarkan keempat asas ini, al-Ṭūfi menyusun tiga argumen dalam mendahulukan *maṣlahah* atas *naṣ* dan *ijmā'* sebagaimana berikut:<sup>52</sup> Pertama, bahwa kedudukan *ijmā'* sebagai dalil hukum diperselisihkan di kalangan ulama. Sementara *maṣlahah* telah disepakati, termasuk oleh mereka yang menentang *ijmā'*. Ini berarti bahwa mendahulukan sesuatu yang disepakati (*maṣlahah*) atas hal yang diperselisihkan (*ijmā'*) adalah lebih utama<sup>53</sup>; Kedua, *naṣ* mengandung banyak pertentangan, dan hal inilah salah satu penyebab terjadinya perbedaan pendapat. Sedangkan memelihara *maṣlahah* merupakan sesuatu yang disepakati; Ketiga, terdapat *naṣ* dalam Sunnah yang ditentang oleh *maṣlahah*, seperti sikap sahabat Umar yang melarang menyampaikan Hadis Nabi tentang "garansi" masuk surga bagi orang yang mengucapkan kalimah tawhid. Larangan itu didasarkan pada kemaslahatan umat Islam, yaitu kekhawatiran sahabat Umar terhadap sikap bermalas-malas untuk beramal dengan dasar Hadis tersebut.<sup>54</sup>

Menurut al-Ṭūfi, *istidlāl* dalam ranah ibadah adalah berpijak pada *naṣ*, yakni al-Kitab dan al-Sunnah. Dua sumber hukum ini bisa jadi masing-masing berdiri sendiri dalam menjelaskan suatu hukum dan mungkin pula keduanya menjelaskan secara bersama-sama. Sementara dalam ranah mu'amalah, menurut al-Ṭūfi, yang dijadikan pedoman *istidlāl* adalah *maṣlahah*. Masalah dan dalil-dalil hukum yang lain—seperti *naṣ*, *ijmā'* dan *qiyās*—dalam melihat hukum sesuatu ada dua kemungkinan: sama atau berbeda. Dalam mengaplikasikan dua kemungkinan ini al-Ṭūfi menawarkan langkah-langkah *istidlāl* sebagaimana berikut:<sup>55</sup> Jika *maṣlahah* dan dalil-dalil hukum yang lain sama dalam menetapkan hukum, maka tidak ada masalah dan baik sekali, seperti sepakatnya *naṣ*, *ijmā'* dan *maṣlahah* dalam menetapkan lima hukum yang bersifat mendesak (*ḍarūri*), yakni: *qiṣās* terhadap pembunuh, membunuh

orang murtad, memotong tangan pencuri, *ḥad* penuduh zina (*qādzif*), dan *ḥad* terhadap peminum *khamr*.<sup>56</sup>

Apabila *maṣlahah* dan dalil hukum lainnya berbeda, maka diupayakan untuk mengkompromikan antara keduanya (*al-jam'u baynahumā*), misalnya dengan membawa sebagian dalil pada sebagian hukum, tidak pada yang lain, selagi tidak menabrak *maṣlahah* dan tidak mempermainkan dalil. Tetapi apabila melakukan kompromi tidak memungkinkan, maka yang harus didahulukan dari pada dalil lain adalah *maṣlahah*, sebagaimana pesan Nabi Saw. dalam Hadis: *lā ḍarara wa lā ḍirāra*. Makna Hadis ini, menurut al-Ṭūfi, khusus dimaksudkan untuk menghilangkan *mafsadah* (kerusakan) dan memelihara *maṣlahah* yang menjadi tujuan utama *sharā'*. Sedangkan dalil-dalil lainnya tidak ubahnya sebagaimana sarana (*wasā'il*). Oleh karena itu, tujuan harus diutamakan dari pada sarana.<sup>57</sup>

Menurut al-Ṭūfi, *maṣlahah* dan *mafsadah* bisa jadi bertentangan. Oleh karena itu, perlu ada langkah-langkah penyelesaian untuk menghindari pertentangan tersebut. Suatu kasus hukum adakalanya hanya mengandung *maṣlahah* saja, atau *mafsadah* saja, atau mengandung *maṣlahah* dan *mafsadah* sekaligus. Apabila suatu kasus hukum hanya memiliki satu unsur *maṣlahah*, maka tidak ada masalah, yakni *maṣlahah* tersebut dijadikan pijakan hukum. Namun apabila terdapat beberapa *maṣlahah*, maka semuanya diupayakan dapat terakomodir dalam hukum tersebut. Bila langkah kompromi tidak memungkinkan, maka yang diprioritaskan adalah *maṣlahah* yang paling urgen, atau dengan cara diundi apabila dari sekian *maṣlahah* sama-sama pentingnya.<sup>58</sup>

Suatu kasus hukum yang di dalamnya hanya ada unsur *mafsadah*, maka *mafsadah* tersebut dihindari, dan membuang seluruh *mafsadah* kalau memang terdapat beberapa *mafsadah* dan memungkinkan untuk menghindari semuanya. Bila langkah tersebut tidak mungkin dilakukan,

<sup>52</sup>Ibrahim Hosen, "Beberapa Catatan.," hlm. 254-257.

<sup>53</sup>Ibrahim Hosen, "Beberapa Catatan.," hlm. 254-257.

<sup>54</sup>Ibrahim Hosen, "Beberapa Catatan.," hlm. 254-257.

<sup>55</sup>Ibrahim Hosen, "Beberapa Catatan.," hlm. 277.

<sup>56</sup>Ibrahim Hosen, "Beberapa Catatan.," hlm. 277.

<sup>57</sup>Ibrahim Hosen, "Beberapa Catatan.," hlm. 278.

<sup>58</sup>Ibrahim Hosen, "Beberapa Catatan.," hlm. 278.

maka cukup mengerjakan yang mungkin saja. Ketika tingkat *mafsadah*-nya tidak sama, maka yang dihindari adalah *mafsadah* yang lebih berat (*irtikāb akhaf al-dararayn*). Tapi bila kadar *mafsadah*-nya sama, maka memilih salah satu atau dengan cara diundi untuk menghindari *tuhmah* (prasangka buruk).<sup>59</sup>

Suatu kasus hukum yang di dalamnya terdapat unsur *maṣlaḥah* dan *mafsadah*, maka yang ditempuh adalah mengambil *maṣlaḥah* dan menolak *mafsadah*. Jika langkah itu tidak mungkin, maka dipertimbangkan mana yang paling penting, apakah menarik *maṣlaḥah* atau menolak *mafsadah*. Namun apabila masing-masing sama-sama pentingnya, maka dipilih "sesukanya" atau kalau perlu dengan cara diundi, untuk menghindari *tuhmah*.<sup>60</sup> Apabila dalam satu kasus hukum terjadi pertentangan antara dua *maṣlaḥah*, atau dua *mafsadah*, atau *maṣlaḥah* dan *mafsadah*, maka yang dijadikan dasar penetapan hukum adalah aspek yang paling dominan (*arjah*), baik dari unsur *maṣlaḥah* maupun unsur *mafsadah*. Kalau semuanya dalam kadar yang sama, maka boleh memilih atau menempuh jalur diundi.<sup>61</sup>

#### Kesimpulan

Tulisan ini, tidak dimaksudkan sebagai tahapan-tahapan perkembangan *maqāṣid al-sharī'ah* dari konsep pada pendekatan, sebagaimana ditulis oleh Imam Mawardi dalam bukunya, *Fiqh Minoritas*<sup>62</sup>, tetapi lebih ditekankan pada karakteristik pemikiran tiga tokoh tersebut tentang *maṣlaḥah* yang merupakan sentral kajian *maqāṣid al-sharī'ah*. Penulis memilih tiga tokoh tersebut dengan pertimbangan: pertama, al-Ghazālī (w. 505 H.), al-Shaṭībī (w. 790 H.), dan al-Ṭūfī (w. 716

H.) berlatar belakang madzhab fiqh yang berbeda, yakni al-Ghazālī (w. 505 H.) berlatang belakang Shāfi'iyah yang dalam ijtihadnya menekankan ada konsep *qiyās*, sedangkan al-Shaṭībī (w. 790 H.) berlatar belakang Mālikiyyah yang menjadikan *maṣlaḥah mursalah* sebagai dalil terdepan setelah al-Qur'an dan al-Ḥadīth, sementara al-Ṭūfī (w. 716 H.) adalah bermadzhab Ḥanbalī yang menekankan pada pemahaman leteral teks al-Qur'an dan Hadis serta mendahulukan *āthār al-Ṣaḥābah* daripada *qiyās* dan dalil hukum lainnya dalam penggalian hukum Islam. Karakter mazhab Ḥanbalī tetap terlihat dalam pandangan al-Ṭūfī (w. 716 H.) tentang *maṣlaḥah* dalam ranah ibadah dan *muqaddarāt*. Sedangkan dalam ranah mu'amalah, al-Ṭūfī (w. 716 H.) mencukupkan *maṣlaḥah* sebagai dalil hukum andalannya.

Dalam bentangan sejarah panjang hukum Islam, tepatnya sejak al-Shāfi'ī (w. 204H.) menulis kitab *al-Risālah*, *Uṣūl al-Fiqh* disepakati sebagai seperangkat metodologis dalam legislasi hukum Islam. Salah satu tema yang banyak diperdebatkan di kalangan ulama ushul, adalah pembahasan tentang masalah, apakah termasuk dalam perangkat istinbat hukum atau tidak. Kontroversi tersebut terjadi karena mereka berbeda dalam melihat sejauh mana akal ditolerir ikut bermain dalam memahami pesan teks.

Al-Shāfi'ī (w. 204 H.) adalah ulama yang paling keras menolak penggunaan nalar dalam berbagai bentuknya, baik melalui *istiḥsān* atau *maṣlaḥah mursalah* dalam penggalian hukum Islam. Pendapat tersebut diikuti oleh ulama sesudahnya seperti al-Juwaini (w. 478 H.) dan al-Ghazālī (w. 505 H.). Namun demikian, dua tokoh tersebut mengembangkan sedemikian rupa konsep masalah. Al-Juwaini (w.478 H.) disinyalir sebagai bapak *maqāṣid* pertama. Dialah tokoh yang melahirkan konsep *ta'līl* dalam tiga katagori: *darūriyyat*, *ḥājāt* dan *maḥāsin*. Konsep al-Juwaini (w.478 H.) inilah agaknya yang memberikan inspirasi al-Ghazālī dalam mengemas masalah dengan wajah baru, yaitu *maqāṣid al-sharī'ah* dalam bingkai *al-uṣūl al-khamsah* (lima hal pokok), yakni pemeliharaan

<sup>59</sup>Ibrahim Hosen, "Beberapa Catatan.," hlm. 279.

<sup>60</sup>Ibrahim Hosen, "Beberapa Catatan.," hlm. 279.

<sup>61</sup>Ibrahim Hosen, "Beberapa Catatan.," hlm. 279.

<sup>62</sup>Gagasan tentang *maqāṣid al-sharī'ah* secara konseptual telah dimulai oleh al-Tirmidzi (w. 320 H./ 932 M., lalu dilanjutkan oleh al-Qaffal al-Kabir (w. 360 H./972 M), al-'Amiriy al-Failasuf (w. 381 H/ 991 M), al-Juwayni (w. 478 H./1185 M), al-Ghazali (w. 505 H./1111M.), al-Shathibi (w. 790 H./1388 M.), Ibn 'Ashur (w. 1393 H./ 1972 M.), dan 'Alal al-Fasi (w. 1394 H./ 1974 M.). Lihat Jassir 'Audah, *al-Ijtihād al-Maqāṣidī Min al-Taṣawwur al-Uṣūliyy Ilā al-Tanzīl al-Ilmiyy*, (Bairut: al-Shabakah al-'Arabiyyah li al-Abhath wa al-Nashr, 2013), hlm. 17-18.

pada agama, jiwa, akal, keturunan dan harta, walaupun cara aplikasinya masih "nyantol" dengan teori ijthad andalan al-Shāfi'i, yaitu *qiyās*.

Berbeda dengan al-Ghazālī (w.505 H.) yang bermazhab Shāfi'iyyah, al-Shaṭībī (w. 790 H.) memformulasikan sedemikian rupa konsep masalah yang dirintis al-Juwaini (w. 478 H.) dan al-Ghazālī, dan menjadikannya sebagai sebuah metode istinbat hukum *ala Mālikiyyah*, yakni metode *maṣlaḥah*, yang sejatinya tingkat keterikatannya dengan teks masih begitu kental. Mirip dengan al-Ghazālī (w. 505 H.), al-Shaṭībī (w. 790 H.) menegaskan bahwa *maqāṣid al-mukallaftidak* boleh menabrak rambu-rambu *maqāṣid al-shāri'*, keduanya harus sesuai, dan apabila terjadi pertentangan antara keduanya, maka yang harus rela mengalah adalah *maqāṣid al-mukallaft*.<sup>63</sup>

Konsep *maṣlaḥah* juga dikembangkan oleh al-Ṭūfi (w. 716), seorang ulama yang bermazhab Hanbali, sebuah mazhab yang secara tegas dan keras menolak campur tangan nalar dalam istinbat hukum. Bagi al-Ṭūfi, masalah adalah dalam ranah mu'amalah. Dalil apapun yang berlawanan dengan semangat masalah harus ditolak, karena hukum bukan untuk kemaslahatan Tuhan, tetapi semata-mata untuk menghantarkan manusia menggapai masalah, yakni memperoleh kebaikan dan sekaligus terhindar dari bahaya, baik di dunia maupun di akhirat.

<sup>63</sup>Yūsuf Ḥāmid al-'Ālim, *al-Maqāṣid al-'Āmah li al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*, (Kairo: Dār al-Hadīth, t.th.), hlm. 6.

## DAFTAR PUSTAKA

- 'Audah, Jassir, *al-Ijthād al-Maqāṣidī Min al-Taṣawwur al-Uṣūliy Ilā al-Tanzīl al-'Amaliy*, Bairut: al-Shabakah al-'Arabiyyah Li al-Abhath wa al-Nahr, 2013.
- al-'Ālim, Yūsuf Ḥāmid, *al-Maqāṣid al-'Āmah li al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*, Kairo: Dār al-Hadīth, t.th.
- al-Būṭī, Muhammad Sa'id Ramaḍān, *Dawābiṭ al-Maṣlaḥah fi al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*, Bairut: Muassasah al-Risālah, 1982.
- Djamil, Fathurrahman, *Metode Ijthad Majlis Tarjih Muhammadiyah*, Jakarta: Logos, 1995.
- al-Fasi, 'Alal, *Maqāṣid al-Sharī'ah wa Makarimuhā*, Kairo: Dar al-Salam, 2011.
- al-Ghazālī, Abū Ḥamid, *al-Mustaṣfā min 'Ilm al-Uṣūl*, Vol. 1, Bairūt: Dār al-Fikr, t.th.
- Hosen, Ibrahim, "Beberapa Catatan Tentang Reaktualisasi Hukum Islam", dalam *Kontekstualisasi Ajaran Islam*, Jakarta: Paramadina, 1995.
- Isma'il, Sha'bān Muhammad, *Uṣūl al-Fiqh Tārikhuh wa Rijāluh*, Makkah: Dār al-Salām, 1998.
- al-Najjar, Abd al-Majid, *Maqāṣid al-Sharī'ah bi Ab'ād Jadīdah*, Tunis: Dar al-Gharb al-Islami, 2012.
- al-Qattaniy, Musfir bin 'Aliy, *al-Wa'y al-Maqāṣidī*, Bairut: al-Shabakah al-'Arabiyyah li al-Abhath wa al-Nashr, 2013.
- al-Raysuni, Ahmad, *Nazariyyat al-Maqāṣid 'Inda al-Imam al-Shatibi*, Bairut: al-Ma'had al-'Ālami li al-Fikr al-Islami, 1995.
- Shammam, al-Bashir, *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah wa 'Alaqatuhā bi al-Mabāits al-Lughawiyyah Ru'yah fi al-Muwāzanah Bayn Muqtaḍayāt al-Lisān wa Maqāṣid al-Shār'i*, Tunis: al-Shirkah al-Tunisiyyah li al-Nashr wa Tanmiyah Funun al-Rasm, 2013.
- Shidiq, Sapiuddin, *Ushul Fiqh*, Jakarta: Kencana, 2011.