

Dr. A. Halil Thahir, MHI.

IJTIHAD MAQÂSIDI



Rekonstruksi Hukum Islam
Berbasis Interkoneksi Masalah

Kata Pengantar:
Prof. H. Fauzan Saleh, MA., Ph.D.

LKIS

IJTIHAD MAQÂSIDI

**Rekonstruksi Hukum Islam
Berbasis Interkoneksitas Masalah**

IJTIHAD MAQÂSIDI

Rekonstruksi Hukum Islam Berbasis Interkoneksi Masalah

Dr. A. Halil Thahir, MHI.

©Dr. A. Halil Thahir, MHI., 2015

xvi + 196 halaman; 17 x 24 cm

1. *Maqâsid al-Shari'ah* 2. Ijtihad
3. Rekonstruksi 4. Masalah

ISBN 13: 978-602-73740-3-4

Kata Pengantar oleh: Prof. H. Fauzan Saleh, MA., Ph.D.

Editor: Mahbub Dje

Rancang sampul: Narto Anjala

Penata isi: Tim Redaksi

Penerbit & Distribusi:

PT. LKIS Pelangi Aksara

Salakan Baru No. 1 Sewon Bantul

Jl. Parangtritis Km. 4,4 Yogyakarta

Telp.: (0274) 387194

Faks.: (0274) 379430

<http://www.lkis.co.id>

e-mail: lkis@lkis.co.id

Anggota IKAPI

Bekerja sama dengan Subdit Penelitian, Publikasi Ilmiah, dan Pengabdian Masyarakat

Direktorat Pendidikan Tinggi Islam

Direktorat Jenderal Pendidikan Islam

Kementerian Agama RI

Cetakan I: Desember 2015

Percetakan:

PT. LKIS Printing Cemerlang

Salakan Baru No. 1 Sewon Bantul

Jl. Parangtritis Km. 4,4 Yogyakarta

Telp.: (0274) 387194

e-mail: lkis.printing@yahoo.com

Dr. A. Halil Thahir, MHI.

IJTIHAD MAQÂSIDI



**Rekonstruksi Hukum Islam
Berbasis Interkoneksi Masalah**

Kata Pengantar:
Prof. H. Fauzan Saleh, MA., Ph.D.

LKIS

MENGGALI MAKNA INTERKONEKTIVITAS MASLAHAH Sebuah Pengantar

Oleh: Prof. H. Fauzan Saleh, MA., Ph.D.

Membaca buku Dr. A. Halil Thahir ini terasa kita harus belajar banyak tentang perkembangan pemikiran Hukum Islam di Tanah Air. Tersedia banyak bidang kajian yang perlu digali lebih dalam untuk memperluas pemahaman kita tentang khazanah intelektual masa lalu yang harus dicari relevansinya dengan realitas sehari-hari kita saat ini. Dunia intelektual Islam memang merupakan suatu kesatuan yang utuh, bersambung dari warisan awal yang dibangun oleh para ilmuwan masa lalu hingga masa kini dan mendatang. Apa yang disajikan dalam buku ini merupakan upaya Dr. Halil Thahir untuk mengungkap kembali rumusan para ilmuwan klasik tentang *al-Kulliyat al-Khams*, untuk dijadikan pijakan bagi pembacaan fenomena sosial dan budaya saat ini. Upaya ini tampaknya tidak mudah, diperlukan kesediaan untuk bersusah payah menguras energi pikir dan ketelatenan serta kepekaan menyimak dunia yang terus berubah dan berkembang.

Di sisi lain, kita melihat khazanah intelektual klasik dunia Islam akan terus terdesak oleh bayang-bayang produk intelektual Barat yang sudah jauh berkembang melampaui puncak-puncak pencapaian peradaban masa lalu Islam. Upaya yang

dilakukan penulis buku ini layak diapresiasi bukan hanya dalam upaya kerasnya untuk menyuguhkan kembali kekayaan khazanah intelektual itu, tetapi juga upayanya mencari pijakan yang kuat untuk membaca perkembangan pemikiran hukum Islam masa kini. Di sini penulis berupaya menyajikan konsep interkonektivitas guna memperoleh pemahaman secara utuh—tidak parsial—tentang pesan dasar dari *maqasid al-shari'ah*. Dengan mengacu pada pemikiran al-Ghazali sebagai *empu* konsep ini, penulis mencoba menjelaskan keterkaitan secara komprehensif antara masing-masing aspek yang tertuang dalam *al-kulliyat al-khams*, dalam kerangka pembacaan *masalah* secara utuh, baik dilihat dari aspek *daruriyat*, *hajiyyat* dan *tahsiniyyat*.

Tampaknya di sinilah pentingnya hasil pembacaan Dr. Halil Thahir ini perlu dicermati lebih lanjut. Semangat keagamaan yang terus berkembang dan semakin subur dewasa ini telah memberi kesan yang cukup kuat ke arah mana kehidupan beragama di Tanah Air akan dibawa. Agama harus bisa ditempatkan secara proporsional dalam konteks kehidupan sosial budaya yang konstruktif dengan memperhitungkan di mana doktrin agama itu akan diajarkan. Interkonektivitas masalah tampaknya perlu dijadikan dasar untuk membaca persoalan ini secara jernih. Dalam konteks ini penulis mencoba mengkritisi berbagai kecenderungan yang telah berlangsung di sebagian wilayah Tanah Air. Pada bagian Pendahuluan, misalnya, penulis menyebutkan munculnya berbagai Peraturan Daerah yang disusun untuk “memuaskan” semangat keagamaan secara eksklusif, namun melupakan konteks sosial-budaya di mana peraturan itu diberlakukan. Di sini seolah telah terjadi pemaksaan semata-mata demi tegaknya syari'ah tanpa mengkaji lebih dalam berbagai konsekuensi dan dampak dari ketentuan syari'ah yang telah menjelma menjadi hukum positif tersebut.

Persoalan ini jelas sangat krusial. Bagi orang Islam yang taat, tiada ketentuan yang layak dipatuhi kecuali yang berasal dari sumber utama doktrin agamanya.

Ketika pijakan berpikir semacam itu dijadikan dasar dalam merumuskan suatu kebijakan yang berlaku bagi seluruh warga masyarakat, maka bukan aspek kemanusiaan lagi yang jadi dasar pertimbangan utama, tetapi semata bagaimana teks itu berbunyi dan harus dipatuhi. Aspek kemanusiaan dalam pelaksanaan peraturan menjadi kurang penting untuk mendapat perhatian. Contoh kasus yang diangkat dalam buku ini ialah ketika Pemerintah Kota Lhoksumawe, Aceh, membuat Peraturan Daerah tentang larangan menganggang bagi perempuan ketika berboncengan sepeda motor (h. 4). Di sini penulis menegaskan bahwa peraturan tersebut hanya memperhatikan kemaslahatan yang berkaitan dengan keturunan (*al-nasl*), yaitu “kesopanan” sebagai sikap preventif agar tidak membangkitkan dorongan seksual bagi laki-laki lain yang melihatnya. Menurut penulis, ada aspek lain yang mesti diperhitungkan, dan itu lebih mendasar dalam hierarki *al-kulliyat al-khams*, yaitu keselamatan jiwa (*al-nafs*). Intinya, mempertimbangkan aspek *maslahah* akan membantu kita memahami suatu persoalan secara lebih utuh, sehingga kebijakan yang dirumuskan akan membawa kebaikan lebih besar.

Bagaimana halnya dengan peraturan yang berlaku di Arab Saudi bahwa perempuan dilarang menyetir mobil sendiri? Bagaimana jika persoalan tersebut dilihat dari hierarki *al-kulliyat al-khams*? Hal ini tentu perlu mendapat perhatian tersendiri sesuai dengan dasar pandangan di atas. Sayangnya contoh aktual ini tidak disentuh oleh Dr. Halil Thahir, khususnya jika digunakan untuk menyoroti masalah keadilan gender dan emansipasi wanita yang masih penuh persoalan di negara-negara Muslim saat ini. Arab Saudi sebagai kiblat pelaksanaan ajaran Islam tentu akan menjadi acuan untuk menilai setiap tindakan keagamaan umat Islam di negara-negara Muslim lainnya. Namun negara itu justru sering menjadi sorotan dunia dalam isu-isu sentral terkait dengan keadilan gender, kebebasan berpendapat dan penghormatan terhadap hak-hak asasi manusia. Memang belakangan negeri

itu dinilai sudah mengalami kemajuan menuju proses demokratisasi dengan memberikan hak pada kaum wanita untuk mengikuti pemilihan umum, bahkan kaum wanita juga diperbolehkan mencalonkan diri dalam pemilihan anggota dewan kota. Sebagaimana banyak diberitakan di media, sedikitnya lima perempuan terpilih menduduki kursi dewan kota di Arab Saudi dalam pemilihan umum pertengahan Desember 2015. Ini merupakan suatu prestasi yang patut dibanggakan, mengingat selama ini kaum perempuan di negeri itu tidak memiliki hak memilih, apalagi dipilih. Bagaimana persoalan yang amat krusial ini dilihat dari perspektif *al-kulliyat al-khams*? Sekali lagi persoalan ini layak mendapat perhatian dari para ahli hukum Islam seperti Dr. Halil Thahir.

Selanjutnya, penulis yang sejak awal karir akademiknya tampak sangat mengagumi Shahrur, dalam buku ini pun tidak lupa mengangkat pandangan-pandangan “mentor” intelektualnya untuk menyoroti masalah pakaian wanita dalam perspektif Islam. Mengacu pada Shahrur, Dr. Halil Thahir seolah mengamini seluruh pendapat sang mentor untuk dijadikan pijakan dalam merumuskan pandangannya tentang *jilbab*, *hijab* atau apa pun yang terkait dengan makna aurat. Hal itu tercermin dalam ungkapannya, antara lain “Shahrur juga menegaskan standar estetika pakaian berbeda-beda, sesuai dengan perbedaan situasi dan kondisi, di mana, kapan, dan oleh siapa pakaian itu dipakai. Nilai estetika pakaian selalu berubah dan terbuka untuk menerima kritik dari siapa pun” (h. 164). Masalah pakaian memang menyangkut banyak aspek. Di samping persoalan estetika, juga ada aspek *al-‘urf*, terkait dengan tradisi yang dikembangkan masyarakat sesuai dengan nilai-nilai budaya yang berlaku. Apakah dengan ungkapan seperti itu penulis menghendaki agar jilbab sebagaimana yang telah lazim dikenakan oleh kaum wanita Muslimah di Tanah Air selama ini layak digugat kembali? Pandangan ini tampaknya perlu dicermati lebih jauh dengan menelaah pemikiran penulis buku ini yang banyak

mengacu bukan saja pada pemaknaan ayat-ayat al-Qur'an menurut para mufassir tetapi juga pada pandangan keilmuan kontemporer yang lebih kritis.

Akhirnya, buku ini layak mendapat apresiasi kita semua. Ketekunan dan kegigihan dalam berkarya untuk merumuskan suatu pandangan harus menjadi etos para intelektual muda. Keberadaan mereka akan mempunyai makna dari seberapa banyak karyanya bisa dinikmati audiens pembaca yang akan selalu haus pada pemikiran-pemikiran segar di berbagai bidang ilmu. Buku ini bukan hanya bermakna bagi penulisnya, tetapi juga bagi komunitas dan institusi yang menjadi basis pengembangan bakat intelektualnya. Lebih dari itu, bagi masyarakat pembaca secara umum buku ini akan membukakan wawasan lebih luas agar kita terbiasa dengan berbagai alternatif pemikiran. Dunia yang semakin terbuka dengan batasan geografis dan kultural yang semakin semu menuntut warga masyarakat dunia untuk bersiap dengan realitas yang beranekaragam, tidak monolitik. Hanya mereka yang siap dengan keanekaragaman dan mampu menyikapinya dengan bijak yang akan sukses. Sebaliknya, mereka yang berpandangan sempit dan tidak mengakui keabsahan pemikiran yang bermunculan akan teralienasi dari dunianya. Ini akan berdampak kurang baik dalam upaya menata kehidupan bersama yang harmonis dan keharusan untuk saling menghormati pendapat dan pandangan pihak lain. Sumbangan penting penulis buku ini akan kita lihat dari perspektif sejauh mana keluasan wawasan keilmuan dapat dibangun melalui alternatif pemikiran yang ditawarkannya. Selamat membaca!

Kediri, 18 Desember 2015.

UCAPAN TERIMA KASIH

Puji syukur ke hadirat Allah swt. atas segala rahmat, nikmat, taufiq dan hidayah-Nya, sehingga penulis dapat menyelesaikan penulisan buku dan dapat terbit seperti yang diharapkan. Salawat serta salam semoga tetap terlimpahkan kepada junjungan kita, Nabi Muhammad saw. yang selalu kita harapkan limpahan syafa'atnya, baik di dunia lebih-lebih kelak di hari kiamat.

Buku ini dapat terbit tidak terlepas dari bantuan bimbingan, arahan, saran, dan kritik dari berbagai pihak. Pada kesempatan ini saya mengucapkan terima kasih yang tak terhingga kepada Ketua Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Kediri, Dr. Nur Chamid, MM, yang telah memberikan ruang seluas-luasnya kepada civitas akademika STAIN Kediri untuk melakukan penelitian dan menerbitkannya dalam bentuk jurnal maupun buku.

Kepada bapak Masdar Hilmy Ph.D yang telah melakukan koreksi dan masukan untuk perbaikan naskah buku ini, bapak Prof. H. Fauzan Saleh, Ph.D yang telah berkenan memberikan kata pengantar, Prof. Dr. Nur Ahid, M. Ag, Dr. Moh. Asror Yusuf, MA, Dr. Moh. Arif, MA, Maufur, MA, dan segenap kolega penulis di Pascasarjana dan Jurusan Ushuluddin STAIN Kediri yang tidak mungkin penulis

Dr. A. Halil Thahir, MHI.

sebutkan satu persatu. Diskusi hangat bersama mereka, baik formal maupun non-formal telah memberi warna tersendiri bagi pengembangan keilmuan penulis menuju ke arah yang lebih baik. Untuk itu, ucapan terima kasih yang sebesar-besarnya kami sampaikan kepada mereka, *wajazahumullah khairan katsiran*. Amin.

Terima kasih juga penulis sampaikan kepada Direktur Jenderal Pendidikan Islam Kementerian Agama RI yang telah memberikan bantuan dana melalui program Bantuan Peningkatan Mutu Publikasi dan Jurnal Ilmiah tahun anggaran 2015.

Ucapan terima kasih yang sedalam-dalamnya penulis sampaikan kepada isteri penulis, Nana Najibah, S. Pd. beserta empat anak penulis yang lucu-lucu dan penuh pengertian: Muhammad Imdad Ilhami, Ahmad Hadziq Madani, Muhammad Althaf Syamkhitsa, dan Marmara Kanza Syarifa. Bersama mereka, penulis dapat betah untuk terus mengasah keilmuan, dan buku ini dapat hadir di hadapan pembaca. Semoga Allah swt selalu menambahkan nikmat-nikmatnya kepada mereka, diberikan kesehatan, panjang umur yang barakah, serta bahagia di dunia dan akhirat. Amin.

Kediri, Desember 2015

Penulis

PEDOMAN TRANSLITERASI

ARAB	INDONESIA	ARAB	INDONESIA
ا	ʾ	ط	ṭ
ب	b	ظ	ẓ
ت	t	ع	ʿ
ث	th	غ	gh
ج	j	ف	f
ح	ḥ	ق	q
خ	kh	ك	k
د	d	ل	l
ذ	dh	م	m
ر	r	ن	n
ز	z	و	w
س	s	ه	h
ش	sh	ء	ʾ
ص	ṣ	ي	y
ض	ḍ		

Untuk menunjukkan bunyi panjang (*madd*) dengan menulis tanda seperti ini:

â, î, û. Bunyi hidup dobel (*diphthong*) Arab ditransliterasikan dengan menggabung dua huruf “ay” dan “aw” seperti *layyinah* dan *lawwâmah*. Kata yang berakhiran *ta' marbûtah* dan berfungsi sebagai *sifah* (*modifier*) atau *mudâf ilayh* ditransliterasikan dengan dengan “ah” seperti pada *al-akhlâq al-karîmah*, *kitâb al-zakâh*. Sedangkan yang berfungsi sebagai *mudâf* ditransliterasikan dengan “at” seperti *zakât al-mâl*.

DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR OLEH: PROF. H. FAUZAN SALEH, MA., Ph.D ➤ v

UCAPAN TERIMA KASIH ➤ xi

PEDOMAN TRANSLITERASI ➤ xiii

DAFTAR ISI ➤ xv

BAB I PENDAHULUAN ➤ 1

BAB II *MAQÂSID AL-SHARÎ'AH* DALAM PENGGALIAN HUKUM ISLAM
➤ 15

A. Pengertian *Maqâsid al-Sharî'ah* dan Perkembangannya dalam Penggalian Hukum
Islam ➤ 15

B. Tujuan-Tujuan Umum (*al-Maqâsid al-'Amah*) dalam al-Qur`ân ➤ 19

C. Masalahah dalam Perspektif Ulama ➤ 32

1. *Maslahah* Menurut al-Ghazalî ➤ 35

2. *Maslahah* Menurut al-Shatibî ➤ 42

3. *Maslahah* Menurut al-Tûfi ➤ 55

D. Interkoneksi Masalahah sebagai Pendekatan ➤ 70

E. Konsep Interkoneksi dalam Wacana Kajian Ilmu Keislaman Kontemporer:
sebuah Perbandingan ➤ 73

F. Cara Kerja *Ijtihad Maqâsidi* dengan Basis Interkoneksi *Maslahah* ➤ 81

G. Unsur-Unsur *Ijtihad Maqâsidi* ➤ 92

BAB III HUKUM ISLAM DAN METODE PENGGALIANNYA ➤ 97

A. Benang Merah antara Syari'ah, Fikih, dan Hukum Islam ➤ 97

B. Karakteristik Hukum Islam ➤ 102

C. Prinsip-Prinsip Hukum Islam 106

D. Ijtihad dan Mujtahid ➤ 115

E. Syarat-Syarat Mujtahid ➤ 119

F. Dalil-Dalil Hukum Para Imam Mujtahid ➤ 124

BAB IV FIQIH BERBASIS *MAQÂSID AL-SHARÎ'AH*: APLIKASI KONSEP INTERKONEKSITAS MASLAHAH DALAM RANAH BUSANA MUSLIMAH ➤ 131

A. Dari Jilbab Dogmatis Hingga Jilbab Artis (tik): Sebuah Pencarian Makna *Hijab*, *Jilbab* dan *Khimar* ➤ 131

1. Makna *Hijab*, *Jilbab*, dan *Khimar* ➤ 132

2. Sejarah Busana Muslimah ➤ 141

3. Aurat Wanita ➤ 145

4. Syarat-Syarat Pakaian Islami Menurut Ulama ➤ 152

B. Menimbang Pemikiran Muhammad Shahrur tentang Fungsi Busana Muslimah: Pembacaan Kontemporer terhadap Teks Keagamaan ➤ 155

C. Relevansi Pandangan Muhammad Shahrur tentang Fungsi Pakaian Perempuan dengan *Maqâsid al-Sharî'ah* ➤ 160

D. *Maqâsid al-Sharî'ah* Busana Muslimah ➤ 166

BAB V: PENUTUP ➤ 177

DAFTAR PUSTAKA ➤ 179

TENTANG PENULIS ➤ 193

BAB I

PENDAHULUAN

Islam hadir dengan berbagai dimensinya,¹ tak terkecuali dalam dimensi hukum, bertujuan untuk merealisasikan kemaslahatan yang sebanyak-banyaknya bagi umat manusia, baik kemaslahatan yang bersifat duniawi maupun ukhrawi.² Kemaslahatan yang menjadi perhatian Islam tersebut, menurut al-Ghazali (w. 505 H.) mencakup lima hal³, yang dalam khazanah ushul al-fiqh disebut *al-kulliyât al-khams*, yaitu: perlindungan terhadap agama (*al-dîn*), jiwa (*al-nafs*), akal (*al-'aql*), keturunan (*al-nasl*), dan terakhir harta (*al-mâl*).⁴ Begitu pentingnya pemeliharaan

¹ Secara garis besar, Mahmud Shaltut mengklasifikasikan ajaran Islam dalam dua dimensi: Dimensi aqidah (keyakinan dan kepercayaan) dan dimensi shari'at. Menurut Mahmud Shaltut, dimensi aqidah dalam al-Qur'an disebut dengan istilah al-iman (kepercayaan), sementara shari'at diungkapkan dengan al-'amal al-salih (perbuatan baik). Hukum Islam mengikuti pola klasifikasi Mahmud Shaltut termasuk dalam ranah shari'at. Periksa, Mahmud Shaltut, *al-Islam 'Aqidah wa Shari'ah*, (T.tp: Dar al-Qalam, 1966), 11-13.

² Dengan demikian, aksiologi hukum Islam adalah teo-antroposentris, yakni hukum yang diarahkan untuk memberikan fungsi kemaslahatan yang bersifat ketuhanan (ukhrawi) dan sekaligus kemaslahatan manusia itu sendiri (duniawi).

³ Menurut al-Ghazali, lima *masalah* tersebut merupakan ajaran yang diajarkan tidak hanya oleh Islam, tetapi juga diajarkan dan menjadi prinsip seluruh agama (*milal*) yang menghendaki terciptanya kemaslahatan bagi manusia. Oleh karenanya, lanjut al-Ghazali, tidak ada satu agama pun yang tidak melarang kufur, pembunuhan, zina, pencurian, dan mengonsumsi sesuatu yang dapat merusak atau mengganggu fungsi akal. Periksa, Abu Hamid al-Ghazali, *al-Mustasfâ min 'Ilm al-Usûl*, Vol. 1, (Bairût: Dâr al-Fikr, t.th.), 286.

⁴ Menurut Wahbah al-Zuhaili, ulama *mâlikiyyah* dan *shafi'iyyah* mengurut lima hal pokok (*al-usûl al-khamsah*) dengan urutan sebagai berikut: agama, jiwa, akal, keturunan, kemudian harta. Sementara ulama *hanafiyyah* mengurutnya dengan urutan: agama, jiwa, keturunan, akal, kemudian harta. Mirip dengan Wahbah al-

akan lima *masalah* tersebut, al-Shatibi (w. 505 H.) secara tegas mengatakan, bahwa seorang mujtahid harus betul-betul mengetahui *maqâsid al-sharî'ah* dan menjadikannya sebagai bagian integral dalam proses ijtihadnya.

Sebelum al-Shatibi (w. 790 H.), kajian tentang *masalah* (baca: *maqâsid al-sharî'ah*) hanya merupakan salah satu instrument dalam proses pencarian 'illat (alasan) hukum, ketika akan melakukan analogi hukum (*qiyâs*) sesuatu yang belum diketahui status hukumnya dalam *nash* (al-Qur'an dan al-Hadith). Keterlibatan *masalah* dalam pencarian *illat* hukum (*masâlik al-'illah*) terbatas dalam pencarian 'illat yang bersifat *ijtihâdî* (*mustanbatah*), bukan 'illat yang secara tegas disebutkan dalam teks, seperti al-Qur'an, al-Hadits, dan al-Ijma'. Tegasnya, kajian tentang *masalah* sebelum al-Shatibi (w. 790 H.), masuk dalam ranah *qiyâs*.

Sementara menurut al-Shatibi (w. 790 H.), seluruh proses ijtihad, baik bertautan langsung dengan teks maupun tidak, harus memperhatikan *masalah* sebagai "ruh" dari *maqâsid al-sharî'ah*. Sebuah ijtihad dapat dianggap sesuai dengan *maqâsid al-sharî'ah* (*al-ijtihâd al-maqâsidî*), masih menurut al-Shatibi (w. 790 H.), harus memenuhi empat aspek.⁵ Pertama, didasarkan pada teks (*nash*) dan hukum yang terkandung di dalamnya, serta *maqâsid al-sharî'ah* (*al-nusûs wa al-abkâm bi maqâsidihâ*); Kedua, mengkompromikan antara pesan-pesan yang bersifat universal dan umum dengan dalil-dalil yang bersifat parsial (*al-jam'u bayn al-kulliyât al-'âmah wa al-adillah al-khâsah*); Ketiga, berpedoman pada prinsip menarik *masalah* dan menolak *mafsadah* (*jalb al-masâlih wa dar'u al-mafâsid*); Keempat, mempertimbangkan hal-hal yang mungkin terjadi dalam jangka panjang (*i'tibâr*

Zuhaili, al-Bûti berpendapat, bahwa urutan *al-usul al-khamsah* yang menjadi ijma' ulama adalah mengikuti urutan yang disampaikan oleh pencetusnya, al-Ghazali, yaitu: agama, jiwa, akal, keturunan, kemudian harta. Periksa Muhammad Sa'id Ramadan al-Bûti, *Dawâbit al-Maslahah fi al-Sharî'ah al-Islâmiyyah*, (Bairut: Muassasah al-Risâlah, 1982), 250.

⁵ Ahmad al-Raysuni, *Nazariyyat al-Maqâsid 'Inda al-Imam al-Shatibi*, (Bairut: al-Ma'had al-'Alami li al-Fikr al-Islami, 1995), 362-384.

al-ma`âlât): apakah keputusan hukum yang akan ditetapkan tersebut akan berdampak terealisirnya kebaikan (*maslahah*), sehingga harus ditetapkan, atau justru sebaliknya, diyakini, atau paling tidak diduga kuat akan menimbulkan hal-hal negatif (*mafsadah*). Berkaitan dengan aspek terakhir ini, al-Shatibi (w. 790 H.) menyebutkan, bahwa Nabi Muhammad pernah enggan untuk membunuh orang-orang munafik dengan alasan takut di kemudian hari menjadi pembicaraan orang bahwa Nabi membunuh para shahabatnya.⁶

Terobosan konsep al-Shatibi tentang *maqâsid al-sharî'ah* tersebut, sebenarnya masih menyisakan keterbatasan dalam kajian hukum Islam, dimana kajian hukum, —sebagaimana al-Ghazali (w. 505 H.), bapak *maqâsid* pertama—, hanya dilihat secara parsial, yakni sebatas dalam ranah *al-kulliyât al-khams* (agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta), tanpa adanya kajian keterkaitan masing-masing aspek *al-kulliyât al-khams* tersebut. Ijtihad *maqâsidi* yang digagas al-Shatibi (w. 790 H.), disamping bertumpu pada *al-kulliyât al-khams*, juga hanya berkulat dalam pembahasan *maslahah* dilihat dari sisi kekuatannya, yakni *maslahah darûriyyât* (mendesak, primer), *maslahah hâjjiyyât* (dibutuhkan, sekunder), dan *maslahah tahsîniyyât* (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 berkaitan 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 *maqâsid al-sharî'ah* termasuk dalam wilayah perlindungan keturunan (*al-nasl*).

⁶ Ibid.

Dengan demikian, maka sebenarnya tidak terlalu mengejutkan, kalau para pengusung jargon penegakan “syari’at Islam” baik melalui lembaga-lembaga keagamaan, seperti Majelis Ulama Indonesia (MUI), maupun Peraturan Daerah (Perda) yang mengundang kontroversi di kalangan masyarakat. Contoh yang baru saja heboh dalam media, adalah Peraturan Daerah (Perda) Pemerintah Kota Lhoksumawe Aceh tentang larangan duduk me-ngangkang bagi perempuan ketika berboncengan sepeda motor.⁷ Peraturan tersebut hanya memperhatikan kemaslahatan yang berkaitan dengan keturunan (*al-nasl*), yaitu “kesopanan”, sebuah sikap preventif agar tidak mengundang gairah seksual bagi laki-laki lain yang memandangnya. Padahal, aspek keselamatan jiwa (*al-nafs*) dalam hirarki *al-kulliyât al-khams* adalah menempati posisi yang lebih tinggi dari sekedar menjaga aspek kesopanan. Beberapa putusan hukum Islam lainnya, baik yang tersebar dalam kitab-kitab fikih, baik fiqih ibadah maupun *mu’âmalah*, sampai saat ini belum ditemukan fikih yang berorientasi pada interkoneksi *maslahah*.

Dalam ranah fikih wanita, seperti tentang busana muslimah dan poligami, misalnya, karena dua masalah ini hanya dilihat dari satu aspek *maslahah*, dan biasanya aspek kelemahan yang terdapat pada pihak wanita, maka yang terjadi adalah pemahaman fikih yang mengekang hak-hak kodrati mereka. Wanita diharuskan menutupi seluruh anggota tubuhnya kecuali kedua telapak tangan dan wajahnya. Bahkan ada ulama yang berpendapat bahwa perempuan hanya boleh menampakkan salah satu kedua matanya di hadapan laki-laki selain mahramnya. Alasan yang sering mereka kemukakan adalah bahwa wanita biang kerok dari maraknya perzinahan, sehingga wanita harus dipingit dan disolasi dari pergaulan agar laki-laki tidak terbuai dan terpesona dengan kecantikan mereka, dan terhindar hasrat

⁷ <http://www.republika.co.id/berita/nasional/politik/13/01/08/mgaz85-larangan-duduk-mengangkang-bukan-syariat-islam>, diakses pada tanggal 22 Februari, 2013.

untuk melakukan zina. *Maslahah* seperti ini, dalam kajian *maqâsid al-sharî'ah* termasuk dalam ranah upaya perlindungan keturunan (*hifz al-nasl*) yang sesungguhnya kalau ditinjau dari hirarki lima kemaslahatan universal (*al-kulliyat al-khams*: agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta) berada pada posisi *maslahah* keempat, di bawah kemaslahatan agama, jiwa, dan akal, serta berada satu tingkat di atas kemaslahatan harta.

Sementara kalau kemaslahatan busana muslimah dilihat dari aspek kekuatannya, menurut Abu Zahrah, adalah menempati posisi *hajiyyat* (kebutuhan, sekunder), bukan hal yang mendesak (*daruriyyat*, primer, mendesak). Bahkan menurut Nasaruddin Umar, busana muslimah hanyalah bersifat tahsiniyyat (keindahan, tersier), suatu hal dapat dikalahkan oleh kebutuhan-kebutuhan yang bersifat *daruriyyat* dan *hajiyyat*. Dengan demikian tidak berlebihan jika Muhammad Shahrur, seorang pemikir dari Syiria, mengatakan:

“Sesungguhnya *hijâb* bagi perempuan adalah termasuk urusan pribadi yang dapat ditentukan oleh dirinya dan untuk dirinya, tanpa tekanan, intimidasi, dan teror. Tidak boleh terjadi reduksi dalam *al-Tanzîl al-Hakîm* berkaitan dengan perempuan dalam ber-*hijâb*, dan kita menyebut perempuan yang yang sebelumnya tidak memakai *hijâb* kemudian memakainya dengan sebutan “kembali pada agama”, seolah-olah dia telah keluar dari ajaran agama. Reduksi seperti ini adalah penghinaan terhadap Islam pada satu sisi, dan juga penghinaan pada kehormatan wanita di sisi lain, karena kita membatasi agama yang agung ini hanya dalam masalah sepotong kain.”⁸

Kutipan di atas menunjukkan bahwa Shahrur menghendaki kebebasan (*al-hurriyyah*) sepenuhnya bagi perempuan untuk memilih jenis, model dan desain

⁸ Ibid., *Dirasat*, 327. Pendapat Shahrur tentang pakaian tersebut sejatinya banyak juga dikemukakan oleh tokoh Islam. Musdah Mulia, misalnya, dia menegaskan, “apa pun pilihan perempuan, harus dihargai dan dihormati sehingga terbangun kedamaian dalam masyarakat. Dalam realitas sosiologis di masyarakat, jilbab tidak menyimbolkan apa-apa; tidak menjadi lambing kesalehan dan ketaqwaan. Tidak ada jaminan bahwa pemakai jilbab adalah perempuan shaleh, sebaliknya perempuan yang tidak memakai jilbab bukan perempuan shalehah. Jilbab tidak identik dengan kesalehan dan ketaqwaan seseorang”. Periksa, Siti Musdah Mulia, “Memahami Jilbab dalam Islam” dalam Juneman, *Psychology of Fashion Fenomena Perempuan (Melepas Jilbab)*, (Yogyakarta: LKiS, 2010), xiii.

pakaianya, tentu pilihan tersebut selama masih dapat berfungsi untuk melindungi dirinya dari gangguan. Masalah pakaian tidak ada kaitannya sama sekali dengan agama. Bahkan, seandainya seseorang telanjang bulat di hadapan orang selain mahramnya, hukuman yang dapat ia terima hanyalah hukuman sosial, bukan lainnya. Seolah-olah dia mau mengatakan, “urusan pakaian terlalu kecil untuk dinisbatkan pada agama, masih ada urusan lain yang lebih penting dari sekedar mengurus pakaian”.⁹

Oleh karena itu, masih menurut Shahrur, busana muslimah tidak boleh hanya dilihat dari sudut pandang ketertutupan tubuh wanita, seperti yang dikehendaki para ulama, tetapi dia menyuguhkan kriteria lain, yaitu sejauh mana seorang wanita dengan pakainannya dapat terhindar dari gangguan, baik gangguan alamiah maupun sosial.

Fungsi pakaian tersebut dapat terwujud ketika desain, model, dan bahkan pilihan warnanya sesuai dengan tradisi (*‘urfīyyah*), dan memiliki nilai estetika (*jamâliyyah*, keindahan). Menurut Shahrur, yang menjadi pedoman dalam melihat pakaian apakah termasuk memenuhi aspek *jamâliyyah* atau tidak, adalah “pantas” dan “tidak pantas” (*yalîq wa lâ yalîq*).¹⁰ Seseorang yang mau membatasi kebebasannya dalam memilih pakaian, bukan karena tuntutan syara’ dalam menutupi aurat, tapi karena dorongan “pantas” atau “tidak pantas”. Shahrur juga menegaskan, standart estetika pakaian berbeda-beda, sesuai dengan perbedan situasi dan kondisi; di mana, kapan, dan oleh siapa pakaian itu dipakai. Nilai estetika pakaian selalu berubah

⁹ Menurut Shahrur, sikap menyederhanakan agama dalam urusan *hijâb* bagi perempuan adalah karena beberapa sebab, yaitu: pertama, ketidakberdayaan (*al-‘ajz*); dan yang paling penting adalah masyarakat patriarkis (*dzukuriyat al-mujtama’*), dan menekan orang lain atas nama agama. Ketika, patriarkis menguasai segala lini kehidupan, para ulama juga tidak bisa terlepas dari jeratan patriarkhis ketika menyusun fikih, perempuan bagaikan barang yang dimiliki, harus diurus, diatur sesuai kehendak para ulama yang notabene laki-laki, dan ironisnya, sikap itu berkedok atas nama memulyakan perempuan. Shahrur, *Dirâsât*, 326.

¹⁰ *Ibid.*, 170.

dan terbuka untuk menerima kritik dari siapapun. Perbedaan ukuran kepantasan dan keindahan dalam berpakaian dapat dilihat dalam contoh yang disampaikan Shahrur berikut:

“Terkadang dipandang tidak pantas di suatu masyarakat, seseorang yang sudah berumur enam puluh tahun, misalnya, memakai celana pendek berwarna merah, sementara bajunya berwarna ungu. Model pakaian dengan paduan warna seperti ini bisa jadi dipandang sebagai sesuatu yang trendi dan diterima di masyarakat yang lain”¹¹

Sedangkan aspek tradisi (*‘urfyyah*), menurut Shahrur, lebih luas dari pada estetika, karena terkadang tradisi dapat membatasi kebebasan seseorang dalam melakukan pilihan yang sama sekali tidak ada kaitannya dengan “pantas” atau “tidak pantas”, juga tidak ada kaitannya dengan keindahan. Shahrur memberikan contoh, bahwa pakaian yang “seharusnya” dipakai oleh perempuan janda ketika menjalani masa *‘iddah*, yang menurut syara’ dilarang kawin dan berbicara tentang perkawinan, adalah menyesuaikan dengan tradisi yang beraneka ragam, yang terkadang suatu kelompok masyarakat memberikan kriteria-kriteria pakaian tertentu yang sepatasnya dipakai perempuan janda tersebut. Ketentuan-ketentuan tersebut, lanjut Shahrur, sebenarnya tidak ada kaitannya dengan unsur estetika.¹² Pandangan Shahrur tentang pakaian perempuan di atas, menegaskan bahwa masalah pakaian harus ditinjau dari berbagai sudut pandang yang bermuara pada upaya mendatangkan berbagai kemaslahatan, khususnya bagi pemakainya.

Oleh karena itu, kehadiran kajian hukum Islam yang berbasiskan interkoneksi *maslahah* (*ittisâliyyât al-masâlih*), dalam lingkup *al-kulliyât al-khams* adalah merupakan kebutuhan yang mendesak agar hukum Islam yang selama ini hanya berkuat dalam satu sudut pandang *maslahah*, berubah menjadi hukum

¹¹ Ibid.

¹² Ibid.

yang kaya dengan berbagai perspektif *masalahah*, sehingga sabda Nabi Muhammad bahwa ia diutus untuk membawa ajaran yang lentur dan toleran, serta membawa rahmat bagi semesta alam betul-betul menjadi realitas kehidupan kita di dunia ini.

Buku ini mengkaji dua permasalahan utama: *Pertama*, bagaimanakah cara kerja *ijtihad maqâsidi* dengan basis interkoneksi *masalahah*?; *Kedua*, Apa implikasi *ijtihad maqâsidi* dengan basis interkoneksi *masalahah* terhadap busana perempuan?

Sejauh ini, diskursus bahasan tentang *masalahah*, atau tepatnya, *maqâsid al-sharî'ah*, telah banyak dilakukan dan pada umumnya berupa telaah terhadap pemikiran para tokoh penggagas konsep *masalahah*, seperti al-Ghazali (w. 505 H.), al-Shatibi (w. 790 H.) dan al-Tufi (w. 716 H.). Di antara kajian tersebut, antara lain, adalah pertama, karya Asafri Jaya Bakri, *Konsep Maqâsid al-Syari'ah Menurut al-Syatibi dan Relevansinya Dengan Ijtihad Hukum Dewasa Ini*, (Program Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 1994); Kedua, Imam mawardi, *Fiqh Minoritas Fiqh al-Aqalliyat dan Evolusi Maqâsid al-Syari'ah dari Konsep ke Pendekatan*, (Yogyakarta: LKiS, 2010); Ketiga, Ahmad al-Raysuni, *Nazariyyat al-Maqâsid 'Inda al-Imâm al-Shâtibî*, (Bairut: al-Ma'had al-'Alami li al-Fikr al-Islami, 1995).

Dari beberapa karya tersebut di atas, belum didapati pembahasan yang mencoba melakukan inovasi, bagaimana seharusnya konsep-konsep *masalahah* yang digagas oleh para tokoh tersebut dikembangkan menjadi sebuah konsep *ijtihad maqâsidi* dengan basis interkoneksi *masalahah*, sehingga kehadirannya dapat menjawab kepastian hukum kontemporer sesuai dengan perkembangan zaman yang bergerak cepat seiring dengan kemajuan ilmu pengetahuan modern.

Buku ini dibangun berdasarkan kerangka-kerangka teoretis berikut ini. Noel J. Coulson menyatakan bahwa hukum Islam terbagi dalam dua bagian: hukum

Tuhan (*divine law*) dan hukum para *faqîh* (*juris law*).¹³ Yang pertama adalah berkaitan dengan hukum-hukum yang telah ditetapkan oleh Allah dan bersifat *absolute*, sedang yang kedua adalah hukum-hukum yang diperoleh dari hasil pemahaman manusia yang bersifat historis dan tidak sakral.¹⁴ Karena sifatnya yang menyejarah dan tidak kebal akan perubahan ini, maka menjadi keharusan setiap juris agar mempertimbangkan dimensi kemaslahatan dalam setiap produk hukum yang dihasilkannya. Namun demikian, kemaslahatan hukum dalam imajinasi juris harus terukur dan tidak melenceng dari parameter kemaslahatan yang oleh para ulama telah dirumuskan dalam teori *maqâsid al-sharî'ah*.

Maqâsid al-sharî'ah yang formulasinya menurut para peneliti mencapai puncak kematangan di tangan kreatif al-Shatibi (w. 790 H.), disadari atau tidak, adalah diwarnai oleh imajinasi keagamaan (*al-mikhyâl al-dînî*) dan memori (*dzâkirah*)¹⁵ keberagamaan, sosial, ekonomi bahkan juga politik ketika itu, yang dapat dipastikan berbeda dengan situasi dan kondisi saat ini. Kemaslahatan dunia profesi dan mode pakaian tidak cukup hanya diukur dengan *al-kulliyât al-khams* yang hanya bertumpu pada pembahasan dari aspek kekuatannya, yakni aspek *darûriyyât* (mendesak, primer), *hâjiyyât* (kebutuhan, sekunder), dan *tahsîniyyât* (keindahan, tersier), tetapi juga meniscayakan adanya upaya ijtihad *maqâsidi* yang berorientasi pada interkoneksi *masalah*.

¹³ Noel J Coulson, *Conflicts and Tension in Islam Jurisprudence* (Chicago: The University of Cichago Press, 1969), 3.

¹⁴ Menurut Muhammad Arkoun, ajaran Islam yang sampai kepada kita adalah terdiri dari dua tradisi: *pertama*, tradisi dengan "T besar" yang berarti tradisi transedental, abadi dan tidak berubah; *kedua*, tradisi dengan "t kecil" yang merupakan produk sejarah dan budaya manusia, baik yang merupakan warisan turun temurun maupun hasil penafsira atas teks keagamaan. Periksa Muhammad Arkoun, *al-Fikr al-Islami: Qira'ah 'Ilmiyyah*, Terj. Hashim Salih (Bairut: Markaz Inha` al-Qawmi, 1987), 19-20.

¹⁵ Pemikiran seseorang tidak akan pernah lepas dari bayang-bayang memori (zakirah) serta imajinasi (khalayal) yang dibentuk oleh pola keagamaan, sosial, budaya dan lainnya. Periksa Muhammad Arkoun, *al-Fikr al-Islami: Naqd wa Ijtihad*, terj. Hashim salih (Bairut: Dar al-Saqi, 1998), 240.

Al-Shafi'i (w. 204 H.) adalah ulama yang paling keras menolak penggunaan nalar dalam berbagai bentuknya, baik melalui *istihsân* atau *maslahah mursalah* dalam penggalian hukum Islam. Pendapat tersebut diikuti oleh ulama sesudahnya seperti al-Juwaini (w. 478 H.) dan al-Ghazali (w. 505 H.). Namun demikian, dua tokoh tersebut mengembangkan sedemikian rupa konsep *maslahah*. Al-Juwaini (w. 478 H.) disinyalir sebagai bapak *maqâsid* pertama. Dialah tokoh yang melahirkan konsep *ta'lîl* dalam tiga katagori: *darûriyyat*, *hâjât* dan *mahâsin*. Konsep al-Juwaini (w. 478 H.) inilah agaknya yang memberikan inspirasi al-Ghazali dalam mengemas *maslahah* dengan wajah baru yaitu *maqâsid al-sharî'ah* dalam bingkai *al-usûl al-khamsah* (lima hal pokok), yakni pemeliharaan pada agama, jiwa, akal, keturunan dan harta, walaupun cara aplikasinya masih “*nyantol*” dengan teori ijtihad andalan *shafi'îyan*, yaitu *qiyâs*.

Berbeda dengan al-Ghazali (w. 505 H.) yang bermadzhab shafi'îyyah, al-Shatibi (w. 790 H.) memformulasikan sedemikian rupa konsep *maslahah* yang dirintis al-Juwaini (w. 478 H.) dan al-Ghazali, dan menjadikannya sebagai sebuah metode *istinbât* hukum ‘*ala Malikiyyah*, yakni metode *maslahah mursalah*, yang sejatinya tingkat keterikatannya dengan teks masih begitu kental.¹⁶ Mirip dengan al-Ghazali (w. 505 H.), al-Shatibi (w. 790 H.) menegaskan bahwa *maqâsid al-mukallaf* tidak boleh menabrak rambu-rambu *maqâsid al-shâri'*, keduanya harus sesuai, dan apabila terjadi pertentangan antara keduanya, maka yang harus rela mengalah adalah *maqâsid al-mukallaf*.¹⁷

¹⁶ Bagi al-Shatibi, *al-maqâsid al-'âmah* juga menjadi pertimbangan dalam memahami dalil *juz'î*. Ibid., 370.

¹⁷ Pasca al-Shatibi, dalam rentan waktu tidak kurang dari enam abad, hadir tokoh *maqâsid* baru, Muhammad al-Tâhir bin 'Ashûr (w. 1393 H) dengan kitabnya yang terkenal, *Maqâsid al-Sharî'ah al-Islâmiyyah*, dan dalam waktu yang hampir bersamaan juga hadir tokoh lain, yakni 'Alâl al-Fâsî (w. 1394 H.) dengan kitabnya yang bernama *Maqâsid al-Sharî'ah wa Makânatuhâ*. Banyak kesamaan ide dan pemikiran dari dua tokoh asal Maghrib Arab ini, satu contohnya adalah: pandangan yang menyatakan bahwa *maqâsid al-sharî'ah* berdiri di atas fitrah manusia. Berangkat dari firman Allah Swt dalam surat al-Rum ayat 30 dan surat al-A'raf ayat 119, Tahir bin Ashûr dan 'Alâl al-Fâsî sepakat bahwa menjaga fitrah manusia adalah termasuk dalam

Konsep *maslahah* juga dikembangkan oleh al-Tûfi (w. 716), seorang ulama yang bermadzhab Hanbali, sebuah madzhab yang secara tegas dan keras menolak campur tangan nalar dalam *istinbât* hukum. Bagi al-Tûfi, *maslahah* adalah dalil hukum terdepan dan terkuat, khususnya dalam ranah *mu'amalah*. Dalil apapun yang berlawanan dengan semangat *maslahah* harus ditolak, karena hukum bukan untuk kemaslahatan Tuhan, melainkan semata-mata untuk menghantarkan manusia menggapai *maslahah*, yakni memperoleh kebaikan dan sekaligus terhindar dari bahaya, baik di dunia maupun di akhirat.

Penyusunan buku ini bersandar pada sumber data kepustakaan, baik yang termasuk data primer maupun sekunder. Sumber data primer terdiri dari *al-Muwâfaqât fî Usûl al-Sharî'ah* karya Abu Ishaq al-Shatibi (w. 790 H.); *al-Mustasfa fî 'Ilm al-Usûl*, karya al-Ghazali (w. 505 H.); dan, *al-Ta'yîn fî Sharh al-Arbâ'in*, karya al-Tufi (w. 716 H.). Sedangkan sumber data sekunder adalah berupa tulisan-tulisan, baik artikel maupun buku yang berkaitan dengan pembahasan *usûl al-fiqh*, khususnya yang membahas tentang *maqâsid al-sharî'ah*.

Data tersebut di atas dianalisis dengan menggunakan metode deduktif, induktif, komparatif-kritis. Metode deduktif digunakan ketika menjelaskan prinsip-prinsip yang bersifat umum tentang *maqâsid al-sharî'ah* dan kaitannya dengan ijtihad. Metode induktif digunakan ketika beberapa pendapat ulama tentang

maqâsid al-sharî'ah, untuk itu, syari'at Islam tidak akan pernah bertentangan dengan akal manusia selama ia dalam kondisi normal. Hanya saja sisi perbedaan dari keduanya adalah: bahwa Tahir bin Ashûr lebih berkonsentrasi pada proyek meng-independenkan *maqâsid al-sharî'ah* sebagai sebuah disiplin keilmuan tersendiri lepas dari kerangka ilmu ushul fiqh, dengan merumuskan konsep, kaidah serta substansi kajiannya. Sedangkan 'Alâl al-Fâsî lebih berkonsentrasi pada penjabaran tuntas seputar tujuan syari'at Islam, hikmah dan rahasianya, tidak mewacanakan integrasi atau independensinya dari ilmu ushul fiqh. Kemudian muncullah para pengkaji *maslahah* seperti Muhammad Sa'îd Ramadân al-Bûtî, dengan kitabnya, *D{awâbit al-Maslahah fî al-Sharî'ah al-Islâmiyyah*, Mustafâ Zaid, ia menulis buku tentang *maslahah*, berjudul *al-Maslahah fî al-Tashrî' al-Islâmî*, Mustafa Shalabî, dengan kitabnya, *Ta'îl al-Ahkâm*, Husain Hamid Hassan, dengan kitabnya, *Nazariyât al-Maslahah fî al-Fiqh al-Islâmî*. Periksa, Yûsuf Hâmîd al-'Alim, *al-Maqâsid al-'Amah li al-Sharî'ah al-Islâmiyyah*. (Kairo: Dâr al-Hadîth, t.th.), 6.

maslahah yang berserakan dalam beberapa sumber yang kemudian diupayakan dapat dijadikan satu kesimpulan yang bersifat umum. Sedangkan metode komparatif-kritis digunakan untuk mengkaji pemikiran para tokoh pengkaji *maqâsid al-shari'ah*, dan sekaligus untuk mengetahui orisinalitas ide-idenya.

Buku ini terdiri dari lima bab. Bab pertama pendahuluan, yang menjelaskan permasalahan buku ini yang berkaitan dengan kajian hukum Islam dengan pendekatan *maqâsid al-sharia'ah* yang selama ini masih berkutat dengan satu perspektif *maslahah*, dan karenanya memerlukan sebuah kajian ulang terhadap beberapa hukum Islam secara komprehensif sehingga melahirkan hukum Islam yang kaya dengan berbagai *maslahah*.

Bab dua landasan teoretis, yakni kajian tentang *maqâsid al-shari'ah* dengan mengkaji pemikiran tiga tokoh *maqâsid*, yaitu al-Ghazali, al-Shatibi, dan al-Tufi. Pemikiran tiga tokoh ini diikuti dengan konsep ijtihad *maqâsidi* dengan basis interkoneksi *maslahah (ittisâliyât al-masâlih)* untuk melengkapi konsep ijtihad *maqâsidi* yang telah digagas oleh para tokoh *maqâsid*, khususnya al-Shatibi.

Bab tiga mengurai hukum Islam dilihat dari berbagai perspektif: benang merah antara syari'at, hukum Islam, dan fikih. Pembahasan karakteristik dan prinsip-prinsip hukum Islam juga menjadi bahasan bab ini. Secara keseluruhan, bab ini dimaksudkan untuk memberikan gambaran umum bagaimana semestinya seseorang memposisikan hukum Islam, khususnya ketika merumuskan hukum-hukum yang bercita-rasakan kemaslahatan umat sehingga keberadaannya tidak sekedar dalam tataran konsep yang melangit, tapi betul-betul membumi, dapat dilaksanakan karena dirasa sebagai kebutuhan yang melekat dalam kehidupan.

Bab empat menjelaskan aplikasi ijtihad *maqâsidi* dengan basis interkoneksi *maslahah*. Pembahasan ini mengambil contoh aplikasi dalam kajian busana

muslimah. Analisis setiap pembahasan tentu tetap berkaitan dengan pembahasan bab-bab sebelumnya, sehingga dihasilkan sebuah konsep busana muslimah yang berbasiskan *maqâsid al-shari'ah*, atau yang kemudian penulis sebut sebagai "*libas maqâsidi*".

Bab lima penutup, yang merupakan simpulan atas kajian buku ini, serta upaya pengembangan lebih lanjut mengenai *maqâsid al-shri'ah* bila dikaitkan dengan hukum Islam dengan basis interkoneksi *masalah*.

BAB II

MAQASID AL-SHARI'AH DALAM PENGGALIAN HUKUM ISLAM

A. Pengertian *Maqâsid al-Shari'ah* dan Perkembangannya dalam Penggalian Hukum Islam

Secara etimologi, *maqâsid al-shari'ah* adalah gabungan dari dua kata: *maqâsid* dan *al-shari'ah*. *Maqâsid* adalah bentuk plural dari *maqsad* yang merupakan derivasi dari kata kerja **قصد-يقصد** (*qasada- yaqsudu*) 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.¹ Menurut Imam Mawardi, makna-makna tersebut semuanya terdapat dalam al-Qur'ân. Sementara kata *shari'ah*, secara etimologi bermakna jalan menuju mata air. Sedangkan secara terminologis, syari'ah didefinisikan sebagai:

الأوامر والنواهي الإلهية المتعلقة بالسلوك العملي من حياة الإنسان

“Perintah dan larangan Tuhan yang berhubungan dengan tingkah laku kehidupan manusia”

Dengan demikian, *shari'ah* hanya bersentuhan dengan hukum *shara'* yang bersifat praktis dan tidak menyentuh hal-hal yang berkaitan dengan akidah. Ketika

¹ Muhammad Amin Suhayli, *Qâ'idah Dar 'u al-Mafâsid Awlâ Min Jalb al-Masâlih Dirâsah Tahlîliyyah* (Mesir: Dar al-Salam, 2010), 64.

kata *maqâsid* dinisbatkan pada kata *shari'ah* maka yang segera terlintas dalam benak pikiran adalah tujuan-tujuan hukum shara' (*fiqh*), baik *maqâsid shari'ah* sebagai teori penggalian hukum (*al-ijtihad al-maqâsidi*) maupun sebagai contoh penerapan hukum dengan basis *maqâsid al-shari'ah*. Menurut Abd al-Majid al-Najjar, seharusnya wilayah kajian *maqâsid al-shari'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 tentu memiliki tujuan (*maqsid*) yang menuntut untuk direalisasikan, baik di dunia maupun di akhirat. Perintah beriman kepada Allah Swt., misalnya, bertujuan untuk merealisasikan ketenangan jiwa di dunia sebelum mendapat kenikmatan surgawi di akhirat.² Berkaitan dengan tujuan ini, Allah menegaskan dalam surah al-Ra'd ayat 28: *Alâ bi dzikr Allâh tatmainn al-qulûb* (ketahuilah, dengan mengingat Allah hati menjadi tenang).

Sebelum al-Tâhir bin 'Ashûr, *maqâsid al-shari'ah* belum didefinisikan oleh tokoh *maqâsid*, termasuk oleh al-Shatibi, konseptor *maqashid* pertama dalam karyanya, *al-Muwafaqat*. Adapun alasan mengapa al-Shatibi mengesampingkan definisi *maqâsid al-shari'ah*, menurut Musfir bin 'Ali al-Qahtani, ada dua kemungkinan: Pertama, bahwa *al-Muwafaqat* yang ditulis al-Shatibi 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-Shatibi dalam *al-Muwafaqat* adalah membangun teori *maqâsid* yang belum terjamah oleh ulama sebelumnya. Walaupun secara khusus al-Shatibi tidak mendefinisikannya, penjelasan detail yang ia paparkan mengantarkan pembaca pada definisi *maqâsid al-shari'ah*.³

² Abd al-Majid al-Najjar, *Maqâsid al-Shari'ah bi Ab'âd Jadîdah*, (Tunis: Dar al-Gharb al-Islami, 2012), 15.

³ Periksa pula Musfir bin 'Ali al-Qahtani, *al-Wa'y al-Maqâsidi Qira'ah Mu'asirah li al-'Amal bi Maqâsid al-Shari'ah fi Manahi al-Hayat* (Bairut: al-Shabakah al-'Arabiyyah li al-Abhath wa al-Nashr, 2013), 21.

Setelah al-Shatibi, konsep *maqâsid al-shari'ah* mengalami perkembangan pesat, dan para ulama sadar bahwa kajian yang mereka kaji perlu didefinisikan sedemikian rupa, sesuai kaidah-kaidah baku dalam memberikan definisi, yaitu *jami'* dan *mani'* (konprehensif). Menurut al-Raisûnî, sebagaimana dikutip oleh Imam Mawardi, *shari'ah* adalah “sejumlah hukum amaliyah yang dibawa oleh agama Islam, baik yang berkaitan dengan konsepsi akidah maupun legislasi hukum Islam.”⁴ Definisi yang disebutkan para ulama ketika itu, merujuk pada padanan–padanan maknanya, seperti, hikmah hukum, tujuan-tujuan hukum, makna-makna hukum. Definisi tersebut secara berurutan disampaikan oleh al-Bannânî, al-Asnawi dan al-Samarqandî. Sementara al-Ghazali, al-Âmidî, dan Ibn al-Hâjib mendefinisikannya dengan “menggapai manfaat dan menolak *mafsadat*”.

Dengan demikian, ada kaitan yang sangat erat antara *maqâsid al-shari'ah* dengan hikmah, *'illat*, tujuan atau niat, dan kemaslahatan.⁵ Pengertian *maqâsid al-shari'ah* yang lebih komprehensif dikemukakan oleh Ibn 'Âshûr dan 'Alâl al-Fâsi. Menurut Ibn 'Âshûr, *maqâsid al-tashrî' al-âmah* adalah:

المعاني و الحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة فيدخل في هذا أوصاف الشريعة وغايتها العامة والمعاني التي لا يخلو التشريع من ملاحظتها ويدخل في هذا أيضا معان من الحكم ليست ملحوظة في سائر أنواع الأحكام ولكنها ملحوظة في أنواع كثيرة منها

“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 masuklah 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”.⁶

⁴ Periksa, Ahmad Imam Mawardi, *Fiqh Minoritas Fiqh al-Aqalliyat dan Evolusi Maqâsid al-shari'ah dari Konsep ke Pendekatan*, (Yogyakarta: LKIS, 2000), 178-179.

⁵ Periksa, Ibid., 180.

⁶ Periksa, 'Alâl al-Fâsi, *Maqâsid al-Shari'ah wa Makarimuha*, (Kairo: Dar al-Salam, 2011), 24. Periksa pula, Muhammad al-Tâhir bin 'Âshûr, *Maqâsid al-Shari'ah al-Islâmiyyah*, (Tunisia: Dâr Sukhûn li al-Nashr wa al-Tawzî', 2007), 49. Periksa pula Musfir al-Qahtani, *al-Wa'y al-Maqâsidi*, 13.

Definisi *maqâsid al-shari'ah* yang dikemukakan oleh Ibn 'Ashûr masih berkuat dalam ranah *al-maqâsid al-'amah* (kemaslahatan umum), belum merambah kajian kemaslahatan khusus (*al-maqâsid al-khassah*) yang juga dijamin oleh agama untuk menggapai kebahagiaan duniawi-ukhrawi. Sementara menurut 'Alal al-Fâsi *maqâsid al-shari'ah* adalah:

الغاية منها والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها

"Tujuan syari'at dan rahasia-rahasia yang dibuat *Shâri'* pada setiap hukum shari'at itu".⁷

Definisi *maqâsid al-shari'ah* tersebut dapat yang men-cover dua sisi kemaslahatan, yakni kemaslahatan umum dan kemaslahatan khusus. Beberapa definisi *maqâsid al-shari'ah* pasca 'Alal al-Fasi adalah pengulangan saja, walaupun redaksinya berbeda. Seperti definisi yang disampaikan oleh al-Raysuni berikut:

الغايات التي وضعت الشريعة لأجل تحقيقها لمصلحة العباد

"Tujuan-tujuan yang syari'at dibuat untuk merealisasikannya demi kemaslahatan manusia."⁸

Walaupun al-Raysuni tidak secara tegas menyebut *al-maqâsid al-khash* (tujuan-tujuan khusus), namun kata *maslahah al-'ibad* (kemaslahatan manusia) yang ada di akhir definisi di atas adalah mengindikasikan 'Alal al-Fasi 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 *khalifah* (pemimpin, pengelola) di muka bumi dengan beribadah kepada Allah swt. Sementara kepemimpinan tidak akan terwujud secara

⁷ Periksa, Ahmad al-Raisûni *Nazariyat al-Maqâsid 'Inda al-Imâm al-Shâtibi*, (Herndon, Virginia: The International Institute of Islamic Thought, 1995), 18. Dan Mufsir al-Qahtani, *al-Wa'y al-Maqâsidi*, 22.

⁸ Ibid.

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 *khalifah* dengan mengemban amanat mewujudkan kemaslahatan sebagai individu dan bagian dari sistem kehidupan sosial masyarakat agar memperoleh kebahagiaan sejati di dunia dan akhirat⁹. Dalam kerangka menjelaskan tujuan umum shariat tersebut Ibn ‘Ashûr menegaskan:

“إذا نحن استقرينا موارد الشريعة الإسلامية الدالة على مقاصدها من التشريع فيها هو حفظ نظام الأمة واستدامة صلاحه بصلاح المهيمين عليه وهو نوع الإنسان ويشمل صلاحه صلاح عقله وصلاح عمله وصلاح ما بين يديه من موجودات العالم الذي يعيش فيه”

“Apabila kita teliti sumber-sumber shariat Islam yang menunjukkan akan tujuan-tujuan pensyariatannya maka tujuannya adalah untuk memelihara tatanan umat manusia dan mengabadikan kemaslahatan manusia itu sendiri, dan mencakup kemaslahatan akal, perbuatan, dan kemaslahatan alam semesta tempat ia hidup yang ia hadapinya”¹⁰

B. Tujuan-Tujuan Umum (*al-Maqâsid al-‘Amah*) dalam al-Qur`an

Walaupun pembahasan *maqâsid al-shari’ah* telah banyak dibahas oleh ulama, namun jarang sekali yang mencoba melakukan pembahasan bagaimana sesungguhnya al-Qur`an berbicara tentang tujuan-tujuan umum (*al-maqâsid al-‘amah*). Menurut Ahmad al-Raisuni, mengutip pendapat Abd al-Karim Hamidi, tujuan-tujuan umum al-Qur`an adalah¹¹:

أما المقاصد العامة فهي تلك الأغراض العليا الحاصلة من مجموعة أحكام القرآن

⁹ Ibid., 17.

¹⁰ Ibid.

¹¹ Al-Raisuni, *Maqâsid al-Maqâsid al-Ghayat al-‘Ilmiyyah wa al-‘Amaliyyah li Maqâsid al-Shari’ah* (Bairut: al-Shabakah al-‘Arabiyyah li al-Abhath wa al-Nahr, 2013), 25.

“*Maqâsid ‘amah* adalah tujuan-tujuan luhur yang diperoleh dari sekumpulan hukum-hukum al-Qur`an”¹²

Sementara untuk mengetahui tujuan umum al-Qur`an bisa dengan dua cara:

1. Diketahui secara **Mansusah** (ditegaskan oleh *nas*), yakni al-Qur`an dengan tegas menyebutkan tujuan-tujuan yang dikehendaknya. Menurut al-Raisuni, ada empat tujuan yang secara tegas disebutkan dalam al-Qur`an: Pertama, mengesakan Allah swt. Dan beribadah pada-Nya (*tawhid Allah wa ‘ibadatih*).¹³ Diantara ayat yang berbicara tentang tujuan ini adalah Surah Hud ayat 1-3 berikut:

الرَّ كِتَبَ أُحْكَمَتْ ءَايَتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ ﴿١﴾ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهَ إِنِّي لَكُمْ مِنْهُ نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ ﴿٢﴾ وَأَنْ اَسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ يُمِيتْكُمْ مَتًّا حَسَنًا إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى وَيُؤْتِ كُلَّ ذِي فَضْلٍ فَضْلَهُ وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ كَبِيرٍ ﴿٣﴾

“Alif laam raa, (inilah) suatu kitab yang ayat-ayat-Nya disusun dengan rapi serta dijelaskan secara terperinci, yang diturunkan dari sisi (Allah) yang Maha Bijaksana lagi Maha tahu, Agar kamu tidak menyembah selain Allah. Sesungguhnya aku (Muhammad) adalah pemberi peringatan dan pembawa khabar gembira kepadamu daripada-Nya, Dan hendaklah kamu meminta ampun kepada Tuhanmu dan bertaubat kepada-Nya. (jika kamu mengerjakan yang demikian), niscaya Dia akan memberi kenikmatan yang baik (terus menerus) kepadamu sampai kepada waktu yang telah ditentukan dan Dia akan memberikan kepada tiap-tiap orang yang mempunyai keutamaan (balasan) keutamaannya. Jika kamu berpaling, maka sesungguhnya aku takut kamu akan ditimpa siksa hari kiamat”

Dan dalam surah al-Zumar ayat 1-2:

تَنْزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ ﴿١﴾ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ إِيَّاكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ فَاعْبُدِ اللَّهَ مُخْلِصًا لَهُ الدِّينَ ﴿٢﴾

¹² Periksa al-Raisuni, *Maqâsid al-Maqâsid al-Ghayat al-Ilmiyyah wa al-‘Amaliyyah li Maqâsid al-Shari’ah* (Bairut: al-Shabakah al-‘Arabiyyah li al-Abhats wa al-Nashr, 2013), 24.

¹³ Ibid., 26.

“kitab (Al Quran ini) diturunkan oleh Allah yang Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana. Sesungguhnya Kami menurunkan kepadamu kitab (Al Quran) dengan (membawa) kebenaran. Maka sembahlah Allah dengan memurnikan ketaatan kepada-Nya.”

Tujuan kedua adalah, petunjuk (*hidayah*) bagi manusia baik dalam urusan agama maupun duniawi (*maqsad al-hidayah al-diniyyah wa al-dunyawiyyah*).¹⁴ Berkaitan dengan tujuan ini, al-Qur‘an menegaskan dalam sebelas ayat, yaitu:

a. Surah al-Baqarah ayat 185:

شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ

“(Beberapa hari yang ditentukan itu ialah) bulan Ramadhan, bulan yang di dalamnya diturunkan (permulaan) Al Quran sebagai petunjuk bagi manusia dan penjelasan-penjelasan mengenai petunjuk itu dan pembeda (antara yang hak dan yang bathil).”

b. Surah Ali ‘Imran ayat 1-4:

أَلَمْ يَكُنْ لِلَّهِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ ﴿١﴾ نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنزَلَ التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ ﴿٢﴾ مِّن قَبْلُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَأَنزَلَ الْفُرْقَانَ ﴿٣﴾ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انتِقَامٍ ﴿٤﴾

“Alif laam miim. Allah, tidak ada Tuhan (yang berhak disembah) melainkan Dia, yang hidup kekal lagi terus menerus mengurus makhluk-Nya. Dia menurunkan Al-kitab (Al Quran) kepadamu dengan sebenarnya; membenarkan kitab yang telah diturunkan sebelumnya dan menurunkan Taurat dan Injil. Sebelum (Al Quran), menjadi petunjuk bagi manusia, dan Dia menurunkan Al Furqaan”

c. Surah al-Isra‘ ayat 9:

إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا ﴿٩﴾

¹⁴ Ibid., 26-27.

“Sesungguhnya Al Quran ini memberikan petunjuk kepada (jalan) yang lebih Lurus dan memberi khabar gembira kepada orang-orang Mu’min yang mengerjakan amal saleh bahwa bagi mereka ada pahala yang besar”.

d. Surah al-Jin ayat 1-2:

قُلْ أُوحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِّنَ الْجِنِّ فَقَالُوا إِنَّا سَمِعْنَا قُرْءَانًا عَجَبًا ﴿١﴾ يَهْدِي
إِلَى الرُّشْدِ فَآمَنَّا بِهِ ۖ وَلَن نُشْرِكَ بِرَبِّنَا أَحَدًا ﴿٢﴾

“Katakanlah (hai Muhammad): “Telah diwahyukan kepadamu bahwasanya: telah mendengarkan sekumpulan jin (akan Al Quran), lalu mereka berkata: Sesungguhnya Kami telah mendengarkan Al Quran yang menakjubkan. (yang) memberi petunjuk kepada jalan yang benar, lalu Kami beriman kepadanya. dan Kami sekali-kali tidak akan mempersekutukan seseorangpun dengan Tuhan Kami”.

e. Surah al-Ahqaf ayat 30:

قَالُوا يَتَقَوْمَنَا إِنَّا سَمِعْنَا كِتَابًا أُنزِلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَىٰ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ يَهْدِي
إِلَى الْحَقِّ وَإِلَى طَرِيقٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٣٠﴾

“Mereka berkata: “Hai kaum Kami, Sesungguhnya Kami telah mendengarkan kitab (Al Quran) yang telah diturunkan sesudah Musa yang membenarkan Kitab-Kitab yang sebelumnya lagi memimpin kepada kebenaran dan kepada jalan yang lurus”.

f. Surah al-Nahl ayat 64:

وَمَا أُنزِلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ
يُؤْمِنُونَ

“dan Kami tidak menurunkan kepadamu Al-Kitab (Al Quran) ini, melainkan agar kamu dapat menjelaskan kepada mereka apa yang mereka perselisihkan itu dan menjadi petunjuk dan rahmat bagi kaum yang beriman.”

g. Surah al-Nahl ayat 89:

وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا عَلَيْهِمْ مِّنْ أَنْفُسِهِمْ وَجِئْنَا بِكَ شَهِيدًا عَلَى هَؤُلَاءِ
وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ ﴿٨٩﴾

“(dan ingatlah) akan hari (ketika) Kami bangkitkan pada tiap-tiap umat seorang saksi atas mereka dari mereka sendiri dan Kami datangkan kamu (Muhammad) menjadi saksi atas seluruh umat manusia. dan Kami turunkan kepadamu Al kitab (Al Quran) untuk menjelaskan segala sesuatu dan petunjuk serta rahmat dan kabar gembira bagi orang-orang yang berserah diri.”

h. Surah al-Baqarah ayat 1-2:

الْم ﴿١﴾ ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ﴿٢﴾

“Alif laam miin. Kitab (Al Quran) ini tidak ada keraguan padanya; petunjuk bagi mereka yang bertaqwa.”

i. Surah al-baqarah ayat 38:

قُلْنَا أَهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنِ تَّبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ
عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٣٨﴾

“Kami berfirman: “Turunlah kamu semuanya dari surga itu! kemudian jika datang petunjuk-Ku kepadamu, Maka barang siapa yang mengikuti petunjuk-Ku, niscaya tidak ada kekhawatiran atas mereka, dan tidak (pula) mereka bersedih hati”.

j. Surah Taha ayat 123:

قَالَ أَهْبِطَا مِنْهَا جَمِيعًا بَعْضُكُم لِبَعْضٍ عَدُوٌّ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدًى فَمَنِ
اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَىٰ ﴿١٢٣﴾

“Allah berfirman: “Turunlah kamu berdua dari surga bersama-sama, sebagian kamu menjadi musuh bagi sebagian yang lain. Maka jika datang kepadamu petunjuk daripada-Ku, lalu Barangsiapa yang mengikut petunjuk-Ku, ia tidak akan sesat dan tidak akan celaka.”

k. Surah al-Maidah ayat 16:

يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ
بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴿١٦﴾

“dengan kitab Itulah Allah menunjuki orang-orang yang mengikuti keredhaan-Nya ke jalan keselamatan, dan (dengan kitab itu pula) Allah mengeluarkan orang-orang itu dari gelap gulita kepada cahaya yang terang benderang dengan seizin-Nya, dan menunjuki mereka ke jalan yang lurus.”

Tujuan al-Qur'an yang bersifat *mansusah* ketiga adalah penyucian diri dan mengajarkan kebijaksanaan (*maqsad al-tazkiyah wa ta'lim al-hikmah*).¹⁵ Tujuan ini dapat dibaca dengan jelas dalam tiga ayat berikut:

a. Surah al-Baqarah ayat 151:

كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِّنكُمْ يَتْلُوا عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ
الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ ﴿١٥١﴾

“Sebagaimana (kami telah menyempurnakan nikmat Kami kepadamu) Kami telah mengutus kepadamu Rasul diantara kamu yang membacakan ayat-ayat Kami kepada kamu dan mensucikan kamu dan mengajarkan kepadamu Al kitab dan Al-Hikmah, serta mengajarkan kepada kamu apa yang belum kamu ketahui.”

b. Surah Ali ‘Imran ayat 164:

لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ
وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ ﴿١٦٤﴾

“Sungguh Allah telah memberi karunia kepada orang-orang yang beriman ketika Allah mengutus diantara mereka seorang Rasul dari golongan mereka sendiri, yang membacakan kepada mereka ayat-ayat Allah, membersihkan (jiwa) mereka, dan mengajarkan kepada mereka Al kitab dan Al hikmah.

¹⁵ Ibid.

dan Sesungguhnya sebelum (kedatangan Nabi) itu, mereka adalah benar-benar dalam kesesatan yang nyata.”

c. Surah al-Baqarah ayat 231:

وَإِذَا طَلَقْتُمْ الذِّسَاءَ فَبَلِّغْنَ أَجْلَهُنَّ فَأَمِّسْكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ
وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا وَمَن يَفْعَلْ ذَلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ وَلَا تَتَّخِذُوا
ءَايَاتِ اللَّهِ هُزُوعًا وَادْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُم وَمَا أَنزَلَ عَلَيْكُم مِّنَ الْكِتَابِ
وَالْحِكْمَةِ يَعِظُكُم بِهِ ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿٢٣١﴾

“dan ingatlah nikmat Allah padamu, dan apa yang telah diturunkan Allah kepadamu Yaitu Al kitab dan Al Hikmah (As Sunnah). Allah memberi pengajaran kepadamu dengan apa yang diturunkan-Nya itu. dan bertakwalah kepada Allah serta ketahuilah bahwasanya Allah Maha mengetahui segala sesuatu.”

Tujuan al-Qur'an yang yang bersiafat *mansusah* keempat adalah kasih sayang dan kebahagiaan (*maqсад al-rahmah wa al-sa'adah*), dan dapat pahami dari ayat-ayat al-Qur'an berikut:

a. Surah al-Anbiya' ayat 107:

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ ﴿١٠٧﴾

“dan Tiadalah Kami mengutus kamu, melainkan untuk (menjadi) rahmat bagi semesta alam.”

b. Surah al-Isra' ayat 82:

وَنُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا

“dan Kami turunkan dari Al Quran suatu yang menjadi penawar dan rahmat bagi orang-orang yang beriman dan Al Quran itu tidaklah menambah kepada orang-orang yang zalim selain kerugian.”

c. Surah Taha ayat 1-3:

طه ﴿١﴾ مَا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى ﴿٢﴾ إِلَّا تَذَكُّرَةً لِّمَن يَخْشَى ﴿٣﴾

“Thaahaa. Kami tidak menurunkan Al Quran ini kepadamu agar kamu menjadi susah; tetapi sebagai peringatan bagi orang yang takut (kepada Allah).”

d. Surah al-Anfal ayat 24:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ ۖ وَاعْلَمُوا أَنَّهُ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ ۚ وَأَنَّهُ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ ﴿٢٤﴾

“Hai orang-orang yang beriman, penuhilah seruan Allah dan seruan Rasul apabila Rasul menyeru kamu kepada suatu yang memberi kehidupan kepada kamu, ketahuilah bahwa Sesungguhnya Allah membatasi antara manusia dan hatinya dan Sesungguhnya kepada-Nyalah kamu akan dikumpulkan.”

e. Surah al-Baqarah ayat 179:

وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَا أُولِيَ الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿١٧٩﴾

“dan dalam qishaash itu ada (jaminan kelangsungan) hidup bagimu, Hai orang-orang yang berakal, supaya kamu bertakwa.”

Tujuan al-Qur‘an yang bersifat *mansusah* kelima adalah menegaskan kebenaran dan keadilan (*maqsad al-haq wa al-‘adalah*), yang secara tegas dapat kita jumpai dalam ayat-ayat al-Qur‘an berikut:

a. Surah al-Hadid ayat 25:

لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ ۚ وَأَنزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَن يَنصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ ۚ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ ﴿٢٥﴾

“Sesungguhnya Kami telah mengutus Rasul-Rasul Kami dengan membawa bukti-bukti yang nyata dan telah Kami turunkan bersama mereka Al kitab dan neraca (keadilan) supaya manusia dapat melaksanakan keadilan.”

b. Surah al-An'am ayat 115:

وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ ۚ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴿١١٥﴾

“telah sempurnalah kalimat Tuhanmu (Al-Quran) sebagai kalimat yang benar dan adil. tidak ada yang dapat merobah robah kalimat-kalimat-Nya dan Dia lah yang Maha Mendenyar lagi Maha mengetahui.”

c. Surah al-Nisa' ayat 85:

مَنْ يَشْفَعْ شَفْعَةً حَسَنَةً يَكُنْ لَهُ نَصِيبٌ مِنْهَا ۖ وَمَنْ يَشْفَعْ شَفْعَةً سَيِّئَةً يَكُنْ لَهُ كِفْلٌ مِنْهَا ۚ وَكَانَ اللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ مُّقِيتًا ﴿٨٥﴾

“Barangsiapa yang memberikan syafa'at yang baik, niscaya ia akan memperoleh bahagian (pahala) dari padanya. dan Barangsiapa memberi syafa'at yang buruk, niscaya ia akan memikul bahagian (dosa) dari padanya. Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu.”

d. Surah al-Maidah ayat 48:

وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ ۖ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ۚ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ ۖ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ ۚ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ﴿٤٨﴾

“dan Kami telah turunkan kepadamu Al Quran dengan membawa kebenaran, membenarkan apa yang sebelumnya, Yaitu Kitab-Kitab (yang diturunkan sebelumnya) dan batu ujian terhadap Kitab-Kitab yang lain itu; Maka putuskanlah perkara mereka menurut apa yang Allah turunkan dan janganlah kamu mengikuti hawa nafsu mereka dengan meninggalkan kebenaran yang telah datang kepadamu.”

e. Surah al-Syura ayat 17:

وَعَاتَيْنَهُم بِبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْأَمْرِ ۖ فَمَا اخْتَلَفُوا إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَعِيًّا ۚ بَيْنَهُمْ
إِنَّ رَبَّكَ يَقْضِي بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَمَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ ﴿١٧﴾

“Allah-lah yang menurunkan kitab dengan (membawa) kebenaran dan (menurunkan) neraca (keadilan). dan tahukah kamu, boleh Jadi hari kiamat itu (sudah) dekat ?”.

f. Surah al-Rahman ayat 1-9:

الرَّحْمَنُ ﴿١﴾ عَلَّمَ الْقُرْآنَ ﴿٢﴾ خَلَقَ الْإِنْسَانَ ﴿٣﴾ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ ﴿٤﴾ الشَّمْسُ
وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ ﴿٥﴾ وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ ﴿٦﴾ وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ ﴿٧﴾
أَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ ﴿٨﴾ وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ ﴿٩﴾

“(Tuhan) yang Maha pemurah, yang telah mengajarkan Al Quran. Dia menciptakan manusia. Mengajarnya pandai berbicara. Matahari dan bulan (beredar) menurut perhitungan. Dan tumbuh-tumbuhan dan pohon-pohonan Kedua-duanya tunduk kepada nya. Dan Allah telah meninggikan langit dan Dia meletakkan neraca (keadilan). Supaya kamu jangan melampaui batas tentang neraca itu. Dan Tegakkanlah timbangan itu dengan adil dan janganlah kamu mengurangi neraca itu.”

2. Diketahui melalui ijtihad (*istinbât*), yakni tujuan-tujuan umum yang diperoleh melalui penelitian induktif terhadap *maqâsid* al-Qur'an (tujuan-tujuan al-Qur'an) dan juga meneliti apa yang ditunjuk secara universal (*dalalah kulliyah*) oleh *maqâsid* al-Qur'an tersebut¹⁶. Penelitian dibidang ini seharusnya dilakukan oleh orang yang memang menekuni dan mendalami seluk-beluk al-Qur'an, dan hidupnya selalu dalam naungan al-Qur'an. Beberapa nama yang dapat diidentifikasi seangai ulama di bidang *maqâsid* anantara lain, al-Tirmidzi (w.320 H./932 M.), al-Qaffal al-Kabir (w. 365 H./976 M.), al-'Amiri al-Failasuf (w.381 H./991 M.), al-

¹⁶ Ibid., 29.

Juwaini (w. 478 H./1185 M.), al-Ghazali (w. 505 H./1111 M.), al-Tufi ((w. 716 H./1318 M.), al-Shatibi (w. 790 H./1388 M.), Ibn ‘Ashûr (w. 1393 H./1972 M.) dan ‘Alal al-fasi (w. 1394 H./1974 H.).

Dari penelitian yang mereka lakukan itu, lahirlah konsep *al-maqâsid al-al-‘amah* (tujuan-tujuan umum) dari al-Qur`an, sekaligus sebagai pondasi konsep *maqâsid al-shari’ah*. Berikut paparan *maqâsid* al-Qur`an menurut tokoh-tokoh *maqâsid*:

1). *Maqâsid* al-Qur`an menurut al-Ghazali

Menurut al-Ghazali, *maqâsid* al-Qur`an dibagi dalam dua kategori, yaitu tujuan penting (*muhimmah*) dan tujuan penyempurna (*mughniyah, mutimmah*). Tujuan pokok dalam al-Qur`an mencakup tiga hal: Pertama, memperkenalkan Tuhan yang berhak untuk disembah (*ta’rif al-mad’u ilayh*), yaitu Allah swt.; Kedua, memperkenalkan jalan yang lurus (*ta’rif al-sirat al-mustaqim*), yaitu syari’at Islam; Ketiga, memperkenalkan kondisi manusia ketika bertemu dengan Allah swt (*ta’rif al-wusul ilayh*), yaitu hari kiamat.¹⁷

Maqâsid al-Qur`an yang bersifat penyempurna (*mutimmah*) menurut al-Ghazali juga ada tiga: Pertama, memperkenalkan kondisi orang-orang yang menerima dakwah (ajakan kebaikan), rahasia-rahasia apa yang diperbuat Allah swt terhadap mereka, agar kita senang (*li al-tarhib*) dan rindu (*li al-tashwiq*) kepada-Nya. Pada saat yang sama juga memperkenalkan kondisi orang-orang yang menolak dan menentang dakwah, serta bagaimana Allah swt. memberi peringatan dan sekaligus siksa terhadap mereka, agar kita dapat mengambil pelajaran (*li al-i’tibar*) dan takut (*li al-tarhib*) kepada-Nya.¹⁸

¹⁷ Ibid., 30.

¹⁸ Ibid., 31.

Maqсад al-Qur'an yang bersifat penyempurna (*mutimmah*) kedua adalah menceritakan kondisi orang-orang yang menentang (*jahidin*) ajaran Allah swt. dan menyingkap aib dan kebodohnya dengan adu argumen secara benar, agar kita meninggalkan (*al-tanfīr*) kebatilan, serta kokoh dalam kebenaran. (*al-tathbit fi al-haq*); Sementara *maqсад* al-Qur'an yang bersifat penyempurna ketiga adalah memperkenalkan cara memperoleh bekal hidup (*kayfiyah akhdz al-zad*) dan persiapan (*al-isti'dad*) untuk menuju kehidupan abadi kelak.¹⁹

2). *Maqâsid al-Quran* menurut Ibn 'Abd al-Salam

Menurut Ibn 'Abd al-Salam, *maqâsid al-Qur`an* berporos pada satu kaidah:

جلب المصالح وأسبابها ودرء المفساد وأسبابها

"upaya untuk mewujudkan berbagai kemaslahatan berikut sebab-sebabnya, serta menolak segala bentuk mafsadah (kerusakan) berikut sebab-sebabnya."²⁰

Ayat al-Qur'an yang dianggap paling representatif berkaitan dengan kaidah diatas adalah surah al-Nahl ayat 90:

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَايَ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ
وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴿٩٠﴾

"Sesungguhnya Allah menyuruh (kamu) Berlaku adil dan berbuat kebajikan, memberi kepada kaum kerabat, dan Allah melarang dari perbuatan keji, kemungkaran dan permusuhan. Dia memberi pengajaran kepadamu agar kamu dapat mengambil pelajaran."

Menurut Ibn 'Abd al-Salam, *al-ihsan* adalah menarik kemaslahatan atau menolak kerusakan (*jalb al-masalih aw daf'u al-mafasid*). Sementara *al* (*alif lam*) yang terdapat di setiap kata dalam ayat di atas, yakni *al-'adl* (berbuat adil), *al-*

¹⁹ Ibid.

²⁰ Ibid., 32.

ihsan (berbuat kebajikan), *al-fakhsya`* (perbuatan keji), dan *al-munkar* (kemungkaran), adalah berfungsi umum dan mencakup seluruh jenis (*istighraq*) yang termasuk di dalamnya, mulai dari yang kecil hingga yang besar. Dengan demikian, setiap bentuk upaya mewujudkan kemaslahatan, atau menolak kerusakan, adalah tercover dalam satu kata, yaitu *al-ihsan*.²¹

3. *Maqâsid* al-Qur'an menurut al-Biqâ'i

Menurut al-Biqâ'i keseluruhan kandungan al-Qur'an berporos pada tiga tujuan umum (*al-maqâsid al-'amah*), yaitu penjelasan tentang keyakinan (*al-'aqidah*), hukum (*ahkam*), dan cerita/hikayat (*qisas*). Tiga tujuan umum tersebut adalah manifestasi surah al-Ikhlâs.²²

4. *Maqâsid* al-Qur'an menurut Ibn 'Ashûr

Bagi Ibn 'Ashûr, Tujuan umum dari al-Qur'an adalah sebagai berikut:

إن الله تعالى أنزل القرآن كتابا لصالح أمر الناس كافة, رحمة لهم لتبليغهم
مراد الله منهم

" Sesungguhnya Allah menurunkan al-Qur'an sebagai kitab, adalah untuk kemaslahatan dan rahmat bagi seluruh manusia, dan untuk menyampaikan apa yang diinginkan Allah dari mereka."²³

Tujuan umum dalam al-Qur'an tersebut secara rinci mencakup delapan hal, yaitu: meluruskan keyakinan (*islah al-i'tiqad*), membersihkan budi pekerti (*tahdzib al-al-akhlaq*), menetapkan hukum (*al-tshri'*), mengatur umat (*siyasa al-ummah*), cerita dan berita umat terdahulu (*al-qisas wa akhbar al-umam al-salifah*), mengajarkan sesuatu yang relevan dengan kondisi orang yang diajak berbicara (*al-*

²¹ Ibid.

²² Ibid. 33.

²³ Ibid., 35.

ta'lim bima yunasib halah al-mukhatabin), nasehat dan peringatan (*al-mawa'id wa-al-indzar*), menunjukkan mu'jizat dengan al-Qur'an (*al-i'jaz bi al-Qur'an*).²⁴

C. Masalah dalam Perspektif Ulama

Tulisan ini, tidak dimaksudkan sebagai tahapan-tahapan perkembangan *maqâsid al-sharî'ah* dari konsep pada pendekatan, sebagaimana ditulis oleh Imam Mawardi dalam bukunya, *Fiqh Minoritas*,²⁵ tetapi lebih ditekankan pada karakteristik pemikiran tiga tokoh tersebut tentang *masalah* yang merupakan sentral kajian *maqâsid al-sharî'ah*. Penulis memilih tiga tokoh tersebut dengan pertimbangan: pertama, al-Ghazali (w. 505 H.), al-Shatibi (w. 790 H.), dan al-Tûfi (w. 716 H.) berlatar belakang madzhab fiqih yang berbeda, yakni al-Ghazali (w. 505 H.) berlatang belakang *Shafi'iyah* yang dalam ijtihadnya menekankan ada konsep *qiyâs*, sedangkan al-Shatibi (w. 790 H.) berlatar belakang Malikiyyah yang menjadikan *masalah mursalah* sebagai dalil terdepan setelah al-Qur'ân dan al-Hadîth, sementara al-Tûfi (w. 716 H.) adalah bermadzhab *Hanbali* yang menekankan pada pemahaman literal teks al-Qur'ân dan al-Hadith serta mendahulukan *âthâr al-Sahâbah* dari pada *qiyâs* dan dalil hukum lainnya dalam penggalan hukum Islam. Karakter madzhab *Hanbali* tetap terlihat dalam pandangan al-Tûfi (w. 716 H.) tentang *masalah* dalam ranah ibadah dan *muqaddarât*. Sedangkan dalam ranah *mu'amalah*, al-Tûfi (w. 716 H.) mencukupkan *masalah* sebagai dalil hukum andalannya;

Kedua, elaborasi pemikiran tiga tokoh tersebut –tentu juga pandangan tokoh *maqâsid al-sharî'ah* yang lain— tentang *masalah* dapat dijadikan pisau analisis

²⁴ Ibid., 36-37.

²⁵ Gagasan tentang *maqâsid al-sharî'ah* secara konseptual telah dimulai oleh al-Tirmidzi (w. 320 H./ 932 M., kemudian dilanjutkan oleh tokoh-tokoh berikutnya: 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 'Ashûr (w. 1393 H./ 1972 M.), dan 'Alal al-Fasi (w. 1394 H./ 1974 M.). Periksa, Jassir 'Audah, *al-Ijtihâd al-Maqâsidî Min al-Tasawwur al-Usûliy Ilâ al-Tanzîl al-'Ilmiy*, (Bairut: al-Shabakah al-'Arabiyah li al-Abhath wa al-Nashr, 2013), 17-18.

pandangan Muhammad Shahrur tentang busana muslimah dan relevansinya dengan *maqâsid al-sharî'ah*.

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

Al-Shafi'i (w. 204 H.) adalah ulama yang paling keras menolak penggunaan nalar dalam berbagai bentuknya, baik melalui *istihsân* atau *maslahah mursalah* dalam penggalan hukum Islam. Pendapat tersebut diikuti oleh ulama sesudahnya seperti al-Juwaini (w. 478 H.) dan al-Ghazali (w. 505 H.). Namun demikian, dua tokoh tersebut mengembangkan sedemikian rupa konsep *maslahah*. Al-Juwaini (w.478 H.) disinyalir sebagai bapak *maqâsid* pertama. Dialah tokoh yang melahirkan konsep *ta'lîl* dalam tiga kategori: *darûriyyat*, *hâjât* dan *mahâsin*. Konsep al-Juwaini (w.478 H.) inilah agaknya yang memberikan inspirasi al-Ghazali dalam mengemas *maslahah* dengan wajah baru yaitu *maqâsid al-sharî'ah* dalam bingkai *al-usûl al-khamsah* (lima hal pokok), yakni pemeliharaan pada agama, jiwa, akal, keturunan dan harta, walaupun cara aplikasinya masih “*nyantol*” dengan teori ijtihad andalan *shafi'iyah*, yaitu *qiyâs*.

Berbeda dengan al-Ghazali (w.505 H.) yang bermadzhab shafi'iyah, al-Shatibi (w. 790 H.) memformulasikan sedemikian rupa konsep *maslahah* yang dirintis al-Juwaini (w. 478 H.) dan al-Ghazali, dan menjadikannya sebagai sebuah metode *istinbât* hukum ‘ala *Malikiyyah*, yakni metode *maslahah*, yang sejatinya

tingkat keterikatannya dengan teks masih begitu kental.²⁶ Mirip dengan al-Ghazali (w. 505 H.), al-Shatibi (w. 790 H.) menegaskan bahwa *maqâsid al-mukallaf* tidak boleh menabrak rambu-rambu *maqâsid al-shâri'*, keduanya harus sesuai, dan apabila terjadi pertentangan antara keduanya, maka yang harus rela mengalah adalah *maqâsid al-mukallaf*.²⁷

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

Tulisan berikut mencoba mendeskripsikan dan membandingkan peta pemikiran tiga tokoh *maslahah*: al-Ghazali (w. 505 H.), al-Shatibi (w. 790 H.) dan al-Tûfi (w. 716 H.), dengan harapan dapat ditemukan benang merah dan sekaligus karakteristik pemikirannya masing-masing, dan akhirnya dapat dikembangkan sebagai pisau analisis kajian hukum Islam kontemporer, khususnya tentang busana muslimah dan poligami.

²⁶ Bagi al-Shatibi, *al-maqâsid al-'âmah* juga menjadi pertimbangan dalam memahami dalil *juz'î*. Ibid., 370.

²⁷ Pasca al-Shatibi, dalam rentan waktu tidak kurang dari enam abad, hadir tokoh *maqâsid* baru, Muhammad al-Tâhir bin 'Ashûr (w. 1393 H) dengan kitabnya yang terkenal, *Maqâsid al-Sharî'ah al-Islâmiyyah*, dan dalam waktu yang hampir bersamaan juga hadir tokoh lain, yakni 'Alâl al-Fâsî (w. 1394 H.) dengan kitabnya yang bernama *Maqâsid al-Sharî'ah wa Makânatuhâ*. Banyak kesamaan ide dan pemikiran dari dua tokoh asal Maghrib Arab ini, satu contohnya adalah: pandangan yang menyatakan bahwa *maqâsid al-sharî'ah* berdiri di atas fitrah manusia. Berangkat dari firman Allah Swt dalam surat al-Rum ayat 30 dan surat al A'raf ayat 119, Tahir bin Ashûr dan 'Alâl al-Fâsî sepakat bahwa menjaga fitrah manusia adalah termasuk dalam *maqâsid al-sharî'ah*, untuk itu, syari'at Islam tidak akan pernah bertentangan dengan akal manusia selama ia dalam kondisi normal. Hanya saja sisi perbedaan dari keduanya adalah: bahwa Tahir bin Ashûr lebih berkonsentrasi pada proyek meng-independenkan *maqâsid al-sharî'ah* sebagai sebuah disiplin keilmuan tersendiri lepas dari kerangka ilmu ushul fiqh, dengan merumuskan konsep, kaidah serta substansi kajiannya. Sedangkan 'Alâl al-Fâsî lebih berkonsentrasi pada penjabaran tuntas seputar tujuan syari'at Islam, hikmah

1. *Maslahah* Menurut al-Ghazali (w. 505 H.)

Imam Al-Ghazali bernama lengkap Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al-Ghazali al-Tufi al-Shafi'i lahir pada tahun 450 H / 1058 M di sebuah kota kecil di Khurasan (Iran) bertepatan dengan setelah tiga tahun kaum Saljuk berkuasa di Baghdad²⁸. Orang tua al-Ghazali adalah seorang pemintal benang dari bulu dan dikenal sebagai orang yang saleh dan hidup sederhana.

Pada waktu kecil, atas wasiat ayahnya sebelum meninggal, al-Ghazali menimba ilmu pada Ahmad bin Muhammad al-Razikani. Kemudian dia mengembara ke Nisabur untuk belajar di Madrasah Nizâmiyah yang dipimpin oleh al-Haramayn al-Juwaini al-Shafi'i (478 H.) . Di madrasah ini al-Ghazali mendalami berbagai disiplin ilmu pengetahuan, seperti tasawuf, fiqh, tauhid, filsafat dan logika²⁹.

Kecerdasan dan kedalaman ilmu pengetahuan al-Ghazali dia buktikan dalam sebuah forum diskusi ilmiah yang dihadiri oleh para ulama cendekia dan Nizâm al-Muluk (w. 485 H.), pendiri madrasah Nizâmiyyah yang juga menjabat sebagai Perdana Menteri Sultan Saljuk Malik Syah. Penampilan al-Ghazali yang memukau seluruh ulama dan termasuk juga Nizâm al-Muluk, menghantarkannya untuk mendapatkan kepercayaan sebagai tenaga pengajar di Madrasah Nizâmiyah pada tahun 484 H. Dan lima tahun kemudian al-Ghazali diangkat menjadi kepala madrasah tersebut³⁰. Al-Ghazali meninggal dunia pada 4 Jumadil Akhir tahun

dan rahasianya, tidak mewacanakan integrasi atau independensinya dari ilmu ushul fiqh. Kemudian muncullah para pengkaji *masalah* seperti Muhammad Sa'îd Ramadân al-Bûti, dengan kitabnya, *D{awâbit al-Maslahah fî al-Sharî'ah al-Islâmiyyah*, Mustafâ Zaid, ia menulis buku tentang *masalah*, berjudul *al-Maslahah fî al-Tashrî' al-Islâmî*, Mustafa Shalabî, dengan kitabnya, *Ta'îl al-Ahkâm*, Husain Hamid Hassan, dengan kitabnya, *Nazariyât al-Maslahah fî al-Fiqh al-Islâmî*. Periksa, Yûsuf Hâmid al-'Alim, *al-Maqâsid al-'Amah li al-Sharî'ah al-Islâmiyyah*. (Kairo: Dâr al-Hadîth, t.th.), 6.

²⁸ Sha'bân Muhammad Isma'il, *Usûl al-Fiqh Târikhuh wa Rijâluh*, (Makkah: Dâr al-Salâm, 1998), 203.

²⁹ Ibid.

³⁰ Al-Ghazali mempunyai karya tidak kurang dari dua ratus judul dalam berbagai disiplin ilmu pengetahuan, dan yang telah terbit sebanyak lima puluh judul buku. Dalam bidang kalam dan filsafat, misalnya, dia menulis sebanyak 19 judul; dalam tasawuf dan akhlaq 19 judul; pada bidang tafsir menulis 2 judul; dan fikih dan ushul fiqh 8 judul. Ibid., 204. Sejak meninggalnya Imam Ahmad bin Hanbal pada tahun 241 H. / 848 M hingga lahirnya al-Ghazali, merupakan kurun waktu yang cukup panjang dan penuh dengan perdebatan

505 Hijriyah bersamaan dengan tahun 1111 Masehi di Thus, tempat al-Ghazali dilahirkan, dan dikebumikan di tanah kelahirannya juga.³¹

Secara bahasa, *maslahah* adalah sama dengan *manfa'ah* baik dari bentuk katanya (*wazn*) maupun maknanya. Dalam terminologi *usûl al-fiqh*, *maslahah* diartikan segala sesuatu yang dapat mewujudkan kebaikan dan terhindarnya segala macam *madarrah* (bahaya) atau *mafsadah* (kerusakan) dalam kehidupan manusia³². Dengan demikian, ada atau tidaknya *maslahah* diukur dengan dua hal tersebut. Bila tercipta kebaikan berarti *maslahah*. Sebaliknya, bila terjadi bahaya, ketimpangan, ketidakadilan dan sebagainya, berarti hal yang demikian itu disebut *mafsadah* (kerusakan) atau *madarrah* (bahaya).

Bagi al-Ghazali, hukum Allah (syari'at) yang ada dalam al-Qur'ân dan al-Hadîth secara umum memiliki rasionalitas hukum (*ta'lîl al-ahkâm*)³³. Artinya, setiap ketentuan yang ada dalam dua sumber hukum tersebut memiliki tujuan (*maqâsid*). Melalui *maqâsid*, 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-Ghazali, *maslahah* yang dijadikan pertimbangan hukum adalah tujuan atau *maslahah* menurut pandangan Tuhan, bukan semata *maslahah* dalam persepsi manusia. Kemaslahatan tersebut bukan berarti untuk

pendapat dan fanatisme madzhab, yang ujung-ujungnya terciptanya iklim pemikiran yang kurang sehat, sebab masing-masing mengklaim bahwa madzhabnyalah yang paling sesuai dengan ajaran Islam dan madzhab lain sebagai madzhab yang menyimpang dan sesat.

³¹ Ibid.

³² Abu Hamid al-Ghazali, *al-Mustasfâ min 'Ilm al-Usûl*, Vol. 1, (Bairût: Dâr al-Fikr, t.th.), 286.

³³ Ibid.

kepentingan Tuhan, melainkan untuk kemaslahatan dan kebaikan umat manusia dalam menjalani hidup di dunia hingga akhirat kelak³⁴.

Ditinjau dari aspek diakui atau tidaknya oleh Syari'at, menurut al-Ghazali, *maslahah* terbagi dalam tiga kategori³⁵: Pertama, *maslahah mu'tabarah*, yaitu *maslahah* yang sejalan dengan kehendak Allah. Dalam hal ini, al-Ghazali memberikan contoh dengan hukum haramnya minum segala sesuatu yang memabukkan karena diqiyaskan dengan arak (*al-khamr*); Kedua, *maslahah batilah* (*mulghah*), yaitu *maslahah* yang bertentangan dengan kehendak Allah swt. Contoh yang dikemukakan oleh al-Ghazali berkaitan dengan *maslahah* tipologi ini adalah penolakannya terhadap pendapat sebagian ulama yang mewajibkan seorang raja untuk berpuasa dua bulan berturut-turut, agar berefek jera, sebagai *kifarat* (tebusan) atas hubungan suami-istri yang dia lakukan di siang hari dalam bulan Ramadan, dengan alasan kalau kalau raja disuruh membayar kifarat dengan memerdekakan budak,—seperti urutan kifarat dalam *nash*—, maka mereka tidak akan jera. Kalau logika berpikir seperti itu diterapkan, maka seluruh bangunan hukum Islam akan rontok dan diubah sesuai dengan selera manusia.³⁶

Sementara kemaslahatan yang ketiga, adalah kemaslahatan yang *nash* (teks al-Qur'an maupun al-Hadith) membiarkannya tanpa ada kejelasan, apakah termasuk *maslahah mu'tabarah* (dibenarkan menurut syara'), atau *maslahah mulghah* (ditolak oleh syara'). Kemaslahatan jenis ini disebut *maslahah mursalah* (lepas tanpa ketentuan). Kemaslahatan tipologi ini, menurut al-Ghazali, selagi termasuk dalam hal yang mendesak (*darûrah*, primer) dan mencakup kemaslahatan umum adalah

³⁴ Ibid.

³⁵ Ibid. Periksa Pula, al-Bashir Shammam, *Maqâsid al-Shari'ah al-Islâmiyyah wa 'Alaqtuhâ bi al-Mabâhith al-Lughawiyah Ru'yah fi al-Muwâzanah Bayn Muqtadayât al-Lisân wa Maqâsid al-Shâr'i* (Tunis: al-Shirkah al-Tunisiyyah li al-Nashr wa Tanmiyah Funun al-Rasm, 2013),100.

³⁶ Ibid., 101

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.³⁷

Tujuan Tuhan untuk kemaslahatan manusia, menurut al-Ghazali mencakup lima prinsip dasar: agama (*dîn*), jiwa (*nafs*), akal (*‘aql*), keturunan (*nasab*) dan harta (*mâl*). Bagi al-Ghazali, segala sesuatu yang mencerminkan perlindungan terhadap lima prinsip tersebut dinamakan *maslahah*, sebaliknya setiap sesuatu yang dapat menyebabkan terabaikannya disebut *mafsadah*.³⁸

Menurut al-Ghazali, *al-usul 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-Ghazali, 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-Ghazali tersebut adalah perkembangan dari konsep *maslahah* 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 *maqâsid al-shari‘ah* sesudahnya, seperti al-Shatibi dan al-Fasi. Sebelum al-Ghazali, pemeliharaan atas kemaslahatan agama (*hifz al-din*) adalah berkaitan dengan batasan murtad yang oleh al-‘Amiriy disebut dengan istilah *muzjirah khal’i al-baydah* (larangan melepas telur/jati diri). Pemeliharaan atas agama (*hifz al-din*) oleh para ulama *maqâsid* sesudah al-Ghazali, seperti al-Shatibi, Alal al-Fasi, dan Tahir bin ‘Ashûr dikaitkan

³⁷ Ibid.

³⁸ al-Ghazali, *al-Mustasfa*, 287.

dengan seluruh aspek ajaran agama Islam, mulai dari aspek aqidah (keyakinan), ibadah, mua'alah dan lainnya. Selanjutnya seiring dengan perjalanan waktu, hifz al-din 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 (*maqâsid al-shari'ah*). Pendapat tersebut, sebagaimana dikutip oleh Jassir 'Audah, adalah digagas oleh Sayf 'Abd al-Fattah.³⁹

Sementara perlindungan terhadap jiwa (*hifz al-nafs*), sebelum al-Ghazali, diungkapkan dengan permasalahan yang lebih spesifik, yakni laranagan membunuh (*muzjirah qatl al-nafs*), melindungi kehormatan (*hifz al-'ird*), dan larangan mencederai kehormatan (*muzjirah thalb al-'ird*). Beberapa istilah tersebut kemudian oleh al-Juwaini, al-Ghazali, dan al-Shatibiy 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 thalb al-'ird* melebur dalam kajian *hifz al-nasl* (perlindungan keturunan).⁴⁰

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-Qardawi dalam ranah kewajiban menuntut ilmu pengetahuan secara berkesinambungan hingga akhir hayat (*min al-mahdi ila al-*

³⁹ Jassir 'Audah, *al-Ijtihad al-Maqâsidiy Min al-Tasawwur al-Usûliy Ilâ al-Tanzîl al-'Amaliy* (Bairut: al-Shabakah al-'Arabiyyah Li al-Abhath wa al-Nahr, 2013), 30.

⁴⁰ Ibid., 25-26.

lahd), kewajiban merenung dan memikirkan jagat raya (*malakut al-samawat wa al-ard*) sehingga sesuatu yang berguna bagi dirinya dan umat manusia.⁴¹ Kemudian tokoh *maqâsid* berikutnya, sayf ‘Abd al-Fattah, mengembangkan konsep *hifz al-nasl* dalam ranah kebebasan berfikir.⁴²

Perlindungan terhadap harta (*hifz al-mal*) juga mengalami pergeseran dari satu masa kemasa yang lain. Al-‘Amiri, sebelum al-Ghazali, menyebutnya sebagai *muzjirah akhdz al-mal* (larangan mengambil harta) yang didalamnya dibahas tentang hukuman pencurian (*al-sariqah*) dan perampokan (*al-hirabah*). Kemudian al-Juwaini merubahnya dengan sebutan *‘ismah al-mal* (perlindungan harta), dan disempurnakan oleh al-Ghazali dengan konsep *hifz al-mal* prinsip di atas oleh al-Ghazali dibedakan menjadi tiga peringkat, *al-darûrât*, *al-hâjât* dan *al-tahsînât*.⁴³ Pengelompokan ini didasarkan pada tingkat kebutuhan dan skala prioritasnya. *Maqâsid al-darûriyyât* (tujuan-tujuan primer) didefinisikan sebagai tujuan yang harus ada, yang ketiadaannya akan berakibat menghancurkan kehidupan secara total.⁴⁴

Maqâsid al-hâjiyyât (tujuan-tujuan sekunder) didefinisikan sebagai sesuatu yang dibutuhkan manusia untuk mempermudah mencapai kepentingan-kepentingan yang termasuk ke dalam katagori *darûriyyât*.⁴⁵ Karena fungsinya yang mendukung dan melengkapi tujuan primer, maka kehadiran tujuan sekunder ini dibutuhkan (sebagai terjemahan harfiah dari *hâjiyyât*), bukan niscaya (sebagai terjemahan langsung dari *darûriyyât*). Artinya, Jika hal-hal *hâjiyyât* tidak ada, maka

⁴¹ Ibid., 28.

⁴² Ibid., 29.

⁴³ Ibid., 289.

⁴⁴ Ibid., 290

⁴⁵ Ibid., 291

kehidupan manusia tidak akan hancur, tetapi akan terjadi berbagai kekurangan-kekurangan, bahkan kesulitan.⁴⁶

Sementara *maqâsid al-tahsîniyyât* (tujuan-tujuan tersier) didefinisikan sebagai sesuatu yang kehadirannya bukan niscaya maupun dibutuhkan, tetapi bersifat akan memperindah (sebagai termahan harfiah dari kata *tahsîniyyât*) proses perwujudan kepentingan darûriyyât dan *hâjiyyât*.⁴⁷ Sebaliknya, ketidakhadirannya tidak akan menghancurkan maupun mempersulit kehidupan, tetapi mengurangi rasa keindahan dan etika.

Al-Ghazali juga mengklasifikasikan *maslahah* dari aspek adanya legalitas atau tidaknya dari *Shâri'* (Allah dan Rasul) dalam tiga katagori: pertama, *maslahah mu'aththirah*, yaitu kemaslahatan yang dijelaskan secara langsung dalam teks; kedua, *maslahah mulghâh* (sia-sia) dan *gharîbah* (asing), yaitu kemaslahatan yang keberadaannya ditolak oleh teks; sementara *maslahah* ketiga, adalah *maslahah mursalah*, yaitu kemaslahatan yang tidak dinyatakan dalam teks secara langsung namun memiliki kesesuaian spirit dengan *maslahah* yang dijelaskan dalam teks.⁴⁸ Satu hal yang perlu ditegaskan di sini, menurut al-Ghazali, bahwa *maslahah hâjiyyah* (sekunder) dan *maslahah tahsîniyyah* (*tersier*) tidak dapat dijadikan landasan hukum kecuali bila diperkuat oleh *asl* (sesuatu yang hukumnya dijelaskan oleh teks). Dengan demikian, cara kerja *maslahah ala* al-Ghazali adalah cara kerja *qiyâs*, sebab bila tidak didukung oleh *shara'*, maka sama saja dengan *istihsân*.⁴⁹

Sedangkan *maslahah darûriyyah* (kepentingan *primer*, mendesak) bagi al-Ghazali dapat dijadikan pijakan hukum, apabila memenuhi syarat-syarat berikut: Pertama, tidak bertentangan dengan *nas qat'i*. Bagi al-Ghazali, *nas qat'i* lebih kuat dari pada

⁴⁶ Ibid.

⁴⁷ Ibid., 292.

⁴⁸ Ibid., 310-311.

⁴⁹ Ibid., 293-294.

maslahah mursalah. Sementara pertentangan (*ta'ârud*) yang terjadi antara *maslahah* dengan *nas zanni*, maka yang diprioritaskan adalah *maslahah*, tanpa menafikan teks sama sekali. Dengan kata lain, yang berlaku dalam kasus ini adalah *maslahah* men-*takhsis* keumuman teks; Kedua, *maslahah* yang bersifat universal (*kulliyât*), bukan *maslahah* yang bersifat *juziyyât*; Ketiga, diyakini atau diduga kuat akan benar-benar mencerminkan kemaslahatan, bukan *maslahah* eutopis, praduga atau sangkaan belaka.⁵⁰

2. *Maslahah* Menurut al-Shatibi (w. 790 H.)

Nama lengkap al-Shatibi adalah Abu Ishaq bin Musa al-Gharnati, dan dikenal dengan sebutan al-Shâtibi. Nama al-Shatibi berasal dari nama negeri keluarganya, Shatibah (Xativa atau Jativa). Al-Shatibi dilahirkan di Granada. Menurut Hamka Haq, sampai saat ini, tanggal kelahiran al-Shatibi masih misterius. Pada umumnya orang banyak menyebut tahun wafatnya, yakni 790 H./1388 M.⁵¹ Namun demikian, dapat diduga kuat, al-Shatibi lahir dan menghabiskan hidupnya di Gradnada pada masa kekuasaan Yusuf Abu al-Hajjâj (1333-1354 M.) dan Sultan Muhammad IV (1354-1391).⁵²

Nama Shatibi adalah *nisbat* kepada tempat kelahiran ayahnya di Sativa (Shâtibah), sebuah daerah di sebelah timur Andalusia. Pada tahun 1247M, keluarga Imam Shatibi mengungsi ke Granada setelah Sativa, tempat asalnya, jatuh ke tangan raja Spanyol Uraqun setelah keduanya berperang kurang lebih 9 tahun sejak tahun 1239 M.⁵³

⁵⁰ Ibid., 295-309.

⁵¹ Sha'bân, *Usûl al-Fiqh*, 417.

⁵² Hamka Haq, *al-Shatibi Aspek Teologis Konsep Maslahah dalam Kitab al-Muwafaqat*, (Jakarta: Erlangga, 2007), 17.

⁵³ Ibid.

Al-Shatibi belajar pada sejumlah guru, antara lain adalah Ibn al-Fakhrâr al-Ilbiri, Abû ‘Abdillah al-Balinsî, Abû al-Qâsim al-Sabti, Abû Abd Allah al-Sharîf al-Tilimsânî, Imam al-Maqrî, al-Khatib Ibn al-Marzûq, Abu al-‘Ali al-Mansûr al-Mashzâlî, Abu al-‘Abbâs al-Qabâb, dan Abu ‘Abdillâh al-Hfâr.⁵⁴

Karya al-Shatibi antara lain: (1). *Kitâb al-Muwâfaqât* (2). *Kitâb al-I’tisâm* (3). *Kitâb al-Majâlîs* (4). *Sharh al-Khulâsah* (5). *Uḥwân al-Ittifâq fi ‘Ilm al-Ishtiqaq* (6). *Usûl ‘an-Nahw* (7). *Al-Ifadât wa al-Inshadât* (8). *Fatâwâ al-Shâtibî*.⁵⁵

Menurut al-Shatibi, tujuan *Shâri’* (Allah swt.) ada empat macam, yaitu:

a. *Qasd al-syâri’ fi wad’i al-sharî’ah* (tujuan *Shâri’* dalam menetapkan syariat).

Menurut al-Shatibi, Allah menurunkan syariat (aturan hukum) tiada lain selain untuk mengambil kemaslahatan dan menghindari kemadaratan (*jalb al-masâlih wa dar’u al-mafâsid*). Dengan bahasa yang lebih mudah, aturan-aturan hukum yang Allah tentukan hanyalah untuk kemaslahatan manusia di dunia dan akhirat sekaligus.⁵⁶ Kemaslahatan tersebut dapat terwujud apabila lima unsur pokok berikut terwujud, yakni: agama, jiwa, keturunan, akal, dan harta.⁵⁷

⁵⁴ Al-Shatibi menyoroti *ta’assub* berlebihan yang dipraktekan para ulama Granada dan masyarakat Andalusia saat itu terhadap madzhab Maliki. Mereka memandang setiap orang yang bukan madzhab Maliki adalah sesat. Sebagaimana diketahui bersama bahwa masyarakat Andalus memegang erat madzhab Maliki ini sejak raja mereka, Hisyam al-Awwal bin Abdurrahman al-Dâkhil yang memerintah dari tahun 173-180H menjadikan madzhab ini sebagai madzhab resmi Negara. Menurut salah satu riwayat, kecenderungan Hisyam al-Awwal untuk mengambil madzhab Maliki ini adalah ketika dia bertanya kepada dua orang ulama yang satu bermadzhab Hanafi serta yang lain bermadzhab Maliki. Hisyam al-Awwal saat itu bertanya: “dari mana asalnya Abu Hanifah itu?” Ulama Hanafi menjawab: “dari Kufah”. Lalu ia bertanya kembali kepada ulama Maliki: “dari mana asal Imam Malik?” Ulama Maliki ini menjawab: “dari Madinah”. Hisyam lalu berkata: “imam yang berasal dari tempat hijrah Rasulullah Saw cukup bagi kami”. Kitab *al-Muwâfaqât* sengaja disusun oleh Imam Shatibi dalam rangka menjembatani ketegangan yang terjadi saat itu, antara Madzhab Maliki dan Hanafi. Periksa, Ibid.

⁵⁵ Sha’ban, *Usul al-Fiqh*, Ibid.

⁵⁶ Ibid.

⁵⁷ Ibid. Ulama berbeda pendapat tentang urutan lima kemaslahatan tersebut. Mengingat pencetus lima unsur pokok tersebut adalah al-Ghazali, maka penulis lebih memilih urutan *maslahah* sebagaimana disampaikan oleh al-Ghazali, yakni: agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Ibn al-Subki (w. 771 H.) selain lima hal pokok tersebut, dia menjadikan kehormatan (*al-‘ird*) sebagai kemaslahatan keenam yang juga dipelihara dan dilindungi oleh agama. Penambahan kemaslahatan kehormatan ini ditolak oleh al-Qarafi, al-Shawkani, dan

Menurut Wahbah al-Zuhaili, ulama *mâlikiyyah* dan *shafi'iyah* memberikan urutan lima hal pokok (*al-usûl 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.⁵⁸ Mirip dengan Wahbah al-Zuhaili, al-Bûtî berpendapat, bahwa urutan *al-usul al-khamsah* yang menjadi ijma' ulama adalah mengikuti urutan yang disampaikan oleh pencetusnya, al-Ghazali, yaitu: agama, jiwa, akal, keturunan, kemudian harta.⁵⁹

Dalam usaha merealisasikan dan memelihara lima unsur pokok tersebut, al-Shatibi membagi kemaslahatan dalam tiga kategori:⁶⁰

- 1). *al-maqâsid al-darûriyyât* (primer, pokok)
- 2). *al-maqâsid al-hâjiyyât* (skunder, kebutuhan)
- 3). *al-maqâsid al-tahsîniyyât* (tersier, keindahan).

Maqâsid darûriyyât adalah:

الأمور التي لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فقدت لم تجر
مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهاجر وفوت حيات وفي الآخرة
فوت النجاة والنعيم والرجوع بالخسران المبين.

“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 terabaikannya keselamatan (dari murka Allah), kenikmatan, dan kembali (kepada Allah) dengan kerugian yang nyata.”⁶¹

Ibn 'Âshûr karena menurut mereka, perlindungan kehormatan sudah termasuk dalam cakupan perlindungan keturunan. Periksa, Ahmad al-Raisûni, *Nazariyat al-Maqâsid*, 62-64.

⁵⁸ Periksa, Wahbah al-Zuhaili, *Usûl al-Fiqh al-Islâmî*, Vol. 2, (Bairût: Dâr al-Fikr, 1986), 752-753.

⁵⁹ Periksa Muhammad Sa'id Ramadân al-Bûtî, *Dawâbit al-Maslahah fi al-Shari'ah al-Islâmiyyah*, (Bairût: Muassasah al-Risâlah, 1982), 250. Periksa pula, Musfir bin 'Ali, *al-Wa'y al-Maqâsidî*, 43., Abd. Al-Majid al-Najjar, *Maqâsid al-Shari'ah bi Ab'ad Jadidah* (Tunisia: Dar al-Gharb al-Islami, 2012), 47.

⁶⁰ Al-Shatibi, *al-Muwâfaqât*, Vol. 2, 6

⁶¹ Al-Shatibi, *al-Muwâfaqât*, Vol. 2, Ibid. Menurut Abu Zahrah, menolak segala sesuatu yang dapat berakibat hilangnya salah satu dari lima unsur pokok dapat dikatakan sebagai *darûri* (mendesak/primer). Periksa, Abû Zahrah, *Usul al-Fiqh*, 371.

Pemeliharaan terhadap *maqâsid al-darûriyyât* ini menempati peringkat tertinggi dan paling utama dibanding dua *maqâsid* lainnya. Oleh karenanya, tidak dibenarkan memelihara kebutuhan *hâjiyyât* dan *tahsîniyyât* bila pada saat yang sama mengorbankan kemaslahatan *darûriyyât*.⁶²

Maqâsid al-hâjiyyât adalah:

إنها مفتقرة إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي إلى الحرج والمشقة
اللاحقة بفوت المطلوب فإذا لم ترع دخل على المكلفين - على الجملة -
الحرج والمشقة, ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العادي المتوقع في المصالح
العامة.

"*Maqâsid* hajiyyah adalah sesuatu yang dibutuhkan untuk kelonggaran dan menghilangkan kesempitan yang dapat menyebabkan kesulitan, yang berikutnya juga menyebabkan terabaikannya sesuatu yang dicari. Apabila *maqâsid* tersebut tidak dijaga, umumnya orang-orang mukallaf terjerembab dalam kesulitan, namun tidak sampai pada tingkatan kerusakan normal yang dihindari dalam kemalahatan umum."⁶³

Tegasnya, kemaslahatan *hâjiyyah* 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 *rukhsah* (keringanan), seperti dibolehkannya meng-*qasar* shalat bagi orang yang sakit atau musafir, dan dihalalkannya setiap sesuatu yang baik (*tayyibât*).

Maqâsid al-tahsîniyyât adalah:

فمعناها الأخذ بما يليق من محاسن العادات وتجنب الأحوال المذنبات التي
تأنفها العقول الراجحات ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق

⁶² Sapiuddin Shidiq, *Ushul Fiqh*, (Jakarta: Kencana, 2011), 226. Periksa pula, Abu Zahrah, *Ushul al-Fiqh*, 372.

⁶³ Ahmad al-Raysûni, *Nazariyat al-Maqâsid 'Inda al-Imâm al-Shâtibî*, (Herndon: al-Ma'had al-'Ali li al-Fikr al-Islâmî, 1995), 146.

“Makna *masalah hajiyyah* adalah mengambil tradisi baik dan pantas, serta menjahui hal-hal yang dapat menodai yang dicela oleh akal sehat. Pengertian tersebut terangkum dalam bagian akhlak mulia.”⁶⁴

Kemaslahatan yang menunjang peningkatan martabat hidup seseorang dalam masyarakat dan di hadapan Allah swt dalam batas kewajaran dan kepatutan. Pengabaian aspek *tahsîniyyât* tidak menimbulkan kehancuran dan kemusnahan hidup manusia sebagaimana tidak terpenuhinya aspek *darûriyyât*, dan tidak membuat hidup manusia menjadi sulit sebagaimana tidak terpenuhinya aspek *hâijiyât*, akan tetapi hanya mendapatkan hanya berkaitan erat dengan akhlak mulia dan adat yang baik.⁶⁵

Menurut al-Qarafi, *masalah* dalam kategori tahsinniyyah disebut dengan kemaslahatan penyempurna (*ma huwa mahal al-tatimmat*), karena fungsinya yang hanya terbatas untuk menyempurnakan kemaslahatan. Beberapa contoh *masalah tahsiniyyah* yang dikemukakan oleh al-Shatibi antara lain: membersihkan najis, bersesuci (wudhu‘, tayammum, dan mandi), menutupi aurat, berhias, ibadah-ibadah nawafil, tatakruma makan dan minum, menghindari makanan dan minuman yang menjijikkan, terlalu boros, dan terlalu kikir.⁶⁶

Dalam bidang mu‘amalah, al-Shatibi memberikan contoh *masalah tahsiniyyah* 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.⁶⁷

⁶⁴ Ibid. Periksa pula, Musfir bin ‘Ali, *al-Wa‘y al-Maqâsidi*, 51.

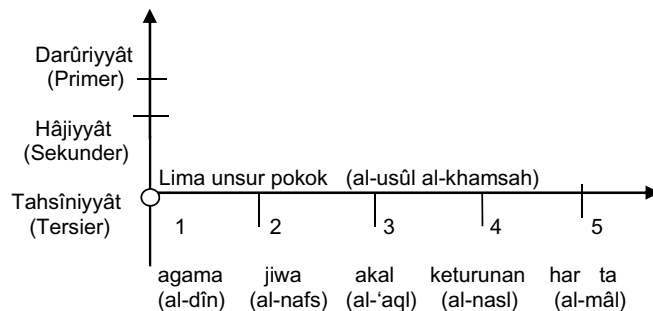
⁶⁵ Al-Raysuni, *Nazariyah*, 227.

⁶⁶ Al-Shatibi, *al-Muwafaqat*, Vol. 2, 22-23.

⁶⁷ Ibid.

Berikut bagan *maslahah* ditinjau dari unsur-unsur pokok (*al-usûl al-khamsah*) dan klasifikasinya:

Bagan 2.1.
***Maslahah* menurut al-Shatibi**



Sebagai contoh aplikatif pembagian *maqâsid* dalam tiga peringkat dapat dilihat dalam tabel berikut:⁶⁸

Tabel 2.1

Contoh aplikatif pembagian *maqâsid al-sharî'ah* dalam tiga peringkat⁶⁹

No.	Lima unsur pokok	Dharûriyyât	Hâjiyyât	Tahsîniyyât
1	Agama	Memelihara dan melaksanakan kewajiban agama yang termasuk tingkat primer seperti melaksanakan shalat lima waktu	Memelihara dan melaksanakan ketentuan agama dengan maksud menghindari kesulitan seperti shalat jama' dan qashar bagi orang yang sedang musafir.	- Mengikuti petunjuk agama dan menjunjung tinggi martabat manusia sekaligus melengkapi pelaksanaan kewajibannya kepada Tuhan. Misalnya menutup aurat, membersihkan pakaian dan badan. - Menghindari doa-doa yang tidak jelas sumbernya, membaca buku-buku agama lain bagi orang yang masih belum mampu melakukan perbandingan secara mendalam.

⁶⁸ Ibid., 227-230. Periksa pula, Fathurrahman Djamil, *Metode Ijtihad Majlis Tarjih Muhammadiyah*, (Jakarta: Logos, 1995), 41-44. Contoh tersebut dielaborasi dengan contoh yang dikemukakan Abu Zahroh dalam Bukunya *Usul al-Fiqh*, 370-373.

⁶⁹ Beberapa contoh dalam tabel ini diambil dari buku *Metode Ijtihad Majlis Tarjih Muhammadiyah*, karya Fathurrahman Djamil dengan beberapa modifikasi dari penulis. Perikasa, Fathurrahman Djamil, *Metode Ijtihad Majlis Tarjih Muhammadiyah*, (Jakarta: Logos Publishing House, 1995), 41-44.

2	Jiwa	Memenuhi kebutuhan pokok berupa makanan untuk mempertahankan hidup, dan kebutuhan lainnya yang berkaitan dengan anggota badan.	-Dibolehkannya berburu dan menikmati makanan dan minuman yang lezat.	-Ditetapkannya tata cara/adab makan dan minum -Melindunginya diri dari tuduhan-tuduhan yang tidak benar, dan dari cacian dan makian orang lain.
3	Akal	Diharamkannya meminum minuman keras.	-Anjuran untuk menuntut ilmu pengetahuan -Larangan minum sedikit sesuatu yang minum banyak dapat memabukkan.	-Menghindarkan diri dari menghayal atau mendengarkan Sesutu yang tidak berguna
4	Keturunan	Disyariatkannya nikah dan larangan berzina	Ditetapkannya menyebutkan mahar bagi suami pada waktu akad nikah dan diberikan hak talak bagi suami dan khulu' bagi isteri, dan disyariatkannya menutupi aurat di hadapan orang-orang yang bukan mahramnya.	-Disyariatkannya khitbah (meminang) dan walimah dalam perkawinan. -Larangan keluar di jalan dengan menampakkan zinah (hiasan)-nya.
5	Harta	Disyariatkannya tata cara pemilikan harta dan larangan mengambil harta orang lain dengan cara yang tidak sah	Disyariatkannya jual-beli dengan cara salam.	Seperti adanya ketentuan agar menghindarkan diri dari transaksi yang ada unsur gharar (spekulasi)

Klasifikasi *masalah* 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 *darûriyyât*, maka penyelesaiannya adalah dengan mendahulukan urutan yang paling tinggi dalam lima unsur pokok (*al-usul al-khamsah*), dimana peringkat tertinggi adalah agama, kemudian secara berurutan diikuti dengan jiwa, akal, keturunan, dan harta.

Penyelesaian kontradiksi *masalah* tersebut juga diterapkan dalam peringkat yang sama-sama *hâjiyyât* atau sama-sama *tahsîniyyât*. Contoh yang dapat

dikemukakan dalam kasus di atas adalah, pada batas tertentu, jihad di jalan Allah termasuk kelompok *darûriyyât* 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 *darûriyyât*.⁷⁰

Apabila pertentangan *masalah* terjadi antara *darûriyyât* dengan *hâjiyyât* dan *tahsîniyyât*, atau *hâjiyyât* dengan *tahsîniyyât*, maka *masalah hâjiyyât* dan *tahsîniyyât* harus diabaikan demi mewujudkan *masalah darûriyyât*, demikian pula *masalah tahsîniyyât* harus diabaikan demi mewujudkan *masalah hâjiyyât*. 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 *darûriyyât*, sedangkan memakan makanan yang halal termasuk memelihara jiwa dalam peringkat *hâjiyyât*.

Jadi, memelihara jiwa dalam peringkat *darûriyyât* harus didahulukan dari pada memelihara dalam peringkat *hâjiyyât*.⁷¹ Contoh kontradiksi antara *hâjiyyât* dan *tahsîniyyât* adalah, keharusan tetap melaksanakan shalat berjama'ah (*masalah hâjiyyât*) walaupun pada saat tertentu tidak didapati imam shalat yang *faqîh*, *wara'*, atau benar dan *fâsih* bacaan al-Qur'an-nya (*masalah tahsîniyyât*).

Menurut al-Shatibi, untuk menjaga lima unsur pokok *masalah* tersebut dapat ditempuh dengan dua cara yaitu: (1). Dari segi adanya (*min nâhiyat al-wujûd*), yaitu dengan cara memelihara hal-hal yang dapat melanggengkan keberadaannya;

⁷⁰ Fathurrahman Djamil, *Metode Ijtihad*, 46.

⁷¹ Ibid., 45.

(2). Dari segi tidak ada (*min nâhiyyat al-‘adam*) yaitu dengan cara mencegah hal-hal yang menyebabkan ketiadaannya. Dalam ranah aplikatif, dua cara pemeliharaan. Lima prinsip tersebut seperti contoh berikut:⁷²

- 1) Menjaga agama (*al-dîn*) dari segi *al-wujud* misalnya shalat dan zakat, sedangkan dari segi *al-‘adam* misalnya jihad dan hukuman bagi orang murtad.
- 2) Menjaga jiwa (*al-nafs*) dari segi *al-wujud* misalnya makan dan minum, sedangkan dari segi *al-‘adam* misalnya hukuman *qisash* dan *diyât*.
- 3) Menjaga akal (*al-‘aql*) dari segi *al-wujud* misalnya makan dan mencari ilmu, dari segi *al-‘adam* misalnya *hadd* bagi peminum *khamr*.
- 4) Menjaga keturunan (*al-nasl*) dari segi *al-wujud* misalnya nikah, dan dari segi *al-‘adam* misalnya had bagi pezina dan penuduh zina.
- 5) Menjaga harta (*al-mâl*) dari segi *al-wujud* misalnya jual beli dan mencari rizki, dan dari segi *al-‘adam* misalnya riba, memotong tangan pencuri.

b. *Qasdu al-Syâri’ fi Wad’i al-Sharî’ah li al- Ifhâm* (tujuan *Shâri’* dalam menetapkan syari’ahnya agar dapat dipahami).

Menurut al-Shatibi, oleh karena al-Qur‘an turun dengan bahasa Arab, maka untuk dapat memahaminya dengan benar, seseorang harus menguasai betul kaidah-kaidah bahasa Arab.⁷³ Di samping itu, al-Shatibi juga menegaskan bahwa syari’at Islam bertujuan untuk mewujudkan kemaslahatan bagi umat Muhammad yang berpredikat “*ummiyyah*” (tidak bisa membaca dan menulis). Dengan demikian, syari’at Islam juga bersifat “*ummiyyah*”.⁷⁴

c. *Qasdu al-Shâri’ fi Wad’i al-Sharî’ah li al-Taklîf bi Muqtadâhâ* (tujuan *Shâri’* dalam menentukan syari’at untuk dilaksanakan sesuai dengan yang dituntut oleh Allah).

⁷² Periksa, al-Raysûni, *Nazariyat al-Maqâsid*, 146-147.

⁷³ Ibid., 149.

⁷⁴ Ibid.

Berkaitan dengan ini al-Shatibi membagi *taklîf* dalam dua katagori:⁷⁵ Pertama, *taklîf* yang di luar kemampuan manusia (*al-taklîf bimâ lâ yutâq*). Masalah ini tidak akan dibahas lebih jauh, karena sebagaimana telah diketahui bahwa tidaklah dianggap *taklîf* apabila berada di luar batas kemampuan manusia. Berkaitan dengan pernyataannya tersebut, al-Shatibi mengatakan: “setiap *taklîf* yang di luar batas kemampuan manusia, maka secara Syar’i *taklîf* itu tidak sah meskipun akal membolehkannya”;

Kedua, *taklîf* yang di dalamnya terdapat *mashaqqah*, kesulitan (*al-taklîf bimâ fîhi mashaqqah*).⁷⁶ Persoalan inilah yang kemudian dibahas panjang lebar oleh Imam Shatibi. Menurut al-Shatibi, dengan adanya *taklîf*, *Shâri’* tidak bermaksud menimbulkan *mashaqqah* bagi pelakunya (*mukallaf*) akan tetapi sebaliknya ada manfaat tersendiri bagi *mukallaf*. Dalam masalah agama misalnya, ketika ada kewajiban jihad, maka sesungguhnya tidak dimaksudkan untuk menceburkan diri dalam kebinasaan, tetapi untuk kemaslahatan manusia itu sendiri, yaitu sebagai *wasîlah amar ma’ruf nahy al-munkar*.⁷⁷ Demikian pula dengan hukum potong tangan bagi pencuri, tidak dimaksudkan untuk merusak anggota badan akan tetapi demi terpeliharanya harta orang lain.

Apabila dalam *taklîf* ada *mashaqqah*, maka sesungguhnya ia bukanlah *mashaqqah* tapi *kulfah*, sesuatu yang tidak mungkin dapat dipisahkan dari kegiatan manusia sebagaimana dalam kacamata adat, orang yang memikul barang atau bekerja siang malam untuk mencari kehidupan tidak dipandang sebagai *mashaqqah*, tetapi sebagai salah satu keharusan dan kelaziman untuk mencari nafkah. Demikian juga halnya dengan masalah ibadah.⁷⁸

⁷⁵ Ibid., 150-151.

⁷⁶ Ibid.

⁷⁷ Ibid.

⁷⁸ Ibid.

Mashaqqah seperti ini menurut al-Shatibi disebut *mashaqqah mu'tadah* (kesulitan yang lumrah, biasa) karena dapat dilaksanakan dan karenanya dalam syara' tidak dipandang sebagai *mashaqqah*. Yang dipandang sebagai *mashaqqah* adalah apa yang disebutnya dengan *mashaqqah ghair mu'tadah* atau *ghair 'âdiyyah* yaitu *mashaqqah* yang tidak lazim dan tidak dapat dilaksanakan, atau apabila dilaksanakan akan menimbulkan kesulitan dan kesempitan. Misalnya, keharusan berpuasa bagi orang sakit dan orang jompo. Semua ini adalah *mashaqqah ghair mu'tadah* yang dikecam oleh Islam. Untuk mengatasi *mashaqqah* ini, Islam memberikan jalan keluar melalui *rukhsah* atau keringanan.⁷⁹

d. *Qasdu al-Shâri' fi Dukkûl al-Mukallaf Tahta Ahkâm al-Sharî'ah* (tujuan Shâri' dalam membawa manusia ke bawah naungan hukum).

Menurut al-Shâtibi, *maslahah* yang menjadi tujuan shariat Islam adalah *maslahah* yang mendukung tegaknya kehidupan dunia demi tercapainya kehidupan akhirat.⁸⁰ Dengan demikian, *maslahah* yang hanya memenuhi aspek duniawi dan mengesampingkan aspek akhirat adalah bukan tujuan shariat. Untuk itu, dalam mewujudkan *maslahah* harus terbebas dari nafsu duniawi. Terbebasnya manusia dari belenggu nafsu duniawi agar mereka menjadi hamba yang berikhtiar (*ikhtiyâran*), bukan hamba yang dalam kondisi keterpaksaan (*ittitâran*).

Menurut al-Shatibi, untuk mengetahui *maqâsid al-Sharî'ah* setidaknya dibutuhkan tiga syarat⁸¹:

1). Memiliki pengetahuan bahasa Arab.

Syarat ini menjadi sesuatu yang mutlak dikuasai karena al-Qur'ân sebagai sumber utama hukum Islam berbahasa Arab⁸². Persoalan yang muncul kemudian

⁷⁹ Ibid., 152-153.

⁸⁰ Al-Shatibi, *al-Muwâfaqât*, Vol. 2, 128-150.

⁸¹ Fathurrahman Djamil, *Metode Ijtihad*, 46.

⁸² Ibid., 66.

adalah, apakah al-Qur'ân dapat dipahami melalui terjemahan dalam bahasa-bahasa selain Arab? Pandangan al-Shatibi berkaitan dengan ini dapat dilihat dalam uraiannya tentang penunjukan (*dalâlah*) suatu *lafaz*.

Bagi al-Shatibi, penunjukan *lafaz* terhadap makna dapat dilihat dari dua aspek: pertama, *lafaz* yang menunjukkan kepada makna yang pasti (*mutlaq*). Penunjukan *lafaz* terhadap makna model ini disebut sebagai *dalâlah asliyyah*; kedua, *lafaz* yang tidak menunjukkan kepada makna yang pasti, tetapi menunjukkan kepada makna tambahan. Model penunjukan makna ini disebut sebagai *dalâlah tâbi'ah*.

Menurut al-Shatibi, *dalâlah asliyyah* terdapat dalam semua bahasa. Oleh karena itu *dalâlah* ini dapat dialih bahasakan, seperti ungkapan tentang berita seseorang berdiri. Akan tetapi apabila menyangkut penekanan dalam suatu ungkapan atau pernyataan terhadap seseorang, menurut al-Shatibi hal seperti itu masuk dalam wilayah *dalâlah tâbi'ah* dan tidak dapat dialih bahasakan, sebab terkait dengan lisan Arab yang senantiasa memperhatikan keadaan pemberi berita (*mukhbîr*), orang yang diberitakan (*mukbar 'anh*), isi berita (*nafs al-ikhbâr*), situasi dan susunan kata (*al-hâl wa al-nasaq*), jenis rangkaian kata (*naw' al-uslûb*), pendek (*îjaz*), panjang (*itnâb*) dan lain sebagainya.⁸³

2). Memiliki pengetahuan tentang Sunnah.⁸⁴

Bagi al-Syatibi, pengetahuan tentang Sunnah sebagai syarat ijtihad tidak hanya terbatas dalam hal-hal yang berkaitan dengan kualitas Sunnah (*sahih*, *hasan*, dan *da'îf*) dan makna yang ditunjuk oleh teks Sunnah, tapi juga mensyaratkan adanya pengetahuan tentang tujuan-tujuan (*maqashid*) dari Sunnah itu sendiri, baik *maqashid* yang bersifat umum (*'amah*) maupun yang bersifat khusus (*khasah*) dengan tetap mempertimbangkan aspek kekuatan kemaslahatan yang terkandung di

⁸³ Ibid.

⁸⁴ Ibid., 68.

dalamnya, yakni *masalah dharuriyyah* (primer), *hajiyyah* (sekunder), dan *tahsiniyyah* (tersier).

3). Mengetahui sebab-sebab turunnya ayat.⁸⁵

Sementara cara mengetahui *maqâsid al-sharî'ah*, menurut al-Shâtibî dapat menempuh tiga cara.⁸⁶ Pertama, melakukan analisis terhadap lafal perintah (*al-amr*) dan larangan (*al-nahy*). Tujuan perintah yang terdapat dalam al-Qur'an dan al-Hadith adalah agar isi dari perintah tersebut dapat diwujudkan. Sebaliknya, tujuan dari sebuah larangan yang terdapat dalam dua sumber ajaran Islam tersebut adalah agar isi dari larangan itu betul-betul dijahui dan ditinggalkan. Keharusan meninggalkan perbuatan yang dilarang adalah tujuan yang dikehendaki oleh Allah swt.⁸⁷

Satu hal yang harus diperhatikan dalam masalah perintah dan larangan adalah, perintah dan larangan yang terdapat dalam al-Qur'an dan al-Hadith mempunyai dua dimensi: primer dan sekunder. Sebagai contoh, ketegasan perintah untuk melaksanakan shalat adalah tujuan primer. Sedangkan terhindarnya seseorang dari perbuatan keji (*al-fakhshâ*) adalah tujuan sekunder.⁸⁸

Cara kedua, analisis *'illah* (alasan ditetapkan hukum) yang terdapat dalam perintah atau larangan. Ketika *'illah* hukum diketahui secara jelas (*ma'lûmah*) dari teks perintah atau larangan, maka *'illah* yang tampak tersebut yang harus dijadikan pedoman dan diikuti, karena dengan dengan mengikuti makna literal *'illah* yang ada dalam *nas* itulah tujuan hukum dalam perintah dan larangan dapat terwujud.

⁸⁵ Ibid.

⁸⁶ Ibid., 295-307. Periksa pula, Asafri Jaya Bakri, "Konsep *Maqâsid* al-Syariah Menurut al-Syatibi dan Relevansinya Dengan Hukum Islam". (Disertasi—Program Pascasarjana Institut Agama Islam Negeri, Jakarta, 1994), 128-145.

⁸⁷ Ibid.

⁸⁸ Ibid., 132.

Contoh yang dapat dikemukakan dalam masalah ini adalah tujuan untuk mendapatkan keturunan dalam perintah perkawinan, saling mendapatkan manfaat dalam perintah jual beli.

Sedangkan *'illah* hukum yang tidak dapat diketahui secara jelas (*ghayr al-malûmah*), menurut al-Shâtibi, harus diserahkan kepada *Shâri'* dengan jalan *tawaqquf* (diam, tidak melakukan analisis padanya). Hal tersebut ditempuh, karena melakukan perluasan cakupan (*al-ta'addî*) terhadap sesuatu yang tidak jelas, sama artinya dengan menetapkan hukum tanpa dalil, dan terobosan itu bertentangan dengan syariat. Perluasan cakupan suatu perintah atau larangan hanya dapat dilakukan apabila tujuan hukumnya diketahui secara jelas. Sedangkan cara ketiga adalah, analisis terhadap permasalahan-permasalahan hukum yang tidak disebut oleh *Shâri'* (*sukût al-shâri'*).⁸⁹

3. *Maslahah* Menurut al-Tûfi (w. 716 H.)

Nama lengkap al-Tûfi adalah Najm al-Din Abu al-Rabi' Sulaiman bin Abd al-Qawi bin Abd al-Karim bin Sa'id al-Tûfi al-Sarsari al-Baghdadi al-Hanbali, yang kemudian dikenal dengan al-Tûfi.⁹⁰ Al-Tûfi nisbat pada Tawfa, nama desa yang terletak di daerah Sarsar Irak, dan di desa itulah tokoh ini dilahirkan. Disamping tokoh tersebut terkenal dengan nama al-Tûfi, juga populer dengan nama Ibn Abi 'Abbas. Al-Tûfi lahir pada tahun 673 H (1274 M) dan meninggal pada tahun 716 H (1316 M) di Palestina.⁹¹

Al-Tûfi mempunyai karya tulis tidak kurang dari 42 buku dalam berbagai topik, terutama menyangkut tema-tema al-Qur'an, yurisprudensi, logika, Arab,

⁸⁹ Ibid.

⁹⁰ Ibn al-'Imâd, *Shadzarat al-Dzahab fî Akhbâi Man Dzahab*, Vol. 5, (Bairût: al-Maktabah al-Tijâri, t.th.), 39.

⁹¹ Qamaruddin Khan, *Pemikiran Politik Ibn Taimiyyah*, Terj. Anas Mahyuddin, (Bandung: Pustaka, 1983), 37-38.

dan sastra.⁹² Namun dari sekian karya tersebut, yang sempat menghebohkan dunia pemikiran Islam, khususnya di bidang hukum Islam adalah *Kitâb al-Ta'yîn fî Sharh al-Arba'în*, sebuah kitab *sharh* (penjelasan makna kata dan dan kalimat berikut kandungan) terhadap kitab *Al-Hadîth al-Arba'în al-Nawawîyyah*.

Dalam kitab tersebut, tepatnya pada penjelasan al-Hadîth ke 32, yakni al-Hadîth *lâ darara walâ dirâra* (tidak boleh ada bahaya pada diri sendiri dan tidak boleh pula ada bahaya pada orang lain). Al-Tûfî menulis gagasannya tentang *maslahah* sebagai dalil *mustaqil* (berdiri sendiri) dalam penggalan hukum Islam,⁹³ sebagaimana yang akan dijelaskan dalam disertasi ini.

Pada dasarnya, sebelum al-Tûfî tidak ada seorang ulama-pun yang menerima *maslahah* sebagai dalil hukum independen (*mustaqil*), baik para imam madzhab besar, yakni Abu Hanifah al-Nu'man bin Thabit (w. 150 H/767 M), Malik bin Anas (w. 179 H/795 M), Muhammad bin Idris al-Shafi'I (w.204 H/819 M), dan Ahmad bin Hanbal (w. 241 H/855 M), maupun para ulama pengikut empat madzhab tersebut. Dalam batas-batas tertentu Abu Hanifah menerima *maslahah* sebagai dasar penetapan hukum melalui metode *istihsân*, penilaian hukum yang berasal dari akal sehat yang tidak secara langsung pada teks atau analogi (*qiyâs*) yang ketat, tetapi lebih pada ide mengenai kelayakan atau kepatutan. Sementara para penentanginya, pada masa berikutnya, menuduh bahwa metode *istihsân* melawan

⁹² Mustafâ Zaid, *al-Maslahah fî al-Tashrî' al-Islâmî wa Najm al-Dîn al-Tûfî*, (Bairût: Dâr al-Fikr al-'Arabî, 1964), 91-94. Pada masa al-Tûfî, tidak sedikit produk hukum Islam yang dijadikan alat untuk menjustifikasi kebijakan dan kepentingan penguasa, yakni di bawah kekuasaan Mamluk di Mesir (649-924 H/1250-1517 M). Sebagai contoh, semua tanah pertanian ketika itu dibagi secara eksklusif antara pemegang kekuasaan politik dan para pemegang kekuasaan militer. Keseluruhan tanah pertanian di Mesir, misalnya, dibagi sebagai berikut: 4 bagian untuk penguasa puncak sebagai pribadi, yaitu sultan; 9 bagian untuk para pejabat kerajaan, yaitu para penjaga keamanan, para pelayan istana dan para prajurit yang bertugas memberi pelayanan segera kepada raja; 11 bagian untuk para amir Mamluk dan para tentara Mamluk lainnya. Periksa, SirJhon Clubb, *Solder of Fortune, The Story of The Mamluks*, (New York, 1973), 207, sebagaimana dikutip oleh Abdallah M. Al-Husayn al-'Amîrî, *Dekonstruksi Sumber Hukum Islam*, Terj. Abdul Basir, (Jakarta: Gaya Media Pertama, 2004), 37

⁹³ Periksa Najm al-Din al-Tûfî, *Kitâb al-Ta'yîn fî Sharh al-Arba'în*, (Bairût: Muassasah al-Rayyan, 1994), 234-280.

ketentuan teks-teks agama dan analogi. Para pendukung *istihsân* justru menegaskan bahwa apa yang mereka tuduhkan tidaklah benar.⁹⁴ Metode *istihsân*, menurut para pendukungnya, sejatinya tetap sejalan dengan ketentuan teks (*nas*) dan *qiyâs*, hanya saja dalam kasus tertentu analoginya bersifat *khafi*, tersembunyi, subtil dan tidak tampak secara langsung.

Di sisi lain, Malik (w. 179 H.) menerima *al-masâlih al-mursalah*⁹⁵ sebagai salah satu metode penggalian hukum (*istinbât al-hukm*). Dengan metode ini, seseorang dapat “berkreasi” menentukan hukum sesuatu yang tidak ditegaskan oleh *nas* dan tidak ditolak olehnya (*mursalah*, *mutlaqah*) selagi memenuhi kriteria *darûriyyah* (mendesak), *kulliyah* (universal) dan nyata-nyata mendatangkan *kemaslahatan* dalam lingkup pemeliharaan atas lima hal pokok (*al-usûl al-khamsah*), yakni agama, jiwa, akal, keturunan dan harta.

Sementara al-Shafi’i (w. 204 H.), secara tegas menolak penggunaan akal (*ra’y*) dalam legislasi hukum Islam, dan dengan demikian, juga dalam perlindungan terhadap *kemaslahatan* manusia. Ia menegaskan, bahwa satu-satunya sumber hukum yang dapat diterima adalah al-Qur’ân dan Sunnah Nabi. Sunnah Nabi bagi al-Shafi’i (w. 204 H.) merupakan sumber hukum yang kedua setelah al-Qur’ân. Bahkan al-Shafi’i tidak hanya memandang al-Sunnah sebagai sumber hukum yang mengikat, tetapi sebagai Firman Tuhan yang suci dan diwahyukan, sebagaimana

⁹⁴ Berdasarkan beberapa referensi usûl al-fiqh dari kalangan hanâfiyyah, Wahbah al-Zuhaili mendefinikan *istihsân* sebagai berikut: “berpaling dari ketentuan *qiyâs jalî* menuju tuntutan *qiyâs khâfi* karena ada dalil yang lebih kuat atau berpaling dari ketentuan kaidah *kulliyah* (universal/deduktif) kepada tuntutan masalah yang bersifat *juzi’î* (parsial). Periksa Wahbah al-Zuhaili, *Usûl al-Fiqh al-Islâmî*, Vol. 2, (Bairût: Dâr al-Fikr, 1998).

⁹⁵ Para ulama usûl al-fiqh mengklasifikasikan *masalahah* dalam tiga tipologi: pertama, *masalahah mu’tabarah*, yaitu *masalahah* yang keberadaanya diperhitungkan/dibenarkan oleh *nas*; kedua, *masalahah mulghâh*, yaitu yang keberadaanya nyata-nyata ditolak dan tidak diperhitungkan oleh *nas*; dan ketiga, *masalahah mursalah* (lepas) atau *mutlaqah* (bebas), yaitu *masalahah* yang tidak didapati dalam *nas*, baik yang menerima maupun menolaknya. Tipologi *masalahah* yang terakhir inilah yang menjadi ladang garapan kalangan Malikiyyah dalam penggalian hukum Islam. Periksa, Ibid.

al-Qur'an, dan sejajar dengannya.⁹⁶ Ketika ia menegaskan bahwa al-Sunnah sejajar dengan al-Qur'an dan tidak dapat dibatalkan (di-*naskh*) olehnya dan sebaliknya, sebenarnya Sunnah dibuat untuk menginterpretasikan, menghakimi dan membatalkan al-Qur'an.⁹⁷

Menurut al-Syafi'i (w. 204 H.) semua kemaslahatan hukum manusia dapat ditemukan dalam al-Qur'an dan al-Sunnah, tanpa perlu menggunakan akal, kecuali dalam keadaan terpaksa. Bagi al-Shafi'i, fungsi akal hanya untuk menderivasi aturan-aturan melalui penggunaan analogi (*qiyâs*) yang ketat, yang didasarkan pada dua sumber materi hukum: al-Qur'an dan al-Sunnah.⁹⁸

Ahmad bin Hanbal (w. 241 H.) mengokohkan *hujjiyah* al-Hadîth yang dipandang lemah, serta pendapat para sahabat Nabi (*âthâr al-sahâbah*) dan para pengikut yang datang sesudah mereka, berkaitan dengan hukum dan interpretasi terhadap *nas*.⁹⁹

Pandangan empat Imam madzhab di atas terhadap *maslahah* juga diikuti oleh para ulama sesudahnya, seperti al-Juwaini (w. 478 H.), al-Ghazali (w. 505 H.), Ibn Taymiyah (w. 728 H.), Ibn Qayyim al-Jauziyah (w. 751 H.), walaupun mereka kemudian menambahkan beberapa kriteria dan syarat dalam mengaplikasikannya. Pandangan al-Tûfi tentang *maslahah* sebagaimana penulis dikemukakan adalah berasal dari pembahasan (*sharh*) hadis nomor 32 dari kitab al-Hadith *al-Arba'in al-Nawawiyyah*. Al-Hadith dimaksud adalah berbunyi:

لا ضرر ولا ضرار

⁹⁶ Muhammad Abu Zahrah, *al-Shâfi'i*, (Kairo, Dâr al-Fikr, 1948), 183-184, sebagaimana dikutip oleh Abdullah M. Al-Husayn al-Amiri, *Dekonstruksi*, 5.

⁹⁷ Ibid.

⁹⁸ Ibid., 6.

⁹⁹ Ibid., 8.

“tidak boleh merugikan orang lain dan tidak boleh membalas kerugian dengan kerugian yang lain”.¹⁰⁰

Tanpa memperdulikan kuat atau lemahnya rangkaian periwayatan (*sanad*) atau otentik tidaknya penisbatan pada Nabi, al-Tûfi memandang teks hadits tersebut sebagai representasi yang valid dari tujuan al-Qur‘ân untuk melindungi kebaikan dan kemaslahatan manusia. Menurut al-Tufi, al-Hadîth di atas hanyalah potongan kalimat yang bentuk lengkap atau aslinya adalah:¹⁰¹

لا لحوق أو إلحاق ضرر بأحد ولا فعل ضرار مع أحد

“Tidak boleh menyebabkan kerugian pada seseorang dan tidak boleh ada perbuatan merugikan yang bersifat pembalasan pada seseorang”.

Menurut al-Tûfi, kandungan hukum yang fundamental dari al-Hadîth ini adalah:

لا لحوق ضرر شرعا إلا بموجب خاص مخصص

“tidak sah tindakan menyebabkan kerugian (pada orang lain) kecuali ada sebab khusus yang men-*takhsîs*”.¹⁰²

Untuk menguatkan pandangannya tentang keharusan mewujudkan kemaslahatan bagi manusia serta penolakannya terhadap segala bentuk tindakan yang dapat merugikan, baik pada diri sendiri maupun pada orang lain, al-Tûfi menukil beberapa ayat al-Qur‘an. Misalnya, surah al-Baqarah ayat 185:

شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ
فَمَن شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ۖ وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ

¹⁰⁰ Al-Tûfi, *Kitâb al-Ta'yîn*, 234. Al-Hadits tersebut terdapat dalam al-Muwatta' nomor 1234, Sunan Ibn Majah nomor 2331 dan 2332. Periksa, Malik bin Anas, *al-Muwatta'*, Vol. 5, (Bairut: Dar al-Kitab al-'Arabi, t.th.), 37. Ibn Majah, *Sunan Ibn Majah*, Vol. 7, (Bairut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.), 143.

¹⁰¹ Al-Tufi, *Kitâb al-Ta'yîn*, 236.

¹⁰² Ibid.

أَخْرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ- وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ- وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا
اللَّهُ عَلَى مَا هَدَيْتُكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٧٨﴾

“(Beberapa hari yang ditentukan itu ialah) bulan Ramadhan, bulan yang di dalamnya diturunkan (permulaan) Al-Qur`an sebagai petunjuk bagi manusia dan penjelasan-penjelasan mengenai petunjuk itu dan pembeda (antara yang hak dan yang bathil). karena itu, barangsiapa di antara kamu hadir (di negeri tempat tinggalnya) di bulan itu, maka hendaklah ia berpuasa pada bulan itu, dan barangsiapa sakit atau dalam perjalanan (lalu ia berbuka), maka (wajiblah baginya berpuasa), sebanyak hari yang ditinggalkannya itu, pada hari-hari yang lain. **Allah menghendaki kemudahan bagimu, dan tidak menghendaki kesukaran bagimu.** dan hendaklah kamu mencukupkan bilangannya dan hendaklah kamu mengagungkan Allah atas petunjuk-Nya yang diberikan kepadamu, supaya kamu bersyukur.”¹⁰³

Al-Tufi juga menukil surah al-Nisa‘ ayat 28:

يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا ﴿٢٨﴾

“Allah hendak memberikan keringanan kepadamu dan manusia dijadikan bersifat lemah.”¹⁰⁴

Kemudian al-Tufi juga menukil surah al-Hajj ayat 78:

وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ
حَرَجٍ مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ وَفِي هَذَا لِيَكُونَ
الرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا
الزَّكَاةَ وَاعْتَصِمُوا بِاللَّهِ هُوَ مَوْلَاكُمْ فَنِعْمَ الْمَوْلَى وَنِعْمَ النَّصِيرُ ﴿٧٨﴾

“dan berjihadlah kamu pada jalan Allah dengan jihad yang sebenar-benarnya. Dia telah memilih kamu dan **Dia sekali-kali tidak menjadikan untuk kamu dalam agama suatu kesempitan.** (Ikutilah) agama orang tuamu, Ibrahim. Dia (Allah) telah menamai kamu sekalian orang-orang muslim dari dahulu, dan (begitu pula) dalam (Al Qur`an) ini, supaya Rasul itu menjadi

¹⁰³ Al-Qur'an Dan Terjemahnya, (Madinah: Muja'mma' Khadim al-Haramayn, 1990), 33.

¹⁰⁴ Ibid., 122.

saksi atas dirimu dan supaya kamu semua menjadi saksi atas segenap manusia, maka dirikanlah sembahyang, tunaikanlah zakat dan berpeganglah kamu pada tali Allah. Dia adalah Pelindungmu, maka Dialah Sebaik-baik pelindung dan sebaik-baik Penolong.”¹⁰⁵

Menurut al-Tûfi, berdasarkan al-Hadîth tersebut, bahwa *mafsadah* harus dihilangkan, yaitu dengan menghilangkan sesuatu yang bersifat umum kecuali mafsadah yang di-*takhsis* oleh dalil. Dengan demikian, kandungan al-Hadîth ini harus didahulukan dari pada seluruh dalil-dalil hukum lainnya dalam upaya menghindari bahaya dan sekaligus untuk menggapai *maslahah*, sebab, lanjut al-Tûfi, andaikan sebagian dalil mengandung unsur *darar* (bahaya) dan kita menghilangkannya dengan mengamalkan kandungan al-Hadîth tersebut—dengan metode *takhsîs* dan *bayân*—,maka sebenarnya kita mengamalkan dua dalil secara bersamaan, tetapi bila kita tidak menghilangkan *darar*, maka berarti tidak mem-berlakukan salah satu dalil, yakni al-Hadîth tersebut. Padahal mengkompromikan antara beberapa dalil adalah lebih utama dari pada mennyiakan salah satunya.¹⁰⁶

Menurut al-Tûfi, dalil-dalil syariat itu ada sembilan belas, yaitu: (1). *al-Kitâb*; (2). *Al-Sunnah*; (3). *Ijmâ’ al-Ummah*; (4). *Ijmâ’ ahl al-Madînah*; (5). *Al-Qiyâs*; (6). *Qawl al-Sahâbî*; (7). *Al-Masâlih al-Mursalah*; (8). *Al-Istishâb*; (9). *Al-Barâ’ah al-Asliyyah*; (10). *Al-Awâid*; (11). *Istiqrâ’*; (12). *Sadd al-Dzarî’ah*; (13). *Istidlâl*; (14). *Al-Istihsân*; (15). *Al-Akhdz bi al-Akhaf*; (16). *Al-’Ismah*; (17). *Ijmâ’ Ahl al-Kufah*; (18). *Ijmâ’ Asyrah*; (19). *Ijmâ’ al-Khulafâ’ al-Arba’ah*.¹⁰⁷

Dari sembilan belas dalil tersebut, menurut al-Tûfi, dalil yang terkuat adalah *nas* dan *ijmâ’*. Keduanya terkadang selaras dan terkadang bertentangan dengan *maslahah*. Jika selaras dengan *maslahah*, berarti tidak ada masalah, karena tiga dalil

¹⁰⁵ Ibid., 523.

¹⁰⁶ Al-Tûfi, *Kitâb al-Ta’yîn*, 237

¹⁰⁷ Ibid., 238.

sekaligus, yakni *nas*, *ijmâ'* dan *maslahah* sepakat dalam satu hukum. Jika keduanya bertentangan dengan *maslahah*, maka yang harus didahulukan adalah *maslahah*, dengan cara *takhsîs* dan *bayân* terhadap kandungan *nas* dan *ijmâ'*, bukan membekukan berlakunya salah satu dari dua dalil tersebut, sebagaimana al-Sunnah didahulukan dari al-Qur'ân dengan cara *bayân*.¹⁰⁸

Untuk menguatkan pendapatnya, al-Tûfi memberikan penjelasan cukup panjang mengenai pengertian dan ruang lingkup *maslahah* dan perhatian *Shâri'* terhadap *maslahah*. Dalam pandangan al-Tûfi, kata *maslahah* berdasarkan wazan *maf'alah* dari kata *salâh*, yang berarti “sesuatu dalam keadaan sempurna sesuai dengan kegunaannya”. Misalnya, pena dibuat sedemikian rupa agar dapat digunakan untuk menulis. Pedang dibikin sedemikian rupa sehingga bisa dipakai untuk memenggal.¹⁰⁹

Sedangkan dalam tradisi (*'urf*), *maslahah* adalah sarana untuk mencapai kebaikan keuntungan. Sedangkan menurut *shara'* adalah sesuatu yang menjadi penyebab untuk sampai kepada tujuan *shar'i*, baik berupa ibadah maupun adat. Kemudian, *maslahah* ini terbagi menjadi dua bagian, yaitu perbuatan yang memang merupakan kehendak *Shâri'*, yakni ibadah dan apa yang dimaksudkan untuk kemanfaatan semua umat manusia dan tatanan kehidupan, seperti adat istiadat.¹¹⁰

Al-Tûfi menganggap bahwa penggunaan *maslahah* hanya ada pada masalah-masalah yang berkaitan dengan *mu'amalat*, bukan pada masalah-masalah yang berhubungan dengan ibadah dan *muqaddarât*. Sebab, masalah ibadah adalah hak

¹⁰⁸ Bagi al-Tûfi, kata *maslahah* adalah sarana yang menyebabkan adanya *maslahah* dan manfaat. Misalnya, perdagangan adalah sarana untuk mencapai keuntungan. Sedangkan pengertian *maslahah* menurut syaria'at adalah sesuatu yang menjadi penyebab untuk sampai kepada maksud Shari' baik berupa ibadah maupun adat. Kemudian *maslahah* terbagi menjadi dua, yaitu perbuatan yang memang merupakan kehendak shari', yakni ibadah dan segala sesuatu yang dimaksudkan untuk kemanfaatan semua umat manusia dalam tatanan kehidupan, seperti adat istiadat. Periksa Ibid.

¹⁰⁹ Ibid.

¹¹⁰ Ibid., 274

Shâri'. Tidak mungkin seseorang mengetahui hakikat yang terkandung di dalam ibadah, baik kualitas maupun kuantitas, waktu atau tempat, kecuali hanya berdasarkan petunjuk resmi *Shâri'*. Kewajiban hamba hanyalah menjalankan apa saja yang telah diperintahkan oleh Tuhannya, sebab seseorang pembantu tidak akan dikatakan sebagai orang yang taat jika tidak menjalankan perintah yang telah diucapkan oleh tuannya, atau mengerjakan apa saja yang sudah menjadi tugasnya.

Demikian halnya dalam masalah ibadah. 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 *siyâsah* dan *Shari'ah* yang sengaja oleh pencipta dicanangkan untuk kemaslahatan umat manusia.¹¹¹

Berkaitan dengan perhatian *Shâri'* terhadap *masalahah*, ada dua hal yang disampaikan al-Tûfi: Pertama, al-Tûfi menolak dua pendapat yang menerima dan yang menolak sekaligus, apakah perbuatan Allah berdasarkan alasan (*mu'allalah*)? Menurut al-Tûfi, perbuatan Allah berdasarkan beberapa hikmah yang kembali kepada umat manusia (*mukallaf*), tidak kembali kepada Allah, karena Allah Maha Sempurna dan tidak membutuhkan yang lain.¹¹²

Kedua, al-Tûfi juga tidak menerima dua pendapat yang saling bertolak belakang berkaitan dengan pertanyaan: apakah perlindungan terhadap *masalahah* oleh Allah merupakan keharusan bagi Allah (*wâjibah 'alayh*)—seperti pendapat *mu'tazilah*—, atau hanya merupakan pemberian atau anugerah Allah pada makhluknya (*tafaddul min Allah*). Menurut al-Tûfi, pemeliharaan atas *masalahah* adalah pasti datang dari

¹¹¹ Ibid., 279.

¹¹² Ibid.

Allah (*wâjibah minhu*) secara *tafaddul* (pemberian, anugerah), dan bukan keharusan bagi-Nya (*lâ wâjibah ‘alayh*).¹¹³

Al-Tûfi membangun pemikirannya tentang *masalah* tersebut berdasarkan atas empat prinsip:¹¹⁴

a. 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;

b. Sebagai kelanjutan pendapatnya yang pertama di atas, ia berpendapat bahwa *masalah* merupakan dalil syar’i mandiri yang kehujjahannya tidak tergantung pada konfirmasi *nas*, tetapi tergantung pada akal semata. Bagi al-Tûfi, untuk menyatakan sesuatu itu *masalah* adalah atas dasar adat-istiadat dan eksperimen, tanpa memerlukan petunjuk *nas*;

c. Sebagaimana disebutkan sebelumnya, *masalah* menjadi dalil syar’i hanya dalam bidang *mu’amalah* (hubungan sosial) dan adat-istiadat. Sedangkan dalam bidang ibadah dan *muqaddarât* (sesuatu yang ukurannya telah ditentukan dalam *nas*), *masalah* tidak dapat dijadikan dalil. Dalam kedua hal ini, *nas* dan *ijmâ’*-lah yang harus diikuti. Pembedaan ini terjadi karena di mata al-Tûfi 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 lebih mengetahui akan hak-Nya, dan karenanya kita wajib mengikuti *nas* dalam bidang ini. Sedangkan di bidang *mu’amalah*, manusia dapat

¹¹³ Ibid., 241-242.

¹¹⁴ Periksa, Ibrahim Hosen, “Beberapa Catatan Tentang Reaktualisasi Hukum Islam”, dalam *Kontekstualisasi Ajaran Islam*, (Jakarta: PARAMADINA, 1995), 254-257.

menentukan pilihannya sesuatu yang diyakini dapat memberikan manfaat dan *maslahah*. Oleh karena itu, mereka harus berpegang pada *maslahah* ketika kemaslahatan itu bertentangan dengan *nas*;

d. Bagi al-Tûfi, secara mutlak, *maslahah* merupakan dalil syara' yang paling kuat. Baginya, *maslahah* bukan hanya hujjah semata ketika tidak terdapat *nas* dan *ijmâ'*, melainkan ia harus didahulukan atas *nas* dan *ijmâ'* ketika terjadi pertentangan antara keduanya dengan cara *takhsîs* dan *bayân*. Pengutamaan dan mendahulukan *maslahah* atas *nas* berlaku dalam seluruh karakteristiknya; baik *qat'i* dalam *sanad* dan *matn*-nya ataupun *zanni*.

Berdasarkan keempat asas ini, al-Tûfi menyusun tiga argument dalam mendahulukan *maslahah* atas *nas* dan *ijmâ'* sebagaimana berikut:¹¹⁵ Pertama, bahwa kedudukan *ijmâ'* sebagai dalil hukum diperselisihkan di kalangan ulama'. Sementara *maslahah* telah disepakati, termasuk oleh mereka yang menentang *ijmâ'*. Ini berarti bahwa mendahulukan sesuatu yang disepakati (*maslahah*) atas hal yang diperselisihkan (*ijmâ'*) adalah lebih utama¹¹⁶;

Kedua, *nas* mengandung banyak pertentangan, dan hal inilah salah satu penyebab terjadinya perbedaan pendapat. Sedangkan memelihara *maslahah* merupakan sesuatu yang disepakati; Ketiga, terdapat *nas* dalam Sunnah yang ditentang oleh *maslahah*, seperti sikap sahabat Umar yang melarang menyampaikan al-Hadîth 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 Al-Hadîth tersebut.¹¹⁷

¹¹⁵ Ibid.

¹¹⁶ Ibid.

¹¹⁷ Ibid.

Menurut al-Tûfi, *istidlâl* dalam ranah ibadah adalah berpijak pada nas, 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. Untuk memudahkan kalsifikasi tersebut dan langkah-langkah *istidlâl*-nya, penulis jabarkan dalam bentuk tabel berikut:

Tabel 2.2

Istidlâl dalam ranah ibadah dan muqaddarât menurut al-Tûfi

Ruang Lingkup	Sumber Hukum	Langkah-Langkah
Ibadah dan Muqaddarât	Al-Qur`ân saja (infarada bihî al-Kitab)	a. Jika hanya satu ayat, maka ayat tersebut langsung dijadikan dasar hukum. b. Jika terdapat beberapa ayat, maka ada dua kemungkinan: - Tunggal dalam kandungan makna, maka sama dengan satu ayat; - Berbeda dalam kandungan makna, maka menempuh tahapan: kompromi, naskh dan mencari Sunnah yang sesuai dengan semangat al-Qur`an.
	Al-Sunnah saja (infaradat bihî al-Sunnah)	a. Jika hanya ada satu hadith sahih, maka hadith tersebut dijadikan dasar hukum. Tetapi kalau tidak sahih, maka menempuh jalur: mencari di al-Kitab, ijtihad, seperti dengan jalan mencari yang paling mendekati kepada adab dan tatakeseopanan. b. Jika terdapat beberapa hadith, maka ada beberapa kemungkinan: - Semuanya sahih dan satu kandungan makna, maka diperlakukan seperti hanya terdapat satu hadith. Tetapi apabila kandungan makna hadith berbeda-beda, maka menempuh langkah: kompromi, naskh, mencari yang paling sesuai dengan al-Kitab dan ijmâ' - Bila yang sahih hanya satu hadith, maka posisinya sama dengan satu hadith. - Bila tingkat kesahihannya berbeda, maka didahulukan yang paling sahih
	Al-Qur`ân dan al-Sunnah (ijtima'a fi al-hukm Kitâb wa Sunnah)	a. Jika keduanya sama dalam kandunagn makna, maka keduanya dipakai sebagai landasan hukum, salah satu dari keduanya menjadi bayan atau penguat. b. Jika kandungan maknanya berbeda, maka menempuh langkah: kompromi, naskh, mendahulukan al-Kitab dari pada al-Sunnah.

Sementara dalam ranah *mu'amalah*, menurut al-Tûfi, yang dijadikan pedoman *istidlâl* adalah *maslahah*. *Maslahah* dan dalil-dalil hukum yang lain—seperti *nas*, *ijmâ'* dan *qiyâs*—,dalam melihat hukum sesuatu ada dua kemungkinan: sama atau

berbeda. Dalam mengaplikasikan dua kemungkinan ini al-Tûfi menawarkan langkah-langkah *istidlâl* sebagaimana berikut:¹¹⁸

Jika *maslahah* dan dalil-dalil hukum yang lain sama dalam menetapkan hukum, maka tidak ada masalah dan baik sekali, seperti sepakatnya *nas*, *ijmâ'* dan *maslahah* dalam menetapkan lima hukum yang bersifat mendesak (*darûrî*), yakni: *qisâs* terhadap pembunuh, membunuh orang murtad, memotong tangan pencuri, *had* penuduh zina (*qâdzif*), dan *had* terhadap peminum *khamr*.¹¹⁹

Apabila *maslahah* dan dalil hukum lainnya berbeda, maka diupayakan untuk mengkompromikan antara keduanya (*al-jam'u baynahumâ*), misalnya dengan membawa sebagian dalil pada sebagian hukum, tidak pada yang lain, selagi tidak menabrak *maslahah* dan tidak mempermainkan dalil. Tetapi apabila melakukan kompromi tidak memungkinkan, maka yang harus didahulukan dari pada dalil lain adalah *maslahah*, sebagaimana pesan Nabi dalam al-Hadîthnya: *lâ darara wa lâ dirâra*. Makna al-Hadîth ini, menurut al-Tûfi, khusus dimaksudkan untuk menghilangkan *mafsadah* (kerusakan) dan memelihara *maslahah* yang menjadi tujuan utama *sharâ'*. Sedangkan dalil-dalil lainnya tidak ubahnya sebagaimana sarana (*wasâ'il*). Oleh karena itu, tujuan harus diutamakan dari pada sarana.¹²⁰

Menurut al-Tûfi, *maslahah* dan *mafsadah* bisa jadi bertentangan. Oleh karena itu, perlu ada langkah-langkah penyelesaian untuk menghindari pertentangan tersebut. Suatu kasus hukum adakalanya hanya mengandung *maslahah* saja, atau *mafsadah* saja, atau mengandung *maslahah* dan *mafsadah* sekaligus. Apabila suatu kasus hukum hanya memiliki satu unsur *maslahah*, maka tidak ada masalah, yakni *maslahah* tersebut dijadikan pijakan hukum. Namun apabila terdapat beberapa

¹¹⁸ Ibid., 277.

¹¹⁹ Ibid.

¹²⁰ Ibid., 278.

maslahah, maka semuanya diupayakan dapat terakomodir dalam hukum tersebut. Bila langkah kompromi tidak memungkinkan, maka yang diprioritaskan adalah *maslahah* yang paling urgen, atau dengan cara diundi apabila dari sekian *maslahah* sama-sama pentingnya.¹²¹

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, maka cukup mengerjakan yang mungkin saja. Ketika tingkat *mafsadah*-nya tidak sama, maka yang dihindari adalah *mafsadah* yang lebih berat (*irtikâb akhaf al-d ararayn*). Tapi bila kadar *mafsadah*-nya sama, maka memilih salah satu atau dengan cara diundi untuk menghindari *tuhmah* (prasangka buruk).¹²²

Suatu kasus hukum yang di dalamnya terdapat unsur *maslahah* dan *mafsadah*, maka yang ditempuh adalah mengambil *maslahah* dan menolak *mafsadah*. Jika langkah itu tidak mungkin, maka dipertimbangkan mana yang paling penting, apakah menarik *maslahah* atau menolak *mafsadah*. Namun apabila masing-masing sama-sama pentingnya, maka dipilih “sesukanya” atau kalau perlu dengan cara diundi, untuk menghindari *tuhmah*.¹²³

Apabila dalam satu kasus hukum terjadi pertentangan antara dua *maslahah*, atau dua *mafsadah*, atau *maslahah* dan *mafsadah*, maka yang dijadikan dasar penetapan hukum adalah aspek yang paling dominan (*arjah*), baik dari unsur *maslahah* maupun unsur *mafsadah*. Kalau semuanya dalam kadar yang sama, maka boleh memilih atau menempuh jalur diundi.¹²⁴

¹²¹ Ibid.

¹²² Ibid., 279.

¹²³ Ibid.

¹²⁴ Ibid., 279.

Tabel 2.3

**Mapping dan Perbandingan *Maslahah* Menurut al-Ghazali,
al-Shatibi, dan al-Tûfi.**

Nama Tokoh	Latar Belakang Pemikiran	Klasifikasi Masalah	Cara Mengetahui Masalah	Fungsi Masalah
Ghazali (450 H/1058- 505 H/1111 M)	Madzhab : Syafi'i; dalil hukum setelah al-Qur'an, al- Sunnah dan Ijmâ' adalah qiyâs. Ijtihad bagi al-Shafi'i adalah qiyâs, bukan lainnya.	Kekuatannya : dharûrât, hajât, tahsînât (masing- masing menyangkut pemeliharaan terhadap agama, jiwa, akal, keturunan dan harta). Cakupan : Kulli (universal), juz'î (parsial) Legalitas : Muaththirah (berdampak dan dianggap sebagai pertimbangan hukum), mulghah (tidak anggap sebagai pertimbangan hukum).	Ta'lîl al-ahkam ; metode yang dipakai dalam pencarian illat (alasan hukum) sebagai salah satu rukun qiyâs	Dapat dijadikan pertimbangan hukum apabila memenuhi kualifikasi: darûrât, kulliyât dan diyakini betul-betul akan mendatangkan kemaslahatan. Sedangkan masalah hajât dan tahsînât tidak dapat dijadikan pertimbangan hukum kecuali apabila diperkuat oleh asl (nas atau sesuatu yang hukumnya dijelaskan dalam nas), cara kerja ini adalah metode qiyâs.
Al-Shatibi 730H/1328M- 790 H/1388 M	Madzhab: Maliki; mengakui masalah mursalah sebagai metode penggalan hukum Islam setelah al- Qur'an, al-Sunnah dan Ijmâ'	Kekuatannya : dharûrât, hajât, tahsînât (masing- masing menyangkut pemeliharaan terhadap agama, jiwa, akal, keturunan dan harta). Cakupan : Dunyawiyyah dan Ukhrawiyyah. Masing-masing meliputi unsur:	Ijtihadi dan berporos pada teks : Menguasai bahasa Arab dan seluk beluknya; Menguasai Sunnah; Mengetahui asbâb al-nuzûl	-Metode ijtihad ala masalah mursalah dengan prinsip utama, maqasid al- shâri' berada di atas maqâsid al- mukallaf. - al-maqâsid 'âmah menjadi pertimbangan dalam penetapan hukum yang didasarkan pada dalil juz'iy

		Kulliy (universal), juz'iy (parsial) Legalitas : Mu'tabarah, mulghah dan mursalah		
Al-Tûfi (675 H/1277- 716 H (1318 M)	Madzhab : Hanbali	Kekuatan : Tanpa kalsifikasi darûriyyât, hâjiyyât dan tahsîniyyât. Baginya, maslahah bersifat mutlak, tanpa batas. Kekuatannya berkisar pada katagori: râjih/qawi dan arjah/aqwâ Cakupan : masalahah dunyawiyyah dan masalahah ukhrawiyyah. Legalitas : Semua masalahah legal, baik sesuai dengan nas atau tidak	Akal semata dapat mengetahui masalahah.	Sebagai metode penggalian hukum secara mandiri (mustaqil) dalam ranah mu'amalat saja.

D. Interkoneksi *Maslahah* sebagai Pendekatan dalam Penggalian Hukum Islam

Telah disebutkan pada pembahasan sebelumnya, bahwa tujuan syariat Islam adalah untuk mewujudkan kemaslahatan dan sekaligus menolak terjadinya *mafsadah* (kerusakan) bagi manusia, baik bersifat *dunyawiyyah* maupun *ukhrawiyyah*. Kemaslahatan yang hendak diwujudkan tersebut tercakup dalam lima hal pokok (*al-usûl al-khamsah*: agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta). Lima hal pokok tersebut adalah bersifat hirarkis, yakni kemaslahatan yang berkaitan dengan agama didahulukan dari pada empat kemaslahatan yang lain, demikian juga kemaslahatan jiwa didahulukan dari pada kemaslahatan akal, keturunan, dan harta.

Lima *masalah* tersebut saling terkait dan saling mendukung. Perintah melaksanakan shalat lima waktu misalnya, walaupun tujuan utamanya adalah pemeliharaan akan kemaslahatan agama (*hifz al-dîn*), tapi juga terkait dengan pemeliharaan kemaslahatan jiwa, akal, keturunan, dan harta.¹²⁵ Seseorang yang akan melaksanakan shalat disyaratkan harus suci dari *hadath* dan najis, dan disunnahkan ber-*siwak*, serta disunnahkan mandi ketika mau melaksanakan shalat jum'at. Aturan shalat ini merupakan pemeliharaan atas kemaslahatan jiwa.

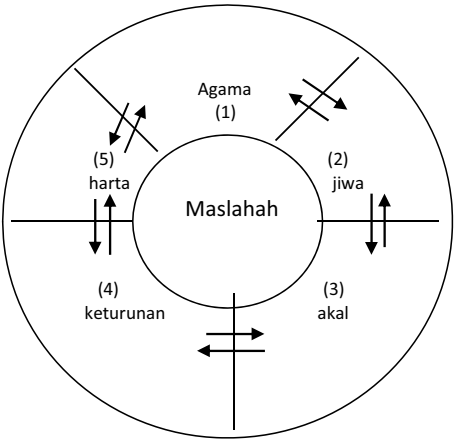
Seseorang yang akan melaksanakan shalat juga harus dalam kondisi sehat akalnya, tidak dalam keadaan mabuk. Allah dengan tegas melarang “mendekati” shalat ketika seseorang mabuk. Dengan demikian, shalat juga berkaitan dengan kemaslahatan akal. Shalat yang dilaksanakan dengan benar dan penuh keikhlasan akan menjauhkan dari perbuatan keji (*fakhsâ*), seperti perbuatan zina, dan juga hal-hal yang tidak sejalan (*munkar*) dengan hal-hal yang berlaku dan baik menurut norma agama dan masyarakat. Kemaslahatan yang terdapat dalam shalat tersebut adalah termasuk kategori *hifz al-nasl* (pemeliharaan keturunan). Shalat juga melatih seseorang disiplin dan tepat waktu, karena shalat dinilai sah ketika dilaksanakan sesuai dengan waktu yang ditentukan, dan lebih utama bila dilaksanakan di awal waktunya. Bahkan Allah memerintahkan seseorang yang selesai melaksanakan shalat Jum'at agar tidak menyia-nyiakan waktu tanpa bermakna, ia diperintah agar segera menyebar di muka bumi, mencari rizki (*fadl Allah*). Dengan demikian, perintah Allah agar menjadikan shalat sebagai sarana minta pertolongan (*isti'ânah*) dalam menjalani problem kehidupan,—termasuk tentang problem mencari nafkah—, juga diimbangi dengan perintah berusaha untuk mewujudkannya. Dari penjelasan ini, maka shalat juga berkaitan dengan perlindungan harta (*hifz al-mâl*).

¹²⁵ Pembahasan cukup lengkap tentang *masalah* yang terkandung dalam shalat, dapat dibaca karya Afzalur Rahman, *Tuhan Perlu Disembah*, Terj. Hasmiyah Rouf, (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2002), 44-276.

Keterkaitan masing-masing lima unsur pokok, seperti dalam contoh shalat tersebut di atas, maka hubungan antar *masalahah* (interkoneksi *masalahah*, *ittisâliyat al-masâlih*) dalam bingkai lima unsur pokok (*al-usûl al-khamsah*: agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta) dapat dilihat dalam bagan berikut:

Bagan 2.2

Interkoneksi *masalahah* (*ittisâliyat al-masâlih*)



Bagan di atas menggambarkan bahwa setiap lima unsur pokok *masalahah* memiliki sel (wilayah cakupan) tersendiri. Keberadaan sel di masing-masing unsur bukan berarti sama sekali tidak terkait dengan unsur yang lain, tapi justru ada keterkaitan dan saling melengkapi antara satu unsur dengan unsur yang lain. Agama, sebagai kemaslahatan yang harus diprioritaskan dari kemaslahatan lainnya, tidak akan terwujud tanpa keberadaan jiwa, akal, keturunan, dan harta.¹²⁶ Dengan kata lain, keberlangsungan kemaslahatan agama membutuhkan empat kemaslahatan tersebut. Demikian juga kemaslahatan jiwa butuh pada agama, akal, keturunan, dan harta.

¹²⁶ Pelaksanaan shalat misalnya, tidak akan terwujud secara sempurna tanpa keberadaan jiwa dan akal yang sehat serta harta untuk keperluan menutupi aurat sebagai syarat sahnya shalat

E. Konsep Interkoneksi dalam Wacana Kajian Ilmu Keislaman Kontemporer: sebuah Perbandingan.

Dalam lingkup kajian ilmu keislaman yang lebih luas, konsep interkoneksi sejatinya telah digagas oleh Amin Abdullah. Menurut Amin, paradigma interkoneksi berasumsi bahwa untuk memahami kompleksitas kehidupan manusia yang selalu berkembang seiring dengan perkembangan zaman, setiap bangunan keilmuan, baik agama, sosial, humaniora, maupun kealaman tidak dapat berdiri sendiri. Tegasnya, kerjasama, saling tegur sapa, saling membutuhkan, saling koreksi, dan saling keterhubungan antar disiplin keilmuan akan lebih dapat membantu manusia memahami kompleksitas kehidupan yang dijalaninya dan memecahkan persoalan yang dihadapinya.¹²⁷ Amin Abdullah menegaskan:

“Hadârat al-nas (budaya agama yang semata-mata mengacu pada teks) memang tidak lagi bisa berdiri sendiri, terlepas sama sekali dari hadarat al-‘ilm (sain dan teknologi) dan juga tidak bisa terlepas dari hadârat al-falsafah (budaya filsafat, etik) dan begitu pula sebaliknya”.¹²⁸

Hadârat al-‘ilm (budaya ilmu) yang tidak dipandu dengan *hadârat al-falsafah* (budaya etik-emansipatoris) yang kokoh akan berakibat pada tercerabutnya dari keberpihakan pada kehidupan manusia dan lingkungan hidup. Sementara kombinasi *hadârat al-nas* (budaya teks *bayânî*) dengan *hadârat al-‘ilm* (sain dan teknologi) saja, tanpa mengenal humanities kontemporer sedikitpun dapat melahirkan gerakan *radicalism-fundamintalism*. Dengan demikian, masih menurut Amin Abdullah, kehadiran *hadârat al-falsafah* (etik yang bersifat tranformatif liberatif) sangatlah dibutuhkan. Demikian pula, *hadârat al-falsafah* (budaya filsafat) akan terasa kering, jika sama sekali tidak terkait dengan isu-isu keagamaan yang terhampar

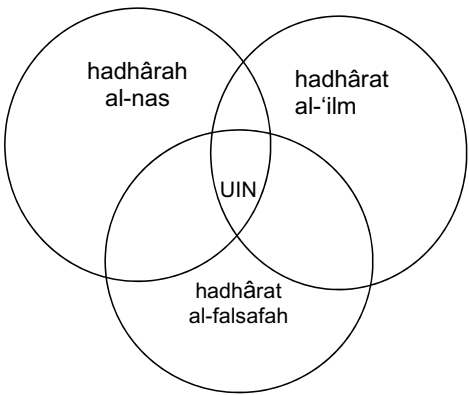
¹²⁷ Amin Abdullah, *Islamic Studies Di Perguruan Tinggi Pendekatan Integratif-Interkoneksi*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), vii-viii.

¹²⁸ *Ibid.*, 402.

luas dan rapi dalam budaya teks.¹²⁹ Interkoneksi tiga entitas budaya teks, filsafat dan sains-teknologi dalam dunia akademik, seperti STAIN, IAIN, dan UIN, menurut Amin Abdullah dapat terlihat dalam skema berikut:

Bagan 2.3

Skema *Interconnected Entities*¹³⁰



Amin Abdullah juga menegaskan, sudah saatnya para pengkaji ilmu keislaman melakukan rekonstruksi dan pemahaman ulang tentang istilah *ittihâd* dan *hulûl* yang banyak dipakai dalam pemikiran tasawwuf klasik yang sering dikritik oleh *fuqahâ'* dan *mutakallimûn*. Agar dapat dipahami secara praktis-fungsional, *wihdat al-wujûd*, *hulûl* seharusnya tidak diartikan sebagai menyatunya unsur ketuhanan dan kemanusiaan, tetapi lebih mengandung arti menyatunya *basic human need*, yaitu kebutuhan sandang, pangan, papan, afilias keagamaan atau religiolitas, kebutuhan aktualisasi diri dan sebagainya, tanpa terlalu memandang perbedaan ras, kulit, etnis dan agama. Pemahaman seperti tersebut di atas, menurut Amin, disebut sebagai *ittihâd al-ârif wa al-ma'rûf*.¹³¹

¹²⁹ Ibid., 403.

¹³⁰ Ibid., 405.

¹³¹ Ibid., 381-382.

Konsep interkoneksi “trinitas” *hadârah* keilmuan yang digagas Amin Abdullah di atas adalah berada dalam tataran telaah kritis, lapis ketiga dalam studi Islam. Menurut Amin, ada tiga wilayah keilmuan Islam: Pertama, wilayah praktik keyakinan dan pemahaman terhadap wahyu yang telah diinterpretasikan oleh para ulama, *mufasssir*, tokoh masyarakat sesuai dengan bidang dan kecenderungannya masing-masing. Lapis keilmuan ini, pada umumnya “alergi” terhadap klarifikasi dan penjernihan teoretik keilmuan. Pada level ini, masih menurut Amin Abdullah, sulit dibedakan antara agama dan tradisi, agama dan budaya, dan antara *belief* dan *habits of mind*.¹³²

Lapis kedua, wilayah teori-teori keilmuan yang disusun dan dirancang sedemikian rupa oleh para ulama pada bidangnya masing-masing, seperti *‘ulûm al-tafsîr*, *‘ulûm al-hadîth*, *Islamic thought* (kalam, falsafah, dan tasawuf), *fiqh* (hukum dan pranata sosial), sejarah peradaban Islam, pemikiran Islam, dan dakwah Islam.¹³³ Teori-teori keilmuan Islam pada lapis kedua ini sejatinya adalah buah abstraksi deduktif dari teks wahyu, dan abstraksi induktif dari praktik-praktik keagamaan yang hidup dalam masyarakat muslim era ke-nabian, sahabat, *tâbi’in*, dan sepanjang sejarah perkembangan masyarakat muslim, berikut hiruk-pikuk politik, sosial, budaya yang disadari atau tidak punya andil dalam mengkonstruksi teori-teori tersebut.

Lapis ketiga, adalah telaah kritis (*qirâ’ah naqdiyyah muntijah*), atau yang dikenal dengan *meta discourse*, terhadap sejarah perkembangan jatuh-bangunnya teori-teori keilmuan yang disusun ulama pada lapis kedua.¹³⁴ Pada lapis ini, teori-teori yang oleh sebagian kalangan dianggap sudah kokoh dan matang matang (*nadij*), dan karenanya diyakini sebagai sesuatu yang “kebal” akan kritik (*ghayr qâbil li al-*

¹³² Ibid., 72-73.

¹³³ Ibid.

¹³⁴ Ibid.

niqâsh), didialogkan dengan keilmuan yang lain, baik dalam rumpun keilmuan sejenis, —seperti *‘ulûm al-Qur‘ân* didialogkan dengan *‘ulûm al-Hadîth* dan sejarah peradaban Islam dan seterusnya,— maupun didialogkan dengan rumpun keilmuan lain, seperti ilmu kealaman, ilmu budaya, ilmu sosial. Lapis ketiga keilmuan Islam ini, menurut Amin Abdullah, sesungguhnya dibidangi oleh filsafat ilmu-ilmu keislaman.¹³⁵

Oleh karena konsep interkoneksi termasuk kajian kritis terhadap ilmu keislaman pada lapis kedua yang dibidangi filsafat ilmu-ilmu keislaman, maka konsep tersebut dapat dicermati dari aspek konsistensi, koherensi, dan korespondensi.¹³⁶ Dari aspek konsistensi, satu ajaran Islam, seperti menghargai martabat kemanusiaan harus mempunyai hubungan terpadu dengan poin-poin ajaran Islam yang lain, hubungan teks dengan teks, hubungan dengan hasil *ijma’* dan *ittifâq* ulama’ hasil *bahth al-masâil*, munas *tarjih* dan pernyataan tokoh masyarakat muslim, pimpinan organisasi, dan pejabat agama.¹³⁷

Dari aspek koherensi, satu poin ajaran Islam harus terkait dengan ajaran Islam lainnya, tidak boleh terlepas sendiri-sendiri. Konsep ketuhanan tidak terlepas dari konsep kepedulian sosial; kelembutan dan belas kasihan pada orang lain tidak

¹³⁵ Ibid., 74.

¹³⁶ Dalam filsafat ilmu, ada tiga teori kebenaran: Pertama, teori korespondensi. Menurut teori ini, kebenaran atau keadaan benar itu adalah apabila ada kesesuaian (*correspondence*) antara arti yang dimaksud oleh suatu pernyataan atau pendapat dengan objek yang dituju oleh pernyataan atau pendapat tersebut. Dengan demikian, kebenaran adalah yang bersesuaian dengan fakta, yang berselaras dengan realitas, yang serasi (*correspondence*) dengan situasi aktual; Kedua, teori koherensi atau konsistensi. Teori ini menyatakan, bahwa kebenaran tidak dibentuk atas hubungan antara putusan (*judgement*) dengan sesuatu yang lain, yaitu fakta atau realitas, tetapi atas hubungan antara putusan-putusan itu sendiri. Dengan kata lain, kebenaran ditegakkan atas hubungan antara putusan yang baru itu dengan putusan-putusan lainnya yang telah kita ketahui dan akui kebenarannya terlebih dahulu. Jadi menurut teori ini, putusan yang satu dengan yang lain saling berhubungan dan saling menerangkan satu sama lain. Karenanya lahirlah rumusan: *Truth is a systemic coherence* (kebenaran adalah saling hubungan yang sistematis); *Truth is consistency* (kebenaran adalah konsistensi dan kecocokan); Ketiga, Teori Pragmatisme. Menurut teori ini, benar tidaknya suatu ucapan, dalil, atau teori semata-mata bergantung kepada asasnya manfaat. Sesuatu dianggap benar jika mendatangkan manfaat dan akan dikatakan salah jika tidak mendatangkan manfaat. Periksa, Amsal Bakhtiar, *Filsafat Ilmu*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2011), 112-121.

¹³⁷ Amin Abdullah, *Islamic Studies*, 79.

terlepas dari ketegasan menghadapi perbuatan tercela; doktrin *ukhuwwah* (persaudaraan) tidak terlepas antara yang bersifat *Islâmiyyah*, *bashariyyah* (kemanusiaan), dan *wataniyyah* (kebangsaan); doktrin keadilan (*al-'adâlah*) terkait erat dengan doktrin *insâniyyah* (kemanusiaan); ajaran kejujuran (*al-'amânah*) lekat dengan ajaran inklusivitas dan toleransi (*al-samâhah*), dan begitu seterusnya.¹³⁸ Sementara dari aspek korespondensi, adalah samanya teori dengan praktik, antara konsep murni dengan terapan.¹³⁹

Dengan tiga kriteria yang menjadi titik tolak pola pikir filsafat ilmu-ilmu keislaman di atas, maka ajaran dan doktrin Islam yang ditulis, dikatakan, dan dipropagandakan oleh umat Islam dalam kurun waktu tertentu dapat dianalisis secara mendalam dan kritis (*qirâ'ah naqdiyyah*), apakah memenuhi aspek konsistensi, koherensi, dan korespondensi, sehingga menghasilkan sesuatu yang baru dan memenuhi kebutuhan dan kemaslahatan planet Bumi dan isinya.

Dari paparan konsep interkoneksi tiga entitas budaya (*al-hadârah*) keilmuan yang digagas Amin Abdullah di atas, dapat ditegaskan di sini, bahwa konsep tersebut berbeda dengan konsep interkoneksi *masalahah* yang penulis gagas. Perbedaan tersebut setidaknya dapat dilihat dalam dua hal berikut: Pertama, dalam aspek cakupan interkoneksi pada dua konsep di atas. Cakupan interkoneksi *masalahah* secara tegas berkisar pada wilayah *al-usûl al-khamsah* (lima hal pokok: agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta) yang menjadi sentral kajian *maqâsid al-shrî'ah* dengan tetap mempertimbangkan tiga sekala prioritas: aspek *darûriyyât*, *hâjiyyât*, dan *tahsîniyyât*, disamping juga mempertimbangkan sekala prioritas dari lima hal pokok tersebut dalam upaya merumuskan hukum Islam yang bercita-rasakan *maqâsid al-sharî'ah*, dengan prinsip perlindungan terhadap *al-usûl al-khamsah* secara bersamaan.

¹³⁸ Ibid., 80.

¹³⁹ Ibid.

Oleh karena lingkup cakupan interkoneksi *maslahah* adalah hakikat *maqâsid al-sharî'ah*, yakni kemaslahatan dalam bingkai *al-usûl al-khamsah*, maka hukum yang lahir darinya dapat di-*nisbat*-kan pada *maqâsid al-sharî'ah*, seperti *al-libâs al-maqâsidi*, *al-iqtisâd al-maqâsidi*, *-al-sawm al-maqâsidi*, dan seterusnya.

Sementara interkoneksi tiga entitas budaya keilmuan yang diusung Amin Abdullah diorientasikan pada upaya mendialogkan tiga entitas budaya keilmuan yang berbasis pada teks, ilmu, dan filsafat dalam kerangka pembacaan kritis terhadap lapis kedua kajian ilmu-ilmu keislaman, dengan harapan dapat menghasilkan pemahaman terhadap agama yang betul-betul membumi, sesuai dengan kebutuhan ke-kini-an dan ke-di sini-an (*sâlih li kull zamân wa makân*). Dengan demikian, cakupan wilayah konsep interkoneksi *maslahah* lebih khusus dari pada konsep interkoneksi tiga entitas budaya keilmuan.

Perbedaan kedua, konsep interkoneksi *maslahah* lahir dari kegelisahan akademik penulis atas kajian *maqâsid al-sharî'ah* yang hanya berkutat pada kajian *maslahah* dalam lingkup *al-usûl al-khamsah* dengan mempertimbangkan skala prioritas *darûriyyat*, *hâjiyyât*, dan *tahsiniyyat*, tanpa ada upaya melakukan analisis dari aspek keterkaitan satu *maslahah* dengan *maslahah* yang lain, sehingga hukum yang dilahirkan darinya hanya peduli pada satu *maslahah*, dan mengabaikan *maslahah* yang lain.

Dengan paradigma interkoneksi *maslahah*, kewajiban melakukan shalat lima waktu, misalnya, tidak hanya dipandang sebagai perintah Tuhan yang hanya berhubungan dengan kemaslahatan agama, tapi juga diyakini sebagai perintah yang terkait dengan empat kemaslahatan lainnya: jiwa, akal, keturunan, dan harta sekaligus. Demikian pula tentang ajaran berbusana, berbisnis, berpolitik, dan lainnya. Tegasnya, setiap satu kemaslahatan tidak berdiri sendiri, ia mempunyai hubungan yang erat dengan kemaslahatan yang lain, saling menyempurnakan dan melengkapi.

Dengan demikian, konsep interkoneksi *maslahah* merupakan kelanjutan dan menyempurnakan konsep *maslahah* yang disusun oleh para ulama, dan dirumuskan dari dalil-dalil *juz' iyyât* (parsial, spesifik) dan beberapa hukum Islam yang sejenis dengan metode induktif (*istiqrâ'î*). Konkritnya, kaidah *fqh* yang penulis gagas:

ما كان أكثر اتصالاً بالمصالح كان أكثر فضلاً

“Sesuatu yang lebih banyak koneksitasnya dengan *maslahah* adalah lebih banyak keutamaannya”.

dapat melengkapi ruang kosong kaidah *maqâsidiyyah*, seperti kaidah:¹⁴⁰

1. الضرر يزال (bahaya harus dihilangkan).
2. المشقة تجلب التيسير (kesulitan dapat mendatangkan kemudahan).
3. الضرورة تبيح المحظورات (keadaan darurat dapat membolehkan sesuatu yang terlarang).
4. درء المفساد مقدم على جلب المصالح (menolak *mafsadah* didahulukan dari pada menarik *maslahah*).
5. إذا تعارض مفسدتان روعي أعظمهما ضرراً بارتكاب أخفهما (apabila dua *mafsadah* saling bertentangan, maka *mafsadah* yang paling besar bahayanya dipelihara dengan melakukan bahaya yang lebih ringan).
6. الحاجة تنزل منزلة الضرورة (kondisi *hajah* dapat menempati posisi darurat).

Sementara konsep interkoneksi tiga entitas budaya keilmuan yang digagas Amin Abdullah merupakan jawaban atas kegelisahan akademik pencetusnya sehubungan dengan ketegangan atau *tension* yang tampak begitu jelas antara sisi “normativitas” dan “historisitas” keberagamaan di Perguruan Tinggi Agama Islam

¹⁴⁰ Periksa Jalâl al-Dîn al-Syûfî, *al-Ashbâh wa al-Nazâir fî al-Furû'*, (Semarang: Maktabat Usaha Keluarga, t.th), 55-62.

yang terjadi dalam kurun waktu 1990-1997, dan sedikit berkurang pada kurun waktu 1998-2005, seiring dibukanya program magister di Perguruan Tinggi Agama baik negeri maupun swasta.¹⁴¹ Amin Abdullah menulis:

“Untuk mengurangi ketegangan yang sering kali tidak produktif, penulis menawarkan paradigma keilmuan “interkoneksi” dalam studi keislaman kontemporer di Perguruan Tinggi. Berbeda sedikit dari paradigma “integrasi” keilmuan yang seolah-olah berharap tidak akan ada lagi ketegangan dimaksud, yakni dengan cara meleburkan dan melumatkan yang satu ke dalam yang lainnya, baik dengan cara meleburkan sisi “normativitas-sakralitas” keberagamaan secara menyeluruh masuk ke wilayah “historisitas-profanitas”, atau sebaliknya membenamkan dan meniadakan seluruh sisi historisitas keberagamaan Islam ke wilayah normativitas-sakralitas tanpa *reserve*, maka penulis menawarkan paradigma “interkoneksi” yang lebih *modest* (mampu mengukur kemampuan diri sendiri), *humality* (rendah hati), dan *human* (manusiawi).”¹⁴²

Kutipan di atas menunjukkan, bahwa konsep interkoneksi yang diusung Amin Abdullah lahir dari “rahim” kegelisahan akademik berkaitan dengan tarik-ulur antara “normativitas-sakralitas” dan “historisitas-profanitas” dalam kajian Islam pada satu sisi, dan sulitnya mewujudkan paradigma “integrasi” keilmuan di sisi lain. Menurutnya, paradigma interkoneksi lebih mudah untuk direalisasikan dalam dunia akademik, karena lebih *modest* (mampu mengukur kemampuan diri sendiri), *humality* (rendah hati), dan *human* (manusiawi).

Kekhawatiran akan sulitnya –untuk tidak mengatakan mustahil— merealisasikan paradigma “integrasi” keilmuan cukup beralasan, karena begitu luasnya jarak pandang atau horizon keilmuan integralistik. Paradigma integralistik keilmuan meniscayakan dikuasainya dua sumber asasi ajaran Islam, yakni al-Qur`ân dan al-Hadîth yang dimaknai secara *hermeneutis* sebagai landasan pijak pandangan hidup (*weltanschauung*) keagamaan, serta terampil dalam menganalisis isu-isu yang

¹⁴¹ Periksa, Amin Abdullah, *Islamic Studies*, vi-vii.

¹⁴² *Ibid.*

menyentuh problem kemanusiaan di era modern dan pasca modern dengan dikuasainya ilmu-ilmu alam (*natural science*), ilmu-ilmu sosial (*social science*), dan humaniora (*humanities*).¹⁴³ Hubungan keilmuan tersebut oleh Amin Abdullah diilustrasikan dalam gambar jaring laba-laba berikut:

Bagan 2.4
Horizon Jaring Laba-laba Keilmuan
Teoantroposentrik-integralistik
dalam Universitas Islam Negeri¹⁴⁴



F. Cara Kerja *Ijtihâd Maqâsidi* dengan Basis Interkoneksi Masalah

Sebelum masuk dalam pembahasan *ijtihad maqâsidi*, perlu dipahami apa sesungguhnya yang dimaksud dengan istilah *ijtihad*, serta seluk beluk yang berkaitan dengannya

Istilah *ijtihad maqâsidi* (penggalan hukum Islam dengan pendekatan *maqâsid al-shari'ah*) adalah istilah yang digagas oleh al-Shatibi dalam karyanya, *al-Muwafaqat fi Usul al-Shari'ah*. Dalam buku tersebut, al-Shatibi menyusun kaidah-kaidah

¹⁴³ Ibid., 106.

¹⁴⁴ Ibid., 107.

maqâsidiyyah yang dijadikan pijakan dalam penggalian hukum Islam. Menurut ‘Abdurrahman Ibrahim al-Kilani, sebagaimana dikutip oleh Imam Mawardi, kaidah-kaidah *maqâsidiyyah* yang digagas oleh al-Shatibi dapat dipetakan dalam tiga kategori:¹⁴⁵

Pertama, Kaidah-kaidah yang berkaitan dengan tema *maslahah* dan *mafsadah*, yang secara rinci sebagaimana berikut:

وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والأجل معا

“Penentuan hukum-hukum syari’at adalah untuk kemaslahatan hamba, baik untuk saat ini maupun nanti”¹⁴⁶

المفهوم من وضع الشارع أن الطاعة أو المعصية تعظم بحسب عظام المصلحة أو المفسدة الناشئة عنها

“Yang bisa dipahami dari penentuan Tuhan adalah bahwa ketaatan dan kemaksiatan diukur dengan tingkat kemaslahatan dan kemafsadatan yang ditimbulkannya”¹⁴⁷

الأوامر والنواهي من جهة اللفظ على تساوي دلالة الإقتضاء وإنما الاختلاف بين ما هو أمر وجوب أو ندب وما هو نهي تحريم أو كراهة لا تعلم من النصوص وما حصل الفرق إلا باتباع المعاني والنظر في المصالح وفي أي مرتبة تقع

“Perintah dan larangan dari sisi teks adalah sama dalam hal kekuatan dalilnya. Perbedaan antara apakah ia berketetapan hukum wajib atau sunnat dan antara haram atau makruh tidak bisa diketahui dari teks, tetapi dari makna dan analisis dalam hal kemaslahatannya dan dalam tingkatan apa hal itu terjadi”¹⁴⁸

¹⁴⁵ Imam Mawardi, *Fiqh Minoritas* (Yogyakarta: LKiS, 2010), 213-214. Beberapa kaidah yang di sebutkan oleh Imam Mawardi berkaitan dengan kaidah *maqâsidiyyah* sebenarnya telah dirangkum oleh Ahmad al-Raysuni dengan mempetakan menjadi dua kategori: Pertama, kaidah yang berkaitan dengan tujuan-tujuan *Shari’* (Allah swt), terdiri dari tiga puluh tiga kaidah; Kedua, kaidah yang berkaitan dengan tujuan-tujuan mukallaf, terdiri dari ila puluh empat kaidah. Periksa, Ahmad al-Raysuni, *Nazariyat al-Maqâsîd ‘Inda al-Imam al-Shatibi*, (Herndon: al-Ma’had al-‘Alami li al-Fikr al-Islami, 1995), 344-349.

¹⁴⁶ Ibid.

¹⁴⁷ Ibid.

¹⁴⁸ Ibid.

إن المصلحة إذا كانت هي الغالبة عند مناظرها مع المقسدة في حكم الإعتياد
فهي المقصودة شرعا ولتحصيلها وقع الطلب على العباد

“Kemaslahatan jika bersifat dominan dibandingkan kemafsadatan dalam hukum kebiasaan, maka kemaslahatan itulah sesungguhnya yang dikehendaki secara syara’ yang perlu diwujudkan”¹⁴⁹

الأحكام المشروعة للمصالح لا يشترط وجود المصلحة في كل فرد من
أفرادها بحالها

“Hukum-hukum yang ditujukan untuk terciptanya kemaslahatan tidak mengharuskan adanya kemaslahatan dalam setiap partikel dari keseluruhan partikel pada saat bersamaan”¹⁵⁰

Uraian kaidah-kaidah tersebut dapat ditegaskan bahwa nilai, makna, dan eksistensi kemaslahatan berada pada posisi di atas otoritas teks dalam penentuan hukum Islam, suatu kondisi yang bertolak belakang dengan posisi teks dalam istimbat hukum konvensional-klasik.

Kategori kedua, berkaitan dengan kaidah berpikir *maqâsid* sebagai upaya untuk menghilangkan kesulitan (*raf’u al-haraj*) yang meliputi:¹⁵¹

إن الشارع لم يقصد إلى التكليف بالشق والعنات فيه

“*Shâri’* (Allah) tidak bermaksud menyulitkan dan menyengsarakan dalam memberikan *taklîf* (beban hukum)”¹⁵²

لا نزع في أن الشارع قاصد إلى التكليف بما يلزم فيه كلفة ومشقة ولكنه لا
يقصد نفس المشقة بل يقصد ما في ذلك من المصالح العائدة على المكلفين

“Tidak dipertentangkan bahwa Allah telah menetapkan hukum *taklîf* yang di dalamnya terdapat beban dan kesulitan, tetapi bukanlah esensi kesulitan itu yang sesungguhnya dikehendaki, melainkan kemaslahatan yang kembali kepada orang *mukallaf* yang menjalankannya”¹⁵³

¹⁴⁹ Ibid.

¹⁵⁰ Ibid.

¹⁵¹ Ibid, 215-216.

¹⁵² Ibid.

¹⁵³ Ibid.

إذا ظهر في بعض الرأي القصد إلى التكليف بما لا يدخل تحت قدرة العبد
فذلك راجع في التحقيق إلى سوابقه أو لواحقه أو قرآنه

“Jika ada suatu tujuan yang menurut logika di luar kemampuan hamba, maka hukumnya disamakan dengan sesuatu yang telah terjadi sebelumnya atau yang serupa dengannya”¹⁵⁴

الشرعية جارية في التكليف بمقتضاها على الطريق الوسط الأعدل الأخذ من
الطرفين بقسط لا ميل فيه الداخل تحت كسب العبد من غير مشقة ولا
انحلال

“Syari’at perlu dijslnksn dengan cara yang moderat dan adil, mengambil dari dua sisi secara seimbang, yang bisa dilakukan oleh hamba tanpa kesulitan dan kelemahan”.¹⁵⁵

إن الأصل إذا أدى القول بحمله على عمومه إلى الحرج أو إلى ما لا يمكن
عقلا أو شرعا فهو غير جار على استقامة ولا اطراد فلا يستمر الطلاق

“Pada dasarnya, apabila pelaksanaan suatu pendapat akan mengarahkan pada kesulitan atau pada hal yang tidak mungkin secara logika atau syara’, maka hal tersebut tidak bisa dilakukan dengan *istiqamah* (tetap) sehingga tidak perlu diteruskan”.¹⁵⁶

من مقصود الشارع في الأعمال دوام المكلف عليها

“Termasuk dari tujuan syara’ dalam setiap perbuatan adalah tetap konsistennya *mukallaf* atas perbuatan tersebut”.¹⁵⁷

Kategorisasi ketiga kaidah *maqâsidiyah* menurut al-Shatibi adalah berkaitan dengan akibat akhir dari perbuatan yang dilakukan oleh *mukallaf* itu sendiri. Kategori ini terdiri dari dua kaidah berikut:¹⁵⁸

النظر في مآلات الأعمال معتبر مقصود شرعا كانت الأفعال موافقة أو مخالفة

¹⁵⁴ Ibid.

¹⁵⁵ Ibid.

¹⁵⁶ Ibid.

¹⁵⁷ Ibid.

¹⁵⁸ Ibid., 217.

“Menganalisis akibat akhir perbuatan hukum adalah diperintahkan oleh syara’, baik perbuatan itu sesuai dengan tujuan syara’ maupun bertentangan”.¹⁵⁹

للمجتهد أن ينظر في الأسباب ومسبباته

“Mujtahid wajib menganalisis sebab-sebab dan akibat-akibat hukum”.¹⁶⁰

Dalam mengaplikasikan kaidah-kaidah *maqâsidiyyah* tersebut di atas dalam sebuah ijtihad, seorang mujtahid harus melakukan langkah-langkah berikut:

Pertama, berpijak pada teks al-Qur’an dan al-Sunnah dan hukum yang terkandung di dalamnya serta tujuan-tujuannya (*al-nusûs wa al-ahkâm bi maqâsidihâ*). Langkah ini menegaskan bahwa ijtihad *maqâsidi* tetap menjadikan al-Qur’an dan al-Sunnah sebagai sumber dan dalil hukum. Seluruh proses dan produk hukum tidak boleh menyimpang dari semangat dua sumber hukum tersebut.¹⁶¹ Ketika nas al-Qur’an dan al-Hadits petunjuknya adalah pasti (*qat’iy al-dalâlah*), maka *ijtihâd maqâsidiy* tidak boleh menyimpang dari ketentun hukum *nas* tersebut. Dengan demikian, tidaklah benar, dugaan adanya pertentangan antara *nas qat’iy* dengan *maslahah*, yang kemudian berpretenti *maslahah* harus didahulukan dari pada nas qat’iy tersebut. Sebenarnya yang terjadi adalah pertentangan antara *nas qat’iy* dengan *maslahah maznunah/wahmiyyah* (kemaslahatan yang bersifat dugaan atau prasangka), sehingga nas qat’i yang harus dikedepankan dan mengesampingkan apa yang diduga *maslahah*.

Ketika ijtihad dilakukan dalam ranah *nas* yang dalalahnya adalah *zannîy* (bersifat dugaan, bukan pasti), maka ijtihad harus masih dalam lingkup makna *nas zannîy* tersebut, dengan berusaha secara sungguh-sungguh untuk mendapatkan

¹⁵⁹ Ibid.

¹⁶⁰ Ibid.

¹⁶¹ Periksa pula, Nur al-Din al-Khadimi, *al-Ijtihad al-Maqâsidiy* (Bairut: Dar Ibn Hazm, 2010), 144.

makna yang paling dekat dengan apa yang sesungguhnya dikehendaki oleh Allah swt, dengan menjadikan *maqâsid al-shari'ah* sebagai pendekatannya. Mujtahid tidak boleh hanya berhenti pada makna literal teks, tetapi harus berupaya untuk menyingkap *maqâsid al-shari'ah* yang ditunjuk oleh teks, sehingga hukum yang diperoleh bercita-rasakan kemaslahatan. Contoh kasus hukum yang dapat dikemukakan di sini adalah berkaitan dengan boleh tidanya menguarkkan zakat harta dengan sesuatu yang berbeda dengan jenis harta yang harus dikeluarkan zakatnya, seperti zakat penghasilan padi dibayar dengan uang atau lainnya. Menurut madzhab Malikiyyah, cara zakat seperti tersebut boleh dan sah karena yang menjadi tujuan dari zakat adalah memenuhi kebutuhan fakir-miskin, dan dengan cara tersebut tujuan zakat sudah dapat teralisir.¹⁶²

Kedua, mengkombinasikan pesan-pesan yang bersifat universal dan umum dengan dalil-dalil yang bersifat khusus (*al-jam'u bayn al-kulliyât al-'âmah wa al-adillah al-khâsah*). Pesan-pesan yang bersifat universal dan umum (*al-kulliyât al-'âmah*) dapat berupa *nas* (teks al-Qur'an dan al-Sunnah), dan juga berupa pesan-pesan universal yang diperoleh melalui penelitian induktif (*al-kulliyat al-istiqrâ'iyyah*) terhadap beberapa *nas* (teks al-Qur'an dan al-Sunnah) dan hukum-hukum parsial (*juz'i*). *Nas* yang bersifat universal seperti berikut:

- a. Perintah berbuat adil (*al-'adalah*) dalam surah al-Nisa' ayat 58:

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَوَدُّوا أَلَا تُؤْتُوا إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا

“Sesungguhnya Allah menyuruh kamu menyampaikan amanat kepada yang berhak menerimanya, dan (menyuruh kamu) apabila menetapkan hukum di antara manusia supaya kamu menetapkan dengan adil. Sesungguhnya Allah memberi pengajaran yang sebaik-baiknya kepadamu. Sesungguhnya Allah adalah Maha mendengar lagi Maha melihat.

¹⁶² Raysuni, *Nazariyat al-Maqâsid*, 363-368.

b. Larangan melakukan sesuatu yang dapat merugikan diri sendiri maupun orang lain dalam hadits Nabi:

لا ضرر ولا ضرار

“Tidak boleh melakukan sesuatu yang membahayakan diri sendiri dan tidak pula yang membahayakan orang lain”

c. Bahwa kualitas perbuatan tergantung niatnya dalam hadits Nabi:

إنما الأعمال بالنيات

“Sesungguhnya perbuatan itu tergantung niatnya”

Sedangkan pesan-pesan universal yang diperoleh melalui penelitian induktif (*al-kulliyat al-istiqrâ'iyyah*) terhadap *nas* dan hukum seperti berikut:

a. Keharusan memelihara dan berupaya mewujudkan lima kemaslahatan universal (*al-kulliyat al-khams*) yaitu: agama (*al-din*), jiwa (*al-nafs*), akal (*al-'aql*), keturunan (*al-nasl*), dan harta (*al-mal*) dengan memperhatikan skala prioritas hirarki dan aspek kekuatannya: *darûriyyât* (mendesak, primer), *hâjiyyât* (kebutuhan, sekunder), dan *tahsinîyyât* (keindahan, tersier).

b. Kaidah-kaidah fikih, seperti:

الضرر يزال

“Bahaya harus dihilangkan”

المشقة تجلب التيسير

“Kesulitan dapat mendatangkan kemudahan”

العادة محكمة

“Adat istiadat dapat dijadikan pijakan hukum”

Langkah ijtihad *maqâsidi* kedua ini menegaskan bahwa seorang mujtahid ketika menemukan sebuah dalil dari al-Qur'an atau al-Sunnah tentang suatu kasus hukum tertentu, tidak boleh begitu saja menentukan status hukumnya hanya berdasarkan makna yang ditunjuk oleh teks, tetapi juga harus melihat apakah pesan teks tersebut dalam penerapannya sejalan dengan *al-kulliyat al-'amah* (lima kemaslahatan universal) dan kaidah-kaidah umum fikih, atau justru bertentangan dengannya. Kalau antara keduanya saling melengkapi dan tidak ada pertentangan, maka status hukum harus ditetapkan sesuai apa yang ditunjuk oleh keduanya, dan ijtihad *maqâsidi* seperti inilah yang ideal. Tetapi jika ternyata pesan teks parsial (*juz'î*) bertolak belakang dengan *al-kulliyat al-'amah*, maka sedapat mungkin mengkompromikan antara keduanya dengan metode *bayan* (menjelaskan), dan *takhsis* (mengkhususkan) yakni pesan yang bersifat khusus menjelaskan dan men-*takhss* pesan yang bersifat umum. Namun jika langkah kompromi tersebut tidak dapat ditempuh, maka skala prioritas adalah mendahulukan pesan yang terkandung dalam *al-kulliyat al-'amah* atau kaidah fikih yang bersifat umum, karena ia diperoleh melalui penelitian induktif (*istiqrâ'î*) yang tingkat kebenarannya bersifat *qat'î* (pasti, meyakinkan), sementara pesan yang ditunjuk oleh dalil *juz'î* (parsial, kasus perkasus hukum) bersifat *zannî* (diduga benar, tidak pasti).

Contoh kasus hukum yang dapat dikemukakan di sini adalah membatasi hak mengulah harta (*taqyîd tasarruf al-mâl*) yang ditunjuk oleh sebuah dalil *juz'î* karena pertimbangan kemaslahatan umum, seperti karena tujuan menyakiti orang lain, atau karena dapat mendatangkan bahaya yang kadarnya lebih besar dari pada kemaslahatan yang ditunjuk oleh dalil *juz'î*.

Ketiga, Menarik kemaslahatan dan menolak kemafsadatan secara mutlak (*jalb al-masâlih wa dar'u al-mafâsid mutlaqan*). Langkah ketiga ini dilakukan ketika suatu kasus hukum memang sama sekali tidak ditunjuk oleh *nas*, baik al-Qur'an maupun

al-Sunnah, yang didalamnya bisa berupa *maslahah* atau sebaliknya, *mafsadah*. Ketika suatu kasus hukum nyata-nyata mendatangkan *mafsadah*, maka dapat ditetapkan sebagai sesuatu yang terlarang. Namun jika berupa kemaslahatan, maka dapat diberlakukan sebagai hukum dengan syarat kemaslahatan tersebut masih dalam ranah *al-kulliyat al-‘amah* (lima kemaslahatan universal: agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta), nyata-nyata dapat mendatangkan kemaslahatan, dan kemaslahatan tersebut bersifat umum.

Cara kerja ijtihad seperti ini terdapat beberapa istilah yang dikemukakan oleh para ulama. Ada yang menyebutnya sebagai *al-maslahah al-mursalah*,¹⁶³ *al-qiyâs al-kullî*, *al-qiyâs al-mursal*, dan *al-qiyâs al-wâsi’*.

Keempat, mempertimbangkan akibat hukum yang bisa terjadi di kemudian hari (*i’tibâr al-ma‘âlât*). Langkah ketiga ini sejatinya termasuk dalam kategori melihat hukum beserta tujuan-tujuannya (*al-ahkâm bi maqâsidihâ*). Namun dalam langkah ketiga ini lebih menekankan pada aspek akibat hukum yang mungkin terjadi di masa yang akan datang. Bila sebuah hukum dalam perkiraan mujtahid dapat mendatangkan *mafsadah* dalam jangka panjang, maka ketetapan hukum tersebut harus diubah dengan hukum yang “bebas” masalah dalam jangka panjang. Penyelesaian hukum seperti ini mirip dengan jargon pegadaian di Indonesia, “Menyelesaikan Masalah Tanpa Masalah”.

Sebagai salah satu contoh penerapan dan sekaligus dasar langkah ketiga ini adalah, sikap Nabi Muhammad yang tidak berkenan memerangi orang-orang munafik, sementara Nabi mengetahui tentang kemunafikan mereka seta mereka layak diperangi dengan dalih:

¹⁶³ Dalil hukum dengan istilah ini digunakan oleh madzhab Malikiyyah, walaupun dalam realitasnya madzhab lain juga menggunakannya dengan istilah-istilah yang menyerupai dalil hukum dalam madzhabnya, seperti *qiyas kullî*, *qiyas mursal*, dan *qiyas wâsi’* tersebut.

أخاف أن يتحدث الناس أن محمداً يقتل أصحابه

“Aku khawatir orang-orang ngomong, bahwa Muhammad memerangi sahabat-sahabatnya”.

Metode ijtihad seperti ini dalam beberapa literatur ushul fiqh mirip dengan *sadd al-dzari'ah* (menutup jalan yang diperkirakan dapat mendatangkan kemafsadatan). Yang membedakan antara keduanya adalah, langkah *i'tibar al-ma'âlat* tidak hanya mempertimbangkan hal-hal yang *mafsadah* di masa yang akan datang, tetapi juga mempertimbangkan hal-hal yang dapat membawa kemaslahatan. Sementara *sadd al-dzari'ah* hanya berfokus dalam ranah kemafsadatan.

Kelima, Seluruh kemaslahatan yang menjadi pertimbangan hukum, mulai dari tahap pertama dari langkah-langkah ijtihad *maqâsidi* ini hingga langkah keempat harus mempertimbangkan keterkaitan antara satu *masalah* dengan *masalah* yang lain, atau yang penulis sebut sebagai interkoneksi *masalah* (*ittisâliyyât al-masâlih*). Ketika seorang mujtahid mau menetapkan status hukum tentang ekomi, misalnya, disamping ia memperhatikan teks al-Qur'an atau al-Sunnah yang berkaitan dengannya, ia juga harus mempertimbangkan *masalah-masalah* lain di luar ekonomi, seperti kemaslahatan agama, jiwa, akal, dan keturunan secara bersamaan. Karena sejatinya tidak ada sebuah hukum tertentu hanya mengandung satu kemaslahatan, di dalamnya pasti menyimpan banyak kemaslahatan. Di sinilah rahasia ajaran Islam yang menyatakan satu kebaikan dibalas dengan sepuluh kebaikan, bahkan sampai tujuh ratus kebaikan, seperti pahala shodaqah dan infaq. Pahala tersebut mustahil dilipat-gandakan kalau tidak karena dapat mendatangkan banyak kebaikan atau *masalah*. Kaidah yang dapat dipakai berkaitan dengan langkah ijtihad ini adalah:

ما كان أكثر اتصالاً بالمصالح كان أكثر فضلاً

“Sesutu yang lebih banyak koneksitasnya dengan berbagai kemaslahatan adalah yang lebih utama”

Contoh lain dalam mengaplikasikan ijtihad *maqâsidi* dengan basis inter-koneksitas *maslahah* adalah masalah busana muslimah. Tek al-Qur'an dan al-Sunnah tentang busana hanya berkisar pada keharusan seorang wanita menutupi auratnya.¹⁶⁴ Sementara aspek-aspek lain di luar itu tidak secara langsung disebutkan sebagai syarat sebuah pakaina dianggap syar'i atau tidak, seperti harus suci dan bersih, mengandung nilai-nilai estetika, tidak bertentangan dengan adat dan tradisi dan lain sebagainya. Padahal nilai-nilai tersebut merupakan pesan universal dari ajaran Islam itu sendiri yang ditunjuk oleh teks universal (*al-nusûs al-kulliyah wa al-âmah*), dan kaidah *kulliyah* (universal) seperti berikut:

a. Surah al-Mudatstsir ayat 1-4:

يٰۤاَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ ﴿١﴾ قُمْ فَأَنْذِرْ ﴿٢﴾ وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ ﴿٣﴾ وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ ﴿٤﴾

“Hai orang yang berkemul (berselimut), bangunlah, lalu berilah peringatan! dan Tuhanmu agungkanlah! dan pakaianmu bersihkanlah!”

b. Surah al-A'raf ayat 31:

يٰۤاِبْنٰٓءَ اٰدَمَ خُذُوْا زِيْنَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوْا وَشَرِبُوْا وَّلَا تُسْرِفُوْا ۚ اِنَّهٗ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِيْنَ

“Hai anak Adam, pakailah pakaianmu yang indah di setiap (memasuki) masjid. Makan dan minumlah, dan janganlah berlebih-lebihan. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang berlebih-lebihan”.

c. Hadits Nabi:

إِنَّ اللَّهَ جَمِيلٌ يُحِبُّ الْجَمَالَ

“Allah itu indah, menyukai keindahan”

¹⁶⁴ Al-Qur'an berbicara tentang busana muslimah dalam surah al-Nur ayat 31 dan al-Ahzab ayat 59.

d. Kaidah kulliyah:

العادة محكمة

“Adat tradisi itu dapat dijadikan pertimbangan hukum”

Nas dan kaidah universal tersebut di atas serta dalil-dalil lainnya dapat membantu seorang mujtahid untuk menentukan sebuah busana muslimah dengan basis interkoneksi *masalah*.

G. Unsur-Unsur *Ijtihad Maqâsidiy*

Dalam *ijtihad maqâsidiy* terdapat tiga unsur yang saling berkaitan antara satu dengan yang lain, yaitu: teks (*al-nas*), realitas (*al-waqi*), dan subjek hukum (*al-mukallaf*).¹⁶⁵ *Nas* (teks) dalam konteks *ijtihad maqâsidiy* adalah dalil yang hukum, *‘illat* (alasan hukum), dan tujuannya (*al-maqsad*) akan diterapkan dalam suatu kasus hukum. Sedangkan *al-waqi* (realitas) adalah objek operasional *ijtihad maqâsidiy*, dimana hukum yang ada di dalam *nas* berikut tujuannya akan dilekatkan padanya. Sementara *al-mukallaf* (subjek hukum) adalah orang yang secara akal, jiwa, dan fisik siap menerima realitas sejalan dengan tuntutan hukum yang terdapat dalam *nas* berikut *maqâsid*-nya.¹⁶⁶ Tiga unsur *ijtihad maqâsidi* tersebut memiliki ketentuan mendasar yang harus diperhatikan dalam proses *ijtihad*.

1. Ketentuan dasar *nas* (teks)

Oleh karena *ijtihad maqâsidiy* berkaitan dengan ketentuan hukum yang terdapat di dalam *nas* (teks: al-Qur‘an dan al-Sunnah) yang nota bene berbahasa Arab, —baik secara langsung maupun tidak—, maka pengetahuan secara benar tentang seluk beluk *nas* berikut *maqâsid*-nya adalah menjadi keharusan bagi

¹⁶⁵ Nur al-Din al-Khadimi, *al-Ijtihad al-Maqâsidiy*, 174.

¹⁶⁶ Ibid.

mujtahid. Misalnya keharusan menerapkan keumuman *nas* selagi tidak ada dalil lain yang men-*takhsis* (menjadikan khusus). Demikian pula dalil yang *khas*, *mutlaq*, dan *zahir* tidak boleh dibelokkan pada ketentuan lain kecuali ada dalil lain yang membelokkannya.¹⁶⁷ Ringkasnya, ijtihad *maqâsidiy* tidak boleh keluar dari kaidah-kaidah kebahasaan, seperti kaidah *al-amr* dan *al-nahy*, *al-mutlaq* dan *al-muqayyad*, *al-haqiqah* dan *al-majaz* dan lain sebagainya.

2. Ketentuan Dasar Realitas (*al-Waqi'*)

Kajian tentang realitas (*al-waqi'*) adalah hal yang paling sulit proses *ijtihad maqâsidiy*, sebab apabila keliru dalam memvisualisasikan realitas maka hukum yang akan disematkan padanya akan menjadi “salah alamat”. Kerja ijtihad *maqâsidiy* bukan berkutat dalam analisis teks dan tujuan-tujuannya, tapi juga menuntut ketepatan dalam mendudukan hukum dalam relaitas yang antara satu realitas dengan realitas lainnya memiliki karakteristik yang berbeda-beda. Jual beli dan riba misalnya, secara *nas* (teks al-Qur'an) sudah jelas hukumnya, yaitu halal untuk jual-beli, sedangkan riba adalah haram. Permasalahannya kemudian adalah, kata *al-bay'* (jual-beli) dan *al-riba* (riba) dalam teks al-Qur'an adalah isim jenis yang bermakna umum, tanpa melihat karakteristik dari realitas jual-beli dan riba yang terjadi dalam masyarakat yang mengalami pergeseran format seiring dengan perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi. Sehingga, bisa jadi suatu kasus hukum, sebagai realitas termasuk dalam jenis *al-bay'* yang dalam *nas* dinyatakan halal, akan berubah pada hukum lain, seperti makruh atau bahkan haram karena memiliki kekhasan yang mengharuskan hukumnya berubah.

Dalam konteks menempatkan realitas sebagai bagian tak terpisahkan dalam *ijtihad maqâsidiy*, kehadiran ijtihad kolektif (*al-ijtihad al-jama'i*) menemukan

¹⁶⁷ Periksa, Abu al-Walid al-Baji, *al-Isyarat fi Usul al-Fiqh al-Malikiy*, Tahqiq Nur al-Din al-Khadimiy (Tunisia: Dar al-Kutub al-Wataniyyah, 1998), 92-93.

urgensinya. Dimana orang-arang yang memiliki keahlian dan spesialisasi di bidang realitas masyarakat dapat mendeskripsikannya secara objektif dan benar, dan pada saat yang sama ketentuan hukum dalam nas berikut *maqâsid*-nya diterapkan sesuai dengan realitas tersebut. Ulama *usul al-fiqh* menyebut proses penyesuaian hukum dengan realitas dengan sebutan *tahqiq al-manat*. Nur al-Din al-Khadimiy mengutip pendapat al-Shatibiy mendefinisikan *tahqiq al-manat* sebagai:

أن يثبت الحكم الشرعي بمدركه الشرعي لكن يبقى النظر في تعيين محله

“Menetapkan hukum shara’, namun analisisnya untuk menentukan (ketepatan) objek hukumnya”.¹⁶⁸

Dengan demikian, *tahqiq al-manat* memerlukan ketepatan dalam memahami objek hukum dengan segala karakteristiknya. Objek hukum yang bersifat kolektif harus dibedakan dengan objek hukum individual. Objek hukum di suatu negara bisa jadi berbeda dengan objek hukum di negara-negara lainnya. Bahkan objek hukum yang sama bisa jadi mendapatkan hukum yang berbeda karena mengalami pergeseran situasi dan kondisi. Proses *tahqiq al-manat* akan menjadikan hukum Islam lentur dan dinamis seiring dengan tuntutan dinamika sosial-budaya masyarakat (*salih li kulli zaman wa makan wa ‘awaid*) sebagai objek hukum.

3. Ketentuan Dasar Subjek Hukum (*al-Mukallaf*)

Hukum Islam tidak lain agar dapat diketahui dan dilaksanakan oleh *mukallaf* (subjek hukum, orang yang mendapatkan beban hukum). Dan realitas (*al-waqi*) terjadi karena ada keterkaitannya dengan subjek hukum. Hal terpenting dari pembahasan ini adalah tentang nalar *mukallaf* (*‘aqlaniyah al-mukallaf*). Masing-masing *mukallaf* memiliki nalar yang berbeda tentang *nas* (teks), hukum dan *maqâsid*-nya, serta juga realitas.

¹⁶⁸ Al-Khadimiy, *al-Ijtihad*, 183.

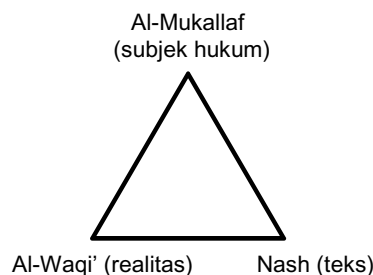
Kalau di-*runut* ke belakang, sejarah nalar *mukallaf* (*tarikhiyyah ‘aql al-mukallaf*) dapat dijumpai dalam era gemilang Mu’tazilah yang menghubungkan konsep *al-tahsin* dan *al-taqbih* (baik dan buruk) dengan *taklif* (beban untuk mengerjakan perintah atau meninggalkan larangan). Bagi Mu’tazilah, suatu perintah harus memiliki rasionalitas. Dan dengan konsep *al-tahsin* dan *al-taqbih* rasionalitas perintah atau larangan dapat diukur. Bahkan Abu Hasyim al-Jubba’i al-Mu’taziliy,—disinyalir untuk menegaskan rasionalitas *taklif*—, mendefinisikan *taklif* dengan diawali dengan kata-kata “*iradah*” (kemauan), sebagaimana berikut:

إرادة فعل ما على المكلف فيه كلفة ومشقة

“Kemauan untuk mengerjakan sesuatu yang wajib atas orang mukallaf yang di dalamnya terdapat beban dan kesulitan”¹⁶⁹

Dengan demikian, *ijtihad maqâsidiy* juga harus mempertimbangkan karakteristik nalar *mukallaf*, sebagai subjek yang akan bersentuhan langsung dan melaksanakan hukum, disamping mujtahid juga harus membenahi kualitas nalarnya dalam melihat teks, realitas, dan *mukallaf*. Bagan dialektika teks, realitas, dan *mukallaf* kaitannya dengan *ijtihad maqâsidiy* adalah sebagai berikut:

Bagan 2.5
Dialektika Teks, Realitas, dan Mukallaf dalam Ijtihad Maqâsidiy



¹⁶⁹ Yahya Muhammad, *al-‘Aql wa al-Bayân wa al-Ishkâliyyât al-Dîniyyah* (Bairut: Muassasah al-Intishar al-‘Arabiyy, 2010), 22. Periksa pula, ‘Abd al-Jabbar al-Hamadaniy, *al-Majmû’ al-Muhîr bi al-Taklîf fi al-‘Aqâid*, Tahqiq ‘Umar al-Sayyid ‘Azmi, Vol. 1. (Mesir: al-Mu’assasah al-Misriyyah li al-Ta’lîf wa al-Iba’ wa al-Nashr, T.t.), 11

BAB III

HUKUM ISLAM DAN METODE PENGGALIANNYA

A. Benang Merah Antara Syari'ah, Fikih, dan Hukum Islam

1. Syari'at Islam

Secara bahasa, syari'ah berarti *al-'utbah* (leku-liku lembah), *al-'atabah* (ambang pintu dan tangga) *mawrid al-sharîbah* (jalan tempat peminum mencari air), dan *al-tariq al-mustaqîmah* (jalan yang lurus).¹ Penggunaan kata *shari'ah* dengan makna *mawrid al-sharîbah*, dapat ditelisik dari perkataan orang Arab: *shra'at al-ibil*, dimana maksud dari kalimat tersebut adalah unta keluar menuju sumber air untuk diminum.² Sedangkan makna syari'ah dengan *al-tariqah al-mustaqimah* terdapat dalam al-qur'an Surah al-Jathiyah ayat 18:

ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴿١٨﴾

“Kemudian Kami jadikan kamu berada di atas suatu syariat (jalan yang lurus) dari urusan (agama itu), Maka ikutilah syariat itu dan janganlah kamu ikuti hawa nafsu orang-orang yang tidak mengetahui.”

¹ Sha'ban Muhammad Isma'il, *al-Tashrî' al-Islâmi: Masdaruh wa Atwâruh*, (Mesir: Mktabah al-Nahdah al-Msriyyah, 1985), 7; dan Kamil Musa, *al-Madkhal Ilâ al-Tashrî' al-Islâmî*, (Bairut: Muassasah al-Risâlah, 1989), 17, sebagaimana dikutip oleh Dedi Supriyadi, *Sejarah Hukum Islam*, (Bandung: CV Pustaka Setia, 2007), 17.

² Ibid.

Secara terminologi, pengertian syari'ah dapat mengambil bentuk secara luas, yakni mencakup ajaran-ajaran Islam baik berupa akidah, akhlak, maupun hukum praktis, dan dapat diartikan secara khusus dalam wilayah aturan-aturan agama Islam yang bersifat praktis (amaliah) saja, sebagaimana didefinisikan oleh Syafiq Gharbal berikut:

مجموعة الأحكام الشرعية العملية المستنبطة من الكتاب والسنة والراي
والإجماع

“Sejumlah hukum syar’i yang bersifat praktis yang digali dari al-Kitab, al-sunnah, nalar, dan ijma”.³

Pengertian syari’at yang hanya dibatasi pada aspek hukum amaliah di atas merupakan reduksi dari kata syari’at dengan makna agama yang mencakup bidang akidah, hukum praktis dan akhlaq, Hal tersebut dapat di lihat dalam al-Qur’an surah al-Syura ayat 13:

﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ﴾

“Dia telah mensyari’atkan bagi kamu tentang agama apa yang telah diwasiatkan-Nya kepada Nuh dan apa yang telah Kami wahyukan kepadamu dan apa yang telah Kami wasiatkan kepada Ibrahim, Musa dan Isa Yaitu: Tegakkanlah agamadan janganlah kamu berpecah belah tentangnya. Amat berat bagi orang-orang musyrik agama yang kamu seru mereka kepadanya. Allah menarik kepada agama itu orang yang dikehendaki-Nya dan memberi petunjuk kepada (agama)-Nya orang yang kembali (kepada-Nya).”

Ayat di atas memberikan kesan kepada kita bahwa agama (*al-din*) pada dasarnya adalah universal, berlaku untuk setiap generasi mulai dari generasi nabi Nuh, Ibrahim, Musa, Isa, hingga generasi nabi Muhammad sebagai penutup para nabi

³ Shafiq Gharbal, *al-Mawsû'ah al-'Arabiyyah al-Muyassarah*, (Kairo: Dâr al-Qalam, 1965), 1083.

dan rasul. Namun demikian, setiap generasi dari para nabi dan rasul tersebut, masing-masing memiliki kekhasan dan karakteristik tersendiri dalam ajaran-ajarannya, khususnya dalam aspek hukum amaliah, bukan dalam masalah akidah dan akhlak. Untuk membedakan antara gama yang bersifat universal dan ajaran-ajaran amaliah yang bersifat lokal-temporal tersebut, maka dirasa perlu untuk membedakan antara agama dan syara'ah. Agama dipahami sebagai ajaran secara menyeluruh, baik akidah, hukum praktis, dan akhlak, sementara syari'ah dibatasi pada aspek hukum praktis saja.

2. Fikih Islam

Fikih (*al-fiqh*), secara bahasa bermakna “memahami sesuatu dan mengetahuinya dengan baik”⁴ Fikih dengan makna seperti ini dapat dijumpai dalam beberapa istilah, seperti *fiqh al-sirah* (memahami sejarah perjalanan hidup nabi Muhammad saw), *fiqh al-da'wah* (memahami seluk-beluk kegiatan dakwah), *fiqh al-nisa'* (memahami seluk-beluk perempuan) dan fikih sosial.

Pada awal Islam, kata fikih dipahami sebagai pemahaman terhadap ajaran Islam secara universal, yakni sinonim dengan kata syari'ah dan agama (*al-din*) yang mencakup dimensi akidah, hukum praktis dan akhlak. Adalah Abu Hanifah yang mula-mula membagi fikih dalam dua kategori: *al-fiqh al-akbar* dan *al-fiqh al-Asghar*. *Al-fiqh al-akbar* dipahami sebagai *usûl al-dîn* (dasar-dasar ajaran agama) yang mencakup wilayah ilmu kalam atau tauhid. Sementara *al-fiqh al-asghar* berkonotasi sebagai fikih dan perangkat metodologis pembentukannya.⁵

Pasca Abu Hanifah, tepatnya mulai al-Syafi'i, para ulama memberikan definisi fikih secara sempit, berfokus dalam wilayah hukum praktis sebagaimana syariat.

⁴ Luwis Ma'lûf, *al-Munjid fi al-Lughah wa al-A'lâm*, (Bairut: Dâr al-Mashriq, 1986), 591.

⁵ Supriyadi, *Sejarah Hukum*, 22.

Definisi fikih yang populer dikalangan mereka adalah:

العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية

“Ilmu tentang hukum syara’ yang bersifat praktis (amaliah) yang diperoleh dari dalil-dalil yang bersifat rinci”⁶

Dengan definisi fikih di atas, dapat dikatakan bahwa fikih adalah ilmu hukum Islam (*Islamic Jurisprudence*), sebagaimana tampak dalam definisi *al-‘lm bi al-ahkam*, dan juga sekaligus sebagai materi hukum, dan juga prosedur dalam proses di pengadilan (hukum acara, *fiqh al-murafa’at*). Namun demikian, fikih dengan pengertian di atas, tidak selalu identik dengan *law* atau *rules* (peraturan perundang-undangan). Fikih lebih dekat dengan konsep etika agama (*religious ethics*).⁷

3. Hukum Islam

Secara bahasa, hukum (*al-hukm*) bermakna keputusan, halangan dan pemisahan. Dalam perkembangannya, kata hukum identic dengan hikmah. Dua kata tersebut berfungsi menghalangi seseorang untuk melakukan perbuatan jahat, memberikan kepastian hukum tentang suatu permasalahan serata memisahkan hal-hal yang benar dari yang salah. Hanya saja dalam aplikasinya, dua kata tersebut berbeda dalam aspek penekannya. Kalau hukum menekankan pada aspek legal-formal, maka hikmah lebih menekankan pada aspek kultural-substansial⁸.

Secara terminologis, para ulama mendefinisikan hukum sebagai berikut:

خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين اقتضاء أو تخييرا أو وضعاً

⁶ Periksa wahbah al-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islâmi wa Adillatuh*, Vol. 1 (Bairut: Dar al-fikr, 1989), 15.

⁷ Supriyadi, *Sejarah*, 25.

⁸ Tim Penyusun MKD IAIN Sunan Ampel Surabaya, *Studi Hukum Islam*, (Surabaya: IAIN Sunan Ampel Press, 2011), 42.

“Titah Allah yang berkaitan dengan perbuatan orang mukallaf (berakal dan dewasa), baik berupa tuntutan untuk mengerjakan sesuatu (wajib dan sunnah) atau meninggalkannya (haram dan makruh), atau pilihan antara mengerjakan dan meninggalkannya (mubah), atau menjadikan sesuatu sebagai sebab, syarat, dan penghalang (*mani'*)”.

Definisi hukum di atas menegaskan bahwa hukum Islam sejatinya adalah teks (*nash*) al-Qur'an dan al-Sunnah sebagai representasi dari kehendak Allah sebagai *hakim* (pembuat hukum) itu sendiri. Sementara para *mujtahid* (penggali hukum Islam) hanyalah berposisi sebagai *al-kâshif* (penyingkap) atas kehendak Allah, khususnya ketika teks yang bersifat tetap (*thawabit*) berhadapan dengan realitas kehidupan manusia yang selalu berubah (*mutaghayyirah*) seiring dengan perubahan situasi dan kondisi. Dengan demikian, walaupun mayoritas hukum Islam tidak selalu sama dengan redaksi teks kedua sumber hukum tersebut, —karena penggaliannya juga terdapat campur tangan nalar melalui kaidah-kaidah kebahasaan atau kaidah non-kebahasaan, seperti *qiyas*, *istihsan*, *'urf*, *maslahah* dan lainnya—, tetap dianggap sebagai hukum yang datang dari Allah swt, dan menuntut setiap muslim untuk melaksanakannya.

Dari paparan tentang syari'ah, fikih, dan hukum Islam di atas, dapat ditegaskan bahwa Syari'ah adalah konsep substantif dari seluruh ajaran Islam, meliputi aspek keyakinan, moral, dan hukum, sedangkan fikih lebih cenderung sebagai konsep fungsional yang bekerja dalam ranah upaya memahami ajaran Islam yang bersifat praktis. Sementara hukum Islam adalah bersifat fungsionalis-teologis, dalam pengertian bahwa hukum yang diperoleh dari jerih payah para mujtahid yang kemudian terkodifikasi dalam bentuk fikih (*majmu'at al-ahkam*) mendapatkan justifikasi teologis, bahwa hasil olah pikirnya tersebut sebagai hukum yang datang dari dzat yang Maha Suci, yakni Allah swt. Ruang cakupan hukum Islam adalah sama dengan ruang cakupan fikih itu sendiri, yaitu hanyalah berkaitan dengan hal-hal yang bersifat amaliah (praktis).

B. Karakteristik Hukum Islam

Hukum Islam memiliki tiga ciri dan sekaligus menjadi landasan para ulama dalam proses penggaliannya agar kehadiran hukum tersebut membumi, sesuai dengan realitas kehidupan manusia sehingga mudah dan terjangkau untuk diterapkan. Tiga ciri tersebut adalah:

1. Meniadakan kesempitan dan kesukaran (*'adam al-haraj*)

Karakteristik ini diperoleh dari beberapa ayat al-Qur'an dan hadits nabi, antara lain:

a. Al-Baqarah ayat 286:

لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إَصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ وَاعْفُ عَنَّا وَارْحَمْنَا أَنْتَ مَوْلَانَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ ﴿٢٨٦﴾

"Allah tidak membebani seseorang melainkan sesuai dengan kesanggupannya. ia mendapat pahala (dari kebajikan) yang diusahakannya dan ia mendapat siksa (dari kejahatan) yang dikerjakannya. (mereka berdoa): **"Ya Tuhan Kami, janganlah Engkau hukum kami jika Kami lupa atau Kami tersalah. Ya Tuhan kami, janganlah Engkau bebaskan kepada kami beban yang berat sebagaimana Engkau bebaskan kepada orang-orang sebelum kami. Ya Tuhan Kami, janganlah Engkau pikulkan kepada kami apa yang tak sanggup kami memikulnya. beri ma'afilah kami; ampunilah kami; dan rahmatilah kami. Engkaulah penolong kami, Maka tolonglah kami terhadap kaum yang kafir."**

b. Al-Baqarah ayat 185:

يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ

"...Allah menghendaki kemudahan bagimu, dan tidak menghendaki kesukaran bagimu..".

c. Al-Hajj ayat 78:

وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ
حَرَجٍ

“Dan berjihadlah kamu pada jalan Allah dengan Jihad yang sebenar-benarnya. Dia telah memilih kamu dan Dia sekali-kali tidak menjadikan untuk kamu dalam agama suatu kesempitan..”

d. Al-Nisa’ ayat 28:

يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا

“Allah hendak memberikan keringanan kepadamu, dan manusia dijadikan bersifat lemah.”

e. Hadits Nabi saw:

ما خير بين أمرين إلا اختار أيسرهما ما لم يكن إثما

“Nabi tidak diberi pilihan antara dua hal, melainkan memilih yang paling mudah selagi hal itu bukan dosa”

Beberapa contoh aplikatif dari dari karakteristik ini, adalah dibolehkannya meng-*qasar* (meringkas shalat empat rakaat menjadi dua rakaat) dalam keadaan bepergian (*musafir*). Demikian pula dibolehkannya berbuka puasa bagi orang sakit dan orang musafir, makan makanan haram karena kondisi dharurat, serta disyariatkannya bertayammum dalam kondisi sakit, atau tidak mendapati air untuk keperluan mandi atau wudhu’.

2. Mempersedikit beban (*taqlîl al-takâlîf*)

Ciri ini dimaksudkan agar seluruh hukum Islam masih dalam batas-batas yang memungkinkan untuk dilaksanakan tanpa mendatangkan kesulitan yang berada di luar kemampuan manusia. Memang setiap hukum memiliki sisi kesulitan

dan sekaligus beban yang harus ditanggung oleh setiap mukallaf, namun kesulitan itu tidak sampai membawa pada kebinasaan atau kesulitan yang berada di luar batas kemampuannya, baik beban dan kesulitan itu murni datang dari ajaran Islam atau bahkan karena seseorang sengaja melakukan sesuatu di luar kewajaran, seperti, puasa *wishal* (terus menerus tanpa berbuka dan sahur), shalat dengan satu kaki saja, atau lainnya.

Dengan ciri tersebut, beban hukum yang bersifat ganda dalam satu kasus yang sejenis bagi seseorang tidak dapat diperhitungkan sebagai sesuatu yang harus ditanggungnya sekaligus, seperti keawajiban mandi dari hadats besar sekaligus menggugurkan kewajiban wudhu' selagi dalam proses mandinya tidak melakukan sesuatu yang dapat membatalkan wudhu'. Demikian pula pelaku zina mukhsan (sudah bersuami-istri) cukup dengan had rajam, tanpa harus ditambah dengan hukuman cambuk seratus kali. Contoh-contoh tersebut adalah bentuk aplikasi dari ciri hukum Islam yang di dalamnya tercermin upaya meminimalisir beban hukum.

3. Bertahap dalam penetapan hukum (*al-tadarruj fi al-tashrî'*)

Kondisi sosial, budaya, dan bahkan ekonomi dan politik terkadang menjadi hambatan dalam penerapan suatu hukum. Namun demikian suatu hukum karena bersifat teologis, sesuatu yang diyakini datang dari Tuhan yang meniscayakan adanya upaya untuk memberlakukannya. Untuk menjembatani kesenjangan ini, karakteristik hukum Islam yang ketiga inilah menjadi salah satu solusi. Ada sebuah kaidah fikih yang mirip dengan semangat karakteristik hukum di atas, yaitu:

ما لا يدرك كله لا يترك كله

“Sesuatu yang tidak dapat dijangkau kesuluruhannya tidak boleh ditinggalkan secara keseluruhan”

Contoh yang sering dikemukakan dalam karakteristik hukum ketiga ini adalah proses pengharaman *khamr* (minuman keras) yang terekam dalam al-Qur'an dengan tahapan dari sekedar menginformasikan bahwa betul dalam khamr terdapat manfaat bagi tubuh manusia, namun Allah juga menegaskan bahwa dosa dalam khamr lebih besar dari pada manfaat yang diperoleh darinya. Kemudian dilanjutkan dengan larangan untuk melakukan shalat dalam keadaan mabuk, dan tahapan terakhir adalah larangan secara tegas tentang minum minuman keras. Tahapan-tahapan tersebut, secara berurutan kronologi turunnya yaitu terdapat dalam ayat-ayat al-Qur'an berikut:

a. Al-Baqarah 219:

﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ ۖ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا ۚ وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ ۖ قُلِ الْغَفْوُ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ ﴿٢١٩﴾

"Mereka bertanya kepadamu tentang khamar dan judi. Katakanlah: "Pada keduanya terdapat dosa yang besar dan beberapa manfaat bagi manusia, tetapi dosa keduanya lebih besar dari manfaatnya". dan mereka bertanya kepadamu apa yang mereka nafkahkan. Katakanlah: " yang lebih dari keperluan." Demikianlah Allah menerangkan ayat-ayat-Nya kepadamu supaya kamu berfikir,"

a. Al-Nisa' ayat 43:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُوا ۚ وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوْهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُوًّا غَفُورًا ﴿٤٣﴾

"Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu shalat, sedang kamu dalam Keadaan mabuk, sehingga kamu mengerti apa yang kamu ucapkan, (jangan

pula hampiri mesjid) sedang kamu dalam Keadaan junub, terkecuali sekedar berlalu saja, hingga kamu mandi. dan jika kamu sakit atau sedang dalam musafir atau datang dari tempat buang air atau kamu telah menyentuh perempuan, kemudian kamu tidak mendapat air, Maka bertayamumlah kamu dengan tanah yang baik (suci); sapulah mukamu dan tanganmu. Sesungguhnya Allah Maha Pema'af lagi Maha Pengampun.”

b. Al-maidah ayat 90-91:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَمُ رَجْسٌ مِّنْ عَمَلِ
الشَّيْطَانِ فَأَجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٩٠﴾ إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ
الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ
أَنتُمْ مُنتَهُونَ ﴿٩١﴾

“Hai orang-orang yang beriman, sesungguhnya (meminum) khamar, berjudi, (berkorban untuk) berhala, mengundi nasib dengan panah adalah termasuk perbuatan syaitan. Maka jauhilah perbuatan-perbuatan itu agar kamu mendapat keberuntungan. Sesungguhnya syaitan itu bermaksud hendak menimbulkan permusuhan dan kebencian di antara kamu lantaran (meminum) khamar dan berjudi itu, dan menghalangi kamu dari mengingat Allah dan sembahyang; Maka berhentilah kamu (dari mengerjakan pekerjaan itu).

C. Prinsip-Prinsip Hukum Islam

Yang dimaksud dengan prinsip di sini adalah asas yang dijadikan pokok seseorang dalam berpikir, bertindak, dan lain sebagainya.⁹ Menurut Soenarjo, sebagaimana dikutip oleh Supriyadi, bahwa terdapat Sembilan prinsip dalam hukum Islam, yang secara rinci sebagaimana berikut:

1. Prinsip tauhid

Prinsip ini menegaskan bahwa seluruh bangunan hukum Islam adalah bermuara pada mengesakan Tuhan, yaitu Allah swt. Dengan prinsip tauhid, pelaksanaan suatu hukum akan bermakna sebagai ibadah, dan bahkan kualitas

⁹ Supriyadi, *Sejarah Hukum*, 157.

pelaksanaanya juga tergantung sejauh mana rasa kehadiran Tuhan dalam proses ibadah, baik ibadah *mahdah* (murni, khusus), atau ibadah *ghayr al-mahdah* (tidak murni, umum dan luas). Pelaksanannya hukum yang seperti inilah yang oleh nabi disebut sebagai *ihsan*:

أَنْ تَعْبُدَ رَبَّكَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ وَإِنْ لَمْ تَكُن تَرَاهُ فَإِنَّهُ يَرَاكَ

“Hendaklah kamu menyembah Tuhanmu seolah-olah engkau melihat-Nya. Jika tidak, makasesungguhnya Ia melihat kamu”

Prinsip tauhid juga menegaskan bahwa hukum Islam harus senantiasa sejalan dengan al-Qur'an dan al-Sunnah, baik melalui pemahaman langsung terhadap narasi kedua teks tersebut, atau melalui semangat yang terkandung di dalamnya melalui pendekatan kebahasaan atau non kebahasaan seperti *maqâsid al-sharî'ah* dan lainnya.

Secara normatif, prinsip ini dapat dibaca dalam surah Ali 'Imran ayat 64:

قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْا۟ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نَشْرِكُ بِهِۦٓ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ فَإِن تَوَلَّوْا۟ فَقُولُوا۟ ٱشْهَدُوا۟ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ ﴿٦٤﴾

“Katakanlah: “Hai ahli Kitab, marilah (berpegang) kepada suatu kalimat (ketetapan) yang tidak ada perselisihan antara kami dan kamu, bahwa tidak kita sembah kecuali Allah dan tidak kita persekutukan Dia dengan sesuatupun dan tidak (pula) sebagian kita menjadikan sebagian yang lain sebagai Tuhan selain Allah”. jika mereka berpaling maka katakanlah kepada mereka: “Saksikanlah, bahwa kami adalah orang-orang yang berserah diri (kepada Allah)”.

2. Prinsip Keadilan (*al-'adl*)

Menurut Quraisy Shihab, sebagaimana dikutip oleh Supriyadi, bahwa keadilan yang dituntut oleh al-Qur'an maknanya sangat beragam, baik dalam proses penetapan

hukum, penegakan sistem kemanusiaan, dan sebagainya. Namun demikian, adil itu sendiri dapat diartikan dengan empat makna: Pertama, adil dalam arti sama; Kedua, adil dalam arti seimbang; Ketiga, adil dalam arti perhatian pada hak-hak individu dan memberikan hak-hak tersebut kepada pemiliknya atau menempatkan sesuatu pada tempatnya; Keempat, adil dinisbatkan kepada Allah.¹⁰

Dalam konteks hukum Islam, prinsip keadilan meniscayakan proses legislasi hukum Islam dan penerapannya hendaknya juga mempertimbangkan kondisi objektif masyarakat, kapan dan di mana hukum itu akan diterapkan. Bisa jadi suatu hukum cocok diterapkan di suatu tempat dan mencerminkan rasa keadilan di dalamnya, tetapi karena faktor sosial, budaya, ekonomi dan bahkan politik, hukum tersebut tidak layak diterapkan karena tidak mencerminkan rasa keadilan. Dengan demikian, hukum yang tidak melahirkan rasa keadilan hendaknya “dipending” dulu, hingga tiba saatnya betul-betul kondusif untuk diterapkan, dan mencari alternative hukum lain yang Islami dan lebih *adabtable*.

3. Persamaan (*al-Musâwah*)

Dengan prinsip *al-musawah* (persamaan), setiap individu, kelompok, dan golongan adalah mempunyai hak yang sama dan setara dalam pandangan hukum Islam. Oleh karena itu, dalam proses legislasi hingga penerapannya hendaknya memperhatikan hak-hak yang melekat pada setiap orang dan masyarakat sehingga kehadiran hukum Islam betul-betul dirasakan sebagai rahmat dan berkah bagi semesta. Prinsip *al-musawah* juga berlaku dalam melihat posisi laki-laki dan perempuan untuk melakukan aktualisasi diri baik sebagai hamba Allah untuk meningkatkan kualitas ketakwaan, maupun sebagai pengemban amanat “penghulu” planet Bumi agar senantiasa terjaga keseimbangan ekosistem dan tetap

¹⁰ Ibid., 159-160.

nyaman untuk dijadikan terminal kehidupan duniawi menuju kebahagiaan hakiki di akhirat kelak.

Dengan demikian, maka relasi antara individu dengan individu yang lain, atau suatu kelompok dengan kelompok atau individu yang lain, dan relasi laki-laki dengan perempuan bukanlah relasi antara “subyek” V “obyek” , melainkan relasi “subyek” V “subyek”. Dengan relasi seperti ini, maka tidaklah dibenarkan satu orang atau kelompok merasa lebih utama dan melakukan penindasan atas nama agama atau lainnya pada pihak yang lain.

Memang tidak dapat dipungkiri, bahwa warisan hukum Islam klasik masih menyisakan hal-hal yang bertolak belakang dengan prinsip persamaan ini, seperti hukum keharusan seorang wanita dipingit di dalam rumah. Ketika ia harus keluar rumah, ia harus didampingi oleh *muhrim*-nya dan menmbungkus seluruh anggota tubuhnya kecuali salah satu dari kedua matanya. Sementara pihak laki-laki bebas beraktifitas di luar rumah walaupun hanya dengan menutupi bagian tubuhnya antara pusar dan kedua lututnya. Lebih dari itu semua, seorang laki-laki diberi hak untuk berpoligami walau tanpa restu istri pertama. Realitas hukum Islam seperti ini, menuntut para pengkaji dan ulama cendekia agar terus berupaya untuk mewujudkan hukum Islam yang bercita-rasa egalitarian tanpa harus kehilangan semangat *maslahah* yang tercermin dalam al-Qur'an maupun Sunnah nabi Muhammad saw.

Prinsip *al-musawah* (persamaan) dapat dijumpai landasan normatifnya dalam al-Qur'an surah al-hujurat ayat 13 berikut:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا
إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴿١٣﴾

“Hai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa - bangsa dan

bersuku-suku supaya kamu saling kenal-mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia diantara kamu disisi Allah ialah orang yang paling taqwa diantara kamu. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Mengenal.

4. Prinsip kemerdekaan/ kebebasan (*al-hurriyyah*)

Prinsip ini menegaskan bahwa stiap individu memiliki hak yang melekat padanya untuk menganut suatu agama dan mengamalkan ajaran yang dipahami dari agamanya, kebebasan untuk meningkatkan kualitas hidup yang sehat dan damai, meningkatkan kualitas ilmu pengetahuannya, kualita keturuana, dan juga kebebasan untuk mencari harta yang halal. Oleh karena itu, setiap hukum yang dirasa tidak mencerminkan prinsip *al-hurriyyah* hendaknya dilakakun reorientasi, rekonstruksi, dan bahkan kalau perlu dekonstruksi terhadapnya.

Prinsip kebebasan dapat kita jumpai landasannya dalam al-Qur'an surah al-Baqarah ayat 256, surah al-Maidah ayat 48, surah Yunus ayat 99, dan surah al-Kafirun ayat 6. Redaksi ayat-ayat tersebut adalah sebagai berikut:

a. Al-Baqrah ayat 256:

لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ ۚ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ ۚ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انْفِصَامَ لَهَا ۗ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿٢٥٦﴾

“Tidak ada paksaan untuk (memasuki) agama (Islam); Sesungguhnya telah jelas jalan yang benar daripada jalan yang sesat. karena itu Barangsiapa yang ingkar kepada Thaghut dan beriman kepada Allah, Maka Sesungguhnya ia telah berpegang kepada buhul tali yang Amat kuat yang tidak akan putus. dan Allah Maha mendengar lagi Maha mengetahui.”

b. Surah al-Maidah ayat 48:

وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ ۖ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ ۖ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ ۚ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ ۚ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمَنْهَاجًا ۚ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي

مَا آتَيْنَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ﴿٤٨﴾

“Dan Kami telah turunkan kepadamu Al Quran dengan membawa kebenaran, membenarkan apa yang sebelumnya, yaitu Kitab-Kitab (yang diturunkan sebelumnya) dan batu ujian terhadap Kitab-Kitab yang lain itu; Maka putuskanlah perkara mereka menurut apa yang Allah turunkan dan janganlah kamu mengikuti hawa nafsu mereka dengan meninggalkan kebenaran yang telah datang kepadamu. untuk tiap-tiap umat diantara kamu, Kami berikan aturan dan jalan yang terang. Sekiranya Allah menghendaki, niscaya kamu dijadikan-Nya satu umat (saja), tetapi Allah hendak menguji kamu terhadap pemberian-Nya kepadamu, maka berlomba-lombalah berbuat kebajikan. Hanya kepada Allah-lah kembali kamu semuanya, lalu diberitahukan-Nya kepadamu apa yang telah kamu perselisihkan itu,”

c. Surah Yunus ayat 99:

وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَن فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ ﴿٩٩﴾

“Dan Jikalau Tuhanmu menghendaki, tentulah beriman semua orang yang di muka bumi seluruhnya. Maka Apakah kamu (hendak) memaksa manusia supaya mereka menjadi orang-orang yang beriman semuanya ?”

d. Al-Kafirun ayat 6:

لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ ﴿٦﴾

“Untukmu agamamu, dan utukkulah, agamaku.”

5. Prinsip Perintah Kebaikan dan Mencegah Kemungkaran (*al-'Amr bi al-Ma'ruf wa al-Nahy 'an al-Munkar*)

Dengan prinsip *al-'amr bi al-ma'ruf*, meniscayakan hukum hukum Islam agar berfungsi sebagai rekayasa sosial (*social engineering*) menuju kehidupan manusia yang lebih baik dan bermartabat sebagaimana fitrahnya dengan metode dan pendekatan yang dapat diterima oleh akal sehat, tradisi dan budaya umat manusia.

Sementara prinsip *al-nahy 'an al-munkar* menjadikan hukum Islam sebagai *social control*, pengendali kehidupan umat manusia agar terhindar dari segala bentuk kemafsadatan dan kemadharatan.

6. Prinsip Tolong-Menolong (*al-Ta'awun*) dan Musyawarah (*al-Shura*)

Prinsip ini menegaskan, bahwa manusia tidak ada yang sempurna kecuali nabi Muhammad saw. Oleh karenanya, dalam menjalani hidup ini, sesama manusia hendaknya saling tolong-menolong, saling bahu-membahu baik dalam ranah sosial, politik, hukum dan lainnya. Dalam melakukan ijtihad (penggalan hukum Islam), sebaiknya dilakukan secara *jama'i* (kolektif) dengan melibatkan setiap pihak yang kompeten dalam bidangnya, serta bidang-bidang yang ada keterkaitan dengan permasalahan yang akan dikaji status hukumnya. Hukum tentang ekonomi, misalnya, tidak akan pernah terlepas dengan agama, lingkungan hidup, sosial-budaya, pendidikan dan lainnya. Untuk menghasilkan produk hukum yang interkoneksi dengan berbagai kemaslahatan kehidupan manusia, maka kehadiran berbagai pihak dalam proses legislasi sangatlah dibutuhkan. Di ranah inilah, prinsip *ta'awun* dan *al-shura* akan terasa manfaatnya.

Prinsip *ta'awun* dapat kita jumpai landasannya dalam al-Qur'an surah al-Maidah ayat 2, surah al-Mujadalah ayat 9, surah Ali 'Imran ayat 159, dan surah al-Shura ayat 38. Redaksi ayatnya sebagai berikut:

- a. Surah al-Maidah ayat 2:

وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ ۖ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ ۚ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ
الْعِقَابِ ﴿٢﴾

“..dan tolong-menolonglah kamu dalam (mengerjakan) kebajikan dan takwa, dan jangan tolong-menolong dalam berbuat dosa dan pelanggaran. dan

bertakwalah kamu kepada Allah, Sesungguhnya Allah Amat berat siksa-Nya.”

b. Surah al-Mujadalah ayat 9:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا تَنَجَّيْتُمْ فَلَا تَتَنَجَّوْا بِالْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَمَعْصِيَةِ الرَّسُولِ
وَتَتَنَجَّوْا بِالْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ ﴿٩﴾

“Hai orang-orang beriman, apabila kamu mengadakan pembicaraan rahasia, janganlah kamu membicarakan tentang membuat dosa, permusuhan dan berbuat durhaka kepada rasul. dan bicarakanlah tentang membuat kebajikan dan takwa. dan bertakwalah kepada Allah yang kepada-Nya kamu akan dikembalikan.”

c. Surat Ali ‘Imran ayat 159:

فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ
فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ
يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ ﴿١٥٩﴾

“Maka disebabkan rahmat dari Allah-lah kamu berlaku lemah lembut terhadap mereka. Sekiranya kamu bersikap keras lagi berhati kasar, tentulah mereka menjauhkan diri dari sekelilingmu. Karena itu, ma’afkanlah mereka, mohonkanlah ampun bagi mereka, dan bermusyawaratlah dengan mereka dalam urusan itu. Kemudian apabila kamu telah membulatkan tekad, maka bertawakkallah kepada Allah. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang bertawakkal kepada-Nya.”

d. Surah al-Shura ayat 38:

وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ ﴿٣٨﴾

“Dan (bagi) orang-orang yang menerima (mematuhi) seruan Tuhannya dan mendirikan shalat, sedang urusan mereka (diputuskan) dengan musyawarat antara mereka; dan mereka menafkahkan sebagian dari rezki yang Kami berikan kepada mereka.”

7. Prinsip Toleransi (*al-Tasamuh*)

Prinsip ini menegaskan bahwa perbedaan pandangan dalam melihat sebuah hukum, karena perbedaan teori, metode dan pendekatan yang dipakai dalam penggalian hukum Islam hendaknya masing-masing berlapang dada menerimanya sebagai keniscayaan dalam realitas kehidupan yang plural. Tegasnya, sebuah perbedaan dapat diterima selagi dalam wilayah *zanniyat* (sesuatu dalam tataran diduga benar, bukan pasti benar) dan tidak mengganggu kemaslahatan umum.

Menurut Muhammad Sa'id al-Asymawi, berdasarkan historisitas turunnya al-Qur'an serta mencermati pesan yang terkandung di dalamnya dapat diketahui tujuan umum syariat Islam, yang sekaligus sebagai prinsip kerangka berpikir seseorang ketika merumuskan sebuah hukum. Prinsip-prinsip tersebut adalah sebagai berikut:¹¹

Pertama, Syari'at Islam turun berhubungan dengan berdirinya masyarakat-agama, dan penerapannya bergantung pada keberadaan masyarakat ini; Kedua, Syari'at Islam turun karena ada sebab-sebab yang menghendakinya, dan sebab-sebab turunnya itu tidak memiliki kesesuaian (*munasabah*) dengannya;¹² Ketiga, syari'at Islam bertujuan untuk merealisasikan kemaslahatan umum masyarakat. Salah satu upaya untuk merealisasikan kemaslahatan tersebut, terdapat sebagian syari'at yang menghapus (*nasikh*) syari'at sebelumnya. Oleh karena itu, kebenaran dan kemaslahatan syari'at tergantung dengan situasi dan kondisi yang selalu berubah seiring dengan kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi;¹³ Keempat, sebagian hukum Islam ada yang berlaku khusus bagi nabi Muhammad saw, dan ada yang berlaku suatu peristiwa tertentu;¹⁴ Kelima, hubungan syari'at dengan masa lalu

¹¹ Muhammad Said al-Asymawi, *Nalar Kritis Syari'ah*, Terj. Luthfi Thomafi, (Yogyakarta: LKiS, 2012), 46-47.

¹² *Ibid.*

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *Ibid.*

tidak terputus. Demikian pula akar-akarnya sangat erat hubungannya dengan masyarakat dimana syari'at itu diturunkan. Namun demikian, beberapa pranata yang berlaku di suatu masyarakat dijadikan sebagai hukum;¹⁵ Keenam, agama telah sempurna, sedangkan letak kesempurnaan agama adalah upayanya yang selalu berkesinambungan untuk selalu menyesuaikan diri dengan kondisi masyarakat dan mendorong manusia pada kehidupan yang lebih bermartabat.¹⁶

Penjelasan Asymawi tentang tujuan dan prinsip syari'at di atas menegaskan kepada kita, bahwa syari'at Islam hadir tidak dalam ruang hampa, melainkan ia hadir dalam “balutan” sejarah dengan berbagai dinamika yang mengiringinya, sebagai solusi dari problematika sosial-masyarakat dalam bingkai kemaslahatan. Tanpa pembacaan seperti ini, upaya untuk menghadirkan Islam “rahmatan lil ‘alamin” dengan berbagai jargonnya: “Kembali pada al-Qur'an dan Sunnah”, “Islam Yes, Politik No” dan jargon lainnya, hanyalah isapan jempol.

D. Ijtihad dan Mujtahid

Secara bahasa, kata ijtihad adalah bentuk masdar dari kata *ijtihadah* yang diambil dari kata *juhd/jahd* yang bermakna kemampuan (*al-tâqah*) bila huruf *jim* dibaca *dammah* (*juhd*), dan bermakna kesulitan (*al-mashaqqah*), bila huruf *jim* dibaca *fathah* (*jahd*).¹⁷ Dengan demikian kata ijtihad secara bahasa berarti mencurahkan kemampuan, baik kata tersebut terbentuk dari kata *juhd* (kemampuan) maupun *jahd* (kesulitan), karena seseorang yang mencurahkan segala kemampuannya pasti juga mendapatkan kesulitan. Tidaklah dikatakan melakukan ijtihad kalau tidak “memaksakan” diri untuk melakukan sesuatu yang dikehendakinya dan siap

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Ibid.

¹⁷ Mustafa Ja'far Ceh Fard, *al-Ijtihâd 'Inda al-Madzâhib al-Islâmiyyah Dirâsah Tahlîliyyah Hawla Madâris al-Ijtihâd Wa Manâhijih Wa Adwârih* (Bairut: Markaz al-Hadarah li Tanmiyah al-Fikr al-Islamiy, 2011), 15.

menanggung resiko berhadapan dengan berbagai kesulitan. Contoh kata ijtihad dengan makna di atas adalah perkataan Sahabat Ali bin Abi Thalib:

فعلیکم بالجد والإجتهاد، والتأهب والاستعداد، والتزود في منزل الزاد

“Hendaklah kalian betul-betul bersungguh-sungguh, bersiap-siap dan menyiapkan diri, dan berbekal di tempat berbekal diri”¹⁸

Makna ijtihad seperti di atas juga kita dapati dalam hadits Nabi Muhammad saw dari ‘Aisyah:

كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يجتهد في العشر الأواخر ما لا يجتهد في غيرها

“Dulu Nabi berusaha dengan sungguh-sungguh pada sepuluh terakhir (dari bulan Ramadhan) dengan sesuatu yang beliau tidak pernah bersungguh-sungguh di selain itu”

Sedangkan secara istilah, terdapat beberapa definisi yang disampaikan oleh para ulama antara lain adalah:

1. al-Syafi’i

Menurut al-Syafi’i, ijtihad adalah qiyas. Dua kata tersebut menurut al-Syafi’i adalah sinonim. Ia menegaskan:

فما القياس؟ أهو الإجتهد أم هما مفترقان؟ قلت هما اسمان لمعنى واحد

“Maka apakah qiyas? Apakah qiyas adalah ijtihad, ataukah keduanya berbeda?. Saya jawab, “keduanya adalah dua kata satu makna”¹⁹

Kalau dicermati, definisi ijtihad yang disampaikan oleh al-Syafi’i di atas adalah bersifat *tamthil* (memberi contoh) dari operasinalisasi ijtihad itu sendiri, karena metode ijtihad *qiyasi* adalah bagian dari sekian metode penggalian hukum Islam

¹⁸ Ibid., 16.

¹⁹ Muhammad bin Idris al-Shafi’i, *al-Risâlah* (Bairut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, tt.), 477.

yang juga disampaikan oleh al-Syafi'i dalam *al-Risalah*, seperti melalui analisis teks dari aspek bentuk taklif (*al-amr* dan *al-nahy*), Cara penunjukannya terhadap makan (*al-mantuq* dan *al-mafhum*) dan lain sebagainya. Sedangkan 'Abd al-Wahhab Khallaf mendefinisikan ijtihad sebagai berikut:

عبارة عن بذل الجهد للتوصل إلى الحكم في واقعة لا نص فيها بالتفكير
وإستخدام الوسائل المختلفة من قياس أو استحسان أو مصالح مرسلّة أو
ترجيحات عقلية ظنية للاستنباط بها، فيما لا نص فيه.

"Ungkapan tentang mencurahkan seluruh kemampuan untuk mengetahui hukum kejadian yang tidak ada *nash*-nya dengan berfikir dan menggunakan berbagai sarana (metode) yang bermacam-macam, yakni *qiyas* atau *istihsan* atau *maslahah mursalah* atau *tarjih* (mengunggulkan salah satu pendapat) yang rasional dan bersifat *dlanni* (diduga kuat benar) untuk menetapkan hukum dalam hal yang tidak ada *nash*-nya." ²⁰

Definisi tersebut di atas, —sebagaimana al-Syafi'i—, memberi batasan wilayah jangkauan ijtihad hanya dalam permasalahan yang tidak dijelaskan oleh al-Qur'an dan al-Sunnah, sehingga metode yang dipergunakan hanya berkisar pada *qiyas*, *istihsan*, *maslahah mursalah*, atau dengan *tarjih* (mengunggulkan salah satu pendapat ulama). Padahal, seperti yang telah dijelaskan sebelumnya, bahwa metode ijtihad ada kalanya *ghayr al-nash* (bukan kajian teks), dan ada kalanya berupa analisis teks (*nash*) al-Qur'an atau al-Sunnah dengan menggunakan kaidah-kaidah kebahasaan, seperti *al-amr-al-nahy*, *al-'am-al-khas*, *al-mutlaq-al-muqayyad*, *al-haqiqah-al-majaz*, *al-mantuq-al-mafhum*, dan lain sebagainya. Definisi yang lebih komprehensif disampaikan oleh al-Jurjani sebagai berikut:

استفراغ الفقيه الوسع ليحصل له ظن بحكم شرعي

"Usaha keras seorang ahli fikih (*faqih*) untuk memperoleh dugaan kuat hukum syara'".²¹

²⁰ 'Abd al-Wahhab Khallaf, *Masadir al-Tashrī' al-Islāmi Fī Mā La Nasha Fīh*, (Damaskus: Dar al-Qalam, tt), 17.

²¹ Al-Sharif 'Ali bin Muhammad al-Jurjani, *al-Ta'rīfāt* (Bairut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1983), 10

Sedangkan al-Shatibi memberikan definisi *ijtihad* dengan penekanan pada upaya memperoleh hukum, baik pada tingkatan yakin (*al-ilm*) atau hanya berupa dugaan kuat (*al-zan*) sekaligus usaha untuk mengetahui tujuan Syari' (*maqsad al-Syari'*) yang tunggal. Al-Shatibi menulis:

استفراغ الوسع وإبلاغ الجهد في تحصيل العلم أو الظن بالحكم طلباً لمقصد
الشارع المتحد

“Mencurahkan seluruh usaha dan mengerahkan seluruh kemampuan untuk memperoleh pengetahuan atau dugaan hukum, karena mencari tahu tujuan Syari' yang tunggal.”²²

Menurut Farid al-Ansari, yang dimaksud dengan penggalan kalimat: “*talaban li maqsad al-shari' al-muttahid*” (karena mencari tahu tujuan Shari' yang tunggal) dalam definisi tersebut di atas ada tiga kemungkinan: *Pertama*, bahwa walaupun mujtahid sering kali berbeda pendapat tentang suatu hukum, tapi sejatinya mereka satu tujuan, yakni mengetahui tujuan Syari' (pembuat hukum); *Kedua*, bahwa tujuan Syari' dalam suatu dalil, walaupun memiliki banyak kemungkinan dan petunjuk hukum adalah satu. Tugas seorang mujtahid hanyalah berusaha menyingkap satu tujuan yang “bersembunyi” di balik suatu dalil. Oleh karena itu, walaupun mujtahid berselisih pendapat dalam hukum tertentu, sebenarnya yang dituju adalah satu, yaitu satu tujuan pembuat hukum itu sendiri;²³ Kemungkinan *ketiga*, bahwa tujuan Syari' yang tunggal itu secara realitas tidak bermakna apa-apa kecuali setelah menerapkan hukum secara tepat. Dengan demikian, menurut al-Shatibi ada tiga tahapan dalam proses *ijtihad*:²⁴

1. *Al-fahm*, yakni memiliki pemahaman yang benar tentang dalil hukum, dan aspek-aspek penunjukannya terhadap hukum, serta mengerti *maqâsid al-shari'ah*.

²² Farid al-Ansari, *al-Mustalah al-Usûliyy 'Inda al-Shâtibiy* (Mesir: Dar al-Salam, 2010), 298.

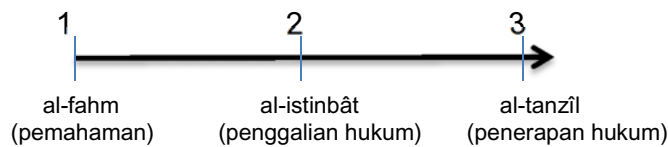
²³ Ibid., 305.

²⁴ Ibid., 307-312.

2. *Al-istinbat*, yakni proses penggalian hukum Islam. Tahapan ini akan berjalan dengan baik dan benar apabila seorang mujtahid memiliki pemahaman yang benar dan memadai tentang hubungan antara sebab dan akibat (*al-sabab wa al-musabbab*), kemampuan untuk memberikan kesimpulan dari beberapa indikator (*al-amarat*), dan menegerti *maqâsid al-shari'ah*.

3. *al-Tanzil*, yakni hukum yang diperoleh secara langsung dari nas atau melalui istinbat hendaknya diterapkan sesuai alasan hukumnya (*al-manât*), apakah akan diterapkan pada sesuatu yang bersifat umum atau khusus? Tahapan ini sangat penting agar hukum membumi, dapat diterapkan secara mudah, bukan hanya teori-teori melangit, indah dan memukau yang sulit untuk diterapkan.

Bagan 3.1
Tahapan Ijtihad Menurut al-Syatibi



E. Syarat Mujtahid

Para ulama memandang perlu untuk memberikan syarat-syarat tertentu dalam ijtihad, karena ijtihad adalah kerja ilmiah yang terikat dengan wahyu. Dalam ijtihad terdapat dua dimensi: rasionalitas dan sakralitas. Dimensi rasionalitas ijtihad tak terelakkan ketika seorang mujtahid harus cakap dalam mendialogkan pesan Tuhan yang “terbatas” (*al-mutanahiyah*) dengan realitas kehidupan manusia yang terus berkembang seiring dengan perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi yang “tak terbatas” (*ghayr al-mutanahiyah*). Oleh karena itu, seorang mujtahid harus memiliki perangkat keilmuan yang memadai, baik berkaitan dengan al-Qur`an dan al-Sunnah sebagai representasi kehendak Syari’, maupun dengan kebutuhan riil manusia yang membutuhkan adanya kepastian hukum yang benar.

Sementara dalam dimensi sakralitas, apapun hasil olah pikir mujtahid, baik benar (*sawab*) atau salah (*khata'*),—terlepas kontroversi ulama tentang ini—, tetap dipandang sebagai hukum Tuhan yang sakral, harus dipatuhi, dan bahkan bisa dijadikan dasar untuk mengebiri hak asasi manusia. Di sinilah letak pentingnya syarat moralitas bagi mujtahid, di samping terpenuhinya syarat ilmiah.

1. Syarat Ilmiah

Syarat ilmiah dapat dikelompokkan dalam dua bagian: *Pertama*, syarat yang berkaitan dengan ilmu agama (*ulum al-din*) seperti al-Qur'an, al-Sunnah, Ijma, sebab *nuzul* dan *nasikh mansukh*; *Kedua*, Syarat yang berkaitan dengan perangkat (*al-wasail*) untuk memahami secara benar tentang pesan al-Qur'an dan al-Sunnah, yaitu kaidah-kaidah kebahasaan seperti perintah dan larangan, yang umum dan yang khusus, dan lain sebagainya.

a. Syarat-syarat yang berkaitan dengan ilmu agama (*ulum al-din*)

1). Pengetahuan tentang al-Qur'an.

Para ulama sepakat bahwa al-Qur'an adalah sumber hukum Islam disamping al-Sunnah. Formalisasi al-Qur'an sebagai syarat utama dalam ijtihad pertama kali disampaikan oleh al-Shafi'i dalam al-Risalah. Berkaitan dengan syarat mujtahid al-Shafi'i menulis:

العلم بأحكام كتاب الله: فرضه وأدبه وناسخه ومنسوخه وعامه وخاصه
وإرشاده

“Mengetahui hukum-hukum Kitab Allah: yang fardhu, adabnya, *nasikh-mansukh*-nya, yang umum dan yang khusus, serta petunjuknya”²⁵

Kemudian syarat ini diikuti oleh ulama sesudahnya, seperti al-Basri al-Mu'tazili, al-Juwaini, al-Ghazali, Fakhr al-Din al-Razi, al-Amidi, Ibn Hazm, dan

²⁵ Al-Sfafi'i, *al-Risalah*, 510.

lainnya.²⁶ Namun demikian, mereka berbeda pendapat apakah seorang mujtahid harus hafal keseluruhan al-Qur'an atau cukup mengetahui ayat-ayat yang ada kaitannya dengan permasalahan yang akan dikaji. Mengikuti al-Shafi'i, al-Juwaini dan al-Ghazali, mengharuskan pengetahuan secara menyeluruh dan mendalam tentang al-Qur'an dalam berijtihad.²⁷ Sementara al-Basri al-Mu'tazili tidak mensyaratkan hafal keseluruhan al-Qur'an. Sedangkan menurut Abu al-Walid al-Baji dari kalangan Malikiyyah berpendapat, bahwa seharusnya seorang mujtahid menguasai betul (*'alim*) tentang hukum-hukum al-Qur'an, jika tidak dapat memenuhi syarat ini, minimal dia membaca keseluruhannya. Al-Baji menulis:

صفة المجتهد أن يكون عالماً بأحكام الكتاب وإن لم يكن من شرطه أن يكون
تالياً لجميعه

"Kriteria mujtahid adalah harus mengetahui hukum-hukum al-Kitab. Jika tidak dapat memenuhi syara ini, dia harus membaca keseluruhannya."²⁸

2). Mengetahui al-Sunnah

Sebagaimana al-Qur'an, al-Sunnah merupakan sumber hukum Islam. Maka sangatlah wajar kalau kemudian para ulama mensyaratkan mujtahid harus menguasai al-Sunnah dan seluk beluknya. Bahkan al-Juwaini secara tegas menyatakan bahwa secara makna (substansi) tidak ada yang memisahkan antara al-Qur'an dan al-Sunnah.²⁹

²⁶ Periksa Fathi al-'Atawi, *al-Ijtihâd fi al-Fikr al-Islâmiy* (Bairut: Dar al-Fikr, 2014), 170. Dan Sami Brahim, *Naqd al-'Aql al-Usûliy Dirâsah Tahlîliyyah Naqdiyyah Li Usûl al-Fiqh 'Inda al-Mu'tazilah* (Tunisia: al-Magharibiyyah Li al-Tiba'ah wa Ishhar al-Kutub, 2014), 135.

²⁷ Fathi al-'Atawi, *al-Ijtihad*, 171.

²⁸ Abu al-Walid al-Baji, *Ihkâm al-Fusûl fi Ahkâm al-Usûl*, Vol. 2. (Bairut: Dar al-Gharb al-Islamiy, 1995), 728

²⁹ Imam al-haramayn Abu al-Ma'aliy al-Juwayniy, *al-Burhân fi Usûl al-Fiqh*, Vol. 1. (Kairo: Dar al-Wafa', 1992), 128.

3. Mengetahui Ijma'

Dalam ijtihad, ijma' termasuk dalil hukum yang pokok setelah al-Qur'an dan al-Sunnah. Hukum Islam yang telah menjadi ijma' ulama dan dasarnya adalah nas adalah bersifat "permanen", tidak dapat dianulir oleh ijtihad sesudahnya. Oleh karena itu, pengetahuan tentang hukum-hukum Islam yang telah menjadi ijma' ulama sangatlah urgen. Berkaitan dengan ketentuan ini al-Shafi'i menegaskan:

ولا يكون لأحد أن يقيس حتى يكون عالم بما مضى قبله من السنن وأقوال
السلف وإجماع الناس واختلافهم

"Seseorang tidak boleh melakukan *qiyas* sehingga dia mengetahui *al-Sunnah* sebelumnya, pendapat ulama terdahulu, ijma' manusia, dan perbedaan pendapat mereka."³⁰

b. Memiliki kemampuan bahasa Arab dan seluk-beluknya

Hukum Islam disepakati oleh ulama bersumber dari al-Qur'an dan al-Sunnah. Dua sumber tersebut telah menjadi "takdir" Tuhan berbahasa Arab. Oleh karena itu, kemampuan dalam memahami bahasa Arab dan seluk-beluknya sebagai syarat mujtahid adalah sesuatu yang logis. Dengan kemampuan bahasa Arab yang memadai seorang mujtahid dapat menyelami lautan rasionalitas makna (*'aql al-ma'ani*) al-Qur'an dan al-Sunnah secara benar. Syarat ini ditegaskan oleh al-Shafi'i:

لا يعلم من إيضاح جمل علم الكتاب أحد جهل سعة لسان العرب وكثرة
وجوهه وجماع معانيه وتفرقها

"Seseorang yang buta keluasan bahasa Arab tidak dapat mengetahui penjelasan kalimat-kalimat ilmu al-Kitab, aspek-aspeknya, makna-makna dan perbedaannya."³¹

³⁰ Al-Shafi'i, *al-Risâlah*, 510

³¹ Ibid.

Secara spesifik, al-Juwaini mensyaratkan pengetahuan ilmu *nahwu* dan *i'rab* dalam berijtihad, karena ilmu tersebut memiliki peranan utama dalam menyingkap pesan dan maksud Syari' dalam al-Quran dan al-Sunnah. Pendapat yang senada juga disampaikan oleh al-Ghazali. Bagi al-Ghazali, seorang mujtahid harus berbekal diri dengan ilmu nahwu yang memadai untuk mengetahui pesan dan maksud Allah dalam al-Qur'an, walaupun tingkat kedalamannya tidak seperti imam Khalil *al-Nahwiyy*.³²

2. Syarat Kecerdasan dan Moralitas

Seorang mujtahid tidak cukup hanya memiliki kedalaman ilmu pengetahuan, khususnya tentang al-Quran dan al-Sunnah serit seluk beluk bahasa Arab, tetapi ia juga harus memenuhi kualifikasi moralitas yang baik dan kecerdasan yang tinggi. Berkaitan dengan syarat ini, ada syarat yang bersifat umum, dan ada yang bersifat khusus. Syarat yang bersifat umum ada tiga: islam, dewasa (*al-baligh*) dan berakal. Tiga syarat tersebut tidak hanya berlaku bagi mujtahid, tetapi juga berlaku bagi *mufti*, hakim, saksi, transaksi jual-beli, dan hukum Islam lainnya. Hilangnya salah satu syarat tersebut, seseorang dianggap tidak memiliki kelayakan (*al-ahliyyah*) dalam melakukan perbuatan hukum, apalagi sebagai mujtahid yang pendapatnya menjadi rujukan umat dalam memahami dan melaksanakan ajaran Islam.³³

Selain Islam, dewasa, dan berakal, mujtahid harus *adil, wara'*. Syarat ini bukan berarti membatasi semua orang untuk berusaha memahami sendiri pesan-pesan al-Qur'an dan al-Sunnah, tanpa terikat dengan pendapat orang lain, seperti yang diusung oleh mereka yang lagi "demam" kebebasan berfikir. Syarat moralitas tersebut yang akan membedakan antara seorang pemikir Islam (*al-mufakkir fi al-Islam*) dengan mujtahid.

³² Al-Ghazali, *al-Mustasfâ*, Vol.2. hal.202

³³ Periksa, al-Juwainiy, *al-Burhan*, Vol. 2. Hal, 869.

F. Dalil Hukum Para Imam Madzhab

1. Madzhab Hanafi

Secara garis besar, dalam berijtihad madzhab Hanafi berpedoman pada dalil-dalil berikut: al-Qur'an, al-Sunnah, *Qawl al-Sahâbiy*, *al-Qiyas*, *al-Istihsan*, *al-Ijma'*, dan *al-'Urf*. Berkaitan dengan dalil-dalil hukum ini, Abu Hanifah berkata:

أخذ بكتاب الله, فإن لم أجد فبسنة رسول الله (ص), فإن لم أجد في كتاب الله ولا سنة رسول الله أخذت بقول أصحابه, أخذ بقول من شئت منهم وأدع قول من شئت منهم, فأما إذا انتهى الأمر إلى إبراهيم النخعي والشعبي وابن سيرين والحسن وسعيد بن المسيب, فقوم اجتهدوا فأجتهد كما اجتهدوا

“Saya mengambil (hukum) dengan Kitab Allah, jika saya tidak mendapati maka dengan Sunnah Rasulullah saw. Jika saya tidak mendapati (hukum) dalam Kitab Allah dan tidak pula dalam Sunnah Rasulullah saw. maka saya mengambil pendapat sahabat-sahabatnya; saya mengambil pendapat yang saya mau diantara mereka, dan saya tinggalkan pendapat yang saya mau diantara mereka. Jika urusan berakhir pada Ibrahim al-Nakh'iy, al-Sha'biy, Ibn Sirin, al-Hasan, dan Sa'id al-Musayyab, maka orang-orang berijtihad, lalu saya juga berijtihad sebagaimana mereka berijtihad.”³⁴

Berkaitan dengan al-Qur'an, madzhab Hanafi berpendapat bahwa al-Qur'an adalah nama untuk makna saja (*ism li al-ma'na*). Oleh karena itu, Abu Hanifah pernah berpendapat bahwa bacaan al-Qur'an di dalam shalat boleh dengan selain bahasa Arab. Sementara dalam al-Sunnah, madzhab Hanafi hanya mau menjadikan dalil jika termasuk sunnah *mutawatirah* atau *mashhurah*. Hadis ahad walaupun termasuk kategori sahih dapat dipakai sebagai dalil jika diriwayatkan oleh sahabat yang dikenal sebagai ahli fikih seperti Abu Bakr, Umar, Uthman, dan Ali. Jika kriteria ini tidak terpenuhi, seperti Hadis riwayat dari Abu Hurairah, harus sesuai dengan *qiyas*.³⁵

³⁴ Perikasa, Muhammad al-Khudari Bek, *Târîkh al-Tashrî' al-Islâmiy* (Bairut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2008), 144.

³⁵ Muhammad Salam Madkur, *Manâhij al-Ijtihâd fi al-Islâm* (Kuwait: Jami'ah al-Kuwayt, 1973), 599.

Madzhab Hanafi juga berpendapat bahwa *qawl al-Sahâbiy* dapat dijadikan dalil hukum apabila telah menjadi *ijma'* di kalangan mereka. Itupun dilakukan kalau memang tidak ditemukan dalil dalam al-Qur'an dan al-Sunnah.³⁶ Sedangkan *qiyas* menempati urutan keempat dalam ijtihad madzhab Hanafi. Metode ini dapat dilakukan apabila tidak ditemukan nas dari al-Qur'an, al-Sunnah, serta tidak ada *qawl al-Sahâbiy* yang sampai pada tingkatan *ijma*. Madzhab Hanafi juga dikenal sebagai madzhab yang gemar menggunakan metode al-Istihsan dalam berijtihad.

2. Dalil Hukum Madzhab Maliki

Walaupun Imam Malik bin Anas tidak menyusun ushul al-Fiqh, namun para pengikut madzhab Maliki pada era berikutnya, al-Qadi 'Iyad, Ibn Rusyd, Ibn Hamdun, dan al-Qarafi menyusun metodologi ijtihad dengan sistematika yang mirip dengan sistematika ushul al-fiqh madzhab Shafi'i. Secara garis besar, dalil hukum madzhab Maliki dapat dipetakan dalam dua bagian: Pertama, dalil hukum yang juga dipakai dalam madzhab lain; Kedua, dalil hukum khas dalam madzhab Maliki.

a. Dalil hukum yang juga dipakai dalam madzhab lain

1). al-Qur'an.

Imam Malik menjadikan ayat al-Qur'an yang sharih (tegas) yang tidak butuh *ta'wil* sebagai dalil. Madzhab Maliki tidak mau men-*ta'wil* nash selagi tidak ada dalil shar'i yang mewajibkan untuk men-*ta'wil*-nya. Sebagaimana dalam madzhab Shafi'i, madzhab Maliki juga menjadikan *mafhum muwaqah* dan *mafhum mukhalafah* sebagai petunjuk hukum.³⁷

³⁶ Ibid.

³⁷ Mustafa Ja'far, *al-Ijtihâd 'Inda al-Madzâhib al-Islâmiyyah*, 112.

2). Al-Sunnah.

Tidak seperti madzhab Hanafi, madzhab Maliki menerima hadiz Ahad sebagai dalil hukum selagi tidak bertentangan dengan *'amal ahl al-Madinah*. Madzhab Maliki mengutamakan Hadis *Ahad* dari pada *Qiyas* selama sejalan dengan *'amal ahl al-Madinah*.

3. *al-Ijma'*.

Madzhab Maliki hanya mengakui *ijma' ahl al-Madinah* dan mengesampingkan Hadis Ahad ketika nyata-nyata bertolak belakang dengan realitas *'amal ahl al-Madinah*.³⁸

4. *Qawl al-Sahâbiy*.

Bagi madzhab Maliki, *qawl al-Sahâbiy* menempati posisi yang sangat strategis dalam penggalian hukum Islam. Penolakan Imam Malik terhadap pelaksanaan *haji tamattu'* yang didasarkan pada Hadis riwayat Sa'ad bin Abi Waqas karena mengambil pendapat sahabat 'Umar yang melarang *haji tamattu'*,— adalah bukti nyata pentingnya *qawl al-Sahâbiy* di kalangan Malikiyyah.³⁹

Yang menjadi alasan Imam Malik dalam *istidlal* dengan *qawl al-Sahâbiy* adalah karena sahabat terkadang mendengar langsung dari Nabi, atau dari sahabat yang lain, atau dari pemahamannya terhadap ayat al-Qur'an, dengan pemahaman yang tidak terjangkau oleh kebanyakan orang biasa.⁴⁰

5. *al-Qiyas*.

Salah satu contoh ijtihad madzhab Maliki dengan qiyas adalah kewajiban men-*qada'* serta membayar *kaffarat* bagi orang yang tidak meng-*qada'* puasa hingga

³⁸ Ibid. 114.

³⁹ Salim Madkur, *Manâhij al-Ijtihâd*, 636

⁴⁰ Ibid.

datang bulan Ramadan berikutnya, karena di-*qiyas*-kan dengan orang yang sengaja membatalkan puasanya di bulan Ramadan, dimana keduanya sama-sama meremehkan kehormatan bulan Ramadan.⁴¹

6. *al-Istishâb*.

al-Istishâb diartikan sebagai:

الظن ببقاء الحكم في الحال أو الاستقبال بناء على ثبوته في الماضي وعدم قيام الدليل على تغييره

“Dugaan tetapnya hukum untuk masa kini atau yang akan datang berdasarkan tetapnya hukum tersebut di masa lalu serta tidak ada dalil yang merubahnya.”⁴²

7. *al-Istiqrâ'* (penelitian induktif)

8. *al-Istidlâl*

Dalam madzhab Maliki, *al-istidlâl* didefinisikan sebagai:

محاولة معرفة الدليل المفضي إلى الحكم الشرعي من جهة القواعد لا من جهة الأدلة المنصوصة

“Upaya untuk mengetahui dalil yang dapat menyampaikan kepada hukum shar’i dari aspek kaidah, bukan dari aspek dalil *nas*”⁴³

Sementara al-Shawkani memberikan definisi *al-istidlâl* sebagai berikut:

الدليل الذي ليس نصا ولا إجماعا ولا قياسا

“Adalah dalil yang bukan *nas*, bukan *ijma'*, dan bukan pula *qiyas*.”⁴⁴

⁴¹ Ibid., 638-639.

⁴² Mustafa Ja'far, *al-Ijtihâd*, 115.

⁴³ Ibid., 116.

⁴⁴ Ibid.

9. *al-Istihsân*

10. *Shar'u Man Qablana*.

b. Dalil hukum yang khas dalam Madzhab Maliki

Dalil hukum yang khas dalam madzhab Maliki adalah '*amal ahl al-Madinah, al-maslahah al-mursalah, sadd al-dzari'ah, dan al-'urf*. Seperti telah dijelaskan sebelumnya, penggunaan '*amal ahl al-madinah* bagi madzhab Maliki lebih utama dari pada Hadis Ahad. Aau dengan kata lain, Hadis Ahad dapat dianulir penggunaanya ketika bertentangan dengan praktek penduduk Madinah, dengan alasan bahwa merekalah yang paling mengerti perilaku Nabi.

Dalam perkembangannya, ulama Malikiyyah gigih mengembangkan dalil *al-maslahah al-mursalah* dalam sebuah konsep yang matang dengan "wajah baru", yaitu konsep *maqâsid al-shari'ah*, terutama setelah hadirnya kitab *al-Muwâfaqât fi Usûl al-Shari'ah*, karya Abu Ishaq al-Shatibi. *Maqâsid al-shari'ah* yang semula berkuat dalam ranah konsep kemudian dikembangkan oleh generasi pasca al-Shatibi, seperti Ibn 'Ashûr, 'Alal al-Fasi, Nur al-Din Mukhtar— menjadi sebuah pendekatan dan sekaligus metode ijtihad, yang kemudian dikenal dengan sebutan *al-Ijtihâd al-maqâsidiy*. Sememntara *sadd al-dzari'ah* dan *al-'urf*, walaupun memiliki ketentuan khusus dalam pemberlakuannya, sejatinya dapat dikategorikan dalam kajian *maslahah* atau *maqâsid al-shari'ah*.

3. Dalil Hukum Madzhab Shafi'i

Dalil hukum dalam madzhab Shafi'i adalah al-Qur'an, al-Sunnah, *al-Ijmâ'*, *Qawl al-Sahâbiy, al-Qiyâs, al-Istishâb, dan al-'Urf*.⁴⁵ Sebagaimana madzhab fikih yang lain, al-Qur'an adalah sumber ijtihad utama dalam madzhab al-Shafi'i,

⁴⁵ Ibid., 138.

kemudian diikuti al-Sunnah. Bagi al-Syafi'i, Hadis Ahad yang sahih harus dijadikan dalil hukum sebelum menggunakan dalil *Qiyâs*. Al-Shafi'i dengan tegas menolak pendapat ulama Irak yang menyatakan bahwa pemberlakuan Hadis *Ahâd* harus diriwayatkan oleh orang-orang yang terkenal, dan juga menolak pendapat Imam malik yang mensyaratkan harus menjadi bagian '*amal ahl al-Madinah*'. Seperti halnya dalam masalah Hadis Ahad, al-Shafi'i menggunakan *ijma'* sebagai dalil hukum tanpa harus ada syarat sesuai dengan praktek penduduk Madinah.⁴⁶ Sedangkan *qawl al-Sahâbiy*, al-Sfafi'i menjadikannya sebagai dalil hukum sebelum beranjak ke dalil *qiyas*.

Al-Shafi'i adalah imam yang pertama kali menggagas dan menyusun metode *qiyas*. Menurut al-Shafi'i, metode qiyas dipakai ketika ada peristiwa hukum yang tidak dijelaskan status hukumnya oleh *nas*.⁴⁷ Dengan metode *qiyas*, al-Shafi'i melakukan terobosan baru dalam ijtihad, yaitu moderasi (*wasatiyyah*) antara model ijtihad *ala* Maliki yang terkesan sangat kaku, dan model ijtihad *ala* Hanafi yang terlalu longgar. Dalam kasus-kasus hukum tertentu, al-Shafi'i juga menggunakan *al-istishab* dan *al-'urf* dalam ber ijtihad.

4. Dalil Hukum Madzhab Hanbali

Menurut Ibn al-Qayyim, yang dijadikan pedoman Ahmad bin Hanbal dalam ber-ijtihad ada lima: *Pertama*, berpedoman pada dhahirnya nas al-Qur'an dan al-Sunnah. Ketika suatu masalah dapat ditemukan status hukumnya dalam al-Qur'an atau al-Sunnah maka yang menjadi pedoman apa yang tertulis dalam teks kedua sumber tersebut, dan tidak peduli dengan pendapat siapa pun, termasuk pendapat para sahabat besar. Sebagai contoh, Imam Ahmad tidak sependapat dengan sahabat

⁴⁶ Ibid., 139

⁴⁷ Al-Shafi'i, *al-Risâlah*, 477.

Ali, ‘Ustman, Talhah, Ubai bin Ka’ab yang menyatakan bahwa hubungan intim suami istri yang pihak suami belum sempat *inzal* (orgasme) adalah tidak wajib mandi *janabah*. Penolakan tersebut dikarenakan ada riwayat dari ‘Aishah yang menyatakan bahwa dia bersama Rasulullah pernah mengalami seperti itu, tapi dia dan Rasulullah tetap mandi.⁴⁸

Dalil hukum yang *kedua* adalah fatwa sahabat ketika tidak ditemukan *nas*. Bagi madzhab Hanbali, fatwa sahabat yang tidak terdapat perbedaan di kalangan mereka dijadikan dalil hukum setelah al-Qur’an dan al-Sunnah. Namun demikian, mereka tidak menyebutnya sebagai *ijma’*.⁴⁹ Fatwa sahabat yang diketahui ada perselisihan di kalangan mereka oleh Imam Ahmad bin Hanbal dijadikan dalil hukum *ketiga*, dengan memilih pendapat sahabat yang paling mendekati al-Qur’an dan al-sunnah.

Ahmad bin Hanbal juga memakai Hadis *mursal* (Hadis yang sanadnya tidak menyebut sahabat) sebagai dalil hukum *keempat*. Al-Qiyas dapat dipergunakan hanya ketika tidak ditemukan salah satu dari empat dalil di atas. Dengan demikian, bagi madzhab Hanbali, *qiyas* menduduki posisi *kelima* dalam urutan dalil hukum.⁵⁰

⁴⁸ Mustafa Ja’far, *al-Ijtihad ‘Inda al-Madzahib al-Islamiyyah*, 152.

⁴⁹ Ibid. 153.

⁵⁰ Muhammad Salam Madkur, *Manâhij al-Ijtihād*, 168.

BAB IV

FIQIH BERBASIS *MAQASID AL-SHARI'AH*: APLIKASI KONSEP INTERKONEKSITAS MASLAHAH DALAM RANAH BUSANA MUSLIMAH

A. Dari Jilbab Dogmatis hingga Jilbab Artis(tik): Sebuah Pencarian Makna *Hijâb*, *Jilbâb* dan *Khimâr*

Al-Qur'ân dan al-Hadîth, sebagai sumber hukum Islam, tidak menjelaskan secara rinci bagaimana seharusnya mode atau bentuk busana, baik bagi laki-laki maupun perempuan. Namun tidak dapat dipungkiri bahwa dalam al-Qur'ân terdapat beberapa istilah yang oleh ulama diduga kuat (*zanniy al-dalâlah*)¹ sebagai busana muslimah, yaitu *hijâb*,² *jilbâb*³ dan *khimâr*.⁴ Oleh karena itu, maka ulama memberikan penjelasan lebih lanjut bagaimana sesungguhnya busana yang benar menurut Islam, hal-hal lain yang terkait dengan busana, seperti aurat, syarat-syarat

¹ Kalaupun kehadiran al-Qur'ân disepakati sebagai *qat'iy al-wurûd* (dipastikan autentik dari Allah, karena sampai kepada kita secara *mutawâtir*), dari aspek penunjukan makna yang terkandung di dalamnya ada dua kemungkinan: pertama, *qat'iy al-dalâlah*, yaitu *nash* yang maknanya jelas dan tegas, serta tidak memerlukan *ta'wil*; kedua, *zanniy al-dalâlah*, yaitu *nash* yang bersifat *interpretable*, terbuka untuk dipahami dalam berbagai sudut pandang, dan masing-masing "absah" diklaim sebagai pemahaman yang benar tanpa menegasikan kebenaran interpretasi yang lain, selagi proses interpretasinya menggunakan kaidah-kaidah penafsiran yang benar.

² Kata *hijâb* disebutkan sebanyak delapan kali dalam al-Qur'ân, yaitu pada surah al-A'raf: 46, al-Ahzab: 53, Shâd: 32, Fussilat: 5, al-Shurâ: 51, al-Isrâ': 45, Maryam: 17, dan al-Mutaffifîn: 15. Dari delapan ayat yang menyebutkan kata *hijâb* tersebut, hanya kata *hijâb* yang terdapat dalam surah al-Ahzab yang mempunyai keterkaitan dengan busana muslimah.

³ Q.S. al-Ahzab: 59.

⁴ Q.S. al-Nur: 31.

dan pergeseran fungsi busana, dari simbol kesalehan, kesopanan dan bahkan perlawanan terhadap hegemoni budaya Barat. Secara detail, penulis uraikan pembahasan tersebut sebagaimana berikut:

1. Makna *Hijab*, *Jilbab*, dan *Khimar*

- a. *Hijâb*, secara bahasa, sinonim dari kata *sitr* (tutup). *Hijâb* juga berarti:⁵

اسم ما احتجب به وكل ما حال بين شيئين حجاب

“nama sesuatu yang dijadikan penghalang, dan setiap sesuatu yang menghalangi dua hal disebut *hijâb*”.⁶

Menurut Abû al-Baqâ' al-Kafawi (w. 1094 H.), *hijâb* adalah “segala sesuatu yang dapat menutupi dan menghalangi untuk menggapai sesuatu yang dicari, seperti tutup, lemah (*al-'ajz*), dan maksiat”.⁷

Hijâb dalam makna di atas, terdapat dalam Al-Qur'ân yaitu:

- 1).. Surah Shad (38) ayat 32:

فَقَالَ إِنِّي أَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ عَنْ ذِكْرِ رَبِّي حَتَّى تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ ﴿٣٢﴾

“Maka ia berkata: “sesungguhnya aku menyukai kesenangan terhadap barang yang baik (kuda) sehingga aku lalai mengingat Tuhanku sampai kuda itu hilang dari pandangan”.⁸

⁵ Periksa, Ibn Manzûr, *Lisân al'Arab*, Vol. 1, (Bairût: Dâr al-Fikr, 1990), 298.

⁶ Fuad al-Barâzî, *Hijâb al-Muslimah* (Riyad : Maktab Usul al-Salaf, 1995), 27.

⁷ Lihat Abu al-Baqâ' al-Kafawi, *al-Kulliyât: Mu'jam fi al-Mustalahât wa al-Furûq al-Lughawiyah*, (Bairût : Muassasat al-Risâlah, 1993), 360. Lemah (tidak berdaya, *al-'ajz*) menjadi penhalang (*hijâb*) seseorang untuk memperoleh sesuatu yang diinginkan. Sedangkan perbuatan maksiat dapat menghalangi seseorang dengan Tuhannya. Periksa, Muhammad Abd. Al-'Aziz 'Amr, *al-Libâs wa al-Zînah fi al-Shari'ah al-Islâmiyyah*, (Bairut.: Muassasat al-Risâlah, t.th), 117

⁸ Al-Qur'an Dan Terjemahnya, (Madinah: Majma' Khadim al-Haramayn al-Sharifayn, 1990), 737.

2). Surah Maryam (19) ayat 17:

فَاتَّخَذَتْ مِنْ دُونِهِمْ حِجَابًا فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا ﴿١٧﴾

“Maka ia mengadakan tabir (yang melindunginya) dari mereka; lalu Kami mengutus roh Kami kepadanya, maka ia menjelma di hadapannya (dalam bentuk) manusia yang sempurna.”⁹

3). Surah al-Ahzab (33) ayat 53:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلَّا أَنْ يُؤْذَنَ لَكُمْ إِلَى طَعَامٍ غَيْرَ نَبْظِرِينَ إِنَّهُ وَلَكِنْ إِذَا دُعِيتُمْ فَادْخُلُوا فَإِذَا طَعِمْتُمْ فَانْتَشِرُوا وَلَا مُسْتَنَسِينَ لِحَدِيثٍ إِنَّ ذَٰلِكُمْ كَانَ يُؤْذَى النَّبِيَّ فَيَسْتَحْيِي مِنْكُمْ وَاللَّهُ لَا يَسْتَحْيِي مِنْ أَحَقِّ وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَسَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ ذَٰلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ وَمَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُؤْذُوا رَسُولَ اللَّهِ وَلَا أَنْ تَنْكِحُوا أَزْوَاجَهُ مِنْ بَعْدِهِ أَبَدًا إِنَّ ذَٰلِكُمْ كَانَ عِنْدَ اللَّهِ

عَظِيمًا ﴿٥٣﴾

“Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu memasuki rumah-rumah Nabi kecuali bila kamu diizinkan untuk makan dengan tidak menunggu-nunggu waktu masak (makanannya), tetapi jika kamu diundang maka masuklah dan bila kamu selesai makan, keluarlah kamu tanpa asyik memperpanjang percakapan. Sesungguhnya yang demikian itu akan mengganggu Nabi lalu Nabi malu kepadamu (untuk menyuruh kamu keluar), dan Allah tidak malu (menerangkan) yang benar. **apabila kamu meminta sesuatu (keperluan) kepada mereka (isteri- isteri Nabi), maka mintalah dari belakang tabir.** cara yang demikian itu lebih suci bagi hatimu dan hati mereka. dan tidak boleh kamu menyakiti (hati) Rasulullah dan tidak (pula) mengawini isteri- isterinya selama-lamanya sesudah ia wafat. Sesungguhnya perbuatan itu adalah amat besar (dosanya) di sisi Allah.”¹⁰

Uraian makna *lughawiyyah* dari kata *hijâb* di atas, menunjukkan bahwa tidak satu teks pun yang menunjukkan arti pakaian sebagaimana yang lazim dipahami oleh umat Islam dewasa ini. Dalam teks (*nash*) di atas akan lebih tepat bila kata *hijâb* diartikan tirai.

⁹ Ibid., 464.

¹⁰ Ibid., 677.

Sedangkan secara istilah, *hijâb* didefinisikan dengan:¹¹

لباس شرعي سابع تستتر به المرأة ليمنع الرجال الأجانب من رؤية شيء من
بدنها

“pakaian *shar’î* yang sempurna, dijadikan penutup (badan) oleh perempuan untuk menghalangi pandangan laki-laki yang bukan mahram terhadap badannya”

Dari definisi *hijâb* di atas, dapat dipahami bahwa *hijâb* tidak terbatas pada model pakaian tertentu. Selagi pakaian perempuan dapat berfungsi menutupi aurat dan menghalangi pandangan laki-laki yang bukan mahramnya terhadap aurat perempuan disebut *hijâb*.

Ayat al-Qur’ân dan diduga ada hubungannya dengan pakaian perempuan adalah surah al-Ahzab (33) ayat 53. Ayat tersebut turun di Madinah. Selama waktu itu, banyak orang dari komunitas Islam yang mendatangi rumah Nabi untuk bertanya, minta tolong dan memohon sesuatu. Istri-istrinya tinggal di ruangan-ruangan yang mengelilingi ruang majelis yang menjadi masjid pertama yang dibangun Nabi untuk umat Islam.¹²

Yang melatar belakangi turunnya ayat tersebut (33:53) menurut Anas bin Malik (w. 93 H.) sebagai berikut:

“Ayat tersebut turun berkaitan dengan perkawinan Nabi dengan Zainab binti Jahsy. Ketika itu, Nabi menyiapkan makanan untuk para undangan. Namun setelah mereka makan, sebagian undangan –dalam riwayat ini dikatakan tiga orang—masih tetap duduk berbincang-bincang. Nabi masuk ke kamar ‘Aisyah lalu keluar, dengan harapan para tamu yang masih tinggal itu, telah pulang, tetapi ternyata belum juga, maka beliau masuk lagi ke kamar istri yang lain, demikian seterusnya, silih berganti masuk dan keluar ke kamar-kamar semua istri beliau. Akhirnya mereka keluar juga setelah sekian lama Rasul saw. menanti.” Anas bin Malik yang menuturkan kisah ini berkata: “Maka aku menyampaikan hal tersebut kepada Nabi saw. maka

¹¹ Al-Barâzî, *Hijâb*, 28.

¹² Periksa, Fadwa El Juindi, *Jilbab*, 245.

beliau masuk. Akupun ketika itu akan masuk tetapi telah dipasang *hijâb* antara aku dengan beliau, lalu turunlah ayat ini”.¹³

Dalam riwayat lain yang bersumber dari al-Nasâ’i disebutkan, bahwa istri Nabi, ‘Aisyah ra., menuturkan bahwa “Suatu ketika ia makan bersama Nabi saw., lalu ‘Umar ra. lewat, maka Nabi mengajaknya dan diapun makan. Ketika itu –kata ‘Aisyah—jarinya menyentuh jariku, maka ‘Umar berkata ‘hus’ atau ‘awwah’.Lalu turunlah ayat di atas.”¹⁴

Riwayat lain juga menyebutkan, bahwa sahabat Nabi, Anas bin Malik (w. 93 H.) menyatakan bahwa ‘Umar bin al-Khattâb (w. 24 H.) mengusulkan kepada Nabi saw. Bahwa, “Wahai Rasul, orang baik dan tidak baik masuk ke rumahmu, pakah tidak sebaiknya engkau memerintahkan *ummahât al-mu`minîn* (istri-istri Nabi saw.) memasang*hijâb*?” maka turunlah ayat ini memerintahkan memasang *hijâb*.¹⁵

Para ulama berbeda pendapat dalam hal apakah keharusan adanya *hijâb*, khusus pada istri-istri Nabi saw. saja, ataukah juga merupakan kewajiban setiap wanita muslimah?. Berkitan dengan masalah ini, Quraish Shihab memaparkan secara rinci ragam pendapat ulama. Sebagian ulama berpendapat, bahwa keharusan memakai *hijâb* seperti kandungan ayat *hijâb* di atas berlaku secara umum bagi semua wanita muslimah. Pendapat ini diikuti oleh ulama yang menetapkan seluruh tubuh wanita adalah aurat, tak terkecuali wajah dan telapak tangannya. Pendapat tersebut di atas,didasarkan pada alasan berikut: Pertama, bahwa pada masa Nabi yang memakai *hijâb* tidak hanya istri-istri Nabi, tapi juga seluruh wanita muslimah lainnya.¹⁶

¹³ M. Quraish Shihab, *Jilbab Pakaian Wanita Muslimah Pandangan Ulama Masa Lalu & Cendekiawan Kontemporer*. Cetakan IV (Ciputat: Lentera Hati, 2009), 73.

¹⁴ Quraish, *Jilbab*, 74.

¹⁵ Ibid., 74.

¹⁶ Quraish, *Jilbab*, 76.

Kedua, larangan memasuki rumah Nabi tanpa izin, bukan berarti larangan itu khusus rumah Nabi, tapi juga berlaku bagi rumah semua orang; Ketiga, redaksi ayat:

ذَلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ

“cara yang demikian itu lebih suci bagi hatimu dan hati mereka.”

Tuntutan untuk mensucikan hati seperti yang terkandung dalam ayat di atas tidak hanya tertuju pada istri-istri Nabi, tetapi juga berlaku bagi setiap orang Islam.¹⁷

Seperti yang telah penulis singgung, terdapat ulama yang memahami bahwa kata *hijâb* tidak ada kaitannya dengan pakaian. Kata *hijâb* yang disandangkan pada wanita dan dimaknai sebagai pakaian adalah makna baru dan tidak pernah ada pada masa Nabi. Adapun perintah takwa dan larangan memasuki rumah tanpa izin, tidak harus dipaksakan dengan ayat *hijâb*, karena ada ayat lain yang secara tegas menyebutkan itu, yaitu surah al-Nur [24]: 27, yang redaksi ayatnya adalah sebagai berikut:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْذِنُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَى أَهْلِهَا
ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴿٢٧﴾

“Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu memasuki rumah yang bukan rumahmu sebelum meminta izin dan memberi salam kepada penghuninya. yang demikian itu lebih baik bagimu, agar kamu (selalu) ingat.”¹⁸

¹⁷ Ibid. ‘Atiyah Saqar menyebut alasan lain, disamping alasan yang disebutkan Quraih Shihab, bahwa di awal surah al-Ahzab Nabi diperintah untuk takwa dan tidak mematuhi orang-orang kafir dan orang-orang munafik. Setiap orang Islam, lanjut Atiyah, juga diperintahkan untuk mengamalkan kandungan ayat tersebut, dan *khitâb* (orang yang diajak bicara) yang bersifat khusus tidak menghalangi untuk diberlakukan secara umum, baik melalui *khitâb* itu sendiri, analogi, atau dengan adanya *khitâb* yang lain. Periksa, ‘Atiyah Saqar, *al-Hijâb Bayn al-Tashrî’ wa al-Ijtimâ’*, (Kairo: al-Dâr al-Misriyyah li al-Kitâb, 1991), 176.

¹⁸ *Al-Qur’an Dan Terjemahnya*, 547.

Dengan demikian, kandungan ayat *hijâb* tersebut tidak serta merta berlaku secara umum pada setiap muslim atau muslimah.¹⁹

Satu hal yang perlu ditegaskan di sini, bahwa berbagai perbedaan pendapat ulama dalam memahami ayat *hijâb* di atas adalah sesuatu yang tidak dapat terelakkan, karena masing-masing mempunyai cara pandang tersendiri dalam memahami teks keagamaan, termasuk teks ayat *hijâb*, disamping juga unsur “kepentingan” di luar teks, seperti imajinasi keagamaan (*al-mikhyâl al-dînî*), serta memori (*al-dzâkirah*) penafsir yang secara sadar ataupun tidak juga bisa memberikan warna terhadap hasil dari sebuah penafsiran.²⁰ Dengan demikian, perbedaan pendapat tentang *hijâb*, lebih banyak karena pengaruh logika penafsir, bukan semata-mata ketegasan redaksi teks itu sendiri.

b. *Jilbâb*

Secara bahasa, *jilbâb* berarti: *al-qamîs* (gamis, kemeja), jama'nya adalah *jalâbîb*. Ada yang mengartikan dengan:

ثوب أوسع من الخماردون الرداء تغطي به المرأة رأسها وصدرها

“pakaian lebih longgar dari pada *khimâr* (kerudung), bukan selendang, yang dijadikan tutup kepala dan dada perempuan”²¹

¹⁹ Quraish, *Jilbab*, 83-84.

²⁰ Menurut Muhammad Arkoun, akal hanya merupakan salah satu kualitas (*malakah*) dari sekian kualitas yang dimiliki oleh pikiran. Arkoun lebih suka menggunakan kata pikir (*fikr*) dari pada kata akal (*'aql*), sebab kata pikir memiliki lingkup pengertian yang lebih luas. Kata pikir mengandung tiga unsur pengertian: pertama, akal itu sendiri (*al-'aql nafsuhû*) yang hingga saat ini lebih banyak memperoleh perhatian dari para peneliti. Sebab akallah yang lebih banyak bekerja dalam setiap produk keilmuan dan kebudayaan. Kedua, Imajinasi (*khayâl, L'imagination*). Ketiga, memori (*dhâkirah, La me'moire*). Kedua kualitas terakhir tak dapat dipisahkan dari akal, ketika yang terakhir ini sedang bekerja. Sebab akal juga butuh memori, sebagaimana dia juga butuh imajinasi. Dia tak dapat dipisahkan dari yang terakhir itu. Dia butuh imajinasi untuk memasoknya dengan citraan-citraan agar kondisinya terus segar. Ketiganya saling melengkapi sebagai upaya menatap ruang yang luas untuk mengkaji jiwa manusia (*al-rûh al-bashariyah*), yakni mengkaji cara kerja dan mekanisme dari jiwa manusia pada momen tertentu. Misalnya ketika seorang kreator sedang mengerjakan karyanya, baik filsuf, sastrawan maupun seniman. Periksa, Muhammad Arkoun, *Al-Fikr al-Islâmî Naqd wa Ijtihâd*, Tarj. Hashim Salih (Bairût : Dar al-Saqi, 1998), 240.

²¹ Ibn Mandhur, *Lisân al-'Arab*, Vol 1, 272. Lihat pula Muhammad al-Tabâtâbâi, *al-Mizân fî Tafsîr al-Qur`ân*, vol 16 (Bairût : Matba'at Isma'ilyyan, t.th), 339.

Ada pula yang mengartikan dengan *al-izâr* (sejenis jubah), *al-khimâr* (kerudung), *al-ridâ'* (selendang), *al-miqna'ah* (cadar), yang dipakai perempuan untuk menutupi kepala, punggung dan dadanya.²²

Menurut Ibn al-Sikkit (w. 244 H.), *jilbâb* adalah “sesuatu yang dapat menutupi perempuan, atau menutupi pakaian dari atas”. Abu Hasan al-Biqâ'i (w. 777 H.), mengutip pendapat al-Khalil (w. 767 H.), berkata: “setiap pakaian luar dan dalam yang dijadikan tutup adalah *jilbâb*”.²³

Secara istilah, definisi *jilbab* adalah:

الملاءة التي تلتحف بها المرأة فوق ثيابها تستر جميع بدنها وملابسها

“pakaian panjang yang dijadikan mantel oleh perempuan, ditaruh di atas bajunya, dapat menutupi seluruh badannya, dan pakaiannya”.²⁴

Dari definisi di atas, dapat dipahami bahwa yang termasuk kategori *jilbâb* adalah pakaian yang memenuhi kriteria berikut; pertama, pakaian tersebut dipakai di atas pakaian yang biasa dipakai; kedua, pakaian tersebut dapat menutupi seluruh tubuh dan pakaian perempuan.

Dalam al-Qur'an, perintah tentang pemakaian jilbab terdapat dalam surah al-Ahzab ayat 59. Quraish Shihab menegaskan, bahwa sebelum turunnya ayat tersebut, cara berpakaian wanita merdeka dan budak, yang baik-baik atau yang kurang sopan hampir dapat dikatakan sama.²⁵ Karena itu, lanjut Quraish, lelaki

²² Ibid.

²³ Periksa Muhammad Shams al-Haq Abadi, 'Awn al-Ma'bûd: Sharh Sunan Abî Dâwûd, Vol. 11, (Bairût : Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1990), 106.

²⁴ Ibid., 33.

²⁵ Quraish, *Jilbab*, 86. Penjelasan yang hampir sama tentang latar belakang turunnya ayat tersebut dapat dilihat pula, al-Barâzî, *Hijâb al-Muslimah*, 126. Pendapat yang sama juga disampaikan oleh Abdul Halim Abu Shuqqah. Dia menegaskan, bahwa pakaian bervariasi dari satu lingkungan dengan lingkungan lain sesuai dengan iklim dan strata sosialnya. Ada jenis pakaian yang biasa dipakai oleh golongan elit, ada pakaian yang biasa dipakai oleh masyarakat umum, dan ada pula yang biasa dipakai oleh pembantu. Masyarakat Arab jahiliyyah juga demikian. Golongan elit laki-laki biasa mengenakan selendang

usil sering kali mengganggu wanita-wanita, khususnya yang mereka ketahui atau duga sebagai budak. Untuk menghindarkan gangguan tersebut, serta menampakkan keterhormatan wanita muslimah, ayat tersebut di atas turun. Menurut Quraish, ayat tersebut berbicara tentang fungsi pakaian sebagai pembeda antara seseorang dengan selainnya dalam sifat atau profesinya.²⁶

Sebagian ulama memahami bahwa kata: عَلَيَّهِنَّ yang terdapat dalam surah al-Ahzab ayat 59 :

يَدْنِينَ عَلَيَّهِنَّ مِنْ جَلَابِيْبِهِنَّ

“...hendaklah mereka mengulurkan jilbab-jilbabnya”,

Ayat tersebut memberikan petunjuk bahwa seluruh tubuh wanita, termasuk juga wajah dan telapak tangan, adalah aurat, dan karenanya harus ditutupi kecuali salah satu matanya. Pendapat tersebut dikemukakan oleh al-Alûsi (w. 1270 H.), Ibn Jarîr (w. 311 H.), Ibn al-Mundzir (w. 277 H.) berdasarkan riwayat dari Muhammad bin Sirîn (w. 110 H.).²⁷ Ummu Salamah meriwayatkan, bahwa ketika ayat di atas turun, wanita-wanita *Ansâr* jika keluar rumah, nampak seakan ada burung gagak bertengger di kepalanya, dan mereka memakai pakaian warna hitam.²⁸

bersama sarung atau memakai perhiasan, sedangkan golongan umum dan orang-orang fakir cukup mengenakan izar (sarung) saja. Demikian juga kaum wanita. Wanita-wanita merdeka dan terhormat berciri khas dengan memakai cadar bersama pakaian yang lain seperti jilbab. Sedangkan wanita-wanita miskin atau budak memakai pakaian minim dan membuka wajahnya. Bahkan kadang-kadang membuka kepalanya, seakan-akan sebagai simbol kepapaan, sebaliknya, bercadar sebagai simbol kemewahan. Periksa, Abdul Halim Abu Shuqqah, *Kebebasan Wanita*, Terj. As'ad Yasin, (Jakarta: Gema Insani Press, 1997), 299

²⁶ Ibid., 52..

²⁷ Ibid., 106.

²⁸ Al-Barâzî, *Hijâb*, 108. Riwayat Al-Hadîth ini pula yang dijadikan dasar Muhammad Salih bin Uthaymin dalam menegaskan bahwa seluruh tubuh wanita adalah aurat yang harus ditutupi, termasuk wajahnya kecuali salah satu matanya. Bahkan dia menegaskan, andai perempuan bisa melihat tanpa mata, maka kedua matanya juga harus dibalut dengan jilbab. Jadi, kebolehan membuka salah satu matanya karena keadaan mendesak (*d{arûrah*). Periksa, "Risalah Jilbab" dalam *Jilbab dan Cadar*, Terj. Abu Said Al Anshori (Jakarta: Pedoman Ilmu Jaya, 1994), 84.

c. *Khimâr*

Dalam arti bahasa, *khimâr* adalah sinonim dari kata *nasîf* (tutup kepala, kerudung). Kata *khimâr* dibentuk dari kata *khammâra* yang berarti menutupi. Setiap sesuatu yang dapat dijadikan tutup disebut *khimâr*.²⁹ *Khimâr* juga bisa berarti *‘imamah* (sorban, tutup kepala laki-laki), sebagaimana yang terdapat dalam teks Hadith Umm Salamah:

انه كان يمسح الخف والخمار

“Nabi pernah mengusap *khuff* (sepatu) dan *khimâr* (*‘imamah*, sorban).³⁰

Secara istilah, definisi *khimâr* adalah:³¹

ما تغطي به المرأة رأسها ووجهها تستر به عن أعين الرجال

“sesuatu yang dijadikan tutup kepala dan wajah oleh seorang perempuan dari pandangan laki-laki”.

Berpijak pada penjelasan pengertian *hijâb*, *jilbâb* dan *khimâr* di atas, penulis melihat bahwa ketiga terma tersebut pada dasarnya ada titik persamaannya, yaitu masing-masing bermakna tutup (*sitr*), walaupun ada yang bermakna lebih umum dari yang lain. *Hijâb* dan *jilbâb* bermakna pakaian yang menutupi seluruh anggota tubuh perempuan. Yang membedakan antara kedua istilah tersebut adalah terletak pada posisi pemakaiannya, *hijâb* dipakai untuk pakaian yang dapat menutup seluruh badan perempuan, baik pakaian dalam maupun pakaian luarnya. Sementara *jilbâb* khusus pakaian luar yang dapat menutupi seluruh pakaian dalam dan tubuhnya.

²⁹ Ahmad al-Zawi, *Tartîb al-Qâmûs al-Muhîd*, Vol. 2, (Bairût: Dâr al-Kutub al-‘Ilmyyah, 1996), 106. Murtadâ al-Zubaydî, *Tâj al-‘Arûs*, vol 6 (Bairût: Dâr al-Fikr, 194), 366.

³⁰ Ibid., 36.

³¹ Al-Barâzî, *Hijâb*, 37. Bandingkan dengan Ibrahim al-Abyari, *al-Mawsû‘ah al-Qur‘âniyah*, Vol. 12, (T.t : Muassasat Sajl al-‘Arab, 1984), 178

Sedangkan *khimâr* adalah khusus pakaian yang dapat menutupi kepala, wajah dan leher.

Tiga jenis pakaian di atas oleh banyak kalangan diklaim sebagai pakaian Islami. Klaim ini hemat penulis, diduga kuat, karena tiga terma itu terdapat dalam al-Qur'an, lebih dari itu, masing-masing saling melengkapi untuk menjadi penutup aurat perempuan sebagaimana tuntunan Islam. Karenanya, setiap pakaian perempuan yang dapat menutupi aurat perempuan, serta tidak memancing gairah seksual orang yang memandangnya dapat disebut *hijâb* atau *jilbâb*.

2. Sejarah Busana Muslimah

Jauh sebelum Islam hadir, *hijâb* telah menjadi budaya yang mengakar di beberapa bangsa. Fadwa El-Guindi menulis, bahwa berdasarkan data-data hukum Assyiria terdapat bukti bagaimana hukum Assyiria tahun 1450-1250 SM. mengungkapkan hubungan antara ber-*jilbâb* dan stratifikasi sosial. Dalam hukum Assyiria disebutkan, kualifikasi perempuan yang wajib dan dilarang memakai *jilbâb*. Perempuan yang diwajibkan ber-*jilbab* adalah perempuan dari kalangan bangsawan, atau perempuan budak ketika mengiringi perempuan bangsawan. Undang-undang ini dengan jelas melarang gadis-gadis budak memakai *jilbâb*, termasuk pula pelacur yang belum menikah.³²

Budak yang terbukti memakai *jilbâb*, diberi sanksi yang sangat berat, yaitu dicambuk 50 kali, telinganya dilukai, serta kepalanya disiram dengan ter (*qatrân*). Aturan ini juga berlaku bagi laki-laki yang melihat perempuan budak ber-*jilbab* dan tidak melaporkannya.³³

³² El-Guindi, *jilbab*, 44. Lihat pula al-Barâzî, *Hijâb*, 41. Dengan demikian, jilbab memberikan kesan penghormatan bagi pemakainya.

³³ 'Atiyyah Saqar, *al-Hijâb Bayn al-Tashrî' wa al-Ijtima'* (Kairo : al-Dar al-Misriyyah li al-Kitab, 1991), 27.

Dalam hukum Assyria juga disebutkan, bahwa laki-laki yang ingin menjadikan budak perempuan sebagai istri, ia harus mengundang lima atau enam orang temannya dan memakaikan *jilbab* pada budak tersebut di hadapan teman-temannya seraya berkata : “ini isteriku”.³⁴

Perempuan Yunani klasik di Athena, disinyalir diwajibkan memakai *jilbab* dan berdiam diri di dalam rumah, bahkan pasangan suami istri tidak boleh saling melihat kecuali pada saat malam pengantin (*laylat al-zawâj*).³⁵ Mereka dilarang keluar rumah kecuali ada sesuatu yang sangat penting, seperti mengunjungi keluarga dekat, menjenguk orang sakit dan sebagainya. Bila terpaksa keluar rumah, mereka harus memakai *jilbâb* tebal yang dapat menyembunyikan wajahnya, kecuali kedua matanya.³⁶

Masyarakat Yunani kuno memperlakukan perempuan sebagai barang dagangan, tidak hanya bagi orang tuanya sebagai wali, tapi juga bagi suaminya. Mereka meyakini, bahwa datangnya musibah dan tidak tercapainya hal-hal yang dimipkan adalah karena berhala-berhala mereka lagi murka. Oleh karena itu, ketika mereka dapat keluar dari musibah, mereka mempersembahkan perempuan sebagai kurban, dan ber-*wasîlah* dengan mereka.³⁷

Tidak seperti di Yunani klasik, masyarakat Mesir kuno tidak mewajibkan perempuan untuk memakai *jilbâb* ketika melakukan aktifitas sosial seperti di sawah dan pasar, bila dalam situasi dan kondisi yang aman. Sedangkan dalam kondisi yang tidak aman, mereka memakai *jilbab* agar selamat dari gangguan. Namun di sisi lain masyarakat Mesir kuno memberikan sangsi yang sangat berat terhadap

³⁴ Ibid.

³⁵ Ibid., 30.. Periksa, Mubashshir al-Tirazî al-Husayni, *al-Mar'ah wa Huqûquhâ fi al-Islâm*, (Bairût: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997), 8, dan Fida 'Abd al-Razzâq al-Qasîr, *al-Mar'ah al-Muslimah Bayn al-Sharî'ah al-Islâmiyyah wa al-Adâil al-Gharbiyyah*, (Bairût: Muassasât al-Rayyân, 1999), 14.

³⁶

³⁷ Ibid.

pelaku zina, yaitu bagi laki-laki; memotong organ reproduksi anak (alat kelamin), dan hukuman bagi perempuan adalah memotong hidungnya.³⁸

Agama samawi sebelum Islam, seperti Yahudi dan Nasrani sangat memperhatikan pemakaian *hijâb*. Di dalam injil, Kitab Kejadian, ayat 65: 24 disebutkan:³⁹

“Ia berkata kepada hambanya: “Siapakah orang laki-laki yang berjalan di taman menuju kepada kita?, hamba itu menjawab: ‘Dia adalah tuanku’, maka Maryam mengambil tudung dan menutup dirinya”.

Sementara perempuan *Arab jahiliyyah* (pra Islam), mereka tidak mengenal *jilbâb*. Dalam pergaulan sehari-hari mereka ada yang memakai kemeja (*al-burd*) yang sisinya dibiarkan terbuka (tanpa jahit), dan memakai pakaian tipis yang tidak menutup badannya. Tradisi ini pernah terjadi pada perempuan Arab pada masa Nabi Muhammad. Sebagaimana yang diriwayatkan oleh Imam Muslim, dalam *sahih*-nya, suatu ketika ada seorang perempuan⁴⁰ melakukan *tawâf* (mengelilingi ka’bah), dengan telanjang dan berkata:

اليوم يبدو بعضه او كله # فما بدا منه فلا أحله

“hari ini sebagian atau semuanya tampak, sesuatu yang tampak tidak saya halalkan”

maka turunlah ayat 31 dari surah al-A’raf:⁴¹

³⁸ Ibid. Perisa pula al-Barâzî, *Hijâb* 52.; Wel Durant, *Qissat al-Hadârah*, terj. Zaki Najib Mahmud, Vol .1, (Bairût : Dar al-Jil, t.th.), 103.

³⁹ Dikutip dari Abdur Rasul al-Ghifari, *Wanita Islam*, (T.t : Pustaka Hidayat, t.t), 30. Dalam AlKitab terbitan Lembaga Alkitab Indonesia,, teks di atas berbunyi: “Katanya kepada hamba itu: “Siapakah laki-laki itu yang berjalan di padang ke arah kita?” Jawab hamba itu: “Dialah tuanku itu.” Lalu Ribka mengambil telekungnya, dan bertelekunglah ia”. Periksa, *Alkitab*, (Jakarta: Lembaga Alkitab Indonesia, 2009), 28.

⁴⁰ Menurut al-Suhayli, perempuan yang dimaksud adalah Daba’ah bint ‘Amir bin Sas’ah. Periksa ‘Atiyah, *al-Hijâb*, 36..

⁴¹ Periksa Abû al-Hasan al-Wâhidî, *Asbâb al-Nuzûl*, (Bairût: Dâr al-Fikr, 1988), 151. Berpijak pada firman Allah surah al-Ahzab ayat 33: *ولا تزينن أنفسكم تزيين الزانية الأولى* “janganlah kamu berhias dan bertingkah laku seperti berhiasnya orang-orang jahiliyyah yang pertama.” Para ulama’ mengklasifikasikan zaman jahiliyyah

يٰٓيَبْنَىٓ ءَادَمُ خُذْوَ زِيْنَتَكَمۡ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوْا وَشَرَبُوْا وَلَا تُسْرِفُوْا اِنَّهٗ لَا يُحِبُّ
الْمُسْرِفِيْنَ ﴿٢٠﴾

“Hai anak Adam, pakailah pakaianmu yang indah di setiap (memasuki) masjid. Makan dan minumlah, dan janganlah berlebih-lebihan. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang berlebih-lebihan.”⁴²

Imam Zarkasyi (w. 794 H.) memberikan komentar mengenai keberadaan perempuan pada masa *jahiliyyah*.⁴³

“Mereka mengenakan pakaian yang membuka leher bagian dadanya, sehingga tampak jelas seluruh leher dan urat-uratnya serta anggota sekitarnya. Mereka juga menjulurkan kerudungnya ke arah belakang, sehingga bagian muka tetap terbuka. Oleh karena itu, maka segera diperintahkan untuk mengulurkan kerudung di bagian depan agar bisa menutup dada mereka.”⁴⁴

Pakaian yang memperlihatkan dadanya ini pernah dilakukan Hindun binti ‘Utbah (w. 14 H.) ketika memberikan semangat perang kaum kafir Mekah melawan kaum muslim pada perang Uhud. Ini biasa dilakukan perempuan *jahiliyyah* dalam keterlibatannya berperang untuk memberikan semangat juang.⁴⁵

menjadi dua bagian, yaitu *al-jahiliyyah al-ula* dan *al-jahiliyyah al-thaniyah*. Batasan waktu *al-jahiliyyah al-ula*, sebagaimana berikut: 1), Fase antara Adam dan Nuh, riwayat al-Hakim bin Uyaynah; 2), Fase antara Nabi Nuh dan Idris, riwayat Ibn Abbas; 3), Fase antara Nuh dan Ibrahim, riwayat al-Kalbî; 4), Fase antara Musa dan Isa; 5), Fase antara Daud dan Sulaiman, riwayat Abu al-'Aliyah; 6), Fase antara Isa dan Muhammad, riwayat al-Sha'bi. Dari riwayat itu dapat disimpulkan bahwa *al-jahiliyyah al-ula* adalah masa sebelum diangkatnya Nabi Muhammad sebagai Nabi saw. Sedangkan *al-jahiliyyah al-thaniyah* adalah kemungkaran yang terjadi setelah periode sesudahnya, bersama dengan diutusnya Nabi Muhammad saw. Lihat al-Tabarisi, *Majma' al-Bayân fî Tafsîr al-Qur'ân*, Vol. 7, 558. Periksa pula, Isma'îl Haqqî al-Barûsî, *Tafsîr Rûh al-Bayân*, Vol. 7, (Bairût : Dar al-Fikr, t.th.), 170.

⁴² *Al-Qur'an Dan Terjemahnya*, , 225.

⁴³ Nong Darol Ahmada, *Kritik Atas Jilbab*, <http://islamlib.com/id/artikel/kritik-atas-jilbab>. diunduh tanggal 20 Agustus 2011.

⁴⁴ *Ibid*.

⁴⁵ *Ibid*. Selain karena faktor kondisional seperti yang digambarkan di atas, kedua ayat ini juga turunnya lebih bersifat politis, diskriminatif dan elitis. Surat Al-Ahzab yang didalamnya terdapat ayat *hijab* turun setelah perang Khandaq (5 Hijriyah). Sedangkan surat An-Nur turun setelah al-Ahzab dan kondisinya saat itu sedang rawan. Bersifat politis sebab ayat-ayat di atas turun untuk menjawab serangan yang dilancarkan kaum munafik, dalam hal ini Abdullah bin Ubay dan konco-konconya, terhadap umat Islam. Serangan kaum munafik ini "memakai" perempuan Islam dengan cara memfitnah isteri-isteri Nabi, khususnya Siti Aisyah. Peristiwa terhadap Siti Aisyah ini disebut peristiwa peristiwa *al-iff*. Pada saat itu, peristiwa ini sangat mengecewakan sehingga untuk mengakhirinya harus ditegaskan dengan diturunkannya lima ayat yaitu QS. An-Nur (23): 11-16. Periksa, *Ibid*.

Dalam situasi dan kondisi inilah, Islam datang memberi petunjuk bagaimana seharusnya manusia berpakaian, bagian manakah dari anggota tubuh yang tergolong aurat, sehingga harus ditutupi, dan terhalang dari pandangan orang-orang yang tidak “berhak” memandangnya. Ketentuan berbusana tersebut terdapat dalam al-Qur`an, yakni yang berkaitan dengan jilbab dijelaskan dalam surah al-Ahzab ayat 59.

Sementara larangan menampakkan *zînah*, yang kemudian oleh ulama’ disebut sebagai aurat perempuan, terdapat dalam surah al-Nur ayat 31. Dengan uraian di atas, dapat kita pahami bahwa *jilbâb* yang semula merupakan tradisi Mesopotamia-Persia dan pemisahan laki-laki dan perempuan merupakan tradisi Hellenistik-Bizantium, menyebar menembus batas-batas geokultural, tidak terkecuali bagian utara dan timur Jazirah Arab, seperti Damaskus dan Baghdad, yang pernah menjadi ibu kota politik Islam di zaman Dinasti Mu’awiyah dan Abbasiyah. Institusionalisasi jilbab dan pemisahan perempuan mengkristal ketika dunia Islam bersentuhan dengan peradaban Hellenisme dan Persia di kedua kota penting tersebut. Pada periode ini, *jilbâb* yang tadinya merupakan pakaian pilihan, mendapatkan kepastian hukum (*institutionalized*), pakaian wajib bagi perempuan Islam.⁴⁶

3. Aurat Wanita

Kata aurat berasal dari bahasa Arab yang secara literal berarti celah (*al-‘ayb*), kekurangan (*al-naqs*), sesuatu yang memalukan, atau sesuatu yang dipandang buruk (*al-shay` al-mustaqbah*) dari anggota tubuh manusia dan yang membuat malu bila dipandang.⁴⁷ Menurut Ibn al-Manzûr (w. 711 H.), aurat adalah:⁴⁸

"الْعَوْرَةُ كُلُّ مَا يَسْتَحْيَا مِنْهُ إِذَا ظَهَرَ وَهِيَ مِنَ الرَّجُلِ مَا بَيْنَ السَّرَّةِ وَالرَّكْبَةِ وَمِنْ الْمَرْأَةِ الْحَرَّةِ جَمِيعُ جَسَدِهَا إِلَّا الْوَجْهَ وَالْيَدَيْنِ إِلَى الْكَوْعَيْنِ"

⁴⁶ Nasaruddin Umar, *Fikih wanita Untuk Semua*, (Jakarta: Serambi Ilmu semesta, 2010), 26.

⁴⁷ Majd al-Din al-Fayrûz Abâdi, *al-Qâmûs al-Muhîr*, (t.t: Mustafâ al-Halibi, 1925),

⁴⁸ Periksa, Ibn al-Manzûr, *Lisân al-‘Arab*, Vol. 4, 612.

“aurat adalah setiap sesuatu yang dianggap malu apabila tampak. Aurat laki-laki adalah bagian antara pusar dan lutut, dan aurat perempuan merdeka adalah seluruh tubuhnya selain wajah dan dua tangannya sampai dua pergelangan tangan”

Kata aurat disebut dalam al-Qur‘ân sebanyak empat kali, dua kali dalam bentuk tunggal (*mufrad*) dan dua kali dalam bentuk plural (*jama*).⁴⁹ Makna kata aurat dalam al-Qur‘ân adalah sebagai berikut:

1). Aurat bermakna celah yang terbuka terhadap musuh, atau celah yang memungkinkan orang lain (musuh) mengambil kesempatan untuk menyerang.⁵⁰ Makna ini terdapat dalam Surah al-Ahzab [33]: 13.

وَإِذْ قَالَتْ طَائِفَةٌ مِّنْهُمْ يَا أَهْلَ يَثْرِبَ لَا مُقَامَ لَكُمْ فَارْجِعُوا وَيَسْتَذِِنُ فَرِيقٌ مِّنْهُمُ النَّبِيَّ يَقُولُونَ إِنَّ بُيُوتَنَا عَوْرَةٌ وَمَا هِيَ بِعَوْرَةٍ إِن يُرِيدُونَ إِلَّا فِرَارًا ﴿١٣﴾

“Dan (ingatlah) ketika segolongan di antara mereka berkata: “Hai penduduk Yatsrib, tidak ada tempat bagimu, maka kembalilah kamu”. dan sebahagian dari mereka minta izin kepada Nabi (untuk kembali pulang) dengan berkata: “Sesungguhnya rumah-rumah kami **terbuka** (tidak ada penjaga)”. dan rumah-rumah itu sekali-kali tidak **terbuka**, mereka tidak lain hanya hendak lari.”⁵¹

⁴⁹ Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender*, Cetakan 5 (Yogyakarta: LKIS, 2009), 67. ‘Atiyah Saqar menulis, bahwa segala sesuatu yang dianggap memalukan, seperti qubul (kemaluan) dan dubur (bagian sekitar anus) disebut aurat secara bahasa. Periksa, ‘Atiyah Saqar, *al-Hijâb bayn al-Tashrî‘ wa al-Ijtimâ’*, 57. Kata auratterbentuk dari kata ‘ar yang berarti onar, aib, tercela. Keburukan yang dimaksud bukan harus dalam arti sesuatu yang pada dirinya, tetapi juga bisa dengan adanya faktor lain yang mengakibatkan buruk. Tidak satupun dari bagian tubuh buruk, karena semuanya baik dan bermanfaat, termasuk aurat. Tetapi bila dilihat orang, maka “keterlihatan” itulah yang buruk. Tentu saja banyak hal yang sifatnya buruk, masing-masing orang dapat menilai. Islam memberi petunjuk tentang apa yang dianggapnya aurat. Dalam fungsinya sebagai penutup, tentunya pakaian dapat menutupi segala yang enggan diperlihatkan oleh pemakai sekalipun seluruh badannya. Tetapi dalam konteks pembicaraan ajaran Islam, aurat dipahami “sebagai anggota badan tertentu yang harus ditutupi, walaupun menyendiri, dan tidak boleh dilihat kecuali oleh orang-orang tertentu”. Periksa Muhammad Qurash Shihab, *Wawasan al-Qur‘ân : Tafsir Maudhu‘i* (Bandung : Mizan, 1998), 161. Bandingkan dengan Wahbah al-Zuhayli, *al-Fiqh al-Islâmî wa Adillatuh*, Vol. 1, (Bairût : Dar al-Fikr, 1997), 735.

⁵⁰ Periksa, al-Qurtubî, *al-Jâmi‘ li Ahkâm al-Qur‘ân*, Vol. 15, (Bairût: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1993), 97-98, dan Husein, *Fiqh Perempuan*, 68.

⁵¹ *Al-Qur‘an Dan Terjemahnya*, 661.

2). Aurat diartikan sebagai sesuatu dari anggota tubuh manusia yang membuat malu bila dipandang, atau dipandang buruk bila diperlihatkan. Makna ini terdapat dalam Surah al-Nur [24]: 31, dan juga terdapat dalam surah al-Nur [24]: 58.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لِيَسْتَدِينَكُمْ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ
مِنْكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ مِّن قَبْلِ صَلَوةِ الْفَجْرِ وَحِينَ تَضَعُونَ ثِيَابَكُمْ مِّنَ الظَّهِيرَةِ وَمِن
بَعْدِ صَلَوةِ الْعِشَاءِ ثَلَاثُ عَوْرَاتٍ لَّكُمْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَهُنَّ
طَوَافُونَ عَلَيْكُمْ بَعْضُ عَلَى بَعْضٍ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ
حَكِيمٌ ﴿٥٨﴾

“Hai orang-orang yang beriman, hendaklah budak-budak (lelaki dan wanita) yang kamu miliki, dan orang-orang yang belum balig di antara kamu, meminta izin kepada kamu tiga kali (dalam satu hari), yaitu: sebelum sembahyang subuh, ketika kamu menanggalkan pakaian (luar)mu di tengah hari dan sesudah shalat Isya’. (Itulah) tiga **aurat** bagi kamu. tidak ada dosa atasmu dan tidak (pula) atas mereka selain dari (tiga waktu) itu. mereka melayani kamu, sebahagian kamu (ada keperluan) kepada sebahagian (yang lain). Demikianlah Allah menjelaskan ayat-ayat bagi kamu. dan Allah Maha mengetahui lagi Maha Bijaksana.”⁵²

Pembahasan tentang aurat dalam kitab-kitab fiqh adalah berkaitan dengan bagian-bagian tubuh manusia yang wajib ditutupi dengan syarat-syarat tertentu, karena membiarkannya terbuka di muka umum dipandang sebagai sesuatu yang buruk dan malu serta bisa menimbulkan rangsangan seksual.⁵³ Dengan demikian, muatan arti aurat dalam fiqh adalah sama dengan kandungan kata aurat dalam surah al-Nur [24]: 31 dan 58.

Para ulama membedakan antara batas aurat laki-laki dan perempuan, baik ketika melaksanakan salat, maupun ketika berada di hadapan orang-orang yang

⁵² Ibid., 554.

⁵³ Periksa, syarif al-Din al-Nawawi, *al-Majmû' Sharh al-Muhadzdzab*, Vol. 3, (Jeddah: Maktabah al-Irshad, t.th.), 168.

bukan mahramnya. Menurut Ibn Rushd (w. 595 H.) dan al-Shawkani (w. 1250 H.) ada tiga pendapat tentang batas aurat laki-laki: Pertama, bahwa aurat laki-laki antara pusat dan lutut. Pendapat ini disampaikan oleh al-Shafi'i (w. 204 H.), Malik (w.179 H.) dan Abu Hanifah (w. 150 H.);

Kedua, aurat laki-laki adalah alat kelamin (*qubul*), sekitar lubang anus (*dubur*), dan paha; Ketiga, disampaikan oleh al-Z{âhiri (w. 270 H.) , Ibn Jarîr (w. 311 H.), salah satu riwayat dari Malik (w. 179 H.), dan Ibn Hanbal (w. 241 H.), bahwa aurat laki-laki hanya *qubul* dan *dubur* saja, selebihnya bukan aurat.⁵⁴

Seperti halnya aurat laki-laki, para ulama juga berbeda pendapat tentang batas aurat perempuan. Perbedaan tersebut semakin kentara ketika para ulama membedakan batas aurat bagi wanita merdeka (*hurrah*) dan wanita budak ('*amat*'), walaupun teks otoritatif keagamaan tidak secara tegas menyebutkan demikian.

Mayoritas pengikut Shafi'iyah, Malikiyyah, dan Hanafiyyah berpendapat, bahwa aurat perempuan merdeka (*hurrah*) adalah seluruh anggota tubuhnya kecuali wajah dan telapak tangannya (bagian atas, luar, bawah, dan dalam).⁵⁵ Dasar hukum para ulama dalam menentukan aurat perempuan adalah surah al-Nur [24]: 31.

Dalam ayat tersebut secara eksplisit dijelaskan bahwa perempuan mukmin agar tidak menampilkan *zînah* (perhiasan)-nya kecuali sesuatu yang biasa tampak.⁵⁶ Namun demikian, para ulama' berbeda pendapat dalam keharusan menutupi wajah

⁵⁴ Periksa Ibn Rush, *Bidâyah al-Mujtahid*, Vol. 1, (Mesir: Mustafâ Babi al-Halibî li al-Nashr, 1960), 83, dan al-Shawkânî, *Nayl al-Awtâr*, Vol. 2, (Bairût: Dâr al-Jil, 1973), 49. Periksa pula, Husein, *Fiqh Perempuan*, 69.

⁵⁵ Periksa, Muhammad 'Ali Al-Sabuni, *Rawâ'î' al-Bayân Tafsîr Âyât al-Ahkâm*, (T.t.: Dar Ihya' al-Turâth al-'Arabi, t.th.), 383. al-Sharbinî, *Mughni al-Muhtâj*, Vol. 1, (Bairût: Dar Ihya' al-Tutrah al-'Arabi, t.th.), 185, Ali bin Abi Bakr al-Marghinânî, *al-Hidâyah Sharh al-Bidâyah*, Vol. 1, (Bairût: al-Maktabah al-Islamiyyah, t.th.) 43-44, dan al-Siwasi, *Sharh Fath al-Qadîr*, Vol. 1, (Bairût: Dar al-Fikr, t.th.), 259.

⁵⁶ Berdasarkan ayat di atas, orang-orang yang boleh menampilkan zînah (perhiasan) dihadapannya adalah : 1). suami; 2). ayah; 3). ayah suami; 4). anak; 5). anak suami; 6). saudara; 7). anak saudara laki-laki; 8). anak saudara perempuan; 9). wanita-wanita Islam; 10). budak yang mereka miliki; 11). peleyan-pelayan laki-laki yang tidak memiliki keinginan (terhadap wanita); 12). anak-anak yang belum mengerti tentang aurat wanita.

bagi perempuan.⁵⁷ Perbedaan itu muncul disebabkan penafsiran mereka yang berbeda berkaitan dengan firman Allah: *الا ما ظهر منها* (kecuali hiasan yang biasa tampak) dalam surah al-Nur ayat 31 di atas.

Golongan Hanafiyyah, Malikiyyah berpendapat bahwa wajah dan dua telapak tangan perempuan bukanlah aurat, karena boleh ditampakkan.⁵⁸ Pendapat ini didasarkan pada pendapat Sahabat; Ibn Abbas (w. 68 H.) serta riwayat Tabi'in Sa'id bin Jubair (w. 95 H.), 'Atak (w. 114 H.), 'Ikrimah (w. 105 H.), al-Dahhak (w. 105 H.), bahwa yang dimaksud *zînah zahirah* (hiasan yang tampak), adalah wajah (*al-wajh*) dan dua telapak tangan (*al-kaffân*).⁵⁹

Berdasarkan *ta'wîl* ini, menurut Ibn Jarîr (w. 311 H.), kandungan ayat di atas adalah “janganlah mereka menampakkan hiasan mereka kecuali anggota badan yang mendesak (karena hajat) harus terbuka, yaitu wajah dan dua telapak tangan”.⁶⁰ Selain didasarkan pada riwayat di atas, pendapat golongan ini didasarkan pada Hadith riwayat Bukhari:

إن امرأة جاءت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت يا رسول الله جئت لأهـب لك نفسي فنظر إليها رسول الله صلى الله عليه وسلم فصعد النظر إليها وصوبه ثم طأطأ رسول الله صلى الله عليه وسلم رأسه فلما رأت المرأة أنه لم يقض فيها شيئاً جلست

⁵⁷ Ibn. Al-Mukhtar al-Shinqiti menulis, berdasarkan beberapa riwayat sahabat bahwa, pada garis besarnya *zînah zâhirah* itu ada tiga pendapat : Pertama, sesuatu yang dijadikan hiasan oleh perempuan, dan melihatnya tidak menyebabkan melihatnya badan perempuan, *zînah* dalam kategori ini adalah pakaian (*thiyâb*); kedua, hiasan perempuan yang bila memandangnya menyebabkan dapat melihat sebagian badan perempuan, seperti celak (*kuhl*), cicin (*khatam*); ketiga, sebagian badan perempuan, yaitu wajah dan dua telapak tangan. Periksa Ibn al-Mukhtâr al-Shinqiti, *Adwâ' al-Bayân fi Idâh al-Qur'ân bi al-Qur'ân*, Vol. 5, (Bairût : Dâr al-Fikr, t.th.), 515. Lihat pula, Abû al-Hasan al-Mawardî, *al-Nukat wa al-'Uyûn*, Vol. 4, (Bairût : Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.), 91-92.

⁵⁸ Muhammad 'Alî al-Sâbûnî, *Rawâ'i al-Bayân Tafsir Ayât al-Qur'ân*, Vol. 2, (Jakarta: Berkah Utama, t.t.), dan al-Barâzî, *Hijâb*, 143. Dan al-Sayyid al-Sâbiq, *Fiqh al-Sunah*, Vol. 1, (Bairût: Dâr al-Fikr, 1983), 108.

⁵⁹ Lihat Ibn Jarîr, *Tafsîral-Tabarî*, Vol. 9, 303-305. Periksa juga Yûsuf al-Qardâwî, *al-Niqâb li al-Mar'ah* (Kairo: Maktabah Wahbah, 1996), 30-31; Jalâl al-Dîn al-Suyûti, *al-Durr al-Manthûr*, Vol. 5, (Bairût: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.), 31; Ibn 'Atiyyah al-Andalûsî, *al-Muharrar al-Wajîz*, Vol. 4, (Bairût: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.), 31; Ibn Rusyd, *Bidâyat al-Mujtahid*, Vol. 2, (Bairût: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.), 185; al-Khattab al-Jalîl al-Ru'aynî, *Mawâhib al-Jalîl*, Vol. 2, (Bairût: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.), 181.

⁶⁰ Ibn Jarîr, *Tafsîr*, Ibid.

“sesungguhnya seorang perempuan mendatangi Rasulullah saw., lalu berkata: “wahai Rasulallah, saya datang untuk memberikan diriku padamu, maka Rasulullah memandangnya, menaikkan pandangan dan mengarahkan (posisi) pandangannya, kemudian Rasulullah menundukkan kepalanya. Ketika perempuan tersebut tahu bahwa Rasul tidak melakukan sesuatu padanya, maka perempuan itu duduk”.⁶¹

Menurut golongan yang membolehkan perempuan membuka wajah, bahwa andaikan perempuan tersebut tidak membuka wajahnya, niscaya nabi tidak menaikkan dan mengarahkan posisi pandangannya pada perempuan tersebut.⁶²

Perlu juga ditegaskan, bahwa wajah dan telapak tangan bukan termasuk aurat menurut golongan Hanafiyyah dan Makikiyyah, Namun jika memandangnya dapat menimbulkan nafsu birahi, maka pandangan tersebut tetap dihukumi haram.⁶³ Untuk menghindari terjadinya pandangan yang mengundang nafsu birahi, Allah Swt memerintahkan agar menahan pandangan (*ghadd al-basar*) baik bagi laki-laki maupun perempuan, sebelum perintah memelihara kemaluan (*hifz al-fajr*) dari perbuatan zina, dan larangan menampakkan *zînah batinah* (hiasan yang tersembunyi).

Abu Yusuf (w. 182 H.), salah seorang pengikut madzhab Hanafiyyah, mentolerir hampir separuh dari betis kaki dan lengan tangan perempuan merdeka, karena menurutnya, bagian-bagian itu bukan aurat.⁶⁴ Sementara madzhab Hanbali, mewajibkan perempuan merdeka menutup seluruh anggota tubuhnya, termasuk juga wajah dan telapak tangan. Namun untuk kepentingan melaksanakan salat, maka perempuan dibolehkan menampakkan wajah dan telapak tangan.⁶⁵

⁶¹ Periksa Muhammad bin Ismâ'il al-Bukhârî, *Sahîh al-Bukhârî*, Vol. 9, (Bairût: Dar al-Fikr, 1991), 94.

⁶² Al-Qardawi, *al-Niqab*, 38.

⁶³ Lihat Muhammad Sa'id Ramadân al-Bûtî, *Fiqh al-Sîrah*, (Bairût: Dâr al-Fikr, t.th.), 231.

⁶⁴ Husein, *Fiqh Perempuan*, 70.

⁶⁵ Ibid. Periksa pula, al-Kaludzani, *al-Hidayah*, Vol. I, Cetakan 1, (T.t.: Matabi' al-Qasim, t.th.), 28.

Pengikut madhhab Hanbali dan mayoritas pengikut madhhab Shafi'i menegaskan, bahwa wajah perempuan dan dua telapak tangannya adalah aurat, karenanya keduanya harus ditutupi.⁶⁶ Pendapat ini didasarkan pada riwayat Ibn Mas'ud (w. 32 H.), Ibn al-Jawzi (w. 597 H.), yang mengatakan bahwa maksud dari *الا ما ظهر منها* adalah selendang (*al-ridâ*), pakaian (*al-thiyâb*), dan anggota badan yang tampak dari bawah pakaian (*atrâf al-a'dâ'*). Dengan demikian, wajah dan dua telapak tangan harus ditutupi.

Disamping itu, golongan Hanabilah mendasarkan pendapatnya pada surah al-Ahzab, ayat 59. Perintah mengulurkan *jilbâb* (*idnâ' al-jalâbîb*) oleh golongan Hanabilah dipahami sebagai kewajiban menutup seluruh anggota tubuh perempuan, termasuk dua telapak tangan. Hal ini diperkuat oleh riwayat 'Ubaydah al-Salamani, bahwa isteri-isteri orang mukmin (pada masa Nabi) mengulurkan *jilbâb*-nya di atas kepalannya, sehingga seluruh anggota badannya tertutup, kecuali matanya untuk melihat jalan.⁶⁷

Dari uraian di atas, dapat dipahami bahwa perbedaan pendapat ulama' tentang aurat perempuan hanya berkisar pada wajah dan dua telapak tangan,⁶⁸ sedangkan anggota tubuh lainnya, mereka sepakat menegaskan sebagai aurat yang tidak boleh terlihat kecuali di hadapan orang-orang tertentu yang telah disebutkan dalam ayat 31 surah al-Nur.

⁶⁶ Al-Zuhayli, *al-Fiqh al-Islami*, Vol 1, 755. Lihat pula Abd al-Rahman al-Jazîri, *al-Fiqh 'Alâ al-Madhâhib al-Arba'ah*, Vol. 1, (Istanbul : Waqf al-Iklas, 1990), 191. Kewajiban menutup wajah dan dua telapak tangan berlaku secara mutlak, yakni baik dalam situasi aman maupun dalam situasi yang dikhawatirkan timbul fitnah. Periksa Abu Zakariya al-Nawawi, *Rawdat al-Tâlibîn*, Vol. 1, (Bairût : Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1992), 389; Muhammad Nawawi al-Bantani, *Nihâyat al-Zayn* (T.t.: Sarahya' al-Kutub al-'Arabiyyah, t.th.), 47. Periksa pula, Ibn Jarîr, *Tafsîr*, 304. Periksa pula Ibn 'Atiyah al-Andalus, *al-Muharrar l-Wajiz*, Vol. 4, (Bairu : Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, t.th.), 31.

⁶⁷ Ibn Taymiyyah, *Majmu' al-Fatâwâ*, Vol. 15, (Bairût : Muassasat al-Risâlah, 1987), 371

⁶⁸ Perlu ditegaskan di sini, ketika membuka wajah dan telapak tangan bagi perempuan benar-benar dapat menimbulkan rangsangan seksual bagi yang memandangnya, seluruh ulama sepakat akan keharaman membuka wajah dan telapak tangannya. Demikian juga ulama sepakat, seorang perempuan dibolehkan

Ketentuan aurat perempuan merdeka di atas adalah dalam konteks ketika berada di hadapan laki-laki yang bukan *mahram* (laki-laki yang haram menikahinya selama-lamanya).⁶⁹ Sedangkan aurat ketika berada di hadapan sesama jenis (sama-sama perempuan), atau di hadapan laki-laki *mahram* adalah sama dengan auratnya laki-laki, yaitu anggota tubuh antara pusat dan lutut.⁷⁰

Perbedaan pendapat juga terjadi pada batas aurat perempuan budak (*'amat*). Menurut al-Nawawi (w. 676 H.), ada tiga pendapat tentang batas aurat perempuan budak:⁷¹ Pertama, anggota tubuh antara pusat dan lutut kaki. Pendapat ini diikuti oleh mayoritas Syafi'iyah; Kedua, sama dengan perempuan merdeka (*hurrah*), kecuali kepala yang tidak termasuk aurat; Ketiga, selain anggota tubuh yang diperlukan untuk dibuka ketika bekerja, yaitu selain kepala, leher, dan kedua lengan tangan.

4. Syarat-Syarat Pakaian Islami Menurut Ulama.

Islam tidak menetapkan bentuk dan model pakaian tertentu, tetapi menetapkan kriteria pakaian yang harus dipenuhi bagi semua bentuk dan model pakaian yang berlaku di kalangan masyarakat yang budaya dan peradabannya antara yang satu dengan yang lainnya berbeda. Hal ini disebabkan syariat Islam mengakui eksistensi *'urf* (adat kebiasaan) selama tidak bertentangan dengan syariat Islam. Kriteria-kriteria busana muslimah yang dimaksud adalah:

menampakkan wajah dan dua telapak tangannya untuk kepentingan ilmu pengetahuan, berobat, bersaksi atau kepentingan-kepentingan lainnya yang bersifat darurat. Periksa, Fidâ Abd al-Razzâq al-Qasîr, *al-Mar'ah al-Muslimah bayn al-Shari'ah al-Islâmiyyah wa al-Adâ'il al-Gharbiyyah*, (Bairût: Muassasat al-Rayyân, 1999), 128.

⁶⁹ Pihak-pihak yang diperbolehkan menampakkan aurat di hadapannya disebutkan secara rinci dalam surah al-Nur [24]: 31, yang oleh Muhammad Shahrur disebut sebagai *mahârim al-zînah* (pihak-pihak yang boleh menampakkan zînah). Periksa, Muhammad Shahrur, *Nahwa Usûl Jadîdah*, 365.

⁷⁰ 'Atiyah Saqar, *al-Hijâb Bayn al-Tashrî' wa al-Ijtimâ'*, 57-62.

⁷¹ Hesein, *Fiqh Perempuan*, 72.

- 1) Harus menutupi seluruh anggota badannya yang tergolong kategori aurat.⁷²
- 2) Pakaian Islami harus tebal dan tidak tembus pandang.⁷³ Syarat ini didasarkan pada al-Hadith:⁷⁴

إن أسماء بنت أبي بكر دخلت على رسول الله صلى الله عليه وسلم وعليها ثياب رقاق فأعرض عنها رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال يا أسماء إن المرأة إذا بلغت المحيض لم تصلح أن يرى منها إلا هذا وأشار إلى وجهه وكفيه

“bahwa Asma’ bint Abi Bakr masuk ke rumah Rasul dengan mengenakan pakaian tipis, maka Rasulullah berkata: “Wahai Asma’, sesungguhnya wanita yang telah haid (*baligh*) tidak diperkenankan untuk dilihat daranya kecuali ini dan ini, dengan mengisyaratkan wajah dan telapak tangan”.

juga didasarkan pada al-Hadith riwayat Muslim:

صنفان من أهل النار لم أرهما قوم معهم سياط كأذناب البقر يضربون بها الناس ونساء كاسيات عاريات مميلات مائلات رؤوسهن كأسنمة البخت المائلة لا يدخلن الجنة ولا يجدن ريحها وإن ريحها ليوجد من مسيرة كذا وكذا

“Ada dua golongan ahli neraka yang siksanya belum pernah saya lihat sebelumnya, (1) kaum yang membawa cambuk seperti ekor sapi yang digunakan memukul orang (ia penguasa yang zalim), (2) wanita yang berpakaian tapi telanjang, yang selalu maksiat dan menarik orang lain untuk membuat maksiat, rambutnya sebesar punuk unta, mereka tidak akan masuk surga, bahkan tidak akan mencium wanginya, padahal bau surga itu tercium sejauh perjalanan yang amat panjang”.⁷⁵

⁷² Atiyyah, *al-Hijâb*, 94, Fidâ Abd. al-Razzâq, *al-Mar'ah al-Muslimah*, 129. Sebagaimana dijelaskan sebelumnya, bahwa aurat perempuan dibedakan antara perempuan merdeka dan perempuan budak. Aurat perempuan budak sama dengan aurat laki-laki, yakni bagian tubuh antara pusar dan lutut. Sementara aurat perempuan merdeka, menurut mayoritas Shafi'iyyah, Mâlikiyyah, dan Hanafiyyah adalah seluruh anggota tubuhnya selain wajah dan dua telapak tangannya.

⁷³ 'Atiyyah, *al-Hijâb*, Ibid. Periksa pula al-Nawâwî, *Rawdat al-Tâlibîn*, Ibid., Fidâ Abd al-Razzâq, *al-Mar'ah al-Muslimah*, 129.

⁷⁴ Periksa, Shams al-Haq Abadi, *Sharh Sunan Abî Dâwûd*, Vol. 11, 109. Hadis tersebut sebagaimana diakui sendiri oleh Abû Dâud, adalah bersifat *mursal* karena Khâlid bin Duraik yang dalam sanadnya menyebut istri Nabi, 'Aisyah ra. sebagai sumbernya—Khâlid tersebut—tidak mengenal 'Aisyah secara pribadi, tidak juga semasa dengan beliau. Hadis *mursal* dinilai oleh banyak ulama tidak dapat dijadikan *hujjah* (argumentasi keagamaan). Periksa, Quraish, *Jilbab*, 129-130, dan Subhi Sâlih, *Ulûm al-Hadîth wa Mustalahuhû*, (Bairût: Dâr al-Malâyin, 1977), 166.

⁷⁵ Muslim, *Sahîh Muslim*, Vol 14, (Bairût : Dâr al-Fikr, 1981), 110,

Dari al-Hadith tersebut dapat dipahami bahwa tujuan utama pakaian adalah untuk menutupi aurat agar tidak terlihat, yang karenanya bisa menimbulkan fitnah. Pakaian yang tipis dan tembus pandang akan semakin memancing rasa penasaran dan fitnah bagi yang memandang dan bagi yang memakainya.

3) Pakaian Islami harus longgar, tidak ketat sehingga tidak menggambarkan tubuhnya.⁷⁶ Diantara tujuan diwajibkan *hijâb* adalah agar tidak menimbulkan fitnah (godaan) dari pihak laki-laki. Ini tidak mungkin terwujud kecuali jika pakaian yang dikenakan tidak ketat dan tidak membentuk lekuk-lekuk tubuhnya. Untuk itu, *hijâb* harus longgar dan tidak ketat. Rasulullah bersabda:

كساني رسول الله صلى الله عليه وسلم قبطية كثيفة مما أهداها له دحية الكلبي
فكسوتها امرأتى فقال ما لك لم تلبس القبطية قلت كسوتها امرأتى فقال لى مرها
فلتجعل تحتها غلالة فأني أخاف أن تصف حجم عظامها

“Rasulullah pernah memakai baju *qubtiyah* (pakaian terbuat dari rami tipis buatan Mesir) tebal padaku yang merupakan baju yang dahadiahkan al-Kalbi kepada Beliau. Baju itupun aku pakaikan pada isteriku. Nabi Saw. Bertanya kepadaku: “Mengapa kamu tidak mengenakan baju *Qubtiyyah*?” Aku menjawab: Baju itu saya pakaikan pada isteriku. Lalu Rasulullah bersabda: “Perintahkanlah ia agar mengenakan baju dalam di balik *qubtiyyah* itu, karena aku khawatir baju itu masih bisa menggambarkan bentuk tulangnya”.⁷⁷

4) Tidak bermode yang dapat mengundang gairah pandangan laki-laki.⁷⁸ Pakaian yang dapat mengundang syahwat justru bertentangan dengan tujuan disyariatkannya menutup aurat. Oleh kerana itu, perempuan hendaknya juga tidak memakai parfum yang dapat “menggoda” laki-laki.⁷⁹ Syarat-syarat pakaian

⁷⁶ ‘Atiyyah, *al-Hijâb*, 96.

⁷⁷ Ahmad bin Hanbal, *al-Musnad*, No. 20787, Vol. 44, (Bairut: Dar al-Fikr, t.th.), 257.

⁷⁸ Al-Barâzî, *Hijâb*, 289.

⁷⁹ Selain empat syarat di atas, Fidâ Abd al-Razzâq memberikan syarat lain agar pakaian termasuk pakaian Islami, yaitu: Pertama, tidak menyerupai pakaian laki-laki; Kedua, Tidak menyerupai pakain orang-orang kafir; Ketiga, tidak memakai parfum; Keempat, tidak termasuk pakaian popularitas (*thawb al-shuhrah*). Periksa, Fidâ Abd al-Razzâq, *al-Mar'ah al-Muslimah*, 130.

perempuan tersebut dimaksudkan agar terhindar dari fitnah,⁸⁰ yang ujung-ujungnya dapat menyeret seseorang melakukan perbuatan zina, atau mendekati zina, suatu perbuatan yang secara tegas dilarang dalam agama Islam

B. Menimbang Pemikiran Muhammad Shahrur Tentang Fungsi Busana Muslimah: Pembacaan Kontemporer Terhadap Teks Keagamaan.

Berkaitan dengan fungsi pakaian perempuan, Muhammad Shahrur,⁸¹ pemikir Islam asal Syria memberikan penjelasan tentang kandungan surah al-Ahzab ayat 59 yang redaksinya sebagaimana berikut:

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِّأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلْبَابِهِنَّ ذَٰلِكَ أَذْنَىٰ أَنْ يُعْرِفَنَ فَلَا يُؤْذِينَ ۗ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا ﴿٥٩﴾

“Hai Nabi, Katakanlah kepada isteri-isterimu, anak-anak perempuanmu dan isteri-isteri orang mukmin: “Hendaklah mereka mengulurkan *jilbâb*-nya ke seluruh tubuh mereka”. **yang demikian itu supaya mereka lebih mudah untuk dikenal, karena itu mereka tidak diganggu**, dan Allah adalah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.”⁸²

Menurut Shahrur, ayat 59 dari surah al-Ahzab di atas adalah berbicara tentang pakaian yang menyempurnakan model pakaian dan diturunkan dalam konteks kenabian, bukan sebagai syari’at. Pesan yang terkandung dalam ayat tersebut adalah

⁸⁰ Menurut Fuâd al-Barâzî, yang dimaksud dengan “fitnah” dalam kaitannya dengan melihat terbukanya aurat adalah, timbulnya rangsangan, atau keinginan untuk melakukan sesuatu yang hanya boleh dilakukan pasangan suami-istri. Periksa, Fuâd al-Barâzî, *Hijâb al-Mar’ah*, 259.

⁸¹ Muhammad Shahrur dilahirkan di Damaskus, Suriyyah pada tanggal 11 April 1938, putra dari perkawinan antara Deyb Shahrur dengan Siddiqah bin Salih Filyun. Shahrur dikarunia lima orang anak: Tariq, al-Laih, Basul, Masûn dan Rima sebagai buah pernikahannya dengan Azizah. Secara akademis dia meraih gelar Doktor dibidang mekanika pertanian dan fondasi (*mikanika turbat wa asâsât*) di Universits Irlandia. Kesibukannya sehari-hari adalah sebagai dosen Fakultas Teknik Sipil mengampu mata kuliah Mekanika Pertanian dan Geologi. Hebatnya, dia produktif menulis tema-tema kajian keislaman dan menghasilkan karya monumental. Buku-buku yang telah dia terbitkan sebagai buah pikirannya antara lain: *al-Kitâb wa al-Qur’ân : Qirâ’ah Mu’âsirah*, (Damaskus: al-Ahâlî, 1990), *Nahwa Usûl Jadîdah li al-Fiqh al-Islâmî*, (Damaskus: al-Ahâlî, 2000), *al-Islâm wa al-Imân: Manzûmat al-Qiyam*, (Damaskus: al-Ahâlî, 1994), *Dirâsât Islâmiyyah Mu’âsirah fi al-Dawlah wa al-Mujtama’*, (Damaskus: al-Ahâlî, 1996)

⁸² *Al-Qur’an Dan Terjemahnya*, 678.

pengajaran (*ta'lim*) berpakaian untuk menghindari terjadinya gangguan. Pendapat Shahrur tersebut didasarkan pada redaksi pembuka ayat yang menggunakan kalimat: *يا أيها النبي* (wahai nabi) yang menunjukkan berisi pengajaran, bukan penetapan syari'at (*tasyrî'*).⁸³

Shahrur juga menyatakan, bahwa ayat di atas ditetapkan di Madinah dengan pemahaman yang bersifat lokal-temporal (*mahalliah*) yang terkait dengan tidak adanya gangguan dari orang-orang *fasiq* terhadap para mukminat, ketika mereka pergi untuk memenuhi kebutuhannya.⁸⁴ Saat ini, lanjut Shahrur, persyaratan dan faktor-faktor tersebut sudah hilang, karena mekanisme pelaksanaan ayat ini tidak bersifat permanen. Ayat ini mengajarkan bagaimana para mukminat mengenakan pakaian luar atau pakaian untuk melakukan aktifitas sosial yang di sebut *jilbâb*.⁸⁵

Dalam ayat tersebut juga ditetapkan dua sebab pemberlakuan ajaran ber-*jilbâb*, yaitu pengetahuan (*al-ma'rifah*) dan adanya gangguan (*al-adhâ*). Menurut Shahrur, perempuan mukminah diwajibkan untuk menutup bagian-bagian tertentu dari tubuhnya yang apabila ditampakkan akan menyebabkan adanya gangguan (*al-adhâ*). Tetapi hal ini diperlakukan sebagai pengajaran, bukan sebagai ketetapan hukum. Gangguan terdiri dari dua macam, yaitu yang bersifat alami (*al-tabî'i*) dan bersifat sosial (*al-ijtimâ'i*), dan gangguan alami terkait dengan lingkungan geografis, seperti suhu udara dan cuaca.⁸⁶ Shahrur juga menegaskan, bahwa seorang perempuan

⁸³ Shahrur, *Nahwa, Usûl*, 372.

⁸⁴ Ibid.

⁸⁵ Perlu ditegaskan kembali di sini, bahwa Shahrur mendefinikan jilbab sebagai "pakaian luar yang berfungsi untuk melindungi seseorang (*al-libâs al-khârijî li al-himâyah*). Apapun bentuk dan model pakaianya, selagi dapat berfungsi sebagai pelindung dari berbagai gangguan dapat dikatakan sebagai jilbab. Sementara pakaian dalam hanyalah untuk menutupi anggota tubuh yang termasuk katagori *juyûb*: kemaluan, dua pantat (dubur), bagian yang berada di antara dua payudara, bawah payudara, dan bagian di bawah ketiak. Periksa, Shahrur, *Nahwa*, 324.

⁸⁶ Untuk memenuhi fungsi pakaian seperti yang disampaikan oleh Shahrur, tidak ada salahnya kalau kita mengikuti saran Henk Schulte Nordholt berikut: "harus benar-benar cermat memilih ragam pakaian. Mana pakaian yang harus dikenakan untuk musim-musim yang berganti sepanjang tahun, untuk perayaan-perayaan, untuk dikenakan di dalam rumah, di luar rumah, untuk pekerjaan sehari-hari, untuk melindungi tubuh dari

hendaknya berpakaian sesuai dengan kondisi suhu udara dan cuaca dimana dan kapan dia berada, sehingga tidak menimbulkan gangguan alami pada dirinya. Ayat tersebut, lanjut Shahrur, hanya mengingatkan adanya gangguan dan pengetahuan.

Firman Allah: **أَنْ يَعْرِفَنَ فَلَا يُؤْذِنَ** (supaya mereka dikenal, karena itu mereka tidak diganggu), partikel *fâ'* yang menunjukkan adanya suatu sebab (*fâ' al-sababiyyah*) dan keberlanjutan (*ta'qîb*) antara pengetahuan dan gangguan. Inilah disebut gangguan sosial (*al-adhâ al-ijtimâ'î*). Seseorang perempuan hendaknya mengenakan pakaian luarnya (*libâs khârijî*) dan beraktifitas di masyarakat sesuai dengan kebiasaan yang berlaku di masyarakatnya, sehingga ia tidak menjadi sasaran celaan dan gangguan dari orang-orang. Jika ia tidak melakukan hal itu, maka ia akan mendapatkan gangguan sosial. Gangguan sosial inilah satu-satunya bentuk hukuman yang diterimanya, dengan pengertian bahwa dalam kasus ini Allah tidak menetapkan pahala atau hukuman tertentu baginya. Kondisi inilah yang terjadi ketika ayat ini diterapkan di Madinah, yaitu ketika para pengacau ketentraman sosial mengganggu perempuan mukminat yang keluar pada malam hari untuk memenuhi kebutuhan mereka.⁸⁷ Di bagian lain, Shahrur menulis:

“Sesungguhnya *hijâb* bagi perempuan adalah termasuk urusan pribadi yang dapat ditentukan oleh dirinya dan untuk dirinya, tanpa tekanan, intimidasi, dan teror. Tidak boleh terjadi reduksi dalam *al-Tanzîl al-Hakîm* berkaitan dengan perempuan dalam ber-*hijâb*, dan kita menyebut perempuan yang yang sebelumnya tidak memakai *hijâb* kemudian memakainya dengan sebutan “kembali pada agama”, seolah-olah dia telah keluar dari ajaran agama. Reduksi seperti ini adalah penghinaan terhadap Islam pada satu sisi, dan juga penghinaan pada kehormatan wanita di sisi lain, karena kita membatasi agama yang agung ini hanya dalam masalah sepotong kain.”⁸⁸

hujan. Pakaian apa yang cocok di malam hari?” Periksa, Henk Schultte Nordholt, “Pendahuluan” dalam Henk Schulte Nordholt (ed.), *Outward Appearances Trend, Identitas, Kepentingan*, Terj. M. Imam Aziz, (Yogyakarta: LKiS, 2005), 1.

⁸⁷ Muhammad Shahrur, *Nahwa*, 372.

⁸⁸ Ibid., *Dirasat*, 327. Pendapat Shahrur tentang pakaian tersebut sejatinya banyak juga dikemukakan oleh tokoh Islam. Musdah Mulia, misalnya, dia menegaskan, “apapun pilihan perempuan, harus dihargai dan dihormati sehingga terbangun kedamaian dalam masyarakat. Dalam realitas sosiologis di masyarakat, ,

Kutipan di atas menunjukkan bahwa Shahrur menghendaki kebebasan (*al-hurriyyah*) sepenuhnya bagi perempuan untuk memilih jenis, model dan desain pakaiannya, tentu pilihan tersebut selama masih dapat berfungsi untuk melindungi dirinya dari gangguan. Masalah pakaian tidak ada kaitannya sama sekali dengan agama. Bahkan, seandainya seseorang telanjang bulat di hadapan orang selain mahramnya, hukuman yang dapat ia terima hanyalah hukuman sosial, bukan lainnya. Seola-olah dia mau mengatakan, “urusan pakaian terlalu kecil untuk dinisbatkan pada agama, masih ada urusan lain yang lebih penting dari sekedar mengurus pakaian”.⁸⁹

Fungsi pakaian tersebut dapat terwujud ketika desain, model, dan bahkan pilihan warnanya sesuai dengan tradisi (*‘urfīyyah*), dan memiliki nilai estetika (*jamâliyyah*, keindahan). Menurut Shahrur, yang menjadi pedoman dalam melihat pakaian apakah termasuk memenuhi aspek *jamâliyyah* atau tidak, adalah “pantas” dan “tidak pantas” (*yalîq wa lâ yalîq*).⁹⁰ Seseorang yang mau membatasi kebebasannya dalam memilih pakaian, bukan karena tuntutan syara’ dalam menutupi aurat, tapi karena dorongan “pantas” atau “tidak pantas”. Shahrur juga menegaskan, standart estetika pakaian berbeda-beda, sesuai dengan perbedaan situasi dan kondisi; di mana, kapan, dan oleh siapa pakaian itu dipakai. Nilai estetika pakaian selalu berubah dan terbuka untuk menerima kritik dari siapapun. Perbedaan ukuran kepantasan

jilbab tidak menyimbolkan apa-apa; tidak menjadi lambing kesalehan dan ketaqwaan. Tidak ada jaminan bahwa pemakai jilbab adalah perempuan shaleh, sebaliknya perempuan yang tidak memakai jilbab bukan perempuan shalehah. Jilbab tidak identik dengan kesalehan dan ketaqwaan seseorang”. Periksa, Siti Musdah Mulia, “Memahami Jilbab dalam Islam” dalam Juneman, *Psychology of Fashion Fenomena Perempuan (Melepas) Jilbab*, (Yogyakarta: LKIS, 2010), xiii.

⁸⁹ Menurut Shahrur, sikap men-sederhanakan agama dalam urusan *hijâb* bagi perempuan adalah karena beberapa sebab, yaitu: pertama, ketidakberdayaan (*al-‘ajz*); dan yang paling penting adalah masyarakat patriarkhis (*dzukuriyat al-mujtama’*), dan menekan orang lain atas nama agama. Ketika, patriarkhis menguasai segala lini kehidupan, para ulama juga tidak bisa terlepas dari jeratan patriarkhis ketika menyusun fikih, perempuan bagaikan barang yang dimiliki, harus diurus, diatur sesuai kehendak para ulama yang notabene laki-laki, dan ironisnya, sikap itu berkedok atas nama memulyakan perempuan. Periksa, Shahrur, *Dirâsât*, 326.

⁹⁰ Ibid., 170.

dan keindahan dalam berpakaian dapat dilihat dalam contoh yang disampaikan Shahrur berikut:

“Terkadang dipandang tidak pantas di suatu masyarakat, seseorang yang sudah berumur enam puluh tahun, misalnya, memakai celana pendek berwarna merah, sementara bajunya berwarna ungu. Model pakaian dengan paduan warna seperti ini bisa jadi dipandang sebagai sesuatu yang trendy dan diterima di masyarakat yang lain”⁹¹

Sedangkan aspek tradisi (*‘urfīyyah*), menurut Shahrur, lebih luas dari pada estetika, karena terkadang tradisi dapat membatasi kebebasan seseorang dalam melakukan pilihan yang sama sekali tidak ada kaitannya dengan “pantas” atau “tidak pantas”, juga tidak ada kaitannya dengan keindahan. Shahrur memberikan contoh, bahwa pakaian yang “seharusnya” dipakai oleh perempuan janda ketika menjalani masa *‘iddah*, yang menurut syara’ dilarang kawin dan berbicara tentang perkawinan, adalah menyesuaikan dengan tradisi yang beraneka ragam, yang terkadang suatu kelompok masyarakat memberikan kriteria-kriteria pakaian tertentu yang sepantasnya dipakai perempuan janda tersebut. Ketentuan-ketentuan tersebut, lanjut Shahrur, sebenarnya tidak ada kaitannya dengan unsur estetika.⁹²

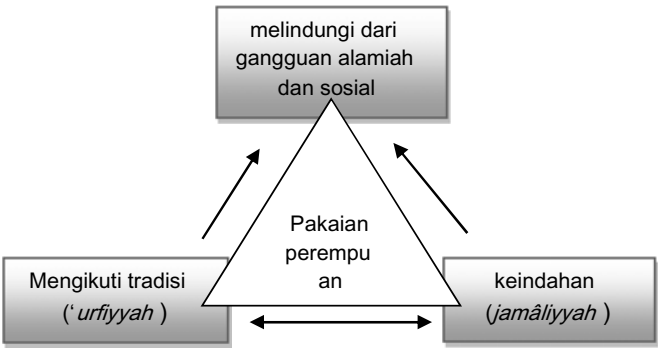
Aspek kesesuaian dengan tradisi (*‘urfīyyah*) dan aspek estetika (*jamâliyyah*) pakaian yang disampaikan Shahrur di atas, menunjukkan bahwa konsep pakaian yang ia tawarkan, yakni agar selalu bergerak antara dua limit: limit minimal (*al-hadd al-adnâ*)⁹³ dan limit maksimal (*al-hadd al-a’lâ*) jangan sampai melupakan dua aspek: aspek keindahan (*al-jamâliyyah*) dan aspek tradisi (*‘urfīyyah*). Dua aspek ini perlu diperhatikan karena sangat erat kaitannya dengan upaya menghindari gangguan (*adhâ*), sebagaimana tersirat dalam surah al-Ahzab ayat 59. Berikut bagan fungsi pakaian menurut Shahrur:

⁹¹ Ibid.

⁹² Ibid.

⁹³ Ibid.

Bagan 4.2
Fungsi Pakaian Perempuan Menurut Muhammad Shahrur



Bagan di atas menunjukkan, bahwa fungsi pakaian perempuan adalah melindungi pemakainya dari gangguan, baik gangguan yang bersifat alamiah maupun gangguan yang bersifat sosial. Fungsi tersebut dapat terwujud apabila pakaian memenuhi aspek keindahan dan kesesuaian dengan tradisi.

C. Relevansi Pandangan Muhammad Shahrur tentang Fungsi Pakaian Perempuan dengan *Maqâsid al-sharî'ah*: Perlindungan terhadap Kemaslahatan Jiwa dengan Basis Tradisi dan Estetika.

Sebagaimana disebutkan dalam bahasan sebelumnya, bahwa fungsi pakaian bagi perempuan menurut Muhammad Shahrur adalah untuk melindungi dirinya dari gangguan (*adhâ*). Gangguan tersebut bisa bersifat alamiyyah (*tabî'yyah*), seperti panasnya terik matahari, dingin, dan lainnya, dan bisa berupa gangguan yang bersifat sosial kemasyarakatan (*ijtimâ'yyah*). Untuk terealisirnya fungsi tersebut, pakaian perempuan selayaknya memperhatikan aspek estetika (*jamâliyyah*, keindahan) dan tradisi (*'urfiyyah*, adat, budaya) pakaian dimana dan kapan pakaian itu dipakai.

Untuk mengetahui sejauh mana seseorang berpakaian sopan, dan karenanya tidak dicela dan dicemooh oleh masyarakat, tergantung dengan tradisi dan budaya

yang berlaku dalam masyarakat. Masing-masing daerah memiliki budaya tersendiri, serta nilai-nilai yang dijadikan pegangan oleh mereka dalam melihat cara berpakaian yang tergolong sopan atau tidak. Disamping memenuhi aspek kesesuaian dengan tradisi yang berlaku, pakaian perempuan juga harus memperhatikan aspek estetika (*jamâliyyah*). Aspek *'urfîyyah* dan *jamâliyyah* merupakan penyangga terwujudnya fungsi pakaian perempuan, yakni terhindar dari gangguan.

Fungsi pakaian yang dikemukakan Muhammad Shahrur tersebut berbeda dengan *maqâsid al-sharî'ah* pakaian yang dikemukakan para ulama. Para ulama menegaskan bahwa tujuan pakaian adalah diarahkan agar seseorang dengan pakaiannya dapat terhindar dari perbuatan zina, yakni hubungan lain jenis di luar pernikahan yang sah. Dengan demikian, tujuan pakaian dalam terminologi *maqâsid al-sharî'ah* adalah termasuk dalam kategori *hifz al-nasl* (pemeliharaan dan perlindungan keturunan)⁹⁴ yang, sebagian ulama menyebutnya sebagai *hifz al-ird* (pemeliharaan dan perlindungan kehormatan). Perlindungan terhadap kehormatan dalam kaitannya dengan pakaian menurut ulama adalah kehormatan dalam hal tidak terperosok ke dalam perbuatan zina, dan juga kehormatan dalam hal jelasnya garis keturunan seseorang yang lahir buah hubungan suami-istri yang sah menurut Islam.

Dengan demikian, ada perbedaan fungsi berpakaian antara Muhammad Shahrur dengan *maqâsid al-syarî'ah* pakaian menurut ulama'. Shahrur lebih menekankan pada pemeliharaan jiwa (*hifz al-nafs*) agar terhindar dari gangguan sosial dan gangguan alamiah, sementara para ulama menekankan pada aspek perlindungan keturunan (*hifz al-nasl*).

⁹⁴ Menurut ulama, perlindungan terhadap keturunan melalui dua cara utama: disyariatkannya perkawinan, dan larangan untuk melakukan zina. Menutup aurat termasuk penyempurna dari larangan zina, dan peringkatnya adalah tersier (*tahsîniyyât*).

Fungsi pakaian yang disampaikan Muhammad Shahrur seperti tersebut di atas, sebenarnya mirip dengan pendapat Quraish Shihab. Menurut Quraish, fungsi pakaian adalah: sebagai penutup aurat, sebagai hiasan, sebagai pelindung dari sengatan panas dan dingin serta sebagai benteng dari hal-hal yang dapat mengganggu ketentraman, dan terakhir sebagai pembeda dalam sifat dan profesi.⁹⁵ Yang membedakan antara Muhammad Shahrur dan Quraish Shihab dalam menentukan fungsi pakaian, adalah terletak pada sumber pengambilannya.

Muhammad Shahrur hanya bersumber pada ayat 59 surah al-Ahzab, sementara Quraish Shihab dalam menjabarkan setiap fungsi pakaian didasarkan pada ayat lain yang memang berbicara tentang pakaian, baik untuk laki-laki maupun perempuan.⁹⁶

Satu hal yang perlu juga penulis tegaskan di sini, bahwa fungsi pakaian bagi perempuan kaitannya dengan *maqâsid al-sharî'ah* adalah berada pada peringkat sekunder (*hâjiyyât*),⁹⁷ suatu peringkat yang berada di bawah *maslahah* primer

⁹⁵ Pendapat Quraish Shihab tentang fungsi pakaian telah penulis jelaskan pada bab dua disertasi ini.

⁹⁶ Ayat-ayat yang dijadikan pijakan Quraish Shihab adalah:

1. QS. Al-A'raf (7): 26:

يَبْنِيْ عَادَمَ قَدْ اَنْزَلْنَا عَلَيْنِمْ لِبَاسًا يُؤْرِىْ سَوْءَ تِكُمْ وَرِيْثًا وَلِبَاسُ التَّقْوٰى ذٰلِكَ خَيْرٌ ذٰلِكَ مِّنْ عٰنِيْتِ اللّٰهِ لَعَلَّهُمْ
يَذْكُرُوْنَ ﴿٢٦﴾

2. QS. Al-Nahl (16):18 yang menyatakan:

وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللّٰهِ لَا تُحْصُوهَآ إِنَّ اللّٰهَ لَغَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ ﴿١٨﴾

3. QS. Al-Azab (33): 59 yang redaksi ayatnya:

يٰٓأَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِّأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِيْنَ يُذْنِبْنَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلْبِيْبِهِنَّ ذٰلِكَ أَذْنٰى أَنْ يُعْرِضْنَ فَلَا يُؤْذِيْنَ
وَكَانَ اللّٰهُ غَفُوْرًا رَّحِيْمًا ﴿٥٩﴾

⁹⁷ Pendapat tersebut didasarkan pada pendapatnya Yusuf Hamid, dan Abu Zahrah. Sementara menurut Nasaruddin Umar, berbusana termasuk *maslahah* tersier (*tahsiniyyât*). Periksa, Yusuf Hamid, *al-Maqâsid al-'Amah li al-Sharî'ah al-Islâmiyyah*, 459, dan Abu Zahrah, *Usûl al-Fiqh*, 371.

(*darûriyyât*, mendesak) dan setingkat di atas *masalah* tersier (*tahsîniyyât*), baik fungsi pakaian dilihat sebagai perlindungan terhadap keturunan (*hifz al-nasl*), sebagaimana pendapat ulama, maupun dilihat sebagai perlindungan terhadap eksistensi jiwa (*hifz al-nafs*), sebagaimana pendapat Muhammad Shahrur, Quraish Shihab, dan Nasaruddin Umar.

Sebelumnya telah dijelaskan, bahwa *masalah* yang tercakup dalam lima unsur pokok (*al-usûl al-khamsah*): agama, jiwa, akal, keturunan, dan jiwa, adalah bersifat hirarkis, yakni urutan yang pertama (agama) lebih utama dari pada urutan-urutan berikutnya. Atau dengan kata lain, urutan yang terakhir (pemeliharaan terhadap harta) adalah *masalah* paling rendah, kemudian *masalah* di atasnya adalah *masalah* pemeliharaan keturunan dan seterusnya. Lima unsur pokok tersebut dibedakan dalam tiga peringkat secara berurutan: *darûriyyât* (primer, mendesak), *hâjiyyât* (sekunder, kebutuhan), dan *tahsîniyyât* (primer).

Penentuan peringkat ini menjadi penting, ketika kita dihadapkan pada situasi dimana terjadi tarik-ulur (*ta'ârud*) antara beberapa *masalah*. Misalnya tarik ulur antara *masalah* keberlangsungan jiwa dengan *masalah* pemeliharaan keturunan, maka kemaslahatan yang berkaitan dengan jiwa harus didahulukan. Demikian juga pemeliharaan keturunan harus “ngalah” ketika terjadi tarik ulur dengan kepentingan agama, dan akal. Dengan demikian, pemeliharaan *masalah* keturunan hanya dapat didahulukan ketika terjadi tarik-ulur dengan pemeliharaan terhadap harta. Ketentuan tersebut berlaku ketika peringkat masing-masing *masalah* itu sama, yakni sama-sama menduduki peringkat *darûriyyât*, *hâjiyyât*, atau *tahsîniyyât*.

Kalau kita mengikuti pendapat ulama tentang fungsi pakaian yang mengatakan bahwa pakaian adalah sebagai perlindungan terhadap keturunan (*hifz al-nasl*) dengan peringkat kedua, yakni sekunder (*hâjiyyât*), maka hal-hal yang berkaitan dengan pakaian tidak dapat mengalahkan kepentingan-kepentingan berikut: agama, seperti

jihad *fî sabîl Allah*; kepentingan jiwa, seperti mencari nafkah untuk kebutuhan makan dan minum; dan kepentingan akal, seperti menuntut ilmu pengetahuan, apalagi contoh-contoh yang penulis sebutkan di atas berada pada peringkat primer (*darûriyyât*).

Sementara kalau fungsi pakaian mengikuti pendapat Muhammad Shahrur, yang menempatkan pakaian pada posisi perlindungan terhadap jiwa, agar terhindar dari gangguan, baik gangguan alamiah, maupun gangguan sosial dengan memperhatikan keindahan (*jamâliyyah*) dan tradisi (*urfîyyah*) yang berlaku, maka hal-hal yang berkaitan dengan pakaian dapat diutamakan dari pada *masalah* sekunder (*hâjiyyât*) dan *masalah* tersier (*tahsîniyyât*) dalam ranah akal, keturunan, dan harta.⁹⁸

Perlu penulis tegaskan di sini, bahwa sudut pandang para ulama dan Muhammad Shahrur dalam melihat fungsi pakaian masih berada dalam salah satu ranah *al-usûl al-khamsah* (lima hal pokok *maqâsid al-syari'ah*: perlindungan agama, jiwa, akal, keturunan dan harta), suatu konsep *maqâsid al-shari'ah* yang digagas oleh al-Ghazali dan disempurnakan oleh al-Shatibi.

Kesesuaian fungsi pakaian yang disampaikan Muhammad Shahrur dengan *masalah* semakin jelas, ketika fungsi pakaian tersebut dilihat dengan konsep *masalah* al-Tufi (w. 716 H.), sebab al-Tufi mengklasifikasikan *masalah* hanya dalam dua ranah: *masalah dunyawîyyah* dan *masalah ukhrawîyyah*. *Masalah dunyawîyyah* berkaitan dengan masalah *mu'amalah*, sedangkan *masalah ukhrawîyyah*

⁹⁸ Beberapa contoh yang dikemukakan oleh Fathurrahman Djamil tentang *masalah* dalam peringkat tersier adalah sebagai berikut: Pemeliharaan terhadap akal, yaitu menghindarkan diri dari menghayal atau mendengarkan sesuatu yang tidak berguna; pemeliharaan terhadap keturunan, adalah disyari'atkannya *khitbah* (melamar) dan *walimah* dalam perkawinan. Periksa, Fathurrahman Djamil, *Metode Ijtihad Majlis Tarjih*, 43-44.

pemeliharaan terhadap harta, adalah adanya ketentuan agar menghindarkan diri dari transaksi yang ada unsur *gharar* (spekulasi)

berkaitan dengan masalah ibadah dan *muqaddarât*. Seperti penulis jelaskan sebelumnya, al-Tufi berpendapat, bahwa dalam masalah *mu'amalah* nalar diberikan kebebasan selonggar-longgarnya untuk “berkreasi” dalam menentukan format apapun selagi dalam bingkai membawa kemaslahatan dan sekaligus menolak *mafsadah*.

Menurut Shahrur, masalah pakaian tidak ada kaitannya dengan masalah halal-haram. Perintah ber-*jilbâb* yang terdapat dalam surah al-Ahzab (33) ayat 59 adalah bersifat *ta'limât* (pengajaran); bagaimana seseorang dengan pakaian itu dapat melindungi dirinya dari bermacam gangguan, khususnya gangguan sosial. Dari sini kelihatan, bahwa menurut Shahrur masalah pakaian adalah murni masalah *mu'amalah*, dan karenanya, —seperti konsep *maslahah* al-Tufi—, nalar diberikan kelonggaran untuk melakukan analisis terhadapnya, termasuk dalam menentukan fungsi yang dikehendakinya selagi tidak menimbulkan *mafsadah* atau bahaya (*darar*) terhadap keberlangsungan kehidupan manusia di planet bumi ini.

Hemat penulis, cara yang ditempuh Muhammad Shahrur dalam menguatkan fungsi pakaian tidak jauh berbeda dengan langkah-langkah untuk mengetahui *maslahah* sebagai inti dari *maqâsid al-shari'ah* yang digagas oleh al-Ghazali (w. 505 H.), al-Shatibi (w. 790 H.) dan al-Tufi (w. 716 H.). Seperti yang telah penulis paparkan, bahwa cara mengetahui *maslahah* menurut al-Ghazali adalah dengan *ta'lîl al-ahkâm* (mencari alasan dalam penetapan hukum). *Ta'lîl al-ahkâm* adalah suatu upaya mujtahid dalam menyingkap ‘*illat* (alasan) hukum untuk kepentingan qiyas sebagai metode andalan penggalan hukum dalam madhhab Shafi'iyah.⁹⁹

⁹⁹ Menurut madhhab ini, *illat* dapat diketahui dari dua pintu: pertama, diketahui dari redaksi teks (*illah mansusah*, ‘*illat* yang tegaskan oleh teks’); dan kedua, melalui ijtihad, karena *illat*-nya tidak ditegaskan oleh teks. Model *illat* jenis kedua ini disebut juga sebagai *illah mustanbatah* (‘*illat* yang diperoleh melalui ijtihad’) yang, langkah-langkahnya melalui tiga tahapan: identifikasi *illat* (*takhrîj al-manât*), seleksi ‘*illat* (*tanqîh al-manât*), dan terakhir menentukan *illat* yang dipastikan melekat dan berpengaruh dalam hukum (*tahqîq al-manât*).

Menurut al-Shatibi, *masalah* dapat diketahui melalui penguasaan bahasa Arab secara baik, menguasai sunnah, dan penguasaan sebab-sebab turunnya ayat. Sedangkan menurut al-Tufi, selagi dalam ranah *mu'amalah*, *masalah* dapat diketahui dengan akal saja, tanpa harus terikat dengan apa yang ada dalam teks.

Fungsi pakaian yang disampaikan Muhammad Shahrur, berpijak pada redaksi ayat 59 surah al-Ahzab:

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِّأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلْبَابِهِنَّ ذَٰلِكَ
أَدْنَىٰ أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ ۖ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴿٥٩﴾

“Wahai Nabi! Katakanlah kepada istri-istimu, anak-anak perempuanmu dan istri-istri orang mukmin, “Hendaklah mereka menutupkan *jilbâb*nya ke seluruh tubuh mereka.” Yang demikian itu agar mereka lebih mudah untuk dikenali, sehingga mereka tidak diganggu. Dan Allah Maha Pengampun, Maha Penyayang”¹⁰⁰

Shahrur memberikan ulasan tentang fungsi pakaian menurut Islam berpijak pada redaksi teks ayat: *ذلك أدنى أن يعرفن فلا يؤذين* (yang demikian itu agar mereka lebih mudah untuk dikenal, sehingga mereka tidak diganggu). Ayat tersebut oleh Shahrur dianalisis sedemikian rupa dari aspek kebahasaan, dan menghasilkan kesimpulan tentang fungsi pakaian seperti yang telah penulis jelaskan. Dengan demikian, maka langkah-langkah yang dilakukan Shahrur dalam menguak *maqâsid al-sharî'ah*, khususnya tentang pakaian, tidak terlalu jauh berbeda dengan metode penelusuran *maqâsid al-sharî'ah* yang dikemukakan oleh tiga tokoh *maqâsid*: al-Ghazali, al-Shatibi dan al-Tufi.

D. Maqâsid al-sharî'ah Busana Muslimah

Sebagaimana telah dijelaskan pada bahasan *maqâsid al-sharî'ah*, bahwa pada dasarnya ajaran Islam,—tentu juga tentang busana muslimah—adalah dimaksudkan

¹⁰⁰ *Al-Qur'an Dan Terjemahnya*, 678.

untuk mendatangkan kemaslahatan dan sekaligus menolak kemafsadatan bagi kehidupan manusia baik di dunia maupun di akhirat kelak. Kemaslahatan dalam *maqâsid al-sharî'ah* mencakup lima hal pokok (*al-usûl al-khamsah*), yakni: perlindungan terhadap agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Masing-masing dari lima hal pokok tersebut mempunyai peringkat *darûriyyât* (primer, pokok), *hâjiyyât* (sekunder, kebutuhan), dan *tahsîniyyât* (tersier, keindahan).¹⁰¹

Sejauh penelusuran penulis dalam beberapa literatur, belum didapati pembahasan *maqâsid al-sharî'ah* busana muslimah yang sistematika pembahasannya mengikuti sistematika *maqâsid al-sharî'ah* al-Ghazali dan al-Shatibi, khususnya dalam mengklasifikasikan *masalahah* pada tiga ranah *darûriyyât*, *hâjiyyât*, dan *tahsîniyyât*. Namun demikian, penjelasan tentang *maqâsid al-sharî'ah* busana muslimah tersebut masih dapat dicarikan cantolannya dalam ranah perlindungan lima hal pokok (*al-usûl al-khamsah*): agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Berikut *maqâsid al-sharî'ah* busana muslimah yang dipaparkan oleh para ulama:

1) Untuk membersihkan hati dari sifat-sifat tercela, baik hati perempuan yang bersangkutan maupun hati masyarakat yang ada di sekitarnya. Dengan berpakaian secara Islami, berarti telah menutup “sebagian” peluang syetan untuk membisikkan hal-hal yang bisa menjerumuskan kepada perbuatan dosa melalui pandangan. Tidak sedikit seseorang terjerumus dalam perbuatan zina berawal dari rasa penasaran menyaksikan penampilan pornografi maupun pornoaksi yang kemudian dilampiaskan dengan cara-cara yang amoral, seperti pemerkosaan dan hubungan suami istri di luar nikah. Perbuatan-perbuatan dosa tersebut tidak mungkin terjadi bila hatinya penuh dengan takwa kepada Allah yang dibentengi dengan berpakaian

¹⁰¹ Pembagian *masalahah* dengan tiga katagori: *daruriyyat*, *hâjiyyât* dan *tahsiniyyat* dalam lima hal pokok tersebut adalah perspektif al-Ghazali dan al-Shatibi. Sedangkan bagi al-Tûfi, *masalahah* bersifat mutlak, tanpa batas. Kekuatannya berkisar pada katagori: *râjih/qawiy* dan *arjah/aqwâ*, dan mencakup *masalahah dunyawiyah* dan *masalahah ukhrawiyah*

secara Islami.¹⁰² Berkaitan dengan tujuan ini, Allah menegaskan dalam Surah al-Ahzab ayat 53.

2) Sebagai perisai dari gangguan orang-orang yang tidak bermoral.¹⁰³ Tujuan ini dijelaskan oleh Allah Swt dalam surah al-Ahzab ayat 59.¹⁰⁴

3) Sebagai simbol keIslaman dan memupuk rasa malu untuk melakukan hal-hal yang tercela. Pada dasarnya, fitrah manusia adalah merasa malu bila auratnya terbuka. Ini terlihat dari apa yang dilakukan Nabi Adam dan Hawa' ketika tergoda memakan buah terkarang di Surga yang mengakibatkan mereka harus “henggang” dari Surga, dan auratnya terbuka. Ketika itu juga mereka menutupinya dengan daun-daun Surga. Allah berfirman dalam surah al-A'raf ayat 22:

فَدَلَّهُمَا بِعُرُورٍ فَلَمَّا ذَاقَا الشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُمَا سَوْءَاتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ وَنَادَاهُمَا رَبُّهُمَا أَلَمْ أَنْهَكُمَا عَنْ تِلْكَمَا الشَّجَرَةِ وَأَقُلْ لَكُمَا إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمَا عَدُوٌّ مُبِينٌ ﴿٢٢﴾

“Maka syaitan membujuk keduanya (untuk memakan buah itu) dengan tipu daya. tatkala keduanya telah merasai buah kayu itu, nampaklah bagi keduanya aurat-auratnya, dan mulailah keduanya menutupinya dengan daun-daun surga. kemudian Tuhan mereka menyeru mereka: “Bukankah aku telah melarang kamu berdua dari pohon kayu itu dan aku katakan kepadamu: “Sesungguhnya syaitan itu adalah musuh yang nyata bagi kamu berdua?”¹⁰⁵

Jadi, fitrah manusia adalah malu bila auratnya terbuka. Perasaan malu itu akan hilang bila tidak dibina dengan membiasakan menutupinya. Begitu urgennya

¹⁰² Periksa Ahmad Mustafâ al-Marâghî, *Tafsîr al-Marâghî*, Vol. 8, (Bairût: Dâr al-Fikr, t.th.), 31; Wahbah al-Zahayli, *al-Tafsîr al-Munîr*, Vol. 2,1 (Bairût : Dâr al-Fikr, t.t), 87; Ibn Taymiyyah, *al-Tafsîr al-Kabîr*, Vol. 5, (Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.th.), 360. Muhammad Fuâd al-Barâzî, *Hijâb al-Muslimah*, 121-123.

¹⁰³ Fuad al-Barazi, *Hijab al-Muslimah*, 126.

¹⁰⁴ Tarjamah ayatnya sebagai berikut: “Hai Nabi, katakanlah kepada isteri-isterimu, anak-anak perempuanmu dan isteri-isteri orang mukmin: “Hendaklah mereka mengulurkan jilbabnya ke seluruh tubuh mereka”. yang demikian itu supaya mereka lebih mudah untuk dikenal, karena itu mereka tidak di ganggu. Dan Allah adalah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang”. Periksa, Al-Qur`an Dan Terjemahnya, 678.

¹⁰⁵ Al-Qur`an Dan Terjemahnya, 233.

perasaan malu, Nabi menggolongkannya sebagian dari iman, *al-hayâ' min al-imân*.¹⁰⁶ Perlu juga ditegaskan, pada intinya, yang dimaksud dengan penutup aurat dengan pakaian adalah menjaga kehormatan (secara subtansial), sebab banyak orang yang sudah berpakaian rapat, tetapi kehormatannya tidak terjaga.

Dari uraian di atas dapat dipahami bahwa *maqâsid al-shari'ah* busana muslimah bila dikaitkan dengan *maslahah* dalam bingkai *al-usûl al-khamsah* (lima hal pokok: agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta) adalah termasuk dalam upaya pemeliharaan keturunan (*hifz al-nasl*). Yusuf Hamid menyebutkan, bahwa perlindungan terhadap keturunan (*hifz al-nasl*) dalam Islam adalah dengan dua cara:¹⁰⁷

Pertama, disyari'atkannya perkawinan. Ia menegaskan, bahwa tujuan utama perkawinan adalah sebagai upaya perlindungan terhadap eksistensi keturunan yang sah, sementara tujuan-tujuan lainnya, seperti sebagai benteng dari godaan syaitan dan ketenangan dan kedamaian jiwa adalah tujuan yang bersifat pelengkap (*tabi'i*).¹⁰⁸

Cara kedua dalam upaya perlindungan terhadap keturunan adalah dengan menolak sesuatu yang dapat mendatangkan berbagai *mafsadah* (*daf'i al-mafâsid*). Langkah ini, riilnya adalah diharamkannya perbuatan zina. Dengan demikian, perlindungan terhadap keturunan yang bersifat *darûriyyât* (primer) adalah dengan diharamkannya zina, disamping disyari'atkannya perkawinan. Sedangkan diharamkannya *khalwah* (dua orang lain jenis dan bukan mahramnya tinggal di tempat yang sepi), memandang perempuan bukan mahram, berpakaian yang tidak senonoh, dan menampakkan hiasan pada laki-laki yang bukan mahram adalah sebagai pelengkap (*tâbi' wa mukammil*) diharamkannya zina.¹⁰⁹

¹⁰⁶ Badr al-Dîn Al-'Aynî, *'Umdat al-Qâri'* : *Sharh Sahîh al-Bukhârî*, Vol. 1, (Bairût: Dâr al-Fikr, t.th.).

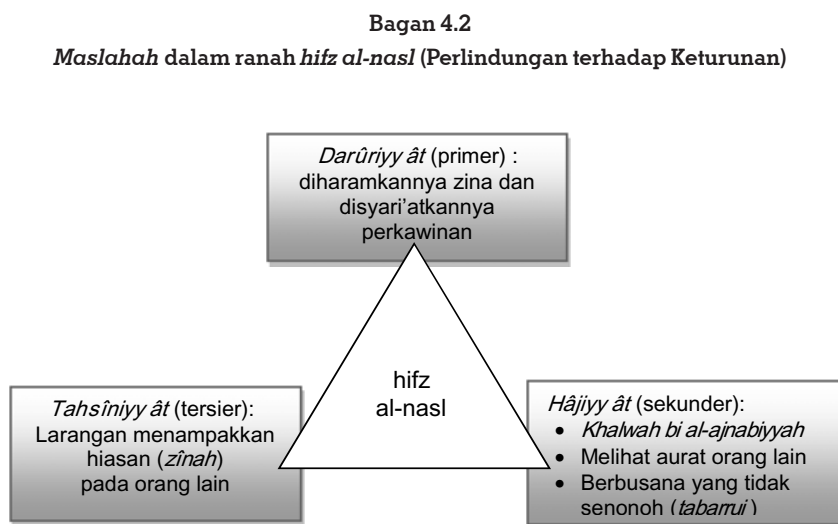
¹⁰⁷ Yusuf Hâmid al-'Âlim, *al-Maqâsid al-'Âmah*, 399-408.

¹⁰⁸ Tujuan perkawinan yang bersifat *tabi'i* menurut Yusuf Hamid ada empat: 1. Sebagai benteng dari godaan syaitan (*tahassun min al-shaitan*); 2. Menundukkan kemauan untuk hubungan suami-istri (*kasr al-tawqan*); 3. Menahan pandangan (*ghadd al-basar*); 4. Menjaga kemaluan (*hifz al-farj*). Periksa Ibid.

¹⁰⁹ Periksa Ibid., 445-463.

Dengan demikian, dapat ditegaskan di sini, bahwa *masalahah* busana muslimah bila ditinjau dari sudut pandang kekuatannya menduduki pada peringkat *hâjjiyyât* (*tersier*, pelengkap) dari perlindungan terhadap keturunan.¹¹⁰ Sementara diharamkannya zina dan disyari'atkannya perkawinan adalah berada pada peringkat *darûriyyât*(primer). Karena sifatnya yang *hâjjiyyât*(sekunder), maka sebenarnya busana muslimah adalah bentuk kehati-hatian (*ihhtiyat*) agar tidak terjerumus pada perbuatan zina. Sedangkan upaya perlindungan keturunan yang bersifat *tahsîniyyât*(*tersier*), adalah diharamkannya bagi perempuan keluar di jalan dengan menampakkan perhiasan.¹¹¹

Secara sederhana, bentuk perlindungan terhadap keturunan dalam bingkai *masalahahdarûriyyât*, *hâjjiyyât*, dan *tahsîniyyât* adalah seperti bagan berikut:



¹¹⁰ Periksa, Muhammad Abu Zahrah, *Usûl al-Fiqh*, (T.t.: Dar al-Fikr al-'Arabi, t.th.), 371.

¹¹¹ Ibid., 372.

Berbeda dengan uraian *maqâsid al-sharî'ah* busana muslimah di atas, Quraish Shihab menyatakan bahwa pakaian, tanpa membedakan antara pakaian untuk pria dan wanita, mempunyai fungsi sebagaimana berikut:¹¹²

1) Sebagai penutup aurat, yakni hal-hal yang tidak wajar dilihat dan rawan terjadi “kecelakaan”.

2) Sebagai hiasan bagi pemakainya. Dua fungsi pakaian tersebut didasarkan pada QS. Al-A'raf (7): 26:

يٰٓبَنِيَّ ءَادَمُ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ لِبَاسًا يُورِي سَوْءَاتِكَمُ وَرِيشًا وَلِبَاسٌ التَّقْوَىٰ ذَٰلِكَ خَيْرٌ ذَٰلِكَ مِنْ ءَايَاتِ اللَّهِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ ﴿٢٦﴾

“Hai anak Adam, sesungguhnya Kami telah menurunkan kepadamu pakaian untuk menutup auratmu dan pakaian indah untuk perhiasan dan pakaian takwa. Itulah yang paling baik. yang demikian itu adalah sebahagian dari tanda-tanda kekuasaan Allah, mudah-mudahan mereka selalu ingat.”¹¹³

3) Sebagai pelindung dari sengatan panas dan dingin serta sebagai benteng dari hal-hal yang dapat mengganggu ketentraman. Fungsi pakaian tersebut seperti tersirat dalam QS. Al-Nahl (16):81 yang menyatakan:

وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّمَّا خَلَقَ ظِلَالًا وَجَعَلَ لَكُم مِّنَ الْجِبَالِ أَكْنَادًا وَجَعَلَ لَكُم سَرَابِيلَ تَقِيكُمُ الْحَرَّ وَسَرَابِيلَ تَقِيكُم بَأْسَكُمْ كَذَٰلِكَ يُتِمُّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تُسْلِمُونَ ﴿٨١﴾

“Dan Allah menjadikan bagimu tempat bernaung dari apa yang telah Dia ciptakan, dan Dia jadikan bagimu tempat-tempat tinggal di gunung-gunung, dan Dia jadikan bagimu pakaian yang memelihara kamu dari panas dan pakaian (baju besi) yang memelihara kamu dalam peperangan. Demikianlah Allah menyempurnakan nikmat-Nya atasmu agar kamu berserah diri (kepada-Nya).”¹¹⁴

¹¹² Quraish Shihab, *Jilbab*, 50-52.

¹¹³ *Al-Qur'an Dan Terjemahnya*, 224.

¹¹⁴ *Ibid.*, 404.

4) Sebagai pembeda antara seseorang dengan selainnya dalam sifat atau profesinya.¹¹⁵ Fungsinya ini dapat dipahami dari QS. Al-Ahzab (33): 59.

Menurut Quraish, Agama Islam menghendaki semua fungsi tersebut dapat diperankan dalam pakaian, atau paling tidak fungsi yang terpenting, yaitu menutup aurat. Hanya saja pada realitasnya, lanjut Quraish, penekanan pada fungsi menutup aurat, menjebak sebagian umat Islam menomorduakan fungsi keindahan dan identitas.¹¹⁶

Mencermati fungsi pakaian yang disampaikan oleh Quraish Shihab di atas, maka *maqâsid al-sharî'ah* pakaian, baik untuk laki-laki maupun wanita, lebih dominan perlindungan terhadap jiwa (*hifz al-nafs*) dari pada perlindungan terhadap keturunan (*hifz al-nasl*), itupun tidak ada yang menempati pada peringkat *darûriyyât* (primer), melainkan berada pada peringkat *hâjiyyât* (sekunder) atau *tahsîniyyât* (*tersier*).¹¹⁷ Berikut tabel fungsi pakaian menurut Quraish Shihab dan kaitannya dengan *maqâsid al-sharî'ah*:

¹¹⁵ Husein Muhammad menyebutkan, bahwa perbedaan batas aurat wanita antara wanita merdeka dan wanita budak dalam pandangan ulama fiqh adalah merujuk pada status dan fungsi sosial perempuan pada saat itu; apakah dia seorang merdeka yang dalam konstruksi sosial masyarakat Islam saat itu adalah perempuan yang dianjurkan untuk tidak bekerja, selain dalam wilayah domestik, tidak keluar rumah, dan tidak banyak menemui orang, ataukah dia seorang hamba yang memang dikonstruksikan untuk mengabdikan, melayani, bekerja, dan berbuat segala sesuatu untuk kepentingan para tuannya. Dengan alasan-alasan di atas, lanjut Husein, bagi perempuan yang pertama harus lebih tertutup daripada perempuan yang kedua. Periksa, Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan*, 82.

¹¹⁶ Ibid., 53. Sejalan dengan Quraish, Fadwa El Guindi, menyebutkan jenis-jenis tutup kepala sebagai indikator kondisi sosial seseorang dalam masyarakat dan status sosial. Ia menyebutkan, bahwa tutup kepala yang dipakai wanita Yaman, yang dikenal dengan sebutan *lithmah*, yaitu "kain tipis berwarna terang yang dikenakan di kepala dengan suatu cara yang membuatnya menutupi rambut dan dahi, sementara bagian bawahnya bisa ditarik ke atas dan ke bawah untuk dapat menampakkan muka atau menutupnya sampai tinggal matanya saja". Jenis pakaian ini dipakai oleh gadis yang belum menikah sepanjang waktu dan oleh wanita yang telah menikah dalam rutinitas sehari-hari di rumah atau dalam kunjungan pagi informal. Selain itu, juga terdapat jenis pakaian yang bernama *sitara*. Pakaian jenis ini biasa dipakai oleh wanita dari status ekonomi rendah. Sementara wanita yang berstatus lebih tinggi memakai pakaian yang bernama *syarsyaf*, yakni "rok panjang berlipat-lipat yang dipakai di atas pakaian dan mantel yang menutupi kepala, bahu sampai pinggang, yang keduanya terbuat dari sutra. Periksa, Fadwa El Guindi, *Jilbab*, 167, 172-173.

¹¹⁷ Peringkat *hâjiyyât masalahah* pakaian didasarkan pada pendapat Abu Zahrah. Periksa, Abu Zahrah, *Usûl al-Fiqh*, 371. Sementara Peringkat *masalahah tahsîniyyât* dalam jilbab, secara tegas disampaikan oleh Nasaruddin Umar: "Jilbab dan semacamnya tetap merupakan ajaran Islam yang perlu diindahkan, setidaknya jilbab

Tabel 4.1
Fungsi pakaian menurut Quraish Shihab dan kaitannya dengan *maqâsid al-sharî'ah*

No.	Fungsi Pakaian	Aspek Masalah yang Dilindungi	Peringkat Masalah
1	Penutup aurat	Hifz al-dîn (perlindungan terhadap agama) dalam pelaksanaan shalat.	Hâjiyyât / Tahsîniyyât
		Hifz al-nafs (perlindungan terhadap jiwa) di luar pelaksanaan shalat	
2	Sebagai hiasan	Hifz al-nafs	
3	Sebagai pelindung dari sengatan panas dan dingin serta sebagai benteng dari hal-hal yang dapat mengganggu ketentraman		
4	Sebagai pembeda dalam sifat atau profesi		

Uraian tentang fungsi pakaian yang disampaikan oleh Quraish Shihab di atas, dapat kita pahami bahwa *masalah* yang ingin dilindungi adalah perlindungan akan eksistensi agama (*hifz al-dîn*) dan jiwa (*hifz al-nafs*) yang semuanya berada pada peringkat sekunder (*hâjiyyât*) atau *tersier* (*tahsîniyyât*). Quraish Shihab tidak secara tegas mengatakan bahwa keharusan menutup aurat adalah bagian dari upaya perlindungan eksistensi keturunan (*hifz al-nasl*), sebagaimana pendapat Yusuf Hamid dan Abu Zahrah. Menurut Quraish, bahwa membiarkan aurat terbuka bisa menimbulkan “kecelakaan”.

akan menjadi ajaran etika dan estetika (*tahsîniyyât*)". Periksa, Nasaruddin Umar, *Fikih Wanita untuk Semua*, (Jakarta: Serambi, 2010), 28. Pendapat yang sama disampaikan oleh Nur al-Din al-Khadimi, mantan Meteri Agama Tunisia. Periksa, Nur al-Di al-Khadimi, *al-Ijtihad al-Maqâsidiy* (Tunisia: Dar Ibn Hazm, 2010), 44.

Dengan demikian, dapat ditegaskan di sini, bahwa pembahasan tentang pakaian yang disampaikan oleh para ulama, baik pakaian untuk laki-laki maupun perempuan tidak dilihat dalam keseluruhan *al-usûl al-khamsah* (lim hal pokok: agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta) secara bersamaan. Perhatian ulama tentang fungsi pakaian lebih dominan berkaitan dengan upaya pencegahan terjadinya perbuatan zina, dan untuk memenuhi sebagian syarat sahnya shalat. Sementara kemaslahatan akal dan harta sama sekali tidak menjadi perhatian ulama, dalam kaitannya dengan masalah pakaian.

Menurut Nasaruddin Umar, fenomena yang paling menonjol di Indonesia berkaitan dengan pemakaian jilbab adalah karena alasan kesehatan, trend, mode, privasi akibat akumulasi kualitas pendidikan agama dan dakwah di masyarakat. Bahkan salah satu penelitian menunjukkan, bahwa para pelacur di Nanggroe Aceh Darussalam (NAD) menyembunyikan identitasnya dengan memakai jilbab.¹¹⁸

Dengan uraian di atas dapat penulis kemukakan di sini, bahwa kemaslahatan yang terkandung dalam busana muslimah saling terkait antara satu *masalah* dengan *masalah* yang lain. Seperti telah dijelaskan sebelumnya, fungsi pakaian perempuan adalah sebagai penutup aurat yang merupakan penyempurna (*mukammil*) larangan zina sebagai salah satu bentuk perlindungan kemaslahatan keturunan (*hifz al-nasl*). Namun demikian, selain berfungsi sebagai penutup aurat untuk kepentingan *hifz al-nasl* tersebut, pakaian juga berfungsi sebagai penutup aurat dalam pelaksanaan shalat (*hifz al-dîn*), perlindungan dari gangguan alamiah dan sosial (*hifz al-nafs*), sebagai pembeda antara satu identitas dan profesi dengan identitas dan profesi lainnya (*hifz al-nafs*, *hifz al-‘aql* dan *hifz al-mâl*).¹¹⁹

¹¹⁸ Juneman, *Psykologi of Fashion*, 5.

¹¹⁹ Periksa, Quraish Shihab, *Jilbab*, 50-52

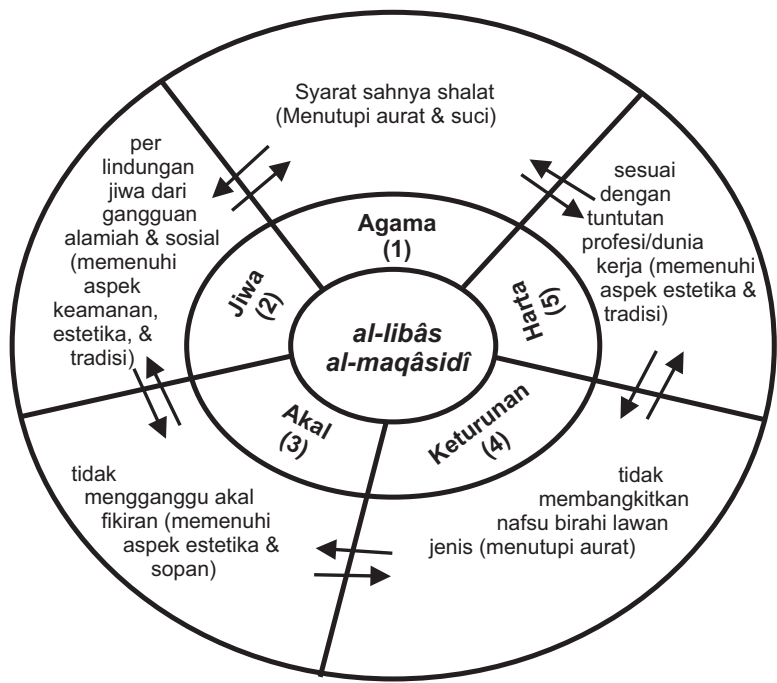
Dengan demikian, maka konsep pakaian yang sejalan dengan *maqâsid al-sharî'ah (al-libâs al-maqâsidi)* adalah pakaian memenuhi fungsi utamanya, yakni sebagai penutup aurat untuk menghindari terjadinya perbuatan zina, dan memenuhi fungsi-fungsi yang lain yang ada kaitannya dengan agama, jiwa, akal, dan harta. Konsep *al-libâs al-maqâsidi* ini meniscayakan terpenuhinya aspek kepatutan sebagai seorang muslimah, kenyamanan dalam dunia profesi, memiliki nilai estetika, dan yang terpenting adalah dapat menutupi aurat. Kalau dalam kondisi tertentu pakaian tersebut tidak dapat memenuhi keseluruhan fungsinya, maka skala prioritasnya adalah ketertutupan aurat untuk terhindar dari perbuatan zina, dan untuk keperluan melaksanakan shalat, kemudian kemaslahatan yang ada kaitannya dengan kemaslahatan jiwa, akal, dan kemaslahatan harta. Kaidah fiqh yang dapat penulis ajukan berkaitan dengan *al-libâs al-maqâsidi* adalah:

ما كان أكثر اتصالاً بالمصالح كان أكثر فضلاً

“Sesuatu yang lebih banyak koneksitasnya dengan *maslahah* adalah lebih banyak keutamaannya”.

Ukuran banyak atau sedikitnya koneksitas *maslahah* dalam kaidah di atas adalah mengacu kepada hal-hal berikut: pertama, terpenuhinya *maslahah* yang menjadi tujuan utama disyari'atkannya suatu hukum. Dalam masalah pakaian, tujuan utamanya adalah perlindungan akan kemaslahatan keturunan, yaitu dengan menutupi aurat; kedua, *maslahah* dalam kaitan dengan lima unsur pokok (*al-usûl al-khamsah*: agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta) dengan tetap memperhatikan skala *darûriyyât* (primer, pokok), *hâjiyyât* (skunder, kebutuhan), dan *tahsîniyyât* (tersier, keindahan, kesempurnaan). *Al-libâs al-maqâsidi* secara sederhana dapat dilihat dalam bagan berikut:

Bagan 4.3
Interkoneksi masalah dalam Konsep *al-Libâs al-Maqâsidi*



BAB V

PENUTUP

Berdasarkan rumusan masalah penelitian, paparan dan analisis data maka dapat disimpulkan sebagai berikut: *Pertama*, Cara kerja ijtihad *maqâsidi* dengan basis interkoneksi *masalah* adalah meniscayakan terpenuhinya hal-hal berikut: 1). Berpijak pada teks al-Qur'an dan al-Sunnah dan hukum yang terkandung di dalamnya serta tujuan-tujuannya (*al-nusûs wa al-ahkâm bi maqâsidihâ*); 2). Mengkombinasikan pesan-pesan yang bersifat universal dan umum dengan dalil-dalil yang bersifat khusus (*al-jam'u bayn al-kulliyât al-'âmah wa al-adillah al-khâssah*); 3). Menarik kemaslahatan dan menolak kemafsadatan secara mutlak (*jalb al-masâlih wa dar'u al-mafâsid mutlaqan*); 4). Mempertimbangkan akibat hukum yang bisa terjadi di kemudian hari (*i'tibâr al-ma'âlât*). 5). Seluruh kemaslahatan yang menjadi pertimbangan hukum, mulai dari tahap pertama dari langkah-langkah ijtihad *maqâsidi* ini hingga langkah keempat harus mempertimbangkan keterkaitan antara satu *masalah* dengan *masalah* yang lain, atau yang penulis sebut sebagai interkoneksi *masalah* (*ittisâliyât al-masâlih*).

Kedua, Implikasi ijtihad *maqâsidi* dengan basis interkoneksi *maslalah* (*ittisâliyat al-masâlih*) terhadap busana muslimah adalah lahirnya konsep busana

maqâsidi, yaitu busana yang dapat memenuhi fungsi utamanya, yaitu menutupi aurat, serta dapat mendukung kemaslahatan agama, jiwa, akal, dan harta secara bersamaan.

Hasil temuan penelitian ini dengan segala keterbatasannya, kiranya dapat dijadikan pertimbangan oleh siapa saja yang memiliki kepedulian dengan masalah penggalan hukum Islam agar produk hukum yang dihasilkan tetap bercita-rasakan kemaslahatan seperti yang menjadi cita-cita Islam itu sendiri. Setelah penelitian ini, penulis berharap akan lahir konsep ijtihad *maqâsidi* lainnya, yang tentu akan melahirkan hukum-hukum Islam *maqâsidi* pula. Semoga.

DAFTAR PUSTAKA

- Abd al-Raziq, Ali. *al-Islâm wa Usûl al-Hikam*, Tunis: Dar al-Ma'arif li al-Tibâ'ah, 2011.
- Alaniy (al), Muhammad al-Subhiy, *'Ulûm al-Qur'ân*, Tunis: Wizarat al-Ta'lim al-'Aliy, 1999.
- Amin, Qasim. *Tahrîr al-Mar'ah*, Tunis: Dâr al-Ma'arif, 2014.
- Ansoriy, Farid. *al-Mustalah al-Usûliy 'Inda al-Shâtibiy*, Kairo: dar al-Salam, 2010.
- Awdah, Jassir, *Naqd al-Naskh*, Bairut: al-Shabakah al-'Arabiyyah, 2013.
- . *al-Ijtihâd al-Maqâsidiy*, Bairut: al-Shabakah al-'Arabiyyah, 2013.
- Abadi, Muhammad Shams al-Haq. *'Awn al-Ma'bûd: Sharh Sunan Abî Dâwûd*. Vol. 11. Bairut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1990.
- Abu Syuqqah, Adul Halim. *Kebebasan Wanita*. Terj. As'ad Yasin. Jakarta: Gema Insani Press, 1997.
- Abu Zaid, Nasr Hâmid. *Dawâir al-Khawf Qirâ'ah fî Khitâb al-Mar'ah*. Bairut: al-Markaz al-Thaqâfi, 2000.
- Abyarî (al), Ibrâhîm. *al-Mawsû'at al-'Arabiyyah*. Vol. 12. t.t: Muassasat Sajl al-'Arab, 1984.
- Afandi, Khozin (dkk.). *Buku Penunjang Berpikir Teoritis Merancang Proposal*, Surabaya: Pascasarjana IAIN Sunan Ampael Surabaya, 2006.

- Agustin, Nurul SS, "Gender" *Ensiklopedi Islam Tematis*, Vol. 6. Jakarta: Ihtiar Baru Van Hoeve, t.th.
- Ahmada, Nong Darol. "Kritik Atas Jilbab". Dalam <http://islamlib.com/id/artikel/kritik-atas-jilbab>. 20 Agustus 2011.
- Alâ'î (al), Salâh al-Dîn. *al-Majmû' al-Mudzhib fî Qawâ'id al-Madzhah*. Bairut: Dâr 'Imâr, t.th.
- Ali, Muhammad Daud. *Hukum Islam Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum di Indonesia*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Press, 2002.
- Alkitab*. Jakarta: Lembaga Alkitab Indonesia, 2009.
- 'Alim (al), Yûsuf Hâmid. *al-Maqâsid al-'Amah li al-Sharî'ah al-Islâmiyyah*. Kairo: Dâr al-Hadîth, t.th.
- 'Aziz (al), Muhammad 'Abd. *Al-Libâs wa al-Zînah fî al-Sharî'ah al-Islâmiyyah*, T.t.: Muassasah al-Risâlah, t.th.
- Amîn, Qâsim. *Tahrîr al-Mar'ah al-Jadîdah*. Kairo: al-Markaz al-'Arabî li al-Bahath, 1984.
- Amîrî (al), Abdallah M. Al-Husayn. *Dekonstruksi Sumber Hukum Islam*. terj. Abdul Basir. Jakarta: Gaya Media Pertama, 2004.
- Andalûsî (al), Ibn 'Atiyyah. *al-Muharrar al Wajîz*. Vol. 4. Bairut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.
- Arkoun, Muhammad. *al-Fikr al-Islâmî Naqd wa Ijtihâd*. terj. Hashim Sâlih. Bairut: Dâr al-Sâqi, 1998.
- _____. Arkoun, Muhammad. *al-Fikr al-'Usûlî wa Istihâlat al-Ta'sîl*. terj. Hâshim Sâlih. Bairût: Dâr al-Sâqi, 1999.
- _____. *Buhûth Ijtima'îyyah: Min al-Ijtihâd ilâ Naqd al-'Aql al-Islâmî*. terj. Hâshim Sâlih. Bairut: Dâr al-Sâqi, 1992.
- 'Arabî, Ibn. *Abkâm al-Qur`ân*. Vol. 3. Bairût: Dâr al-Fikr, t.th.

- Assyaukanie, A.Luthfi. "Tipologi dan Wacana Pemikiran Arab Kontemporer". *PARAMADINA*. Vol.1. Jakarta: PARAMADINA, 1998).
- Ashmâwî (al). Muhammad Sa'îd. *Haqîqat al-Hijâb wa Hujjiyat al-Hadîth*. t.t.: Maktabat Mabdu'li al-Saghîr, 1995.
- Atabik Ali dan Ahmad Zuhdi Muhdlor. *Kamus Kontemporer Arab-Indonesia*. Yogyakarta: Multi Karya Grafika, 1998.
- Auda, Jasser. *Maqâsid al-Shari'ah As Philosophy of Islamic Law A System Approach*. London: The International Institute of Islamic Thought, 2008.
- 'Aynî (al), Badr al-Dîn. *'Umdat al-Qâri': Sharh Sahîh al-Bukhârî*. Vol. 1. Bairut: Dâr al-Fikr, t.th.
- Bâb, (al). Ja'far Dak "al-Manhaj al-Lughawi fi al-Kitab". Muhammad Shahrur, *al-Kitâb wa al-Qur`ân: Qirâ`ah Mu`âsirah*. Damaskus: al-Ahâlî, 1990.
- Baedhowi. *Antropologi Al-Qur'an*. Yogyakarta: LKiS, 2009.
- Bakr, Abd al-Karim. *al-Qawâ'id al-Ashr*, T.tp: Mu'assasah al-Islâmiyyah al-Yawm, 2011.
- Baryan Bariy, *al-Thaqâfah wa al-Musâwah*, Bairut: al-Majlis al-Watany, 2011.
- Bashir (al), Shammam. *Maqâsid al-Shari'ah al-Islâmiyyah wa 'Alaqatuhâ bi al-Mabâhith al-Lughawiyyah*, Tunis: al-Shirkah al-Tunisiyyah li al-Nahsr, 2013.
- Britishd, Denkan. *Ma al-Ma'rifah*, Tarj. Mustafa Nasir, Kuwait: al-Majlis al-Wataniy, 2013.
- Bakhtiar, Amsal. *Filsafat Ilmu*. Jakarta: Raja Grafindo, 2011.
- Bantanî (al), Muhammad Nawawi. *Nihâyat al-Zayn*. t.t.: Sarahya' al-Kutub al-'Arabiyyah, t.th.
- Barazi (al), Muhammad Fuad. *Hijâb al-Muslimah*. Riyad: Muktabat Usûl al-Salaf, 1995.

- Barûsî (al), Ismâ'îl Haqqî. *Tafsîr Rûh al-Bayân*. Vol. 7. Bairut: Dâr al-Fikr, t.th.
- Baydâwî (al), Yûsuf. *Baydat al-Dîk*. t.t: al-Matba'ah al-Ta'awuniyyah, t.th.
- Braja, Durrah. *Inner Beauty Sebagai Produk Ibadah Kepada Allah swt*. Solo: Balqis Queen, 2008.
- Bûtî (al), Muhammad Sa'îd Ramadân. *D{awâbit al-Maslahah fî al-Sharî'ah al-Islâmiyyah*. Bairut: Muassasat al-Risâlah, 1982.
- _____. *Fiqh al-Sîrah*. Bairût: Dâr al-Fikr, t.th.
- _____. *Sahîh al-Bukhâri*. Vol. 9. Bairut: Dâr al-Fikr, 1991.
- Bungin, Burhan. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Jakarta: Raja Grafindo Press, 2001.
- _____. *Metodologi Penelitian Kuantitatif*. Jakarta: Kencana, 2005.
- Commins, David. "Religious Reformers and Arabic in Damascus, 1885-1914".- *International Journal of Midle east Studies*. 18. (1986).
- Commings, David. "Syiria" "ed." Jhon L Esposito "et al". *The oxford Encyclopedia of The Modern Islamic World*. Vol. 4. Newyork & Oxford: Oxford University Press, 1995.
- Connolly, Peter. *Aneka Pendekatan Studi Agama*. Yogyakarta: LKiS, 2009.
- Dahlan, Moh. *Abdullah Ahmed an-Na'im Epistemologi Hukum Islam*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009.
- Darîmî (al), Fathî. *Khasâis al-Tashrî' al-Islâmî: fî al-Siyâsah wa al-Hukm*. Bairut: Muassasat al-Risâlah, 1987.
- Devid, Gonston. *Mukhtasar Târikh al-'Adâlah*. Terj. Mustafa Nasir, Kuwait: al-Majlis al-Wataniy, 2012.
- Dzahabiy (al), 'Abd Allah. *Kitâb al-Kabâir*, Bairut: Dar Ibn Kathir, 2007.
- Dilbert. *The Ulama Medieval Damascus and the International World of Islam Scholarship*. USA: University International, 1997.
- Djamil, Fathurrahman. *Metode Ijtihad Majlis Tarjih Muhammadiyah*. Jakarta: Logos, 1995.

- Durant, Wel. *Qissat al-Hadârah*. Terj. Zaki Najib Mahmud. Vol. 1. Bairut: Dâr al-Jil, t.th.
- Emzir. *Metodologi Penelitian Kualitatif Analisis Data*. Jakarta: Rajawali Press, 2010.
- Engineer, Asghar Ali. *Pembebasan Perempuan*. Terj. Agus Nuryanto. Yogyakarta: LKiS, 2003.
- Fanani, Muhyar. *Metode Studi Islam*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.
- _____. *Fiqh Madani Konstruksi Hukum Islam di Dunia Modern*. Yogyakarta: LKiS, 2010.
- Ghaffârî (al), AbdurRasul. *Wanita Islam*. t.t: Pustaka Hidayah, t.th.
- Ghazâlî (al), Abû Hâmid. *al-Mustasfâ min 'Ilm al-Usûl*. Vol.1. Bairut: Dâr al-Fikr, t.th.
- _____. *al-Itisâm*. Vol. 2. Bairut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2005.
- Guindi, Fadwa El "Hijâb". *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic Word*. New York: Oxford University Pers. 1995.
- Hasan (al), Shâhid, *Nazariyah al-Tajdîd al-Usûliyy*, Bairut: Markaz Nama', 2012.
- _____. *Jilbab Antara Kesalehan, Kesopanan Dan Perlawanan*, terj. Mujiburrohman. Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2003.
- Fâsi (al), 'Alâl, *Maqâsid al-Sharî'ah al-Islâmiyyah Wa Makârimuhâ*. Mesir: Dar al-Salam, 2011.
- _____. *Maqâsid al-Sharî'ah al-Islâmiyyah Wa Makârimuhâ*. Mesir: Dar al-Salam, 2011.
- Hajar, Ibn. *al-Durar al-Kâminah*. Vol. 2. India: Dâr al-Ma'ârif. 1314 H.
- Hanafî, Hasan. *al-Turâth wa al-Tajdîd: Mawqifunâ min al-Turâth al-Qadîm*. Bairut: 1981.
- Hassân, Husain Hâmid. *Nazariyât al-Maslahah fî al-Fiqh al-Islâmi*. Bairut: Dâr Fikr, t.th.

- Haq, Hamka. *Al-Syathibi Aspek Teologis Konsep Maslahah dalam Kitab al-Muwafaqat*. Jakarta: Erlangga, 2007.
- Hosen, Ibrahim. “Beberapa Catatan Tentang Reaktualisasi Hukum Islam”. *Kontekstualisasi Ajaran Islam*. Jakarta: IPHI, 1995.
- Hosen, Ibrahim. “Beberapa Catatan Tentang Reaktualisasi Hukum Islam”. dalam *Kontekstualisasi Ajaran Islam*. Jakarta: PARAMADINA, 1995.
- Husayni (al), Mubashshir al-Tirazi. *al-Mar’ah wa Huqûquhâ fî al-Islâm*. Bairut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1997.
- Ibn ‘Attâr, ‘Ala’ al-Din. *al-I’iqâd al-Khâlis Min al-Shak wa al-Intiqâd*, Katar: Wizarah al-Awqaf wa al-Shuun al-Islamiyyah, 2011.
- Ibn Daqîq al-‘Îd, Muhammad bin ‘Ali. *Ihkâm al-Ahkâm*, Bairut: al-Maktabah al-‘Asriyyah, 2006.
- Ibrahim, Sami. *Naqd al-‘Aql al-Usûliyy*, Tunis: Manshurat Karim al-Sharif, 2014.
- Ibrahim, Abdul Syukur. (ed.). *Metode Analisis Teks dan Wacana*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009.
- Ismâ’îl, Sha’bân Muhammad. *Usûl al-Fiqh Târîkhuh wa Rijâluh*. Makkah: Dâr al-Salâm, 1998.
- Ismail, Ahmad Syarqawi. *Rekonstruksi Konsep Wahyu Muhammad Shahrur*. Yogyakarta: eISAQ Press, 2003.
- Jâbî (al), Sâlim. *Mujarrad Tanjîm*. Damaskus: Akad, 1991.
- Jâbiri, Muhammad Abid *al-Dîn wa al-Dawlah wa Tatbîq al-Sharî’ah*. Bairut: Markaz Dirâsât al-Wahdah al-‘Arabiyyah, 1996.
- Jarîr (al), Ibn. *Tafîr al-Tabarî*. Vol. 9. Bairut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1992.
- Jassâs (al), *Ahkâm al-Qur’ân*. Vol. 3. Bairut: Dâr al-Fikr, t.th.
- Jaziri (al), Abd. al-Rahmân. *al-Fiqh ‘Alâ al-Madhâhib al-Arba’ah*, Vol. 2. Istambul: Waqf al-Ikhlâs, 1990.

- Jidah, A.H. *al-Aslah wa al-Hadâthah fi Takwîn al-fikr al-'Arabî*. Libanon: 1985.
- Jorgensen, Marianne W. dan Phillips, Louse J. *Analisis Wacana Teori & Metode*. Togyakarta: Pustaka Pelajar, 2007.
- Juneman. *Psychology of Fashion Fenomena Perempuan [Melepas] Jilbab*. Yogyakarta: LKiS, 2010.
- Ja'far, Mustafa. *al-Ijtihâd 'Inda al-Madzâhib al-Islâmiyyah*, Bairut: Markaz al-Hadarah al-Islamiyyah, 2011.
- Jahwi (al), Abu Bakr. *Miftâh al-Sa'âdah al-Abadiyyah*, Tunis: Maktabah al-Manâr, tt.
- Kafawî (al), Abû al-Baqâ'. *al-Kulliyât: Mu'jam fi al-Mustalahât wa al-Furûq al-Lughawiyyah*. Bairut: Muassasat al-Risâlah, 1993.
- Kalûdzânî (al), *al-Hidâyah*. Vol. 2. Cetakan 1.t.t.: Matâbi' al-Qâsim, t.th.
- Khadimiy (al), Nur al-Din Mukhtar. *al-Ijtihâd al-Maqâsidiy*, Tunis: Dar Ibn Hazm, 2010.
- Khan, Qamaruddin. *Pemikiran Politik Ibn Taimiyyah*. terj. Anas Mahyuddin. Bandung: Pustaka, 1983.
- Khaldun, Ibn. *Muqaddimah Ibn Khaldûn*, Bairut: Dar Sadir, 2009.
- Khûlî (al). Amîn. *Manhaj al-Tajdid fi al-Nahw Wa al-Balâghah Wa al-Tafsîr Wa al-Adab*. Bairut: Dâr al-Ma'rifah, 1961.
- Liddle, R.William. "Skripturalisme Media Dakwah: Satu bentuk Pemikiran Dan Aksi Politik Islam Orde Baru" terj. *Jurnal Ilmu dan Kebudayaan Ullumul Qur'an*. Jakarta: Aksara Buana, 1991.
- Mabruk, Ali. *Mâ Warâ' Ta'sîs al-Usûl*, Bairut: Ru'yah li al-Nashr wa al-Tawzi', 2006.
- Muhaamad, Abd al-Wasif. *Misbâh al-Sâlik*, Bairut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2011.

- Muhammad Abd Allah. *Al-Risâlah fi al-Fiqh al-Imâm al-Mâlik*, Bairut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2014.
- Muhammad al-Nuwayhi, Abd al-Salam. *‘Ilm al-Nabât ‘Inda al-‘Arab*, Tunis: Dar al-Ma’arif li al-Tiba’ah, tt.
- Muhammad, Yahya. *al-‘Aql wa al-Bayân wa al-Ishkâliyyat al-Dîniyyah*, Bairut: Muassasat al-Insha’ al-‘Arabiyy, 2010.
- Mahmudi, Zainul. *Sosiologi Fikih Perempuan*. Malang: UIN Malang Press, 2009.
- Majma’ al-Lughah al-‘Arabiyyah. *al-Muġjam al-Muhfahhrash li Alfâz al-Qur`ân*. Kairo: al-Hay’ah al-Misriyyah al-‘Amah, 1970.
- Mandhûr, Ibn. *Lisân al-‘Arab*. Bairut: Dâr al-Fikr, t.th.
- Marâghî (al). Ahmad Mustâfâ. *Tafsîr al-Marâghî*. Vol. 8. Bairut: Dâr al-Fikr, t.th.
- Marghinani (al), ‘Alî bin Abî Bakr. *al-Hidâyah Sharh al-Bidâyah*. Vol. 1. Bairut: al-Maktabah al-Islâmiyyah, t.th.
- Mawardi, Amad Imam. *Fiqh Minoritas Fiqh al-Aqalliyat dan Evolusi Maqashid Al-Syari’ah dari Konsep ke Pendekatan*. Yogyakarta: LKiS, 2010.
- Mawardî (al), Abu al-Hasan. *al-Nukat wa al-‘Uyûn*. Vol. 4. Bairut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.th.
- Minhaji, Ahmad. *Kontroversi Pembentukan Hukum Islam*. Yogyakarta: UII Press, 2001.
- Muhammad, Muhammad. *Fiqh Perempuan Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender*, Cetakan 5. Yogyakarta: LKiS, 2009.
- Muslim. *Sahîh Muslim*. Vol. 14. Bairut: Dâr al-Fikr, 1981.
- Mustaqim, Abdul. *Pergeseran Epistemologi Tafsir*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.
- Muthahari, Murtadha. *Wanita dan Hijab*. Terj. Nashib Mustafa. Jakarta: Lentera, 2000.
- Nawâwî (al). Abû Zakariyâ. *Rawdat al-Tâlibîn*. Vol. 1. Bairut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmyyah, 1992.

- Najjar (al), Abd al-Majid. *Maqâsid al-Sharî'ah bi Ab'ad Jadîdah*, Tunis: Dar al-Gharb al-Islamiy, 2012.
- Nawâwî, Sharîf al-Dîn. *al-Majmû' Sharh al-Muhadzdzab*. Vol. 3. Jeddah: Maktabat al-Irshâd, t.th.
- Nordholt, Henk Schultte. "Pendahuluan" dalam Henk Schulte Nordholt (ed.). *Outward Appearances Trend, Identitas, Kepentingan*. Terj. M. Imam Aziz. Yogyakarta: LKiS, 2005.
- Noldeke, Theodor. *Târikh al-Qur'an* Terj. Jerman: al-Kamel: 2008.
- Putnam Tong, Rosemarie. *Feminist Thought*. Terj. Aquarini Priyatna Prabasmoro. Yogyakarta-Bandung: JALASUTRA, 2004.
- Qattaniy (al), Musfir bin 'Aliy, *al-Wâ'y al-Maqâsidiy*, Bairut: al-Shabakah al-'Arabiyyah li al-Abhath wa al-Nashr, 2013.
- _____. *Su'al al-Tadbîr Ru'yah Maqâsidiyyah f al-Islâh al-Dîniy*, Bairut: al-Shabakah al-'Arabiyyah, 2013.
- Qayrawaniy (al), *al-Risâlah fi Fiqh al-Imâm al-Mâlik*, Bairut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2014
- Qardâwî (al). Yusuf. *al-Niqâb li al-Mar'ah*. Kairo: Maktabat Wahbah, 1996.
- _____. *al-Ijtihâd fî al-Sharî'ah al-Islâmîyyah*. Kairo: Dâr al-Qalam, 1995.
- _____. *Fiqh al-Awlawiyyât*. Kairo: Maktabat Wahbah, 1996.
- Qasîr (al), Fida'Abd al-Razzâq. *al-Mar'ah al-Muslimah Bayn al-Sharî'ah al-Islâmîyyah wa al-Adâlîl al-Gharbiyyah*. Bairut: Muassasât al-Rayyân, 1999.
- Qurtûbî (al). *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân*. Vol. 15. Bairut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993.
- Rahmat, Jalaluddin. *Kontekstualisasi Doktrin Islam Dalam Sejarah*. Jakarta: Paramidana, t.th.
- Rashad bin Zayn, . *al-Mufakkirîn al-Judud*, Tunis: Dâr al-Janûb li al-Nashr, 2009.
- Raysuniy (al), Ahmad. *Maqâsid al-Sharî'ah*, Bairut: al-Shabakah al-'Arabiyyah, 2013.

_____. *al-Ijtihâd al-Nas al-Wâqi' al-Maslahah*, Bairut: al-Shabakah al-'Arabiyyah, 2013.

_____. *Nazariyat al-Maqâsid 'Inda al-Imâm al-Shâtibî*. Herndon, Virginia: The International Institute of Islamic Thought, 1995.

Ru'aynî (al), al-Khattâb al-Jalîl. *Mawâhib al-Jalîl*. Vol. 2. Bairut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.

Rush, Ibn. *Bidâyah al-Mujtahid*. Vol. 1. Mesir: Mustafâ Bâbî al-Halibî li al-Nashr, 1960.

Sâbûnî (al), Muhammad 'Alî. *Rawâ'i' al-Bayân Tafsîr Ayât al-Ahkâm*. t.t.: Dâr Ihyâ' al-Turâth al-'Arabî, t.th.

Salâh, Ibn. *Kitab 'Ulum al-Hadith*, Tunis: Mashurat, 1988.

Salim, Ahmad Muhammad. *Ishkâliyyat al-Turâth Fî al-Fikr al-'Arabiyy al-Mu'âsir*, Kairo: Ru'yah li al-Nahr wa al-Tawzi', 2010.

Shafi'i (al), Muhammad bin Idris. *Diwân al-Imâm al-Shâfi'i*. Bairut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2014.

Shammam, al-Bashir. *Ru'yah Taqwîmiyyah li Ishâmât al-Shâtibiy wa Ibn 'Âshûr al-Maqâdiyyah*, Tunis: Maktabah Tunis, 2013.

_____. *Falsafat al-Tashrî' Fî Daw'i Maqâsid al-Sharî'ah*, Tunis: Maktabah Tunis, 2013.

_____. *Hurriyah al-Damîr*, Tunis: Maktabah Tunis, 2013.

Shati (al), Muhammad al-Sâdiq. *Lubâb al-Farâid*, Tunis: Dâr al-Ma'arif li al-Tibâ'ah, 1988.

Suhayliy, Muhammad Amin. *Qâ'idah Dar'u al-Mafâsid Awlâ Min Jalb al-Masâlih*, Kairo: Dar al-Salam, 2010.

Sâlih, Muhammad Zakî. *al-Tartîb wa al-Bayân 'an Ay al-Qur`ân*. T.t: Dâr al-Maktabah al-'Ilmiyyah, 1979.

Sawwâf (al), *Tahâfut al-Qirâ'ah al-Mu'âsirah*. T.t: al-Sawwâf, 1993.

- Suyûtî (al), Jalâl al-Dîn. *al-Durr al-Manthûr*. Vol. 5. Bairut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.th.
- Sâbiq (al), al-Sayyid. *Fiqh al-Sunah*. Vol. 1. Bairut: Dâr al-Fikr, 1983.
- Saeed, Abdullah. *Interpreting the Qur’ân Towards Contemporary Approach*. London: Routledge Taylor & Francis Group, 2006.
- Saqar, ‘Atiyah. *al-Hijâb Bayn al-Tashri’ wa al-Ijtimâ’*. Kairo: al-Dar al-Misriyyah li al-Kitab, 1991.
- Schacht, Joseph. *Pengantar Hukum Islam*. Terj. Joko Supomo. Yogyakarta: NUANSA, 2010.
- Schacht, Joseph. *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*. Terj. Joko Supomo. Yogyakarta: Insan Madani, 2010.
- Setiawan, Nur Kholis. *Al-Qur’ân Kitab Sastra Terbesar*. Yogyakarta: eLSAQ Press, 2005.
- Shâtîbî (al), Abu Ishâq. *al-Muwâfaqât fî Usûl al-Syarî’ah*. Bairut: Dâr al-Kutub al-‘Imiyyah, 1971.
- _____. *al-Muwâfaqât fî Usûl al-Sharî’ah*. Vol. 2. Bairut: Dâr al-Fikr, 2005.
- Shahrur, Muhammad *al-Kitâb wa al-Qur’ân: Qirâ’ah Mu’âsirah*. Damaskus: al-Ahâlî, 1990.
- _____. *Dirâsât Islâmiyyah Mu’âsirah fî al-Dawlah wa al-Mujtama’*. Damaskus: al-Ahâlî, 1996.
- _____. *Mashrû’ Mithâq al-‘Amal al-Islâmî*. Damaskus: al-Ahâlî, 1999.
- _____. *Nahwa Usûl Jadîdah li al-Fiqh al-Islâmî*. Damaskus: al-Ahâlî, 2000.
- _____. *Teks Ketuhanan Dan Pluralisme Pada Masyarakat Muslim*. Terj. Mohammad Zaki Husein. Yogyakarta: Hans Bunga, t.th.
- _____. *al-Islâm wa al-Imân: Manzûmat al-Qiyam*. Damaskus: al-Ahâlî, 1994.
- Sharbînî (al), *Mughni al-Muhtâj*. Vol. 1. Bairut: Dâr Ihyâ’ al-Turâth al-‘Arabi, t.th.

- Shawkânî (al), Muhammad. *Fath al-Qadir*. Vol. 4. Bairut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1994.
- _____. *Nayl al-Awtâr*. Vol. 2. Bairut: Dâr al-Jîl, 1973.
- Shayrâzî (al), Muhammad. *al-Qâmûs al-Muhîr*. Vol. 2. Bairut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1995.
- Shidiq, Sapiuddin. *Ushul Fiqh*. Jakarta: Kencana, 2011.
- Shihab, M. Quraish. *Jilbab Pakaian Wanita Muslimah Pandangan Ulama Masa Lalu & Cendekiawan Kontemporer*. Cetakan ke IV. Ciputat: Lentera Hati, 2009.
- _____. *Wawasan al-Qur’an: Tafsir Maudhu’i*. Bandung: Mizan, 1998.
- Shinqîrî (al), Ibn al-Mukhtâr. *Adwâ’ al-Bayân fî Idâh al-Qur’ân bi al-Qur’an*. Vol. 5. Bairut: Dâr al-Fikr, t.th.
- Siwâsî (al). *Sharh Fath al-Qadîr*. Vol. 1. Bairut: Dâr al-Fikr, t.th.
- Solder of Fortune, SirJhon Clubb. *The Story of The Mamluks*. New York: t.p., 1973.
- Subhî, Sâlih. *‘Ulum al-Hadîth wa Mustalahuhu*. Bairut: Dâr al-Malâîyîn, 1977.
- Supriyadi, Dedi. *Sejarah Hukum Islam*. Bandung: Pustaka Setia, 2007.
- Suryakusuma, Julia.. Bandung: Qanita, 2010.
- Syadzili, Ahmad Fawaid. “M. Shahrur Figur Fenominal dari Syiria”. “*Studi Teks Dan Tafsir*”. “ed.”. Hans Bunga, t. t.: t.p., 2002.
- Syam, Nur. *Agama Pelacur Dramaturgi-Transendental*. Yogyakarta: LKiS, 2011.
- Syamsuddi, Sahiron. *Hermeneutika Al-Qur’an Madzhab Yogya*. Yogyakarta: Islamika, 2003.
- Syamsuddin, Abdul Mustaqim Sahiron. “Muhammad Shahrur Dalam Penafsiran Al-Qur’an”. dalam *Studi Al-Qur’an Kontemporer*. Yogyakarta: PT Tiara Wacana Yogya, 2002.
- Syuqqah, Abdul Halim. *Kebebasan Wanita*, Vol 4. Terj. As’ad Yasin. Jakarta: Gema Insani Press, 1997.

- Tabarîsî (al). *Majma' al-Bayân fî Tafsîr al-Qur'ân*. Vol. 7. Bairut: Dâr al-Fikr, t.th.
- Tâhir (al), Muhammad bin 'Ashûr. *Maqâsid al-Sharî'ah al-Islâmiyyah*. Tunisia: Dâr Sukhûn li al-Nashr wa al-Tawzî', 2007.
- Tabâtabâi (al). *al-Mîzân fî Tafsîr al-Qur'ân*. Vol. 16. Bairut: Matba'at Ismâ'iliyyan, t.th.
- Taymiyyah, Ibn. *Majmû' al-Fatâwâ*. Vol. 15. Bairut: Muassasat al-Risâlah, 1987.
- _____. *al-Tafsîr al-Kabîr*. Vol. 5. Bairut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.
- Tûfî (al), Najm al-Dîn. *Kitâb al-Tâ'yîn fî Sharh al-Arba'în*. Bairut: Muassasat al-Rayyân, 1994.
- Turabiy (al), Hasan. *Hiwâr al-Dîn wa al-Fan*, Tunis: Maktabah Tunis, 2013.
- _____. Hasan. *Mushkilât Tatbîq al-Sharî'ah al-Islâmiyyah*, Tunis: Maktabah Tunis, 2013.
- _____. *Tajdîd al-Fiqh al-Islâmiy*, Tunis: Maktabah Tunis, 2013.
- Ulwânî (al), Tâhâ Jâbir "Fiqh al-Awlawiyyat". *Qadâyâ Islâmiyyah Mu'âsirah*. Vol. 9. Bairut: t.p., 1999.
- Umari, A.D. *al-Turâth wa al- Mu'âsirah*. Qatar; t.p. 1985.
- Umar, Nasaruddin. *Fikih Wanita Untuk Semua*. Jakarta: Serambi Ilmu semesta, 2010.
- 'Umar, Ahmad Mukhtâr. *Ilm al-Dilâlât*. Kuwait: Maktabat Dâr al-'Arûbah li al-Nasyr wa al-Tawzî', 1982.
- Wâhidî (al), Abu al-Hasan. *Asbâb al-Nuzûl*. Bairut: Dâr al-Fikr, 1988.
- Wadud, Amina. *Quran Menurut Perempuan*. Tej. Abdullah Ali. Jakarta: Serambi Ilmu, 2001.
- Wahyudi, Yudian. *Ushul Fikih Versus Hermeneutika Membaca Islam dari Kanada dan Amerika*. Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2007.
- Ya'qûb, Emil Badi'. *Fiqh al-Lughah wa Khasaisuh*. Bairut: Dâr al-Tsaqâfah al-Islâmiyyah, t.th.
- Yusuf, Ulfa. *Hayrah al-Muslimah*, Tunis: Dar Sihr li al-Nashr, 2013.

- _____. *Nâqisat 'Aql wa Dîn*, Tunis: Dar Sihr li al-Nashr, 2010.
- Zahrah, Muhammad Abû. *Usûl al-fiqh al-Islâmî*. Vol. 2. Bairut: Dâr al-Fikr, 1986.
- _____. *al-Shâfi'i*. Kairo: Dâr al-Fikr, 1948.
- Zaid, Mustafâ. *al-Maslahah fi al-Tashrî' al-Islâmî wa Najm al-Dîn al-Tûfi*. Bairut: Dâr al-Fikr al-'Arabî, 1964.
- Zawî (al), Ahmad. *Tartîb al-Qâmûs al-Muhît*. Vol. 2. Bairut: Dâr al-Kutub al-'Ilmyyah, 1996.
- Zanji (al), Abu 'Abd Allah. *Muhâdarât fi Târîkh al-Madzâhib al-Mâlikiy*, T.tp.: Manshurat 'Akarid, 1988.
- Zubaydî (al), Murtada. *Tâj al-'Arûs*. Vol. 6. Bairut: Dâr al-Fikr, 1994.
- Zuhayli (al), Wahbah. *al-Tafsîr al-Munîr*. Vol. 21. Bairut: Dâr al-Fikr, t.th.
- _____. *al-Fiqh al-Islâmî wa Adillatuh*. Vol.1. Bairut: Dâr al-Fikr, 1997
- _____. *Usûl al-Fiqh al-Islâmi*. Vol. 2. Bairut: Dâr al-Fikr, 1998.
- Zuhri, Saifuddin. *Ushul Fiqih Akal Sebagai Sumber Hukum*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009.

TENTANG PENULIS

A HALIL THAHIR, penulis buku ini, lahir pada tanggal 21 Nopember 1971 di Situbondo, tepatnya di Desa Tamansari, kaki gunung Argapura, Kecamatan Sumbermalang, sebuah desa terpencil yang mayoritas penduduknya,—ketika penulis hidup di desa tersebut—adalah bercocok tanam jagung dan ketela sebagai makanan pokok penduduk desa, dan pada musim kemarau mereka menanam tembakau. Kondisi desa seperti ini rupanya menjadi motivasi tersendiri bagi kedua orang tua penulis, Siti Saleha dan alm. Mohammad Thahir, ayah dan sekaligus maha guru agama pertama penulis untuk memacu tujuh puteranya agar menimba ilmu sebanyak-banyaknya sebagai bekal untuk mengarungi kehidupan yang lebih baik.

Penulis tercatat sebagai salah satu murid angkatan pertama di SDN Tamansari, satu-satunya lembaga pendidikan formal milik pemerintah di desanya, dan lulus pada tahun 1983. Kemudian penulis menimba ilmu di Pondok Pesantren Nurul Jadid Probolinggo selama tiga belas tahun (1983-1996). Di pondok Pesantren tersebut penulis menempuh pendidikan di Madrasah Tsanawiyah Nurul Jadid lulus tahun 1996, Madrasah Aliyah Nurul Jadid, lulus tahun 1989, S1 Jurusan Qodlo' Fakultas Syariah IAI Nurul Jadid, lulus tahun 1994. Sedangkan untuk

jenjang S2 dan doktor (S3) ditempuh di Pascasarjana IAIN Sunan Ampel Surabaya. Jenjang S2 mengambil konsentrasi Syari'ah dan lulus pada tahun 2003, dan jenjang doktor (S3) dalam konsentrasi *Dirasat Islamiyyah* diselesaikan pada tahun 2012.

Sejak tahun 1990 penulis aktif mengajar di Madrasah Aliyah Nurul Jadid Program Khusus (MA PK) hingga tahun 1999. Kemudian hijrah ke Ngawi, dan mengajar di Madrasah Tsanawiyah dan Aliyah Al-Hidayah (2000-2004), MTs dan MA Sunan Kalijaga (2004-sekarang), STAI Kendal (2004-2005), STAI Ma'arif Baluk Magetan (2004-2005), dan sejak tahun 2005 hingga sekarang, penulis diangkat sebagai dosen di Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Kediri dalam mata kuliah fikih dan ushul fikih di Jurusan Ushuluddin.

Di luar kesibukannya sebagai pengajar, penulis aktif dalam beberapa organisasi sosial keagamaan, antara lain: Ketua Komisi Fatwa dan Hukum MUI Kabupaten Ngawi, Wakil Katib Syuriah PC NU Ngawi, Sekretaris Jam'iyyah Ahlit Thariqah al-Mu'tbarah An-Nahdliyyah Ngawi, Wakil Ketua Lajnah Ta'lif wa al-Nasyr Jam'iyyah Ahlit Thariqah al-Mu'tbarah An-Nahdliyyah Provinsi Jawa Timur, Pengurus RMI PW NU Jawa Timur.

Sudah banyak karya ilmiah buah tangan penulis, baik berupa buku maupun jurnal. Dalam bentuk buku antara lain: (1) *Menggugat Otentisitas Jilbab dan Hijab: Konsep Pakaian Ala Syahrur*, STAIN Kediri Press; (2) *Muhammad Abduh Pemikiran dan Pengaruhnya Terhadap Pembaharuan Islam*, STAIN Kediri Press; (3) *Nahwa Afsah al-Kalâm Durûs al-Lughah al-'Arabiyyah*, STAN Kediri Press; (4) *Qirâ'atunâ al-Mu'âsirah Durûs al-Lughah al-'Arabiyyah*. Sementara tulisan dalam bentuk jurnal, antara lain: (1) "Membongkar Ortodoksi Dalam Islam: Telaah Pemikiran Muhammad Arkoun", Jurnal Al-'Adalah STAIN Jember; (2) "Menggugat Konsep Ikhtiyat dalam I'adah Shalat dhuhr t Ba'd al-Jum'ah", Jurnal Empirisma STAIN Kediri; (3) "Rekonstruksi Dalil-Dalil Hukum Para Imam Madzhab:

Menimbang *Maslahah* Sebagai Dalil Hukum Terdepan”, Jurnal Empirisma STAIN Kediri; (4) “Dari Nalar Literalis-Normatif Menuju Nalar Kontekstualis-Historis dalam Studi Islam”, *Islamica: jurnal Studi Keislaman* (Terakreditasi) PPs IAIN Sunan Ampel Surabaya.

Saat ini, penulis bersama istri, Nana Najibah, S. Pd, dan empat putra-putrinya, M. Imdad Ilhami, A. Hadziq Madani, M. Althaf Syamkhitsa, dan Marmara Kanza Syarifa tinggal di desa Randusongo RT. 02 RW. 03 Kecamatan Gerih Kabupaten Ngawi.



IJTIHAD MAQÂSIDI

Rekonstruksi Hukum Islam Berbasis Interkoneksi Masalah

Terobosan konsep al-Shatibi tentang *maqāṣid al-sharī'ah* ternyata masih menyisakan keterbatasan dalam kajian hukum Islam, di mana kajian hukum hanya dalam ranah *al-kulliyāt al-khams*. Oleh karena itu, kajian hukum Islam yang berbasis interkoneksi *maṣlaḥah* (*ittiṣāliyyāt al-maṣāliḥ*), dalam lingkup *al-kulliyāt al-khams*, adalah kebutuhan yang mendesak agar hukum Islam menjadi kaya perspektif *maṣlaḥah*.

Fokus utama buku ini adalah cara kerja *ijtihād maqāṣidī* dengan basis interkoneksi *maṣlaḥah* dan implikasi *ijtihād maqāṣidī* dengan basis interkoneksi *maṣlaḥah* terhadap konsep busana perempuan.



ISBN 978-602-73740-3-4

