

MAQASID AL-SHARI'AH & Hukum Islam

BIODATA PENULIS



Ahmad Junaidi lahir di Malang, 05 Nopember 1973. Pendidikan dasar hingga menengahnya di tempuh di kota kelahirannya, Malang. Pada tahun 1997 ia menyelesaikan S1-nya di Jurusan Pendidikan Bahasa Arab FPBS IKIP MALANG. Menamatkan S2 Program Studi Hukum Keluarga di IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Adapun program S3-nya diselesaikan di IAIN Sunan Ampel Surabaya dalam bidang yang sama. Ahmad Junaidi telah menghasilkan karya akademik berupa artikel, laporan, penelitian, maupun buku. Selain aktif sebagai dosen di UIN KH. Ahmad Shiddiq Jember dia kini juga menjabat sebagai ketua Yayasan Al-Bashiroh yang bergerak dalam bidang sosial, keagamaan dan pendidikan.

Pena
SALSABILA

Penerbit Dan Percetakan
Dave Apartement ET/17/39
Jl. Palanghari Raya, Kukusan Beji, Depok
Telp. 089610349623 / 081249995403

ISBN: 978-623-6935-07-1



Pena
SALSABILA

Dr. H. Ahmad Junaidi, M.Ag

Maqasid Al-Shari'ah & Hukum Islam



MAQASID AL-SHARI'AH & Hukum Islam

Dr. H. Ahmad Junaidi, M.Ag

Pena
SALSABILA

Dr. H. Ahmad Junaidi, M. Ag.

MAQĀSID AL-SHARĪ'AH
Dalam Kajian Hukum Islam

Pena Salsabila

***Maqāsid* Al-Sharī'ah Dalam Kajian Hukum Islam@ 2021**

Diterbitkan Oleh:

Penerbit Pena Salsabila, Juli 2021

Kantor: Dave Apartement et/17/39

Jl.Palakali Raya, Kukusan Beji, Depok. 16425

Tlp. 089610349623/ 089 804 84353.

ANGGOTA IKAPI

No. 137/JTI/2011

Penulis : Dr. H. Ahmad Junaidi, M. Ag.

Editor : Dr. Muhammad Faisol, S.S., M.Ag.

Hak cipta di lindungi oleh undang-undang

dilarang mengutip atau memperbanyak sebagian atau seluruh isi buku ini tanpa izin tertulis dari penerbit

ISBN: 978-623-6935-07-1

viii +142; 14,5 cm x 21 cm

Dr. H. Ahmad Junaidi, M. Ag.

MAQĀSID AL-SHARĪ'AH
Dalam Kajian Hukum Islam

Pena Salsabila

Maqāsid Al-Sharī'ah Dalam Kajian Hukum Islam@ 2021

Diterbitkan Oleh:

Penerbit Pena Salsabila, Juli 2021

Kantor: Dave Apartement et/17/39

Jl.Palakali Raya, Kukusan Beji, Depok. 16425

Tlp. 089610349623/ 089 804 84353.

ANGGOTA IKAPI

No. 137/JTI/2011

Penulis : Dr. H. Ahmad Junaidi, M. Ag.

Editor : Dr. Muhammad Faisol, S.S., M.Ag.

Hak cipta di lindungi oleh undang-undang

dilarang mengutip atau memperbanyak sebagian atau seluruh isi buku ini tanpa izin tertulis dari penerbit

ISBN: 978-623-6935-07-1

viii +142; 14,5 cm x 21 cm

Dr. H. Ahmad Junaidi, M. Ag.

**MAQĀSID AL-SHARĪ'AH
& Hukum Islam**

Pena Salsabila

Maqāsīd Al-Sharī'ah Dan Hukum Islam@ 2021

Diterbitkan Oleh:

Penerbit Pena Salsabila, Juli 2021

Kantor: Dave Apartement et/17/39

Jl.Palakali Raya, Kukusan Beji, Depok. 16425

Tlp. 089610349623/ 089 804 84353.

ANGGOTA IKAPI

No. 137/JTI/2011

Penulis : Dr. H. Ahmad Junaidi, M. Ag.

Editor : Dr. Muhammad Faisol, S.S., M.Ag.

Hak cipta di lindungi oleh undang-undang

dilarang mengutip atau memperbanyak sebagian
atau seluruh isi buku ini tanpa izin tertulis dari penerbit

ISBN: 978-623-6935-07-1

viii +142; 14,5 cm x 21 cm

KATA PENGANTAR
DEKAN FAKULTAS SYARIAH UIN KHAS JEMBER
Prof. Dr. M. Noor Harisudin, M.Fil.I

Fakultas Syariah Universitas Islam Negeri Kiai Haji Ahmad Shidiq Jember memiliki visi “Unggul dan inovatif dalam pengkajian ilmu Syariah dan Hukum berbasis kearifan lokal bereputasi Asia Tenggara pada tahun 2030”. Visi ini sejalan dengan visi Universitas Islam Negeri Kiai Haji Achmad Siddiq yang telah ditetapkan melalui Perpres No. 44 Tahun 2021.

Untuk mencapai visi ini, Fakultas Syariah UIN Kiai Haji Achmad Siddiq menggunakan strategi tiga manajemen modern Peter Drucker, yaitu *innovation*, *marketing* dan *speed*.

Dalam *innovation*, Fakultas Syariah telah memproklamkan sebagai The Best Innovative Faculty sehingga ada banyak inovasi yang ditemukan di Fakultas Syariah sebut misalnya kompetisi skripsi terbaik, media center, terobosan para alumni dan sebagainya. Demikian juga, Fakultas Syariah telah menggunakan momentum apapun sebagai marketing untuk mengencarkan promosi Fakultas Syariah. Bahkan beberapa kali telah mengadaikan acara dengan Dura Besar New Zealand, Duta Besar Colombia, PCI NU Australia-New Zealand, PPI Utrech Belanda, PCI NU Mesir dan sebagainya. Sementara, Fakultas Syariah telah menetapkan ‘gigi tiga’ (ibarat)

sepeda motor untuk menunjukkan *speed* Fakultas Syariah tahun 2021 yang sudah berlari kencang dan cepat.

Pada tahun 2021, Fakultas Syariah memilih 11 mata program unggulan. Empat program di antaranya adalah kelanjutan dan pengembangan lima program pada tahun 2020 yang lalu. Yaitu *Revitalization For Alumni Organization*, *National Excellent Lecturer*, *National Excellent Student*, dan *National Smart And Creative Student*.

Dan 7 program lainnya yakni program baru yang inovatif yaitu *International Collaboration*, *Lecturer Professional Organization*, *Citation*, *Accreditation Simulation*, *Excellent Facilities*, *International Accreditation*, dan *Faculty Quality Assurance*.

Adapun rincian sebelas program sebagaimana berikut: *Pertama*, *Revitalization For Alumni Organization* akan menjadi program pertama yang dilakukan. Pada tahun 2020, KAFSYA sebagai organisasi alumni sudah banyak melakukan kegiatan. Baik seminar, pendidikan maupun pengabdian kepada masyarakat. Pada tahun 2021, Kafsya mulai diperkuat kelembagaannya. Caranya dengan membuat KAFSYA lebih hidup dengan struktur organisasi yang kuat. AD ART ada. Sehingga konsolidasi mantab dan lebih dirasakan manfaatnya ke alumni Fakultas Syariah.

Kedua, *National Excellent Lecturer* atau dosen unggul bereputasi nasional. Dalam program ini dosen dipacu untuk memiliki karya baik buku, jurnal, terutama jurnal shinta dan scopus. Selain itu, karya mereka di media massa dan lainnya. Demikian juga, mereka yang telah memiliki

hak karya intelektual (HAKI). Tahun 2021, Fakultas Syariah menggenjot karya dosen dengan pencanangan Tahun Publikasi di Fakultas Syariah. Karena dari publikasi ini akan muncul rekognisi, pengakuan pihak luar sehingga dosen Fakultas Syariah akan banyak diundang sebagai narasumber di tingkat nasional bahkan internasional.

Ketiga, National Excellent Student. Program ini memiliki konsep yang sama dengan dosen unggul, bedanya hanya subjeknya adalah mahasiswa. National Excellent Student berarti mahasiswa unggul bereputasi nasional. Mereka punya buku, jurnal, HAKI, dan sebagainya. Tahun 2020, Fakultas Syariah telah memilih banyak mahasiswa yang punya publikasi, meskipun jumlahnya masih sedikit. Oleh karena itu, pada tahun 2021 ini, publikasi lebih digenjot lagi secara masif. Karya mahasiswa baik mereka sendiri ataupun bersama dosen kita harapkan akan kita raih minimal 10 persen dari total jumlah mahasiswa.

Keempat, National Smart And Creative Student. Dalam program ini, Fakultas mendukung prestasi mahasiswa dengan membentuk lembaga atau komunitas baru. Misalnya LRDC (Law Research and Debate Community), D'SMART Society (Student on Scientific Paper Community) dan komunitas Kitab Kuning yang tergabung dalam Majma Buhutsul Kutub. Komunitas tersebut akan mendukung komunitas yang sudah ada, yaitu Komunitas Peradilan Semu (kompres) dan Komunitas Pecinta Astronomi (Kompas) serta Sema, Dema dan HMPS.

Harapannya mereka akan menyumbang pada banyak prestasi mahasiswa pada tahun 2021.

Kelima, International Collaboration. Program ini digadang menjadi jembatan untuk menghubungkan fakultas dan universitas ke perguruan tinggi di luar negeri. Misalnya dengan National University of Singapore dan University of Sydney. Di samping itu, Fakultas Syariah telah menyiapkan international conference yang bersifat tahunan. Alhamdulillah, pada tahun 2020, Fakultas Syariah telah melakukan International Conference dengan mengundang Dubes New Zealand Tantowi Yahya dan Dosen Monash University Australia, Prof. Nadirsyah Hosen. Saat itu, Fakultas Syariah kerja sama dengan IAIN Madura. Tahun 2021, Fakultas Syariah mengadakan International Conference dengan Fakultas Syariah IAIN Ponorogo.

Keenam, Program Lecturer Professional Organization maksudnya program yang memfasilitasi dosen untuk aktif dalam berbagai organisasi profesi. Misalnya dosen Hukum Keluarga di ADHKI, dosen Hukum Ekonomi Syariah di Podhesi, dosen Hukum Tata Negara di APHTN-HAN dan sebagainya.

Ketujuh, program Citation yakni gerakan saling mencitasi di antara dosen dan mahasiswa. Dari 70 dosen Fakultas Syariah, diharapkan 50 persennya sudah memiliki karya dan dicitasi. Sementara, 10 persen mahasiswa karyanya dicitasi. Dalam rangka ini, ada dua jurnal baru Fakultas Syariah, yaitu IJLIL dan Rectenstudent Journal.

Sementara jurnal lama ada jurnal al-Ahwal dan jurnal Interest juga. Nanti Fakultas Syariah akan menambah jurnal mahasiswa yang diterbitkan organisasi mahasiswa.

Kedelapan, Accreditation Simulation atau simulasi akreditasi merupakan program yang memiliki dua target di 2021. Simulasi akreditasi empat program studi pada pertengahan dan akhir tahun 2021. Impian Fakultas Syariah bahwa, semua prodi yakni Hukum Keluarga, Hukum Ekonomi Syariah, Hukum Tata Negara dan Hukum Pidana Islam semua memperoleh akreditasi unggul.

Kesembilan, Excellent Facilities merupakan target untuk memiliki Perpustakaan Fakultas yang modern, Laboratorium Kitab Kuning dan Laboratorium Astronomi. Sebelumnya Fakultas Syariah sudah punya Laboratorium Peradilan, Laboratorium Mahkamah Kontitusi, dan sebagainya. Selain fasilitas unggul di institut seperti stadion sepak bola yang megah, perpustakaan universitas berakreditasi A, klinik sehat, Masjid Sunan Kalijaga, dan sebagainya.

Kesepuluh, Program International Accreditation untuk meraih sertifikasi AUN-QA (ASEAN University Network-Quality Assurance) pada 2021. Pada tanggal 21 Desember 2020 kemarin, utusan Fakultas Syariah belajar ke UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Ini adalah permulaan menuju sertifikasi internasional. Setelah semua Prodi akan mendapat nilai Unggul, Fakultas Syariah berharap memulai fokus pada akreditasi internasional.

Kesebelas, Program Faculty Quality Assurance. Gugus mutu fakultas harus bergerak cepat. Tahun 2020 sudah banyak dilakukan. Misalnya survei-survei layanan akademik, sarpras, alumni, dan sebagainya. Ini masukan berharga untuk pengembangan Fakultas Syariah UIN KHAS Jember. Dan pada tahun 2021, penguatan kelembagaan Gugus Mutu menjadi prioritas utama dan rencananya tahun 2022 adalah Tahun Mutu.

Fakultas Syariah pada tahun 2021 memiliki concern menerbitkan buku-buku para dosen dan mahasiswa serta dilanjutkan dengan pengajuan Hak Karya Intelektual (HAKI) pada karya-karya buku tersebut. Tentu ini menguatkan program di tahun publikasi, terutama mata program *National Excellent Lecturer* (dosen unggul bertaraf nasional) dan *National Excellent Student* (mahasiswa unggul bertaraf nasional).

Kalau dosen menulis buku dan jurnal, tentu hal biasa karena sudah menjadi kebutuhan dan kewajiban dosen. Tapi, kalau para mahasiswa yang menulis buku, jurnal dan bahkan punya HAKI, tentu ini hal yang luar biasa. Inilah yang menjadi impian Fakultas Syariah; mahasiswa dengan banyak publikasi baik berlevel nasional maupun internasional.

Terima kasih pada Rektor UIN Kiai Haji Achmad Siddiq, Prof. Dr. H. Babun Suharto, SE, MM yang terus memberi arahan dan motivasi untuk keluarga besar Fakultas Syariah.

Dr. H. Ahmad Junaidi, M. Ag.

Terima kasih pada segenap pimpinan Fakultas Syariah, Dr. M. Faisol, M.Ag., Dr. Sri Lumatus Sa'adah, MHI., Dr Martoyo, SHI, MH, Dr. H. Ahmad Junaidi, M.Ag, Dr. Busriyanti, M.Ag., Inayatul Anisah, S.Ag, M.Hum, Dr. Abd. Wahab, MHI, dan Abdul Jabar, SH, MH. Juga Sahrul Mulyadi SE, MM, Drs.H. Mawardi HS, dan Nury Widya Sandhy, SE, MM.

Terima kasih juga pada para dosen yang telah menjadi penulis buku dalam Program Publikasi Buku Tahun 2021 ini. Semoga menjadi amal jariyah di kemudian hari. *Amin ya rabbal alamin.*

Akhirnya, selamat membaca !

KATA PENGANTAR

Umat Islam kini tengah menghadapi tantangan dinamika kontemporer yang sangat kompleks. Respon yang kerap muncul dipermukaan adalah sikap defensif-apologetik dan tindakan yang kontra-produktif. Akibatnya, sebagian besar umat Muslim semakin terkungkung dalam kondisi yang memprihatinkan. Sebagian telah melakukan ijtihad, tetapi belum semaksimal yang telah dilakukan oleh umat dan bangsa lain.

Di sisi lain, merebaknya radikalisme, ekstremisme dan terorisme yang mengatasnamakan agama adalah akibat memahami agama dan teks-teksnya secara literal-tekstual tanpa menghiraukan ruh di dalamnya. Oleh sebab itu, satu di antara cita-cita *Maqāṣid al-Sharī'ah* adalah merontokkan pemahaman agama yang literalistik-tekstualistik. Dengan memahami agama dan teks-teksnya secara seimbang – lahir dan batinnya – maka akan tercipta kehidupan beragama yang seimbang, sehat dan lentur.

Sesungguhnya Tuhan dalam menciptakan segala hal: bumi, langit, manusia dan materi lainnya memiliki tujuan. Begitu pun dalam menciptakan aturan-aturan syariah, di dalamnya terkandung tujuan-tujuan syariah Sang Penciptanya, Tuhan. Tujuan-tujuan itu harus senantiasa sejalan dengan tujuan-tujuan syariah Tuhan. Untuk membaca tujuan-tujuan tersebut tentu memerlukan kacamata canggih yang dengannya tujuan-tujuan syariah Tuhan akan nampak jelas dan dapat dibedakan dari yang

bukan tujuan. Dan kacamata canggih tersebut tak lain adalah ilmu *Maqāṣid al-Sharī'ah* atau *Maqāṣid al-Shāri'*.

Dalam kontek sinilah buku ini berusaha untuk memaparkan secara utuh apa itu *Maqāṣid al-Sharī'ah* secara umum dan komprehensif. Dimulai dari sejarah, perkembangan, tokoh dan gagasannya, posisinya dalam kajian dan pengembangan Hukum Islam beserta aplikasinya dalam konteks kehidupan. Sehingga buku ini diharapkan dapat member pengetahuan awal yang cukup bagi para pemerhati dan pengkaji Hukum Islam yang ingin mengetahui secara umum dan ringkas apa itu *Maqāṣid al-Sharī'ah*.

DAFTAR ISI

COVER ~ i

KATA PENGANTAR DEKAN FAKULTAS SYARIAH
UIN KHAS JEMBER ~iii

KATA PENGANTAR ~ xi

DAFTAR ISI ~ xiii

BAB I POSISI *MAQĀSĪD* AL-SHARĪ'AH DALAM KAJIAN HUKUM ISLAM ~ 1

A. Pendahuluan ~ 1

B. Definisi *Maqāsid Al-Sharī'ah* ~ 3

1. Ibn 'Ashūr ~ 7
2. 'Allāl al-Fāsī ~8
3. Ahmad al-Raysūnī ~ 9

BAB II PERJALANAN PANJANG *MAQĀSĪD* AL- *SHARĪ'AH* ~11

1. Abad I Hijriyah ~ 14
2. Abad II Hijriyah ~ 15
3. Abad III dan IV Hijriyah ~ 17
4. Abad V Hijriyah ~ 20

BAB III KEDUDUKAN DAN FUNGSI MAQĀSID AL-SHARĪ'AH ~ 31

1. Kedudukan *Maqāsid al-Sharī'ah* ~ 31
2. Fungsi *Maqāsid al-Sharī'ah* ~ 32
3. Cara Memahami *Maqāsid al-Sharī'ah* ~ 33
4. Melakukan analisis terhadap lafaz perintah (*al-amr*) dan larangan (*al-nahyu*) ~ 37
5. Penelaahan '*illah al-amr* (perintah) dan *al-nahyu* (larangan) ~ 39
6. Analisis terhadap *al-sukūt al-shar'iyyah* (sikap diam *al-Shārī'* dari penyariatan sesuatu) ~41

BAB IV POSISI TEORI MAQĀSID SHARĪ'AH DALAM HUKUM ISLAM ~ 45

1. Pengertian dan Kandungan *Maqāsid al-Sharī'ah* ~ 47
2. Penggalan Hukum Melalui *Maqāsid al-Sharī'ah* ~ 52
3. Cara Mengetahui *Maqāsid al-Sharī'ah* ~ 58

BAB V MAQĀSID AL-SHARĪ'AH SEBAGAI METODE IJTIHAD ~ 63

1. Konsep *Maqāsid al-Sharī'ah* ~ 64
2. Peranan *Maqāsid al-Sharī'ah* dalam Pengembangan Hukum Islam ~ 68
3. Hubungan *Maqāsid al-Sharī'ah* dengan beberapa Metode Ijtihad ~ 76

BAB VI HUBUNGAN ANTARA MAQĀṢID AL-SHARĪ'AH DENGAN BEBERAPA METODE ISTINBAT HUKUM ~ 83

1. Metode *al-Ta'līlī* (Metode Analisis Substantif) ~ 84
2. Metode *Al-Istiṣlāhī* (Metode Analisis Kemaslahatan) ~90

BAB VII MAQĀṢID AL-SHARĪ'AH DAN KEDUDUKANNYA DALAM PERUBAHAN HUKUM ~ 103

BAB VIII MAQĀṢID AL-SHARĪ'AH DAN PEMBAHARUAN TRADISI PEMAHAMAN FIKIH ~ 109

1. Pengaruh lingkungan ~ 110
2. Pertimbangan kepentingan umum (*al-maṣlahah al-'āmmah*)~111
3. Adat istiadat ~115
4. *'Illah* dan *hikmah* ~117

PENUTUP ~ 120

DAFTAR PUSTAKA ~ 123

BAB I

POSISI *MAQASID AL-SHARĪ'AH* DALAM KAJIAN HUKUM ISLAM

A. Pendahuluan

Allah dalam menciptakan segala hal: bumi, langit dan sebagainya pasti ada tujuannya. Begitu pun dalam menciptakan aturan-aturan syariah, di dalamnya terkandung tujuan-tujuan syariah Sang Penciptanya, Allah SWT. Tujuan-tujuan itu harus senantiasa manusia baca agar segala gerak-geriknya senantiasa sejalan dengan tujuan-tujuan syariah Tuhan. Untuk membaca tujuan-tujuan tersebut tentu memerlukan kacamata cangguh yang dengannya tujuan-tujuan syariah Tuhan akan nampak jelas dan dapat dibedakan dari yang bukan tujuan. Dan kacamata cangguh tersebut tak lain adalah ilmu *Maqāṣid al-Sharī'ah*.

Sebagaimana diri kita terdiri dari dua unsur: jasad (lahir) dan ruh (batin); ibadah terdiri dari ibadah lahir (seperti praktik dalam sholat) dan batin (seperti niat, ikhlas, khushyuk, dan sebagainya),¹ begitu pun syariah, ia terdiri dari unsur lahir (teks) dan batin (*maqāṣid*) sebagai ruhnya. Oleh sebab itu, menurut Muhammad Abdullāh Darrāz dalam mukadimah pengantarnya terhadap kitab *al-*

¹*Maqāṣid al-Sharī'ah* adalah tiga ungkapan berbeda tapi maksudnya bersinonim, yakni untuk menunjukkan tujuan-tujuan syariah. Lihat Dr. Muhammad Ahmad al-Fayāṭi Muhammad, *Maqāṣid al-Sharī'ah 'inda al-Imām Mālik* (Al-Qāhirah: 2009, cetakan I), I, h. 67.

Muwafaqāt, teori *maqāṣid al-sharī'ah* merupakan separuh rukun usul fikih.² Usul fikih tanpa teori *maqāṣid al-sharī'ah* hanya akan membaca yang lahir-lahir saja sehingga rumusan fikih yang dilahirkan cenderung *literalistic* dan kaku. Merebaknya radikalisme, ekstremisme dan terorisme yang mengatasnamakan agama adalah akibat memahami agama dan teks-teksnya secara literalistik-tekstualistik tanpa menghiraukan ruh di dalamnya. Oleh sebab itu, satu di antara sekian cita-cita *maqāṣid al-sharī'ah* adalah merontokkan pemahaman agama yang literalistik-tekstualistik. Dengan memahami agama dan teks-teksnya secara seimbang lahir dan batinnya, maka akan tercipta kehidupan beragama yang seimbang, sehat dan fleksibel.

Tak kalah penting dari sekedar merontokkan pemahaman yang literalistik-tekstualistik, teori *maqāṣid al-sharī'ah* merupakan pintu pembaruan pemikiran Islam secara umum. Karena untuk menuju pembaruan mau tak mau harus melalui pintu ijtihad. Sedang, sebagaimana menurut bapak teori *maqāṣid al-sharī'ah* Imam al-Shātībī, seseorang tidak diperkenankan ijtihad sebelum mumpuni dalam dua hal: (1) pengetahuan yang sempurna terhadap *maqāṣid al-sharī'ah*; (2) kemampuan menggali suatu hukum di atas dasar-dasar *maqāṣid al-sharī'ah*. Sebab sebagaimana yang dikatakan di atas, syariah terdiri dari unsur lahir dan batin. Dan teori *maqāṣid al-sharī'ah* adalah piranti untuk mendedah yang batin itu.³ Bahkan al-Shaykh ibn 'Āshūr

²Abū Ishaq al-Shātībī, *al-Muwāfaqāt*, al-muhaqqiq: Dr. Abdullāh al-Darrāz (Al-Qāhirah: Maktabah al-Usrah, 2006), I, h. 3.

³Ahmad al-Raysūnī, *Madkhalun ilā Maqāṣid al-Sharī'ah* (al-Qāhirah: Dār al-Kalimah li al-Nashr wa al-Tawzī', 2009), h. 16. Lihat juga Duktūr 'Abd al-Ilāh al-Qāsimī, *Madkhalun 'Āmmun li Dirāsah Maqāṣid al-Sharī'ah* (al-Qāhirah: Dār al-Kalimah li al-Nashr wa al-Tawzī', 2009), h. 10.

mengatakan bahwa ketidakpedulian terhadap kajian *maqāsid al-sharī'ah* adalah salah satu sebab utama dari perdebatan fiqih dan stagnasi pemikiran di dalamnya. Jauh hari sebelumnya al-Shaykh al-Shahīd Muhammad ibn 'Abd al-Kabīr al-Kattānī lebih jauh mengatakan bahwa sebab dari kemunduran agama ini adalah membicarakan hukum lepas dari pembahasan *asrār*⁴ (*maqāsid*)-nya.⁵ Kesimpulannya, teori *maqāsid al-sharī'ah* menempati posisi yang sangat *urgen* dalam dunia pemikiran Islam.

B. Definisi *Maqāsid Al-sharī'ah*

Dapat dijelaskan secara sederhana, *maqāsid al-sharī'ah* adalah kalimat majemuk (*tarkīb idāfi*) dari kata *maqāsid* dan *sharī'ah*. Sedangkan *maqāsid* adalah bentuk plural (jamak) dari singular (mufrad) dari *maqṣad*. Yang dimaksud dengan *maqṣad* sendiri adalah tujuan yang dikehendaki. istilah ini dapat disamakan dengan istilah 'ends' dalam bahasa Inggris,⁶ 'telos' dalam bahasa Yunani, 'finalite' dalam bahasa

⁴ *Asrār* di sini bermakna detail permasalahan yang bersifat substansial dan hanya bisa diperoleh melalui pengkajian yang panjang, pengalaman yang cukup dan proses yang berulang-ulang dan mungkin juga melalui diskusi yang intens bersama para ulama dan peneliti terhadap ayat al-Quran dan Hadis Nabi SAW. Lihat Ahmad al-Raysūnī, *ibid.*, h. 26-27.

⁵ Ahmad al-Raysūnī, *op. cit.*, h. 17. Lihat juga 'Abdullāh ibn Bayyah, '*Alāqah Maqāsid al-Sharī'ah bi Usūl al-Fiqh* (Lundūn: Mu'assasah al-Furqān li al-Turāth al-Islāmī Markaz Dirāsah Maqāsid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah, cetakan III tahun 2013), h. 119.

⁶ Muhammad al-Ṭāhir ibn 'Āshūr, *Ibn Ashur: Treatise on Maqāsid al-Sharī'ah*, trans. Muhammad el-Tahir el-Mesawi (London, Washington: Internasional Institute of Islamic Thought (IIIT), 2006), h. 2.

Perancis, atau 'zweck' dalam bahasa Jerman.⁷ Ada pun dalam ilmu kesyariatan, *al-maqāsid* dapat menunjukkan beberapa makna seperti *al-hadaf* (tujuan), *al-gharaḍ* (sasaran), *al-maṭlūb* (hal yang diinginkan), atau pun *al-ghāyah* (tujuan akhir) dari hukum Islam.⁸

Di sisi lain, pada masa awal sebagian ulama Muslim menganggap *al-maqāsid* sama dengan *al-maṣālih* seperti 'Abd al-Mālik al-Juwaynī (w. 478 H/1185 M). al-Juwaynī termasuk ulama pertama yang memulai pengembangan teori *al-maqāsid*. Al-Juwaynī menggunakan istilah *al-maqāsid* dan *al-maṣālih al-'āmmah* (kemaslahatan publik) sebagai sinonim.⁹ Kemudian, Abū Hāmid al-Ghazālī (w. 505 H/1111 M) mengelaborasi lebih lanjut karya al-Juwaynī dengan mengklasifikasi *al-maqāsid*,¹⁰ dan memasukkannya di bawah kategori *al-maṣālih al-mursalah* (kemaslahatan lepas, atau kemaslahatan yang tidak disebut secara langsung dalam teks suci).

Fakhruddīn al-Rāzī (w. 606 H/1209 M) dan al-Āmidī (w. 631 H/1234 M) mengikuti al-Ghazālī dalam peristilahannya.¹¹ Kemudian Najmuddīn al-Ṭūfī (w. 716

⁷ Rudolf von Jhering, *Law as a Means to an End (der Zweck im Recht)*, trans. Isaac Husik, 2nd reprint ed. (New Jersey: The Lawbook Exchange [Originally Published 1913 by Boston Book Co.], 2001), h. 35.

⁸ Ibn Ashur, *Maqāsid al-Shari'ah al-Islāmiyyah*, ed. el-Tahir el-Mesawi (Kuala Lumpur: al-Fajr, 1999), h. 183.

⁹ 'Abd al-Mālik al-Juwaynī, *Ghiyath al-Umam fi Iltiyāth al-Zulam*, ed. Abdul Azim al-Deeb (Qatar: Wazārah al-Shu'ūn al-Dīniyyah, 1400 AH), h. 253.

¹⁰ Abū Hāmid al-Ghazālī, *Al-Mustasfā fi 'Ilm al-Uṣūl*, ed. Muhammad Abd al-Salām Abd al-Shāfi, 1st ed. (Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1413 H), juz I, h. 172.

¹¹ Abū bakr al-Mālikī ibn al-'Arabī, *Al-Maḥṣūl fi Uṣūl al-Fiqh*, ed. Hussain Ali Alyadrī and Saeed Foda, 1st ed. (Amman: Dār al-Bayāriq, 1999), vol. 5, h.

H/1316 M) mendefinisikan *al-maqāṣid* sebagai “sebab yang mengantarkan kepada maksud al-Shāri’ (pembuat syariat, yaitu Allah SWT dan Rasulullah SAW)”.¹² Adapun al-Qarafi (w. 1285 H/1868 M) meletakkan kaidah:

لا يُعتبر الشرع من المقاصد إلا ما تعلق به غرضٌ صحيحٌ
محاصلٌ لمصلحةٍ أو ذريعٌ لمفسدةٍ¹³

artinya: “Suatu bagian dari hukum Islam yang didasari oleh syariat tidak dapat dianggap sebagai *al-maqāṣid*, kecuali terpaut padanya sebuah tujuan yang sah, yang dapat meraih kemaslahatan atau mencegah kemafsadatan”.

Kutipan ini bermakna bahwa tujuan apa pun yang termasuk *al-maqāṣid* tidak lain adalah untuk menyatakan kemaslahatan manusia (mendatangkan kemanfaatan atau mencegah kemafsadatan). Kaidah ini dapat menjelaskan dasar rasional yang logis pada teori *al-maqāṣid*.

Sedang *sharī’ah* adalah hukum-hukum yang disyariatkan Tuhan atau hukum-hukum yang terkandung dalam al-Quran dan hadis. Dari sini dapat ditarik konklusi sederhana bahwa yang dimaksud dengan *maqāṣid al-sharī’ah* adalah makna-makna dan tujuan-tujuan syariat Tuhan yang terkandung dalam teks-teks syariah, baik al-

222. ‘Alī Abū al-Hasan al-Āmidī, *Al-Ihkām fī Uṣūl al-Ahkām* (Bayrūt: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1404 H), juz 4, h. 286.

¹²Najm al-Dīn al-Ṭūfī, *al-Ta’yīn fī Sharh al-Arba’in* (Bayrūt: al-Rayyān, 1419 H), h. 239.

¹³Shihāb al-Dīn al-Qarafi, *Al-Dhakhīrah* (Bayrūt: Dār al-‘Arab, 1994), juz 5, h. 478.

Quran maupun hadis.¹⁴

Menurut Ibrāhīm 'Abdurrahīm, banyak ulama kontemporer (semisal: al-Raysūnī, Nūruddin al-Khādīmī, dll), setelah melakukan penelitian terhadap teks-teks turats, mereka menyimpulkan bahwa ulama salaf, termasuk al-Shātībī belum mendefinisikan Maqāsid al-sharī'ah secara jelas dan *jāmi'an wa māni'an* (komprehensif-protektif). Mereka sebatas mengungkapkan maqāsid dengan istilah-istilah singkat dan berbeda-beda seperti: *al-hikmah*, *al-maṣālih*, *al-aḡhrād*, *al-ghāyah*, *al-asrār*, *al-ahdāf*, dan sebagainya yang pada dasarnya menunjukkan maksud yang sama yaitu *maqāsid al-sharī'ah*.¹⁵ Sementara menurut beberapa peneliti *maqāsid al-sharī'ah* kontemporer lainnya seperti Dr. Ahmad Fayati dalam bukunya *Maqāsid al-Sharī'ah'inda al-Imām Mālik*, Dr. Ibn Zaghibah Izzuddīn dalam bukunya *al-Maqāsid al-Āmmah li al-Sharī'ah al-Islāmiyyah* dan Dr. Jamaluddin Athiyyah bahwa maqāsid sudah mulai didefinisikan sejak di tangan al-Ghazali dalam *al-Mustaṣfā* dan *Shifā` al-Ghalīl-nya*, serta al-Shātībī dalam *al-Muwāfaqāt-nya*.¹⁶

¹⁴Ahmad al-Raysūnī, *Muhādharāt fi Maqāsid al-Sharī'ah*, cetakan I (Al-Qāhirah: Dār al-Salām, 2009), h. 8.

¹⁵Ibrāhīm Abdurrahīm, *Maqāsid al-Sharī'ah 'inda al-Dhāhiriyyah* dalam buku *Maqāsid al-Sharī'ah fi al-Madzāhib al-Islāmiyyah* (kumpulan artikel), London: Mu'assasah al-Furqān li al-Turāth al-Islāmī, 2012, cetakan I, h. 284. Lihat juga Nūruddī al-Khādīmī, *Ilm Maqāsid al-Sharī'ah*, cetakan I (Riyādh: Maktabah al-Ubaykān, 2001), h. 15.

¹⁶Muhammad Ahmad al-Fayati Muhammad, *op. cit.*, h. 69-71., dan Ibn Zaghibah Izzuddīn, *Al-Maqāsid al-Āmmah li al-Sharī'ah al-Islāmiyyah* (Al-Qāhirah: Dār al-Ṣafwah, 1996 M/1417 H, cet. I).

Sederhananya, masih terjadi perbedaan pandangan antara tokoh *maqāṣid al-sharī'ah* sudah didefinisikan pada masa pra Ibn 'Ashūr ataukah baru didefinisikan di tangan Ibn 'Ashūr dan pakar *maqāṣid al-sharī'ah* kontemporer lainnya. Dengan pertimbangan bahwa pendefinisian pra Ibn 'Ashūr masih diperdebatkan dan pendefinisianya sejak Ibn 'Ashūr telah disepakati maka penulis akan kemukakan beberapa definisi mulai dari yang disepakati saja. Yakni definisi *maqāṣid al-sharī'ah* perspektif ulama kontemporer. Dimulai dari Ibn 'Ashūr kemudian Allāl al-Fāsī dan seterusnya. Di antara definisi-definisi *maqāṣid al-sharī'ah* kontemporer yang paling masyhur dan representatif adalah sebagai berikut:

1. Ibn 'Ashūr

Ibn 'Ashūr membagi *maqāṣid al-sharī'ah* menjadi dua: *'āmmah* (umum) dan *khāṣṣah* (khusus). Dan masing-masing memiliki definisinya.

a. *Maqāṣid al-Sharī'ah al-'Āmmah*:

المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو
معظمها بحيث لا تختص ملاحظته بالكون في نوع خاص من
أحكام الشريعة

“Makna-makna dan hikmah-hikmah yang diperhatikan Tuhan dalam semua ketentuan syariat, atau sebagian besarnya sekiranya

tak terkhusus dalam satu macam hkum syariah”¹⁷

b. *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Khāssah*:

الكيفيات المقصودة للشارع لتحقيق مقاصد الناس النافعة، أو
لحفظ مصالحهم العامة في تصرفاتهم الخاصة

“Hal-hal yang dikehendaki Tuhan untuk merealisasikan tujuan-tujuan manusia yang bermanfaat, atau untuk memelihara kemaslahatan umum mereka dalam tindakan-tindakan mereka yang khusus”¹⁸

2. 'Allāl al-Fāsī

'Allāl al-Fāsī mendefinisikan dengan definisi yang mengandung dua elemen maqāṣid sekaligus ('āmmah dan khāṣṣah):

المراد بمقاصد الشريعة: الغاية منها، والأسرار التي وضعها
الشارع عند كلِّ حكمٍ من أحكامه

“Maqāṣid al-Sharī'ah adalah tujuan syariah (menunjukkan maqāṣid 'āmmah), dan rahasia-rahasia yang diletakkan Tuhan pada setiap hukum dari hukum-hukum syariah (menunjukkan maqāṣid khāṣṣah).”¹⁹

¹⁷Muhammad al-Thāhiribn 'Ashūr, *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah* (Al-Qāhirah: Dār al-Salām, 2009, cetakan IV), h. 55.

¹⁸Muhammad Ahmad al-Fayati Muhammad, *op. cit.*, h. 72.

¹⁹Alāl al-Fāsī, *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah wa Makārimuhā* (Dār al-Gharb al-Islāmī, 1993, cetakan V), h. 7.

3. Ahmad al-Raysūnī

مقاصد الشريعة هي: الغايات التي وضعت الشريعة لأجل
تحقيقها لمصلحة العباد

“Maqāṣid al-Sharī’ah adalah tujuan-tujuan dimana syariah diturunkan untuknya demi kemaslahatan para hamba.”²⁰

Di atas adalah sebagian dari definisi-definisi *maqāṣid al-sharī’ah* menurut para tokoh *maqāṣid* kontemporer. Dari banyak definisi ulama kontemporer termasuk yang tak disebutkan di atas, Dr. Nuruddin al-Khadimi berusaha merumuskan dan menyederhanakan bahwa maksud dari semua definisi tersebut adalah segala kemaslahatan yang dikehendaki oleh Tuhan dalam setiap hukum-hukum syariah. Atau dengan bahasa penulis, *maqāṣid al-sharī’ah* adalah tujuan-tujuan Tuhan yang terkandung dalam teks-teks syariat, baik al-Quran maupun hadis. Jika definisi *maqāṣid al-sharī’ah* seperti halnya yang telah dijelaskan maka *maqāṣid al-sharī’ah* sebagai cabang ilmu independen -merujuk pada sebagian pendapat yang mengatakan *maqāṣid al-sharī’ah* sebagai disiplin ilmu tersendiri- bisa didefinisikan sebagai “ilmu yang mempelajari tujuan-tujuan dan rahasia-rahasia syariah dan hukum-hukumnya.”²¹

²⁰ Nuruddīn al-Khādīmī, *op. cit.*, h. 16.

²¹ Ibn Zaghībāh Izzuddīn, *op. cit.*, h. 45.

BAB II

PERJALANAN PANJANG MAQĀSID AL-SHARĪ'AH

Pada awalnya teori *maqāṣid al-sharī'ah* merupakan satuan tak terpisahkan dari ilmu usul fikih. Awalnya juga tidak terlepas dari perkembangan usul fikih. Jika dipetakan secara periodik dan global, penulis mengklasifikasikan perjalanan *maqāṣid al-sharī'ah* ke beberapa fase berikut: *pertama*, masa penyemaian (abad I H); *kedua*, masa kodifikasi dan ilmu (abad II H); *ketiga*, masa keemasan (abad III, IV, V H); *keempat*, masa stagnasi (pasca abad V); *kelima*, masa kebangkitan di tangan al-Shātībī (w. 790 H), *keenam* masa stagnasi (pasca al-Shātībī sampai Shaykh Muhammad Abduh w. 1905 H); *ketujuh*, masa kebangkitan di era modern, dimulai sejak Syaikh Muhammad Abduh dan di tangan tokoh-tokoh *maqāṣid al-sharī'ah* kontemporer seperti Ibn 'Ashūr, 'Alal al-Fasi dan sebagainya. Dimana ditandai dengan dicetaknya *al-Muwāfaqāt* untuk pertama kalinya di Tunisia. Oleh sebab itu, menurut Ahmad al-Raysuni, titik mula dan pelecut kebangkitan *maqāṣid al-sharī'ah* kontemporer adalah *al-Muwāfaqāt*. Setelah dicetak kemudian disebar ke penjuru Jazirah Arab, terjadilah dialektika intens antara ulama kontemporer dengan *al-Muwāfaqāt*. Dari situ bangkitlah *maqāṣid al-sharī'ah* dengan

berbagai variannya hingga saat ini.²²

Sementara Abdun Nur Bazza dalam bukunya, *Maṣālih al-Insān: Muqārabah Maqāsidīyyah*, memetakan perjalanan maqāšid hanya menjadi enam fase. *Pertama*, fase pembasisan sumber referensi yang berlangsung sejak diturunkannya wahyu sampai al-Juwaini (w. 478 H). *Kedua*, fase pembasisan teori di tangan al-Juwaini melalui *al-Burhān*-nya, al-Ghazali (w. 505 H) melalui *al-Mustaṣfā*-nya, al-Razi (w. 606 H) melalui *al-Mahṣūl*-nya dan al-Amidi (w. 631 H) melalui *al-Ihkām*-nya. Dalam keempat kitab tersebut dimulai peletakan kaidah-kaidah dasar dan dasar-dasar universal (*al-uṣūl al-kullīyyah*) pembahasan *maqāšid al-sharī'ah* dalam bentuknya yang ilmiah. *Ketiga*, fase kombinasi antara pembasisan teoretis dan kontekstualisasi praktis. Yakni di tangan 'Izzudin ibn Abdissalam (w. 660 H) melalui *Qawā'id al-Ahkām*-nya, al-Qarafi (w. 684 H) melalui *al-Furūq*-nya, Ibn Taymiyyah (w. 728 H) melalui *Majmū' al-Fatāwā*-nya, Ibn al-Qayyim melalui *Miftāh Dār al-Sa'ādah*-nya. *Keempat*, fase kematangan teori dan masa inovasi *maqāšid al-sharī'ah*, yakni di tangan al-Shātībī melalui *al-Muwāfaqāt*-nya. *Kelima*, fase stagnasi dan kemandekan ijtihad *maqāšidī*, sejak abad 9 hijriyah sampai pertengahan abad 14 hijriyah. *Keenam*, fase kebangkitan kontemporer di masa Abduh.²³

Al-Shātībī yang dianggap sebagai pionir dan bapak *maqāšid* mengatakan dalam *al-Muwāfaqāt*: “*Wa aṣhābihi, alladzīna 'arafū maqāšid al-sharī'ah* (dan sahabat-sahabatnya,

²²Ahmad al-Raysūnī, *Muhādarāt fī Maqāšid al-Sharī'ah*, cetakan I (Al-Qāhirah: Dār al-Salām, 2009), h. 88-89.

²³Abdun Nūr Bazza, *Maṣālih al-Insān: Muqārabah Maqāsidīyyah* (Virginia: al-Ma'had al-'Ālamī li al-Fikr al-Islāmī, 2008, cetakan I), h. 25-26.

yang mengetahui *maqāṣid al-sharī'ah*).²⁴ Syaikh Mustafa Abdurraziq dalam *Tamhīd li Tārīkh al-Falsafah al-Islāmiyyah* mengemukakan bahwa sumber hukum pada masa nabi ada empat: al-Quran, Sunnah, *al-ra'yu* (*al-'aqlu wa al-tadbīr*/nalar dan pemikiran lepas) dan ijthad.²⁵ Dan – meminjam bahasa Jasser Auda- *al-ijtihād al-maqāṣidī* (ijthad yang berorientasi pada *maqāṣid*) adalah di antaranya. Akan tetapi, praktik-praktik ijthad dengan segala variannya belum tertata rapi menjadi satuan-satuan teoretis yang jelas. Terlepas dari semua itu, sebagaimana yang disepakati oleh para pakar seperti: Al-Shātībī, Ibnu al-Qayyim, al-Raysuni dan lain-lain- Sahabat adalah awal *Maqāṣidiyyīn* (para tokoh *maqāṣid* pertama).

Jasser Auda, salah satu tokoh *maqāṣid* saat ini, dalam buku *al-Ijthād al-Maqāṣidī*-nya mengulas cukup apik beberapa sampel ijthad *maqāṣidī* pada masa Nabi dan para sahabatnya. Diantaranya bisa dilihat dalam hadis riwayat Bukhari dan Muslim dari Ibnu Umar. Yakni hadis tentang larangan Nabi untuk melaksanakan sholat Asar kecuali di Bani Quraidah: "*lā yuṣalliyanna aḥadun al-'aṣra illa fī Banī Quraidah*." Secara tekstual hadis melarang para sahabat melaksanakan salat asar kecuali di Bani Quraidah. Ketika waktu asar, sementara mereka belum sampai di Bani Quraidah, sahabat yang memahami hadis tersebut dengan *maqāṣid*nya melaksanakan sholat di tengah perjalanan. Mereka memahami bahwa tujuan yang terkandung dalam hadis tersebut adalah *al-isrā'* (agar bergegas). Sehingga

²⁴Abū Ishaq al-Shātībī, *al-Muwāfaqāt*, al-muhaqqiq: Dr. Abdullāh al-Darrāz (Al-Qāhirah : Maktabah al-Ussrah, 2006), I, h. 17.

²⁵Mustafā 'Abdurraziq, *Tamhīd li Tārīkh al-Falsafah* (Al-Qāhirah: Maṭba'ah Lajnah al-Ta'lif wa al-tarjamah, 1944), h. 136.

meskipun secara tekstual apa yang mereka lakukan bertentangan dengan makna lahir teks akan tetapi mereka benar karena sesuai dengan tujuan hadis tersebut. Ketika masalah ini diadakan kepada Nabi, Nabi pun tak mengingkarinya (*sunnah taqrīriyyah*). Ibnu al-Qayyim, sebagaimana dilansir oleh Ibnu Hajar al-'Asqalani dalam *Fath al-Bārīnya* mengatakan bahwa sahabat yang melaksanakan salat di perjalanan mendapatkan dua keutamaan (pahala) karena dua hal: mengikuti perintah memelihara salat pada waktunya. "Dengan demikian..", komentar Jasser Auda atas pernyataan Ibnu al-Qayyim, "Ibnu al-Qayyim telah menjadikan *al-Isrā'* sebagai *maqṣad* (tujuan) yang dipahami oleh Sahabat. Bagi Jasser, hadis tersebut merupakan dasar diperkenalkannya menggali maqāṣid dari teks berdasarkan dugaan yang kuat (*ẓann al-ghālib*).²⁶

1. Abad I Hijriyah

Sepeninggal Nabi Muhammad SAW datanglah masa Sahabat, tepatnya al-Khulafā` al-Rāshidūn (dari 11 H -40 H)²⁷. Di masa ini, khususnya di tangan Sayyidina Umar, ijtihad *maqāṣidī* semakin menggeliat. Sayyidina Umar sendiri disebut oleh al-Raysuni sebagai Imam Fikih Maqāṣid. Al-Shātībī sendiri menyebutkan dalam kitabnya *al-I'tisām*, beberapa sampel praktik ijtihad Sahabat berdasarkan *al-maṣlahah al-mursalah* yang dianggap sebagai

²⁶Jasser Auda, *Al-Ijtihād al-Maqāṣidī min al-Taṣawwur al-Uṣūlī ilā al-Tanzīl al-'Amalī* (Bayrūt: al-Shabakah al-'Arabīyyah wa al-Nasr, 2013, cetakan I), h. 46.

²⁷Mustafā 'Abdur Rāziq, *op. cit.*, h. 190.

cikal-bakal lahirnya teori *al-maṣālih al-mursalah* pada masa berikutnya. Ijtihad berdasarkan *al-maṣālih* ini tentu berdasar pada pengetahuan Sahabat bahwa tujuan umum syariah adalah kemaslahatan manusia. Sehingga berijtihad berdasarkan *al-maṣālih* adalah berijtihad berdasarkan *al-maqāṣid*. Contoh yang dijadikan sampel oleh al-Raysuni adalah kodifikasi mushaf pada masa Abu Bakar RA atas usulan Umar RA. Kemudian kasus menghukum mati kelompok disebabkan satu nyawa satu orang di masa Umar RA yang disinyalir berpijak pada *maqāṣid* yang berupa *ḥifẓ al-nufūs wa al-dimā`* (melindungi jiwa). Sementara Jasser Auda dalam bukunya yang sama menyuguhkan setidaknya empat sampel ijtihad berdasarkan *maqāṣid*.²⁸ Tahun 40 Hijriyah masa al-Khulafa` al-Rashidun berakhir dan masuk masa Bani Umayyah. Kemudian antara tahun 90-100 berakhirlah masa Sahabat dan masuk era Tabi'in.²⁹

2. Abad II Hijriyah

Masuk abad II Hijriyah. Pada masa ini kodifikasi (*al-tadwīn*) mulai digalakkan. Riwayat yang umum mengatakan kodifikasi dimulai pada masa khalifah Umar ibn Abdul Azis (w. 101 H). Yakni ketika beliau memerintahkan Abu Bakr ibn Muhammad ibn Hazm (w. 120) untuk menghimpun hadis. Diperkirakan perintah tersebut terjadi antara tahun 99-101 H. Akan tetapi: (1) tak ada bukti berupa isyarat para ulama apakah Abu Bakr ibn Hazm kemudian membukukan atau tidak, (2) tak

²⁸Ahmad al-Raysūnī, *op. cit.*, 52-55. Dan Jasser Auda, *op. cit.*, h. 50-60.

²⁹ Mustafā 'Abdur Rāziq, *op. cit.*, h. 90, 94.

ditemukan bukti konkret berupa kitab Abu Bakr ibn Hazm tersebut. Seorang yang disyaratkan oleh para ulama sebagai pen-*tadwīn* pertama adalah Ibnu Syihab al-Zuhri (w. 123 H). Jika Mustafa Abdurraziq mengatakan bahwa *tadwīn* yang sesungguhnya terjadi antara tahun 120 H-150 H maka bisa diperkirakan bahwa *tadwīn* yang pertama di tangan Ibnu Syihab terjadi antara tahun 120 H-124 H. Tapi pada umumnya, kata Ahmad Amin, *tadwīn* terjadi pada awal pertengahan abad II H. Sementara keterangan lain mengatakan bahwa pen-*tadwīn* pertama kali adalah Zayd ibn 'Ali (w. 122 H, pemangku madzhab Syi'ah Zaydiyyah) dengan ditemukannya kitab *Majmū'ah Zayd ibn 'Alī* sebagaimana pendapat Goldziher.³⁰

Secara sederhana dapat dikatakan bahwa pada masa ini teori maqāṣid mulai tersirat dalam kitab-kitab yang mulai bermunculan.³¹ Pada masa itu terdapat Abu Hanifah, Malik ibn Anas, al-Shafi'i, al-Awza'i dan sebagainya. Ijtihad-ijtihad *maqāṣidī* pun semakin gencar. Muncullah teori *al-istihsān*, *al-maslahah al-mursalah* dan sebagainya. Terkait teori *maqāṣid* pada periode ini lebih utamanya jika kita membaca langsung karya-karya yang mengkajinya semisal *Maqāṣid al-Sharī'ah 'inda al-Imām Mālik* karya Muhammad Ahmad al-Fayyāṭi yang mengupas teori maqāṣid Imam Malik. Kemudian dua kitab terbitan Yayasan al-Furqan: *al-Dalīl al-Irshādī* (ensiklopedia maqāṣid karya Kamaluddin Imam) dan *Maqāṣid al-sharī'ahfī al-Madhāhib al-Islāmiyyah* (kumpulan artikel) yang keduanya

³⁰Ahmad Amīn, *Duhā al-Islām* (Al-Qāhirah : al-Hay'ah al-Miṣriyyah al-'Āmmah, 1998), II, h. 116-117. Lihat juga Mustafā 'Abdur Rāziq, *op. cit.*, h. 198, 200, 202.

³¹ Ahmad al-Raysūnī, *op. cit.*, h. 58.

sama-sama mengulas maqāṣid dalam perspektif madzhab-madzhab dalam Islam mulai Hanafiyah, Shafiiyah, Malikiyah, Hanabilah, Zaidiyah, Imamiyah dan sebagainya. Tetapi intinya, pemikiran maqāṣid pada masa ini mulai tersurat dalam kitab-kitab.

3. Abad III dan IV Hijriyah

Masuk abad ke 3 dan ke 4 Hijriyah. Masa yang dikatakan oleh al-Raysuni sebagai *fatrah izdihār maqāṣid al-sharī'ah*, masa kejayaan teori maqāṣid sebelum al-Shātībī. Pada periode ini mulai muncul karya-karya yang intens terhadap pengkajian teori maqāṣid, terma-terma baru terkait maqāṣid mulai bermunculan. Meskipun demikian, di era kontemporer ini ulama-ulama pra al-Shātībī dikatakan kurang hirau terhadap maqāṣid jika dibandingkan dengan al-Shātībī. Sebagaimana menurut Syaikh Abdullah Darraz dalam mukadimah kitab *al-Muwāfaqāt*. Beberapa sampel tokoh terkemuka *maqāṣid* pada periode ini adalah sebagai berikut:

a. Al-Hakīm al-Tirmizī

Nama lengkapnya adalah Muhammad ibn 'Alī ibn Hasan ibn Bashīr al-Tirmidhī. Terkenal dengan sebutan al-Hakīm Abū Abdillāh (w. 320 H). Salah satu intelektual Islam yang memiliki karya cukup banyak dalam bidang usuluddin. Ada kemiripan sebutan dengan al-Tirmidzi yang ahli hadis, akan tetapi ia adalah al-Tirmidzi yang lain, meski keduanya sama-sama terkenalnya. Di samping ahli fikih, ia juga seorang sufi. Ini dapat diketahui melalui beberapa karyanya yang bernuansa sufistik. Semisal karyanya yang berjudul *Khatm al-Awliyā`* dan *al-Riyāḍah*

wa al-Adab al-Nafsī.

Dia memiliki banyak kitab yang memberikan perhatian cukup serius terhadap maqāsid al-sharī'ah. Di antaranya yang paling monumental, al-Ṣalāh wa Maqāsiduhā (sholat dan tujuan-tujuannya). Kitab ini secara komprehensif menjelaskan tujuan-tujuan dari sholat baik secara global maupun rinci. Menyebutkan 'illah (alasan) dari setiap gerakan dalam sholat, dan sangat serius dalam menggali hikmah-hikmah dan faidah-faidah yang terkandung dalam sholat tersebut. Di tangannya inilah lahir untuk pertama kali secara eksplisit istilah maqāsid, yang ia jadikan sebagai judul bukunya. Disamping kitab tersebut masih terdapat karya beliau yang lain yang berjudul *Kitāb al-'Ilal* yang esensinya hampir sama, yakni terkait teori *maqāsid al-sharī'ah*.³²

b. Abū Bakr Al-Shāshī

Nama lengkapnya adalah Muhammad ibn 'Ali ibn Ismail Abu Bakr al-Shashi (w. 365 H). Dikenal dengan al-Qaffāl al-Kabīr. Merupakan salah satu tokoh besar madzhab Shafii, lahir 291 Hijriyah. Imam Nawawi menyebutkan dalam kitab *Tahdhīb*-nya bahwa ketika dikatakan al-Qaffāl al-Shāshī maka yang dimaksud adalah al-Qaffāl al-Kabīr. Dan ketika dikatakan al-Qaffal al-Marwazī maka yang dimaksud adalah al-Qaffal al-Ṣagīr yang hidup pada abad ke 5 H. Keduanya sama-sama tokoh madzhab Shafii. Kitabnya yang paling monumental adalah *Maḥasin al-Sharī'ah*. Yang istimewa, kitab ini menyebutkan 'illah dari hukum-hukum fikih mulai dari awal kitab hingga akhir. Baik dalam bab ibadah maupun mu`amalah.

³²Ahmad al-Raysūnī, *op. cit.*, h. 60.

Kitab *Maḥasin al-Sharī'ah* ini merupakan kitab terpenting masa lalu dari perspektif penyebutan tujuan-tujuan syariah dan alasan-alasan hukum yang bersifat *juz'iyah* (parsial) dan *tafṣīliyyah* (rinci): mulai dari bab bersuci, sholat, jamaah, hingga ke bab transaksi jual beli, tradisi dan bab-bab lainnya dari pembahasan fikih.³³

c. Abū al-Hasan al-Āmirī

Abū al-Hasan al-Āmirī (w. 381 H) tokoh besar yang memiliki perhatian cukup besar terhadap filsafat, teologi dan fikih. Merupakan salah satu filsuf Islam yang mempelajari buku-buku filsafat Yunani. Di antara karyanya adalah *al-I'lām bi Manāqib al-Islām*. Dalam kitab ini dijelaskan apa yang pada masa berikutnya disebut *al-darūriyyāt al-khamsu* (lima tujuan primer) yang meliputi (1) *ḥifẓ al-dīn* (melindungi agama), (2) *ḥifẓ al-nafs* (melindungi jiwa), (3) *ḥifẓ al-nasl* (melindungi keturunan), (4) *ḥifẓ al-'aql* (melindungi akal), (5) *ḥifẓ al-māl* (melindungi harta). Namun dengan istilah yang berbeda. Dia merupakan ulama pertama yang menyebutkan komponen *al-darūriyyāt al-khamsu* ini, yang kemudian dikembangkan ulama berikutnya sampai menjadi lima istilah di atas. Dia juga memiliki karya lain yang diperkirakan hilang, yakni *al-Ibānah 'an 'ilal al-Diyānah* yang juga membahas maqāṣid.³⁴

d. Ibnu Bā Bawayh al-Qūmī

Nama lengkapnya adalah Muhammad ibn 'Alī ibn al-Husayn ibn Mūsā ibn Bā Bawayh al-Qūmī (w. 387 H). Dikenal dengan Syaikh Sadūq. Seorang tokoh muslim Syiah Imamiyah. Di antara karyanya adalah *'Ilal al-Shar'ī*,

³³*Ibid.*, h. 61.

³⁴*Ibid.*, h. 61-62.

'Ilal al-Hajj dan *'Ilal al-Wuḍū`*. Kitab *'Ilal al-Shar'ī* adalah kitab yang di dalamnya mengumpulkan riwayat-riwayat dan jawaban-jawaban yang dikutip dari para ulama dan para imam *ahl al-bayt* (keturunan Nabi SAW). Jawaban-jawaban tersebut dimaksudkan sebagai respon atas berbagai pertanyaan seputar *'illah* dari berbagai hukum dan perintah syariah.³⁵

4. Abad V Hijriyah

Masuk pada abad ke-5 Hijriyah perhatian terhadap teori maqāṣid dan penulisannya mengalami perkembangan signifikan. Dari kerangka maqāṣid yang *juz`iyyah-tafṣīliyyah* (parsial-terperinci) menjadi *kulliyyah-ijmāliyyah* (universal-global). Maksud dari maqāṣid yang *juz`iyyah* dan *kulliyyah* sendiri dapat dijelaskan secara simpel, bahwa *juz`iyyah* maksudnya bersifat terbatas, hanya berhubungan dengan hukum tertentu dan aktivitas tertentu pula –semisal aktivitas yang bersifat pribadi. Berbeda dengan *kulliyyah*, ia berlaku dalam segala aspek kehidupan. Sederhananya, sejak masa ini telah muncul tipologi *maqāṣid kulliyyah* dan *juz`iyyah*. Kemudian diikuti munculnya term baru seperti: *'iṣmah al-furūj*, *hiḏ al-nasl*, *'iṣmah al-anwāl*, *hiḏ al-māl* dan sebagainya. Tokohnya adalah:³⁶

a. Imām al-Harāmī al-Juwaynī

Dia adalah Abū al-Ma'ālī Abdul Mālik ibn Yūsuf ibn Yūsuf ibn Muhammad al-Juwaynī al-Naysābūrī (w. 478 H). Tokoh besar madzhab Shafi'i dan Ash'ari. Diberi nama

³⁵*Ibid.*, h. 62.

³⁶*Ibid.*, h. 65.

kehormatan Imam al-Haramayn (Imam kedua Tanah Haram, Makkah dan Madinah). Teori maqāṣid di tangan al-Juwayni ini mengalami loncatan signifikan. Dari yang bersifat parsial (*juz`iyyah*) menjadi universal (*kulliyyah*) menyeluruh ke segala sendi-sendi kehidupan. Kontribusinya cukup besar dalam mengembangkan maqāṣid. Bisa dikatakan pada masa al-Juwayni adalah masa di mana teori *maqāṣid al-sharī'ah* sudah cukup matang.³⁷

Dari sekian banyak kontribusinya adalah memunculkan beberapa istilah terkenal yang masih eksis hingga saat ini seperti *al-kulliyyāt*, *al-maṣāliḥ al-‘āmmah*, *al-istiṣlāḥ*, *al-istidlāl*, *‘iṣmah al-furūj*, *‘iṣmah al-amwāl* dan sebagainya. Di antara statemennya yang terkenal adalah *ṭalab mā lam yahṣul wa hifzu mā ḥaṣal* yang esensinya hampir senada-tetapi lebih progresif- dengan kaidah yang sering digaungkan ulama Indonesia, yakni *al-muhāfazatu alā al-qadīm al-ṣāliḥ wa al-akhdhu bi al-jadīd al-aṣlah*. Al-Juwayni adalah orang yang pertama kali membagi konsep *al-maṣāliḥ* (kemaslahatan) menjadi tiga macam: *al-darūriyyāt* (kemaslahatan primer), *al-hājjiyyāt* (kemaslahatan sekunder) dan *al-taḥṣīniyyāt* (kemaslahatan tersier/suplementer) yang kemudian diadopsi oleh tokoh-tokoh *uṣūl* seperti al-Ghazali dan lainnya hingga saat ini. Lalu, dalam kitabnya *al-Ghiyāthī*, secara khusus ia mengulas makna *hājah* yang kemudian melahirkan kaidah fikih *al-hājah al-‘āmmah tunzalu manzilah al-darūrah al-*

³⁷*Ibid.*, h. 27, 64. Lihat juga Abdul Majīd Ṣaghīr, *Al-Ma’rifah wa al-Sulṭah fi al-Tajribah al-Islāmiyyah* (Al-Qāhirah : Hay’ah al-Miṣriyyah al-‘Āmmah, 2010), h. 331.

khāṣṣah.³⁸ Itulah sebagian kontribusi al-Juwayni sebagai representasi tokoh besar abad ke-5 Hijriyah terkait perkembangan teori maqāṣid.

b. Al-Imām al-Ghazālī

Pasca al-Juwayni adalah al-Ghazali (w. 505) yang tak lain adalah muridnya. Di tangannya *al-darūriyyāh al-khamsu* (lima kemasalahatan primer) mendapatkan namanya persis seperti yang sering kita dengar saat ini beserta sistematika urutannya. Yakni *hiḏ al-dīn*, *hiḏ al-naḑs*, *hiḏ al-'aql*, *hiḏ al-naṣl*, *hiḏ al-māl*, setelah di tangan al-Juwaini menggunakan kata *'iṣmah*. Pembahasan terakhir terkait maqāṣid ini terdapat dalam beberapa karya beliau, di antaranya kitab *al-Mustaṣḑā* dan *Shifā'u al-Ghalīl*. Menurut Dr. al-Raysuni meskipun al-Ghazali tokoh besar, akan tetapi secara global ia berada di bawah keterpengaruhan gurunya, al-Juwayni. Tapi yang jelas terkait teori maqāṣid, ia memiliki perhatian yang sangat besar. Bahkan ia dikategorikan seagai ulama yang menyebutkan alasan-alasan (*'ilal*) terbanyak, baik dalam ranah ibadah maupun muamalah, khususnya dalam kitab *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*-nya.³⁹

Sebagaimana yang telah penulis kemukakan di atas, kejayaan *maqāṣid al-sharī'ah* yang pertama sebelum al-Shātībī terjadi pada abad ke-3 hingga ke-5 Hijriyah. Kemudian setelahnya *maqāṣid al-sharī'ah* sempat mengalami stagnasi. Sebagaimana menurut Shaykh Abdullāh Darrāz bahwa pada abad ke-5 Hijriyah dunia keilmuan Islam, khususnya *maqāṣid al-sharī'ah* mengalami stagnasi. Hal ini juga diamini oleh al-Raysuni. Karya yang ada hanya

³⁸ Aḥmad al-Raysūnī, *op. cit.*, h. 66, 69.

³⁹ Ahmad al-Raysūnī, *op. cit.*, h. 71.

sebatas meringkas dan mensyarahi karya-karya sebelumnya. Sampai akhirnya pada abad ke-8 H datanglah al-Shātibī mendobrak stagnasi tersebut, khususnya yang berkaitan dengan teori *maqāṣid*.⁴⁰ Namun jika melihat abad ke-7, di mana di sana kita jumpai Imam ‘Izz al-Dīn ibn ‘Abd al-Salām, al-Qarafī, ibn Taymiyyah dan ibn al-Qayyim maka stagnasi tersebut hanya terjadi selama abad ke-6 H saja.

c. ‘Izz al-Dīn ibn ‘Abd al-Salām

Masuk abad ke-7 Hijriyah terdapat Imam ‘Izzudin ibn Abdissalam (w. 660 H) dengan perhatiannya yang cukup intens terhadap *maqāṣid al-sharī’ah*. Beliau adalah tokoh besar bermadzhab Syafii, akan tetapi tidak sedikit pemikirannya yang cenderung melampaui madzhabnya. Salah satu *masterpiece*-nya adalah *Qawā’id al-Ahkām fi Maṣālih al-Anām*. Diperkirakan kitab tersebut merupakan karya pertama yang secara eksplisit menyebutkan *al-maṣālih* dalam judulnya. Sebagaimana al-Juwayni dan al-Shātibī dianggap sebagai Imam *maqāṣid al-sharī’ah* begitu pun Izzudin bin Abdissalam menempati posisi Imam *maqāṣid al-sharī’ah* yang ketiga.⁴¹ Sedang yang keempat adalah Ibnu ‘Ashūr.

d. Al-Qarafī

Kemudian Imam al-Qarafī (w. 684H) yang tak lain adalah murid Imam Izzudin ibn Abdissalam. Sebagaimana

⁴⁰Abū Ishaq al-Shātibī, *Al-Muwāfaqāt*, al-muhaqqiq: Dr. Abdullāh al-Darrāz (Al-Qāhirah: al-Hay’ah al-‘Āmmah al-Miṣriyyah, 2006), I, h. 7. Lihat juga ‘Abd al-Jabbār al-Rifā’ī, *Maqāṣid al-Sharī’ah Afāq al-Tajdid* (Bayrūt: Dār al-Fikri, 2001), II, h. 197.

⁴¹*Ibid.*, h. 72.

tokoh yang lain, al-Qarafi memiliki perhatian cukup tinggi terhadap teori maqāsid. Di antara tambahannya adalah *hifz al-'ird* (melindungi harga diri). Sebagaimana al-Ghazali, pemikirannya berkembang di bawah pengaruh gurunya, Izzudin ibn Abdissalam. Pemikiran-pemikiran Izzudin ibn Abdissalam diperkirakan sebagian besarnya ditemukan dalam karya-karya al-Qarafi, khususnya dalam kitab *al-Furuq* yang masyhur itu. Selain mereka berdua kita jumpai pula ulama lain yang juga memiliki perhatian tinggi terhadap teori maqāsid. Di antaranya Ibnu Taymiyyah dan muridnya Ibn Aqayyim al-Jawziyah yang hidup pada dua abad sekaligus: ketujuh dan kedelapan hijriyah.⁴²

e. Abū Ishāq Al-Shātibī (Abad VIII H)

Setelah sempat mengalami stagnasi pada abad ke-5 H akhirnya di tangan cerdas al-Shātibī maqāsid bangkit kembali. Dalam genggamannya pemikiran maqāsid mengalami perkembangan yang luar biasa. Al-Shātibī benar-benar telah mengembangkannya penuh dengan kreatifitas dan lebih sempurna. Seolah-olah al-Shātibī telah mewujudkan dari ketiadaan. Meskipun demikian, setelah al-Shātibī meninggal dan dikuburkan *al-Muwāfaqāt* seolah ikut terkebumikan, sangat minim diperhatikan. Ini disebabkan pasca al-Shātibī adalah masa kemunduran keilmuan Islam secara umum dan maqāsid secara khusus. Sebagaimana dikatakan al-Raysuni bahwa sejak abad ke-9 Hijriyah sampai pertengahan abad ke-14 H adalah sejelek-jeleknya masa: baik dari sisi keilmuan maupun sosial politiknya. Kitab *al-Muwāfaqāt* pun seolah sirna dari muka bumi dan maqāsid sempat tutup usia. Jadi,

⁴²Ahmad al-Raysūnī, *op. cit.*, h. 71.

bisa dikatakan khusus kaitannya dengan *maqāṣid*- bahwa *al-Muwāfaqāt* adalah kitab penutup periode ulama *mutaqaddimīn* (klasik). Kurang lebih selama lima abad, kitab *al-Muwāfaqāt* dan teori *Maqāṣid* ini berada dalam pengasingan tanpa ada yang mengembangkan, mengkaji dan memperhatikannya.⁴³

Dalam dunia kepenulisan karya usul fikih kita mengenal metode (*tarīqah*) Mutakallimīn/Shāfi'iyah, metode Hanafiyyah dan metode kombinasi (*al-jam'*). Menurut Dr. Muhammad al-Dasūqī, metode al-Shātībī dalam *al-Muwafaqat* berbeda dengan ketiga metode di atas dan tergolong baru dalam corak penulisan usul fikih. Di antara yang membedakan metode ini dari metode sebelumnya, al-Shātībī memberikan perhatian penuh pembahasan *maqāṣid al-sharī'ah* dan mengembangkannya melalui pendekatan analitis-induktif (*tahlīlī-istiqrā'ī*). Berikutnya metode ini pun disebut sebagai *tarīqah al-Shātībīyah* (metode Imam al-Shātībī).⁴⁴

Di antara inovasi al-Shātībī terkait *maqāṣid al-sharī'ah* adalah (1) membangun ilmu usul fikih di atas dasar-dasar *maqāṣid*. Sehingga *al-Muwafaqat* pun bernuansa sangat kental dengan *maqāṣid* di seluruh lini pembahasannya, (2) mengkhususkan satu juz penuh untuk mengupas *maqāṣid* dengan metode khas al-Shātībī yang belum pernah ada sebelumnya, dengan pembahasan yang saling berkesinambungan dan integratif, (3) al-Shātībī tokoh pertama yang menambahkan bab khusus ke dalam pembahasan *maqāṣid*, yakni *maqāṣid al-mukallaf* (tujuan-

⁴³*Ibid.*, 89, 84, dan Abd al-Jabbār al-Rifā'ī, *op. cit.*, h. 199.

⁴⁴Ahmad al-Raysūnī, *op. cit.*, h. 71.

tujuan seorang mukallaf), (4) tokoh pionir yang menawarkan metodologi yang dengannya tujuan-tujuan Tuhan (*al-maqāṣid*) dapat diketahui secara komprehensif, (5) yang pertama kali menyatakan secara eksplisit tidak diperkenankan ijihad sebelum mumpuni dalam bidang *maqāṣid al-sharī'ah*. Karena itu, berbeda dengan ulama lain, menurutnya ada dua syarat ijihad yang harus dipenuhi seorang mujtahid: (1) pengetahuan yang sempurna tentang *maqāṣid*, (2) kemampuan menggali suatu hukum di atas dasar-dasar *maqāṣid*.⁴⁵

Kemudian terkait bahwa untuk menyingkap tujuan syariat adalah melalui *al-istiqrā'*. Dan *al-istiqrā'* bersifat *ẓannī*. Itulah yang menyebabkan selama beberapa abad teori *maqāṣid al-sharī'ah* tidak punya otoritas sebagai dasar yang argumentatif (*al-hujjah al-uṣūlī*) sebagaimana yang dimiliki teori analogi (*al-qiyās*). Al-Ghazali sendiri dalam *Mustaṣfā*-nya menganggap bahwa *al-istiqrā'* bersifat *ẓannī*. Karena itu dia menyebut *maqāṣid al-sharī'ah* sebagai *al-maṣālih al-mawhūmah*. Tetapi di tangan al-Shātībī derajat *al-istiqrā'* naik dari yang tadinya *ẓannī* menjadi *qat'ī* (*definitive*).⁴⁶ Dengan demikian *maqāṣid al-sharī'ah* yang digali melaluinya juga *qat'ī*. Dari sini posisi *maqāṣid al-sharī'ah* naik menjadi yang layak sebagai *uṣūl* (dasar) yang argumentatif.

Terlepas dari itu, pemikiran *maqāṣid* al-Shātībī sangatlah luas. Tak cukup dijabarkan dengan hanya beberapa paragraf di sini. Wajar jika kemudian ia merupakan tokoh *maqāṣid al-sharī'ah* yang paling dikaji.

⁴⁵Ahmad al-Raysūnī, *op. cit.*, 79-84.

⁴⁶ Abū Ishāq al-Shātībī, *op. cit.*, 21. Lihat juga Jasser Auda, *op. cit.*, 42.

Sebab itu, untuk mengetahui pemikirannya secara komprehensif maka sebaiknya merujuk langsung ke buku-buku yang mengkaji pemikirannya. Diantaranya *Nazariyyāt al-Maqāshid ‘inda al-Imām al-Shātibī* karya al-Raysuni,

Konsep maqashid syariah menduduki posisi yang sangat penting dalam merumuskan hukum Islam. Dalam kajian ilmu usul fikih, *maqāshid al-sharī’ah* menempati urgensi tersendiri, bahkan al-Shātibī menganggap maqāshid sebagai *usūlal-dīn wa qarwā'id al-sharī'ah wa kulliyatal-millah* (dasar agama, kaidah syariah dan ajaran keseluruhan agama). Lebih lanjut, dalam konteks kajian hukum al-Shātibī berpendapat bahwa pengetahuan tentang maqāshid adalah syarat utama bagi keahlian ijihad seorang mujtahid pada segala tingkatan.⁴⁷

Pembicaran tentang pembentukan atau pengembangan hukum yang dalam istilah usul fikih disebut ijihad berkaitan erat dengan perubahan-perubahan sosial yang berlangsung dalam kehidupan masyarakat. Secara umum, ijihad⁴⁸ dapat dikatakan sebagai suatu upaya berfikir secara optimal dalam menggali hukum Islam dari dalil-dalil syara' secara rinci untuk memperoleh jawaban terhadap permasalahan hukum yang muncul dalam masyarakat.

⁴⁷Seperti dikutip oleh Jaser 'Audah dalam *Al-Maqāshid Untuk Pemula*, penerjemah. 'Ali 'Abdelmon'im, (Yogyakarta: SUKA-Pres UIN Sunan Kalijaga, 2013), hal. 46-47; bandingkan dengan Agustianto Mingka, *Maqashid Syariah dalam Ekonomi dan Keuangan Syariah*, (Jakarta: tanpa penerbit, tt.), h, 1.

⁴⁸MuhammadAbūZahrah, *Uṣūlal-Fiqh*(DārAl-Fikral-'Arabī,1958),h.379.

LihatpulaAbd. Wahab Khallaf, *Kaidah-Kaidah Hukum Islam* (Jakarta: Raja Grafindo Persada,1994), h.359.

Sebagai usaha kegiatan intelektual yang tidak boleh lepas dari tujuan wahyu, ijtihad memerlukan seperangkat kaidah atau metode. Metode inilah yang kemudian di kenal dengan *uṣūl al-fiqh*.⁴⁹ Meskipun usul fiqh sebagai suatu disiplin ilmu baru yang tersusun secara sistematis pada abad kedua hijriah, namun dalam prakteknya ia telah tumbuh dan berkembang bersamaan dengan tumbuh dan berkembangnya hukum fiqh sebagai produk ijtihad.

Antara upaya ijtihad disatu pihak, dan tuntutan perubahan sosial dipihak lain terdapat suatu interaksi. Ijtihad, baik langsung atau tidak langsung dipengaruhi oleh perubahan-perubahan sosial yang diakibatkan oleh antara lain, kemajuan ilmu dan teknologi, sedangkan disadari bahwa perubahan-perubahan sosial itu harus diberi arah oleh hukum sehingga dapat mewujudkan kebutuhan dan kemaslahatan umat manusia.

Sebagai suatu sistem hukum yang berdasarkan wahyu, hukum Islam memiliki tujuan mewujudkan kemaslahatan manusia di dunia dan kebahagiaan di akhirat.⁵⁰ Perwujudan tujuan⁵¹ itu amat ditentukan

⁴⁹Baqir al-Shadr, *A Short History Of Ilmul Usul*, diterjemahkan oleh Satrio Pinandito dengan judul *Pengantar Usul Fikh dan Usul Fikh Perbandingan* (Jakarta: Pustaka Hidayah, 1993), h.11.

⁵⁰Fathī Riḍwān, *Min Falsafah al-Tashrī'* (Bayrūt: Dār al-Kitāb, tt.), h. 321. Bandingkan dengan Soerjono Soekanto, *Pokok-Pokok Sosiologi Hukum* (Jakarta: Rajawali Press, 1980) h. 115.

⁵¹Perwujudan kemaslahatan termanifestasi dalam bentuk ijtihad. Ijtihad dalam istilah lain dikatakan sebagai metode penemuan hukum walaupun terdapat beberapa nama yang variatif, misalnya qiyas, istihsan, dan lain-

oleh harmonisasi hubungan antara manusia baik secara individu maupun secara kolektif, serta hubungan manusia dengan alam sekitarnya. Semua itu di tentukan oleh adanya harmonisasi hubungan antara manusia sebagai makhluk dan Allah sebagai khaliq.

Dalam rangka mewujudkan harmonisasi hubungan-hubungan diatas, al-Quran dan Sunnah Nabi memberikan kita perintah-perintah yang jelas serta berbagai aturan untuk mengikuti ajaran-ajaran Islam dalam setiap langkah kehidupan. Hanya saja, tidak semua perintah tersebut di jelaskan secara rinci karena disebabkan oleh berbagai alasan. Karenanya situasi mengenai aktivitas dan tipologi dalam spektrum yang mewarnai horizon pemikiran para ulama usul dalam memahami kedua sumber ajaran Islam itu pun menjadi berbeda-beda coraknya.

lain. Namun, pada dasarnya metode tersebut bermuara pada penemuan masalahat. Lihat Faturrahman Djamil, *Filsafat Hukum Islam* (Cet. II; Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1994), h.135.

BAB III

KEDUDUKAN DAN FUNGSI MAQĀṢID AL-SHARĪ'AH

1. Kedudukan *Maqāṣid Al-Sharī'ah*

Dr. Said Ramadhan Al-Buthi menegaskan bahwa mashlahat itu bukan dalil yang berdiri sendiri seperti halnya Al-Quran, hadis, *ijma'* dan qiyas. Tetapi mashlahat adalah sebuah kaidah umum yang merupakan kesimpulan dari sekumpulan hukum yang bersumber pada dalil-dalil syar'i. Mashlahat bukan dalil yang berdiri sendiri, tetapi mashlahat adalah kaidah umum yang disarikan dari banyak masalah *furu'* yang bersumber pada dalil-dalil hukum. Maksudnya adalah hukum-hukum fikih dalam masalah masalah *furu'* dianalisis dan disimpulkan bahwa semuanya memiliki suatu titik kesamaan yaitu memenuhi dan melindungi mashlahat hamba di dunia dan di akhirat.

Oleh karena itu, mashlahat itu harus memiliki sandaran baik Al-Quran, hadis, *ijma'* ataupun qiyas. Minimal, tidak ada dalil yang menentangnya. Jika mashlahat tersebut berdiri sendiri, maka mashlahat tidak berlaku dan tidak bisa dijadikan sandaran. Mashlahat tidak bisa menjadi dalil yang berdiri sendiri serta menjadi sandaran hukum-hukum *tafsīlī*, tetapi legalitasnya harus didukung dalil-dalil syar'i. Hukum *tafsīlī* adalah hukum yang sangat terperinci. Contohnya, yaitu hukum waris.

“Dan untuk dua orang ibu bapak, bagi masing-

masingnya seperenam dari harta yang ditinggalkan, jika yang meninggal itu mempunyai anak; jika orang yang meninggal tidak mempunyai anak dan ia diwarisi oleh ibu-bapaknya (saja), maka ibunya mendapat sepertiga" (Q.S. An-Nisa: 11).

Maṣlahah dan *maqāṣid al-sharī'ah* tidak bisa dijadikan sebagai salah satu alat untuk memutuskan hukum dan fatwa. Tetapi, setiap fatwa dan ijtihad harus menggunakan kaidah-kaidah ijtihad lain sebagaimana di dalam bahasan usul fiqh. *Maqāṣid al-sharī'ah* atau *maṣlahah* memiliki dua kedudukan yaitu: Pertama, masalah adalah salah satu sumber hukum, khususnya dalam masalah yang tidak dijelaskan dalam nas. Karena masalah adalah inti sari dari semua sumber hukum. Kedua, masalah adalah target hukum, maka setiap hasil ijtihad dan hukum syariah harus dipastikan memenuhi aspek masalah dan kebutuhan manusia. Singkatnya masalah menjadi indikator sebuah produk ijtihad.⁵²

2. Fungsi *Maqāṣid Al-Sharī'ah*

Seorang faqih dan mufti wajib mengetahui *maqāṣid al-naṣṣ* sebelum mengeluarkan fatwa. Jelasnya, seorang faqih harus mengetahui tujuan Allah SWT dalam setiap syariat-Nya (perintah atau larangan-Nya) agar fatwanya sesuai dengan tujuan atau kehendak Allah SWT. Agar tidak

⁵²*Maqāṣid* dalam konteks kajian usul fikih lebih berposisi sebagai *grandnorm* kalua dalam kajian hukum menurut istilah Hans Kelsen dan bukan sebagai metode penetapan hukum (*inna li al-maqāṣid uṣūlan kubrā fawqa 'ilm al-uṣūl wa uṣūlan 'āmmatan mushtabikatan bi mabāhith al-uṣūl*). Lihat 'Abdullāh ibn Bayyah, *op. cit.*, 134 dan 137.

terjadi misalnya sesuatu yang menjadi kebutuhan *darūriyyāt* manusia, tetapi kemudian dihukumi sunah atau mubah. Contohnya adalah puasa Ramadhan, puasa Ramadhan sifatnya wajib, tetapi untuk orang yang sakit dan tidak kuat untuk berpuasa, pada hari itu sifatnya menjadi sunnah untuk tidak puasa. Fungsi *maqāṣid al-sharī'ah* ada 3, yaitu:

- a. Bisa memahami nas sumber hukum (beserta hukumnya) secara komprehensif
- b. Bisa menjadikan *maqāṣid al-sharī'ah* sebagai salah satu standar (*murajjihāt*) untuk mentarjih salah satu pendapat fukaha
- c. Bisa memahami *ma`ālāt* (pertimbangan jangka panjang) kegiatan manusia dan mengaitkannya dengan setiap fatwa.⁵³

3. Cara Memahami *Maqāṣid Al-Sharī'ah*.

Dalam pendahuluan di atas, telah dipaparkan bahwa sumber utama ajaran Islam adalah al-Quran dan Sunnah. Al-Quran adalah firman Allah, maka Allah sajalah yang paling mengetahui maksud dan kandungannya. Manusia bagaimanapun tidak dapat mengetahui kandungan al-Quran sepenuhnya. Namun demikian, karena al-Quran yang di wahyukan kepada Nabi Muhammad *khitāb*-nya ditujukan kepada manusia, maka ada keharusan bagi manusia untuk senantiasa berusaha

⁵³Dr. Sahroni, M. A., Ir. Karim Adiwarmarman A, S.E., M.B.A., M.A.E.P. *Maqashid Bisnis dan Keuangan Islam* (Depok : Rajawali pers, 2017), 54.

memahami kandungan al-Quran tersebut.⁵⁴ Disamping pemahaman terhadap ayat-ayat al-Quran, perlu pula memahami sunnah Nabi sebagai sumber kedua hukum Islam setelah al-Quran. Dalam dua sumber inilah pencarian *maqāṣid al-sharī'ah* dilakukan.

Memahami *maqāṣid al-sharī'ah* adalah suatu tuntunan yang harus dilakukan dalam rangka mengetahui masalah dari setiap hukum yang ditetapkan oleh Allah swt. Dikatakan demikian, karena pemahaman terhadap *maqāṣid al-sharī'ah* memberikan kontribusi yang besar dalam pengembangan hukum Islam. Sementara itu, pengembangan hukum Islam merupakan *condition sine quanon* yang harus dilakukan agar hukum Islam mampu merespon segala perubahan dan perkembangan zaman. Pada gilirannya, hukum Islam senantiasa *adaptable* dengan segala bentuk perubahan zaman keadaan dan tempat.

Dalam kaitan dengan upaya pemahaman *maqāṣid al-sharī'ah*, menurut al-Syatibi, para ulama terbagi kepada tiga kelompok dengan corak pemahaman yang berbeda-beda:

Pertama, ulama yang berpendapat bahwa *maqāṣid al-sharī'ah* adalah sesuatu yang abstrak, tidak dapat diketahui kecuali melalui petunjuk Tuhan dalam bentuk zahir lafaz yang jelas. Petunjuk ini tidak memerlukan penelitian yang pada gilirannya bertentangan dengan kehendak

⁵⁴ Lihat QS. Shad: 29

bahasa. Petunjuk dalam bentuk zahir lafaz itu, disertai dengan ungkapan bahwa *taklif* tidak berkaitan dengan kemaslahatan hamba, atau sebaliknya, dengan mengatakan keharusan adanya kemaslahatan. Pandangan ini menolakan alisis dalam bentuk qiyas. Kelompok ini di sebut ulama *al-Dāhiriyyah*. Contoh : Allah telah menegaskan hukum-hukumnya, berupa wajib, haram, sunnah dan sebagian lagi makruh. Selain dari hukum-hukum tersebut dengan sendirinya menjadi mubah (dibolehkan). Jika segenap hukum telah disebutkan dalam lahir nas, baik dalam bentuk umum maupun khusus, maka dengan sendirinya tak ada lagi qiyas, sebab qiyas itu di gunakan oleh pemakainya dalam hal yang tidak memiliki nas.

Kedua, Ulama yang tidak menempuh pendekatan *zahir lafaz* dalam mengetahui *maqāṣid al-sharī'ah*. Kelompok ini terbagi: (1) Kelompok ulama yang berpendapat bahwa *maqāṣid al-sharī'ah* bukan dalam bentuk zahir dan bukan pula yang dipahami dari petunjuk zahir lafaz itu. *Maqāṣid al-sharī'ah* merupakan hal lain yang ada di balik zahir lafaz yang terdapat dalam semua aspek syariah, sehingga tak seorang pun bisa berpegang dengan zahir lafaz yang memungkinkan ia memperoleh pengertian *maqāṣid al-sharī'ah*. Kelompok ini disebut ulama *batiniyyah*. (2) Kelompok yang berpendapat bahwa *maqāṣid al-sharī'ah* harus dikaitkan dengan pengertian-pengertian lafaz. Artinya zahir lafaz tidak harus mengandung penunjukan mutlak. Apabila terdapat pertentangan zahir lafaz dengan nalar, maka yang

diutamakan dan yang didahulukan adalah pengertian nalar, baik atas dasar keharusan menjaga kemaslahatan atau tidak. Kelompok ini di sebut *al-muta`ammiqīnfi al-qiyās*.

Contoh : pembagian harta warisan 2:1. Ini menurut petunjuk al-Quran Akan tetapi pembagian ini bisa saja berubah dengan melihat situasi kekinian. Misalnya, seorang ayah yang memiliki usaha kemudian yang banyak terlibat dalam membantu usaha ayah tersebut adalah anak wanitanya, sementara anak laki-lakinya tidak banyak membantu dalam pengembangan usaha ayah tersebut, maka anak perempuan yang bisa mendapatkan dua bagian.

Ketiga: Ulama yang melakukan penggabungan dua pendekatan (zahir lafaz dan pertimbangan makna) dalam suatu bentuk yang tidak merusak pengertian zahir lafaz dan tidak pula merusak kandungan makna/'illah agar syariah tetap berjalan secara harmoni tanpa kontradiksi-kontradiksi. Kelompok ini disebut ulama *al-rāsikhīn*.⁵⁵ Contoh : Tuhan memerintahkan hamba-Nya untuk shalat dan zakat, maka perintah Tuhan di sini bersifat esensial dan universal, sehingga lafaz-lafaz yang mengandung perintah tersebut dengan mudah memberikan pemahaman tentang maksud dan tujuan syariat yang dikandungnya. Berbeda halnya larangan Tuhan melakukan shalat dalam keadaan

⁵⁵Abū Ishāq Al-Shātībī, *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī'ah* (Bayrūt : Dar al-Ma'rifah, tt.), juz II, h. 391-393.

mabuk dalam QS.Al-Nisa/4:43.

Larangan shalat disini tidak bersifat esensial, tetapihanya bersifat kasuistik (*juz'iy*), sehingga larangan shalat ini bukanlah maksud syariat yang sesungguhnya. Menyangkut shalat, syariat bermaksud memerintahkan manusia melakukannya dalam keadaan tidak mabuk, sejalan dengan perintah umum dalam ayat-ayat lain. Maka di ayat yang melarang shalat tersebut Tuhan mempunyai maksud lain, yakni haramnya mabuk, bukan haramnya shalat.

Dalam memahami *maqāṣid al-sharī'ah* ini, tampaknya al-Shātībī termasuk dalam kelompok ketiga (ulama *al-rāsikhīn*) yang memadukan dua pendekatan (zahir lafaz dan pertimbangan makna/*'illah*) yang menurutnya sangat berkaitan. Pengejewantahan pemikiran ini tampak dalam tiga cara yang dikemukakannya dalam upaya memahami *maqāṣid al-sharī'ah*. Ketiga cara itu adalah:⁵⁶

4. Melakukan Analisis Terhadap Lafaz Pertintah (*Al-Amr*) Dan Larangan (*Al-Nahyu*)⁵⁷

Fokus penelaah anini adalah melakukan

⁵⁶ *Ibid.*, h. 391-393.

⁵⁷ Demikian urgensinya pemahaman terhadap lafaz perintah dan larangan, sehingga al-Juwaynī menegaskan bahwa seorang tidak dapat dikatakan mampu menetapkan hukum dalam Islam, sebelum ia belum memahami benar tujuan Allah mengeluarkan perintah-perintah dan larangan-larangan-Nya. Lihat Abd al-Malik ibn Yusuf Abu al-Ma'ali al-Juwaynī, *Al-Burhān fī Uṣūl al-Fiqhī* (al-Qāhirah : Dār al-Anṣār, 1440 H), h. 295.

analisis terhadap lafaz *al-amr* (perintah) dan lafaz *al-nahyu* (larangan) yang terdapat dalam al-Quran dan al-hadis secara jelas sebelum mengaitkan dengan permasalahan-permasalahan yang lain. Artinya kembali kepada makna perintah dan larangan secara hakiki. Dalam konteks ini suatu perintah harus dipahami menghendaki suatu perintah yang akan dilakukan. Perwujudan isi dari perintah menjadi tujuan yang dikehendaki oleh *al-Shāri'* (Allah). Demikian pula halnya larangan dapat dipahami bahwa Allah menghendaki suatu perbuatan yang harus di tinggalkan. Meninggalkan perbuatan yang dilarang itu adalah hal yang dikehendaki atau tujuan yang diinginkan-Nya.⁵⁸

Pembatasan lafaz perintah dan larangan yang tidak terkait dengan permasalahan-permasalahan yang lain adalah untuk menjaga dan membedakan dari perintah dan larangan yang mengandung tujuan yang lain seperti perintah larangan jual beli dalam ayat:

يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ
فَأَسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ۚ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنْتُمْ
تَعْلَمُونَ

⁵⁸ *Ibid.*, h. 295.

Artinya :*"Hai orang-orang beriman, apabila diseru untuk menunaikan shalat Jum'at, maka bersegeralah kamu kepada mengingat Allah dan tinggalkanlah jual beli. Yang demikian itu lebih baik bagimu jika kamu mengetahui."*⁵⁹

Ayat di atas bukanlah larangan yang berdiri sendiri, akan tetapi hanya bertujuan menguatkan perintah untuk melakukan penyegeraan mengingat Allah (menunaikan salat jum'at). Jual beli itu sendiri hukum asalnya bukanlah sesuatu yang dilarang.

Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa tidak terdapat aspek *maqāṣid al-sharī'ah* yang hakiki dari teks pelarangan jual beli itu, seperti halnya pelarangan zina. Artinya, jual beli secara hakiki tidak dilarang. Bentuk seperti ini tidak termasuk kedalam kerangka analisis dlafaz dalam menelaah *maqāṣid al-sharī'ah*.

5. Penelaahan 'Illah Al-Amr (Perintah) Dan Al-Nahyu (Larangan)

Pemahaman *maqāṣid al-sharī'ah* dapat pula dilakukan melalui analisis 'illah hukum yang terdapat dalam ayat-ayat al-Quran dan hadis. 'Illah hukum ini adakalanya tertulis secara jelas dan adakalanya tidak tertulis secara jelas. Apabila 'illah ini tertulis secara jelas dalam ayat atau hadis

⁵⁹ Departemen Agama RI, *Alquran dan Terjemahnya* (Jakarta: Yayasan Penyelenggara Penterjemah, 1971), h.933.

menurut al-Shātībī harus mengikuti apa yang tertulis itu. Karena dengan mengikuti yang tertulis itu, tujuan hukum dalam perintah dan larangan dapat dicapai. Sebagai contoh *'illah* yang tertulis secara jelas dapat dilihat dalam pensyariaan jual beli yang bertujuan saling mendapatkan manfaat melalui suatu transaksi.

Apabila *'illah* hukum tidak dapat diketahui dengan jelas, maka kita harus melakukan *tawaaqquf* (menyerahkan hal itu kepada Tuhan) yang lebih mengetahui tujuan-tujuan dari pensyariaan hukum.⁶⁰ Sikap *tawaaqquf* itu didasarkan atas dua pertimbangan:

Tidak boleh melakukan *ta'addī* (perluasan cakupan) terhadap apa yang telah ditetapkan dalam nas. Upaya perluasan cakupan tanpa mengetahui *'illah* hukum sama artinya dengan menetapkan suatu hukum tanpa dalil, ini dianggap bertentangan dengan syariah. Pada dasarnya memang tidak dibenarkan melakukan perluasan cakupan terhadap apa yang telah ditetapkan dalam nas. Namun hal itu dimungkinkan apabila tujuan hukum dapat diketahui.⁶¹

Apabila ditelaah dan dibandingkan dengan cara pertama (analisis lafaz *amr* dan *nahy*), maka dapat dikatakan bahwa perbedaan mendasar dua pendekatan tersebut terletak pada orientasi atau obyek permasalahan. Cara atau pendekatan pertama lebih ditujukan kepada nas-nas yang berkaitan

⁶⁰ Al-Shātībī, *Al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Sharī'ah*, Juz II, h.394.

⁶¹*Ibid.*, h.394.

dengan permasalahan permasalahan ibadah, sedangkan pendekatan *'illah* hukum lebih berkaitan dengan permasalahan-permasalahan muamalah.

6. Analisis Terhadap *Al-sukūt Al-shar'iyah* (Sikap Diam *Al-Shāri'* Dari Pensyariatan Sesuatu)

Cara ketiga yang digunakan oleh al-Shātībī dalam memahami *maqāṣid al-sharī'ah* dalam perkembangan hukum Islam adalah melakukan pemahaman terhadap permasalahan-permasalahan hukum yang tidak disebut oleh *al-Shāri'*. Permasalahan hukum tersebut pada hakikatnya sangat berdampak positif dalam kehidupan. *Al-sukūt 'an shar'iyah al-'amal* oleh al-Shātībī dibagi kedalam dua macam:⁶²

a. *Al-sukūt* karena tidak ada motif atau pendorong

Al-sukūt atau sikap diam *al-Shāri'* dalam kaitan ini disebabkan oleh tidak ada motif atau faktor yang dapat mendorong *al-Shāri'* untuk memberikan ketetapan hukum. Akan tetapi pada rentang berikutnya dapat dirasakan manusia bahwa ketetapan hukum tersebut membawa dampak yang positif. Sebagai contoh, penerapan hukum Islam terhadap masalah-masalah yang muncul setelah nabi wafat, seperti pengumpulan mushaf al-Quran, jaminan upah mengupah dalam pertukangan dan sebagainya.⁶³

⁶²*Ibid.*, h. 395.

⁶³*Ibid.*, h. 409.

Di masa Nabi tidak terdapat kebutuhan atau faktor pendorong yang mengharuskan pengumpulan al-Quran. Pengumpulan yang dilakukan setelah masa Nabi oleh para sahabat karena pada masa itu muncul adanya kebutuhan yang mengharuskannya, yakni keraguan hafalan tersebut menjadi lenyap dengan meninggalnya para sahabat yang menghafal al-Quran.

Atas dasar itu, sikap diam Nabi pada masanya dapat dipahami bahwa pengumpulan mushaf tersebut tidak dilarang bahkan sangat diperlukan apabila terdapat motif atau pendorong yang mengharuskan pengumpulan itu.

Ketidak munculan isu itu di masa Nabi karena pada masa itu tidak ada faktor yang mendorong atau menghendaknya. Namun ditinjau dari aspek *maqāṣid al-sharī'ah* dapat diduga persoalan itu dibolehkan nabi dan dibutuhkan pada era sesudah beliau.

b. *Al-Sukūt* walaupun adamotif

Yang dimaksud *al-sukūt* walaupun ada motif ialah sikap diam *al-Shāri'* terhadap suatu persoalan hukum walaupun pendasarannya terdapat faktor atau motif yang mengharuskan *al-Shāri'* untuk tidak bersikap diam pada waktu munculnya persoalan hukum tersebut.⁶⁴

Sikap ini menurut al-Shātībī, harus dipahami bahwa keberlakuan suatu hukum harus seperti apa

⁶⁴*Ibid.*, h.394.

adanya. Artinya tanpa melakukan penambahan dan pengurangan terhadap apa yang telah ditetapkan. Apa yang telah ditetapkan itulah yang diinginkan oleh *al-Shāri'* atau dapat disebut sebagai *maqāṣid al-sharī'ah*. Penambahan terhadap hukum yang telah ditetapkan dapat dianggap sebagai bid'ah dan bertentangan dengan apa yang dikehendaki oleh *al-Shāri'*.⁶⁵

Contoh yang dikemukakan oleh al-Shātībī adalah tidak disyariatkannya sujud syukur dalam mazhab Maliki.⁶⁶ Tidak disyariatkannya sujud syukuri ni, karena disatu pihak tidak dilakukan oleh nabi pada masanya, sedangkan di pihak lain motif atau faktor untuk melakukan hal itu seperti realisasi rasa syukur terhadap nikmat senantiasa tak terpisahkan dari kehidupan manusia, kapan dan dimanapun berada. Dengan demikian sikap diam atau tidak melakukan sujud syukur oleh nabi pada masanya mengandung *maqāṣid al-sharī'ah* bahwa sujud syukur tidak dianjurkan.

⁶⁵*Ibid.*, h. 410.

⁶⁶*Ibid.*, h. 394.

BAB IV

POSISI TEORI MAQĀSID SHARĪ'AH DALAM HUKUM ISLAM

Tujuan penetapan hukum atau yang sering dikenal dengan istilah *maqāṣid al-sharī'ah* merupakan salah satu konsep penting dalam kajian hukum Islam. Karena begitu pentingnya *maqāṣid al-sharī'ah* tersebut, para ahli teori hukum menjadikan *maqāṣid al-sharī'ah* sebagai sesuatu yang harus dipahami oleh mujtahid yang melakukan ijtihad. Adapun inti dari teori *maqāṣid al-sharī'ah* adalah untuk mewujudkan kebaikan sekaligus menghindarkan keburukan, atau menarik manfaat dan menolak kerusakan. Istilah yang sepadan dengan inti dari *maqāṣid al-sharī'ah* tersebut adalah masalah, karena penetapan hukum dalam Islam harus bermuara kepada masalah.

Perlu diketahui bahwa Allah SWT sebagai *al-Shāri'* (yang menetapkan syariat) tidak menciptakan hukum dan aturan begitu saja. Akan tetapi hukum dan aturan itu diciptakan dengan tujuan dan maksud tertentu. Ibnu Qayyim al-Jauziyah, sebagaimana dikutip oleh Khairul Umam⁶⁷ (2001:127), menyatakan bahwa tujuan syariat adalah kemaslahatan hamba di dunia dan di akhirat. Syariat semuanya adil, semuanya berisi rahmat, dan semuanya mengandung hikmah. Setiap masalah yang menyimpang dari keadilan, rahmat, masalah, dan hikmah

⁶⁷ Khairul Umam, *Usul Fikih* (Bandung : Pustaka Setia, 2001), 127.

pasti bukan ketentuan syariat.

Sementara itu, perubahan-perubahan sosial yang dihadapi umat Islam di era modern telah menimbulkan sejumlah masalah serius berkaitan dengan hukum Islam. Di lain pihak, metode yang dikembangkan para pembaru dalam menjawab permasalahan tersebut terlihat belum memuaskan. Dalam penelitian mengenai pembaruan hukum di dunia Islam, disimpulkan bahwa metode yang umumnya dikembangkan oleh pembaru Islam dalam menangani isu-isu hukum masih bertumpu pada pendekatan yang terpilah-pilah dengan mengeksploitasi prinsip *takhayyur* dan *talfiq*⁶⁸ (Anderson, 1976 : 42). Maka menjadi kebutuhan yang sangat urgen agar para pembaru Islam saat ini merumuskan suatu metodologi sistematis yang mempunyai akar Islam yang kokoh jika ingin menghasilkan hukum yang komprehensif dan berkembang secara konsisten⁶⁹ (Esposito, 1982 : 101).

Berdasarkan pertimbangan di atas, maka pengetahuan tentang teori *maqāṣid al-sharī'ah* dalam kajian hukum Islam merupakan suatu keniscayaan. Tulisan singkat ini akan mencoba mengemukakan secara sederhana teori *maqāṣid al-sharī'ah* tersebut. Poin-poin yang dianggap penting dalam masalah ini meliputi pengertian *maqāṣid al-sharī'ah*, kandungannya, dan cara mengetahuinya.

⁶⁸J.N.D. Anderson, *Law Reform in the Muslim World* (London: University of London Press, 1976), h. 42.

⁶⁹John L. Esposito, *Women in Muslim Family Law* (Syracuse: Syracuse University Press, 1982), h. 101.

1. Pengertian dan Kandungan *Maqāṣid Al-Sharī'ah*

Maqāṣid al-sharī'ah terdiri dari dua kata, *maqāṣid* dan *al-sharī'ah*. Kata *maqāṣid* merupakan bentuk jama' dari *maqṣad* yang berarti maksud dan tujuan, sedangkan *al-sharī'ah* mempunyai pengertian hukum-hukum Allah yang ditetapkan untuk manusia agar dipedomani demi mencapai kebahagiaan hidup baik di dunia maupun di akhirat. Maka dengan demikian, *maqāṣid al-sharī'ah* berarti kandungan nilai yang menjadi tujuan pensyariatian hukum. Maka dengan demikian, *maqāṣid al-sharī'ah* adalah tujuan-tujuan yang hendak dicapai dari suatu penetapan hukum⁷⁰ (Asafri Jaya, 1996 : 5). Izzuddin ibn Abd al-Salam, sebagaimana dikutip oleh Khairul Umam⁷¹ (2001 : 125), mengatakan bahwa segala *taklif* hukum selalu bertujuan untuk kemaslahatan hamba (manusia) dalam kehidupan dunia dan akhirat. Allah tidak membutuhkan ibadah seseorang, karena ketaatan dan maksiat hamba tidak memberikan pengaruh apa-apa terhadap kemuliaan Allah. Jadi, sasaran manfaat hukum tidak lain adalah kepentingan manusia.

Menurut Satria Efendi⁷² (1998 : 14), *maqāṣid al-sharī'ah* mengandung pengertian umum dan pengertian khusus. Pengertian yang bersifat umum mengacu pada apa yang dimaksud oleh ayat-ayat hukum atau hadis-hadis hukum, baik yang ditunjukkan oleh pengertian kebahasaannya atau tujuan yang terkandung di dalamnya. Pengertian yang bersifat umum itu identik dengan pengertian istilah

⁷⁰Asafri Jaya, *Konsep Maqashid al-Syariah Menurut al-Syathibi* (Jakarta : Raja Grafindo Persada, 1996), h. 5.

⁷¹Khairul Umam, *Usul Fikih, op. cit.*, 125.

⁷²*Ibid.*, h. 126

maqāsid al-sharī'ah (maksud Allah dalam menurunkan ayat hukum, atau maksud Rasulullah dalam mengeluarkan hadis hukum). Sedangkan pengertian yang bersifat khusus adalah substansi atau tujuan yang hendak dicapai oleh suatu rumusan hukum.

Sementara itu Wahbah al-Zuhaili⁷³ (1986 : 1017) mendefinisikan *maqāsid al-sharī'ah* dengan makna-makna dan tujuan-tujuan yang dipelihara oleh syara' dalam seluruh hukumnya atau sebagian besar hukumnya, atau tujuan akhir dari syariat dan rahasia-rahasia yang diletakkan oleh syara' pada setiaphukumnya.

Kajian teori *maqāsid al-sharī'ah* dalam hukum Islam sangatlah penting. Urgensi itu didasarkan pada pertimbangan-pertimbangan sebagai berikut. *Pertama*, hukum Islam adalah hukum yang bersumber dari wahyu Tuhan dan diperuntukkan bagi umat manusia. Oleh karena itu, ia akan selalu berhadapan dengan perubahan sosial. Dalam posisi seperti itu, apakah hukum Islam yang sumber utamanya (al-Quran dan sunnah) turun pada beberapa abad yang lampau dapat beradaptasi dengan perubahan sosial. Jawaban terhadap pertanyaan itu baru bisa diberikan setelah diadakan kajian terhadap berbagai elemen hukum Islam. Salah satu elemen yang terpenting adalah teori *maqāsid al-sharī'ah*. *Kedua*, dilihat dari aspek historis, sesungguhnya perhatian terhadap teori ini telah dilakukan oleh Rasulullah SAW, para sahabat, dan generasi mujtahid sesudahnya. *Ketiga*, pengetahuan tentang *maqāsid al-sharī'ah* merupakan kunci keberhasilan mujtahid dalam ijtihadnya, karena di atas landasan tujuan

⁷³ Wahbah al-Zuhaylī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī* (Bayrūt : Dār al-Fikr, 1986), h. 1017.

hukumitulah setiap persoalan dalam bermuamalah antar sesama manusia dapat dikembalikan.

Abdul Wahhab Khallaf (1968 : 198), seorang pakar usul fiqh, menyatakan bahwa nas-nas syariah itu tidak dapat dipahami secara benar kecuali oleh seseorang yang mengetahui *maqāṣid al-sharī'ah* (tujuan hukum). Pendapat ini sejalan dengan pandangan pakar fiqh lainnya, Wahbah al-Zuhaili⁷⁴ (1986 : 1017), yang mengatakan bahwa pengetahuan tentang *maqāṣid al-sharī'ah* merupakan persoalan *ḍarūrī* (urgen) bagi mujtahid ketika akan memahami nas dan membuat *istinbath* hukum, dan bagi orang lain dalam rangka mengetahui rahasia-rahasia syariah.

Memang, bila diteliti semua perintah dan larangan Allah dalam Al-Qur'an, begitu pula suruhan dan larangan Nabi SAW dalam sunnah yang terumuskan dalam fiqh, akan terlihat bahwa semuanya mempunyai tujuan tertentu dan tidak ada yang sia-sia. Semuanya mempunyai hikmah yang mendalam, yaitu sebagai rahmat bagi umat manusia, sebagaimana yang ditegaskan dalam beberapa ayat Al-Quran, di antaranya dalam surat Al-Anbiya' : 107, tentang tujuan Nabi Muhammad diutus:

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ ﴿١٠٧﴾

Artinya: "Dan tidaklah Kami mengutusmu, kecuali menjadi rahmat bagi seluruh alam" (QS. Al-Anbiya' : 107)

Rahmat untuk seluruh alam dalam ayat di atas diartikan dengan kemaslahatan umat. Sedangkan, secara

⁷⁴ Wahbah al-Zuhaylī, *ibid.*, 1017.

sederhana masalah itu dapat diartikan sebagai sesuatu yang baik dan dapat diterima oleh akal yang sehat. Diterima akal mengandung pengertian bahwa akal itu dapat mengetahui dan memahami motif di balik penetapan suatu hukum, yaitu karena mengandung kemaslahatan untuk manusia, baik dijelaskan sendiri alasannya oleh Allah atau dengan jalan rasionalisasi. Suruhan Allah untuk berzikir dan shalat dijelaskan sendiri oleh Allah, sebagaimana yang termaktub dalam ayat berikut:

الَّذِينَ ءَامَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ
تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ ﴿٢٨﴾

Artinya: “(yaitu) orang-orang yang beriman dan hati mereka manjadi tenteram dengan mengingat Allah. Ingatlah, hanya dengan mengingati Allah-lah hati menjadi tenteram.” (QS.Al-Ra'd: 28)

أَتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ وَأَقِمِ الصَّلَاةَ ۖ إِنَّ
الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ ۗ وَلَذِكْرُ اللَّهِ
أَكْبَرُ ۗ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ ﴿٥٥﴾

Artinya: “Bacalah apa yang telah diwahyukan kepadamu, yaitu Al Kitab (Al Quran) dan dirikanlah shalat. Sesungguhnya shalat itu mencegah dari (perbuatan-perbuatan) keji dan mungkar. Dan sesungguhnya mengingat Allah (shalat) adalah lebih besar

(keutamaannya dari ibadat-ibadat yang lain). Dan Allah mengetahui apa yang kamu kerjakan." (QS Al-'Ankabut : 45)

Memang ada beberapa aturan hukum yang tidak dijelaskan secara langsung oleh *al-Shāri'* (pembuat syariat) dan akalpun sulit untuk membuat rasionalisasinya, seperti penetapan waktu shalat zhuhur yang dimulaisetelah tergelincirnya matahari. Meskipun begitu tidaklah berarti penetapan hukum tersebut tanpa tujuan, hanya saja barangkali rasionalisasinya yang belum dapat dijangkau oleh akal manusia.

Kandungan *maqāṣid al-sharī'ah* dapat diketahui dengan merujuk ungkapan al-Shāṭibī (tanpa tahun: 6), seorang tokoh pembaru usul fikih yang hidup pada abad ke-8 Hijriah, dalam kitabnya *Al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Sharī'ah*. Di situ al-Shāṭibī mengatakan bahwa sesungguhnya syariat itu ditetapkan tidak lain untuk kemaslahatan manusia di dunia dan di akhirat. Jadi, pada dasarnya syariat itu dibuat untuk mewujudkan kebahagiaan individu dan jama'ah, memelihara aturan serta menyemarakkan dunia dengan segenap sarana yang akan menyampaikannya kepada jenjang-jenjang kesempurnaan, kebaikan, budaya, dan peradaban yang mulia, karena dakwah Islam merupakan rahmat bagi semuam manusia.

Dari pengertian di atas, dapat dikatakan bahwa yang menjadi bahasan utama dalam *maqāṣid al-sharī'ah* adalah hikmah dan 'illah ditetapkan suatu hukum. Dalam kajian usul fikih, hikmah berbeda dengan 'illah. 'Illah adalah sifat tertentu yang jelas dan dapat diketahui secara objektif

(*zahir*), ada tolak ukurnya (*munḍabit*) dan sesuai dengan ketentuan hukum (*munāsib*) yang keberadaannya merupakan penentu adanya hukum. Sedangkan hikmah adalah sesuatu yang menjadi tujuan atau maksud disyariatkannya hukum dalam wujud kemaslahatan bagi manusia.

Masalah secara umum dapat dicapai melalui dua cara:

- a. Mewujudkan manfaat, kebaikan dan kesenangan untuk manusia yang disebut dengan istilah *jalb al-manāfi'*. Manfaat ini bisa dirasakan secara langsung saat itu juga atau tidak langsung pada waktu yang akan datang.
- b. Menghindari atau mencegah kerusakan dan keburukan yang sering diistilahkan dengan *dar`al-mafāsīd*.

Adapun yang dijadikan tolok ukur untuk menentukan baik buruknya (manfaat dan *mafsadah*nya) sesuatu yang dilakukan adalah apa yang menjadi kebutuhan dasar bagi kehidupan manusia. Tuntutan kebutuhan bagi kehidupan manusia itu bertingkat-tingkat, yakni kebutuhan primer, sekunder, dan tersier.

2. Penggalan Hukum Melalui *Maqāṣid Al-Sharī'ah*

Menurut telaah historis, Imam al-Haramain al-Juwaini dapat dikatakan sebagai ahli usul pertama yang menekankan pentingnya memahami *maqāṣid al-sharī'ah* dalam menetapkan hukum Islam. Ia secara tegas mengatakan bahwa seseorang tidak dapat dikatakan mampu menetapkan hukum dalam Islam sebelum ia memahami benar-benar tujuan Allah mengeluarkan

perintah-perintah dan larangan-larangan-Nya. Pada prinsipnya Al-Juwaini⁷⁵ membagi tujuan tasyri' menjadi tiga macam, yaitu *darūriyyāt*, *hājjiyyāt*, dan *mukramāt*. Pemikiran al-Juwaini tersebut dikembangkan oleh muridnya, al-Ghazali, yang menjelaskan maksud syariat dalam kaitannya dengan pembahasan *al-munāsabāt al-mašlahiyyāt* dalam qiyas. Masalahah menurut al-Ghazali⁷⁶ dicapai dengan cara menjaga lima kebutuhan pokok manusia dalam kehidupannya, yaitu memelihara agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta.

Pemikir dan ahli teori hukum Islam berikutnya yang secara khusus membahas *maqāšid al-sharī'ah* adalah Izzuddin ibn Abd al-Salam dari mazhab Syafi'iyah. Ia lebih banyak menekankan dan mengelaborasi konsep masalahah secara hakiki dalam bentuk menolak mafsadat dan menarik manfaat. Menurutnyanya *taklīf* harus bermuara pada terwujudnya kemaslahatan manusia, baik di dunia maupun di akhirat. Berdasarkan penjelasan ini, dapat dikatakan bahwa Izzuddin ibn Abd al-Salam telah berusaha mengembangkan konsep masalahah yang merupakan inti pembahasan dari *maqāšid al-sharī'ah*.⁷⁷

Pembahasan tentang *maqāšid al-sharī'ah* secara khusus, sistematis dan jelas dilakukan oleh al-Shātibī dalam kitabnya *al-Muwāfaqāt* yang sangat terkenal itu. Di situ ia secara tegas mengatakan bahwa tujuan Allah

⁷⁵Abd al-Mālik ibn Yūsuf al-Juwaynī, *al-Burhān fī Uṣūl al-Fiqh* (al-Qāhirah : Dār al-Anṣār, 1400 H), h. 295.

⁷⁶Abū Hāmid Al-Ghazālī, *Al-Mustaṣfā min Ilm al-Uṣūl* (Bayrūt : Dār al-Fikr, tt), h. 251.

⁷⁷Amir Mu'alim dan Yusdani, *Konfigurasi Pemikiran Hukum Islam* (Yogyakarta : UII Press, 2001), h. 51.

menetapkan hukum-hukum-Nya adalah untuk terwujudnya kemaslahatan hidup manusia, baik di dunia maupun di akhirat. Oleh karena itu, *taklif* hukum harus mengarah pada realisasi tujuan hukum tersebut.

Wahbah al-Zuhaili⁷⁸ (1986 : 1019) dalam bukunya menetapkan syarat-syarat *maqāṣid al-sharī'ah*. Menurutinya bahwa sesuatu baru dapat dikatakan sebagai *maqāṣid al-sharī'ah* apabila memenuhi empat syarat berikut, yaitu:

- a. Harus bersifat tetap, maksudnya makna-makna yang dimaksudkan itu harus bersifat pasti atau diduga kuat mendekati kepastian.
- b. Harus jelas, sehingga para fukaha tidak akan berbeda dalam penetapan makna tersebut. Sebagai contoh, memelihara keturunan yang merupakan tujuan disyariatkannya perkawinan.
- c. Harus terukur, maksudnya makna itu harus mempunyai ukuran atau batasan yang jelas yang tidak diragukan lagi. Seperti menjaga akal yang merupakan tujuan pengharaman *khamr* dan ukuran yang ditetapkan adalah kemabukan.
- d. Berlaku umum, artinya makna itu tidak akan berbeda karena perbedaan waktu dan tempat. Seperti sifat Islam dan kemampuan untuk memberikan nafkah sebagai persyaratan kafa'ah dalam perkawinan menurut mazhab Maliki.

Lebih lanjut, al-Shātībī⁷⁹ dalam uraiannya tentang

⁷⁸ Wahbah al-Zuhaylī, *op. cit.*, juz I, h. 1019.

⁷⁹ Al-Shātībī, *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī'ah* (Riyāḍ: Maktabah al- Riyāḍ al- Hadīthah, tt), juz I, h.70.

maqāṣid al-sharī'ah membagi tujuan syariah itu secara umum ke dalam dua kelompok, yaitu tujuan syariat menurut perumusanya (*al-shāri'*) dan tujuan syariat menurut pelakunya (*al-mukallaf*). *Maqāṣid al-sharī'ah* dalam konteks *maqāṣid al-shāri'* meliputi empat hal, yaitu:

- a. Tujuan utama syariat adalah kemaslahatan manusia di dunia dan di akhirat.
- b. Syariat sebagai sesuatu yang harus dipahami.
- c. Syariat sebagai hukum *taklīfī* yang harusdijalankan.
- d. Tujuan syariat membawa manusia selalu di bawah naungan hukum.

Keempat aspek di atas saling terkait dan berhubungan dengan Allah sebagai pembuat syariat (*syari'*). Allah tidak mungkin menetapkan syariat-Nya kecuali dengan tujuan untuk kemaslahatan hamba-Nya, baik di dunia maupun di akhirat kelak. Tujuan ini akan terwujud bila ada taklif hukum, dan taklif hukum itu baru dapat dilaksanakan apabila sebelumnya dimengerti dan dipahami oleh manusia. Oleh karena itu semua tujuan akan tercapai bila manusia dalam perilakunya sehari-hari selalu ada di jalur hukum dan tidak berbuat sesuatu menurut hawa nafsunya sendiri.

Masalah sebagai substansi dari *maqāṣid al-sharī'ah* dapat dibagi sesuai dengan tinjauannya. Jenis pertama, bila dilihat dari aspek pengaruhnya dalam kehidupan manusia, masalah dapat dibagi menjadi tiga tingkatan:

- a. *Darūriyyāt*, yaitu masalah yang bersifat primer, di mana kehidupan manusia sangat tergantung padanya, baik aspek *dīniyyah* (agama) maupun aspek duniawi.

Maka ini merupakan sesuatu yang tidak dapat ditinggalkan dalam kehidupan manusia. Jika itu tidak ada, kehidupan manusia diduni menjadi hancur dan kehidupan akhirat menjadi rusak (mendapat siksa). Ini merupakan tingkatan masalah yang paling tinggi. Di dalam Islam, *maṣlahah darūriyyah* ini dijaga dari dua sisi: *pertama*, realisasi dan perwujudannya, dan *kedua*, memelihara kelestariannya. Contohnya, yang pertama menjaga agama dengan merealisasikan dan melaksanakan segala kewajiban agama, serta yang kedua menjaga kelestarian agama dengan berjuang dan berjihad terhadap musuh-musuh Islam.

- b. *Hājjiyyāt*, yaitu masalah yang bersifat sekunder, yang diperlukan oleh manusia untuk mempermudah dalam kehidupan dan menghilangkan kesulitan maupun kesempitan. Jika ia tidak ada, akan terjadi kesulitan dan kesempitan yang implikasinya tidak sampai merusak kehidupan.
- c. *Tahsīniyyāt*, yaitu masalah yang merupakan tuntutan *murū'ah* (moral), dan itu dimaksudkan untuk kebaikan dan kemuliaan. Jika ia tidak ada, maka tidak sampai merusak ataupun menyulitkan kehidupan manusia. *Maṣlahah tahsīniyyāt* ini diperlukan sebagai kebutuhan tersier untuk meningkatkan kualitas kehidupan manusia⁸⁰.

Jenis kedua adalah masalah yang dilihat dari aspek cakupannya yang dikaitkan dengan komunitas (jama'ah) atau individu (perorangan). Hal ini dibagi dalam dua kategori, yaitu:

⁸⁰ Wahbah al-Zuhaylī, *op. cit.*, juz I, h. 1020-1023.

- a. *Maslahah kulliyāt*, yaitu masalah yang bersifat universal yang kebaikan dan manfaatnya kembali kepada orang banyak. Contohnya membela negara dari serangan musuh, dan menjaga hadis dari usaha pemalsuan.
- b. *Maslahah juz`iyyāt*, yaitu masalah yang bersifat parsial atau individual, seperti penyariatan berbagai bentuk muamalah.

Jenis ketiga adalah masalah yang dipandang dari tingkat kekuatan dalil yang mendukungnya. Masalah dalam hal ini dibagi menjadi tiga, yaitu:

- a. Masalah yang bersifat *qat`i* yaitu sesuatu yang diyakini membawa kemaslahatan karena didukung oleh dalil-dalil yang tidak mungkin lagi ditakwili, atau yang ditunjuki oleh dalil-dalil yang cukup banyak yang dilakukan lewat penelitian induktif, atau akal secara mudah dapat memahami adanya masalah itu.
- b. Masalah yang bersifat *zannī*, yaitu masalah yang diputuskan oleh akal, atau masalah yang ditunjuki oleh dalil *zannī* dari syara'.
- c. Masalah yang bersifat *wahmī*, yaitu masalah atau kebaikan yang dikhayalkan akan bisa dicapai, padahal kalau direnungkan lebih dalam justru yang akan muncul adalah *maḍarrāt* dan *mafsadāt*⁸¹.

Pembagian masalah seperti yang dikemukakan oleh Wahbah al-Zuhaili di atas agaknya dimaksudkan dalam rangka mempertegas masalah mana yang boleh diambil dan masalah mana yang harus diprioritaskan di antara

⁸¹ Wahbah al-Zuhaylī, *op. cit.*, juz I, h. 1023-1029.

sekian banyak masalah yang ada. Masalah *darūriyyāt* ,harus didahulukan dari masalah *hājjiyyāt*, dan masalah *hājjiyyāt* harus didahulukan dari masalah *tahsiniyyāt*. Demikian pula masalah yang bersifat *kulliyyāt* harus diprioritaskan dari masalah yang bersifat *juz`iyyāt*. Akhirnya, masalah *qaṭ`iyyah* harus diutamakan dari masalah *zanniyyah* dan *wahmiyyah*.

Memperhatikan kandungan dan pembagian *maqāṣid al-sharī'ah* seperti yang telah dikemukakan di atas, maka dapat dikatakan bahwa masalah yang merupakan tujuan Tuhan dalam tasyri'-Nya itu mutlak harus diwujudkan karena keselamatan dan kesejahteraan duniawi maupun ukhrawi tidak akan mungkin dicapai tanpa realisasi masalah itu, terutama masalah yang bersifat *darūriyyāt*.

3. Cara mengetahui *Maqāṣid al-Sharī'ah*

Dalam kaitannya dengan cara untuk mengetahui hikmah dan tujuan penetapan hukum, setidaknya ada tiga cara yang telah ditempuh oleh ulama sebelum al-Shātībī, yaitu:

Ulama yang berpendapat bahwa *maqāṣid al-sharī'ah* adalah sesuatu yang abstrak, sehingga tidak dapat diketahui kecuali melalui petunjuk Tuhan dalam bentuk zahir lafal yang jelas. Petunjuk itu tidak memerlukan penelitian mendalam yang justru memungkinkan akan menyebabkan pertentangan dengan kehendak bahasa. Cara ini ditempuh oleh ulama *Zāhiriyyah*.

Ulama yang tidak mementingkan pendekatan zahir lafal untuk mengetahui *maqāṣid al-sharī'ah*. Mereka terbagi dalam dua kelompok: (1) kelompok ulama yang berpendapat bahwa *maqāṣid al-sharī'ah* ditemukan bukan

dalam bentuk zahir lafal dan bukan pula dari apa yang dipahami dari tunjukan zahir lafal itu. Akan tetapi *maqāṣid al-sharī'ah* merupakan hal lain yang ada di balik penunjukan zahir lafal yang terdapat dalam semua aspek syariah sehingga tidak seorangpun dapat berpegang dengan zahir lafal yang memungkinkannya memperoleh *maqāṣid al-sharī'ah*. Kelompok ini disebut kelompok *Bāṭiniyyah*. (2) kelompok ulama yang berpendapat bahwa *maqāṣid al-sharī'ah* harus dikaitkan dengan pengertian-pengertian lafal. Artinya zahir lafal tidak harus mengandung penunjukan yang bersifat mutlak. Apabila terjadi pertentangan antara zahir lafal dengan penalaran akal, maka yang diutamakan dan didahulukan adalah penalaran akal, baik itu atas dasar keharusan menjaga masalah atau tidak. Kelompok ini disebut kelompok *Muta'ammiqīn fial-Qiyās*.

Ulama yang melakukan penggabungan dua pendekatan (zahir lafal dan pertimbangan makna/'illah) dalam suatu bentuk yang tidak merusak pengertian zahir lafal dan tidak pula merusak kandungan makna/'illah, agar syariah tetap berjalan secara harmonis tanpa kontradiksi. Kelompok ini disebut kelompok *al-Rāsikhīn*⁸² (Asafri Jaya, 1996 : 89-91).

Dalam pandangan Asafri, dalam rangka memahami *maqāṣid al-sharī'ah* ini, al-Shātībī tampaknya termasuk dalam kelompok ketiga (*al-Rāsikhīn*) yang memadukan dua pendekatan, yakni zahir lafal dan pertimbangan makna atau 'illah. Hal ini dapat dilihat dari tiga cara yang

⁸² Asafri Jaya, *op. cit.*, h. 89-91.

dikemukakan oleh al-Shātībī⁸³ (tanpa tahun : 104) dalam upaya memahami *maqāsid al-sharī'ah*, yaitu :

a. Melakukan analisis terhadap lafal perintah dan larangan.

Cara pertama dilakukan dalam upaya telaah terhadap lafal perintah dan larangan yang terdapat dalam Al-Quran dan hadis secara jelas sebelum dikaitkan dengan permasalahan-permasalahan yang lain. Artinya kembali kepada makna perintah dan larangan secara hakiki. Perintah harus dipahami menghendaki suatu yang diperintahkan itu agar diwujudkan dan larangan menghendaki agar sesuatu yang dilarang itu dihindari dan dijauhi. Cara pertama ini diarahkan untuk memahami ayat-ayat dan hadis-hadis yang berkaitan dengan masalah-masalah ibadah.

b. Melakukan penelaahan 'illah perintah dan larangan.

Cara kedua dengan melakukan analisis terhadap 'illah hukum yang terdapat dalam Al-Quran atau hadis. Seperti diketahui bahwa 'illah itu ada yang tertulis dan ada pula yang tidak tertulis. Jika 'illahnya tertulis, maka harus mengikuti kepada apa yang tertulis itu, dan jika 'illahnya tidak tertulis, maka harus dilakukan *tawaqquf* (tidak membuat suatu putusan).

Keharusan *tawaqquf* ini didasari dua pertimbangan. *Pertama*, tidak boleh melakukan perluasan terhadap apa yang telah ditetapkan oleh nas. Perluasan terhadap apa yang telah ditetapkan oleh nas tanpa mengetahui 'illah hukum sama halnya dengan menetapkan hukum tanpa

⁸³ Al-Shātībī, *op. cit.*, h. 104.

dalil. *Kedua*, pada dasarnya tidak diperkenankan melakukan perluasan cakupan terhadap apa yang telah ditetapkan oleh nas, namun hal ini dimungkinkan apabila tujuan hukum dapat diketahui. Sesungguhnya inti dari dua pertimbangan ini adalah bahwa dalam masalah muamalah dibolehkan melakukan perluasan jika tujuan hukum mungkin diketahui dengan perluasan tersebut.

c. Analisis Terhadap Sikap Diamnya *Shāri'* Dalam Pensyariatian Suatu Hukum.

Cara yang ketiga dengan melihat sikap diamnya *Shāri'* (pembuat syariat) dalam pensyariatian suatu hukum. Diamnya *Shāri'* itu dapat mengandung dua kemungkinan yaitu kebolehan dan larangan. Dalam hal-hal yang berkaitan dengan muamalah, sikap diamnya *Shāri'* mengandung kebolehan dan dalam hal-hal yang bersifat ibadah sikap diamnya *Shāri'* mengandung larangan. Dari sikap diamnya *Shāri'* ini akan diketahui tujuan hukum.

Pengumpulan Al-Quran yang terjadi setelah Nabi SAW wafat merupakan contoh sikap diamnya *Shāri'*. Pada masa Nabi SAW belum dijumpai faktor yang mendesak untuk membukukan Al-Quran tersebut. Namun selang beberapa waktu kemudian terdapat faktor yang mendesak untuk membukukan Al-Quran. Sikap diamnya Nabi SAW dalam hal ini dapat dipahami bahwa pembukuan itu dibolehkan atau dibenarkan.

Apabila dilihat cara mengetahui *maqāsid al-sharī'ah* seperti yang telah disebutkan di atas, maka dapat disimpulkan bahwa cara pertama lebih diarahkan pada aspek ibadah, cara yang kedua pada aspek muamalah, dan

cara ketiga pada keduanya. Cara-cara tersebut merupakan kombinasi cara mengetahui *maqāṣid al-sharī'ah* melalui pendekatan lafal dan pendekatan makna. Kombinasi ini dirasa sangat penting dalam rangka mempertahankan identitas agama sekaligus mampu menjawab perkembangan hukum yang muncul akibat perubahan-perubahan sosial.

Dari semua paparan di atas, tampak bahwa *maqāṣid al-sharī'ah* merupakan aspek penting dalam pengembangan hukum Islam. Ini sekaligus sebagai jawaban bahwa hukum Islam itu dapat dan bahkan sangat mungkin beradaptasi dengan perubahan-perubahan sosial yang terjadi di masyarakat. Adaptasi yang dilakukan tetap berpijak pada landasan-landasan yang kuat dan kokoh serta masih berada pada ruang lingkup syariah yang bersifat universal. Ini juga sebagai salah satu bukti bahwa Islam itu selalu sesuai untuk setiap zaman dan pada setiap tempat.

BAB V

MAQĀSID AL-SHARĪ'AH

SEBAGAI METODE IJTIHAD

Syariah tidaklah dikatakan syariah jika tidak mempunyai tujuan dari implementasinya, yang hadir sebagai respon solutif terhadap problematika aktual zaman. Adanya *maqāsid al-sharī'ah* adalah sebagai tanda dan petanda adanya dialektika antara teks (nas) dengan realitas. Pengetahuan mengenai *maqāsid al-sharī'ah* bertujuan memahami teks dengan cara memahami tujuan dari teks melalui tindakan mengeluarkan *dalālahnya*, karena pengetahuan tentang syariah melahirkan pengetahuan tentang *maqāsid*. Kajian mengenai *maqāsid al-sharī'ah* membawa kita kepada pemahaman tentang hakikat *al-tashrī'*, khususnya dalam ayat-ayat hukum.

Hukum Islam melarang perbuatan yang pada dasarnya merusak kehidupan manusia, sekalipun perbuatan itu disenangi oleh manusia dan perbuatan itu dilakukan hanya oleh seseorang tanpa merugikan orang lain. Seperti seseorang yang meminum khamr (minuman yang dapat memabukkan). Dalam pandangan Islam perbuatan orang tersebut tetap dilarang, karena dapat merusak akal yang seharusnya ia pelihara.

Allah mensyariatkan hukum Islam untuk memelihara kemaslahatan manusia, sekaligus untuk menggindari mafsadah baik di dunia maupun di akhirat. Dalam rangka

mewujudkan kemaslahatan di dunia dan akhirat, menurut para ulama' usul fikih, ada lima unsur pokok yang harus dipelihara dan diwujudkan. Kelima pokok tersebut adalah agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Seorang hamba akan memperoleh kemaslahatan, manakala ia dapat memelihara kelima aspek pokok tersebut, sebaliknya ia akan memperoleh kemafsadatan manakala ia tidak dapat memelihara kelima unsur tersebut dengan baik.

Kelima pokok di atas kemudian oleh ulama' usul fikih disebut sebagai *al-kulliyāt al-khams* yang kemudian menjadi bagian dari pada *maqāṣid al-sharī'ah* (maksud atau tujuan syariat hukum Islam) yang kemudian oleh ulama' usul fikih dijadikan sebagai alat dalam menetapkan hukum yang kasusnya tidak disebutkan secara eksplisit baik dalam al-Quran maupun hadis.

1. Konsep *Maqāṣid al-Sharī'ah*

Konsep *maqāṣid al-sharī'ah* sebenarnya telah dimulai dari masa Al-Juwaini yang terkenal dengan sebutan Imam al-Haramain dan oleh Imam al-Ghazali, kemudian disusun secara sistimatis oleh seorang ahli usul fikih bermadzhab Maliki dari Granada (Spanyol), yaitu Imam al-Shātībī (w. 790 H). Konsep itu ditulis dalam kitabnya yang terkenal, *al-Murwāfaqāt fī Uṣūl al-Ahkām*. Menurut al-Shātībī, pada dasarnya syariat ditetapkan untuk mewujudkan kemaslahatan hamba (*maṣālih al-'ibād*), baik di dunia maupun di akhirat. Kemaslahatan inilah, dalam pandangan beliau, menjadi *maqāṣid al-sharī'ah*. Dengan kata lain, penetapan syariat, baik secara keseluruhan (*jumlatan*) maupun secara rinci (*tafṣīlan*), didasarkan pada suatu 'illah

(motif penetapan hukum), yaitu mewujudkan kemaslahatan hamba.⁸⁴

Untuk mewujudkan kemaslahatan tersebut al-Shātibi membagi *maqāṣid* menjadi tiga tingkatan, yaitu: *maqāṣid darūriyyāt*, *maqāṣid hājiyyāt*, dan *maqāṣid tahsīniyyāt*. *Darūriyyāt* adalah sesuatu yang harus ada demi kemaslahatan hamba, yang jika tidak ada akan menimbulkan kerusakan, misalnya rukun Islam. *Hājiyyāt* maksudnya sesuatu yang dibutuhkan untuk menghilangkan kesempitan, seperti rukhsah (keringanan) tidak berpuasa bagi orang sakit. *Tahsīniyyāt* artinya sesuatu yang diambil untuk kebaikan hidup dan menghindarkan keburukan, semisal akhlak yang mulia, menghilangkan najis, dan menutup aurat. *Darūriyyāt* beliau jelaskan lebih rinci mencakup lima tujuan, yaitu: (1) menjaga agama (*hifẓ al-dīn*); (2) menjaga jiwa (*hifẓ al-nafs*); (3) menjaga akal (*hifẓ al-'aql*); (4) menjaga keturunan (*hifẓ al-nasl*); (5) menjaga harta (*hifẓ al-māl*).⁸⁵

Maqāṣid al-sharī'ah terdiri dari dua kata yakni *maqāṣid* dan *al-sharī'ah*. *Maqāṣid* adalah jamak dari maksud yang berasal dari *fi'l qaṣada* yang berarti menghendaki atau memaksudkan. *Maqāṣid* berarti hal-hal yang dikehendaki dan dimaksudkan.⁸⁶ Sedangkan *al-sharī'ah* berarti jalan menuju sumber air yang dapat pula diartikan sebagai jalan

⁸⁴Abū Ishāq Al-Shātibi, *al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Sharī'ah*, jilid II (al-Qāhirah: Mustafā Muhammad, tt.), h. 2-3.

⁸⁵*Ibid.*, h. 5.

⁸⁶Ahmad Qorib, *Uṣul Fikih 2*, cet. Ke-2 (Jakarta: PT. Nimas Multima, 1997), 170.

ke arah sumber keadilan⁸⁷ dan jalan menuju sumber kehidupan.⁸⁸

Pengertian *maqāṣid al-sharī'ah* secara istilah tidak ada definisi khusus yang dibuat oleh para ulama usul fikih, boleh jadi hal ini sudah maklum di kalangan mereka. Termasuk *Shaykh al-Maqāṣid* (al-Shātibi) sendiri tidak membuat definisi yang khusus, dia cuma mengungkapkan tentang syariah dan fungsinya bagi manusia seperti diungkapkannya dalam kitab *al-Muwāfaqāt*:

“Sesungguhnya syariat itu ditetapkan bertujuan untuk tegaknya kemaslahatan manusia di dunia dan akhirat dan hukum-hukum diundangkan untuk kemashlahatan hamba”.⁸⁹

⁸⁷Ibn Manzūr, *Lisān al-'Arab*, Jilid. VIII (Bayrūt: Dār al-Ṣadr, tt.), h. 175.

⁸⁸Fazlur Rahman, *Islam, alih bahasa oleh Ahsin Muhammad*, cet. Ke-1 (Bandung: Pustaka, 1994), h. 140.

⁸⁹Asafri Jaya Bakrie, *Konsep Maqashid Syariah menurut al-Syatibi*, cet. Ke-1 (Jakarta : P.T. Raja grafindo Persada, 1996), 64. Urgensi kemaslahatan terdapat pada semua bentuk hukum, baik hukum-hukum yang berdasarkan wahyu seperti hukum Islam maupun hukum yang bukan didasarkan wahyu, walaupun penekanan dari masing-masing hukum tersebut berbeda. Perbedaan itu berkaitan dengan hukum Islam yang merupakan keistimewaan hukum itu sendiri. Perbedaan dan keistimewaan itu adalah: Pertama, pengaruh kemaslahatan hukum Islam tidak terbatas waktu di dunia, tetapi juga memberi pengaruh pada kehidupan akhirat. Hal ini disebabkan oleh karena syariat Islam itu sendiri diciptakan untuk kebahagiaan dunia akhirat. Kedua, kemaslahatan yang dikandung hukum Islam tidak saja berdimensi materi (*māddī*) akan tetapi juga immateri (*rūhī*) terhadap manusia. Ketiga, dalam hukum Islam, kemaslahatan agama merupakan dasar bagi kemaslahatan- kemaslahatan yang lain. Hal ini mengandung art bahwa apabila terjadi pertentangan antara kemaslahatan yang lain dengan kemaslahatan agama, maka kemaslahatan agama tidak boleh dikalahkan atau dikorbankan.

Dari ungkapan al-Shātībī tersebut bisa dikatakan bahwa al-Shātībī tidak mendefinisikan maqāṣid al-sharī'ah secara komprehensif, hanya saja ia menegaskan bahwa doktrin maqāṣid al-sharī'ah adalah satu, yaitu maṣlahah atau kebaikan dan kesejahteraan umat manusia baik di dunia maupun diakhirat. Oleh karena itu al-Shātībī meletakkan posisi maṣlahah sebagai 'illah hukum atau alasan pensyariaan hukum Islam.⁹⁰

Hanya saja, sebagian ulama usul mendefinisikan maqāṣid al-sharī'ah dengan makna dan tujuan yang dikehendaki dalam mensyariatkan suatu hukum bagi kemaslahatan umat manusia. Maqāṣid al-sharī'ah dikalangan ulama usul juga disebut sebagai asrār al-sharī'ah, yaitu rahasia-rahasia yang terdapat dibalik hukum yang ditetapkan oleh syara' berupa kemaslahatan umat manusia baik di dunia maupun di akhirat.⁹¹

Sementara menurut Wahbah al-Zuhaili, *maqāṣid al-sharī'ah* berarti nilai-nilai dan sasaran syara' yang tersirat dalam segenap atau bagian terbesar dari hukum-hukumnya. Nilai-nilai dan sasaran-sasaran itu dipandang sebagai tujuan dan rahasia syariah yang ditetapkan oleh *al-Shāri'* dalam setiap ketentuan hukum-Nya.⁹² Dari definisi tersebut dapat diambil kesimpulan bahwa *maqāṣid al-sharī'ah* adalah tujuan yang ingin dicapai dalam hukum Islam yang telah ditentukan oleh Allah dan Rasul-Nya. Untuk dapat mengetahui tujuan hukum tersebut dapat

⁹⁰*Ibid.*

⁹¹Abdul Azis Dahlan, dkk., *Ensiklopedi Hukum Islam*, cet. Ke-1 (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 1996), h. 1108.

⁹²Wahbah al-Zuhaylī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī* (Dimasqa: Dār al-Fikr, 1986), juz II, h. 225.

ditelusuri melalui teks-teks al-Quran dan Sunnah sebagai alasan logis bagi rumusan suatu hukum yang berorientasi pada kemaslahatan umat manusia.

2. Peranan *Maqāṣid Al-Sharī'ah* Dalam Pengembangan Hukum Islam

Secara garis besar, metode istinbat dalam usul fiqh dibagi kedalam tiga bagian, yaitu: *Ṭarīqah al-Ijtihād al-Bayānī* (metode ijtihad semantik/kebahasaan),⁹³ *Ṭarīqah al-Ijtihād at-Tawfiqī* (penalaran terhadap pertentangan dalil-dalil keagamaan),⁹⁴ dan *Ṭarīqah al-Ijtihād at-Ta'lilī* (metode ijtihad terhadap alasan pensyariaan),⁹⁵ salah satunya adalah dengan metode *maqāṣid al-sharī'ah*.⁹⁶

⁹³*Ṭarīqah al-Ijtihād al-Bayānī* adalah metode ijtihad atau penemuan hukum dengan cara menjelaskan nas-nas yang sudah ada melalui penalaran atau pendekatan kebahasaan (semantik) terhadap nas-nas tersebut, yang dilakukan dengan cara: *Pertama*, melihat jelas tidaknya suatu pernyataan yang terdapat dalam nas-nas al-Quran dan Hadis. *Kedua*, menunjukkan makna yang terkandung dalam nas-nas al-Quran dan Hadis. *Ketiga*, melihat luas dan sempitnya suatu pernyataan yang terdapat dalam nas-nas al-Quran dan Hadis. *Keempat*, yaitu dengan cara melihat bentuk-bentuk *taklif* yang terdapat dalam nas-nas al-Quran dan Hadis.

⁹⁴*Ṭarīqah al-Ijtihād at-Tawfiqī* adalah metode penemuan hukum dengan cara sinkronisasi terhadap nas-nas al-Quran dan Hadis yang saling bertentangan antara yang satu dengan yang lainnya. Metode ijtihad ini bisa dilakukan dengan tiga pola, yaitu: *al-jam'u* (kompromisasi), *al-naskhu* (penghapusan), dan *at-tarjih* (penguatan).

⁹⁵*Ṭarīqah al-Ijtihād al-Ta'lilī* yaitu metode penemuan hukum dengan cara mencari dan menemukan sebab-sebab hukum yang terdapat dalam nas-nas al-Quran dan Hadis. Pola *ta'lilī* ini dibagi menjadi dua, yaitu *ta'lil al-ahkām bi al-illāh*, dan *ta'lil al-ahkām bi maqāṣid al-sharī'ah*.

⁹⁶Syamsul Anwar, "Dilālāh al-Khafī wa 'Alāqah al-Ijtihād: Dirāsah Uṣūliyyah bi Ikhālāh Khāṣṣ Qaḍiyyah al-Qaṭl al-Rakhīm" dalam *Al-Jami'ah Journal of Islamic Studies*, Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, 2003, h. 169.

Metode maqāṣid al-sharī'ah dikembangkan untuk mencapai tujuan akhir dari ditetapkan dan dilaksanakannya hukum Islam yaitu kemaslahatan bagi umat manusia. Menurut al-Shātībī sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya, kemaslahatan yang hendak diwujudkan hukum Islam terbagi menjadi tiga tingkatan, yaitu kebutuhan *al-maqāṣid al-darūriyyāt*, *al-maqāṣid al-hājiyyāt*, dan *al-maqāṣid al-tahsīniyyāt*.

Pertama, *al-maqāṣid darūriyyah* atau *maqāṣid al-sharī'ah* adalah tingkatan kebutuhan yang harus ada atau dapat disebut sebagai kebutuhan primer. Bila dalam tingkatan kebutuhan ini tidak terpenuhi maka akan terancam kemaslahatan seluruh umat manusia baik di dunia maupun di akhirat. Menurut al-Shātībī ada lima hal yang termasuk ke dalam kategori kebutuhan *darūriyyāt* ini, yaitu: memelihara agama (*hifz al-dīn*), memelihara jiwa (*hifz al-nafs*), memelihara akal (*hifz al-'aql*), memelihara keturunan (*hifz al-nasl*), dan memelihara harta (*hifz al-māl*).⁹⁷

Untuk menyelamatkan agama, Islam mewajibkan ibadah sekaligus melarang hal-hal yang merusaknya. Untuk menyelamatkan jiwa Islam mewajibkan memakan makanan yang baik-baik dan halal serta melarang memakan makanan yang haram (karena adanya hal-hal yang tidak baik bagi diri manusia di dalam makanan tersebut), selain itu Islam mewajibkan memelihara jiwa seseorang dan mengharamkan membunuh jiwa manusia. Untuk menyelamatkan akal, Islam melarang hal-hal yang dapat merusak fungsi akal, misalnya meminum minuman yang memabukkan sehingga menyebabkan manusia hilang

⁹⁷Al-Shātībī, *op. cit.*,h. 5.

kesadaran dirinya. Untuk menyelamatkan keturunan Islam mewajibkan nikah dan mengharamkan zina. Dan untuk menyelamatkan harta Islam mensyariatkan hukum mua'malah yang baik dan benar dan melarang upaya-upaya yang merusaknya seperti melakukan pencurian dan sebagainya.

Kedua, al-maqāṣid al-hājiyyah adalah kebutuhan sekunder, dimana dalam tingkatan ini apabila kebutuhan tersebut tidak dapat diwujudkan tidak sampai mengancam kemaslahatan manusia, namun bisa mengakibatkan terjadinya hambatan dan kesulitan untuk mewujudkan kemaslahatan tersebut. Oleh karena itu kebutuhan atau *al-maqāṣid al-hājiyyah* dibutuhkan untuk mempermudah mencapai kepentingan yang bersifat *darūriyyāt* dan menyingkirkan hal-hal yang mempersulit terwujudnya kebutuhan *darūriyyāt*. Oleh karena fungsinya yang mendukung dan melengkapi tujuan primer maka kebutuhan *hājiyyāt* ini kehadirannya sangat dibutuhkan. Contohnya untuk melaksanakan ibadah shalat sebagai tujuan primer maka dibutuhkan berbagai fasilitas, misalnya masjid. Tanpa adanya masjid tujuan untuk memelihara agama (*hifz al-dīn*) tidaklah gagal atau rusak secara total namun bisa megakibatkan munculnya berbagai kesulitan.

Ketiga, al-maqāṣid al-tahsīniyyah atau kebutuhan tersier adalah tingkatan kebutuhan yang apabila tidak dipenuhi tidak akan mengancam eksistensi salah satu dari lima hal pokok tadi dan tidak menimbulkan kesulitan. Menurut al-Shātībī pada tingkatan ini yang menjadi ukuran adalah hal-hal yang merupakan kepatutan menurut adat istiadat, menghindari hal-hal yang tidak enak dipandang menurut

kepatutan dan sesuai dengan tuntutan norma sosial dan akhlak. Pada tingkatan ini kebutuhan *hājiyyah* bersifat relatif dan lokal sejauh tidak bertentangan dengan nas al-Quran dan al-Hadis.

Sebagai contoh dalam tingkatan kebutuhan ini adalah apakah masjid yang dibutuhkan dalam rangka mewujudkan kebutuhan *darūriyyah* yakni memelihara agama melalui ibadah shalat, dalam bentuk arsitektur sesuai dengan taraf perkembangan kebudayaan lokal, misalnya menggunakan model kubah Madinah, Mekah, atau yang lainnya. Semua itu diserahkan pada rasa dan nilai estetika dan kemampuan lokal.

Untuk mencapai pemeliharaan lima unsur pokok di atas secara sempurna, maka ketiga tingkatan *maqāsid al-sharī'ah* tersebut tidak dapat dipisahkan. Kepentingan *darūriyyah* merupakan dasar dan landasan bagi kepentingan yang lainnya, dan kepentingan *hājiyyah* merupakan penyanggah dan penyempurna bagi kepentingan *darūriyyah* sedangkan *tahsīniyyah* merupakan unsur penopang bagi kepentingan *hājiyyah* atau sekunder.⁹⁸

Dalam memahami *maqāsid al-sharī'ah* para ulama' menurut al-Shātībī terbagi kepada tiga kelompok dengan metode pemahaman yang berbeda-beda,⁹⁹ yakni:

Ulama yang berpendapat bahwa *maqāsid al-sharī'ah* adalah sesuatu yang abstrak, tidak dapat diketahui kecuali lewat petunjuk Tuhan yang terungkap dalam bentuk zahir lafaz yang jelas. Kelompok ini disebut *al-Zāhiriyyah*.

⁹⁸*Ibid.*, h. 10.

⁹⁹*Ibid.*, h. 393.

Ulama yang tidak menempuh zahir nas. Kelompok ini terbagi menjadi dua golongan. *Pertama*, ulama yang berpendapat bahwa *maqāṣid al-sharī'ah* diketahui bukan dari zahir lafaz dan bukan pula dari tunjukkan zahir lafaz, akan tetapi ia merupakan hal lain yang ada dibalik tujuan zahir lafaz yang berpendapat dalam semua aspek syariat. Kelompok ini disebut *al-Bātiniyyah*. *Kedua*, Ulama' yang berpendapat bahwa *maqāṣid al-sharī'ah* harus dikaitkan dengan pengertian lafaz. Artinya zahir lafaz tidak harus mengandung tujuan mutlak. Apabila terdapat pertentangan zahir lafaz dengan nalar, maka yang diutamakan dan didahulukan adalah pengertian nalar, baik atas dasar keharusan menjaga kemaslahatan atau tidak. Kelompok ini disebut *al-Muta'ammiqīn fī al-Qiyās*.

Ulama yang melakukan penggabungan dua pendekatan (zahir lafaz dan pertimbangan 'illah) dalam suatu bentuk yang tidak merusak pengertian zahir lafaz dan tidak pula merusak kandungan makna atau 'illah, sehingga tetap berjalan secara harmoni tanpa adanya kontradiksi-kontradiksi. Kelompok ini disebut *al-Rāsikhīn*.

Kaitannya dengan hal tersebut, al-Shātībī dalam memahami *maqāṣid al-sharī'ah* merumuskan dua cara,¹⁰⁰ yaitu:

Melakukan analisis terhadap lafaz perintah dan larangan. Suatu perintah menurutnya menghendaki perwujudan dari sesuatu yang diperintahkan. Perwujudan isi dari perintah itu menjadi tujuan yang dikehendaki oleh *al-Shāri'*. Demikian pula sebaliknya, sebuah larangan menghendaki suatu perbuatan yang dilarang itu

¹⁰⁰*Ibid.*, h. 394.

ditinggalkan (keharusan meninggalkan perbuatan yang dilarang Tuhan).

Menelaah *'illah al-'amr* (perintah) dan *al-nahy* (larangan). Menurut pemahaman *maqāṣid al-sharī'ah* dapat dilakukan melalui analisis *'illah* hukum yang terdapat dalam al-Quran dan hadis. *'illah* adalah kemaslahatan-kemaslahatan dan hikmah-hikmah yang berkaitan dengan perintah (*al-'amr*) kebolehan (*al-ibāhah*), dan kemafsadatan (*al-mafāsid*) yang berkaitan dengan larangan (*al-nahy*). Dengan demikian, *'illah* suatu hukum adalah kemaslahatan dan kemafsadatan itu sendiri.

Sebagaimana yang telah dijelaskan sebelumnya bahwa metode *maqāṣid al-sharī'ah* dikembangkan untuk mencapai tujuan akhir dari ditetapkan dan dilaksanakannya hukum Islam yaitu kemaslahatan umat manusia baik di dunia maupun di akhirat. Dalam pemikiran usul fikih terdapat tiga cara penentuan legalitas masalah yang sekaligus membagi masalah kepada tiga macam. Ketiga macam penentuan legalitas masalah itu adalah sebagai berikut:¹⁰¹

Pertama, masalah yang legalitasnya berdasarkan penunjukkan dari suatu nas dalam bentuk *'illah*. Nas itu sendiri menyebut bahwa sesuatu itu dianggap sebagai suatu masalah. Ini yang disebut dengan *maṣlahah al-mu'tabarah*. Pemeliharaan jiwa manusia misalnya, merupakan kemaslahatan yang harus diwujudkan. Keharusan perwujudan ini ditunjukkan oleh Tuhan sebagai *al-Shāri'* dalam al-Quran, yaitu sebagaimana yang termaktub dalam suran al-Baqarah ayat 178 yang menyatakan tentang pelaksanaan hukum *qisās*. Demikian

¹⁰¹Asafri Jaya Bakrie, *op. cit.*,h144-146.

juga dengan pembebanan hukuman terhadap pencuri, yang dalam al-Quran disebutkan dalam surat al-Ma'idah ayat 38, dimana hal ini merupakan realisasi dari kemaslahatan kepemilikan harta benda yang ditunjukkan oleh *al-Shāri'*. Sedangkan dalam rangka menjaga kemaslahatan keturunan dan kehormatan manusia Tuhan melarang untuk mendekati zina, sebagaimana yang termaktub dalam al-Isra' ayat 32. Dalam transaksi ekonomi, misalnya, keharusan adanya persaksian yang adil adalah dalam upaya mewujudkan bentuk-bentuk muamalah dan mekanisme niaga yang jujur dan membawa kemaslahatan bagi kedua belah pihak.

Kedua, masalah yang ditolak legalitasnya oleh *al-Shāri'*. Artinya manusia memandang bahwa sesuatu itu mengandung suatu kemaslahatan, akan tetapi *al-Shāri'* menolak atau membatalkan kemaslahatan tersebut dengan melalui penunjukan dalam nas. Contoh yang populer dalam literatur-literatur usul fikih adalah fatwa al-Laits tentang seorang raja yang menggauli istrinya pada siang hari di bulan Ramadhan. Hukum yang ditetapkan oleh fikih terhadap raja tersebut adalah melaksanakan puasa dua bulan berturut-turut sebagai ganti kewajiban memerdekakan budak. Menurut al-Laits, bagi seorang raja keharusan memerdekakan budak sebagai sanksi hukum tidak akan mampu memberikan dampak positif supaya ia dapat menghormati bulan Ramadhan dan menjalankan ibadah puasa.

Hal ini disebabkan oleh mudahnya bagi seorang raja untuk memerdekakan budak karena kondisi kehidupannya yang serba mewah. Oleh karenanya keharusan berpuasa dua bulan berturut-turut sebagai sanksi pada urutan kedua

sebagaimana yang ditegaskan oleh nas harus didahulukan pelaksanaannya kerana dapat mewujudkan kemaslahatan sebagai tujuan hukum. Kemaslahatan seperti ini oleh jumhur ulama dikategorikan sebagai masalah yang dibatalkan oleh *al-Shāri'* kerana bertentangan dengan urutan yang terdapat dalam nas.

Pengangkatan al-maṣlahah al-mulghah yang dilakukan oleh jumhur terhadap fatwa faqih al-Laits tentang raja yang melakukan persetubuhan di siang hari bulan Ramadhan, tampaknya dari teks nas memang beralasan. Namun apabila kita bertolak dari tujuan pensyariatan hukum, maka fatwa besar ulama besar murid Imam Malik itu patut untuk dipertimbangkan. Itu pulalah sebabnya dari hadis yang berkaitan dengan seorang yang melakukan jimak di siang hari pada bulan Ramadhan itu berkembang pendapat di kalangan ulama' antara menerapkan hadis tersebut secara berurutan (*tartīb*) dan memilih (*takhyīr*).

Ketiga, masalah yang tidak terdapat legalitas nasnya baik terhadap keberlakuan maupun ketidakberlakuannya. Artinya dalam hal ini tidak ada penunjukkan nas baik dalam tingkat macam maupun pada tingkat jenis. Posisinya yang tidak mendapat legalitas khusus dari nas tentang keberlakuan dan ketidak berlakuannya. Maka masalah ini disebut *maṣlahah mursalah* atau *al-maṣālih al-mursalah*, yang artinya lepas dari penunjukkan nas secara khusus.¹⁰²

¹⁰²Terhadap masalah bentuk ini, selain disebut *al-maṣālih al-mursalah* oleh al-Ghazali disebut juga dengan istilah *istiṣlāh* dan *al-istidlāl al-mursal* oleh al-Shātībī, yang pada dasarnya

Pengetahuan tentang *maqāṣid al-sharī'ah* adalah hal yang sangat penting. Memahami dan mengerti tentang *maqāṣid al-sharī'ah* dapat dijadikan sebagai alat bantu dalam memahami redaksi al-Quran dan al-Sunnah, dapat pula membantu menyelesaikan dalil yang saling bertentangan (*ta'ārud al-dalālah*) dan yang sangat penting lagi adalah *maqāṣid al-sharī'ah* dapat dijadikan sebagai sebuah metode untuk menetapkan suatu hukum dalam kasus-kasus yang ketentuan hukumnya tidak tercantum baik dalam al-Quran maupun al-sunnah.

3. Hubungan *Maqāṣid Al-Sharī'ah* Dengan Beberapa Metode Ijtihad

Sebagaimana telah dijelaskan, pada dasarnya tujuan utama disyariatkannya hukum Islam adalah untuk memelihara kemaslahatan dan sekaligus menghindari kemafsadatan, baik di dunia maupun di akhirat. Pencarian

mempunyai inti yang sama, yaitu tidak terdapatnya dalil khusus yang menjadi dasar masalah tersebut.

Dalam ilmu usul fikih, *qiyās* biasanya dirumuskan sebagai kiat untuk menetapkan hukum yang kasusnya tidak terdapat dalam nas dengan cara menyamakan dengan kasus yang terdapat dalam nas, disebabkan karena adanya persamaan *'illah* hukumnya. Berdasarkan rumusan ini maka dalam menggunakan metode *al-qiyas* paling tidak ada empat unsure yang harus ada, yakni; *al-'ashl*, *al-far'u*, *hukmal- 'ashl*, dan *'illah*. Dari keempat ini, *'illah* sangatlah penting dan sangat menentukan. Ada atau tidak adanya hukum dalam kasus baru sangat tergantung pada ada atau tidak adanya *'illah* pada kasus tersebut. Lihat Fathurrahman Djamil, *Filsafa tHukum Islam*, cet.Ke-1 (Jakarta:LogosWacana Ilmu,1997), h. 135-136.

para ahli usul fikih terhadap *al-maṣlahah* atau kemaslahatan itu diwujudkan dalam bentuk metode ijtihad. Berbagai macam istilah telah digunakan oleh mereka untuk menyebut metode penemuan hukum. Namun pada dasarnya, semua metode itu bermuara pada upaya penemuan kemaslahatan umat manusia dan menjadikannya sebagai alat untuk menetapkan hukum yang kasusnya tidak disebutkan secara eksplisit baik di dalam al-Quran maupun dalam hadis. Atas dasar asumsi ini maka dapat dikatakan bahwa setiap metode penetapan hukum yang dipakai oleh para ahli usul fikih bermuara pada *maqāṣid al-sharī'ah*.

Metode istinbat hukum dengan menggunakan *al-qiyās* dan *al-maṣlahah al-mursalah* ataupun yang lainnya adalah metode yang dapat digunakan dalam pengembangan hukum Islam dengan menggunakan atau dikaitkan dengan *maqāṣid al-sharī'ah* sebagai dasar untuk memperoleh kemaslahatan yang hendak dicapai dalam hukum yang ditetapkannya. Misalnya metode *al-qiyās*¹⁰³ baru bisa dilaksanakan apabila dapat ditentukan *maqāṣid al-sharī'ah*

¹⁰³Dalam ilmu usul fikih, *qiyās* biasanya dirumuskan sebagai kiat untuk mene- tapkan hukum yang kasusnya tidak terdapat dalam nas dengan cara menyamakan degan kasus yang terdapat dalam nas, disebabkan karena adanya persamaan 'illah hukumnya. Berdasarkan rumusan ini maka dalam menggunakan metode *al-qiyas*, paling tidak ada empat unsure yang harus ada, yakni; *al-'ashl, al-far'u, hukmal-'ashl*, dan 'illah. Dari keempat ini, 'illah sangatlah penting dan sangat menentukan. Ada atau tidak adanya hukum dalam kasus baru sangat tergantung pada ada atau tidak adanya 'illah pada kasus tersebut. Lihat Fathurrahman Djamil, *Filsafat Hukum Islam*, cet. Ke-1 (Jakarta : Logos Wacana Ilmu, 1997), h. 135-136.

yaitu dengan cara menemukan 'illah¹⁰⁴ hukum dari sebuah permasalahan hukum.

Contoh hukum tentang *khamr* adalah karena sifatnya yang dapat memabukkan dan bisa merusak akal manusia, dengan demikian yang menjadi 'illah hukum *khamr* adalah memabukkan dan merusak akal. *Khamr* hanyalah salah satu contoh dari sekian banyak hal yang memiliki kesamaan sifat dengannya. Terlebih dengan berkembangnya ilmu pengetahuan dan teknologi dewasa ini maka sangat banyak sifat-sifat dari zat-zat kimiawi yang memiliki kesamaan sifat dan fungsi dengan *khamr* di atas.

Dari sini dapat dilihat betapa erat hubungan antara metode *al-qiyās* dengan *maqāsid al-sharī'ah*. Para ahli usul fikih mengelaborasi keterkaitannya. Menurut mereka 'illah baru bisa dijadikan sebagai dasar penetapan hukum setelah diketahui dan ditelusuri maksud disyariatkannya hukum itu. Dalam menentukan maksud dan tujuan hukum, tidak dapat diabaikan pemahaman tentang *maṣlahah* dan *mafsadah* yang menjadi inti kajian *maqāsid al-sharī'ah*.¹⁰⁵

Selain itu, untuk mengetahui kedudukan *al-maṣlahah al-mursalah* dalam pandangan para ulama tampaknya memang harus dikaitkan dengan analisis *maqāsid al-sharī'ah*. Analisis ini dapat melahirkan dua dampak positif. *Pertama*, dapat menampakkan titik temu perbedaan pendapat antara ulama yang menggunakan *al-maṣlahah al-mursalah*. *Kedua*, analisis keterkaitan ini dapat

¹⁰⁴'Illah merupakan tujuan yang dekat dalam bentuk *maṣlahah* dan *mafsadah*, serta dapat dijadikan dasar penetapan hukum. *Ibid.*

¹⁰⁵*Ibid.*, h. 138.

menunjukkan bahwa betapa pentingnya *maqāṣid al-sharī'ah* dalam rangka penajaman analisis metode *al-maṣlahah al-mursalah* sebagai corak penalaran *istiṣlāhī* untuk memecahkan permasalahan-permasalahan hukum dalam Islam.

Dalam hubungannya dengan dampak yang pertama, yakni titik temu perbedaan pendapat para ulama', amat penting dan menarik untuk mengemukakan pendapat Imam al-Ghazali. Menurut al-Ghazali, apabila yang dimaksud dengan masalah adalah dalam rangka memelihara dan mewujudkan tujuan syara' maka tidak perlu diperselisihkan, bahkan harus diikuti karena ia merupakan hujjah. Oleh karenanya Abu Zahrah misalnya langsung mengaitkan *maqāṣid al-sharī'ah* dengan batasan *al-maṣlahah al-mursalah*-nya.¹⁰⁶ Baginya suatu kemaslahatan harus sesuai dengan maksud-maksud pembuat hukum secara umum. Keterkaitan *maqāṣid al-sharī'ah* secara tegas dinyatakan oleh al-Shātībī. Setiap kemaslahatan yang tidak ditunjukkan oleh nas secara khusus, akan tetapi hal itu sesuai dengan tindakan syara', maka masalah seperti ini dapat menjadi dasar hukum, namun ia membatasi lapangan peranan *al-maṣlahah al-mursalah* dalam arti pengembangan hukum untuk bidang muamalah.¹⁰⁷

Dalam karyanya *al-I'tiṣām*, al-Shātībī banyak mengemukakan contoh *al-maṣlahah al-mursalah* yang ia kaitkan secara erat dengan *maqāṣid al-sharī'ah*. Antara lain, tentang pen-*tadwīn*-an atau kodifikasi al-Quran dan kesaksian anak-anak. Terkait dengan kodifikasi al-Quran,

¹⁰⁶Muhammad Abū Zahra, *Uṣūlal-Fiqh* (al-Qāhirah : Dāral-Fikral-'Arabī, 1958), h. 221.

¹⁰⁷Al-Shātībī, *op. cit.*, h. 111.

memang tidak ada nas yang memerintahkannya. Akan tetapi juga tidak terdapat nas yang melarangnya. Sikap diam *al-Shāri'* ini dapat diduga bahwa pada waktu itu tidak ada motif yang menjadi pendorong keharusan pen-*tadwīn*-an al-Qur'an. Dengan demikian pen-*tadwīn*-an al-Quran yang terjadi kemudian tidaklah bertentangan dengan kehendak *al-Shāri'*. Sedangkan dalam masalah kesaksian anak-anak, atas dasar kemaslahatan kesaksian mereka dapat dipertimbangkan hakim dalam memutuskan suatu perkara, walaupun tidak ada ketetapan dari *al-Shāri'*. *Al-Shāri'* hanya mengatakan bahwa kesaksian hanya sah dari seorang yang dewasa. Kasus-kasus penganiayaan yang terjadi di kalangan anak-anak, yang sulit mencari persaksian dari orang dewasa, maka persaksian anak-anak bisa menjadi bahan pertimbangan.¹⁰⁸

Dari uraian dan contoh-contoh di atas, tampaklah akan pentingnya pertimbangan *maqāsid al-sharī'ah* dan metode memahaminya untuk memperkuat dan mempertajam analisis metode *al-maṣlahah al-mursalah* sebagai corak penalaran *istiṣlāhī* bagi setiap upaya pengembangan dan dinamika hukum Islam.

Pensyariatan hukum Islam oleh *al-Shāri'* dalam hal ini adalah Allah SWT tidak lain hanya untuk mewujudkan kemaslahatan manusia dan menjauhkan manusia dari kemafsadatan yang dapat merugikannya baik di dunia maupun di akhirat. Hanya saja pensyariatan hukum Islam yang tertuang dalam al-Quran dan hadis Rasulullah SAW

¹⁰⁸Khutbuddin Aibak, *Al-Maṣlahah al-Mursalah* sebagai Penalaran Istislahi dalam Upaya Penerapan Maqasid asy-Syariah, dalam *Jurnal Ahkam*, volume 11, nomor1, Juli 2009, h. 25.

adakalanya penunjukan terhadap maksud diturunkan atau disyariatkannya syariat tersebut bersifat ekspilisit atau jelas dan adakalanya tidak jelas. Selain itu, perkembangan dan kemajuan hidup manusia membuat munculnya persoalan-persoalan hukum baru yang ketentuan hukumnya tidak terdapat dalam al-Quran dan hadis.

Oleh karena itu, dalam hal ini peranan para mujtahid sangat dibutuhkan untuk memecahkan kasus-kasus hukum tersebut dan menemukan kemaslahatan dalam setiap ijtihad hukumnya. Maka dalam rangka pengembangan hukum Islam dalam konteks ini, *maqāṣid al-sharī'ah* memiliki peranan yang sangat penting untuk menjaga dan mewujudkan kemaslahatan umat manusia baik di dunia dan juga di akhirat.

Jika diperhatikan dari pernyataan al-Shātībī tersebut, dapat ditarik kesimpulan bahwa kandungan *maqāṣid al-sharī'ah* adalah kemaslahatan manusia. Sejalan dengan pemikiran al-Shātībī tersebut Fathi al-Darayni menyatakan bahwa hukum-hukum itu tidaklah dibuat untuk hukum itu sendiri, melainkan dibuat untuk tujuan lain yakni kemaslahatan.⁴ Sedangkan Muhammad Abu Zahrah menegaskan bahwa semua ajaran yang dibawa oleh Islam mengandung masalah yang nyata. Allah menegaskan bahwa ajaran Islam baik yang terkandung dalam Al-Quran maupun hadis Nabi merupakan rahmat, obat penyembuh dan petunjuk.⁵ Jadi, tujuan hakiki hukum Islam adalah untuk mewujudkan kemaslahatan. Tak satu pun hukum yang disyariatkan baik dalam Al- Qur'an maupun Hadis melainkan di dalamnya terdapatkemaslahatan.

Penekanan inti *maqāṣid al-sharī'ah* yang dilakukan oleh al-Shātibī secara garis besar bertitik tolak dari kandungan ayat-ayat Al-Quran yang menunjukkan bahwa hukum-hukum Allah mengandung kemaslahatan.⁶ Banyak ayat-ayat al-Quran maupun hadis yang berhubungan dengan hukum, setelah disimpulkan menunjukkan bahwa semua hukum itu bermuara pada kemaslahatan, baik dalam rangka menarik atau mewujudkan kemanfaatan maupun menolak atau menghindari kerusakan.

BAB VI

HUBUNGAN ANTARA MAQĀṢID AL-SHARĪ'AH DENGAN BEBERAPA METODE ISTINBAT HUKUM

Sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya bahwa inti *maqāṣid al-sharī'ah* pada dasarnya adalah untuk mewujudkan kemaslahatan dan menghindari dari segala macam kerusakan, baik di dunia maupun di akhirat. Semua kasus hukum, yang disebutkan secara eksplisit dalam Al-Quran dan Sunnah maupun hukum Islam yang dihasilkan melalui proses ijtihad harus berdasarkan pada tujuan perwujudan *maṣlahah* tersebut.

Dalam kasus yang secara eksplisit dijelaskan oleh teks Al-Quran maupun Sunnah, maka kemaslahatan tersebut dapat dilacak dalam kedua sumber tersebut. Jika suatu masalah disebutkan secara tegas dan eksplisit dalam teks, maka kemaslahatan itu yang dijadikan tolok ukur penetapan hukum, dan para ulama lazim menyebutnya dengan istilah *al-maṣlahah al-mu'tabarah*. Lain halnya jika masalah tersebut tidak dijelaskan secara eksplisit oleh kedua sumber tersebut, maka mujtahid harus bersikeras dalam menggali dan menentukan masalah tersebut. Pada dasarnya hasil ijtihad mujtahid tersebut dapat diterima, selama tidak bertentangan dengan masalah yang telah ditetapkan dalam kedua sumber tersebut. Jika terjadi pertentangan, maka para ulama lazim menyebutnya

sebagai *al-maṣlahahal-mulghah*.¹⁰⁹

Penggalian masalah oleh para mujtahid, dapat dilakukan melalui berbagai macam metode ijtihad. Pada dasarnya metode-metode tersebut bermuara pada upaya penemuan masalah, dan menjadikannya sebagai alat untuk menetapkan hukum yang kasusnya tidak disebutkan secara eksplisit dalam Al-Quran maupun Sunnah. Terdapat dua metode ijtihad yang dikembangkan oleh para mujtahid dalam upaya menggali dan menetapkan masalah. Kedua metode tersebut adalah metode *ta'līlī* (metode analisis substantif) dan metode *istiṣlāhī* (metode analisis kemaslahatan)¹¹⁰ Untuk melihat lebih jauh hubungan antara *maqāsid al-sharī'ah* dengan beberapa metode penetapan hukum, berikut akan dikemukakan satu persatu metode tersebut.

1. Metode Al-ta'līlī (Metode Analisis Substantif)

Salah satu metode penggalian hukum adalah metode *al-ta'līlī*. Yaitu analisis hukum dengan melihat kesamaan 'illah atau nilai-nilai substansial dari persoalan tersebut dengan kejadian yang telah diungkapkan dalam nas.

¹⁰⁹ Lihat Fathurrahman Djamil, *Metode Ijtihad Majelis Tarjih Muhammadiyah*, (Jakarta : Logos Publishing House, 1995, cetakan ke 1), h. 47. Lihat pula Fatimah Halim, "Hubungan Antara Maqāsid al-Sharī'ah Dengan Beberapa Metode Penetapan Hukum (Qiyās Dan Sadd/Fath al-Dharī'ah)", *Jurnal Hunafa*, Volume 7, Nomor 2 Desember 20120, h. 128.

¹¹⁰ Asafri Jaya Bakri, *Konsep Maqāsid Al-Sharī'ah Menurut al-Shāḥībī dan Relevansinya dengan Ijtihad Hukum Dewasa Ini* (Jakarta: IAIN Syarif Hidayatullah, disertasi tidak diterbitkan, 1994), h. 184. Lihat pula H. Hasbi Umar, "Relevansi Metode Kajian hukum Islam Klasik Dalam Pembaharuan hukum Islam Masa Kini", dalam *Jurnal Innovatio*, Vol. 6, No. 12, Edisi Juli-desember 2007, h. 318.

Metode yang telah dikembangkan oleh para mujtahid dalam bentuk analisis tersebut adalah *qiyās* dan *istihsān*.¹¹¹

a. *Al-Qiyās*

Secara etimologi *al-qiyās* berarti ukuran, mengetahui ukuran sesuatu, membandingkan atau menyamakan sesuatu dengan sesuatu yang lain. Sedangkan pengertian *al-qiyās* secara terminologi ada beberapa pendapat yang dikemukakan oleh ulama *uṣūl*. namun menurut penulis meskipun redaksi yang digunakan berbeda antara yang satu dengan yang lain, tetapi mempunyai maksud yang sama. Diantaranya dikemukakan oleh Abdul Karim Zaidan. menurutnya *al-qiyās* adalah:¹¹²

إلحاق ما لم يرد فيه نصّ على حكمه بما ورد فيه نصّ على حكمه
في الحكم لاشتراكهما في علّة ذلك الحكم

“Menyamakan suatu kasus yang tidak terdapat hukumnya dalam nas dengan suatu kasus yang hukumnya terdapat dalam nas, karena adanya persamaan ‘illah dalam kedua kasus hukum tersebut”

Dari uraian tersebut dapat dipahami bahwa dalam *al-qiyās* terdapat beberapa unsur yang harus terpenuhi, unsur-unsur tersebut adalah ‘*aṣl*, ‘*far*’, ‘*hukmu al-aṣl*, dan ‘*illah*. Keempat unsur tersebut lazim disebut dengan rukun *al-qiyās*. Rukun yang terakhir yakni ‘*illah* merupakan pembahasan yang paling penting, karena ada atau tidak adanya suatu hukum dalam kasus baru sangat tergantung

¹¹¹ H. Hasbi Umar, *Ibid.*, h. 318

¹¹² Abd al-Karīm Zaydān, *op. cit.*, h. 195.

pada ada atau tidaknya *'illah* pada kasus tersebut. Hal ini berdasarkan kaidah *al-hukmu yadūru ma'a 'illatihi wujūdan wa'adaman*.

Pembahasan tentang *'illah* perlu dibedakan antara pengertian *'illah* dan *hikmah*. *Hikmah* adalah manfaat yang tampak ketika *al-Shāri'* (Allah) memerintahkan sesuatu atau terhindarnya kerusakan ketika *al-Shāri'* melarang sesuatu. Sedangkan *'illah* adalah sifat lahir yang tetap (*muḥdābiṭ*) yang biasanya *hikmah* terwujud di dalamnya.¹¹³

Jadi perbedaan antara keduanya terletak pada peranannya dalam menentukan ada atau tidak adanya hukum. *'illah* merupakan tujuan yang dekat dan dapat dijadikan dasar penetapan hukum, sedangkan *hikmah* merupakan, tujuan yang jauh dan tidak dapat dijadikan dasar penetapan hukum.¹¹⁴ Lain halnya menurut al-Shāṭibi, dia berpendapat bahwa yang dimaksud dengan *'illah* adalah *hikmah* itu sendiri dalam bentuk *maṣlahah* dan *mafsadah*, berkaitan dengan ditetapkannya perintah, larangan, atau kebolehan baik keduanya itu *zāhir* atau tidak, *muḥdābiṭ* atau tidak. Dengan demikian, baginya *'illah* itu tidak lain kecuali adalah *maṣlahah* dan *mafsadah* itu sendiri. Kalau demikian halnya, maka baginya hukum dapat ditetapkan berdasarkan *hikmah* tidak berdasarkan *'illah*. Kalau dicermati lebih dalam sebenarnya *hikmah* dan *'illah* mempunyai hubungan yang erat dalam rangka penetapan hukum. *Hikmah* merupakan sifat yang lahir tetapi tidak *muḥdābiṭ*. *Hikmah* itu baru akan menjadi *'illah* setelah dinyatakan *muḥdābiṭ*. Untuk itu maka perlu

¹¹³ Muhammad Abū Zahrah, *op. cit.*, h. 365.

¹¹⁴ Faturrahman Djamil, *op. cit.*, h. 49.

dicari indikator yang menerangkan bahwa *hikmah* itu dapat dinyatakan *munḍābiṭ*.¹¹⁵

Terlepas dari perbedaan pendapat tersebut, yang pasti focus qiyas adalah terletak pada “illah. Dari pernyataan inilah, maka secara langsung bisa dikatakan bahwa qiyas ada keterkaitan dengan tujuan ditetapkan hukum Islam (*maqāṣid al-sharī’ah*). Sebab, salah satu cara memahami *maqāṣid al-sharī’ah* adalah dengan cara menganalisa “illah perintah (*amar*) dan larangan (*nahy*). Maksudnya Pemahaman *maqāṣid al-sharī’ah* bisa melalui analisis “illah hukum yang terdapat dalam Al-Quran dan Sunnah.

Shari’at Islam diturunkan oleh Allah dan Rasul-Nya, selalu berdasarkan pada sifat keadilan, kemaslahatan dan selaras dengan akal sehat, oleh karena itu, qiyas sebagai salah satu metode penetapan hukum, hendaknya mengacu pada prinsip-prinsip tersebut yang pada intinya tidak bertentangan dengan *maqāṣid al-sharī’ah* akan tetapi berusaha untuk merealisasikan *maqāṣid al-sharī’ah* itu sendiri.

b. *Al-Istihsān*

Secara etimologi *al-Istihsān* berarti menganggap sesuatu baik. Sedangkan secara terminologi banyak para ahli usul yang memberikan definisi *al-istihsān*. Diantaranya adalah Imam al- Sarakhsi seorang ulama ahli usul dari madzhab Hanafi, beliau mendefinisikan *al-istihsān* sebagai berikut:

¹¹⁵ Faturrahman Djamil, *ibid.*, h. 49.

الاستحسان هو ترك القياس والعمل بما هو أقوى منه لدليل يقتضى ذلك
وفقا لمصلحة الناس

“*al-Istihsān adalah meninggalkan al-qiyās dan mengamalkan al-qiyās lain yang dianggap lebih kuat darinya karena adanya dalil yang menuntut serta kecocokannya pada kemaslahatan manusia*”¹¹⁶

Sedangkan menurut al-Bazdawi, pengertian *al-istihsān* adalah sebagai berikut:

هو العدول عن موجب قياس إلتقياس أقوى منها وهو تخصيصها
سبدليل أقوى منه

“*Al-istihsān adalah berpaling dari qiyas ke qiyas lain yang lebih kuat darinya, atau mentakhsis qiyas berdasarkan dalil yang lebih kuat darinya*”

Pada hakikatnya *al-istihsān* merupakan perpindahan dari *al-qiyās al-jalī* (yang jelas ‘illah-nya) kepada *al-qiyās al-khafī* (yang samar ‘illah-nya). Hal ini bisa terjadi karena, menggunakan *al-qiyās al-jalī* yang ‘illah-nya dapat diketahui dengan jelas, namun dampaknya kurang efektif. Sebaliknya, menggunakan *al-qiyās al-khafī* walaupun ‘illah-nya tidak dapat diketahui dengan jelas, namun dampak yang ditimbulkannya lebih efektif.¹¹⁷ Atau mengecualikan

¹¹⁶ Al-Sarakhsī, *Uṣūl al-Sarakhsī* (Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1993), jilid II, h. 200.

¹¹⁷ Abd al-Karīm Zaydān, *op. cit.*, hlm. 231

dalil *al-kullī* (umum) berdasarkan dalil yang lebihkuat.

Contohnya kasus wakaf lahan pertanian. Menurut *al-qiyās al-jalī* wakaf tersebut disamakan dengan akad jual beli. Dalam jual beli yang terpenting adalah pemindahan hak milik dari penjual kepada pembeli. Yang oleh karenanya, hak pengairan dan hak membuat saluran air di atas tanah itu tidak diperoleh. Sebaliknya, menurut *al-qiyās al-khafī* wakaf tersebut disamakan dengan sewa menyewa. Dalam sewa menyewa yang terpenting adalah pemindahan hak guna mendapatkan manfaat dari pemilik barang kepada penyewanya. Begitu juga dengan wakaf, yang terpenting adalah bagaimana barang tersebut bisa dimanfaatkan. Lahan pertanian bisa dimanfaatkan, jika mendapatkan pengairan, maka hak pengairan dan hak membuat saluran berdasarkan *al-qiyās al-khafī* tersebut bisa diperoleh.

Jika dianalisis, ternyata *al-istihsān* secara metodologis merupakan alternatif penyelesaian masalah yang tampak tidak dapat diselesaikan melalui metode qiyas yang pada satu sisi qiyas tersebut tidak sesuai dengan kepentingan masyarakat akibat dari kekakuannya. Kekakuan qiyas ini nantinya akan membawa dampak terabaikannya tujuan pensyariaan hukum Islam (*maqāṣid al-sharī'ah*). Dengan demikian *al-istihsān* merupakan metode alternatif yang menempati posisi sentral qiyas yang berupaya mewujudkan *maqāṣid al-sharī'ah*. Sebagaimana yang dinyatakan al-Shāṭibī bahwa *al-istihsān* harus selalu berorientasi pada upaya mewujudkan *maqāṣid al-sharī'ah*. Serta mempertimbangkan dampak positif dan negatif dari penetapan suatu hukum yang lazim diistilahkan dengan *al-*

*nazar fi ma'ālāt.*¹¹⁸

2. Metode *Al-Istislāhī* (Metode Analisis Kemaslahatan)

Sebagaimana metode lainnya, metode *al-istiślāhī* merupakan metode pendekatan *istinbat* atau penetapan hukum yang permasalahannya tidak diatur secara eksplisit dalam Al-Quran dan sunnah. Hanya saja, metode ini lebih menekankan pada aspek masalah secara langsung.¹¹⁹ Metode analisis kemaslahatan yang dikembangkan oleh para mujtahid ada dua, yaitu *al-maślahah* dan *al-dharī'ah* yang meliputi *sadd al-dharī'ah* maupun *fath al-dzarī'ah*.

a. *Al-Maślahah*

Konsep *al-maślahah* sebagai salah satu metode penetapan hukum, dalam operasionalnya ia sangat menekankan aspek masalah secara langsung. Masalah bila dilihat dari sisi legalitas tektual terbagi menjadi tiga, yaitu:

1) *Al-Maślahah al-Mu'tabarah*

Adalah jenis masalah yang keberadaannya didukung oleh teks shari'ah (Al-Quran maupun Sunnah). Maksudnya teks melalui bentuk '*illah* menyatakan bahwa sesuatu itu dianggap sebagai masalah.

Contohnya adalah fatwa Umar bin Khatab tentang hukuman bagi peminum minuman keras. Menurutnya peminum minuman keras harus didera 80 kali. Hal ini

¹¹⁸Asafri Jaya Bakri, "Konsep Maqāshid Al-Syari'ah Menurut al-Syāthibī dan Relevansinya dengan Ijtihad Hukum Dewasa Ini", *op. cit.*, 197-198.

¹¹⁹H. Hasbi Umar, "Relevansi Metode Kajian hukum Islam Klasik Dalam Pembaharuan hukum Islam Masa Kini", *op. cit.*, h. 322.

diqiyaskan¹²⁰ dengan orang yang menuduh orang lain berbuat zina. Sebab jika orang sudah mabuk, maka ia tidak akan bisa mengontrol akalnya sehingga diduga akan mudah menuduh orang lain berbuat zina. Sesuai dengan teks Al-Quran (Q.S. *al-Nūr*: 4) bahwa hukuman bagi orang yang menuduh orang lain berbuat zina adalah 80 kali dera. Oleh karena adanya dugaan tersebut, maka Umar menetapkan hukuman bagi peminum minuman keras disamakan dengan hukuman orang yang menuduh orang lain berbuat zina.

Model analogi atau qiyas seperti ini dianggap termasuk kemaslahatan yang legalitasnya didukung oleh teks. Maksudnya hukuman 80 kali dera bagi peminum minuman keras dianalogikan dengan hukuman orang yang menuduh orang lain berbuat zina, yang secara tektual dijelaskan dalam Al-Quran.

2) *Al-Maṣlahah-Mulghah*

Adalah jenis kemaslahatan yang legalitasnya ditolak bahkan bertentangan dengan teks syariat. Maksudnya sesuatu yang dianggap masalah oleh manusia, tetapi teks syariat menolak atau menafikan kemaslahatan tersebut.

Contohnya fatwa seorang faqih tentang hukuman seorang raja yang melakukan hubungan badan di siang hari bulan Ramadan. Yaitu dengan berpuasa dua bulan berturut-turut sebagai ganti dari memerdekakan budak. Menurut sang faqih, memerdekakan budak tidak akan membuat efek jera si raja sampai ia menghormati bulan Ramadan dan melaksanakan puasa. Hal ini disebabkan

¹²⁰ Masalah yang keberadaannya diakui (*al-Mu'tabarah*), termasuk kategori qiyas dalam arti luas. Lihat Muhammad Abu Zahrah, *op. cit.*, h. 432.

kondisi kehidupan sang raja yang serba kecukupan sehingga dengan mudah memerdekakan budak. Hukuman berpuasa dua bulan berturut-turut dipilih oleh sang faqih, karena dianggap dapat mewujudkan kemaslahatan yaitu akan membuat efek jera bagi sang raja.

Kemaslahatan yang dikemukakan oleh sang faqih tersebut, sekilas jika dilihat dari kaca mata manusia memang benar. Namun jika dilihat dari kaca mata teks syari'at, maka kemaslahatan tersebut bertentangan dengan teks Sunnah. Sunnah menyatakan bahwa orang yang melakukan hubungan badan di siang hari bulan Ramadan dikenakan hukuman dengan memerdekakan budak, berpuasa dua bulan berturut-turut atau memberi makan 60 orang fakir miskin. Bentuk-bentuk hukuman tersebut dilaksanakan secara berurut. Pertama memerdekakan budak, jika tidak mampu maka berpuasa dua bulan berturut-turut, jika masih tidak mampu maka memberi makan 60 orang fakir miskin.

3) *Al-Maṣlahah al-Mursalah*

Adalah jenis kemaslahatan yang legalitasnya tidak didukung dan tidak pula ditolak oleh teks syariat. Maksudnya, suatu kemaslahatan yang posisinya tidak mendapatkan dukungan dari teks syariat dan tidak juga mendapatkan penolakan dari teks syariat secara rinci. Secara etimologi *al-maṣlahah al-mursalah* merupakan susunan *idāfi* yang terdiri dari kata *al-maṣlahah* dan *al-mursalah*. *Al-maṣlahah* menurut Ibn Manẓūr berarti kebaikan.¹²¹ Sedangkan *al-mursalah* sama dengan kata *al-muṭlaqah* yang berarti terlepas. Berarti yang dimaksud *al-*

¹²¹Ibnu al-Manẓūr, *Lisān al-'Arab* (Bayrūt : Dār al-Fikr, 1972), juz II, h. 348.

maṣlahah al-mursalah adalah masalah atau kemaslahatan itu tidak ada dalil tertentu yang membenarkan atau membatalkannya. Pengertian ini sejalan dengan apa yang dijelaskan oleh Muhammad Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī, bahwa Hakikat *al-maṣlahah al-mursalah* adalah setiap kemanfaatan yang tercakup ke dalam tujuan *al-Shāri'* dengan tanpa ada dalil yang membenarkan atau membatalkannya.¹²²³⁷

Contohnya adalah tindakan Abu Bakar yang memerintahkan kepada para sahabat yang lain untuk mengumpulkan Al-Quran menjadi satu mushaf. Padahal tindakan ini tidak pernah ditemui di masa Rasulullah. Alasan yang mendorong tindakan Abu Bakar tersebut adalah semata-mata karena kemaslahatan. Yaitu menjaga Al-Quran agar tidak punah dan agar kemutawatiran Al-Quran tetap terjaga, di sebabkan banyaknya para sahabat yang hafal Al-Quran gugur di medan pertempuran.

Terkait dengan *al-maṣlahah al-mursalah* sebagai metode penetapan hukum, terdapat perbedaan pendapat tentang kehujjahan *al-maṣlahah al-mursalah* sebagai dalil untuk menetapkan hukum. Sebagian ulama menolak *al-maṣlahah al-mursalah* sebagai dalil atau dasar penetapan hukum. Termasuk kategori kelompok ini adalah al-Shāfi'ī.¹²³ Sebagian lagi menggunakan *al-maṣlahah al-mursalah* sebagai

¹²²Muhammad Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī, *Ḍawābiṭ al-Maṣlahah fī al-Sharī'ah al-Islāmiyyah* (Bayrūt : Mu'assasah al-Risālah, 1990), h. 288.

¹²³Menurut al-Shāfi'ī walaupun masalah dapat diterima dalam Islam, namun masalah tersebut harus tidak dilatarbelakangi oleh dorongan shahwat dan hawa nafsu dan tidak bertentangan dengan nas serta *maqāsid al-sharī'ah*. Oleh karena itu masalah harus mengacu pada qiyas yang mempunyai 'illah yang jelas batasannya. Lebih tegasnya al-Shāfi'ī menegaskan bahwa menggunakan qiyas yang menitikberatkan pada 'illah merupakan pilihan yang tepat daripada masalah mursalah.

dalil penetapan hukum. Termasuk kelompok ini adalah Imam Malik. Menurutnya mempergunakan *al-maṣlahah al-mursalah* sebagai dalil penetapan hukum metode ini tidak keluar dari cakupan nas. Meskipun masalah ini tidak didukung oleh nas secara khusus, namun sesuai dengan tindakan syara' yang disimpulkan dari sejumlah ayat atau Sunnah yang menunjukkan pada prinsip-prinsip universal. Dan hal ini menunjukkan dalil yang kuat.¹²⁴ Namun demikian, Imam Malik tidaklah menggunakan *al-maṣlahah al-mursalah* sebagai dalil penetapan hukum tanpa syarat. Ada beberapa syarat yang harus dipenuhi. Syarat-syarat tersebut adalah:

Adanya persesuaian antara masalah yang dipandang sebagai dalil yang berdiri sendiri dengan tujuan-tujuan shari'at (*al-maṣlahah al-mursalah*). berarti tidak diperbolehkan jika masalah tersebut menegasikan sumber hukum Islam yang lain atau bertentangan dengan dalil yang *qath'i*.

Masalah itu harus masuk akal (*rationable*). Maksudnya masalah tersebut sesuai dengan akal manusia yang mempunyai pemikiran rasional, sehingga kalau masalah diajukan padanya akan mudah diterima.

Menggunakan masalah tersebut dalam rangka menjangka kemudahan atau menghilangkan kesulitan.¹²⁵

¹²⁴Asfari Jaya Bakri, "Konsep Maqāṣid Al-Sharī'ah al-Shātībī dan Relevansinya dengan Ijtihad Hukum Dewasa Ini", *op. cit.*, h.207-208.

¹²⁵Lihat Muhammad Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, h. 427-428. Bandingkan dengan Nasrun Haroen, *Uṣul Fikih* (Logos Wacana Ilmu: Jakarta, 1997, cetakan II), h. 122-123. Selain ketiga syarat tersebut ada dua syarat lain yang harus dipenuhi oleh *maṣlahah mursalah*. Pertama kemaslahatan yang menjadi tujuan syariat hukum harus bersifat hakiki bukan dugaan semata. Kedua

b. *al-Dharī'ah*

Secara etimologi *al-dharī'ah* berarti perantara, sedangkan menurut terminologi adalah suatu perantara dan jalan menuju sesuatu, baik sesuatu itu berupa *mafsadah* atau *maṣlahah*, ucapan ataupun pekerjaan.¹²⁶ Dari pengertian tersebut dapat dipahami bahwa *al-dharī'ah* mempunyai dua pengertian, pertama sesuatu yang dilarang, yaitu berupa *mafsadah*, dalam hal ini para ulama berusaha menutupnya. Usaha ini lazim disebut dengan *sadd al-dharī'ah*. Sedangkan kedua dianjurkan atau dituntut, yaitu berupa *maṣlahah*. Dalam hal ini para ulama berusaha untuk membukanya. Usaha ini lazim disebut dengan *fath al-dharī'ah*.

1) *Sadd al-dharī'ah*.

Pada dasarnya *sadd al-dharī'ah* merupakan upaya mujtahid dalam menetapkan larangan suatu masalah yang pada dasarnya adalah mubah. Larangan itu lebih disebabkan untuk menghindari perbuatan atau tindakan lain yang dilarang, sehingga konsep *sadd al-dharī'ah* ini lebih bersifat preventif.¹²⁷ Secara tegas Abu Zahrah menjelaskan bahwa ketentuan hukum yang ditetapkan melalui *al-dharī'ah* selalu mengikuti ketentuan hukum yang terdapat pada perbuatan yang menjadi sasaran hukum.

kemaslahatan tersebut harus bersifat umum (*general*) bukan bersifat individu. Lihat juga 'Abd al-Karīm Zaydān, *al-Wajīz fi Uṣūl al-Fiqh* (Bayrūt : Mu'assasah al-Risālah, 1987), h. 242.

¹²⁶'Abdul Karīm Zaydān, *op. cit.*, h.244. Sedangkan menurut Abu Zahrah, *al-Dharī'ah* adalah sesuatu yang menjadi perantara ke arah perbuatan yang diharamkan atau dihalalkan. Lihat Muhammad Abū Zahrah, *op. cit.*,h. 438.

¹²⁷Faturrahman Djamil, *Metode Ijtihad Majlis Tarjih Muhammadiyah*, *op. cit.*, h. 54.

Menurutnya sumber hukum terkait dengan konsep *sadd al-dhari'ah* terbagi menjadi dua. Pertama *maqāṣid* (tujuan) yaitu perkara-perkara yang mengandung *maṣlahah* atau *mafsadah*. Kedua *wasā'il* (perantara) yaitu suatu perantara yang membawa kepada *maqāṣid*, dimana hukumnya mengikuti hukum dari perbuatan yang menjadi sarannya, baik berupa halal maupun haram.

Jika dilihat dari segi tingkatan hukum, ketetapan hukum terhadap *wasā'il* jauh lebih ringan dibandingkan dengan ketetapan hukum yang berada pada *maqāṣid*. terlepas dari tingkatan hukum tersebut, pada dasarnya yang menjadi dasar diterimanya *sadd al-dhari'ah* sebagai metode penetapan hukum Islam adalah tinjauan terhadap akibat suatu perbuatan. Perbuatan yang menjadi perantara mendapatkan ketetapan hukum yang sama dengan perbuatan yang menjadi sarannya, baik perbuatan tersebut dikehendaki ataupun tidak dikehendaki. Tegasnya bahwa jika suatu perbuatan itu mengarah kepada sesuatu yang diperintahkan (*maṭlūb*), maka ia menjadi diperintahkan (*maṭlūb*). Begitu pula sebaliknya, jika sesuatu tersebut mengarah kepada suatu perbuatan yang dilarang, maka ia pun akandilarang.¹²⁸

Menurut 'Abdul Karīm Zaydān, bahwa perbuatan-perbuatan yang bisa mengakibatkan kepada kerusakan adakalanya yang menurut zatnya memang rusak dan diharamkan, ada juga yang menurut zatnya mubah dan diperbolehkan. Jumhur ulama sepakat tentang pelarangan bentuk perbuatan yang menurut zatnya rusak dan diharamkan, sebab pada dasarnya perbuatan-perbuatan

¹²⁸ Muhammad Abū Zahrah, *op. cit.*, h. 439.

tersebut tidak masuk wilayah *sadd al-dhari'ah*. Contohnya minum minuman keras yang akhirnya merusak akal, menuduh berzina (*qadhaf*) yang mengakibatkan tercemarnya kehormatan seseorang dan zina yang mengakibatkan bercampunya air mani secara tidak sah. Masalah-masalah tersebut tidak masuk kategori pembahasan *sadd al-dhari'ah*, karena menurut tabiatnya perbuatan-perbuatan tersebut membawa kepada kejelekan, bahaya serta kerusakan.¹²⁹

Sedangkan perbuatan yang pada dasarnya diperbolehkan namun membawa dampak pada kerusakan, terbagi menjadi tiga macam. *Pertama*, perbuatan yang kemungkinan kecil akan membawa kerusakan atau mafsadah. Jenis perbuatan ini tidak terlarang, karena kemaslahatannya jauh lebih besar dari pada kerusakannya. Seperti melihat wanita yang sedang *dikhitbah*, menanam anggur, walaupun pada akhirnya nanti akan diproses oleh orang lain menjadi minuman keras. Perbuatan-perbuatan ini diperbolehkan karena kemanfaatan yang didapat jauh lebih besar dari pada kerusakan yang ditimbulkannya. *Kedua*, perbuatan yang kemungkinan besar membawa kerusakan. Perbuatan jenis ini, dilarang oleh para ulama, karena *sadd al-dhari'ah* menghendaki berhati-hati semaksimal mungkin agar terhindar dari kerusakan. Seperti menjual senjata disaat terjadinya fitnah, menyewakan rumah pada tukang judi, mencaci maki tuhan orang-orang musyrik di hadapan orang musyrik, menjual anggur kepada pembuat arak. Perbuatan-perbuatan tersebut dilarang karena kerusakan atau madarat yang

¹²⁹ 'Abdul Karīm Zaydān, *op. cit.* h. 244.

ditimbulkannya jauh lebih besar dari pada manfaat yang akan diperolehnya. *Ketiga*, perbuatan yang membawa kepada kerusakan, akibat dari perbuatan *mukallaf* itu sendiri. Seperti menikahi perempuan yang sudah ditalak tiga oleh suaminya, dengan maksud agar mantan suami tersebut boleh menikahi perempuan itu, pernikahan ini lazim dikenal dengan istilah nikah *muhallil*, *bay' al-'ajal* seperti seseorang menjual kain dengan harga seratus ribu rupiah dengan harga kredit, kemudian kain tersebut dibeli lagi dengan harga sembilan puluh ribu rupiah dengan harga kontan. Perbuatan ini merupakan pelipatgandaan hutang tanpa sebab, perbuatan-perbuatan ini terlarang karena cenderung kepada mafsadah.¹³⁰⁴⁶

Adapun contoh *sadd al-dhari'ah* adalah persoalan *hilah* terhadap kewajiban zakat. Seseorang mempunyai sejumlah harta yang menurut perhitungan (*niṣab*) sudah memenuhi kewajiban zakat, namun menurut perhitungan waktu (*hawl*) masih kurang satu bulan, kemudian sebagian hartanya dihibahkan ke anak dan saudaranya, sehingga jumlah harta tersebut kurang dari satu *niṣab*. Perbuatan ini disebut *hilah* (tipu muslihat), akibat perbuatan ini dapat menghindarkan seseorang dari kewajiban zakat.

Menghibahkan sebagian harta kepada orang lain yang sedang membutuhkan pada dasarnya diperbolehkan bahkan dianjurkan oleh syara' karena di dalamnya terdapat akad saling tolong menolong. Akan tetapi, karena hibah yang dilakukan tersebut bertujuan agar terhindar

¹³⁰⁴⁶ Abdul Karīm Zaydān, *ibid.*, 244-245. Bandingkan dengan Muhammad Abū Zahrah, *op. cit.*, h. 442-445. Dan Nasrun Haroen, *op. cit.*, h. 162-163.

dari kewajiban zakat (*hīlah*), maka perbuatan tersebut dilarang. Larangan ini berdasarkan pertimbangan bahwa hibah yang hukumnya sunah telah menggugurkan zakat yang hukumnya wajib.¹³¹

2) *Fath al-Dharī'ah*.

Pada dasarnya *fath al-dharī'ah* merupakan usaha mujtahid dalam menetapkan suatu anjuran yang pada asalnya adalah mubah. Sebagaimana halnya *sadd al-dharī'ah* yang merupakan *wasīlah* atau perantara sesuatu yang membawa kepada kerusakan, maka *fath al-dharī'ah* juga merupakan *wasīlah* atau perantaraan kepada sesuatu yang dianjurkan, oleh karena itu sesungguhnya, ketentuan *fath al-dharī'ah* sama dengan ketentuan perbuatan yang menjadi sasarannya.

Menurut Imam al-Qarafi bahwa sebagaimana halnya *sadd al-dharī'ah* yang berintikan larangan agar tidak terjermus ke dalam kerusakan atau menghindarkan dari mafsadah (*dar'u al-mafāsīd*), maka ada pula *fath al-dharī'ah* yang berintikan anjuran yang akan membawa kepada kemaslahatan atau upaya menarik kemanfaatan (*jalbu al-manāfi'*).¹³²

Muhammad Abu Zahrah mengatakan bahwa ketentuan yang terdapat pada *al-dharī'ah*, selalu mengikuti ketentuan hukum yang terdapat pada perbuatan yang menjadi sasaran hukum. Maksudnya, perbuatan yang membawa ke arah terlaksanakannya perbuatan mubah adalah mubah; perbuatan yang membawa ke arah

¹³¹Nasrun Haroen, *ibid.*, h. 161-162.

¹³²Syihāb al-Dīn Ahmad ibn Idrīs al-Qarafi, *Anwār al-Burūq fi Anwā' al-Furūq* (Miṣr: Dār al-Kutub al-'Arabiyyah, 1344 H.), h. 32.

perbuatan haram adalah haram; begitu juga perbuatan yang membawa ke arah terlaksananya perbuatan wajib maka hukumnya juga wajib. Contohnya, zina adalah perbuatan haram. Maka melihat aurat yang menyebabkan terjerumusnya kedalam perbuatan zina, hukumnya juga haram. Shalat jum'at hukumnya wajib. Maka, meninggalkan jual beli guna memenuhi kewajiban menjalankan ibadah shalat jum'at adalah wajib. Semua hal ini masuk kategori *al-dhari'ah*.¹³³

Menurut Wahbah al-Zuhaili, sebagaimana yang dikutip Nasrun Haroen, bahwa perbuatan-perbuatan yang disebutkan diatas bukanlah termasuk kategori *al-dhari'ah*, akan tetapi oleh jumhur ulama usul fikih, masuk kategori *muqaddimah* (pendahuluan) dari suatu perbuatan. Maksudnya, jika perbuatan itu menunjukkan sesuatu yang wajib maka hukumnya wajib, dan hal ini lazim disebut dengan *muqaddimāt al-wājibah*. Dan apabila perbuatan itu menunjukkan sesuatu yang haram maka hukumnya juga haram, hal ini lazim disebut dengan *muqaddimāt al-hurmah*. Hal ini sesuai dengan kaidah:

ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب

"suatu kewajiban tidak akan sempurna kecuali dengan adanya perbuatan lain, maka perbuatan lain itu hukumnya wajib"¹³⁴

ما دلّ على الحرام فهو حرام

"sesuatu yang menunjukkan terhadap sesuatu perbuatan yang

¹³³ Muhammad Abu Zahrah, *op. cit.*, h. 439.

¹³⁴ H.A. Djazuli, *Kaidah-Kaidah Fikih* (Jakarta : Kencana, 2011), cet. Ke-IV, h. 32.

haram, maka sesuatu itu hukumnya haram"¹³⁵

Ulama Hanafiyah, Syafi'iyah dan sebagian Malikiyyah mengatakan bahwa perbuatan tersebut dikategorikan sebagai *muqaddimah* bukan masuk kategori *al-dhari'ah*. Sedangkan ulama Malikiyyah dan Hanabilah, mengatakan bahwa perbuatan tersebut masuk kategori *al-dhari'ah* yang disebut dengan *fath al-dhari'ah*. Namun semua sepakat bahwa hal tersebut bisa dijadikan dasar penetapan hukum.¹³⁶

Dari pemaparan di atas tampak bahwa *al-dhari'ah* lebih mengarah kepada upaya-upaya preventif terhadap kemungkinan terjadinya mafsadah dan semaksimal mungkin berupaya menarik masalah. Dengan demikian dapat dikatakan bahwa *al-dhari'ah* berhubungan sangat erat dengan teori *maqāṣid al-sharī'ah*.

Maqāṣid al-sharī'ah merupakan tujuan-tujuan akhir yang harus terealisasi dengan diaplikasikannya syariat atau hukum Islam. Pengaplikasian syariat dalam kehidupan nyata (dunia) adalah untuk menciptakan kemaslahatan atau kebaikan para makhluk di muka bumi, yang kemudian berimbas pada kemaslahatan atau kebaikan di akhirat. Penggalan masalah oleh para mujtahid, dapat dilakukan melalui berbagai macam metode ijtihad. Pada dasarnya metode-metode tersebut bermuara pada upaya penemuan masalah, dan menjadikannya sebagai alat untuk menetapkan hukum yang kasusnya tidak disebutkan secara eksplisit dalam Al-Quran maupun Sunnah. Terdapat dua metode ijtihad yang

¹³⁵ H.A. Djazuli, *ibid.*, h. 32.

¹³⁶ Nasrun Haroen, *op. cit.*, h. 171-172.

dikembangkan oleh para mujtahid dalam upaya menggali dan menetapkan masalah. Kedua metode tersebut adalah: *Pertama* metode *Ta'līlī* (metode analisis substantif) yang meliputi *al-Qiyās* dan *Al-Istihṣān*. *Kedua* metode *Istishlāhī* (metode analisis kemaslahatan) yang meliputi *Al-Maṣlahah al-Mursalah* dan *al-Dharī'ah* baik kategori *Sadd al-Dharī'ah* maupun *Fathal-Dharī'ah*.

BAB VII

MAQĀṢID AL-SHARĪ'AH DAN KEDUDUKANNYA DALAM PERUBAHAN HUKUM

Dari segi bahasa *maqāṣid al-sharī'ah* berarti maksud atau tujuan disyariatkannya hukum dalam Islam. Kajian tentang tujuan ditetapkan hukum dalam Islam merupakan kajian yang menarik dalam bidang usul fikih. Kajian itu juga identik dengan kajian filsafat hukum Islam¹³⁷ sebab pada kajian ini akan melibatkan pertanyaan-pertanyaan kritis tentang tujuan ditetapkan suatu hukum.

Tujuan hukum harus diketahui oleh mujtahid dalam rangka mengembangkan pemikiran hukum dalam Islam secara umum dan menjawab persoalan-persoalan hukum kontemporer yang kasusnya tidak diatur. Perlu diketahui dalam rangka mengetahui apakah terhadap suatu kasus masih dapat diterapkan satu ketentuan hukum atau karena adanya perubahan struktur sosial, hukum tersebut tidak dapat lagi diterapkan. Dengan demikian pengetahuan tentang *maqāṣid al-sharī'ah* menjadi kunci bagi keberhasilan mujtahid dalam ijtihadnya. Dalam bidang muamalah yang dapat diketahui rahasia maknanya oleh akal manusia (*ma'qūl al-ma'nā*) seorang mujtahid harus mempertanyakan

¹³⁷Khalid Mas'ud, *Islamic Legal Philosophy* (Delhi: Internasional Islamic Publishers, 1989), h. 325

mengapa Allah SWT dan Rasul-Nya menetapkan hukum tertentu dalam bidang muamalah. Pertanyaan semacam ini lazim sekali dikemukakan dalam filsafat hukum Islam.

Al-Juwaini dapat dikatakan sebagai ahli usul fikih pertama yang menekankan pentingnya memahami *maqāṣid al-sharī'ah* dalam menetapkan hukum. Ia secara tegas menyatakan bahwa seorang tidak dapat dikatakan mampu menetapkan hukum dalam Islam, sebelum ia dapat memahami benar tujuan Allah menetapkan perintah-perintah dan larangan-larangan-Nya.¹³⁸ Ia mengelompokkan kebutuhan-kebutuhan yang menjadi tujuan syariat menjadi tiga kelompok yaitu *darūriyyāt*, *hājiyāt*, dan *makramāt (tahsīniyyāt)*. Kerangka pikir Al-Juwaini pada tahapan berikutnya dikembangkan oleh muridnya yaitu Al-Ghazali. Al-Ghazali menjelaskan maksud syariat dalam kaitannya dengan pembahasan dengan *al-munāsabāt al-maṣlahiyyāt* dalam qiyas. Masalah baginya adalah memelihara maksud al-Shāri' (Pembuat Hukum). Kemudian ia merinci masalah itu menjadi lima prinsip pokok yaitu memelihara agama, jiwa, akal, keturunan dan harta.

Sementara Izzuddin ibn Abd al-Salam menjelaskan masalah tersebut ke dalam "*dar' al-mafāṣid wa jalbu al-manāfi*"¹³⁹ Al-Shātibi, memandang kelima prinsip pokok diatas didasarkan atas dalil-dalil al-Quran dan Hadis. Dalil-dalil tersebut berfungsi sebagai *al-Qawā'id al-Kulliyāt* dalam menetapkan *al-Kulliyāt al-Khams*.

¹³⁸Al-Juwaynī, *Al-Burhān fī Uṣūl al-Fiqh*, (al-Qāhirah : Dār al-Nahr), Juz1, h. 295

¹³⁹Izzuddin ibn Abd al-Salām, *Qawā'id al-Ahkām*, (al-Qāhirah : Al-Istiḳāmah, tt.), h. 9

Menurutnya dalil-dalil yang digunakan untuk menetapkan *al-Kulliyātal-Khams* harus termasuk dalil-dalil yang masuk dalam kategori *qaṭ'ī*.¹⁴⁰

Oleh karena itu, mengetahui tujuan umum syariat merupakan hal yang pokok dalam kerangka melakukan ijtihad, apalagi dalam upaya melakukan perubahan penerapan dan pemahaman hukum Islam. Segala macam kasus hukum yang muncul baik yang secara ekplisit diatur dalam al-Quran dan hadis maupun yang dihasilkan ijtihad harus bertitik tolak dari tujuan tersebut. Dalam kasus hukum yang secara nyata dijelaskan dalam kedua sumber hukum fikih yang utama, kemaslahatan dapat ditelusuri melalui teks yang ada. Jika kemaslahatan itu ternyata tidak dijelaskan secara ekplisit oleh kedua sumber utama fikih tersebut maka peranan mujtahid, *fukaha'* untuk menggali dan menemukan kemaslahatan tersebut sangat dibutuhkan. Penemuan masalah yang digali oleh mujtahid tadi akan diterima selama tidak bertentangan dengan masalah yang dijelaskan dalamnas.

Perubahan kondisi sosial masyarakat akan menyebabkan terjadinya perubahan tentang apa yang dipertimbangkan sebagai kemaslahatan dan keadilan yang ingin dicapai, dan merupakan tujuan hukum Islam. Maka dengan sendirinya kenyataan terjadinya perubahan dalam mempertimbangkan hal-hal yang terjadi berkaitan dengan kemajuan zaman dan berubahnya kondisi kehidupan. Perubahan tersebut mencakup dua bidang yaitu ibadah dan muamalah. Di

¹⁴⁰Lihat penjelasan al-Shāṭibī dalam *al-Muwāfaqāt*, Jilid III, h. 62-64.

samping ibadah, para ahli fikih sepakat bahwa tetap berlaku dan berubahnya hukum semata-mata tergantung keputusan wahyu, sekalipun mengenai *tahsīniyyāt* ibadah ada juga perubahan sesuai dengan perubahan kondisi. Sedangkan di bidang muamalah perubahan hukumnya bisa berdasarkan wahyu dan atau adat.¹⁴¹

Perubahan hukum dalam Islam sejalan dengan daya lentur (*fleksibilitas*) hukum Islam itu sendiri untuk mengikuti perubahan zaman. Banyak pernyataan dan kaidah dirumuskan untuk menjelaskan prinsip perubahan tersebut. Ibnu al-Qayyim al-Jauziyah misalnya, menyatakan:

تغيير الفتوى واختلافها بحسب تغيير الأزمنة
والأمكنة والأحوال والنيّات ...

Sementara itu dalam salah satu *qaidah fihiyah madzhab Hanafi* terdapat kaidah:¹⁴²

لا ينكر تغيير الأحكام بتغيير الأزمان

Ayat al-Quran yang menjadi sumber dalam istinbat hukum Islam sewajarnya ditafsirkan dan diberi komentar guna menjawab berbagai persoalan baru yang muncul sesuai dengan dinamika sosial. Muhammed

¹⁴¹Drs. Zarkowi Soejoeti, *Pengantar Ilmu Fiqh* (Semarang : Walisongo Press, 1987), h. 12.

¹⁴²Al-Imām Abū Hanīfah al-Nu'mān, *Al-Fiqh al-Akbar* (Miṣr : Dār al-Kutub al-'Arabiyyah al-Kubrā, tt), h. 87.

Arkoun yang dikutip oleh Quraish Shihab menulis bahwa al-Quran memberikan kemungkinan-kemungkinan arti yang tak terbatas. Kesan yang diberikan oleh ayat-ayatnya mengenai pemikiran dan penjelasan pada tingkat wujud adalah mutlak. Dengan demikian ayat selalu terbuka (untuk interpretasi) baru, tidak pernah pasti dan tertutup untuk interpretasi tunggal.¹⁴³

Sehubungan dengan perubahan ini, Muṣṭafā al-Marāghī menyatakan:

“Sesungguhnya hukum-hukum itu berubah sesuai dengan perubahan zaman dan tempat. Bila suatu hukum diundangkan pada waktu yang memang hukum itu merupakan kebutuhan, kemudian karena perubahan keadaan hukum itu sudah tidak diperlukan lagi, maka akan mendatangkan hikmah bila hukum tersebut dihapus dan diganti dengan hukum lain yang sesuai dengan waktunya”.¹⁴⁴

¹⁴³M. Quraish Shihab, *op. cit.*, h. 72.

¹⁴⁴Muṣṭafā al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī* (Bayrūt : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2006), Juz I, h. 87

BAB VIII

MAQĀṢID AL-SHARĪ'AH

DAN PEMBAHARUAN TRADISI

PEMAHAMAN FIKIH

Fikih secara lughowi berarti *al-fahm* (pemahaman), *tafaqquh* berarti *tafāhum* atau *ta'aqqul* yang sarat dengan pemikiran-pemikiran rasional. Imam Syafi'i (150-204 H) memberikan definisi fikih sebagai : "*al-'ilmu bilah kāmāl-shar'iiyahal-muktasab min adillatihā al-tafṣīliyyah*". Bahkan Abu Hanifah lebih luas lagi menta'rifkan fikih dengan *ma'rifat al-naṣṣ mā lahā wamā alayhā*. Sedangkan Muhammad Abu Zahrah dalam usul fikihnya menjelaskan fikih sebagai:

...استخراج الاحكام مع التقييد بهذه المناهج

Nampak sekali bahwa fikih itu sangat dinamis dan kontekstual sebab pengetahuan, pemahaman ataupun pemikiran seorang ahli fikih dalam mengintepretasikan suatu dalil (nas) sangat dipengaruhi oleh konteks yang meliputi kehidupannya. Maka sudah menjadi kelaziman jika produk hukum yang mereka terapkan menjadi ikhtilaf. Hal ini disebabkan mereka berbeda pendapat dalam memahami *lafz 'ām*, *lafz ishtirāk*, *haqīqī*, *majāzī*, dan lain-lain.¹⁴⁵ Ikhtilaf juga disebabkan oleh pengaruh domisili para ahli fikih yang secara geografis memang berbeda-beda. Misalnya Imam Malik yang berada di

¹⁴⁵Ibn Rushd, *Bidāyah al-Mujtahid wa Nihāyat al-Muqtaṣid*, terj. (Semarang : CV. Asy-Syifa', 1990), h. 7-8.

Madinah yang merupakan “gudangnya” hadis, fikihnya lebih banyak mengacu pada hadis, sedangkan Abu Hanifah yang berada di Baghdad yang jauh dari “gudangnya” hadis dan banyak bersinggungan dengan ilmuwan non Arab, terlihat lebih rasional.¹⁴⁶

Dalam kerangka perubahan hukum ini terdapat beberapa faktor yang dapat mempengaruhi pola pikir fukaha sehingga fatwa yang diciptakan pun mengalami perubahan. Faktor tersebut antara lain:

1. Pengaruh lingkungan

Perbedaan lingkungan mempunyai pengaruh yang nyata terhadap hukum-hukum syara'. Suatu contoh praktis yang dapat dikemukakan dalam sejarah pertumbuhan dan terjadinya perubahan dalam fikih dan guna menjelaskan pengaruh lingkungan terhadap hukum-hukum syariat adalah apa yang dialami oleh Imam Syafi'i ketika pergi merantau dari Baghdad ke Mesir. Banyak sekali pendapat-pendapatnya dalam bidang fikih yang diubah hingga dikatakan ia mempunyai madzhab baru yang berbeda dengan madzhab lama yang dianutnya di Irak. Yang berubah itu hanyalah lingkungan baru di masyarakat Mesir yang menyebabkan perubahan besar dalam pendapat (fatwa) dan hasil-hasil ijtihadnya, sehingga dikenal ada *al-qaww al-qadim* dan *al-qaww al-jadid*.

¹⁴⁶Said Aqil Siradj, *Tradisi Pemahaman Fikih di Pesantren*, (tp : Bina Pesantren, 1993), hal. 3

2. Pertimbangan Kepentingan Umum (*Al-maṣlahah Al-'āmmah*)

Kenyataannya orang yang mendalami penyelidikan tentang syariat Islam akan menyadari betapa masalah umum itu menempati kedudukan yang sangat penting di dalamnya. Semua hukum-hukum ibadah haruslah berdasarkan kepentingan umum yang dikehendaki Allah bagi masyarakat. Menjadi kewajiban bagi ahli-ahli hukum untuk menyelidiki dan mengenal masalah tersebut. Mengenai hal ini Ibnu al-Qayyim mengatakan : “Syariat itu sendi dasarnya ialah kebaikan dan kepentingan hamba, baik untuk kehidupan dunia maupun akhirat. Semua merupakan keadilan dan rahmat, kebaikan serta masalah. Maka setiap masalah yang jika beralih dari keadilan kepada manfaat menjadi percuma dan sia-sia tidaklah termasuk syariat walaupun dimuatkan ke dalamnya secara takwil.¹⁴⁷

Diantara fukaha ada kelompok-kelompok yang merespons penggunaan *maqāṣidal-sharī'ah* tersebut secara berbeda, seperti dari golongan pengikut madzhab Syafi'i. Namun jika diamati para fukaha Syafi'iyah tersebut sebenarnya menerapkan secara keseluruhan walaupun dengan corak yang bermacam-macam. Sebagai contoh Imam Ghazali mempersempit pengertian masalah umum yang dapat diambil sebagai dasar pertimbangan bahkan sebagai sumber tasyri. Menurut al-Ghazali masalah umum bukanlah segala apa saja yang dapat menarik manfaat dan menolak madarat, tetapi

¹⁴⁷Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *I'lām al-Muwāqī'īn* (Bayrūt : tp., tt.), juz II. h. 1-2.

yang dapat menjaga tujuan agama. Sedang tujuan agama atau syara' adalah terpeliharanya lima perkara bagi manusia (*al-uṣūl al-khamsah*) yaitu: terpeliharanya agama, jiwa, akal, keturunan dan harta benda. Maka apa saja yang dapat membahayakan kelima hal tersebut diatas atau salah satu diantaranya berarti mafsadah, dan meyingkirkannya berarti masalah.¹⁴⁸ Demikian juga Imam Haramain menyebutkan bahwa kadang-kadang al-Syafi'i menggunakan masalah mursalah dengan syarat harus serupa dengan kepentingan yang diakui oleh agama.

Dalam banyak kasus *maqāṣidal-sharī'ah* (*al-maṣlahah al-āmmah*) diimplementasikan dengan cara "membatalkan" ketentuan-ketentuan hukum lama yang telah dianggap *qat'ī* dan telah menjadi sebuah referensi karena adanya anggapan dan pertimbangan adanya kemaslahatan lain yang lebih penting. Para fukaha memberikan perhatian khusus terhadap hal ini dan biasanya di sinilah pangkal terjadinya perselisihan pendapat diantara mereka.

Beberapa kasus yang ada hukumnya dengan jelas berdasarkan keterangan-keterangan yang *ṣarīh* atau setidaknya arti *zahir* dari suatu teks yang kuat. Kemudian berubah hukumnya karena adanya kepentingan yang muncul yang dianggap sebagai kepentingan umum. Beberapa kasus yang dianggap mewakili fenomena ini adalah ketentuan-ketentuan yang telah diambil oleh khalifah kedua Umar Ibn al-Khaththab yang kemudian diikuti oleh kebanyakan

¹⁴⁸Al-Imām Abū Hāmid Al-Ghazālī, *Al-Mustasfa* (Bayrūt: Dar al-Fikr, t.t), juz II, h. 141.

imam-imam dan fukaha sesudahnya yang diakui memiliki kedudukan penting. Diantara keputusan-keputusan Umar tersebut antara lain:

Merubah hukum talak tiga yang dijatuhkan sekaligus oleh pihak suami terhadap istrinya pada satu tempat. Di masa Rasulullah SAW, begitupun di masa khalifah Abu Bakar dan permulaan Khalifah Umar, talak seperti itu dianggap satu kali. Kemudian setelah diamati oleh Umar bahwa orang telah menggampangkan hal tersebut, maka ia pun bermaksud hendak menghukum mereka dan memutuskan bahwa talak seperti itu adalah talak tiga (*ṭalāq bā'in*). Yakni bertentangan dengan apa yang berlaku di masa Rasulullah dan dengan teks al-Quran yang menyebutkan: "*al-ṭalāqu marratāni.....*" dan seterusnya." Karena ayat itu menunjukkan bahwa talak tiga itu hanya menjadi *bā'in* bila dijatuhkan beberapa kali, sebagaimana dikuatkan oleh *sunnah fi'liyyah danijmā'*.¹⁴⁹

Mulanya hukuman bagi laki-laki pezina yang belum kawin (*ghairu muḥṣan*) ialah hukuman pukul dan dibuang dalam masa satu tahun penuh, berdasarkan keterangan dari sunnah. Dan Umar pernah membuang Rabi'ah ibn Umayyah ibn Khalaf yang menyingkir ke Byzantium. Maka kata Umar: "Semenjak saat ini saya takkan membuang seorangpun lagi" dan hukum buang itupun dibekukannya.¹⁵⁰

Al-Quran telah menentukan golongan-golongan

¹⁴⁹ Ibnu Qayyim al-Jawziyyah, *op. cit.* Juz. III, h. 24.

¹⁵⁰ Zākī Yamani, *Al-Shari'ah al-Khālidah*, terj. Muhyidin Syaf: Syariat Islam Abadi, (Bandung : Al-Ma'arif, 1986), h. 45

yang menerima zakat, diantaranya satu bagian untuk mu'allaf agar mereka tertarik kepada agama Islam atau supaya mereka tidak merugikan atau mengganggu Islam. Ketentuan ini berlaku dimasa hidup Rasulullah dan Abu Bakar. Tetapi Umar, walaupun hukumnya jelas dan tegas, memutuskan untuk tidak menyerahkan bagian itu kepada mu'allaf. Ia mengatakan, "Kami tak akan memberikan sesuatupun karena masuk Islamnya seseorang. Siapa yang ingin beriman berimanlah dan siapa yang tidak ingin beriman tetaplah dalam kekafiran".¹⁵¹

Walaupun nikah dengan perempuan-perempuan ahli kitab itu diperbolehkan berdasar nas al-Quran namun Umar melarang para sahabat melakukannya. Khawatir kalau-kalau hal ini menghambat mereka untuk kawin dengan wanita-wanita Muslimah.¹⁵²

Umar telah membekukan hukuman bagi si pencuri, yaitu potong tangan yang ditetapkan oleh kitab suci al-Quran. D disebabkan oleh keadaan yang darurat dan kebutuhan mendadak serta menjaga nyawa (kehidupan) yakni ketika musim kelaparan melanda tanah Arab dimasa paceklik.¹⁵³

Beberapa waktu denda membunuh itu menurut agama harus dipikul oleh suku, inilah hukum yang berlaku dimasa Rasulullah dan khalifah pertama sepeninggal Nabi. Tetapi Umar ketika dia membina

¹⁵¹ Zākī Yamanī, *ibid.*, h. 46

¹⁵² Al-Imām Abū Zakariyyā, *Al-Majmū' Sharh Al-Muhadzdzab*, (Bayrūt : Dār al-Fikr, tt), *op. cit.*, juz IX, h. 197.

¹⁵³ Lihat Abū 'Abdillāh Muhammad ibn Ahmad ibn Abī Bakr Al-Qurtubī, *Al-Jāmi' li Ahkām al-Qur`ān* (Bayrūt: Mu`assasah al-Risālah), *op. cit.*, h. 3.

sendi-sendi negara Islam dan menyusun sistem pemerintahannya, denda itu dipikulkan kepada dewan, sedang suku dibebaskan. Dalam putusan itu Umar diikuti oleh fukaha-fukaha Irak, sedangkan golongan Syafi'i menentangnya.¹⁵⁴

Pada masa Rasulullah dan di masa Abu Bakar, menjual *ummu al-walad* (hamba perempuan yang melahirkan anak dari majikannya) dibolehkan, tetapi Umar melarangnya dengan alasan darah mereka (*ummu al-walad*) telah campur dengan darah majikan.¹⁵⁵ Langkah Umar ibn Khattab ini ternyata diikuti oleh banyak ahli fikih dan pemimpin-pemimpin Islam sesudahnya. Misalnya 'Ali ibn Abi Thalib yang menetapkan adanya jaminan bagi pekerja (tukang-tukang) pada hal di masa Rasulullah mereka dipandang sebagai penerima amanat. Begitu pula Umar Ibn Abdul Aziz yang mengharamkan menerima hadiah dan menyamakannya dengan uang suap, padahal sebelum itu hukumnya mubah.

3. Adat Istiadat

Di samping fukaha yang berpendapat kemungkinan untuk merubah hukum syariat yang dikandung oleh nas-nas al-Quran atau sunnah bila diperlukan oleh masalah, ada pula sebagian ahli hukum yang menyatakan tentang dapatnya dilakukan perubahan hukum bila adat atau kebiasaan berubah. Argumentasi mereka adalah karena nas agama itu diturunkan

¹⁵⁴ Zāki Yamānī, *op. cit.*, h. 47

¹⁵⁵ Ibn Rushd, *op. cit.*, h. 338

berdasarkan kebiasaan di masa yang lalu. Di antara orang-orang terkemuka yang berpendapat seperti itu adalah Imam Abu Yusuf dari golongan Hanafi, seorang hakim tertinggi dikota Baghdad yang mengatakan bolehnya meninggalkan nash dan mengikuti kebiasaan jika ia merupakan dasar yang diperhatikan dalam nas tersebut. Sebagai contoh adalah praktek Abu Yusuf yang telah merubah hukum yang berasal dari hadis Nabi berdasarkan pertimbangan bahwa padi itu termasuk barang-barang yang ditimbang. Dari itu hendaklah hukum berubah karena berubahnya adat.¹⁵⁶

Dalam masalah seperti tersebut diatas Imam Qarafi dari golongan Maliki sependapat dengan Abu Yusuf, ketika ia berfatwa bahwa segala sesuatu yang terdapat dalam syariat sebagai akibat mengikuti adat maka hukumnya berubah di saat adat itu mengalami perubahan yakni sesuai dengan apa yang di kehendaki oleh adat baru tersebut.¹⁵⁷

Diantara contoh yang dapat disebutkan berkaitan dengan perubahan hukum karena perubahan adat yaitu mengenai upah mengajar al-Quran. Di permulaan Islam guru-guru agama memperoleh tunjangan dan hadiah yang mencukupi. Karena kenyataan ini Abu Hanifah berpendapat bahwa guru-guru agama tidak boleh menerima upah dari pekerjaan mengajarkan al-Quran. Tetapi dengan adanya perubahan adat kebiasaan memberi tunjangan dan hadiah kepada guru agama, para fukaha muta'akhirin mengesahkan dengan akad *ijārah* bagi

¹⁵⁶ Ibn al-Qayyim al-Jawziyah, *op. cit.*, h. 26

¹⁵⁷Zākī Yamani, *op. cit.*, h. 56

pengajaran al-Quran.

4. *'Illah dan Hikmah*

Ulama-ulama ahli usul fikih telah mengatakan bahwa “Hukum itu bergantung kepada *'illah* atau sebab, apakah dijumpai atau tidak”. Sebagian diantara mereka membedakan *'illah* dengan hikmah. Dalam perbedaan ini mereka mengambil contoh mengenai hukum yang membolehkan berbuka di bulan Ramadhan bagi musafir. Artinya *'illah* dari hukum itu ialah perjalanan. Sedang hikmahnya ialah menghindarkan kesulitan. Dari sini misalkan ada orang melakukan perjalanan dengan tersedianya fasilitas, ia tetap diperbolehkan berbuka, bahkan walau tidak dijumpai *mashaqqah* atau kesulitan dalam perjalanan, ia tetap boleh berbuka disebabkan adanya *'illah* yaitu perjalanan.

Sebaliknya jika seorang buruh dalam kota yang dalam keadaan puasa menghadapi kesulitan dan para pekerja berat yang lebih *mashaqqah* daripada dalam perjalanan, maka atas dasar *reasoning* di atas ia tetap tidak boleh berbuka, disebabkan tidak adanya *'illah* walaupun dijumpai hikmah.¹⁵⁸

Perbedaan antara *'illah* dari hikmah banyak dijumpai dalam bidang ibadah. Tetapi bila memasuki bidang muamalah dan hukum yang berkaitan dengan duniawi dan berpindah dari soal perseorangan kepada masalah masyarakat, hampir dapat dikatakan bahwa

¹⁵⁸*Ibid.*, h. 58

hukum itu tergantung kepada adanya hikmah. Dalam bahasa lain hikmah lebih sering dijumpai daripada 'illah. Misalnya hikmah dari *tashrī'* memberikan zakat kepada muallaf adalah sebagai daya penarik mereka tertarik terhadap agama Islam dan menghindarkan dari gangguan dan kejahatan mereka terhadap kaum muslimin. Tetapi karena Umar memandang hikmah tersebut telah hilang atau tidak dibutuhkan lagi, maka Ia memutuskan untuk tidak memberikan bagian zakat tersebut terhadap muallaf. Dengan kata lain, bila sewaktu-waktu nanti timbul lagi hikmah sebagai dimaksud di atas mungkin hukum akan berubah lagi yakni memberikan bagian zakat kepada muallaf.

Demikian juga jika di Timur Tengah untuk memanggil shalat cukup dengan adzan saja, di Indonesia para Wali songo memandang itu belum cukup karena tempat tinggal penduduk yang berjauhan sehingga dibuatlah bedug dan kentongan. Dalam fikih sebenarnya selain nilai universal yang berlaku bagi umat Islam ada pula nilai-nilai lokal sebagai upaya menerjemahkannya universal sesuai dengan bahasa dan irama masing-masing daerah atau bangsa. Perbedaan yang bersifat lokal tentu tidak perlu dipermasalahkan tetapi harus dipandang sebagai implementasi dari semangat *rahmatan li al-'ālamīn*.

Diperlukan suatu pendekatan baru dalam memahami fikih ke arah yang lebih kontekstual, sehingga kejumudan dalam pola istinbat hukum bisa mencair kembali sebagaimana pada masa abad pertengahan. Memang upaya ini masih menjadi barang langka. Sikap kritis yang ditempuh dan diwariskan oleh

para ulama madzhab dalam membaca tanda-tanda zaman luput dari wacana berpikir umat Islam sekarang. Begitu pula sikap kritis mereka terhadap kitab *marāji'-ma'khadh*, serta pendapat guru atau kyai.

Sebagai perwujudan upaya di atas berarti hukum Islam harus bersikap responsif terhadap tantangan zaman. Dan ini sebenarnya sudah ditampakkan oleh para pemikir klasik Muslim. Produk-produk pemikiran mereka menunjukkan betapa daya responsivitas hukum Islam begitu tinggi terhadap perkembangan zaman. Demikian juga fikih harus mampu berdialog dengan tuntutan ruang dan waktu. Di sini perlu adanya kesejajaran antara *Islamic values* dan *Indonesian values*, sehingga sering dikenal istilah-istilah pribumisasi Islam atau aktualisasi Islam. Dan dalam upaya ini dibutuhkan pula pemikiran-pemikiran dari para ulama serta cendekiawan yang inklusif.¹⁵⁹

Perubahan adalah satu-satunya keniscayaan dari alam semesta ini, oleh karenanya pembaharuan hukum Islam menjadi sebuah tuntutan yang akan selalu relevan dengan perubahan alam itu. Keberadaan *maqāṣidal-sharī'ah* menjadi sangat urgen di sini sebab tidak ada *khiṭāb al-Shāri'* yang tidak disertai oleh *maqāṣidal-sharī'ah* sebagai nilai, tujuan dan rahasia syara' dalam semua atau sebagian besar hukumnya. Oleh sebab itu dalam setiap penetapan hukum melalui ijtihad para mujtahid seharusnya selalu memperhatikan *maqāṣidal-sharī'ah* yang intisarinya adalah *jalbal-masālih* dan *dar'al-mafāsīd*.

¹⁵⁹ Dr. Nurcholis Madjid, *Dialog Keterbukaan* (Jakarta : Paramadina, 1998), h. 127-128.

Secara historis para fukaha' telah menerapkan *maqāṣidal-sharī'ah* dalam istinbat hukum mereka menurut metode masing-masing. Dari beberapa bukti sejarah tersebut dapat disimpulkan bahwa perubahan hukum bergantung pada perubahan nilai-nilai masalah.

C. Penutup

Perubahan adalah satu-satunya keniscayaan dari alam semesta ini, oleh karenanya pembaharuan hukum Islam menjadi sebuah tuntutan yang akan selalu relevan dengan perubahan alam itu. Keberadaan *maqāṣid al-sharī'ah* menjadi sangat urgen disini sebab tidak ada *khiṭābal-Shāri'* yang tidak senantiasa disertai oleh *maqāṣidal-sharī'ah* sebagai nilai, tujuan dan rahasia *syara'* dalam semua atau sebagian besar hukumnya. Oleh sebab itu dalam setiap penetapan hukum melalui *ijtihad*, para *mujtahid* seharusnya selalu memperhatikan *maqāṣidal-sharī'ah* yang inti sarinya adalah *jalb al-maṣālih* dan *dar'al-mafāsid*. Secara historis para fukaha' telah menerapkan *maqāṣidal-sharī'ah* dalam istinbat hokum mereka menurut metode masing-masing. Dari beberapa bukti sejarah tersebut dapat disimpulkan bahwa perubahan hukum bergantung pada perubahan nilai masalah.

Seorang *mujtahid* tidak dikatakan mampu menetapkan hukum dalam Islam sebelum ia dapat memahami benar tujuan Allah dalam menetapkan perintah-perintah dan larangan-Nya. Bahasan *maqāṣidal-sharī'ah* bertujuan untuk mengetahui tujuan-tujuan yang hendak dicapai oleh perumusny dalam mensyariatkan

hukum. Untuk itu *maqāṣidal-sharī'ah* harus diketahui dan dipahami oleh para mujtahid dalam rangka mengembangkan pemikiran hukum secara umum dan menjawab persoalan-persoalan hukum kontemporer yang kasusnya tidak disebut secara eksplisit oleh al-Qur'an dan Sunnah, karena *maqāṣidal-sharī'ah* menjadi tolak ukur bagi para mujtahid untuk mengetahui apakah suatu ketentuan hukum masih bisa diterapkan pada suatu kasus atau tidak layak lagi diterapkan karena tujuan hukum atau 'illah yang mendasarinya tidak seperti semula lagi. Serta seorang mujtahid dalam meng-istinbat dan menerapkan hukum Islam pada obyeknya harus senantiasa mengacu kepada *maqāṣidal-sharī'ah*, karena dari *maqāṣidal-sharī'ah* inilah yang akan memberi ruang yang luas untuk mengadaptasikan syariah ke dalam dunia yang modern, serta dapat membantu umat Islam dalam melakukan perubahan.

Pembicaraan tentang *maqāṣidal-sharī'ah* atau tujuan hukum Islam merupakan suatu pembahasan penting dalam hukum Islam yang tidak luput dari perhatian ulama serta pakar hukum Islam. Sebagian ulama menempatkannya dalam bahasan usul fikih, dan ulama lain membahasnya sebagai materi tersendiri serta diperluas dalam filsafat hukum Islam. Bila diteliti, semua perintah dan larangan Allah dalam Al-Qur'an, begitu pula suruhan dan larangan Nabi SAW dalam sunnah yang terumuskan dalam fikih akan terlihat bahwa semuanya mempunyai tujuan tertentu dan tidak ada yang sia-sia. Semuanya mempunyai hikmah yang mendalam, yaitu sebagai rahmat bagi umat manusia. Sebagaimana yang ditegaskan dalam beberapa ayat Al-Qur'an, di antaranya

dalam surat Al-Anbiya': 107 tentang tujuan Nabi Muhammad diutus. Rahmat untuk seluruh alam dalam ayat tersebut diartikan dengan kemaslahatan umat. Sedangkan, secara sederhana maslahat itu dapat diartikan sebagai sesuatu yang baik dan dapat diterima oleh akal sehat. Diterima akal mengandung pengertian bahwa akal itu dapat mengetahui dan memahami motif di balik penetapan suatu hukum, yaitu karena mengandung kemaslahatan untuk manusia, baik dijelaskan sendiri alasannya oleh Allah atau dengan jalan rasionalisasi.

DAFTAR PUSTAKA

- ‘Abdurrāziq, Mustafā, *Tamhīd li Tārīkh al-Falsafah*, Al-Qāhirah, Maṭba‘ah Lajnah al-Ta‘lif wa al-Tarjamah, 1944.
- ‘Arabī, Abū bakr al-Mālikī ibn al-, *Al-Mahṣūl fī Uṣūl al-Fiqh*, ed. Hussain Ali Alyadrī and Saeed Foda, 1st ed., Amman, Dār al-Bayāriq, 1999, vol. 5.
- ‘Āshūr, Muhammad al-Ṭāhir ibn, *Ibn Ashur: Treatise on Maqāṣid al-Sharī‘ah*, trans. Muhammad el-Tahir el-Mesawi, London, Washington, Internasional Institute of Islamic Thought (IIIT), 2006.
- ‘Ashūr, Muhammad al-Thāhiribn, *Maqāṣid al-Sharī‘ah al-Islāmiyyah*, Al-Qāhirah, Dār al-Salām, 2009, cetakan IV.
- Abdurrahīm, Ibrāhīm, *Maqāṣid al-Sharī‘ah ‘inda al-Dhāhiriyyah* dalam buku *Maqāṣid al-Sharī‘ah fī al-Madzāhib al-Islāmiyyah* (kumpulan artikel), London, Mu‘assasah al-Furqān li al-Turāth al-Islāmī, 2012, cetakan I.
- Adiwarman A, S. E., M. B. A., M. A. E. P., Dr. Sahroni, M. A., Ir. Karim, *Maqashid Bisnis dan Keuangan Islam*, Depok, Rajawali pers, 2017.
- Aibak, Khutbuddin, Al-Mashlahah al-Mursalah sebagai Penalaran Istislahi dalam Upaya Penerapan Maqasid asy-Syariah, dalam Jurnal *Ahkam*, volume 11, nomor 1, Juli 2009.
- Al-Sarakhsī, *Uṣūl al-Sarakhsī*, Bayrūt, Dār al-Kutub al-

- 'Ilmiyyah, 1993, juz II.
- Al-Shāṭibī, Abū Ishāq, *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī'ah*, Riyāḍ, Maktabah al-Riyāḍ al-Hadīthah, tt, juz I.
- Āmidī, Alī Abū al-Hasan, *Al-Ihkām fī Uṣūl al-Ahkām*, Bayrūt, Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1404 H, juz 4.
- Amīn, Ahmad, *Duhā al-Islām*, Al-Qāhirah, al-Hay'ah al-Miṣriyyah al-'Āmmah, 1998, juz II.
- Anderson, J. N. D., *Law Reform in the Muslim World*, London, University of London Press, 1976.
- Anwar, Syamsul, "Dilālah al-Khafī wa 'Alāqah al-Ijtihād: Dirāsah Uṣūliyyah bi Ikhālah Khāṣṣ Qaḍiyyah al-Qatl al-Rakhīm" dalam *Al-Jami'ah Journal of Islamic Studies*, Yogyakarta : IAIN Sunan Kalijaga, 2003.
- Ashūr, Ibn, *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*, ed. el-Tahir el-Mesawi, Kuala Lumpur, al-Fajr, 1999.
- Auda, Jaser, *Al-Maqāṣid Untuk Pemula*, penerjemah. 'Ali 'Abdel mon'im, Yogyakarta, SUKA-Pres UIN Sunan Kalijaga, 2013.
- Auda, Jasser, *Al-Ijtihād al-Maqāṣidī min al-Taṣawwur al-Uṣūlī ilā al-Tanzīl al-'Amalī*, Bayrūt, al-Shabakah al-'Arabiyah wa al-Nasr, 2013, cetakan I.
- Bakrie, Asafri Jaya, *Konsep Maqashid Syariah menurut al-Syatibi*, cet. Ke-1, Jakarta, P.T. Raja grafindo Persada, 1996.
- Bakrie, Asafri Jaya, *Konsep Maqāṣid Al-Sharī'ah Menurut al-Shāṭibī dan Relevansinya dengan Ijtihad Hukum Dewasa Ini*, Jakarta, IAIN Syarif Hidayatullah, disertasi tidak diterbitkan, 1994.

- Bayyah, 'Abdullāh ibn, *'Alāqah Maqāṣid al-Sharī'ah bi Usūl al-Fiqh*, Lundūn, Mu`assasah al-Furqān li al-Turāth al-Islāmī Markaz Dirāsah Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah, cetakan III tahun 2013.
- Bazzā, Abdun Nūr, *Maṣālih al-Insān: Muqārabah Maqāṣidiyyah*, Virginia, al-Ma'had al-'Ālamī li al-Fikr al-Islāmī, 2008, cetakan.
- Būṭī, Muhammad Sa'īd Ramaḍān al-*Ḍawābiṭ al-Maṣlahah fi al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*, Bayrūt, Mu`assasah al-Risālah, 1990.
- Dahlan, Abdul Azis, dkk., *Ensiklopedi Hukum Islam*, cet. Ke-1, Jakarta, Ichtiar Baru Van Hoeve, 1996.
- Departemen Agama RI, *Alquran dan Terjemahnya*, Jakarta, Yayasan Penyelenggara Penterjemah, 1971.
- Djamil, Fathurrahman, *Filsafat Hukum Islam*, cet. Ke-1, Jakarta, Logos Wacana Ilmu, 1997.
- Djamil, Fathurrahman, *Metode Ijtihad Majelis ijtih Muhammadiyah*, Jakarta, Logos Publishing House, 1995, cetakan ke 1.
- Djazuli, H. A., *Kaidah-Kaidah Fikih*, Jakarta, Kencana, 2011, cet. Ke-IV.
- Esposito, John L., *Women in Muslim Family Law*, Syracuse, Syracuse University Press, 1982.
- Fāsī, 'Alāl al-, *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah wa Makārimuhā*, Dār al-Gharb al-Islāmī, 1993, cetakan V.
- Ghazālī, Abū Hāmid al-*Mustaṣfā fi 'Ilm al-Uṣūl*, ed. Muhammad Abd al-Salām Abd al-Shāfi, 1st ed., Bayrūt, Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1413 H, juz I.

- Ghazālī, Abū Hāmid al-, *Al-Mustaṣfā min Ilm al-Uṣūl*, Bayrūt, Dār al-Fikr, tt.
- Ghazālī, Al-Imām Abū Hāmid al-, *Al-Mustaṣfā*, Bayrūt, Dar al-Fikr, t.t, juz II.
- Halim, Fatimah, “Hubungan Antara Maqāṣid al-Sharī’ah Dengan Beberapa Metode Penetapan Hukum (Qiyās Dan Sadd/ Fath al- Dharī’ah)”, *Jurnal Hunafa*, Volume 7, Nomor 2 Desember 2020.
- Haroen, Nasrun, *Usul Fikih*, Logos Wacana Ilmu, Jakarta, 1997, cetakan II.
- Izzuddīn, Ibn Zaghibah, *Al-Maqāṣid al-Āmmah li al-Sharī ah al-Islāmiyyah*, Al-Qāhirah, Dār al-Ṣafwah, 1996 M/ 1417 H, cet. I.
- Jawziyyah, Ibn Qayyimal, *I’lāmual-Muwāqī’in*, Bayrūt, tp., tt., juz II.
- Jhering, Rudolf von, *Law as a Means to an End (der Zweck im Recht)*, trans. Isaac Husik, 2nd reprint ed., New Jersey, The Lawbook Exchange (Originally Published 1913 by Boston Book Co), 2001.
- Juwaynī, ‘Abd al-Mālikibn Yusuf Abu al-Ma’ālī al-, *Ghiyath al-Umam fi Iltiyāth al-Zulam*, ed. Abdul Azim al-Deeb, Qatar, Wazārah al-Shu`ūn al-Dīniyyah, 1400 AH.
- Juwaynī, ‘Abd al-Mālik ibn Yusuf Abu al-Ma’ālī, al-, *Al-Burhān fi Uṣūlal-Fiqh*, al-Qāhirah, Dār al-Nahr, Juz 1.
- Juwaynī, Abd al-Malik ibn Yusuf Abu al-Ma’ālī al-, *Al-Burhān fi Uṣūl al-Fiqhi*, al-Qāhirah, Dār al-Anṣār, 1440 H.
- Khādimī, Nūruddī al-, *‘Ilm Maqāṣid al-Sharī’ah*, cetakan I,

- Riyādh, Maktabah al-Ubaykān, 2001.
- Khallaf, Abd. Wahab, *Kaidah-Kaidah Hukum Islam*, Jakarta, Raja Grafindo Persada, 1994.
- Madjid, Dr. Nurcholis, *Dialog Keterbukaan*, Jakarta, Paramadina, 1998.
- Manzūr, Ibn, *Lisān al-'Arab*, Bayrūt, Dār al-Şadr, tt. Juz VIII.
- Manzūr, Ibnu al-, *Lisān al-'Arab*, Bayrūt, Dār al-Fikr, 1972, juz II.
- Marāghī, Muşţafā al-, *Tafsīr al-Marāghī*, Bayrūt, Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2006, Juz I.
- Mas'ud, Khalid, *Islamic Legal Philoshopy*, Delhi, Internasional Islamic Publishera, 1989.
- Mingka, Agustianto, *Maqashid Syariah dalam Ekonomi dan Keuangan Syariah*, Jakarta, tanpa penerbit, tt.
- Muhammad, Dr. Muhammad Ahmad al-Fayāţi, *Maqāşid al-Sharī'ah 'inda al-Imām Mālik*, Al-Qāhirah, 2009, cetakan I, juz I.
- Nu'mān, Al-Imām Abū Hanīfah al-, *Al-Fiqh al-Akbar*, Mişr, Dār al-Kutub al-'Arabiyyah al-Kubrā, tt.
- Qarafī, Shihāb al-Dīn al-, *Al-Dhakhīrah*, Bayrūt, Dār al-'Arab, 1994.
- Qarafī, Syihāb al-Dīn Ahmad ibn Idrīs al-, *Anwār al-Burūq fi Anwā' al-Furūq*, Mişr, Dār al-Kutub al-'Arabiyyah, 1344 H.
- Qāsimī, Duktūr 'Abd al-Ilāh al-, *Madkhalun 'Āmmun li Dirāsah Maqāşid al-Sharī'ah*, al-Qāhirah, Dār al-Kalimah li al-Nashr wa al-Tawzī', 2009.

- Qorib, Ahmad, *Usul Fikih 2*, cet. Ke-2, Jakarta, PT. Nimas Multima, 1997.
- Qurtubī, Abū 'Abdillāh Muhammad ibn Ahmad ibn Abī Bakr Al-, *Al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*, Bayrūt, Mu`assasah al-Risālah.
- Rahman, Fazlur, *Islam, alih bahasa oleh Ahsin Muhammad*, cet. Ke-1, Bandung, Pustaka, 1994.
- Raysūnī, Ahmad al-, *Madkhalun ilā Maqāšid al-Sharī'ah*, al-Qāhirah, Dār al-Kalimah li al-Nashr wa al-Tawzī', 2009.
- Raysūnī, Ahmad al-, *Muhāḍarāt fi Maqāšid al-Sharī'ah*, cetakan I, Al-Qāhirah, Dār al-Salām, 2009.
- Riḍwān, Fathī, *Min Falsafah al-Tashrī'*, Bayrūt, Dār al-Kitāb, tt.
- Rifā'ī, 'Abd al-Jabbār al-, *Maqāšid al-Sharī'ah Afāq al-Tajdīd*, Bayrūt, Dār al-Fikri, 2001, II.
- Rushd, Ibn, *Bidāyah al-Mujtahid wa Nihāyat al-Muqtašid*, terj., Semarang CV. Asy-Syifa', 1990.
- Ṣaghīr, Abdul Majīd, *Al-Ma'rifah wa al-Sulṭah fi al-Tajribah al-Islāmiyyah*, Al-Qāhirah, Hay`ah al-Miṣriyyah al-'Āmmah, 2010.
- Salām, Izzuddīn ibn Abd al-, *Qawā'id al-Ahkām*, al-Qāhirah, Al-Istiḳāmah, tt.
- Shadr, Baqir al-, *A Short History Of Ilmu Usul*, diterjemahkan oleh Satrio Pinandito dengan judul *Pengantar Usul Fikh dan Usul Fikh Perbandingan*, Jakarta, Pustaka Hidayah, 1993.
- Shāṭibī, Abū Ishāq al-, *al-Murwāfaqāt fi Uṣūl al- Sharī'ah*, jilid

- II, al-Qāhirah, Mustafā Muhammad, tt.
- Shāṭibī, Abū Ishaq al-, *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī'ah*, Bayrūt, Dar al-Ma'rifah, tt., juz II.
- Shāṭibī, Abū Ishaq al-, *Al-Muwāfaqāt*, al-muhaqqiq: Dr. Abdullāh al-Darrāz, Al-Qāhirah, al-Hay'ah al-'Āmmah al-Miṣriyyah, 2006, I.
- Siradj, Said Aqil, *Tradisi Pemahaman Fikih di Pesantren*, tp, Bina Pesantren, 1993.
- Soejoeti, Drs. Zarkowi, *Pengantar Ilmu Fiqh*, Semarang, Walisongo Press, 1987.
- Soekanto, Soerjono, *Pokok-Pokok Sosiologi Hukum*, Jakarta, Rajawali Press, 1980.
- Tūfī, Najm al-Dīn al-, *al-Ta'yīn fī Sharh al-Arba'in*, Bayrūt, al-Rayyān, 1419 H.
- Umam, Khairul, *Usul Fikih*, Bandung, Pustaka Setia, 2001.
- Umar, Hasbi, "Relevansi Metode Kajian hukum Islam Klasik Dalam Pembaharuan hukum Islam Masa Kini", dalam Jurnal *Innovatio*, Vol. 6, No. 12, Edisi Juli-Desember 2007.
- Yamanī, Zākī, *Al-Sharī'ah al-Khālidah*, terj. Muhyidin Syaf: Syariat Islam Abadi, Bandung, Al-Ma'arif, 1986.
- Yusdani, Amir Mu'alim dan, *Konfigurasi Pemikiran Hukum Islam*, Yogyakarta, UII Press, 2001.
- Zahrah, Muhammad Abū, *Uṣūl al-Fiqh*, Al-Qāhirah, Dār al-Fikr al-'Arabī, 1958.
- Zahrah, Muhammad Abū, *Uṣūl al-Fiqh*, Bayrūt, Dār al-Fikr al-'Arabī, 1958.

Zakariyyā, Al-Imām Abū, *Al-Majmū' Sharh Al-Muhadzdzab*, Bayrūt, Dār al-Fikr, tt, juz IX.

Zaydān, 'Abd al-Karīm, *al-Wajīz fī Uṣūl al-Fiqh*, Bayrūt, Mu`assasah al-Risālah, 1987.

Zuhaylī, Wahbah al-, *Uṣul al-Fiqh al-Islāmī*, Bayrūt, Dār al-Fikr, 1986.

Zuhaylī, Wahbah al-, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, Dimasqa, Dār al-Fikr, 1986, juz II.