

**KONSEP MAQASHID AL-SYARIAH
DALAM MENENTUKAN HUKUM ISLAM
(Perspektif Al-Syatibi dan Jasser Auda)**

Galuh Nashrullah Kartika Mayangsari R dan H. Hasni Noor

Dosen Program Studi Hukum Ekonomi Syariah | Fakultas Studi Islam Universitas Islam Kalimantan MAB
Banjarmasin-Indonesia | ganash_kamasaro@yahoo.co.id | HP: 085254849294

Abstrak

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

Kata Kunci: maqasid shari'ah, ijtihad, filsafat hukum Islam

A. Pendahuluan

Maqashid jamak dari kata *maqsud* yang berarti tuntutan, kesengajaan atau tujuan.¹ *Shari'ah* adalah sebuah kebijakan (*hikmah*) dan tercapainya perlindungan bagi setiap orang pada kehidupan dunia dan akhirat. Adapun makna *maqashid al-syariah* secara istilah adalah *al-ma'aani allati syuri'at laha al-ahkam*² yang berarti nilai-nilai yang menjadi tujuan penetapan hukum. Sebagai landasan dalam berijtihad dalam rangka menetapkan hukum, maka tidaklah berlebihan jika dikatakan bahwa pertimbangan *maqashid al-syariah* menjadi suatu yang urgen bagi masalah-masalah yang tidak ditemukan hukumnya secara tegas dalam nash.

Dalam perspektif pemikiran hukum Islam, al-Syatibi merupakan seorang ulama klasik yang banyak membicarakan tentang *maqashid al-syariah* pada zamannya, abad ke-8 hijriyah dengan karya monumentalnya *al-Muwaffaqat fi Ushul al-Syariah*. Di sisi lain, Jasser Auda dengan bukunya *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach* diterbitkan oleh IIIT di London pada tahun 2007 merupakan daya tarik tersendiri bagi penulis untuk mengetahui lebih dalam terkait pemikiran dua tokoh yang memiliki *concern* di bidang hukum Islam dari generasi yang berbeda dengan rentang waktu yang jauh berbeda. Bagaimana kedua tokoh ini melahirkan gagasannya terkait persoalan-persoalan hukum Islam yang masing-masing memiliki tantangan tersendiri. Agar lebih terarah, penulis memfokuskan penelitian ini pada: 1) Pandangan Jasser Auda dan Syatibi mengenai *maqashid al-syariah*. 2) Peran *maqashid al-syariah* dalam menetapkan hukum Islam menurut Jasser Auda dan al-Syatibi.

Dengan pendekatan filsafat hukum Islam, penelitian ini berupaya untuk mengungkap secara sistematis pemikiran al-Syatibi dan Jasser Auda dalam menggunakan pertimbangan-pertimbangan *maqashid al-syariah* dalam menentukan lahirnya keputusan hukum, tanpa meninggalkan unsur-unsur yang harus dipenuhi ketika melakukan ijtihad.

¹Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, J. Milton Cowan (ed), (London: MacDonald & Evans LTD, 1980), h. 767.

²Ahmad al-Hajj al-Kurdi, *al-Madkhal al-Fiqhi:al-Qawaid al-Kulliyah*, (Damsyik: Dar al-Ma'arif, 1980), h. 186.

B. Maqashid al-Syariah dalam Perspektif al-Syatibi

Al-Syatibi mempergunakan kata yang berbeda-beda berkaitan dengan *al-maqasid*. Kata-kata itu ialah *maqasid al-syariah*, *al-maqasid al-syar'iyah*, dan *maqasid min syar'I al-hukm*. Meskipun demikian, beberapa kata tersebut mengandung pengertian yang sama yakni tujuan hukum yang diturunkan oleh Allah SWT.³

Menurut al-Syatibi yang dimaksud dengan *al-maslahah*⁴ dalam pengertian *syari'* mengambil manfaat dan menolak *mafsadat* yang tidak hanya berdasarkan kepada akal sehat semata, tapi dalam rangka memelihara hak hamba.

Sehubungan dengan hal inilah, justifikasi pendapat al-Syatibi patut dikemukakan bahwa akal tidak dapat menentukan baik dan jahatnya sesuatu, maksudnya adalah akal tidak boleh menjadi subjek atas syariat.⁵ Di sini sebenarnya dapat dipahami bahwa al-Syatibi dalam membicarakan maslahat memberikan dua *dlawabith al-maslahat* (kriteria maslahat) sebagai batasan: *Pertama*, maslahat itu harus bersifat mutlak, artinya bukan relatif atau subyektif yang akan membuatnya tunduk pada hawa nafsu. *Kedua*, maslahat itu bersifat universal (*kulliyah*) dan universalitas ini tidak bertentangan dengan sebagian *juziyat-nya*.⁶

Dalam *al-Muwafaqat*, al-Syatibi membagi *al-maqasid* dalam dua bagian penting, yakni maksud syari' (*qashdu asy-syari'*) dan maksud mukallaf (*qashdu al-mukallaf*);

³ Asafri Jaya Bakri. *Konsep Maqasid syaro'ah Menurut al-Syatibi* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1996), hal. 63-64. Lihat juga Asmuni Studi Pemikiran *al-Maqashid* (Upaya Menemukan Fondasi Ijtihad Akademik yang Dinamis)...hal. 11-12.

⁴ Oleh Tim Pusat Pengkajian dan Pengembangan Ekonomi Islam (P3EI) Universitas Islam Indonesia Yogyakarta kemaslahatan ini didefinisikan sebagai segala bentuk keadaan, baik material maupun non material, yang mampu meningkatkan kedudukan manusia sebagai makhluk yang paling mulia.⁴ Menurut Tim ini, dalam al-Qur'an maslahat banyak disebut dengan istilah manfaat, atau *manafi'*, istilah lain yang sering digunakan juga adalah *hikmah*, *huda*, *barakah* yang berarti imbalan baik yang dijanjikan oleh Allah di dunia maupun di akhirat, dengan demikian menurut Tim P3EI maslahat mengandung pengertian kemanfaatan dunia dan akhirat, Yusdani. *Peranan Kepentingan Umum Dalam Reaktualisasi Hukum; Kajian Konsep Hukum Islam Najamuddin al-Thufi*, (Yogyakarta: UII Press, 2000), h. 50

⁵ *Ibid*, h. 8.

⁶ Asmuni, *Penalaran Induktif Syatibi dan Perumusan al-Maqosid Menuju Ijtihad yang Dinamis*, dikutip dari www.yusdani.com. di akses pada 22 Oktober 2011.

المقاصد التي ينظر قسمين : أحدهما يرجع إلى قصد الشارع والآخر يرجع إلى قصد المكلف فالأول يعتبر من جهة قصد الشارع في وضع الشريعة ابتداءً ومن جهة قصد وضعها للتكليف بمقتضاها ومن جهة قصد في دخول المكلف تحت حكمها⁷

Tujuan-tujuan syariat dalam *Maqashid al-Syariah* menurut al-Syatibi ditinjau dari dua bagian. *Pertama*, berdasar pada tujuan Tuhan selaku pembuat syariat. *Kedua*, berdasar pada tujuan manusia yang dibebani syariat. Pada tujuan awal, yang berkenaan dengan segi tujuan Tuhan dalam menetapkan prinsip ajaran syariat, dan dari segi ini Tuhan bertujuan menetapkannya untuk dipahami, juga agar manusia yang dibebani syariat dapat melaksanakan, *kedua*, agar mereka memahami esensi hikmah syariat tersebut.

Agar dapat memahami *Maqashid al-Syariah* atau tujuan syariah secara sempurna, maka terlebih dahulu paparkan beberapa unsur dari maqashid al-syariah, yaitu *Hakim, Hukum, Mahkum Fih dan Mahkum Alaih*.

Al-Syatibi ketika berbicara mengenai maslahat dalam konteks *al-maqasid* mengatakan bahwa tujuan pokok pembuat undang-undang (*Syari'*) adalah *tahqiq masalih al-khalqi* (merealisasikan kemaslahatan makhluk), bahwa kewajiban-kewajiban *syari'at* dimaksudkan untuk memelihara *al-maqasid*.⁸

Allah SWT menurunkan syariat (aturan hukum) tiada lain untuk mengambil kemaslahatan dan menghindari kemudaratan (*jalbul mashalih wa dar'u al-mafasid*). Aturan-aturan hukum yang Allah tentukan hanyalah untuk kemaslahatan manusia.⁹

Senada dengan hal tersebut menurut al-Syatibi, seorang mujtahid berkewajiban memberikan pertimbangan hokum terhadap apa yang telah digali dari al-Qur'an atau Sunnah berdasarkan situasi dan kondisi yang mengitari objek hukum. Apabila hukum

⁷ http://www.referensimakalah.com/2011/09/Pembicaraan-tentang-maqasid-al-syari'_1553.html. Lihat juga, Abu Ishaq al-Syatiby, *Al-Muwaffaqat fi Ushul al-Syariah*, Juz. II. (Cet. III; Bairut: Dar al-Kutub al-'Ilmiah, 1424 H).

⁸ Asmuni, *Penalaran Induktif Syatibi*..... diakses 22 oktober 2011

⁹ Yusuf Qardawi menjelaskan bahwa di antara hukum-hukum hasil ijtihad terdapat hukum yang landasannya kemaslahatan temporal, yang bisa berubah menurut perubahan waktu dan keadaan, berarti harus ada perubahan hukum yang menyertainya, lihat, Yusuf al-Qardawi, *Pedoman Bernegara Dalam Perspektif Islam*, (Jakarta Timur: Pustaka al-Kautsar, 1999), h. 256-260.

yang dihasilkan dari ijtihadnya itu tidak cocok diterapkan pada objek hukum karena penerapan hukum itu membawa kemudharatan, maka *mujtahid* itu harus mencarakan hukum lain yang lebih sesuai, sehingga kemudharatan bisa dihilangkan dan kemaslahatan dapat tercapai. Teori inilah yang dikenal dengan sebutan *nazariyyah i'tibar al-ma'al*.¹⁰

Syariat Islam diturunkan oleh Allah adalah untuk mewujudkan kesejahteraan manusia secara keseluruhan.¹¹ *Maqasid Syariah* berarti tujuan Allah dan Rasul-Nya dalam merumuskan hukum-hukum Islam. Kemaslahatan yang akan diwujudkan itu menurut al-Syatibi terbagi kepada tiga tingkatan, yaitu kebutuhan *dharuriyat*, kebutuhan *hajiyyat*, dan kebutuhan *tahsiniyat*.¹²

Tingkatan **pertama**, kebutuhan *dharuriyat* ialah tingkat kebutuhan yang harus ada atau disebut dengan kebutuhan primer. Bila tingkat kebutuhan ini tidak terpenuhi, akan terancam keselamatan umat manusia baik di dunia maupun di akhirat kelak.

Menurut al-Syatibi ada lima hal yang termasuk dalam kategori ini, yaitu memelihara *agama*, memelihara *jiwa*, memelihara *akal*, memelihara *kehormatan* dan *keturunan*, serta memelihara *harta*. Untuk memelihara lima pokok inilah Syariat Islam diturunkan. Setiap ayat hukum bila diteliti akan ditemukan alasan pembentukannya yang tidak lain adalah untuk memelihara lima pokok diatas. Misalnya, firman Allah dalam mewajibkan jihad :

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

Dan firman-Nya dalam mewajibkan qishash :

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

¹⁰ Yusdani, "Ijtihad dan Nazariyyah I'tibar Al-Ma'al", dikutip dari www.yusdani.com, di akses pada 22 Oktober 2011

¹¹ Alaidin Koto, *Ilmu Fiqih dan Ushul Fiqih*, (Jakarta: Rajawali Press, 2006), h. 121.

¹² Abu Ishaq al-Syatibi, *Al-Muwafaqat*, (Beirut: Darul Ma'rifah, 1997), jilid 1-2, h. 324.

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

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

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

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

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

C. Maqashid al-Syariah dalam Perspektif Jasser Auda

Jasser Auda berusaha menawarkan konsep fiqh modern berdasarkan *Maqasid al-Syariah*. Islam adalah agama yang menjunjung tinggi nilai-nilai kemanusiaan dan memberikan solusi untuk kehidupan manusia agar selaras dan seimbang. Hal inilah yang berusaha diangkat oleh Jasser bagaimana sebuah konsep sistem dapat mengatur kehidupan umat Islam agar berjalan sesuai aturan dan memberi manfaat bagi manusia. Dalam *Maqasid al-Shari'ah as Philosophy of Law: A system Approach* Jasser Auda mengartikan Maqasid pada empat arti, *pertama*, Hikmah dibalik suatu Hukum. *Kedua*, tujuan akhir yang baik yang hendak dicapai oleh Hukum. *Ketiga*, kelompok tujuan ilahiyah dan konsep Moral yang menjadi basis dari hukum. *Keempat*, *Mashalih*. Dalam konsep *Maqasid* yang ditawarkan oleh Jasser Auda, nilai dan Prinsip kemanusiaan menjadi pokok paling utama.

Jasser Auda berusaha mengkonstruksi ulang konsep *Maqashid* lama yang bersifat *protection and preservation* menuju pada teori *maqashid* yang mengacu pada *development and rights*. Teori *maqashid* yang bersifat hirarkis mengalami perkembangan, terutama pada abad ke-20. Teori modern mengkritik klasifikasi kebutuhan (*necessity*) di atas dengan beberapa alasan berikut ini: a) *scope* teori *maqashid* meliputi seluruh hukum Islam, b) lebih bersifat individual; c) tidak memasukkan nilai-nilai yang paling universal dan pokok, seperti keadilan dan kebebasan (*freedom*); d) dideduksi dari kajian literature *fiqhi*, bukan mengacu pada sumber original/*script*.

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

1. Tingkatan *Maqāṣid al-Syarīah*

Para ulama' kontemporer membagi *maqāṣid* kepada tiga tingkatan, yaitu *maqāṣid 'āmah* (*General maqāṣid*/tujuan-tujuan umum), *maqāṣid khāṣṣah* (*Specific*

maqāṣid /tujuan-tujuan khusus) dan *maqāṣid juz`iyah* (*Partial maqāṣid*/ tujuan-tujuan parsial).

Maqāṣid `āmah adalah nilai dan makna umum yang ada pada semua kondisi *tasyri`* atau di sebagian besarnya, seperti keadilan, kebebasan, keadilan dan kemudahan. *Maqāṣid khaṣṣah* adalah *maslahat* dan nilai yang ingin direalisasikan dalam satu bab khusus dalam syariah, seperti tujuan tidak merendahkan dan membahayakan perempuan dalam system keluarga, menakut-nakuti masyarakat dan efek jera dalam memberikan hukuman, menghilangkan *gharar* (ketidakjelasan) dalam *muamalat*, dan lainnya. Sedang *maqāṣid juz`iyah* adalah tujuan dan nilai yang ingin direalisasikan dalam pentasyri`an hukum tertentu, seperti tujuan kejujuran dan hafalan dalam ketentuan persaksian lebih dari satu orang, menghilangkan kesulitan pada hukum bolehnya tidak berpuasa bagi orang yang tidak sanggup berpuasa karena sakit, bepergian atau lainnya.¹³

Di sisi yang lain, piramida *maqāṣid al-Sharīah* terdiri dari tiga tingkatan, yaitu *darūriyah*, *ḥājīyah* dan *taḥsīniyah*.¹⁴ Sedangkan penelitian para ulama` klasik, *al-Maqāṣid al-darūriyah* dalam membuat syariah Islam terangkum dalam pen jagaan lima hal pokok dalam kehidupan, yaitu: menjaga agama (*hifẓ al-dīn*), menjaga jiwa (*hifẓ al-nafs*), menjaga akal (*hifẓ al-`aql*), menjaga keturunan (*hifẓ al-nasl*) dan menjaga harta (*hifẓ al-māl*). Para ulama` klasik, semisal al-Ghazali dan al-Syatibi menyebutnya dengan *al-kulliyah al-khamsah* yang menurut mereka dianggap sebagai *usūl al-syariah* dan merupakan tujuan umum dari pembuatan syariah tersebut.¹⁵

Para ulama klasik menyusun *maqāṣid al-Sharī`ah* dalam tingkatan yang bersifat piramida, yang dimulai dari *maqāṣid `amah* sebagai pusatnya kemudian bercabang-cabang menjadi *maqāṣid khasah* dan terakhir *maqāṣid juz`iyah*. Kemudian dari sisi yang lain dimulai dari *al-darūriyah*, *ḥājīyah* kemudian *taḥsīniyah*. Mereka menyusun urutan prioritas jika terjadi pertentangan antara *maqasid* satu dengan

¹³ Jasser Auda, *Fiqh al- Maqāṣid*, h. 15-17; Jasser Auda, *Maqasid al-Shari`ah as Philosophy of Islamic Law a System Approach*, (Herndon: IIIT, 2008), h. 5

¹⁴ Jasser Auda, *Fiqh al- Maqāṣid*, h. 17

¹⁵ Al-Ghazali, *al-Mustasfā*, (Beirut: Dār al-Kutub al-`Ilmiyah, 1993), h. 174.

lainnya, maka diprioritaskan yang lebih kuat, yaitu mendahulukan penjagaan agama atas jiwa, akal dan seterusnya. Walaupun kelihatannya teori ini sederhana, namun ternyata aplikasi teori ini dalam realitas sangat sulit dan rumit. Karena itu muncul pandangan lain di antara ulama kontemporer semisal Jamaludin ‘Atiyah dan Jasser Auda yang berbeda dengan susunan klasik di atas. Mereka berpendapat bahwa *maqāsid al-Syarī’ah* dengan segala tingkatannya bukan merupakan susunan/bangunan yang bersifat piramid, yang mana maqasid terbagi antara yang atas dengan yang bawah, namun ia merupakan lingkaran-lingkaran yang saling bertemu dan bersinggungan (*dawāir mutadākhilah wa mutaqaṭi’ah*), yang hubungannya saling terkait satu dengan lainnya.¹⁶

Di sisi yang lain, kita tidak boleh membatasi konsep *maqāsid* pada apa yang ditetapkan oleh ulama klasik sebagaimana diuraikan atas. Hal ini disebabkan perkembangan dan perubahan zaman tentu saja akan berefek pada perubahan hukum. Sesuatu yang pada masa klasik dianggap tidak berharga bisa jadi saat ini menjadi berharga dan bernilai, sebagaimana terdapat dalam berbagai komoditas, jenis tumbuhan, jenis pekerjaan dan lainnya. Begitu juga, sesuatu pada kondisi dan tempat tertentu sangat berharga tetapi pada kondisi dan tempat yang lain menjadi tidak berharga.¹⁷

2. *Maqāsid al-Syarī’ah* dan ‘*Illat*

Al-‘illat dalam kajian usul fiqh adalah “sifat yang dijadikan oleh *al-Syāri’* (Pembuat syariah) sebagai *manāṭ* (kaitan, patokan) bagi penetapan hukum berdasarkan persangkaan sebagai sarana merealisasikan tujuan Syariah dalam

¹⁶ Jasser Auda, *Maqāsid al-Ahkām al-Shar’iyyah wa ‘Ilaluhā*, diunduh dari http://www.jasserauda.net/modules/Research_Articles/pdf/article1A.pdf diakses pada 27 Desember 2012

¹⁷ Hal ini, menurut Jasser Auda, karena bagaimanapun *maqāsid* adalah produk penelitian (*istiqrā’*) para ulama’ mujtahid dari teks-teks Syariah. Sedangkan *istiqrā’* merupakan refleksi dari *taṣawwur* teoritis yang ada pada diri mujtahid. *Taṣawwur* ini bisa berubah sesuai dengan perkembangan pemikiran, kecerdasan dan perubahan kondisi dan waktu. Jasser Auda menganalogkan hal ini dengan alam semesta, yang mana pengetahuan manusia atasnya berkembang dan pemahaman manusia berubah dari zaman ke zaman seiring dengan penemuan-penemuan ilmiah dan teknologi yang terus berkembang, lihat lebih lanjut, Jasser Auda, *Fiqh al-Maqāsid*, h. 18-19; *op. cit*, Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah*, h. 21-24

penetapan hukum”.¹⁸ Atau “sifat yang tampak (*ẓāhir*) dan terukur (*muḍābit*) yang karenanya hukum ditetapkan”.¹⁹

Berdasarkan definisi di atas, para ahli ushul fiqh meletakkan beberapa syarat bagi ‘*illat*, secara umum ada empat syarat, yaitu sifat tersebut harus tampak (*ẓāhir*), terukur (*muḍābit*), bisa diberlakukan kepada realitas atau hal yang lain, tidak berlaku khusus (*muta’addiy*), dan *mu’tabarāh* dalam arti tidak ada teks yang menunjukkan bahwa sifat tersebut tidak dipakai.²⁰

Mayoritas ahli ushul fiqh berpedoman pada *ta’līl al-ahkām*, khususnya dalam bidang muamalah. Dalam hal ini para ulama membedakan antara ranah ibadah dan ranah muamalah. Dalam ranah ibadah, hukum asalnya adalah *ta’abbud* dan berpatokan pada *naṣ*, sedang dalam muamalah dan kebiasaan hukum asalnya adalah melihat kepada makna dan maqasid, sebagaimana kaidah:

الأصل في العبادات التعبد دون الإلتفات إلى المعاني والمقاصد, وفي المعاملات الإلتفات إلى المعاني والأسرار
والمقاصد²¹

Berkenaan dengan ini mereka membuat kaidah:

الحكم يدور مع علته وجودا وعدما²²

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

Hanya sebagian kecil diantara ulama yang tidak berpedoman pada *ta’līl al-ahkām*, yaitu Dawud dan Ibn Hazm al-Dhahiri beserta pengikut mereka yang dikenal dengan madzhab Dhahiri. Mereka menolak untuk mengaitkan hukum dan teks-teks syariah dengan ‘*illat* serta mengajak untuk mengamalkan teks semata tanpa mencari ‘*illat* hukum, sehingga hukumnya tidak bisa diberlakukan pada selain obyek dari teks tersebut. Dengan demikian mereka adalah kelompok yang menolak qiyas sebagai salah

¹⁸Op. cit, Jasser Auda, *Maqāṣid al-Ahkām*, h. 4.

¹⁹ Yusuf Hamid al-‘Alim, *al-Maqasid al-‘Amah*, h. 68

²⁰ Jasser Auda, *Maqāṣid al-Ahkām*, h. 5

²¹ Al-Syatibi, *al-Muwāfaqāt Fī Usūl al-sharī’ah*, Vol. 2, (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah, t.t), h. 228 lihat juga, al-Qardhawi, *al-Siyāsah al-Shar’iyyah fī Dhaw’ Nusus al-Shariah wa Maqasidiha*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 1998), h. 272

²² *Ibid.*, h. 288

satu sumber hukum.²³ Kelompok yang berdekatan dengan mereka adalah ulama' yang mengakui *ta'lil al-ahkām*, namun mempersempit ruangnya hanya pada *illat* yang disebutkan pada teks, dan tidak memberlakukan 'illat yang berdasar pada akal dan logika, sehingga mereka tidak lepas dari teks dan tidak melakukan qiyas kecuali yang illatnya ditetapkan dalam teks.²⁴

Konsep *ta'lil al-ahkām* merupakan dasar dari konsep *maqāṣid al-Syarī'ah* sebagai filosofi penetapan hukum. Karena itu Madzhab al-Dhahiri menolak penggunaan *maqāṣid al-Syarī'ah* dalam penentuan hukum, sebagaimana sebagian ulama' mengakui *maqāṣid al-Syarī'ah*, namun membatasinya pada apa yang ada pada teks dan tidak membolehkan penggunaannya pada selain obyek teks tersebut. Sedang mayoritas ahli usul fiqh menekankan pentingnya penggunaan *maqāṣid al-Syarī'ah* sebagai instrumen penetapan hukum berdasarkan pengakuan mereka pada *ta'lil al-ahkām*. Bahkan Yusuf al-Qardhawi menyatakan bahwa *ta'lil al-ahkām* dan mengaitkannya dengan hikmah dan kemaslahatan telah menjadi kesepakatan (ijma') ulama' kecuali sebagian kecil saja.²⁵

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

تدور الأحكام الشرعية العملية مع مقاصدها وجودا وعدما كما تدور مع علتها وجودا و عدما²⁶

Hukum-hukum syara' yang bersifat amaliyah bersama maqāṣhid (tujuan-tujuannya) sebagaimana ia bersama illat-nya, ada atau tidak ada.

²³ Op. cit, Yusuf al-'Alim, *al-Maqāṣid al-'Amah*, 126

²⁴ Op.cit, Jasser Auda, *Maqāṣid al-Ahkām*, h. 14

²⁵ Op. Cit, Yusuf al-Qardhawi, *al-Siyāsah al-Shar'iyah*, h. 262-263

²⁶ Op.cit, Jasser Auda, *Maqāṣid al-Ahkām*, h. 9

Lebih lanjut, Jasser Auda menggagas *maqāṣid al-syarīah* dengan pendekatan system sebagai pisau analisis dalam kajian hukum Islam. Menurut Auda, penggunaan *maqāṣid al-syarī'ah* dengan pendekatan system ini harus memperhatikan semua komponen yang ada dalam system hukum Islam, yaitu *cognitive nature* (pemahaman dasar), *wholeness* (Keseluruhan), *openness* (keterbukaan), *interrelated hierarchy* (hirarki yang saling terkait), *multi-dimensionality* (multi dimensionalitas) dan *purposefulness* (orientasi tujuan) hukum Islam.²⁷

3. Maslahat dan Pengembangannya

Menurut al-Syatibi, kemaslahatan manusia akan dapat terealisasi jika kelima unsur pokok kehidupan manusia dapat terealisasi dan dipelihara yakni agama atau keyakinan, jiwa, akal, keturunan dan harta. Sebagaimana dijelaskan sebelumnya, bahwa al-Syatibi membagi urutan dan skala prioritas maslahat menjadi tiga urutan peringkat, yaitu *daruriyat*, *hajiyyat*, dan *tahsiniyat*,²⁸ dari hasil penelaahannya secara lebih mendalam al-Syatibi menyimpulkan²⁹ bahwa keterkaitan antara tingkatan-tingkatan *al-maqasid* dapat diuraikan sebagai berikut: (1) *maqashid daruriyat* merupakan dasar bagi *maqasid hajiyyat* dan *maqasid tahsiniyat*. (2) kerusakan pada *maqasid daruriyat* akan membawa kerusakan pula pada *maqasid hajiyyat* dan *maqasid tahsiniyat*. (3) sebaliknya, kerusakan pada *maqasid hajiyyat* dan *maqasid tahsiniyat* tidak dapat merusak *maqasid daruriyat*. (4) kerusakan pada *maqasid hajiyyat* dan *maqasid tahsiniyat* yang bersifat absolut terkadang dapat merusak *maqasid daruriyat*. (5) pemeliharaan *maqasid hajiyyat* dan *maqasid tahsiniyat* diperlukan demi pemeliharaan *maqasid daruriyat* secara tepat. Dengan demikian, jika kita perhatikan, maka ketiga tingkatan *al-maqasid* tersebut tidak dapat kita pisahkan satu dengan yang lain. Tingkat *hajiyyat* merupakan penyempurnaan tingkat *daruriyat*, tingkat *tahsiniyat* merupakan penyempurnaan bagi tingkat *hajiyyat*, sedangkan *daruriyat* menjadi pokok *hajiyyat* dan *tahsiniyat*.

²⁷Op.cit, Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as...*, h. 45-55

²⁸ Haq, Hamka, *Al-Syathibi Aspek*, h. 103

²⁹ Nurcholish Madjid, dkk. *Fiqih Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inklusif Fluralis* (Jakarta: Paramadina, 2004), h. 11

Keterkaitan antar ketiga kemaslahatan tersebut merupakan ruh yang terdapat dalam Islam, dan saling menyempurnakan. Penekanan utama dalam kemaslahatan tersebut adalah kemaslahatan primer (*daruriyat*), karena menjadi kebutuhan mendasar bagi setiap manusia untuk meneguhkan dimensi kemanusiaannya. Jika nilai-nilai tersebut dilanggar, maka dapat dipastikan bahwa hak dan identitas kemanusiaan akan berkurang, karena sejatinya, nilai-nilai tersebut harus menjadi pijakan politik, ekonomi dan keberagamaan, sehingga pandangan politik, ekonomi dan keberagamaan tidak berseberangan dengan isu-isu kemanusiaan, seperti kebebasan beragama, berpendapat dan berekspresi, hak reproduksi, hak hidup, hak atas kepemilikan harta benda dan lainnya.³⁰

Sebagaimana diketahui bahwa *al-masalih* menurut pandangan ahli ushul mencakup ibadah, muamalah, dan adat dalam tiga tingkatan, yaitu, *al-masalih ad-dharuriyah* merupakan tingkatan pertama, *al-masalih al-hajiyah* berada pada tingkatan kedua, dan terakhir *al-masalih at-tahsiniyah* sebagai pelengkap. Kegelisahan akan terjadi manakala kita mencermati karakteristik unsur-unsur pada tingkatan *ad-dharuri* dan *at-tahsini*.³¹

al-Dharuriyah terdiri dari lima unsur seperti disebutkan di atas. Perumpunan unsur-unsur tersebut dalam bingkai *ad-dharuri* memunculkan pertanyaan yaitu apakah *al-dharuri* hanya terbatas pada lima unsur saja? dan mengapa lima unsur itu dikhususkan pada *masalih ad-dharuriyah*? Adalah tidak mungkin mengidentifikasi *al-dharuri* hanya terbatas pada lima unsur semata, di samping tidak memenuhi syarat-syarat logika, juga tidak menggunakan metodologi yang cermat, di samping itu juga

³⁰ Nurcholish Madjid, dkk. *Fiqih* h. 12. Para ahli *ushul* sepakat bahwa syariat Islam bertujuan untuk memelihara lima hal, yakni: (1) agama, (2) jiwa, (3) akal, (4) keturunan, dan (5) harta dengan peringkat kepentingan berbeda satu sama lain. Kebutuhan dalam kelompok pertama dapat dikatakan sebagai kebutuhan primer. Masalah dalam kelompok kedua dapat disebut sebagai kebutuhan sekunder. Artinya, jika kelima hal pokok dalam kelompok ini tidak dapat terpenuhi, tidak akan mengancam keberadaannya, melainkan akan mempersulit dan mempersempit kehidupan manusia. Sedangkan masalah dalam kelompok ketiga erat kaitannya untuk menjaga etika sesuai dengan kepatutan, dan tidak akan mempersulit, apalagi mengancam eksistensi kelima hal pokok itu. Dengan kata lain bahwa kebutuhan dalam kelompok ketiga lebih bersifat komplementer. Lihat, Amir Mu'allim dan Yusdani, *Konfigurasi Pemikiran Hukum Islam*, (Yogyakarta: UII Press, 2005), h. 55-56.

³¹ Baca, Asmuni. "Studi Pemikiran *al-Maqasid* (Upaya Menemukan Fondasi Ijtihad Akademik yang Dinamis)". *Jurnal Mawarid*, Edisi XIV Tahun 2005, h.173

terkesan kurang detail karena masih terbuka pintu masuk bagi unsur-unsur lain ke dalamnya. Sehingga tidaklah mengherankan jika sebagian ahli ushul memasukkan *al-'ardh* (harga diri) dan *al-'adl* (keadilan). Lagi pula antara satu unsur dengan unsur yang lain masih sulit dibedakan. Misalnya, melindungi jiwa dan melindungi akal tidak dapat dipisahkan sehingga satu dengan yang lain tidak ada yang menjadi prioritas. Spesifikasi dari lima unsur tersebut juga tidak jelas terutama antara unsur-unsur tersebut dengan sumbernya. Misalnya *ad-din* menjadi salah satu unsur *ad-dharuri*, namun kalau dicermati istilah *ad-din* identik dengan istilah syariah.

Melihat pertimbangan ini, maka *al-ushul al-khamsah* (lima jenis *dharuriyat*) harus diposisikan pada tingkatan *al-qiyam al-akhlaqiyah al-'ulya* (nilai-nilai moral yang tertinggi). Sepertinya inspirasi sebagian kaum ushuli terutama Syatibi dengan *as-sabgah al-akhlaqiyah* (karakter etika) terhadap *al-ma'ani al-khamsah*, menggiring mereka untuk berpendapat bahwa semua agama sepakat untuk melindungi lima unsur dalam *ad-dharuriyat* dengan klaim bahwa kelima makna tersebut bersifat abadi dan diakui oleh fitrah manusia yang sehat.

Jenis-jenis *al-masalih* sesungguhnya, tidak mungkin terbatas pada lima unsur, dan tidak mungkin pula terpisah dengan nilai-nilai moral (*al-qiyam al-akhlaqiyah*), di samping itu *makarim al-akhlaq* pun masuk ke semua tingkatan *al-masalih* mengharuskan konstruksi baru dalam pengklasifikasian *al-masalih*. Klasifikasi *al-masalih*³² yang relevan dengan situasi dan kondisi sosial masyarakat saat ini harus memenuhi kriterium sebagai berikut; (1) *qiyam al-naf'i wa ad-dharar* (nilai-nilai manfaat dan madarat). Nilai-nilai (*al-qiyam*) yang masuk dalam kriteria ini adalah kemaslahatan yang berhubungan dengan jiwa, kesehatan, keturunan, dan harta. (2) *qiyam al-husn wa al-qubh* (nilai-nilai baik dan buruk) atau dapat disebut *al-masalih al-'aqliyah*. Artinya bahwa *al-ma'ani al-akhlaqiyah* dapat menegakkan berbagai kebajikan dan keburukan (*al-mahasin wa al-maqabih*) yang mencakup seluruh konstruksi kejiwaan dan intelektual. Kemaslahatan yang masuk dalam *al-ma'ani* ini tidak terbatas, antara lain rasa aman dan merdeka, pekerjaan, keselamatan, kebudayaan, dan dialog.

³² *Ibid.* h. 174-175

(3) *qiyam as-salah wa al-fasad* (kerbaikan dan kerusakan) atau di sebut *al-masalih ar-ruhiyah*. Artinya *al-ma'ani al-akhlaqiyah* yang dapat menegakkan semua *al-masalih* dan *al-mafasid* dan mencakup seluruh potensi spritual dan moral. Termasuk dalam bagian ini adalah agama dari aspek spritual keagamaan, semisal *al-ihsan*, *ar-rahmah*, *al-mahabbah*, *khusyu'*, dan *tawadu'*.

D. Maqashid Al-Syariah Dalam Penentuan Hukum

Menyangkut kehujjahan maslahat dalam perspektif ulama ushul (*ushulliyun*) dan fuqaha (ahli hukum Islam), ada dua hal yang patut digarisbawahi: *Pertama*, semua ulama sepakat menerima kehujjahan maslahat selama keberadaannya mendapatkan dukungan nash (*maslahah mu'tabarat*).³³ *Kedua*, perbedaan ulama dalam menanggapi maslahat baru terjadi ketika mereka mendiskusikan kehujjahan *maslahah mursalah*³⁴ dan bila terjadi pertentangan (*ta'arud*) antara maslahat dengan nash syara'.

Hal ini didasarkan atas pandangan menyangkut keberadaan maslahat menurut syara'. Dalam hal ini al-Syalabi membaginya menjadi tiga bagian³⁵ yakni: *pertama*, kemaslahatan yang didukung oleh syara', hal ini berarti terdapat dalil khusus yang menjadi dasar bentuk dan jenis kemaslahatan tersebut. *Kedua*, kemaslahatan yang ditolak oleh syara', karena bertentangan dengan ketentuan syara'. Misalnya syara' menentukan bahwa orang yang melakukan hubungan seksual di siang hari dalam bulan ramadhan dikenakan hukuman memerdekakan budak, atau puasa selama dua bulan berturut-turut atau memberi makan bagi 60 orang fakir miskin.³⁶

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

³³ Jaih Mubarak, *Metodologi*..h. 155

³⁴ Lihat Abdul Halim. "Maslahah Mursalah Relevansinya Dengan Pembaharuan Hukum Islam". Antologi Kajian Islam Tinjauan Filsafat, Tasawuf, Institusi, Pendidikan, al-Qur'an, Hukum dan Ekonomi Islam. Seri 12. (Pascasarjana IAIN Sunan Ampel Press, 2007), h. 39.

³⁵ Abdul Azis Dahlan (ed), *Ensiklopedi*...h. 1145-1146

³⁶ Lihat Imam Az Zubaidi, *Ringkasan Hadist Shahih Al Bukhari*, (Jakarta: Pustaka Amani, 2002) dan Imam Az Zubaidi, *Ringkasan Hadist Shahih Muslim*, (Jakarta: Pustaka Amani, 2002)

karena bentuk hukuman itu harus diterapkan secara berturut. Karenanya ulama ushul fiqih memandang mendahulukan hukuman puasa dua bulan berturut-turut dari memerdekakan budak merupakan kemaslahatan yang bertentangan dengan syara', sehingga hukumnya batal/ditolak syara'. Kemaslahatan seperti ini menurut kesepakatan ulama disebut *al-maslahah al-mulghah*.³⁷ Maslahat *mulghah* (terabaikan) dijelaskan oleh Musthafa Sa'id al-Khin³⁸ secara sederhana, maslahat yang diabaikan ini adalah suatu pendapat yang oleh ulama tertentu dipandang memiliki kegunaan karena dihubungkan dengan situasi psikososial, sedangkan setelah itu, pendapat ulama tersebut diabaikan oleh ulama sesudahnya karena situasi psikososial pelaku telah berubah.³⁹

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

Nash sendiri dalam pandangan ulama ushul berdasarkan *dalalahnya* dibagi ke dalam *dalalah qoth'iyah* dan *dalalah dzanniyah*.⁴⁰ Tidak ada yang menyanggah bahwa *nash-nash* tersebut ditujukan untuk kemaslahatan manusia. Menurut al-Raysuni perbedaan pandangan menyangkut *nash* atau maslahat dapat dibagi pada dua perspektif yakni persoalan-persoalan dan masalah yang terdapat dalam teks, dan hukumnya ditetapkan secara terperinci dan jelas dan perspektif kedua lebih pada persoalan-persoalan dan masalah baru yang tidak dijelaskan oleh teks secara khusus, terbatas ataupun langsung.⁴¹

Persoalannya selanjutnya baru muncul ketika terjadi pertentangan antara maslahat dalam pandangan *nash* dengan maslahat dalam pandangan manusia dalam dua

³⁷ Abdul Azis Dahlan (ed), *Ensiklopedi...*h. 1145

³⁸ Jaih Mubarak. *Metodologi*..h. 160

³⁹ Namun demikian, pendapat Lais tersebut di atas dapat dibenarkan dengan pertimbangan, sebagaimana yang dinyatakan oleh al-Raysuni bahwa kita akan mendapatkan kemaslahatan berubah jika dilihat dari sudut waktu yang panjang, di mana kemaslahatan dapat berubah menjadi sesuatu yang merusak atau sebaliknya, baca, Ahmad al-Raysuni dan Muhammad Jamal Barut, *Ijtihad....*h. 20

⁴⁰ Abdul Wahhab Khallaf, *Ilmu Ushul Fiqih*. Terj. Faiz el Muttaqien (Jakarta: Pustaka Amani, 2003), h. 36-37.

⁴¹ Ahmad al-Raysuni dan Muhammad Jamal Barut, *Ijtihad....*h. 15

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

Pertama, pendapat yang lebih mendahulukan *nash* secara mutlak. Bagi mereka *nash* menempati derajat tertinggi dalam hierarki sumber hukum Islam. Sehingga bila ada sumber hukum apa pun yang bertentangan dengan *nash*, maka *nash* lebih didahulukan. Pendukung pendapat ini adalah Syafi'iyah dan Hanabilah.⁴² *Kedua*, pendapat yang mendahulukan masalah dari pada nash, jika masalah itu bersifat *daruriyah*, *got'iyah*, dan *kulliyah*. Al-Ghazali mencontohkan dengan dibolehkannya membunuh orang Islam yang dijadikan perisai hidup oleh musuh dengan tujuan menyelamatkan negara dan masyarakat yang terancam.⁴³

Ketiga, pendapat yang lebih mendahulukan masalah dari pada nash. Pendapat ini dapat diklasifikasi lagi dalam dua kelompok. *Pertama*, pendapat Malikiyyah dan Hanafiyyah. Mereka lebih mengamalkan masalah dari pada nash, jika nash tersebut bersifat *dzanni*, baik *dilalah* maupun *subut*, sedangkan masalahnya bersifat *qoth'iy*. *Kedua*, Sulaiman al-Thufi yang berpendapat boleh mengamalkan masalah lebih dahulu dari pada nash, baik nash tersebut bersifat *qoth'iy* maupun *dzanny*. Hanya saja wilayah cakupannya pada bidang *muamalat* saja.⁴⁴

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

⁴² Abdallah M. al-Husayn al-Amiri, *Dekonstruksi Sumber....*h. 4, 7

⁴³ Abdul Halim, "*Maslahah*..h.12-15

⁴⁴ Ahmad al-Raysuni dan Muhammad Jamal Barut. *Ijtihad....*h. 31-32

Ketiga, kemaslahatan itu menyangkut kepentingan orang banyak, bukan kepentingan pribadi atau kelompok kecil tertentu.⁴⁵

Sementara al-Ghazali meletakkan beberapa syarat agar maslahat dapat menjadi dalil hukum dalam melakukan *istinbath*. Pertama, maslahat itu sejalan dengan jenis tindakan syara'. Kedua, maslahat itu tidak meninggalkan atau bertentangan dengan nash syara'. Ketiga, maslahat itu termasuk ke dalam kategori maslahat yang *daruriyah*, baik menyangkut kemaslahatan pribadi maupun kemaslahatan orang banyak. Untuk yang terakhir ini al-Ghazali juga menyatakan bahwa maslahat *hajiyah*, apabila menyangkut kepentingan orang banyak bisa menjadi maslahat *daruriyah*.⁴⁶

Menyangkut *masalah mursalah*, secara umum, ulama yang sepakat dengan kehujjahan *masalah mursalah* meletakkan tiga syarat sebagai usaha untuk membentengi penyalahgunaan konsep ini.⁴⁷ Syarat-syarat tersebut adalah: (1) maslahat yang dimaksud harus benar-benar nyata dan tidak berdasar dugaan semata; (2) maslahat yang ingin dicapai adalah maslahat umum (*al-maslahah al-'ammah*), bukan masalah personal (*al-maslahah al-syakhsiyah*); dan (3) maslahat yang telah ditetapkan tidak bertentangan dengan satu hukum atau ketetapan yang telah dirumuskan oleh nash ataupun *ijma'*.⁴⁸

E. Kesimpulan

Dalam pandangan Al-Syatibi, jika diteliti seluruh hukum dalam syariah, maka semuanya dibuat untuk tujuan yang satu, yaitu kemaslahatan manusia (*mashalih al-ibad*). Atas dasar inilah, Al-Syatibi dikenal sebagai salah satu tonggak penting dalam sejarah hukum Islam yang paling menekankan pentingnya “kemaslahatan” sebagai dasar pemahaman atas hukum Islam.

⁴⁵ Abdul Azis Dahlan (ed), *Ensiklopedi...*h. 1146-1147

⁴⁶ *Ibid.* hal. 1147

⁴⁷ M. Atho Mudzhar, *Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia: Sebuah Studi tentang Pemikiran Hukum Islam di Indonesia 1975-1988*, (Jakarta: Indonesian Netherlands Cooperation in Islamic Studies, 1993), h. 87

⁴⁸ Abdul Wahhab Khallaf, *Ilmu...*h. 113-114

Menurut Al-Syatibi ada 3 (tiga) tingkatan kemaslahatan; *dharuriyyat* (masalah yang urgen), *hajiyyat* (masalah pendukung), dan *tahsiniyyat* (masalah penyempurna/aksesoris). Adapun lima masalah paling dasar dalam agama adalah menjaga agama, menjaga nyawa, menjaga keturunan, menjaga hak milik, dan menjaga akal.

Jasser Auda berusaha menawarkan konsep fiqh modern berdasarkan *Maqasid al-Shariah*. Dalam pandangan Jasser Auda Islam adalah agama yang menjunjung tinggi nilai-nilai kemanusiaan, Islam juga sebagai agama konsep yang berusaha memberikan solusi untuk kehidupan manusia agar selaras dan seimbang. Hal inilah yang berusaha diangkat oleh Jasser bagaimana sebuah konsep sistem dapat mengatur kehidupan umat Islam agar berjalan sesuai aturan dan memberi manfaat bagi manusia. Dalam *Maqasid al-Shari'ah as Philosophy of Law: A system Approach* Jasser Auda mengartikan Maqasid pada empat arti, *pertama*, Hikmah dibalik suatu Hukum. *Kedua*, tujuan akhir yang baik yang hendak dicapai oleh Hukum. *Ketiga*, kelompok tujuan ilahiyah dan konsep Moral yang menjadi basis dari hukum. *Keempat*, *Mashalih*. Dalam konsep *Maqasid* yang ditawarkan oleh Jasser Auda, nilai dan Prinsip kemanusiaan menjadi pokok paling utama.

Dalam *Maqashid al-Shari'ah as Philosophy of Islamic Law: A System Approach*, Jasser Auda juga berusaha mengkonstruksi ulang konsep *Maqashid* lama yang bersifat *protection and preservation* menuju pada teori *maqashid* yang mengacu pada *development and rights*.

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

Daftar Pustaka

- M. Atho Mudzhar, *Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia : Sebuah Studi tentang Pemikiran Hukum Islam di Indonesia 1975-1988*, Jakarta: Indonesian Netherlands Cooperation in Islamic Studies, 1993.
- Abdul Wahhab Khallaf, *Ilmu Ushul Fikih*. Terj. Faiz el Muttaqien Jakarta: Pustaka Amani, 2003.
- Asmuni. “*Studi Pemikiran al-Maqasid (Upaya Menemukan Fondasi Ijtihad Akademik yang Dinamis)*”. Jurnal Mawarid, Edisi XIV Tahun 2005.
- Nurcholish Madjid, dkk. *Fiqih Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inklusif Pluralis* Jakarta: Paramadina, 2004.
- Jasser Auda, *Maqasid al-Shari’ah as Philosophy of Islamic Law a System Approach*, Herndon: IIIT, 2008.
- Jasser Auda, *Maqāsid al-Ahkām al-Shar’iyyah wa ‘Ilaluhā*, diunduh dari http://www.jasserauda.net/modules/Research_Articles/pdf/article1A.pdf diakses pada 27 Desember 2012
- Alaiddin Koto, *Ilmu Fiqih dan Ushul Fiqih*, Jakarta: Rajawali Press, 2006.
- Abu Ishaq al-Syatibi, *Al-Muwafaqat*, (Beirut: Darul Ma’rifah, 1997), jilid 1-2, h. 324.
- Asafri Jaya Bakri. *Konsep Maqasid syariah Menurut al-Syatibi* Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1996.
- Asmuni, *Penalaran Induktif Syatibi dan Perumusan al-Maqosid Menuju Ijtihad yang Dinamis*, dikutip dari www.yusdani.com. di akses pada 22 Oktober 2011.
- Fathi al-Daraini, *al-Fiqh al-Islami al-Muqaran ma’a al-Madzahib*, (Damsyik: T.P., 1979), h. 63.