

MAQASHID  
**AL-SYARI'AH**  
&  
**MASHLAHAH**



Dr. Tgk. Safriadi, S.HI, MA



MAQASHID

**AL-SYARI'AH**



**MASHLAHAH**



Dr. Tgk. Safriadi, S.HI, MA



MAQASHID  
**AL-SYARI'AH**  
&  
**MASHLAHAH**

“Kajian Terhadap Pemikiran  
Ibnu'asyur Dan Sa'id Ramadhan Al-Buthi”



SEFA BUMI PERSADA  
Jl. Malikussaleh No. 3  
www.sefabumipersada.com  
Telp. 085260363550



# MAQĀSHID AL-SYARI'AH & MASHLAHAH

Kajian terhadap pemikiran Ibnu 'Asyur dan Sa'id Ramadhan Al-Buthi

Dr. Tgk. Safriadi, S.HI, MA

## KATA TA'ZIM & SYUKUR

*Bismillahirrahmanirrahim*

*Alhamdulillahirabbil 'Alamin*, Puji syukur senantiasa kita panjatkan ke hadirat Allah SWT, sehingga atas segala limpahan karunia dan nikmatnya akhirnya buku di hadapan pembaca ini dapat diselesaikan dalam bentuk revisi dari buku sebelumnya yang berjudul *maqāshid syar'iyah* Ibnu 'Asyûr. Shawalat beriring salam semoga selalu tercurah kepada Nabi Muhammad SAW, yang telah membawa kedamaian dan rahmat untuk semesta alam. Atas jerih payah beliau kita berada di bawah bendera Islam.

Selesainya buku edisi revisi ini atas izin Allah Swt yang membukakan tabir ilmu-Nya dan memberikan kesempatan pada hamba Nya, serta motivasi dan masukan dari berbagai pihak. Penulis ucapkan terima kasih dari hati yang terdalam walau hanya lewat kata, tetapi sungguh Allah yang maha tahu akan semua kebaikan niat hamba Nya:

1. Ayah rohani penulis, Tgk. H. M. Amin Daud, dan Hj. Subhiyah. Serta kedua orang tua penulis (Alm. Drs. Tgk. H. M. Nurdin Murrah dan Hj. Ainol Mardhiah H. Bahron) atas izin, doa dan restu darinya, penulis bisa melangkah untuk melanjutkan studi.
1. Teruntuk Istri Tercinta Shadiqatul Munawwarah dan sang buah hati Muhammad Irham Alfatih, Ahmad Ziyadi dan Ahmad Haziq. Kepada mereka buku dipersembahkan.

Demikian pula untuk semua pihak yang tidak tersebut namanya karena kealpaan penulis, mohon maaf atas kealpaannya dan terima kasih atas bantuannya. Keterbatasan pengetahuan penulis, mungkin akan menjadikan buku ini jauh dari apa yang diharapkan, untuk itu semoga di kesempatan yang akan datang ada yang lebih baik dari hasil buku ini.

Lhokseumawe,                      Desember  
2021

**Dr. Tgk. Safriadi, MA**

## TRANSLITERASI DAN SINGKATAN

## A. Transliterasi

Arab	Transliterasi	Arab	Transliterasi
ا	Tidak disimbolkan	ط	Th
ب	B	ظ	Zh
ت	T	ع	'
ث	Ts	غ	Gh
ج	J	ف	F
ح	<u>H</u>	ق	Q
خ	Kh	ك	K
د	D	ل	L
ذ	Dz	م	M
ر	R	ن	N
ز	Z	و	W
س	S	ه	H
ش	Sy	ء	`
ص	Sh	ي	Y
ض	Dh		

## DAFTAR ISI

---

Catatan:

1. Vokal Tunggal
  - (*fathah*) = a misalnya, حدث ditulis *hadatsa*
  - (*kasrah*) = i misalnya, وقف ditulis *wuqifa*
  - (*dhammah*) = u misalnya, روي ditulis *ruwiya*
  
2. Vokal Rangkap
  - (ي) *fathah* dan *yā* = ay, misalnya, بين ditulis *bayna*
  - (و) *fathah* dan *waw* = aw, misalnya, يوم ditulis *yawm*
  
3. Vokal Panjang
  - (ا) *fathah* dan *alīf* = ā (a dengan garis di atas)
  - (ي) *kasrah* dan *ya* = ī (i dengan garis di atas)
  - (و) *dhammah* dan *waw* = ū (u dengan garis di atas)
  
4. *Tā` marbūthah* (ة)  
*Tā` marbūthah* hidup atau mendapat harakat *fathah*, *kasrah* dan *dhammah*, transliterasinya adalah (t), misalnya (المصلحة = *al-mashlahat al-mursalah*). Sementara *ta` marbūthah* mati atau mendapat harakat sukun, transliterasinya adalah h, misalnya (الضرورة = *al-dharurah*).
  
5. *Syaddah* (*tasydīd*)  
*Syaddah* yang dalam bahasa Arab dilambangkan ( ّ ), dalam transliterasi ini dilambangkan dengan huruf, yakni huruf yang sama dengan huruf yang mendapat *syaddah*, misalnya: (المهذب) ditulis *al-Muhadzdzab*.
  
6. Kata sandang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan ال, transliterasinya adalah *al*, misalnya النفس، الكشف ditulis *al-kasyf, al-nafs*.
  
7. *Hamzah* ( ء )

Untuk *hamzah* yang terletak di tengah dan di akhir kata ditransliterasikan dengan apostrof, misalnya ملائكة ditulis *malā`ikah*, جزئيّ ditulis *juz`ī*. Adapun *hamzah* yang terletak di awal kata, tidak dilambangkan karena dalam bahasa Arab ia menjadi *aliif*, misalnya, إسناد ditulis *isnād*.

## B. SINGKATAN

Ed.	= Edisi
Cet.	= Cetakan
Jld	= Jilid
hal.	= Halaman
H	= Tahun Hijriyah
M	= Tahun Masehi
W	= Wafat
Swt	= سبحانه وتعالى
Saw	= صلى الله عليه وسلم
R.A	= رضي الله عنه
A.S	= عليه السلام
t.t	= tanpa tahun
t.p	= tanpa penerbit
t.tp.	= tanpa tempat penerbit
Terj	= Terjemahan
QS	= Qur'an Surat
HR	= Hadits Riwayat

DAFTAR ISI

KATA TA'ZIM & SYUKUR ~ ii  
TRANSLITERASI DAN SINGKATAN ~ ix  
DAFTAR ISI ~ xiii

BAB SATU  
PENDAHULUAN ~ 1

BAB DUA  
USHUL FIQH ~ 15

- A. *Mabadi'ul 'Asyrah* (Sepuluh Prinsip Dasar) ~ 16**
- 1) *Ta'rif* (Pengertian) Ushul Fikih ~ 16
  - 2) *Mawdhû* (Objek Kajian) Ushul Fikih ~ 20
  - 3) *Al-Şamrah* (Hasil yang Didapatkan) Ushul Fikih ~ 22
  - 4) Fadhal (Keutamaannya) ~ 24
  - 5) *Nisbah* (Hubungan) Ilmu Ushul Fikih dengan Ilmu lain ~ 24
  - 6) *Wādhi'* (Penemu ilmu Ushul fikih) ~ 24
  - 7) *Ism* (Nama Ilmu) ~ 26
  - 8) *Istimdād* (Sandaran Ilmu) ~ 26
  - 9) *Hukm al-Syāri'* (Hukum Mempelajari Ushul Fikih) ~ 26
  - 10) *Masā'il* (Masalah yang dikaji) ~ 26
- B. Sejarah Perkembangan Ushul Fikih ~ 30**
1. Masa Rasulullah ~ 30

2. Masa Shahabat ~ 31
3. Masa Thabi'in ~ 37
4. Masa Thabi' Thabi'in ~ 38

**C. Kedudukan Ushul Fikih dalam Kajian Fikih ~ 43**

**BAB TIGA**

***MASHLAHAH* ~ 45**

- A. Pengertian *Mashlahah* ~ 45
- B. Sejarah Perkembangan *Mashlahah* ~ 48
- C. Metode Penemuan *Maṣlahah* ~ 50
- D. Kategorisasi *Maṣlahah* ~ 58
- E. *Maṣlahah* Sebagai Dalil Fikih ~ 65
- F. Relasi *Maṣlahah* dengan Naṣ *Syara'* ~ 68
- G. Konsep *Maṣlahah* Menurut Para Pakar ~ 69

**BAB EMPAT**

***MAQASHID AL-SYARFAH* ~ 83**

- A. Pengertian *Maqāshid al-Syarī'ah* ~ 83
- B. Sejarah Perkembangan *Maqāshid al-Syarī'ah* ~ 87
- C. Kehujjahan *Maqāshid al-Syarī'ah* ~ 100
- D. Kedudukan *Maqāshid al-Syarī'ah* diantara Dalil Hukum Lain ~ 106

**BAB LIMA**

***MASHLAHAH* MENURUT RAMADHAN AL-BŪTHI ~ 123**

- A. Biografi Ramadhan Al-Buthi ~ 123
- B. Sistematika Kitab *Ḍawābiṭ al-Maṣlahah* Karya Al-Būṭī ~ 136
- C. Konsep *Maṣlahah* menurut Ramaḍān al-Būṭī ~ 137
- D. Analisis Konsep *Maṣlahah* Ramaḍān al-Būṭī ~ 151

## DAFTAR ISI

---

### BAB ENAM

#### ***MAQASHID AL-SYARFAH* MENURUT IBNU ‘ASYUR ~ 158**

- A. Biografi Ibnu ‘Āsyūr ~ 158
- B. Konsep *Maqāshid al-Syarī’ah* Ibnu ‘Āsyūr ~ 167
- C. Kerangka Epistemologi Pembentukan *Maqāshid al-Syarī’ah* Ibnu ‘Āsyūr ~ 181

### BAB TUJUH

#### **RELEVANSI *MAQASHID AL-SYARFAH* IBNU ‘ASYUR TERHADAP AKTUALISASI FIQH ~ 187**

- A. Penerapan konsep *Maqāshid al-Syarī’ah* Ibnu ‘Āsyūr dalam Bidang Fiqh ~ 187
- B. Relevansi *Maqāshid al-Syarī’ah* Ibnu ‘Āsyūr Terhadap Aktualisasi Fiqh ~ 194

### BAB DELAPAN

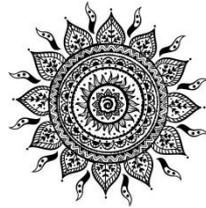
#### **PENUTUP ~ 203**

#### **DAFTAR PERPUSTAKAAN ~ 207**

#### **DAFTAR RIWAYAT HIDUP ~ 210**

# BAB I

## PENDAHULUAN



Al-Qur'an dan Hadis merupakan sumber kepercayaan, sumber hukum dan sumber nilai-nilai Islam yang meliputi aqidah, syari'at dan akhlak. Teks-teks Al-Qur'an dan Hadis tersebut harus dipahami dan digali kandungannya dengan menggunakan disiplin ilmu khusus, yakni ilmu ushul fiqh. Tanpa ilmu ushul fiqh, kandungan hukum dan diktum-diktum hukum Al-Qur'an dan Hadis tidak akan bisa diformulasikan. Artinya, tanpa ilmu ushul fiqh, maka ayat-ayat Al-Qur'an dan teks-teks Hadis tidak akan bisa digali untuk melahirkan suatu disiplin ilmu fiqh.

Pertumbuhan ushul fiqh tidak terlepas dari perkembangan fiqh mulai zaman Nabi Saw hingga masa tersusunnya ushul fiqh sebagai salah satu bidang ilmu pada abad ke 2 Hijriyah.<sup>1</sup> Pada zaman Nabi Saw, sumber hukum Islam<sup>2</sup> hanya dua yaitu Al-Qur'an dan Hadis. Apabila suatu kasus terjadi, Nabi Saw menunggu turunnya wahyu yang

---

<sup>1</sup>Perkembangan ushul fikih dimulai sejak zaman Nabi, kemudian masa Shahabat, Thabi'in, dan pada masa imam madzhab. Pada masa imam madzhab inilah ushul fiqh tersusun secara sistematis, yang dirumuskan oleh Imam Syafi'i dalam kitabnya *al-Risālah*. Selanjutnya baca Abdul Wahab Khalaf, *Ilmu Ushul Fiqh*, (Jakarta: Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia, 1972), hal. 10-20

<sup>2</sup>Hukum Islam terdiri dari dua kata yaitu hukum dan Islam. Dalam Bahasa Inggris, dikenal dengan istilah *Islamic law*. Tidak ada terjemahan yang pasti dalam literature fikih klasik untuk menerjemahkan arti dari hukum Islam ini. Penulis beranggapan bahwa hokum islam yang dimaksud adalah hokum yang sesuai dengan norma norma islam yang berlaku di wilayah Indonesia.

menjelaskan kasus tersebut. Apabila wahyu tidak turun maka Nabi Saw menetapkan kasus tersebut melalui sabdanya.

Dalam menetapkan hukum dari berbagai masalah yang terjadi di zamannya, ulama ushul fiqh menyimpulkan adanya isyarat bahwa Nabi Saw melakukannya melalui ijtihad. Hasil ijtihad Nabi Saw tersebut menjadi Sunnah bagi umat Islam.<sup>3</sup> Dengan demikian, ushul fiqh merupakan metodologi perumusan hukum Islam (*istinbāth*) dari sumbernya. Hasil *istinbāth*<sup>4</sup> tersebut menghasilkan hukum Islam (fiqh), yang kemudian fiqh tersebut dipergunakan oleh umat Islam sebagai norma dan aturan dalam kehidupan sehari-hari.

Dalam memahami syari'at<sup>5</sup> Islam, para ulama ushul fiqh umumnya menggunakan tiga bentuk pendekatan yaitu melalui kaidah-kaidah kebahasaan, yang lazimnya dikenal dengan metode penalaran *bayāni*<sup>6</sup>, penalaran *ta'lili*<sup>7</sup> dan melalui pendekatan *ishtislahi* (*Maqāshid al-Syari'ah*).<sup>8</sup> Pendekatan

---

<sup>3</sup>Asmawi, *Perbandingan Ushul Fiqh*, (Jakarta: Amzah, 2011), hal.6

<sup>4</sup>*Istinbāth* adalah mengeluarkan hukum dari dalil, memberikan kaidah-kaidah yang bertalian dengan pengeluaran hukum dari dalil. Lihat Asmuni A. Rahman, *Metode Penetapan Hukum Islam*, Cet. II, (Jakarta: Bulan Bintang, 2004), hal. 1

<sup>5</sup>Syari'at dan hukum Islam merupakan kalimat yang memiliki perbedaan satu sama lain, baik secara histori maupun literal, namun dalam penggunaannya keduanya sama (lafad tarāduf). Selanjutnya baca Hasbi Asshiddieqy, *Pengantar Hukum Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1980), hal. 12

<sup>6</sup>Metode bayani adalah pola penalaran yang tertumpu pada kaidah-kaidah kebahasaan atau pada makna-makna lafad untuk mengetahui dalil-dalil yang bersifat *'āmm* dan *khāsh*, *muthlaq-muqayyad*, *nāsikh-mansûkh*, *amr*, *nahy*, dan lain-lain. Selanjutnya baca Ali Hasballah, *Ushûl al-Tasyrî` al-Islāmy*, (Kairo: Dar al-Ma`arif, 1964), hal.173.

<sup>7</sup>Metode *ta'lili* adalah pola penalaran yang tertumpu pada *'illat* (rasio logis). Pola penalaran ini didasarkan pada suatu anggapan bahwa segala ketentuan yang diturunkan Allah guna mengatur perilaku manusia mempunyai alasan logis (*'illat*) atau hikmah yang ingin dicapai. Mengenai *'illat* dapat dibedakan menjadi tiga macam, yaitu: *'illat tasyrî'*, *'illat qiyāsi*, dan *'illat istihsāni*. Selanjutnya baca Ma`ruf al-Dawalibi, *al-Madkhal ila `Ilm Ushûl al-Fiqh*, (Libanon: Dar al-Kutub al-Jadid, 1965), hal. 422

<sup>8</sup>Metode *istislahi* adalah pola penalaran yang tertumpu pada dalil-dalil umum, karena ketiadaan dalil-dalil khusus mengenai suatu

*maqāshid al-Syari'ah* menitik beratkan kepada penetapan hukum syari'at berdasarkan maksud dan tujuan syari'at, yakni berdasarkan pertimbangan kemaslahatan. Penekanannya terletak pada upaya menyingkap dan menjelaskan hukum dari satu kasus yang dihadapi melalui pertimbangan kemaslahatan. Seiring dengan melesatnya laju perkembangan ilmu pengetahuan dewasa ini, serta banyaknya permasalahan yang harus dihadapi oleh umat manusia membawa dampak yang cukup signifikan atas perkembangan metode penemuan hukum melalui pendekatan-pendekatan ushul fiqh. Hal ini disebabkan oleh beberapa hal:

*Pertama*, tersebar luasnya masyarakat Islam di seluruh dunia, serta berakhirnya wahyu setelah wafatnya Nabi Muhammad Saw, sehingga membutuhkan hukum-hukum yang beragam untuk menjawab permasalahan sesuai perkembangan zaman, sesuai dengan prinsip Islam sebagai agama yang kontekstual (Shālih Likulli Zamānin wa Makānin).<sup>9</sup>

*Kedua*, syari'at sebagai suatu ajaran yang bersifat selalu relevan di setiap ruang dan zaman harus selalu memberi solusi terhadap problematika umat, sehingga perkembangan metode dalam penemuan hukum adalah suatu keniscayaan.

Sebagai produk ijtihad, fiqh mempunyai watak aktual dan dinamis karena dikreasikan untuk merespon aneka persoalan keagamaan yang muncul di tengah masyarakat yang modern. Sebagai hasil kreatifitas *istinbāth* hukum, fiqh tidak terlepas dari kontek sejarah kapan dan di mana ia lahir. Dasar pijakan fiqh tidak hanya berupa teks ajaran suci, namun kontek masyarakat fiqh itu sendiri sebagai objeknya. Atas dasar inilah

---

permasalahan dengan azas kemaslahatan. Penalaran ini dilakukan untuk mendukung atau menguatkan dua penalaran terdahulu yakni bayani dan ta'lili. Selanjutnya baca Peunoh Dali, "*Menelusuri Pemikiran Maslahat dalam Hukum Islam*", *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam*, Penyunting: Iqbal Abdurrauf Saimin, (Jakarta: Panji Mas, 1988), hal. 149-161.

<sup>9</sup>Sesuai dengan keadaan masa dan tempat, sebagaimana karakteristik dari hukum Islam. Selanjutnya baca Hasbi Asshiddiqie, *Falsafah Hukum Islam*, (Jakarta: Pustaka Rizki Putra, 2001), hal. 91-104

aktualitas fiqh dapat ditangkap sebagai suatu keniscayaan sejarah.<sup>10</sup> Aktualitas fiqh kekinian lebih melihat kepada aspek maslahatnya, Sebagaimana mengutip *hadis maja*-nya Arab yang mengatakan “di mana terdapat *mashlahat* maka di situ terletak hukum Allah Swt.”<sup>11</sup> Artinya keberadaan konsep *maqāshid al-Syarī’ah* yang tidak bertentangan dengan hukum Islam adalah dapat dijadikan sebagai metode, sekaligus dalil hukum Islam.

Kemunculan konsep *maqāshid al-Syarī’ah* sebagai salah satu bagian dari ushul fiqh sudah dimulai semenjak masa al-Juwainî dalam kitabnya *al-Burhān*, dan al-Ghazālî dalam kitabnya *al-Mustashfā*.<sup>12</sup> Kemudian konsep *Maqāshid al-Syarī’ah* dikembangkan oleh al-Syāthibî, seorang pakar ushul fiqh yang mencoba mensistematiskan *maqāshid al-Syarī’ah* dengan menambah porsi kajian *maqāshid* dalam kitab ushul fiqhnya yang berjudul *al-Muwāfaqāt*.<sup>13</sup>

---

<sup>10</sup>Abu Yasid, *Fiqh Today: Fatwa Tradisional untuk Orang Modern: Fiqh Kontroversial*, (Jakarta: Erlangga, 2007), hal. 2

<sup>11</sup>Ibrahim Hosen, *Kontektualisasi Ajaran Islam*, (Jakarta: IPHI Yayasan Wakaf Paramadina, 1995), hal. 254

<sup>12</sup>Ahmad al-Raisunî, *Nadhāriyat al-Maqāshid ‘inda Imam al-Syāthibî*, (t.tp: Makhad ‘Ali lil Fikr al-Islami, 1995), hal. 39. Dalam pembahasan ushul fiqh ulama abad pertengahan ini, konsep *maqāshid al-Syarī’ah* masih berceraian dan bercampur dalam bab-bab kajian ushul fiqh yang lain.

<sup>13</sup>Kitab ini merupakan kitab yang terbesar yang menjadi rujukan utama untuk mempelajari dan menggunakan *Maqāshid al-Syarī’ah* dalam memecahkan persoalan hukum. Rasyid Ridha dalam sebuah syairnya yang dituangkan dalam *Muqaddimah Kitab al-I’tishām*, ketika memberikan pengantar dua buah kitab karya al-Syāthibî, yaitu *al-Muwāfaqāt* dan *al-I’tishām* menyatakan “*Qalīlun minka yakfinī wa lakin qalīluka la yuqālu lahu qalīl*”. Artinya sedikit darimu cukup bagiku, namun yang sedikit darimu bukanlah sesuatu yang sedikit. Bahkan ia lebih jauh memberikan dua buah gelar bagi al-Syāthibî yaitu *Mujaddid fi al-Islam* dengan Kitab *al-Muwāfaqāt*-nya dan *al-Mushlih* dengan Kitab *al-I’tishām*-nya.

Al-Syāthibî membahas tentang *Maqāshid al-Syarī’ah* dalam kitabnya *al-Muwāfaqāt* sebanyak 62 masalah. Dalam pembahasannya, Imam al-Syāthibî membagi *al-Maqāshid* ini kepada dua bagian utama yakni *Qashdu al-Syāri’*, dan *Qashdu al-Mukallaf*. Maksud *Syāri’* kemudian dibagi lagi menjadi 4 bagian yaitu: Pertama, *Qashdu al-Syāri’ fi Wadh’i al-Syarī’ah*, kemudian membagi maslahat ini kepada tiga bagian penting yaitu *Dharūriyyat*, *Hājiyyāt*, dan *Tahsinīyāt*. *Al-Maqāshid al-Dharūriyyat* ini ada lima yaitu: *al-Dīn*, *al-Nafs*, *al-Nasl*, *al-Māl*, dan *al-Aql*. Kedua, *Qashdu al-*

Kemudian pada abad 20 muncul Muhammad al-Thāhir Ibnu 'Āsyūr<sup>14</sup>, ulama kontemporer yang mencoba mengindependensikan ilmu *maqāshid al-Syarī'ah* sebagai ilmu yang terlepas dari sistematika ushul fiqh, ia dijuluki sebagai bapak reformasi studi ilmu *al-Maqāshid*, yang menawarkan pendekatan baru dalam mempelajari *maqāshid al-Syarī'ah* yang disesuaikan dengan realitas kekinian dan konteks modern. Ia dianggap telah berhasil mengembangkan konsep *al-Maqāshid* menjadi lebih luas yang sebelumnya hanya berkutat pada kajian *juz'iyah* dan *kulliyah* saja, yakni dengan melebarkan pembahasan *al-Maqāshid* ke dalam *maqāshid al-Syarī'ah* tentang mu'amalat<sup>15</sup> yang di dalamnya mengupas berbagai isu-isu yang menyangkut tentang *al-Maqāshid* dalam hukum keluarga, *al-Maqāshid* dalam penggunaan harta, *al-Maqāshid* dalam hukum perundangan, kesaksian dan lain-lain. Dan membabasi teorinya dengan kerangka epitimologi. Disamping itu ia menjadikan konsep *maqāshid al-Syarī'ah* menjadi suatu disiplin ilmu independen yang menjadi sumber dan dalil hukum dalam merumuskan rancang bangun suatu hukum.

Upaya rekonstruksi ini, tertuang dalam karyanya, *Maqāshid al-Syarī'ah al-Islāmiyah*. Dalam kitabnya ini, Ibnu 'Āsyūr menyingkap rahasia dan hikmah diturunkannya syari'at,

---

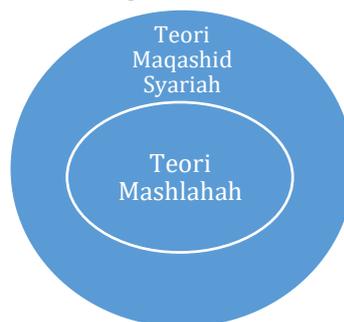
*Syāri' fi Wadh'i al-Syari'ah lil Ifhām. Ketiga, Qashdu al-Syāri' fi Wadh'i al-Syarī'ah li al-Taklif bi Muqtadhaha, dan keempat, Qashdu al-Syāri' fi Dukhūl al-Mukallaf Tahta Ahkām al-Syarī'at.*

<sup>14</sup>Nama lengkapnya adalah Muhammad al-Thāhir Ibnu Muhammad bin Muhammad Thāhir bin Muhammad bin Syaykh Muhammad al-Syadzili bin al-'Alim Abdul Qadir bin al-'Alim al-Zahid al-Wali al-Shālih Syaykh Muhammad bin 'Āsyūr. Muhammad al-Thāhir Ibnu 'Āsyūrdilahirkan pantai *La Marsa* di dekat ibu kota Tunisia pada tahun 1296 H bertepatan tahun 1879 M. Dalam kitab ini, Ibnu 'Āsyūr membagi *maqāshid al-Syarī'ah* dalam 3 kategori. *Pertama* adalah legalitas hukum *al-Maqāshid*, dan urgensi penerapannya dalam merumuskan rancang bangun suatu hukum. *Kedua, Maqāshid Tasyri' 'Āmmah. Ketiga, Maqāshid Tasyri' Khāshshah.*

<sup>15</sup>Ibnu 'Āsyūr meluaskan penjabarannya dalam bidang mu'amalat dikarenakan hal yang dapat diubah dalam kajian fiqh hanya berkaitan dengan mu'amalat, artinya selain bidang mu'amalat seperti bidang ibadah dan akidah tidak dapat diubah-ubah.

sebagai sebuah alternatif saat munculnya perbedaan pendapat para ulama, baik dikarenakan perbedaan masa hidup, zaman, kondisi sosial masyarakat, atau perbedaan kadar kemampuan dalam perumusan suatu hukum. Karakter *maqāshid al-Syarī'ah* hasil rumusan Ibnu 'Āsyūr yang elastis, lintas ruang dan waktu mampu berdialektika dengan problematika hukum fiqh kontemporer yang senantiasa berkembang setiap saat. Ibnu 'Āsyūr merancang konsep *al-Maqāshid*-nya untuk menyingkap rahasia dan hikmah diturunkannya syari'at, saat munculnya *ikhtilāf* di antara para ulama, baik dikarenakan perbedaan masa hidup, kondisi sosial masyarakat, atau perbedaan kadar kemampuan dalam perumusan suatu hukum<sup>16</sup>.

Berbicara tentang teori *Maqāshid Syarī'ah* tentunya tidak terlepas dari yang namanya teori *mashlahah*. Hubungan antara *Maqāshid Syarī'ah* dengan *mashlahah* kaitannya sangat erat sekali, karena tujuan daripada *Maqāshid Syarī'ah* itu sendiri adalah untuk mencapai *mashlahah*. Hal demikian dapat diumpamakan sebagaimana ragaan di bawah ini:



Dari ragaan di atas, telah jelaslah bahwa isi daripada kajian *Maqāshid Syarī'ah* adalah *maṣlaḥah*. Oleh karena demikian, kehadiran buku ini untuk memenuhi tuntutan akan penjelasan secara lebih spesifik akan adanya korelasi antara keduanya.

---

<sup>16</sup>Muhammad al-Thāhir Ibnu 'Āsyūr, *Maqāshid al-Syarī'ah al-Islāmiyah*, (Tunisia: Maktabah al-Istiqāmah, 1366 H), hal. 3

Salah satu tokoh ushul fiqh kontemporer mencoba merumuskan kembali (re-construct) konsep dan teori *maṣlahah*, yaitu Muhammad Sa'îd Ramadân al-Bûṭî<sup>17</sup> dalam kitabnya *Dawābiṭ al-maṣlahah fî al-Syarî'ah al-Islâmiyah*, menyatakan bahwa *maṣlahah* sebagai tujuan syarî'at dalam bingkai pengertian yang membatasinya, bukanlah dalil yang berdiri sendiri atas dalil-dalil syara' sebagaimana Al-Qur'an, Hadis, Ijma' dan *Qiyās*. Dengan demikian tidak mungkin menentukan hukum yang parsial (*juz'i*) hanya berdasarkan kepada dalil atau sumber *maṣlahah*. Tapi *maṣlahah* adalah makna universal yang mencakup keseluruhan bagian-bagian hukum *juz'i* yang diambil dari dalil atau dasar *syarî'at*. Dengan kedua metode ini, fikih dapat disesuaikan dan dikembangkan sebagaimana tuntutan zaman yang serba millennial ini.

Muhammad Sa'îd Ramadhan al-Bûṭî memaparkannya dalam karakteristiknya masing-masing agar sesuai dengan keinginan syara'. Menurutnya, setidaknya terdapat tiga karakteristik pokok yang membedakan *maṣlahah syar'iyyah* dengan *ghair syar'iyyah*.

*Pertama*, bahwa tinjauan *maṣlahah syar'iyyah* tidak hanya pada proyeksi jangka pendek di dunia, melainkan secara sinergis diproyeksikan dalam jangka pendek di dunia hingga jangkauan jangka panjang masa depan akhirat. Hal ini karena *maṣlahah* adalah kemanfaatan ataupun perantara kepadanya. Sehingga setiap tindakan yang akan berimplikasi kemanfaatan, meski tercapai belakangan, akan dianggap sebagai sebuah tindakan yang menguntungkan. Sebagaimana seorang petani yang bersusah payah bercocok tanam, akan memetik hasil panennya selang beberapa waktu. Tindakan bercocok tanam ini dianggap sebagai sebuah kemaslahatan

---

<sup>17</sup>Muhammad Sa'îd Ramadân al-Bûṭî adalah seorang ulama kontemporer yang dilahirkan pada tahun 1929 di Desa Jilka, Pulau Buthan (Ibn Umar), sebuah kampung yang terletak di bagian utara perbatasan antara Turki dan Iraq dan meninggal selepas maghrib Kamis, 21 Maret 2013 ketika mengisi Majelis Ta'lim di Masjid Al-Iman di Kota Damsyiq, Syria.

meski baru memetik keuntungan dari hasil keringatnya selang beberapa waktu kemudian. Begitu pula halnya dengan amal kebajikan hamba di dunia, adalah sebuah kemaslahatan, karena akan berbuah pahala di akhirat, meski berselang sekian lama setelahnya.

Oleh karena demikian, teori *maṣlahah* yang dibingkai dalam *maqāshid al-syarāh* dapat dijadikan sebagai pemandu bagi mujtahid dan mufti dalam menetapkan hukum, agar hukum yang ditetapkan tidak melenceng dan sesuai dengan yang dikehendaki oleh *al-Syārī'*. Dalil-dalil hukum mana pun yang akan digunakan oleh seorang mujtahid, apabila mereka sungguh-sungguh memperhatikan *maqāshid al-syarāh*, diduga kuat (*al-mazhinnah*) dapat mewujudkan tujuan hukum Islam itu, yaitu *jalb al-mashālih wa daf'u al-mafāsīd*, sehingga melahirkan fikih yang aktual sebagaimana perkembangan zaman.

Aktualisasi fiqh<sup>18</sup> diperlukan pada masa sekarang ini, terlebih kepada masyarakat Indonesia yang sangat plural dan majemuk karena melihat kepada sikap masyarakat Indonesia yang memahami fiqh sebagai suatu disiplin ilmu yang membahas tentang tata cara ibadah, yang bersumber dari *nash-nash syara'* yang sifatnya terlepas dari nilai-nilai sosial. Hal ini terlihat misalnya, sebagian masyarakat lebih asyik dengan ibadah memperbanyak shalat sunat daripada memperhatikan keadaan masyarakat sekitarnya yang sedang ditimpa musibah. Juga banyak masyarakat yang berlomba-lomba untuk pergi naik haji beberapa kali, tanpa menghiraukan tetangganya yang sedang membutuhkan bantuan. Hal ini dikarenakan fiqh dipahami hanya ibadah yang kaitannya antara manusia dan Tuhan saja (*hablum minallah*). Maka perumusan fiqh baru yang

---

<sup>18</sup>Aktualisasi tersusun dari kalimat dasar yakni "aktual" yang bermakna betul-betul ada terjadi; sesungguhnya, sedang menjadi pembicaraan orang banyak. Sedangkan aktualisasi adalah perihal mengaktualkan; pengaktualan. Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Edisi Ketiga, (Jakarta: Balai Pustaka, 2005), h. 23

lebih melihat kepada nilai-nilai kemaslahatan sangat diperlukan.

Aktualisasi fiqh dengan mengedepankan konsep *maqāshid al-Syarī'ah* merupakan kunci yang membuka belenggu kekakuan berfikir dan kebekuan paradigma umat Islam dalam memandang syari'at Islam itu sendiri. Kendala saat ini, syari'at Islam belumlah terasa menjadi *problem solver* dan pemecah kebuntuan problematika umat, menjawab permasalahan yang terjadi dalam masyarakat dan tantangan persoalan zaman serta mengentaskan umat dari kemunduran dan keterpurukan. Sebaliknya syari'at masih dipandang sebagai hukum *legal-formal* yang membebani kehidupan, menjadi aturan kaku yang membatasi interaksi keseharian (dengan fatwa halal dan haram) dan belumlah dimaknai sebagai solusi atas problem yang ada demi mencapai kemaslahatan dan kemudahan umat sebagaimana maksud dan tujuan syari'at itu diturunkan.

Bentuk aktualisasi fiqh yang dibangun oleh ulama-ulama kontemporer sangat beragam dan berbeda antara satu dengan lainnya, pengaktualisasian ini dilakukan dengan memahami semua hukum syara' untuk menghasilkan rumusan baru sehingga dapat menjadi panduan dalam kehidupan yang nyata. Ada beberapa cara dan bentuk yang dilakukan dalam hal aktualisasi fiqh, di antaranya:<sup>19</sup>

1. Kebijakan administratif, misalnya dalam hal perkawinan perlu dilakukan pencatatan nikah secara resmi di lembaga KUA, yang dalam fiqh sebelumnya hal ini tidak disebutkan secara eksplisit.
2. Aturan tambahan, misalnya menetapkan aturan bahwa adanya hukum wasiat wajibah, seperti yang ditetapkan di negara Mesir.

---

<sup>19</sup>Amir Syarifuddin, *Meretas Kebekuan Ijtihad*, (Jakarta: Ciputat Press, 2005), h. 77-89

3. *Talfiq*<sup>20</sup>, seperti permasalahan perkawinan yang terjadi di Turki, dimana dalam *fiqh munākahat* mengamalkan madzhab Hanafi, sedangkan dalam perceraian menganut madzhab Maliki, sedangkan dalam hal menafkahi istri diamalkan madzhab Syafi'i.
4. Reinterpretasi-reformasi, aktualisasi cara ini dilakukan dengan mengubah bagian-bagian dari hukum fiqh yang tidak sesuai dan tidak aktual lagi dengan kondisi kekinian untuk dikaji kembali dalilnya, seperti kebolehan untuk memiliki keturunan sebanyak-banyaknya bagi pasangan suami istri tanpa adanya pembatasan. Namun dalam kondisi sekarang ini melonjaknya jumlah pertumbuhan penduduk semakin pesat, sehingga menjadi suatu kendala bagi pemerintah untuk mengaturnya, maka untuk mengantisipasi ini pemerintah mencanangkan program Keluarga Berencana (KB).

Aktualisasi fiqh juga sudah dipraktekkan pada masa khalifah pada masa dahulu, yaitu merumuskan kesimpulan hukum sesuai dengan konteks realitas pada masanya. Misalnya ketika khalifah Umar bin Khattab tidak menetapkan hukum potong tangan bagi pencuri pada musim kemarau karena kondisi masyarakat yang sedang tidak stabil.<sup>21</sup> Kemudian pada masa selanjutnya pengaktualisasian fiqh ini dipraktekkan oleh Imam Syafi'i dengan perubahan *al-Qawl al-Qadīm*-nya yang dihasilkan sewaktu bertempat tinggal di Irak, kemudian ia hijrah ke Mesir dengan membangun paradigma fiqh barunya yang disebut dengan *al-Qawl al-Jadīd*.<sup>22</sup>

---

<sup>20</sup>Maksud dari *talfiq* ialah menggabungkan beberapa ijihad para ulama yang terdahulu, kemudian hasilnya muncul suatu bentuk rumusan hukum terbaru.

<sup>21</sup>Faisal Othman, *Islam dan Perkembangan Masyarakat*, (Kuala Lumpur: Utusan Publications & Distributors SDN.BHD, 2000), h. 129

<sup>22</sup>Mun'im A. Sirry, *Sejarah Fiqh Islam: Sebuah Pengantar*, Cet. I, (Surabaya: Risalah Gusti, 1995), h. 106-107

Dari pemaparan di atas dapat dipahami bahwa perbedaan-perbedaan hasil ijtihad hukum tersebut dikarenakan pemahaman yang berbeda dan perbedaan keadaan serta masa yang mereka lalui. Perbedaan tersebut adalah hal yang lumrah mengingat masing-masing dari mereka mempunyai alat dan cara ijtihad yang berbeda atas suatu teks. Untuk menjembatani macam-macam perbedaan antara mujtahid inilah eksistensi *maqāshid al-Syarī'ah* menjadi sangat diperlukan. Konsep *maqāshid al-Syarī'ah* menjadi semacam entitas pemersatu dari berbagai kecenderungan, dimana segala aliran dapat berdamai dan bertemu dalam satu muara yang sama, yaitu kemaslahatan. Dengan karakter *maqāshid al-Syarī'ah* yang elastis, lintas ruang dan waktu diharapkan mampu berdialektika dengan problematika yang terus bermunculan.

Tujuan umum dari penelitian ini adalah untuk menjelaskan dan memperoleh jawaban yang dapat dipertanggung-jawabkan mengenai konsep *maqāshid al-Syarī'ah* Ibnu 'Āsyū' dan konsep *mashlahah* Ramadhān al-Būthi dan kaitannya dengan aktualisasi fiqh. Namun secara lebih spesifik, tujuan penelitian ini adalah untuk mengetahui dan menjelaskan perbedaan konsep *maqāshid al-Syarī'ah* Ibnu 'Āsyū' dan *mashlahah* al-Buthi, dan konsep yang berkembang sebelumnya. Dan untuk mengetahui dan menemukan hubungan konsep *maqāshid al-Syarī'ah* dan *mashlahah* dalam aktualisasi fiqh.

Tinjauan kepustakaan diperlukan untuk menegaskan, melacak kelebihan, kelemahan berbagai teori yang digunakan penulis lain dalam pengkajian permasalahan yang sama. Penelitian terdahulu perlu disebutkan dalam penelitian ini untuk menegaskan dan mempermudah pembaca melihat dan menilai perbedaan teori yang digunakan peneliti dengan peneliti yang lain dalam melakukan pengkajian permasalahan serupa.

Literatur yang mengulas dan mengupas tentang konsep *maqāshid al-Syarī'ah* dan *maṣlaḥah* memang telah banyak diperbincangkan dan dikaji, hanya saja dengan mengacu terhadap beberapa pemikiran tokoh yang berbeda tentu mengalami perbedaan pula, terutama perbedaan terhadap obyek kajian. Berdasarkan atas penelusuran dan pembacaan literatur yang dilakukan, setidaknya ada beberapa kitab dan buku yang membahas tentang konsep *maqāshid al-Syarī'ah*, dimana fungsi dari *maqāshid al-Syarī'ah* dan tokoh pencetus konsepnya berbeda.

Di antaranya, kitab karangan Muhammad Husain, judulnya *Tanzhīr Maqāshidi 'inda Muhammad al-Thāhir Ibnu 'Āsyūr fi Kitābihi Maqāshid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*. Ia menjelaskan bahwa kitab yang disusun oleh Ibnu 'Āsyūr merupakan kitab yang sangat komprehensif karena disajikan dalam bentuk yang berbeda dalam membahas dan merumuskan konsep *al-Maqāshid*. Ia membahas tentang sejarah awal perumusan konsep *Maqāshid al-Syarī'ah* hingga sampai ke masa Ibnu 'Āsyūr. Dalam kitabnya juga dijelaskan bahwa teori dasar *al-Maqāshid* sudah didapatkan dalam Al-Qur'an, dan dalam keputusan Nabi Saw terhadap suatu masalah, baik putusan itu berasal dari wahyu (Sunnah) atau dari hasil ijtihadnya yang diputuskan melalui pertimbangan kemaslahatan. Ia menjabarkan mengenai perumusan yang melatar belakangi Ibnu 'Āsyūr dalam menyusun konsep *Maqāshid al-Syarī'ah*.

Kemudian Yusuf Qaradhawi dalam karyanya *Fiqh al-Maqāshid al-Syarī'ah*. Qaradhawi menjelaskan tentang tata cara memahami dan menampilkan Islam yang "kaffah" dengan wajah yang moderat dan toleran. Dalam memahami maksud dari suatu syari'at, ia membaginya ke dalam tiga kelompok, yaitu kelompok yang lebih bergantung kepada teks-teks yang partikular, memahaminya dengan pemahaman yang literal dan jauh dari maksud syari'at yang ada di belakangnya, dimana

dikenal dengan “zhahiriyah baru”, kemudian kelompok yang dalam memahami teks-teks partikular di dalam Al-Qur’an dan Hadis lebih bergantung kepada maksud-maksud syari’at dan ruh agama. Sedangkan kelompok yang terakhir dalam pembahagian Qaradhawi ialah kelompok yang tidak melupakan teks-teks partikular dari Al-Qur’an dan Sunnah, namun dalam satu waktu juga tidak memisahkannya dari maksud-maksud global.

Selanjutnya Ismā’īl Ḥasanī, *Nadhariyat al-Maqāshid ‘Inda Imam Ibn ‘Āsyūr*, menyatakan bahwa pemikiran tentang konsep *al-Maqāshid* dikenal dalam dua sumber; sumber dari ulama ushul dan ulama fiqh. Pemikiran *al-Maqāshid* dalam pandangan ulama ushul diwakili oleh al-Juwainī, dan al-Ghazālī. Sedangkan dalam pandangan ulama fiqh ditemukan al-‘Izzu ibnu ‘Abd al-Salam, Syihab al-Dīn al-Qārafi, Najmuddin al-Thūfī, Ibnu Taimiyah, muridnya Ibnu al-Qayyim dan al-Syāthibī.

Selanjutnya Najmuddin al-Thūfī dalam karyanya “*Risālah fi Ri’āyah Mashlahah*”. Pandangan al-Thūfī tentang *al-Mashlahah*, sama dengan *maṣlahah* yang dikehendaki mayoritas ulama, perbedaannya hanya dalam wilayah *mu’āmalah*. Misalnya al-Ghazālī dan al-Syāthibī menolak *maṣlahah* sebagai dalil, namun al-Thūfī tetap menerima. Al-Thūfī membedakan antara tujuan yang ingin dicapai oleh *Syāri’*, yakni Allah Swt selaku pembuat legislasi hukum dimana dengan ini ia menyatakan bahwa *maṣlahah* yang dikehendaki oleh hukum Islam adalah tidak sama dengan yang dikehendaki oleh manusia. Misalnya hukum *qishāsh* adalah *maṣlahah* menurut pandangan al-Thūfī, karena dengan *qishāsh* maka pertumpahan darah akan dapat dihindarkan dan sebab itulah *maṣlahah* diwujudkan oleh hukum Islam dengan menetapkan hukum *qishāsh* dan hukuman rajam atau dera 100 kali sebagai *maṣlahah*. Menurut al-Thūfī dengan dilaksanakan hukuman ini maka seseorang akan merasa takut melakukan perbuatan zina.

Selanjutnya al-Syāthibī dalam kitabnya *al-Muwāfaqāt*, menjelaskan bahwa seluruh hukum yang disyari'atkan bertujuan hanya untuk kemaslahatan manusia (*mashālih al-'Ibād*). Atas dasar inilah, al-Syāthibī dikenal sebagai salah satu tonggak penting dalam sejarah hukum Islam, sebab dialah salah satu ulama yang paling menekankan pentingnya kemaslahatan sebagai dasar pemahaman atas hukum Islam. Menurutnya, *maṣlahah* itu bertingkat-tingkat atau hirarkis. Ada 3 (tiga) tingkatan kemaslahatan: *dharūriyyāt*, *hājiyyāt*, dan *tahsīniyyāt*. *Al-Maṣlahah* tingkat kedua tentu tidak sepenting *al-Maṣlahah* tingkat pertama, dan *al-Maṣlahah* tingkat ketiga tidak sepenting *al-Maṣlahah* tingkat kedua. *Dharūriyyāt* terbagi menjadi lima: menjaga agama, menjaga nyawa, menjaga keturunan, menjaga hak milik, dan menjaga akal.

Husīn Hamīd Hasan dalam kitabnya *Fiqh al-Maṣlahah wa Taṭbiqatuhu al-Mu'aṣirah*, ia menjelaskan bahwa *maṣlahah* diartikan secara bahasa dengan manfaat sedangkan secara istilahnya diartikan sebagai sesuatu yang mendatangkan manfaat dan menjauhkan kemudaratan. Menurutnya *maṣlahah* diklarifikasikan menjadi dua macam. *Pertama*, berdasarkan ketentuan *syāri'* terbagi kepada tiga macam: *Maṣlahah* yang di legalkan oleh syara', yang dibatalkan oleh syara' dan tidak ada pembatalan dan pengakuan dari syara'. *Kedua*, *maṣlahah* yang diakui oleh syara' pada bagian-bagiannya, pada jenisnya, yang bertentangan dengan *naṣ* syara', dan yang tidak dikomentari oleh syara'. Ia dalam kitabnya merumuskan korelasi antara *maṣlahah* dengan keadaan yang berkembang saat ini.

Skripsi yang disusun oleh Ilyas Zamali dengan judul, "*Kedudukan Al-Maṣlahah Dalam Hukum Islam (Sebuah Studi Komparatif Atas Pemikiran Ibn Qayyim al-Jauziyyah dan Najmuddin Al-Thufi)*",<sup>23</sup> yang di dalamnya penyusun

---

<sup>23</sup>Ilyas Zamaly, Skripsi *Kedudukan Maslahah Dalam Hukum Islam*, (Studi Komparatif Atas Pemikiran Najmuddin al-Thufi Dengan Ibnu Qayyim

membincang tentang pemikiran yang dikemukakan Ibn Qayyim al-Jauziyyah dan Najmuddin al-Ṭūfī tentang kedudukan *al-Maṣlahah* dalam hukum Islam dengan membidik Ibn Qayyim al-Jawziyyah sebagai presenter kelompok yang berhati-hati, sedangkan Najmuddin al-Ṭūfī adalah dari kelompok yang berfikir liberal dalam merespon persoalan *maṣlahah* dalam hukum Islam, sehingga dari keduanya memunculkan keluasan *metodologis* dan dari keduanya nampak sama-sama menggunakan dan menempatkan *maṣlahah* dalam hukum Islam dalam lapangan *mu'amalah*, adat dan yang paling mendasar dari pembahasan ini adalah nampaknya Ibn Qayyim al-Jauziyyah memberikan syarat-syarat tertentu agar *maṣlahah* dapat dijadikan sumber hukum Islam dan dalam hal ini berbeda dengan Najmuddin al-Ṭūfī yang sama sekali tidak memberikan syarat yang harus dipegang dalam menggunakan *maṣlahah* dalam hukum Islam.

Tesis yang disusun oleh Bazro Jamhar dengan judulnya *Konsep Maslahat dan Aplikasinya dalam Penetapan Hukum Islam (Studi Pemikiran Ushul Fiqh Sa'id Ramadhan al-Buthi)*.<sup>24</sup>

Adapun jenis penelitian dalam tulisan ini deskriptif kualitatif<sup>25</sup> dengan penelitian pustaka (*library reseach*),<sup>26</sup> yakni bersifat pernyataan serta proposisi yang dikemukakan oleh para cendekiawan sebelumnya, yaitu penelitian yang diarahkan dan difokuskan terhadap telaah dan pembahasan bahan-bahan

---

al-Jauziyyah, Skripsi Tidak Diterbitkan, Syari'ah UIN, Yogyakarta: Sunan Kalijaga, (2004)

<sup>24</sup>Bazro Jamhar Tesis. *Konsep Maslahat dan Aplikasinya dalam Penetapan Hukum Islam (Studi Pemikiran Ushul Fiqh Sa'id Ramadhan al-Bûṭī)*. UIN Sunan Kalijaga, Tidak diterbitkan.

<sup>25</sup>Cik Hasan Bisri, *Model Penelitian Fiqh, Paradiqma Penelitian Fiqh dan Fiqh Penelitian*, Jld. I, Cet. I, (Jakarta: Prenada Media, 2003), h. 190. Maksud dari penelitian kualitatif adalah suatu proses penelitian dan pemahaman yang berdasarkan pada metodologi yang menyelidiki suatu fenomena sosial dan masalah manusia. Penelitian ini lebih menekankan pada makna, penalaran, dan definisi situasi tertentu dalam konteks tertentu.

<sup>26</sup>Lexy J. Moleong, *Penelitian Kualitatif*, (Bandung: Osdakarya, 2002), h. 164

pustaka yang ada kaitannya dengan masalah yang dikaji.

Penelitian ini bersifat *deskriptif analisis*<sup>27</sup> yaitu menggambarkan secara proporsional bagaimana objek yang diteliti serta menginterpretasikan data yang ada untuk selanjutnya dianalisis. Dalam penelitian ini, penulis berusaha untuk mendeskripsikan dan menjelaskan konsep *maqāshid al-Syarīah* dan *maṣlahah*.

Dari sisi cara pandang terhadap masalah yang diteliti, penelitian ini menggunakan pendekatan historis dan komparatif. Pendekatan ini diperlukan karena timbulnya suatu pemikiran, perkembangannya, dan perubahannya dapat disebabkan oleh beberapa faktor yang mempengaruhinya. Melalui pendekatan historis dan komparatif akan dapat dilacak asal mula suatu pemikiran, faktor-faktor yang mempengaruhi perkembangan, perubahan serta perbandingan dengan yang ada sebelumnya.<sup>28</sup>

Sumber data yang dijadikan acuan adalah sumber primer adalah karya Ibnu “Āsyūr yaitu kitab *Maqāshid al-Syarīah al-Islāmiyyah*, dan *dhawābit Mashlahah* karya Ramadhān al-Būthi. Sedangkan sumber sekunder: hasil penelitian, pendapat para pakar yang mendukung tema pembahasan atau tidak secara langsung berhubungan namun ada kesamaan tema yang dikembangkan. Seperti kitab *Risālah fi Ri’āyah al-Mashlahah* karya Najmuddin al-Thūfī, kitab *al-Muwāfaqāt fi Ushūl al-Syarīah* karya al-Syāthibī, *Nadzariyat al-Maqāshid al-Syarīah ‘inda Ibnu “Āsyūr* oleh Ismā’īl Ḥasanī, *al-Mustashfā* oleh al-Ghazālī dan *Dhawābit al-Mashlahah fi al-*

---

<sup>27</sup>Soejono Soekanto, *Pengantar Penelitian Hukum*, (Jakarta: UI PRESS 1986), h. 34. Merujuk kepada pendapat Hadari Nawawi, yang mengatakan metode ini tidak sekedar mengumpulkan data, tetapi meliputi juga analisis dan interpretasi data, oleh karena itu, metode ini disebut *deskriptif-analitis*. Baca: Soejono dan Abdurrahman, *Metode Penelitian; Suatu Pemikiran dan Penerapan*, Cet. II, (Jakarta: Rineka Cipta dan Bina Adiaksara, 2005), h. 21-22

<sup>28</sup>Nourouzzaman Shiddiqi, *Sejarah: Pisau Bedah Ilmu Keislaman*; dalam Taufik Abdullah dan M. Rusli Karim, *Metodologi Penelitian Agama: Suatu Pengantar*, Cet. II, (Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 2004), h. 88

*Sharī'ah al-Islāmiyyah* oleh Sa'īd Ramadhan al-Bûthî. *Tanzhîr Maqāshidi 'inda Muhammad Thāhir Ibnu 'Āsyûr fi Kitābihi Maqāshid al-Syarī'ah Islāmiyyah*, oleh Muhammad Husain.

Penelitian ini menggunakan teknik *content analysis*, melalui penalaran *induktif*<sup>29</sup>. Menurut Lexy J. Moleong *content analysis* merupakan teknik penelitian yang dimanfaatkan untuk menarik kesimpulan yang *replikatif* dan shahih dari data atas dasar konteksnya.<sup>30</sup>

---

<sup>29</sup>Moch. Ali, *Penelitian Prosedur Strategi*, (Bandung: Angkasa, 1987), h. 16

<sup>30</sup>Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Cet. VI, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1995), h. 163

## BAB II

### USHUL FIKIH



#### A. *Mabādi'ul 'Asyrah* (Sepuluh Prinsip Dasar)

*Mabādi' Asyrah* atau Sepuluh Prinsip Dasar dari bangunan suatu ilmu (body of knowledge). Sepuluh Prinsip Dasar adalah deskripsi umum tentang suatu disiplin ilmu, khususnya yang berkaitan dengan ilmu syari'ah. Ia berfungsi sebagai peta, outline, term of reference (TOR), sketsa, serta informasi awal mengenai suatu disiplin ilmu. Meskipun uraian *mabādi' asyrah* ini pada mulanya berkaitan dengan ilmu syari'ah, namun informasi mengenai suatu istilah, disiplin ilmu atau kajian/diskursus yang baru tidak ada salahnya kalau kesepuluh prinsip dasar ini digunakan untuk menjelaskan dan menguraikan ilmu ushul fikih agar mudah dikaji, dipahami, dan dioperasionalkan dalam ranah akademik dan juga dipakai untuk meluruskan kesalahpahaman terhadap pemaknaan ilmu ini.

10 Hal tersebut dijelaskan oleh Syaikh Muhammad bin Ali Al-Shabban Al-Miṣri, (w. 1206 H) lewat nazham (syair) sebagai berikut:<sup>31</sup>

الحد والموضوع ثم الثمرة	***	إن مبادئ كل علم عشرة
الاسم الاستمداد حكم الشارع	***	ونسبة وفضله والواضع
ومن درى الجميع حاز الشرفا	***	مسائل والبعض بالبعض اكتفى

“*Mabādi'*/dasar setiap ilmu itu ada 10 yaitu (1) *Al-Had* (definisi), (2) *Al-Mawḍū'* (pokok bahasan), (3) *Al-Samrah* (hasil

---

<sup>31</sup>Muhammad Ali Shabban Malawi, *Hasyiyah Syarh as-Sullam Lil Malawi*, (Surabaya: Al-Haramain, tt), h. 35

yang diperoleh), (4) *Nisbah* (nilai ilmu tersebut), (5) *fadl* (keutamaan ilmu tersebut), (6) *Wādi'* (peletak dasar ilmu), (7) *Ism* (Nama ilmu tersebut), (8) *Al-Istimdād* (Dasar pengambilan ilmu), (9) *Hukm Al-Syāri'* (hukum ilmu tersebut berdasarkan tinjauan syariah), dan (10) *Masā'il* (masalah apa saja yang dibahas dalam, dengan dan oleh ilmu tersebut). Sebagian *mabādi'* menjadi cukup dengan sebagian yang lain. Siapa yang menguasai dan memahami semua *mabādi'* tersebut akan memperoleh kedudukan yang mulia”.

Adapun 10 *Mabādi'* atau dasar-dasar pokok tentang sebuah disiplin ilmu tersebut adalah:<sup>32</sup>

1. *Al-Ḥad*/ definisi: Definisi ilmu tersebut serta apa saja yang membedakannya dari disiplin ilmu yang lain
2. *Al-Mawḍū'*/ Pokok bahasan: Menjelaskan tentang apa saja yang akan dibahas dalam disiplin ilmu tersebut.
3. *Al-Ṣamrah*/ Hasil: Faedah dan hasil apa yang akan diperoleh oleh penuntut ilmu tersebut.
4. *Nisbah*/ Nilai ilmu: Nilai ilmu tersebut dalam pandangan Syari'at serta apa saja manfaat menuntut ilmu.
5. *Fadl*/ Keutamaan: Keutamaan mempelajari disiplin ilmu tersebut.
6. *Wādi'*/ Peletak dasar ilmu tersebut
7. *Ism*/ nama: Apa saja nama yang diberikan oleh para ilmuwan pada ilmu tersebut.
8. *Istimdād*/ Dasar ilmu: Apa saja yang menjadi dasar ilmu tersebut.
9. *Hukm*/ hukum: Apa hukum ilmu tersebut dalam pandangan syariat dan apa hukum mempelajarinya
10. *Masā'il*/ masalah: Masalah apa saja yang akan dibahas oleh ilmu tersebut, kemudian apa saja hal yang menjadi wilayah pembahasan ilmu tersebut.

---

<sup>32</sup>Abdullah bin Sa'īd Muhammad 'Ibadi al-Hadrami, *Iḍāh al-Qawā'id...*, h. 7. A. Dzajuli, *Kaidah-kaidah Fiqh:Kaidah-kaidah Hukum Islam Dalam Menyelesaikan Masalah-masalah yang Praktis*, (Jakarta: Prenada Media Group, 2006), h. 1

Apabila dikaitkan dengan keterhubungan 10 dasar ilmu tersebut dengan ilmu ushul fikih, maka uraiannya adalah seperti berikut ini.

#### 1. *Ta'rif* (Pengertian) Ushul Fikih

Jika dilihat dari asal katanya, ushul fiqh merupakan bentuk *tarkib idhafi* (kalimat majemuk) yang terdiri dari dua kata (mudhaf dan mudhaf ilaih), yaitu kata ushul = *mudhaf* dan fiqh = *mudhaf ilaih*. Dalam bahasa Arab, *ushul* (أصول) adalah bentuk jamak dari *ashl* (أصل). *Ashl* juga terbagi kepada 2 makna yaitu makna secara etimologi dan terminologi. Secara etimologi, *asl* diartikan dengan beberapa arti sebagai berikut:

- a) Fondasi sesuatu yang bersifat materi ataupun bukan.
- b) Tempat terjadinya cabang
- c) Asal dari segala sesuatu
- d) Sumber /pangkal segala hal

Namun dalam termonologi, kata *ashl* juga mempunyai beberapa arti, yaitu: <sup>33</sup>

- a. Dalil; yakni landasan hukum.

Contoh:

والأصل في وجوب الصلاة قوله تعالى أقيموا الصلاة...

Artinya: *Dalil wajibnya shalat adalah firman Allah SWT "dirikanlah Shalat".* Maksudnya, yang menjadi dalilnya shalat adalah ayat Al-Qur'an dan Sunnah.

Dalam kalimat di atas, kata *al-ashl*, berarti dalil atau landasan hukum.

- b. *Qaidah Kulliyah*, yaitu dasar atau fondasi utama sesuatu.

Contohnya:

---

<sup>33</sup>Wahbah Zuhayli, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, Juz. 1, (Beirut: Dar al-Fikr, 1989), h. 18

## بني الإسلام علي خمسة أصول

Artinya: *Islam itu dibangun atas lima dasar utama.*

c. *Rajih*, yaitu yang terkuat, seperti ungkapan para ahli ushul

Contohnya:

والأصل في الكلام الحقيقة

Artinya: *Yang terkuat dari kandungan suatu hukum adalah arti hakikatnya (bukan arti majazi).*

d. *Istishab*, yakni memberlakukan hukum yang sudah ada sejak semula selama belum ada dalil yang mengubahnya.

Contohnya:

الأصل بقاء ما كان على ما كان

Sedangkan Fikih secara etimologi ialah *al-Fahmu*,<sup>34</sup> artinya pemahaman yang mendalam. Seperti pada ayat dan hadis berikut ini:

وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ

Artinya: *Mengapa mereka tidak pergi dari tiap-tiap golongan diantara mereka beberapa orang untuk memperdalam pengetahuan mereka tentang agama (Al-Tawbah: 122).*

Hadis riwayat Bukhari, Muslim, Ahmad ibn Hanbal, Turmudhi dan Ibnu Majah dari Muawiyah, Rasulullah SAW bersabda:

من يرد الله خيرا يفقهه في الدين

Artinya: *Jika Allah menginginkan suatu kebaikan bagi seseorang, maka Dia memberikan suatu pemahaman keagamaan kepadanya.*<sup>35</sup>

---

<sup>34</sup>Louis Ma'luf, *al-Munjid fi al-Lughah wa al-A'lām*, (Beirut: Maktabah Dar al-Fikr, 1988), h. 591

Dalam ayat dan hadis di atas, kata-kata “fiqh” berarti memahami. Apa saja yang dipahami maka, digolongkan kepada “fiqh” secara bahasa.

Adapun definisi fikih secara terminology sebagaimana yang diungkapkan para ahli fikih terdahulu adalah:

العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسبة من أدلتها التفصيلية

Artinya: *Ilmu tentang hukum-hukum syara' yang bersifat amaliyah yang digali dari dalil-dalil yang terperinci (mendetail).*<sup>36</sup>

Atau dengan pengertian yang lain:

مجموعة الأحكام الشرعية العملية المكتسبة من أدلتها التفصيلية<sup>37</sup>

Artinya: *Himpunan hukum syara' tentang perbuatan manusia (amaliyah) yang diambil dan digali dari dalil-dalil yang terperinci.*

Dari dua definisi di atas menunjukkan bahwa definisi pertama dapat dipandang fikih sebagai suatu ilmu yang di dalamnya menjelaskan masalah hukum, sedang definisi kedua dipandang fikih sebagai suatu hukum, sebab di dalam keduanya terdapat kemiripan antara fikih sebagai ilmu dengan fikih sebagai hukum. Artinya ketika ia dipandang sebagai ilmu, maka penyajiannya diungkapkan secara *deskriptif deduktif*, dikarenakan analisis datanya tidak keluar dari lingkup sample dan sifatnya deduktif sebab berdasarkan teori atau konsep yang bersifat umum yang diaplikasikan untuk menjelaskan tentang seperangkat data atau menunjukkan kompirasi atau hubungan seperangkat data dengan data yang lain.<sup>38</sup>

---

<sup>35</sup>Jalal al-Din, *al-Jami' al-Shaghir fi Ahadits al-Basyir al-Nadhir*, (Indonesia: Syirkah al-Maa'rif, tth), h. 183

<sup>36</sup>Abdul Wahab Khallaf, *Ilm al-Ushul al-Fiqh*, (Kairo: Maktabah al-Kalam, 1978), h. 11

<sup>37</sup>Abdul Wahab Khallaf, *Ilm al-Ushul...*, h. 11

<sup>38</sup>Bambang Sunggono, *Metodologi Penelitian Hukum*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002), h. 38

Sedangkan ketika ia dipandang sebagai suatu hukum, maka penyajiannya diungkapkan secara analisis induktif. Dikarenakan analisis datanya mengarah kepada populasi dan sifatnya inferensial yang berdasarkan pada data dari sample yang sudah digeneralisasikan menuju kepada data populasi.<sup>39</sup>

Jadi, fikih adalah hasil ijtihad (pemikiran) para ulama terhadap dalil-dalil atau syari'ah. Berkaitan dengan hal ini, perlu dicermati pendapat Imam Haramain dan Al-Amidy yang menegaskan bahwa fikih adalah:

العلم بالأحكام الشرعية التي طريقها الإجتihad

Artinya: *Pengetahuan tentang hokum-hukum syara' melalui penalaran/pemikiran (nazhar, istidlal).*<sup>40</sup>

Pengetahuan hukum yang diperoleh tanpa melalui ijtihad, tetapi langsung dari nash yang jelas, dimana pengetahuan itu bersifat *dharûry*, (ma'lum min al-dini bi al-dharurah), seperti shalat lima waktu, wajibnya puasa, haramnya riba, haramnya bisnis bathil, judi, dsb, maka bukan dianggap sebagai fikih. Setiap masalah yang qathiy bukan bahasan fikih.

Dengan menganalisis kedua definisi yang disebutkan diatas dapat ditemukan hakikat dari fikih, yaitu:

- a. Fikih itu adalah ilmu tentang hukum Allah;
- b. Yang dibicarakan adalah hal-hal yang bersifat amaliah *furu'iyah*;
- c. Pengetahuan tentang hukum Allah itu didasarkan kepada dalil *tafsili*; dan
- d. Fiqh itu digali ditemukan melalui penalaran dan istidlal seorang mujtahid.

Dengan demikian, secara ringkas dapat dikatakan "*fiqh itu adalah dugaan yang kuat yang dicapai oleh seorang mujtahid dalam usahanya menemukan hukum Allah*".

---

<sup>39</sup>Bambang Sunggono, *Metodologi Penelitian...*, h. 39

<sup>40</sup>Imam Haramain, *al-Waraqat*, (Semarang: Toha Putra, tt), h. 3

Kata fiqh selanjutnya sering dirangkai dengan kata Islami (Al-fiqh al-Islamy) dan Al-Fiqh al-Islamy sering diartikan sebagai hukum Islam (Islamic Law). Belakangan, fikih Islam disebut juga dengan syari'ah, seperti fakultas syari'ah di berbagai perguruan tinggi.

Apabila dirangkai kedua kata di atas, yakni "ushul" dan "fiqh", maka definisinya adalah sebagai berikut:

العلم بالأدلة الشرعية الإجمالية وطرق الاستفادة منها وحال المستفيد

Artinya: *Suatu ilmu yang mempelajari tentang dalil-dalil syara' yang bersifat umum, dan cara menyelesaikannya jika terjadi pertentangan serta kriteria para ahli ijtihad.*<sup>41</sup>

Abdul Wahab Khallaf mendefinisikannya dengan:

العلم بالقواعد و البحوث التي يتوصل بها إلي استفاد الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية

Artinya: *Ilmu pengetahuan yang mengajarkan kaidah/kaidah dan pembahasan-pembahasan yang dijadikan sebagai dasar dalam menetapkan hukum syari'ah mengenai perbuatan manusia dari dalil-dalilnya secara rinci.*<sup>42</sup>

Khudari Bek memberikan definisi ushul fiqh dengan:

القواعد التي يتوصل بها إلي إستنباط الأحكام الشرعية من الأدلة

Artinya: *Sejumlah akidah/teori yang dapat dijadikan sebagai cara atau metode untuk menetapkan fikih.*<sup>43</sup>

Dari beberapa definisi di atas, dapat dianalisa bahwa ushul fikih dalam pengertian istilah adalah seperangkat kaidah guna mendukung cara dan upaya yang ditempuh dalam proses penetapan hukum dari sumber yang terperinci. Oleh karena

---

<sup>41</sup>Imam Haramain, *al-Waraqat...*, h.3

<sup>42</sup>Abdul Wahab Khallaf, *Ilm al-Ushul...*, h. 12

<sup>43</sup>Khudari Bek, *Ushul al-Fiqh*, (Mesir: Maktabah wa Mathba'ah Tijariyah al-Kubra, 1969), h. 17

demikian, ushul fikih pada hakikatnya adalah metodologi hukum Islam, yaitu suatu metode yang di dalamnya memuat prosedur dan teknik tentang:

- a. Bagaimana hukum syariah dapat dirumuskan untuk pedoman bertingkah laku?
- b. Bagaimana jalan pikiran menuju proses pembentukan hukum Islam?.

## 2. *Mawdhû'* (Objek Kajian Ushul Fikih)

Objek kajian ilmu ushul fikih adalah objek-objek yang menjadi kekhususan dari ilmu ushul fikih secara *dzati* (*al-'awaridh adz-dzatiyyah*). Dalam arti jika tujuan utama diciptakannya ushul fikih adalah melahirkan hukum-hukum fikih yang praktis, maka dasar dan sumber dari hukum fikih itulah yang menjadi kajian pokok dari ilmu ushul fikih. Seperti tubuh manusia yang menjadi objek pokok ilmu kedokteran, kalimat-kalimat bahasa Arab yang menjadi objek pokok ilmu Nahwu, harta warisan yang menjadi objek pokok ilmu Faraidh.

Mayoritas Ulama ushul fikih mengungkapkan bahwa yang menjadi objek pokok ilmu ushul fikih hanyalah dalil-dalil yang dikaji secara global atau Ijmali (*al-Adillah al-Kulliyah*). Yaitu dalil-dalil yang menjadi dasar atas hukum-hukum fikih. Oleh karena demikian, selain pembahasan dalil, maka masalah-masalah yang ada dalam ilmu ushul fikih hanyalah objek-objek yang bersifat ikutan (*tab'iyah*) atau semacam buah dari objek pokok.

Muhammad Mustafa az-Zuhayli menyatakan bahwa yang menjadi obyek kajian ushul fikih adalah sebagai berikut:

- a. Mengkaji sumber hukum Islam atau dalil-dalil yang digunakan dalam menggali hukum syara', baik yang disepakati (seperti kehujahan Al-Qur'an dan sunah Nabi SAW), maupun yang diperselisihkan (seperti kehujahan *istihsan* dan *al-maṣlahah al-mursalah*.<sup>44</sup>

---

<sup>44</sup>Al-Zuhayli, *Ushul...*, h. 27

- b. Mencarikan jalan keluar dari dalil-dalil yang secara lahir dianggap kontradiktif (bertentangan)/*kaifiyat istidlal*, baik melalui *al-jam' wa at-taufiq* (pengompromian dalil), *tarjih baina al-adillah, nasakh*, atau *tasaqut ad-dalilain* (pengguguran kedua dalil yang bertentangan). Misalnya, pertentangan ayat dengan ayat, ayat dengan hadis, atau hadis dengan pendapat akal.<sup>45</sup>
- c. Pembahasan ijtihad, syarat-syarat, dan sifat-sifat orang yang melakukannya (mujtahid), baik yang menyangkut syarat-syarat umum maupun syarat-syarat khusus keilmuan yang harus dimiliki mujtahid.<sup>46</sup>
- d. Pembahasan tentang hukum syar'i (nas dan ijmak), yang meliputi syarat dan macam-macamnya, baik yang bersifat tuntutan untuk berbuat, meninggalkan suatu perbuatan, memilih untuk melakukan suatu perbuatan atau tidak, maupun yang berkaitan dengan sebab, syarat, mani', sah, fasid, serta *azimah* dan *rukhsah*. Dalam pembahasan hukum ini juga dibahas tentang pembuat hukum (al-mahkum alaih), ketetapan hukum dan syarat-syaratnya, serta perbuatan-perbuatan yang dikenai hukum.
- e. Pembahasan tentang kaidah-kaidah yang digunakan dan cara menggunakannya dalam meng-*istinbat*-kan hukum dari dalil-dalilnya, baik melalui kaidah bahasa maupun melalui pemahaman terhadap tujuan yang akan dicapai oleh suatu nas (ayat atau hadis).

Dengan demikian terlihat jelas perbedaan antara obyek ushul fikih dan obyek kajian fikih itu sendiri. Obyek kajian ushul fikih adalah dalil-dalil, sedangkan obyek kajian fikih adalah perbuatan seseorang yang telah mukallaf (telah dewasa dalam menjalankan hukum). Jika *usuli* (ahli ushul fikih) membahas dalil-dalil dan kaidah-kaidah yang bersifat umum, maka *fukaha*

---

<sup>45</sup>Imam Haramain, *al-Waraqat...*, h. 8

<sup>46</sup>Al-Zuhayli, *Ushul...*, h. 27

(ahli fikih) mengkaji bagaimana dalil-dalil *juz'i* (sebagian) dapat diterapkan pada peristiwa-peristiwa yang partial (khusus).

Juga objek fikih adalah hukum yang berhubungan dengan perbuatan manusia beserta dalil-dalilnya yang terperinci. Adapun objek ushul fikih mengenai metodologi penetapan hukum-hukum tersebut. Kedua ilmu tersebut (fikih dan ushul fikih) sama-sama membahas dalil-dalil *syara'*, tetapi tujuannya berbeda. *Fikih* membahas dalil-dalil tersebut untuk menetapkan hukum-hukum cabang yang berhubungan dengan perbuatan manusia, sedangkan ushul fikih meninjau dari dari segi metode penetapan hukum, klasifikasi argumentasi, serta situasi dan kondisi yang melatarbelakangi dalil-dalil tersebut.

### 3. *Al-Samrah* (Hasil Mempelajari Ushul Fikih)

Dalam masyarakat muslim dimana berkembang budaya *taqlid* kepada salah seorang imam pendiri mazhab, studi ushul fikih kurang mendapat perhatian. Sebab, dalam mengamalkan hukum Islam, bisa jadi mereka merasa cukup dengan apa yang telah tersedia dalam buku-buku fikih klasik. Studi ushul fikih baru terasa penting bila mana dihadapan kepada masalah-masalah baru yang hukumnya tidak terdapat dalam pembendaharaan fikih lama. Disamping itu, dengan maraknya para peminat hukum Islam melakukan perbandingan mengetahui mana pendapat yang lebih kuat, serta adanya upaya untuk memperbaiki hukum Islam, akan semakin terasa betapa pentingnya studi ushul fikih. Gagasan pembaruan hukum Islam tanpa mengetahui dan mendalami metodologi pembentukan hukum Islam, maka pembaruan itu sendiri akan menjadi bumerang bagi umat Islam karena akan menimbulkan kerancuan berfikir dalam hukum Islam.

Di bawah ini akan dikemukakan beberapa kegunaan penting bagi studi ushul fikih:

1. Dengan mempelajari ushul fikih akan memungkinkan untuk mengetahui dasar-dasar para mujtahid masa silam dalam

membentuk fikihnya. Dengan demikian, akan dimengerti betul secara mendalam, sehingga dengan itu bisa diketahui sejauh mana kebenaran pendapat-pendapat fikih yang berkembang didunia Islam. Pengetahuan seperti ini akan mengantarkan kepada ketenangan mengamalkan pendapat-pendapat mereka.<sup>47</sup>

2. Dengan studi ushul fikih seseorang akan mampu untuk memperoleh kemampuan untuk memahami ayat-ayat hukum dalam Al-Qur'an dan hadis-hadis dalam Sunnah Rasulullah, kemudian mengistinbatkan hukum dari dua sumber tersebut. Dalam ushul fikih, seseorang akan memperoleh pengetahuan bagaimana seharusnya memahami sebuah ayat atau hadis, dan bagaimana cara mengembangkannya. Oleh sebab itu, ulama-ulama mujtahid terdahulu, lebih mengutamakan studi ushul fikih dari studi fikih itu sendiri. Sebab dengan mempelajari ushul fikih seseorang bukan saja mampu memakai tetapi berarti mampu memproduksi fikih.<sup>48</sup>
3. Dengan mendalami ushul fikih seseorang akan mampu secara benar dan lebih baik melakukan *muqāranat al-mazāhib al-fiqhiyah*, studi komparatif antar pendapat ulama fiqh dari berbagai mazhab, sebab ushul fikih merupakan alat untuk melakukan perbandingan mazhab fikih.<sup>49</sup>

Kegunaan ushul fikih terutama baru akan terasa bilamana keyakinan bahwa pintu *ijtihad* sudah tertutup dapat disingkirkan dari pikiran seorang pegiat ushul fikih. Jika benar pintu *ijtihad* pernah ditutup dalam sejarahnya, hal itu tidak lain dimaksudkan agar *ijtihad* tidak dimanipulasi oleh orang-orang yang tidak berkompeten untuk melakukannya. Bagi orang-orang yang mampu, pintu *ijtihad* tidak seorang pun berhak menutupnya. Dalam konteks inilah studi ushul fikih menjadi

---

<sup>47</sup>Al-Zuhayli, *Ushul...*, h. 29

<sup>48</sup>Al-Zuhayli, *Ushul...*, h. 30

<sup>49</sup>Al-Zuhayli, *Ushul...*, h. 30

lebih penting. Ia penting dialami, baik oleh seseorang yang akan memberikan fatwa, oleh para hakim dipengadilan di mana hukum Islam diterapkan, dan oleh para mahasiswa yang akan menekuni studi hukum Islam.

#### 4. *Fadhal* (Keunggulan dan Keutamaannya)

Orang yang ingin *tafaqquh* (mengetahui, mendalami, menguasai) ilmu fikih akan mencapainya dengan mengetahui kaidah-kaidah fikih, oleh karena itu ulama berkata:

من راعى الأصول كان حقيقاً بالوصول ومن راعى القواعد كان خليقاً بإدراك

المقاصد

*“Barang siapa menguasai ushul fikih, tentu dia akan sampai kepada maksudnya, barang siapa menguasai kaidah-kaidah fikih pasti dialah yang pantas mencapai maksudnya”<sup>50</sup>*

#### 5. *Nisbah* (Hubungannya dengan Ilmu lain)

Hubungan ilmu ushul dengan fiqh adalah seperti hubungan ilmu mantiq (logika) dengan filsafat, bahwa mantiq merupakan kaedah berfikir yang memelihara akal agar tidak ada kerancuan dalam berfikir.<sup>51</sup> Juga seperti hubungan antara ilmu nahwu dalam bahasa Arab, di mana ilmu nahwu merupakan gramatikal yang menghindarkan kesalahan seseorang dan mengucapkan bahasa Arab, demikian juga ushul fiqh adalah kaidah yang memelihara fuqaha’ agar tidak terjadi kesalahan di dalam menggali hukum.<sup>52</sup>

---

<sup>50</sup>Hasbi Ash-Shiddiqie, *Pengantar Hukum Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1993). Cet. III, h. 235.

<sup>51</sup>Ahmad Dhamanhuri, *Idhahul Mubham Li Ma’ani Shullam*, (Semarang: Toha Putra, t.t), h.3

<sup>52</sup>Muhammad Abu Zahrah, *Ushul al-Fiqh*, (t.t: Dark al-Fikr, 1958), h. 7-12

## 6. *Wādhi'* (Penemu ilmu Ushul fikih)

Kebanyakan peneliti dan ahli Ilmu ushul fikih mengatakan bahwa pendiri Ilmu ushul fikih adalah al-Shafi'i dan buku *al-Risalah* karyanya adalah buku pertama dalam bidang Ilmu ushul fikih. Al-Razi mengatakan, "Al-Syafi'i telah menggali Ilmu usul fikih, menetapkan aturan umum bagi manusia yang jadi rujukan dalam usaha mengetahui tingkatan dalil-dalil syariat. Nisbah al-Syafi'i dengan Ilmu ushul fikih sama dengan nisbah Aristoteles dengan Ilmu Rasional (logika)."<sup>53</sup> Ibnu Hambal dan al-Juwayni menyatakan bahwa tidak ada seorang pun sebelum al-Syafi'i yang mengenal dan menulis tentang Usul Fikih. Ibnu Rusyd di dalam *Fasl al-Maqal* pun mengatakan bahwa kajian tentang analogi fiqh dilakukan setelah abad pertama.

Alasan yang melatarbelakangi Imam Syafi'i sebagai penemu ushul fikih adalah. *Pertama*, kitab tertua dalam bidang Usul Fikih yang kita ketahui adalah karya al-Shafi'i. Dia tidak hanya menulis *al-Risalah*, tapi juga *Ahkam Al-Qur'an*, *Ikhtilaf al-Hadith*, *Ibtal al-Istihsan*, *Jima' al-'Ilm*, dan *al-Qiyas*." *Kedua*, bahasan al-Syafi'i sangat holistik sehingga membuat pencarian metode pra al-Syafi'i seolah-olah tidak diperlukan. Bab-bab dan tema-tema yang dipaparkan al-Syafi'i adalah yang paling mendetail dan paling berharga di antara semua yang telah ditulis para ulama. Bahkan, menurut Ahmad Shakit, editor buku *al-Risalah*, semua tulisan setelah al-Syafi'i adalah cabang darinya dan berhutang kepadanya, sedangkan dia telah menghimpun serta menulis ilmu tersebut tanpa contoh terdahulu. *Ketiga*, pemikiran al-Syafi'i dikembangkan dan disebarluaskan secara intensif oleh murid-muridnya.<sup>54</sup>

Abu Zahrah mengatakan bahwa al-Syafi'i pantas untuk menjadi orang pertama yang mengkodifikasi Ilmu Usul Fikih.

---

<sup>53</sup>Al-Mun'im Ibrahim, "Pengantar", *Sharh al-Waraqat fi 'Ilm Usul al-Fiqh*, Jalal al-Din Muhammad bin Ahmad al-Mahalli al-Shafi'i, ed. Al-Mun'im Ibrahim, (Riyad: Maktabah Nizar Mustafa al-Baz, 1996), cet. I, h. 13.

<sup>54</sup>Al-Mun'im Ibrahim, "Pengantar", *Sharh al-Waraqat...*, h. 13

Sebab, al-Syafi'i mahir dalam Ilmu Bahasa Arab, Ilmu Hadith, menguasai berbagai jenis fiqh pada zamannya, mengetahui perbedaan para ulama dari masa sahabat hingga masanya, sangat terobsesi untuk mengetahui sebab-sebab perbedaan pendapat dan ragam orientasi orang-orang yang berbeda pendapat.<sup>55</sup>

## 7. Nama Ilmu

Nama yang diistilahkan untuk ilmu ini adalah *ushul fikih*.

## 8. *Istimdād* (Sandaran Ilmu)

Tidak ada sesuatu macam ilmu yang dapat berdiri sendiri, tetapi selalu bersangkut-paut dengan ilmu-ilmu yang lain. Demikian pula halnya dengan Ushul Fikih, adalah kaidah-kaidah (peraturan-peraturan) yang dipinjam dari ilmu-ilmu lain yang dijadikan suatu macam ilmu yang tersendiri. Adapun ilmu-ilmu yang sangat berhubungan dengan Ushul Fikih ialah:

### a. Ilmu Tauhid

Ilmu ini penting, karena kita mengetahui adanya syari'at Islam, sesudah kita mengetahui adanya Tuhan yang menurunkan syari'at itu, dan adanya Rasul-Rasul (utusan-utusan) Tuhan yang membawa syari'at tersebut. Tentang kebenaran syari'at itu dari Allah dan tentang kebenaran Rasul-Rasul pembawa syari'at itu demikian pula tentang hujah (boleh menjadi pegangan) syari'at tersebut dibicarakan dalam Ilmu tauhid.

### b. Bahasa arab

Kita mengetahui, bahwa Al-Qur'an itu berbahasa Arab. Demikian hadis kalau tidak bisa menguasai bahasa Arab. Karena itu kedudukan bahasa Arab dalam mempeleajari Ushul Fikih sangat penting.

---

<sup>55</sup>Muhammad Abu Zahrah, *Ushul al-Fiqh*, Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabi, tt., h. 11.

## 9. *Hukm al-Syāri'* (Hukum Mempelajari Ushul Fikih)

Seperti hukum dari ilmu-ilmu yang bermanfaat bagi masyarakat, mempelajari ushul fikih adalah *fardhu kifayah*. Meskipun sebagian ulama mewajibkan mempelajari dan menguasai usul fikih bagi para mujtahid untuk mengeluarkan hukum yang tersirat dalam Al-Qur'an dan hadis.

## 10. Masalah yang dikaji

Terdapat perbedaan pendapat dalam permasalahan masalah apa yang dikaji dalam ilmu ushul fikih. Menurut Abdul Aziz ar-Rabi'ah, perbedaan yang paling mencolok hanyalah terkait *taqdim wa ta'khir* atau peletakan masalah dalam urutan bab yang berbeda. Ada yang memulai dengan bab dalil lalu hukum *kully*, adapula yang sebaliknya, dan seterusnya.<sup>56</sup> Namun menurut al-Ghazali bahwa kajian Ushul Fiqih tidaklah keluar dari empat masalah pokok yang beliau sebut dengan istilah *al-Aqthab al-Arba'ah*.<sup>57</sup> Keempat masalah tersebut sekaligus rinciannya sebagaimana berikut:

### a. Dalil-dalil Kully

Al-Ghazali menyebutnya dengan istilah *al-mustatsmir* (pohon yang produktif menghasilkan buah). *Dalil kully* adalah pembahasan tentang dalil-dalil yang menjadi dasar atas hukum-hukum fikih. Namun dalam hal ini harus dibedakan antara *dalil kully* dan *dalil juz'i* atau *tafshily*. Di mana pembahasan tentang dalil kully merupakan objek kajian ushuliyun sedangkan pembahasan tentang *dalil juz'i* atau *tafshily* adalah objek kajian fuqaha'. Sebagai contoh, di antara *dalil kully* adalah Al-Qur'an. Maka Ushuliyun hanya bertugas membahas hal-hal yang terkait dengan al-Kitab (Al-Qur'an) sebagai dalil seperti definisinya, landasan legalitasnya, klasifikasinya antara *qira'at*

---

<sup>56</sup>Abdul Aziz ar-Rabi'ah, *Ilmu Ushul al-Fiqh: Haqiqatuhu, Makanatuhu, Tarikhuhu, Maddatuhu*, (Riyadh: Maktabah al-Malik Fahd, 1416/1996), cet. 1, h. 233

<sup>57</sup>Wahbah az-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh...*, h. 26

*mutawatirah*, *qira'at ahad*, dan *qira'at syad* dan lain-lain.<sup>58</sup> Sedangkan fuqaha' dalam karya-karya mereka tidaklah membahas hal-hal di atas, namun mereka membahas ayat-ayat Al-Qur'an secara *tafshili* atau rinci yang berkaitan dengan aktifitas manusia. Seperti ayat-ayat Al-Qur'an tentang shalat, zakat, muamalat, dan lainnya yang dikaitkan dengan aktifitas manusia seputar ayat tersebut.

Adapun pembahasan tentang dalil kully yang dikaji dalam ilmu Ushul Fikih meliputi hal-hal berikut:

*Pertama*, Klasifikasi Dalil yang mencakup dalil yang disepakati legalitasnya dan dalil yang diperselisihkan legalitasnya. Adapun dalil yang disepakati dapat menjadi dasar hukum syariat mencakup empat dalil, yaitu: Al-Qur'an, Sunnah, Ijma', dan Qiyas.

Sedangkan dalil yang diperselisihkan cukuplah banyak, namun yang umumnya dikaji mencakup tujuh dalil, yaitu: mazhab shahabat, syar'u man qablana, istihsan, istishlah, sadd dzari'ah, 'urf, amalan ahli Madinah dan istishhab.

*Kedua*, pembahasan rinci atas setiap dalil di atas.

*Ketiga*, titik kesepakatan serta polemik yang terjadi antara ushuliyun dalam rincian setiap dalil. Seperti polemik yang terjadi antara mereka dalam hal legitimasi (hujjiyyah) *qira'at mutawatirah*, *a'fal* atau perbuatan Nabi Saw, rincian *qiyas* atas dasar polemik tentang 'illah, *ijma'-ijma'* khusus seperti *ijma'* ahli Madinah, dan aplikasi dari setiap dalil, khususnya terkait dalil yang diperselisihkan legitimasinya. Sebab sekalipun ada beberapa ushuliyun yang secara mendasar menolak legitimasi dalil tertentu, namun dalam aplikasinya pada ranah fiqih, dalil-dalil tersebut tetap dipakai sebagai alternatif. Seperti konsep *istihsan* atau *istishlah* yang ditolak oleh mazhab asy-Syafi'iyah, namun dalam prakteknya mereka juga menggunakannya sebagai alternatif pilihan.

---

<sup>58</sup> Seperti isi dari kitab *Syarah Ghayah Wusul* karya Zakaria Al-Anshari, (Indonesia: Maktabah Dar Ihya Kutb al-Arabiyah).

## b. *Hukum Kully*

Yang dimaksud dengan *hukum kully* adalah teori-teori tentang hukum syariat dan bukan rincian hukum tersebut yang dikaitkan dengan perbuatan manusia. Hal ini juga yang menjadi titik perbedaan paling mencolok antara objek kajian ushul fiqih dan ilmu fiqih. Imam al-Ghazali menyebut objek ini dengan istilah *tsamrah*. Jika ilmu Fikih berfungsi sebagai ilmu yang mengkaitkan setiap perbuatan manusia apakah yang berdimensi vertikal (ibadah) ataupun horizontal (mua'malah) pada setiap hukum syara' seperti wajib, haram, mandub, makruh, dan mubah, maka ilmu Ushul Fikih berfungsi untuk mengkaji hukum-hukum tersebut secara konseptual dan teoritis. Terkait definisinya, klasifikasinya, hal-hal yang terkait dengan hukum, dan lain sebagainya.

Untuk lebih rinci, Abdul Wahhab Khallaf membagi pembahasan hukum kully menjadi empat objek:<sup>59</sup>

*Pertama, Hakim.* Yaitu pembahasan tentang yang berhak membuat hukum atas perbuatan manusia.

*Kedua, Hukum.* Yaitu sifat-sifat hukum syara' serta klasifikasinya; hukum taklifi dan hukum wadh'i. Di mana hukum taklifi ada yang membagi menjadi lima sebagaimana pendapat jumhur ulama atau ada yang membagi menjadi tujuh sebagaimana pendapat al-Hanafiyah. Demikian pula definisi serta klasifikasi dari setiap hukum syara', seperti hukum wajib yang dibagi menjadi beberapa macam: *'aini-kifa'i*, *mudhayaq-muwassa'*, *muhaddad-ghairu muhaddad*, *mu'ayyan-mukhayyar*; mandub yang dibagi menjadi tiga: sunnah mu'akkad, mustahab, dan fadhilah. Dan lain sebagainya.

*Ketiga, Mahkum Fih.* Yaitu pembahasan tentang sifat dan teori taklif atau aturan syariat yang dibebankan atas manusia.

*Keempat, Mahkum 'Alaihi.* Yaitu pembahasan tentang sifat dan teori mukallaf atau manusia yang dibebankan aturan

---

<sup>59</sup>Abdul Wahhab Khallaf, *Ilmu Ushul...*, h.96

syariat meliputi syarat-syarat mukallaf dan hal-hal yang menjadi penghalang sang mukallaf melaksanakan aturan syariat ('awaridh ahliyyah).

c. *Istidlāl*

*Istidlāl* atau yang disebut oleh al-Ghazali dengan istilah *thuruq al-istitsmar* adalah teori dan kumpulan kaidah dalam menyimpulkan (istinbath) hukum dari dalil-dalil syariat. Artinya istidlal adalah cara, metode, dan juga proses yang dilakukan seorang ulama mujtahid dalam penyimpulan hukum syara' untuk perbuatan manusia berdasarkan dalil-dalil syariat. Hal yang membedakan antara ilmu Ushul fiqh dan ilmu Fiqih dalam objek ini adalah bahwa Ushuliyun bertugas untuk menetapkan legalitas atas kaidah-kaidah istinbath hukum dengan argumentasi naqli ataupun 'aqli. Sedangkan Fuqaha' bertugas memfungsikan dan menggunakan kaidah-kaidah tersebut secara implementatif atas setiap perbuatan manusia berdasarkan dalil-dalil syariat.

Sebagai contoh, Allah swt berfirman dalam Al-Qur'an

أَقِيمُوا الصَّلَاةَ

*"Dirikanlah shalat"*

Dalam menyikapi ayat ini, maka Ushuliyun dengan pendekatan bayani menetapkan kaidah

أَلْأَمْرُ يَدُلُّ عَلَى الْوَجُوبِ

*"setiap perintah yang bersifat mutlak maka konsekwensi hukumnya adalah wajib".*

Sedangkan fuqaha' dengan menggunakan kaidah yang telah dibakukan oleh ushuliyun, menetapkan dan menyimpulkan sebuah hukum atas perbuatan manusia bahwa shalat hukumnya adalah wajib dilakukan oleh mukallaf.

#### d. Mustadil

Mustadil secara mudah diartikan sebagai seseorang yang mencari dalil atau menggunakan dalil. Pembahasan tentang mustadil pada dasarnya mencakup dua hal yaitu teori tentang ijtihad dan mujtahid serta teori tentang taqlid dan muqallid. Imam al-Ghazali menyebut objek ini dengan istilah *al-mustatsmir*.

Untuk pembahasan ini, pada dasarnya hanya kalangan ushuliyun saja umumnya yang melakukannya. Hanya saja secara implisit dalam buku-buku fiqh para fuqaha' juga membahasnya dalam bab-bab qadha'. Ataupun adapula yang membahasnya pada muqaddimah buku-buku fiqh. Bahkan kajian tentang mustadil juga biasa ditulis dalam satu buku khusus dengan beragam judul seperti *adab al-musfti wa al-mustafthi* karya Ibnu ash-Shalah, *Adab al-Fatwa wa al-Mufti wa al-Mustafti* karya an-Nawawi, *'Uqud Rasm al-Mufti* karya Ibnu 'Abdin, dan lainnya.

## B. Sejarah Perkembangan Ushul Fiqih

### 1. Masa Rasulullah

Pertumbuhan ushul fiqh tidak terlepas dari perkembangan hukum Islam sejak zaman Nabi Muhammad sampai pada masa tersusunnya ushul fiqh sebagai salah satu bidang ilmu pada abad ke-2 Hijriyah.<sup>60</sup> Ilmu Ushul Fiqh adalah ilmu tentang kaidah-kaidah yang digunakan dalam usaha untuk memperoleh hukum-hukum syara' tentang perbuatan, dari dalil-dalilnya yang terperinci. Usaha untuk memperoleh hukum-hukum tersebut, antara lain dilakukan dengan jalan ijtihad.<sup>61</sup> Dalam bahasa non Arab, ushul fiqh ini sering diterjemahkan dengan teori hukum (legal theory) karena memang di dalamnya berisi tentang teori-teori dalam

---

<sup>60</sup>Nasrun Haroen, *Ushul Fiqh*, cet. II, (Jakarta: Logos, cet 2, 1997), h. 6.

<sup>61</sup>Kamal Muchtar, *Ushul Fiqh*, (Yogyakarta: Dana Bhakti Wakaf, 1995), h. 8.

memahami hukum syari'ah. Bahasan-bahasan dalam ushul fikih ini banyak mempergunakan pendekatan filosofis, misalnya tentang hakikat hukum syari'ah, sumber-sumber hukum, tujuan hukum, dan sebagainya, sehingga ushul fikih ini merupakan bagian terbesar dari filsafat hukum Islam (syari'ah).

Masyhuri Abdullah membagi sejarah perkembangan ushul fikih secara garis besar ke dalam dua periode yaitu periode kenabian, dan pasca kenabian. Pada periode kenabian terbagi ke dalam dua masa yaitu masa Makkah dan masa Madinah. Pada periode pertama risalah kenabian berisi ajaran-ajaran akidah dan akhlaq, sedangkan periode kedua risalah kenabian lebih banyak berisi hukum-hukum. Namun, pada periode kenabian hukum itu hanya berupa hukum-hukum yang terdapat dalam Al-Qur'an dan yang berasal dari Nabi yang merupakan fatwa terhadap suatu peristiwa, putusan terhadap perselisihan atau jawaban terhadap pertanyaan. Para sahabat tidak perlu melakukan ijtihad sendiri karena mereka dapat langsung bertanya kepada Nabi jika mereka mendapati suatu masalah yang belum mereka ketahui. Jadi hukum-hukum *amaliyyah* pada masa ini hanya terbatas pada hukum-hukum yang ditetapkan oleh Allah dan Rasul-Nya. Meski demikian, Nabi juga memberi izin kepada orang tertentu dan dalam keadaan tertentu untuk melakukan ijtihad jika seseorang tidak mendapatkan hukumnya di dalam Al-Qur'an dan Sunnah, seperti izin yang diberikan kepada Mu'adz Ibn Jabal yang diutus ke Yaman<sup>62</sup> sebagai gubernur dan *qadi*. Sebagaimana hadis berikut ini:

إن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث معاذًا إلى اليمن فقال كيف تقضي  
فقال أقضي بما في كتاب الله قال فإن لم يكن في كتاب الله قال فبسنة رسول  
الله صلى الله عليه وسلم قال فإن لم يكن في سنة رسول الله صلى الله عليه

---

<sup>62</sup>Abdullah Masyhuri, "Pertumbuhan Ilmu Fiqh...", h. 28

وسلم قال أجتهد رأيي قال الحمد لله الذي وفق الرسول رسول الله صلى الله عليه وسلم

Artinya: Rasulullah saw. mengutus Mu'adz ke Yaman, ia bertanya: apabila dihadapkan kepadamu satu kasus hukum, bagaimana kamu memutuskannya?, Mu'adz menjawab:; Saya akan memutuskan berdasarkan Al-Qur'an. Nabi bertanya lagi:; Jika kasus itu tidak kamu temukan dalam Al-Qur'an?, Mu'adz menjawab: Saya akan memutuskannya berdasarkan Sunnah Rasulullah. Lebih lanjut Nabi bertanya:; Jika kasusnya tidak terdapat dalam Sunnah Rasul dan Al-Qur'an?, Mu'adz menjawab:; Saya akan berijtihad dengan seksama. Kemudian Rasulullah berkata:<sup>63</sup> Segala puji bagi Allah yang telah memberi petunjuk kepada utusan Rasulullah terhadap jalan yang diridhai-Nya.<sup>64</sup>

Atas dasar ijtihad yang dilakukan pada masa Nabi inilah menjadi indikator bahwa ushul fiqh sudah muncul pada masa Nabi walaupun pada masa itu belum dinamakan secara langsung dengan ushul fikih.

## 2. Masa Sahabat

Pada periode sahabat, dengan berkembangnya Islam ke luar semenanjung Arabia dan adanya interaksi antara kaum muslimin dengan masyarakat luas, muncul peristiwa-peristiwa atau persoalan-persoalan baru yang belum pernah terjadi pada masa Nabi, maka berijtihadlah para sahabat yang memiliki kemampuan melakukan ijtihad untuk menjawab persoalan-persoalan ini.<sup>65</sup> Para sahabat tidak mengalami kesulitan

---

<sup>63</sup>Dalam satu riwayat, Rasulullah bersabda sambil menepuk dada Mu'adz bin Jabal r.a.

<sup>64</sup>Hadis ini diriwayatkan oleh Abu Daud dan Turmudhi. Lihat kitab Shahih Turmudhi juz II. h. 68, dan Sunan Abu Dawud juz III. h. 303.

<sup>65</sup>Muhammad Ma'sum Zein, *Ilmu Ushul Fiqh*, (Jombang: Darul Hikmah, 2008), h.28

memahami hukum-hukum dalam Al Qur'an dan Sunnah serta merespons peristiwa-peristiwa baru karena mereka mengetahui persis apa yang dimaksudkan oleh Al-Qur'an dan Sunnah itu. Dalam memahami kedua sumber hukum syari'ah, mereka tidak membutuhkan metodologi khusus karena mereka mendengarkannya secara langsung dari Nabi. Jadi hukum-hukum *amaliyyah* pada waktu itu terdiri hukum-hukum Allah dan Rasul-Nya serta fatwa, putusan dan *ijma'* (konsensus) para sahabat. Jika kesepakatan itu tidak mungkin dicapai, mereka melakukan ijtihad dengan menggunakan beberapa teori, seperti qiyas, istislah dan sad zari'ah.<sup>66</sup>

Pada masa kepemimpinan Umar bin Khattab, mengingat banyaknya para sahabat di masanya yang menyebar ke luar jazirah Arab, seperti Mesir, Irak, Persia, sehingga *ijma'* (konsensus) para sahabat sulit terwujud, sehingga para sahabat harus mau menjadi nara sumber yang dipercayai publik yang sudah dianggap mampu mengomentari nash-nash dalam upaya merealisasikan kemaslahatan publik.<sup>67</sup>

Untuk merealisasikan kesejahteraan tersebut, para sahabat berupaya menyusun peraturan sebagai suatu kebijakan dalam bentuk keputusan,<sup>68</sup> atas dasar beberapa teori berikut ini:

- a) Teori *Istislah*. Artinya mendahulukan kepentingan publik atas kepentingan individu, sebagaimana praktek yang dilakukan oleh Khulafah Rasyidin.
  - 1) Kebijakan khalifah Abu Bakar tentang pengumpulan shuhuf-shuhuf Al-Qur'an yang tercecer di tangan sahabat, dan penunjukan Abu Bakar kepada Umar bin Khattab sebagai penggantinya menjadi khalifah.<sup>69</sup>

---

<sup>66</sup>Muhammad Ma'sum Zein, *Ilmu...*, h. 29

<sup>67</sup>Khudari Bek, *Tarikh Tasyri' Islami*, (Surabaya: Maktabah Sa'ad bin Sulaiman Nabhany, 1965), h. 115

<sup>68</sup>Abdul Wahab Khallaf, *al-Siyasah al-Syari'ah*, (Mesir: Maktabah Dar Al-Nashr, 1977), h.34

<sup>69</sup>Wahbah Zuhayli, *Ushul...*, h. 764

- 2) Kebijakan khalifah Umar bin Khattab tentang tidak menyerahkan bagian zakat kepada para muallaf dengan alasan bahwa untuk mewujudkan kemaslahatan itu harus dengan memberikan zakat bagi kesejahteraan umat, bukan kepada muallaf yang hanya untuk membujuk mereka supaya tidak mengganggu stabilitas umat Islam.<sup>70</sup> Juga Umar bin Khattab RA tidak menjatuhkan hukuman potong tangan kepada seseorang yang mencuri karena kelaparan (darurat/terpaksa).
  - 3) Keputusan Usman bin Affan tentang azan jumat dua kali, lantaran adanya kemaslahatan bagi para jamaah yang jumlahnya bertambah banyak dan berada dalam lingkungan pemukiman yang menyebar berjauhan.
- b) Teori *Sad Zari'ah*. Artinya mencegah agar seseorang tidak berlaku ceroboh yang berakibat rusaknya sesuatu barang, sebagaimana yang pernah dilakukan oleh Ali bin Abi Thalib tentang keharusan penjahit dan tukang besi mengganti kerusakan barang orang lain yang dikerjakannya demi kemaslahatan pemilik barang.<sup>71</sup>

Dari perbedaan prosedur penetapan teori hukum Islam dalam metode ijtihad di atas, disebabkan oleh beberapa faktor:

- a. Perbedaan kemampuan mereka dalam memahami Al-Qur'an dan Hadis dari segi linguistik. Seperti adanya kosa kata yang mengandung arti ganda seperti kata *quru'* (قُرُوء) dalam firman Allah QS. 2: 228.

والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء

*"Wanita-wanita yang dithalak hendaklah menahan diri (menunggu) tiga kali quru'.*

---

<sup>70</sup>Ahmad Amin, *Farjul Islam*, (Kairo: Maktabah Nahdhah al-Islamiyyah, tt), h. 238

<sup>71</sup>Abu Zahrah, *ushul...*, h. 281

Karena kosa kata tersebut mengandung arti haid dan suci sekaligus, maka berdasarkan alasan penguatan masing-masing dikabarkan bahwa Umar Ibn Khatab dan Ibn Mas'ud memfatwakan bahwa: iddah wanita yang dithalak berakhir setelah selesai siklus haid yang ketiga. Akan tetapi Zaid bin Tsabit, karena ia mengartikan kosa kata itu dengan suci, maka setelah masuk pada siklus haid yang ketiga.

Adanya kosa kata yang dapat diartikan secara denotatif (al-haqiqah) dan konotatif (majaz), seperti kosa kata *Abb* (أب) bisa diartikan "ayah" secara denotatif dan bisa diartikan "kakek" secara konotatif dalam firman Allah QS. Yusuf: 38:

واتبعت ملة أبائي...

Dalam hal ini terjadi perbedaan pendapat dalam menempatkan kakek. Bagi yang menempatkan kakek sebagai arti konotatif dari ayah, maka ia bisa menghambat (hijab) saudara dari menerima waris. Inilah pendapat Abu Bakar, Ibnu Khattab, Zaid bin Tsabit, Ali Ibn Abi Thalib memandang bahwa kepada saudara laki-laki dari si mayit hendaklah diberikan warisan bersama-sama kakek dengan cara berbagi, karena mereka mempunyai kedudukan yang sama dalam hubungan dengan si mayit, yaitu sama-sama dihubungkan melalui ayah. Sedangkan sebahagian pendapat menempatkan ayah sebagai arti denotatif dari lafad "ayah". Sehingga kakek tidak bisa menghijab (menghalangi) saudara.<sup>72</sup>

Juga perbedaan memahami nash dari pihak kompromitas (menggabungkan dua dalil yang nampaknya saling berlawanan), seperti dua ayat berikut ini:

QS Al-Baqarah: 240 yang menjelaskan tentang ketentuan iddah wafat selama 4 bulan 10 hari.

والذي يتوفون منكم و يذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر و عشرين

---

<sup>72</sup>Abu Zahrah, *Ushul...*, h. 214

Kemudian QS A-Thalak: 4 yang menjelaskan ketentuan iddah hamil itu adalah melahirkan.

والذي يئسن من الحيض من نسائكم إن ارتبتم فعدن ثلاثة أشهر والى لم  
يحصن و أولات الأحمال اجلهن ان يضعن حملهن

Dalam menanggapi dua ayat diatas, para sahabat berbeda-beda dalam memahaminya, diantaranya:

Umar bin Khattab menggunakan teori bahasa yaitu *takhsisul 'am*.<sup>73</sup> QS Al-Baqarah: 234 mengandung arti yang umum (hamil atau bukan) dan arti khusus (ditinggal mati). Sedangkan QS Al-Thalaq: 4 mengandung arti *'am* (cerai mati atau cerai talaq) dan arti khusus (dalam keadaan hamil). Oleh karena demikian, keumuman surat Al-Baqarah di *takhsis* oleh sifat kekhususan surat Al-Thalaq, sehingga artinya adalah "istri hamil yang ditinggal mati suami". Dengan demikian, yang dimaksud dengan kandungan surat Al-Baqarah di atas adalah *iddah wanita yang ditinggal mati suami dalam keadaan hamil adalah 3 bulan 10 hari*.

Sedangkan maksud surat al-Talaq di atas adalah *iddah wanita hamil yang ditinggal mati oleh suaminya adalah melahirkan kandungannya*.

b. Faktor perbedaan dalam penerimaan hadis dengan menggunakan teori tarjih terhadap riwayat yang kuat. Hal ini lebih banyak berkaitan dengan kasus keabsahan riwayat dari Rasulullah, sehingga dalam penerimaan hadis sangat berhati-hati.<sup>74</sup>

Misalnya Abu Bakar baru akan menerima hadis setelah periwayatnya mendatangkan saksi yang dapat membenarkan riwayatnya, seperti perkataan sahabat Mughirah yang mnegatakan bahwa saya pernah mendengar Rasulullah

---

<sup>73</sup>Ahmad Khatib al-Mangkabawi, *an-Nufahat*, (Surabaya: al-Haramain, tt), h. 111

<sup>74</sup>Saifuddin al-Amidi, *Ihkam fi Ushul al-Ahkam*, (Kairo: Dar Misri, tt), h. 176

memberikan nenek bagian waris sebesar 1/6 dari harta warisan. Lalu Abu Bakar bertanya apakah ada orang lain yang ikut mendengarkannya? Kemudian Muhammad bin Maslamah mengatakan bahwa ia telah menyaksikan seperti apa yang dikatakan Mughirah. Disinilah baru Abu Bakar mau memberikan bagian 1/6 dari harta warisan kepada nenek.<sup>75</sup>

c. Faktor perbedaan dalam penggunaan metode *ijtihad bil al-rakyu*

Seperti kasus seorang laki-laki menikahi seorang wanita yang masih dalam keadaan *iddah* dari suami pertama, lalu diceraikan karena pernikahannya dianggap tidak sah. Dalam menanggapi kasus ini, para sahabat berbeda-beda pendapat, diantaranya

- Umar bin Khattab. Teori yang digunakan adalah *qiyas*. Ia mengatakan bahwa laki-laki tersebut haram mengulangi nikahnya kembali. Hal ini diqiyaskan dengan terhalangnya hak waris bagi ahli waris yang membunuh pewarisnya. Illatnya adalah tergesa-gesa melakukan sesuatu sebelum sampai saatnya.<sup>76</sup>
- Ali bin Abu Thalib menggunakan teori *ishtishab bara'ah Asliyyah*, yaitu berpegang pada keadaan asal yang dekat, dengan mengatakan bahwa laki-laki tersebut boleh menikahi kembali wanita tersebut setelah diceraikan dan setelah habis masa iddah dengan suami pertama, sebab asalnya wanita tersebut telah bercerai dan telah berlangsung masa iddah.

Dari contoh-contoh ijtihad yang dilakukan oleh sahabatnya baik di kala Rasulullah SAW masih hidup atau setelah beliau wafat, tampak adanya cara-cara yang digunakannya, sekalipun tidak dikemukakan dan tidak disusun

---

<sup>75</sup>Al-Syawkani, *Nail Awthar*, (Beirut: Maktabah Dar al-Fikr al-Islami, tt), h. 59

<sup>76</sup>Muhammad Aly Syaasi, *Tarikh al-Fiqh al-Islamy*, (Mesir: Maktabah wa Mathba'ah Wadi al-Mulk, tt), h. 67

kaidah-kaidah (aturan-aturan)nya; sebagaimana yang kita kenal dalam Ilmu Ushul Fikih; karena pada masa Rasulullah SAW, demikian pula pada masa sahabatnya, tidak dibutuhkan adanya kaidah-kaidah dalam berijtihad dengan kata lain sahabat telah terjadi praktek berijtihad, hanya saja pada waktu-waktu itu tidak disusun sebagai suatu ilmu yang kelak disebut dengan Ilmu Ushul Fikih karena pada waktu-waktu itu tidak dibutuhkan adanya. Yang demikian itu, karena Rasulullah SAW mengetahui cara-cara nash dalam menunjukkan hukum baik secara langsung atau tidak langsung, sehingga beliau tidak membutuhkan adanya kaidah-kaidah dalam berijtihad, karena mereka mengetahui sebab-sebab turun (asbabun nuzul) ayat-ayat Al-Qur'an, sebab-sebab datang (asbabul wurud) Al-Hadis, mempunyai ketajaman dalam memahami rahasia-rahasia, tujuan dan dasar-dasar syara' dalam menetapkan hukum yang mereka peroleh karena mereka mempunyai pengetahuan yang luas dan mendalam terhadap bahasa mereka sendiri (Arab) yang juga bahasa Al-Qur'an dan As-Sunnah. Dengan pengetahuan yang mereka miliki itu, mereka mampu berijtihad tanpa membutuhkan adanya kaidah-kaidah.<sup>77</sup>

Di antara sahabat ahli fatwa yang terkemuka pada periode ini adalah: Abu Bakr as-Shiddiq (w. 13 H), 'Umar Ibn Khaththab (w. 23 H), 'Utsman Ibn 'Affan (w. 35 H), 'Ali Ibn Abi Thalib (w. 40 H), Abu Musa al-Ash'ari (w. 44 H), 'Abdullah Ibn Mas'ud (w. 32 H), dan Zaid Ibn Tsabit (w. 45 H). Pada masa ini, hukum-hukum dan hasil-hasil fatwa mereka belum dibukukan, dan belum juga diformulasikan sebagai sebuah ilmu yang sistematis.

### 3. Masa Tabi'in

Pada masa-masa awal periode tabi'in (masa Dinasti Umayyah) muncul aliran-aliran dalam memahami hukum-

---

<sup>77</sup>Hasim Kamali, Muhammad, *Prinsip Dan Teori-Teori Hukum Islam*, (Jakarta: Pustaka Pelajar Offset, 1996)

hukum syari'ah, serta dalam merespons persoalan-persoalan baru yang muncul sebagai akibat semakin luasnya wilayah Islam, yakni *ahl al-hadis* dan *ahl al-ra'y*. Aliran pertama, yang berpusat di Hijaz (Makkah dan Madinah), dengan tokohnya Sa'id bin Musayyab yang banyak menggunakan hadis dan pendapat-pendapat sahabat, serta memahami secara harfiah; sedangkan aliran kedua, yang berpusat di Irak, dengan tokohnya Ibrahim an-Nukha'i yang banyak menggunakan rasio dalam merespons persoalan baru yang muncul.

Salah satu contoh kasus perbedaan ini adalah pada suatu ketika seorang dari kelompok *ahl al-hadis* ditanya tentang dua orang anak bayi yang menyusu air susu seekor domba, apakah hal ini menjadikan hubungan susuan (*radha'ah*) atau tidak? Jawabnya, ya, karena berdasarkan hadis "Dua anak bayi yang menyusu pada satu air susu yang sama menjadikan antara keduanya haram menikah". Meskipun jawabannya ini sesuai dengan teks hadis, tetapi hal ini tidak sejalan dengan rasio, karena maksud hadis ini hanyalah pada air susu ibu, dan bukan pada domba atau hewan lain.<sup>78</sup>

Munculnya kedua aliran tersebut terutama disebabkan oleh dua faktor, sebagai berikut.

- a) Pengaruh geografis, kalau kondisi sosial di Madinah pada masa Dinasti Umayyah ini tidak banyak berbeda dengan kondisi pada masa Nabi dan masa Khulafa'al Rasyidin, maka kondisi sosial di Irak banyak berbeda dengan kondisi jaman Nabi dan al-Khulafa'al Rasyidin karena Irak sudah menjadi kota metropolitan pada saat itu sehingga persoalan-persoalan pun lebih kompleks daripada di Madinah. Dalam menghadapi persoalan-persoalan baru itu dibutuhkan adanya ijtihad, sementara Hadis yang beredar di Irak tidak sebanyak yang beredar di Madinah yang merupakan tempat

---

<sup>78</sup>Kamal Muchtar, *Ushul...*, h. 13. Dan Masykuri Abdillah, "Ilmu Agama", dalam *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*, (Jakarta: PT. Ichtiar Baru Van Hoeve, 2002), h. 247

turunnya wahyu. Maka para ahli ijtihad mengeluarkan fatwa yang banyak berdasarkan rasio (ra'y).

- b) Pengaruh sahabat-sahabat dalam memberikan fatwa. 'Umar ibn al-Khattab dan Ibn Mas'ud, misalnya, dalam memberikan fatwa banyak menggunakan rasio dengan berusaha mencari *'illah* (legal reason) dan jiwa syari'ah; sedangkan 'Abdullah ibn 'Amr ibn 'Umar (w. 73 H) sangat berhati-hati dalam mengeluarkan fatwa dengan hanya menggunakan nash (teks) Al-Qur'an dan Hadis. Di antara ahli fatwa dari kalangan tabi'in adalah Sa'id ibn Musayyab (13-94 H), Ibrahim al-Nakha'i (46-96 H), Hasan al-Bashri (w. 111 H), dan sebagainya. Sejak awal para ulama tidak muncul dan berkembang menjadi kelompok yang homogen. Keberagaman dalam bentuk rumusan ulama telah tampak, yang belakangan kondisi ini mengarah pada terbentuknya mazhab-mazhab di kalangan ulama khususnya dan umat Islam pada umumnya. Ulama di wilayah awal perkembangan Islam (Hijaz), cenderung berpegang pada panduan Nabi Muhammad SAW yang memang lebih banyak diingat dan lestari di kalangan mereka. Kelompok ini sering disebut ahlu al-hadis (kelompok tradisional), dan mereka sering dibedakan dengan ulama di wilayah baru Islam, terutama Irak, yang biasanya disebut ahlu *al-ra'yi* (kelompok rasionalis). Penamaan di atas bukan suatu pemilahan, akan tetapi lebih bersifat preferensi, karena kelompok ahli hadis bukan berarti tidak menggunakan pendekatan rasional, dan kelompok ahlu *al-ra'yi* bukan berarti meninggalkan hadis yang sahih.<sup>79</sup>

---

<sup>79</sup>Nur Ahmad Fadhil Lubis, "Fajar Keemasan Islam", dalam Ensiklopedi Tematis Dunia Islam, (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 2002), h.279

#### 4. Masa Tabi' Tabi'in

Periode tabi' tabi'in muncul pada abad 2 H, hal ini ditandai dengan munculnya para mujtahid di berbagai kota, serta terbukanya pembahasan dan perdebatan tentang hukum-hukum syari'at. Munculnya ulama-ulama mujtahidin ini dipengaruhi oleh beberapa faktor, yaitu *pertama*: perkembangan Islam ke berbagai wilayah dengan latar belakang nilai-nilai dan kebiasaan masing-masing yang beraneka ragam mengharuskan adanya pedoman yang bersandarkan pada hukum-hukum syari'at. *Kedua*: kemudahan untuk merujuk kepada sumber-sumber dasar syari'at. *Ketiga*: semangat kaum muslimin untuk berpegang pada ajaran-ajaran agama. *Keempat*: adanya iklim yang menunjang, bersamaan dengan berkembangnya filsafat Islam dan ilmu-ilmu lainnya. *Kelima*: perhatian para khalifah terhadap fikih dan para ahli fikih (fukaha), dan *Keenam*: adanya kebebasan berpendapat di bidang ilmiah tanpa adanya keharusan untuk mengikuti pendapat atau mazhab tertentu, meskipun tetap dibatasi, selama tidak melawan atau mengkritik penguasa.<sup>80</sup>

Pada periode ini, di Irak muncul seorang mujtahid besar bernama Nu'man bin Tsabit atau yang lebih dikenal dengan Abu Hanifah (80 H/699 M-150 H/767 M). Ia merupakan orang pertama memformulasikan ilmu fikih. Ia lahir di Kufah, putera seorang pedagang sutra dari keturunan Persia yang masuk Islam masa pemerintahan khulafaur rasyidin. Ia mempelajari banyak bidang ilmu terutama dari gurunya Hammad bin Zaid. Pada periode Umayyah, ia sudah menjadi ulama yang berpengaruh, sehingga pernah ditawarkan untuk menjadi hakim di Kufah, tetapi ia menolak. Karena sikapnya itu ia dibenci dan dihukum oleh gubernur Kufah, Yazid bin Umar. Hal yang sama juga dialaminya ketika ia menolak tawaran Dinasti Abbasiyah. Ia akhirnya dipenjarakan oleh khalifah Abdullah bin Muhammad al-Mansur, sampai ia meninggal tahun 767.

---

<sup>80</sup>Masykuri Abdillah, "Ilmu Agama", dalam Ensiklopedi..., h. 246

Meskipun demikian ia memiliki banyak murid yang menyebabkan mazhabnya banyak diikuti. Diantaranya adalah Abu Yusuf Ya'qub bin Ibrahim dan Muhammad bin Hassan as-Syaibani. Di antara mazhab sunni, mazhab Hanafi inilah yang dianggap paling rasional dalam metodologi dan pendapatnya.<sup>81</sup>

Sementara itu, di Madinah muncul juga seorang mujtahid besar bernama Malik bin Anas atau Imam Malik (716-796). Ia belajar antara lain kepada Rabi'ah bin Farukh dan Yahya bin Sa'id, dua ahli hadis yang terkenal pada zaman itu. Selain pergi ke Mekah untuk menunaikan haji, Imam Malik tidak pernah meninggalkan Madinah selama hidupnya. Ia memformulasikan ilmu fikih dan membukukan kumpulan hadis berjudul "al-Muwatta" yang terutama berisi hukum-hukum syariat. Pembukuan kitab ini dilakukan atas permintaan khalifah Abu Ja'far al-Mansur dengan maksud sebagai pedoman bagi kaum muslim dalam menjalani kehidupan mereka. Khalifah Harun ar-Rasyid pernah berusaha untuk menjadikan kitab ini sebagai hukum yang berlaku untuk umum, tetapi tidak disetujui oleh Malik bin Anas.

Kitab ini kemudian menjadi dasar bagi paham fikih di kalangan umat Islam di Hijaz (aliran ahlu al-hadis). Mazhab Maliki mengutamakan hadis dan memberi kedudukan khusus bagi praktek (amal) penduduk Madinah. Meskipun demikian ia menerima pertimbangan hukum atas dasar kemaslahatan (istishlah).<sup>82</sup>

Adapun yang menjadi pedoman bagi paham fikih di kalangan umat Islam di Irak (aliran ahlu al-ra'yi) adalah buku-buku yang ditulis oleh murid-murid Abu Hanifah. Terutama Muhammad bin Hasan asy-Syaibani (131-189 H) dengan bukunya antara lain *al-Jami' al-Kabir* dan *al-Jami as-Sagir* dan Abu Yusuf dengan hukumnya *al-Kharaj*. Baik Abu Hanifah maupun Malik bin Anas masing-masing dijadikan sebagai

---

<sup>81</sup>Masykuri Abdillah, "Ilmu Agama", dalam Ensiklopedi..., h. 246

<sup>82</sup>Nur Ahmad Fadhil Lubis, "Fajar...", h.280

pendiri Mazhab Hanafi dan Maliki. Sejak periode tabi'in, sering terjadi perdebatan antara kedua aliran tersebut.

Sementara kalangan ahlu al-hadis mencela kelompok *ahlu al-ra'yi* dengan tuduhan bahwa *ahlu al-ra'yi* meninggalkan sebagian hadis, maka *ahlu al-ra'yi* pun menjawab dengan mengemukakan argumentasi tentang illah-illah hukum (legal reasons) dan maksud-maksud syari'at. Pada umumnya *ahlu ar-ra'yi* dengan kemampuan debatannya dapat mengalahkan argumentasi ahli hadis. Namun masing-masing dari kedua aliran ini tidak memiliki metodologi yang sistematis dan konsisten, sehingga menimbulkan semakin beranekanya dan meruncing perdebatan pendapat, yang diantaranya bahkan mengarah pada pemahaman menurut keinginannya sendiri, terutama dikalangan *ahlu al-ra'yi*.<sup>83</sup>

Salah seorang murid Imam Malik yang cerdas adalah Muhammad Idris as-Syafi'i atau yang dikenal dengan Imam Syafi'i (769-820), terpanggil untuk menertibkan perbedaan pemahaman tersebut dengan memperkenalkan sebuah metodologi yang sistematis dan konsisten serta menempatkan kedua aliran tersebut secara proporsional. Hal ini didukung oleh latar belakang Imam Syafi'i yang pernah belajar dengan Imam Malik (ahlu al-hadits) dan as-Syaibani (ahlu al-ra'yi). Munculnya Imam Syafi'i yang di satu segi menguasai banyak hadis dan dilain segi memiliki kemampuan dalam menggali dasar-dasar dan tujuan-tujuan hukum, dapat menghilangkan supremasi *ahlu al-ra'yi* terhadap *ahlu al-hadits* dalam perdebatan. Karena jasanya membela hadis, maka ia dijuluki sebagai *nashir al-sunnah* (pembela sunnah). Pembelaan ini tidak hanya ditujukan kepada kalangan *ahlu al-ra'yi* yang banyak mendahulukan rasio daripada hadis, tetapi juga kepada kalangan *ahlu al-hadits* yang dalam beberapa hal menggunakan hadis lemah atau mendahulukan praktek penduduk Madinah daripada hadis. Pemikiran-pemikiran Imam Syafi'i ini memang

---

<sup>83</sup>Masykuri Abdillah, "Ilmu Agama", dalam Ensiklopedi..., h. 246

tidak terlepas dari latar belakangnya yang pernah belajar di lingkungan kedua aliran tersebut.

Imam Syafi'i menjumpai iklim ketika kontroversi juristik terjadi merata antara para ahli hukum Madinah dan ahli hukum Irak. Dan akhirnya di antara faktor yang mendorong Imam Syafi'i ke dalam penggalian teori hukum usul fikih adalah gelombang besar orang-orang non Arab ke wilayah-wilayah Islam dan pengaruh memalukan yang menimpa tradisi-tradisi hukum dan budaya Islam. Syafi'i mengkhawatirkan tercemarnya kemurnian syari'ah dan bahasa Al-Qur'an. Di dalam kitab ar-Risalahnya, Syafi'i merumuskan pedoman ijtihad dan menguraikan kaidah-kaidah yang mengatur masalah *'amm*, *khass*, *nasikh* dan *mansukh*, dan menyusun prinsip-prinsip ijmak dan qiyas. Al-Syafi'i menyangkal validitas istihsan dan menganggapnya tidak lebih dari perbuatan hukum secara serampangan. Beliaulah yang telah berjasa menghimpun usul fikih menjadi sebuah disiplin ilmu yang sistematis dan koheren.<sup>84</sup>

Dengan upaya ini, Imam Syafi'i dikenal dengan orang yang telah memadukan kedua aliran (ahlu al-ra'yi dan ahlu al-hadits). Di satu sisi ia telah merumuskan logika hukum dibalik teks-teks Al-Qur'an dan hadis, dan disisi lain ia telah menempatkan posisi hadis sahih secara proporsional, yaitu sebagai sumber hukum kedua setelah Al-Qur'an. Ciri mazhab Syafi'i adalah kombinasi dari kalangan tradisional dan rasional dalam suatu metodologi yang lebih sistematis. Sama dengan gurunya as-Syafi'i, salah seorang muridnya Ahmad bin Hanbal (780-855) kemudian mengembangkan aspek ajaran gurunya yang menekankan posisi dan signifikansi sunnah dalam hukum Islam. Pentingnya kedudukan sunnah bagi Imam Ahmad tampak dari ketekunannya mengkompilasi hadis dalam kitab al-Musnad

---

<sup>84</sup>Muhammad Hashim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence* (The Islamic Texts Society), diterjemahkan oleh Norhaidi, *Prinsip dan Teori-teori Hukum Islam (Ushul Fiqh)*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), h.5

yang berisikan lebih dari 30.000 hadis. Kuatnya ia berpegang pada hadis juga terkait erat dengan keyakinannya dalam bidang akidah, ia menolak pendekatan rasional dan spekulatif yang dipengaruhi pola pemikiran filosofis, terutama yang dikembangkan kaum mu'tazilah. Sikapnya yang tegas ini menyeretnya harus berhadapan dengan banyak pihak terutama para penguasa. Khalifah Abdullah al-Ma'mun menjebloskannya ke dalam penjara karena terkait dengan penentangan pendapat mengenai kemakhlukan Al-Qur'an. Baru setelah al-Mutawakkil naik tahta ia dapat menyebarluaskan paham yang diyakininya. Di samping ahli fikih ia dikenal sebagai ahli hadis. Walaupun ia pernah belajar kepada Imam Syafi'i dan Abu Yusuf, tetapi ia memiliki pemikiran yang berbeda dari keduanya, dan berbeda pula dengan pemikiran fikih Malik, sehingga para pengikutnya menjadikannya sebagai pendiri mazhab Hanbali. Keempat mazhab inilah belakangan disebut dengan ahlussunnah wal jamaah.<sup>85</sup>

Selain empat mazhab tersebut, masih ada mazhab lain. Mazhab Zahiri didirikan oleh Dawud bin Ali (815-883) yang lahir di Kufah. Gelar al-Zahiri karena mereka berpegang pada rujukan tekstual (zahir) ayat Al-Qur'an dan hadis dan menentang penggunaan penalaran bebas dan interpretasi alegoris terhadap sumber-sumber hukum Islam. Ibnu Hazm al-Andalusi menghidupkan kembali mazhab ini pada abad ke-11 hingga berkembang kembali di Spanyol. Meskipun demikian jatuhnya kerajaan Islam Spanyol turut pula mengakhiri keberadaan mazhab di sana. Yang lain adalah mazhab al-Auza'i (708-774). Ia terkenal sebagai salah seorang ahli hadis abad ke-8 dan penentang penggunaan berlebihan metodologi qiyas dan bentuk-bentuk penalaran rasional lain. Di Andalusia pengaruh mazhab ini berkurang ketika posisi hakim Agung di Damaskus dijabat oleh Abu Zar'ah bin Usman yang menganut mazhab

---

<sup>85</sup>Nur Ahmad Fadhil Lubis, "Fajar...", h.280-281

Syafi'i.<sup>86</sup> Pada abad ke-8 masih terdapat beberapa mazhab lain yang dianut umat Islam. Diantaranya adalah mazhab al-Laits dan mazhab al-Sauri. Yang pertama dikaitkan kepada al-Laits bin Sa'ad (716-791), keturunan Persia dan berdomisili di Mesir. Penyebab memudarnya mazhab ini adalah kedatangan Imam as-Syafi'i ke Mesir hingga pengikut al-Laits banyak yang beralih, karena ajaran mereka tidak berbeda jauh. Adapun mazhab al-Sauri didirikan oleh Sufyan al-Sauri (715-778), yang terkenal karena pengetahuannya yang luas mengenai ilmu-ilmu keislaman, terutama hadis dan fikih. Ia hidup semasa dengan Imam Hanafi, tetapi berbeda pendapat tentang penggunaan qiyas dan penyimpangan dari kaidah umum yang didasarkan atas pertimbangan rasional. Pendapat-pendapat al-Sauri sulit berkembang karena pendapat-pendapatnya yang keras dan sering beroposisi dengan pemerintah. Ia pernah menolak tawaran khalifah menjadi hakim.<sup>87</sup>

### **C. Kedudukan Ushul Fikih dalam Kajian Fikih**

Ushul fikih adalah suatu ilmu yang sangat berguna dalam pengembangan pelaksanaan syariat (ajaran Islam), dengan mempelajari ushul fikih orang mengetahui bagaimana fikih itu diformulasikan dari sumbernya. Dengan itu orang juga dapat memahami apa formulasi itu masih dapat dipertahankan dalam mengikuti perkembangan kemajuan ilmu pengetahuan sekarang, atau apakah ada kemungkinan untuk direformulasikan. Dengan demikian, orang juga dapat merumuskan hukum atau penilaian terhadap kenyataan yang ditemuinya sehari-hari dengan ajaran Islam yang bersifat universal itu. Dengan ushul fikih:

1. Ilmu agama Islam akan hidup dan berkembang mengikuti peradaban umat manusia.

---

<sup>86</sup>Nur Ahmad Fadhil Lubis, "Fajar...", h.280-281

<sup>87</sup>Nur Ahmad Fadhil Lubis, "Fajar...", h.280-281

2. Statis dan jumud dalam ilmu pengetahuan agama dapat dihindarkan.
3. Orang dapat menghidangkan ilmu pengetahuan agama sebagai konsumsi umum dalam dunia pengetahuan yang selalu maju dan berkembang mengikuti kebutuhan hidup manusia sepanjang zaman.
4. Sekurang-kurangnya orang dapat mengetahui mengapa imam mujtahid zaman dahulu merumuskan hukum fiqh seperti yang kita lihat sekarang.

Pedoman dan norma apa saja mereka gunakan dalam merumuskan fiqh. Kalau mereka menemukan sesuatu peristiwa atau benda yang memerlukan penilaian atau hukum agama islam, apa yang mereka lakukan untuk menetapkannya, prosedur mana yang mereka tempuh dalam menetapkan hukumnya, dengan demikian orang akan terhindar dari taqlid buta, kalau tidak menjadi mujtahid, mereka dapat menjadi *muttabi'* yang baik (*muttabi'* ialah orang-orang yang mengikuti pendapat orang dengan mengetahui asal-usul pendapat itu).

Dengan demikian, berarti bahwa ilmu ushul fiqh merupakan salah satu kebutuhan yang penting dalam pengembangan fiqh di era perubahan-perubahan menuju modernisasi dan kemajuan dalam segala bidang.

Adanya kaidah-kaidah dalam ilmu ushul fiqh yaitu untuk diterapkan pada dalil syara' yang terperinci dan sebagai rujukan bagi hukum-hukum *furû'* hasil ijtihad ulama. Dengan menerapkan kaidah-kaidah pada dalil-dalil syara' yang terperinci, maka dapat dipahami kandungan nash-nash syara' dan diketahui hukum-hukum yang ditunjukkan sehingga dengan demikian dapat diperoleh hukum perbuatan atau perbuatan-perbuatan dari nash-nash tersebut.

Dari sisi ini jelaslah bahwa kegunaan ilmu ushul fiqh ialah untuk memperoleh hukum-hukum syara' tentang perbuatan dari dalil-dalilnya yang terperinci, sebagaimana yang tertuang dalam pengertian ushul fiqh yang telah dipaparkan

sebelumnya. Kegunaan ushul fiqh yang demikian itu masih sangat diperlukan bahkan dapat dikatakan inilah kegunaan yang pokok, karena meskipun para ulama terdahulu telah berusaha untuk mengeluarkan hukum dalam berbagai persoalan, namun dengan perubahan dan perkembangan zaman yang terus berjalan, demikian pula dengan peraturan dan cara-cara yang ditempuh dalam memporoleh atau mengeluarkan hukum-hukum *furû'* tersebut. Penyebab timbulnya persoalan-persoalan hukum yang baru yang tidak didapat dalam Al-Qur'an maupun Al-Hadis dan belum terfikirkan oleh para ulama terdahulu. Untuk dapat mengeluarkan ketetapan hukum persoalan-persoalan tersebut, seorang mengetahui kaidah-kaidah dan mampu menerapkannya pada dalil-dalilnya. Sedangkan dengan menjadikan kaidah-kaidah sebagai rujukan bagi hukum-hukum *furû'* hasil ijtihad para ulama, maka dari sini dapat diketahui dalil-dalil yang digunakan dan cara-cara yang ditempuh dalam memporoleh atau mengeluarkan hukum-hukum *furû'* tersebut. Dari sisi ini, ilmu ushul fiqh dapat digunakan untuk mengetahui alasan-alasan pendapat para ulama. Kegunaan ini juga mempunyai arti yang penting, karena jika mungkin seseorang akan dapat memilih pendapat yang dipandang lebih kuat atau setidaknya seseorang dalam mengikuti pendapat ulama harus mengetahui alasan-alasannya.

## BAB III

### MAŞLAĦAĦ



#### A. Definisi *Maşlahah*

*Maşlahah* berasal dari kata jadian *şād-lām-ĥa*, kemudian terbentuk kata *şalaha*, *şaluha*, *şalāhan*, *şulûhan* dan *şalāhiyyatan* yang bermakna baik atau positif.<sup>88</sup> *Maşlahah* merupakan bentuk kata keterangan (maşdar) dari kata kerja (fi'il) *şalaha*, karena itu secara morfologis (sharaf) memiliki pola (wazan) seperti kata *manfa'ah*.

Secara etimologi kata *al-maşlahah*, jamaknya *masālih* berarti sesuatu yang baik, yang bermanfaat, dan merupakan lawan dari keburukan dan kerusakan. *Maşlahah* kadang-kadang disebut dengan istilah yang berarti mencari yang benar. Esensi *maşlahah* adalah terciptanya kebaikan dan kesenangan dalam kehidupan manusia serta terhindar dari hal-hal yang dapat merusak kehidupan umum.<sup>89</sup>

Kata *al-Maşlahah* menunjukkan pengertian tentang sesuatu yang banyak kebaikan dan manfaatnya. Sedangkan lawan kata dari kata *al-Maşlahah* adalah kata *al-Mafsadah*, yaitu sesuatu yang banyak keburukannya.<sup>90</sup> Jadi arti asli *maşlahah* ialah menarik manfaat atau menolak *mudharat*.

Adapun arti secara istilah menurut Imam al-Ghazālī *maşlahah* didefinisikan dengan:

---

<sup>88</sup>Ahmad Warson Munawwir, *Kamus al-Munawwir*, (Surabaya: Pustaka Progresif, 1997), h. 788

<sup>89</sup>Hasballah Thaib, *Tajdid, Reaktualisasi dan Elastisitas Hukum Islam* (Medan: Program Pascasarjana Universitas Sumatera Utara, 2003), h. 27.

<sup>90</sup>Luis Ma'lūf, *al-Munjīd fī al-Lughah wa al-A'lām*, (Beirut: Dār al-Masyriq, tt), h. 432.

أما المصلحة فهي عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة ولسنا نعني به ذلك فإن جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم لكننا نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع ومقصود الشرع من الخلق خمسة وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم وما لهم فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة<sup>91</sup>

“*Al-Maṣlaḥah* dalam pengertian awalnya adalah menarik kemanfaatan atau menolak mudarat (sesuatu yang menimbulkan kerugian), namun tidaklah demikian yang kami kehendaki, karena sebab mencapai kemanfaatan dan menafikan kemadharatan, adalah merupakan tujuan atau maksud dari makhluk, adapun kebaikan atau kemashlahatan makhluk terletak pada tercapainya tujuan mereka, akan tetapi yang kami maksudkan dengan *al-Maṣlaḥah* adalah menjaga atau memelihara tujuan syara’, adapun tujuan syara’ yang berhubungan dengan makhluk ada lima, yakni: pemeliharaan atas mereka (para makhluk) terhadap agama mereka, jiwa mereka, akal mereka, nasab atau keturunan mereka, dan harta mereka, maka setiap sesuatu yang mengandung atau mencakup pemeliharaan atas lima pokok dasar tersebut adalah *al-Maṣlaḥah*, dan setiap sesuatu yang menafikan lima pokok dasar tersebut adalah *mafsadah*, sedangkan jika menolaknya (sesuatu yang menafikan lima pokok dasar) adalah *al-Maṣlaḥah*.”

Dari definisi ini dapat disimpulkan bahwa, pemeliharaan tujuan (maqāṣid) syara’ yang dimaksud, yakni agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Segala sesuatu yang mengandung nilai pemeliharaan atas pokok yang lima ini adalah *maṣlaḥah*, semua

---

<sup>91</sup>Abū Hāmid Al-Ghazālī, *al-Mustaṣfā min Ilm al-Uṣūl*, (Beirut: Dār al Kutub al-Ilmiyah, 1980), h. 286

yang menghilangkannya adalah *mafsadat* dan menolaknya merupakan *maṣlahah*.<sup>92</sup>

Kemudian yang dijadikan patokan dalam menentukan kemaslahatan itu adalah kehendak dan tujuan syara', bukan kehendak dan tujuan manusia. Oleh karenanya, kemaslahatan yang dapat dijadikan pertimbangan (landasan) untuk menetapkan hukum menurut al-Ghazāli adalah apabila: *Pertama, maṣlahah* itu sejalan dengan jenis tindakan-tindakan syara'. *Kedua, maṣlahah* itu tidak meninggalkan atau bertentangan dengan *naṣ syara'*. *Ketiga, maṣlahah* itu termasuk ke dalam kategori *maṣlahah* yang *darūri*, baik yang menyangkut kemaslahatan pribadi maupun orang banyak dan universal, yaitu berlaku sama untuk semua orang.<sup>93</sup>

Sementara Husain Hamid memberikan pengertian *maṣlahah* untuk menunjukkan dua pengertian, yaitu secara *ḥaqīqat*, yang menunjukkan pengertian manfaat dan guna itu sendiri, dan secara *majāz* menunjukkan pada sesuatu yang melahirkan dua manfaat atau gunanya, sedang yang kedua menunjukkan pada medianya.<sup>94</sup>

Menurut al-'Izz al-Dīn ibn Abd al-Salam, *maṣlahah* adalah kenikmatan dan kebahagiaan serta segala jalan menuju pada keduanya. Sedangkan *mafsadah* adalah rasa sakit dan kesusahan dan semua yang menghantarkan pada keduanya.<sup>95</sup>

Sedangkan menurut Naj al-Dīn al-Ṭūfi mendefinisikan *maṣlahah* menurut pandangan '*urf* (pemahaman yang berlaku di masyarakat) dengan sebab yang mendatangkan kebaikan atau manfaat, seperti transaksi perdagangan yang menghasilkan atau mendatangkan laba. Adapun menurut syara'

---

<sup>92</sup>Abū Hāmid Muhammad al-Gazālī, *al-Mustasfa min...*, h. 286.

<sup>93</sup>Abū Hāmid Muhammad al-Gazālī, *al-Mustāsfā min...*, h.256, hal ini juga di sampaikan oleh Mahmūd al-Bānadī, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyah wa qaḍāyā al-'asr*, h. 1

<sup>94</sup>Husein Hamid Hasan, *Nazāriyah al-Maṣlahah fi al-Fiqh al-Islami* (Kairo: al-Mutabbi, 1981), h. 4.

<sup>95</sup>Izz ad-Dīn Abd 'Aziz Ibn 'Abd as-Salam, *Qawā'id al-Aḥkām fi Maṣālih al-Anām*, cet.1, 1999 M, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah), h.12

adalah sebab yang dapat menghantarkan atau mendatangkan tujuan daripada maksud *Syāri'* (pembuat hukum yakni Allah Swt), baik dalam hukum ibadah atau adah atau muamalah, kemudian *maṣlahah* dibagi antara lain *al-Maṣlahah* yang dikehendaki oleh *Syāri'* sebagai hak prerogatif *Syāri'* seperti ibadah, dan *al-Maṣlahah* yang dimaksudkan untuk kemashlahatan makhluk, atau umat manusia dan keteraturan urusan mereka seperti adat atau hukum adat.<sup>96</sup>

Dari uraian diatas, dapat disimpulkan bahwa yang disebut dengan *maṣlahah* adalah suatu perbuatan hukum yang mengandung manfaat dan ketentraman bagi semua manusia atau dirinya sendiri terhadap jasmani, jiwa, akal serta rohani dengan tujuan untuk menjaga *maqāṣid al-syarī'ah*. Keberpihakan *maṣlahah* terhadap hukum memberikan nilai manfaat bagi manusia dalam menjalankan setiap perbuatan hukum, sehingga esensi *maṣlahah* adalah sebagai standar dalam memaknai hukum Islam secara universal, bukan diukur dengan logika manusia yang cenderung mengedepankan aspek rasionalitas dan mengagungkan akal dalam berpikir dan bertindak.

## **B. Sejarah Perkembangan Teori *Maṣlahah***

Jika ditelusuri, metode *maṣlahah* tampaknya telah dikembangkan oleh para mujtahid pada abad ke-6 Hijriyah dan lebih dikembangkan lagi oleh para pemikir kontemporer di zaman sekarang. Istilah *maṣlahah* banyak disandarkan kepada konsep *maqāṣid al-Syarī'ah*. Menurut Ahmad Raysunī, istilah *maṣlahah* pertama kali digunakan oleh Imam al-Tirmidzī, ulama yang hidup pada abad ke-3 Hijriyah. Dialah ulama yang dianggap pertama kalinya menyuarakan konsep *maṣlahah* dan *maqāṣid al-Syarī'ah* dalam karya-karyanya, seperti: *al-Shalah wa Maqāṣiduha*, *al-Hajj wa Asrar*, *al-'Illah*, *'Ilal al-Syarī'ah*, *'Ilal*

---

<sup>96</sup>Najmuddin al-Tûfi, *Kitab al-Ta'yīn Fi Syarh al-Arba'in*, (Beirut Libanon: Mu'assasah al-Rayyan al-Maktabah al-Malikiyyah, 1998), h. 239

*al-'Ubûdiyyah* dan juga *al-Furûq* yang kemudian diadopsi oleh Imâm Shihâb al-Dîn al-Qarâfi menjadi judul buku karangannya.<sup>97</sup> Setelah al-Tirmidzî kemudian muncul Abû Mansûr al-Mâturidî (w. 333 H) dengan karyanya *Ma'had al-Syarh* disusul Abû Bakar al-Qaffal al-Syâsyî (w. 365 H) dengan bukunya *Uşûl al-Fiqh* dan *Maḥâsin al-Syarī'ah*. Setelah al-Qaffal muncul pula Abû Bakar al-Abharî (w. 375 H) dan Muhammad al-Bâqilânî (w. 403 H) masing-masing dengan karyanya, yaitu *Mas'alah al-Jawâb wa al-Dalayl wa al-'Illah dan al-Taqrîb wa al-Irsyâd fî Tartîb Ṭurûq al-Ijtihâd*. Sepeninggal al-Bâqilânî muncullah tokoh seperti al-Juwaynî, al-Ghazâlî, al-Razî, al-Amidî, Ibnu Hajib, al-Baydlâwî, al-Asnawî, Ibn al-Subukî, 'Izz al-Dîn bin 'Abd al-Salâm, Shihâb al-Dîn al-Qarâfi, Najm al-Dîn al-Ṭufî, Ibnu Taymiyyah dan Ibnu al-Qayyim al-Jawziyyah.<sup>98</sup>

Sedangkan menurut Yûsuf Ahmad Muhammad al-Badawî, sejarah konsep *maşlahah* dan *maqâşid al-Syarī'ah* ini dibagi ke dalam dua fase, yaitu sebelum Ibnu Taymiyyah dan setelah Ibnu Taymiyyah.<sup>99</sup> Adapun menurut Hammadî al-'Ubaydî,<sup>100</sup> orang yang pertama kali membahas tentang *maşlahah* dan *maqâşid al-Syarī'ah* adalah Ibrâhîm al-Nakhâ'î (w. 96 H), seorang tabi'in dan gurunya Hammad ibnu Sulaymân, gurunya Abâ Hanîfah. Setelah itu barulah muncul Imam al-Ghazâlî, 'Izz al-Dîn bin 'Abd al-Salâm, Najm al-Dîn al-Ṭufî, dan terakhir al-Syaṭibî. Sementara Ismâ'il al-Hasanî<sup>101</sup> dalam kitabnya *Nazariyyah al-Maqâşid 'ind Ibn 'Âsyûr* menyatakan bahwa konsep *maşlahah* dan *maqâşid al-Syarī'ah* dikenal dalam dua sumber, yaitu sumber dari ulama *Uşûl* dan ulama *fiqh*.

---

<sup>97</sup>Ahmad al-Raysûnî, *Nazhariyyat al-Maqâşid...*, h. 32

<sup>98</sup>Wardiyanta, *Ijtihad Religijs Ahmad al-Raisuni*, (Surabaya: Erlangga. 1995), h. 40-71

<sup>99</sup>Yûsuf bin Muhammad Al-Badâwî, *Darun al-Nafâis* (Yordania: Dâr al-Bayân al-'Arabî. 2000), h. 75-114.

<sup>100</sup>Hammadî al-Ubaydî, *Ibnu Rusyd al-Hafîzh: Hayyatuhû, 'Ilmuhû wa Fiqh*, (Beirut: Dâr al-Fikr. t.th.), h. 134

<sup>101</sup>Ismâ'il al-Jasanî, *Nazhariyyah al-Maqâşid 'ind Ibn 'Âsyûr*, (Beirut: Dâr al-Fikr. t.th.), h. 4171.

Pemikiran tentang *maṣlaḥah* dan *maqāṣid al-Syarī'ah* dalam pandangan ulama Ushūl diwakili oleh al-Juwaynī (w. 478 H) dan al-Ghazālī (w. 505 H). Sedangkan dalam pandangan ulama fiqh ditemukan urutan nama-nama ulama, seperti: 'Izz al-Dīn bin 'Abd al-Salām (w. 660 H), Shihāb al-Dīn al-Qarāfī (w. 685 H), Najm al-Dīn al-Ṭūfī (w. 716 H), Ibnu Taymiyyah (w. 728 H), Ibnu al-Qayyim al-Jawziyyah (w. 751 H), dan Abū Ishaq al-Syāṭibī (w. 790 H).

Meskipun dengan versi yang berbeda-beda, namun dapat diambil rumusan sementara bahwa sebelum dan sesudah 'Izz al-Dīn bin 'Abd al-Salām, konsep *maṣlaḥah* dan *maqāṣid al-Syarī'ah* sudah ada dan sudah dikenal meskipun dari segi susunannya belum sistematis hingga datangnya al-Syāṭibī. Dengan tidak mengecilkan arti penting *maṣlaḥah* dan *maqāṣid al-Syarī'ah*, peran para ulama sebelum dan sesudah 'Izz al-Dīn bin 'Abd al-Salām, pemikiran sistematis tentang metode *maṣlaḥah* dan *maqāṣid al-Syarī'ah* dianggap sudah mewakili keseluruhan pendapat ulama. Berkenaan dengan hal di atas, 'Izz al-Dīn bin 'Abd al-Salām telah menjelaskan tiga hal yang menjadi syarat terpenuhinya *maṣlaḥah*, yaitu: *pertama*, keputusan hukum tidak dibenarkan bertentangan dengan dalil-dalil yang tercantum di dalam *naṣ*; *kedua*, tujuan pemberlakuan hukum hendaknya berlaku umum; dan *ketiga*, dapat diukur dengan akal sehat (logis dan empiris). Dalam karyanya, 'Izz al-Dīn bin 'Abd al-Salām<sup>102</sup> telah menjelaskan konsep *maṣlaḥah* dan *mafsadah* dengan menentukan ukuran-ukuran penetapan hukum syara' ke dalam dua bagian penting, yakni masalah-masalah yang kecil dan sederhana (*shagīr*) dan masalah-masalah yang besar dan pelik (*kabayr*). Masalah-masalah hukum yang termasuk dalam kategori kecil dan sederhana adalah problematika hukum Islam yang sudah jelas dan tegas diatur dalam *naṣ* dan tidak memerlukan lagi penafsiran akal. Misalnya, 'Izz al-Dīn bin 'Abd al-Salām pernah mengangkat

---

<sup>102</sup>'Izz al-Dīn bin 'Abd al-Salām, *Qawā'id al-Aḥkām...*, h. 20-21.

sebuah contoh mengenai kewajiban melaksanakan shalat dan zakat dalam ibadah, maka tidak ada halangan dan alasan apapun untuk membatalkan kedua hukum yang sudah jelas itu. Dalam konteks ini, 'Izz al-Dīn bin 'Abd al-Salām telah membuat suatu pengecualian dalam hal keyakinan, di mana suatu ketentuan hukum syari'at tidak boleh diabaikan oleh hukum lain di luar syari'at. Misalnya, berbuat musyrik tetap dilarang dalam syari'at. Sedangkan masalah-masalah hukum yang besar dan pelik mencakup atas problematika hukum Islam dalam bidang muamalah. Hukum-hukum muamalah, menurutnya amatlah luas, tidak hanya dalam bidang jual beli (ekonomi), tetapi juga pola hubungan antar individu dalam masalah politik (siyasah) dan peradilan (qaḍa) masuk dalam bagian besar hukum muamalah. Di sini, pertimbangan *maṣlaḥah* menjadi sangat dominan tatkala naṣ tidak mengatur secara rinci aturan-aturan hukum yang terkait dengan masalah ekonomi, politik dan ketatanegaraan. Namun ia juga menggarisbawahi penggunaan *maṣlaḥah* pada dua pertimbangan awal bahwa hukum syari'at harus mendahulukan kemaslahatan hukum syari'at baik duniawi maupun ukhrawi.

### **C. Metode Penemuan *Maṣlaḥah***

Hukum Islam sesuai dengan segala kebutuhan dan tuntutan kehidupan manusia, karena dapat mewujudkan kemaslahatan pada setiap ketentuan hukumnya. Tidak ada satu pun masalah hukum yang muncul kecuali sudah ada di dalam Al-Qur'an dan Hadis petunjuk jalan solusi atasnya.<sup>103</sup> Hukum Islam juga selaras dengan fitrah, memperhatikan segenap sisi kehidupan umat manusia, menawarkan tuntunan hidup yang berkeadilan dan moralitas kemanusiaan yang luhur, yang membebaskan manusia dari cengkeraman kuasa hawa nafsu yang destruktif. Singkatnya, hukum Islam bervisi dan bermisi

---

<sup>103</sup>Husain Hāmid Hisān, *Nazariyyat al-Maṣlaḥah fi al-Fiqh al-Islāmiy*, (Beirut: Dār al-Nahdah al-Arabiyyah, 1971), h. 607.

mulia,<sup>104</sup> dan senantiasa memperhatikan realisasi *maṣlahah* bagi segenap hamba-Nya. Karena itulah, konsep *maṣlahah* memberi saham besar bagi terwujudnya panduan yang layak diperhatikan sang mujtahid guna mengetahui hukum Allah Swt atas perkara yang tidak ditegaskan oleh *naṣ* suci syari'at.<sup>105</sup> Jelaslah bahwa *maṣlahah* menjadi alat vital bagi hukum Islam, sehingga ia senantiasa memiliki relevansi dengan konteks zamannya; dan ini pada gilirannya menjadikannya tetap *up to date* menyapa segenap persoalan kehidupan manusia dengan cahaya ajarannya yang mencerahkan.

Fondasi bangunan hukum Islam direpresentasikan oleh *maṣlahah* yang ditujukan bagi kepentingan hidup manusia sebagai hamba Allah Swt, baik menyangkut kehidupan duniawinya maupun kehidupan ukhrawi-nya. Hukum Islam menjunjung tinggi prinsip-prinsip keadilan ('adālah), kasih sayang (rahmah), dan *maṣlahah*. Setiap aturan hukum yang menyimpang dari prinsip-prinsip tersebut pada hakikatnya bukanlah bagian dari hukum Islam, meskipun dicari rasionalisasi (ta'wīl) untuk menjadikannya sebagai bagian darinya.<sup>106</sup> Di samping itu, keagungan dan keluhuran hukum Islam termanifestasikan pada kompatibilitas doktrinnya dengan perkembangan kehidupan manusia lantaran ruh *maṣlahah* yang menggerakkannya.<sup>107</sup>

Eksistensi *maṣlahah* dalam bangunan hukum Islam memang tidak bisa dinafikan karena *maṣlahah* dan al-Syari'ah

---

<sup>104</sup>Mannā' al-Qattān, *Raf' al-Haraj fi al-Syari'ah al-Islāmiyyah*, (Riyad: al-Dār al-Su'ūdiyyah, 1402 H/1982 M), h. 61-62.

<sup>105</sup>Sa'id Ramaḍān al-Būṭī, *Ḍawābiṭ al-Maṣlahah fi al-Syari'ah al-Islāmiyyah*, (Beirut: Muāassasat al-Risālah wa al-Dār al-Muttaḥidah, 1421 H/2000 M), h. 69

<sup>106</sup>Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, *I'lām al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-Ālamīn*, (Kairo: Dār al-Hadīts, 1425 H/2004 M), h. Juz ke-3, h. 5.

<sup>107</sup>Husain Hāmid Hisān, *Fiqh al-Maṣlahah wa Tatbiqātuha al-Mu'āsirah*, h. 4, dalam Seminar Internasional Tatanan Fundamental Ekonomi Islam Kontemporer, (Jeddah: IRTI-Islamic Development Bank, Ramādan, 1413 H), h. 4.

telah bersenyawa dan menyatu, sehingga kehadiran *maṣlahah* meniscayakan adanya tuntutan Syari'ah.

Sebagai agama yang *rahmatan lil 'alamin*, Islam sangat memperhatikan *maṣlahah* ini. Berdasar *istiqrā'*<sup>108</sup> dari *naṣ-naṣ* Al-Qur'an maupun Hadis dapat diketahui bahwa hukum-hukum Islam diantaranya mencakup pertimbangan kemaslahatan manusia. Allah berfirman dalam Al-Qur'an:

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ

Artinya: "Dan tiadalah kami mengutus kamu, melainkan untuk (menjadi) rahmat bagi semesta alam" (QS. Anbiya: 107).

يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءتْكُمْ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِّمَا فِي الصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ

Artinya: "Hai manusia, sesungguhnya telah datang kepadamu pelajaran dari Tuhanmu dan penyembuh bagi penyakit-penyakit (yang berada) dalam dada dan petunjuk serta rahmat bagi orang-orang yang beriman". (QS. Yunus: 57).

Ayat-ayat di atas menunjukkan bahwa keberadaan *maṣlahah* itu sudah diisyaratkan oleh Allah Swt dalam firman-Nya. Namun menurut Abu Zahrah, dalil tentang *maṣlahah* dalam *naṣ* (Al-Qur'an dan Hadis) itu hanya bisa ditangkap dengan jelas oleh orang yang mempunyai intelektual yang bagus, meski bagi sebagian orang masih merasa samar atau berbeda pendapat mengenai hakikat *maṣlahah* tersebut.

---

<sup>108</sup>*Istiqrā'* diartikan sebagai penelitian empiris. Secara khusus, *istiqrā'* adalah memberikan justifikasi hukum secara universal (*kulliyah*) pada sebuah masalah, setelah melakukan penelitian mendalam, akurat pada mayoritas masalah tersebut secara partikularistik (*juz'iyah*). Selengkapnya lihat Jamal Ma'ruf Asmani, *Mendamba Fiqh Riset: Mengembangkan Teori Istiqrā' Imam Syafi'i*, Jurnal Hukum Islam Kopertais Wilayah IV Surabaya. Vol. 01, No. 01, Maret 2009. h. 41

Perbedaan persepsi tentang adanya *maṣlaḥah* dalam *naṣ* itu berasal dari perbedaan intelektualitas seseorang yang tidak mampu menemukan hakikat *maṣlaḥah* yang terdapat dalam hukum Islam. Atau bisa jadi karena pengaruh keadaan yang bersifat temporal, atau pandangan yang bersifat lokalistik dan personal sehingga tidak bisa membedakan mana yang *maṣlaḥah* dan bukan.

Penelitian yang mendalam atas sedemikian banyak *naṣ* Al-Qur'an diatas memang menghasilkan kesimpulan yang meyakinkan bahwa doktrin hukum Islam senantiasa dilekati hikmah dan 'illah yang bermuara kepada *maṣlaḥah*, baik bagi masyarakat maupun bagi orang perorangan.<sup>109</sup> Bahkan, doktrin hukum Islam dimaksud bukan saja di bidang muamalat umum (non-ibadah mahdah), tetapi juga ibadah *mahdah*. Jadi, semua bidang hukum dengan aneka norma hukum yang telah digariskan oleh Al-Qur'an dan Hadis berhulu dan bermuara kepada *maṣlaḥah* bagi kehidupan umat manusia. Hal ini karena Allah tidak butuh kepada sesuatupun, sekalipun itu ibadah mahdah. Tegasnya, manusialah sebagai hamba Allah Swt yang diuntungkan dengan adanya kenyataan bahwa *maṣlaḥah* menjadi alas tumpu hukum Islam itu.<sup>110</sup> Hadirnya hikmah dan 'illah dalam norma hukum Allah Swt (baik berupa al-amr maupun al-nahy) itu pada gilirannya menjamin eksisnya *maṣlaḥah*.

Pada sisi lain, formulasi sejumlah *legal maxim* (al-qawā'id al-syar'iyah) bertumpu pada penemuan hikmah dan 'illah yang *nota bene* menjadi garansi eksisnya *maṣlaḥah*. Dengan demikian, *maṣlaḥah* merupakan poros dan titik beranjak bagi formulasi *al-aḥkām al-syar'iyah* dan *al-qawā'id*

---

<sup>109</sup>Tāhir ibn 'Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, (Tunis: Dār Suḥnun, Kairo: Dar al-Salām, 1427 H/2006 M), h. 12.

<sup>110</sup>Yūsuf al-Qaradāwi, *Madkhal li Dirāsāt al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 1421 H/2001 M), h. 58.

*al-syar'iyah*.<sup>111</sup> Mewujudkan *maṣlahah* merupakan tujuan utama hukum Islam.

Dalam setiap aturan hukumnya, *al-Syāri'* mentransmisikan *maṣlahah* sehingga lahir kebaikan dan terhindarkan keburukan atau kerusakan, yang pada gilirannya terealisasinya kemakmuran dan kesejahteraan di muka bumi dan kemurnian pengabdian kepada Allah Swt. Sebab, *maṣlahah* itu sesungguhnya adalah memelihara dan memperhatikan tujuan-tujuan hukum Islam berupa kebaikan dan kemanfaatan yang dikehendaki oleh syari'at, bukan oleh hawa nafsu manusia.<sup>112</sup> Norma hukum yang dikandung *naṣ* syari'at pasti dapat mewujudkan *maṣlahah*, sehingga tidak ada *maṣlahah* di luar petunjuk teks syari'at; dan karena itu, tidaklah valid pemikiran yang menyatakan *maṣlahah* harus diprioritaskan bila berlawanan dengan teks *naṣ* syari'at.<sup>113</sup> Maka, *maṣlahah* pada hakikatnya adalah sumbu peredaran dan perubahan hukum Islam, di mana interpretasi atas teks *naṣ* syari'at dapat bertumpu padanya<sup>114</sup>.

Tujuan *al-Syāri'* dalam menyebarkan *maṣlahah* bagi legislasi yang dilakukannya tentu bersifat mutlak dan menyeluruh, tidak terbatas pada kasus atau obyek tertentu; tegasnya, *maṣlahah* menyebar secara mutlak pada semua prinsip-prinsip dasar dan satuan-satuan kasus partikularistik dari hukum Islam.<sup>115</sup> Hukum Islam seluruhnya merupakan *maṣlahah*, yang representasinya bisa berbentuk penghilangan *mafsadah* dan bisa pula berbentuk perwujudan *maṣlahah*. Tegasnya, tiada suatu hukum yang mengandung *al-madarrah*

---

<sup>111</sup>Allāl al-Fāsiy, *Maqāsid al-Syārī'ah al-Islāmiyyah wa Makārimuha*, (Rabat: Maktabah al-Wihdah al-Arabiyyah, t.th.), h. 138

<sup>112</sup>Jalāl al-Dīn Abd al-Rahmān, *al-Masālih al-Mursalah wa Makānatuha fi al-Tasyrī'*, (t.tp: Matba'at al-Sa'ādah, 1403 H/1983 M), h. 12

<sup>113</sup>Husain Hāmid Hisān, *Nazariyyat al-Maṣlahah fi al-Fiqh al-Islāmiy*, (Beirut: Dār al-Nahdah al'Arabiyyah, 1971), h. 60

<sup>114</sup>Aliy Hasaballah, *Usūl al-Tasyrī' al-Islāmiy*, (Mesir: Dār al-Ma'ārif, 1383 H/1964 M), h. 257

<sup>115</sup>Al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt...*, h. 42

melainkan diperintahkan untuk menjauhinya, dan tiada suatu hukum yang mengandung *al-maṣlahah* melainkan diperintahkan untuk mewujudkannya.<sup>116</sup>

Pertimbangan *maṣlahah* merupakan satu metode berfikir untuk mendapatkan kepastian hukum bagi suatu kasus yang status hukumnya tidak ditentukan oleh *naṣ* ataupun *al-ijmā'*. Tak dapat dipungkiri bahwa *maṣlahah* merupakan suatu ketetapan yang mengandung kebaikan bagi manusia.<sup>117</sup> Norma hukum yang dikandung *naṣ* pasti dapat mewujudkan *maṣlahah*, sehingga tidak ada *maṣlahah* di luar petunjuk *naṣ* syari'at; dan karena itulah tidak valid pemikiran yang menyatakan bahwa *maṣlahah* harus diprioritaskan bila berlawanan dengan *naṣ* syari'at. Terhadap suatu kasus atau masalah yang tidak ditegaskan hukumnya *naṣ* dapat diberikan ketentuan hukum yang mampu merealisasikan *maṣlahah* yang masuk dalam cakupan jenis *maṣlahah* yang diakui oleh hukum Islam.<sup>118</sup> Tak dipungkiri bahwa *naṣ* Al-Qur'an dan Hadis dalam menggariskan aturan kehidupan manusia, baik yang bersifat individual maupun social telah mengandung *maṣlahah*. Tidak ada tempat bagi pertimbangan *maṣlahah* yang akan berakibat terdesaknya *naṣ* syari'at yang telah mengandung *maṣlahah* bagi kehidupan manusia. Tegasnya, *maṣlahah* yang bertentangan dengan *naṣ* syari'at bukanlah *maṣlahah* yang hakiki melainkan *maṣlahah* yang semu.<sup>119</sup>

Pertimbangan *maṣlahah* itu, terutama ditujukan kepada hal-hal yang tidak terdapat ketentuannya di dalam *naṣ* syari'at. Lagi pula, *naṣ* syari'at spesifik yang mengandung tujuan berupa *maṣlahah*, ada kemungkinan disimpangi jika dihadapkan kepada *maṣlahah* yang lebih luas. Dalam hal *maṣlahah* yang

---

<sup>116</sup>Izz al-Dīn, *Qawā'id*..., h. 11

<sup>117</sup>Munawir Sjadzali, dkk, *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam*, (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1988), h. 151

<sup>118</sup>Husain Hāmid Hisān, *Nazariyyāt al-Maṣlahah*..., h. 60

<sup>119</sup>Munawir Sjadzali, dkk, *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam*, (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1988), h. 108.

lebih luas menuntut dikorbankannya *maṣlahah* yang lebih sempit, maka dapat dilakukan pilihan meninggalkan *maṣlahah* yang lebih sempit, menuju tercapainya *maṣlahah* yang lebih luas tersebut.

Dalam tataran aplikasi, *maṣlahah* termanifestasikan pada metode-metode atau dalil-dalil ijtihad untuk menetapkan hukum yang tidak ditegaskan oleh *naṣ syari'at*, seperti *al-Qiyās*, *al-Maṣlahah al-Mursalah*, *al-Istiḥsān*, *sadd al-dzarī'ah*, dan *al-'urf*. Oleh karena itu, setiap metode atau dalil ijtihad yang bertumpu pada prinsip *maṣlahah* dapat dikualifikasi sebagai upaya menggali kandungan makna *naṣ syari'at* (*istidlāl bi al-nusūs al-syar'iyah*).

Mohammad Hashim Kamali menyimpulkan bahwa identifikasi *maṣlahah* sebagai inti *maqāṣid al-syarī'ah* dapat didasarkan pada: (1) *nusūs al-syarī'ah*, terutama *al-amr* dan *al-nahy*, (2) *al-illah* dan *al-hikmah* yang dikandung *nusūs al-syarī'ah*, dan (3) *al-istiqrā'*.<sup>120</sup>

Sehubungan dengan relasi *maṣlahah* dan ijtihad, di kalangan ulama dikenal istilah *al-Ijtihād al-Istislāhiy*, yakni suatu upaya pengerahan segenap kemampuan untuk memperoleh hukum syari'at dengan cara menerapkan prinsip-prinsip hukum yang umum-universal terhadap suatu masalah atau kasus yang tidak ditegaskan oleh *naṣ syari'at* yang spesifik dan *al-Ijmā'* yang pada intinya bermuara kepada mewujudkan *maṣlahah* (*jalb al-Maṣlahah*) dan menghindari atau menghilangkan *mafsadah* (*daf al-Mafsadah*), yang sejalan dengan tuntutan prinsip-prinsip syari'at. Model ijtihad ini sebenarnya mengarah kepada upaya memasukkan hukum ke dalam medan cakupan *naṣ syari'at*.<sup>121</sup>

Menurut Ahmad Fathi Bahnaṣi, sebagian ulama ahli hukum Islam generasi *al-Tabi'in* berpaling dari aplikasi tekstual

---

<sup>120</sup>Mohammad Hashim Kamali, *The Dignity of Man: An Islamic Perspective*, (Kuala Lumpur: Ilmiah Publisher, 2002), h. 9

<sup>121</sup>Muhammad Sallām Madkūr, *al-Ijtihād fi al-Tasyrī' al-Islāmiy*, (Kairo: Dār al-Nahdah al-'Arabiyah, 1404 H/1984 M), h. 45

*naş syari'at* yang bersifat mutlak atau umum lantaran aplikasi tersebut berimplikasi tereliminasi *maşlahah*. Mereka justru melakukan interpretasi *naş syari'at* itu dan melakukan aplikasi terhadapnya dengan kerangka pikir *maşlahah* meskipun memberikan kesan *al-taqyid* atau *al-takhsis* atau *al-iḥmāl* terhadap *naş syari'at*.<sup>122</sup>

Disamping itu, *maşlahah* yang bersifat umum, yang mendukung terwujudnya tujuan-tujuan hukum Islam, dan yang tidak bertentangan dengan *naş syari'at* merupakan dasar, pijakan dan kerangka acuan yang valid bagi legislasi hukum Islam.

Menurut Imran Ahsan Khan Nyazee, para ulama ahli hukum Islam bersepakat bahwa *maşlahah* dapat diaplikasikan sebagai basis dasar suatu ketetapan hukum, dan *maşlahah* ini dapat dijadikan dasar pikiran ketika memperluas ketetapan hukum itu kepada kasus-kasus baru. Inilah yang merupakan basis doktrin *maşlahah*.<sup>123</sup>

Konsep *maşlahah* sebagai inti *maqāşid al-Syari'ah* merupakan alternatif terbaik untuk pengembangan metode-metode ijtihad, di mana Al-Qur'an dan Sunnah harus dipahami melalui metode-metode ijtihad dengan memberi penekanan pada dimensi *maşlahah*.<sup>124</sup> Konsep *maşlahah* merupakan wahana bagi perubahan hukum. Melalui konsep ini para ulama fiqh memiliki kerangka kerja untuk menangani masalah hukum, yang inheren di dalam sistem hukum yang didasarkan kepada *naş syari'at* (Al-Qur'an dan Hadis), yang *nota bene* mengandung fondasi materiil hukum yang terbatas mengenai urusan kehidupan dalam situasi dan kondisi lingkungan yang terus

---

<sup>122</sup>Muhammad Ibrāhīm Muhammad al-Hafnāwiy, *al-Ta'arud wa al-Tarjih 'ind al-Usūliyyin*, (t.tp.: Dār alWafāa, 1408 H/1987 M), h. 22

<sup>123</sup>Imran Ahsan Khan Nyazee, *Theories of Islamic Law: The Methodology of Ijtihad*, (New Delhi: Adam Publishers & Distribution, 1996), h. 236-237.

<sup>124</sup>Asafri Jaya Bakri, *Konsep Maqashid Syari'at Menurut al-Syatibi*, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1996), h. 168

berubah. Dengan demikian, konsep *maṣlahah* memberi legitimasi bagi aturan hukum baru dan memungkinkan para ulama fiqh mengelaborasi konteks kasus yang tidak ditegaskan oleh *naṣ* syari'at. Seberapa besar perubahan hukum dapat dicapai melalui aplikasi konsep *maṣlahah* tergantung pada, terutama, pola penalaran hukum berbobot *maṣlahah* yang diterapkan para ulama fiqh.

Yusuf al-Qaradhawi menandakan bahwa substansi *maṣlahah* yang dikehendaki oleh hukum Islam untuk ditegakkan dan dipelihara itu merupakan *maṣlahah* yang komprehensif, integral dan holistik, yang mencakup perpaduan antara *al-maṣlahah al-dunyawiyyah* dan *al-maṣlahah al-ukhrawiyyah*, perpaduan antara *al-maṣlahah al-maddiyyah* dan *al-maṣlahah al-rûhiyyah*, perpaduan antara *al-maṣlahah al-fardiyyah* dan *al-maṣlahah al-mujtama'iyah*, perpaduan antara *al-maṣlahah al-qaumiyyah al-khâssah* dan *al-maṣlahah al-insāniyyah al-âmmah*, dan perpaduan antara *al-maṣlahah al-hādirah* dan *al-maṣlahah al-mustaqbalah*.<sup>125</sup>

Sementara Yusuf al-Qaradhawi mengajukan pandangan tentang cara yang meyakinkan untuk mengetahui *al-Maqāsid al-Syar'iyyah* tersebut. *Pertama*, meneliti setiap 'illah (baik mansûsah maupun gair mansûsah) pada teks Al-Qur'an dan Hadis. *Kedua*, mengkaji dan menganalisis hukum-hukum partikular, untuk kemudian menyimpulkan cita makna hasil pemaduan hukum-hukum partikular tersebut.<sup>126</sup> Penting kiranya untuk membicarakan siapa yang punya otoritas menilai sesuatu itu *maṣlahah* atau bukan *maṣlahah* dalam melakukan ijtihad. Sesungguhnya ketika sudah diterima menjadi prasyarat mutlak bahwa sesuatu itu dipandang *maṣlahah* apabila sejalan atau tidak bertentangan dengan *nusûs al-syar'i'ah*, dan

---

<sup>125</sup>Yusuf al-Qaradawi, *Madkhal li Dirāsah al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 1990), h. 62.

<sup>126</sup>Yusuf al-Qaradhawi, *Fiqh Maqashid Syari'at: Moderasi Islam antara Aliran Tekstual dan Aliran Liberal*, terj. Arif Munandar Riswanto, (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2007), h. 23-25.

sebaliknya, sesuatu itu bukanlah *maṣlaḥah* apabila bertentangan dengan *nusûs al-syarî'ah*, seharusnya aplikasi *maṣlaḥah* oleh aktivitas *ijtihād fardiy* (ijtihad individual) merupakan hal yang tidak perlu dikhawatirkan. Sejauh yang menjadi obyeknya adalah masalah *ijtihādiy*, *ijtihād fardiy* dapat dilakukan oleh orang yang telah memenuhi kualifikasi. Akan tetapi, kemungkinan muncul pihak-pihak yang menyalahgunakan dalil atau metode *maṣlaḥah* memang tidak bisa dipungkiri. Mereka menggunakan *maṣlaḥah* sebagai dalil/metode untuk menetapkan hukum tanpa mengindahkan batasan-batasan dan kaedah-kaedah yang baku.

Hal ini mengakibatkan terjadinya kesalahan atau kekacauan dalam menetapkan hukum Islam, dan pada gilirannya melahirkan keresahan di kalangan masyarakat.<sup>127</sup> Dalam konteks ini, kehadiran institusi *ijtihād jamâ'iy* (ijtihad kolektif), seperti MUI, Bahtsul Masa'il NU, Majelis Tarjih Muhammadiyah, dan Dewan Hisbah Persis, menjadi urgen dalam mengeliminasi kemungkinan penyalahgunaan dalil atau metode *maṣlaḥah* oleh aktivitas *ijtihād fardiy* sehingga konsepsi dan aplikasi *maṣlaḥah* dalam proses ijtihad tersebut terhindar dari salah paham dan salah kaprah. Meskipun demikian, ini tidak berarti menutup rapat-rapat pintu *ijtihād fardiy*.

#### **D. Kategorisasi *Maṣlaḥah***

Sebelum lebih jauh menjelaskan kategorisasi *maṣlaḥah* perlu dikemukakan pandangan al-Būṭī tentang kriteria *maṣlaḥah* untuk menilai sesuatu itu *maṣlaḥah* yang valid secara syar'i. Menurut pandangan al-Būṭī, kriteria *maṣlaḥah* itu mencakup 5 (lima) hal, yaitu (1) sesuatu yang akan dinilai itu masih berada dalam koridor *naṣ Syara'*, (2) sesuatu tersebut tidak bertentangan dengan Al-Qur'an, (3) ia tidak bertentangan

---

<sup>127</sup>Majelis Ulama Indonesia, *Fatwa Munaṣ VII Majelis Ulama Indonesia*, (Jakarta: MUI, 2005), h. 50-57.

dengan Sunnah, (4) ia tidak bertentangan dengan *al-qiyās*, dan (5) ia tidak mengorbankan *maṣlaḥah* lain yang lebih penting.<sup>128</sup> Bila ditinjau dari segi eksistensinya, maka para ulama membagi *maṣlaḥah* kepada tiga macam, yaitu:

1. *Maṣlaḥah Mu'tabarah*
2. *Maṣlaḥah Mursalah*
3. *Maṣlaḥah Mulghah*.<sup>129</sup>

Muhammad Muslehuddin melihat bahwa kategorisasi *maṣlaḥah* dengan trilogi *al-maṣlaḥah al-mu'tabarah*, *al-maṣlaḥah al-mulghah*, *al-maṣlaḥah al-mursalah* di atas, tetap harus mempertimbangkan dimensi kepentingan masyarakat dan realitas sosial yang terus berubah sehingga hukum Islam harus bergerak seiring sejalan dengan perubahan realitas sosial yang terjadi, yang pada gilirannya fleksibilitas hukum Islam dapat dipertahankan.

*Maṣlaḥah mu'tabarah*, kemaslahatan yang terdapat dalam naṣ secara tegas menjelaskan dan mengakui kebenarannya. Yang termasuk dalam kemaslahatan ini adalah *maṣlaḥah ḍarūriyah*. Seluruh ulama sepakat menyatakan bahwa semua *maṣlaḥah* yang dikategorikan kepada *maṣlaḥah mu'tabarah* wajib tegak dalam kehidupan, karena dilihat dari segi tingkatannya ia merupakan kepentingan pokok yang wajib ditegakkan. Sedangkan *maṣlaḥah mursalah* yaitu *maṣlaḥah* yang secara eksplisit tidak ada satu dalil pun baik yang mengakuinya ataupun yang menolaknya. *Maṣlaḥah* ini tidak disebutkan dalam naṣ secara tegas. *Maṣlaḥah* ini sejalan dengan syara' yang dapat dijadikan pijakan dalam mewujudkan kebaikan yang dibutuhkan manusia serta terhindar dari kemudharatan.

Ada tiga syarat yang harus diperhatikan bila menggunakan *maṣlaḥah mursalah* dalam menetapkan hukum, yaitu:

---

<sup>128</sup>Muhammad Sa'id Ramaḍān al-Būṭī, *Ḍawābiṭ al-Maṣlaḥah...*, h. 110, 118, 144, 190, dan 217

<sup>129</sup>Hasballah Thaib, *Tajdid, Reaktualisasi...*, h. 29-30.

- a. Kemaslahatan itu hendaknya kemaslahatan yang memang tidak terdapat dalil yang menolaknya.
- b. Hendaknya *maṣlahah* yang dapat dipastikan bukan hal yang samar-samar.
- c. *Maṣlahah* itu hendaklah bersifat umum.

*Maṣlahah mulghah*, yaitu *maṣlahah* yang berlawanan dengan ketentuan *naṣ*. Contohnya menurut ulama *uṣūl al-fiqh*, ialah menyamakan pembagian harta warisan antara seorang perempuan dengan saudara laki-lakinya.

*Maṣlahah* yang dimaksudkan diatas merupakan suatu bentuk makna peyoratif dari *muḍārat*, bahaya, dan atau kesakitan. Hal ini dijadikan sebagai tolak-ukur kebaikan dan kejelekan terhadap segala sesuatu yang ada di tengah-tengah kehidupan masyarakat. Hanya saja tolak ukur masyarakat berbeda-beda dan selalu berubah tergantung siapa yang memaknainya. Dengan kata lain, subyektifitas masing-masing orang ikut menentukan ukuran *maṣlahah*.

Misalnya, pada masyarakat Eropa, meski mereka sepakat menjadikan *maṣlahah* sebagai tolak ukur kebaikan dan kejelekan terhadap sesuatu yang ada di tengah-tengah mereka, namun mereka berbeda dalam standarnya. Sebagai bukti yaitu munculnya berbagai macam “teori manfaat” dalam dunia “filsafat etika” Barat, yang tidak pernah menemukan dan berakhir pada satu kesimpulan. Bahkan setiap orang memiliki pendapat yang berbeda ketika memahami sebuah manfaat, karena eksistensi substansial *maṣlahah* tersebut bersifat subjektif yang mana masing-masing orang memiliki sudut pandang berbeda.

Abu Zahrah mengatakan bahwa *maṣlahah* seringkali tidak tampak, dan ketidaktampakan *maṣlahah* tidak akan mungkin terjadi kecuali jika makna *maṣlahah* telah tercampur dengan hawa nafsu dan syahwat, atau kegelapan telah menutupi akal sehingga sesuatu yang sebenarnya mengandung kemudharatan dianggap sebagai kemaslahatan.

Berdasarkan pendapat Abu Zahrah ini, dapat dianalisis bahwa tidak boleh menyalahkan *naş* yang tidak nampak *maşlahah*-nya. Sebab seringkali akal telah tertutupi oleh hawa nafsu, atau dalam konteks modern, telah tercampuri oleh doktrin-doktrin yang disadari atau tidak seringkali bukan datang dari Islam, sehingga kemaslahatan versi *naş* dan kemaslahatan versi manusia telah berbeda. Oleh karena itu, untuk menggali kemaslahatan dalam *naş*, dan dalam penerapan *naş*, dibutuhkan kecermatan dan ketelitian tersendiri. Di sinilah sebenarnya titik terberat dari tugas seorang mujtahid, sekaligus ujian baginya. Di satu sisi, ia harus menghormati sifat formal hukum Islam, tapi di sisi lain juga dituntut untuk bisa merasionalkannya.

Menurut M. Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī pada dasarnya, segala bentuk aktifitas yang dilakukan manusia dalam hidupnya adalah demi mewujudkan sesuatu yang disebut dengan *maşlahah* atau manfaat bagi dirinya, terlepas dari keberadaan *maşlahah* atau manfaat itu bersifat personal atau universal. Sehingga ia berpendapat bahwa *maşlahah* merupakan *ghāyah fiṭriyyah* (bentuk kondisi puncak yang dikehendaki oleh fitrah/naluri) manusia.<sup>130</sup>

Pada sisi lain, al-Ghazālī menjelaskan bahwa yang *pertama*, *maşlahah* yang mendapat ketegasan justifikasi *naş* syari'at terhadap penerimaannya (al-*maşlahah* al-mu'tabarah), merupakan *al-hujjah al-syar'iyah*, dan buahnya berupa *al-qiyās* yang mengandung makna memetik hukum dari kandungan

---

<sup>130</sup>Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī, *Ḍawābiṭ...*, h. 27. Fitrah menurut Ismā'īl Ḥasanī, adalah naluri atau kodrat yang diciptakan Tuhan pada semua jenis makhluk. Fitrah manusia adalah fitrah naluri penciptaannya dari aspek jasmani, rohani maupun pikiran. Ketika manusia merasa nyaman dan lelap dalam tidurnya saat tubuhnya berbaring, maka itu adalah bagian dari fitrah manusia. Jika manusia berjalan dengan kedua tangannya, maka itu sudah keluar dari naluri penciptaan. Manusia akan merasa sedih apabila kehilangan sesuatu yang amat ia cintai, hal ini juga bagian daripada kodrat penciptaan, dan begitulah seterusnya. Selanjutnya lihat Ismā'īl Ḥasanī, *Nadhariyat al-Maqāşid 'inda al-Imām Muhammad al-Thāhir Ibnu 'Asyūr*, Cet.I, (Virginia: Ma'had al-Islami lil Fikr Islami, 1995), h. 263

makna-logis suatu al-naşs dan *al-ijmā'*. Kedua, *maşlahah* yang mendapat ketegasan justifikasi *naş* syari'at terhadap penolakannya (al-*maşlahah* al-mulgaḥ), Ketiga, menurut al-Ghazālī ialah *maşlahah* yang tidak mendapat ketegasan justifikasi *naş* syari'at, baik terhadap penerimaannya maupun penolakannya. Hal ini menjadi medan perselisihan pendapat para ulama.<sup>131</sup>

Di sisi lain, al-Ghazālī juga mengkategorisasi *maşlahah* berdasarkan segi kekuatan substansinya (*quwwatiha* fi *dzātiha*), di mana *maşlahah* itu dibedakan menjadi tiga, yaitu (1) *maşlahah* al-*Darūrāt*, (2) *maşlahah* al-*Hājāt*, dan (3) *maşlahah* al-*Tahsīnat*. Masing-masing bagian disertai oleh *maşlahah* penyempurna (*takmilah/tatimmah*).

Pemeliharaan lima tujuan/prinsip dasar (al-*usūl* al-*khamsah*) yang berada pada level *al-darūrāt* merupakan level terkuat dan tertinggi dari *maşlahah*. Kelima tujuan/prinsip dasar mencakup (1) memelihara agama (*hifz* al-*dīn*), (2) memelihara jiwa (*hifz* al-*nafs*), (3) memelihara akal pikiran (*hifz* al-*'aql*), (4) memelihara keturunan (*hifz* al-*naşl*), dan (5) memelihara harta kekayaan (*hifz* al-*mâl*).<sup>132</sup>

Pandangan al-Ghazālī tentang *al-usūl* al-*khamsah* ini disempurnakan lagi oleh Syihāb al-Dīn al-Qarāfī dengan menambahkan satu tujuan/prinsip dasar lagi, yakni memelihara kehormatan diri (*hifz* al-*'ird*) meskipun diakui sendiri oleh al-Qarāfī bahwa hal ini menjadi bahan perdebatan para ulama. Pandangan ini nampaknya cukup berdasar lantaran adanya *naş* syari'at yang secara eksplisit melarang *al-qadzif* (tindakan melemparkan tuduhan palsu zina terhadap orang lain) dan sekaligus mengkriminalisasinya. Sedangkan *maşlahah* al-*hājāt* merupakan *maşlahah* pada tingkatan kedua. Adapun *maşlahah* al-*taḥsīnat* merupakan *maşlahah* yang tidak berada pada level *darūrāt* dan juga pada level *hājāt*.

---

<sup>131</sup>Al-Ghazālī, *al-Mustasfā...*, h. 415-417.

<sup>132</sup>Al-Ghazālī, *al-Mustasfā...*, h. 417

Adapun *maṣlahah* yang berada pada level *al-hājāt* dan level *al-tahsīnāt* tidak boleh dijadikan dasar atau landasan yang mandiri bagi penetapan hukum manakala tidak didukung oleh justifikasi *asl*, karena jika tidak demikian berarti menetapkan hukum dengan *al-ra'yu*; jadi, sama dengan *Istiḥsān*. Apabila didukung oleh justifikasi *al-asl*, itu namanya *al-Qiyās*. Adapun *maṣlahah* yang berada pada level *ḍarūrāt* bisa dicapai oleh ijtihad sang mujtahid meskipun tidak didukung oleh justifikasi *al-asl* yang spesifik.

Upaya mengkonstruksi *maṣlahah al-ḍarūrāt* seperti diatas harus memenuhi tiga unsur, yaitu *darūriyyah*, *qat'iyyah*, dan *kulliyyah*.<sup>133</sup> Perbedaan *maṣlahah* versi al-Izz ibn 'Abd al-Salām dengan dua kategori (*al-maṣlahah al-'āmmah* dan *al-maṣlahah al-khāssah*), ternyata kemudian diikuti oleh beberapa pakar hukum Islam kontemporer. Abû Bakr Ismā'il Muhammad Miqā, misalnya, menandakan bahwa dengan mengacu pada batasan *maṣlahah*, dapat dibedakan dua kategori *maṣlahah*. *Pertama*, *al-maṣlahah al-'āmmah*, yakni *maṣlahah* yang pemeliharaannya menentukan kebaikan dan kesejahteraan segenap masyarakat atau sebagian besar masyarakat, tanpa melihat pada satuan-satuan individu dari mereka. *Kedua*, *al-maṣlahah al-khāssah*, yakni *maṣlahah* yang pemeliharaannya menentukan kebaikan dan kesejahteraan yang bersifat individual; dari yang bersifat individual ini akan mengarah kepada kebaikan dan kesejahteraan yang bersifat kolektif (publik).<sup>134</sup>

Menurut pemikiran Najm al-Dīn al-Tūfī, *maṣlahah* itu dibedakan menjadi dua macam: (1) *maṣlahah* yang dikehendaki *al-Syāri'* untuk hak-Nya, seperti aneka ibadah mahdah, dan (2) *maṣlahah* yang dikehendaki *al-Syāri'* untuk kebaikan makhluk-

---

<sup>133</sup>Al-Ghazālī, *al-Mustafā...*, h. 416-421

<sup>134</sup>Abû Bakr Ismā'il Muhammad Miqā, *al-Ra'yu wa Atsaruhu fi Madrasat al-Madīnah: Dirāsah Manhajiyah Tatbiqiyah Tutsbitu Salāhiyyat al-Syāri'ah li Kulli Zamān wa Makān*, (Beirut: Muāssasat al-Risālah, 1405 H/1985 M), h. 33

Nya dan keteraturan hidup mereka, seperti aneka bentuk muamalah.<sup>135</sup> Abû Ishâq al-Syâtibî mengkategorisasi *maṣlahah* menjadi 3 (tiga) macam, yaitu (1) *al-darûriyyah*, (2) *al-ḥâjiyyah*, dan (3) *al-tahsîniyyah*. Lebih jauh, al-Syâtibî menjelaskan bahwa *al-darûriyyah* ialah sesuatu yang tidak boleh tidak ada demi tegaknya kebaikan dan kesejahteraan, baik menyangkut urusan ukhrawi maupun urusan duniawi, di mana manakala ia lenyap, tidak ada, maka tidak dapat terwujud kehidupan duniawi yang tertib dan sejahtera; bahkan, yang terwujud ialah kehidupan duniawi yang chaos dan kehidupan ukhrawi yang celaka dan menderita. Menurut al-Syâtibî, *al-darûriyyah* itu mencakup upaya-upaya memelihara agama, memelihara jiwa, memelihara keturunan, memelihara harta kekayaan, dan memelihara akal budi.<sup>136</sup>

Adapun *al-ḥâjiyyah*, dalam pandangan al-Syâtibî, ialah sesuatu yang dibutuhkan dari sisi kemampuannya mendatangkan kelapangan dan menghilangkan kesempitan yang biasanya membawa kepada kesukaran dan kesusahpayahan yang diringi dengan luputnya tujuan/sasaran. Apabila *al-ḥâjiyyah* tidak diperhatikan maka akan muncul kesukaran dan kesusahpayahan, tetapi tidak sampai menimbulkan kerusakan yang biasanya terjadi pada kasus *al-maṣlahah al-darûriyyah*. Kategori *al-ḥâjiyyah* sesungguhnya mengarah kepada penyempurnaan *al-darûriyyah*, di mana dengan tegaknya *al-ḥâjiyyah*, akan lenyap segala *al-Masyaqqah* dan tercipta keseimbangan dan kewajaran, sehingga tidak menimbulkan ekstrimitas (*al-ifrât wa al-tafrît*).<sup>137</sup>

Sedangkan *al-tahsîniyyah*, menurut pendapat al-Syâtibî, ialah sesuatu yang berkenaan dengan memperhatikan kebiasaan-kebiasaan yang baik dan menghindari kebiasaan-kebiasaan yang buruk, berdasarkan pertimbangan akal sehat.

---

<sup>135</sup>Mustafa Zaid, *al-Maṣlahah fi al-Tasyrî' al-Islâmiy wa Najm al-Dîn al-Tûfi*, (t.tp.: Dâr al-Fikr al-'Arabiy, 1384 H/1964 M), h. 211

<sup>136</sup>Al-Syâtibî, *Al-Muwâfaqât...*, h. 7-13

<sup>137</sup>Al-Syâtibî, *al-Muwâfaqât...*, h. 9

Hal ini sering disebut dengan *makârim al-akhlâq*. Bagi al-Syâtibî, keberadaan *al-tahsîniyyah* bermuara kepada kebaikan-kebaikan yang melengkapi prinsip *al-maṣlahah al-ḍarûriyyah* dan *al-maṣlahah al-ḥâjiyyah*; ini karena ketiadaan *al-tahsîniyyah* tidak merusak urusan *al-ḍarûriyyah* dan *al-ḥâjiyyah*; ia hanya berkisar pada upaya mewujudkan keindahan, kenyamanan dan kesopanan dalam tata hubungan sang hamba dengan Tuhan dan dengan sesama makhluk-Nya.<sup>138</sup>

Menurut Amir Syarifuddin. Menurutnya ada dua bentuk *maṣlahah*:<sup>139</sup>

1. Mewujudkan manfaat, kebaikan dan kesenangan untuk manusia yang disebut *jalb al-Manāfi'* (membawa manfaat). Kebaikan dan kesenangan ada yang dirasakan langsung oleh orang melakukan sesuatu perbuatan yang diperintahkan, tetapi ada juga kebaikan dan kesenangan dirasakan setelah perbuatan itu dilakukan, atau dirasakan hari kemudian, atau bahkan Hari Kemudian (akhirat). Segala perintah Allah Swt berlaku untuk mewujudkan kebaikan dan manfaat seperti itu.
2. Menghindari umat manusia dari kerusakan dan keburukan yang disebut *dar al-Mafāṣid*. Kerusakan dan keburukan pun ada yang langsung dirasakannya setelah melakukan perbuatan yang dilarang, ada juga yang merasakan sesuatu kesenangan ketika melakukan perbuatan dilarang itu, tetapi setelah itu yang dirasakannya adalah kerusakan dan keburukan. Misalnya: berzina dengan pelacur yang berpenyakit atau meminum minuman manis bagi yang berpenyakit diabetes.

M. Sa'îd Ramaḍân al-Bûṭî memaparkannya dalam karakteristiknya masing-masing. Menurutnya, setidaknya

---

<sup>138</sup>Al-Syâtibî, *al-Muwāfaqât...*, h. 10

<sup>139</sup>Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, Jilid II, cet. IV, (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2008), h. 208

terdapat tiga kriteria yang membedakan *maṣlahah syar'iyah* dengan *maṣlahah ghair syar'iyah*:

*Pertama*, bahwa tinjauan *maṣlahah syar'iyah* tidak hanya pada proyeksi jangka pendek di dunia, melainkan secara sinergis diproyeksikan dalam jangka pendek di dunia hingga jangkauan jangka panjang masa depan akhirat. Hal ini karena *maṣlahah* adalah kemanfaatan ataupun perantara kepadanya. Sehingga setiap tindakan yang akan berimplikasi kemanfaatan, meski tercapai belakangan, akan dianggap sebagai sebuah tindakan yang menguntungkan. Sebagaimana seorang petani yang bersusah payah bercocok tanam, akan memetik hasil panennya selang beberapa waktu. Tindakan bercocok tanam ini dianggap sebagai sebuah kemaslahatan meski baru memetik keuntungan dari hasil keringatnya selang beberapa waktu kemudian. Begitu pula halnya dengan amal kebajikan hamba di dunia, adalah sebuah kemaslahatan, karena akan berbuah pahala di akhirat, meski berselang sekian lama setelahnya.

Karakteristik ini, memunculkan sebuah konsekuensi logis bahwa pemberlakuan seluruh hukum syari'at terhadap hamba pastilah berpijak pada "secuplik" dari unsur *ta'abbud* (motivasi dogmatik penghambaan pada Tuhan), meski dalam kemaslahatan yang berkaitan dengan kehidupan dan interaksi sosial duniawi sekalipun. Hal ini karena setiap hamba dewasa dan berakal akan terkena pembebanan (*taklīf*) dari Allah dalam setiap perilaku dan tindakan sadarnya, dan sementara di sisi lain, tidak ada "kewajiban" sedikitpun atas Allah Swt untuk mewujudkan kemaslahatan bagi hamba-Nya, karena Dialah Sang Pencipta dan Penguasa atas hamba-hambaNya, sebagaimana konsep teologi mayoritas kaum muslimin. Dengan demikian, jika Allah Swt memberlakukan hukum-hukum syari'at dengan muatan-muatan *maṣlahah* di baliknya, maka hal ini semata-mata merupakan anugerah dariNya.

*Kedua*, bahwa *maṣlaḥah syar'iyah* tidak hanya berdimensi materi belaka, melainkan berorientasi dalam dimensi jasmani dan rohani secara sekaligus. Ini karena, manusia tercipta atas dasar fitrah kemanusiaannya, yakni tunduk dan patuh beribadah pada Penciptanya.

*Ketiga*, dalam keadaan mewujudkan *maṣlaḥah syar'iyah*, kemaslahatan yang berkaitan dengan agama merupakan landasan bagi perwujudan *maṣlaḥah* lainnya, yang karenanya, kemaslahatan yang berkaitan agama ini harus mendapat prioritas utama. Perlindungan terhadap jiwa, misalnya tak diragukan lagi bahwa ia adalah salah satu dari kemaslahatan yang harus diupayakan perwujudannya. Namun, kepentingan perlindungan terhadap jiwa ini ternyata terabaikan dengan pensyari'atan jihad. Dengan berjihad, ada kemungkinan sangat besar terbunuhnya kaum muslim oleh musuh. Namun kepentingan perlindungan terhadap jiwa ini ternyata diabaikan, dengan tetap diwajibkannya kaum muslimin untuk berjihad meski nyawa taruhannya. Hal ini semata-mata karena pembelaan terhadap kepentingan yang jauh lebih urgen, ialah pemeliharaan terhadap tegaknya agama Islam di muka bumi.

### **E. *Maṣlaḥah* Sebagai Dalil Fikih**

Tidak semua *maṣlaḥah* dapat digunakan sebagai *hujjah*, sehingga ada beberapa ketentuan yang dapat menjadikan suatu *maṣlaḥah* dapat digunakan sebagai *hujjah*. Berikut ini adalah beberapa syarat *maṣlaḥah* menurut beberapa ulama:

- a. Menurut al-Ghazālī:
  - 1) *Maṣlaḥah* itu sejalan dengan tindakan syara';
  - 2) *Maṣlaḥah* itu tidak meninggalkan atau bertentangan dengan *naṣ syara'*;
  - 3) *Maṣlaḥah* itu termasuk ke dalam kategori *maṣlaḥah* yang *dharuri*, baik yang menyangkut kemaslahatan pribadi

maupun orang banyak dan universal, yaitu berlaku sama untuk semua orang.<sup>140</sup>

b. Menurut Yusuf Hamid dalam kitabnya *al-Maqāṣid* yang dikutip oleh Amir Syarifudin, yaitu:

- 1) Standar yang menjadi sandaran dari *maṣlahah* itu selalu petunjuk syara' bukan semata berdasarkan akal manusia, karena akal manusia itu tidak sempurna, bersifat relatif dan subjektif, selalu dibatasi waktu dan tempat, serta selalu terpengaruh lingkungan dan dorongan hawa nafsu;
- 2) Pengertian *maṣlahah* dalam pandangan syara' tidak terbatas untuk kepentingan dunia saja tetapi juga untuk akhirat;
- 3) *Maṣlahah* dalam artian hukum tidak terbatas pada rasa enak dan tidak enak dalam artian fisik jasmani saja, tetapi juga enak dan tidak enak dalam artian mental-spiritual atau secara rohaniyah.<sup>141</sup>

c. Menurut Imam Malik mengenai *maṣlahah mursalah*:

- 1) Adanya kesesuaian antara *maṣlahah* yang dipandang sebagai sumber dalil yang berdiri sendiri dengan tujuan-tujuan syari'at (*maqāṣid al-Syari'ah*). Dengan adanya persyaratan ini, berarti *maṣlahah* tidak boleh menegasikan sumber dalil yang lain, atau bertentangan dengan dalil yang *qath'i*, akan tetapi harus sesuai dengan *maṣlahah* yang memang ingin diwujudkan oleh *Syari'*. Misalnya, jenis *maṣlahah* itu tidak asing, meskipun tidak diperkuat dengan adanya dalil *khaṣ*;
- 2) *Maṣlahah* itu harus masuk akal (*rationable*), mempunyai sifat-sifat sesuai dengan pemikiran yang rasional, di mana seandainya diajukan kepada kelompok rasionalis akan dapat diterima; Penggunaan dalil *maṣlahah* ini adalah dalam rangka menghilangkan kesulitan yang mesti terjadi,

---

<sup>140</sup>Al-Ghazālī, *al-Mustaṣfā...*, h. 139

<sup>141</sup>Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh...*, h. 326

seandainya *maṣlahah* yang dapat diterima akal itu tidak diambil, niscaya manusia akan mengalami kesulitan.<sup>142</sup>

Dari beberapa pendapat ulama di atas, dapat disimpulkan bahwa:

- a) *Maṣlahah* harus sesuai dengan kehendak syara' dan/atau tidak bertentangan dengan dalil-dalil syara', bukan hanya sesuai pada akal rasionalitas dan nafsu manusia saja;
- b) *Maṣlahah* harus mendatangkan manfaat dan menghindari mafsadat (kerugian atau kerusakan) bagi umat, baik pada segi jasmani maupun rohani, baik untuk kehidupan dunia maupun akhirat;
- c) *Maṣlahah* harus berlaku umum, baik pribadi maupun semua orang.

#### **F. Relasi *Maṣlahah* dengan *Naṣ Syara'***

Penting untuk dibedakan dua domain aplikasi *maṣlahah* untuk legislasi hukum Islam. *Pertama*, kasus-kasus dan masalah-masalah yang dicakup oleh *naṣ syara'* dan diberikan aturan hukum relatif rinci olehnya. *Kedua*, kasus-kasus dan masalah-masalah yang tidak dicakup oleh *naṣ syara'* yang spesifik dan tidak diatur secara rinci olehnya. Sekarang yang ramai dan gencar diwacanakan oleh para pakar hukum Islam ialah domain yang disebut pertama. Sedangkan domain kedua tetap diwacanakan oleh mereka, tetapi tidak seramai dan segenyar yang pertama.<sup>143</sup> Adagium bahwa syari'at Islam itu adalah syari'at *maṣlahah*, telah diterima oleh hampir segenap umat Islam, baik kalangan ulama maupun kalangan awam.

Proposisi yang kerap dikemukakan mereka sehubungan dengan hal tersebut, antara lain, ialah: "Syari'at Islam itu datang membawa misi realisasi *maṣlahah* dan eliminasi *madarrah*";

---

<sup>142</sup>Muhamad Abu Zahrah, "Uṣūl al-Fiqh", diterjemahkan Saefullah Ma'shum dkk, *Ushul Fiqih*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2005), h. 427-428

<sup>143</sup>Ahmad al-Raisūni, *al-Ijtihād Baina al-Naṣ wa al-Maṣlahah...*, h. 29

“Syari’at Islam itu intinya mendatangkan kemanfaatan dan mencegah kerusakan”; “Syari’at Islam itu datang membawa misi realisasi dan maksimalisasi *maṣlahah* serta misi eliminasi dan minimalisasi madarrah”; “Syari’at Islam itu diciptakan (oleh Allah) untuk mewujudkan *maṣlahah* bagi hamba-hambanya, baik di dunia maupun di akhirat kelak”; “Syari’at Islam itu dibangun dan dilandaskan pada alasan hikmah dan *maṣlahah* bagi umat manusia, ia sepenuhnya mengandung keadilan (al-‘adālah), kasih sayang (al-rahmah), dan *maṣlahah*; dan “Di mana saja didapati *maṣlahah*, di situlah hukum Allah Swt, dan di mana saja ada hukum Allah Swt, di situlah didapati *maṣlahah* ”.<sup>144</sup>

Adagium bahwa *maṣlahah* itu adalah syari’at Islam,<sup>145</sup> termanifestasikan pada sejumlah teori dan *legal maxim* hukum Islam yang berhulu dari dan bermuara kepada *maṣlahah*. Sedangkan sebagai contoh *legal maxim* hukum Islam, yakni:

- (i) *Al-asl fi al-manāfi’ al-hill wa fi al-madār al-man’u*
- (ii) *Lā darar wa lā dirār;*
- (iii) *Al-darar yuzāl,*
- (iv) *Yutahammal al-darar al-khāṣ li daf’ al-darar al-‘āmm,*
- (v) *Al-darar al-asyadd yuzāl bi al-darar al-akhaff,*
- (vi) *Tasarruf al-imām ‘ala al-ra’iy yahmanût bi al- maṣlahah.*<sup>146</sup>

Tidak dapat dipungkiri bahwa syari’at Islam tidak memiliki tujuan kecuali realisasi *maṣlahah* bagi manusia. Semua *naṣ* dan aturan hukumnya hanya bertujuan realisasi *maṣlahah*

---

<sup>144</sup>Muhammad Sa’id Ramaḍān Al-Būṭī, *Dawābiṭ...*, h. 6-13

<sup>145</sup>Adagium ini maksudnya bahwa di mana saja didapati *maṣlahah*, di situlah ada hukum Allah. Dalam kaitan ini pula al-Ghazālī menyatakan: “Kadang kami menjadikan *maṣlahah* sebagai penanda hukum, dan kadang kami menjadikan hukum sebagai penanda *maṣlahah*”. Lihat Ahmad al-Raisūni dan Muhammad Jamāl Bārūt, *al-Ijtihād: al-Nass, wa al-Wāqī’, wa al-Maslahah*, (Damaskus: Dār al-Fikr, 1422 H/2002 M), h. 32-33

<sup>146</sup>Lihat ‘Abd al-Rahmân Ibrâhîm al-Kailani, *Qawâ’id al-Maqâsid ‘inda al-Imâm al-Syâtibi: ‘Aradan wa Dirâsatan wa Tahlîlan*, (Damaskus: Dâr al-Fikr, 2000), h. 84-87. Buku ini semula merupakan disertasi doktor ‘Abd al-Rahmân Ibrâhîm al-Kailani, yang juga menjabat Guru Besar Ilmu Hukum Islam di Universitas Mu’tah, Yordania.

sekaligus eliminasi mafsadah. Atas dasar ini, Ahmad al-Raisûni mengajukan proposal model aplikasi *maşlahah* dalam pengembangan hukum Islam. Menurut Ahmad al-Raisûni, merupakan suatu keharusan untuk merespon semua *naş* dan aturan hukum Syariah Islam dengan model pemahaman yang berorientasi *maşlahah* (al-fahmal-maslahiy) dan model penerapan yang juga berorientasi *maşlahah* (al-tatbîq al-maslahiy). Inilah yang dinamakan respon yang berorientasi *maşlahah* (al-ta'âmul al-maslahiy ma'a al-nusûs), yang nota bene menyingkirkan respon yang mengasumsikan adanya kontradiksi *naş* dengan *maşlahah*, dan juga menggusur respon yang mengasumsikan *naş* yang nihil *maşlahah*, seperti yang diasumsikan oleh aliran literalis-skripturalistik-reduksionistik.<sup>147</sup>

Dalam pandangan Ahmad al-Raisûni, isu respons berorientasi *maşlahah* terhadap *naş* syara' meliputi: (1) kualifikasi *maşlahah* dengan parameter *naş* Syara'; (2) interpretasi berorientasi *maşlahah* terhadap *naş* (al-tafsîr al-maslahiy li al-nusûs); dan (3) aplikasi berorientasi *maşlahah* terhadap *naş* (al-tatbîq al-maslahiy li al-nusûs). Mengenai isu kualifikasi *maşlahah* dengan parameter *naş* Syara', Ahmad al-Raisûni menjelaskan bahwa semua *naş* Syara' bermuatan nilai-nilai 'adâlah, rahmah, dan *maşlahah*. Maka dari itu, tiada sikap yang bisa dipegang melainkan memposisikan *naş-naş* syara' sebagai parameter untuk mengidentifikasi dan mengkualifikasi *maşlahah*, membedakan (diferensiasi) *maşlahah* dengan *mafsadah*, membedakan (diferensiasi) *maşlahah* yang tinggi dengan *maşlahah* yang rendah, serta membedakan *maşlahah* yang esensial dengan *maşlahah* yang komplementer.<sup>148</sup> Mengenai isu interpretasi berorientasi *maşlahah* terhadap *naş* (al-tafsîr al-maslahiy li al-nusûs), Ahmad al-Raisûni mengemukakan bahwa hal itu mengandung arti, yakni meneliti

---

<sup>147</sup>Ahmad al-Raisûni, *al-Ijtihād Baina al-Naş wa al-Maşlahah...*, h. 50

<sup>148</sup>Ahmad al-Raisûni, *al-Ijtihād Baina al-Naş wa al-Maşlahah...*, h. 51

dan mengkaji tujuan-tujuan hukum (*maṣlaḥah*) yang menjiwai *naṣ* Syara', dan yang dikandung aturan-aturan hukumnya, untuk kemudian memahami *naṣ* Syara', mengeluarkan saripati makna dan pesannya yang sejalan dengan tujuan-tujuan hukum (*maṣlaḥah*) tersebut. Model interpretasi ini sesungguhnya tiada lain merupakan aplikasi dan prinsip yang aksiomatik: "Syari'at Islam sepenuhnya *maṣlaḥah* dan sepenuhnya rahmah (kasih sayang) ".<sup>149</sup>

Mengenai isu aplikasi berorientasi *maṣlaḥah* terhadap *naṣ*, Ahmad al-Raisūni menegaskan bahwa hal demikian merupakan derivasi dan pengembangan dari interpretasi berorientasi *maṣlaḥah* terhadap *naṣ*. Hal ini juga pada gilirannya mengeliminasi/menegasi prasangka kontradiksi antara *naṣ* syara' dan *maṣlaḥah*. Aplikasi berorientasi *maṣlaḥah* terhadap *naṣ* mengandung arti, yakni memperhatikan tujuan hukum dan *maṣlaḥah* yang dikandung *naṣ* syara' ketika menerapkan ("membangkitkan") *naṣ* syara' tersebut. Hal ini menuntut suatu pola "membangkitkan" *naṣ* syara', suatu kerangka acuan yang menentukan kapan *naṣ* itu diterapkan dan kapan ia tidak diterapkan, serta kapan sesuatu itu dikecualikan dari cakupan.

### **G. Konsep *Maṣlaḥah* Menurut Para Pakar**

Sebelum memperbincangkan sudut pandang para intelektual muslim mengenai kajian metode *maṣlaḥah*, hal pertama yang perlu disorot ialah benih kemunculan tokoh yang mempelopori metode *maṣlaḥah*. Metode *maṣlaḥah* seperti yang penulis singgung diatas, erat kaitannya dengan teori *maqāṣid al-Syāri'ah* yang santer diperbincangkan oleh para pihak. Sejarah keduanya pun saling berkaitan satu sama lain. Pemikiran tentang *maṣlaḥah* telah berkembang sejak syari'at Islam diletakkan oleh Rasulullah. Namun terminologi *maṣlaḥah*, *uṣūl al-Syāri'ah*, maupun *maqāṣid al-Syāri'ah* juga terlibat

---

<sup>149</sup>Ahmad al-Raisūni, *al-Ijtihād Baina al-Naṣ wa al-Maṣlaḥah...*, h. 53

secara keilmuan dalam pengkajian hukum Islam baru muncul dan menggejala pada abad 13 H/19 M. Perspektif *maṣlahah* ini dalam perjalanannya tidak berwujud tunggal, namun mengalami pergeseran dari satu pemikiran di zaman tertentu kepada pemikiran lain di zaman yang berbeda.<sup>150</sup>

Menurut Ahmad Raisūni, kata *maqāṣid* pertama kali digunakan oleh Turmudzi al-Hakim, ulama yang hidup pada abad ke-3. Menurutnya, Turmudzi al-Hakim yang pertama kali menyuarakan *maqāṣid al-syāri'ah* melalui buku-bukunya, ia memperkenalkan istilah *al-Salah wa Maqāṣiduha, al-Haj wa Asrāru, al-Illah, Ilal al-Syāri'ah, Ilal al-'Ubūdiyyah* dan juga bukunya *al-Fāriq*, kemudian diadopsi oleh imam al-Qarāfi menjadi buku karangannya.<sup>151</sup>

Setelah al-Hakim kemudian muncul Abu al-Maturidy (w.333) dengan karyanya *Ma'khad al-Syara'* disusul Abu Bakar al-Qaffal Syasyi (w.365) dengan bukunya *Ushul Fiqh dan Maḥāsin al-Syari'at*. Setelah al-Qaffal muncul Abu Bakar al-Abhari (w.375) dan al-Baqilany (w.403) masing-masing dengan karyanya *Mas'alah al-Jawab wa al-Dalāil wa al-'illah dan al-Taqrīb wa al-Irsyād fi Tartīb wa al-Irsyād fi Tartīb Ṭuruq al-Ijtihād*. Sepeninggal al-Baqilany muncullah al-Juwaini, al-Ghazali, al-Razy, al-Amidi, Ibn Hajib, al-Baidhawi, al-Asnawi, Ibn Subki, Ibn Abdissalam, al-Qarafi, al-Thufi, Ibn Taimiyah dan Ibn Qayyim. Urutan di atas merupakan versi Ahmad Raisūni, sedangkan menurut Yusuf Ahmad Muhammad al-Badawy, *maqāṣid al-syāri'ah* ini dibagi dalam dua fase, yaitu fase sebelum Ibn Taimiyah dan fase setelah Ibn Taimiyah.<sup>152</sup>

Sedangkan menurut Hammadi al-Ubaidy, orang yang pertama kali membahas *maqāṣid al-syāri'ah* adalah Ibrahim an-Nakha'i (w.96 H), seorang tabi'in sekaligus gurunya Hammad bin Sulaiman gurunya Abu Hanifah. Setelah itu lalu muncul al-

---

<sup>150</sup>Ahmad Hafidh, *Meretas Nalar Syari'at*, (Yogyakarta: Offset, 2011), h. 175

<sup>151</sup>Ahmad Hafidh, *Meretas Nalar...*, h. 175

<sup>152</sup>Ahmad Hafidh, *Meretas Nalar...*, h. 176-177

Ghazali, Izzuddin Ibn Abdussalam, Najmuddin at-Thûfi dan terakhir Imam Syātibî. Namun beberapa tokoh dan pemikiran yang signifikan dalam perkembangan pemikiran ini kemudian hanya melibatkan beberapa nama yang dominan, seperti al-Juwaini, al-Ghazālī, al-Syātibī, dan Ṭāhir bin ‘Āsyûr.<sup>153</sup>

#### 1. *Maṣlahah* versi al-Juwaini

Adalah seorang tokoh yang secara serius memperkenalkan *uṣūl al-Syārī’ah* sebagai aspek penting dalam merumuskan hukum Islam. Bahkan ia menegaskan bahwa seseorang belum bisa disebut mengerti hukum Islam apabila tidak memahami benar tujuan-tujuan Allah mengeluarkan perintah dan larangan. Meskipun demikian, al-Juwaini belum menghasilkan analisis *maqāṣid al-Syārī’ah* secara teknis. Ia hanya menghasilkan proposisi tunggal sebagaimana hasil perdebatan kalam yang melatar belakangi *uṣūl al-fiqh Mutakallimīn* bahwa tujuan syari’at adalah meraih manfaat dan mencegah kerusakan (jalb maṣālih wa dar al-mafāsid).

Dalam sketsa pemikiran al-Juwaini setidaknya ada lima pembagian *illal* dan *uṣūl* sebagaimana yang dikutip oleh Ali Jahirin.

*Pertama*, *aṣl* atau dasar perkara primer (amruḍ ḍarūri)<sup>154</sup> yang menyangkut kepentingan umum misalnya, meng-qisās perbuatan kriminal dengan alasan memelihara jiwa. *Kedua*, dasar perkara dalam kepentingan umum yang tidak sampai ketinggian primer, misalnya memperbaiki sistem sewa rumah dengan alasan untuk mempermudah masyarakat yang tidak mampu membayar secara kontan. *Ketiga*, dasar perkara

---

<sup>153</sup>Ahmad Hafidh, *Meretas Nalar...*, h. 177

<sup>154</sup>Adalah hal-hal yang menjadi sendi eksistensi kehidupan yang wajib ada demi kemaslahatan manusia. Apabila sendi-sendi ini tidak terpelihara, maka kehidupan akan terasa kacau dan kemaslahatan tidak akan terwujud. Hal ini harus senantiasa terpelihara dengan melindungi urusan agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Lihat Jaih Mubarak, *Metodologi Ijtihad Hukum Islam*, (Yogyakarta: UII Press, 2002), h. 241-242

yang tidak ada hubungannya dengan kebutuhan primer maupun kepentingan umum. Misalnya menghilangkan hadast kecil. *Keempat*. Dasar perkara yang tidak bersandar pada kepentingan umum maupun primer, melainkan jika dilakukan akan menghasilkan perbuatan yang sunah. *Kelima*, dasar perkara yang yang tidak dijumpai baik itu unsur primer kepentingan umum, ataupun dorongan yang baik, seperti melakukan ibadah *mahdah*.<sup>155</sup>

Pembagian al-Juwaini pada *point* ketiga dan keempat pada hakikatnya adalah masih dalam kategori yang sama, sedangkan pada *point* kelima, sebagaimana diakui oleh al-Juwaini sendiri, sudah keluar dari konteks pembahasan illat dan *uṣūl* yang dimaksud.<sup>156</sup> Secara garis besar, apa yang dikatakan al-Juwaini lewat pembagian illat tadi merupakan dasar pembagian tingkat *maṣlahah* sebagaimana kita kenal untuk memelihara *ḍaruriyah*, *hajjiyah*, dan *taḥsiniyyah*.<sup>157</sup>

## 2. *Maṣlahah* versi al-Ghazālī

Menurut al-Ghazālī, pada prinsipnya yang dimaksud dengan *maṣlahah* adalah suatu usaha untuk mencapai manfaat dan mencegah muḍarat. Meraih manfaat merupakan tujuan kemaslahatan manusia dalam meraih kebutuhannya. Sedangkan yang dimaksud dengan *maṣlahah* adalah memelihara *maqāṣid al-Syāri'ah*. Sementara yang dimaksud *maqāṣid al-Syāri'ah* adalah memelihara *al-Mabādi' al-Khams*, atau *al-Ḍarūriyyat al-Khams*: yaitu menjaga agama, jiwa, keturunan, akal, dan harta. Memelihara *al-Mabādi' al-Khams*

---

<sup>155</sup>Ali Jahirin, Tinjauan Maqashid Al-Syari'ah Terhadap Putusan Mahkamah Konstitusi No 46//PUU-VII/210 Tentang Status Anak Di Luar Nikah, Skripsi S1 Jurusan Syari'ah Prodi Hukum Keluarga Islam, Pekalongan: STAIN Pekalongan, 2014.

<sup>156</sup>Mustafied, dkk, "Peta Pemikiran Ulama Ushul tentang Maqashid al-syari'at: Menuju Kontekstualisasi dan Reformulasi", (Yogyakarta: Jurnal MLANGI, Volume I No 3 November 2013), h. 36

<sup>157</sup>Ali Jahirin, Tinjauan Maqashid Al-Syari'at..., h. 31-32

dalam pandangan al-Ghazālī dikategorikan sebagai *maṣlahah* yang bersifat *ḍarūri*, *kully*, dan *qaṭ'iy*.<sup>158</sup>

Kehujjahan *maṣlahah* dalam kaca mata al-Ghazālī harus memenuhi beberapa kriteria, diantaranya:<sup>159</sup>

- a. *Maṣlahah* itu bersifat *qaṭ'iy*.
- b. *Maṣlahah* itu derajatnya berada dalam tingkatan *ḍarūri* atau *hajī* yang setara dengan *ḍarūri*. Dalam hal ini, *maṣlahah taḥsīniyah* tidak termasuk dalam kategori hukum *kulli*, *qaṭ'iy*, dan *ḍarūri* sebagaimana disebutkan diatas.
- c. *Maṣlahah* itu harus bersifat *kulli*, *qaṭ'iy*, dan *ḍarūri* apabila berkaitan dengan jiwa.

Bagi al-Ghazālī, kedudukan *maṣlahah* sebagai hujjah memang dibenarkan, namun jika berdiri sendiri sebagai sebuah metode masih diragukan (ia menyebut sebagai al-Uṣūl al-Mawhumah). Maka dari itu, *maṣlahah* yang dibicarakan al-Ghazālī harus kembali dan disandarkan serta dipahami dari *nuṣūṣ al-Syāri'ah* atau *ijma'*. Lebih lanjut ia menegaskan bahwa *maṣlahah* yang tidak selaras dengan tujuan syari'at harus ditolak, karena *maṣlahah* ditujukan untuk mempertahankan *maqāṣid al-Syāri'ah*.<sup>160</sup>

### 3. *Maṣlahah* versi Al-Rāzī

Fakh al-Dīn al-Rāzī adalah seorang pengikut Syafi'iyah yang sangat produktif, semasa hidupnya telah menghasilkan tidak kurang dari 200 buah. Pemikirannya tentang *maqāṣid al-Syāri'ah* tertuang dalam kitab *al-Maḥṣūl fi Ilm Uṣūl al-Fiqh*. Buku ini sangat penting karena meringkas ketiga kitab klasik: *al-Mu'tamad* karya Abu Hasan al-Baṣri, *al-Burhān* karya al-Juwaini, dan *al-Mustaṣfā* karya al-Ghazālī.<sup>161</sup>

---

<sup>158</sup>Ahmad Hafidh, *Meretas Nalar...*, h. 178

<sup>159</sup>Ahmad Hafidh, *Meretas Nalar...*, h. 179

<sup>160</sup>Ahmad Hafidh, *Meretas Nalar...*, h. 180

<sup>161</sup>Muhammad Yusuf al-Baidawy, *Maqāṣid al-Syari'at*, (Urdun, Dar al- Nafais, 2000), h. 82

Sementara itu, pemikirannya mengenai konsep *maṣlaḥah* nampaknya dipengaruhi oleh al-Ghazālī. Al-Rāzī pun membagi *maṣlaḥah* menjadi dua:

*Pertama, maṣlaḥah* yang berhubungan dengan akhirat. *Kedua, maṣlaḥah* yang berhubungan dengan dunia dibagi menjadi tiga macam: *al-Ḍarūriyah* (primer), *al-Ḥajiyah* (sekunder), *al-Taḥsiniyah* (suplementer).<sup>162</sup> Adapun *maṣlaḥah* di akhirat menurut al-Rāzī memberi contoh dengan melakukan pembersihan jiwa dan mendidik akhlak karena itu manfaatnya kembali ke akhirat.<sup>163</sup>

Sketsa pemikiran *maṣlaḥah* al-Rāzī pun masih bernuansa warisan al-Ghazālī seperti pada pembagian *maṣlaḥah* berikut contoh-contoh yang dilontarkannya. Hanya saja versi urutan pada *maṣlaḥah ḍarūriyah* al-Rāzī berbeda dengan versi yang dikemukakan al-Ghazālī. *Maṣlaḥah ḍarūriyah* yang mencakup lima hal pokok versi al-Rāzī: jiwa, harta, keturunan, agama, dan akal. Sedangkan versi *maṣlaḥah ḍarūriyah* al-Ghazālī: agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Disini al-Rāzī lebih memprioritaskan jiwa dibanding agama.

#### 4. *Maṣlaḥah* versi Izzuddīn Ibn Abd al-Salam

Mengkaji konsep *maṣlaḥah* maupun *maqāṣid al-Syarī'ah* tidak boleh melewatkan nama Izzuddīn Abd al-Salam. Sebagai ahli fiqih mazhab al-Syāfi'ī yang dijuluki "sultan para ulama" menulis kitab penting yang berjudul *Qawā'id al-Aḥkām Fi al-Maṣāliḥ al-Anām* merangkum pemikiran tentang *maqāṣid al-Syārī'ah*.<sup>164</sup>

Dalam pengantar kitab *Qawā'id al-Aḥkam*, ia mengatakan bahwa syari'at yang dibebankan oleh Allah swt kepada manusia mengarah pada kebaikan, sedangkan larangan Allah swt

---

<sup>162</sup>Fakh al-Dīn al-Rāzī, *al-Maḥsūl fi Ilm Uṣūl al-Fiqh*, di terjemah oleh Dr. Taha Jabir Fayyadl al-Alwani, (Riyadh: Muassasah al-Riyadh, 1992), Juz V, h. 152

<sup>163</sup>Fakh al-Dīn al-Rāzī, *al-Maḥsūl fi Ilm...*, h. 161

<sup>164</sup>Mustafied, dkk, "Peta Pemikiran Ulama Ushul...", h. 42

mengarah pada keburukan. Cara mengetahui masalah menurut Izz al-dīn ditentukan oleh rasio. Hal yang mendatangkan kebaikan atau kemaşlahahan adalah hal terpuji, sebaliknya hal-hal yang mencegah kemadharatan agar tidak menyengsarakan hidup manusia juga hal yang terpuji, inilah yang dimaksud Izz al-dīn pengetahuan yang bertumpu pada rasio. Dapat dinalar dan dapat dipahami oleh nalar manusia. Dan jika terjadi benturan antara dua *maşlahah*, diupayakan memilih yang paling ringan resikonya.

Kemudian, pandangannya mengenai pembagian *maşlahah* juga tidak jauh berbeda dengan mayoritas ulama pada umumnya seperti al-Ghazālī dan al-Juwaini. Izzuddīn membagi *maşlahah* menjadi tiga macam: *darūriyyah*, *hajjiyah*, dan *taḥsiniyah*. Hal yang perlu digaris bawahi ialah pola urutan pada *maşlahah darūriyah* menurut Izzuddīn tampaknya sedikit berbeda dengan al-Ghazālī maupun al-Rāzī. Jika al-Rāzī memprioritaskan jiwa pada urutan pertama, sedangkan Izzuddīn memasukkan kehormatan untuk melengkapi lima *maşlahah* primer al-Ghazālī. Jika *maşlahah* menurut al-Ghazālī itu ada lima: agama, jiwa, keturunan, akal, dan harta. Ditangan Izzuddīn *maşlahah* primer digemukakan menjadi enam: agama, jiwa, keturunan, kehormatan, akal, dan harta. Dalam konteks ini, Izzuddīn adalah ulama ushul pertama yang mencantumkan kehormatan (al-irad) dalam *maşlahah darūriyah*.

##### 5. *Maşlahah* versi al-Ṭūfi

Salah satu diskusi pemikiran *maşlahah* yang cukup mengejutkan adalah pemikiran yang datang dari ulama bermazhab Hambali, Abu al-Rabi' Sulaiman bin Abdul Qawi bin Abdul Karim bin Said. Pendapat kontroversialnya dikemukakan ketika memberi syarah hadis “La ḍarār wa la ḍirar” yang tertuang dalam kitab *al-Arbā'in al-Nawāwiyah*. Dalam pikiran al-Ṭūfi, arti dari hadis tersebut adalah menghilangkan semua bahaya (ḍarar) dan kerusakan (fasad) menurut kaidah syara'. Ia

mengemukakan bahwa huruf “la” dalam hadis itu bermakna *nāfi’* dan bersifat umum. Artinya, dengan pemahaman itu maka *maḍlūl* hadis itu harus didahulukan dari apapun yang selainnya. Pergulatannya tentang *maṣlaḥah* atau *ri’āyah al-Maṣlaḥah* sampai pada suatu kesimpulan bahwa suatu *naṣ* dapat *ditakhsīs* dalam rangka menghilangkan *maḍarat* dan mencapai *maṣlaḥah*.

Teori *maṣlaḥah* dalam pemikiran al-Ṭūfi bercorak khas. Pemikirannya berbeda dengan pemikiran lain pada umumnya ulama yang hidup sezaman dengannya. Formulasi teori *maṣlaḥah* dalam pemikiran al-Ṭūfi bertitik tolak dari hadis “La darāra wa la dirar fi al-Islam” (Tidak boleh memudaratkan dan tidak boleh pula dimudaratkan orang lain dalam Islam).

Lebih jauh pendapat itu mengandung implikasi bahwa jika terjadi pertentangan antara *maṣlaḥah* dengan *naṣ* qat’iy sekalipun atau *ijma’*, maka seorang ulama harus mendahulukan *maḍlūl* hadis tersebut yaitu *maṣlaḥah* atau *daf’u al-Ḍarar*. Maka *maṣlaḥah* dapat men-*takhsīs* atau men-*tabyīn* pengertian yang terdapat dalam Al-Qur’an, hadis, maupun *ijma’*. Pemahaman al-Ṭūfi ini menurut Mustafā Zaid adalah menafsirkan Al-Qur’an dengan hadis. Tujuan syari’at menurut al-Ṭūfi adalah *maṣlaḥah*, maka segala bentuk *maṣlaḥah* karena merupakan *maqāṣid al-Syāri’ah*, baik memperoleh legitimasi teks syari’at maupun tidak harus diwujudkan. Hal inilah yang membedakan dengan ulama pada umumnya.<sup>165</sup>

Dalam pemikiran *maṣlaḥah* ini, al-Ṭūfi mengemukakan argumentasinya pada empat proposisi utama:<sup>166</sup>

- a) Akal kemampuan dan kebebasan dalam menentukan *maṣlaḥah* dan mafsadah, maka ia dapat menentukan secara mandiri tanpa diperlukan *naṣ* dan *ijmā’*.

---

<sup>165</sup>Ahmad Hafidh, *Meretas Nalar...*, h. 190-191

<sup>166</sup>Abdul Manan, *Reformasi Hukum Islam di Indonesia*, (Jakarta: Rajawali Press, 2011), h. 272

- b) *Maṣlahah* adalah alasan hukum yang mandiri dalam perumusan hukum dan tidak membutuhkan dukungan dalil lainnya.
- c) Ruang lingkup *maṣlahah* dalam hal ini adalah *maṣlahah* yang berkaitan dengan muamalah dan adat kebiasaan. Sedangkan yang berkaitan dengan ibadah adalah hak Allah Swt.
- d) *Maṣlahah* adalah dalil syara' yang paling kuat yang melampaui legitimasi *naṣ* maupun *ijmā'*.

Perspektif *maṣlahah* yang disampaikan oleh al-Ṭūfi secara eksplisit terkesan sangat determinatif, frontal, dan kontroversial, namun jika diteliti secara terperinci sebenarnya tidaklah demikian. Ia seakan mengabaikan dalil syara', namun sebenarnya ia menggunakan dalil syara' yang lain. semua contoh pendapatnya selalu dilegitimasi dengan dalil-dalil syar'i seperti soal *qiṣāṣ*, potong tangan, zina, dan lain-lain. jika ditelusuri secara perlahan dapat dipahami bahwa determinasi *maṣlahah* yang dimaksudkan al-Ṭūfi berkaitan dengan pencegahan *ḍarūrat* yang mengancam *al-Maqāṣid al-Kulliyat al-Khams*.<sup>167</sup> Jika demikian, sketsa pemikiran *maṣlahah* al-Ṭūfi ini tidak berbeda dengan ulama pada umumnya, hanya saja ketajaman logika yang dilakukan dengan perspektif yang berbeda.

#### 6. *Maṣlahah* versi Ṭāhir ibn 'Āsyūr

Seperti ulama pada umumnya, pemikiran *maṣlahah* Ibn 'Āsyūr mendasarkan pada *mabādi'/kulliyat al-Khams*. Hal ini merupakan bagian yang *qat'i* dari hukum Islam yang harus dirumuskan menjadi sebuah metode perumusan hukum.

Ibn 'Āsyūr memberi sugesti bahwa *istinbāṭ* hukum mutlaq dilakukan dengan melampaui perdebatan *naṣ* yang

---

<sup>167</sup>Husain Hamid, *Nazariyat al-Maṣlahah fi al-Fiqih al-Islamy*, (Beirut: Dar al-Nahḍah al-Arabiyah, 1971), h. 530-534. Lihat juga pada Saifuddin Zuhri, *Ushul Fiqih: Akal Sebagai Sumber Hukum*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011), h. 115-119

berfokus pada hikmah dan *maqāṣid al-Syāri'ah*. Dengan memusatkan perhatian dalam area *qaṭ'iyyat* tersebut, perbedaan dapat dipertemukan, dan bangunan metodologinya pun akan lebih kokoh.<sup>168</sup>

Menurutnya, ada tiga cara melacak kualitas *maṣlahah* sebagai tujuan hukum Islam. *Pertama*, mengetahui setiap penyebab dan 'illat dibalik berlakunya hukum Islam, misalnya larangan menjual tanaman hasil tanaman yang masih ada di dalam tanah, penyebab larangan tersebut karena barang yang dijual masih tidak jelas, jadi 'illat atas keharaman jual beli tersebut karena ketidaktahuan atau *al-jahl*. *Kedua*, merujuk pada dalil Al-Qur'an yang jelas, seperti perintah puasa<sup>169</sup>, perintah ini sangat jelas dan wajib dilakukan. *Ketiga*, merujuk pada hadis mutawatir dan hadis ahad yang terpercaya.

Dalam pembahasan mengenai *maqāṣid* umum, ia menandakan bahwa sifat *maqāṣid al-syāri'ah* memiliki dua nilai utama: nilai hakiki dan nilai adat.

Pertama, nilai hakiki adalah nilai pada dirinya yang dapat diketahui melalui akal sehat, nilai ini mendatangkan manfaat atau menghindari kerusakan yang dapat diketahui secara umum tanpa terlebih dahulu mempertimbangkan budaya atau adat lokal suatu masyarakat, seperti nilai berlaku adil, nilai bergotong royong sesama manusia dan lain sebagainya. Kedua, nilai adat, merupakan nilai yang dibentuk oleh masyarakat yang menjadi kebaikan dan sesuai dengan kemaslahatannya, seperti bersikap toleran kepada orang lain, hukuman bagi perilaku kriminal dan lain sebagainya.

Disini 'Āsyūr menyimpulkan dengan melihat ketentuan *maqāṣid al-Syāri'ah* baru mengedepankan nilai hakiki terlebih dahulu, kemudian nilai tersebut dikombinasikan dengan nilai adat yang merupakan hasil ekspresi tingkah laku masyarakat itu sendiri. Nilai hakiki adalah sesuatu universal yang berdiri di

---

<sup>168</sup>Ahmad Hafidh, *Meretas Nalar...*, h. 192

<sup>169</sup>Lihat dalam Al-Qur'an, surat al-Baqarah ayat.183

luar, atau disebut aspek eksternal, sedang nilai adat merupakan nilai yang menyatu dalam tingkah laku masyarakat, atau disebut aspek eksternal.

Kontruksi *maqāṣid al-Syāri'ah* menurut 'Āsyūr dilandaskan pada Islam sebagai agama yang fitrah.<sup>170</sup> Pandangan ini merujuk pada Al-Qur'an surat ar-Rum ayat 30.

فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ  
اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ

Fitrah dalam redaksi ayat tersebut bermakna “ciptaan” (al-Khalqah), yaitu karakter ciptaan manusia yang memiliki dimensi dahir dan batin atau badan dan akal (aktifitas jiwa). *Maqāṣid al-Syāri'ah* Islam yang berlandaskan pada fitrah harus memenuhi kemaṣlahatan baik yang berhubungan dengan kepentingan dahir maupun batin manusia.

Sebagai ilustrasi dalam menjelaskan fitrah, berikut pengandainya: fungsi kaki pada manusia digunakan untuk berjalan, jika kaki yang melekat pada badan kita digunakan untuk menendang orang yang tidak bersalah maka kaki kita telah menyalahi fungsi fitrahnya. Termasuk pada fitrah akal adalah berfikir tentang sebab-akibat, jika hasil penalaran atau kesimpulan diselewengkan kepada hal yang tidak semestinya, maka kesimpulan tersebut menyalahi fitrah akal. Itulah yang disebut fitrah sebagai ciptaan Allah Swt yang tidak dapat diubah.

Di antara aspek umum dari *maqāṣid al-Syāri'ah* menurut 'Āsyūr adalah sifatnya yang luwes dan toleran (*samāḥah*). Toleran mengandung arti bahwa syari'at harus adil, tidak jatuh di ekstrim kiri (*ifrāt*) dan ekstrim kanan (*tafrīt*), alias tidak mempermudah atau mempersulit. Inilah maksud ayat Al-Qur'an yang menyebut umat Nabi Muhammad sebagai umat penengah (QS. al-Baqarah:143).

---

<sup>170</sup>Ahmad Hafidh, *Meretas Nalar...*, h. 47-48

Peranan sebagai umat penengah kemudian ditekankan dalam sebuah hadis masyhur: *khair al-umr awsatuha* (sebaik-baiknya perkara adalah yang paling tengah). Dalil toleran dikuatkan bahwa Allah Swt lebih menghendaki kemudahan dari pada mempersulit (QS. al-Baqarah:178), kemudian ayat yang menjelaskan agama diturunkan tidak membuat jalan rumit (QS. Al-Hajj:78), di ayat lain Allah bersabda tidak akan membebankan sesuatu yang tidak mampu dipikul hambaNya (QS. al-Baqarah:286), dan lain sebagainya.

Sementara itu, pembagian *maṣlaḥah* menurut 'Āsyūr tidak jauh berbeda dengan apa yang telah digariskan oleh al-Syātibī. Dilihat dari dampaknya di masyarakat, *maṣlaḥah* dapat dibagi tiga: hak primer, hak sekunder, dan hak suplemer. Dilihat dari aspek cakupannya dibagi menjadi dua: *kulliyah* (universal) dan *juz'iyah* (partikuler). Ditinjau dari kebutuhan bagi tegaknya urusan dimasyarakat dibagi menjadi tiga: pasti, tidak pasti, dan khayalan.

Inti dari pemikiran *maṣlaḥah* 'Āsyūr bahwa tujuan hukum Islam harus dapat memenuhi *maṣlaḥah* jiwa dan badan, dan aspek dahir maupun batin, juga bertumpu pada konsep fitrah manusia yang terdapat pada bangunan *maqāsid al-Syāri'ah*.

#### 7. *Maṣlaḥah* versi Ibnu Taymiyah

Ahmad bin Abdul Halim bin Abdul Salam bin Abdullah bin al-Khidr bin Muhammad bin al-Khidr bin Muhammad bin al-Khidr bin Ali bin Abdullah bin Taimiyah al-Harani al-Damsqiy, Taqiyyudin al-Abbas adalah imam al-Hafidz Mujahid, ahli fiqih, tafsir, nahwu, orator, penulis, sastrawan, panutan, zahid dan Syaikhul Islam yang lahir di kota Damaskus (671-728).<sup>171</sup>

---

<sup>171</sup>Abdullah Al-Mushṭafā Al-Maraghī, *Fath al-Mubīn fi Thabaqat al-Uṣūliyyīn*, terj. Husein Muhammad, *Pakar-pakar Fiqih Sepanjang Sejarah*, (Yogyakarta: LKPSM, 2001), h. 237

Ibnu Taymiyah dikenal seorang tokoh pembaharu yang sangat konsisten terhadap pemikiran keislaman untuk disebarkan ke penjuru dunia. Salah satu pemikiran yang pernah mencuat di permukaan ialah ketika ia membicarakan mengenai konsep *maṣlahah*. Menurutnya, *maṣlahah* dibagi atas dua bagian.

Pertama, *maṣlahah ma'mūrah* (tercapainya *maṣlahah* hanya berdasarkan pada tujuan syara' untuk menarik kemanfaatan terhadap apa yang telah diperintahkan oleh Allah swt). Kedua, *maṣlahah ghairu ma'mūrah* (kemaslahatan hanya berdasarkan atas ukuran manusia semata, dalam hal ini Ibnu Taymiyah menolaknya karena apa yang dihasilkan tidak memiliki tujuan kemanfaatan bagi manusia itu sendiri).<sup>172</sup>

Kemudian ketika ia mengkategorikan *maṣlahah* atau tidak, ia menetapkan sejumlah persyaratan: pemberlakukan *maṣlahah* sesuai adat yang ada, *maṣlahah* tidak melampaui batas syara', adanya *maṣlahah* harus berdasarkan pada kemaslahatan *darūriyyah* dan *hajjiyyah*, tidak terjadi pertentangan antara *maṣlahah* yang baik dengan *mafsadah* yang utama, tidak diperkenankan untuk hal-hal yang merusak.<sup>173</sup>

Sementara dalam memahami hukum Islam, Ibnu Taymiyah membagi sumber hukum Islam kepada dua macam: dalil-dalil yang telah disepakati seperti Al-Qur'an, al-Hadis, dan Ijma', dalil-dalil yang masih dipertentangkan seperti *qiyās*, *istiḥsan*, *istiḥṣab*, dan *maṣlahah mursalah*. Pada dasarnya, pemikiran *maṣlahah* Ibnu Taymiyah tidak sistematis sebagaimana apa yang disampaikan oleh al-Syātībī dan al-Ghazālī. Ibnu Taymiyah juga berpandangan bahwa syar'i menetapkan kemaslahatan pada hambanya namun kemaslahatan itu pada hakekatnya bersadarkan pada Tuhan.

---

<sup>172</sup>Ibnu Taymiyah, *Majmū' al-Fatawā Li Syaikh al-Islam Taqiyyuddīn Aḥmad Ibnu Taymiyah al-Harrani*, (t.p: Maktabah Abaikan, 1998), h. 7

<sup>173</sup>Ibnu Taymiyah, *Majmū' al-Fatawā...*, h. 342

Ukuran seperti ini juga disebut dengan teo-sentris. Argumentasinya hampir sama dengan al-Rāzī yang menolak anggapan Mu'tazilah bahwa Tuhan harus berbuat baik pada hambanya.

#### 8. *Maṣlahah* versi al-Syāṭibī

Ibrahim ibn Muhammad al-Gharanathi Abu Ishaq atau dikenal dengan sebutan al-Syāṭibī, menjadi terkenal karena telah melakukan kodifikasi teori *maqāṣid al-Syārī'ah* menjadi sistematis-komprehensif-holistik-universal yang terangkum dalam magnum oppusnya *Al-Muwāfaqat*. Jika imam Syāfi'ī terkenal dengan pioner ushul fiqihnya, Aristoteles dengan pioner ilmu logikanya, maka imam al-Syāṭibī merupakan pioner ilmu *maqāṣid al-Syārī'ah*-nya.

Al-Syāṭibī membahas tentang *maqāṣid al-Syārī'ah* ini dalam kitabnya *al-Muwāfaqat* juz II sebanyak 313 halaman. Persoalan yang dikemukakan didalamnya sebanyak 62 persoalan. Dalam pembahasannya, al-Syāṭibī membagi *maqāṣid* ini kepada dua bagian penting yakni maksud *Syārī'* (*qasdu al-Syār'i*) dan maksud mukallaf (*qasd al-mukallaf*). Maksud *Syārī'* kemudian dibagi lagi menjadi empat bagian: *qasd al-Syārī' fi Wadh'i al-Syarī'at* (maksud syar'i dalam menetapkan syari'at, *qasd al-Syārī' fi wadh'i al-Syarī'at lil ifhām* (maksud syārī' dalam menetapkan syari'atnya ini agar mudah dipahami), *qasd al-Syārī' fi wadh'i al-Syarī'ah li al-Taklīfī bi muqtadaha*, dan yang terakhir *qasd al-Syārī' fi dukhl al-Mukallaf tahta aḥkām al-Syarī'ah*.<sup>174</sup>

Inti dari pemikiran *maṣlahah* atau *maqāṣid* al-Syāṭibī bahwa *maṣlahah* sebagai hal yang menunjang bagi terciptanya kehidupan yang makmur dan sentosa, serta terpenuhinya segala kebutuhan dasar manusia (akal dan biologis) sehingga manusia di dunia dapat hidup layak. *Maṣlahah* dalam perspektif

---

<sup>174</sup>Ahmad Hafidh, *Meretas Nalar...*, h. 180-188

al-Syātibī mengarah kepada tegaknya pilar-pilar kehidupan, bukan sebaliknya, menghancurkan pilar-pilar kehidupan.

Sumbangsihnya adalah melakukan tiga transformasi penting terhadap konsep *al-maqāṣid* yaitu dari sekedar *al-maslahat al-mursalah* (masalah-maslahat lepas dari jangkauan syara') menuju asas-asas hukum. Dari hikmah dibalik aturan menuju dasar-dasar aturan. Dan dari hal-hal yang bersifat *zanni* menuju yang *Qath'i*.

Dari uraian di atas, melihat kepada uraian-uraian konsep *maṣlahah* yang dipaparkan oleh para pakar, terdapat perbedaan pendapat dalam merincikan definisi dan kriteria *maṣlahah*, sebagaimana yang terlihat dalam tabel dibawah ini:

<b>Pakar Ushul Fiqh</b>	<b>Konsep Maṣlahah</b>
Al-Juwaini (w.478 H/ 1085 M)	Pencetus Teori <i>al-Hājah al-'Ammah</i> /kebutuhan Publik. Ia menggagas <i>al-maqāṣid</i> sebagai kebutuhan publik.
Al-Ghazālī (w. 505 H/ 1111 M)	Pencetus Teori <i>Tartīb al-Dharūriyyah</i> / Hierarki Kebutuhan. Ia mengemukakan <i>al-maqāṣid</i> sebagai keniscayaan yang berjenjang.
Izz al-Dīn bin Salam (w. 660 H/ 1209 M)	Pencetus Teori <i>al-Hikmah Min Warai al-Aḥkām</i> / Hikmah dibalik Hukum Syariat. Dedikasinya dalam bidang ini adalah ide bahwa legalitas suatu aturan bergantung pada tujuan dan hikmah yang ada dibaliknya.
Shibab al-Dīn al-Qarāfi (w. 684 H/1285 M)	Pencetus Teori Klasifikasi Perbuatan Nabi SAW. Ia menulis kitab <i>al-Furuq</i> , dan mempelopori kajian klasifikasi perbuatan Nabi SAW berdasarkan posisi Nabi.
Ibnu Taymiyah (671- 728 H)	Ia merupakan penemu konsep <i>maṣlahah ma'mūrah</i> (tercapainya <i>maṣlahah</i> hanya berdasarkan pada tujuan syara' untuk menarik kemanfaatan terhadap apa yang telah diperintahkan oleh Allah swt), dan <i>maṣlahah ghairu ma'mūrah</i> (kemaslahatan hanya berdasarkan atas ukuran manusia semata)
Ibn Qayyim al-Jawziyyah (w.748 H. 1347 M)	Pencetus Teori Hakikat Syari'at. ia mengkritisi fenomena <i>al-hiyal al-syar'i</i> , mengungkapkan hakikat syariat sebagai bangunan yang diletakkan atas dasar kemaslahatan di dunia dan akhirat.

- Najm al-Dīn al-Ṭūfī, (675H/1276M-716 H/1316M) Formulasi teori *maṣlaḥah* dalam pemikiran al-Ṭūfī bertitik tolak dari hadis “La darāra wa la dirar fi al-Islam” (Tidak boleh memudaratkan dan tidak boleh pula dimudaratkan orang lain dalam Islam). Menurut al-Ṭūfī, seluruh macam bentuk kemaslahatan disyari’atkan dan wujud *maṣlaḥah* itu tidak perlu memperoleh konfirmasi daripada *nas*. *Maṣlaḥah*, dalam idea al-Ṭūfī, merupakan dalil yang bersifat persendirian dan paling dominan dalam penetapan undang-undang.
- Abu Ishaq al-Syātibī (790 H/ 1388 M) Pencetus Teori *al-Maqāṣid* sebagai Asas-Asas Hukum Islam. Sumbangsihnya adalah melakukan tiga transformasi penting terhadap konsep *al-maqāṣid* yaitu dari sekedar *al-maṣlaḥat al-mursalah* (maṣlaḥat-maṣlaḥat lepas) menuju asas-asas hukum. Dari hikmah dibalik aturan menuju dasar-dasar aturan. Dan dari hal-hal yang bersifat *zhanni* menuju yang *Qath’i*.
- Ibnu ‘Āsyūr (w. 1393 H/ 1973 M) Ia membedakan *maṣlaḥah* menjadi 2 macam, yaitu *maṣlaḥah ‘ammah* dan *maṣlaḥah khaṣṣah*. Kemudian ia menyatakan bahwa legalitas *maṣlaḥah* berada pada wilayah *qat’i*.
- Ramaḍān al-Būṭī (1929 M- 2013 M) Pencetus teori *maṣlaḥah* harus sejalan dengan *naṣ*. Menurutnya kriteria *maṣlaḥah* itu mencakup 5 (lima) hal, yaitu (1) sesuatu yang akan dinilai itu masih berada dalam koridor *naṣ* Syara’, (2) sesuatu tersebut tidak bertentangan dengan Al-Qur’an, (3) ia tidak bertentangan dengan Sunnah, (4) ia tidak bertentangan dengan *al-qiyās*, dan (5) ia tidak mengorbankan *maṣlaḥah* lain yang lebih penting.

## BAB IV

### MAQĀSHID AL-SYARĪ'AH



#### A. Pengertian *Maqāshid Al-Syarī'ah*

*Maqāshid al-Syarī'ah* secara literal merupakan kalimat *murakab idhafi*<sup>175</sup> yang tersusun dari kalimat *maqāshid* dan *al-Syarī'ah*. Ada dua cara mengetahui pengertian *maqāshid al-Syarī'ah*, yaitu secara *lughawi* dan *ishtilahi*, dimana antara kedua pengertian tersebut saling berketerkaitan secara *'umûm khushûs muthlak*<sup>176</sup>.

Secara *lughawi*, *maqāshid al-Syarī'ah* terdiri dari dua kata yakni “*maqāshid*” dan “*al-Syarī'ah*”. *Maqāshid* merupakan bentuk jamak (plural) dari kata *maqshad* merupakan bentuk dari masdar *mimi*.<sup>177</sup> *Maqshad* secara bahasa memiliki beberapa pengertian: *pertama*, pegangan; mendatangkan sesuatu, *kedua*, jalan yang lurus, *ketiga*, keadilan; keseimbangan, *keempat*, pecahan.<sup>178</sup> Sedangkan “*al-Syarī'ah*” merupakan bentuk dari

---

<sup>175</sup>Dalam gramatikal *Lughah 'Arabiyah* diartikan dengan gabungan dua kalimat, yang kalimat keduanya ditempatkan pada tempat *tanwīn*. Selanjutnya baca Muhammad bin Ahmad bin Abdul Bari, *Kawā'ib al-Zurriyyah*, Jld.I, (Indonesia: Maktabah Dar Ihya al-'Arabiyah, t.t), h. 54

<sup>176</sup>Ini merupakan suatu istilah perbandingan dari dua kalimat. Definisinya adalah pada suatu sisi antara dua kalimat tersebut memiliki pengertian yang sama, namun pada sisi lain antara kedua kalimat tersebut memiliki pengertian yang berbeda-beda. Seperti kalimat *al-Abyadh* (putih) dengan *al-Insān* (manusia). Selanjutnya baca Muhammad bin 'Ali Shabbān, *Hasyiyah Syarh al-Sullam li al-Malawī*, (Surabaya: Alharamain, t.t), h. 73

<sup>177</sup>Masdar *mimi* adalah kalimat masdar yang dimulai dengan penambahan *mim* pada awalnya. Mustafa al-Ghalayani, *Jami' Durūs al-'Arabiyah*, Juz. I, (Bairut: Maktabah Al-'Asyiriyah, 2003), h. 129

<sup>178</sup>Muhammad Sa'īd Ramadhān al-Būthī, *Maqāshīd al-Syarī'ah Islamiyyah wa 'Alaqtuha bi al-Adillah al-Syarī'ah*, (Saudi Arabia: Dar Al-Hijrah, 1998), h. 26-28

wazan “fa’lāton” dengan makna “maf’ūlaton”<sup>179</sup> yang berarti jalan menuju sumber air atau sumber pokok kehidupan.<sup>180</sup> Secara *ishtilahi*, *al-Syarī’ah* mempunyai beberapa pengertian, salah satunya adalah ketentuan-ketentuan yang diturunkan oleh Allah Swt kepada hambanya melalui Nabi Saw, yang mencakup ‘aqidah, ‘amaliyah, dan akhlak.<sup>181</sup>

Dalam terminologi ushul fiqh, menurut Wahbah al-Zuhailī, *maqāshid al-Syarī’ah* adalah nilai-nilai dan sasaran *syara’* yang tersirat dalam segenap atau sebagian besar dari hukum-hukumnya. Nilai-nilai dan sasaran-sasaran itu dipandang sebagai tujuan dan rahasia syari’at, yang ditetapkan oleh *al-Syāri’* (pembuat syari’at) dalam setiap ketentuan hukum.<sup>182</sup> Dengan demikian, *Maqāshid al-Syarī’ah* merupakan suatu kandungan nilai yang menjadi tujuan akhir pemberlakuan hukum-hukum *syara’*.

Ibnu ‘Āsyūr mengartikan *maqāshid al-Syarī’ah* sebagai hikmah, dan rahasia serta tujuan diturunkannya syari’at secara umum dengan tanpa mengkhususkan diri pada satu bidang tertentu.<sup>183</sup>

Dari pengertian Ibnu ‘Āsyūr tersebut dapat dipahami bahwa *maqāshid al-Syāri’ah* terletak pada pensyari’atan hukum

---

<sup>179</sup>Maksud dari wazan “fa’lāton” adalah kalimat *masdar*, sedangkan “maf’ūlaton” adalah memakai makna *isim maf’ūl*. Al-Ghazawī, *al-Madkhal ila Ilm al-Maqāshid*, (ttp, tp, t.t), h. 4

<sup>180</sup>Totok Jumantoro dan Samsul Munir Amin, *Kamus Ilmu Ushul Fiqh*, Cet I, (Jakarta: Amzah, 2005), h. 196

<sup>181</sup>Di antara ulama ada yang mengartikan syari’ah sebagai aturan-aturan yang diciptakan Allah Swt untuk dipedomani oleh manusia dalam mengatur hubungannya dengan Allah Swt dan dengan manusia, baik yang muslim maupun non Muslim. Arti lainnya adalah hukum-hukum yang diberikan Allah Swt kepada hambanya untuk dipedomani dan diamalkan demi kepentingan mereka di dunia dan akhirat. Lihat Totok Jumantoro dan Samsul Munir Amin, *Kamus Ilmu...*, h. 308

<sup>182</sup>Wahbah al-Zuhailī, *Ushūl al-Fiqh al-Islāmi*, Jld. II, Cet. XIV, (Bairut: Dar al-Fikr, 2005), h. 307

<sup>183</sup>Muhammad al-Thāhir Ibnu ‘Āsyūr, *Maqāshid al-Syarī’ah al-Islāmiyah*, (Tunisia: Maktabah al-Istiqāmah, 1366 H), h. 50

secara luas tanpa dikhususkan pada hukum-hukum tertentu.<sup>184</sup> Dari definisi ini dapat disimpulkan bahwa *maqāshid al-Syāri'ah* merupakan nilai-nilai yang menjadi acuan penetapan hukum, dan nilai itu bersifat universal dalam arti tidak terkhusus pada satu dua kasus hukum.

Nilai tersebut seperti *hifzh al-Māl* (menjaga harta kekayaan). Penjagaan kekayaan merupakan nilai yang menjadi acuan penetapan hukum haram pada tindakan yang bersifat merampas hak milik orang lain secara salah. Seperti dengan cara *gharar* (manipulasi), dan riba, atau cara-cara yang dapat menghantarkan manusia kepada kondisi destruktif (mafsadah). Nilai tersebut bersifat universal dengan pengertian berlaku dan menjadi nilai dasar yang melandasi setiap transaksi ekonomi. Menjaga harta adalah makna dan hikmah yang dijadikan acuan oleh pembuat hukum dan bersifat universal.

Terlepas dari perbedaan pendapat para ahli ilmu kalam mengenai apakah perbuatan Tuhan yang terimplementasi di dalam hukum-hukumnya itu dibangun di atas landasan kausalitas ('illah) atau bukan,<sup>185</sup> namun yang pasti, menurut al-Syāthibī para ulama sepakat bahwa syari'at itu diturunkan oleh Allah Swt untuk mewujudkan *kemaslahatan* dan kesejahteraan umat manusia di dunia dan akhirat.<sup>186</sup>

---

<sup>184</sup>Abdullah bin Bayyih, *Alāqah Maqāshid al-Syari'ah bil Ushūl Fiqh*, (Riyadh: Markaz Dirasah Maqāshid Syari'ah Islamiyah, 2000), h. 15

<sup>185</sup>Perbedaan pendapat antara kelompok As'ariyyah dan Muktazilah, menurut As'ariyyah pensyari'atan hukum tidak dikaitkan dengan sesuatu *'illat*, karena apabila perbuatan Allah Swt dikaitkan dengan sesuatu, maka hilanglah sifat kesempurnaannya. Pendapat ini berbeda dengan Muktazilah yang mengaitkan segala perbuatan tuhan dengan *'illah*, menurutnya apabila perbuatan Tuhan tidak dikaitkan dengan suatu tujuan, maka perbuatan tersebut akan sia-sia. Sedangkan pendapat Matturidi yang merupakan pendapat tengah dari kedua pendapat ini menyebutkan bahwa perbuatan Tuhan hanya dikaitkan dengan kemaslahatan, namun bukan menjadi kewajiban bagi Tuhan. Asafri Jaya Bakri, *Konsep Maqasyid Syari'ah Menurut al-Syāthibī*, (Jakarta: Rajawali Press, 1996), h. 57-58

<sup>186</sup>Al-Syāthibī, *al-Muwāfaqāt fi Ushūl al-Syari'ah*, Jld. II, (Kairo: Mustafa Muhammad, t.t.), h. 2-3

Sedangkan 'Allāl al-Fāsī dalam kitabnya memberikan definisi *maqāshid al-Syarī'ah* sebagai tujuan dari syari'at, dan rahasia-rahasia diberlakukannya syari'at yang mencakup keseluruhan produk hukumnya<sup>187</sup>. Al-Raisūnī mengemukakan bahwa *Maqāshidal-Syarī'ah* adalah suatu tujuan yang dirumuskan syari'at untuk memastikan adanya tujuan tersebut bagi kemaslahatan manusia.<sup>188</sup>

Melalui redaksi berbeda, Abu Zahrah mengungkapkan bahwa syari'at Islam datang membawa rahmat bagi umat manusia. Oleh karena itu sasaran hukum Islam ada tiga macam: *pertama*, penyucian jiwa agar setiap muslim menjadi sumber kebaikan bagi masyarakat lingkungannya. Hal ini ditempuh melalui berbagai macam ibadat yang disyari'atkan, yang kesemuanya dimaksudkan untuk membersihkan jiwa dan memperkokoh kesetiakawanan sosial. *Kedua*, menegakkan keadilan dalam masyarakat Islam, yang menyangkut berbagai aspek kehidupan, karena keadilan akan membawa kepada kesejahteraan dan ketentraman hidup. *Ketiga*, mendatangkan kemaslahatan umum. Tidak terdapat satupun hukum Islam yang luput dari aspek maslahatnya. Walaupun maslahat itu kadang-kadang tersembunyi dalam pandangan sebagian orang.<sup>189</sup>

Dari pernyataan para tokoh ushul fiqh di atas dapat ditegaskan bahwa meskipun berbagai versi definisi berbeda satu sama lain, namun semuanya berangkat dari titik tolak yang hampir sama bahwa hukum-hukum itu tidaklah dibuat untuk hukum itu sendiri. Melainkan dibuat untuk tujuan lain yaitu kemaslahatan hamba. Karena jika hukum-hukum yang dibuat kosong dari kemaslahatan, maka hilanglah hikmah dalam

---

<sup>187</sup>Allāl al-Fāsī, *Maqāshid al-Syarī'ah al-Islāmiyah wa Makārimihā*, (Dar al-Gharb al-Islami, 1993), h. 3

<sup>188</sup>Ahmad al-Raisūnī, *Nazhariyat al-Maqāshid'inda Imam al-Syāthibī*, (t.tp, Ma'had 'Ali lil Fikr al-Islami, 1995), h. 19

<sup>189</sup>Muhammad Abu Zahrah, *Ushūl al-Fiqh*, Terj: Saefullah Ma'shum, dkk, Cet. VIII, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2003), h. 543-548

perbuatan Tuhan, atau perbuatan Tuhan hanya sia-sia. Hal ini tidak layak dengan keagungan dan kebijaksanaan Tuhan yang maha kuasa.

Tokoh ushul fiqh klasik tidak pernah memberikan definisi secara komprehensif dari *Maqāshidal-Syarī'ah*. Al-Ghazālī, al-Syāthibī dalam kitabnya juga tidak menyinggung mengenai definisi *Maqāshidal-Syarī'ah*. Al-Ghazālī dalam kitabnya *al-Mustashfā* memaknai *al-Maqāshid* dengan “tujuan syara’ dalam menurunkan syari’at untuk menjaga agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta manusia”. Al-Ghazālī di sini kurang jelas dalam memberikan definisi, karena hanya menyebutkan tujuan turunnya syara’, dan bukan definisi ilmu *al-Maqāshid* itu sendiri.<sup>190</sup> Oleh karena itu kebanyakan definisi *Maqāshidal-Syarī'ah*, lebih banyak dikemukakan oleh ulama-ulama kontemporer, seperti Muhammad al-Thāhir bin ‘Āsyūr, dan ‘Allāl al-Fāsī.

## **B. Sejarah Perkembangan *Maqāshid al-Syarī'ah***

Seperti lazimnya perkembangan ilmu-ilmu lain yang melewati beberapa fase mulai dari pembentukan hingga mencapai kematangannya, konsep *maqāshid al-Syarī'ah* tidak terbentuk secara langsung menjadi suatu disiplin ilmu yang independen, namun proses pembentukannya melalui beberapa perkembangan sehingga menjadi suatu disiplin ilmu yang sistematis. Sejarah perkembangan *Maqāshid al-Syarī'ah* pada mulanya masih sebatas “kaidah-kaidah al-Maqāshid” yang tersebar di dalam Al-Qur’an dan Sunnah, perkataan dan perbuatan para Shahabat<sup>191</sup>, dan kitab-kitab para ulama.<sup>192</sup>

---

<sup>190</sup>Muhammad Sa’id bin Ahmad bin Mas’ud al-Yūbī, *Maqāshidal-Syarī'ah al-Islāmiyah wa 'Alāqatuhā bi al-Adillah al-Syar'iyah*, Cet.I, (Riyadh, Dar al-Hijrah, 1998), h. 33

<sup>191</sup>Di antara hal yang menunjukkan adanya *Maqāshid* dalam perbuatan Shahabat adalah perkataan Ibnu Abbas ketika ditanyakan mengenai hukum men-*jama'* shalat, ia menjawab “Allah Swt tidak menghendaki adanya kesulitan terhadap hambaNya”. Perbuatan Abu bakar dan Umar R.A yang menghimpun Al-Qur’an karena ditakutkan akan hilang,

Kemunculan *maqāshid al-Syarī'ah* beriringan dengan datangnya *nash-nash* syari'at dari Al-Qur'an dan Sunnah. Hal ini dapat dilihat dari beberapa firman Allah Swt seperti:

يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ

Artinya: "Allah Swt menghendaki kemudahan bagimu, dan tidak menghendaki kesukaran bagimu...", (QS. Al-Baqarah: 185)

مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ

Artinya: Allah Swt tidak hendak menyulitkan kamu..., (QS. Al-Maidah: 6).

وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ

Artinya: dan Dia sekali-kali tidak menjadikan untuk kamu dalam agama suatu kesempitan..., (QS. Al-Haj: 78).

Masih banyak ayat lain yang melarang berbagai bentuk tindakan melanggar aturan, ketidakadilan, tindakan merugikan, pengrusakan, eksploitasi dan aspek-aspek lain dari kejahatan sosial. Juga didapati *Maqāshid al-Syarī'ah* dalam tujuan penerapan hukum-hukum yang khusus (juz'i). Seperti firman Allah:

إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ

Artinya: Sesungguhnya shalat itu mencegah dari (perbuatan-perbuatan) keji dan mungkar..., (QS. Al-Angkabut: 45).

خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ ۚ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ

Artinya: Ambillah zakat dari sebagian harta mereka, dengan zakat itu kamu membersihkan dan mensucikan mereka

---

perbuatan ini untuk menjaga agama (hifd al-Dīn), perintah Usman bin Affan untuk melakukan azan dua kali pada hari Jum'at, dan lain-lain.

<sup>192</sup>Muhammad Sa'īd bin Ahmad bin Mas'ud al-Yūbī, *Maqāshid al-Syarī'ah*..., h. 41

dan mendoalah untuk mereka. Sesungguhnya do'a kamu itu (menjadi) ketenteraman jiwa bagi mereka..., (QS. Al-Taubah: 103).

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ

Artinya: Hai orang-orang yang beriman, diwajibkan atas kamu berpuasa sebagaimana diwajibkan atas orang-orang sebelum kamu agar kamu bertakwa. (QS. Al-Baqarah: 183).

لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَّعْلُومَةٍ

Artinya: Supaya mereka menyaksikan berbagai manfaat bagi mereka dan supaya mereka menyebut nama Allah pada hari yang telah ditentukan..., (QS. Al-Haj: 28).

Uraian di atas merupakan eksistensi *al-Maqāshid* dalam Al-Qur'an, dimana seluruh ayat yang telah disebutkan dan bahkan seluruh ayat yang ada dalam Al-Qur'an pada dasarnya adalah mengandung kemaslahatan. Adapun penegasan tentang *Maqāshid al-Syarī'ah* dalam Hadis seperti Sabda Nabi Saw:

لا ضرر ولا ضرار<sup>193</sup>

Artinya: Tidak ada kemudzaratan dan tidak ada yang memudzaratkan (HR. Imam Malik).

Mengenai Hadis ini, Najmuddin al-Thūfī berpendapat, bahwa Hadis tersebut mengandung makna bahwa *al-Syāri'* mengenyampingkan segala macam bentuk kemudzaratan dari manusia, selain kemudzaratan yang tegas, yang dikecualikan seperti *hudūd* dan *al-'Uqûbāt*.<sup>194</sup> Di samping Hadis di atas, pendapat Najmuddin al-Thūfī juga didasarkan pada

<sup>193</sup>Malik bin Anas, *al-Muwaththa'*, Ed. Muhammad Fu'ad Abd al-Baqi', Jld. II, (Mesir: Dar Ihya' al-Turats al-'Arabi, t.t), h. 745

<sup>194</sup>Musthafa al-Bigha dan Muhyiddin, *al-Mist al-Wafy fi Syarh al-Arba'in al-Nawawiyah*, (Beirut: Dar Ibn Katsir, 1989), h. 5

pemahamannya terhadap ayat Al-Qur'an maupun Hadis yang mempertegas bahwa Allah Swt memelihara dan memprioritaskan kemaslahatan hamba-hambanya.

Bila ditinjau dari aspek bahasa (linguistik dan gramatika), Hadis ini memiliki kandungan makna yang sangat dalam, antara lain kata *dharar* dan *dhirār*, memiliki makna yang sama namun memiliki obyek yang berbeda. Arti *dharar* adalah perbuatan yang dilakukan seorang diri dan hanya berbahaya pada diri sendiri, sedangkan *dhirār* adalah perbuatan yang bersifat interelasi (dilakukan dua orang atau lebih) dan bisa berbahaya, baik pada diri sendiri maupun orang lain.<sup>195</sup>

Juga Hadis lain yang mengandung unsur-unsur kemaslahatan, antara lain:

يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج. فإنه أغض للبصر و  
أحصن للفرج, ومن لم يستطع فعليه بالصوم فإنه له وجاء.<sup>196</sup>

Artinya: "wahai para pemuda, barang siapa di antara kalian mampu melaksanakan pernikahan, hendaklah menikah, karena yang demikian lebih menundukkan pandangan, dan lebih memelihara nafsu, dan barang siapa tidak mampu maka hendaklah berpuasa karena yang demikian mengikat nafsu baginya." (HR. Muslim).

Dalam Hadis di atas terdapat kata "al-bā`ah". Menurut al-Nawāwi pengertian kata tersebut adalah "kemampuan lahir dan batin".<sup>197</sup>Sementara Sayid Sabiq memberi arti kata tersebut dengan "al-Jimā", arti lengkapnya yaitu: "barang siapa yang sanggup berhubungan (jimā) lantaran telah ada biaya nikah,

---

<sup>195</sup>Kaki Lima Team, *Formulasi Nalar Fiqh: Telaah Kaidah Konseptual*, buku satu, (Surabaya: Khalista, 2006), h. 210-211

<sup>196</sup>Muslim, *Shahīh Muslim bi Syarh al-Nawawy*, (Beirut: Dar al-Ihya' at-Turas al-Arabi, 1972), h. 76

<sup>197</sup>Jalāluddin al-Mahalli, *al-Mahalli*, Juz. III, (Semarang Indonesia: Toha Putra, t.t), h. 206.

maka nikahlah, dan barangsiapa belum sanggup berhubungan karena tidak ada biaya nikah, maka berpuasalah”.<sup>198</sup>

Hadis di atas, menunjukkan bahwa Rasulullah Saw benar-benar mengetahui kondisi para pemuda yang memiliki dorongan biologis begitu tinggi, dimana hal tersebut mampu mengarahkan dan mengantarkan anak muda tersebut ke dalam lembah kemudharatan, sehingga menimbulkan kerusakan. Berdasarkan hal tersebut, Rasulullah Saw menganjurkan kepada mereka untuk menikah karena dengan menikah yang pada awalnya diharamkan karena bukan *mahram* menjadi *muhrim mu'aaqqat*, dengan menikah pula seseorang harus berusaha memberikan nafkah kepada keluarga untuk mewujudkan kemaslahatan terhadap keluarga. Pada Hadis ini Rasulullah Saw juga menunjukkan manfaat dari puasa, yakni tidak lain dengan puasa mampu menjaga gejolak syahwat.

Identifikasi selanjutnya mengenai kemunculan *maqāshid al-Syarī'ah* dapat dilacak dari metode penemuan hukum para ulama yang menjadikan qiyas sebagai salah satu sumber hukum sebelum tersusunnya disiplin ilmu ushul fiqh. Qiyas dibangun atas beberapa kriteria yaitu adanya '*illat*', mengeluarkan '*illat*' dari sebuah hukum, memperjelas '*illat*' dari suatu hukum, validasi sesuatu yang dapat dijadikan '*illat*', dan pembahasan mengenai *munāsabah*. Semuanya ini bermuara kepada pembahasan mengenai *maqāshid tasyrī'*.

Identifikasi selanjutnya adalah dari pembahasan jumhur ulama dalam masalah-masalah fiqh dari masa ke masa, yang selalu menyebutkan hikmah-hikmah dari pensyari'atan suatu hukum. Hal ini menandakan adanya *maqāshid al-Syarī'ah* yang berkaitan dengan masalah tertentu.<sup>199</sup> Pada masa Thabi'in studi tentang *Maqāshid al-Syarī'ah* dikembangkan oleh Ibrahim al-

---

<sup>198</sup>Sayid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah*, Jld. II, (Beirut: Dar al-Fikr, 1983), h. 13

<sup>199</sup>Muhammad Sa'īd bin Ahmad bin Mas'ud al-Yūbī, *Maqāshid al-Syarī'ah*., h. 43

Nakha'i<sup>200</sup>, kemudian dilanjutkan ke masa imam madzhab lewat metode yang mereka gunakan dalam merumuskan suatu hukum, di antaranya metode *Istihsan*, *Istislah*, *Qiyas*, *Sadd al-Dzar'ah*, *'Urf*, dan lain-lain.<sup>201</sup>

Setelah masa Shahabat dan Thabi'in, studi *maqāshid al-Syarī'ah* terus berkembang dengan pesat. Setelah pada periode sebelumnya terma *maqāshid al-Syarī'ah* hanya dapat dikenali secara parsial dari kecenderungan-kecenderungan rumusan konsep penggalan hukum, maka pada fase ini para ulama mulai memberikan ruang khusus bagi *maqāshid al-Syarī'ah* untuk menunjukkan eksistensinya.<sup>202</sup>

Hal ini terlihat dari dimasukkan *maqāshid al-Syarī'ah* sebagai salah satu pembahasan ilmu ushul fiqh oleh al-Juwainī<sup>203</sup>. Ia membagi *maqāshid al-Syarī'ah* kepada tiga

---

<sup>200</sup>Ibrahim al-Nakha'i mempergunakan qiyas dan pen-*ta'lil*-an dalam *istimbāth* hukumnya, Ia adalah Thabi'in, murid dari 'Alqama bin al-Qais yang belajar pada Abdullah bin Mas'ud dan guru dari Abu Hanifah. Ia pernah mengatakan "Sesungguhnya hukum Allah Swt selalu memiliki tujuan mulia, yaitu hikmah dan kemaslahatan yang pada esensinya kembali kepada kita". *Manhaj* Imam al-Nakha'i sendiri terkenal dengan elastisitasnya untuk dapat berdialektika dengan realitas masyarakat dan tak hanya terpaku pada dzahir teks saja. Baginya suatu *'ibrah* hanya dapat diketahui dari makna batin suatu teks, dan bukan dari dzahir lafad saja, karena suatu lafad tidak mungkin diletakkan kecuali untuk mengungkap cakupan makna yang terkandung di dalamnya. Ia mengambil makna teks untuk kemudian diaplikasikan pada berbagai peristiwa dengan konteks yang berbeda. Selanjutnya baca Nuruddin bin Mukhtar al-Khādimī, *al-Ijtihad al-Maqāshidī*, (Qatar: Wizarah al-Auqaf wa al-Syuun al-Islamiyah, 1998), h.106

<sup>201</sup>Nuruddin bin Mukhtar al-Khādimī, *'Ilm al-Maqāshid al-Syarī'ah*, (Riyadh: Jami'ah Muhammad Sa'ud al-Islamiyah, t.t), h. 54.

<sup>202</sup>Menurut versi Ahmad al-Raisūnī, perkembangan *maqāshid al-Syarī'ah* setelah masa Shahabat dan Thabi'in dilanjutkan oleh Turmuzi al-Hākim dalam kitabnya *al-Shalāt wa Maqāshiduha*, kemudian dilanjutkan oleh al-Māturīdī dalam kitabnya *Ma'khad al-Syarā'i*, lalu dilanjutkan oleh al-Quffāl melalui kitabnya *Maḥāsīn al-Syarī'at*, kemudian diteruskan Abu Bakar al-Abharī, *Mas'alah al-jawāb wa al-Dalāil wa al-'Ilal*, kemudian dilanjutkan oleh al-Bāqilānī dalam beberapa kitabnya, antara lain *al-Muqni' fi Ushūl al-Fiqh*, *al-Ihkām wa al-'ilal*, kemudian dilanjutkan oleh al-Juwainī. Baca selanjutnya Ahmad al-Raisūnī, *Nazhariyat al-Maqāshid...*, h. 39-46

<sup>203</sup>Nama lengkapnya adalah Abu al-Mā'alī 'Abdul Mulk al-Juwainī, (W.476 H). Ahmad al-Raisūnī, *Nazhariyat al-Maqāshid...*, h. 47

kategori yaitu *dharūriyāt*, *hājjiyāt*, dan *taḥsīniyāt*. Menurutnya dasar syari'at terbagi kepada lima macam, yaitu *pertama*, hukum yang dapat dipahami 'illat-nya, *kedua*, hukum yang berkaitan dengan kepentingan khalayak ramai, namun tidak sampai kepada batasan *dharūriyāt*, seperti pentasyri'atan hukum simpan pinjam (*ijārah*), *ketiga*, hukum yang tidak berkaitan dengan kepentingan khalayak ramai, namun dapat memberikan keuntungan dan menjauhkan kekurangan, seperti membersihkan diri dari hadas dan najis, *keempat*, hukum yang tidak dilandaskan kepada *dharūriyāt* dan kepentingan, namun disunnatkan melaksanakannya, seperti melaksanakan akad *kitābah* dengan hamba, dan *kelima*, hukum yang tidak dimaksudkan memiliki tujuan sama sekali (baik dalam bentuk *dharūriyāt* maupun *hājjiyāt*), seperti ibadah *badaniyah*.<sup>204</sup> Ia juga mengistilahkan *al-Maqāshid* dengan *al-Qashdu*, dan *al-Ghardhu*. Pendapatnya dalam kitab *al-Burhān* bahwa "Orang yang tidak memahami adanya *al-Maqāshid* dalam setiap perintah dan larangan Allah Swt, berarti ia belum memahami tujuan dari penerapan syari'at."

Dalam kitab *al-Burhān*, diskusi tentang *al-Maqāshid* ditemukan secara lebih luas, ini menandai fase baru pengembangan ilmu *al-Maqāshid*, sehingga kitab *al-Burhān* menjadi titik tolak penulisan ilmu ushul fikih. Kedudukan *al-Burhān* disamakan dengan kedudukan kitab *al-Risālah* karya Imam Syafi'i.

Kemudian studi *maqāshid al-Syarī'ah* diteruskan oleh muridnya al-Juwainī yaitu al-Ghazālī<sup>205</sup>. Al-Ghazālī menjadikan

---

<sup>204</sup>Muhammad Sa'īd bin Ahmad bin Mas'ud al-Yūbī, *Maqāshid al-Syarī'ah...*, h. 49

<sup>205</sup>Al-Ghazālī adalah seorang tokoh pemikir muslim yang hidup pada bagian akhir dari zaman keemasan di bawah khilafah Abbasiyah. Nama lengkapnya Abu Hamid Muhammad bin Ahmad al-Ghazālī al-Thūsi. Al-Ghazālī lahir pada tahun 450 Hijriyah di Tabaran, salah satu wilayah di Thus, yakni kota terbesar kedua di Khurasan setelah Naisabur. Kepada nama kota kelahirannya inilah kemudian nama Al-Ghazālī dinisbatkan (al-Thusi). Al-Ghazālī sempat berpartisipasi dalam kehidupan politik keagamaan pada

*al-Mashlahah* sebagai pemeliharaan atas maksud-maksud syara'.<sup>206</sup> Kemudian Al-Ghazālī membagi maksud syara' menjadi lima, yaitu menjaga agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Menurutnya cara menemukan dan mengetahui *al-Maqāshid* melalui Kitab, Sunnah dan Ijma', sehingga ia mengatakan "seluruh kemaslahatan yang kembali kepada maksud syara' hanya dapat dipahami melalui Al-Qur'an, Sunnah dan Ijma'".

Al-Ghazālī sangat gigih merumuskan *maqāshid al-Syarī'ah*, sehingga ia mengkajinya secara khusus lewat kitabnya *Syifā al-Ghalīl*, dan *al-Mustashfā*.<sup>207</sup> Ia menjelaskan tentang al-Mashlahah dalam kitabnya *al-Mustashfā* sebagai berikut:

"Adapun *al-Mashlahat* yang berada pada tingkatan darurat dapat dijadikan dalil dan pertimbangan dalam penetapan hukum Islam, sekalipun tidak ada dalil tertentu yang memperkuatnya. Contohnya orang-orang kafir yang menjadikan sekelompok tawanan muslimin sebagai perisai hidup. Bila kita tidak menyerang mereka (untuk menghindari jatuhnya korban dari tawanan muslim), mereka akan menyerang kita, akan masuk ke negeri kita, dan akan membunuh semua kaum muslimin. Kalau kita memanah tawanan yang menjadi perisai hidup itu (agar bisa menembus musuh), berarti kita membunuh muslim yang terpelihara darahnya yang tidak berdosa. Hal ini tidak diketahui dalilnya dalam syara'. Bila kita tidak menyerang, kita dan semua kaum muslimin akan dikuasai orang kafir, kemudian mereka bunuh semua termasuk para tawanan muslim. Maka mujtahid boleh

---

tahun-tahun terakhir pemerintahan Nizam dan kemudian menjadi sosok sentral. Ia wafat di kota kelahirannya pada tahun 505 Hijriyah. Saeful Saleh Anwar, *Filsafat Ilmu al-Ghazālī: Dimensi Ontologi dan Aksiologi*, (Bandung: Pustaka Setia, 2007), h. 14

<sup>206</sup>Ia memasukkan konsep *dharūriyāt*, *ḥājjiyāt*, dan *taḥsīniyāt* kepada maksud syara'. Maka di sinilah letak pengembangan konsep *maqāshid al-Syarī'ah* dari al-Juwainī. Al-Ghazālī, *al-Mustashfā min Ilm Ushūl*, ditahqiq oleh Muhammad Sulaiman al-Asyqar, (Libanon: al-Risalah, 1997), h. 251

<sup>207</sup>Kitab ini merupakan kitab terakhir yang disusun oleh al-Ghazālī dalam bidang ushul fiqh.

berpendapat bahwa tawanan muslim itu, dalam keadaan apapun, pasti terbunuh. Dengan demikian, memelihara semua umat Islam itu lebih mendekati kepada tujuan syara'. Karena secara pasti kita mengetahui bahwa tujuan syara' adalah memperkecil angka pembunuhan, sebagaimana halnya jalan yang mengarah ke kemudharatan sedapat mungkin harus dibendung. Bila kita tidak mampu mengusahakan agar jalan itu bisa ditutup, kita harus mampu memperkecil angka kematian itu. Hal ini dilakukan berdasarkan pertimbangan *al-Mashlahah* yang diketahui secara pasti bahwa *al-Mashlahah* itu menjadi tujuan syara', bukan hanya berdasarkan suatu dalil atau dalil tertentu, tetapi berdasarkan beberapa dalil yang tidak terhitung. Namun untuk mencapai maksud tersebut dengan cara seperti itu, yaitu membunuh orang yang tidak berdosa, merupakan sesuatu yang asing yang tidak ditunjukkan oleh dalil tertentu. Inilah contoh *al-Mashlahah* yang tidak diambil lewat metode qiyas terhadap dalil tertentu *al-Mashlahah* ini dapat dibenarkan dengan mempertimbangkan tiga sifat, yakni *al-Mashlahah* itu statusnya *dharurat* (bersifat primer), *qat'iyat* (bersifat pasti), dan *kulliyat* (bersifat umum)."<sup>208</sup>

Pengembangan ilmu *maqāshid al-Syarī'ah* diteruskan oleh al-Rāzī<sup>209</sup> dalam kitabnya *al-Maḥshūl*<sup>210</sup>. Kontribusinya dalam ilmu *Maqāshid al-Syarī'ah* adalah dengan membatasi *taḥsīniyāt* kepada dua macam yaitu *taḥsīniyāt* yang bertentangan dengan kaidah *muktabarah* dan *taḥsīniyāt* yang sesuai dengan kaidah. Ia selanjutnya memasukkan *al-Maqāshid* ke dalam bab *pen-tarjīh-an* diantara qiyas-qiyas, dimana sebelumnya *al-Maqāshid*nya digolongkan ke dalam bab *munāsabah* dan *mashāliḥ al-Mursalah*. Kemudian ia memilah

---

<sup>208</sup>Al-Ghazālī, *al-Mustashfā...*, h. 420 – 421

<sup>209</sup>Nama lengkapnya adalah Muhammad bin Umar bin al-Husīn bin 'Ali al-Tamīmī al-Bakrī al-Thabarsatānī al-Rāzī. Ia dilahirkan di Bilrayya pada tahun 544 Hijriyah, dan meninggal pada tahun 606 Hijriyah.

<sup>210</sup>Fakhruddin al-Rāzī, *al-Maḥshūl fi 'Ilm Ushūl al-Fiqh*, ditahqiq oleh Muhammad Ali Baidun, (Bairut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1999).

antara *Maqāshid* yang sesuai dengan syara' dan *al-Maqāshid* yang tidak sesuai dengan syara'.<sup>211</sup> Dalam pengembangan teori *Maqāshid al-Syarī'ah*, al-Rāzī mempertahankan metode *ta'līl al-Aḥkām* disertai dengan alasan-alasan yang kuat, dimana metode ini sudah mulai diragukan oleh sebagian ulama ushul fikih.

Pasca al-Rāzī, pengembangan *maqāshid al-Syarī'ah* diteruskan oleh Saifuddin al-Āmidī (W.631 H). Kontribusinya dalam studi *maqāshid al-Syarī'ah* dapat dilihat dalam kitabnya *al-Iḥkām fi Ushūl al-Aḥkām*, kitab ini merupakan ringkasan dari tiga kitab ushul sebelumnya yaitu kitab *al-Mu'tamad* karya al-Bashrī, kitab *al-Burhān* karya al-Juwainī, dan kitab *al-Mustashfā* karya al-Ghazālī, yaitu dengan memasukkan *al-Maqāshid* sebagai salah satu metode *tarjīh*<sup>212</sup> terhadap dalil-dalil yang kontradiktif. Pendapat al-Āmidī ini kemudian dianggap sebagai suatu undang-undang yang bagus (Sunnah Hasanah) oleh ulama ushul setelahnya.<sup>213</sup>

Ia juga melakukan pen-*tarjīh*-an atas pembahagian *al-Maqāshid* yang dikembangkan oleh al-Juwainī, pada tingkatan pertama yaitu *dharūriyāt*, kemudian tingkatan kedua adalah *ḥājjiyāt*, dan yang terakhir adalah *tahsīniyāt*. Ia berbeda pendapat dengan al-Ghazālī dalam pensistematisan *ushūl al-Khamsah* (pemeliharaan agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta). Menurut al-Āmidī, memelihara akal lebih utama dan harus didahulukan atas menjaga keturunan sebagaimana didahulukannya memelihara jiwa terhadap memelihara akal, karena memelihara akal bagian dari memelihara jiwa dan

---

<sup>211</sup>Muhammad Sa'īd bin Ahmad bin Mas'ūd al-Yūbī, *Maqāshid al-Syarī'ah...*, h. 54-55

<sup>212</sup>Secara etimologi kata *tarjīh* adalah bentuk *masdar* (sumber) dari kata dasar *rajjah*, artinya mengunggulkan sesuatu dengan lebih condong kepadanya. Sedangkan menurut istilah, *tarjīh* sebagaimana yang dikemukakan oleh Fakhruddin al-Rāzī adalah menguatkan salah satu dalil atas yang lainnya agar dapat diketahui mana yang lebih kuat untuk diamalkan dan dengan meninggalkan dalil yang lainnya. Muhammad Wafa, *Metode Tarjih atas Kontradiksi Dalil-dalil Syara'* (Jakarta: Pustaka Tarbiyah, 1995), h. 56

<sup>213</sup>Aḥmad al-Raisūnī, *Nazhariyat al-Maqāshid...*, h. 56-57

keturunan, dengan memelihara jiwa dan keturunan terpeliharalah akal. Sebaliknya dengan mengabaikan pemeliharaan jiwa dan keturunan, akan terabaikan pula pemeliharaan akal. Namun memelihara akal tidak mesti harus dengan terpeliharanya jiwa dan keturunan.<sup>214</sup> Kontribusi al-Āmīdī selanjutnya adalah penegasannya bahwa ruang lingkup *ushūl al-Khamsah* merupakan kesimpulan dari fakta yang ada. Hal ini menjadi referensi ulama ushul sesudahnya.

Selanjutnya pengembangan *maqāshīd al-Syarī'ah* diteruskan oleh murid al-Āmīdī yaitu 'Izzuddin bin 'Abdussalām<sup>215</sup> dalam kitabnya *Qawā'id al-Aḥkām fi Mashālih al-Anām*. Kontribusinya dalam pengembangan ilmu *maqāshīd al-Syarī'ah* antara lain:

---

<sup>214</sup>Aḥmad al-Raisūnī, *Nazhariyat al-Maqāshīd...*, h. 58

<sup>215</sup>Nama lengkapnya adalah 'Abd al-'Azīz bin 'Abd al-Salām bin Abī al-Qāsim bin Ḥasan bin Muḥammad bin Muḥazzab al-Salamī. Ia dilahirkan di Damsyī' di pada tahun 577 Hijriyah dan meninggal di Mesir pada tahun 660 Hijriyah. 'Umar bin Shālih bin 'Umar, *Maqāshīd al-Syarī'ah 'inda Imam 'Izzuddin bin Salām*, (t.tp: Dar an-Nafāis, t.t), h. 37-38

- a. Menjelaskan hakikat dari *mashāliḥ* dan *mafāshid*
- b. Melakukan klarifikasi antara *mashāliḥ* dan *mafāshid*
- c. Mensistematisasikan konsep *mashāliḥ* dan *mafāshid*
- d. Menjelaskan tentang *Maqāshid mukallaf* secara luas
- e. Membahas tentang *wāsa'il Maqāshid* dan segala hukum yang menyangkut tentangnya.

Dari bahasan ini, dapat diketahui hubungan antara *mashāliḥ* dengan *maqāshid al-Syarī'ah*, yaitu dengan merujuk kepada pendapat al-Ghazālī yang menjadikan *mashāliḥ* sebagai pemelihara atas maksud-maksud syari'at.

Kemudian muncul al-Qarāfī<sup>216</sup> dengan karyanya *al-Furūq*, dimana ia juga menjelaskan *maqāshid al-Syarī'ah* sebagaimana gurunya 'Izzuddin bin 'Abdussalām. Kontribusinya adalah membagi kesulitan kepada dua macam, yakni kesulitan yang dapat menggugurkan ibadat dan kesulitan yang tidak dapat menggugurkan ibadat. Dalam dua karyanya yang lain yaitu *Syarh Tanqīh al-Fushūl* dan *al-Nafāis* mencantumkan kaidah-kaidah mengenai *al-Maqāshid*, di antaranya:<sup>217</sup>

- 1) Syara' dapat menjangkau seluruh kemaslahatan dalam bidang-bidang hukum tertentu, sedangkan akal tidak dapat menjangkaunya seperti dalam bidang ibadat.
- 2) Kebanyakan yang didiskusikan dalam syari'at adalah antara kemaslahatan dan kemudharatan. Syari'at tidak mendiskusikan penggabungan antara keduanya.
- 3) Apabila terasa sukar untuk melakukan suatu tujuan yang diperintahkan, maka wajib untuk melakukan perantaraan kepada tujuan tersebut.

---

<sup>216</sup>Nama lengkapnya Syihābuddin Abī al-'Abbas Aḥmad bin Idrīs bin 'Abdurrahman al-Shanhajī al-Mishrī. Ia meninggal pada tahun 648 Hijriyah. Selanjutnya baca al-Qarāfī, *al-Nafāis al-Ushūl fi Syarh al-Maḥshūl*, ditahqiq oleh 'Ādil Aḥmad 'Abd al-Maujud dan 'Ali Muhammad Muawwaz, (t.tp: Maktabah Nazzar Mushtafa al-Bāz, t.t).

<sup>217</sup>Muhammad Sa'īd bin Ahmad bin Mas'ud al-Yūbī, *Maqāshid al-Syarī'ah...*, h. 59-60.

Pembahasan mengenai *maqāshid al-Syarī'ah* dilanjutkan oleh Ibnu Taimiyah<sup>218</sup>, kontibusinya antara lain:

- a) Menjadikan ilmu *maqāshid al-Syarī'ah* menjadi ilmu khusus dalam fiqh.
- b) Ia mengatakan bahwa pada realitasnya syari'at yang diturunkan oleh Allah Swt kepada Nabi Muhammad Saw meliputi kemaslahatan dunia dan akhirat, syari'at adalah apa-apa yang tercantum dalam Kitab dan Sunnah.
- c) Semua yang direalisasikan oleh salaf berkaitan dengan akidah, ushul, ibadat, politik, peradilan, dan pemerintahan.
- d) Menekankan bahwa konsep *dharūriyāt* bukan hanya terfokus pada lima pembahasan saja (*ushûl al-Khamsah*).
- e) Untuk memperkuat konsep yang dimiliki oleh Imam Ibnu Taimiyah selanjutnya dapat dipahami bahwa mayoritas ulama ushul membagi *al-Mashlahat* ke dalam dua sisi,<sup>219</sup> *al-Mashlahat duniyawiyah* dan *al-Mashlahat ukhrawiyah*, dimana *al-Mashlahat duniyawiyah* terbagi kepada *dharūriyat* yang lima macam. Dan *al-Mashlahat ukhrawiyah* adalah mensucikan jiwa dari hal-hal yang keji, seperti latihan pembersihan jiwa dan mensucikan moral, yang bisa membantu untuk mencapai keselamatan dan kebahagiaan akhirat.

Dengan demikian bahwa *Maqāshid al-Syarī'ah* yang dibangun oleh Ibnu Taimiyah adalah segala bentuk hukum syara' yang disyari'atkan oleh Allah Swt baik yang berkaitan dengan akidah maupun yang berkaitan dengan hukum-hukum. Ibnu Taimiyah juga mengkritik ulama-ulama yang mengatakan

---

<sup>218</sup>Nama lengkapnya adalah Taqiyuddin Abu Abbas Ahmad Ibnu Abdul Halim Ibnu Abdullah Ibnu Taimiyah al-Harrani. Lahir di Harran pada hari Senin tanggal 10 Rabi' al-Awwal tahun 661H, meninggal pada hari Senin tahun 728 H, pada usianya yang mencapai 68 tahun. Yusuf Muhammad Ahmad al-Badwī, *Maqāshid al-Syarī'ah 'Inda Ibnu Taimiyah*, (Yordania: Dar an-Nafāis, t.t), h. 15

<sup>219</sup>Ahmad al-Raisûnī, *Nazhariyat al-Maqāshid...*, h. 70

bahwa syariah hanya terfokus pada hukum saja, tidak ada kaitannya dengan masalah akidah.

Sesudah Ibnu Taimiyah, muncul al-Thūfī<sup>220</sup> lewat karyanya *Risālah fī Ri'āyat Al-Mashlahah*. Al-Thūfī dalam kitabnya mengembangkan konsep *Al-Mashlahah* lewat Hadis *lā dharara wa lā dhirāra*. Dalam penjelasan Hadis ini al-Thūfī berusaha menguraikan makna yang tepat tentang pandangan Islam mengenai kemaslahatan manusia secara umum, dan kemaslahatan hukum secara khusus. Menurutnya kandungan hukum dalam Hadis di atas adalah tidak sahnya tindakan yang menyebabkan kerugian pada orang lain kecuali karena sebab yang memaksa (*lā luhuqa dharar syar' illā bi mujīb khāsh mukhashshish*)<sup>221</sup>.

Pandangan al-Thūfī mewakili pandangan yang radikal dan liberal tentang *al-Mashlahah*.<sup>222</sup> Al-Thūfī berpendapat bahwa prinsip *al-Mashlahah* dapat membatasi (takhsis) Al-Qur'an, Sunnah dan Ijma' jika penerapan *nash* Al-Qur'an, Sunnah dan Ijma' itu akan menyusahkan manusia.<sup>223</sup> Akan tetapi, ruang lingkup dan bidang berlakunya *al-Mashlahah* al-Thūfī tersebut adalah bidang mu'amalah.<sup>224</sup>

Pembahasan tentang *Maqāshid al-Syarī'ah* diteruskan oleh al-Syāthibī, ia membahas secara khusus, sistematis dan jelas dalam kitabnya *al-Muwāfaqāt*, ia menghabiskan lebih kurang sepertiga pembahasan kitabnya mengenai *maqāshid*

---

<sup>220</sup>Al-Thūfī, memiliki nama lengkap Sulaiman Ibn Abd al-Qawiy Ibn Abd al-Karīm Ibn Sa'id al-Thūfī al-Shar Shari al-Hanbali. kelahirannya pada tahun 657 Hijriyah dan wafat pada tahun 716 Hijriyah. Musthafa Zaid, *al-Mashlahah fī Tasyrī' al-Islāmi wa Najm al-Dīn al-Thūfī*, Cet.II, (Kairo: Dar al-Fikr al-Araby, 1384 H), h. 67

<sup>221</sup>Abdallah M. Al-Husayn al-'Amiri, *Dekonstruksi Sumber Hukum Islam;Pemikiran Hukum Najm al-Din Thufi*, (Jakarta: Gaya Media Pratama, 2004), h. 49-50

<sup>222</sup>Nur A. Fadhil Lubis, *Hukum Islam dalam Kerangka Teori Fiqh dan Tata Hukum Indonesia* (Medan: Pustaka Widyasarana,1995), h. 34.

<sup>223</sup>Abdul Wahab Khallaf, *Mashādir al-Tasyrī' al-Islāmi fima la Nashsha fih*, (Kuwait: Dar al-Qalam, 1972), h. 46.

<sup>224</sup>Abdul Wahab Khallaf, *Mashādir al-Tasyrī' al-Islāmi...*, h. 48.

*al-Syarī'ah*. Ia secara tegas mengatakan bahwa tujuan utama Allah Swt menetapkan hukum-hukumNya adalah untuk terwujudnya kemaslahatan hidup manusia, baik di dunia maupun di akhirat. Karena itu, pembebanan hukum harus mengarah pada merealisasikan terwujudnya tujuan hukum tersebut.<sup>225</sup>

Seperti halnya ulama sebelumnya, ia juga membagi urutan dan skala prioritas *al-Mashlahah* menjadi tiga urutan peringkat, yaitu *dharūriyāt*, *ḥājjiyat*, dan *taḥsīniyat*.<sup>226</sup> Maksud dari *al-Mashlahah* menurutnya seperti halnya konsep al-Ghazālī, yaitu memelihara lima hal pokok, yaitu: agama, jiwa, akal, keturunan dan harta.<sup>227</sup> Konsep *maqāshid al-Syarī'ah* yang dikembangkan oleh al-Syāthibī telah melampaui pembahasan ulama abad-abad sebelumnya. Konsep al-Syāthibī tentang *al-Maqāshid* tersebut melingkupi seluruh bagian syari'at dan bukan hanya aspek yang telah diatur oleh *nash*. Seperti pernyataan al-Ghazālī, al-Syāthibī merangkum bahwa tujuan Allah Swt menurunkan syari'at adalah untuk mewujudkan kemaslahatan.

Para ulama klasik sering menyinggung wacana *al-Maqāshid* dalam kitab-kitab mereka, akan tetapi hanya sebatas pembahasan terkait wacana lainnya. Kemudian oleh al-Syāthibī diskursus tentang *al-Maqāshid* diperluas secara signifikan dengan sistematisasi tema bahasan yang cukup rapi, dimana kemudian ia bukukan dalam karyanya *al-Muwāfaqāt*.

Menurut al-Syāthibī, *maqāshid al-Syarī'ah* dapat dilihat dari dua bentuk, yaitu:

- a. *Maqāshid al-Syāri'* (tujuan Allah Swt sebagai pembuat hukum).
- b. *Maqāshid al-Mukallaf* (tujuan mukallaf sebagai pelaksana hukum).

---

<sup>225</sup> Al-Syāthibī, *al-Muwāfaqāt fi Ushūl...*, h. 4.

<sup>226</sup> Al-Syāthibī, *al-Muwāfaqāt fi Ushūl...*, h. 4.

<sup>227</sup> Al-Syāthibī, *al-Muwāfaqāt fi Ushūl...*, h. 5.

Dalam pembahasan *maqāshid al-Syāri'*, al-Syāthibī membagi kategori ini ke dalam empat aspek yang terdiri dari:

- 1) Tujuan awal syari'at, yakni kemaslahatan manusia di dunia dan akhirat. Aspek ini berkaitan dengan hakikat *maqāshid al-Syarī'ah*.
- 2) Syari'at sebagai sesuatu yang harus difahami. Aspek ini berkaitan dengan urgensi bahasa agar syari'at dapat difahami dan kemaslahatan dapat dicapai.
- 3) Syari'at sebagai hukum taklif yang harus dilaksanakan. Aspek ini berkaitan dengan pelaksanaan ketentuan syari'at dalam rangka merealisasikan *al-Mashlahah*. Selain itu juga berkaitan dengan kemampuan manusia dalam melaksanakan syari'at.
- 4) Tujuan akhir syari'at adalah membawa manusia ke bawah naungan hukum.

Aspek ini berkaitan dengan kepatuhan manusia sebagai mukallaf terhadap syari'at, dimana bertujuan untuk membebaskan manusia dari kekangan hawa nafsu.<sup>228</sup>

Al-Ghazālī mengajukan teori *Maqāshid al-Syarī'ah* dengan membatasi pemeliharaan syari'at pada lima unsur utama yaitu agama, jiwa, akal, kehormatan, dan harta benda. Hal ini juga dikemukakan oleh al-Syāthibī dengan menyatakan bahwa *al-Mashlahah* adalah memelihara lima aspek utama, yaitu agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Artinya, kelima unsur di atas dianggap suci, mulia dan dihormati karenanya mesti dilindungi dan dipertahankan. *Maqāshid al-Syarī'ah* juga merupakan prinsip umum syari'at (*al-Kulliyat al-Syarī'ah*) yang pasti.

Kesimpulan yang seperti ini kelihatan dapat diterima secara meyakinkan. Ide tersebut diajukan pada abad kelima, di era *ushūl* (dasar) syari'at, terutama Sunnah telah tercatat dengan baik, sehingga hampir tidak mungkin ada Sunnah yang tercecer. Meskipun sama sekali tidak menutup kemungkinan

---

<sup>228</sup>Al-Syāthibī, *al-Muwāfaqāt...*, h. 2-3

adanya unsur tambahan terhadap kelima pembagian *al-Maqāshid* di atas, namun kelimanya sulit dikesampingkan sebagai elemen penting *Maqāshid al-Syarī'ah*.<sup>229</sup>

Sesudah era al-Syāthibī, tidak ada ulama yang membahas tentang *maqāshid al-Syarī'ah* secara khusus, sehingga muncul Ibnu ‘Āsyūr lewat karyanya *Maqāshid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*.<sup>230</sup> Ia dalam kitabnya menambah beberapa pembahasan baru mengenai *Maqāshid al-Syarī'ah*, yaitu membagi *maqāshid al-Syarī'ah* dalam tiga kategori. *Pertama* adalah legalitas hukum *al-Maqāshid*, dan urgensi penerapannya dalam merumuskan rancang bangun suatu hukum. *Kedua*, *Maqāshid Tasyrī' ‘Āmmah*. *Ketiga*, *Maqāshid Tasyrī' Khāshshah*.

Kemudian muncul ulama sesudah Ibnu ‘Āsyūr yang mengkaji tentang *maqāshid al-Syarī'ah*, namun tidak memberikan kontribusi baru mengenai ilmu *al-Maqāshid*, seperti ‘Allāl al-Fāsī dengan kitabnya *Maqāshid al-Syarī'ah al-Islāmiyah wa Makārimiha*.

### C. Kehujjahan *Al-Maqāshid Al-Syarī'ah*

Kehujjahan *maqāshid al-Syarī'ah* tidak dapat terbatas dengan batasan kuantitas tertentu. Karena dasar dan landasannya tersebar baik secara eksplisit maupun implisit di balik *nushûsh* atau teks-teks agama yang ada, tersebar di antara tumpukan dalil-dalil dari Al-Qur’an maupun Sunnah Nabi Saw.

Muhammad Sa’id Ramadhān al-Būthī dalam kitabnya *Dhawābith al-Mashlahah fi al-Syarī'ah al-Islāmiyah*, menyatakan bahwa *al-Mashlahah* sebagai tujuan syari’at dalam bingkai pengertian yang membatasinya, bukanlah dalil yang berdiri sendiri atas dalil-dalil syara’ sebagaimana Al-Qur’an, Hadis, Ijma’ dan Qiyas. Dengan demikian tidak mungkin menentukan

---

<sup>229</sup>Hasbi Umar, *Nalar Fiqh Kontemporer*, (Jakarta: Gaung Persada Press, 2007), h. 36.

<sup>230</sup>Muhammad Sa’id bin Ahmad bin Mas’ud al-Yūbī, *Maqāshid al-Syarī'ah...*, h. 70-71

hukum-hukum yang parsial (*juz'i*) dengan berdasar hanya kepada *al-Mashlahah* (kemaslahatan). Tapi *al-Mashlahah* adalah makna universal yang mencakup keseluruhan bagian-bagian hukum *juz'i* yang diambil dari dalil atau dasar syari'at.

Eksistensi *al-Mashlahah* sebagai dalil hukum, tidak dapat dilakukan karena akal tidak mungkin menangkap makna *al-Mashlahah* dalam masalah-masalah *juz'i*. Hal ini disebabkan dua hal:

*Pertama*, kalau akal mampu menangkap *maqāshid al-Syarī'ah* secara parsial dalam tiap-tiap ketentuan hukum, maka akal adalah penentu atau hakim sebelum datang syara', walaupun hal ini mungkin menurut mayoritas ulama.<sup>231</sup>

*Kedua*, jika anggapan bahwa kemampuan menangkap *maqāshid al-Syarī'ah* secara parsial dalam tiap-tiap ketentuan hukum dianggap sah-sah saja, maka batallah keberadaan *atsar* dari kebanyakan dalil-dalil rinci bagi hukum, karena dilatarbelakangi kesamaran substansi *al-Mashlahah* bagi mayoritas akal manusia.<sup>232</sup>

#### 1. Kehujjahan *Maqāshid al-Syarī'ah* dengan Dalil Naqli<sup>233</sup>

Dalam Al-Qur'an dan Sunnah terdapat berbagai pembahasan yang menyangkut tentang *maqāshid al-Syarī'ah*. Adapun tujuan akhirnya adalah mendatangkan kemaslahatan dan menjauhkan dari kesulitan.<sup>234</sup> Dari hasil penelusuran

---

<sup>231</sup>Muhammad Sa'īd Ramadhān al-Būthī, *Dhawābith al-Mashlahah fī al-Syarī'ah al-Islāmiyah*, (Beirut: Muassasah al-Risalah, 2001), h. 107-108

<sup>232</sup>Muhammad Sa'īd Ramadhān al-Būthī, *Dhawābith al-Mashlahah...*, h. 107-108.

<sup>233</sup>Maksud dari dalil *naqli* ialah dalil yang berasal dari Al-Qur'an (Kitab), Sunnah, dan Ijma'. Sedangkan yang penulis maksudkan di sini adalah dalil yang berasal dari Al-Qur'an dan Sunnah. Sedangkan dalil *'aqli* adalah dalil yang berasal dari akal. Selanjutnya baca Muhammad bin 'Ali Sabban, *Syarh Sullam li al-Malawi*, (Surabaya: Alharamain, t.t), h. 148

<sup>234</sup>*Jalb al-Mashālih, wa Dar al-Mafāsīd* adalah berperan sebagai penentu kesesuaian (munāsabah) agar segala sesuatu dapat serasi danimbang, kaidah ini merupakan kaidah yang diformulasikan dalam bentuk metode *istislah*, yang merupakan metode fundamental dalam membangun

terhadap penyari'atan hukum dalam Al-Qur'an dan Sunnah, dapat disimpulkan bahwa Allah Swt mensyari'atkan seluruh hukum untuk kemaslahatan hambaNya. Imam Ibnu Qayyim mengatakan "Isi dari Al-Qur'an dan Sunnah dipenuhi pen-ta'lī-an hukum dengan hikmah-hikmah dan kemaslahatan, serta pemberitahuan terhadap hikmah-hikmah yang karenanya disyari'atkan segala hukum"<sup>235</sup>. Pendapat 'Izzuddin bin 'Abdussalam bahwa:

"jika kita memperhatikan tujuan dari penerapan hukum dalam Al-Qur'an dan Sunnah, maka kita ketahui bahwa Allah Swt memerintahkan untuk melakukan seluruh kebaikan baik secara tersembunyi atau terang-terangan, dan memerintahkan menjauhi keburukan dan kejahatan baik secara tersembunyi maupun terang-terangan. Menurutnya kebaikan diistilahkan dengan *Jalb al-Mashālih, wa Dar al-Mafāsid*, sedangkan keburukan diistilahkan dengan *Jalb al-Mafāsid wa Dar al-Mashālih*".<sup>236</sup>

Ada beberapa cara Al-Qur'an menetapkan kehujjahan *maqāshid al-Syarī'ah*, yaitu:<sup>237</sup>

- a. Allah Swt menyebutkan dalam KitabNya bahwa Dia sebagai penentu (al-Hākim), karena itu dalam penetapan seluruh hukum-hukum Allah Swt (syari'at Islam) menghendaki adanya kemaslahatan di dunia dan akhirat.

---

dan memverifikasi sebuah rasio, dimana hal ini disebabkan karena hubungan antara rasio dan keseimbangan *mashlahah* adalah bagian dari ushul fiqh yang membawa prinsip kesesuaian. Abdul Haris, *Sejarah Teori Hukum Islam, Pengantar untuk Ushul Fiqh Madzhab Sunny* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2000), h. 165

<sup>235</sup>Ibnu Qayyim, *Miftah Dar al-Sa'ādah wa Masyhūr Wilayah al-'Ilmi wa al-Irādah*, (Riyadh: Dar al-Najd, t.t), h. 408

<sup>236</sup>'Izzuddin bin 'Abdussalam, *Qawā'id al-Ahkām fi Mashālih al-'ānam*, Jld.II, (Beirut: Dar al-Kutb al-'Alamiyah, t.t), h.160

<sup>237</sup>Muhammad Sa'īd bin Ahmad bin Mas'ud al-Yūbī, *Maqāshid al-Syarī'ah...*, h. 108

- b. Allah Swt mensifati diriNya dengan *Arhamur Rāhimīn* pada kebanyakan tempat dalam KitabNya, seperti firman Allah Swt:

ج  
رَبَّنَا أَمَّنَّا فَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا وَأَنْتَ خَيْرُ الرَّحِيمِينَ

Artinya: *Ya Tuhan kami, kami telah beriman, maka ampunilah kami dan berilah kami rahmat dan Engkau adalah pemberi rahmat yang paling baik.* (QS. Al-Mukminūn: 109).

وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ

Artinya: *Dan rahmat-Ku meliputi segala sesuatu...* (QS. Al-'A'raf: 156).

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ

Artinya: *Dan tiadalah kami mengutus kamu, melainkan untuk (menjadi) rahmat bagi semesta alam.* (QS. Al-Anbiya: 107).

Dari uraian di atas, diketahui bahwa Allah Swt merahmati hamba-hambaNya dengan apa yang diperintahkan dan disyari'atkan kepada hambaNya, seandainya perintah Allah Swt tidak didasari dengan rahmat, hikmah, kemaslahatan, dan berbuat *ihsān* kepada hambaNya, maka Allah Swt tidak boleh disifati dengan "rahmat".

- c. Allah Swt memberitahukan mengenai kedudukan KitabNya, keagungan faedahnya, dan tujuan diturunkannya, sedangkan Al-Qur'an merupakan asal dari syari'at. Hal ini diisyaratkan dalam firman Allah Swt:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِّمَا فِي الصُّدُورِ وَهُدًى  
وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ قُلْ بِفَضْلِ اللَّهِ وَبِرَحْمَتِهِ فَبِذَلِكَ فَلْيَفْرَحُوا هُوَ خَيْرٌ مِّمَّا  
يَجْمَعُونَ

Artinya: *Hai manusia, sesungguhnya telah datang kepadamu pelajaran dari Tuhanmu dan penyembuh bagi penyakit-penyakit (yang berada) dalam dada dan petunjuk serta rahmat bagi orang-orang yang beriman. Katakanlah: "Dengan kurnia Allah Swt dan rahmat-Nya, hendaklah dengan itu mereka bergembira. Karunia Allah Swt dan rahmat-Nya itu adalah lebih baik dari apa yang mereka kumpulkan".* (QS. Al-Yunūs: 57-58).

Al-Thūfī menjelaskan beberapa ciri keterkaitan ayat ini dengan memelihara kemaslahatan, yaitu:<sup>238</sup>

2. Potongan firman Allah Swt *qad jāatukum maw'izhatun min rabbikum*, Allah Swt merasa perlu untuk menasehati mereka, walau di dalamnya kemaslahatan mereka lebih dominan, dikarenakan dengan memberi nasehat, Allah Swt memberikan benteng dari kehinaan dan petunjuk.
3. Allah Swt telah memberikan sifat kepada Al-Qur'an sebagai *syifā'un limā fi al-shudūr*, maksudnya adalah obat terhadap keraguan dan sejenisnya, dalam konteks ini merupakan kemaslahatan yang tinggi.
4. Allah Swt mensifati Al-Qur'an sebagai petunjuk.
5. Allah Swt memberi karakter Al-Qur'an sebagai *rahmah*, disebabkan dalam sebuah petunjuk yang benar terdapat puncak kemaslahatan.
6. Menambahkan aspek-aspek tersebut dengan anugrah dan rahmat Allah Swt, yang mana tidak muncul darinya kecuali rahmat yang agung.
7. Firman Allah Swt *fabidzalika falyafrahū*, maksudnya ucapan selamat kepada mereka, padahal kegembiraan dan ucapan selamat hanyalah karena adanya kemaslahatan yang tinggi.
8. Firman Allah Swt *huwa khayrum mimma yajma'ūn*. Apa yang mereka kumpulkan merupakan bagian dari kemaslahatan

---

<sup>238</sup>Abdallah M. Al-Husayn Al-'Amiri, *Dekonstruksi Sumber Hukum Islam;...*, h. 101-102. Dapat dilihat juga Muhammad Sa'īd bin Ahmad bin Mas'ud al-Yūbī, *Maqāshidal-Syarī'ah...*, h. 111

mereka. Tetapi Al-Qur'an dan anugrahnya lebih menguntungkan daripada *al-mashlahah*.

Aspek-aspek yang disebutkan oleh al-Thūfī dari kandungan ayat ini menggambarkan bahwa hukum memiliki kepedulian terhadap kemaslahatan orang-orang yang bertanggungjawab dan mempertimbangkannya secara hukum.

d. Al-Qur'an menyatakan dalam *nash-nash syar'iyah* tentang *maqāshid al-Syarī'ah al-Āmmah* dan *maqāshid al-Syarī'ah al-Khashshah*. Seperti *Maqāshid al-Āmmah* menghilangkan kesukaran dalam syari'at. Firman Allah Swt:

وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ

Artinya: dan dia sekali-kali tidak menjadikan untuk kamu dalam agama suatu kesempitan..., (QS. Al-Haj: 78).

يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ

Artinya: Allah Swt menghendaki kemudahan bagimu, dan tidak menghendaki kesukaran bagimu..., (QS. Al-Baqarah: 185).

Ayat-ayat di atas menunjukkan bahwa Allah Swt menghendaki kemudahan bagi hamba-Nya dan menghilangkan kesukaran serta kesempitan. Ini menjadi dalil tentang adanya tinjauan mengenai *al-Maqāshid*. Adapun *Maqāshid al-Khashshah* dapat dilacak keberadaannya dengan menyebutkan tujuan dari penerapan hukum-hukum, seperti hukum jihad, shalat, zakat, puasa, dan lain-lain.

e. Allah Swt menyatakan hukum yang ditetapkanNya merupakan sebaik-baik hukum. Hal ini termaktub dalam firman Allah Swt:

أَفْحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ

Artinya: *dan (hukum) siapakah yang lebih baik daripada (hukum) Allah Swt bagi orang-orang yang yakin.* (QS. Al-Maidah: 50).

Dari petikan ayat ini dapat dipahami bahwa apabila hukum Allah Swt tidak sesuai dengan hikmah dan kemaslahatan, maka tidak sah menyebutkan hukum Allah Swt sebaik-baik hukum. Dapat dipahami pula bahwa orang yang mengikuti hukum Allah Swt dipastikan mendapatkan kemaslahatan yang luas. Hal ini berbeda dengan produk hukum yang dihasilkan manusia, dimana sebahagian hukum manusia memiliki kemaslahatan dan sebahagiannya tidak terdapat kemaslahatan di dalamnya.

Uraian dalil di atas merupakan sebahagian dalil *naqliyah* yang menunjukkan bahwa syari'at datang untuk kemaslahatan dimana kandungan hukum Allah Swt berisi kemaslahatan.

## 2. Kehujjahan *Maqāshid al-Syarī'ah* dengan Dalil 'Aqli

Kekosongan hikmah dan tujuan dari suatu hukum dapat disebabkan oleh bebarapa hal yaitu:<sup>239</sup>

- a. Pencipta hukum tidak mengetahui tentang tujuan suatu produk hukum.
- b. Ketidak sanggupannya pencipta hukum untuk mewujudkan tujuan dari produk hukumnya.
- c. Keengganan pencipta hukum untuk berbuat kebajikan (*ihsān*) kepada pelaku hukum.
- d. Adanya penghalang (*māni'*) yang mencegah terciptanya kemaslahatan atau hikmah dalam produk hukumnya.
- e. Tujuan hukum yang dihasilkan tidak sempurna atau cacat hukum.

Semua alasan yang tersebut di atas tidak mungkin dinisbahkan kepada Allah Swt sebagai pencipta hukum, karena

---

<sup>239</sup>Muhammad Sa'īd bin Ahmad bin Mas'ud al-Yūbī, *Maqāshid al-Syarī'ah...*, h. 119

meniadakan hikmah dan tujuan dari penerapan hukum berada pada posisi meniadakan sifat-sifat Allah Swt. Hal ini mustahil terjadi pada hak Allah Swt.

Logika berpikir selanjutnya untuk menguatkan kehujjahan *maqāshid al-Syarī'ah* ialah bahwa sudah lumrah diketahui oleh setiap orang bahwa Allah Swt memelihara kemaslahatan hamba-hambaNya dalam kehidupan mereka, yaitu ditinjau dari aspek menciptakan manusia dari tiada, dan memberikan limpahan nikmat-nikmat kepada mereka. Seperti firman Allah Swt:

وَسَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ

Artinya: *Dan dia telah menundukkan untukmu apa yang di langit dan apa yang di bumi semuanya, (sebagai rahmat) daripadanya..., (QS. Al-Jātsiyah: 13).*

Dari pemahaman ayat di atas, dapat dipahami bahwa mustahil bagi Allah Swt menjaga kemaslahatan hamba-hambaNya dalam kehidupan mereka, kemudian Allah Swt mengosongkan kemaslahatan dalam hukum-hukum syari'at. Karena dengan terjaganya kemaslahatan, dapat terjaga harta, darah, dan sifat ('a'rāzh) manusia dalam kehidupannya. Oleh karena demikian, wajiblah menyakini pendapat bahwa Allah Swt menjaga kemaslahatan bagi manusia.

Alasan selanjutnya bahwa Allah Swt menciptakan manusia sebagai makhluk yang sempurna dan mulia seperti firman Allah Swt:

وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ

Artinya: *Dan sesungguhnya telah kami muliakan anak-anak Adam..., (QS. Al-Isra': 70).*

Di antara sifat-sifat memuliakan adalah memastikan wujudnya kemaslahatan bagi manusia dengan sebaik-baiknya. Sifat dasar dari *maqāshid al-Syarī'ah* adalah pasti. Kepastian di sini merujuk pada otoritas *maqāshid al-Syarī'ah* itu sendiri.

Dengan demikian eksistensi *maqāshid al-Syarī'ah* pada setiap ketentuan hukum syari'at menjadi hal yang tidak terbantahkan. Jika ia berupa wajib maka pasti ada manfaat yang terkandung di dalamnya. Sebaliknya, jika ia berupa perbuatan yang dilarang maka sudah pasti ada kemudharatan yang harus dihindari.<sup>240</sup>

#### **D. Kedudukan *Maqāshid Al-Syarī'ah* di antara Dalil Hukum yang Lain**

Syari'at Islam sudah tersusun secara komprehensif dan sistematis sehingga dalam setiap persyari'atannya mengandung prinsip menarik sebanyak-banyaknya kemaslahatan dan mengurangi sebisa mungkin kemafsadatan, tujuannya agar tidak timbul perbedaan dan pertentangan dalam setiap persyari'atan hukum kepada mukallaf, dan tidak terdapat kecacatan. Siapa saja yang melakukan pengkajian dan penganalisaan terhadap syari'at Islam, maka akan didapati hidayah dan petunjuk untuk mengikuti peraturan yang digariskan oleh *Syāri'*, dimana akan didapati kesempurnaan dalam setiap *nash-nash*-Nya.<sup>241</sup>

Syari'at Islam sifatnya melengkapi atas kemaslahatan umum secara global dan kemaslahatan khusus pada setiap masalah. Kemaslahatan khusus terdapat dalam setiap dalil dalam suatu permasalahan. Sedangkan kemaslahatan umum terletak pada kepatuhan seluruh mukallaf terhadap undang-undang dari ketentuan syara'.<sup>242</sup>

##### **1. Hubungan *maqāshid al-Syarī'ah* dengan Al-Qur'an**

Konsensus jumhur ulama menetapkan bahwa sumber hukum Islam yang pertama adalah Al-Qur'an. Al-Qur'an merupakan sumber dari dasar-dasar hukum Islam, Al-Qur'an juga meletakkan segala hal tentang Islam. Pembentukan hukum

---

<sup>240</sup>Hasbi Umar, *Nalar Fiqh...*, h. 36.

<sup>241</sup>Muhammad Sa'īd bin Ahmad bin Mas'ud al-Yûbî, *Maqāshid al-Syarī'ah...*, h. 369

<sup>242</sup>Al-Syāthibî, *al-Muwāfaqāt...*, h. 386

Al-Qur'an terdapat beberapa prinsip, yaitu tidak menyulitkan, artinya bahwa Al-Qur'an diturunkan tidak bertujuan menyakitkan atau menyengsarakan seseorang, namun Al-Qur'an dibentuk agar tercipta suatu kemaslahatan.<sup>243</sup> Al-Qur'an adalah kalam Allah Swt yang diturunkan kepada Nabi Muhammad Saw, dimana membacanya merupakan ibadah.<sup>244</sup>

Al-Qur'an merupakan dasar syari'at Islam, oleh karenanya setiap peneliti tentang *al-Maqāshid* selalu membahas unsur-unsur kemaslahatan yang terkandung dalam Al-Qur'an. Tidak diperbolehkan bagi peneliti *al-Maqāshid* meniadakan pembahasan tentang unsur-unsur dasar dari *al-Maqāshid* tersebut, apalagi menghilangkan sebahagian besar dari tujuan (maqāshid) syari'at secara umum dan khusus, karena Al-Qur'an merupakan dasar dari segala dalil-dalil hukum yang lain. Al-Qur'an juga sebagai kaidah pensyari'atan hukum, sehingga Al-Qur'an merupakan dasar (*asl*) rujukan seluruh dalil yang lain, seperti Sunnah, Ijma', dan Qiyas.

Dari uraian tersebut di atas dapat dipahami bahwa hubungan antara *Maqāshid al-Syarī'ah* dengan Al-Qur'an sangat kuat, dimana keterkaitan antara keduanya adalah keterkaitan antara dasar (*asl*) dan cabang (*fur'*). Alasan selanjutnya bahwa syari'at bersumber dari Kitab, Sunnah, dan *istinbāth* dari keduanya, sedangkan *al-Maqāshid* merupakan tujuan akhir dari pensyari'atan hukum dari Al-Qur'an dan Hadis.

Urgensitas Al-Qur'an dalam memahami *Maqāshid al-Syarī'ah* dapat ditelusuri melalui media dan tujuan sebagai berikut:<sup>245</sup>

a. Penjelasan Al-Qur'an mengenai *al-Maqāshid*

---

<sup>243</sup>Jaih Mubarak, *Sejarah dan Perkembangan Hukum Islam*, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2003), h. 15

<sup>244</sup>Manna' Khalil Khattan, *Mabāhith fi 'Ulūm al-Qur'ān*, (t.tp: Dar al-Rasyid, t.t), h. 21

<sup>245</sup>Muhammad Sa'īd bin Ahmad bin Mas'ud al-Yūbī, *Maqāshid al-Syarī'ah...*, h.476

Pemberitaan Allah Swt dalam KitabNya berisi penjelasan yang berbentuk sempurna, sebagaimana firman Allah Swt dalam ayat:

وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ

Artinya: *Dan kami turunkan kepadamu al-Kitab (Al-Qur'an) untuk menjelaskan segala sesuatu ..., (QS. Al-Nahl: 89).*

Di antara perkara yang dijelaskan oleh Al-Qur'an adalah mengenai *Maqāshid al-Tasyrī'*. Penjelasan ini terletak pada masalah dan bagian yang berbeda-beda di dalam Al-Qur'an. Seperti Allah Swt menjelaskan tujuan umum (Maqāshid 'āmmah) dalam penerapan hukum, misalnya penjelasan mengenai menghilangkan kesukaran dalam Al-Qur'an.

مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ

Artinya: *Allah Swt tidak membuat kamu menjadi sulit..., (QS. Al-Maidah: 6).*

وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ

Artinya: *Dan Dia sekali-kali tidak menjadikan untuk kamu dalam agama suatu kesempitan..., (QS. Al-Haj: 78).*

يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ

Artinya: *Allah Swt menghendaki kemudahan bagimu, dan tidak menghendaki kesukaran bagimu..., (QS. Al-Baqarah: 185).*

Dari petikan ayat-ayat di atas jelaslah bahwa menghilangkan kesulitan dan kesukaran merupakan tujuan dari pensyari'atan suatu hukum.

b. Tujuan ikhlas beribadah kepadaNya, seperti dijelaskan oleh Al-Qur'an dalam beberapa ayat:

وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ  
وَذَلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ

Artinya: *Padahal mereka tidak disuruh kecuali supaya menyembah Allah Swt dengan memurnikan ketaatan kepada-Nya dalam (menjalankan) agama yang lurus..., (QS. Al-Bayyinah: 5).*

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ

Artinya: *Dan Aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan supaya mereka mengabdikan kepada-Ku. (QS. Al-Zhariyyat: 56).*

Dalam petikan ayat di atas, beribadah kepada Allah Swt merupakan tujuan *asasi* dalam setiap penerapan hukum, sedangkan tujuan yang lain merupakan pelengkap dan ikutan dari tujuan *asasi* tersebut.

c. Tujuan untuk berbuat adil dalam setiap perkataan dan perbuatan. Sebagaimana yang dijelaskan dalam Al-Qur'an:

وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ

Artinya: *Sesungguhnya Allah Swt menyuruh (kamu) berlaku adil dan berbuat kebajikan..., (QS. Al-Nahl: 90).*

وَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ

Artinya: *Dan apabila kamu berkata, Maka hendaklah kamu berlaku adil..., (QS. Al-An'am: 152).*

Potongan ayat di atas menjelaskan bahwa berbuat adil itu suatu keharusan yang harus diterapkan. Adil dalam bermua'malat ialah menyampaikan segala hak kepada ahlinya, dan tidak menjauhkan manusia dari hak mereka. Sedangkan adil dalam beribadat memiliki pengertian dengan menempuh jalan pertengahan, dan dengan menunaikan ibadat yang diperintahkan.

d. Tujuan utama disyari'atkan hukum adalah untuk memelihara kemaslahatan dan sekaligus menghindari kemafsadatan baik di dunia maupun di akhirat. Segala macam masalah hukum baik yang secara khusus diatur dalam Al-Qur'an dan Hadis maupun yang dihasilkan oleh ijtihad haruslah bertitik tolak pada tujuan tersebut.

## 2. Hubungan *Maqāshid al-Syarī'ah* dengan Hadis

Sunnah adalah segala sesuatu yang disandarkan kepada Nabi Saw baik perkataan, perbuatan, maupun pengakuan Nabi Saw.<sup>246</sup> Eksistensi Sunnah dalam kaitan dengan Al-Qur'an terbagi kepada tiga macam, yaitu:

*Pertama*, kandungan hukum dalam Sunnah sesuai dengan kandungan hukum dalam Al-Qur'an tanpa penambahan dan pengurangan seperti Hadis:

عن عبد الله بن عمر عن أبيه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم بني الإسلام على خمس شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا عبده ورسوله وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وصوم رمضان وحج البيت<sup>247</sup>

Artinya: *Diriwayatkan dari 'Abdillah bin 'Umar dari ayahnya berkata: Rasulullah Saw bersabda Islam terdiri atas lima pondasi yaitu kesaksian bahwa tiada tuhan melainkan Allah Swt, dan Muhammad Saw Rasulullah, mendirikan shalat, menunaikan zakat, berpuasa, dan naik haji, (HR. Bukhari dan Muslim).*

---

<sup>246</sup>Sunnah yang penulis maksudkan di sini adalah sama pengertiannya dengan Hadis. Namun ada juga pendapat yang membedakan antara Hadis dengan Sunnah. Pengertian Sunnah lebih luas daripada Hadis. Ḥāfiẓ Ḥasan al-Mas'ūdī, *Minḥat al-Mughīṣ*, (Surabaya: Maktabah Muhammad bin Ahmad Dahlan Nabhani wa Auladuh, t.t), h. 5

<sup>247</sup>Yahyā bin Syarafuddīn al-Nawawī, *Syarḥ al-Arba'īn al-Nawawīyah fī al-Aḥādīṣ al-Nabawīyah*, (Surabaya: Salim bin Sa'ad bin Nabhāni, t.t), h. 24

Al-Qur'an sebelumnya juga sudah menjelaskan mengenai kelima dasar ini.

*Kedua*, kedudukan Sunnah untuk memperjelas kandungan hukum dalam Al-Qur'an, maksudnya Sunnah mengkhususkan dari keumuman lafad dalam Al-Qur'an, mengaitkan dari ke-*mutlaq*-an lafad dalam Al-Qur'an, merincikan ke-*mujmal*-an lafad dalam Al-Qur'an.

*Ketiga*, Sunnah *mustaqillah* yaitu Sunnah yang menetapkan hukum yang tidak disebutkan dalam Al-Qur'an seperti hukum melarang seorang perempuan menikah dengan pamannya. Sunnah yang dimaksud di sini wajib mengandung pemahaman *Maqāshid al-Syarī'ah*.

Adapun keterkaitan antara Sunnah dengan *Maqāshid al-Syarī'ah* adalah sebagai berikut:

- a. Syari'at berasal dari Kitab dan Sunnah. Maksud dari *Maqāshid al-Syarī'ah* adalah *al-Maqāshid* dari Kitab dan Sunnah. Apabila seorang yang mengkaji tentang kemaslahatan tidak memperhatikan Sunnah, maka ia sudah melalaikan sebahagian dari syari'at serta tidak mengetahui maksud dari syari'at. Ia tidak akan sanggup untuk mengetahui *qā'idah 'āmmah* dan *Maqāshid Kulliyah*, kecuali sesudah menggali hukum syari'at secara sempurna melalui Kitab dan Sunnah.
- b. Fungsi Sunnah adalah memperjelas maksud dari Al-Qur'an seperti firman Allah Swt:

وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ

Artinya: *Dan kami turunkan kepadamu Al-Qur'an, agar kamu menerangkan pada umat manusia apa yang telah diturunkan kepada mereka dan supaya mereka memikirkan, (QS. Al-Nahl: 44).*

Kandungan ayat ini melengkapi penjelasan *al-Maqāshid* terutama sebahagian *al-Maqāshid* hukum-hukum yang tidak disebutkan dalam Al-Qur'an. Di antara hukum-hukum yang

tersebut dalam Al-Qur'an dan Sunnah juga menyatakan tujuan dari hukum-hukum tersebut, seperti tentang hukum nikah yang dijelaskan dalam Al-Qur'an;

وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ إِذَا أَنْتُمْ بَشَرٌ تَنْتَشِرُونَ

Artinya: *Dan di antara tanda-tanda kekuasaan-Nya ialah dia menciptakan kamu dari tanah, kemudian tiba-tiba kamu (menjadi) manusia yang berkembang biak. (QS. Al-Ruum: 20).*

Kemudian Sunnah juga menjelaskan tentang *al-Maqāshid* yang lain yang tidak disebutkan dalam Al-Qur'an seperti Hadis:

يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج. فإنه أغض للبصر و  
أحصن للفرج, ومن لم يستطع فعليه بالصوم فإنه له وجاء.<sup>248</sup>

Artinya: *“Wahai para pemuda, barang siapa di antara kalian mampu melaksanakan pernikahan, hendaklah menikah, karena yang demikian lebih menundukkan pandangan, dan lebih memelihara nafsu, dan barang siapa tidak mampu maka hendaklah berpuasa karena yang demikian dapat menahan nafsu baginya.” (HR. Muslim).*

Sunnah juga menjelaskan tentang *Maqāshidal-Kulliyah* yang dipahami dari nash-nash Al-Qur'an seperti Hadis لا ضرر و

لا ضرار. Hadis ini merupakan kaidah umum yang bersumber dari *nash-nash* dalam Al-Qur'an yang menafikan kemudharatan, karena *Maqāshidal-Syarī'ah* juga menghalangi kesulitan. Kandungan Hadis ini menunjukkan keterkaitan antara Al-Qur'an dengan *al-Maqāshid*.

c. Sunnah sebagai penjelasan tentang sebahagian hukum yang tidak terdapat dalam Al-Qur'an. Sedangkan keperluan kepada hal ini berhubungan dengan mengenal *al-Maqāshid*.

---

<sup>248</sup>Muslim, *Shahīh Muslim...*, h. 76

Dalam hal ini Sunnah menjelaskan hukum-hukum yang baru yang tidak terdapat dalam Al-Qur'an dan menjelaskan *al-Maqāshid* sebuah hukum.

- d. Sunnah sebagai penguat hukum dalam Al-Qur'an. Keterkaitannya dengan *Maqāshid al-Syarī'ah* dapat dipahami dikarenakan banyak *nash-nash* tertuju terhadap satu makna. Ini menunjukkan kepentingan bagi makna tersebut, dan menambahkan kekuatan dan kejelasan tujuan syara' kepada *al-Maqāshid*.

### 3. Hubungan *Maqāshid al-Syarī'ah* dengan Ijma'

Imam Syafi'i menyepakati bahwa Ijma' merupakan *hujjah* (dalil) agama. Ijma' adalah kesepakatan para ulama pada suatu masa tentang hukum syara'.<sup>249</sup> Kedudukan Ijma' sebagai *hujjah* adalah setelah Al-Qur'an dan Sunnah. Oleh karena itu, Ijma' yang menyelisihi Al-Qur'an dan Sunnah tidak bisa dijadikan *hujjah* (dalil) dan dalam kenyataannya tidak mungkin ada Ijma' yang menyelisihi Al-Qur'an dan Sunnah.

Ijma' merupakan landasan untuk mengenal *al-Maqāshid*, karena sah dan teraqadnya Ijma' melalui konsensus jumur ulama mujtahid. Oleh karena itu, ijtihad merupakan syarat sahnya Ijma', sedangkan mengenal *al-Maqāshid* merupakan syarat dalam berijtihad. Apabila landasan terjadinya Ijma' bukan berasal dari Al-Qur'an dan Hadis, maka landasannya adalah *Maqāshid al-Syarī'ah*.<sup>250</sup> Dari uraian di atas, jelaslah hubungan antara *Maqāshid al-Syarī'ah* dengan Ijma'.

### 4. Hubungan *Maqāshid al-Syarī'ah* dengan Qiyas

---

<sup>249</sup>Ahmad bin 'Abd al-Latif al-Khathīb, *al-Nufahāt 'ala Syarh al-Waraqāt*, (Surabaya: Alharamain, t.t), h. 119

<sup>250</sup>Muhammad Baqir Ismail Habib, *Maqāshid al-Syarī'ah Ta'shīlan wa Taf'īlan*, (t.tp: Rābithah al-'Ālim al-Islāmi, 1427 H), h. 51

Ijtihad merupakan pencerahan kemampuan seorang mujtahid dalam rangka memperoleh hukum-hukum syara'.<sup>251</sup> Ijtihad biasa digunakan oleh ahli ushul fiqh untuk mencari kemaslahatan suatu masalah. Berbagai macam istilah telah digunakan oleh ahli ushul fiqh untuk menyebut metode penemuan hukum. Namun pada dasarnya semua metode tersebut bermuara pada upaya penemuan kemaslahatan dan menjadikannya sebagai alat untuk menetapkan hukum yang permasalahannya tidak disebutkan dalam Al-Qur'an maupun Hadis. Atas dasar inilah maka dapat dikatakan bahwa setiap metode penetapan hukum yang dipakai oleh para ahli ushul fiqh bersumber dari *Maqāshidal-Syarī'ah*.

Adapun hubungan antara *Maqāshidal-Syarī'ah* dengan beberapa metode ijtihad atau metode penetapan hukum dapat dikemukakan dalam beberapa aspek *al-Mashlahah* yang dimana salah satunya adalah qiyas. Qiyas adalah menyamakan hukum pada *fur'* dengan *asl* dalam hal '*illat* hukumnya<sup>252</sup>.

Landasan terjadinya qiyas adalah *al-Maqāshid*, dikarenakan diantara rukun-rukun qiyas adalah adanya '*illat*, sedangkan '*illat* terjadinya atas *al-Maqāshid*. Di antara syarat-syarat '*illat* adalah adanya *al-Munāsabah*<sup>253</sup>, oleh karena demikian tidak sah menjadi suatu '*illat* yang tidak mengandung unsur *al-munāsabah*.

Dari uraian di atas dapat dipahami bahwa qiyas terjadinya dari *al-Maqāshid* ditinjau dari aspek *al-Munāsabah* pada '*illat*.

## 5. Hubungan *Maqāshid al-Syarī'ah* dengan *Istiḥsān*

---

<sup>251</sup>Al-Syairazi, *al-Lumma' fi Ushūl al-Fiqh*, (Kairo: Maktabah al-Taufiqiyah, t.t.), h. 255.

<sup>252</sup>Ibnu Hajib, *Mukhtashar Ibnu al-Hajib*, Jld. II, (Kairo: Maktabah al-Kulliyat al-Azhariyyah, 1993), h. 205

<sup>253</sup>*Al-Munāsabah* adalah sesuatu yang sejalan dengan *al-Mashlahah*, yang mana jika hukum disandarkan kepadanya, akan terwujud tatanan yang dikehendaki oleh ketetapan hukum. Jabbar Sabil, *Menalar Hukum Tuhan*, (Banda Aceh: LKAS, 2009), h. 280

*Istihsān* secara etimologis mengandung makna “menganggap sesuatu yang baik”. Secara terminologis, *istihsān* adalah berpalingnya sang mujtahid dari tuntutan *qiyas jaliy* kepada tuntutan *qiyas khafiy* berlandaskan dasar pikiran tertentu yang rasional atau berpalingnya sang mujtahid dari tuntutan *hukm kulliy* kepada tuntutan *hukm juz’iy* berlandaskan dasar pikiran tertentu yang rasional.

Maksud dari *qiyas jaliy* ialah qiyas yang jelas ‘*illat*-nya, tetapi pengaruhnya dalam mencapai tujuan syari’at lemah. Sedangkan *qiyas khafiy* adalah qiyas yang samar ‘*illat*-nya, tetapi pengaruhnya dalam mencapai tujuan syari’at kuat. Adapun *hukm kulliy* adalah kaidah hukum yang bersifat universal dan berdaya laku umum, sedangkan *hukm juz’iy* adalah kaidah hukum yang bersifat partikular dan berdaya laku spesifik.<sup>254</sup>

Ulama Ushul dari madzhab Maliki membagi *Istihsān* kepada empat macam:<sup>255</sup>

- a. *Istihsān* dengan ‘*Urf*
- b. *Istihsān* dengan *al-Mashlahah*
- c. *Istihsān* dengan *Ijma’*
- d. *Istihsān* dengan kaidah *al-Mashlahah*
- e. *Istihsān* dengan kaidah *Raf’ al-Harj wa al-Masyaqqah*

Sedangkan Ulama Ushul dari madzhab Hanafi membagi *Istihsān* kepada empat macam:<sup>256</sup>

- a. *Istihsān* dengan *Nash*
- b. *Istihsān* dengan *Ijma’*
- c. *Istihsān* dengan *Qiyas Khafiy*
- d. *Istihsān* dengan *Dharūrat*

Metode-metode *Istihsān* ini erat kaitannya dengan *Maqāshidal-syarī’ah*. Beberapa macam *Istihsān* yang langsung

---

<sup>254</sup>Asmawi, *Perbandingan Ushul Fiqh*, (Jakarta: Amzah, 2011), h. 110

<sup>255</sup>Muhammad Sa’id bin Ahmad bin Mas’ud al-Yūbī, *Maqāshidal-Syarī’ah al...*, hal. 561-566. Bandingkan dengan Asmawi, *Perbandingan...*, h. 111-113

<sup>256</sup>Asmawi, *Perbandingan...*, h. 114-118

ataupun tidak langsung berkaitan dengan teori *Maqāshid al-Syarī'ah* yaitu:

*Istihsān* dengan Nash yaitu *Istihsān* berdasarkan pada nash lain yang menghendaki tidak berlakunya dalil yang pertama. Dalil yang pertama bersifat khusus sedangkan dalil yang kedua bersifat umum. Contohnya minum di siang hari bulan Ramadhan. Menurut qiyas, ia membatalkan puasa karena telah merusak salah satu rukun puasa yaitu menahan diri dari makan dan minum. Namun demikian, kasus minum di siang hari di bulan Ramadhan karena kealpaan, diberlakukan pemalingan dari tuntutan kaidah umum kepada kaidah nash yang spesifik.<sup>257</sup> Jika didasari kepada qiyas, maka puasa tersebut tetap batal hukumnya.

*Istihsān* dengan *al-Mashlahah* yaitu *Istihsān* yang didasarkan pada kemaslahatan dalam berbagai peringkatnya sedangkan qiyas sendiri tidak menghendaki demikian. Adakalanya *al-Mashlahah* itu masuk peringkat *dharūriyāt* atau masuk peringkat *ḥājjiyāt*. Berbicara tentang *Istihsān* maka sudah dipastikan bahwa tujuannya adalah untuk memperoleh kemaslahatan. Hanya saja kemaslahatan yang dimaksud adakalanya ditentukan oleh nash dan adakalanya tidak. Dalam hal yang disebut terakhir maka peranan mujtahid sangat penting untuk mengidentifikasi jenis kemaslahatan sekaligus memperhatikan peringkat kemaslahatan.

#### 6. Hubungan *Maqāshid al-Syarī'ah* dengan *al-Mashlahat al-Mursalah*

---

<sup>257</sup> Abdul Aziz bin Abdurrahman al-Rabi'ah, *Adillah al-Tasyrī' al-Mukallaf fi al-Ihtijāj Bihā*, (t.tp, Muassasah al-Risalah, 1979), h. 165-166. Hal ini dikutip oleh Asmawi dalam bukunya *Perbandingan...*, h. 114. Dalil spesifik yang dimaksudkan di sini adalah Hadis riwayat Abu Hurairah "Orang berpuasa yang makan atau minum karena lupa hendaklah ia menyempurnakan puasanya. Karena Allah-lah yang telah memberinya makan dan minum (HR. Bukhari dan Muslim).

*Al-Mashlahat al-Mursalah* merupakan suatu metode *ijtihad* dalam rangka menggali (*istinbāth*) hukum Islam, namun tidak berdasarkan kepada *nash* tertentu, tetapi berdasarkan kepada pendekatan maksud diturunkannya hukum syara' (*Maqāshid al-Syarī'ah*).<sup>258</sup> Menurut teori al-Ghazālī dalam kitabnya *al-Mushtasyfā*, *al-Mashlahah* ditinjau dari segi dibenarkan dan tidaknya oleh dalil syara' terbagi menjadi tiga macam:<sup>259</sup>

*Al-Mashlahah* yang dibenarkan oleh syara', *al-Mashlahah* yang dibatalkan oleh syara', dan *al-Mashlahah* yang tidak dibenarkan dan tidak pula dibatalkan oleh syara' (tidak ada dalil khusus yang membenarkan atau membatalkannya). Adapun *al-Mashlahah* yang dibenarkan oleh syara' maka ia dapat dijadikan hujjah dan kesimpulannya kembali kepada qiyas, yaitu mengambil hukum dari jiwa atau semangat *nash* dan *Ijma'*. Contohnya menghukumi bahwa setiap minuman dan makanan yang memabukkan adalah haram diqiyaskan kepada *khamar*, karena *khamar* diharamkan untuk memelihara akal yang menjadi tempat bergantungnya (pembebanan) hukum. Hukum haram yang ditetapkan syara' terhadap *khamar* sebagai bukti diperhatikannya kemaslahatan. *Al-Mashlahah* yang dibatalkan oleh syara'. Contohnya seperti pendapat sebagian ulama kepada salah seorang raja ketika melakukan hubungan suami istri di siang hari Ramadhan, hendaklah puasa dua bulan berturut-turut. Ketika pendapat itu disanggah, kenapa ia tidak memerintahkan raja itu untuk memerdekakan hamba sahaya, padahal ia kaya, ulama itu berkata, seandainya raja itu saya suruh memerdekakan hamba sahaya, sangatlah mudah baginya, dan ia dengan ringan akan memerdekakan hamba sahaya untuk memenuhi kebutuhan syahwatnya. Maka sebagai *al-Mashlahah*,

---

<sup>258</sup>Definisi ini penulis kutip dari kesimpulan definisi tentang *al-Mashlahat al-Mursalah* yang di rumuskan oleh Mahmuzar dalam tulisannya *Maslahah-Mursalah; Suatu Metode Istinbāth Hukum*, (Riau:UIN Syarif Kasim), h. 7

<sup>259</sup>Al-Ghazālī, *al-Mushtasyfa min...*, h. 414-416

wajib ia berpuasa dua bulan berturut-turut, agar ia jera. Ini adalah pendapat yang batal dan menyalahi *nash* Kitab dengan *al-Mashlahah*. Membuka pintu ini akan merubah semua ketentuan-ketentuan hukum Islam dan *nash-nash*-Nya disebabkan perubahan kondisi dan situasi. *Al-Mashlahah* yang tidak dibenarkan dan tidak pula dibatalkan oleh syara' (tidak ditemukan dalil khusus yang membenarkan atau membatalkannya). Jenis terakhir inilah yang perlu didiskusikan (*al-Mashlahat al-Mursalah*)."

Dari uraian Al-Ghazālī di atas dapat dipahami bahwa *al-Mashlahah* terbagi kepada tiga macam:

- a. *Al-Mashlahah* yang ditunjukkan oleh *nash* atau dalil tertentu. Inilah yang dikenal dengan *al-Mashlahah al-Mu'tabarah*. *Al-Mashlahah* semacam ini dapat dibenarkan untuk menjadi pertimbangan penetapan hukum Islam dan termasuk ke dalam kajian qiyas. Untuk hal ini sudah terjadi kesepakatan jumhur ulama.
- b. *Al-Mashlahah* yang dibatalkan oleh *nash* atau dalil tertentu. Inilah yang dikenal dengan *al-Mashlahah al-Mulghah*. *Al-Mashlahah* semacam ini tidak dapat dijadikan pertimbangan dalam penetapan hukum Islam. Dalam hal ini sudah terjadi kesepakatan jumhur ulama.
- c. *Al-Mashlahah* yang tidak ditemukan adanya dalil khusus yang membenarkan atau menolaknya. *al-Mashlahah* inilah yang dikenal dengan *al-Mashlahat al-Mursalah*. Para pakar hukum Islam berbeda pendapat apakah *al-Mashlahat al-Mursalah* itu dapat dijadikan pertimbangan dalam penetapan hukum Islam ataukah tidak.

Dari uraian di atas, jelas bahwa hubungan *al-Mashlahah* yang diakui oleh syara' dengan *Maqāshid al-Syarī'ah*, karena yang dimaksud dengan *Maqāshid al-Syarī'ah* adalah juga kemaslahatan yang diakui oleh syari'at. Oleh karena demikian, bukan menjadi suatu ukuran apabila ada kemaslahatan yang dianggap batal, karena sesungguhnya kemaslahatan yang

dianggap batal dalam pandangan manusia, bukanlah kemaslahatan.<sup>260</sup>

Sedangkan *al-Mashlahat al-Mursalah* yang tidak ditemukan adanya dalil khusus yang membenarkan atau menolaknya, namun dibenarkan oleh dalil yang umum dan kemaslahatan, maka sudah dapat dipastikan adanya hubungan *Maqāshid al-Syarī'ah* dengan *al-Mashlahat al-Mursalah*, karena *al-Mashlahat al-Mursalah* tidak dapat dijadikan sebagai sumber hukum kecuali yang sesuai dengan *Maqāshid al-Syarī'ah*.

#### 7. Hubungan *Maqāshid al-Syarī'ah* dengan *Qawl Shahabī*<sup>261</sup>

Shahabat adalah orang yang pernah bertemu serta beriman dengan Nabi Saw sesudah kenabiannya.<sup>262</sup> Sedangkan *Qawl Shahabī* adalah pendapat Shahabat Rasulullah Saw tentang suatu kasus dimana hukumnya tidak dijelaskan secara tegas dalam Al-Qur'an dan Sunnah Rasulullah Saw.<sup>263</sup> Fatwa-fatwa hukum yang dikeluarkan oleh para Shahabat, menyangkut hukum masalah-masalah yang tidak diatur di dalam *nash*, baik Kitab maupun Sunnah. Walaupun pada dasarnya para Shahabat sama dengan umat Islam dari generasi lainnya, namun dalam banyak hal mereka mempunyai kelebihan tersendiri sehubungan dengan kebersamaannya

---

<sup>260</sup>Muhammad Baqir Ismail Habib, *Maqāshid al-Syarī'ah...*, h. 52-53

<sup>261</sup>Ada sebagian ulama yang mengatakan *Qawl Shahabī* dan ada juga yang menyebutnya dengan *Madzhab Shahabī*, namun menurut Al-Yūbī pengertian keduanya adalah sama. Muhammad Sa'īd bin Ahmad bin Mas'ud al-Yūbī, *Maqāshid al-Syarī'ah...*, h. 596

<sup>262</sup>Ahmad Damanhuri, *Syarh Hilyah al-Lubb al-Mashūnī*, (Sanggapurah: Al-Haramain, t.t), h. 13-14. Tentang berapa lama bertemu dengan Nabi Saw sehingga dianggap Shahabat, para ulama ushul berbeda pendapat, sebahagian pendapat mengatakan enam bulan, sebahagian lain mengatakan satu tahun beserta pernah mengikuti peperangan dengan Nabi Saw, namun pendapat kuat adalah tidak ada batasan khusus tentang bertemu dengan Nabi Saw, ukurannya dikembalikan pada 'Urf. Selanjutnya baca Muhammad 'Abd al-Rahman, *Tashīl al-Wushūl ilā 'Ilm al-Ushūl*, (Mesir: Mustafa Albani Alhalabi, t.t), h. 167

<sup>263</sup>Muhammad Sa'īd bin Ahmad bin Mas'ud al-Yūbī, *Maqāshid al-Syarī'ah...*, h. 596

dengan Nabi Saw. Mereka banyak mengetahui kondisi yang melatar belakangi turunnya ayat. Selain itu, karena pergaulan mereka dengan Nabi Saw, maka kualitas akhlak mereka cukup tinggi, sehingga jumbuh ulama sepakat mengakui bahwa pada dasarnya mereka semua bersifat adil.<sup>264</sup>

Identifikasi perkataan dan perbuatan Shahabat yang mengandung unsur kemaslahatan (*Maqāshid al-Syarī'ah*) antara lain:

Para Shahabat mengimpun Al-Qur'an ke dalam satu *mushhaf* pada masa Khalifah Abu Bakar sesudah terjadi peperangan Yamamah. Hal ini menandakan bahwa perbuatan para Shahabat merupakan bentuk dari penjagaan dari pada agama (*hifd al-Dīn*). Kemudian penerapan hukum qisas kepada suatu kelompok disebabkan membunuh seseorang. Ketetapan putusan ini untuk memelihara tujuan syara' (*al-Maqāshid al-Syarī'ah*) yaitu memelihara jiwa (*hifd al-Nafs*).<sup>265</sup>

Dari uraian di atas, jelaslah keterkaitan antara *Maqāshid al-Syarī'ah* dengan *Qawl Shahabī*.

#### 8. Hubungan *Maqāshid al-Syarī'ah* dengan '*Urf*

*'Urf* adalah sesuatu kebiasaan yang tidak asing lagi bagi suatu masyarakat karena telah menjadi kebiasaan dan menyatu dengan kehidupan mereka baik berupa perbuatan atau perkataan.<sup>266</sup>

Para ulama ushul fiqh sepakat bahwa '*Urf al-Shahīh*, yaitu '*Urf* yang tidak bertentangan dengan syara'. Baik menyangkut '*Urf al-Āmm* dan '*Urf al-Khash*, maupun yang

---

<sup>264</sup>Muhammad Baqir Ismail Habib, *Maqāshid Al-Syarī'ah...*, h. 57

<sup>265</sup>Muhammad Sa'īd bin Ahmad bin Mas'ud al-Yūbī, *Maqāshid al-Syarī'ah...*, h. 601-603, dan Muhammad Baqir Ismail Habib, *Maqāshid al-Syarī'ah...*, h. 57

<sup>266</sup>Wahbah al-Zuhailī, *Ushūl al-Fiqh...*, h. 828. Dan Al-Jarjani, *al-Ta'rīfāt*, (Jakarta: Darulhikmah, t.t), h.149

berkaitan dengan *'Urf al-Lafzhî* dan *'Urf al-'Amalî*, dapat dijadikan hujjah dalam menetapkan hukum syara'.<sup>267</sup>

Ketika mulanya syari'at diturunkan dalam kalangan masyarakat Jahiliyah, timbul dua keadaan yaitu: *Pertama*, kebiasaan yang dilakukan oleh masyarakat Jahiliyah yang dianggap baik dan bermuara kepada kemaslahatan, maka kebiasaan ini ditetapkan kembali oleh syara'. *Kedua*, kebiasaan yang dilakukan oleh masyarakat Jahiliyah yang dianggap buruk dan berakibat kepada kemudharatan, maka kebiasaan ini ditolak dan digugurkan oleh syara'.

Oleh karena itu, syari'at mengharamkan perbuatan syirik kepada Allah Swt, menyembah berhala, makan harta riba, minum arak dan lain-lain. Lalu syari'at juga menetapkan berbuat kebajikan dan perbuatan yang didasari atas kemuliaan akhlak seperti kejujuran, silaturahmi, membantu orang yang terzalimi, dan lain-lain. Semuanya ini diterapkan oleh syari'at karena syari'at datang untuk mewujudkan dan menyempurnakan kemaslahatan dan mencegah serta memperkecil timbulnya kemudharatan.<sup>268</sup>

Hubungan *Maqāshid al-Syarī'ah* dengan *'Urf* dapat ditinjau dari aspek *'Urf Hasanah* (kebiasaan yang baik) yang ditetapkan oleh syari'at untuk tujuan memelihara kemaslahatan mukallaf (yang dibebankan hukum) dan menghilangkan kemudharatan. Berpegang kepada *'Urf* untuk mewujudkan kemaslahatan hamba bisa menandakan terrealisasinya *Maqāshid al-Syarī'ah*.

#### 9. Hubungan *Maqāshid Al-Syarī'ah* dengan *Sadd al-Dzarā'ī*

Kata *Sadd* menurut bahasa berarti menutup dan kata *al-Dzarā'ī* berarti jalan ke suatu tujuan. *Sadd al-Dzarā'ī* adalah sebagai upaya mujtahid untuk menetapkan larangan terhadap

---

<sup>267</sup>Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh II*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999),

<sup>268</sup>Muhammad Baqir Ismail Habib, *Maqāshid al-Syarī'ah...*, h. 75-77

satu kasus hukum yang pada dasarnya dibolehkan. Larangan itu dimaksudkan untuk menghindari perbuatan atau tindakan lain yang dilarang.<sup>269</sup> Metode ini bersifat preventif artinya segala sesuatu yang mubah tetapi membawa kepada perbuatan yang haram maka hukumnya menjadi haram. Di antara kasus yang diselesaikan dengan metode ini adalah kasus pemberian hadiah kepada hakim. Seorang hakim dilarang menerima hadiah dari para pihak yang sedang berperkara, sebelum perkara itu diputuskan, karena dikhawatirkan akan membawa kepada ketidakadilan dalam menetapkan hukum mengenai kasus yang sedang ditangani. Pada dasarnya menerima pemberian adalah boleh akan tetapi dalam kasus ini harus dilarang.<sup>270</sup>

Pada dasarnya penentuan apakah *al-Dharī'ah* harus dibuka atau ditutup sangat bergantung pada tujuan-tujuan perbuatan, dalam kaitannya dengan ini, Abu Zahrah mengklarifikasikan *al-Dharī'ah* ke dalam empat kelompok sebagai berikut:<sup>271</sup>

- a. *Al-Dharī'ah* yang secara *qath'i* akan membawa *mafsadat*, seperti menggali sumur di jalan umum yang gelap, *al-Dharī'ah* semacam ini para ahli ushul fiqh sepakat melarangnya.
- b. *Al-Dharī'ah* yang jarang membawa *mafsadat*, seperti menanam dan membudidayakan pohon anggur, meskipun buah anggur kemungkinan dibuat minuman keras, namun hal itu termasuk jarang, karena itu menanam anggur tidak dilarang.

---

<sup>269</sup>Al-Syawkani, *Irsyād al-Fuḥūl*, (Beirut: Dar al-Fikr, t.t), h. 246

<sup>270</sup>Dan banyak contoh-contoh hukum lain yang menggunakan metode istimbatnya *Sadd al-Dzarā'i'*. lihat Wahbah Zuhailī, *Ushūl al-Fiqh...*, h. 888-895

<sup>271</sup>Fatimah Halim, *Hubungan Maqashid al-Syariah dengan Beberapa Metode Penetapan Hukum (Qiyas dan Sadd/Fath al-Dharī'ah)*, (Jurnal Hunafa, Vol. 7, No. 2, Desember, 2010), h. 132-133

- c. *Al-Dharī'ah* yang berdasarkan dugaan yang kuat akan membawa *mafsadat*, seperti menjual buah anggur kepada orang yang biasa memproduksi minuman keras.
- d. *Al-Dharī'ah* yang seringkali membawa *mafsadat*, namun kekhawatiran terjadinya tidak sampai pada dugaan yang kuat, melainkan atas dasar asumsi biasa. Misalnya transaksi jual beli secara kredit, diasumsikan dalam transaksi tersebut akan membawa *mafsadat*. Mengenai *al-Dharī'ah* seperti ini para ahli ushul fiqh berbeda pendapat, ada pendapat perbuatan itu harus dilarang dan ada pula yang berpendapat sebaliknya.

Berdasarkan pernyataan di atas, *al-Dharī'ah* sangat erat kaitannya dengan *maqāshid al-Syari'ah*. Terlepas dari kategori mana *al-Dharī'ah* harus dilarang yang jelas dapat dipahami bahwa metode *sadd al-Dharī'ah* secara langsung berhubungan dengan memelihara kemaslahatan sekaligus menghindari kemafsadatan.

Dari penjelasan di atas, dapat ditarik kesimpulan bahwa kedudukan antara *maqashid al-Syari'ah* dengan dalil-dalil hukum yang lain saling keterkaitan antara satu dengan yang lain. Penulis membagi dua kategorisasi hubungan *maqashid al-Syari'ah* dengan sumber hukum lainnya, yaitu sumber hukum yang pasti berupa Al-Qur'an, Hadis, Ijma', dan Qiyas. Sedangkan dalil hukum yang masih diperselisihkan berupa *Istihsān*, *Sadd al-Dharī'ah*, *al-Mashlahat al-Mursalah*, *'Urf*, *Qawl al-Shahabī*.

## BAB V

# MASLAHAH MENURUT RAMAḌĀN AL-BŪṬĪ



### A. Biografi RamaḌān Al-Būṭī

#### 1. Setting Historis RamaḌān al-Būṭī

Proses individuasi<sup>272</sup> seseorang tidak terlepas dari lingkungannya. Individu-individu yang tumbuh dalam kekuasaan politik sangat dominan, lazimnya tidak akan berubah jauh dari arah yang diinginkan kekuasaan tersebut. Sebaliknya, mereka yang tumbuh dalam masyarakat yang sejahtera secara ekonomi dan stabil secara politik, akan berpeluang jauh lebih besar untuk meningkatkan kualitas dirinya, dibanding individu yang tumbuh dalam suasana prihatin secara ekonomi dan/atau dalam suasana konflik kekerasan fisik.<sup>273</sup>

Muhammad Sa'īd Ibn Mullā RamaḌān ibn Umar al-Būṭī adalah nama lengkap dari Syeikh RamaḌān al-Būṭhī, ia dilahirkan pada 1929 Masehi bersamaan dengan tahun 1347 Hijrah di sebuah desa yang terletak di persisir sungai Dajlah, di antara Syria, Iraq dan Turki, ia juga bernama Jilka, terkenal

---

<sup>272</sup>Istilah ini “dipinjam” dari konsep ilmu psikologi, yang pertama kali dimunculkan oleh Carl Gustav Jung. Secara sederhana, individuasi dipahami sebagai proses yang dilalui setiap makhluk hidup untuk menjadi apa yang ditakdirkan baginya. Lihat: Carl Gustav Jung, *Psychology and Religion; The Collected Works of C. G. Jung*, (London: Routledge & Kegan Paul, 1969), Vol. 11, h. 144.

<sup>273</sup> Secara prinsip, ini tercakup dalam pesan Nabi:

كُلُّ مَوْلُودٍ يُوَلَّدُ عَلَى الْفِطْرَةِ، فَأَبَوَاهُ يُهَيِّدَانِهِ أَوْ يُنَصِّرَانِهِ أَوْ يمجِّسَانِهِ

“Setiap anak dilahirkan dalam keadaan fitrah; kedua orang tuanyalah yang menjadikannya Yahudi, Nasrani atau Majusi”. Abī ‘Abdillāh Muḥammad bin Ismā’īl al-Bukhārī (194-256 H), *Ṣḥāḥ al-Bukhārī*, (Beirut: Dār Ibn Katsir, 2002), Juz 2, h. 94.

dalam bahasa Arab dengan sebutan Jazirah Ibnu Umar, dan kepulauan Butan.<sup>274</sup> Ia dilahirkan dari sebuah keluarga yang cerdas dan taat beragama. Ayahnya Mullā Ramaḍān al-Būthī merupakan salah seorang tokoh ulama besar di Turki, termasuk di Syam yang terkenal dengan kesufiannya. Kemudian Ramaḍān al-Būthī hijrah bersama ayahnya ke Damsyik (Damaskus), dikarenakan peristiwa kudeta yang dilancarkan oleh Kemal Attaturk.<sup>275</sup> Ketika itu Sa'īd kecil saat itu baru berusia empat tahun.<sup>276</sup>

Setelah terjadi kudeta yang dilakukan oleh Musthafa Kemal Attaturk, Negara Turki mengalami masa-masa pergolakan yang luar biasa. Beberapa kebijakan diktator dari Kemal Attaturk menyulut berbagai perlawanan dari kalangan ulama. Perempuan tak lagi diperkenankan memakai kerudung, adzan boleh berkumandang tapi dilarang memakai bahasa Arab dan lain sebagainya.

Ketika situasi tidak aman lagi berada di Turki, maka karena hal inilah Syaikh Mulla untuk mengajak semua keluarga berhijrah ke Syiria.<sup>277</sup> Dalam perjalanan hijrahnya, di perbatasan Syiria dan Turki, Syaikh Mula sering bertemu sekelompok orang yang mengatakan bahwa Syiria juga termasuk daerah yang rawan dan menakutkan. Namun hal demikian tidak menyurutkan niat dan kemantaban Syaikh

---

<sup>274</sup>Muhammad Sa'īd Ramadhān al-Būthī, *Hadā Wālidī: al-Qissah al-Kāmilah liḥayāti Syaikh Mullā Ramadhān al-Būthī min Wilādatihi ila Wafātihi*, (Damaskus: Dār al-Fikr, tt), h. 24

<sup>275</sup>Mustafa Kemal Attaturk dalam sejarah dunia dia dianggap sebagai bapak pembaharu Turki modern yang namanya begitu terkenal sebagai peletak tonggak sekulerisme Turki. Namun bila melihat sejarah dalam sudut pandang yang lain, Attaturk adalah orang Yahudi yang menyamar jadi muslim untuk menghancurkan Islam dari dalam. Dialah orang yang mengabolisi Khilafah Islam dibubarkan pada 3 Maret 1924. Dia dianggap sebagai pengkhianat negara. Ali Muhammad al-Shalabi, *Bangkit dan Runtuhnya Khilafah Utsmaniyah*. Judul aslinya *ad-Daulah al-'Utsmaaniyyah 'awaamilut tahwidh wa asbaabus suquuth*, (Jakarta Pustaka al-Kautsar, 2003), h. 23

<sup>276</sup><http://www.alsufi.net>.

<sup>277</sup>Muhammad Sa'īd Ramadhān al-Būthī, *Hadā Wālidī...*, h. 29

Mulla untuk berhijrah. Ia berkeyakinan, jikalau seseorang berhijrah karena (ingin menjalankan syariat) Allah, maka semua jalan akan dimudahkan, hingga pada nantinya ia akan mengecap nikmatnya sebuah kehidupan.

Ketika menetap di Syiria, keluarga Syaikh Mulla menetap di daerah Jabal Qāsh, daerah yang dikenal sebagai tempat 40 waliyullah. Untuk mencukupi nafkah keluarga, Syaikh Mulla berjualan kitab hingga sang putra, Syaikh Sa'id tumbuh besar.

Dalam karyanya yang mengupas biografi kehidupan ayahnya, *Al-Fiqh al-Kāmilah li Hayāh asy-Syaikh Mullā Al-Būthī Min Wiladatihī Ila Wafatihī*. Al-Būthī menjelaskan awal perkembangan ayahnya mulai dari masa kanak-kanak hingga masa remaja saat turut berperang dalam Perang Dunia Pertama. Kemudian menceritakan pernikahan ayahnya, berangkat haji, hingga alasan berhijrah ke Damaskus, yang di kemudian hari menjadi awal kehidupan baru bagi keluarga asal Kurdi itu. Masih dalam karyanya ini, Al-Būthī menceritakan kesibukan ayahnya dalam belajar dan mengajar, menjadi imam dan berdakwah, pola pendidikan yang diterapkannya bagi anak-anaknya, ibadah dan kezuhudannya, kecintaannya kepada orang-orang shalih yang masih hidup maupun yang telah wafat, hubungan baik ayahnya dengan para ulama Damaskus di masa itu, seperti Syaikh Abu Al-Khayr Al-Madani, Syaikh Badruddin Al-Hasani, Syaikh Ibrahim Al-Ghalayayni, Syaikh Hasan Jabnakah, dan lainnya, yang menjadi mata rantai tabarruk bagi Al-Būthī. Begitu besarnya atsar (pengaruh) dan kecintaan sang ayah, hingga Al-Būthī begitu terpacu untuk menulis karyanya tersebut.<sup>278</sup>

Ia syahid oleh serangan bom bunuh diri pada malam Jum'at, pada waktu antara Maghrib dan 'Isya, di dalam Masjid al-Iman Damaskus, di saat ia sedang mengajarkan ilmu kepada

---

<sup>278</sup>Selengkapnya lihat kitab Muhammad Sa'id Ramadhān al-Būthī, *Hadhā Wālidī: al-Qissah al-Kāmilah liḥayāti Syaikh Mullā Ramadhān al-Būthī min Wiladatihī Ila Wafatihī*, (Damaskus: Dār al-Fikr, tt).

jamaah dan murid-muridnya, yaitu tentang isi kitab *al-Hikam Ibn 'Athailah al-Sakandari*. Ia wafat pada tanggal 05 Jumadil Awwal 1434 H/ 21 Maret 2013.<sup>279</sup>Jadi, Ramaḍān al-Būṭī hidup lebih kurang 84 tahun, antara tahun 1929 M hingga 2013 M.

## 2. Rihlah Intelektual

Pada awal mula rihlah intelektualnya, Guru pertama baginya adalah ayahnya sendiri. Ayahnya pula yang memulai menanamkan pendidikan yang bermanfaat dan membesarkannya dengan wawasan keilmuan yang tinggi. Dengan segala kecerdasannya, Sa'īd sendiri haus akan ilmu dan memiliki ingatan yang mengagumkan. Dalam bidang teologi (akidah), Sa'īd diajarkan tauhid yang beraliran Asy'ā'riyah<sup>280</sup>, dan dalam bidang fiqh diajarkan fiqh mazhab Imam Syafi'i. Setelah itu mempelajari sirah balaghah, ilmu 'Arud, Nahwu dan Sharaf, dan bahkan ia sanggup menghafal kitab Alfiyah Ibnu Malik,<sup>281</sup> yaitu salah satu kitab tentang ilmu Nahwu yang

---

<sup>279</sup>[http://moslemwiki.com/Syeikh\\_Muhammad\\_Said\\_Ramadhan\\_Al\\_Buthi](http://moslemwiki.com/Syeikh_Muhammad_Said_Ramadhan_Al_Buthi)

<sup>280</sup>Muhammad Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī, *Hadha Walidi: al-Qitcah al Kamilah Lil hayati al Sheikh Mulla Ramadan al Buti min Wiladatihi ila Wafatihi*, Damaskus: Dar ak Fikr. Dan Dawabit al Maṣlahah fi Al Shariah al Islamiyah, (Damaskus, Syria; Dar al Fikr. 1998), h. 64

<sup>281</sup>Kitab Nahwu Sharaf Alfiyah Ibnu Malik, adalah sebuah Kitab Mandzumah atau Kitab Bait Nadzam yang berjumlah seribu Bait, berirama Bahar Rojaz, membahas tentang kaidah-kaidah Ilmu Nahwu dan Ilmu Sharaf. Kitab Alfiyyah Ibnu Malik adalah kitab populer dan melegenda dalam ilmu Gramatika / tata bahasa arab. Kitab ini di kenal dibelahan dunia, baik daratan timur maupun barat. Di barat, "The Thousand Verses" nama lain dari kitab Alfiyyah Ibnu Malik.

Alfiyyah Ibnu Malik dijadikan panduan utama di bidang kajian linguistik Arab. Di Indonesia, Alfiyyah Ibnu Malik juga di kaji diberbagai daerah. Pesantren-pesantren yang tersebar diwilayah Nusantara hampir tidak ada yang menyingkirkan peranan kitab ini.

Pengarang Kitab Alfiyah ini, adalah seorang pakar Bahasa Arab, Imam yang Alim yang sangat luas ilmunya. Beliau mempunyai nama lengkap Abdullah Jamaluddin Muhammad Ibnu Abdillah Ibnu Malik at-Tha'iy al-Jayyaniy. Beliau dilahirkan di kota Jayyan Andalus pada Tahun 600 H. Kemudian berpindah ke Damaskus dan meninggal di sana pada Tahun 672

berbentuk sya'ir, ia mampu menghafal 1000 bait sya'ir kitab tersebut, padahal usia beliau masih 4 tahunan, dan pada usia 6 tahun ia sudah khatam Al-Qur'an. Karena tingkat kecerdasan yang luar biasa, saat berumur 12 tahun, Sa'id Ramaḍān al-Būṭī sudah hafal kitab *Juman, Zubad, Nihayah al-Tadhrīb*.

Setelah mendapat pendidikan dari ayahnya, kemudian ia didaftarkan ke Madrasah Ibtidaiyah yang terletak di daerah pasar Sarujiyah di kota Damaskus. Pendidikan yang didapatkan oleh Sa'id di Madrasah itu hanya pendidikan keagamaan, pengantar bahasa Arab dan pembelajaran tentang etika dan akhlak.

Setelah menamatkan pendidikan di Madrasah Ibtidaiyah, ayahnya mendaftarkan sang anak di Ma'had at-Taujih al-Islamy di daerah Meidan, Damaskus di bawah pengawasan seorang mahaguru al-'Allamah Syekh Hasan Habannakeh.<sup>282</sup> Syekh Hasan mengetahui pada diri Sa'id terdapat kecerdasan yang menonjol, karena itulah ia amat memperhatikannya dan menjadikannya fokus pengawasan, hingga Sa'id dapat menamatkan pendidikan Ma'had-nya dan mendapat Ijazah Tsanawiyah Syar'iyah pada tahun 1953 M.

Di samping itu, Ramaḍān al-Būṭī juga sempat berguru dengan ulama besar yang terkenal dengan kealimannya seperti

---

H. Lihat selengkapnya keterangannya di Muhammad bin Abdullah bin Malik, *Alfiyah Ibn Mālik*, (Surabaya: Alhikmah, tt), h. 74

<sup>282</sup>Ia adalah pakar tafsir, termasuk guru tafsir dan musnid dari Prof. Dr. Sayyid Muhammad bin Alawi al-Maliky. Syaikh Hasan Habannakeh sendiri adalah ulama keturunan keluarga berilmu. Beliau punya saudara bernama Syaikh Shadiq yang juga terkenal kealimannya, putra sendiri yang bernama Syaikh Abdurrahman Habannankeh pun dikenal dengan keluasan ilmunya. Saat menimba ilmu di sana, Syaikh Sa'id Ramadhan al-Buthi mendapat pengajaran secara privat dari seorang guru bernama Syaikh Musthafa Khin, pengarang berbagai kitab yang dikaji oleh beberapa pelajar di Jawa, Indonesia seperti kitab *At-Tahdzib fi Adillati at-Taqrīb* dan *Al-Wāfi fi Syarh Arba'in Nawawy*.

sheikh Mahmud Shaltut dan Sheikh Mustafa Abdul Khalid dan yang lain<sup>283</sup>

Selanjutnya, Sa'īd menuju Cairo dan meneruskan studinya di universitas al-Azhar dengan spesialisasi ilmu Syariah hingga memperoleh Ijazah Licence pada tahun 1955 M. Pendidikan Diploma-nya (setingkat S2) ia ikuti di Fakultas Bahasa Arab. Pada tahun 1965, Sa'īd Ramadhan menyelesaikan program Doktornya di Univ. Al-Azhar dengan predikat *Mumtaz Syaf 'Ula* (summa Cumlaude). Selanjutnya ia berkarir sebagai Akademisi sebagai dosen di Fakultas Syari'ah Univ. Damaskus. Pada tahun 1970 ia berhasil meraih gelar asisten professor, dan di tahun 1975 ia berhasil meraih gelar profesor.

Disertasi yang ia tulis dan berjudul "Dhawabit al-Maṣlaḥah fi al-Syari'at al-Islamiyyah," mendapatkan rekomendasi Jami'ah al-Azhar sebagai "Karya Tulis yang Layak Dipublikasikan."

Sa'īd Ramaḍān menguasai berbagai disiplin ilmu. Di samping secara khusus menekuni sastra, ia amat 'menikmati' keluhuran ajaran Islam, karena itulah ia mempelajari filsafat dan ilmu 'debat' untuk menghadapi pemikiran para atheis dan ahli bid'ah. Berbagai dialog yang menghadirkannya membuktikan bahwa Sa'īd adalah tipikal ulama pemikir yang tenang, memiliki ketajaman analisis dan kedalaman pandangan. Keikhlasannya berdakwah menyiarkan ajaran Islam adalah alasan yang paling utama dari kesuksesannya dan kecintaan orang-orang padanya.

Diantara posisi dan jabatan yang pernah dijabat olehnya adalah:<sup>284</sup>

a. Pengajar di Fak. Syari'ah Univ. Damaskus semenjak 1961.

---

<sup>283</sup>Muhammad Rashidi, *Ketokohan al-'allamah Muhammad Sa'id Ramadan alButi: Sebuah Sorotan Berkaitan Biografi, Sumbangan, Pengiktirafan dan beberapa Aspek Pemikirannya*. Makalah yang dihasilkan bagi Seminar Pemikiran Syeikh Muhammad Said Ramadhan al-Buti. Shah Alam. h. 15-35

<sup>284</sup><http://www.sitamol.net/forum/showthread.php?t=402>

- b. Ketua Jurusan Fiqh Islam pada Fak. Syariah dan pada gilirannya duduk sebagai Dekan Fakultas pada tahun 1977.
- c. Guru Besar di Fakultas Syariah Univ. Damaskus dalam bidang Fiqh Islam.
- d. Anggota Lembaga Kajian Peradaban Islam milik kerajaan di Yordania.
- e. Sa'id aktif memberikan ceramah/pengajian di beberapa masjid di Damaskus. Diantara kitab yang pernah diajarkan olehnya adalah kitab al-Hikam li Athaillah as-Sakandari dan Riyadlush-Shalihin li al-Imam an-Nawawi

### 3. Karya Intelektual

Al-Būṭī adalah seorang penulis yang sangat produktif. Karyanya mencapai lebih dari 60 buah, meliputi bidang syari'ah, sastra, filsafat, sosial, masalah-masalah kebudayaan, dan lain-lain. Beberapa karyanya yang dapat disebutkan di sini, antara lain:<sup>285</sup>

- ١ . البدايات باكورة أعماله الفكرية
- ٢ . التعرف على الذات هو الطريق المعبد إلى الإسلام
- ٣ . المذاهب التوحيدية والفلسفات المعاصرة
- ٤ . لا يأتيه الباطل - كشف لأباطيل يختلقها ويلصقها بعضهم بكتاب الله عز وجل
- ٥ . برنامج دراسات قرآنية (أجزاء)
- ٦ . منهج الحضارة الإنسانية في القرآن
- ٧ . من روائع القرآن الكريم
- ٨ . كلمات في مناسبات
- ٩ . الحكم العطائية شرح وتحليل (أجزاء)

---

<sup>285</sup>[www.alkeltawia.com/](http://www.alkeltawia.com/)

- ١٠ هذا ما قلته أمام بعض الرؤساء والملوك
- ١١ . مشورات اجتماعية
- ١٢ . يغالطونك إذ يقولون
- ١٣ . الإسلام والعصر تحديات وآفاق (حوارات لقرن جديد)
- ١٤ . أوربة من التقنية إلى الروحانية - مشكلة الجسر المقطوع، بالعربية والإنكليزية
- ١٥ . كبرى اليقينيات الكونية (وجود الخالق وظيفه المخلوق)  
شخصيات استوقفتني
- ١٦ . حرية الإنسان في ظل عبوديته لله (سلسلة هذا هو الإسلام)
- ١٧ . الله أم الإنسان أيهما أقدر على رعاية حقوق الإنسان؟
- ١٨ . اللامذهبية أخطر بدعة تهدد الشريعة الإسلامية
- ١٩ . تجربة التربية الإسلامية في ميزان البحث
- ٢٠ . سلسلة أبحاث في القمة
- ٢١ . ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية
- ٢٢ . قضايا فقهية معاصرة (جزآن)
- ٢٣ . محاضرات في الفقه المقارن
- ٢٤ . مع الناس مشورات وفتاوى (جزآن)
- ٢٥ . الجهاد في الاسلام: كيف نفهمه؟ وكيف نمارسه؟
- ٢٦ . سيامند ابن الأدغال
- ٢٧ . هذه مشكلاتهم
- ٢٨ . هذه مشكلاتنا
- ٢٩ . من الفكر والقلب

٣٠. حوار حول مشكلات حضارية
٣١. على طريق العودة إلى الإسلام، رسم لمنهاج، وحل لمشكلات
٣٢. نقض أوهام المادية الجدلية
٣٣. المرأة بين طغيان النظام الغربي ولطائف التشريع الرباني
٣٤. الإنسان مسير أم مخير؟
٣٥. الحوار سبيل التعايش (ندوات الفكر المعاصر)
٣٦. السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي
٣٧. التغيير مفهومه وطرائقه (ندوات الفكر المعاصر)
٣٨. رواية ممو زين
٣٩. هذا والدي
٤٠. الإسلام ملاذ كل المجتمعات الإنسانية
٤١. فقه السيرة النبوية مع موجز لتاريخ الخلافة الراشدة
٤٢. عائشة أم المؤمنين
٤٣. مدخل إلى فهم الجذور
٤٤. مسألة تحديد النسل وقاية وعلاجاً
٤٥. دفاع عن الإسلام والتاريخ
٤٦. المذهب الاقتصادي بين الشيوعية والإسلام
٤٧. في سبيل الله والحق
٤٨. حقائق عن نشأة القومية

Jika dianalisa dari berbagai tulisan dalam kitabnya didapati bahwa gaya bahasa Al-Būṭī istimewa dan menarik. Tulisannya proporsional dengan tema-tema yang diusungnya. Tulisannya tidak melenceng dan keluar dari akar permasalahan

dan kaya akan sumber-sumber rujukan, terutama dari sumber-sumber rujukan yang juga diambil lawan-lawan debatnya.<sup>286</sup>

Akan tetapi bahasanya terkadang tidak bisa dipahami dengan mudah oleh kalangan bukan pelajar, disebabkan unsur falsafah dan manthiq, yang memang keahliannya. Oleh karena itu, majelis dan halaqah yang diasuhnya di berbagai tempat di keramaian kota Damaskus menjadi sarana untuk memahami karya-karyanya.

Walau demikian, sebagaimana dituturkan pecinta Al-Būṭī, di samping mampu membedah logika, kata-kata al-Būṭī juga sangat menyentuh, sehingga mampu membuat pembacanya dapat sadar dan insaf.

#### 4. Keadaan Sosial Politik pada Masa Ramaḍān Al-Būṭī

Pada tanggal 23 Maret 2013, Ramaḍān al-Būṭī terbunuh akibat bom bunuh diri yang dilakukan pada saat beliau sedang memberikan pelajaran kepada murid-muridnya di mesjid al-Iman Damaskus. Terbunuhnya al-Būṭī masih terjadi kontroversi di sejumlah kalangan. Ada yang menganggap beliau syahid, namun sebaliknya, ada yang justru mensyukuri kematiannya. Kematiannya sangat erat kaitannya dengan keadaan sosial politik pada masa itu. Penulis sedikit menjelaskan tentang keadaan sosial politik yang terjadi di negeri Suriah.

Suriah merupakan sebuah negara yang memiliki pengaruh besar di kawasan Timur Tengah. Negara ini menjadi jantung bagi negara-negara di kawasan Timur Tengah karena memiliki andil yang besar dalam menyelesaikan konflik dan menciptakan perdamaian. Meskipun demikian, Suriah termasuk negara yang rentan akan gejolak politik. Perbedaan pendapat antara politikus, kelompok militer, dan kelompok minoritas menjadikan keadaan perpolitikan Suriah sering mengalami

---

<sup>286</sup>Selengkapnya: [http://www.kompasiana.com/suaraaswaja/bio-grafi-syaikh-muhammad-sa-id-ramadhan-albuthi\\_553021176ea834d02e8b4615](http://www.kompasiana.com/suaraaswaja/bio-grafi-syaikh-muhammad-sa-id-ramadhan-albuthi_553021176ea834d02e8b4615)

gejolak. Negara ini telah mengalami serangkaian kudeta militer dan pemerintahan rezim militer selama tiga dekade.<sup>287</sup> Kudeta militer telah dimulai pada masa pemerintahan kolonel Husni Zaim tahun 1949 dengan menggulingkan pemerintahan Presiden Shukri Al Quwwatli.<sup>288</sup> Saat pemerintahan sipil, munculnya berbagai partai salah satunya ialah Partai Ba'ath. Partai ini didirikan oleh Michael Aflaq dan Salahuddin Al Bittar dimana partai tersebut menjadi suatu gerakan sosialisme dan nasionalisme Arab. Partai ini telah menjadi pusat perhatian warga Suriah sehingga banyak warga Suriah yang tertarik untuk bergabung, salah satunya ialah Hafez Al Assad dikarenakan partai ini mendukung sekularisme dengan tidak membedakan agama.

Dalam bidang politik-keamanan, setelah wafatnya Hafez Al Assad pada tahun 2000, kepemimpinannya digantikan oleh putranya, Bashar Al Assad. Ia juga seorang pemimpin yang diktator. Ia menjadi presiden pada tanggal 17 Juli 2000 dengan masa bakti tujuh tahun dan terpilih kembali sebagai presiden untuk kedua kalinya pada tanggal 17 Juli 2007 berkat keteguhan sikapnya yang berpaham nasionalisme-progresif serta anti imperialisme dan zionisme.<sup>289</sup> Di masa kepemimpinannya, Suriah tetap memosisikan diri sama halnya dengan pemerintahan Hafez Al Assad. Suriah melakukan kebijakan luar negeri untuk merebut kembali wilayah Arab yang diduduki Israel termasuk Dataran Tinggi Golan yang sesuai perbatasan 4 Juni 1967, Resolusi DK PBB No. 242 dan 383 dan prinsip *land for peace* hasil dari Konferensi Internasional mengenai Palestina di Madrid tanggal 17-18 Juli

---

<sup>287</sup>Mohammad Riza Widyarsa, *Rezim Militer dan Otoriter di Mesir, Suriah dan Libya*,”. Jurnal Al-Azhar Indonesia Seri Pranata Sosial, Vol. 1, No. 4, September 2012, h. 278.

<sup>288</sup>Mohammad Riza Widyarsa, *Rezim Militer dan Otoriter di Mesir...*, h. 28

<sup>289</sup>Sulistio Hermawan dan M. Nur Rokhman, *Konflik Di Suriah Pada Masa Bashar Al-Assad Tahun 2011-2015*, (Yogyakarta:UNY, 2016)

2001.<sup>290</sup> Perebutan ini telah terjadi saat pemerintahan Hafez Al Assad, akan tetapi belum dapat diselesaikan hingga saat ini. Perebutan pada tahun 1967 telah menciptakan peperangan antara kedua belah pihak, perang tersebut dinamakan Perang Enam Hari. Wilayah ini memiliki nilai strategis bagi kedua negara dikarenakan secara geografis wilayah tersebut terdapat kawah gunung yang memiliki mata air bawah tanah yang bernama Birkat Ram. Selain itu, Dataran Tinggi Golan juga dilintasi sejumlah air terjun dan sungai-sungai musiman baik saat musim dingin maupun kemarau sehingga wilayah ini menjadi penyuplai sumber air bagi Suriah maupun Israel. Ditambah lagi, wilayah ini juga memiliki tanah yang subur dikarenakan mengandung material vulkanik dan unsur hara tinggi sehingga cocok untuk dijadikan pertanian dan peternakan. Dapat dikatakan bahwa wilayah tersebut memiliki esensi yang tinggi baik untuk sumber kepentingan di bidang ekonomi, politik, maupun militer bagi Suriah dan Israel. Dalam peperangan, Suriah mengalami kekalahan dan dilakukan berbagai negosiasi antara kedua belah pihak. Akhirnya, wilayah Dataran Tinggi Golan menjadi kekuasaan Israel. Meskipun demikian, Suriah tetap melakukan berbagai cara untuk merebut kembali wilayah tersebut.

Faktanya, saat ini kebijakan luar negeri yang dilakukan oleh Bashar Al Assad telah menunjukkan bahwa Suriah sangat menentang Israel, selain itu kebijakannya berseberangan dengan Amerika Serikat.<sup>291</sup> Posisi inilah yang menjadi bumerang bagi Suriah dengan menjadi musuh besar Amerika Serikat dan Israel. Bashar Al Assad dengan tegas menentang unilateralisme

---

<sup>290</sup>Sulistio Hermawan dan M. Nur Rokhman, *Konflik Di Suriah Pada...*, h. 7

<sup>291</sup>Makalah yang disampaikan oleh Dedy Wardhana Lubis dan Yasinta Dewi, *Irak dan Suriah Sebelum Kemunculan ISIS*, (Surakarta: Universitas Sebelas Maret),. Tulisan ini di upload pada situs web: <https://qobid.wordpress.com/proyek-terkini/isis-skenario-perang-dunia-ketiga/situasi-irak-dan-suriah-sebelum-isis/>

Amerika Serikat dalam invasinya bersama pasukan koalisinya ke Irak. Tindakan yang dilakukan Bashar Al Assad membuat Presiden George W. Bush melalui *Great Middle East Democratic Plan* menjatuhkan sanksi ekonomi dengan *Syria Accountability and Lebanese Sovereignty Restoration Act*.<sup>292</sup>

Ternyata sanksi yang diberikan Amerika Serikat tidak berpengaruh besar terhadap keadaan Suriah. Suriah tetap menjadi negara yang stabil dan aman serta dinamis dengan kemajuan di berbagai bidang, termasuk pembangunan nasional. Terkait mengenai perang antara Lebanon dan Israel pada tanggal 12 Juli 2006 selama 34 hari, Suriah turut andil untuk membela Lebanon dengan mengimbangi kekuatan Israel.<sup>40</sup> Keberpihakan Suriah dilakukan untuk mendukung gerilyawan Hizbullah di Lebanon baik secara finansial maupun politik. Upaya tersebut bertujuan untuk menjaga keamanan Suriah karena wilayah Lebanon berbatasan langsung dengan Suriah. Terlebih lagi Suriah memiliki peran dalam konflik di Palestina dengan dibukanya kantor perwakilan Hamas dan PLO di Damaskus. Saat berada di bawah kepemimpinan Bashar Al Assad, Suriah merupakan negara yang anti-Israel dan Amerika Serikat. Suriah selalu aktif dalam berbagai konflik yang terjadi di Timur Tengah yang bertujuan untuk menjaga stabilitas dan keamanan dalam negerinya.

Jika ditinjau dari aspek ekonomi, Suriah mengalami kemajuan yang pesat di bawah pemerintahan Bashar Al Assad. Suriah melakukan sistem ekonomi yang proteksionis dan mulai memasuki masa transisi dan transformasi dari sistem ekonomi sentralistik ke arah ekonomi pasar terbuka. Akan tetapi, pemerintah Suriah tidak menyerahkan sepenuhnya kepada mekanisme pasar dengan tetap mengontrol jalannya perekonomian. Setelah mendapatkan sanksi ekonomi melalui *Syria Accountability and Lebanese Sovereignty Restoration Act*,

---

<sup>292</sup>Makalah yang disampaikan oleh Dedy Wardhana Lubis dan Yasinta Dewi, *Irak dan Suriah Sebelum...*,

Bashar Al Assad mengubah seluruh transaksi dalam dan luar negeri dari mata uang dolar AS menjadi Euro pada pertengahan Februari 2006. Kebijakan yang dilakukan Bashar Al Assad membuat Amerika Serikat semakin sentimen. Selanjutnya Bashar Al Assad menerapkan kebijakan dan deregulasi di bidang investasi, keuangan, dan perbankan, perdagangan, dan fleksibilitas usaha swasta. Selain itu, dengan kebijakan pemerintah Suriah dalam mengontrol perekonomiannya membuat investor lokal memiliki peran yang signifikan yang mencapai 70% sedangkan investasi negara-negara Arab mencapai 24% dan investor dari negara non-Arab mencapai 6%. Dampak dari kebijakan tersebut membuat nilai investasi meningkat mencapai 7 miliar dolar AS (2005).<sup>293</sup> Kebijakan ekonomi yang telah dicanangkan membuat negara ini tidak bergantung terhadap investor asing. Dengan demikian, sanksi yang diberikan oleh Amerika Serikat tidak menjadikan perekonomian negara ini menurun, melainkan meningkat.

Selain itu, Suriah memiliki sumber daya alam berupa minyak yang telah mempengaruhi devisa negaranya. Hal ini terbukti dengan tingginya pendapatan Suriah dari hasil minyak tersebut. Pada tahun 2006 pertumbuhan ekonomi Suriah naik sebesar 5 persen dan tahun 2007 naik sebesar 5,2 persen dengan pendapatan per kapita 1.570 dolar AS (sekitar 14,4 juta rupiah) per tahun. Pemerintah Suriah telah menjalin berbagai kerjasama perdagangan baik di kawasan Timur Tengah, Uni Eropa, Rusia, dan negara-negara Asia. Produk ekspor Suriah meliputi sektor pertanian, minyak mentah, kapas, fosfat, dan tekstil. Dengan demikian, bisa dikatakan bahwa keadaan perekonomian Suriah mengalami peningkatan ekonomi yang signifikan saat berada di bawah rezim Bashar Al Assad.

Sedangkan dalam aspek sosial budaya, berbagai kebijakan yang dilakukan oleh Bashar Al Assad telah membuat

---

<sup>293</sup>Makalah yang disampaikan oleh *Dedy Wardhana Lubis dan Yasinta Dewi, Irak dan Suriah Sebelum...*,

rakyat semakin mendukung kepemimpinannya. Bashar Al Assad dinyatakan cukup mampu untuk mensejahterakan rakyatnya. Akan tetapi, jika ditinjau berdasarkan teori identitas, terdapat sebagian rakyat Suriah yang tidak mendukung kepemimpinan Bashar Al Assad karena ia merupakan golongan Syiah. Selama kepemimpinan Bashar Al Assad terdapat berbagai konflik internal dengan kelompok-kelompok yang berusaha menggulingkan pemerintahannya.

Kelompok yang kontra terhadap kepemimpinannya yang disebut sebagai pemberontak. Mereka ingin melakukan revolusi di negaranya. Gejolak yang terjadi telah membuat negara ini semakin tidak stabil. Terlebih Bashar Al Assad secara represif melakukan penyerangan dengan pasukan militernya untuk meredam aksi yang dilakukan para pemberontak. Aksi militer yang dilakukan tidak membuat para pemberontak menghentikan aksinya melainkan semakin membuat kekacauan di Suriah. Hal ini menjadikan sebagian rakyat kecewa akan tindakan yang dilakukan Bashar Al Assad.

Di sisi lain, gejolak juga terjadi akibat kegagalan pemerintah Suriah dalam menanggulangi tingkat kemiskinan dan pengangguran. Walaupun Bashar Al Assad mampu menyejahterakan rakyatnya, akan tetapi kesejahteraan tersebut tidak merata di wilayah Suriah. Masih banyak ketimpangan yang terjadi, terlebih dengan kepemimpinan Bashar Al Assad yang bersifat represif terhadap rakyat yang menentang pemerintahannya. Selain itu, meskipun perekonomian Suriah mengalami peningkatan, akan tetapi menurut sejumlah peneliti, sekitar 5 juta rakyat Suriah hidup di bawah garis kemiskinan. Tampaknya semua kenyataan tersebut semakin membuat kondisi negara ini menjadi tidak stabil.

## **B. Sistematika Kitab *Ḍawābiṭ Al-Maṣlaḥah* Karya Al-Būṭī**

Kitab ini dimulai dengan pendahuluan dengan judul “al-Maṣlaḥah: Tahlīl wa Muqāranah”, yang membahas identifikasi

perbedaan antara *maṣlaḥah* dan manfaat. Keunggulan *maṣlaḥah* dalam perspektif hukum buatan manusia dan syari'at Islam; dan kemudian diikuti dengan tiga bab, yaitu: Pertama, membahas “hubungan syari'at Islam dengan *maṣlaḥah*”; yang membahas beberapa topik yang antara lain bahasan tentang dalil-dalil pendukung *maṣlaḥah* berupa Al-Qur'an, al-Sunnah dan *Qawā'id al-Syar'iyah*. Di samping itu, juga dibahas tentang penolakannya terhadap pembagian *maṣlaḥah* dunia dan akhirat dengan dua kerancuan argumen dan analisis bantahannya terhadap kedua argumen itu. Kedua, membicarakan tentang “lima batasan *maṣlaḥah* syar'iyah”; yang merinci kelima batasan tersebut dengan beberapa subbab yang berusaha mengkritik beberapa pendapat yang dianggapnya keluar dari salah satu batasan yang telah dibuatnya, seperti bantahan pada pendapat yang mengatakan bahwa dalam “Fiqh Imam Mazhab” (khususnya empat mazhab) itu ada yang bertentangan dengan Sunnah dengan alasan *maṣlaḥah*; bantahan pada pendapat yang menyatakan bahwa mazhab Maliki membolehkan *mentakhṣīs* Hadis Ahād hanya dengan alasan *maṣlaḥah* dan; bantahannya pada konsep *maṣlaḥah* al-Thūfi yang dianggapnya telah keluar dari Ijma Ulama dan lain-lain.

Bab kedua ini di tutup dengan bahasan tiga hal penting yang menurut pendapat sebagian ulama akan dapat mementahkan dan menafikan keberadaan lima batasan *maṣlaḥah* dan pembelaannya, yaitu: (a) kaidah *al-masyaqqah tajlib al-taysir*, (b) kaidah *tabaddul al-ahkām bi tabaddul al-azmān* dan (c) konsep *hilah* hukum. Dan ketiga, meneliti dan mengungkapkan “makna *maṣlaḥah* mursalah”; menurut ulama, di mulai dari masa sahabat, disusul empat imam mazhab dan pakar dan ilmuan ushul fiqh dengan berbagai perbedaan dan kebingungan mereka dalam pendefinisian *maṣlaḥah* *mursalah* dan macamnya. Buku ini diakhiri dengan catatan akhir berupa kesimpulan akhir sebagai penutup.

### C. Konsep *Maṣlahah* Menurut Ramaḍān Al-Būṭī

Menurut al-Būṭī, *maṣlahah* di tinjau dari segi bahasa mempunyai arti segala sesuatu yang di dalamnya terkandung manfaat. Sedang dalam arti istilah adalah manfaat yang menjadi tujuan *al-Syārī'* untuk hamba hambaNya, demi untuk melindungi agama, jiwa, akal, keturunan dan harta mereka serta pelaksanaannya sesuai dengan urutan di atas.<sup>294</sup> Selanjutnya, al-Būṭī berpendapat bahwa *maṣlahah* diakomodir sebagai dalil hukum, jika memenuhi lima kriteria.

#### 1. *Maṣlahah* dalam ruang lingkup tujuan *Syārī'*

*Maqāṣid syarī'ah* pada dasarnya terlahir untuk menjamin lima perkara; agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Garis besarnya; segala sesuatu yang menjamin keberadaan dan keberlangsungan lima perkara di atas adalah *maṣlahah*. Dan apa saja yang berpotensi merusak satu dari lima perkara tersebut adalah *mafsadah*.<sup>295</sup>

Kemudian tahapan pemeliharaan tersebut dikenal di kalangan para Ulama Ushul Fiqh dengan tiga fase; *Dharūriyat*, *Hajiyat*, dan *Tahsiniyat*.<sup>296</sup>

a) *Dharūriyat* adalah tahap pemeliharaan primer, yang tak terelakkan. Ia adalah prasarana yang memastikan kewujudan, sekaligus ia menjadi sarana untuk menjamin keberlangsungan *maqāṣid al-Syārī'ah*. Untuk menjamin hak dan kewajiban agama, misalnya, disyari'atkan beriman, mengucapkan dua kalimah syahadat, dan seterusnya, baik itu rukun iman maupun Islam. Dan disyari'atkan pula jihad dan sanksi untuk penyeru perkara bid'ah, sebagai bentuk penjagaan dari pengrusakan atau berupa ancaman. Dalam menjaga jiwa, keberadaannya dijaga dengan kebolehan makan, minum, bertempat-tinggal, dan segala bentuk

---

<sup>294</sup>Muhammad Sa'īd Ramaḍān Al-Būṭī, *Dhawābiṭ al-Maṣlahah fī as-Syārī'ah al-Islāmiyah*, (Bairut: Mu'assasah ar-Risālah, 1973), h. 23.

<sup>295</sup>Ramaḍān al-Būṭī, *Ḍawābiṭ al-Maṣlahāh...*, h. 110

<sup>296</sup>Ramaḍān al-Būṭī, *Ḍawābiṭ al-Maṣlahāh...*, h. 112

aktivitas untuk memelihara jiwa. Untuk menjamin keberlangsungan jiwa, disyari'atkan pula *diyāt* dan *qiṣaṣ*. Keturunan pun terjamin keberadaannya dengan, khususnya, hukum-hukum *aḥwal syakhṣiyah*. Keharaman zina dan sanksi atas pelakunya adalah bentuk penjagaan yang prima untuk melestarikan keturunan. Asupan gizi yang pantas dianjurkan sebagai prasarana keberadaan akal. Dan aneka bentuk pengrusakan terhadapnya pun diharamkan sebagai penjagaan. Layaknya empat asas di atas, harta, dijamin keberadaannya dengan kebolehan berbagai transaksi antar masyarakat. Sebagaimana dijaga keberlangsungannya dengan larangan tindakan mencuri dan disyari'atkan sanksi atasnya.

- b) *Hājiyat* adalah tahap sekunder. Walau bisa mengundang dan mengandung kesempatan, ia masih bisa digantikan atau bahkan ditinggalkan. Karenanya, perkara *ḥājiyat* ini disyari'atkan semata untuk memastikan rukun-rukun *maqāṣid syarī'at* atau untuk menghilangkan kesulitan dari masyarakat. Sebagai contoh, dalam hal memelihara agama, disyari'atkannya aneka ibadat sebagai penguatan bagi rukun-rukun agama dan dibolehkan *rukhsah-rukhsah* (keringanan) yang meringankan diantaranya, kebolehan berbuka bagi musafir dan berbagai keringanan menyangkut orang sakit. Kebolehan berburu binatang buruan, berniaga dalam bentuk *qiradh* dan *salam*, *talak*, dan syarat-syarat yang amat ketat dalam putusan hukum zina adalah contoh-contoh *ḥājiyat* sebagai pendukung pemeliharaan jiwa, harta, dan keturunan.
- c) *Tahṣiniyat*, sebagai tahap terendah, tak ada kesukaran-kesukaran yang ditimbulkan dalam meninggalkannya. Bahkan pemeliharaannya sejalan dengan norma-norma dan budi pekerti yang luhur. Berbagai hukum najasah, thaharah, adab makan dan minum, larangan menjual benda najis,

anjuran kesepadanan dalam pernikahan, dan adab-adab pergaulan adalah sebagai contoh *taḥsiniyat*.

Kelima *maqāṣid* di atas, dirumuskan oleh para ulama dengan bertolak dari penelitian terhadap produk-produk hukum yang beraneka ragam. Sementara ulama ada yang menambahkan *jaminan kehormatan* (hifd al-Bi'ah) sebagai salah satu *maqāṣid al-syarī'ah*. Namun pada dasarnya ia termasuk dalam salah satu *maqāṣid* yang lima.

Menurut al-Būṭī, *maṣlahah* yang tak sejalan dengan *maqāṣid al-syarī'ah* dalam dua bentuk;

- 1) *Maṣlahah* yang bertentangan dengan *maqāṣid al-syarī'ah*. Seperti melepaskan diri dari kewajiban ibadat, berzina, dan membunuh. Semua ini, walau menyerupai *maṣlahah* karena terdapat kelezatan bagi jiwa, namun termasuk dalam lingkup mafasid yang nyata. Karena pada hakikatnya ia berlawanan bagi *maqāṣid al-syarī'ah* yang menjadi patron bagi *maṣlahah* dalam syara'.
- 2) *Maṣlahah* yang secara lahiriah sejalan dengan *maqāṣid* yang lima, namun dalam keadaan tertentu ia dapat berubah menjadi sarana untuk meruntuhkan *maqāṣid* itu sendiri dengan sebab niat dan tujuan yang tidak baik. Sebagai contoh, berpakaian yang glamor, menikmati makanan yang lezat, dan tempat tinggal dan kendaraan yang mewah. Semua ini, kendati pun dapat membantu mewujudkan *maqāṣid syarī'ah*, namun bisa jadi dalam keadaan dan kondisi tertentu bisa menjadi *mafsadah*. Seperti diniatkan untuk berbangga-bangga dan pemborosan.

## 2. *Maṣlahah* yang Mu'tabarrah Tidak Bertentangan dengan Al-Qur'an

Pembahasan dalam ketentuan kedua ini mencakup tiga tema dasar:<sup>297</sup>

---

<sup>297</sup>Ramaḍān al-Būṭī, *Dawābiṭ al-Maṣlahāh...*, h. 118

*Pertama*, dalil keabsahan ketentuan tidak bertentangan dengan Al-Qur'an.

Secara umum, terdapat dua dalil yang menunjukkan keabsahan kriteria *maṣlahah* yang kedua ini; 'aqliy dan naqliy.

- a) Bahwa mengenal *maqāṣid syara'* harus bersandar kepada berbagai hukum syara' yang diambilkan dari dalil-dalil syar'i. Sedangkan segala dalil-dalil tersebut merujuk, secara jumlah, merujuk kepada Al-Qur'an. Bila bertentangan satu *maṣlahah* dengan Al-Qur'an ini berarti bertentangan *madlūl* dengan *dalil*. Dan ini tak bisa diterima.
- b) Sebahagian dari dalil naqly adalah Al-Qur'an sendiri yang secara tegas menyatakan keharusan berpegang dengan segala hukum-hukum Al-Qur'an dan menerapkan aneka larangan dan tegahannya. Seperti firman Allah SWT dalam surah al-Maidah ayat 49,

وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَاعْلَمُوا أَنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُصِيبَهُمْ بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ وَإِنَّ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ لَفَاسِقُونَ

Artinya: Dan hendaklah kamu memutuskan perkara di antara mereka menurut apa yang diturunkan Allah, dan janganlah kamu mengikuti hawa nafsu mereka. Dan berhati-hatilah kamu terhadap mereka, supaya mereka tidak memalingkan kamu dari sebahagian apa yang telah diturunkan Allah kepadamu. Jika mereka berpaling (dari hukum yang telah diturunkan Allah), maka ketahuilah bahwa sesungguhnya Allah menghendaki akan menimpakan musibah kepada mereka disebabkan sebahagian dosa-dosa mereka. Dan sesungguhnya kebanyakan manusia adalah orang-orang yang fasik.

Surat an-Nisa' ayat 105, yang bunyinya:

إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ وَلَا تَكُنْ لِلْخَائِنِينَ خَصِيمًا

Artinya: *Sesungguhnya Kami telah menurunkan kitab kepadamu dengan membawa kebenaran, supaya kamu mengadili antara manusia dengan apa yang telah Allah wahyukan kepadamu, dan janganlah kamu menjadi pembela bagi orang-orang yang berkhianat.*

Adapun dalil-dalil dari hadis, misalnya:

Dialog Nabi dengan Mu'adz bin Jabal, ketika ia diutus ke Yaman sebagai gubernur dan qâdhî, sebagai berikut:

أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَعَثَ مُعَاذًا إِلَى الْيَمَنِ فَقَالَ كَيْفَ تَقْضِي فَقَالَ أَقْضِي بِمَا فِي كِتَابِ اللَّهِ قَالَ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِي كِتَابِ اللَّهِ قَالَ فَيَسُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِي سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ أَجْتَهِدُ رَأْيِي قَالَ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَفَّقَ الرَّسُولَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

Artinya: *Rasulullah saw. ketika bermaksud untuk mengutus Mu'adz ke Yaman, ia bertanya: apabila dihadapkan kepadamu satu kasus hukum, bagaimana kamu memutuskannya?, lalu Mu'adz menjawab:; Saya akan memutuskan berdasarkan Al-Qur'an. Nabi bertanya lagi:; Jika kasus itu tidak kamu temukan dalam Al-Qur'an?, Muadz menjawab: Saya akan memutuskannya berdasarkan Sunnah Rasulullah. Lebih lanjut Nabi bertanya:; Jika kasusnya tidak terdapat dalam Sunnah Rasul dan Al-Qur'an?, Muadz menjawab:; Saya akan berijtihad dengan seksama. Kemudian Rasulullah berkata:<sup>298</sup> Segala puji bagi Allah yang telah memberi*

---

<sup>298</sup>Dalam satu riwayat, Rasulullah bersabda sambil menepuk dada Mu'adz bin Jabal r.a.

*petunjuk kepada utusan Rasulullah terhadap jalan yang diridhai-Nya.*<sup>299</sup>

Kedua, Penjelasan kontradiksi antara *maṣlahah* dan Al-Qur'an.

*Maṣlahah* yang kemungkinan bertentangan dengan Al-Qur'an terbagi dalam dua bagian; (1), *maṣlahat mawhûmah* yang tidak memiliki sandaran hukum *aṣl* sama sekali. Secara lebih rinci, *maṣlahah* jenis ini bertentangan dengan nash Al-Qur'an yang *qath'i* atau *zâhir*. Di sini, *dalâlah naṣ* bersifat *qath'i* karena *naṣ* adalah suatu dalil yang sudah jelas dan tidak ada *majâz*, *takhṣîṣ*, *nasakh* dan *idhmâr* setelah wafatnya Nabi. Oleh karena itu, jika *dilâlah naṣ* bersifat *qath'i*, maka otomatis gugur kemungkinan *maṣlahah* yang masih dalam dugaan (*zanniyyah*) meskipun ia mempunyai *syâhid* (acuan) untuk dijadikan *aṣl qiyâs*. Karena tidak dimungkinkan berkumpulnya *'ilm* dan *zann* dalam satu waktu (obyek). Contoh *dilâlah naṣ* yaitu, Q.S al-Baqarah: 275, yang secara jelas membedakan antara jual beli (halal) dan riba (haram).

الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ  
ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَنْ جَاءَهُ  
مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ  
النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ

Artinya: Orang-orang yang makan (mengambil) riba tidak dapat berdiri melainkan seperti berdirinya orang yang kemasukan syaitan lantaran (tekanan) penyakit gila. Keadaan mereka yang demikian itu, adalah disebabkan mereka berkata (berpendapat), sesungguhnya jual beli itu sama dengan riba, padahal Allah telah menghalalkan jual beli dan mengharamkan riba. Orang-

---

<sup>299</sup>Hadis ini diriwayatkan oleh Abu Daud dan Turmudhi. Lihat kitab Shahih Turmudhi juz II. H.68 dan Sunan Abu Dawud juz III. H.303.

*orang yang telah sampai kepadanya larangan dari Tuhannya, lalu terus berhenti (dari mengambil riba), maka baginya apa yang telah diambilnya dahulu (sebelum datang larangan); dan urusannya (terserah) kepada Allah. Orang yang kembali (mengambil riba), maka orang itu adalah penghuni-penghuni neraka; mereka kekal di dalamnya.*

(2), *Maṣlahah* yang Disandarkan pada *ashl* dengan proses Analogi atau *Qiyās*.<sup>300</sup> *Maṣlahah* yang kemungkinan bertentangan dengan Al-Qur'an yang kedua adalah yang disandarkan pada *asl* dengan proses analogi atau *qiyās*. Pertentangan-pertentangan antara *far'* dan *ashl* karena proses *qiyās* yang *shahih* dan pertentangan itu bersifat parsial seperti *khas* dan *'am*, *mutlaq* dan *muqayyad*, maka sebenarnya ada pertentangan antara dua dalil syara' yaitu *zāhir* Al-Qur'an dan *qiyās shahih*, bukan antara *nash* dan *maṣlahah* yang diduga. Penentuan *ta'wīl* dan *tarjih* dalam kondisi ini dikembalikan kepada pemahaman dan keilmuan ahli *Ushūl al-Fiqh*.

*Ketiga*, bantahan terhadap pendapat bahwa *fiqh* Sayyidina Umar berlawanan dengan Al-Qur'an<sup>301</sup>

Sebahagian ulama, klasik maupun kontemporer, yang berpandangan seperti Imam Al-Thūfi bahwa *maṣlahah* adalah dalil syar'iy yang tersendiri dengan menjadikan hasil ijtihad Sayyidina Umar sebagai bukti paling nyata. Diantaranya seperti yang dapat dibaca dalam buku "Al-*maṣlahah* fi al-tasyrī' al-islamiy wa Najmuddīn al-Tūfi" karya Mushtafa Zaid, "Ushul al-tasyrī' Islamiy" karya Ustadz 'Ali Hasballah, dan "Fajr Al Islam" karangan Ahmad Amin.

Di dalam buku-buku tersebut dipaparkan keputusan-keputusan Umar RA yang tampak mendahulukan *maṣlahah* daripada *nash-nash* Al-Qur'an dan menjadikannya sebagai dalil syar'iy yang berdiri sendiri. Pada kenyataannya, Umar RA tidak

---

<sup>300</sup>Ramadān al-Būṭī, *Ḍawābiṭ al-Maṣlahāh...*, h. 126

<sup>301</sup>Ramadān al-Būṭī, *Ḍawābiṭ al-Maṣlahāh...*, h. 127

menyalahi satu nash pun dalam ijtihadnya dan dalam hukum yang Ia putuskan. Bahkan contoh-contoh yang dikemukakan oleh para penulis tersebut menjadi bukti bagi bahwa Umar RA amat bersikukuh untuk sejalan dengan *nash* dan tidak keluar darinya.

Di bawah ini akan diuraikan beberapa masalah yang diduga bahwa Umar RA menyalahi Al-Qur'an dalam mengambil keputusan dan ijtihadnya tersebut sekaligus bantahannya.

a) Penghapusan bagian Muallaf dari bagian zakat

Sebagian kalangan menduga bahwa Umar RA dengan keputusan ini sudah bersebrangan dengan Al-Qur'an yang menyatakan bahwa para muallaf mendapatkan bagian dari zakat. Pada kenyataannya, keputusan tersebut sangat sesuai dengan *manthuq* Al-Qur'an. Karena yang dijadikan syara' sebagai 'illat pemberian zakat adalah sifat para muallaf, yakni sifat ketertarikan mereka terhadap islam dan muslimin. Sifat tersebut yang dijadikan tambatan hukum, bukan diri para muallaf tersebut. Karenanya, selama sifat tersebut ada pada mereka, zakat diberikan dan begitu pula sebaliknya. Keputusan Umar RA dalam hal ini bertautan dengan *tahqīq al-manāth*<sup>302</sup>.

---

<sup>302</sup>Di lihat dari asal usul katanya, *tahqīq al-manāth* tersusun dari dua kata, "Tahqiq" dan "Al-manāth," untuk mengetahui arti dasar dari term tersebut, kita harus melacak arti etimologis dua kata tersebut berdasarkan pendapat para pakar linguistik, sebab arti linguistik merupakan pengertian dasar yang memiliki hubungan erat dengan pengertian terminologis, terlebih lagi, pengertian etimologis secara signifikan memberikan bekas pada istilah-istilah terminologis. Menurut Ibnu Manzhur dan Al-Fayūmi, "Tahqiq berasal dari kata "haqqa" yang berarti benar dan pasti.

Sedangkan bentuk transitif-nya adalah "Haqqaqa-yuhaqqiqu" yang berarti memastikan, meyakinkan dan membuktikan." Sedangkan "al-manath" keterangan tempat dari kata "natha-yanuthu" yang berarti tempat menggantungkan sesuatu/gantungan. Dengan demikian, arti etimologis dari *tahqīq al-manath* adalah memastikan, membuktikan, dan merealisasikan gantungan (hukum). Adapun secara terminologis, para ulama memberikan definisi yang berbeda-beda terhadap *tahqīq al-manath*. Al-Qarāfi memandang bahwa *tahqīq al-manath* adalah, "Memastikan keberadaan kausa hukum (yang telah disepakati sebelumnya) pada kasus-kasus baru. Ibnu Fāris, *Mu'jam Maqayis* Lughah, (Mesir: Mustafa Al-Bābi Al-Halbi Publīser, cet.2, 1969) Jilid II, h. 19.

Dimana beliau berpandangan bahwa Islam sudah pada puncaknya. Islam sudah tak perlu lagi menarik perhatian dan menampakkan kepedulian terhadap mereka yang baru masuk Islam agar mereka tak keluar lagi darinya. Nyata lah bagi Umar RA bahwa hak para muallaf dari zakat sudah tak perlu disediakan lagi. Maka beliau menghapus bagian mereka dari bagian zakat, sesuai dengan nash Al-Qur'an yang mengaitkan pemberian zakat untuk mereka dengan sifat di atas. Karenanya, penyusun kitab *Musallam al-Tsubut* menyatakan, " Keputusan Umar RA ini adalah sebahagian dari bentuk berakhirnya hukum karena berakhirnya keberadaan 'illat".

Uraian di atas membuka peluang terjadinya perbedaan pendapat pada masalah yang sama di masa mendatang. Namun itu tak menjadi kekurangan pada ijtihadnya Sayyidina Umar RA.

b) Pengampunan untuk para pencuri di masa wabah kelaparan

Keputusan ini diduga sebagian kalangan bersebelahan dengan ketentuan Al-Qur'an untuk memotong tangan pencuri. Bagi mereka, Umar RA dalam hal ini telah menguatkan *maṣlahah* daripada *naṣ* Al-Qur'an. Pada kenyataannya, surah al-Maidah ayat 37 yang menyebutkan hukuman bagi pencuri bukanlah *naṣ* yang berseberangan dengan *ḍahir*. Namun ayat tersebut adalah '*aam* yang memungkinkan untuk di *takhsīs*. Karena itu ayat tersebut tidak menunjukkan atas hukum pemotongan tangan pencuri dalam setiap kasus pencurian. Ada sekian banyak *mukhaṣṣis* yang dapat dijumpai dalam sunnah. Diantaranya, sabda Rasulullah SAW yang diriwayatkan oleh Ibn Abbas, "jauhkan sanksi bila terdapat kesamaran". Dalam kasus ini, Umar RA berpandangan bahwa mencuri dalam kondisi wabah kelaparan tidak bisa diberikan sanksi, karena terdapat *syubhat*, yakni keadaan kelaparan yang dapat menghilangkan nyawa. Keadaan seperti ini membolehkan seseorang untuk mengambil dari harta orang lain seperlunya untuk menghilangkan kelaparan.

Dari uraian di atas, dapat dipastikan pula ijtihad Umar RA dalam kasus ini tidak lain adalah ijtihad yang terpaut dengan *tahqīq al manāth* pula. Yakni menentukan bentuk kasus yang terdapat kesamaran di dalamnya. Oleh karena itu, keputusan Umar RA sama sekali tidak bertentangan dengan ayat di atas.

c) Sanksi pembunuhan yang dilakukan oleh massa terhadap satu korban

Sebahagian ulama berkata, “vonis hukuman pembunuhan yang dijatuhkan Umar RA terhadap satu kelompok massa karena membunuh satu korban berlawanan dengan Al-Qur’an, surat al-Baqarah ayat 178 dan surat al-Maidah ayat 45 sekaligus menguatkan *maṣlahah*”.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ  
وَالْأُنثَى بِالْأُنثَى

Artinya: *Hai orang-orang yang beriman, diwajibkan atas kamu qisāṣ berkenaan dengan orang-orang yang dibunuh; orang merdeka dengan orang merdeka, hamba dengan hamba, dan wanita dengan wanita...*

Surat Al-Maidah: 45

وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ  
بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ

Artinya: *“Dan Kami telah tetapkan terhadap mereka di dalamnya (At Taurat) bahwasanya jiwa (dibalas) dengan jiwa, mata dengan mata, hidung dengan hidung, telinga dengan telinga, gigi dengan gigi, dan luka luka (pun) ada qishaashnya...*

Menurut Ramaḍān al-Būṭī, pendapat mereka bahwa *maṣlahah* pencegahan dari membunuh yang karenanya disyariatkan qishas tidak dapat diwujudkan tanpa memberikan

sanksi kepada kelompok massa yang membunuh satu orang korban adalah benar. Namun menyatakan bahwa keputusan tersebut bertentangan dengan Al-Qur'an dan bahwa Umar RA lebih mendahulukan *maṣlahah* adalah sama sekali tidak tepat.<sup>303</sup>

Bahwa keputusan Umar RA dalam kasus ini tidak bertentangan dengan Al-Qur'an karena kedua ayat di atas tidak menafikan hukuman pembunuhan massa terhadap satu korban. Ayat pertama menjelaskan pengingkaran terhadap adat orang Arab pada masa jahiliyah, sedangkan ayat yang terakhir, sebagaimana yang dijelaskan oleh para mufassirin, hanya berbicara tentang hukum pada zaman Nabi Musa AS.

Dari penjelasan di atas, dapat diketahui bahwa tak ada pertentangan antara keputusan Umar RA dan ayat *qiṣās*. Ayat-ayat *qiṣās* dari kasus ini. Maka keputusan Umar RA dalam kasus ini adalah *istiḥsan* atau *maṣalih al-mursalah*.

d) Talak tiga dengan satu ucapan

Keputusan Umar RA yang menjatuhkan talak tiga dengan satu ucapan ini pun disalahpahami oleh sementara ulama. Pada kenyataannya keputusan ini sama sekali tidak berseberangan dengan Al-Qur'an maupun sunnah.

Diatara dalil-dalil sunnah yang mendukung keputusan Umar RA tersebut adalah hadis yang terdapat dalam *saḥīḥ* Bukhari dan Muslim yang menyebutkan bahwa Fatimah binti Qais berkata, “ Aku telah ditalak tiga oleh suamiku dan Rasulullah SAW tidak menjatahkan bagiku nafakah dan tempat tinggal”. Dan masih banyak lagi hadis-hadis, yang bila dihimpun mencapai tingkat *tawatur ma'nawy*, yang menegaskan bahwa siapa saja yang menjatuhkan talak istrinya sebanyak seribu, seratus, atau sembilan puluh sembilan, maka yang jatuh daripadanya hanya tiga talak.

---

<sup>303</sup>Ramadhān al-Buthi, *Ḍawābiṭ al-Maṣlahāh...*, h. 133

Maka, karena banyaknya dalil yang mendukung, keputusan Umar RA yang menjatuhkan talak tiga dengan satu ucapan tidak menyalahi satu *naş* pun dari Al-Qur'an dan sunnah.<sup>304</sup>

Inilah empat masalah yang didakwakan sebahagian kalangan sebagai bukti bahwa Umar RA mendahulukan *maşlahah* di atas Al-Qur'an, sebagai dalil bahwa *maşlahah* apabila bertentangan dengan *naş*, maka boleh berpegang dengan *maşlahah* dan meninggalkan *naş* tersebut. Dari uraian di atas pula, dapat diketahui bahwa masalah-masalah tersebut tidak lain adalah bukti kemantapan Umar RA dalam berpegang dengan *naş* Al-Qur'an dan sunnah.

### 3. *Maşlahah* Tidak Bertentangan dengan Sunnah

Sunnah adalah segala sesuatu yang sanadnya tersambung kepada Nabi, berupa perkataan, perbuatan atau pengakuan, baik itu mutawatir atau *aḥād*.<sup>305</sup> Pengertian tersebut mengecualikan perbuatan yang bersifat khusus bagi Nabi dan tidak ada *qar'inah* yang menunjukkan bahwa perbuatan tersebut tidak ada hubungannya dengan *taqarrub* dari segi dzatnya. Perbuatan Nabi jika terdapat tanda tanda hubungan dengan maksud *taqarrub*, maka ia merupakan dalil *musytarak* (mengandung multi makna) antara *ibâḥah*, *nadb* dan *wujûb*. Dan ketentuan hukumnya ditentukan oleh dalil-dalil yang merâjihkan.

Kemudian yang dimaksud *maşlahah* yang bertentangan dengan Sunnah di sini adalah pertentangan atau penolakan terhadap kadar *musytarak* yang ditunjukkan Sunnah. Adapun penentuan salah satu yang sesuai dengan kadar *musytarak* tersebut adalah termasuk dalam rangka ijtihad dan *tarjih* yang dalam hal ini tidak menjadi persoalan.

---

<sup>304</sup>Ramaḍān al-Bûṭī, *Ḍawābiṭ al-Maşlahāh...*, h. 142

<sup>305</sup>Ramaḍān al-Bûṭī, *Ḍawābiṭ al-Maşlahāh...*, h. 144. Sebagai perbandingannya lihat Fatchur Rahman, *Ikhtisar Mushthalahul Hadis*, (Bandung: Al-Ma'arif, 1990), h. 20

*Maṣlahah* yang dinilai bertentangan dengan Sunnah tidak lepas dari salah satu dari dua macam;

*Pertama, maṣlahah* murni yang ditetapkan oleh pemikiran. Jika *maṣlahah* ini jelas bertentangan dengan Al-Qur'an dan Sunnah sesuai dengan definisinya di atas, maka ia bukan merupakan *maṣlahat haqīqiyah*. Dengan demikian, *maṣlahah* tersebut tidak boleh digunakan atau difungsikan sebagai *taqyîd* atau *takhsîs*, baik ia menyalahi Al-Qur'an dan Sunnah secara keseluruhan atau sebagian dari keduanya. Dengan kata lain, Al-Qur'an dan Sunnah harus dikedepankan dari pada *maṣlahah* tersebut. Dikuatkan lagi dengan ijma' sahabat untuk menjauhi penggunaan nalar murni dan menolak penyelewengan *maṣlahah* yang menyalahi atau menentang Sunnah, meskipun mereka berijtihad dengan cara menganalogikan *furû'* kepada *uṣûl* dan mendayagunakan kekuatan berfikir terhadap masalah yang tidak terdapat dalam *nash*.

*Kedua, maṣlahah* yang didukung oleh dalil atau kesaksian (syâhid) Al-Qur'an atau Sunnah yaitu sebuah *maṣlahah* yang berpatokan pada *qiyâs shaḥîḥ*. *Maṣlahah* seperti ini jika menyalahi tuntunan as-Sunnah maka tidak disebut dengan *qiyâs ṣaḥîḥ* (*qiyâs* yang ada dalam *nash* itu sendiri). Kemudian dilihat jenis perbedaan di antara keduanya (*nash* dan *qiyâs*). Jika perbedaan itu sifatnya *ta'ârudh* antara *qiyâs* dan *nash* yang bersifat *qath'i at-tsubût wa ad-dalâlah*, maka dimenangkan *nashnya*, seperti *qiyâs* riba terhadap jual beli. Akan tetapi jika *nash* itu tidak *qath'i*, seperti hadis *aḥad*, maka diperlukan upaya ijtihad dalam mensinergikan *nash* syara' antara satu dengan yang lainnya melalui pemahaman secara komprehensif, dan bukan berarti mentarjihkan *maṣlahah* tersebut di atas *nash*.

Adapun anggapan sebahagian sarjana hukum Islam yang mengangkat beberapa masalah, seperti masalah meninggalkan pengasingan pada sanksi zina, eksekusi kaum zindiq, penetapan

harga pasar, dan beberapa masalah lain yang tampak terjadi pertentangan antara *maṣlahah* dan sunnah dan mengklaim bahwa para Imam terdahulu mendahulukan *maṣlahah* di atas sunnah dalam masalah-masalah tersebut, pada haqiqatnya tak ada pertentangan antara *maṣlahah* dan sunnah dalam masalah-masalah tersebut. Para ulama yang berpendapat dalam masalah-masalah tersebut pun bukan mendahulukan *maṣlahah* di atas sunnah, namun karena ada *mukhasshis* atau lainnya yang membuat mereka memutuskan pendapat berlainan dengan yang ditunjuki oleh *nash* sunnah.

#### 4. *Maṣlaḥah* tidak bertentangan dengan Qiyās

*Qiyās* merupakan upaya untuk memelihara *maṣlaḥah* pada *far'* yang didasarkan persamaan 'illat yang terdapat pada *ashl*. Hubungan antara *ashl* dan *far'* tidak jauh berbeda seperti hubungan antara *'am* dan *khās*. *Qiyās* pasti mempertimbangkan atau memelihara *maṣlaḥah*, tapi tidak setiap pemeliharaan *maṣlaḥah* itu berarti *qiyās*. Dari penjelasan definisi *qiyās* diatas, dapat dipahami bahwa *qiyās* mempunyai empat rukun;

- 1) *Ashl*. Yaitu perkara atau kasus yang sudah diketahui hukumnya baik dari Al-Qur'an maupun Sunnah.
- 2) *Far'*. Yakni perkara atau kasus yang tidak diketahui hukumnya baik dari Al-Qur'an ataupun Sunnah
- 3) *Hukm*. Yaitu hukum bagi kasus yang pertama.
- 4) *'illat*. Ia adalah suatu sifat yang dijadikan alasan bagi hukum dan diperhitungkan dalam syara'

*Maṣlaḥah* adalah syarat mutlak bagi keabsahan suatu 'illat. *Qiyās*, sebagaimana dipahami dari definisinya, adalah pemeliharaan bagi *maṣlaḥah* pada suatu kasus atau *far'u* yang dicarikan hukumnya. Karena itu, dengan meminjam istilah ulama hukama', antara *qiyās* dan *maṣlaḥah* adalah *umum wal khusush muthlaq*. Karena di setiap *qiyās* harus ada pemeliharaan terhadap *maṣlaḥah*, namun belum tentu bila ada pemeliharaan *maṣlaḥah* terdapat *qiyās*. Yang terakhir, bisa jadi hanya *maṣlaḥah mursalah*. Yakni *maṣlaḥah* yang dianggap oleh seorang mujtahid pada suatu kasus, namun *maṣlaḥah* tersebut tidak diperhitungkan dan tidak pula dinafikan oleh syara'.

*Maṣlaḥah* ini dapat disebut *maṣlaḥat mursalah*, yaitu *maṣlaḥah* yang dinalar oleh mujtahid dalam persoalan yang tidak ada dalil (syâhid) untuk diqiyâskan serta tidak ada dalil yang membatalkannya. Ini bukan berarti *maṣlaḥat mursalah* tersebut tidak mempunyai sandaran sama sekali. Tanpa sandaran syar'i, *maṣlaḥat mursalah* tidak bisa dijadikan sebagai dalil hukum. Karena hukum syara' tersebut secara implisit berada di bawah substansi perintah dan larangan Allah. Oleh

karena itu, *maṣlaḥat mursalah* harus bersandarkan suatu dalil meskipun suatu dalil tersebut tidak berhubungan langsung secara khusus, seperti dalam kasus pengumpulan Al-Qur'an oleh Abu Bakar, tidak ada *ashl* yang langsung di*qiyâs*kan, tetapi ia termasuk di dalam kerangka *ḥifz al-dîn*.

#### 5. *Maṣlaḥah* Tidak Menyalahi *Maṣlaḥah* yang Setingkat atau *Maṣlaḥah* yang Lebih Tinggi

Sebagaimana dimaklumi bahwa syari'at ini mengundang dan mengandung kemashlahatan bagi hamba dan kemashlahatan tersebut dalam berbagai bentuknya saling bertaut sama lain. Dalam pembahasan terakhir ini akan dijabarkan tingkat atau derajat antara *maṣlaḥah-maṣlaḥah* yang diperhitungkan dalam syara'. Penjabaran akan dibagi dalam beberapa poin berikut;

- a) Neraca atau skala prioritas antar *maṣlaḥah*
- b) Menetapkan dalil keabsahan neraca tersebut

Kenyataan ini tidak dimaksudkan untuk mengingkari sebuah kebenaran bahwa syari'at dikonstruksikan di atas dasar kemaslahatan bagi hamba-hambanya. Tujuan utama adalah agar terdapat perhatian bahwa *maṣlaḥah* yang lebih tinggi atau penting harus didahulukan daripada *maṣlaḥah* di bawahnya. Misalnya memilih mafsadah duniawi untuk memperoleh *maṣlaḥah* ukhrawi, jika keduanya berada dalam satu obyek kaitan hukum (*manâth*), atau memenuhi salah satunya karena ada sebab-sebab tertentu.

Jika terjadi pertentangan diantara *maṣlaḥah-maṣlaḥah*, maka sesuatu yang *dharûri* (primer) lebih didahulukan daripada yang *ḥâji* (sekunder). Dan sesuatu yang *ḥâji* lebih didahulukan daripada yang *tahsîni* (tersier). Adapun jika dua *maṣlaḥah* dalam satu tingkatan saling bertentangan, maka didahulukan kaitan hukum yang lebih tinggi dalam satu tingkatan. Dengan demikian, *ḍarûri* yang berhubungan dengan

pemeliharaan terhadap agama, lebih didahulukan dari pada dharûri yang berhubungan dengan jiwa dan seterusnya.<sup>306</sup>

Jika dua *maṣlahah* yang saling bertentangan berhubungan dengan satu hal yang sama-sama kulli, seperti agama atau jiwa atau akal, maka seorang mujtahid hendaknya berpindah kepada segi yang kedua, yaitu melihat kadar cakupan suatu *maṣlahah*. *Maṣlahah* yang masih diragukan atau sulit terjadi bagaimanapun nilai dan derajat komprehensifitasnya tidak boleh mentarjih *maṣlahah* yang lain. *Maṣlahah* tersebut harus benar-benar dihasilkan secara *qath'i* atau sekurang-kurangnya secara *zanni*.<sup>307</sup>

Secara umum ada dua dalil yang menunjukkan bahwa *maṣlahah* mu'tabarah dalam syari'at mempunyai derajat yang berbeda. Yang pertama adalah hadis Nabi SAW yang menyatakan " Iman terbagi dalam tujuh puluh sekian cabang. Yang paling tinggi derajatnya adalah syahadat dan yang paling rendah adalah menyingkirkan bahaya dari jalan raya". Kedua adalah Al-Qur'an surah an nisa, ayat 31, yang berbunyi:

إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُمْ مُدْخَلًا كَرِيمًا

Artinya: " Jika kamu menjauhi dosa-dosa besar, niscaya kami ampuni dosa-dosa kecil-mu dan kami masukkan engkau dalam tempat yang mulia".

Kedua dalil di atas menunjukkan bahwa *maṣlahah* mempunyai perbedaan derajat. Di samping itu, dapat dijumpai pula dalam *juziyat* hukum syari'at perbedaan amaran dan larangan terhadap suatu perbuatan yang dapat dipahami bahwa *maṣlahah* dan mafsadah mempunyai berbagai tingkat dan derajat.

Ramaḍān Al-Būṭī dalam memegang teguh syari'at dalam penerapan konsep *maṣlahah* berbeda dengan pemikir Islam pada umumnya yang berpandangan bahwa hukum Islam

---

<sup>306</sup>Ramadhān al-Buthi, *Ḍawābiṭ al-Maṣlahāh...*, h. 220

<sup>307</sup>Ramadhān al-Buthi, *Ḍawābiṭ al-Maṣlahāh...*, h. 252

berupa potong tangan, *qiṣās*, rajam dan lain sebagainya sudah tidak relevan lagi untuk konteks saat ini. Menurut al-Būṭī, hukum Islam berupa potong tangan, *qiṣās*, rajam dan lain sebagainya adalah hukum yang tetap relevan untuk konteks saat ini dan juga seterusnya.

Pemikirannya ini, secara spesifik ia tuangkan dalam tulisannya yang berjudul *al-'Uqûbat al-Islamiyyah wa 'Uqdât at-Tanâqudh Bainaha wa Baina Mâ Yusamma bi Thabi'at al-'Ashri*. Dalam karyanya itu, al-Būṭī mengklasifikasikan jenis hukuman ('uqûbat) menjadi dua macam, yaitu: 1. Hukuman pasti ('uqûbat muqaddarah), yaitu jenis hukuman yang bentuk serta ukurannya telah diatur secara mapan oleh syâri' (Allah) melalui nash Al-Qur'an maupun Hadis dan tidak ada ruang lagi untuk mengubahnya. Hukuman ini tetap berlaku tanpa terikat oleh ruang dan waktu. 2. Hukuman yang belum pasti ('uqûbat ghair muqaddarah), yaitu jenis hukuman yang bentuk serta ukurannya tidak diatur secara spesifik (rigid) oleh Syâri', akan tetapi ia diserahkan pada pertimbangan seorang hakim bagaimana memutuskannya secara tepat dan baik selama tidak melampaui batas-batas yang telah digariskan.

Untuk jenis pertama, hukuman tersebut erat kaitannya dengan tindak pidana berat yang beredar di masyarakat, adakalanya berupa pelanggaran terhadap hak asasi Allah, hak asasi manusia dan juga tindak pidana yang dianggap sangat mengancam serta membahayakan tegaknya sendi-sendi moral masyarakat. Hak asasi yang dimaksudkan oleh al-Būṭī di sini ialah hak-hak pokok yang diberikan oleh Islam kepada setiap individu berupa perlindungan terhadap agama (*hifẓ addîn*), keselamatan jiwa (*hifẓ an-nafs*), akal pikiran (*hifẓ al-'aql*), kelangsungan keturunan (*hifẓ an-nasl*) serta perlindungan terhadap harta benda (*hifẓ al-mâl*) miliknya. Dalam nomenklatur kajian Ushûl Fiqh hak-hak asasi di atas sering kali diistilahkan dengan *al-dharûriyat al-khams*.

Untuk menjamin agar setiap individu memperoleh hak-hak tersebut di atas maka dalam pandangan al-Būṭī, Islam mensyariatkan adanya hukuman-hukuman pasti yang tak seorang pun berhak untuk mengubahnya yaitu:<sup>308</sup>

1. Hukuman mati bagi orang murtad (keluar dari agama Islam). Hukuman ini di syari'atkan sebagai upaya perlindungan terhadap agama.
2. Hukuman *qiṣās*, di syari'atkan untuk menjamin hak hidup seseorang.
3. Hukuman *ḥad* bagi pemabuk, disyariatkan sebagai upaya perlindungan terhadap akal pikiran seseorang.
4. Hukuman *ḥad* bagi pelaku zina dan penuduh zina (*qadzaf*), dalam rangka menjamin dan melindungi hak reproduksi seseorang.
5. Hukuman *ḥad* bagi pencuri dan pembegal (*qāthi' at-tharīq*), dalam rangka menjamin dan melindungi hak kepemilikan seseorang.

Adapun untuk jenis hukuman yang kedua, menurut al-Būṭī itu terkait dengan tindak pidana selain yang telah ditentukan di atas, yaitu tindak pidana yang tidak berdampak langsung pada hilangnya salah satu hak asasi seseorang (*ad-dharūriyat al-khams*), akan tetapi terbatas pada hal-hal yang dapat mengganggu kenyamanan hidup seseorang baik yang bersifat *ḥājīyah* (sekunder) ataupun *taḥsīniyah* (tersier). Dalam hal ini hakim cukup menentukan hukuman (*ta'zīr*) yang cocok dan sesuai dengan tingkat kejahatan atau beratnya pelanggaran yang ia lakukan.<sup>309</sup>

---

<sup>308</sup>Ramadhān al-Buthi, *Ḍawābiṭ al-Maṣlahāh...*, h. 253

<sup>309</sup>Ramadhān al-Buthi, *Ḍawābiṭ al-Maṣlahāh...*, h. 254

#### D. Analisis Konsep *Maṣlahah* Ramaḍān Al-Būṭī

*Maṣlahah* secara bahasa atau etimologi (bahasa Arab) adalah berarti kemanfaatan, kebaikan, kepentingan.<sup>310</sup> Dalam bahasa Indonesia sering ditulis dan disebut dengan kata maslahat (lawan kata dari mafsadat) yang berarti sesuatu yang mendatangkan kebaikan (keselamatan, dan lain-lain), faedah; guna. Sedangkan kemaslahatan berarti kegunaan, kebaikan; manfaat; kepentingan.<sup>311</sup>

Dari penjelasan di atas dapat disimpulkan bahwa segi etimologi kata *al-Maṣlahah* menunjuk kepada pengertian manfaat dan guna itu sendiri (secara langsung) dan kepada sesuatu yang menjadi sebab (secara tidak langsung) dan melahirkan keduanya (*maṣlahah* langsung dan tidak),<sup>312</sup> demikian juga kata *al-Mafsadah*.

Sedangkan pengertiannya secara istilah sebagaimana yang telah disebutkan di atas adalah “Sesuatu yang bermanfaat yang dimaksudkan oleh al-Syari’ (Allah dan Rasul-Nya) untuk kepentingan hamba-Nya, baik dalam menjaga agama, jiwa, akal, keturunan dan harta mereka, sesuai dengan urutan tertentu yang terdapat di dalam kategori pemeliharaan tersebut.”<sup>313</sup>

Definisi ini sejalan dengan definisi yang disampaikan oleh al-Ghazālī dengan penekanan pada urutan yang

---

<sup>310</sup>Atabik Ali dan A. Zuhdi Muhdlor, “Kamus Kontemporer Arab-Indonesia”, (Cet. VIII; Yogyakarta: Multi Karya Grafika: Pondok Pesantren Krapyak, tt.), h. 1741

<sup>311</sup>Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, “Kamus Besar Bahasa Indonesia” (Cet. VII; Jakarta: Balai Pustaka, 1996), h. 634

<sup>312</sup>Oleh sebagian ulama seperti Izzuddin Abd salam *maṣlahah* yang langsung disebut dengan *maṣlahah haqīqiyyah*, sedangkan yang tidak langsung disebut dengan *maṣlahah majāziyyah*. Contoh untuk *maṣlahah* langsung sangat banyak ditemukan dalam hukum-hukum Syara’, adapun yang tidak langsung seperti amputasi dalam dunia kedokteran; memotong salah satu anggota tubuh adalah suatu mafsadat, namun karena ada tujuan *maṣlahah* yang lebih luas dan permanen, yaitu agar suatu penyakit tidak menjalar pada anggota tubuh lainnya, maka diperbolehkan. Berarti terkadang masalah tidak langsung ini secara lahiriyah berbentuk sebuah mafsadat, tapi secara batiniyah berupa *maṣlahah*.

<sup>313</sup> Ramadhān al-Buthi, *Ḍawābiṭ al-Maṣlahāh...*, h. 27

dimaksudkan dari lima penjagaan tersebut.<sup>314</sup> Dari definisi di atas dapat disimpulkan adanya persamaan persepsi antara keduanya, yaitu: pertama, bahwa yang dimaksud dengan *maṣlahah* secara terminologi harus berada dalam ruang lingkup tujuan syara'; tidak boleh didasarkan atas keinginan akal semata terlebih atas keinginan hawa nafsu. Dengan kata lain mereka menitikberatkan *maṣlahah* dengan tujuan syara'. Kedua, bahwa *maṣlahah* haruslah mengandung dua unsur penting, yaitu meraih manfaat dan menghindarkan madharrah (Mafsadah).

Adapun terkait dengan pembagian *maṣlahah*, al-Bûṭī pun membagi *maṣlahah* dalam katagori ini menjadi empat tingkatan; persis dengan al-Ghazālī. Perbedaannya hanya dalam penggunaan istilah yang berbeda, yaitu: (a) *maṣlahah mu'ātsirah*, (b) *maṣlahah mulâ'imah*, (c) *maṣlahah munāsibah gharībah* dan (d) *maṣlahah mursalah*. Kemudian al-Bûṭī menjelaskan bahwa *maṣlahah mu'ātsirah* dan *mulâ'imah* terdiri dari dua macam *maṣlahah* yang disepakati oleh jumhur ulama kebolehan penggunaannya. *Maṣlahah* yang ketiga, yaitu *mashlahah munāsibah gharībah* adalah *maṣlahah* yang disepakati untuk tidak boleh digunakan, karena dasar acuan *maṣlahah*-nya adalah *dhan* (dugaan), yang maksudnya adalah adanya *maṣlahah* baru sebatas *dhan* dan tidak termasuk ke dalam bagian lima *maqāshid syar'iyah*. Berbeda dengan *maṣlahah mursalah* yang *maṣlahah*-nya tidak *dhan*, tapi sudah yakin masuk dalam salah satu dari lima *maqāshid syar'iyah* dan tidak bertentangan dengan syara'; tidak ada perintah dan anjuran, juga tidak ada larangan dan kemakruhan, atau di diamkan oleh syara'.<sup>315</sup>

---

<sup>314</sup>Said Agil Husin al-Munawar, "Dimensi-Dimensi Kehidupan Dalam Perspektif Islam" (Malang: PPS UNISMA, tt), h. 34-35 dan Jasser Auda, *Maqasid alShariah as Philoshopy of Islamic Law a Systems Approach*, The International Institut of Islamic Thought (IIIT), London-UK, 2007, h. xxvii

<sup>315</sup> Ramadhān al-Buthi, *Ḍawābiṭ al-Maṣlahāh...*, h. 285

Menurut pemahaman penulis, empat istilah di atas yang dipakai oleh al-Ghazâlî dan al-Bûṭî memiliki persamaan dan perbedaan tipis. Persamaannya adalah kesamaan definisi dan maksud, walau dengan istilah yang berbeda, yaitu antara istilah *maṣlahah mujābah*-nya al-Ghazālî dengan *maṣlahah mu'ātsirah*-nya al-Bûṭî. Kesamaan maksud dan istilah untuk tingkatan kedua, yaitu *maṣlahah mulā'imah*. Sedangkan tingkatan ketiga; antara al-Ghazâlî dengan al-Bûṭhi ada perbedaan istilah dan pengertian, hanya saja pada tingkatan ini keduanya sama-sama menolak sebagai bagian dari *maṣlahah* yang boleh dipakai. Pada tingkatan *maṣlahah* yang keempat ada perbedaan istilah, namun pengertiannya sama akan tetapi memiliki kesimpulan yang berbeda, yaitu al-Ghazâlî menolak *maṣlahah Gharîbah* sebagai salah satu dari beberapa *maṣlahah* yang boleh digunakan, sedang al-Bûṭî memperbolehkannya, bahkan ia berhujjah telah disepakati oleh para sahabat, tabi'in dan empat imam mazhab fiqh terkenal.

Sebagian ulama ada yang membagi *maṣlahah* berdasarkan tujuan zamannya terbagi menjadi dua tingkatan, yaitu; *maṣlahah* dunia dan akhirat. *Maṣlahah* dunia adalah kewajiban atau aturan syara' yang terkait dengan hukum-hukum muamalah (interaksi sosial dan ekonomi). Sedangkan *maṣlahah* akhirat adalah kewajiban atau aturan syara' yang terkait dengan hukum-hukum tentang aqidah (tauhid) dan ibadah (mahdlah/murni).<sup>316</sup>

Namun al-Bûṭî dengan tegas menolak pembagian *maṣlahah* dalam katagori yang disebutkan diatas, karena menurutnya semua hakekat yang telah ditetapkan syara', baik aqidah, ibadah atau muamalah, dan sejatinya bertujuan merealisasikan semua kemaslahatan manusia (makhluk), baik untuk tujuan hidup di dunia atau akhirat. Oleh karenanya seorang muslim yang berpegang teguh pada agamanya dalam bidang muamalah dengan sesama manusia misalnya, itu

---

<sup>316</sup>Ramadhān al-Buthi, *Dawābiṭ al-Maṣlahāh...*, h. 78

sesungguhnya merupakan perintah Allah Swt yang wajib dikerjakan dan akan mendapatkan balasan; di dunia dengan tercapainya kemaslahatan dunia dan di akhirat dengan mendapat ridla Allah Swt. Al-Bûṭī menerima *maṣlahah mursalah* sebagai salah satu *maṣlahah* yang bisa digunakan sebagai sumber hukum, ketika tidak di temukan sumber dari Al-Qur'an, al-Sunnah, Ijma' dan Qiyas. Hal ini dalam hemat penulis sama dengan ulama lainnya seperti Khalâf,<sup>317</sup> hanya ada sedikit perbedaan antara keduanya dalam memberikan definisi terhadap *maṣlahah mursalah*. Khalâf mendefinisikan *al-Mashlahah al-Mursalah* atau *al-Muthlaqah*, yaitu “*maṣlahah* yang tidak ditetapkan syara' dalam hal boleh atau tidaknya yang secara prinsip tidak bertentangan dengan syara' bahkan mencakup tujuan syara' secara umum berupa mengambil manfaat dan menolak mafsadat dari makhluk.” Sedangkan al-Bûṭī mendefinisikannya dengan “setiap *maṣlahah* yang termasuk kedalam *maqâsid syar'iyah* (yang lima) yang tidak terdapat dalil tentangnya, baik macamnya atau jenisnya yang persis atau mendekatinya, juga tidak ada dalil yang mengharuskan atau membatalkannya”.<sup>318</sup> Dengan tegas al-Bûṭī mengatakan *al-Maṣlahah* dapat dijadikan sebagai sumber hukum jika memenuhi lima kriteria yang ia istilahkan dengan *Dhawâbiṭ al-Maṣlahah*. Kelima kriteria tersebut adalah; *maṣlahah* tersebut haruslah: (a) termasuk ke dalam cakupan *al-Maqâsid al-Syar'iyah* yang lima, (b) tidak bertentangan dengan

---

<sup>317</sup>Abd. Wahhâb Khalâf juga membagi masalah menjadi empat tingkatan juga, yaitu: (a) mu'âtsirah, (b) mulâ'imah, (c) mursalah dan (d) mulghah. Bahkan ia mendatangkan contoh untuk masalah mulghah ini ialah seperti fatwa yang di keluarkan oleh Yahya bin Yahya al-Laitsî al-Mâlikî (ahli fiqh Andalus/Spayol yang merupakan salah seorang murid Imam Mâlik) ketika ia di tanya oleh salah seorang raja (Andalus) tentang kafarat berhubungan suami-isteri di siang hari bulan Ramadan (sang raja telah melakukannya dengan sengaja). Lantas Yahya al-Laitsî tersebut memfatwakan dengan hanya kafarat puasa dua bulan berturut-turut dengan alasan pertimbangan masalah untuk menjerakan (Baca Abd. Wahhâb Khalâf, *Khulâshah Târîkh Tasyrîf*, h. 87)

<sup>318</sup>Ramadhân al-Buthi, *Dawâbiṭ al-Maṣlahah...*, h. 288

Al-Qur'an, (c) tidak bertentangan dengan al-Sunnah, (d) tidak bertentangan dengan *al-Qiyās* dan (e) tidak bertentangan dengan kemaslahatan lain yang lebih tinggi/ lebih kuat/lebih penting.

Gagasan konsep *maṣlaḥah* al-Būṭī lahir dari sebuah keprihatinan terhadap maraknya pemikiran liberal yang berkembang pada waktu itu. Gaya pemikiran liberal yang lebih mengedepankan akal dari pada *nash* menjadikan batasan *maṣlaḥat* terlihat bersifat subyektif, serta membuka lubang besar untuk masuknya hawa nafsu dalam berperan menentukan batasan-batasan *maṣlaḥah*.<sup>319</sup>

Setelah melihat keterangan di atas dapat diketahui bahwa tujuan perumusan konsep *maṣlaḥah* yang digagas al-Būṭī adalah dalam rangka membatasi dan memposisikan akal sebagaimana mestinya yaitu cara kerja akal harus berada dalam koridor *nash*, akal tidak boleh menentang *nash*. Atau dengan kata lain, bahwa konsep *maṣlaḥah* yang digagasnya merupakan upaya untuk menjelaskan relasi antara akal dengan *nash* dalam rangka menentukan sebuah *maṣlaḥah* dan menjadikan *nash* sebagai parameter *maṣlaḥah*. *Maṣlaḥah* menurut al-Būṭī adalah manfaat yang menjadi tujuan *Syāri'* untuk hamba-hambanya, demi untuk melindungi agama, jiwa, akal, keturunan dan harta mereka serta pelaksanaannya sesuai dengan urutan di atas.

*Al-Kulliyah al-Khamsah* yang berisikan pemeliharaan terhadap agama, jiwa, akal, keturunan dan harta, merupakan pengejawentahan dari *maṣlaḥah* berskala *ḍarūri* berdasarkan penelitian induktif bahwa hukum-hukum *juz'iyah* pada umumnya bermuara kepada paradigma pemeliharaan *kulliyah al-khamsah*. Urutan tersebut menurut dakwaan al-Būṭī adalah *ijma'* ulama. Kata *ijma'* merupakan harga mati bahwa urutan tersebut tidak boleh diubah-ubah<sup>320</sup>. Pemberian label *ijma'*

---

<sup>319</sup>Najmuddin al-Thūfī, *Syarh al-Arba'in an-Nawāwiyah*, (Kairo: Dār al-Fikri t.th.), h. 17.

<sup>320</sup>Ramadhān al-Buthi, *Ḍawābiṭ al-Maṣlaḥāh...*, h. 254

yang dilakukan al-Būṭī terhadap urutan dan pembatasan tersebut menurut penulis sangatlah tidak berdasar, meskipun al-Būṭī dalam menjelaskan urutan *kulliyah al-khamsah* menyebutkan dalil penguat dari Al-Qur'an. Jika melihat dari sejarah perjalanan *maqāṣid al-syarī'ah*, di situ terdapat ar-Rāzi. Ar-Rāzi, sebagaimana dikutip oleh Raysūni, mengawali penyebutan *kulliyah al-khamsah* dengan pemeliharaan terhadap jiwa, harta, keturunan, agama, dan kemudian akal. Pada lain kesempatan ia meruntutkannya dengan pemeliharaan terhadap jiwa, akal, agama, harta, dan kemudian keturunan<sup>321</sup>. Bukti lain yang meruntuhkan dakwaan ijma' al-Būṭī atas urutan dan pembatasan *kulliyah al-khamsah* adalah pendapat al-Qarafi yang mengawali penyebutan *dharūriyah* dengan mendahulukan jiwa, agama, nasab, akal, kemudian harta.<sup>322</sup> Dan penambahan *'irdh* (harga diri) yang dilakukan oleh al-Subki menjadikan jumlah *dharūriyah* menjadi enam dan tidak lagi disebut dengan *kulliyah al-khamsah*, tetapi *kulliyah as-sittah*.

Gagasan mengenai konsep *maṣlaḥah* al-Būṭī semuanya tertuang di dalam bukunya yang berjudul *Dhawābiṭ al-Maṣlaḥat*. Buku itu merupakan disertasi doctoral al-Būṭī ketika kuliah di Universitas al-Azhar pada tahun 1965 M. Secara global, buku tersebut terdiri dari tiga pembahasan pokok; *pembahasan* pertama menjelaskan tentang hubungan syariah Islam dengan *maṣlaḥah*, pemeliharaan syariah terhadap *maṣlaḥah*, dan dalil-dalil dari Al-Qur'an dan as-Sunnah. Pada pembahasan kedua merupakan inti dari konsep *maṣlaḥah* yang digagas oleh al-Būṭī, yaitu *maṣlaḥah* bisa diakomodir menjadi hukum syara' apabila memenuhi lima kriteria; pertama, *maṣlaḥah* itu dalam ruang lingkup tujuan *as-Syāri'*. Kedua, tidak bertentangan dengan Al-Qur'an. Ketiga, tidak bertentangan dengan Sunnah. Keempat, tidak bertentangan dengan *qiyās*, dan kelima, tidak menyalahi *maṣlaḥah* yang setingkat atau *maṣlaḥah*

---

<sup>321</sup>Ahmad Ar-Raysūni, *Nazariyāt al-Maqāṣid...*, h. 57

<sup>322</sup>Ahmad Ar-Raysūni, *Nazariyāt al-Maqāṣid...*, h. 60

yang lebih tinggi. Pembahasan terakhir al-Būṭī membicarakan mengenai *maṣlaḥah mursalah*.

Orang yang membaca buku tersebut akan merasa kesulitan menghubungkan antara pembahasan yang ketiga (*maṣlaḥah mursalah*) dengan dua pembahasan sebelumnya, mungkin akan muncul satu pertanyaan di hati orang yang membacanya, *maṣlaḥah* apa yang dibicarakan oleh al-Būṭī pada pembahasan pertama dan kedua? Apakah tentang *maṣlaḥah* yang mu'tabarah kemudian pada pembahasan ketiga menjelaskan *maṣlaḥah mursalah* atau apa? dan itu membutuhkan penjelasan yang rinci mengenai *maṣlaḥah*, kategorisasi *maṣlaḥah*, cara menetapkan keberadaan *maṣlaḥah* atau *maqāshid as-syarī'ah*, serta konsep memadukan dua *maṣlaḥah* atau lebih ketika terjadi pertentangan. Mengenai konsep pentarjīhan dua *maṣlaḥah* atau lebih dapat diketahui dari penjelasan al-Būṭī mengenai kriteria *maṣlaḥah* yang kelima, dalam hal ini al-Būṭī mengatakan: "Tidak menyalahi *maṣlaḥah* yang setingkat atau *maṣlaḥah* yang lebih tinggi"<sup>323</sup>.

Al-Būṭī lebih banyak memberikan arahan-arahan pentarjīhan salah satu *maṣlaḥah* jika terjadi pertentangan antara dua *maṣlaḥah* atau lebih dan melupakan konsep penggabungan dalam upaya memadukan *maṣlaḥah-maṣlaḥah* yang bertentangan. Padahal jika merujuk pada kitab-kitab Uṣūl Fiqh, proses *tarjīh* hanya dapat dilakukan jika terjadi pertentangan dalil yang sama-sama bersifat *ẓanni* dan itupun disyaratkan apabila keduanya tidak bisa dipadukan, adapun jika dapat dipadukan dan digabungkan, proses *tarjīh* tidak lagi dibutuhkan.<sup>324</sup>

---

<sup>323</sup>Ramadhān al-Buthi, *Dawābiṭ al-Maṣlaḥāh...*, h. 248

<sup>324</sup>Muhammad Hasan Hito, *Al-Wajīz fi Ushūl at-Tasyrī' al-Islāmi*, (Beirut: Mu'assasah ar-Risālah, 2006), h. 474

## BAB VI

### MAQĀSHID AL-SYARI'AH IBNU 'ĀSYŪR



#### A. Biografi Ibnu 'Āsyŭr

##### 1. Setting Historis Ibnu 'Āsyŭr

Ibnu 'Āsyŭr memiliki nama lengkap Muhammad al-Thāhir Ibnu Muhammad bin Muhammad al-Thāhir bin Muhammad bin Muhammad al-Syadzili bin al-Ālim Abd al-Qādir bin Muhammad bin 'Āsyŭr. Ibnu "Āsyŭr dilahirkan di pantai *La Marsa* sekitar 20 kilometer dari kota Tunisia pada tahun 1296 H bertepatan dengan 1879 M.<sup>325</sup> Ia meninggal di Tunisia pada hari Ahad 3 Ra'jab tahun 1393 H bertepatan 12 Juni 1973 M<sup>326</sup>.

Ayahnya Muhammad bin Muhammad al-Thāhir bin "Āsyŭr merupakan seorang *syaykh* dalam berbagai bidang ilmu yang dijuluki *Syaykh al-Maqāshidi, al-Fāqih, al-Ushūlī, al-Mufasssir, al-Lughawī, al-Adībī, al-Nahwī*. Sedangkan ibunya bernama Fatimah, anak perempuan dari *al-Wāzir* Muhammad al-'Aziz al-Bu'tsur. Ibnu "Āsyŭr menikah dengan Fatimah binti Muhammad bin Mushthafa Muhsin. Dari hasil perkawinannya dikaruniai tiga orang anak laki-laki dan dua orang anak perempuan.<sup>327</sup> *Pertama*, al-Fadlil menikah dengan Sabia binti Muhammad al-'Aziz al-Jait. *Kedua*, Abd al-Malik menikah

---

<sup>325</sup>Ismā'īl Ḥasanī, *Nadhariyat al-Maqāshid' inda al-Imām Muhammad al-Thāhir Ibnu 'Āsyŭr*, Cet.I, (Virginia: Ma'had al-Islami lil Fikr Islami, 1995), h. 80

<sup>326</sup>Tempat kelahiran dan kematiannya sama yaitu di Tunisia, dan ia hidup selama 94 tahun. Muhammad Husain, *Tanzhīr al-Maqāshid 'Inda al-Imām Muhammad Thāhir Ibnu "Āsyŭr fī Kitābihi Maqāshid al-Syarī'ah al-Islāmiyah*, (Aljazair: al-Jami'ah Aljazair, 2006), h. 24

<sup>327</sup>Muhammad Husain, *Tanzhīr al-Maqāshid'Inda...*, h. 24

dengan Radliya binti al-Habib al-Juli. *Ketiga*, Zain al-Abidin menikah dengan Fatimah binti Shalih al-Dīn bin Munshif Bey. *Keempat*, Ummu Hani' menikah dengan Ahmad bin Muhammad bin al-Bashir Ibn al-Khuja dan *kelima*, Syafiya menikah dengan Syazili al-Asram<sup>328</sup>.

Ibnu “Āsyûr diasuh oleh kakek dari pihak ibu, seorang ulama terkemuka dan negarawan yaitu Muhammad al-‘Aziz al-Bu’tsur (1825-1907 H), salah satu tokoh terkemuka yang terkenal sebagai negarawan pada masa Khairuddin Pasha<sup>329</sup> yang melakukan upaya reformasi<sup>330</sup> mulai tahun 1860 M hingga 1870 M.<sup>331</sup>

Dilihat dari silsilah keturunannya, Ibnu “Āsyûr tumbuh dalam kehidupan ulama yang memadukan kesalehan sosial dan intelektual, juga dalam keluarga yang mencintai ilmu pengetahuan memiliki pemahaman agama yang cukup mengakar. Ia juga berasal dari keturunan keluarga ulama besar yang bersisilah hingga ulama Maliki di Andalusia. Otomatis keilmuan dan keulamaan yang dimiliki oleh Ibnu “Āsyûr sudah tertanam semenjak dari garis keturunannya.

---

<sup>328</sup>Arnold H. Green, *The Tunisian Ulama 1873-1915*, (Leiden: E. J. Brill, 1978), h. 249.

<sup>329</sup>Dalam sejarah Islam modern di Tunisia, pembaruan pemikiran Islam dirintis oleh Khairuddin (1810-1889), ia seorang budak Rusia yang dibeli dari seorang bangsawan di Turki oleh Bey Ahmad, penguasa Tunisia waktu itu. A. Mukti Ali, *Alam Pikiran Modern Islam di Timur Tengah*, (Jakarta: Djambatan, 1995) h. 195

<sup>330</sup>Reformasi yang dilakukannya ketika ia diangkat menjadi perdana menteri, di antara bentuk reformasi yang dilakukannya adalah memperbaiki administrasi negara dengan konsepnya yang terkenal yaitu *Wathaniyah Islamiyyah*, mengorganisasikan lembaga-lembaga keagamaan, membangun berbagai sarana sosial, dan membentuk Majlis Syura (DPR dalam konteks indonesia pada 1277 H.

<sup>331</sup>Muhammad al-Tahir Ibn Ashur, *Ibn Ashur Treatise On Maqasid al-Shari’ah*, Terj. Mohammad el-Tahir el-Mesawi, (London: The International Institute of Islamic Thought, 2006), h. xiii

## 2. Rihlah Intelektual Ibnu 'Āsyūr

Ibnu "Āsyūr memulai pendidikannya pada usia enam tahun dengan belajar menulis, membaca Al-Qur'an serta menghapalkannya, lalu belajar bahasa Persia. Kemudian dilanjutkan dengan mempelajari ilmu-ilmu dalam bidang *Nahwu* dan kitab-kitab fiqh madzhab Maliki.<sup>332</sup> Pada tahun 1893 M yaitu ketika ia berumur 14 tahun telah mulai menimba ilmu di Universitas Zaitunah<sup>333</sup>. Ia belajar *Ulūm al-Qur'ān*, *Hadīts*, *Fiqh*, *Ushūl*, *Sirah*, *Lughah* dan lain-lain, disamping itu ia juga mempelajari bahasa Perancis yaitu bahasa resmi yang digunakan pemerintah Perancis di Tunisia pada saat itu. Di Universitas Zaitunah Ibnu "Āsyūr belajar arti tentang perlawanan sikap *taqlīd* dan mengajak kepada pembaharuan pemikiran. Slogan mereka yang masyhur ialah Agama Islam adalah Agama pemikiran, peradaban, pengetahuan dan modernitas.

Setelah selesai mendapatkan ijazah<sup>334</sup> dari Universitas Zaituna, kemudian ia meneruskan belajar kepada beberapa orang guru di antaranya:<sup>335</sup>

---

<sup>332</sup>Dalam bermadzhab Ibnu "Āsyūr mengikuti madzhab Maliki, karena disamping banyak belajar pada guru-guru yang bermadzhab Maliki, ia juga banyak menulis karya dengan berpedoman pada ushul fiqh madzhab Maliki, selain itu ia juga pernah menjabat sebagai Mufti dalam madzhab Maliki.

<sup>333</sup>Institusi pendidikan tinggi Islam tertua di wilayah Maghribi yang sudah ada sejak abad 8 M, pada awalnya ia berupa sebuah mesjid yang dibangun oleh gubernur Afrika Ubaidillah Bin al-Habhab pada tahun 116 H atau 737 M di masa pemerintahan Hisyam Bin Abdul Malik dari Dinasti Umayyah, kemudian dijadikan sebagai pusat kegiatan keagamaan yang menganut sebagian besar ajaran madzhab Maliki dan ada sebagian yang menganut madzhab Hanafi. Lihat Jhon. L. Esposito, *Zaitunah, Ensiklopedia Oxford Dunia Islam Modern*, Jld.VI, (Bandung: Mizan, 2001), h. 56.

<sup>334</sup>Dalam sejarah pendidikannya, ia memperoleh ijazah dari empat orang gurunya yaitu kakeknya sendiri Muhammad 'Aziz al-Bu'tsur, Mahmud Benhojah, Sālim Bawahājib, dan 'Umar Ahmad, Selanjutnya baca Ismā'īl Hasanī, *Nadhariyat al-Maqāshid...*, h. 81

<sup>335</sup>Balqasim al-Ghalī, *Syaykh al-Jāmi' al-'A'zham Muhammad Thāhir bin 'Āsyūr; Hayātuhu wa Atsāruhu*, (Bairut: Dar Ibn Hazm, t.t), h. 40-46

- a. Muhammad al-'Aziz bin al-Bu'tsur (1240-1325 H). Kakeknya dari pihak ibu yang *nasab*-nya bersambung dengan 'Abd al-Kafy yaitu keturunan yang ketiga dari Shahabat Usman bin Affan RA.
- b. Umar bin Syaykh (1239-1329 H). Ia memiliki nama lengkap Umar bin Ahmad bin Ali bin Hasan bin Ali bin Qasim. Ia adalah seorang pengajar di Universitas Zaitunah yang cukup cerdas sehingga Muhammad Abduh memujinya ketika berkunjung ke Tunisia pertama kali pada 1903 M ketika menyempatkan menghadiri salah satu pengajiannya.
- c. Sālim Bawāḥajīb (1243-1343 H, bertepatan 1827-1924 M). Ia merupakan lulusan dari Universitas Zaitunah, kemudian menjadi pengajar tingkat satu di kampusnya dan telah mengajar selama 30 tahun. Ia juga orang yang membantu dalam penyelesaian tulisan Khairuddin Pasya tentang ide-ide modernnya di Tunisia. Selain itu ia juga dikenal dekat oleh Muhammad Abduh karena kesamaan pandangan keagamaan mereka dalam ide-ide pembaruan.
- d. Muhammad al-Najjār (1247-1331 H). Ia adalah seorang penulis yang cukup produktif dalam bidang keagamaan.
- e. Shālih al-Syarīf (1285-1338 H). Ia adalah pengajar tingkat satu di Zaitunah. Kajiannya yang paling terkenal adalah tentang tafsir "Al-Kassyaf" karya al-Zamaksyari, salah satu bidang kajian yang paling digemari oleh Ibnu 'Āsyūr.
- f. Muhammad al-Nakhli (W. 1825 M). Ia adalah salah seorang ulama di Zaitunah yang terkenal karena keluasan ilmunya. Ia juga aktif dalam diskusi dan perdebatan-perdebatan ilmiah, seperti presentasinya tentang kitab "Risalah al-Tauhid" karya Muhammad Abduh dimana sebagian isinya ia setuju dan sebagian lagi ia perdebatkan.

Dari sekian banyak gurunya, ada empat guru (Muhammad 'Aziz al-Bu'tsur, Mahmud Benhojah, Sālim Bawāḥajīb, dan 'Umar Ahmad) yang paling banyak memberikan pengaruh penting dalam rihlah intelektual Ibnu 'Āsyūr. Dari

biografi guru-guru Ibnu ‘Āsyūr menunjukkan hampir semua guru pernah terlibat dalam reformasi sekitar tahun 1860 hingga 1870 M yang dipimpin oleh Khairuddin Pasya,<sup>336</sup> yang kemudian sangat berpengaruh kepada aliran pembaharuan pemikiran Ibnu ‘Āsyūr.

Pada 1899 M, Ibnu ‘Āsyūr dipercayakan untuk mulai mengajar (mudarris) di Universitas Zaitunah. Karirnya dalam mengajar dengan cepat menanjak sehingga pada 1905 M ia sudah berada di jajaran pengajar tingkat satu, suatu karir yang sangat sulit dicapai oleh orang lain dalam jangka waktu hanya delapan tahun.

Selain itu, sejak 1904 M ia juga telah mengajar di Shadiqiyyah.<sup>337</sup> Kemudian tahun berikutnya ia menjadi anggota dewan pengelola Perguruan Tinggi Shadiqiyyah. Pada tahun 1910 M ia diangkat sebagai anggota Dewan Reformasi oleh Pemerintah periode pertama dan pada 1924 M ia kembali diangkat sebagai anggota Dewan Reformasi untuk periode keduanya.<sup>338</sup>

Pada 1932 M ia ditetapkan sebagai *Syaykh* Islam al-Maliki di Universitas Zaitunah, suatu gelar kehormatan yang belum pernah diberikan oleh siapapun pada waktu itu dan pada tahun yang sama ia diangkat sebagai Rektor di Zaitunah. Jabatan ini kembali dipegangnya pada 1945 M dan selanjutnya pada 1956 M setelah Tunisia mencapai kemerdekaannya dari Prancis. Selain di bidang pendidikan, Ibnu ‘Āsyūr juga berkarir di bidang peradilan dimana sejak 1911 M ia sudah menjadi Hakim. Pada 1933 M ia ditetapkan sebagai Mufti dalam madzhab Maliki.<sup>339</sup>

---

<sup>336</sup>Muhammad al-Tahir Ibn Ashur, *Ibn Ashur Treatise...*, h. xiii

<sup>337</sup>*Jam`iyah Qudama Shadiqiyyah* adalah sebuah nama organisasi anak-anak muda peminat sastra. Disebut dengan “Organisasi Sobat Lama”, yang berkecimpung dalam pembahasan sastra dan segala prolematikanya.

<sup>338</sup>Balqasim al-Ghalī, *Syaykh al-Jāmi’ al-‘A’zham...*, h. 50

<sup>339</sup>Balqasim al-Ghalī, *Syaykh al-Jāmi’ al-‘A’zham...*, h. 53

Berdasarkan catatan sejarah, kehidupan Ibnu ‘Āsyūr melewati dua fase yang sangat bersejarah.<sup>340</sup> *Pertama*, fase ekspansi Prancis yang berlangsung sejak tahun 1881 M hingga tahun 1956 M. *Kedua*, fase Tunisia dalam mencapai kemerdekaan, dimana kedua fase ini merupakan stimulan utama sehingga Ibnu ‘Āsyūr merasa terpanggil untuk melakukan aksi reformasi terhadap metodologi pendidikan yang diterapkan di Universitas Zaitunah. Konsep pembaharuan metodologi ini terilhami oleh tinjauan historis dan kultural terhadap krisis metodologi pendidikan yang menurutnya adalah virus utama penyebab keterpurukan dan keterbelakangan tatanan masyarakat Islam.

### 3. Karya-karya Intelektual Ibnu ‘Āsyūr

Sebagai seorang yang berpengetahuan luas, Ibnu ‘Āsyūr tak lupa menuliskan ilmu-ilmu yang dimilikinya, baik dalam bidang keahliannya seperti bidang Fiqh, Ushul Fiqh dan Sastra Arab, maupun yang menjadi perhatiannya terkait ide-ide pembaruan. Di antara karya-karya Ibnu ‘Āsyūr adalah:<sup>341</sup>

1. Dalam bidang ilmu-ilmu keislaman
  - a. *Tafsir al-Tahrīr wa al-Tanwīr*
  - b. *Maqāshid al-Syarī‘ah al-Islāmiyah*
  - c. *Ushūl al-Nizhām al-Ijtimā‘ī fi al-Islām*
  - d. *Alaisa al-Shubh Biqarīb*
  - e. *Al-Waqfu wa Atsāruhu fi al-Islām*
  - f. *Kasyful Mughthi min al-Ma‘ānī wa al-Fāzh al-Wāqi‘ah fi al-Muwattha`*
  - g. *Qisshah al-Muwallad*
  - h. *Hawāsyī ‘ala al-Tanqīh li Syihābuddīn al-Qarāfī fi Ushūl Fiqh*
  - i. *Raddun ‘ala kitāb al-Islām wa Ushūlul Hukmi Ta’līf Ali ‘Abd al-Rāziq*

---

<sup>340</sup>Ismā‘īl Ḥasanī, *Nadhariyat al-Maqāshid...*, h. 75

<sup>341</sup>Balqasim al-Ghalī, *Syaykh al-Jāmi’ al-‘A’zham...*, h. 68-70

- j. *Fatāwā wa Rasāil Fiqhiyyah*
- k. *Al-Tawdhīh wa al-Tashhīh fi Ushūl Fiqh*
- l. *Al-Nazh al-Fasīh ‘inda Madhāyiq al-Anzhār fi al-Jāmi’ al-Shahīh*
- m. *Ta’līq wa Tahqīq ‘ala Syarh Hadīts Ummi Zar’*
- n. *Qadhāyā Syar’iyyah wa Ahkām Fiqhiyyah wa Arā Ijtihādiyyah wa Masāil ‘Ilmiyyah*
- o. *Amāl ‘ala Mukhtashar Khalīl*
- p. *Ta’ālīq ‘ala al-Muthawwal wa Hasyiyah al-Sayālakūtī*
- q. *Amāl ‘ala Dalāil al-‘i`jāz*
- r. *Ushūl al-Taqaddum fi al-Islām*
- s. *Muraja’at Tata’allaqu bi Kitābī Mu’jiz Ahmad wa al-Lāmi’ lil ‘Azīzī*

## 2. Bidang Bahasa (lughat) dan Sastra Arab

- a. *Ushūl al-Insya’ wa al-Khithābah*
- b. *Mūjaz al-Balāghah*
- c. *Syarh Qashīdah al-A’syā fi Madh al-Muḥallaq*
- d. *Syarh Dīwāni Basyār*
- e. *Al-Wādhīh fi Musykilāt al-Mutanabbī Libni Janā*
- f. *Saraqāt al-Mutanabbī*
- g. *Syarh al-Muqaddimah al-Adabiyyah li al-Marzūkī ‘ala Dīwān al-Ḥamāsah*
- h. *Tahqīq Fawāid al-‘Aqyān lil Fath ibn Khāqān ma’a Syarh Ibn Zākur*
- i. *Diwān al-Nābighah al-Zabiyānī (Jama’, Syarh wa Ta’līq)*
- j. *Tahqīq Muqaddimah fi al-Nahwi li Khalīf al-Ahmar*
- k. *Tarājum liba’dl al-A’lām*
- l. *Tahqīq Kitāb al-Iqtidhāb li al-Bathlayūsī ma’a Syarh Kitāb Adab al-Kātib*
- m. *Jama’ wa Syarh Dīwān Saḥīm*
- n. *Syarh Mu’allaqah Imrāil Qays*
- o. *Tahqīq lisyarh al-Qurasyī ‘ala Dīwāni al-Mutanabbī*
- p. *Gharāib al-Isti’māl*

- q. *Tashīh wa Ta'līq 'ala Kitāb al-Intishār li Jālīnūs li Hākīm Ibn Zahr*
- r. *Syarh Dīwān Ibn al-Hashās*
- s. Dan lain-lain yang berhubungan dengan sejarah.

Selain dalam bentuk buku, tulisan-tulisan Ibnu ‘Āsyūr juga tersebar di berbagai jurnal, baik di dalam maupun di luar negeri Tunisia. Balqasim al-Ghalī dalam kitabnya menyebutkan tidak kurang dari 15 jurnal menjadi tempat bagi Ibnu ‘Āsyūr untuk mengembangkan ilmu maupun menuangkan ide-ide pembaruannya, termasuk jurnal al-Manar yang dipimpin oleh Muhammad Rasyid Ridha di Mesir.<sup>342</sup>

Selain itu ia juga sangat produktif menulis di berbagai majalah seperti *al-Zaitunyah* yang dari majalah ini muncullah kitab tafsir *al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, majalah *al-Hidayah al-Islamiyah*, dari majalah ini terbitlah karya beliau yang berjudul *Ushūl Nidham al-Ijtima’i fi al-Islam*, dan dari majalah *al-Majma’ al-Ilmiy al-‘Araby bi Dimasq* dimana muncul kitab *Syarh al-Muqaddimah al-Adabiyah*.

#### 4. Kondisi Sosial Politik pada Masa Ibnu ‘Āsyūr

Berangkat dari pernyataan bahwa pola pikir seorang ulama sangat dipengaruhi oleh kondisi dan perkembangan pemikiran di sekitarnya, maka dalam bagian ini akan digambarkan tentang keadaan sosial kemasyarakatan dan politik pada masa Ibnu ‘Āsyūr.

Keadaan pada saat kemunculan Ibnu ‘Āsyūr ditandai dengan berbagai peristiwa besar di dunia Islam seperti lemahnya kekuasaan kekhalifahan Turki Usmani atas negara-negara kekuasaannya.<sup>343</sup> Keadaan ini dimanfaatkan oleh negara-negara Barat untuk memperluas kekuasaan mereka atas

---

<sup>342</sup>Balqasim al-Ghalī, *Syaykh al-Jāmi’ al-‘A’zham...*, h. 70

<sup>343</sup>Ismā’īl Hasanī, *Nadhariyat al-Maqāshid...*, h. 76

negara-negara Islam di Timur Tengah, salah satunya Tunisia.<sup>344</sup> Kemegahan dan kekayaan yang dimiliki kota Tunisia mendorong bangsa Prancis untuk menguasai dan menjajah wilayah itu pada abad ke-19 M hingga 20 M.

Dalam upaya untuk lepas dari penjajahan Perancis, maka tumbuhlah berbagai gerakan perlawanan rakyat. Ada tiga faktor penting yang mendorong munculnya berbagai gerakan perlawanan rakyat di antaranya:

*Pertama*, pengaruh gerakan reformasi yang dicetuskan oleh Muhammad Abduh di Mesir melalui majalah *Urwah al-Wutsqā*. Majalah ini berhasil memberikan pengaruh kuat kepada rakyat Tunisia untuk bangkit melakukan perlawanan terhadap penguasa kolonial Prancis.<sup>345</sup> Kesadaran rakyat untuk melawan penguasa semakin kuat pasca kunjungan Muhammad Abduh ke Tunisia pada tahun 1884 M dan 1903 M.

*Kedua*, pikiran-pikiran seorang reformis Tunisia yaitu Khairudin Pasya, dimana dengan inisiatifnya ia berusaha memajukan bangsanya lewat jalur pendidikan. Langkah-langkah yang ditempuhnya di antaranya adalah menebarkan ide pembebasan lewat tulisan-tulisannya di berbagai majalah dan mencetak buku-buku murah untuk disebarakan kepada khalayak, disamping mendirikan Universitas Khalduniyyah dan Shadiqiyyah untuk mempelajari ilmu-ilmu modern.<sup>346</sup>

*Ketiga* adalah konfrontasi secara langsung dengan pihak penguasa, yang berujung pada terjadinya bentrok fisik antara pejuang Tunisia dengan pemerintah Perancis, seperti peristiwa *Zallaj* dan *Teram*, revolusi *Ibnu Askar*, gerakan *Niqabiyah*, dan muktamar nasional Tunisia yang menuntut kemerdekaan

---

<sup>344</sup>Tunisia terletak di bagian Utara benua Afrika. Di sebelah Utara dan Timur berbatasan dengan Laut Mediterania, di sebelah Selatan dan Tenggara berbatasan dengan Libya, dan di sebelah Barat berbatasan dengan Aljazair. Tunisia berjarak 137 km dari Sicilia, Italia. Hanya menempuh waktu 45 menit penerbangan dari Roma dan 2 jam dari Paris.

<sup>345</sup>Balqasim al-Ghalī, *Syaykh al-Jāmi' al-'A'zham...*, h. 50

<sup>346</sup>Ismā'īl Ḥasanī, *Nadhariyat al-Maqāshid...*, h. 78

penuh dari Perancis. Pergolakan-pergolakan ini terus berlangsung sampai dengan proklamasi kemerdekaan tahun 1956 M, yang menandai era baru kehidupan berbangsa dan bernegara rakyat Tunisia.

Dapat dipahami bahwa pengaruh dalam pemikiran Ibnu “Āsyūr sangat dilatar belakangi oleh semangat tokoh Mesir, *pertama*, Muhammad Abduh, dalam pertemuannya dengan Muhammad Abduh<sup>347</sup>, Ibnu “Āsyūr menyempatkan menyampaikan gagasan-gagasan pembaharuan dalam bidang pendidikan dan sosial dan tertuang dalam kitabnya *Ushūl al-Nidham al-Ijtima’i fi al-Islam. Kedua*, terinspirasi oleh Rasyid Ridha yang melalui pemikiran kreatifnya yang terdapat dalam jurnal *al-Manar*.<sup>348</sup>

Pasca kemerdekaan yang ditandai dengan dilantiknya Borgouiba sebagai presiden, terjadi banyak perubahan besar di wajah Tunisia. Dalam masa kepemimpinannya Borgouiba aktif melakukan kampanye sekulerisasi di mana-mana<sup>349</sup> dan mengklaimnya sebagai satu-satunya jalan untuk membawa negara ke arah kemajuan.<sup>350</sup> Islam disisihkan dari gelanggang politik, bahkan dari ruang publik yang pada akhirnya, syi’ar keagamaan nyaris tidak tampak dalam kehidupan keseharian, kecuali dalam ritual-ritual resmi seperti shalat Jum’at dan lain-lain. Di sisi lain, tradisi Barat dijadikan satu-satunya acuan yang harus diikuti. Dengan dalih HAM dan kebebasan, maka potret Islam yang bernuansa liberal, humanis serta kompromi, mulai

---

<sup>347</sup>Ismā’īl Ḥasanī, *Nadhariyat al-Maqāshid...*, h. 77

<sup>348</sup>Balqasim al-Ghalī, *Syaykh al-Jāmi’ al-‘A’zham...*, h. 27

<sup>349</sup>Di antara sekulerisasi yang digerakkan oleh Habib Bourguiba adalah pendapatnya bahwa puasa Ramadhan menyebabkan terhambatnya aktifitas kerja dan mengurangi hasil produksi. Oleh karena demikian, ia menyerukan para buruh untuk makan pagi guna menjaga produktifitas kerja yang dianggapnya sebagian dari jihad akbar. Lihat Ahmad al-Raysuni dan Muhammad Jamal Barut, *Ijtihad antara Teks, Realitas dan Kemaslahatan Sosial*, (Jakarta: Erlangga, 2000), h. 23

<sup>350</sup>Ismā’īl Ḥasanī, *Nadhariyat al-Maqāshid...*, h. 79

dikembangkan. Materi HAM menjadi salah satu bahan pelajaran utama di semua lembaga pendidikan.

Tunisia merupakan titik temu peradaban dan penghubung antara dunia Timur dan Barat karena lokasinya yang strategis. Oleh karena itu pada masa Ibnu ‘Āsyūr, pemikiran pembaruan Islam telah menjadi buah bibir dan objek diskusi umat Islam di Tunisia. Hal ini bisa dilihat dari intensitas hubungan antara para modernis Islam dari berbagai wilayah di sekitarnya, terutama Muhammad Abduh yang telah dua kali mengunjungi Tunisia. *Pertama*, pada tahun 1884 M selama kurang lebih sebulan lamanya, *kedua*, pada tahun 1903 selama 15 hari. Eratnya hubungan Tunisia dengan pembaruan Islam juga nampak dari keikutsertaan umat Islamnya dalam kelompok *Urwah al-Wutsqa* pimpinan Jamaluddin al-Afghani.

Pembaharuan yang dilakukan oleh Ibnu ‘Āsyūr juga dapat dilacak dari masa hidupnya. Ibnu ‘Āsyūr hidup pada masa *taqlīd*<sup>351</sup> dan kemunduran dalam bidang hukum, dimana periode ini ditandai dengan melemahnya keinginan ulama melakukan ijtihad secara langsung kepada Al-Qur’an dan Sunnah, dalam menetapkan hukum. Pada masa ini, ijtihad pada umumnya hanya dilakukan terhadap kaidah-kaidah fiqh<sup>352</sup> yang

---

<sup>351</sup>*Taqlīd* adalah mengikuti pendapat orang lain tanpa mengetahui dalil atau dasar yang dijadikan pegangan dari suatu pendapat. Zakaria al-Anshāri, *Ghāyah al-Wushūl fi Syarh Lubb al-Ushūl*, (Surabaya: al-Hidayah, t.t), h. 150. Abdul Wahab Khallaf membagi periodisasi fiqh kepada empat periode, yaitu:

- a. Hukum Islam zaman Rasulullah Saw.
- b. Hukum Islam zaman Shahabat.
- c. Hukum Islam zaman imam pendiri madzhab.
- d. Hukum Islam zaman *taqlīd*.

Sedangkan fase *taqlīd* dimulai pada awal abad IV H. Maka, Ibnu ‘Āsyūr termasuk kepada ulama yang hidup pada masa *taqlīd*. Selanjutnya lihat Abdul Wahab Khallaf, *Sejarah Pembentukan dan Perkembangan Hukum Islam*, Terj: Wajidi Sayadi, Cet I, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2001), h.7

<sup>352</sup>Maksud dari *qa’idah* adalah suatu perkara *kulli* yang bersesuaian dengan *juz’iyyah* atau operasionalisasi dari kaidah ushuliyah, atau disebut dengan kaidah syar’iyyah yang berfungsi memudahkan mujtahid meng-*istinbāth*-kan hukum yang berkesesuaian dengan tujuan syara’ dan kemaslahatan

dihasilkan ulama sebelumnya saja. Konsekuensinya ijtihad tertutup memunculkan kesalahpahaman masyarakat di bidang fiqh. Ibnu ‘Āsyūr sendiri ingin melawan gejala kebekuan berpikir ini yang menyebabkan kemunduran bagi umat Islam.

Di antara tokoh yang mempengaruhi pemikiran pembaharuan Ibnu ‘Āsyūr adalah Muhammad Payram al-Khamis, Muhammad al-Sanusi, Muhammad al-Najjār, Sālim Bawahājib, Ahmad al-Wartani, Muhammad al-Thāhir Ja’far, Hasunah Musthafa dan Syadzili ben Furat.<sup>353</sup>

## B. Konsep *Maqāshid Al-Syarī’ah* Ibnu ‘Āsyūr

Ibnu ‘Āsyūr termasuk salah seorang ulama yang membincangkan konsep *Maqāshid al-Syarī’ah*. Lahir pada tahun 1879 M dan wafat pada tahun 1973 M di Tunisia. Kebanyakan ulama menganggapnya sebagai ulama kontemporer karena melahirkan pemikiran-pemikiran pembaharuan dalam berbagai bidang, termasuk dalam bidang *Maqāshid al-Syarī’ah*. Menurutnya peranan konsep *Maqāshid al-Syarī’ah* dengan karakternya yang elastis, dinamis, fleksibel, lintas ruang dan waktu dapat berdialektika langsung dengan problematika kekinian. Ia pun merumuskan ide-ide *al-Maqāshid* dalam kitabnya *Maqāshid al-Syarī’ah al-Islāmiyah*.<sup>354</sup>

---

manusia, Muhliah Usman, *Kaidah-Kaidah Ushuliyah dan Fiqhiyyah*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996), h. 95

<sup>353</sup>Balqasim al-Ghalī, *Syaykh al-Jāmi’ al-‘A’zham...*, h. 34

<sup>354</sup>Yaitu sebuah kitab yang mencoba untuk membahas secara tuntas gagasan tentang *Maqāshid al-Syarī’ah* sebagai sebuah acuan untuk meng-*istinbāth* hukum Islam. Dibandingkan dengan *al-Muwāfaqāt* karya al-Syāthibī. Menurut penulis buku ini lebih terfokus dan luas dalam menjelaskan konsep *Maqāshid al-Syarī’ah*. Hal ini wajar, mengingat kitab ini adalah pengembangan dari konsep *Maqāshid al-Syarī’ah* -nya al-Syāthibī.

Kitab ini terdiri dari satu pengantar dan tiga bab. Bab *pertama*, penetapan *Maqāshid al-Syarī’ah*, keniscayaan seorang ahli hukum Islam untuk mengetahuinya, dan cara menetapkan serta level-levelnya. *Kedua*, tujuan syari’at yang umum (*Maqāshid al-Syarī’ah ‘Āmmah*). *Ketiga*, tujuan syari’at yang khusus (*Maqāshid al-Syarī’ah al-Khashshāh*) yang berkaitan dengan pelbagai macam pembahasan mu’amalah atau sering disebut dengan bab fiqh mu’amalah.

Beberapa ilmuan seperti Abd al-Majīd Umar al-Najjār, Ismā'īl al-Ḥasanī menilai Ibnu “Āsyūr sebagai seorang ahli ushul fiqh yang bangkit untuk membuat suatu kreasi baru dalam ilmu *Maqāshid al-Syarī'ah* karya al-Syāthibī yang tertuang dalam *al-Muwāfaqāt*.<sup>355</sup> Terdapat beberapa ahli ushul fiqh yang memuji Ibnu “Āsyūr di antaranya Mushthafā Zaid, Ramadhan al-Būthī, Sa'īd al-Afghānī.<sup>356</sup> Dinilai kreasi yang dilakukan oleh Ibnu “Āsyūr termasuk kreasi progresifitas, penyempurnaan, dan restorasi.<sup>357</sup>

Ibnu “Āsyūr kemudian mengambil tema *Maqāshid al-Syarī'ah* dari kitab *al-Muwāfaqāt* dan menelitinya secara khusus dalam ruang lingkup bidang ilmu ushul fiqh, serta merekomendasikan agar konsep *Maqāshid al-Syarī'ah* dijadikan suatu disiplin ilmu yang independen, agar bisa menjadi dasar-dasar konsep yang berkekuatan *qath'i*.<sup>358</sup> konsep independensi ini di ungkapkan oleh Ibnu “Āsyūr dalam kitabnya:

Jika kita hendak mengkodifikasi suatu prinsip-prinsip absolut untuk memahami agama, menjadi keharusan bagi kita untuk memahami problem-problem ushul fiqh, kemudian kita rekonstruksi dalam konteks *tadwīn*, lalu kita uji menggunakan ukuran penalaran kritis, kita buang bagian-bagian aneh yang menjadi anomali. Kita sebut ilmu baru tersebut dengan nama ilmu *Maqāshid al-Syarī'ah*, dan kita akan tinggalkan ilmu ushul

---

Jadi, dalam kitab ini secara khusus membicarakan *Maqāshid al-Syarī'ah*. Mulai dari dasar-dasar filosofis-metafisisnya, landasan tradisionalnya, perilaku *al-Maqāshid* ulama salaf, metode penentuan kriteria *al-Maqāshid*, pengujian *al-Maqāshid*, pemetaan ragam *al-Maqāshid*, dan implementasi *al-Maqāshid* dalam ranah mu'amalah.

<sup>355</sup>Abd al-Majīd Umar al-Najjār, *Fushūl fi al-Fikr al-Islāmi*, (Bairut: Dar al-Gharb al-Islami, t.t), h. 60. Ungkapan al-Najjār tersebut diangkat kembali oleh Ismā'īl Ḥasanī dalam muqaddimah kitabnya *Maqāshid' inda al-Imām Muhammad al-Thāhir Ibnu 'Āsyūr*.

<sup>356</sup>Selengkapnya mengenai komentar yang diberikan oleh mereka dapat dilihat Ismā'īl Ḥasanī, *Nadhariyat al-Maqāshid...*, h. 22

<sup>357</sup>Ismā'īl Ḥasanī, *Nadhariyat al-Maqāshid...*, h. 15-16

<sup>358</sup>Ismā'īl Ḥasanī, *Nadhariyat al-Maqāshid...*, h. 16. Menurutnya ilmu *Maqāshid al-Syarī'ah* diistilahkan dengan *'Ilman Qāiman bizhātih*.

fiqh sesuai fungsinya sebagai metode menyusun argumentasi fiqh.<sup>359</sup>

Menurut Ibnu ‘Āsyūr, ushul fiqh harus ditinggalkan karena hanya akan mengakibatkan adanya perdebatan-perbedaan dalam masalah-masalah *furū’*. Jamal al-Dīn Āthīyah dalam kitabnya *Nahwa Tafīl Maqāshid al-Syarī’ah* mengategorikan kepada tiga kelompok ulama dalam masalah ini.<sup>360</sup>

1. Kelompok yang mengindenpensikan *Maqāshid al-Syarī’ah* sebagai disiplin ilmu yang terlepas total dari ushul fiqh.
2. Kelompok yang menjadikan *Maqāshid al-Syarī’ah* sebagai kajian tengah di antara fiqh dan ushul fiqh.
3. Kelompok yang menjadikan *Maqāshid al-Syarī’ah* sebagai hasil perkembangan dari kajian ushul fiqh.

Kreasi inovatif yang dilakukan Ibnu ‘Āsyūr dapat dilihat pada penetapan pokok-pokok *al-Maqāshid* menjadi tiga kategori, yaitu legalitas hukum *al-Maqāshid*, dan urgensi penerapannya dalam merumuskan suatu hukum, *Maqāshid al-‘Āmmah*, dan *Maqāshid al-Khashshah*.

Legalitas *al-Maqāshid* disebutkan dalam Al-Qur’an bahwa Allah Swt sebagai *Syāri’* mustahil menurunkan syari’at kepada manusia tanpa diiringi dengan tujuan dan hikmah-hikmah.<sup>361</sup> Hal ini diisyaratkan dalam Al-Qur’an, seperti tersebut firman Allah Swt.

---

<sup>359</sup>Muhammad al-Thāhir Ibnu ‘Āsyūr, *Maqāshid al-Syarī’ah al-Islāmiyah*, (Tunisia: Maktabah al-Istiqāmah, 1366 H), h. 6-7. Menurut penulis, dari pernyataan di atas, bukan berarti Ibnu ‘Āsyūr berasumsi bahwa semua kaidah ilmu *al-Maqāshid* itu *qath’i*, namun ia hanya menginginkan adanya seperangkat kaidah-kaidah yang bisa digunakan sebagai refleksi dan rujukan ketika terjadi perbedaan pendapat, dan perangkat inilah yang kemudian diistilahkan oleh Ibnu ‘Āsyūr dengan disiplin ilmu *Maqāshid al-Syarī’ah* dan bukan disiplin ilmu Ushul fiqh.

<sup>360</sup>Jamal al-Dīn Āthīyah, *Nahwa Tafīl Maqāshid al-Syarī’ah, Cet. I*, (Damaskus: Dār al-Fikr, 2003), h. 237. Penulis lebih condrong kepada pendapat yang kedua yang menjadikan *Maqāshid al-Syarī’ah* sebagai kajian tengah antara fiqh dan ushul fiqh.

<sup>361</sup>Muhammad al-Thāhir Ibnu ‘Āsyūr, *Maqāshid al-Syarī’ah...*, h. 9-10

مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ (39) إِنَّ يَوْمَ الْفَصْلِ مِيقَاتُهُمْ  
أَجْمَعِينَ

Artinya: Dan kami tidak menciptakan langit dan bumi dan apa yang ada antara keduanya dengan bermain-main. Kami tidak menciptakan keduanya melainkan dengan haq tetapi kebanyakan mereka tidak mengetahui. (QS. Al-Dukhan: 38-39).

أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا

Artinya: Maka apakah kamu mengira, bahwa sesungguhnya kami menciptakan kamu secara main-main..., (QS. Al-Mukminun: 115).

وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا وَإِبْرَاهِيمَ وَجَعَلْنَا فِي ذُرِّيَّتِهِمَا النُّبُوءَ وَالْكِتَابَ فَمِنْهُمْ مُهْتَدٍ  
وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فَاسِقُونَ

Artinya: Sesungguhnya Kami telah mengutus rasul-rasul Kami dengan membawa bukti-bukti yang nyata dan telah Kami turunkan bersama mereka al-Kitāb dan neraca supaya manusia dapat melaksanakan keadilan..., (QS. Al-Hadid: 25).

إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ

Artinya: Sesungguhnya agama (yang diridhai) di sisi Allah Swt hanyalah Islam..., (QS. Ali Imran: 19).

Dari petikan ayat-ayat di atas dapat dipahami bahwa Ibnu ‘Āsyūr menganalisa eksistensi kemaslahatan dalam setiap pemberlakuan hukum Islam di dalam Al-Qur’an yaitu dengan melihat kepada penyebutan sifat Al-Qur’an sebagai sebaik-baik petunjuk, dan syari’at Islam datang untuk kemaslahatan manusia di dunia dan di akhirat. Sebagai contoh bahwa pengharaman minuman *khamar* adalah bertujuan agar terpeliharanya akal.

Uraian ayat-ayat di atas menunjukkan bahwa dalam segala hukum syari'at terkandung hikmah-hikmah, dan 'illat-'illat yang bermuara kepada kemaslahatan umum.<sup>362</sup>

Menurut Ibnu "Āsyūr ada tiga cara mengetahui *Maqāshid al-Syarī'ah*.

*Pertama*, melalui observasi induktif (metode *istiqrā'*)<sup>363</sup>, yakni mengkaji syari'at dari semua aspek, cara ini diklasifikasi menjadi dua bagian:

- a. Mengkaji, menelaah dan meneliti semua hukum yang diketahui 'illat-nya. Contohnya larangan meminang perempuan yang sudah dipinang oleh orang lain, demikian juga larangan menawar sesuatu yang sudah ditawarkan oleh orang lain. 'Illat dari larangan itu adalah keserakahan dengan menghalangi kepentingan orang lain. Dari 'illat ini dapat ditarik satu *maqshad*<sup>364</sup> yaitu kelanggengan persaudaraan antara saudara seiman. Dengan berdasarkan pada *maqshad* tadi maka tidak haram meminang pinangan orang lain setelah pelamar sebelumnya mencabut keinginannya untuk menikahinya.<sup>365</sup>
- b. Meneliti dalil-dalil hukum yang sama 'illat-nya, sampai merasa yakin bahwa 'illat tersebut adalah *maqshad*-nya. Seperti larangan syara' untuk membeli produk makanan yang belum ada di tangan, adanya larangan monopoli perdagangan produk makanan. Semua larangan ini adalah hukum syara' yang berujung pada satu 'illat hukum yang sama, yaitu larangan mencegah peredaran produk makanan di pasaran.

Dari 'illat ini dapat diketahui adanya *maqshad al-Syarī'ah* yaitu *maqshad* mempromosikan dan mengedarkan produk makanan dan mempermudah orang memperoleh makanan.<sup>366</sup>

---

<sup>362</sup>Muhammad al-Thāhir Ibnu 'Āsyūr, *Maqāshid al-Syarī'ah...*, h. 10

<sup>363</sup>Muhammad al-Thāhir Ibnu 'Āsyūr, *Maqāshid al-Syarī'ah...*, h. 15

<sup>364</sup>Adalah tujuan dan hikmah dari pensyari'atan sebuah hukum.

<sup>365</sup>Muhammad al-Thāhir Ibnu 'Āsyūr, *Maqāshid al-Syarī'ah...*, h. 16

<sup>366</sup>Muhammad al-Thāhir Ibnu 'Āsyūr, *Maqāshid al-Syarī'ah...*, h. 16-17

*Kedua, al-Maqāshid* yang dapat ditemukan secara langsung dari dalil-dalil Al-Qur'an yang *sharīh dalālah*-nya serta kecil kemungkinan untuk diartikan selain dari makna *dhahir*-nya (tidak ada keraguan dengan maksudnya). Seperti firman Allah Swt:

كتب عليكم الصيام

Artinya: *Diwajibkan atas kamu berpuasa...*, (QS. Al-Baqarah: 183).

Dari petikan ayat ini, sangat kecil kemungkinan mengartikan lafad *kutiba* dengan arti yang lain selain berarti mewajibkan, dan tidak mungkin dimaknai sebagai "ditulis", dan itu karena substansi Al-Qur'an sendiri bersifat *qath'iy al-Tsubūt*.<sup>367</sup> Contoh nilai universal yang ditetapkan berdasar pengertian tekstual ayat Al-Qur'an adalah kemudahan, kebencian terhadap kerusakan dan memakan harta orang lain secara ilegal, menjauhi permusuhan dan mengedepankan kelapangan.<sup>368</sup>

*Ketiga, al-Maqāshid* dapat ditemukan langsung dari dalil-dalil *al-Sunnah al-Mutawātir*<sup>369</sup>, baik *mutawātir* secara *ma'nawi* maupun *'amali*. *al-Maqāshid* yang diperoleh dari dalil-dalil Sunnah yang *mutawātir ma'nawi* adalah *al-Maqāshid* yang diperoleh dari pengalaman sekelompok Shahabat yang menyaksikan perbuatan Nabi Saw. Seperti disyari'atkannya khutbah pada dua hari raya.<sup>370</sup>

Sedangkan *al-Maqāshid* yang diperoleh dari dalil-dalil Sunnah yang *mutawātir 'amali* adalah *al-Maqāshid* yang diperoleh dari salah seorang Shahabat yang banyak

---

<sup>367</sup>Muhammad al-Thāhir Ibnu 'Āsyūr, *Maqāshid al-Syarī'ah...*, h. 17

<sup>368</sup>Muhammad al-Thāhir Ibnu 'Āsyūr, *Maqāshid al-Syarī'ah...*, h. 20

<sup>369</sup>Yaitu Hadis yang diriwayatkan oleh sekelompok orang yang tidak mungkin secara adat mereka berdusta dalam meriwayatkan suatu Hadis. Selengkapnya lihat Mahmūd al-Thahhān, *Taisīr Mushthalah al-Hadīts*, (Jakarta; Dar al-Hikmah, t.t), h. 19

<sup>370</sup>Muhammad al-Thāhir Ibnu 'Āsyūr, *Maqāshid al-Syarī'ah...*, h. 17-

menyaksikan perbuatan Nabi Saw. Ibnu “Āsyūr mencontohkan dengan sebuah Hadis yang disebutkan dalam *Shahīh al-Bukhārī* yang diriwayatkan dari al-Azraq bin Qais, Ibnu Qais menceritakan:

“Kami berada di sebuah tepi sungai yang sedang kekeringan di daerah Ahwaz, lalu Abu Barzah datang dengan mengendarai seekor kuda, kemudian mengistirahatkan kudanya untuk shalat, tiba-tiba kudanya lari, ia kemudian menghentikan shalat dan mengejar kudanya hingga menemukannya, lalu kembali mengerjakan (qadha) shalatnya. Di antara kami ada yang memiliki pendapat lain sehingga berkomentar: lihat Abu Barzah, dia telah merusak shalatnya demi seekor kuda. Abu Barzah kemudian menjawab: semenjak saya berpisah dengan Nabi Saw belum ada seorangpun yang pernah menghinaku. Rumahku sangat jauh, seandainya saya shalat dan membiarkan kuda itu pergi, saya tidak akan tiba ke keluargaku hingga malam hari.”

Diriwayatkan bahwa Abu Barzah itu adalah salah seorang shahabat Nabi Saw yang telah mendahulukan dimensi *taysīr* dalam ijtihad, berdasarkan penglihatannya terhadap perbuatan Nabi Saw. Dari riwayat ini dipahami bahwa salah satu dari konsep *Maqāshid al-Syarī'ah* adalah konsep *taysīr*.<sup>371</sup>

Ibnu “Āsyūr menganalisa atas perilaku Nabi Saw dalam bersyari'at, dimana dalam pandangannya ada 12 bagian, yaitu: *al-Tasyrī'*, *al-Fatwā* dan *Ifta*, *al-Qadhā*, *al-Imārah*, *al-Huda wa al-Irsyād* (bimbingan), *al-Shulh* (kemaslahatan), *al-Isyārat* (isyarat), *al-Nashīhat* (nasehat), *al-Takmīl al-Nufūs* (kesempurnaan diri), *al-Ta'līm al-Haqīqat* (hakikat), *al-Ta'dīb* (kedisiplinan), *al-Tajarrud wa al-Irsyād* (kebiasaan umum).<sup>372</sup>

Dari kesemua dimensi ini, Ibnu “Āsyūr hendak menyimpulkan bahwa muara yang hendak dituju oleh syari'at

---

<sup>371</sup>Muhammad al-Thāhir Ibnu ‘Āsyūr, *Maqāshid al-Syarī'ah...*, h.18

<sup>372</sup>Muhammad al-Thāhir Ibnu ‘Āsyūr, *Maqāshid al-Syarī'ah...*, h. 28-

adalah satu, sedangkan jalan atau perantara yang ditempuh adalah banyak dan bermacam-macam. Oleh karenanya tidaklah bijaksana apabila memperdebatkan *al-Wasāil* (perantara) tanpa memandang prinsip-prinsip utama dari dibangunnya *al-Wasāil* tersebut, yaitu kemaslahatan.

Ibnu ‘Āsyūr menambahkan bahwa validitas konsep *al-Maqāshid* sebagai alat untuk perumusan hukum adalah sejauh mana ke-*qath’i*-an dan kedekatan ilmu *al-Maqāshid* terhadap predikat *qath’i*. Di atas landasan inilah *Maqāshid al-Syarīah* yang ditawarkan oleh Ibnu ‘Āsyūr berdiri tegak, dan dengan pijakan inilah Ibnu ‘Āsyūr berani memberikan suatu terobosan dan sumbangsih yang berharga bagi generasi berikutnya dalam mengkaji dan merumuskan format *Maqāshid al-Syarīah*.

Sejak awal konsolidasi ilmu ushul fiqh, telah terdapat dua kelompok yang saling berbeda. *Pertama*, *tharīqah al-Mutakallimīn* yang dipelopori oleh Syafi’iyah dengan ciri khas keengganan mereka mengambil ketentuan-ketentuan kaidah ushuliyah dari cabang-cabang fiqh, sehingga mereka lebih condong memosisikan teks-teks syar’i sebagai alat *istinbāth* hukum. *Kedua*, *tharīqah al-Fuqahā* yang dipelopori oleh golongan Hanafiyyah yang mengkonsolidasi ushul fiqh dengan berpedoman kepada masalah-masalah *furu’iyyah* warisan madzhab-madzhab fiqh klasik.<sup>373</sup>

Dari uraian kedua kelompok ini jelaslah bahwa tujuan konsolidasi ushul fiqh belum tercapai secara optimal karena belum bisa meminimalisir dan mencegah terjadinya perselisihan dan perbedaan pendapat di antara ulama. Konsekuensi dari perbedaan ini tentunya akan ditemukan di pelbagai problematika dalil-dalil hukum. Dasar dari perbedaan ini berawal dari perbedaan ulama tentang kaidah-kaidah ushuliyah, sementara kaidah-kaidah ushuliyah tersebut menurut Ibnu ‘Āsyūr bersifat *dzanni*. Ibnu ‘Āsyūr dalam hal ini memberikan tiga bukti konkrit yang menunjukkan bahwa

---

<sup>373</sup>Ismā’īl Ḥasanī, *Nadhariyat al-Maqāshid...*, h. 100

kaidah ushuliyah itu bersifat *dzanni*. Ketiga bukti tersebut adalah karena kaidah ushuliyah.<sup>374</sup>

- a. Mengikuti kaidah-kaidah ijtihad ulama klasik.
- b. Tidak adanya korelasi dengan *instrument Maqāshid al-Syarī'ah*.
- c. Ketidakmampuan kaidah tersebut untuk membedakan antara *qath'i* dan *dzanni* dari dalil hukum syar'i.

Dari uraian di atas disimpulkan oleh Ismā'īl Ḥasanī bahwa kaidah ushul membutuhkan kepada perangkat syar'i lainnya yang berkekuatan *qath'i* dan *dzanni*. Sehingga periode selanjutnya akan mampu meminimalisir terjadinya perbedaan pada masalah fihiyyah. Piranti yang dimaksudkan di sini adalah apa yang diistilahkan oleh Ibnu 'Āsyūr dengan konsep *Maqāshid al-Syarī'ah*. Hal ini dilatarbelakangi oleh karena ulama klasik juga masih berbeda pendapat tentang ke-*qath'i*-an dan ke-*dzanni*-an kaidah ushul. Terbukti ketika diketahui bahwa Ibnu Hazm memiliki paradigma yang berbeda dengan Imam al-Juwainī.<sup>375</sup>

Menyikapi perbedaan ini, Ibnu 'Āsyūr yang kontra dengan Imam al-Juwainī menanggapi dengan argumennya bahwa:

“Ulama-ulama ushul belum pernah meracik kaidah ushul fiqh dengan landasan-landasan yang *qath'i* yang mampu mengurangi bahkan mencegah terjadinya perbedaan pendapat pada konsep fiqh sebagaimana mereka telah berhasil memformat kaidah-kaidah yang mampu mencegah perselisihan pada ilmu teologi”<sup>376</sup>

Ibnu 'Āsyūr dalam kitabnya juga mengkritisi terhadap konsep *al-Maqāshid* yang dibangun oleh al-Syāthibī dalam kitabnya *al-Muwāfaqāt*. Dimana al-Syāthibī pada *muqaddimah*-nya telah mengemukakan dalil yang menunjukkan bahwa ilmu

---

<sup>374</sup>Ismā'īl Ḥasanī, *Nadhariyat al-Maqāshid...*, h. 101

<sup>375</sup>Ismā'īl Ḥasanī, *Nadhariyat al-Maqāshid...*, h. 101-104

<sup>376</sup>Muhammad al-Thāhir Ibnu 'Āsyūr, *Maqāshidal-Syarī'ah...*, h. 6

ushul fiqh itu bersifat *qath'i*, berangkat dari asumsi bahwa ilmu ushul fiqh bermuara kepada *kulliyāt al-Syarī'ah* yaitu *al-Dharūriyāt*, *al-Hājīyyāt*, dan *al-Taḥsīniyyāt*.<sup>377</sup>

Apabila diperhatikan satu persatu tanpa berafiliasi dengan pihak manapun, ilmu ushul fiqh itu pada hakikatnya bersifat *dzanni*, namun apabila dikaloborasikan dengan yang lain maka sampailah kaidah-kaidah itu kepada sifat-sifat *qath'i*, sedangkan konsep *al-Maqāshid* termasuk bagian dari ilmu ushul fiqh. Oleh karena itu, konsep *al-Maqāshid* bersifat *qath'i* bahkan lebih *qath'i* dari pada ilmu ushul fiqh, sehingga menurut al-Syāthibī, semua unsur konsep *al-Maqāshid* bersifat *qath'i*.

Pendapat ini kemudian dibantah dan dikritik oleh Ibnu 'Āsyūrdengan mengatakan bahwa “ungkapan ini simpang siur, dan tidak akurat”<sup>378</sup>. Karena menurut Thahir Ibnu 'Āsyūr, *al-Maqāshid* dapat diklasifikasikan menjadi dua bagian, yakni *al-Maqāshid* yang bersifat *qath'i* dan yang bersifat *dzanni*. Ibnu 'Āsyūr memberikan contoh *Maqāshid al-Syarī'ah* yang *qath'i*, seperti maksud Allah Swt terhadap teks-teks syari'at yang memberikan isyarat adanya spirit “pesan-pesan” Tuhan yang menghendaki kemudahan bagi hamba-Nya. *Nash-nash* tersebut adalah sebagai berikut:

يريد الله بكم اليسري ولا يريد بكم العسر

Artinya: Allah Swt menghendaki kemudahan bagimu, dan tidak menghendaki kesukaran bagimu..., (QS. Al-Baqarah: 185).

ما يريد الله بكم من حرج

Artinya: Allah Swt tidak hendak menyulitkan kamu..., (QS. Al-Maidah: 6).

وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ

---

<sup>377</sup>Muhammad al-Thāhir Ibnu 'Āsyūr, *Maqāshidal-Syarī'ah*..., h. 42

<sup>378</sup>Muhammad al-Thāhir Ibnu 'Āsyūr, *Maqāshidal-Syarī'ah*..., h. 42

Artinya: *Dan Allah Swt tidak menjadikan untuk kamu dalam agama suatu kesempatan..., (QS. Al-Haj: 78).*

Adapun contoh *al-Maqāshid* yang mendekati kepada sifat *dzanni* adalah seperti Hadis Nabi Saw *lā Dharara wa lā Dhirāra*. Kendati Hadis ini *Hadis Ahād*<sup>379</sup> dan itu berarti *dzanni* akan tetapi Hadis ini didukung oleh beberapa teks yang berkualitas *qath'i*, seperti firman Allah Swt:

وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ

Artinya: *Janganlah kamu rujuki mereka untuk memberi kemudharatan, Karena dengan demikian kamu menganiaya mereka. Barangsiapa berbuat demikian, Maka sungguh ia telah berbuat zalim terhadap dirinya sendiri. (QS. Al-Baqarah: 231).*

Dalil-dalil *qath'i* inilah yang menyebabkan *al-Maqāshid* menghindari kemudharatan yang tersirat dalam Hadis tersebut tergolong dalam kategori *al-Maqāshid dzanni*.

Pada akhir pembahasan mengenai legalitas *al-Maqāshid*, Ibnu “Āsyūr menyimpulkan bahwa diperlukan bagi seorang mujtahid sebelum merumuskan suatu teori *al-Maqāshid* untuk menguasai beberapa hal:

- a. Mengetahui secara komprehensif maksud dari sebuah teks dan latar belakang turunnya teks.
- b. Melakukan observasi metodologis pada teks-teks yang pada dhahirnya mengandung paradok.
- c. Melakukan analisa atas teks-teks yang bermakna ganda dengan menganalogikannya pada teks lain yang menunjukkan hukum secara jelas.
- d. Melakukan kompromi metodologis dengan meletakkan *Maqāshid al-Syarī'ah* sejajar dengan teks agama untuk kemudian didialogkan dengan realitas kekinian. Hal ini demi

---

<sup>379</sup>Yaitu Hadis yang tidak melingkupi syarat-syarat *Hadis Mutawātir*. Hadis ini terbagi menjadi tiga macam, yakni *Masyhūr*, ‘*Azīz*, dan *Gharīb*. Selengkapnya lihat Mahmūd al-Thahhān, *Taisīr Mushthalah...*, h. 22

terciptanya konsep fiqh yang hidup, humanis dan mengakomodir kemaslahatan umum.<sup>380</sup>

Ibnu ‘Āsyūr dalam kitabnya membagi *Maqāshid al-Syarīah* kepada dua bagian, yaitu *Maqāshid al-Syarīah* yang bersifat umum (*Maqāshid ‘Āmmah*) dan *Maqāshid al-Syarīah* yang bersifat khusus (*Maqāshid Khāshshah*). Ibnu ‘Āsyūr mendefinisikan *Maqāshid ‘Āmmah* dengan hikmah, dan rahasia serta tujuan diturunkannya syari’at secara umum dengan tanpa mengkhususkan diri pada satu bidang tertentu.<sup>381</sup> Spirit sifat-sifat syari’at, dan tujuan-tujuan syari’at yang bersifat umum termasuk dalam kategori *Maqāshid ‘Āmmah*, bahkan termasuk juga makna-makna yang tidak termaktub dalam semua jenis hukum, namun secara implisit termaktub dalam banyak bentuk hukum yang lain.

Seperti adanya toleransi syari’at dalam menerima konsep analogi qiyas sebagai salah satu bagian dari perancangan sebuah hukum (*istinbāth al-Aḥkām*). Prosedur qiyas tersebut tidak hanya dibutuhkan oleh seorang mujtahid secara khusus pada satu kondisi *tasyrī’*, melainkan dibutuhkan pula pada semua kondisi, selama ada konsep *‘illat* sebagai sarana yang mendukung metodologi tersebut, sehingga keinginan Tuhan sebagai spirit teks-teks syari’at pada kondisi yang lain dapat ditemukan dengan sarana *‘illat-‘illat* hukum tersebut.

Dalam memahami sebuah dasar dari teks, Ibnu ‘Āsyūr memberikan beberapa persyaratan. Syarat-syarat ini ia berikan demi membedakan keberadaan spirit hakiki dari sebuah teks dari spirit *awhāmi*.<sup>382</sup> Persyaratan dimaksud yaitu:<sup>383</sup>

- a. *Al-Tsubūt*, yang berarti tetap atau pasti. Dalam artian bahwa eksistensi spirit dasar dari sebuah teks lazimnya bersifat

---

<sup>380</sup>Muhammad al-Thāhir Ibnu ‘Āsyūr, *Maqāshidal-Syarīah...*, h. 49-50

<sup>381</sup>Muhammad al-Thāhir Ibnu ‘Āsyūr, *Maqāshidal-Syarīah...*, h. 50

<sup>382</sup>Muhammad al-Thāhir Ibnu ‘Āsyūr, *Maqāshidal-Syarīah...*, h. 50-53

<sup>383</sup>Muhammad Husain, *Tanzhīr al-Maqāshid...*, h. 250

pasti dan tidak mengada-ada. Hal ini dapat dikenali dengan adanya *dilālah qawīyyah* dari sebuah teks dan teks-teks lain yang berkeyakinan senada akan adanya sebuah entitas yang dimaksud.

- b. *Al-Dzuhûr*, yang bermakna muncul atau jelas. Secara singkat ia dapat diartikan sebagai suatu *dilālah* yang memancar dari balik teks, dimana makna teks itu dapat dipahami secara jelas pada para pengkaji hukum. Seperti memelihara keturunan yang merupakan tujuan dari disyari'atkannya nikah.
- c. *Al-Indzibāth*, yang mengandaikan adanya suatu batasan yang jelas dan mengarah pada tujuan yang dimaksud. Seperti memelihara akal hingga kepada ukuran dapat menggunakan akalnya yang merupakan tujuan dari disyari'atkannya *ta'zhîr* dengan memukul ketika mabuk.
- d. *Al-Iththirād*, yaitu menegaskan tidak adanya gesekan pemahaman yang dilatarbelakangi perbedaan letak geografis, tradisi, budaya dan nilai-nilai zaman. Seperti disyaratkannya Islam dan mampu memberi nafkah (*al-Islām wa Qudrah 'ala al-Infāq*) pada memastikan ada tujuan yakni keserasian dan kesesuaian antara kedua calon suami istri untuk berkeluarga yang diistilahkan dengan *al-kifā'ah*.<sup>384</sup>

Ibnu 'Āsyûr menegaskan bahwa *al-Maqāshid al-Syārī'ah* harus berupa *al-Mashlahah*. Karena *Syārī'* mempunyai hak prerogatif untuk menentukan jenis-jenis *al-Mashlahah*, batasan dan tujuannya hingga menjadi sebuah pedoman untuk diikuti. Berangkat dari titik ini, beliau membedakan *al-Mashlahah* menjadi tiga bagian:<sup>385</sup>

- a. Berdasarkan pengaruhnya terhadap urusan umat, *al-Mashlahah* terbagi tiga tingkatan hirarkis:

---

<sup>384</sup>*kifā'ah* merupakan hal yang disyaratkan dalam pernikahan menurut pendapat Malik dan sekelompok dari para Fuqaha.

<sup>385</sup>Muhammad al-Thāhir Ibnu 'Āsyûr, *Maqāshid al-Syārī'ah...*, h. 80-91

1. *Dharûriyyāt* yaitu kemaslahatan yang sifatnya harus dipenuhi dan apabila tidak terpenuhi, akan berakibat kepada rusaknya tatanan kehidupan manusia dimana keadaan umat tidak jauh berbeda dengan hewan. *Al-Kulliyāt al-Khams* merupakan contoh dari tingkatan ini.
  2. *Hājiyyāt* adalah kebutuhan umat manusia untuk memenuhi kemaslahatannya dan menjaga tatanan hidupnya, hanya saja manakala tidak terpenuhi tidak sampai mengakibatkan rusaknya tatanan yang ada. Sebagian besar pembahagian bab-bab fikih termasuk dalam tingkatan ini.
  3. *Tahsīniyyāt* yaitu kemaslahatan pelengkap bagi tatanan kehidupan umat agar hidup aman dan tentram. Contohnya adalah kebiasaan-kebiasaan baik yang bersifat umum maupun khusus. Selain itu, terdapat pula *al-Mashālih al-Mursalah* yaitu jenis kemaslahatan yang tidak dihukumi secara jelas oleh syari'at.
- b. Berdasarkan hubungannya dengan keumuman umat baik secara kolektif maupun personal, *al-Mashlahah* terbagi menjadi dua: *Kulliyah* yaitu kemaslahatan yang berpulang kepada semua manusia atau sebagian besar dari mereka dan *Juz'iyah* adalah kemaslahatan pada bidang tertentu.
  - c. Adapun berdasarkan adanya kebutuhan manusia untuk meraihnya, *al-Mashlahah* ini terbagi kepada: *Qath'iyah*, *Zhanniyyah* dan *Wahmiyyah*. *Qath'iyah* yaitu kemaslahatan yang ditunjukkan oleh *nash-nash* yang jelas dan tidak membutuhkan takwil. *Zhanniyyah* adalah kemaslahatan yang dihasilkan oleh penilaian akal, sedangkan *Wahmiyyah* adalah kemaslahatan yang menurut perkiraan tampak bermanfaat namun setelah diteliti lebih jauh mengandung kemudharatan. Seperti dipahami oleh kebanyakan manusia terdapat suatu hal pada mayyit yang menyebabkan mayyit harus dijauhi ketika berada dalam

kesunyian. Dan *Maqāshid Wahmiyyah* ini tidak dapat dijadikan sebagai *Maqāshid al-Syarī'ah*.

Sedangkan dalam *Maqāshid Khāshshah*, Thahir Ibnu ‘Āsyūr mendefinisikannya dengan cara-cara yang secara implisit dimaksudkan oleh Tuhan untuk merealisasikan tujuan hamba, sekaligus untuk menjaga kemaslahatan mereka dalam aktivitas dan interaksi tertentu.<sup>386</sup> Termasuk dalam kategori ini semua atensi syari’ah terhadap hikmah yang dijadikan sebagai barometer disyariatkannya suatu aktivitas. Seperti disyariatkannya penggadaian (*al-Rahn*) supaya terjalin kepercayaan antara dua individu yang sedang melakukan transaksi utang piutang,<sup>387</sup> disyariatkannya thalak demi mencegah terjadinya ketidakharmonisan dalam rumah tangga dalam jangka waktu yang lama.<sup>388</sup>

Ibnu ‘Āsyūr menjelaskan bahwa setiap *al-Maqāshid* baik itu berkaitan dengan syara’ maupun hamba tidak terlepas dari hak Allah Swt, hak hamba, dan kombinasi antara keduanya.<sup>389</sup>

a. Hak Allah semata-mata.

Maksudnya adalah apa saja hukum yang disyariatkan dengan tujuan tegaknya kemaslahatan dan kesejahteraan umum. Pada bagian ini, mukallaf tidak memiliki pilihan selain melaksanakannya. Bagian ini terdiri dari: *Pertama*, ibadat yang murni (*al-‘Ibadah al-Mahdhah*) seperti shalat, zakat puasa, dan lain-lain. *Kedua*, ibadat yang di dalamnya ada pembebanan

---

<sup>386</sup>Muhammad al-Thāhir Ibnu ‘Āsyūr, *Maqāshidal-Syarī'ah...*, h. 15. Aktifitas tertentu seperti mu’amalat, ibadah, jinayat, dan lain-lain.

<sup>387</sup>Selanjutnya baca penjelasan Ibnu ‘Āsyūr dalam bagian tujuan pemakaian harta. Muhammad al-Thāhir Ibnu ‘Āsyūr, *Maqāshidal-Syarī'ah...*, h. 178. Mengenai hukum fiqh tentang *al-Rahn* dapat dibaca dalam kitab-kitab fiqh, di antaranya Muhammad al-Syarbainī al-Khathīb, *al-Iqnā’ fi Hilli Alfādhi Abi Syujā’*, Juz.I, (Semarang: Toha Putra, t.t), h. 23

<sup>388</sup>Mengenai hukum fiqhnya baca Muhammad al-Syarbainī al-Khathīb, *al-Iqnā’ fi Hilli...*, h. 58

<sup>389</sup>Ismā’īl Ḥasanī, *Nadhariyat al-Maqāshid...*, h. 251

lantaran orang lain, seperti zakat fitrah, nafkah, dan lain-lain. *Ketiga*, segala bentuk hukuman (hudûd) yang selain qisas.

b. Hak mukallaf semata-mata.

Maksudnya ialah hukum-hukum yang disyari'atkan dengan tujuan kemaslahatan khusus. Cirinya adalah bila kemaslahatan ini tidak tercapai maka yang merasa dirugikan bukanlah umat secara umum, tetapi individu dari umat. Contohnya seperti memiliki barang yang dibeli, menerima pembayaran hutang, menerima pembayaran terhadap benda yang dirusak orang, dan sebagainya. Dalam bagian ini, kepada mukallaf diberikan hak untuk memilih. Jika ia menghendaki maka boleh mengambilnya, dan boleh juga menggugurkannya, karena di sini tidak terdapat kemaslahatan umum, yang bila tidak tercapai akan merugikan umat secara umum pula.

c. Kombinasi hak Allah dan hak mukallaf

Maksud dari bagian ini ialah hukum-hukum yang mengandung kemaslahatan umum dan kemaslahatan khusus, namun kemaslahatan khususnya lebih dominan. Bagian ini dicontohkan dengan hukuman *qishāsh*. Dari sisi hukuman *qishāsh* dapat memberi kehidupan dan keamanan hidup bagi manusia, nyatalah ia mengandung kemaslahatan umum, maka ia termasuk hak Allah Swt. Namun dari sisi hukuman itu dapat menenangkan dan memadamkan api dendam keluarga orang yang terbunuh, nyatalah ia sebagai kemaslahatan khusus, karenanya ia merupakan hak mukallaf.

### **C. Kerangka Epistemologi Pembentukan *Maqāshid Al-Syarī'ah* Ibnu 'Āsyūr**

Kajian tentang tujuan ditetapkan hukum Islam merupakan kajian yang menarik. Bahkan dalam perkembangan selanjutnya kajian ini merupakan kajian utama dalam filsafat hukum Islam. Dapat dikatakan bahwa istilah *Maqāshid al-*

*Syarī'ah* identik dengan istilah filsafat hukum Islam<sup>390</sup>. Hal ini disebabkan karena kajian ini melibatkan pertanyaan kritis tentang tujuan ditetapkan suatu hukum. Filsafat hukum Islam sebagaimana filsafat pada umumnya menjawab pertanyaan-pertanyaan yang tidak terjangkau oleh ilmu hukum. Demikian juga dalam filsafat hukum Islam, seperti halnya tugas filsafat pada umumnya ada dua: *pertama*, tugas kritis dan, *kedua*, tugas konstruktif<sup>391</sup>. Dalam filsafat mengharuskan tiga kerangka yaitu ontologi, epistemologi, dan aksiologi.

Dalam mengkaji epistemologi perlu dipahami terlebih dahulu maknanya, dimana dalam hal epistemologi oleh beberapa pemikir seperti 'Abid al-Jabiri, dimaknai sebagai suatu proses berpikir dan sekaligus menjadi sumber pengetahuan, disamping merupakan cara atau strategi untuk mendapatkan atau menghasilkan suatu ilmu pengetahuan. Di sisi lain, epistemologi juga berarti kemampuan seseorang dalam menghasilkan serta menyusun pengetahuan yang benar. Dengan kata lain bahwa epistemologi adalah proses metode ilmiah yang dilakukan dalam rangka menyusun suatu pengetahuan yang benar.<sup>392</sup>

Dalam hal ini, terdapat beberapa dasar yang menjadi batu pijakan, sehingga Ibnu 'Āsyūr memiliki pola pikir tersendiri dalam membentuk konsep *Maqāshid al-Syarī'ah*. Dengan memahami epistemologi Ibnu 'Āsyūr, maka dapat

---

<sup>390</sup>Fathurrahman Djamil, *Filsafat Hukum Islam*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997), h. 123

<sup>391</sup>Juhaya. S, Praja, *Filsafat Hukum Islam*, (Bandung: UNISBA Press, 1995), h. 15

<sup>392</sup>Jujun, S. Suria Sumantri, *Filsafat Ilmu Sebuah Pengantar Populer*, (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1999), h. 105. Menurut Dagobert D. Runes: Epistemologi adalah cabang filsafat yang membahas sumber, struktur, metode-metode dan validitas pengetahuan. Sementara itu, Azyumardi Azra mengartikannya ilmu yang membahas tentang keaslian, pengertian, struktur, metode, dan validitas ilmu pengetahuan. Ruang lingkup epistemologi meliputi hakikat, sumber dan validitas pengetahuan. Selanjutnya baca Mujamil Qomar, *Epistemologi Pendidikan Islam*, (Jakarta: Erlangga, 2005), h. 4

dipahami pula alasan mendasar dalam pembentukan konsep *Maqāshid al-Syarī'ah*.

Ada empat dasar yang menjadi *nadzariyyah* atau pandangan Ibnu "Āsyū'r dalam membentuk atau meletakkan dasar-dasar konsep atau teori *Maqāshid al-Syarī'ah* antara lain: fitrah, toleransi (al-Simāḥah), persamaan (al-Musāwāh), kebebasan (al-Hurriyyah). Keempat dasar ini memiliki pembagian yang hirarkis dan tidak pernah dibahas secara komprehensif dan universal dalam kaidah ushuliyah, sehingga hasil dari penerapan kaidah ushuliyah memberikan kesan literal tekstual tanpa mempertimbangkan konteks.

#### a. Konsep *al-Fitrah*

Secara etimologi kata "fitrah" merupakan sinonim dari kata "khillah" yang berarti naluri (pembawaan).<sup>393</sup>

Sedangkan secara terminologi, fitrah adalah naluri atau kodrat yang diciptakan Tuhan pada semua jenis makhluk. Fitrah manusia adalah fitrah naluri penciptaannya dari aspek jasmani, rohani maupun pikiran".<sup>394</sup> Ketika manusia merasa nyaman dan lelap dalam tidurnya saat tubuhnya berbaring, maka itu adalah bagian dari fitrah manusia. Jika manusia berjalan dengan kedua tangannya, maka itu sudah keluar dari naluri penciptaan. Manusia akan merasa sedih apabila kehilangan sesuatu yang amat ia cintai, hal ini juga bagian daripada kodrat penciptaan, dan begitulah seterusnya.

Dari penyebutan kata fitrah ini hanya satu ayat yang menunjukkan bentuk fitrah secara jelas yaitu dalam firman Allah Swt:

فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا

Artinya: *Maka hadapkanlah wajahmu dengan lurus kepada agama Allah Swt, fitrah Allah Swt yang telah*

---

<sup>393</sup>Ahmad Warson Munawwir, *Kamus 'Arabi-Indonesia*, (Yogyakarta: Pondok pesantren Krapyak, 1993), h. 403

<sup>394</sup>Ismā'īl Ḥasanī, *Nadhariyat al-Maqāshid...*, h. 263

*menciptakan manusia menurut fitrah itu...,* (QS. Al-Ruum: 30).

Maksud daripada ayat ini adalah agama fitrah, sementara agama yang dimaksud di sini tidak hanya terbatas pada limit aqidah dan tauhid, melainkan juga mencakup konstitusi hukum syari'ah. Ibnu "Āsyûr menambahkan bahwa fitrah manusia mencakup *dhahîr* dan *batîn*. *Dhahîr* bermakna segala hal yang bersifat jasadi dan inderawi seperti manusia berjalan dengan kedua kakinya, atau menggunakan mata untuk aktifitas melihat. Sedangkan *batîn* lebih bersifat aqli, dimana manusia diciptakan dengan dukungan kaedah-kaedah aplikatif terhadap penggunaan akal. Terlepas dari budaya yang berkembang dan menjadi tradisi, bahwa manusia pada dasarnya dapat secara naluriah membedakan hal-hal yang baik atau buruk.<sup>395</sup>

Melalui konsep fitrah ini, Ibnu "Āsyûr berusaha mengembangkan teorinya. Ia menjelaskan bahwa asas fitrah adalah asas yang paling adil dianugerahkan kepada seluruh manusia, tanpa memandang ras, budaya, agama dan letak geografis. Oleh karena fitrah manusia berlaku *al-Syāmil* (menyeluruh) kepada seluruh manusia. Maka syari'ah, sebagai entitas yang bekerja dengan landasan fitrah juga mengandaikan keumuman hukum Tuhan, baik bersifat *zamāni*<sup>396</sup> maupun *makāni*<sup>397</sup>.

Konsep *al-Maqāshid* telah berhasil melahirkan konsep-konsep *al-Maqāshid* yang lain. Ini pula yang dimaksudkan oleh Ismā'îl Ḥasanî dengan konsolidasi konsep fitrah terhadap

---

<sup>395</sup>Ismā'îl Ḥasanî, *Nadhariyat al-Maqāshid...*, h. 2

<sup>396</sup>Artinya tidak bersifat temporal, melainkan dibatasi oleh masa tertentu.

<sup>397</sup>Artinya melalui ke segala penjuru daerah, tidak terikat dengan batas-batas kesukuan, ras dan lainnya.

*Maqāshid al-Syarī'ah* (ta'shīl li al-Fitrah fi Maqāshid al-Syarī'ah).<sup>398</sup>

b. Konsep *al-Samāḥah* (toleran)

Konsep ini merupakan dasar dari prinsip syari'at dimana konsep ini sudah dimiliki sejak manusia dilahirkan. Menurut teori Ibnu 'Āsyūr, *al-Samāḥah* inilah sifat yang paling sempurna untuk mententramkan jiwa dan paling elastis untuk menerima dan mendapatkan hidayah. Ibnu "Āsyūr memutuskan bahwa konsep ini dijadikan sebagai dasar yang berkarakter *qath'i*, disamping juga dasar ini didukung oleh banyak dalil.

Ibnu 'Āsyūr menegaskan bahwa agama itu mudah untuk dipahami. Ia hanya menghendaki pola keberagamaan yang sederhana, tanpa terjebak pada arus penyederhanaan agama. Islam selalu berjalan di antara dua kecenderungan ekstrim, yakni *tafrīth* dan *ifrāth*.<sup>399</sup> Dalam hal ini, Ibnu "Āsyūr menyatakan bahwa hikmah nyata dari *al-Samāḥah* adalah ia bersesuaian dengan fitrah manusia, yang pada dasarnya selalu menghendaki kemudahan. Allah Swt menurunkan syari'at berkekalan dan menyuluruh kepada seluruh manusia, hal ini mengidentifikasikan adanya kemudahan dan fleksibilitas agar dapat diterima secara terbuka oleh semua golongan.

c. *Al-Musāwah* (egaliter)

Segala sesuatu yang datang dari syara' mengandung unsur makna persamaan. Syara' memandang asas *al-Musāwah* bagi manusia, persis seperti persamaan mereka dalam hal penciptaan. *Al-Musāwah* dalam syara' adalah *al-Ashl*, yang tak

---

<sup>398</sup>Ismā'īl Ḥasanī, *Nadhariyat al-Maqāshid...*, h. 272

<sup>399</sup>Muhammad al-Thāhir Ibnu 'Āsyūr, *Maqāshid al-Syarī'ah...*, h. 61. *Tafrīth* adalah kondisi lemah dalam semangat dalam beragama sehingga cenderung mengenteng-entengkan agama, seperti kaum Murji'ah. Sedangkan *Ifrāth* adalah melampoi batas dalam semangat beragama sehingga melampoi batas-batas ilmu, memutuskan sesuatu dengan emosi bukan berdasarkan ilmu, seperti kaum Khawarij.

berubah sampai ada dalil yang mencegahnya dan menunjukkan makna khusus. Penghalang ('awāridh māni'ah) dari sifat *al-Musāwah* ini terbagi kepada 4 macam, yaitu *jibilliyah* (watak), *syar'iyah*, *ijtimā'iyah* (sosial) dan *siyāsiah* (politik).<sup>400</sup>

Contoh *mawāni' jibilliyah* seperti perbedaan antara pria dan wanita dalam beberapa hal tertentu. Wacana ini, bukan berarti menjurus pada hal-hal yang sifatnya tidak sensitif gender. Sebaliknya pola diferensiasi ini timbul murni karena perbedaan alamiah antara pria dan wanita. Mencari nafkah sebagai potensi suami dan melahirkan serta menyusui anak sebagai potensi istri. Pola diferensiasi seperti ini tidak baku, ia bisa bersifat kondisional sesuai dengan situasi yang menuntut.

Selanjutnya *mawāni' syar'iyah* adalah penghalang yang datang dari syara'. Seperti dibolehkannya poligami bersyarat pada laki-laki, yang salah satu hikmahnya adalah menjaga garis keturunan, dimana tidak bisa didapatkan pada sistem poliandri. Sedangkan *mawāni'ah ijtimā'iyah* adalah sesuatu penghalang yang didapatkan dari sistem sosial yang berlaku, seperti peran sosial para cerdik pandai yang tentu saja berbeda dengan masyarakat awam. Terakhir *mawāni' siyāsiah* adalah penghalang yang berlaku akibat stabilitas politik yang berubah.

#### d. Konsep *Al-Hurriyah* (kebebasan)

Konsep kebebasan memiliki kolerasi dengan konsep *al-Musāwah*. Kolerasi ini dapat dicermati dari defenisi Ibnu "Āsyûr terhadap konsep *al-Hurriyyah*. menurut Ibnu "Āsyûr mengatakan bahwa:

"Kata *al-Hurriyyah* dalam bahasa Arab memiliki dua makna sentral, pertama berfungsi sebagai lawan dari kata *al-'Ubūdiyyah*, bahwa *al-Hurriyyah* adalah tindakan seseorang berakal yang pada dasarnya tidak terkontaminasi oleh kehendak orang lain. Makna yang kedua diartikan sebagai

---

<sup>400</sup>Ismā'īl Ḥasanī, *Nadhariyat al-Maqāshid...*, h. 274-275

kebebasan seseorang dalam beraktifitas tanpa merasa terintimidasi”.<sup>401</sup>

Dari definisi ini, dapat dipahami bahwa dalam tataran aplikasi, konsep *al-Hurriyyah* memiliki relasi timbal balik dengan konsep *al-Musāwah*, karena kedua konsep ini terinspirasi dari satu konsep yang sama yaitu konsep fitrah. Ibnu ‘Āsyūr juga menguatkan anggapan ini, dengan mengutip perkataan Umar bin Khattab RA: “bahwa manusia dilahirkan dalam keadaan berstatus merdeka, berarti status tersebut tergolong fitrah.”

Sebagai wadah aplikasi, Ibnu ‘Āsyūr kemudian memberikan contoh konsep kebebasan tersebut, di antaranya adalah kebebasan beriman dan ber’itiqad, kebebasan berpikir, dan kebebasan berbicara atau mengeluarkan pendapat. Menurut Ibnu ‘Āsyūr kebebasan berkeyakinan lebih universal apabila dibandingkan dengan kebebasan berfikir dan berbicara atau kebebasan mengeluarkan pendapat, karena orang yang berkeyakinan terhadap sesuatu tentunya memikirkan apa yang diyakininya.

Keempat konsep inilah yang membuat Ibnu ‘Āsyūr berciri khas dan berbeda dengan tokoh *al-Maqāshid* yang lain. Pastinya, pola pikir seorang ulama sangat dipengaruhi oleh kondisi, dan perkembangan pemikiran disekitarnya. Sejarah membuktikan bahwa ulama Madinah yang dikenal sebagai *Ahlu Hadīts* berbeda pola pikir dengan ulama Irak yang dikenal sebagai *Ahlu Ra’yi*. Hal ini disebabkan karena Irak merasakan adanya pengaruh peradaban dari ideologi-ideologi yang beragam. Di Irak pernah tersebar beraneka ragam ideologi dan peradaban, seperti peradaban Kristen dan kemudian peradaban Islam. Hal ini juga mempengaruhi kondisi yang dirasakan oleh Ibnu ‘Āsyūr pada masanya sehingga ia merubah metodologi pemikiran dan pembaharuannya. Landasan ide inilah yang

---

<sup>401</sup>Muhammad al-Thāhir Ibnu ‘Āsyūr, *Maqāshid al-Syarī’ah...*, h. 139

menjadi stimulan transformasi dari ilmu ushul fiqh ke konsep *al-Maqāshid*.

## BAB VII

# RELEVANSI *MAQĀSHID AL-SYARĪ'AH* IBNU 'ĀSYŪR TERHADAP AKTUALISASI FIKIH



### A. Penerapan *Maqāshid Al-Syarī'ah* Ibnu 'Āsyūr dalam Bidang Fikih

Wacana tentang independensi *Maqāshid al-Syarī'ah* pertama kali disebutkan oleh Ibnu 'Āsyūr dalam karyanya *Maqāshid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*.<sup>402</sup> Menurut Muhammad al-Thāhir al-Maysāwī, wacana independensi yang digulirkan oleh Ibnu 'Āsyūr adalah bagian dari kelanjutan atas wacana yang dikemukakan oleh keluarganya sebelum munculnya karya Ibnu 'Āsyūr ini, yaitu *Syaykh* Muhammad al-Aziz Ja'īdh (1886-1970 M)<sup>403</sup>, dalam *al-Majallah al-Zaytuniyah*, dengan judul tulisannya adalah *Maqāshid al-Syarī'iyah wa Asrār al-Tasyrī'*.<sup>404</sup>

Pengambilan keputusan hukum yang tidak memperdulikan aspek *Maqāshid al-Syarī'ah* akan berakibat pada adanya hukum yang terkesan kaku, bahkan menyebabkan agama akan kehilangan semangat kemanusiaannya. Padahal agama diturunkan demi kepentingan dan kebaikan manusia itu sendiri. Berdasarkan asumsi di atas, maka Ibnu 'Āsyūr

---

<sup>402</sup>Independensi yang penulis maksud adalah *Maqāshid al-Syarī'ah* bisa menjadi sumber dan dalil hukum dalam merumuskan rancang bangun suatu hukum.

<sup>403</sup>Ia merupakan seorang Mufti dalam madzhab Maliki.

<sup>404</sup>Penjelasan selanjutnya baca Muhammad al-Thāhir al-Maysāwī dalam kata pengantarnya di Ibnu 'Āsyūr, *Maqāshid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah, Cet. II*, (Jordania: Dar Nafais, 2001), h. 86-87

memberikan beberapa contoh yang didasarkan pengambilan hukumnya kepada *Maqāshid al-Syarī'ah*:<sup>405</sup>

1. Persoalan perselisihan pendapat di antara Shahabat dalam menentukan hukum sewa tanah. Hadis riwayat Rāfi' ibn Khadīj dengan jelas menyatakan pelarangannya. Ada Shahabat yang meriwayatkan membolehkannya seperti diceritakan Ibnu Syihāb dan Ibnu Abbas. Karena mereka melihat nilai *al-Maqāshid* dibalik pelarangannya, bahwa boleh hukumnya jika tidak ada pihak yang dirugikan dan barang yang menjadi alat transaksi jelas kehalalannya.
2. Kasus Khabbāb Ibnu al-Art yang memakai cincin dari emas. Suatu ketika Ibnu Mas'ūd melihat hal itu dan menyindirnya. Lalu Khabbāb melepas cincin emas dari tangannya. Dari hal ini, kemudian para ulama menyimpulkan bahwa hal ini terjadi karena keduanya berbeda dalam memahami teks pelarangannya. Khabbāb melihat pelarangan hanya sekedar untuk di jauhi (*nahi tanzīh*) sedangkan Ibnu Mas'ūd melihatnya sebagai larangan yang mengandung pengharaman (*nahi tahrīm*), sehingga Ibnu Mas'ūd menyuruh Khabbāb untuk mencabutnya, dan Khabbāb pun menyetujuinya, sebagai anjuran temannya, bukan didasari atas pencabutan suatu perbuatan yang mungkar.
3. Riwayat Imam Malik dalam *al-Muwaththa'* mengenai *al-iftirāq* yang menjadi prasyarat *khiyār* dalam transaksi jual-beli. Imam Malik tidak menemukan riwayat khusus yang membatasi masa berpisah antara pelaku transaksi. Sehingga Malik berijtihad bahwa batas *al-iftirāq* adalah ketika kedua pelaku ekonomi ini telah menyudahi pembicaraan dalam transaksi. Fatwa Malik dengan demikian didasari atas *Maqāshid al-Syāri'* yaitu kepastian sahnya akad.
4. Al-Syāthibī menyebutkan tentang permasalahan pengamalan Hadis Ahad yang bertentangan dengan

---

<sup>405</sup>Muhammad al-Thāhir Ibnu 'Āsyūr, *Maqāshid al-Syarī'ah...*, h. 20-23

ketentuan syara'. Pendapat Abu Hanifah tidak boleh diamalkan, pendapat Syafi'i boleh diamalkan, sedangkan pendapat kuat dari Malik, apabila Hadis tersebut didukung oleh kaidah yang lain, maka boleh diamalkan.

5. Kasus menyusuinya Sālim pada Sahlah Binti Suhail (istri Abu Hudzaifah). Ketika turun firman Allah Swt *Ud'ūhum liabā'him* (kembalikanlah anak kepada orang tuanya), lalu Sahlah meminta fatwa tentang status menyusui anak angkatnya kepada Rasul Saw, Rasul Saw menjawab, "susuilah dia 5 kali, maka menjadi mahram karenanya". Dan 'Aisyah RA, mengamalkan Hadis ini, sedangkan istri-istri Nabi Saw yang lain tidak sependapat. Sedangkan Imam Malik dalam *al-Muwaththa'* meriwayatkan pendapat Umar bin Khaththāb dan Abdullah Ibnu Mas'ūd, bahwasannya penyusuan (*al-Radhā'ah*) hanya untuk bayi berumur di bawah dua tahun. Dari riwayat di atas dapat dipahami bahwa perintah Nabi Saw kepada Sahlah dilandasi kepada kemudahan (*rukhsah*) dan kemaslahatan. Kemaslahatan disini yaitu terjalinnya hubungan *Mahramiyyah* pada kasus adopsi anak.

Ibnu "Āsyūr melihat pentingnya *rukhsah* yang berdimensi sosial kemasyarakatan. *Rukhsah* tersebut didasari dari konsep *al-Samāhah*. Seperti kemaslahatan yang berkaitan dengan keselamatan umat secara kolektif atau usaha-usaha lain dalam rangka mempertahankan diri dari bahaya luar. Terlepas dari itu, konsep *rukhsah* baik diberlakukan secara personal maupun kolektif merupakan bentuk aplikatif dari nilai *al-Samāhah* dalam Islam. Meskipun demikian, dalam merumuskan *rukhsah* kolektif ini, tidak bisa diserahkan kepada sembarang orang. Hanya di tangan mereka yang punya tingkat penalaran tinggi, kecermatan dalam membaca problematika umat, pengetahuan menyeluruh terhadap fiqh dan *maqāshid*-nya sekaligus memiliki pengalaman yang luas, *rukhsah* ini dapat dirumuskan secara tepat dan itu berarti sebuah ijtihad kolektif.

Disamping contoh di atas, masih banyak contoh-contoh yang lain yang menggambarkan adanya unsur *Maqāshid al-Syarīah* dalam pengambilan hukumnya.

Ibnu “Āsyūr mengimplementasikan konsep *Maqāshid al-Syarīah*-nya dalam perumusan hukum, di antara contoh aplikatifnya adalah:

1. Dibolehkannya menutupi dan memakaikan wangi-wangian kepada mayit dalam keadaan ihram haji, apabila yang memandikannya bukan orang yang sedang melakukan ihram.

Ibnu “Āsyūr melandasi fatwa hukumnya dari kejadian yang pernah terjadi pada masa Rasulullah Saw tentang seorang laki-laki yang meninggal sedang melakukan ihram.<sup>406</sup> Tentang orang ini Rasulullah Saw bersabda:

فإن الله يبعثه يوم القيامة ملبيا<sup>407</sup>

Artinya: “Allah Swt akan membangkitkannya pada hari kiamat dalam keadaan berpakaian” (HR. Bukhari).

Sebahagian Shahabat memahami bahwa dilarang menutup mayit karena pada hari kiamat akan dibangkitkan dalam keadaan berpakaian. Padahal menurut Ibnu “Āsyūr dibangkitkannya dalam keadaan berpakaian dikarenakan ketika ia hidup dan mengerjakan ihram haji, dimana ketika itu ia dilarang memakai wangi-wangian, dan akan digantikan di hari kiamat.

Untuk mendukung pendapatnya, Ibnu “Āsyūr memberikan alasan yang lain yaitu:

- a. Pelarangan memakai wangi-wangian dalam ihram agar timbul kesamaan antara sesama orang yang melakukan ibadah haji, dan larangan ini berlaku ketika masih hidup.

---

<sup>406</sup>Muhammad Husain, *Tanzhīr Maqāshid’Inda al-Imām Muhammad Thāhir Ibnu “Āsyūr fi Kitābihi Maqāshidal-Syarīah al-Islāmiyah*, (Aljazair: al-Jami’ah Aljazair, 2006), h. 257

<sup>407</sup>Hadis ini ditakhrijkan oleh Bukhari dalam bab Jenazah, *Shahih al-Bukhari*, No Hadis. 1188

- b. Perbuatan Abdullah bin Umar yang mengkafani anaknya Wāqī dan bin Abdullah dengan “jahfah”<sup>408</sup>, sedangkan meninggalnya dalam melaksanakan ihram.
2. Dibolehkannya untuk memandikan orang yang mati syahid apabila memungkinkan.<sup>409</sup>

Jumhur ulama berpendapat tidak dibolehkan memandikan mayit yang mati syahid, karena merujuk kepada sabda Rasulullah Saw:

إِذَا جَاءَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ اللَّوْنُ. لَوْنُ الدَّمِ وَالرِّيحِ الْمَسْكُ<sup>410</sup>

Artinya: ...kecuali datang pada hari kiamat warnanya merupakan warna darah, dan baunya merupakan bau kasturi, (H.R. Turmudhi).

Para ahli hukum menganggap bahwa alasan tidak dibolehkannya memandikan orang syahid, agar pada hari kiamat dibangkitkan dalam keadaan berdarah yang kemudian menjadi saksi baginya. Anggapannya ini keliru, karena apabila dimandikan secara tidak sengaja atau bahkan disengaja, maka hukumnya tetap kekal. Namun yang menjadi ‘*illat*’ pelarangannya adalah kaum Muslimin ketika dalam medan pertempuran disibukkan oleh menghadapi peperangan, sehingga tidak memiliki peluang untuk memandikan mayat yang gugur dalam medan pertempuran. Manakala Allah Swt mengetahui kegundahan kaum Muslimin ketika temannya terkena luka, dan tidak bisa diberi pertolongan saat itu, maka Allah Swt memberi keringanan untuk boleh tidak memandikannya, dan menggantikannya pada hari kiamat dengan pahala yang berlipat ganda.

3. Pensyaratan adanya wali dalam akad nikah:<sup>411</sup>

Para Ulama dalam hal ini terbagai menjadi 3 kelompok:

---

<sup>408</sup>Sejenis pakaian penutup mayit

<sup>409</sup>Muhammad Husain, *Tanzhīr al-Maqāshid...*, h. 258

<sup>410</sup>Al-Turmudhi, *Sunan al-Turmudhi*, dalam bab kelebihan Jihad, No Hadis. 1580

<sup>411</sup>Muhammad Husain, *Tanzhīr al-Maqāshid...*, h. 263

- a. Menurut Imam Malik dan Syafi'i, wali merupakan salah satu syarat sahnya nikah.
- b. Menurut Imam Abu Hanifah, Zufar, Sya'bi dan Al-Zuhri, jika seorang wanita menikahkan dirinya dengan laki-laki yang *kafa'ah* maka nikahnya sah.
- c. Sedangkan golongan ketiga membedakan jika wanita tersebut masih gadis atau janda, dan wali hanya disyaratkan bagi gadis, sedangkan bagi janda keberadaan wali dalam akad nikah tidaklah disyaratkan.

Menanggapi perbedaan ini Ibnu Rusyd menyebutkan bahwa latar belakang terjadinya *ikhtilāf* di kalangan ulama dalam persyaratan wali adalah lahirnya beberapa kemungkinan-kemungkinan dan interpretasi dari *nash* yang mensyaratkan perwalian tersebut, disamping *nash-nash* ini juga masih dipertentangkan kesahihannya, kecuali satu Hadis yang diriwayatkan oleh Ibnu Abbas. Dengan kondisi ini, maka hukum yang dihasilkanpun bersifat *dhanni*. Menengahi dari sejumlah pendapat yang ada, Ibnu "Āsyūr lebih condong kepada pendapat pertama yang dikuatkan dengan metode *istidlal al-Taqshīdy*: Bahwa *Maqāshid al-Syarī'ah* dari adanya akad nikah adalah membedakan antara akad nikah dengan akad-akad lainnya. Salah satu cara untuk mewujudkan *Maqāshid al-Syarī'ah* dalam pembedaan ini adalah dengan mensyaratkan adanya wali, karena akad-akad lainnya dalam kehidupan manusia tidak ada satupun yang mensyaratkan keberadaan wali. Juga sebagai bentuk kemuliaan bagi kaum perempuan dan menghilangkan bentuk keragu-raguan (*syubhat*).<sup>412</sup>Jadi *maqshad* dari persyaratan wali dalam akad nikah adalah untuk menjaga perempuan dari nikah yang tidak didasari atas *kafa'ah*. Juga hal ini didasari atas konsep fitrah, karena dari konsep inilah lahir invitasi syari'ah untuk persyaratan wali dalam aqad nikah, karena wali dalam akad nikah itu dianggap sesuai dengan fitrah dan naluri manusia.

---

<sup>412</sup>Muhammad Husain, *Tanzhīr al-Maqāshid...*, h. 262

Dari semua uraian contoh di atas, semuanya dilandasi kepada kaidah *al-Maqāshid* yang telah disebutkan oleh Ibnu ‘Āsyūr dalam kitabnya *Maqāshid al-Syarī‘ah al-Islāmiyyah*, yaitu “Seluruh hukum syara’ melengkapi atas *Maqāshid al-Syāri’*”.<sup>413</sup>

Menurut pandangan Ibnu ‘Āsyūrbahwa dalam lapangan ibadat merupakan hak mutlak Allah Swt untuk menentukan segala sesuatunya dan manusia hanya melaksanakan ibadat itu sesuai dengan petunjuk yang telah ditetapkan.<sup>414</sup> Dengan demikian dalil dalam bidang mu‘amalat tidak dapat atau tidak perlu diubah. Hal ini berbeda dengan dalil dalam lapangan ibadah, dalil-dalil syara’ dalam bidang mu‘amalat dan yang sejenisnya, dalam pandangan Ibnu ‘Āsyūr nilai efektivitasnya sebagai sarana dapat diukur oleh akal pikiran manusia. Jika dalam saat tertentu (waktu) dan kondisi tertentu (ruang), apabila suatu sarana tidak lagi efektif untuk mencapai tujuan, perlu diadakan perubahan, sehingga tujuan semula tercapai, yaitu kemaslahatan.

Pandangan demikian, merujuk pada kondisi sosial dan pertimbangan perubahan sosial sebagai sarana untuk mencapai kemaslahatan yang merupakan tujuan Allah Swt dalam menetapkan hukum-hukum-Nya. Ibnu ‘Āsyūr membedakan syari‘at terkait ibadat, dan mu‘amalat. Dalam masalah mu‘amalat, penentuan boleh tidaknya sesuatu ditekankan kemaslahatan umum dengan mempertimbangkan unsur-unsur kemudahan, ‘*illat-‘illat*, adat, dan syarat karena situasi tertentu.

Pendapat yang kuat mengatakan bahwa dalam hukum mu‘amalat pada kehidupan masyarakat modern yang dijadikan ukuran adalah substantif makna yang terkandung dalam suatu hukum. Hukum mu‘amalat dapat diterapkan apabila suatu masalah itu sama atau masih sama antara yang dimaksudkan oleh dalil dan masalah baru dimana hukum hendak diterapkan.

---

<sup>413</sup>Muhammad al-Thāhir Ibnu ‘Āsyūr, *Maqāshid al-Syarī‘ah...*, h. 49

<sup>414</sup>Muhammad Husain, *Tanzhīr al-Maqāshid...*, h. 259

Metode inilah yang dikenal dengan konsep *tahqīq al-Manāt*<sup>415</sup> dalam usul fiqh, suatu metode penerapan Al-Qur'an dengan permasalahan yang sedang dihadapi. Ia sangat erat hubungannya dengan ijtihad *tathbīqī*<sup>416</sup>

Dapat dianalisa bahwa dalam merumuskan suatu masalah, Ibnu "Āsyūr menggunakan ijtihad *tathbīqī*, yang dapat diberlakukan pada setiap hukum, baik yang dinilai *qath'i*, maupun yang bersifat *dhanni*. Ijtihad *tathbīqī* merupakan praktek dari praktisi hukum dalam menerapkan hukum yang siap pakai, baik secara langsung dari wahyu maupun yang melalui ijtihad mujtahid. Dalam penerapannya seorang pelaksana hukum dituntut kejeliannya untuk menilai apakah makna hukum yang siap pakai itu sama dengan masalah yang sedang dihadapi. Apabila dinilai tidak sama, maka hukum tidak dapat dilaksanakan. Dengan demikian yang menjadi obyek kajian adalah perbuatan manusia dengan segala bentuk obyek perbuatannya, juga manusia itu sendiri sebagai pelaku perbuatan dengan segala kondisi dan perubahannya.<sup>417</sup>

---

<sup>415</sup>Ahmad Zain al-Najah, *Kitab al-Muwāfaqāt al-Syāthibī: Sebuah Metodologi Mutakhir dalam Memahami Syari'ah*. Makalah yang disampaikan pada acara bedah kitab *al-Muwāfaqāt*, pada tanggal 2 Nopember 2002. Dalam makalahnya ada tiga metode ijtihad yang dilakukan yakni:

- a. *Tanqīh al-Manāt* yaitu, penyaringan suatu alasan hukum dengan cara meniadakan perbedaan satu dengan yang lainnya, seperti meniadakan perbedaan antara budak laki-laki dan perempuan.
- b. *Takhrīj al-Manāt*, yaitu menentukan alasan dari sebuah hukum, seperti menentukan alasan diharamkannya khamar, menentukan alasan larangan membentak orang tua, dan lain-lainnya.
- c. *Tahqīq al-Manāt*, yaitu menerapkan alasan tersebut pada masalah-masalah yang belum disebut hukumnya dalam Al-Qur'an atau Hadis. Juga di sebutkan oleh Muhammad Sa'īd bin Ahmad bin Mas'ud al-Yūbī, *Maqāshid al-Syar'ah...*, h. 161-163

<sup>416</sup>Satria Effendi, *Hukum Islam: Perkembangan dan Pelaksanaannya di Indonesia*, Dalam Ari Anshari dan Slamet Warsidi (Peny.) *Fiqh Indonesia dalam Tantangan* (Surakarta: FIAI UMS, 1991), h. 39.

<sup>417</sup>Satria Effendi, *Metodologi Hukum Islam*, dalam Amrullah Ahmad dkk (Ed.). *Dimensi Hukum Islam Islam dalam Sistem Hukum Nasional:*

Contoh-contoh aplikasi yang dikemukakan oleh Ibnu ‘Āsyūr tidak saja mampu membantu mempertemukan dua aliran yang saling berseberangan, fiqh dan realitas nyata ke dalam satu muara sama melainkan juga sebetuk tawaran konsep baru dalam memandang syari’at, yaitu dengan kacamata *al-Mashlahah*.

## **B. Relevansi *Maqāshid Al-Syarī’ah* Ibnu ‘Āsyūr terhadap Aktualisasi Fiqh**

Relevansi yang dimaksudkan di sini berasal dari bahasa Inggris yaitu “relevance” yang menurut bahasa artinya adalah keperluan, hubungan, pertalian, sangkut paut.<sup>418</sup> Sedangkan dalam bahasa Indonesia kata relevansi berarti hubungan atau kaitan, sedangkan relevan berarti “kait-mengait dan berguna secara langsung”.

Sedangkan aktualisasi fiqh secara umum mengandung tiga maksud yaitu *pertama* bahwa hukum Islam merupakan hukum yang aktual dan hidup dalam kehidupan sosial umat. *Kedua* bahwa sesudah itu karena sesuatu sebab hukum Islam kehilangan daya aktualitasnya hingga berangsur-angsur digantikan oleh sistem hukum barat. *Ketiga* bahwa akhir-akhir ini timbul keinginan untuk berpedoman dalam segala aspek kepada hukum Islam.<sup>419</sup>

Banyak faktor yang menyebabkan perkembangan fiqh stagnan sehingga perlunya pengaktualisasian fiqh, diantaranya yaitu; *pertama*, tertutupnya pintu ijtihad sehingga berimbas pada pemasungan kebebasan intelektual. *Kedua* yaitu, kodifikasi atas pendapat-pendapat ulama klasik pada masa kekuasaan Abbasiyah. Dan *ketiga* yaitu, fanatisme dan

---

*Mengenang 65 Th Prof. Dr. H. Busthanul Arifin, SH.* (Jakarta: Gema Insani Press, 1996), h. 118.

<sup>418</sup>John Echol dan Hasan Syadzily, *Kamus Inggris Indonesia*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1978), h. 475

<sup>419</sup>Amir Syarifuddin, *Meretas Kebekuan Ijtihad*, (Jakarta: Ciputat Press, 2005), h. 127

perselisihan madzhab yang mengakibatkan kemerosotan dinamika ijtihad sehingga memunculkan sebuah kajian-kajian yang tidak obyektif. Hal ini mengakibatkan kian jauhnya fiqh dari isu-isu kontemporer yang berkembang pada masyarakat saat ini.

Fiqh yang terbentuk pada zaman sekarang ini terkesan hanya terpaku pada sebuah konteks saja tanpa ada pembaharuan-pembaharuan. Maka apabila tidak adanya suatu pembaharuan-pembaharuan fiqh atau, hanya terpaku pada pembahasan fiqh klasik saja tanpa kritisisme maka rancangan bangunan fiqh akan menjadi tidak kuat dan tidak dapat untuk memberikan solusi yang baik dalam menghadapi kompleksitas problematika kehidupan yang muncul terus-menerus. Aktualisasi fiqh sendiri dilakukan guna tercapainya sebuah *maqāshid al-Syarāh*.

Ada beberapa cara pengaktualisasian fiqh yang dikemukakan oleh para pakar, yaitu:

1. Metode salafi. Yakni kembali kepada fiqh kaum salaf (Shahabat dan Thabi'in) serta melepaskan diri dari keterikatan dengan madzhab yang empat.<sup>420</sup> Alasan sebahagian ulama berpegang kepada metode ini karena prinsip dasar ijtihad yang dijadikan acuan oleh Imam-imam madzhab tidak keluar dari *dalalah* Al-Qur'an, Sunnah, fiqh Shahabat, dan fiqh Thabi'in dengan melakukan seleksi ketat berkenaan dengan sumber *naqli* yang mereka pergunakan, mempertimbangkan argumentasi mereka dengan dalil yang lainnya, serta menguatkan sebahagian dalil dengan dalil lainnya.
2. Metode *Intiqā'i* (selektif). Yaitu menjatuhkan pilihan pada apa yang dirasa cocok menurut keinginan pribadi dan selera dengan memilih hukum tertentu dan mengabaikan sebahagian hukum yang lain. Hasil karya hukum pada masa

---

<sup>420</sup>Wahbah Zuhaili dan Jamaluddin Athiyah, *Kontroversi Pembaharuan Fiqh*, (Jakarta: Erlangga, 2002), h. 129

terdahulu ditinggalkan dan ditentang oleh mereka. Dimana dalam penggunaan metode ini bahwa Islam merupakan syari'at yang kekal abadi tidak berbeda dengan syari'at pada masa lalu dan masa sekarang tidak begitu dipertimbangkan. Syari'at Islam sifatnya menyeluruh dan komprehensif, ia tidak bersifat parsial dan setengah-setengah. Dengan menerapkan suatu hukum dengan cara ini, maka akan berakibat kepada terjerumusnya kepada kesalahan dan jauh dari esensi fiqh itu sendiri.<sup>421</sup>

3. Metode *'udwani* (permusuhan, dan perlawanan). Yaitu memusuhi ketegasan fiqh Islam secara keseluruhan dan meninggalkan warisan fiqh yang sangat banyak serta diakui oleh para pakar praktisi hukum di dunia kontemporer. Dalam pandangan ahli dan praktisi hukum menilai bahwa syari'at Islam merupakan salah satu sumber legislasi umum, dan hukum Islam sifatnya dinamis, menerima perubahan, independen, dan bukan hasil dari ciplakan.<sup>422</sup>

Dalam pengaktualisasian fiqh dibutuhkan metode-metode agar dalam implementasinya tidak melenceng dari tujuan awal yaitu menuju *Maqāshid al-Syarī'ah* yang dapat diterima oleh masyarakat dan sesuai untuk segala aspek kehidupan. Metode-metode aktualisasi fiqh di antara yaitu:<sup>423</sup>

1. Dekonstruksi-Rekonstruksi Paradigma Fiqh Islam.

Maksudnya yaitu dalam mengaktualisasikan fiqh, maka harus dapat mencari kelemahan-kelemahan dan kesalahan ijtihad masa lalu untuk dihilangkan agar dapat membangun kembali sesuai dengan kondisi yang berlaku pada saat

---

<sup>421</sup>Wahbah Zuhaili dan Jamaluddin Athiyah, *Kontroversi Pembaharuan...*, h. 129

<sup>422</sup>Wahbah Zuhaili dan Jamaluddin Athiyah, *Kontroversi Pembaharuan...*, h. 129

<sup>423</sup>Ahmad Bahruddin Shalihin dalam makalahnya *Sebuah Transformasi Fiqh Klasik Menuju Fiqh Kontemporer*, Makalah ini dipresentasikan dalam kajian regular Al-Qudwah (IKPM cabang Kairo Mesir) pada hari senin 16, Oktober 2006.

itu tanpa harus keluar dari jalur-jalur syar'i. Dalam rekonstruksi fiqh diharuskan untuk mendapat suatu upaya pencetusan hukum-hukum baru melalui konsensus generasi sekarang, sehingga hukum baru akan mampu melampaui hukum konvensional klasik yang tidak mampu lagi mencengkram realitas obyektifitas masa kini.

#### 2. Optimalisasi dan Aplikasi Rasiologis ('illat al-Hukm).

Hukum dibangun berdasarkan peran tradisi yang berlaku. Pembaharuan hukum dengan metode optimalisasi dan aplikasi rasiologis sangat dibutuhkan oleh masyarakat sekarang. Salah satunya yaitu dengan optimalisasi analogi.

#### 3. Menggeser Upaya-Upaya Praktikme Hukum Lama.

Artinya menerapkan hukum lama sesuai dengan porsinya.

#### 4. Pribumisasi Fiqh.

Maksudnya adalah hukum yang ada di fiqh tidak dihilangkan, rasiologisnya tidak diruntuhkan tapi diambil nilainya dan disesuaikan dengan realitasnya. Hal terpenting dalam implementasi fiqh adalah mengambil substansi dari hukum tersebut bukan mengikutinya tanpa adanya peng-*qiyās*-an yang lainnya.

#### 5. Analisis-Sosiologis.

Menggunakan cara analisis-sosiologis dalam aktualisasi fiqh sangatlah penting, karena untuk melepaskan diri dari pemberhalaan teks klasik. Seperti pernyataan Ibn al-Qayyim al-Jauziyah dalam karyanya *I'lām al-Muwaqqi'īn*;

"Janganlah terpaku pada teks kitab sepanjang hidup Anda. Jika orang luar daerah Anda menemui Anda untuk menanyakan suatu persoalan, maka tanyailah terlebih dahulu tradisinya. Sesudah itu baru putuskan berdasarkan analisis Anda terhadap tradisinya itu, dan bukan berdasarkan tradisi daerah Anda dan yang terdapat dalam kitab Anda. Para ulama mengatakan bahwa sikap ini adalah kebenaran yang jelas. Sedangkan, sikap statis dengan tidak melakukan *analisis*

*sosiologis* dan tetap memberikan keputusan berdasarkan teks yang ada dalam kitab adalah “*kesesatan*” dan tidak memahami maksud para ulama Islam dan generasi Muslim awal”.<sup>424</sup>

Aktualisasi fiqh harus dilakukan guna menghadapi kompleksitas problematika yang terjadi pada zaman sekarang. Dengan aktualisasi fiqh ini maka Islam dapat tampil dengan wajah yang baru sesuai dengan realitas sekarang dan dapat diterima oleh umat pada zaman ini tanpa menghilangkan substansi budaya Islam sendiri. Hal ini memberikan petunjuk bahwa dalam aktualisasi fiqh tentu saja sangat mempertimbangkan kemaslahatan sebagai tujuan utama.

Dalam menganalisis relevansi konsep *Maqāshid al-Syarī'ah* Ibnu “Āsyūr dengan aktualisasi fiqh, terlebih dahulu dengan mengetahui metodologi pemikiran Ibnu “Āsyūr dalam pembentukan sebuah hukum.

Dalam konteks pemikiran Ibnu Āsyūr, *Maqāshid al-Syarī'ah* mempunyai mekanisme penetapannya sendiri. Sehingga pemikiran yang dimunculkan tidak sekadar wacana bebas yang tidak berdasar pada metodologi berfikir yang kuat. Ibnu Āsyūr membuat mekanisme penetapan yang tidak mengabaikan tradisi keilmuan salaf di satu sisi, dan kondisi kontemporer di sisi lain. Untuk menentukan suatu nilai layak *Maqāshid al-Syarī'ah*, Ibnu “Āsyūr menawarkan beberapa mekanisme:

*Pertama*, melalui mekanisme induktif pada “cara kerja syariat”. Ibnu Āsyūr memetakan objek induksi pada dua kategori: hukum-hukum syari’at yang diketahui alasan hukumnya melalui mekanisme *masālik ‘illat*<sup>425</sup> dan dalil-dalil hukum yang mempunyai kesamaan alasan. *Kedua*, melalui petunjuk tekstual Al-Qur’an. Untuk ini, Ibnu Āsyūr

---

<sup>424</sup>Ibnu al-Qayyim al-Jauziyah, *I’lam al-Muwaqī’in ‘an Rabbul ‘Alamin*, Juz. III, (Kairo: Maktabah al-Kuliyyah al-Azhariyyah, tt), h. 78

<sup>425</sup>Yaitu cara menemukan ‘*illat* (causa efektif) dalam ushul fiqh berarti pembahasan tentang cara-cara yang menunjukkan keberadaan suatu dalil. Jabbar Sabil, *Menalar Hukum Tuhan*, (Banda Aceh: LKAS, 2009), h. 279.

mensyaratkan tidak adanya kemungkinan lain dari pengertian tekstual suatu ayat Al-Qur'an. *Ketiga*, melalui petunjuk *Sunnah Mutawātir*. *Sunnah Mutawātir* yang dapat dijadikan sumber *al-Maqāshid* ada dua: *Mutawātir ma'nawi* dan *Mutawātir 'amali*.

Pokok-pokok konsep *Maqāshid al-Syarī'ah* Ibnu 'Āsyūr dapat dirumuskan ke dalam beberapa kaidah antara lain:

1. Kaidah bahwa "semua hikmah dan 'illat syari'at adalah demi kemaslahatan umum, baik sosial maupun individu"
2. Terbangunnya konsep *Maqāshid al-Syarī'ah* adalah di atas pilar konsep fitrah. Dari kaidah ini kemudian muncul bias konsep *maqshad-maqshad* yang lain, seperti egaliter, kebebasan, dan toleransi.
3. Toleransi merupakan sifat awal dan tujuan paling prinsip dari syari'ah.
4. Tujuan umum dari syari'at adalah memelihara ketertiban dan kesinambungan perdamaian dunia demi kemaslahatan manusia
5. Globalisasi pembaharuan terhadap aqidah, dan aktifitas sosial masyarakat.
6. *Maqshad* yang paling agung adalah mencapai kemaslahatan dan mencegah kerusakan.
7. Tujuan dari mu'amalah adalah menentukan macam-macam hak kepada pemiliknya.
8. Tujuan pemberlakuan hukuman adalah *ta'dīb* bagi pelakunya, memuaskan korban, dan menghindari perbuatan serupa dari orang lain.
9. Tujuan membelanjakan dan mempergunakan harta adalah berputarnya keuangan, menjaganya, dan berlaku adil dalam menggunakannya, dan lain-lain.

Dari uraian di atas, jelaslah keterkaitan aktualisasi fiqh dengan konsep *Maqāshid al-Syarī'ah* Ibnu 'Āsyūr.

Kajian konsep *Maqāshid al-Syarī'ah* Ibnu 'Āsyūr dalam aktualisasi fiqh nampak penting. Urgensi itu didasarkan pada pertimbangan-pertimbangan sebagai berikut. *Pertama*, fiqh

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, keraguan fiqh yang sumber utamanya (Al-Qur'an dan Hadis) turun pada beberapa abad yang lampau ketika beradaptasi dengan perubahan sosial, baru bisa dijelaskan setelah diadakan kajian terhadap berbagai elemen fiqh, dan salah satu elemen yang terpenting adalah konsep *Maqāshid al-Syarī'ah*.

*Kedua*, dilihat dari aspek historis, perhatian terhadap konsep *Maqāshid al-Syarī'ah* telah dilakukan oleh Rasulullah Saw, para Shahabat, dan generasi mujtahid sesudahnya. *Ketiga*, pengetahuan tentang konsep *Maqāshid al-Syarī'ah* merupakan kunci keberhasilan mujtahid dalam ijtihadnya, karena di atas landasan tujuan hukum itulah setiap persoalan dalam bermu'amalah antar sesama manusia dapat dikembalikan.<sup>426</sup>

Ibnu 'Asyūr mengatakan sebagaimana yang dikutip oleh Ahsan Lihasanah, bahwa wajib bagi para ulama untuk mengetahui '*illat-illat tasyrī'* serta tujuannya secara tersurat (*dhāhir*) maupun tersirat (*bāthin*). Jika ditemukan sebagian hukum yang tersembunyi, karena mereka sudah mengetahui tujuannya, baik itu secara tersurat maupun tersirat, niscaya mereka mengerti dalam memberikan fatwa-fatwa hukum.<sup>427</sup> Pemahaman-pemahaman tersebut meliputi: *pertama*, mengetahui perkataan-perkataan dan faedah dalil-dalil dalam bentuk *lughawi* dan kaidah-kaidah *lafdhiah* untuk menemukan hukum-hukum fiqh, *kedua*, membahas dalil-dalil yang bertentangan dari yang sudah *dinashakh*-kan, atau mengaitkan tujuan pengamalannya, atau menjelaskan hubungan dalil yang satu dengan dalil yang lain, *ketiga*, qiyas digunakan jika *aqwāl syara'* (perkataan-perkataan syara') belum ditemukan

---

<sup>426</sup>Ghofar Shidiq, *Teori Maqāshidal-Syarī'ah dalam Hukum Islam*, Jurnal Sultan Agung, Vol. XLIV, NO. 118, JUNI-AGUSTUS 2009, h. 120

<sup>427</sup>Ahsan Lihasanah, *al-Fiqh al-Maqashid...*, h. 27

hukumnya, *keempat*, memberikan suatu hukum yang tidak ada nash dan qiyas di dalamnya, *kelima*, menemukan hukum-hukum syari'ah yang bersifat *ta'abbudi* jika sekiranya tidak ada pembahasan tentang *'illat-'illat* hukum.

Dengan demikian, *Maqāshid al-Syarī'ah* ini akan membantu para mujtahid dalam menentukan kepastian aturan-aturan hukum serta *mashlahah* dan *mafsadah*, pengetahuan tentang *Maqāshid al-Syarī'ah*, dan pengetahuan tentang *'illat-'illat* hukum.

Dalam upaya mengembangkan pemikiran hukum Islam, terutama dalam memberikan pemahaman dan kejelasan terhadap berbagai persoalan hukum kontemporer, para mujtahid perlu mengetahui tujuan pensyari'atan hukum Islam. Selain itu, tujuan hukum perlu diketahui dalam rangka mengenal pasti, apakah suatu ketentuan hukum masih dapat diterapkan terhadap suatu kasus tertentu atau karena adanya perubahan struktur sosial, hukum tersebut tidak dapat lagi dipertahankan. Dengan demikian, pengetahuan mengenai *Maqāshid al-Syarī'ah* menjadi kunci bagi keberhasilan mujtahid dalam ijtihadnya.<sup>428</sup> Karena mengingat, hukum itu selalu berkembang sesuai dengan perkembangan tempat, zaman, dan keadaan.

Seperti hukum perempuan yang keluar dalam perjalanan (*musāfir*) tanpa disertai muhrimnya dan perjalanan tersebut bukanlah perjalanan dalam bermaksiat kepada Allah Swt. Hal ini pada zaman Rasulullah Saw, sangat dilarang karena takut akan timbul fitnah disamping menjaga keselamatan perempuan tersebut. Namun seiring dengan berkembangnya tempat, zaman, dan keadaan. Perempuan bisa berjalan dengan sendiri dengan aman dan nyaman tanpa ada merasa takut gangguan, maka hukum ini tentunya juga akan berubah. Atau ada suatu kasus yang dalil untuk menetapkan hukumnya tidak

---

<sup>428</sup>Hasbi Umar, *Nalar Fiqih Kontemporer*, (Jakarta: Gaung Persada Press, 2007), h. 120

ditemukan dalam Al-Qur'an dan Hadis, maka di sinilah peran *Maqāshid al-Syarī'ah* untuk memecahkan hal-hal tersebut dengan berlandaskan kepada kemaslahatan.

Berdasarkan uraian di atas jelaslah betapa pentingnya mengedepankan fiqh *al-Maqāshid* yang menempatkan kemaslahatan sebagai pertimbangan hukum. Berangkat dari kenyataan tersebut, dan dengan mempertimbangkan bahwa spektrum realitas yang terus bertambah dan semakin menemukan intensitas pemahamannya, maka mengedepankan konsep *Maqāshid al-Syarī'ah* Ibnu 'Āsyūr adalah sebuah keharusan demi terwujudnya eksistensi fiqh yang humanis, elastis dan egaliter.

## BAB VIII

### PENUTUP



Bab ini merupakan bab akhir sekaligus penutup dari pembahasan penelitian ini, memuat beberapa kesimpulan dari pembahasan yang telah diuraikan pada bab-bab terdahulu dan saran-saran yang dianggap relevan dan konstruktif. Kesimpulan yang dimaksudkan di sini adalah jawaban dari rumusan masalah yang diajukan atau analisa jawaban dari tujuan pembahasan itu sendiri. Sedangkan saran merupakan analisa ke depan atas sebuah masalah setelah melihat kenyataan yang terjadi.

1. Konsep *maṣlahah* menurut Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī dimaksudkan dalam rangka membatasi dan memposisikan akal yang bekerja dalam koridor *naṣ*, dan akal tidak boleh menentang *naṣ*. *Naṣ* adalah parameter utama dalam menentukan *maṣlahah*. Al-Būṭī menyatakan *maṣlahah* bisa diakomodir menjadi dalil hukum syara' apabila memenuhi lima kriteria, yaitu; pertama, *maṣlahah* itu masuk dalam tujuan *al-Syāri'*. Kedua, tidak bertentangan dengan Al-Qur'an. Ketiga, tidak bertentangan dengan Sunnah. Keempat, tidak bertentangan dengan *qiyās*, dan kelima, tidak menyalahi *maṣlahah* yang setingkat dan *maṣlahah* yang lebih tinggi.
2. Konsep *Maqāshid al-Syarī'ah* Ibnu 'Āsyū' dibagi menjadi tiga kategori, yaitu legalitas hukum *al-Maqāshid*, dan urgensi penerapannya dalam merumuskan suatu hukum, *Maqāshid al-'Āmmah*, dan *Maqāshid al-Khāshshah*.

- a. *Pertama* adalah mengenai legalitas hukum *al-Maqāshid*, bahwa Allah Swt sebagai sang pemilik syari'at mustahil untuk menurunkan syariat kepada manusia tanpa diiringi dengan tujuan dan hikmah mulia. Hal ini dijelaskan dalam ayat-ayat Al-Qur'an yang mengisyaratkan akan hal tersebut, seperti tersebut dalam QS. al-Dukhan: 38-39, al-Mu'minun: 115, al-Hadid: 25, Ali Imran: 19. Menurut Ibnu "Āsyūr ada tiga cara mengetahui *Maqāshid al-Syarī'ah*, yakni *pertama*, metode *istiqrā'i* yaitu mengkaji syari'at dari semua aspek (*istiqrā' al-Syarī'ah fi tasharrufātihā*). Metode ini terbagi dua bahagian yaitu menelaah dan meneliti semua hukum yang diketahui 'illat-nya, dan meneliti dalil-dalil hukum yang sama 'illat-nya, sampai merasa yakin bahwa 'illat tersebut adalah *maqshad*-nya. *Kedua*, *al-Maqāshid* yang dapat ditemukan secara langsung dari dalil-dalil Al-Qur'an yang *sharīh dalālah*-nya serta kecil kemungkinan untuk diartikan selain dari makna *dhahir*-nya. *Ketiga* *al-Maqāshid* dapat ditemukan langsung dari dalil-dalil *al-Sunnah al-Mutawātir*, baik *mutawātir* secara *ma'nawi* maupun *'amali*.
- b. Dalam pembahasan mengenai *Maqāshid al-'Āmmah*, Ibnu "Āsyūr menegaskan posisi penting universalitas dalam seluk beluk syari'at. Menurutnya, universalitas merupakan salah satu karakter unik syari'at Islam, yaitu dapat menyesuaikan dengan masa perkembangan zaman. Eksistensi universalitas ini, sangat terkait dengan *al-Maqāshid*, keterkaitan ini dapat dilihat dari konsep universalitas ini, syari'at mampu masuk ke dalam berbagai peradaban Islam. Sedangkan dengan *al-Maqāshid*, dapat merumuskan suatu tujuan bersama yang tak dapat diabaikan hanya karena perbedaan metode ijtihad. Adapun konsep dari *Maqāshid al-'Āmmah* adalah *jalb al-Mashāliḥ, wa dar al-Mafāsīd* dan

- taysir wa raf al-Ḥarj*. Dalam hal ini ia merumuskan empat kerangka epistemologinya terhadap *al-Maqāshid*, yaitu fitrah, toleransi (al-Samāḥah), persamaan (al-Musāwāh), kebebasan (al-Ḥurriyyah),
- c. Dalam pembahasan mengenai *Maqāshid al-Khāshshah*, Ibnu ‘Āsyūr menerapkan aplikasi dari kaedah-kaedah *Maqāshid al-Āmmah*. Bentuk aplikatif ini tertuang pada berbagai aspek, misalnya dalam ibadah, muamalat, dan lain-lain.
3. Bahwa pada dasarnya konsep *Maqāshid al-Syarī’ah* yang digagas oleh Ibnu ‘Āsyūr adalah memiliki relevansi dalam aktualisasi fiqh antara lain:
- a. Dengan konsep *Maqāshid al-Syarī’ah* Ibnu ‘Āsyūr banyak ditemukan masalah baru yang tidak dapat didudukkan status hukumnya sepanjang kajian hukum Islam menjadi terjawab dan terpenuhi meskipun tidak tercantum dalam legislasi *syāri’*.
  - b. Bahwa aplikasi fiqh secara komprehensif pada masa kini tidak mungkin dilakukan tanpa pembaharuan hukum fiqh, sementara pembaharuan fiqh tidak dapat direalisasikan kecuali melalui dekonstruksi serta rekonstruksi terlebih dahulu terhadap struktur paradigma dan epistemologi fiqh itu sendiri. Untuk itu dibutuhkan suatu konsep yang eksploratif yang diproyeksikan mengelaborasi kerja rekonstruksi paradigma fiqh klasik agar ia mampu menyesuaikan kebutuhan manusia masa kini. Konsep yang relevan adalah konsep *Maqāshid al-Syarī’ah* Ibnu ‘Āsyūr. Dikarenakan dalam kondisi sekarang banyak masalah baru yang muncul dan perlu segera diselesaikan, terlebih masyarakat akan banyak mengalami kesulitan jika tidak ditempuh dengan metode kemaslahatan

sebagai pertimbangan dalil untuk mengambil suatu tindakan dalam menetapkan hukum Islam.

Penulis sadari bahwa penelitian ini merupakan sebagian kecil dari hasil penelitian pandangan pemikiran Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī Muhammad al-Thāhir Ibnu 'Āsyūr. Oleh karena itu, untuk mengkaji lebih lanjut tentang pemikirannya tentang *maṣlahah* dan *Maqāshid al-Syarī'ah* dapat dibaca dalam karya-karyanya khususnya dalam bidang ushul Fiqh.

Dengan terbukanya konsep *maṣlahah* dan *Maqāshid al-Syarī'ah* sebagai salah satu epistemologi hukum Islam diharapkan dapat membangun hukum yang mampu berfungsi mewujudkan “jalb al-Mashālih wa daf'u al-Mafāsīd”, sehingga dapat tercipta stabilitas dalam kehidupan, terwujud keadilan, kemanfaatan serta kesejahteraan dalam kehidupan manusia di dunia dan di akhirat nanti dan itulah yang menjadi kemaslahatan tertinggi bagi manusia.

Ketika menemukan suatu pendapat, khususnya tentang *Maqāshid al-Syarī'ah* dan *maṣlahah*, hendaknya ditelaah kembali latar belakang kemunculan pendapat tersebut, dalil-dalil serta situasi dan kondisi historis yang mempengaruhi pendapat tersebut muncul, sehingga pemahaman dapat lebih mendalam dan tidak keluar dari konteks.

## DAFTAR PUSTAKA

- A. Dzajuli, *Kaidah-kaidah Fiqh:Kaidah-kaidah Hukum Islam Dalam Menyelesaikan Masalah-masalah yang Praktis*, Jakarta: Prenada Media Group, 2006
- A. Mukti Ali, *Alam Pikiran Modern Islam di Timur Tengah*, Jakarta: Djambatan, 1995
- Abd al-Majīd Umar al-Najjār, *Fushûl fi al-Fikr al-Islāmi*, (Bairut: Dar al-Gharb al-Islami, t.t),
- Abd al-Rahmân Ibrâhîm al-Kailani, *Qawâ'id al-Maqâsid 'inda al-Imâm al-Syâtibi: 'Aradan wa Dirâsatan wa Tahlîlan*, Damaskus: Dâr al-Fikr, 2000
- Abdallah M. Al-Husayn al-'Amiri, *Dekonstruksi Sumber Hukum Islam; Pemikiran Hukum Najm al-Din Thufi*, Jakarta: Gaya Media Pratama, 2004.
- Abdul Aziz ar-Rabi'ah, *Ilmu Ushul al-Fiqh: Haqiqatuhu, Makanatuhu, Tarikhuhu, Maddatuhu*, Riyadh: Maktabah al-Malik Fahd, 1416/1996.
- Abdul Aziz bin Abdurrahman al-Rabi'ah, *Adillah al-Tasyrī' al-Mukallaf fi al-Ihtijāj Bihā*, T.tp, Muassasah al-Risalah, 1979.
- Abdul Haris, *Sejarah Teori Hukum Islam, Pengantar untuk Ushul Fiqh Madzhab Sunni*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2000
- Abdul Manan, *Reformasi Hukum Islam di Indonesia*, Jakarta: Rajawali Press, 2011.
- Abdul Wahab Khalaf, *Ilmu Ushul Fiqh*, Jakarta: Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia, 1972
- Abdul Wahab Khallaf, *al-Siyasah al-Syari'ah*, (Mesir: Maktabah Dar Al-Nashr, 1977
- Abdul Wahab Khallaf, *Ilm al-Ushul al-Fiqh*, Kairo: Maktabah al-Kalam, 1978
- Abdul Wahab Khallaf, *Mashādir al-Tasyrī' al-Islāmi fima la Nashsha fih*, Kuwait: Dar al-Qalam, 1972.

- Abdul Wahab Khallaf, *Sejarah Pembentukan dan Perkembangan Hukum Islam*, Terj: Wajidi Sayadi, Cet I, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2001.
- Abdullah Al-Mushtafā Al-Maraghī, *Fath al-Mubīn fi Thabaqat al-Uṣūliyyīn*, terj. Husein Muhammad, *Pakar-pakar Fiqih Sepanjang Sejarah*, Yogyakarta: LKPSM, 2001.
- Abdullah bin Bayyih, *‘Alāqah Maqāshid al-Syarī’ah bil Ushūl Fiqh*, Riyadh: Markaz Dirasah MaqāshidSyari’ah Islamiyah, 2000.
- Abī ‘Abdillāh Muḥammad bin Ismā’īl al-Bukhārī (194-256 H), *Shahīḥ al-Bukhārī*, Beirut: Dār Ibn Katsir, 2002
- Abū Bakr Ismā’īl Muhammad Mīqā, *al-Ra’yu wa Atsaruhu fi Madrasat al-Madinah: Dirāsah Manhajiyah Tatbiqiyah Tutsbitu Salāhiyyat al-Syarī’ah li Kulli Zamān wa Makān*, (Beirut: Muāssasat al-Risālah, 1405 H/1985 M
- Abū Hāmid Al-Ghazālī, *al-Mustasfā min Ilm al-Uṣūl*, Beirut: Dār al Kutub al-Ilmiyah, 1980
- Abu Yasid, *Fiqh Today: Fatwa Tradisional untuk Orang Modern: Fiqh Kontroversial*, Jakarta: Erlangga, 2007
- Ahmad al-Raisūni dan Muhammad Jamāl Bārūt, *al-Ijtihād: al-Nass, wa al-Wāqi’, wa al-Maslahah*, Damaskus: Dār al-Fikr, 1422 H/2002 M
- Ahmad al-Raisūnī, *Nazhariyat Maqāshid’ inda Imam al-Syāthibī*, t.tp: Makhad ‘Ali lil Fikr al-Islami, 1995
- Ahmad al-Raysuni dan Muhammad Jamal Barut, *Ijtihad antara Teks, Realitas dan Kemaslahatan Sosial*, Jakarta: Erlangga, 2000
- Ahmad Amin, *Farjul Islam*, Kairo: Maktabah Nahdhah al-Islamiyyah, tt
- Ahmad Bahruddin Shalihin dalam makalahnya *Sebuah Transformasi Fiqh Klasik Menuju Fiqh Kontemporer*, Makalah ini dipresentasikan dalam kajian regular Al-Qudwah (IKPM cabang Kairo Mesir) pada hari senin 16, Oktober 2006.

- Aḥmad bin ‘Abd al-Latīf al-Khathīb, *al-Nufahāt ‘ala Syarh al-Waraqāt*, Surabaya: Alharamain, t.t
- Ahmad Damanhuri, *Syarh Hilyah al-Lubb al-Mashūnī*, Sanggapurah: Al-Haramain, t.t
- Ahmad Dhamanhuri, *Idhahul Mubham Li Ma’ani Shullam*, Semarang: Toha Putra, t.t
- Ahmad Hafidh, *Meretas Nalar Syari’at*, Yogyakarta: Offset, 2011
- Ahmad Khatib al-Mangkabawi, *an-Nufahat*, Surabaya: al-Haramain, tt
- Ahmad Raisunī, *Nadhariyat al-Maqāshid’inda Imam al-Syāthibī*, Maroko: Dar al- Biadha’, t.t.
- Ahmad Warson Munawwir, *Kamus ‘Arabi-Indonesia*, Yogyakarta: Pondok Pesantren Krapyak, 1993
- Ahmad Warson Munawwir, *Kamus al-Munawwir*, (Surabaya: Pustaka Progresif, 1997
- Ahmad Zain al-Najah, *Kitab al-Muwāfaqāt al-Syāthibī: Sebuah Metodologi Mutakhir dalam Memahami Syari’ah*
- Ahsan Lihasanah, *al-Fiqh al-Maqashid ‘Inda al-Imam al-Syāthibī*, Mesir: Dar al-Salam, 2008
- Al-Ghazālī, *al-Mustashfā min Ilm Ushūl*, ditahqiq oleh Muhammad Sulaiman al-Asyqar, (Libanon: al-Risalah, 1997)
- Al-Ghazawi, *Al-Madkhal ila ‘Ilm al-Maqāshid*, t.tp, t.p, t.t
- Ali Hasballah, *Ushūl al-Tasyri` al-Islāmy*, Kairo: Dar al-Ma`arif, 1964
- Ali Jahirin, Tinjauan Maqashid Al-Syari’ah Terhadap Putusan Mahkamah Konstitusi No 46//PUU-VII/210 Tentang Status Anak Di Luar Nikah, Skripsi S1 Jurusan Syari’ah Prodi Hukum Keluarga Islam, Pekalongan: STAIN Pekalongan, 2014.
- Ali Muhammad al-Shalabi, *Bangkit dan Runtuhnya Khilafah Utsmaniyah*. Judul aslinya *ad-Daulah al-‘Utsmaaniyyah ‘awaamilut tahwidh wa asbaabus suquuth*, (Jakarta Pustaka al-Kautsar, 2003).

- Aliy Hasaballah, *Usûl al-Tasyrî' al-Islâmiy*, (Mesir: Dâr al-Ma'ârif, 1383 H/1964 M),
- Al-Jarjani, *al-Ta'rîfât*, Jakarta: Darulhikmah, t.t
- Allal al-Fâsî, *Maqâshîd al-Syarî'ah al-Islâmiyyah wa Makarimiha*, Dar al-Gharb al-Islami, 1993
- Al-Mun'im Ibrahim, "Pengantar", *Sharh al-Waraqat fi 'Ilm Usul al-Fiqh*, Jalal al-Din Muhammad bin Ahmad al-Mahalli al-Shafi'i, ed. Al-Mun'im Ibrahim, Riyad: Maktabah Nizar Mustafa al-Baz, 1996
- Al-Qarâfî, *an-Nafâis al-Ushûl fi Syarh al-Mahshûl*, ditahqiq oleh 'Âdil Aḥmad 'Abd al-Maujud dan 'Ali Muḥammad Muawwaz, t.tp: Maktabah Nazzar Mushtafa al-Bâz, t.t
- Al-Syairazi, *al-Luma' fi Ushûl al-Fiqh*, Kairo: Maktabah al-Taufiqiyah, t.t
- Al-Syâthibî, *al-Muwâfaqât fi Ushûl al-Syarî'ah*, jld. II, Kairo: Mustafa Muhammad, t.t.
- Al-Syawkani, *Irsyâd al-Fuḥûl*, Beirut: Dar al-Fikr, t.t.
- Al-Syawkani, *Nail Awthar*, Beirut: Maktabah Dar al-Fikr al-Islami, tt.
- Amir Syarifuddin, *Meretas Kebekuan Ijtihad*, Jakarta: Ciputat Press, 2005.
- Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh II*, Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999
- Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, Jilid II, cet. IV, Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2008
- Arnold H. Green, *The Tunisian Ulama 1873-1915*, (Leiden: E. J. Brill, 1978
- Asafri Jaya Bakri, *Konsep Maqasyid Syari'ah Menurut al-Syâthibî*, Jakarta: Rajawali Press, 1996
- Asmawi, *Perbandingan Ushul Fiqh*, Jakarta: Amzah, 2011
- Asmuni A. Rahman, *Metode Penetapan Hukum Islam*, Cet. II, Jakarta: Bulan Bintang, 2004

- Atabik Ali dan A. Zuhdi Muhdlor, "Kamus Kontemporer Arab-Indonesia", Cet. VIII; Yogyakarta: Multi Karya Grafika: Pondok Pesantren Krapyak, tt.
- Balqasim al-Ghalī, *Syaykh al-Jāmi' al-'A'zham Muhammad Thāhir bin 'Āsyūr; Hayātuhu wa Atsāruhu*, Bairut: Dar Ibn Hazm, tt
- Bambang Sunggono, *Metodologi Penelitian Hukum*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002
- Bazro Jamhar Tesis. *Konsep Maslahat dan Aplikasinya dalam Penetapan Hukum Islam (Studi Pemikiran Ushul Fiqh Sa'id Ramadhan al-Bûṭī)*. UIN Sunan Kalijaga, Tidak diterbitkan.
- Carl Gustav Jung, *Psychology and Religion; The Collected Works of C. G. Jung*, London: Routledge & Kegan Paul, 1969.
- Cik Hasan Bisri, *Model Penelitian Fiqh, Paradigma Penelitian Fiqh dan Fiqh Penelitian*, Jilid I, Cet. I, Jakarta: Prenada Media, 2003
- Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, "Kamus Besar Bahasa Indonesia", Cet. VII; Jakarta: Balai Pustaka, 1996.
- Faisal Othman, *Islam dan Perkembangan Masyarakat*, Kuala Lumpur: Utusan Publications & Distributors SDN. BHD, 2000
- Fakh al-Dīn al-Rāzī, *al-Maḥsūl fi Ilm Uṣūl al-Fiqh*, di terjemah oleh Dr. Taha Jabir Fayyadl al-Alwani, (Riyadh: Muassasah al-Riyadh, 1992), Juz V.
- Fatchur Rahman, *Ikhtisar Mushthalahul Hadis*, Bandung: Al-Ma'arif, 1990.
- Fathurrahman Djamil, *Filsafat Hukum Islam*, Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997
- Fatimah Halim, *Hubungan Maqashid al-Syariah dengan Beberapa Metode Penetapan Hukum (Qiyas dan Sadd/Fath al-Dharī'ah)*, (Jurnal Hunafa, Vol. 7, No. 2, Desember, 2010)

- Ghofar Shidiq, *Teori Maqāshidal-Syarī'ah dalam Hukum Islam*, Jurnal Sultan Agung, Vol. XLIV, NO. 118, JUNI-AGUSTUS 2009.
- Hāfizh Hasan al-Mas'ūdī, *Minḥat al-Mughis*, Surabaya: Maktabah Muhammad bin Ahmad Dahlan Nabhani wa Auladuh, t.t
- Hammadī al-Ubaydī, *Ibnu Rusyd al-Hafizh: Hayyatuhū, 'Ilmuhū wa Fiqh*, Beirut: Dār al-Fikr. t.th.
- Hasballah Thaib, *Tajdid, Reaktualisasi dan Elastisitas Hukum Islam*, Medan: Program Pascasarjana Universitas Sumatera Utara, 2003
- Hasbi Ash-Shiddiqie, *Pengantar Hukum Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1993.
- Hasbi Asshiddiqie, *Falsafah Hukum Islam*, Jakarta: Pustaka Rizki Putra, 2001.
- Hasbi Umar, *Nalar Fiqh Kontemporer*, Jakarta: Gaung Persada Press, 2007
- Hasim Kamali, Muhammad, *Prinsip Dan Teori-Teori Hukum Islam*, Jakarta: Pustaka Pelajar Offset, 1996
- Husain Hāmid Hisān, *Fiqh al-Maṣlahah wa Tatbiqātuha al-Mu'āsirah*, dalam Seminar Internasional Tatanan Fundamental Ekonomi Islam Kontemporer, (Jeddah: IRTI-Islamic Development Bank, Ramādan, 1413 H
- Husain Hāmid Hisān, *Nazariyyat al-Maṣlahah fi al-Fiqh al-Islāmiy*, Beirut: Dār al-Nahdah al'Arabiyyah, 1971.
- Ibnu al-Qayyim al-Jawziyah, *I'lam al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamin*, Juz. III, Kairo: Maktabah al-Kuliyyah al-Azhariyyah, t.t
- Ibnu Fāris, *Mu'jam Maqayis Lughah*, Mesir: Mustāfa Al-Bābi Al-Halbi Publişer, cet.2, 1969.
- Ibnu Hajib, *Mukhtashar Ibnu al-Hajib*, Jld. II, Kairo: Maktabah al-Kulliyat al-Azhariyyah, 1993
- Ibnu Qayyim, *Miftah Dar al-Sa'ādah wa Masyhūr Wilayah al-'Ilmi wa al-Iradah*, Riyadh: Dar al-Najd, t.t

- Ibnu Taimiyah, *Majmū' al-Fatawā Li Syaikh al-Islam Taqiyyuddīn Aḥmad Ibnu Taimiyah al-Harrani*, t.p: Maktabah Abaikan, 1998.
- Ibrahim Hosen, *Kontektualisasi Ajaran Islam*, Jakarta: IPHI Yayasan Wakaf Paramadina, 1995
- Ilyas Zamaly, Skripsi *Kedudukan Masalahah Dalam Hukum Islam*, (Studi Komparatif Atas Pemikiran Najmuddin al-Thufi Dengan Ibnu Qayyim al-Jauziyyah, Skripsi Tidak Diterbitkan, Syari'ah UIN, Yogyakarta: Sunan Kalijaga, (2004)
- Imam al-Syāthibî, *al-Iktisham*, terj. Shalahuddin Subki, dkk, Jakarta: Pustaka Azzam, 2006
- Imam Haramain, *al-Waraqat*, Semarang: Toha Putra, tt.
- Imran Ahsan Khan Nyazee, *Theories of Islamic Law: The Methodology of Ijtihad*, New Delhi: Adam Publishers & Distribution, 1996.
- Isma'il al-Jasanī, *Nazhariyyah al-Maqāshid 'ind Ibn 'Āsyūr*, (Beirut: Dār al-Fikr. t.th.
- Ismā'īl Ḥasanī, *Nadhariyat Maqāshid'inda al-Imām Muhammad al-Thāhir Ibnu 'Āsyūr*, Cet.I, Virginia; Ma'had al-Islami lil Fikr Islami, 1995
- Izz ad-Dīn Abd 'Aziz Ibn 'Abd as-Salam, *Qawā'id al-Aḥkām fi Maṣālih al-Anām*, cet.1, 1999 M, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Jabbar Sabil, *Menalar Hukum Tuhan*, Banda Aceh: LKAS, 2009
- Jaih Mubarak, *Metodologi Ijtihad Hukum Islam*, Yogyakarta: UII Press, 2002
- Jaih Mubarak, *Sejarah dan Perkembangan Hukum Islam*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 2003
- Jalāl al-Dīn Abd al-Rahmān, *al-Masālih al-Mursalah wa Makānatuha fi al-Tasyri'*, t.tp: Matba'at al-Sa'ādah, 1403 H/1983 M
- Jalal al-Din, *al-Jami' al-Shaghir fi Ahadits al-Basyir al-Nadhir*, Indonesia: Syirkah al-Maa'rif, tth.

- Jalāluddin al-Mahalli, *al-Mahalli*, Juz. III, Semarang Indonesia: Toha Putra, t.t
- Jamal al-Dîn Āthīyah, *Nahwa Tafīl Maqāshid al-Syarī'ah*, Cet.I, (Damaskus: Dār al-Fikr, 2003
- Jamal Ma'ruf Asmani, *Mendamba Fiqh Riset: Mengembangkan Teori Isriqā' Imam Syafi'I*, Jurnal Hukum Islam Kopertais Wilayah IV Surabaya. Vol. 01, No. 01, Maret 2009.
- Jasser Auda, *Maqasid alShariah as Philoshopy of Islamic Law a Systems Approach*, The International Institut of Islamic Thought (IIIT), London-UK, 2007.
- Jhon. L. Esposito, *Zaitunah, Ensiklopedia Oxford Dunia Islam Modern*, Jld.VI, Bandung: Mizan, 2001
- John Echol dan Hasan Syadzily, *Kamus Inggris Indonesia*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1978.
- Juhaya. S, Praja, *Filsafat Hukum Islam*, Bandung: UNISBA Press, 1995
- Jujun, S. Suria Sumantri, *Filsafat Ilmu Sebuah Pengantar Populer*, Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1999
- Kaki Lima Team, *Formulasi Nalar Fiqh: Telaah Kaidah Konseptual*, Buku Satu, Surabaya: Khalista, 2006
- Kamal Muchtar, *Ushul Fiqh*, Yogyakarta: Dana Bhakti Wakaf, 1995
- Khudari Bek, *Tarikh Tasyri' Islamy*, Surabaya: Maktabah Sa'ad bin Sulaiman Nabhany, 1965.
- Khudari Bek, *Ushul al-Fiqh*, (Mesir: Maktabah wa Mathba'ah Tijariyah al-Kubra, 1969
- Lexy J. Moleong, *Metodelogi Penelitian Kualitatif*, Cet. VI, Bandung: Remaja Rosdakarya, 1995
- Louis Ma'luf, *al-Munjid fi al-Lughah wa al-A'lām*, Beirut: Maktabah Dar al-Fikr, 1988.
- Ma'ruf al-Dawalibi, *Al-Madkhal ila 'Ilm Ushūl al-Fiqh*, Libanon: Dar al-Kutub al-Jadid, 1965
- Mahmūd al-Bānadī, *Maqāshid al-Syarī'ah al-Islāmiyah wa qaḍāyā al-`asr*,

- Mahmūd al-Thahhān, *Taisīr Mushthalah al-Ḥadīts*, Jakarta; Dar al-Hikmah, t.t.
- Mahmuzar dalam tulisannya *Maṣlahah-Mursalah; Suatu Metode Istinbath Hukum*, Riau: UIN Syarif Kasim Majelis Ulama Indonesia, *Fatwa Munaṣ VII Majelis Ulama Indonesia*, Jakarta: MUI, 2005.
- Malik bin Anas, *al-Muwaththa'*, Ed. Muhammad Fu'ad Abd al-Baqi', Jld. II, Mesir: Dar Ihya' al-Turats al-'Arabi, t.t
- Mannā' al-Qattān, *Raf' al-Haraj fi al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, Riyad: al-Dār al-Su'ūdiyyah, 1402 H/1982 M
- Manna' Khalil Khattan, *Mabāḥits fi 'Ulūm al-Qur'ān*, t.tp: Dar al-Rasyid, t.t
- Masykuri Abdillah, "Ilmu Agama", dalam Ensiklopedi Tematis Dunia Islam, Jakarta: PT. Ichtiar Baru Van Hoeve, 2002
- Moch. Ali, *Penelitian Prosedur Strategi*, Bandung: Angkasa, 1987
- Mohammad Hashim Kamali, *The Dignity of Man: An Islamic Perspective*, Kuala Lumpur: Ilmiah Publisher, 2002.
- Mohammad Riza Widyarsa, *Rezim Militer dan Otoriter di Mesir, Suriah dan Libya*,". Jurnal AL-AZHAR INDONESIA SERI PRANATA SOSIAL, Vol. 1, No. 4, September 2012.
- Muhamad Abu Zahrah, "Uṣūl al-Fiqh", diterjemahkan Saefullah Ma'shum dkk, *Ushul Fiqih*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2005
- Muhammad 'Abd al-Rahman, *Tashīl al-Wushūl ilā 'Ilm al-Ushūl*, Mesir: Mustafa Albani Alhalabi, t.t
- Muhammad Abu Zahrah, *Ushul al-Fiqh*, Kairo: Dark al-Fikr, 1958
- Muhammad Abu Zahrah, *Ushul al-Fiqh*, Terj: Saefullah Ma'shum, dkk, Cet. VIII, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2003
- Muhammad Ali Shabban Malawi, *Ḥasyiyah Syarh as-Sullam Lil Malawi*, Surabaya: Al-Haramain, tt.
- Muhammad al-Syarbainī al-Khathīb, *al-Iqnā' fi Hilli Alfādhi Abi Syujā'*, Juz.I, Semarang: Toha Putra, t.t
- Muhammad al-Tahir Ibn Ashur, *Ibn Ashur Treatise On Maqasid al-Shari'ah*, Terj. Mohammad el-Tahir el-Mesawi,

London: The International Institute Of Islamic Thought, 2006

Muhammad al-Thāhir al-Maysāwī dalam kata pengantarnya di Ibnu 'Āsyūr, *Maqāshid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, Cet. II, Jordania: Dar Nafais, 2001.

Muhammad al-Thāhir bin 'Āsyūr, *Maqāshid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, Kairo: Dar al-Salam, 2009

Muhammad Aly Syaisi, *Tarikh al-Fiqh al-Islamy*, (Mesir: Maktabah wa Mathba'ah Wadi al-Mulk, tt.

Muhammad Baqir Ismail Habib, *Maqāshid al-Syarī'ah Ta'shīlan wa Tafīlan*, t.tp: Rābithah al-'Ālim al-Islāmi, 1427 H.

Muhammad bin 'Ali Shabbān, *Hasyiyah Syarh al-Sullam li al-Malawī*, Surabaya: Alharamain, t.t

Muhammad bin Abdullah bin Malik, *Alfiyah Ibn Mālik*, Surabaya: Alhikmah, tt.

Muhammad bin Ahmad bin Abdul Bārī, *Kawākib Al-Zurriyah*, Jld.I, Indonesia: Maktabah Dar Ihya al-'Arabiyah, t.t

Muhammad Hasan Hito, *Al-Wajīz fi Ushūl at-Tasyrī' al-Islāmi*, Beirut: Mu'assasah ar-Risālah, 2006.

Muhammad Hashim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence (The Islamic Texts Society)*, diterjemahkan oleh Norhaidi, *Prinsip dan Teori-teori Hukum Islam (Ushul Fiqh)*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.

Muhammad Husain, *Tanzhīr al-Maqāshid 'Inda al-Imām Muhammad Thāhir Ibnu "Āsyūr fi Kitābihi Maqāshid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, (Aljazair: al-Jami'ah Aljazair, 2006.

Muhammad Ibrāhīm Muhammad al-Hafnāwiy, *al-Ta'ārud wa al-Tarjih 'ind al-Usūliyyin*, t.tp.: Dār alWafāā, 1408 H/1987 M

Muhammad Ma'sum Zein, *Ilmu Ushul Fiqh*, Jombang: Darul Hikmah, 2008.

Muhammad Sa'īd bin Ahmad bin Mas'ud al-Yūbī, *Maqāshid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah wa'Alāqatuhā bi al-Adillah al-Syar'iyah*, Cet. I, Riyadh, Dar al-Hijrah, 1998

- Muhammad Sa'īd Ramaḍān Al-Būṭī, *Dhawābiṭ al-Maṣlaḥah fī as-Syarī'ah al-Islāmiyah*, Bairut: Mu'assasah ar-Risālah, 1973.
- Muhammad Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī, *Hadha Walidi: al-Qitcah al-Kamilah Lil hayati al Sheikh Mulla Ramadan al Buti min Wiladatihi ila Wafatihi*, Damaskus: Dar ak Fikr. Dan Dawabit al Maṣlaḥah fi Al Shariah al Islamiyah, Damaskus, Syria; Dar al Fikr. 1998.
- Muhammad Sa'īd Ramadhān al-Būṭhī, *Maqāshīd al-Syarī'ah Islamiyyah wa 'Alaqtuha bi al- Adillah al-Syarī'ah*, Saudi Arabia: Dar Al-Hijrah, 1998
- Muhammad Sallām Madkūr, *al-Ijtihād fi al-Tasyrī' al-Islāmiy*, Kairo: Dār al-Nahdah al-'Arabiyyah, 1404 H/1984 M
- Muhammad Wafa, *Metode Tarjih atas Kontradiksi Dalil-dalil Syara'*, Jakarta: Pustaka Tarbiyah, 1995
- Muhammad Yusuf al-Baidawy, *Maqāshid al-Syari'at*, (Urdun, Dar al- Nafais, 2000).
- Mujamil Qomar, *Epistemologi Pendidikan Islam*, Jakarta: Erlangga, 2005.
- Mun'im A. Sirry, *Sejarah Fiqh Islam: Sebuah Pengantar*, Cet. I, Surabaya: Risalah Gusti, 1995
- Munawir Sjadzali, dkk, *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam*, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1988.
- Muslim, *Shahih Muslim bi Syarh al-Nawawi*, Beirut: Dar al-Ihya' at-Turas al-Arabi, 1972
- Mustafa al-Ghalayani, *Jāmi' al-Durūs al-'Arabiyah*, Juz. I, Bairut: Maktabah Al-'Asyiriyah, 2003
- Mustafa Zaid, *al-Maṣlaḥah fi al-Tasyrī' al-Islāmiy wa Najm al-Dīn al-Tūfi*, t.tp.: Dār al-Fikr al-'Arabiy, 1384 H/1964 M
- Mustafied, dkk, "Peta Pemikiran Ulama Ushul tentang Maqashid al-syari'at: Menuju Kontekstualisasi dan Reformulasi", Yogyakarta: Jurnal MLANGI, Volume I No 3 November 2013

- Musthafa al-Bigha dan Muhyiddin, *al-Mist al-Wafy fi Syarh al-Arba'in al-Nawawiyah*, Beirut: Dar Ibn Katsir, 1989
- Musthafa Zaid, *al-Mashlahah fi Tasyri' al-Islami wa Najm al-Din al-Thūfi*, Cet.II, Kairo: Dar al-Fikr al-Araby, 1384 H
- Najmuddin Al-Thūfi, *Risalah fi Ri'ayah Mashlahah*, Libanon: Dar al-Misriyah, t.t
- Nasrun Haroen, *Ushul Fiqh*, cet. II, Jakarta: Logos, cet 2, 1997
- Nourouzzaman Shiddiqi, *Sejarah: Pisau Bedah Ilmu Keislaman; dalam Taufik Abdullah dan M. Rusli Karim, Metodologi Penelitian Agama: Suatu Pengantar*, Cet. II, Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 2004
- Nur A. Fadhil Lubis, *Hukum Islam dalam Kerangka Teori Fikih dan Tata Hukum Indonesia* Medan: Pustaka Widya-sarana,1995
- Nur Ahmad Fadhil Lubis, "Fajar Keemasan Islam", dalam Ensiklopedi Tematis Dunia Islam, Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 2002
- Nuruddin bin Mukhtar al-Khādimī, *Ilm al-Maqāshidal-Syarī'ah*, Riyadh: Jami'ah Muhammad Sa'ud al-Islamiyah, t.t
- Nuruddin bin Mukhtar al-Khādimī, *al-Ijtihad al-Maqāshidī*, Qatar: Wizarah al-Auqaf wa al-Syuun al-Islamiyah, 1998
- Peunoh Dali, "Menelusuri Pemikiran Maslahat dalam Hukum Islam", *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam*, Penyunting: Iqbal Abdurrauf Saimin, Jakarta: Panji Mas, 1988
- S. Nasution, *Metode Research (Penelitian Ilmiah)*, Cet. V, Jakarta: Bumi Aksara, 2002
- Saeful Saleh Anwar, *Filsafat Ilmu al-Ghazālī: Dimensi Ontologi dan Aksiologi*, Bandung: Pustaka Setia, 2007
- Said Agil Husin al-Munawar, "Dimensi-Dimensi Kehidupan Dalam Perspektif Islam", Malang: PPS UNISMA, tt.
- Saifuddin al-Amidi, *Ihkam fi Ushul al-Ahkam*, Kairo: Dar Misri, tt.
- Saifuddin Zuhri, *Ushul Fiqih: Akal Sebagai Sumber Hukum*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011

- Satria Effendi, *Hukum Islam: Perkembangan dan Pelaksanaannya di Indonesia*, Dalam Ari Anshari dan Slamet Warsidi (Peny.) *Fiqh Indonesia dalam Tantangan*, Surakarta: FIAI UMS, 1991
- Sayid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah*, Jld. II, Beirut: Dar al-Fikr, 1983
- Soejono dan Abdurrahman, *Metode Penelitian; Suatu Pemikiran dan Penerapan*, Cet. II, (Jakarta: Rineka Cipta dan Bina Adiaksara, 2005).
- Soejono Soekanto, *Pengantar Penelitian Hukum*, Jakarta: UI PRESS 1986
- Totok Jumentoro dan Samsul Munir Amin, *Kamus Ilmu Ushul Fiqh*, Cet I, Jakarta: Amzah, 2005
- Umar bin Shālih bin 'Umar, *Maqāshid al-Syarī'ah 'inda Imam 'Izzuddin bin Salām*, t.tp: Dar an-Nafāis, t.t
- Wahbah al-Zuhailī, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, Jld. II, Cet. XIV, Bairut: Dar al-Fikr, 2005
- Wahbah Zuhaili dan Jamaluddin Athiyah, *Kontroversi Pembaharuan Fiqih*, Jakarta: Erlangga, 2002
- Wardiyanta, *Ijtihad Religius Ahmad al-Raisuni*, Surabaya: Erlangga. 1995
- Yahyā bin Syarafuddīn an-Nawawī, *Syarh al-Arba'īn al-Nawawiyah fī al-Aḥādīts an-Nabawiyah*, Surabaya: Salim bin Sa'ad bin Nabhāni, t.t
- Yūsuf al-Qaradāwī, *Madkhal li Dirāsat al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, Kairo: Maktabah Wahbah, 1421 H/2001 M.
- Yusuf al-Qaradhawi, *Fiqh Maqashid Syari'at: Moderasi Islam antara Aliran Tekstual dan Aliran Liberal*, terj. Arif Munandar Riswanto, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2007.
- Yūsuf bin Muhammad Al-Badāwī, *Darun al-Nafāis* (Yordania: Dār al-Bayān al-'Arabī. 2000
- Yusuf Muhammad Ahmad al-Badwī, *Maqāshid al-Syarī'ah 'Inda Ibnu Taimiyah*, Yordania: Dar an-Nafāis, t.t

Yusuf Qaradhawi, *Fiqh Maqashid Syari'ah: Moderasi Islam Antara Aliran Tekstual dan Aliran Liberal*, Terj. Aris Munandar Riswanto, Jakarta: Pustaka Al Kautsar, 2007  
Zakaria al-Anshāri, *Ghāyah al-Wushûl Fi Syarh Lubb al-Ushûl*, Surabaya, al-Hidayah, t.t

## TENTANG PENULIS

**Dr. Tgk. Safriadi, S.HI, MA.** Anak laki-laki dari pasangan Drs. Tgk. H. M. Nurdin Murreh (*Allahummagfirlahu*) & Hj. Ainol Mardhiah. Lahir di Mns. Meucat Nisam, 17 Agustus 1985. Setelah menamatkan pendidikan Dasar dan Menengah di desa kelahirannya di Nisam, ia melanjutkan pendidikan ke Dayah Raudhatul Ma'arif Cot Trueng Muara Batu Aceh Utara. Di samping mengabdikan di Dayah Almamaternya, pada tahun 2006, ia melanjutkan pendidikan Strata Satu di Jurusan Syari'ah STAIN Malikussaleh. Selesai tahun 2010, ia melanjutkan pendidikan Strata Dua di Fiqh Modern UIN Arraniry Banda Aceh. Selesai tahun 2013, kemudian melanjutkan ke jenjang Strata Tiga juga di UIN Arraniry Banda Aceh. Kegiatannya di samping mengabdikan (khadim) di Dayah Raudhatul Ma'arif Cottrueng Muara Batu Aceh Utara, juga aktif mengajar di beberapa lembaga pendidikan lainnya.