

MQASID AL-SYARIAH DALAM PERSEPEKTIF AL-SYATIBI

H. Mohammad Rusfi

Dosen Fakultas Syariah Dan Hukum UIN Raden Intan Lampung

Jl. Endro Suratmin Sukarame Bandar Lampung

Email: moh_rusfi@radenintan.ac.id

Abstrak: Dunia semakin berkembang, teknologi semakin maju, namun persoalan hukum juga ikut menyesuaikan dengan situasi dan kondisi kemajuan tersebut. Berbagai persoalan hukum muncul ditengah kemajuan zaman, sementara tidak semuanya tersedia secara qath'iy baik dalam al-Quran maupun dalam al-Sunnah. Persoalan mendasar adalah bagaimana menyelesaikan persoalan hukum tersebut ketika tidak ditemukan dalil pasti dalam al-Quran dan al-Sunnah. Al-Syatibi menawarkan sebuah metoda penyelesaian hukum dengan mengetengahkan *maqasid al-syari'ah* sebagai acuan berpikir guna mengeleminir kerusakan yang mungkin ditimbulkan oleh adanya masalah hukum tersebut. Al-Syatibi menyadari betul bahwa tujuan akhir pelebagaan hukum dalam Islam adalah untuk merealisir kemaslahatan manusia, baik jangka pendek maupun jangka panjang. Namun bagaimanakah esensi kemaslahatan yang menjadi tujuan umum pelebagaan hukum Islam? Dan Apakah persamaan dan perbedaan konsep *maqâsid al-syarî'ah* yang digagas al-Syâtibî dan metode *istislâh* dalam menerapkan *maslahah* sebagai pertimbangan hukum? Begitu juga Sejauhmanakah urgensi dan signifikansi konsep *maqâsid al-syarî'ah* tersebut terhadap metode *istislâh* dalam melakukan *istinbât* hukum?

Setelah dilakukan pengkajian mendalam terhadap persoalan tersebut diatas, dapat ditarik suatu kesimpulan bahwa Esensi dan substansi kemaslahatan yang menjadi *maqasid al-syari'ah* adalah kemaslahatan yang membicarakan substansi kehidupan manusia dan pencapaian apa yang dituntut kualitas-kualitas emosional dan intelektualnya dalam pengertian yang mutlak dan menepis segala unsur yang secara aktual merusak kemaslahatan tersebut. Untuk itu, sebagai parameternya, al-Syâtibî memberikan beberapa kriteria untuk validitas kemaslahatan tersebut, yaitu harus melindungi salah satu dari *al-usûl al-khamsah*, yang terdiri dari pemeliharaan agama, jiwa, akal, keturunan dan harta benda. Kemudian kemaslahatan tersebut harus masuk salah satu dari tiga kategori, yaitu untuk memelihara kepentingan yang primer (*darûrî*), sekunder (*hâjî*) atau komplementer (*tahsînî*). Kemudian kemaslahatan itu harus berorientasi untuk kepentingan dunia dan akhirat dengan segala kewajiban (*taklîf*), subyek hukum (*mukallaf*) dan situasi dan kondisi (*ahwâl*).

Selain itu secara umum dapat dikatakan kemaslahatan dalam *maqasid al-syari'ah* tidak hanya ditujukan untuk kemaslahatan yang tidak termaktub secara eksplisit dalam *nas* saja (*maslahah mursalah*), tetapi juga meliputi kemaslahatan lain (*mu'tabarâh* dan *mulghah*). Hanya saja karena dua yang terakhir telah menjadi ketentuan yang jelas dan pasti dalam *nas*, maka konsep *maqasid al-syari'ah* lebih diarahkan kepada kemaslahatan yang tidak didukung bukti tekstual

(*mursalah*). Dengan demikian menurut al-Syatibi signifikansi *maqasid al-syari'ah* dalam metode *masalah mursalah* adalah sebagai konvergensi dan penajaman analisis.

Konvergensi artinya mencari titik temu antara kelompok yang menerima dan menolak metode *masalah mursalah*. Secara prinsip alasan kelompok yang menolak *masalah mursalah* karena khawatir akan terjerumus dalam menetapkan hukum di luar *nas* dan didasarkan pada tindakan spekulatif yang didasarkan hawa nafsu semata. Alasan ini dapat dieliminasi dengan kemaslahatan sebagai *maqasid al-syari'ah* yang diperoleh secara induktif dari umumnya *nas*, dengan demikian kemaslahatan tersebut masih termasuk umumnya *nas*. Lagi pula ber-hujjah dengan *masalah mursalah* dapat mengeliminasi kekhawatiran akan terjerumusnya mereka ke dalam menetapkan hukum atas dasar hawa nafsu, karena kemaslahatan sebagai *maqasid al-syari'ah*, tunjukannya lebih pasti, mutlak dan universal, dengan ditetapkannya beberapa kriteria dan persyaratan yang harus dipenuhi oleh kemaslahatan tersebut. Sedangkan penajaman analisis diindikasikan dengan peranan *maqasid al-syari'ah* dalam memverifikasi kemaslahatan tersebut, melalui metode diamnya *syari'* dalam melembagakan hukum karena tidak ada motif yang mendorong-Nya untuk menetapkan hukum saat itu.

A. Pendahuluan

Syari'ah dalam perspektif hukum, merupakan hukum-hukum Allah yang terdapat dalam al-Qur'an dan Sunnah. Artinya al-Qur'an yang terdiri dari 114 surat, mengandung lebih dari 6.000 ayat¹ dikuatkan dan dijabarkan oleh al-Sunnah. Begitu juga hukum-hukum yang belum terdapat di dalamnya juga ditetapkan oleh al-Sunnah² hukum mana mengandung aspek-aspek hukum yang harus dipatuhi manusia secara imperatif, untuk menjamin kebahagiaan dan keselamatan hidup mereka di dunia dan akhirat. Aspek-aspek hukum yang harus dipatuhi manusia tersebut selanjutnya disebut syari'ah.

Namun aspek-aspek hukum yang dikandung kedua sumber tersebut tidaklah memberikan peraturan dan tingkah laku yang rinci, hanya dalam bentuk pedoman-pedoman umum dan global yang memerlukan interpretasi-interpretasi dalam penjabarannya. Tidak sedikit pula peraturan-peraturan (hukum) itu terkandung secara implisit dalam kedua sumber tersebut, sehingga diperlukan intervensi nalar atau rasio dalam bentuk ijtihad untuk memahaminya.

Perkembangan yang terjadi dari generasi ke generasi berikutnya dalam bidang keagamaan, jelas mempengaruhi perkembangan ilmu hukum. Sejarah dan teori yang dimunculkan, secara eksklusif dituju-kan untuk memenuhi tugas memapankan dan memperinci mekanisme dalam menciptakan dan menyimpulkan ketentuan hukum yang khusus dari al-Qur'an dan Sunnah. Prinsip-prinsip hukum yang diistilahkan dengan *usûl al-fiqh* adalah mekanisme yang dimaksudkan.

Seiring dengan bergulirnya waktu, berkembanglah suatu filsafat yang

¹ Terdapat perbedaan di kalangan ulama dalam menghitung jumlah ayat al-Qur'an. Satu pendapat mengatakan 6.204, pendapat lain menyebutkan 6.214, ada juga yang mengatakan 6.219, 6.225, 6.230, 6.236 dan 6.616. Lihat Jalâl al-Dîn al-Suyûtî, *al-Itqân fi 'Ulûm al-Qur`ân*, I (Beirût: Dâr al-Fikr, 1979), h. 69-71

² Muhammad 'Ajjâj al-Khâtib, *Usûl al-Hadîs* (Beirût: Dâr al-Fikr, 1975), h. 50

membahas dan memperinci dasar-dasar moral keagamaan dari hukum, di antara tujuan-tujuan hukum atau *maqâsid al-syarî'ah*, sebagai upaya untuk menciptakan fondasi-fondasi rasional, moral dan spiritual dari sistem hukum Islam.³

Seorang mujtahid secara imperatif harus mengetahui dan memahami *maqâsid al-syarî'ah* dalam rangka mengembangkan pemikiran hukum dalam Islam secara umum dalam menjawab persoalan-persoalan hukum kontemporer yang kasusnya tidak termaktub secara eksplisit dalam *nas* (al-Qur`an dan Sunnah). Lebih dari itu tujuannya adalah untuk mengetahui apakah suatu kasus masih dapat diterapkan berdasarkan suatu ketentuan hukum, karena adanya perubahan struktur sosial, atau hukum tersebut tidak dapat diterapkan lagi.

Dapat dikatakan bahwa mengetahui *maqâsid al-syarî'ah* menjadi kunci bagi keberhasilan seorang mujtahid dalam menetapkan ketentuan hukum terhadap berbagai persoalan hukum yang terjadi dalam masyarakat. Tentu yang dimaksud dengan persoalan hukum di sini adalah hukum yang berkenaan dengan bidang mu`amalah dan adat (tradisi lokal) dan tidak menyentuh persoalan hukum yang berkaitan dengan ibadah.

Substansi dan urat nadi kajian *maqâsid al-syarî'ah* adalah *maslahah* (*welfare, benefit* dan *utility*). Artinya, tujuan pokok dan utama pelebagaan hukum dalam Islam adalah untuk merealisasikan kemaslahatan dan menghindarkan manusia dari berbagai macam kesulitan dan kemudharatan. Untuk itu, Allah SWT. dalam mentransformasikan

hukum Islam (dalam konteks *syarî'ah*) kepada makhluknya mengandung maksud-maksud, motif-motif dan tujuan-tujuan sebagai sasaran akhir yang ingin dicapai, yang kesemuanya itu adalah untuk kepentingan dan kemaslahatan makhluknya baik di dunia maupun di akhirat.

Salah seorang ulama yang terkenal dalam pembahasan masalah *maqâsid al-syarî'ah* ini adalah al-Syâtibî yang berpendapat bahwa kesatuan-kesatuan hukum Islam berarti kesatuan dalam asal muasalnya, lebih-lebih dalam maksudnya. Untuk itu, al-Syâtibî mengembangkan konsep *maqâsid al-syarî'ah* dengan pijakan bahwa tujuan akhir pelebagaan hukum Islam adalah untuk kemaslahatan manusia.⁴

Kemaslahatan yang menjadi *maqâsid al-syarî'ah* bagi al-Syâtibî adalah kemaslahatan yang membicarakan substansi kehidupan manusia, dan pencapaian apa yang dituntut oleh kualitas-kualitas emosional dan intelektualitasnya dalam pengertian yang mutlak.⁵ Tetapi dalam kesempatan lain juga mempertimbangkan berbagai pengertian lain, seperti proteksi terhadap kepentingan-kepentingan dan sebagai suatu sistem yang memiliki berbagai tingkatan.

Secara hakiki konsepsi al-Syâtibî tentang *maqâsid al-syarî'ah* diarahkan untuk memberikan garansi dan proteksi terhadap lima prinsip pokok dalam hukum Islam (*al-usûl al-khamsah*), yaitu pemeliharaan agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta benda.⁶ Kelima unsur pokok ini kemudian dikonversikan

³ Fazlur Rahman, *Islam*, Alih Bahasa: Ahsin Mohammad (Bandung: Pustaka, 1994), h. 164 – 165

⁴ Abû Ishâq al-Syâtibî, *al-Muwâfaqât fi Usûl al-Ahkâm*, I (ttp.: Dâr al-Rasyâd al-Hadîsah, tt), h. 4

⁵ *Ibid.*, h. 25

⁶ *Ibid.*, h. 10

kepada salah satu tingkatan; *darûrî*, *hâjî* dan *tahsînî*.

Abd al-Wahhâb Khallâf, yang diilhami pendapat al-Syâtibî berkomentar, tujuan ditetapkan hukum itu untuk memelihara dan memproteksi kepentingan manusia, demi terwujudnya kemaslahatan mereka. Sehingga lahirnya lafal mutlak, lafal yang umum, lafal yang diyakini dan bagian tertentu dari beberapa bagian dan peristiwa yang bermacam-macam dari setiap macamnya, sebagai indikasi bahwa pembentukan hukum itu berkisar di sekitar pemeliharaan tiga komponen - *darûriyyât*, *hâjiyyât* dan *tahsîniyyât* - yang menjadi dasar kemaslahatan manusia.⁷

Dengan demikian, *maqasid al-syari'ah* menemukan vitalitasnya tatkala para mujtahid melakukan *istinbât* (penggalian) hukum terhadap berbagai problematika yang timbul dalam komunitas muslim, dengan cara menjadikan kemaslahatan sebagai pertimbangan. Artinya, produk ijtihad itu harus sesuai dan tidak boleh menyalahi kemaslahatan sebagai tujuan umum dilembagakannya hukum Islam.

Penempatan *maslahah* sebagai obyek kajian hukum telah dilakukan sebelumnya dalam berbagai penalaran dan metode, seperti dalam *istihsân*, *istislâh* dan *sad al-zarî'ah*. Artinya, konsep *maqasid al-syari'ah* yang kelahirannya sebagai sebuah istilah teknis, teori dan metode independen dalam penggalian hukum Islam relatif belakangan dibandingkan dengan ketiga metode tersebut.

Metode *maslahah mursalah* (*istislâh*),⁸ misalnya yang dipahami sebagai

kemaslahatan yang tidak mendapat legalitas khusus dari *nas* tentang keberlakuan dan ketidakberlakuannya, karena tidak ter-*cover* secara eksplisit dalam al-Qur`an dan Sunnah,⁹ telah diterapkan jauh sebelum eranya al-Syatibi. Sebagai parameternya adalah dengan melihat kemungkinan kemaslahatan dan kemafsadatan yang akan timbul, lalu ditarik kesimpulan hukum.

Di antara contoh yang dikemukakan kalangan *usûliyyîn* adalah pembuatan penjara sebagai tempat kurungan bagi orang hukuman atau peristiwa pengumpulan al-Qur`an dalam satu *mushaf* yang dikenal dengan *Mushaf 'Usmânî*, di mana pada masa Nabi tidak pernah dilakukan. Namun pada masa Khalifah Abu Bakar As-Shiddiq atas usul dari Umar bin Khatab kepada khalifah Abu Bakar agar mengumpulkan lembaran-lembaran al-Quran dan dijadikan satu mushab kitab suci. Hal ini perlu dilakukan mengingat banyaknya shahabat yang hafal al-quran itu meninggal dunia dalam peperangan menumpas pemberontak Musailamah al-Kazzab. Dan kalau nanti para penghafal al-quran telah meninggal maka dengan sendirinya ayat-ayat al-quran itu akan hilang dan kaum muslimin berikutnya tidak lagi dapat membaca al-quran. Akhirnya pengumpulan al-quran tersebut dilaksanakan oleh khalifah Abu Bakar ash-Shiddiq dan disempurnakan serta digandakan oleh Umar bin Khatab hingga dicetak 5 mushab.

Pada masa Usman bin Affan pembukuan dan penulisan al-quran lebih disempurnakan lagi agar tidak menimbulkan aneka

⁷ Abd al-Wahhâb Khallâf, *Ilm Usûl al-Fiqh* (Kairo: Maktabah al-Da'wah al-Islâmiyyah, 1990), h. 204

⁸ *Al-maslahah al-mursalah* disebut juga dengan *al-munâsib al-mursalah*, maknanya tetap sama. Lihat Saif al-Dîn Abî al-Hasan 'Alî ibn Abî 'Alî ibn Muhammad al-Imidi, *al-*

Ihkâm fi Usûl al-Ahkâm (Beirut: Dâr al-Fikr, 1996), h. 309

⁹ Abû Hâmid Muhammad ibn Muhammad al-Ghazâlî, *al-Manhûl min Ta'liqât al-Usûl* (Damaskus: Dâr al-Fikr, 1980), h. 355

ragam bacaan. Apa yang dilakukan oleh khalifah-khalifah tersebut mengandung kemaslahatan yang besar sehingga umat terhindar dari keraguan. Disamping itu agar bacaan al-qan dapat seragam bagi seluruh komunitas muslim.

Maslahah mursalah dianggap sebagai pertimbangan bagi agenda kemanusiaan dalam hukum, untuk memelihara lima hal pokok; agama, jiwa, akal, keturunan dan harta.¹⁰ Atau disebut juga sebagai sifat yang melekat pada struktur hukum berupa upaya untuk mengambil hal positif dan meninggalkan yang negatif bagi manusia, nyata maupun tersembunyi dalam pandangan manusia.¹¹ Metode *istislâh* ini sangat mirip dengan konsep kebijakan umum (*public policy*) dan kebijakan hukum (*the policy of the law*) dalam terminologi Barat.¹²

Penempatan *maslahah mursalah* sebagai sumber hukum sekunder atau sebagai metode *istinbât* hukum, menjadikan hukum Islam itu luwes, dan keuniversalan hukum Islam ditunjukkan dengan aplikasi lokal, artinya dapat diterapkan pada setiap ruang dan waktu di segala bidang sosial. Tentu yang dimaksud di sini dalam lapangan mu'amalah dan adat, bukan lapangan ibadat.

Teoritikus hukum Islam sangat menyadari bahwa kemaslahatan itu bersifat relatif dan sangat rentan terhadap pengaruh

spekulatif manusia, yang kemungkinan hanya didasarkan pada dominasi hawa nafsu dan ego semata. Untuk mengeliminasi relativitas *maslahah*, Syâtibî telah menetapkan beberapa persyaratan, sebagai uji materil dan verifikasi terhadap kemaslahatan tersebut, di antaranya:

- a. Kemaslahatan tersebut harus sejalan dengan *maqasid al-syari'ah* dan tidak menyalahi prinsip dasar penetapan hukum dalam Islam
- b. Kemaslahatan tersebut bersifat rasional, pasti dan tidak hanya berdasarkan asumsi dan spekulatif manusia semata
- c. Kemaslahatan tersebut sebagai proteksi terhadap kebutuhan esensial dan mengeliminasi kesulitan-kesulitan agama¹³

Mengamati persyaratan yang dikemukakan al-Syâtibî di atas, khususnya poin pertama bahwa kemaslahatan yang menjadi obyek metode *maslahah mursalah* harus sesuai dan tidak boleh bertentangan dengan *maqasid al-syari'ah*. Hal ini memberikan indikasi bahwa konsep *maqasid al-syari'ah* secara aplikatif-aktual memiliki keterkaitan dengan metode *maslahah mursalah*, meskipun secara teoritis keduanya merupakan dua metode yang berbeda dan terpisah antara yang satu dengan yang lainnya.

Berangkat dari realitas itulah penulis melakukan penelitian terhadap persoalan ini, untuk melihat konvergensi dan relevansi di antara kedua konsep tersebut, dengan harapan dapat ditemukan pemahaman yang utuh dari keduanya dan jelas benang merah yang

¹⁰ Abdullah Ahmed an-Naim, *Dekonstruksi Syari'ah*, Alih Bahasa Ahmad Suaedy dan Amiruddin Arrani (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1994), h. 51

¹¹ 'Abd al-Hâlim 'Uways, *Fiqh Statis dan Fiqh Dinamis*, Alih Bahasa: A. Zarkasyi Chumaidy (Bandung: Pustaka Hidayah, 1998), h. 144

¹² S. G. Vesey- Fitzgerald, "Nature and Sources of Shari'a", dalam Majid Khadduri dan Herber Liebesny (ed.), *Law in the Middle East* (Washington D. C.: Middle East Institute, 1955), h. 101

¹³ Al-Syâtibî, *al-I'tisâm*, II (Riyâd: Maktabah al-Riyâdah al-Hadîsah, tt.), h. 129-33; Bandingkan dengan Muhammad Abû Zahrah, *Usûl al-Fiqh* (Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabî, tt.), h. 279-80

memisahkan kedua konsep tersebut, sehingga kemungkinan tumpang tindih dalam pemahaman dan penerapannya dapat dieliminir.

Dari pemaparan latar belakang masalah di atas dapat dirumuskan beberapa masalah sebagai berikut;

- a. Bagaimanakah esensi kemaslahatan yang menjadi tujuan umum pelebagaan hukum Islam?
- b. Apakah persamaan dan perbedaan konsep *maqâsid al-syari'ah* yang digagas al-Syâtibî dan metode *istislâh* dalam menerapkan *masalah* sebagai pertimbangan hukum?
- c. Sejauhmanakah urgensi dan signifikansi konsep *maqâsid al-syari'ah* tersebut terhadap metode *istislâh* dalam melakukan *istinbât* hukum?

Jenis penelitian ini merupakan studi kepustakaan (*Library Research*). Dan menggunakan data yang diambil dengan cara menelusuri, mengumpulkan dan meneliti berbagai referensi yang berkaitan dengan kajian atau pembicaraan hukum Islam dan *usûl al-fiqh*, khususnya pembahasan tentang *maqâsid al-syari'ah* dan relevansinya dengan konsep *masalah mursalah* atau *istislâh*. Referensi di sini tanpa batasan, baik dalam bentuk karya ulama klasik maupun modern atau post-modern, adapun sumber data di sini dipolarisasi menjadi dua, yaitu; a. Sumber data primer, yaitu buku karangan al-Syâtibî sendiri yang berjudul *al-Muwâfaqât fi Usûl al-Ahkâm*, b. Sumber data sekunder, yaitu buku-buku dan berbagai karya ilmiah lainnya yang secara langsung maupun tidak langsung berkaitan dengan pembahasan ini. Metode yang dipakai dalam menganalisis data adalah metode analisis kualitatif, yaitu dengan menggunakan beberapa metode sebagai berikut; a. Deduktif,

yaitu menganalisis data yang bersifat umum, untuk ditarik menjadi kesimpulan yang bersifat khusus, Induktif, yaitu menganalisa berbagai fakta dan pengalaman empirik, kemudian digeneralisasikan menjadi sebuah statemen, Komparatif, yaitu menganalisa dengan cara membandingkan data-data yang ada, kemudian diambil sebuah kesimpulan. Melalui ketiga metode tersebut, analisa dilakukan dengan menggunakan pendekatan deskriptif-filosofis.

B. Pembahasan

1. Bagaimanakah esensi kemaslahatan yang menjadi tujuan umum pelebagaan hukum Islam?

Allah SWT. dalam menetapkan hukum tidak hanya memberi perintah dan larangan semata, tetapi terkandung didalamnya tujuan, motif dan maksud, semuanya itu untuk kepentingan manusia. Pada dasarnya tujuan umum penetapan hukum Islam adalah untuk terealisasinya kemaslahatan manusia di dunia dan akhirat, implikasinya untuk menepis dan menegasikan kemafsadatan.

Dalam perspektif historis, secara jujur diakui *maqâsid al-syari'ah* dalam konteks *masalah*- sebagai istilah teknis, dalam generasi awal belum ditemukan buktinya. Tetapi Rudi Paret tidak menafikan penggunaan *masalah* sebagai pertimbangan dalam menetapkan hukum, telah ada sebelumnya.¹⁴

Intelektual Islam terjebak dalam polemik berkepanjangan dalam mencari hakikat kemaslahatan, dengan mencoba mencari fondasi teologis yang melibatkan intelektual teologi. Dalam hal ini, mereka mencoba untuk membicarakan kemaslahatan sebagai tujuan *syari'* dalam kaitannya

¹⁴ Rudi Paret, *Istihân and Istislâh Shorter Encyclopaedia of Islam* (Leiden: EJ. Brill, 1961), h. 165

dengan kemahakuasaan Tuhan.¹⁵ Imam al-Haramain al-Juwainî (w. 438 H./1047 M.) dapat dikatakan sebagai pionir yang menekankan pentingnya memahami *maqasid al-syari'ah* dalam menetapkan hukum Islam. Ia secara tegas mengatakan bahwa seseorang tidak dapat menetapkan hukum Islam, sebelum dia memahami maksud Allah mengeluarkan perintah dan larangannya.¹⁶ Dia mengelaborasi *maqasid al-syari'ah* (*intensi legislasi*) selanjutnya dalam kaitannya dengan *'illât (ratio legis)*.

Setelah itu barulah muncul al-Ghazâlî (w. 505 H./1111 M.) yang mencoba menarik persoalan tersebut dalam bahasan hukum (*syarî'ah*) dan berupaya mencari fondasi legislasinya. Untuk itu, al-Ghazâlî memandang, kemaslahatan yang menjadi tujuan *Syâri'* adalah yang bertujuan untuk memelihara lima hal pokok, yaitu agama, nyawa, akal, keturunan dan harta. Kemudian memasukkan kelima hal tersebut dalam pemeliharaan masalah yang esensial atau primer (*al-umûr al-darûriyyah*).¹⁷ Di sini, *maqasid al-syari'ah* sudah mulai memperlihatkan esensinya.

Pasca al-Ghazâlî, muncul 'Iz al-Dîn 'Abd al-Salâm, dengan penekanan dan pengelaborasi *maslahah* secara hakiki dalam bentuk menarik manfaat dan menolak kemudaratan. Lebih jauh ia memaparkan *taklif* harus bermuara

pada terealisasinya kemaslahatan manusia di dunia dan akhirat.¹⁸

Baru dalam era al-Syâtibî (w. 790 H.), muncul *maqasid al-syari'ah* sebagai istilah teknis, yang dirangkum secara sistematis dan jelas dengan menempatkan *maslahah* sebagai tujuan umum dan primer pelebagaan hukum Islam, dalam satu konsepsinya.

Bagi al-Syâtibî, kemaslahatan sebagai unsur inti *maqasid al-syari'ah* harus meliputi salah satu dari unsur pokok yang diistilahkan *al-usûl al-khamsah*. Kemudian dia mempolarisasinya menjadi tiga, yaitu *maqâsid al-darûriyyah*, *maqâsid al-hâjîyyah* dan *maqâsid al-tahsîniyyah*.¹⁹ Tidak hanya sampai di situ, al-Syâtibî juga mencoba menemukan benang merah antara *al-maslahah al-dunyâwiyyah* dengan *al-maslahah al-ukhrâwiyyah*, meskipun al-Syâtibî tidak membedakan secara mutlak.

Sementara itu, konsep *maslahah mursalah* muncul setelah kemunculan konsep *istihsân*, pada masa kekhalifahan bani Abbasiyah.²⁰ Dalam metode ini sesuatu dipandang *maslahah* kalau sesuai dengan maksud *Syari'* (Allah) dan perundang-undangan, sehingga setiap kemaslahatan yang diketahui, tidak sejalan dengan keduanya dianggap sebagai kemaslahatan yang batil dan tidak *legitimate*.²¹ Telah menjadi konsensus intelektual muslim, *maqasid al-syari'ah* keberadaannya adalah untuk memelihara kepentingan

¹⁵ Asafri Jaya Bakri, *Konsep Maqâsid al-Syari'ah dalam Pandangan al-Syâtibî* (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1996), h. 5

¹⁶ 'Abd al-Mâlik ibn Yusuf Abu al-Ma'âlî al-Juwainî, *al-Burhân fi Usûl al-fiqh*, I (Kairo: Dâr al-Ansâr, 1400), h. 195

¹⁷ Abû Hâmid Muhammad ibn Muhammad ibn Muhammad al-Ghazâlî, *al-Mustasfâ min 'Ilm al-Usûl* (Baghdâd: Musannâ, 1970), h. 286-7

¹⁸ 'Iz al-Dîn 'Abd al-Salâm, *Qawâ'id al-Ahkâm fi Masâlih al-Anam*, I (Kairo: al-Istiqlâmât, tt.), h. 9

¹⁹ al-Syâtibî, *al-Muwafaqat* ..., II, h. 8

²⁰ Sufî Hasan Abû Tâlib, *Tatbîq al-Syari'ah al-Islâmiyyah fi Bilâd al-'Arabiyyah* (Kairo: Dâr al-Nahdah al-'Arabiyyah, 1995), h. 186

²¹ Al-Syâtibî, *al-I'tisâm*..., II, h. 129; Bandingkan dengan Muhammad Ma'rûf al-Dawâlibî, *al-Madkhal ila 'Ilm Usûl al-fiqh* (tp.: Dâr al-'Ilm li al-Malâ'yîn, 1965), h. 309

manusia dalam kehidupannya. Artinya, pemeliharaan terhadap kemaslahatannya, tidak terbatas di dunia ini saja, tetapi juga di akhirat kelak.²²

Maslahah secara terminologis berarti menarik kemanfaatan bagi hamba dalam memelihara agama, jiwa, akal, keturunan dan harta, serta menolak setiap yang menafikan kelima unsur pokok tersebut.²³ Zakaria al-Subarî mempolarisasi kemaslahatan tersebut kepada tiga macam; *al-maslahah al-darûriyyah*, *al-maslahah al-hâjiyyah* dan *al-maslahah al-tahsîniyyah*.²⁴

Sedangkan Ali Yafie menyebutnya dengan *al-maslahât al-‘âmmah* atau kepentingan umum (*algemeen blaang*), yaitu setiap yang menjadi kepentingan dan kebutuhan manusia di muka bumi ini.²⁵

Upaya mencari titik temu antara *maqasid al-syari’ah* dengan metode *istislah*, belum banyak dilakukan para intelektual hukum Islam, terutama dalam bentuk analisis. Asafri Jaya Bakri misalnya, hanya memaparkan dampak positif yang ditimbulkan *maqasid al-syari’ah* dalam metode *istislah*, di antaranya sebagai penajaman analisis, itu pun dalam uraian yang sangat singkat dan sederhana.²⁶

Demikian juga dalam karya lainnya, di mana persoalan *maqasid al-syari’ah*

lebih dikembangkan dalam pembahasan filsafat hukum Islam, sehingga dalam beberapa karya filsafat hukum Islam akan kita jumpai pembahasan tentang *maqasid al-syari’ah*. Fathurrahman Djamil misalnya, mengungkapkan sedikit keterkaitan yang erat antara *maqasid al-syari’ah* dengan metode *istislah*, dalam bentuk uraian ringkas dan sangat singkat. Hubungannya terlihat erat dalam memverifikasi masalah harus sesuai dengan *maqasid al-syari’ah*.²⁷

Sedangkan contoh-contoh implementasi *maqasid al-syari’ah* dalam metode *istislah*, dapat kita jumpai dalam karya al-Syatibi lainnya, yaitu *al-I’tisam*, secara deskriptif cukup banyak memaparkan *maslahah mursalah* yang memiliki signifikansi dan relevansi dengan *maqasid al-syari’ah*.²⁸

Melihat kenyataan tersebut, kami memandang perlu untuk meneliti dan memaparkan konvergensi dan benang merah yang memisahkan antara kedua konsep dan metode tersebut, sehingga tumpang tindih dan *misunderstanding* dalam pemahaman dan aplikasi mampu dieliminir dan diminimalisir, bahkan kalau memungkinkan, mampu dinegasikan. Di samping itu, konvergensi dan penajaman analisis perlu diberi uraian lebih dalam dan dilengkapi dengan contoh-contoh. Dengan begitu, kritikan dan komentar Yoseph Schacht, bahwa yurisprudensi Islam kaum modernis, diharapkan lebih tegas dan permanen dalam rangka mencari formulasi teori hukum (*legal theory*)

²² ‘Abd al-‘Azîz ibn ‘Abd al-Rahmân ibn ‘Alî al-Rabî’ah, *Adillah al-Tasyri’ al-Mukhtalaf fi al-Ihtijâj bihâ* (Beirût: Muassasah al-Risâlah, 1979), h. 189-90

²³ ‘Alî Hasballah, *Usûl al-Tasyri’ al-Islâmî* (Mesir: Dar al-Ma’ârif, 1964), h. 141

²⁴ Zakaria al-Subarî, *Masâdir al-Ahkâm al-Islâmiyyah* (Kairo: Dâr al-Ittihâd al-‘Arabî li al-Tibâqah, 1975), h.124-5

²⁵ Ali Yafie, ”Konsep Istihâsân, Istislâh, Istishâb dan Maslahât al-‘Âmmah”, dalam Budi Munawar Rahman (ed.), *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah* (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1994), h. 365-7

²⁶ Asafri Jaya Bakri, *Konsep....*, h. 147

²⁷ Faturrahman Djamil, *Filsafat Hukum Islam* (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997), h. 143

²⁸ Al-Syâtibî, *al-I’tisâm....*, II, h. 99-110

yang tegas dan konsisten,²⁹ dapat dijawab.

2. *Apakah persamaan dan perbedaan konsep maqâsid al-syarî'ah yang digagas al-Syatibi dengan metode istislah dalam menerapkan masalah sebagai pertimbangan hukum?*

Ijtihad dalam perspektif al-Syatibi didefinisikan dengan, “pengerahan segenap upaya dan kemampuan secara optimal dalam menggali hukum-hukum *syara'*.”³⁰ Definisi yang dikemukakan al-Syatibi tersebut, menurut Asafri Jaya Bakri,³¹ lebih memberikan gerak dan dinamika bagi pengembangan ijtihad dalam Islam. Karena dalam hal ini al-Syatibi berupaya mengeliminir keraguan seorang mujtahid tentang kapasitas dan kapabilitasnya dalam melakukan ijtihad.

Sehingga adanya optimalisasi upaya dan usaha yang dilakukan seorang mujtahid dalam melakukan ijtihad, telah dianggap memenuhi kriteria dan dapat menjadikan hukum Islam sebagai institusi yang mampu merespons dan mengakomodir berbagai problematika hukum kontemporer di dunia Islam dalam situasi dan kondisi bagaimanapun. Ijtihad sebagai sarana penggalan hukum Islam, secara umum dapat dibedakan menjadi tiga kategori atau corak, yaitu corak *bayani*, corak *ta'lili*, dan corak *istislahi*.³²

Corak pertama disebut juga dengan pola kajian kebahasaan (semantik), yaitu kapan suatu lafaz diartikan secara

majazi, bagaimana memilih salah satu lafaz *musytarak*, mana ayat yang umum dan mana pula yang telah ditakhsis, mana ayat yang *qat'î* dan mana pula yang *zannî*. Termasuk juga dalam kajian ini, kapan suatu lafaz dianggap sebagai perintah yang wajib dan sunnah, dan kapan suatu lafaz dipandang sebagai haram dan kapan pula dipandang makruh dan sebagainya.³³

Contohnya adalah ulama sepakat bahwa masa iddah perempuan yang telah digauli dan masih kedatangan haid dengan tiga *quru'*. Namun ulama berselisih secara semantik dalam menerjemahkan kata *quru'* tersebut. Sebahagian menerjemahkan dengan tiga kali haid sedangkan yang lain berpendapat bahwa yang dimaksud dengan tiga *quru'* itu adalah tiga kali suci. Begitu juga dalam hal mengusap kepala ketika berudhuk, apakah semua bagian kepala ataukah cukup terbasahi tiga helai rambut saja. Perbedaan pendapat mereka berawal dari perbedaan persepsi terhadap keberadaan “Ba” pada kalimat *Wam sahu bi ruusikum*. Imam al-Syafi'iy misalnya menganggapnya sebagai *ba* bimakna tab'idh, karenanya cukup mengusap bagian dari kepala minimal terbasahi tiga helai rambut.

Sedangkan Imam Malik menekankan mesti seluruh bagian kepala karena *ba* pada kalimat *Wam sahu bi ruusikum* itu hanyalah *ba' zaidah* saja, berperan pada harkat tapi tidak berperan pada makna.³⁴

²⁹ Yoseph Schacht, “Problems of Modern Islamic Legislation”, dalam *Studi Islamica*, Vol. 12, 1960, h. 120

³⁰ Lihat Al-Syâtibî, *al-Muwâfaqât fî Usûl al-Syarî'ah*, IV (Beirût: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1991), hlm. 64

³¹ Asafri Jaya Bakri, *Konsep Maqasid...*, hlm. 109

³² Muhammad Ma'rûf al-Dawâlibî, *al-Madkhal ila 'Ilm Usûl al-fiqh* (Beirût: Dâr al-'Ilm li al-Malâiyîn, 1965), h. 405

³³ Salâm Madkûr, *al-Wâjiz li Ahkâm al-Ushrah fi al-Islâm* (Kairo: Dâr al-Madînah al-'Arabiyah, 1975), hlm. 43

³⁴ Ibnu Rusdi al-Qurthubiy, *Bidayatul Mujtahid waniahayatul muqtashid, Mushthafa al-Babi al-Halabiy Mesir, cet. Ke 3 tahun 1960, h. 12*

Sedangkan corak kedua, merupakan pola penalaran dengan menjadikan *'illah (ratio legis)* sebagai sentral kajiannya, yaitu dengan melihat sifat yang menjadi tambatan hukum. Dalam pola ini dibahas cara-cara menemukan *'illah (ratio legis)*, persyaratannya dan penggunaannya di dalam qiyas dan *istihsan*. Demikian juga *'illah* akan menjadi sentral kajian perubahan hukum jika ditemukan *'illah* baru.

Sebagai contoh adalah hukuman bagi seorang pencuri yang terdapat dalam surat al-Ma'idah (5) : 38. Sebagian pendapat mengatakan bahwa hukuman bagi pencuri adalah dipotong tangannya, karena "perbuatan mencuri" merupakan *'illah* untuk berlakunya potong tangan. Sedangkan kelompok lain mengatakan bahwa hukuman bagi pencuri tidak mesti dipotong tangannya, bisa saja dengan hukuman lain seperti dipenjara misalnya, karena "perbuatan mencuri" merupakan *'illah* bagi dijatuhkannya hukuman, sehingga tidak mesti dengan hukuman potong tangan.³⁵ Pendapat terakhir inilah yang diterapkan di Indonesia yang tidak menerapkan potong tangan bagi pelaku pencurian.

Sedangkan corak yang ketiga adalah corak penalaran *istislahi*, yaitu identifikasi terhadap berbagai problematika hukum Islam yang belum diatur oleh *nas* (al-Qur'an dan Sunnah) secara khusus. Dalam corak ini ayat-ayat hukum dikumpulkan untuk mencari prinsip-prinsip umum (kemaslahatan), kemudian disusun menjadi tiga tingkatan (*darûriyyah*, *hâjiyyah* dan *tahsîniyyah*). Setelah itu prinsip umum tersebut dideduksikan

kepada persolan hukum yang akan diselesaikan. Termasuk dalam corak penalaran ini adalah metode *maslahah mursalah* dan *sadd al-zarî'ah*.

Secara esensial dapat dikatakan bahwa ketiga corak penalaran tersebut merupakan metode yang memiliki corak dan karakteristik yang berbeda antara yang satu dengan lainnya. Namun dalam tataran aplikatif, ketiga corak tersebut dapat digunakan sekaligus secara bersamaan. Karena ketiganya, tidak bisa dipungkiri, memiliki keterkaitan dengan *maslahah* sebagai tujuan *tasyrî'*, yaitu sebagai corak dalam rangka memahami tujuan penetapan hukum dalam Islam.

Namun dalam pembahasan ini dikhususkan dan difokuskan kepada salah satu corak saja, yaitu corak *istislahi*, dan lebih spesifik lagi, yaitu metode *maslahah mursalah (istislâh)*, sebagai salah satu metode yang dipakai dalam menggali dan menemukan hukum Islam.

Meskipun *maslahah mursalah* dipandang sebagai metode yang paling dinamis dan progressif dalam metodologi hukum Islam, namun hal itu tidak mampu menghilangkan kritikan bahkan penolakan terhadap metode ini sebagai salah satu metode dan sarana penggalian hukum Islam. Sehingga kritikan yang bernada keras dan halus senantiasa ditujukan kepada metode ini. Bahkan perbedaan tersebut telah terjadi sejak periode awal pembentukan hukum Islam, terutama ketika Imân Malik, untuk pertama kali memunculkan dan memperkenalkan metode *istislâh* ini.

Maslahah mursalah telah menjadi bahan polemik dan perbedaan tentang legalitas dan validitasnya sebagai salah satu metode penggalian hukum Islam, tatkala *nas* (al-Qur'an dan Sunnah) tidak memberikan aturan

³⁵ Peunoh Daly dan Quraisy Shihab (ed.), *Usûl al-Fiqh*, II (Jakarta: Proyek Pembinaan Sarana dan Prasarana Perguruan Tinggi Agama DITBINPERTAIS, 1986), hlm. 92

yang khusus atau eksplisit tentang kemaslahatannya. Artinya, masih terjadi dualisme pandangan di kalangan intelektual hukum Islam tentang hal itu, di mana satu kelompok menerimanya sebagai metode penggalian hukum Islam, sedangkan kelompok lainnya menolak, dan masing-masing kelompok mendasarkan pandangan dan statemennya kepada argumentasi rasional.

Secara umum dapat dipahami bahwa kelompok yang menolak pada dasarnya berangkat dari sikap kekhawatiran akan terjerumus kepada kesalahan jika sampai menetapkan hukum karena ego pribadi dan pengaruh hawa nafsu. Berdasarkan asumsi ini, jika kekhawatiran tersebut dapat dieliminasi, berarti kapasitas dan eksistensi *masalah mursalah* dapat diterima. Apalagi metode *masalah mursalah* hanya diterapkan untuk kasus-kasus mu'amalat, dan tidak menyentuh aspek ibadat.

Sedangkan kekhawatiran sebagian kelompok bahwa menerapkan *masalah mursalah* berarti Tuhan luput membicarakan sebahagian kemaslahatan, tidak memiliki dasar yang kuat. Hal ini dapat dijawab dengan konsep *maqasid al-syari'ahnya* al-Syatibi, yang merupakan kesimpulan hukum yang dilakukan secara induktif dari berbagai ketentuan *nas* (al-Qur'an dan Sunnah). Di sinilah konsep *maqasid al-syari'ah* al-Syatibi menemukan elan vitalnya, karena kemaslahatan yang disimpulkan secara induktif dari berbagai *nas* tersebut, berarti tetap dan tidak keluar dari koridor *nas* secara umum.

Kemudian kriteria kemaslahatan sebagai *maqasid al-syari'ah* al-Syatibi, seperti kemaslahatan tersebut harus dilihat termasuk kategori yang mana (*darûriyyah, hâjiyyah* atau *tahsîniyyah*), kemaslahatan itu harus memiliki visi dan berorientasi untuk kehidupan

dunia dan akhirat, harus bersifat universal dan mutlak,³⁶ akan mampu mengeliminasi dan menjawab argumentasi dan kekhawatiran akan terjerumusnya mereka ke jurang kesalahan dan pengaruh hawa nafsu, jika menggunakan metode *masalah mursalah*.

Artinya, *maqasid al-syari'ah* al-Syâtibî berpuncak pada prinsip menjaga kepentingan agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta benda, yang dikonversikan kepada salah satu tingkatan (*darûriyyah, hâjiyyah* atau *tahsîniyyah*). Kemudian jika kepentingan umum dapat melayani salah satu dari kelima prinsip tersebut secara pasti (*qat'î*) dan universal (*kullî*) maka penalaran logis yang didasarkan kepadanya adalah valid.

Hal ini dibuktikan oleh pandangan al-Ghazâlî yang menyatakan bahwa apabila pembicaraan kemaslahatan yang esensi dan substansinya dalam upaya pemeliharaan dan realisasi dari *maqasid al-syari'ah*, yaitu dalam rangka pemeliharaan kepentingan agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta benda, tidak perlu diragukan dan harus dijadikan hujjah, untuk kemudian diikuti.³⁷

Di samping itu, intelektual hukum Islam sangat menyadari akan relativitas kemaslahatan, artinya sesuatu yang dipandang *masalah* oleh sebagian orang belum tentu dipandang *masalah* juga oleh sebagian yang lain. Muhammad Tahir misalnya, untuk mengeliminasi relativitas tersebut diperlukan beberapa kriteria untuk memverifikasinya.³⁸ Sehingga dalam melakukan ijtihad dengan menggunakan metode *masalah*

³⁶ *Ibid.*, hlm. 37

³⁷ Al-Ghazâlî, *al-Mustasfâ min 'Ilm Usûl*, I (Baghdâd: Musannâ, 1970), h. 287

³⁸ Lihat Muhammad Tâhir, *Maqâsid al-Syari'ah al-Islâmiyyah* (Tunisia: Syikât Tunisia, tt.), h. 51-5

mursalah, harus dapat dipastikan bahwa kemaslahatan tersebut secara hakiki betul-betul sejalan dengan *maqasid al-syari'ah*.³⁹

Lebih jelas lagi Muhammad Maslehuudin berkomentar⁴⁰ bahwa konsep masalah *mursalah* terikat pada konsepsi bahwa *syari'at* dilembagakan untuk menjamin kepentingan komunitas muslim dan berfungsi memberikan manfaat dan mengeliminasi kemafsadatan. Sehingga dengan pengetahuan yang memadai tentang *maqasid al-syari'ah* seorang mujtahid diharapkan mampu mempertimbangkan ijtihadnya dengan tidak keluar dari konteks tujuan pelebagaan hukum Islam.⁴¹

Untuk itu, dalam mengeliminasi dan mencari konvergensi antara kelompok ulama yang menerima dan menolak metode *masalah mursalah* sebagai metode penggalan hukum Islam, - khususnya bagi kelompok yang menolak- memerlukan verifikasi *maqasid al-syari'ah* dalam menjamin validitasnya. Hal ini lebih ditegaskan lagi oleh al-Syatibi dalam *al-I'tisâm*, yang menyebutkan bahwa validitas *masalah mursalah* sangat ditentukan oleh;

- a. Adanya kesesuaian antara *masalah mursalah* dengan *maqasid al-syari'ah* dan tidak terdapat pertentangan (kontradiksi) dengan dasar dan prinsip hukum lainnya

³⁹ Amir Syarifuddin, *Usûl Fiqh*, II (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999), h. 337

⁴⁰ Muhammad Maslehuudin, *Filsafat Hukum Islam dan Pemikiran Orientalis: Studi Perbandingan Sistem Hukum Islam*, Alih Bahasa: Yudian Wahyudi Asmin (Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 1991), h. 127

⁴¹ Helmi Karim, *Konsep Ijtihad Majelis Ulama Indonesia dalam Pengembangan Hukum Islam* (Pekanbaru: SUSQA PRESS, 1994), h. 51

- b. Esensi dan substansi *masalah mursalah* tersebut harus dapat diterima logika (logis)

- c. Implementasi *masalah* tersebut bertujuan mengeliminasi kesempatan dan kesulitan hidup manusia⁴²

Faturrahman Djamil sependapat dengan pandangan di atas, khususnya poin pertama, di mana validitas *masalah mursalah* sangat berkait berkelindan dengan analisis *maqasid al-syari'ah*. Artinya, analisis *maqasid al-syari'ah* memiliki pengaruh signifikan terhadap posisi atau kedudukan *masalah mursalah*. Sehingga untuk memverifikasi *masalah* dalam konteks *masalah-mursalah* harus sesuai dan sejalan dengan *maqasid al-syari'ah*.⁴³

Asafri Jaya Bakri⁴⁴ berkesimpulan, bagi al-Syatibi, karena urgensi pertimbangan *maqasid al-syari'ah* sudah sangat transparan dan jelas, maka penajaman metode ijtihad dengan menggunakan konsep *masalah mursalah* sebagai corak penalaran *istislahi* dapat dilakukan melalui pemahaman *maqasid al-syari'ah* itu sendiri. Hal ini dapat dikembangkan dalam metode "sikap diamnya *syar'î* dari pelebagaan hukum Islam yang memiliki dampak positif untuk menjamin kepentingan komunitas muslim secara makro.

Lebih spesifik lagi, *masalah mursalah* yang mengedepankan kemaslahatan, namun tidak mendapat legalitas *nas* (al-Qur'an dan Sunnah) secara tekstual dapat dianalisis melalui metode "diamnya *Syari'* terhadap pelebagaan hukum

⁴² Abû Ishâq al-Syâtibî, *al-I'tisâm*, II (Riyâd: Maktabah al-Riyâdah al-Hadîsah, tt.), h. 129-33

⁴³ Faturrahman Djamil, *Filsafat Hukum Islam* (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1992), h. 143

⁴⁴ Asafri Jaya Bakri, *Konsep...*, h. 149

Islam, karena tidak ada motif⁴⁵. Artinya tidak ada motif yang mendorong *Syâri'* untuk menetapkan dan mengeluarkan hukumnya melalui *nas* (al-Qur`an dan Sunnah). Namun dalam hal ini tidak berarti kemaslahatan yang timbul dalam rentang waktu kemudian bertentangan dengan maqasid al-syari'ah. Bahkan Asafri Jaya Bakri berkesimpulan, permasalahan tersebut harus dimasukkan dalam kategori kemaslahatan yang ditunjukkan oleh prinsip-prinsip umum hukum Islam.⁴⁵

Muhammad Khalid Mas'ud juga mengamati bahwa kemaslahatan yang menjadi sentral pembicaraan al-Syâtibî tidak terlepas dari tiga kategori *masalahah*, yaitu *masalahah mulghah*, *masalahah mu'tabarah* dan *masalahah mursalah*. Namun karena dua yang pertama telah termasuk (*include*) dalam lingkup atau umumnya *nas* yang tidak dikeragui lagi validitasnya, maka dalam pembahasan dan pengelaborasi maqasid al-syari'ahnya al-Syatibi lebih menitikberatkan pada tipe atau jenis yang terakhir (*masalahah mursalah*). Dalam hal ini al-Syatibi lebih menekankan *masalahah* kepada pertimbangan kebutuhan manusia dari pada melihatnya sebagai hak prerogatif *ilahiyyah*.⁴⁶

Contoh klasik yang sering dikedepankan adalah kodifikasi al-Qur`an pada masa khalifah Abu Bakar Siddik. Ide kodifikasi tersebut dimunculkan Umar ibn Khattab setelah melihat banyaknya kaum muslimin, khususnya para penghafal (*hâfiz*) al-Qur`an, yang meninggal dalam perang Yamamah. Pada awalnya khalifah Abu Bakar

merasa bimbang untuk melaksanakan ketika ide ini dikonfirmasi kepadanya. Alasan mendasar yang disampaikan adalah bahwa upaya ini belum pernah dilakukan pada masa Nabi, juga tidak ada *nas* yang memerintahkan untuk itu, di samping tidak ada juga yang melarangnya. Namun, dengan argumentasi mendasar, yaitu akan lenyapnya al-Qur`an seiring dengan meninggalnya penghafal al-Qur`an, barulah khalifah memahami dan menunjuk Zaid ibn Sâbit sebagai ketua pelaksananya.⁴⁷

Dalam kasus ini dapat diamati, adanya suatu peristiwa yang tidak mendapat legalitas *nas* secara eksplisit yang memberikan justifikasi kodifikasi al-Qur`an tersebut. Namun, di sini Umar ibn Khattab melihat adanya kemudatan yang akan timbul jika al-Qur`an tidak dikodifikasi dalam satu *mushaf*, dan juga memandang adanya suatu kemaslahatan yang diraih dengan upaya tersebut, yaitu al-Qur`an akan terjamin keberadaannya dan kekhawatiran akan lenyapnya al-Qur`an dapat dieliminasi. Untuk itu, kasus tersebut termasuk dalam kategori kemaslahatan yang tidak mendapat legalitas *nas* secara tekstual (*mursal*). Dengan menggunakan metode maqasid al-syari'ah upaya kodifikasi dapat dibenarkan. Karena kebutuhan akan kodifikasi termasuk kebutuhan yang esensial (*darûrî*), dan sebagai proteksi terhadap kepentingan agama. Dengan demikian kodifikasi al-Qur`an dipandang sebagai tindakan yang mengandung kemaslahatan sebagaimana tujuan *syara'*. Sedangkan belum ditetapkannya hukum sebelumnya, bukan berarti upaya itu tidak mengandung

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ Muhammad Khalid Mas'ud, *Filsafat Hukum Islam dan Perubahan sosial*, Alih Bahasa: Yudian W. Asmin (Surabaya: Al Ikhlas, 1995), h. 334

⁴⁷ Untuk informasi lebih lengkap lihat al-Syâtibî, *al-I'tisâm*...., h. 115-8

kemaslahatan. Tetapi karena tidak ada motif yang mendorong *Legislator* (*Syâri'*) untuk menetapkan hukumnya melalui *nas*.

Kemudian dari analisisnya terhadap contoh di atas, al-Syâtibî sampai pada kesimpulan bahwa *pertama masalah mursalah* sesuai dengan maqasid al-syari'ah,⁴⁸ sehingga tidak bertentangan dengan dalil-dalil syara' lainnya; *kedua masalah mursalah* dapat dinalar;⁴⁹ *ketiga masalah mursalah* merujuk kepada prinsip-prinsip seperti proteksi (perlindungan) terhadap kebutuhan manusia, menepis dan mengeliminasi halangan yang membahayakan agama, dan perlindungan terhadap sarana yang penting untuk mencapai tujuan hukum.⁵⁰

Atas dasar itu, Muhammad Khalid Mas'ud menyimpulkan bahwa menurut al-Syâtibî, *masalah* yang dapat diterima tidak bisa disamakan dengan *bid'ah* dan *masalah* itu tidak terbatas pada kategori *darûrî* saja, *masalah* juga mencakup kategori-kategori lainnya (*hâjî* dan *tahsînî*).⁵¹ Realitas-faktual membuktikan bahwa analisis *masalah mursalah* di atas sejalan dengan konsep al-Syatibi tentang kemaslahatan yang menjadi sentral dan urgen dalam konsepsinya tentang maqasid al-syari'ah. Dalam kondisi ini, kemaslahatan akan menemukan validitasnya dan akan diterima sebagai salah satu metode penggalian hukum dalam Islam.

3. *Sejauhmanakah urgensi dan signifikansi konsep maqâsid al-syari'ah tersebut terhadap metode*

istislâh dalam melakukan istinbât hukum?

Penggalian hukum Islam terhadap *masalah* dilakukan melalui ijtihad, yang salah satunya menggunakan metode *masalah mursalah*. Analisis konsep dan metode ini diarahkan pada penggalian hukum terhadap berbagai problematika umat Islam yang kasusnya tidak termaktub secara eksplisit dalam *nas*.

Dari pemaparan tentang korelasi antara intensi legislasi dengan metode penggalian hukum melalui metode *masalah mursalah*, jelaslah bahwa dalam rangka pengembangan pemikiran hukum yang kasusnya tidak diatur secara eksplisit dalam *nas*, maka pemahaman terhadap *masalah* sebagai maqasid al-syari'ah menjadi urgen. Lebih dari itu adalah untuk mengetahui apakah terhadap suatu kasus, hukum tersebut masih bisa diterapkan, jika situasi dan kondisi sosiologis komunitas Islam telah berubah. Dengan demikian, pengetahuan tentang maqasid al-syari'ah menjadi kunci keberhasilan seorang mujtahid dalam ijtihadnya.⁵²

Dari analisisnya terhadap konsep *masalah* al-Syâtibî, Muhammad Khalid Mas'ud sampai pada kesimpulan bahwa untuk merealisasikan *masalah* sebagai maqasid al-syari'ah, al-Syâtibî telah berupaya membebaskan operasi teori hukum Islam dari sejumlah faktor deterministik dan rigiditas yang diakibatkan oleh pertimbangan teologis dan metodologis. Dalam realitasnya konsep *masalah*-nya menyediakan suatu koreksi bagi banyak kesalahpahaman tradisonal dan modern terhadap konsep ini. Bagi al-Syâtibî, *masalah*

⁴⁸ *Ibid.*, h. 111

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ *Ibid.*, h 113-5

⁵¹ Muhammad Khalid Mas'ud, *Filsafat....*, h. 315

⁵² Satria Effendi M. Zein, "Maqasid Syari'at dan Perubahan Sosial", dalam *Dialog* (Badan Litbang Depag, Nomor 33 Tahun XV, Januari 1999), h. 29

bukanlah suatu prinsip yang benar-benar relatif, tetapi tidak juga secara ketat terikat dengan qiyâs dan teks-teks hukum spesifik syari'ah.⁵³

Dengan demikian *maslahah* itu bukanlah bentuk khusus dari analogi, tetapi juga bukan metode kesesuaian hukum yang luar biasa dalam menyediakan suatu area fleksibelitas dan adaptabilitas dalam penalaran hukum. Bagi al-Syâtibî, kemaslahatan yang menjadi maqasid al-syari'ah itu harus memiliki dan memenuhi beberapa kriteria dan persyaratan, seperti kemaslahatan itu harus universal, mutlak, dan termasuk salah satu dari tiga kategori (primer, sekunder atau komplementer), sebagai proteksi terhadap kepentingan agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta benda.

Menurut hemat penulis, dengan ini al-Syâtibî telah berupaya menempatkan antara konsepsi hukum sebagai warisan intelektual masa lalu dan modernitas sebagai tuntutan masa kini dalam bingkai dan proporsi yang sesuai dan pada posisi yang selayaknya. Karena al-Syâtibî tidak memandang konsepsi hukum Islam para ortodoks masa silam sebagai warisan yang baku, mapan, *immutable* dan tidak dapat dirubah dan diutak-atik lagi, karena telah dilekatkan kepadanya sifat abadi (*eternal*). Sebaliknya, al-Syâtibî juga tidak menempatkan modernitas sebagai pemegang otoritas mutlak dalam menilai warisan intelektual masa silam. Bagi al-Syâtibî keduanya harus disikapi secara adil, tanpa mengorbankan salah satu, untuk kemudian mengagungkan yang lain.

Barangkali al-Syâtibî sangat menyadari, jika warisan intelektual masa silam

dipakai dalam menilai modernitas, akan melahirkan sikap fundamentalis dan konservatif. Demikian juga sebaliknya, jika modernitas dipakai untuk menilai warisan intelektual masa silam, tentu akan melahirkan sikap apologetik dan apatisisme agama yang berimplikasi kepada keringnya relung kehidupan umat Islam dari dimensi spritual dan akan melahirkan leberalis-liberalis model baru.

Terlepas dari adanya statemen tentang kegagalan konsep maqasid al-syari'ah al-Syâtibî, para ulama kontemporer memandang bahwa konsep yang ditawarkan al-Syâtibî ini telah maju ketimbang ulama sebelumnya. Muhammad Khalid Mas'ud misalnya berpendapat, konsepsi al-Syâtibî menandai suatu kecenderungan ke arah positivisme hukum.⁵⁴ Pemahaman yang tepat terhadap zona-zona batasannya, yang diakibatkan oleh sifat dasar historis partikuler hukum Islam dalam periode ini, dan ambiguitas-ambiguitas yang ditimbulkan oleh batasan ini, mungkin membantu untuk merevisi dan merekonstruksi argumentasi al-Syâtibî dalam

⁵³ Muhammad Khalid Mas'ud, *Filsafat...*, h. 337-8

⁵⁴ Positivisme hukum merupakan suatu aliran dalam filsafat hukum yang mencoba memisahkan antara hukum dengan moral. Aliran ini dalam perkembangannya terbagi dua, yaitu aliran positivisme analitis yang dipelopori oleh John Austin dan aliran positivisme murni yang dikembangkan oleh Hans Kelsen. Aliran positivisme mengartikan hukum sebagai *a command of the lawgiver* (perintah dari pembuat hukum atau perundang-undangan), yaitu suatu perintah dari mereka yang memegang kekuasaan tertinggi dan kedaulatan hukum. Aliran ini memandang hukum sebagai suatu sistem yang logis, tetap dan bersifat tertutup (*closed logical system*). Hukum secara tegas harus dipisahkan dari moral, yaitu tidak didasarkan pada pertimbangan dan penilaian baik buruk. Lihat Lili Rasjidi, *Filsafat Hukum: Apakah Hukum Itu?* (Bandung: PT Remaja Rosda Karya, 1993), h. 42

mengadaptasikan hukum Islam dengan perubahan sosial, sebagai kunci bagi kesuksesan adaptasi hukum Islam dengan kondisi kekinian (kontemporer).⁵⁵

Lebih spesifik lagi menurut penulis bahwa konsepsi al-Syatibi lebih mengarah ke pragmatisme-positif (positivisme pragmatis).⁵⁶ Karena bagi al-Syâtibî tujuan pelebagaan hukum dalam Islam adalah untuk kebahagiaan atau kemaslahatan seluruh masyarakat. Di sini, konsepsi maqasid al-syari'ah al-Syâtibî telah mengandung unsur "fleksibilitas dan perubahan", sebagai ciri utama dinamika hukum dalam merespon isu-isu kontemporer.

Wael B. Hallaq, lebih jauh, melihat bahwa konsep maqasid al-syari'ah al-Syâtibî tidak hanya didorong oleh keinginan kuat untuk menciptakan seperangkat teoritis yang dapat meningkatkan fleksibilitas dan adaptabilitas hukum Islam. Lebih dari itu adalah untuk mengembalikan hukum Islam ke dalam bangunannya yang asli dan substantif.⁵⁷

Secara teoritis ungkapan senada dengan statemen di atas adalah sejak

⁵⁵ Muhammad Khalid Mas'ud, *Filsafat...*, h. 342

⁵⁶ Aliran ini digagas oleh Gerakan Realis Amerika yang merupakan anti-tesis terhadap aliran positivisme analitisnya Austin. Aliran ini berpendapat bahwa hukum positif sebagai perintah penguasa untuk mempertahankan "Peraturan dan stabilitas", sekarang direduksi ke dalam posisi "Hukum dalam keadaan yang terus-menerus berubah". Aliran ini dikatakan menggunakan pendekatan pragmatis terhadap hukum, karena aliran ini lebih mementingkan tujuan akhir hukum yang semata-mata untuk memuaskan kebutuhan-kebutuhan masyarakat yang berbeda-beda. Lihat W. Friedmen, *Legal Theory* (New York: Columbia University Press, 1970), h. 296

⁵⁷ Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories: an Introduction to Sunnî Usûl al-Fiqh* (New York: Cambridge University Press, 1997), h. 163

awal hukum Islam hanya bertujuan merealisasikan kemaslahatan manusia. Ungkapan standar bahwa hukum Islam dicanangkan demi kebahagiaan manusia, lahir batin, duniawi-ukhrawi, memperkuat asumsi tersebut. Akan tetapi keterikatan berlebihan terhadap *nas*, seperti ditunjukkan paham ortodoksi - khususnya di kalangan teolog - dalam mengaitkan pembahasan maqasid al-syari'ah dalam pembahasan ilmu kalam, telah membuat prinsip kemaslahatan hanya sebagai jargon kosong dan utopis.⁵⁸

Perlu juga disadari bahwa dalam *usûl al-fiqh*, logika berfikir dan metode penalaran berbeda dengan ilmu kalam. Pemikiran hukum mengharuskan kehendak bagi tindakan-tindakan sukarela dihubungkan dengan manusia itu sendiri, jika ia secara hukum harus bertanggung jawab terhadap tindakannya tersebut. Karena ketaatan terhadap perintah Allah tergantung kepada kehendak manusia, maka perintah itu harus terlihat dimotivasi oleh kepentingan-kepentingan manusia. Di sinilah konsep maqasid al-syari'ah menemukan elan vitalnya.

Atas dasar itulah Ibn al-Qayyim, sebagaimana yang dikutip Yûsuf al-Qardâwî berpendapat bahwa maqasid al-syari'ah dapat dijadikan dasar bagi para mufti dalam memberikan fatwa, yang membuka peluang bagi berubahnya hukum seiring dengan perubahan zaman, lingkungan dan kondisi manusia.⁵⁹

Muhammad Hasim Kamali berkomentar bahwa konsep maqasid al-syari'ah al-Syâtibî telah memilih *maslahah* yang diabaikan oleh *nas* untuk mencakup

⁵⁸ Masdar F. Mas'udi, "Meletakkan Kembali Maslahat sebagai Acuan Syari'ah", dalam *Jurnal Ilmu dan Kebudayaan Ulumul Qur'an*, No. 3 Vol. VI Tahun 1995, h. 94

⁵⁹ Yûsuf al-Qardâwî, *al-Marji'iyah al-'Ulyâ fi al-Islâm li al-Qur`ân wa al-Sunnah* (Kairo: Maktabah Wahbah, tt.), h. 234-5

semua tindakan yang memberikan keuntungan (*profit, benefit*) bagi masyarakat.⁶⁰ Ijtihad atas dasar pembahasan *maslahah* sebagai maqasid al-syari'ah sering memungkinkan tidak diterapkannya ketentuan *nas* menurut apa adanya (tekstual), tetapi diterapkan dengan cara lain atau bahkan tidak diterapkan sama sekali.⁶¹

Maslahah dipandang oleh kelompok dinamisme dalam hukum Islam sebagai prinsip adaptabilitas. Untuk itu, ia harus merespon dan mengakomodir setiap perubahan sosial yang melayani tujuan ini. Konsep pokok dalam konsep ini adalah hukum Islam, sebagaimana hukum-hukum lain, bisa dirubah, direformasi dan dikodifikasi oleh legislasi negara, sesuai dengan kebutuhan sosial masyarakat.⁶² Hal ini tentu saja secara terang-terangan mempertanyakan ide keabadian hukum Islam.

Adaptabilitas hukum Islam sebagai wadah dinamika hukum Islam, dapat dibedakan menjadi dua pengertian; 1) Perubahan dengan cara dimodifikasi agar sesuai dengan kondisi-kondisi sosial masyarakat; 2) Kemungkinan perluasan kumpulan hukum yang telah ada.⁶³

Kedua pengertian di atas dapat diterapkan oleh intelektual hukum Islam dalam menyelesaikan problematika hukum Islam kontemporer, selama persoalan tersebut berkisar dalam masalah mu'amalah. Masalah mu'amalah dapat diketahui makna dan rahasianya oleh manusia sepanjang masalah itu *reasonable*,

⁶⁰ Muhammad Hasim Kamali, "Source, Nature and Objectives of Syari'ah", dalam *Islamic Quarterly*, Vol. 33/4 1989, h.215

⁶¹ Ahmad Azhar Basyir, *Pokok-pokok Persoalan Filsafat Hukum Islam* (Yogyakarta: FH-UII, 1984), hlm. 31-2

⁶² Muhammad Khalid Mas'ud, *filsafat.....*, h. 27

⁶³ *Ibid.*, h. 44

maka penelusuran terhadap masalah-masalah mu'amalah menjadi urgen dan signifikan. Artinya, sepanjang persoalan tersebut masih dalam koridor kajian mu'amalah dan tidak termasuk lingkup ibadah murni, maka ia menjadi lapangan ijtihad.

Hanya saja dalam tataran aplikatif, langkah awal yang harus diperhatikan adalah apa hakikat atau substansi dari masalah tersebut. Penelitian terhadap kasus yang akan diterapkan hukumnya sama pentingnya dengan penelitian terhadap sumber-sumber hukum yang akan dijadikan dalilnya. Artinya, dalam menerapkan *nas* terhadap kasus baru, kandungan *nas* harus diteliti dengan cermat termasuk meneliti tujuan dilembagakannya suatu hukum. Setelah itu perlu dilakukan studi kelayakan *tanqih al-manat*, apakah ayat atau hadis tertentu layak untuk diterapkan pada kasus yang baru itu atau tidak.

Boleh jadi, ada kasus baru yang mirip dengan kasus hukum yang terdapat dalam al-Qur'an dan Sunnah, padahal setelah diadakan penelitian secara seksama, ternyata kedua kasus itu berbeda. Konsekuensinya, kasus tersebut tentu tidak dapat disamakan hukumnya dengan kasus yang ada pada kedua atau salah satu sumber tersebut. Sehingga Fathurrahman Djamil⁶⁴ berpendapat, di sinilah letak urgensinya pengetahuan tentang maqasid al-syari'ah, sebagaimana yang telah diterapkan para teoritis hukum Islam.

Dalam rangka merealisasikan maqasid al-syari'ah itulah hukum Islam dapat berubah sesuai dengan situasi dan kondisi komunitasnya. 'Abd al-Wahhâb Khallâf mengatakan bahwa tujuan *syara'* adalah kemaslahatan, di mana

⁶⁴ Fathurrahman Djamil, *Metode Ijtihad Majlis Tarjih Muhammadiyah* (Jakarta: Logos Publishing House 1995), h. 37

terdapat *masalah* di situlah hukum Islam.⁶⁵ Sebagai contoh, khalifah Umar dan ‘Usmân menetapkan hukuman cambuk bagi peminum khamar dengan 80 kali cambuk, sedangkan pada masa Nabi belum ada ketentuan bakunya. Abu Bakar menetapkan empat puluh kali cambuk.⁶⁶ Perubahan hukuman bagi peminum khamar dari 40 kali cambuk menjadi 80 dilakukan karena dengan 40 kali cambuk saat itu tidak mampu merubah orang dari perbuatan itu.⁶⁷

Kebijakan Umar dan ‘Usmân tersebut tidak berarti bertentangan dengan ketetapan Nabi dan Abu Bakar sebelumnya, akan tetapi sebagai upaya mencari ketentuan hukum yang mampu merealisasikan kemaslahatan manusia, yang menjadi tujuan pelembagaan hukum (maqasid al-syari’ah), dalam hal ini berarti proteksi terhadap akal manusia.

Senada dengan ungkapan tersebut, Muhammad Abû Zahrah⁶⁸ berkomentar bahwa orang yang beranggapan tindakan Umar tersebut sebagai tindakan yang meninggalkan *nas*, demi kemaslahatan dan keuntungan individual, merupakan ungkapan yang kurang tepat dan tidak didukung dengan alasan yang kuat dan mendasar. Dalam hal ini, justru Umar telah menerapkan *nas* tersebut secara baik dengan pemahaman yang kreatif-konstruktif dan sehat, serta tanpa ragu-ragu, dalam rangka dan

⁶⁵ ‘Abd al-Wahhâb Khallâf, *al-Siyâsât al-Syar’yyât aw Nizâm al-Dawlât al-Islamiyyât fi al-Syu’ân al-Dustûriyyât wa al-Khairiyyât wa al-Mâliyyât* (t.p.: Dâr al-Ansâr, tt.), h. 8

⁶⁶ al-Syâtibî, *al-I’tisâm*...., h. 118-9

⁶⁷ Ibn Taymiyah, *al-Siyâsât al-Syar’yyât fi Islâh al-Râ’i wa al-Râ’iyyât* (Beirût: Dâr al-Kutub al-‘Arabiyyât, tt.) h. 91

⁶⁸ Muhammad Abû Zahrah, *Târikh al-Mazâhib al-Islâmiyyah* (Mesir: Dâr al-Fikr al-‘Arabî, tt.), h. 20

kerangka implementasi terhadap maqasid al-syari’ah, yaitu merealisasikan kemaslahatan manusia.

Uraian di atas mengindikasikan bahwa kondisi dan perkembangan sosiologis masyarakat merupakan proses yang berjalan terus-menerus dan berkesinambungan. Hal ihwal alam dan manusia, beserta adat dan peradabannya, tidak selamanya dalam gerak dan jalan yang tetap. Akan tetapi akan senantiasa berubah secara *sunnatullah*.⁶⁹ Kondisi ini nampaknya sulit berubah, karena hal itu merupakan watak alam yang diciptakan Allah. Untuk itu, realitas yang bersifat alamiah ini, yang di dalamnya *include* segala aspek dan aktifitas manusia akan senantiasa mengalami perubahan. Fenomena ini sudah menjadi kelaziman yang logik, sehingga bila terjadi perubahan hukum karena situasi dan kondisi serta pengaruh dari gejala kemasyarakatan, bukan sesuatu yang asing lagi dalam Islam.

Hal ini menurut hemat penulis, harus menjadi pertimbangan atau *blue print* bagi para intelektual hukum Islam, terutama di era post-modern ini, agar hukum Islam itu mempunyai arti dan berfungsi di tengah-tengah masyarakat, sehingga mampu meralisir maqasid al-syari’ah, yaitu untuk merealisasikan kemaslahatan manusia dan menepis kemafsadatan.

Upaya rekonstruksi metodologis dan reinterpretasi rasional, sebagai wujud pembaharuan bukanlah wujud nyata dari pembatalan (*naskh*) terhadap sumber hukum Islam. Perlu dipahami bahwa perubahan hukum tidak dapat diidentikkan dengan pembatalan hukum dalam konsepsi hukum Islam, karena

⁶⁹ Ibn Khaldûn, *Muqaddimah Ibn Khaldûn* (Mesir: Dâr al-Bayân, tt.), h. 160

kedua komponen tersebut memiliki perbedaan prinsipil dan fundamental. Pembatalan hukum menyangkut eksistensi teks, di mana teks yang datang belakangan membatalkan teks yang terdahulu, sedangkan pembaharuan hukum adalah pengamalan dan penerapan teks yang sudah ada dengan mempertimbangkan situasi teks tersebut yang dikaitkan dengan kebutuhan atau kemaslahatan manusia. Perbedaan lainnya adalah bahwa pemegang otoritas mutlak dalam pembatalan hukum adalah Allah SWT. sedangkan yang merubah penerapan hukum adalah mujtahid melalui ijtihadnya, untuk selanjutnya disesuaikan dengan kebutuhan atau kemaslahatan manusia.⁷⁰

Pembaharuan hukum Islam dilakukan dengan memberikan interpretasi baru terhadap sumber-sumber tekstual. Interpretasi baru memasukkan perkembangan baru yang ditimbulkan oleh kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi sebagai salah satu bahan pertimbangan, dalam usaha yang sungguh-sungguh mendekatkan diri kepada kebenaran, dengan tetap berpedoman kepada prinsip-prinsip dasar hukum Islam agar dapat terwujud kemaslahatan yang dikehendaki manusia. Bila hukum Islam tidak mampu beradaptasi dan mengakomodir perkembangan umat, maka hukum Islam itu akan ketinggalan zaman dan hukum itu akan ditinggalkan masyarakat karena tidak mampu menjawab dan mengatasi problematika yang timbul di tengah-tengah masyarakat.

Dengan demikian dapat dikatakan bahwa dinamika hukum Islam itu sebenarnya didasari atas tuntutan dari hukum Islam itu sendiri, melalui statemennya yang menyatakan bahwa

Islam itu merupakan rahmat bagi sekalian alam dalam setiap situasi dan kondisi, karena memang hukum Islam dilembagakan untuk merealisasikan kemaslahatan manusia dan untuk menjamin kebahagiaan mereka di dunia dan akhirat. Jadi, pembaharuan hukum Islam melalui adaptabilitas dan fleksibilitas sebagai medium dinamika hukum Islam sangat relevan dengan konsep maqasid al-syari'ah al-Syâtibî, karena substansi maqasid al-syari'ah juga dalam rangka merealisasikan kemaslahatan manusia dan menjamin kebahagiaan mereka di dunia dan akhirat.

C. Kesimpulan

Dari uraian seluruh bab yang telah diungkapkan, sampailah penulis pada suatu kesimpulan sebagai berikut;

1. Al-Syatibi sangat menyadari bahwa tujuan akhir pelebagaan hukum dalam Islam adalah untuk merealisasikan kemaslahatan manusia, baik jangka pendek maupun jangka panjang. Esensi dan substansi kemaslahatan yang menjadi *maqasid al-syari'ah* adalah kemaslahatan yang membicarakan substansi kehidupan manusia dan pencapaian apa yang dituntut kualitas-kualitas emosional dan intelektualnya dalam pengertian yang mutlak dan menepis segala unsur yang secara aktual merusak kemaslahatan tersebut. Untuk itu, sebagai parameternya, al-Syâtibî memberikan beberapa kriteria untuk validitas kemaslahatan tersebut, yaitu harus melindungi salah satu dari *al-usûl al-khamsah*, yang terdiri dari pemeliharaan agama, jiwa, akal, keturunan dan harta benda. Kemudian kemaslahatan tersebut harus masuk salah satu dari tiga kategori, yaitu untuk

⁷⁰ Ibn Qayyim al-Jauziyyah, *I'lâm al-Muwaqqi'in* (Beirût: Dâr al-Fikr, 1977), h. 36

memelihara kepentingan yang primer (*darûrî*), sekunder (*hâjî*) atau komplementer (*tahsînî*). Kemudian kemaslahatan itu harus berorientasi untuk kepentingan dunia dan akhirat dengan segala kewajiban (*taklîf*), subyek hukum (*mukallaf*) dan situasi dan kondisi (*ahwâl*).

2. Secara umum dapat dikatakan kemaslahatan dalam *maqasid al-syari'ah* tidak hanya ditujukan untuk kemaslahatan yang tidak termaktub secara eksplisit dalam *nas* saja (*maslahah mursalah*), tetapi juga meliputi kemaslahatan lain (*mu'tabarâh* dan *mulghah*). Hanya saja karena dua yang terakhir telah menjadi ketentuan yang jelas dan pasti dalam *nas*, maka konsep *maqasid al-syari'ah* lebih diarahkan kepada kemaslahatan yang tidak didukung bukti tekstual (*mursalah*). Meskipun begitu kemaslahatan yang menjadi *maqasid al-syari'ah* masih termasuk dalam umumnya *nas*, karena kemaslahatan tersebut dirangkum dari berbagai *nas* dengan menggunakan metode induktif. Di samping itu, dalam *maslahah mursalah* kelima unsur pokok (agama, jiwa, akal, keturunan dan harta benda) hanya ditujukan untuk memelihara kepentingan yang esensial atau primer (*darûrî*). Sedangkan kemaslahatan dalam *maqasid al-syari'ah* juga ditujukan untuk memelihara kelima unsur pokok tersebut, kemudian dikonversikan untuk memelihara kepentingan dalam tiga tingkatan, yaitu memelihara peringkat *darûrî*, *hâjî* dan *tahsînî*. Atas dasar itu, al-Syâtibî sampai pada kesimpulan bahwa kebutuhan primer merupakan basis dan urat nadi segala kemaslahatan, kerusakan

dalam tingkat primer berimplikasi kepada rusaknya kemaslahatan lain dan proteksi terhadap peringkat sekunder dan komplementer merupakan keharusan dalam rangka mencari yang primer.

3. Signifikansi *maqasid al-syari'ah* dalam metode *maslahah mursalah* adalah sebagai konvergensi dan penajaman analisis. Konvergensi artinya mencari titik temu antara kelompok yang menerima dan menolak metode *maslahah mursalah*. Secara prinsip alasan kelompok yang menolak *maslahah mursalah* karena khawatir akan terjerumus dalam menetapkan hukum di luar *nas* dan didasarkan pada tindakan spekulatif yang didasarkan hawa nafsu semata. Alasan ini dapat dieliminasi dengan kemaslahatan sebagai intensi legislasi yang diperoleh secara induktif dari umumnya *nas*, dengan demikian kemaslahatan tersebut masih termasuk umumnya *nas*. Lagi pula ber-*hujjah* dengan *maslahah mursalah* dapat mengeliminasi kekhawatiran akan terjerumusnya mereka ke dalam menetapkan hukum atas dasar hawa nafsu, karena kemaslahatan sebagai intensi legislasi, tunjukannya lebih pasti, mutlak dan universal, dengan ditetapkannya beberapa kriteria dan persyaratan yang harus dipenuhi oleh kemaslahatan tersebut. Sedangkan penajaman analisis diindikasikan dengan peranan *maqasid al-syari'ah* dalam memverifikasi kemaslahatan tersebut, melalui metode diamnya *syari'* dalam melembagakan hukum karena tidak ada motif yang mendorong-Nya untuk menetapkan hukum saat itu.

D. Refrensi

Al-Quranul Karim.

c7115. dikutip tanggal 20 Februari 2016

Ali ibn Muhammad Al-Amidi, Al-Ihkam fi Usl al-Ahkam, Jil. 3 (Kairo, Dar al-Sami'i, t.th)

<http://www.republika.co.id/berita/nasional/umum/14/11/14/nf0ij7-tingkat-perceraian-indonesia-meningkat-setiap-tahun-ini-datanya>. dikutip tanggal 20 Februari 2016

Abu Ishaq al-Syatibi, Al-Muawafaqat fi Usul al-Syari'ah, juz 1 (Kairo: Dar al-Taufiqiyah, 2003)

<http://www.saibumi.com/artikel-71541-pengadilan-agama-kelas-ia-tanjung-karang-mencatat-angka-perceraian-tahun-2015-meningkat-933-persen.html#ixzz4193zitYe>. Laporan wartawan saibumi.com Anggi Mayasari Violita. Dikutip hari senin tgl.25 Februari 2016

Achmad Roestandi, Responsi Filsafat Hukum, Bandung: Armico, 1992

As-Syon'ani, Subulus Salam, Semarang: Thoha Putra, t. t. , III: 109.

Basri, Hasan. 1996. Merawat Cinta Kasih. Yogyakarta: Pustaka Pelajar

Data Kementerian Agama RI, disampaikan oleh Kepala Subdit Kepenghuluan, Anwar Saadi, Jumat (14/11/2014). Dimuat di Republika Online 14 September 2014.

<https://bimasjabar.files.wordpress.com/2014/12/ad-art-hasil-munas-bp4-xv-2014.pdf>. diunggah tgl. 24 Maret 2016

Darajat, Zakiyah. *Ketenangan dan Kebahagiaan Keluarga*. Jakarta: Bulan Bintang, 1975

<https://lifestyle.okezone.com/read/2015/06/26/481/1172192/puasa-bisa-tingkatkan-gairah-seks>

Dlori, Muhammad M. *Dicintai Suami (Istri) Sampai Mati*. Jogjakarta: Katahati. Th. 2005

Hurlock, Elizabeth B. *Psikologi Perkembangan Suatu Pendekatan Sepanjang Rentang Kehidupan*, edisi kelima. Jakarta, Erlangga, th. 1980

Gunarsa, Singgih D & Yulia Singgih D. Gunarsa. *Psikologi Praktis Anak Remaja dan Keluarga*. Jakarta: Gunung Mulia, th. 1991

Imam Muslim, Shahih Muslim, hadits ke 919

<http://www.dw.com/id/memahami-poligami-menolak-selingkuh/a-40249510> (di unggah tanggal 28-08-2017)

Inpres No. 1 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam dalam Departemen Agama RI, Bahan Penyuluhan

<http://www.kompasiana.com/pakcah/di-indonesia-40-perceraian-setiap-jam54f357c07455137a2b6>

Keputusan Musyawarah Nasional Badan Penasihat, Pembinaan dan Pelestarian Perkawinan (BP4) ke XIV Tahun 209 Nomor 26/2-P/BP4/VI/2009 tentang Anggaran Dasar dan Anggaran

- Rumah Tangga Badan Penasihat, Pembinaan dan Pelestarian Perkawinan.
- Kitab “*Fatbul Qadiir*” (7/241). Lihat : <https://muslim.or.id/13995-tawakal-kunci-keberhasilan-yang-sering-dilalaikan.html>
- Mohammad Yusuf Che Wook, ***Mengenal Diri***, Kalam Rohani Resources, Kuala Lumpur Malaysia, cet. I th. 2015
- Muhammad al-Tahir Ibn ‘Asyur, *Maqasid al-Syari’ah al-Islamiyyah* (Cet. II; Kairo: Dar al-Nafais, 2001)
- Muhammad Shidqiy bin Ahmad Burnio, ***al-wajaizu fi idhohi qawaid al-Fiqhiyah al-Kulliyah***, al-Muassasah, Beirut, 1983
- Muhammad Zakaria, ***Fadhilah dzikir***, Thinkers, Malaisiya, 1990
- Oxford Learner's Pocket Dictionary (New Edition), Edisi ketiga; Oxford: Oxford University Press, Pius A Partanto dan M. Dahlan Al Barry, *Kamus Ilmiah Populer*, Surabaya: Arkola, 2001
- Pesan Alquran untuk Mempelai, (Bandung: Al-Bayan, 1998)
- Qaimi Ali. 2002. *Menggapai Langit Masa Depan Anak*. Bogor: Cahaya
- Sahih Bukhari***, Hadits yang ke 796.
- Sarlito Wirawan Sarwono. 1982. *Menuju Keluarga Bahagia*. Jakarta: Bathara Karya Aksara
- Satjipto Rahardjo, *Membedah Hukum Progresif*, Jakarta: Kompas, 2007
- Scholten, kutipan Prawiro Hamijojo dan Safioedin, 1982 hal. 31 dikutip tgl. 2-11-2017 dari : <http://belajar-hukum-blog.blogspot.co.id/2011/08/arti-perkawinan-menurut-uu-no1-tahun.html>
- Shohih Muslim
- Sunan al-Turumudzi***, hadits ke 2255 pada kitab al-Zuhd.
- Syekh Abdul Qodir al-Jilani, ***Tafsir al-Jilaniy***, Dar al-Kutub al-Ilmiyah Beirut Lebanon, Cet. I th. 2009 Jilid ke 4
- Syekh Ahmad Shahibul Wafa Tajul ‘Arifin, ***Miftah al-Shudur***, Pondok Pesantren Suryalaya 1976
- Syekh Atho’illah, ***al-Hikam***, al-Ma’arif Bandung, tt.
- Syekh Ibrahim al-Matbull, ***Kifayatu al-Atqiya***, Beirut tt.
- Syekh Muhammad Amin al-Kurdi, ***Tanwir al-Qulub***, al-Sa’adah, Mesir, t.th.
- Tim Penyusun *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan. Th. 1989
- Tulisan Ustadz Muhammad Abduh Tuasikal dalam www.muslim.or.id diunggah tgl. 20-02-2009
- Turiman, *Memahami Hukum Progresif Prof. Satjipto Rahardjo Dalam Paradigma “Thawaf” (Sebuah Komtemplasi Bagaimana Mewujudkan Teori Hukum Yang Membumi/Grounded Theory Meng-Indonesia)*. Makalah pada Program Doktor Ilmu Hukum

Universitas Diponegoro. (diambil tanggal 25 Desember 2010).

Undang-undang perkawinan No. 1 Tahun 1974

UU No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan dalam Departemen Agama RI, Bahan Penyuluhan Hukum, (Jakarta: Dirjen Pembinaan Kelembagaan Agama Islam, 1999/2000)

Yusuf al-Qardawi, Dirasah fi Fiqh Maqasid al-Syari'ah; baina al-Maqasid al-Kulliyah wa al-Nusus al-Juziyyah (Kairo: Dar al-Syuruq, 2006)