

REFORMULASI KONSEP MAQASHID SYAR'IAH; MEMAHAMI KEMBALI TUJUAN SYARI'AT ISLAM DENGAN PENDEKATAN PSIKOLOGI

Afriзал Ahmad

Fakultas Syariah dan Hukum Universitas Islam Negeri Sultan Syarif Kasim Riau

Abstrak

Beberapa literatur maqashid menjelaskan dua dimensi manusia yang hendak dijaga yaitu hifz al-nafs dan hifz al-'aql. Agaknya, konsep ini belum utuh memandang manusia dan terkesan ambigu dalam memformulasikan konsepsi manusia. Manusia terdiri atas dimensi fisik (lahiriah) dan psikologis (bathiniah). Mestinya, kedua dimensi dijadikan fokus kajian yang seimbang dan menyeluruh dalam formulasi konsep maqashid. Dalam hal ini, pendekatan psikologis menjadi amat urgens dan menarik untuk dikembangkan. Berdasarkan kajian ini dirumuskan bahwa terdapat empat dimensi manusia yang mesti dijaga yaitu al-ruh, al-'aql, al-qalb dan al-jism.

Abstract:

Some literature of maqashid explained that syari'ah saved two dimention human being; hifz al-nafs (saving to the Soul) and hifz al-'aql (saving to the Ratio). This concept was not comprehensive dan lookedambiguous to formulate the human's conception. The human being have two dimention; physical (lahiriah) and psychological dimention (bathiniah).

Kata Kunci: *Maqashid, Syari'ah, Manusia, Psikologi*

Pendahuluan

Dari berbagai literatur terlihat terdapat perbedaan di antara para ahli tentang rumusan klasifikasi *maqashid syar'iah*. Perbedaan ini akan menyulitkan ketika hendak dijadikan sebagai landasan pertimbangan bagi stratifikasi hukum Islam. Zulkayandri misalnya, mencoba membuat stratifikasi hukum Islam berdasarkan konsep *maqashid syari'ah* 'Izz bin Abd al-Salam. Dalam hal ini, dia mengkritik para ulama yang memasukkan hukum menutup aurat ke dalam *maqashid tahsiniyat*. Karena *maqashid tahsiniyat* hanya menghasilkan hukum sunnat dalam kategori hukum taklifi.

Ibnu Taimiyah dan Ibnu 'Asyur pun mengkritik kejumudan (stagnasi) pengembangan konsep *maqashid syari'ah* di seputar *al-ushul al-khamsah*. Lalu mereka menawarkan nilai-nilai universal yang menjadi fokus (tujuan) penegakkan ajaran Islam, antara lain; kemerdekaan, keadilan, kemanusiaan dan sebagainya. Bagi mereka dasar pijakan *maqashid* klasik yang bertumpu kepada hukum yang bersifat individual tidak menyelesaikan persoalan yang lebih besar yaitu memelihara tatanan hidup manusia.

Al-Thufi dan Jamal al-Banna pun mengkritik konsep *maqashid syari'ah* yang mendasarkan analisa masalah hanya terpaku kepada kemaslahatan tekstual. Bahwa masalah hanya dapat diketahui oleh Allah dan dipahami oleh manusia dengan metode *istiqra'i*, seperti dijelaskan Imam al-Ghazali dan Syathibi. Padahal, menurut keduanya, *masalah* dapat diketahui oleh manusia, di luar teks yang ada. Yusuf al-Qaradhawi dalam *Fiqh al-Maqashid al-Syari'ah* membuat analisa terhadap kedua kubu ini (konservatif dan liberal) dengan menawarkan konsep *maqashid* yang lebih moderat.

Al-Najjar dan al-Yubi termasuk ulama yang mencoba merangkum klasifikasi *maqashid* yang ada. Dalam hal ini, al-Najjar menawarkan klasifikasi dalam perspektif yang baru. Konsepsi al-Najjar terlihat lebih komprehensif dalam memandang manusia. Kemaslahatan manusia meliputi, antara lain; nilai-nilai yang dianutnya, fisik dan psikis manusia, eksistensi manusia di tengah sistem sosial, serta keberadaan harta dan lingkungan hidup.

Merujuk kepada konsepsi hak Allah dan hak hamba, *hifz al-din* merupakan hak Allah. Ulama ushul juga sependapat bahwa hak kolektif manusia dipelihara oleh Allah, sebagai hak-Nya. Sementara harta dan alam diciptakan Allah untuk dikelola oleh manusia sebagai khalifah. Yang terpenting, hak manusia secara individual dimiliki setiap orang. Inilah yang dimaksud sebagai hak hamba.

Kemudian merujuk kepada konsepsi Syathibi tentang perwujudan *mashlahah* dari sisi *wujud* dan '*adam*, serta pembedaan yang tegas oleh Ibnu Taimiyah tentang *jalb al-mashalih* dengan *dar' al-mafasid*. Kedua konsepsi ini perlu dikembangkan pada persoalan-persoalan kekinian dan dalam ijtihad *fiqh nawazil*.

Kritik Ibnu 'Asyur terhadap ushul fiqh yang terpaku kepada teks serta kaidah-kaidah ushuliah dan fiqhiah yang menurutnya menjadikan hukum kering dari pertimbangan kemaslahatan manusia. Lalu Ibnu 'Asyur menawarkan *maqashid* sebagai sebuah disiplin ilmu yang terpisah dari ushul fiqh. Patut dicatat bahwa ilmu ushul fiqh yang ada telah melahirkan berbagai mazhab yang dianut oleh kaum muslimin dan secara metodologis relatif lebih mapan (*establish*).

Padahal, melihat beragamnya tawaran teori *maqashid syari'ah* yang ada, akan sangat sulit dijadikan landasan ijtihad hukum secara global. Secara metodologis, dapat dikatakan bahwa teori *maqashid syari'ah* belum semapan ilmu ushul Fiqh. Penggunaannya dalam ijtihad hukum masih terbatas dalam lapangan fiqh ibadah, mu'amalah, munakahat, dan sebagainya. Rumusan Izz bin Abd al-Salam yang dikembangkan oleh Zulkayandri dapat dikatakan sebagai perkembangan metodologi yang cukup membantu, namun penerapannya dalam ijtihad masih sangat terbatas.

Sementara menjadikan konsepsi Imam al-Ghazali dan Syatibi sebagai landasan, memiliki kelemahan, terutama bila dihadapkan perkembangan hukum yang ada. Perkembangan kaum muslimin dan manusia dalam bidang ilmu pengetahuan, ekonomi, pendidikan, politik, budaya dan sebagainya menjadikan

konsep *maqashid klasik* terkesan tidak memadai untuk zaman ini. Diperlukan *reformulasi* dan sekaligus *reaktualisasi* konsep *maqashid syari'ah*.

Tulisan ini mencoba untuk menawarkan format baru yang merujuk kepada konsep *maqashid syari'ah*, baik yang klasik maupun kontemporer, dan menghadirkan satu pendekatan lain yaitu pendekatan psikologi.

Reaktualisasi Klasifikasi Maqashid Syari'ah

Secara ringkas, klasifikasi *maqashid syari'ah* dapat dijelaskan sebagai berikut;

1. Hak Allah, juga dikenal dengan *hifz al-din* (memelihara agama).
2. Hak Hamba secara kolektif, yang meliputi;
 - a. Memelihara Umat Manusia (*hifz al-Insan/al-nas*). Hal ini dapat dikembangkan menjadi penjagaan perdamaian dunia, kerjasama internasional, demokratisasi, dan sebagainya.
 - b. Memelihara Kaum Muslimin (*hifz al-ummah*). Hal ini dapat dikembangkan menjadi pemeliharaan ukhwah Islamiah, hubungan internasional negara-negara Islam, dan sebagainya.
 - c. Memelihara Negara (*hifz al-daulat*). Hal ini dapat dikembangkan menjadi kebebasan menjalankan Islam dalam sistem bernegara, pembentukan sistem politik (*siyasah syar'iah*) dan sebagainya.
 - d. Memelihara Masyarakat (*hifz al-mujtama'*). Hal ini dapat dikembangkan menjadi pemeliharaan budaya, adat istiadat (urf) dan nilai-nilai lokal dalam konteks universalitas Islam.
 - e. Memelihara Keluarga (*hifz al-nasl/usrah*). Hal ini dapat dikembangkan menjadi pemeliharaan dan pengembangan sistem keluarga, pemeliharaan sistem *nasab* dan hal-hal yang terkait dengannya.
3. Hak Hamba sebagai hak individu (*hifz al-nafs*), berupa;
 - a. Memelihara Dimensi Batin/Non Material Manusia (*ma'nawi*)
 - 1) Memelihara Nilai-Nilai Agama (*hifz al-tadin*), yang meliputi pembinaan lembaga keagamaan, memelihara kebebasan dalam beragama, kebebasan bermazhab atau berjihad dan sebagainya.
 - 2) Memelihara Nilai-Nilai Kemanusiaan (*hifz al-nafs/qimat al-Insan*), yang meliputi pemeliharaan kemerdekaan, keadilan, HAM, pengembangan ilmu pengetahuan dan teknologi dan sebagainya. Termasuk dalam hal ini nilai-nilai kemanusiaan universal yang ditawarkan oleh Ibnu Taimiyah, Ibnu 'Asyur, Qaradhawi, dan Muhammad al-Ghazali.
 - 3) Memelihara Psikis Manusia meliputi kehormatan (*hifz al-'Irdh*), akal (*hifz al-'aql*) berkembang menjadi hak mendapatkan pendidikan, hak kekayaan intelektual dan sebagainya, hak hidup (*hifz al-nafs*), memelihara perkembangan seni.
 - b. Memelihara Dimensi Lahiriah/Material/Fisik Manusia (*hifz al-nafs*), yang meliputi pemeliharaan hak untuk hidup sehat, memelihara hak

mendapatkan sandang, pangan dan papan, hak perlindungan konsumen, perlindungan terhadap lansia, orang cacat, serta anak yatim dan anak tak mampu.

- c. Memelihara Harta (*hifz al-mal*). Hal ini dapat dikembangkan menjadi penegakan atau pemeliharaan sistem ekonomi Islam (*ekonomi syari'ah*), memelihara hak untuk mendapat pekerjaan dan upah yang layak, penanggulangan kemiskinan, dan sebagainya.
4. Gabungan Hak Allah, Hak Umat dan Hak Hamba, yang meliputi pemeliharaan lingkungan hidup, mengantisipasi pencemaran lingkungan, penipisan ozon, menjaga hutan lindung, menjaga hutan konservasi alam dunia dan sebagainya. Hal ini dikenal dengan *hifz al-alam* (memelihara alam atau lingkungan).

Seluruh *maqashid* di atas dapat disimpulkan kepada tiga hal, yaitu memelihara agama (*hifz al-din*), memelihara manusia (*hifz al-insan*) dan memelihara materi, harta atau alam (*hifz al-mal/al-alam*). Ketiganya disebut sebagai *الثلاثة الأصول*. Dalam hal ini, *hifz al-insan* dapat dikatakan sebagai sentral *maqashid*. *Hifz al-Insan* meliputi dimensi lahiriah (fisik) dan batiniah (psikis)

Reformulasi Konsep Maqashid Syari'ah

Salah satu persoalan dalam kajian *maqashid syari'ah* adalah standar yang digunakan untuk menetapkan tingkat *mashlahah* tidak tegas. Al-Yubi menjelaskan bahwa ada dua standar, yaitu: *pertama*, tingkat kebutuhan manusia (mukallaf); dan *kedua*, kekuatan *dilalah nash* (perintah, larangan atau kebolehan)¹.

Sementara ketiga *maqashid* di atas menurut Izz al-Din bin Abd al-Salam ditujukan untuk menjadi pertimbangan dalam menetapkan hukum *taklifi* (*manath al-hukm*) yang meliputi hukum *wajib*, *haram*, *mandub*, *makruh* dan *mubah*². Dikaitkan dengan hukum taklifi, Al-Yubi menjelaskan bahwa yang menjadi standar penetapannya adalah; *pertama*, bila perintah dan larangan bersifat keras, perintah tersebut termasuk *mashlahah wajibat*, dan larangan termasuk *mafsadat muharramat*, dan keduanya dikategorikan kepada *mashlahah dhururiyat*. *Kedua*, bila perintah dan larangan tidak keras, maka perintah tersebut termasuk *mashlahah mandubat*, sebaliknya larangan tersebut termasuk *mafsadat makruhat*, dan keduanya dikategorikan kepada *mashlahah hajiyat*. *Ketiga*, sesuatu yang bersifat mubah, termasuk *mashlahah mubahat* dan hal ini dikategorikan kepada *mashlahah tahsiniyat*³.

¹Al-Yubi. *Maqashid al-Syari'ah al-Islamiyah wa 'Alaqatuha di al-Adillah al-Syar'iah*, (Riyadh: Dar al-Hijrah, 1998), h. 59-60.

²Zulkayandri ketika membahas Stratifikasi Hukum Islam dalam Perspektif Konsep Ihsan Izz al-Din ibn Abd al-Salam mengemukakan teori bahwa perumusan stratifikasi hukum Islam berkaitan erat dengan *maqashid syar'iah*, yaitu *jalb al-mashalih* dan *dar al-mafasid*, serta dipengaruhi oleh tingkatan *maqashidnya* yang meliputi *dhururiyat*, *hajiyat* dan *takmili*. Zulkayandri. *Op.Cit*, h. 223-227.

³Al-Yubi. *Loc. Cit.*

Ajaran Allah memiliki sisi *Eksoteris* (sisi lahiriah) dan sisi *Esoteris* (sisi bathiniyah). Banyak kalangan menilai bahwa pergeseran makna syari'ah dari makna umum yang meliputi seluruh ajaran Islam; akidah, ibadah, dan akhlak, kepada makna khusus (hukum/fiqh) menjadikan syari'ah kehilangan sisi esoterisnya. Ajaran tentang shalat misalnya, dibahas dalam kitab fiqh hanya dari sisi lahiriahnya yaitu tentang syarat wajib, syarat syah, rukun, sunat dan sebagainya. Sementara makna batin dari shalat dibahas dalam kajian akhlak/tasawuf.

Pembahasan *maqashid* terjebak pada syari'ah dalam makna hukum atau fiqh. Pembagian *maqashid* kepada *dhururiyat*, *hajiyat* dan *tahsiniyat*, pemaknaannya lebih kepada sisi eksoteris syari'ah. Dalam ibadah shalat misalnya, sisi *dhururiyat*nya adalah bahwa shalat bertujuan untuk memelihara agama sebagai salah satu yang wajib dijaga dari *al-ushul al-khamsah*. Sisi *hajiyat* adalah kebolehan menjamak dan mengqashar shalat bagi musafir disebabkan adanya *masyaqqah* atau *haraj* (kesulitan). Sedangkan sisi *tahsiniyat*nya adalah kewajiban menutup aurat ketika melaksanakan shalat.

Penjelasan di atas menggambarkan bahwa *maqashid syari'ah* cenderung kepada sisi eksoteris. Padahal ibadah shalat memiliki sisi esoteris, antara lain meliputi; peningkatan iman dan taqwa, pencegahan dari perbuatan keji dan munkar, shalat khusus, pertemuan hamba dengan Sang Khaliq dan sebagainya. Sisi esoteris ini kemudian menjadi kajian dalam tasawuf. Syari'at Islam tidak hanya meliputi dimensi hukum, melainkan melibatkan dimensi batin (*al-qalb*) yang pada tataran hukum tidak dapat dijelaskan.

Berkenaan dengan sisi eksoteris dan esoteris *maqashid syari'ah*, Abdul Majid Najjar dalam *Maqashid al-Syari'ah bi ab'ad Jadidah*⁴ membagi *maqashid syari'ah* kepada beberapa kategori. Di antara kategorinya adalah *maqashid syari'ah* dalam memelihara diri manusia, yang meliputi: a) Memelihara jiwa manusia berupa; memelihara dimensi materi manusia dan memelihara dimensi non-materi manusia; b) Memelihara akal.

Di samping itu, kebutuhan manusia terhadap seni dan keindahan (*The aesthetic needs*) dalam kategori teori motivasi dan dimensi *al-qalb* dalam konsep manusia, tidak dimasukkan ke dalam teori *maqashid syari'ah*. Imam al-Ghazali menyebutkan kategori *mashlahat tazyinat* (hiasan)⁵, dalam rumusan *al-ushul al-khamsah*, ia tidak menjelaskan tentang kebutuhan terhadap keindahan sebagai hal yang *dhururiyat*.

Dalam hal ini, *Tazyinat* merupakan turunan dari *mashlahat tahsiniyat*. Yang dimaksud *tazyinat* di sini bukan lah kebutuhan manusia akan seni, melainkan bahwa Allah menurunkan beberapa syari'at ditujukan untuk keindahan (hiasan) dan kebahagiaan. Misalnya, disyari'atkan memakai pakaian yang indah ketika

⁴Abdul Majid Najjar. *Op. Cit*, h.111-142.

⁵Imam al-Ghazali. *Al-Mustashfa fi Ushul al-Fiqh*, Jilid 2, (Beirut: Dar al-Fikr, 1997), h. 478-506.

pergi beribadah ke mesjid; Rasulullah pun menganjurkan para sahabat berpenampilan rapi (indah); dan sebagainya.

Keberadaan estetika dalam pemikiran ilmuwan muslim, masih terkesan dimarginalkan. Ilmuwan muslim menulis tentang estetika dalam Islam, dapat dikatakan masih sedikit. Di antaranya adalah Yusuf Qaradhawi menulis tentang *fiqh hiburan*; Kuntowidjoyo menulis tentang *Islam dan seni*⁶; dan lainnya. Padahal dalam kesejarahannya, peradaban Islam menunjukkan nilai seni, antara lain dapat dilihat dari; seni arsitektur, seni baca al-Qur'an, sya'ir-sya'ir, nasyid, seni tulis kaligrafi dan sebagainya. Hal ini disebabkan estetika dianggap bukan merupakan hal yang *dhururiyat*, atau *hajiyyat*.

"Allah itu indah, Dia menyukai hal-hal indah". Allah menciptakan alam teratur rapi, seimbang dan indah, dan Dia memeliharanya. Tidak ada yang menyangkal keindahan alam ciptaan Allah ini. Dia lah yang memberikan keindahan syahwati kepada manusia. Dia menimpalnya, bahwa keindahan surga jauh melebihi keindahan duniawi, dan lebih baik. Allah berfirman;

"Dijadikan indah pada (pandangan) manusia kecintaan kepada apa-apa yang diingini, Yaitu: wanita-wanita, anak-anak, harta yang banyak dari jenis emas, perak, kuda pilihan, binatang-binatang ternak dan sawah ladang. Itulah kesenangan hidup di dunia, dan di sisi Allah-lah tempat kembali yang baik (surga)". (QS. Ali Imran; 14)

Pada ayat lain Allah menantang orang-orang yang mengharamkan perhiasan dunia. Allah tidak pernah mengharamkan perhiasan dunia, bahkan Dia menciptakannya untuk manusia, dan akan mengkhususkannya bagi orang beriman di akhirat nanti. Allah memberikan batasan-batasan dalam menikmati sebagaimana firman-Nya berikut ini;

Katakanlah: "Siapakah yang mengharamkan perhiasan dari Allah yang telah dikeluarkan-Nya untuk hamba-hamba-Nya dan (siapa pulakah yang mengharamkan) rezki yang baik?". Katakanlah: "Semuanya itu (disediakan) bagi orang-orang yang beriman dalam kehidupan dunia, khusus (untuk mereka saja) di hari kiamat." Demikianlah Kami menjelaskan ayat-ayat itu bagi orang-orang yang mengetahui. Katakanlah: "Tuhanku hanya mengharamkan perbuatan yang keji, baik yang nampak ataupun yang tersembunyi, dan perbuatan dosa, melanggar hak manusia tanpa alasan yang benar, (mengharamkan) mempersekutukan Allah dengan sesuatu yang Allah tidak menurunkan hujjah untuk itu dan (mengharamkan) mengada-adakan terhadap Allah apa yang tidak kamu ketahui." (QS. Al-A'raaf; 32-33)

⁶Kuntowidjoyo. *Muslim Tanpa Masjid*, (Bandung: Mizan, 2001), h. 207-211 dan 256-264.

Dikaitkan dengan pernikahan, ia disyari'atkan agar manusia menikmati keindahan dan kebahagiaan hidup, menikmati syahwat seksual secara benar dan sebagainya. Islam melarang hidup membujang dan kerahiban, karena kehidupan seperti itu bertentangan dengan keinginan fitri manusia dan tidak akan membuatnya bahagia. Islam amat menjaga kemaslahatan dan kebahagiaan manusia. Berikut akan dijelaskan beberapa nash mengenai hal ini;

1) Firman-Nya pada surat Al-Rum ayat 21;

“Dan diantara tanda-tanda (kebesaran)-Nya ialah Dia menciptakan pasangan untukmu dari jenismu sendiri, agar kamu cenderung dan merasa tenteram kepadanya, dan Dia menjadikan di antaramu rasa kasih dan sayang. Sungguh, pada yang demikian itubenar-benar terdapat tanda-tanda (kebesaran Allah) bagi kaum yang berpikir”. (QS. Al-Rum; 21)⁷.

Mahmud al-Alusi al-Baghdadi dalam *Ruh al-Ma'ani* menjelaskan bahwa ayat ini menerangkan tentang sebagian tanda-tanda kekuasaan Allah Swt, yaitu Allah menciptakan pasangan (isteri atau suami) dari jenis manusia agar ia cenderung kepadanya sehingga dapat saling mengenal dan menikah. Dengan demikian timbul cinta dan kasih sayang. Hasan, Mujahid dan Ikrimah menyatakan bahwa *mawaddah* adalah kiasan dari kata nikah, dan *rahmah* adalah kiasan dari berketurunan. Nikah disyari'atkan Allah agar manusia saling mencintai dan menyayangi, mendapatkan keturunan serta mempertahankan eksistensi manusia di dunia⁸.

2) Nabi bersabda;

“Yahya ibn Yahya al-Tamimi, Abu Bakr ibn Abi Syaibah dan Muhammad ibn al-'Ala' al-Hamdani, seluruhnya dari Abi Muawiyah, menceritakan kepada kami – lafaz dari Yahya, Abi Muawiyah mengabarkan kepada kami -: dari A'masy, dari Ibrahim, dari 'Alqamah, dia berkata: Saya berjalan bersama Abdullah di Mina, Utsman menemuinya, berdiri bersamanya dan bercerita. Utsman berkata kepadanya: hai Abd al-Rahman, ingatlah kami menikahkanmu dengan hamba sahaya perempuan yang muda yang akan mengingatmu setelah kematianmu. 'Alqamah selanjutnya bercerita, Abd al-Rahman pun berujar: bila kamu mengatakan hal itu, padahal Rasulullah SAW pernah bersabda kepada kita; “hai para pemuda, bila kamu telah sanggup untuk menikah menikahlah, karena hal itu lebih dapat menundukkan pandangan dan memelihara kehormatan. Dan siapa yang tidak

⁷Anwar Abu Bakar. *Op. Cit*, h. 324. Ayat ini dikutip oleh Said Sabiq. *Op. Cit*, h. 7.

⁸Mahmud al-Alusi al-Baghdadi. *Ruh al-Ma'ani fi Tafsir al-Qur'an al-Azhim wa al-Sab' al-Matsani*, Juz 21, (Beirut: Dar Ihya' al-Turats al-'Arabi, t.th), h. 30-31.

sanggup, puasalah, hal itu akan menjadi benteng baginya”⁹. (H.R. Muslim dan lainnya)

Berdasarkan nash-nash di atas, dapat dikatakan bahwa kebutuhan terhadap keindahan (*The Aesthetic needs*) merupakan kebutuhan dasar manusia. Rumusan *maqashid syari'ah* yang memarginalkan makna estetika dan dimensi esoteris (*al-qalb*) manusia, akan menjadikan “Islam” terkesan kering, kurang menarik dan bertentangan dengan kebutuhan fitrah manusia. Pernikahan disyari'atkan Allah memiliki makna estetika, antara lain; anjuran menikahi perawan, menikahi pasangan yang rupawan, tidak boleh menikah dengan orang yang tidak disukai dan sebagainya.

Hubungan *Maqashid Syari'ah* dan Hirarki Motivasi

Para ulama klasik yang diikuti sebagian besar ahli ushul merumuskan *maqashid syari'ah* berdasarkan kebutuhan manusia guna mewujudkan kemaslahatannya di dunia dan akhirat¹⁰. Manusia dalam konteks ini adalah manusia seutuhnya (*Insan Kamil*); baik jasmani maupun rohani; fisik dan psikologis; sebagai individual maupun sebagai makhluk Allah, makhluk sosial atau bagian dari alam; atau manusia secara *esensial* maupun *eksistensial*.

Kemaslahatan ini dirumuskan berdasarkan nash-nash yang ada, sekalipun rumusan *maqashid syari'ah* tersebut bersifat ijtihadi dan terdapat perbedaan pendapat ulama dalam merumuskan substansi dan hirarkinya. Kebanyakan ulama merumuskan tiga tingkatan *maqashid syari'ah*, yaitu; *Maqashid Dhururiyat*, *Hajiyat* dan *Tahsiniyat*¹¹.

Adapun *maqashid* atau *mashlahah dhuriyat* merupakan inti (*al-ushul*) dari *maqashid* dan terdiri dari *al-ushul al-khamsah* (atau *Sittah*), yaitu *hifz al-din*, *hifz al-nafs*, *hifz al-'aql*, *hifz al-nasl* dan *hifz al-mal*. Ditambah *hifz al-a'radh*, bagi yang mengkategorikannya sebagai *al-ushul al-sittah*¹². Adapun *mashlahah hajiyat* dan *tahsiniyat* merupakan *mukammilat* (pelengkap) dari *mashlahah dhururiyat*.

Dikaitkan dengan teori *maqashid syari'ah*, hirarki motivasi Maslow dapat dikatakan sebagai motivasi umum dalam perilaku manusia, yang dalam teori *maqashid syari'ah* disebut *maqashid 'am*. *Maqashid syari'ah* merupakan tujuan umum (motivasi atau motif) dari penetapan syari'at oleh Allah. Dalam

⁹Imam Bukhari. *Shahih al-Bukhari*, Juz V, (Beirut: Dar Ibn Katsir, 1987), h. 143. Hadits ini dapat juga dilihat pada Al-Nasa'i. *Sunan al-Nasa'i al-Kubro*, Juz 1, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiah, 1991), h. 312-313. Imam al-Baihaqi. *Kitab al-Sunan al-Shaghir*, juz 7, (Beirut: Dar al-Fikr, 1993), h. 77. Hadits ini dinilai shahih oleh Al-Bani. Lihat Muhammad Nashir al-Din al-Bani. *Arwau al-Ghalil fi Takhrij Ahadits Manar al-Sabil*, Juz 6, (Beirut : al-Maktabah al-Islami, 1979), h. 192.

¹⁰Imam al-Ghazali. *Op. Cit.*, h. 70. Lihat juga Syathibi. *Loc. Cit.* Abdul Azis Dahlan (et. al). *Ensiklopedi Hukum Islam*, (Jakarta: Ichtar Baru van Hoeve, 1996), h. 1108.

¹¹Imam al-Ghazali. *Al-Mustashfa ...Loc. Cit.*

¹²Al-Qarafi menambahkan *hifz al-a'radh* dalam *al-ushul al-khamsah* atau *al-kulliyat al-khamsah*, sehingga menjadi *al-ushul al-sittah*.

penyusunan *maqashid syari'ah*, yang menjadi pertimbangan adalah tujuan Allah dalam menurunkan syari'at atau bimbingan Allah terhadap manusia agar mereka berperilaku sesuai dengan norma yang diturunkan-Nya (*qash al-Khaliq/al-Syari'*).

Sedangkan Maslow merumuskan motivasi umum (tujuan umum) dalam perspektif manusia sebagai individu atau *qashd al-ibad, al-khalq* atau *mukallaf*, yang disusun berdasarkan keinginan manusia¹³, tanpa pertimbangan syari'at. Maslow dalam membuat teorinya dengan melakukan penelitian tentang tingkat kepuasan masyarakat¹⁴.

Membahas motivasi menikah dalam Islam, berarti menjadikan tujuan pernikahan dalam Islam dan *maqashid syari'ah* sebagai acuannya. Karena tujuan seseorang melakukan sesuatu dapat diidentikkan dengan motivasi. Apapun tujuan seseorang menikah dapat dipandang dari atau sebagai motivasi¹⁵.

Sedangkan pernikahan dalam hal ini, merupakan ajaran Islam (syari'at) yang memiliki tujuan-tujuan dalam pensyari'atannya (*maqashid syar'iah*). Rumusan tentang motivasi (tujuan) pernikahan dalam Islam mesti mengacu kepada *maqashid syari'ah*. Motivasi tersebut dapat dirumuskan secara hirarkis. Hirarki (*tartib*) *maqashid syari'ah* digali dari nash-nash yang ada (al-Qur'an dan Sunnah), kemudian disusun berdasarkan tingkat kepentingannya (*dharuriyyat*).

Hirarki motivasi yang dirumuskan Maslow memberikan gambaran tingkat urgensitasnya, yang dalam istilah Maslow disebut sebagai *basic needs (al-ushul/al-kulliyat)* atau *fundamental needs* (kebutuhan mendasar). Ia memasukkan kategori kebutuhan terhadap seni dan keindahan (*The Aesthetic needs*) di akhir hayatnya, bersamaan dengan kebutuhan manusia terhadap pengetahuan (*The Cognitive needs*). Tujuh kebutuhan dasar, secara hirarkis disusun berbentuk *piramida of needs* oleh Lester A. Lefton yang diterbitkan pertama kali pada tahun 1979¹⁶.

¹³Imam Al-Ghazali menyebutnya dengan *qashd al-khalq* dalam penetapan *mashlahah*. Dalam Islam, bukan hal ini yang menjadi pertimbangan dalam penetapan hukum. Yang menjadi pertimbangan hukum hanyalah *mashlahah* bagi hamba yang dibenarkan syari'at yaitu untuk memelihara *al-ushul al-khamsah*. Imam al-Ghazali. *Al-Mustashfa...*, h. 481.

¹⁴Dari penelitiannya tersebut ia menyimpulkan bahwa rata-rata tingkat terpenuhinya harapan masyarakat; 85 persen dalam kebutuhan fisiologis, 70 persen dalam kebutuhan keselamatan, 50 persen dalam kebutuhan cinta, 40 persen dalam kebutuhan penghargaan, dan 10 persen dalam kebutuhan aktualisasi diri. Abraham H. Maslow. *Motivation and Personality*, (New York: Longman, 1987), h. 27-28.

¹⁵Achmad Mubarak menjelaskan, tingkah laku manusia tidak mudah dipahami tanpa mengetahui apa yang mendorongnya melakukan perbuatan tersebut. Manusia bukan boneka yang digerakkan dari luar dirinya, tetapi di dalam dirinya ada kekuatan yang menggerakkan sehingga seseorang mengerjakan perbuatan tertentu. Faktor-faktor yang menggerakkan tingkah laku manusia itulah yang dalam ilmu jiwa disebut sebagai motif". Achmad Mubarak. *Solusi Krisis Keruhanian Manusia Modern Jiwa dalam Al-Qur'an*, (Jakarta: Paramadina, 2000), h. 143.

¹⁶Slameto menjelaskan bahwa gagasan memasukkan kebutuhan manusia terhadap pengetahuandanestetika ke dalam kebutuhan dasar manusia dikemukakan Maslow pada tahun 1970. Artinya, tahun terakhir masa hidupnya. Slameto. *Belajar dan Faktor-Faktor yang Mempengaruhinya*, (Jakarta: Rineka Cipta, 2003), h. 172.

Baharuddin merumuskan susunan kebutuhan dasar manusia sebagai berikut: kebutuhan terhadap keyakinan/agama; perwujudan diri; cinta dan kasih sayang; penghargaan diri; keamanan, ketenteraman dan seksual; dan kebutuhan-kebutuhan biologis dan materialis¹⁷. Hirarki ini merupakan adaptasi dari teori hirarki kebutuhan manusia yang disusun oleh Maslow, ditambah dengan kebutuhan terhadap keyakinan/agama.

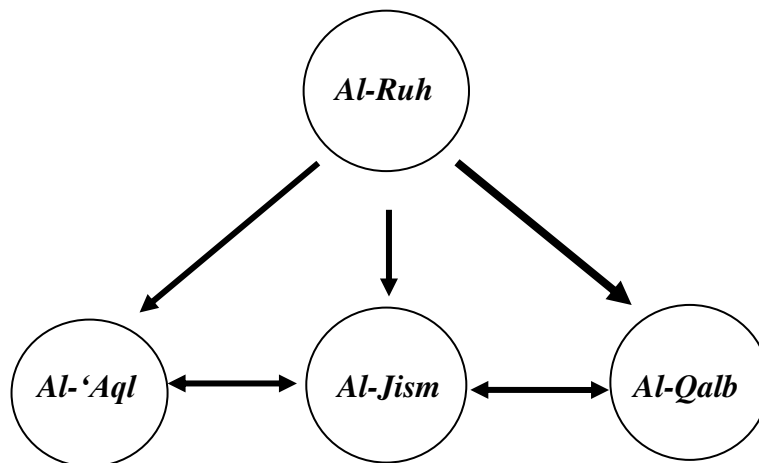
Dari kategori Baharuddin terlihat bahwa terdapat kesamaan konsepsi antara hirarki maqashid syariah dengan hirarki motivasi, yaitu manusia demi kemaslahatan dan kebahagiaannya mesti memenuhi kebutuhannya, yang meliputi tiga aspek, antara lain; kebutuhan terhadap agama, kebutuhan yang terkait dengan dirinya dan kebutuhan terhadap materi.

Rekonseptualisasi *Hifz Nafs* sebagai al-Ushul al-Khamsah.

Mengingat tema yang diangkat dalam penelitian ini lebih kepada kajian psikologi, atau dimensi psikologis dalam hukum Islam, pendekatan psikologis dan normatif Islam akan lebih ditonjolkan dari lainnya. Sebagai makhluk yang memiliki substansi dan karakter tersendiri yang unik, manusia memiliki hakikat yang demikian mendalam. Dalam upaya memahami hakikat manusia ini, yang lebih penting harus dilihat adalah aspek psikologis manusia¹⁸.

Hifz al-nafs yang sering diartikan sebagai memelihara jiwa. Jiwa dalam konteks *al-ushul al-khamsah*, dijelaskan berkenaan dengan dimensi ruh dan akal. Penjelasan mengenai pemeliharaan ruh hanya pada aspek fisiologis, yaitu nyawa manusia. Padahal, menurut para ahli manusia memiliki 4 dimensi utama, yaitu *al-ruh*, *al-‘aql*, *al-qalb* dan *al-jism*.

STRUKTUR SISTEM NAFS MANUSIA



¹⁷*Ibid*, h. 242.

¹⁸Mukhtar Sholihin dan Rosihan Anwar. *Op. Cit*, h. 150.

Reformulasi Konsep Nafsu, Fitrah, Syahwat dan Hawa Sebagai Motif

Banyak ayat yang mengungkapkan term *nafs* dalam al-Qur'an dengan berbagai penggunaan, diantaranya adalah Allah menyebut diri-Nya dengan *nafs*; menunjukkan makna kedirian manusia; makhluk yang bernyawa dan sebagainya¹⁹. Tidak ada satupun ayat yang menunjukkan *nafs* dengan arti nafsu²⁰.

Nafsu sering dipersepsikan sebagai pendorong (motif) manusia berbuat kejahatan, keburukan dan hal-hal negatif lainnya. Menurut M. Dawam Rahardjo, dari kata *nafs* dalam al-Qur'an, timbul kata "nafsu" dalam bahasa Indonesia yang artinya telah berubah sama sekali yang berkonotasi negatif... Padahal, istilah nafsu sebenarnya memiliki pengertian yang "netral". Bahkan menurut Dawam, teori "Freud" yang menyatakan bahwa *libido* adalah suatu energi psikis atau kejiwaan yang dinamis dalam perkembangan peradaban disalahpahami, seolah-olah Freud mempropagandakan seksualisme.²¹

Mengenai pengertian *nafs* dalam al-Qur'an, Dawam Rahardjo ketika menjelaskan pandangan Fazlur Rahman menerangkan;

"Ia juga mengatakan adanya kesenjangan antara keterangan harfiah al-Qur'an mengenai *nafs*, dengan analisis para filsuf muslim. Kata ini, dalam filsafat dan tasawuf Islam, telah berkembang menjadi konsep tentang jiwa dengan pengertian bahwa ia adalah suatu substansi yang terpisah dari jasmani. Jiwa, yang dikatakan juga sebagai "diri" atau "batin manusia", memang dinyatakan oleh al-Qur'an sebagai realitas pada manusia, tetapi ia tidak terpisah secara eksklusif dari raga. Dengan perkataan lain, menurut anggapan Rahman, al-Qur'an tidak mendukung doktrin dualisme yang radikal di antara jiwa dan raga, seperti yang terdapat dalam filsafat Yunani, agama Kristen dan Hindu. Menurut tafsirannya, *nafs* yang sering diterjemahkan menjadi jiwa (soul), sebenarnya berarti pribadi, person atau aku. Adapun prediket yang beberapa kali disebut dalam al-Qur'an, hanyalah dan seharusnya dipahami sebagai keadaan-keadaan, aspek-aspek, watak-watak dan kecenderungan-kecenderungan yang ada pada pribadi manusia. Ini seharusnya dipahami sebagai aspek mental, sebagai lawan dari aspek fisikal, tetapi tidak sebagai substansi terpisah"²²

Imam al-Ghazali menjelaskan, *al-nafs* memiliki dua pengertian²³; *pertama*, menurut kalangan sufi, *al-nafs* adalah kumpulan dari kekuatan amarah dan syahwat manusia. Menurut mereka, *al-nafs* pada dasarnya merupakan kumpulan

¹⁹Achmad Mubarak. *Loc. Cit.*

²⁰M.Dawam Rahardjo. *Ensiklopedi Al-Qur'an, Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci*, (Jakarta: Paramadina, 2002), h. 247. Dalam bahasa Indonesia, terdapat beberapa pengertian nafsu, antara lain: 1) Keinginan (kecenderungan, dorongan) hati yang kuat ; 2) dorongan hati yang kuat untuk berbuat yang kurang baik; hawa nafsu; 3) selera; gairah atau keinginan (makan); 4) panas hati; marah; meradang. Dalam ungkapan sehari-sehari seringkali nafsu berkonotasikan negatif. Tim Penyusun KBBI, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 2005), h. 770.

²¹M.Dawam Rahardjo. *Op. Cit.*, h. 247.

²²*Ibid.*, h. 259-260.

²³Imam al-Ghazali. *Ihya 'Ulum al-Din*, Juz 8, (Kairo: Dar al-Sya'b, t.th), h. 1345.

sifat-sifat manusia yang tercela. Mereka menyatakan bahwa nafsu mesti perang (jihad) dan ditundukkan. Hal ini didasarkan kepada sabda Rasulullah: “Lawanlah musuhmu, yaitu nafsumu yang berada di dalam dirimu”²⁴

Pengertian kedua ialah *lathifah* yang menjadi hakikat manusia. Ia adalah inti manusia dan zatnya, ia disifati dengan sifat yang beragam sesuai dengan kondisinya. Misalnya, bila *al-nafs* itu tenang dan terkendali serta dapat mengatasi penyimpangan syahwat dinamakan *al-nafs al-muthmainnah*²⁵.

Ungkapan nafsu dan hawa nafsu dalam bahasa Indonesia memiliki dua konotasi, yaitu: *nafsu* berkonotasi netral, yaitu; keinginan (kecenderungan, dorongan) hati yang kuat. Sedangkan *hawa nafsu* berkonotasi negatif, yakni; dorongan hati yang kuat untuk berbuat yang kurang baik; hawa nafsu²⁶. Namun istilah *hawa nafsu* agaknya tidak memiliki sandaran konseptual yang jelas, sebab ungkapan *الهوى عن نهى النفس* di atas, secara harfiah berarti menahan diri dari hawanya (keinginan berbuat kurang baik).

Nafsu seringkali digabungkan dengan kata hawa yang memang memiliki konotasi negatif di dalam al-Qur’an. Misalnya, ungkapan hawa pada surat Al-Nazi’at ayat 40-41; “Dan adapun orang-orang yang takut kepada kebesaran Tuhannya dan menahan diri dari (keinginan) hawa nafsunya. Maka sesungguhnya surgalah tempat tinggal(nya)”²⁷. (QS. Al-Nazi’at; 40-41)

Allah menjelaskan bahwa manusia tersesat disebabkan oleh godaan setan yang terdiri dari jenis manusia dan jin, sehingga ia mengikuti hawa dan syahwatnya secara berlebihan. Bahkan ada di antara manusia yang menjadikan hawanya sebagai “tuhan”. Misalnya, dorongan memenuhi kebutuhan seksual merupakan dorongan syahwat yang manusiawi dan wajar dimiliki. Bila seseorang digoda oleh setan, ia cenderung memenuhi kebutuhan tersebut secara berlebihan atau menyimpang sehingga merugikan dirinya dan orang lain. Sebaliknya, bila seseorang mengikuti ajaran Allah dalam pemenuhannya, ia akan menjadi orang mulia (taqwa).

Dorongan pemenuhan seksual telah membuat manusia mendirikan lembaga perkawinan atau rumah tangga, terjadinya regenerasi manusia dan menciptakan sistem sosial seperti masyarakat, suku dan bangsa yang pada gilirannya akan terbangun kebudayaan dan peradaban.

Pada bagian lain disebutkan bahwa *nafs* seringkali digunakan sebagai kata ganti dari Allah, manusia atau lainnya. Berkaitan dengan tulisan ini, yang dibahas

²⁴Hadits ini tidak penulis temukan dalam kitab-kitab hadits yang ada. Ini adalah potongan Hadits yang dapat ditemukan pada buku *Jami’ al-Ulum wa al-Hikam*. Lihat Abu Faraj Abd al-Rahman ibn Ahmad ibn Rajab al-Hambali. *Jami’ al-Ulum wa al-Hikam*, juz 1, (Beirut: Dar al-Ma’rifah, 1408 H), h.196. Selengkapnya hadits tersebut berbunyi;

ويروى من حديث سعد بن أنس عن النبي صلى الله عليه وسلم قال ليس عدوك الذي إذا قتلك أدخلك الجنة وإذا قتلتك كان نوراً لك وإنما أعدى عدوك نفسك التي بين جنبيك

²⁵Imam al-Ghazali. *Ihya’...Loc. Cit.*

²⁶Tim Redaksi KBBI. *Op. Cit*, h. 770.

²⁷Anwar Abu Bakar. *Durrun Al-Qur’an dan Terjemahannya*, (Bandung: Sinar Baru Algesindo Offset, 2008), h. 467.

adalah *nafs* sebagai kata ganti manusia. Dalam konteks ini, *hifz al-nafs* berarti memelihara manusia secara totalitas. *Hawa nafs* dapat diartikan sebagai “keinginan manusia” (yang kurang baik). *Nafs* itu sendiri tidak tepat bila diterjemahkan sebagai nafsu. Penggunaan term nafsu syahwat, nafsu lapar, nafsu seks dan lainnya tidak lah tepat. Al-Qur’an dalam hal ini, menggunakan istilah “*hubb al-syahwat*” (kecintaan terhadap materi berupa perempuan, anak-anak, harta, kendaraan dan kesenangan duniawi lainnya).

Dari penjelasan di atas, dapat disimpulkan bahwa term *nafs* dalam berbagai literatur memiliki banyak pengertian, antara lain;

1. *Nafs* dengan pengertian nafsu. Pengertian ini dapat ditemukan dalam kamus Bahasa Indonesia, terjemahan al-Qur’an dan tafsir, beberapa literatur tasawuf, dan sebagainya.
2. *Nafs* dengan pengertian prototipe manusia. Pengertian ini dapat dijumpai dalam literatur tasawuf.
3. *Nafs* dengan pengertian jiwa atau nyawa (ruh). Pengertian ini dapat dijumpai pada literatur *maqashid syari’ah* klasik.
4. *Nafs* dengan pengertian totalitas manusia. Pengertian ini dikemukakan oleh Fazlur Rahman serta juga dapat ditemukan pada literatur *maqashid syari’ah* kontemporer dan sebagian literatur psikologi Islam.
5. *Nafs* dengan pengertian sistem batin manusia. Pengertian ini dapat ditemukan pada literatur-literatur psikologi Islam.

Dua istilah al-Qur’an yang mewakili keinginan atau kecenderungan duniawi adalah *syahwat* dan *hawa*. Term *syahwat* dan derivasinya diulang 13 kali. Sedangkan term *hawa* dan derivasinya diungkapkan al-Qur’an sebanyak 36 kali²⁸. *Syahwat* berarti menyukai atau menyenangkan. Jika dihubungkan dengan manusia, maka *syahwat* berarti kerinduan *nafs* terhadap apa yang dikehendakinya. *Syahwat* adalah objek yang diinginkan dan seringkali digunakan untuk menyebut potensi keinginan manusia. Objek dari *syahwat* manusia dapat berupa wanita (seksual), anak-anak (kebanggaan terhadap keturunan), harta kekayaan, benda berharga, kendaraan yang bagus²⁹.

Sedangkan *hawa* adalah kecenderungan *nafs* kepada *syahwat*. *Hawa* merupakan kejatuhan *nafs* ke dalam hal-hal yang dilarang oleh Tuhan³⁰. Dikaitkan dengan term motif, maka *hawa* adalah motif kepada hal-hal yang rendah dan batil³¹. Term *Hawa* digunakan al-Qur’an untuk menunjukkan keinginan bersifat psikologis. Misalnya, kondisi psikologis manusia yang membuatnya membangkang kepada Allah, meninggalkan sholat dan sebagainya disebabkan manusia mengikuti hawanya.

²⁸Muhammad Fuad Abd al-Baqi. *Mu’jam Mufaharras li Alfaz al-Qur’an al-Karim*, (Kairo: Dar al-Kutub al-Mishriah, 1364 H), h. 390-391.

²⁹Achmad Mubarak. *Op. Cit*, h. 156-158.

³⁰*Ibid.*, h. 159.

³¹*Ibid.*, h.158-159.

Sedangkan term *syahwat* digunakan al-Qur'an untuk menunjukkan keinginan manusia terhadap materi, seperti pasangan (isteri atau suami), anak-anak, harta dan sebagainya. Hal ini dapat dilihat dari beberapa ayat al-Qur'an berikut ini;

“Adapun orang yang melampaui batas. Dan lebih mengutamakan kehidupan dunia. Maka sesungguhnya nerakalah tempat tinggal(nya). Dan adapun orang-orang yang takut kepada kebesaran Tuhannya dan menahan diri dari keinginan hawanya. Maka sesungguhnya syurgalah tempat tinggal(nya)”. (QS. Al-Nazi'at; 37-41)

“Terangkanlah kepadaku tentang orang yang menjadikan hawa nafsunya sebagai Tuhannya. Maka apakah kamu dapat menjadi pemelihara atasnya?. Atau apakah kamu mengira bahwa kebanyakan mereka itu mendengar atau memahami. mereka itu tidak lain, hanyalah seperti binatang ternak, bahkan mereka lebih sesat jalannya (dari binatang ternak itu)”. (QS. Al-Furqan; 43-44)

“Dijadikan indah pada (pandangan) manusia kecintaan kepada apa-apa yang diingini, Yaitu: wanita-wanita, anak-anak, harta yang banyak dari jenis emas, perak, kuda pilihan, binatang-binatang ternak dan sawah ladang. Itulah kesenangan hidup di dunia, dan di sisi Allah-lah tempat kembali yang baik (surga)”. (QS. Ali Imran; 14)

Rumusan *nafsu lawwamah* dan *nafsu amarah* dalam konsepsi tasawuf disarikan dari dua ayat berikut ³²;

“Dan aku bersumpah dengan jiwa yang amat menyesali (dirinya sendiri)”. (QS. Al-Qiyamah; 2)

“Dan aku tidak membebaskan diriku (dari kesalahan), karena sesungguhnya nafsu itu selalu menyuruh kepada kejahatan, kecuali nafsu yang diberi rahmat oleh Tuhanku. Sesungguhnya Tuhanku Maha Pengampun lagi Maha Penyayang”. (QS. Yusuf; 53)

Ibnu Katsir menafsirkan bahwa ayat 53 ini menjelaskan tentang pernyataan Zulaikhah; “namun aku pun tidaklah terlalu membersihkan diriku dan membebaskannya dari kesalahan-kesalahan, karena nafsu itu selalu menyuruh dan mendorong ke perbuatan jahat, kecuali jika dilindungi oleh Allah. Sesungguhnya Tuhanku Maha Pengampun lagi Maha Penyayang” ³³.

³²Imam al-Ghazali. *Ihya... Loc. Cit.*

³³Ibnu Katsir. *Tafsir Al-Qur'an al-Adhim*, jilid 4, terj. Salim Bahreisy dan Said Bahreisy, (Surabaya: Bina Ilmu, 1988), h. 384. Menurut Ahmad Mubarak, term *nafs ammarah* secara implisit dalam al-Qur'an surat Yusuf/12: 53 dengan ungkapan *al-nafs al-ammarah bi al-su'*. Ayat

Penggerak tingkah laku (*motif*) lainnya adalah *fitrah*. Para ilmuwan muslim sepakat bahwa *fitrah* menggerakkan keinginan yang bersifat Ilahiah, karena *fitrah* berasal dari Allah. Allah menciptakan manusia berdasarkan *fitrah*-Nya. Firman Allah; “Maka hadapkanlah wajahmu dengan lurus kepada agama Allah; (tetaplah atas) *fitrah* Allah yang telah menciptakan manusia menurut *fitrah* itu. tidak ada perubahan pada *fitrah* Allah. (Itulah) agama yang lurus; tetapi kebanyakan manusia tidak mengetahui”. (QS.Rum; 30)

Rasulullah pun bersabda;

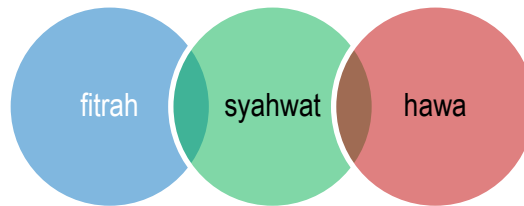
“Hajib ibn al-Walid telah bercerita kepada kami, Muhammad ibn Harb telah bercerita kepada kami, dari al-Zubaidi, dari al-Zuhri, Sa’id ibn al-Musayyab telah mengabarkan kepada saya dari Abu Hurairah; ia berkata bahwa Rasulullah pernah bersabda; “Setiap anak dilahirkan dalam keadaan fitrah, maka kedua orang tuanyalah yang membuat dia jadi Yahudi, Nasrani atau Majusi, sebagaimana secara keseluruhan hewan akan melahirkan hewan juga, apakah kamu mengira terdapat penyimpangan padanya. Kemudian Abu Hurairah berujar, bacalah bila kamu mau (ayat); (Fitrah Allah yang manusia diciptakan di atas fitrah tersebut, tidak ada perubahan bagi ciptaan Allah)...”. (HR. Muslim dan lainnya)

Fitrah mendorong manusia bersikap dan berlaku religius; merindukan Tuhan; dan berbuat sesuai dengan ajaran agama. Baharuddin memandang *fitrah* sebagai salah satu subsistem *nafs* yang cenderung kepada kebaikan dan kebenaran. Kajian-kajian pada bidang antropologi agama, sosiologi agama dan psikologi agama memberikan bukti adanya kecenderungan *fitrah* ini. Temuan-temuan tersebut menjadi argumentasi penguat terhadap beberapa kajian pada bidang filsafat agama dan normatif Islam tentang kecenderungan *fitrah* manusia.

Fitrah menjadikan manusia mencintai kebenaran dan kebaikan (*hanif*). Pencarian terhadap kebenaran ditunjukkan oleh setiap episode kehidupan dan sejarah manusia, seperti dilakukan oleh para filosof, ahli hikmah dan para arif lainnya. Demikian juga kecenderungan manusia bersikap dan berlaku baik dibentuk potensi *fitrah* ini. Bila *fitrah* membimbing syahwat, manifestasi keinginan syahwat akan berbuah kebaikan. Misalnya, syahwat untuk memenuhi kebutuhan seksual bila dibimbing *fitrah* akan mengarahkan manusia untuk menikah. Dan pernikahan merupakan tradisi manusia dimana dan kapanpun, termasuk sejak era prasejarah. Sekalipun dengan tradisi pernikahan yang beragam, melembagakan pemenuhan kebutuhan seksual dengan pernikahan merupakan bukti manusia berbudaya.

ini turun dalam rangkaian kisah Nabi Yusuf a.s, khususnya dalam konteks Zulaykha. Makna dari ungkapan ayat tersebut adalah Zulaykha mengaku; “dan aku tidak mengingkari bahwa aku memang merayu Yusuf (seperti yang dikatakan oleh Yusuf), karena sesungguhnya *nafs* (saya, perempuan muda yang bersuamikan orang tua) itu meledak-ledak menuntut hubungan biologis, tapi untunglah Tuhan masih menghindarkan aku dari perbuatan dosa itu, karena Tuhan memang Maha Pengampun lagi Maha Penyayang”. Achmad Mubarak. *Op. Cit*, h. 86-87.

Secara sederhana pola hubungan fitrah, syahwat dan hawa dapat digambarkan sebagai berikut ³⁴;



Dikaitkan dengan kajian tentang motivasi, dari pola di atas dapat dijelaskan bahwa *fitrah* adalah *motif positif*, *syahwat* adalah *motif netral*, dan *hawa* adalah *motif negatif*. Dihubungkan dengan teori maqashid, *motif positif* disebut juga *motif shalih*, yang akan mendatang kemaslahatan bagi pelakunya. Motif jenis ini akan mengarahkan manusia melakukan hal-hal yang wajib dan sunat.

Termasuk *motif netral* atau *motif mubah* (mashlahah mubahat) adalah hal-hal yang yang dianggap mashlahah secara duniawi oleh manusia atau *mashlahah duniawi* yang tidak diatur syari'at atau dinyatakan syari'at sebagai hal yang mubah ³⁵. Artinya, ketika kemaslahatan tersebut tidak bertentangan dengan syari'at atau mendatangkan kemudahan dan kebaikan dalam penerapan syari'at, hal itu dapat berubah menjadi sunat atau bahkan wajib. Bila bertentangan dengan syari'at atau mendatangkan kesulitan dan kemudharatan dalam penerapan syari'at, hukumnya berubah menjadi makruh, atau bahkan haram ³⁶.

Jenis motif ketiga adalah *motif negatif* atau *motif fasid*. Motif ini mengarahkan manusia untuk berperilaku menyimpang, menimbulkan *mafsadat* bagi diri dan orang lain seperti ditunjukkan oleh orang kafir, munafiq, musyrik, dan fasiq. Kebaikan yang mereka lakukan tidaklah bernilai di sisi Allah,

³⁴Disarikan dari konsep fitrah, syahwat dan hawa yang ditulis oleh Achmad Mubarak.

³⁵Lihat 'Izz al-Din ibn Abd al-Salam. *Qawa'id al-Ahkam fi Mashalih al-Anam*, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1999), h. 10. Al-Ghazali dan Syathibi memandang kemaslahatan yang dipertimbangkan dalam *maqashid syar'iah* adalah kemaslahatan yang ditetapkan oleh agama (Allah dan Rasul-Nya), ini juga disebut sebagai *mashlahah diniyah*. Sedangkan al-Thufi memandang apa pun yang dipandang *mashlahah* oleh manusia dapat dianggap *mashlahah* oleh Agama. Pandangan al-Thufi ini agaknya memiliki sisi kebenaran. Misalnya, pembuatan aturan-aturan pernikahan melalui Undang-undang, peraturan pemerintah, dan hukum adat serta mengatur pernikahan dengan sistem administrasi yang baik, merupakan mashlahah duniawi yang dapat dipandang mashlahah oleh syari'at. Dalam kajian ushul Fiqh dikenal dengan *al-mashlahah al-mursalah*.

³⁶Lihat Zulkayandri. *Stratifikasi Hukum Islam dalam Perspektif Konsep Ihsan 'Izz al-Din ibn 'Abd al-Salam dan Relevansinya dengan Ijtihad Kontemporer*, Disertasi, (Pekanbaru: Tidak diterbitkan, 2004), h. . Hazairin seperti dikutip oleh Muhammad Daud Ali menjelaskan bahwa asal dari segala sesuatu adalah *ibahah/mubah* (boleh), lalu ia berkembang menjadi *mandub* dan *makruh*, kemudian menjadi *wajib* dan *haram*. Perkembangan ini didasarkan faktor *mashlahah* dan *mafsadat* yang ditimbulkan oleh kehendak dan perbuatan tersebut. Lihat Muhammad Daud Ali. *Hukum Islam, Pengantar Ilmu Hukum Islam dan Tata Hukum Islam di Indonesia*, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2006), h.145-149

dan kejahatan yang mereka lakukan dipandang sebagai dosa. Mereka cenderung melakukan hal-hal yang makruh dan haram.

Teori *maqashid syari'ah* menjelaskan bahwa setiap ajaran Allah memiliki "rahasia", hikmah atau tujuan, baik yang diungkapkan secara tersurat maupun tidak diungkapkan, atau yang dapat diketahui oleh manusia maupun yang tidak dapat diketahui yaitu aspek *mashlahah* dan *mafsadat* yang ditimbulkannya.

Nilai semua perbuatan di sisi Allah amat dipengaruhi oleh niat pelakunya. Berdasarkan hal ini lahir *kaidah fiqhiyah*; "Suatu perbuatan dinilai berdasarkan pada niat atau tujuannya"³⁷.

Sekalipun dalam konteks hukum, sulit untuk mengukur niat (dimensi psikologis) seseorang dalam melakukan suatu perbuatan, sehingga secara umum hukum lebih mengacu kepada sisi lahiriahnya. Seseorang dianggap ta'at bila ia melakukan ibadat. Namun hukum tidak dapat menilai apakah seseorang melakukan ibadat karena ikhlas, terpaksa atau riya. Ini adalah urusan Allah atau menjadi bidang kajian akhlak dan akidah.

Pada kasus-kasus tertentu, misalnya pembunuhan, kajian hukum juga menyangkut persoalan psikologis yaitu pembunuhan disengaja atau tidak. Itupun dinilai dari gejala-gejala lahiriah atau pengakuan tersangka. Kronologis kejadian dianggap cukup menjadi bukti sengaja atau tidak sengajanya seseorang membunuh.

Di sisi lain, seseorang yang cenderung kepada hal-hal yang *mashlahah* akan menjadikannya selalu berbuat kebaikan (kesalehan), sehingga ia disebut sebagai orang shaleh atau mushlih. Demikian juga dengan seseorang yang cenderung kepada hal-hal yang *mafsadat* akan menjadikannya selalu berbuat kejahatan atau kerusakan, sehingga ia disebut sebagai orang fasiq atau mufsid. Allah berfirman; "Dan adapun orang-orang yang takut kepada kebesaran Tuhannya dan menahan diri dari (keinginan) hawa nafsunya. Maka Sesungguhnya syurgalah tempat tinggal(nya)". (QS.

Penutup

Sebuah kajian menjadi menarik dan unik bila dibahas dengan pendekatan yang berbeda dengan pembahasan sebelumnya. Pendekatan psikologi belum penulis temukan pada literatur-literatur *maqashid syari'ah*. Pendekatan ini memberikan gambaran bahwa nash-nash yang ada memiliki dimensi psikologis.

Masih terdapat dimensi lain dari substansi manusia yang belum tersentuh dalam rumusan *maqashid syari'ah* klasik, yaitu dimensi jiwa. *Hifz al-nafs* seringkali dimaknai dengan memelihara nyawa manusia. Nafs atau nafsu seringkali diartikan dalam konteks negatif dalam beberapa literatur, terutama dalam literatur tasawuf. Padahal, Nafs merupakan totalitas diri manusia yang

³⁷Izzt 'Abid al-Di'as. *Al-Qawa'id al-Fiqhiah ma'a al-Syarh al-Mujiz*, (Beirut: Dar al-Turmuzi, 1989), h. 12.

terdiri dari ruh, jasad, akal dan hati. Dan totalitas ini lah yang menjadi fokus penjagaan syara'.

DAFTAR PUSTAKA

- 'Abid ibn Muhammad al-Sufyani. *Al-Tsabat wa al-Syumul fi al-Syari'at al-Islamiyah*, (Mekkah: Maktabah al-Manarah, 1988)
- Abdul Azis Dahlan (et. al). *Ensiklopedi Hukum Islam*, (Jakarta: Ichtiar Baru van Hoeve, 1996)
- Abi Aunah. *Musnad Abi 'Aunah*, (Beirut: Dar al-Ma'rifa, t.th)
- Abraham H. Maslow. *Motivation and Personality*, (New York: Longman, 1987)
- Abu Bakr Abd al-Razzaq ibn Hammam al-Shin'ani. *Mushannif Abd al-Razzaq*, Juz 11, (Beirut: Maktab al-Islami, 1403 H)
- Abu Faraj Abd al-Rahman ibn Ahmad ibn Rajab al-Hambali. *Jami' al-Ulum wa al-Hikam*, juz 1, (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1408 H)
- Achmad Mubarak. *Solusi Krisis Keruhanian Manusia Modern Jiwa dalam Al-Qur'an*, (Jakarta: Paramadina, 2000)
- Ahmad al-Haji al-Kurdy. *Al-Madkhal al-Fiqhy al-Qawa'id al-Kulliyah*, (Damaskus: Dar al-Ma'arif, 1980)
- Ibnu Hajar. *Bulugh al-Maram min Adillat al-Ahkam*, Jilid 1, (Semarang: Karya Toha Putera, t.th)
- Ibnu Hibban. *Al-Ihsan bi Tartib Shahih Ibni Hibban*, Juz 9, (Beirut: Dar al-Fikr, 1996)
- Ibnu Katsir. *Tafsir Al-Qur'an al-Adhim*, jilid 4, terj. Salim Bahreisy dan Said Bahreisy, (Surabaya: Bina Ilmu, 1988)
- Imam Hakim. *Al-Mustadrak 'Ala al-Shahihain*, Juz II, (Bairut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1990)
- Imam al-Baihaqi. *Kitab al-Sunan al-Shaghir*, juz 7, (Beirut: Dar al-Fikr, 1993)
- Imam al-Ghazali. *Al-Mustashfa fi Ushul al-Fiqh*, Jilid 2, (Beirut: Dar al-Fikr, 1997)
- _____. *Ihya 'Ulum al-Din*, Juz 8, (Kairo: Dar al-Sya'b, t.th)
- M.Dawam Rahardjo. *Ensiklopedi Al-Qur'an, Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci*, (Jakarta: Paramadina, 2002)
- Mahmud al-Alusi al-Baghdadi. *Ruh al-Ma'ani fi Tafsir al-Qur'an al-Azhim wa al-Sab' al-Matsani*, Juz 21, (Beirut: Dar Ihya' al-Turats al-'Arabi, t.th)
- Manna' al-Qaththan. *Muawwiqat Tathbiq al-Syari'at al-Islamiyah*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 1991)
- Muhammad Daud Ali. *Hukum Islam, Pengantar Ilmu Hukum Islam dan Tata Hukum Islam di Indonesia*, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2006)
- Muhammad Daud Ali. *Hukum Islam: Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Islam di Indonesia*, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2006)
- Muhammad Fuad Abd al-Baqi. *Mu'jam Mufaharras li Alfaz al-Qur'an al-Karim*, (Kairo: Dar al-Kutub al-Mishriah, 1364 H)

Muhammad Nashir al-Din al-Bani. *Arwau al-Ghalil fi Takhrij Ahadits Manar al-Sabil*, Juz 6, (Beirut : al-Maktabah al-Islami, 1979)

Wael B Hallq. *Sejarah Teori Hukum Islam*, terj. E. Kusnadinigrat dan Abdul Haris bin Wahid, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2000)

Wahbah Zuhaili, *Ushul Fiqh Islamy*, juz 2, (Damaskus: Dar al Fikr, 1986)

Zulkayandri. *Stratifikasi Hukum Islam dalam Perspektif Konsep Ihsan 'Izz al-Din ibn 'Abd al-Salam dan Relevansinya dengan Ijtihad Kontemporer*, Disertasi, (Pekanbaru: Tidak diterbitkan, 2004)