

STUDI PEMIKIRAN AL-MAQASHID (Upaya Menemukan Fondasi Ijtihad Akademik yang Dinamis)

Asmuni Mth*

Abstract

The goal of Shari'ah ('ilm al-maqashid) historically develop dynamically. This science shows free and sporadic earlier. Then, it develops evolutively and it becomes one of basic of established Islamic law thought. The goal of tashri' can be classified into three categories, al-masalih ad-daruriyah, al-haji, and al-tahsini. This classification does not answer law proberlms academically. Because of ilm al-maqasid is not only departing from linguistics understanding toward Quran and Sunnah, but also considers the values deriving from society. especially moral norms. So, al-masalih that relates to and as reference of the academic intellectual exercise is al-masalih al-hayawiyah, al-masalih al-aqliyah, and al-masalih ruhiyah. This classification will comprehend Islamic law integratively all of maslahah, it implies that Islamic law will be applicable and functionable to solve society problem.

I. Pendahuluan

Ahmad Baba (1036/1627) dalam karyanya *Nailu al-Ibtihaj*¹ mengatakan bahwa Imam Syatibi berusaha menukil fiqh dari karya-karya para pendahulunya dan mengabaikan karya-karya generasi kontemporer. Hal ini, lanjut Baba ditegaskan dalam catatan pendahuluan karya monumentalnya *al-Muwafaqat*. Untuk mempertegas sikap tersebut, Syatibi mengemukakan argumentasi dengan berdasar pada pendapat temannya, Abu al-Abbas Ibn al-Qubbab (799/1377). Syatibi menuding Ibn Basyir dan Ibn Syas sebagai bagian dari generasi kontemporer telah melakukan perusakan dan pengacauan fiqh. Statemen serupa diulang lagi ketika Syatibi menjelaskan metodologinya. Syatibi mengatakan, "Sikap saya tidak akan bertaklid kepada generasi kontemporer karena ketidaktahuan akan karya-karya mereka, atau karena kemunculan mereka yang terlalu akhir, sehingga saya tidak tahu

* Penulis adalah Dosen FIAI-UII Program Studi Ahwal Syakhshiyah.

¹ *Nailu al-Ibtihaj* dicetak dipinggir kitab ad-Dibaj al-Mazhab fi Ma'rifati A'yan al-Mazhab karya Ibn Farhun, Cetakan Kairo tahun 1351 H, hal. 50.

banyak tentang mereka ...".²

Sikap fundamental Syatibi tersebut, memunculkan sejumlah kegelisahan akademik antara lain betulkah Syatibi tampil sebagai pencipta ilmu *al-Maqashid*? atau hanya merekonstruksinya dengan metode yang lebih sistematis. Inilah yang mendorong penulis untuk melakukan kajian terhadap kemunculan dan perkembangan ilmu maqashid. Kemudian, sedapat mungkin melakukan sistematisasi al-masalah yang lebih akomodatif sehingga dapat menjadi basis ijihad akademik yang lebih dinamis dan responsif terhadap berbagai persoalan keumatan, utamanya dalam lingkaran ekonomi dan keuangan.

II. Dinamika Historis Ilmu *al-Maqashid*

Istilah *al-maqashid*, kata ar-Raisuni, pertama kali digunakan oleh at-Turmuzi al-Hakim, seorang ulama yang hidup pada abad III H. Namun ia bukan ahli ushul dalam pengertian kompetensi akademik, melainkan seorang filsuf dan sufi. Atas dasar kompetensinya, ia akrab dipanggil dengan gelar al-Hakim. Namun demikian, ia layak dilibatkan dalam rangka mencari mata rantai dinamika historis ilmu *al-maqashid*. Karena ia tergolong orang yang paling banyak melakukan *ta'lil* (menghubungkan hukum dengan sebab-sebabnya) sekaligus berupaya mencari hikmahnya. Atas dasar perilaku akademiknya ini, ia tercatat sebagai orang yang menaruh perhatian besar dengan *al-maqashid*—walau dengan metode dan caranya sendiri.³

Al-Hakim juga orang yang pertama kali menggunakan istilah maqashid dalam judul karyanya *al-Shalah wa Maqashiduha, al-Haj wa Asraruhu, al-'Ilal, dan 'Ilal al-Syari'ah, dan 'Ilal al-'Ubudiyyah* dan juga karya yang berjudul *al-Furuq*. Karya terakhir ini kemudian diadopsi oleh Imam al-Qurafi (seorang penganut mazhab Maliki) menjadi judul buku karangannya. Namun diakui bahwa al-Hakim tidak melakukan *ta'lil* hukum dengan cara ilmiah, apalagi dengan metodologi yang terstruktur, kecuali dengan pendekatan *zauq* (perasaan sufistik) seperti layaknya metode yang digunakan oleh mayoritas kaum sufi.

Pasca al-Hakim, muncul Abu Mansur al-Maturidy (w. 333). Teolog dan teorikus ilmu kalam panutan ulama Hanafiyah ini pernah menulis karya terpenting dalam bidang Ushul al-Fiqh yaitu *Ma'khaz al-Syara'i'*. Setelah itu, muncul Abu Bakar al-Qaffal asy-Syasyi (w. 365), seorang pakar Ushul al-Fiqh yang tergolong generasi awal dalam mazhab Syafi'i. Asy-Syasyi menulis karya berjudul *Ushul al-Fiqh dan Mahasin al-Syari'ah*. Karya kedua ini didominasi oleh diskusi-diskusi tentang *al-maqashid*, sehingga mendapat pujian dari Ibn al-Qayyim.⁴

² *Ibid.*

³ Ahmad Ar-Raisuni, *Nazariyat al- Maqosid 'inda Al-Imam Syatibi*, (Riyad: al-Dar al-'ilmiah li al-Kitab al-Islami, 199, hal. 9.

⁴ *Ibid.*

Abu Bakar al-Abhari (w. 375) yang muncul pasca Asy-Syasyi pun juga menulis sejumlah karya dalam bidang ushul, antara lain *Kitab al-Ushul*, *Kitab Ijma' Ahlu al-Madinah*, *Mas'alatu al-Jawab wa ad-Dala'il wa al-'Ilal*. Karya terakhir ini banyak mendiskusikan al-maqashid. Kemunculan al-Abhari kemudian disusul oleh al-Baqilani (w. 403) yang menampilkan ushul al-fiqh dengan ornamen-ornamen baru sehingga ia dapat digolongkan sebagai penggagas kedua dalam perjalanan ilmu Ushul al-Fiqh setelah Syafi'i. Kalau Syafi'i dikenal sebagai penggagas penulisan dan konstruksi ilmu Ushul Fiqh, maka al-Baqilani melakukan lompatan yang sangat signifikan, yaitu memperluas ruang lingkup Ushul Fiqh secara komprehensif dan sampai pada fase *al-tamazuj* (akulturasi) dan *al-tafa'ul* (perkawinan) dengan ilmu kalam. Karya-karyanya yang terpenting dalam bidang ushul adalah *at-Taqrib wa al-Irsyad fi Tartib Thuruq al-Ijtihad*. Karya ini sangat besar dan diringkas sendiri sebanyak dua tahap oleh penulisnya. Tahap pertama dengan judul *al-Irsyad al-Mutawassith*, dan tahap kedua dengan judul *al-Irsyad ash-Shagir*. Menurut catatan Hasan Hitu, yang dikutip dari al-Subki bahwa karya tersebut paling besar, namun yang sampai kepada kita adalah ringkasannya yang berjudul *al-Mukhtasar ash-Shagir* sebanyak empat bagian. Sedangkan menurut salah satu riwayat, kitab aslinya sebanyak 12 jilid. Karya al-Baqilani yang lain adalah *al-Muqni' fi Ushul al-Fiqh*, *al-Ahkam wa al-'Ilal*, *Kitab al-Bayan 'an Faraidh ad-Din wa Syara'i' al-Islam*. Karya-karya ini memiliki hubungan erat dengan pembahasan al-maqashid.

Pengembangan teori *Ushul al-Fiqh* yang dilakukan oleh al-Baqilani mendapat sambutan antusias oleh generasi sesudahnya, terutama al-Juwaini (imam al-Haramain) yang tampil kreatif meringkas *at-Taqrib* dengan judul *at-Talkhis*. Diskusi-diskusi dalam kitab al-Burhan⁵ karya imam al-Haramain (gelar al-Juwaini), selalu menampilkan pendapat al-Baqilani. Walau pada akhirnya sebagian pendapat tersebut diterima dan diperkuat oleh al-Juwaini dan sebagiannya lagi ditentang dengan cara yang santun dan argumentatif. Fenomena seperti ini kita temukan pula dalam karya-karya Ushul al-Fiqh abad V H dan beberapa abad sesudahnya terutama dalam karya al-Syirazi dan al-Gazali.

Diskusi-diskusi tentang al-maqashid secara intens kita temukan dalam kitab al-Burhan. Hal ini merupakan fase baru dalam perkembangan ilmu al-maqashid. Sehingga al-Burhan menjadi titik tolak penulisan ilmu Ushul Fiqh terutama pada masa sesudah al-Baqilani. Kedudukan al-Burhan, persis sama dengan kedudukan al-Risalah-nya Syafi'i yang menjadi titik tolak penulisan Ushul al-Fiqh pada abad ke III dan IV H, bahkan pada masa al-Juwaini sendiri karena ayah beliau termasuk menulis syarah *al-Risalah*.

Kontribusi al-Juwaini dapat pula dilihat pada kompetensi muridnya, Abu Hamid al-Gazali, dengan karya perdananya dalam bidang Ushul al-

⁵ Imam al-Haramain al-Juwaini, *al-Burhan fi Ushul al-Fiqh*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiah, cet. I, 1418 H/1997 M.

Fiqh, yaitu *al-Mankhul*.⁶ Kitab ini tak lain merupakan intisari dari pendapat al-Juwaini. Adapun teori al-maqashid yang disumbangkan al-Juwaini sampai saat ini mendapat pengakuan dari publik ushuli. Al-Juwaini menggunakan kata *al-maqashid*, *al-maqshad* dan *al-qashdu*⁷ sebanyak sepuluh kali dalam *al-Burhan*. Selain itu, al-Juwaini juga menggunakan istilah *al-gardhu* dan *al-igrad* untuk sebutan *al-maqashid*. Selain itu dialah pertama kali membagi *al-'ilal* dan *al-maqashid asy-syari'ah* menjadi lima yaitu: (1). kebutuhan *ad-dharuriyat* seperti hukuman qisas dan kebutuhan-kebutuhan publik (*al-hajat al-'ammah*), (2). kebutuhan yang lebih rendah dari *ad-dharuriyat* seperti hukum transaksi sewa menyewa, (3). kebutuhan yang berada di luar *ad-dharuriyat* dan kebutuhan publik. Posisinya berada pada tingkatan *at-tahalli* (hiasan) seperti *al-mukarrimat* yaitu perbuatan yang tergolong sebagai penghias, misalnya bersuci (*taharah*) dan semua yang berhubungan dengannya. (4). Kebutuhan yang tidak berhubungan dengan *ad-dharuriyat* dan *hajiyat*, akan tetapi lebih rendah dari tingkatan yang ketiga, misalnya perbuatan-perbuatan yang dianjurkan (*al-mandubat*). (5). Kebutuhan yang pertaliannya dengan proses *ta'lil* kurang nampak dan juga tidak fokus pada tujuan tertentu. Sehingga tipe kebutuhan ini tidak tergolong *al-hajiyat* dan *ad-dharuriyat* dan juga tidak dalam ruang lingkup *al-mukarrimat*. Keberadaannya, menurut al-Juwaini sangat jarang karena tidak jelas fungsi *dar'u mafsadah* dan *jalbu al-maslahah* di dalamnya.

Kelompok kebutuhan tingkatan ketiga dan keempat dapat digabung ke tingkatan yang pertama. Hal ini sejalan dengan ungkapan al-Juwaini "tingkatan *al-maqashid* yang kelima tidak masuk dalam ruang lingkup *ad-dharuriyat*, *al-hajiyat* dan *al-mahasin*". Sementara *al-Masalih* tingkatan kelima pengklasifikasiannya semata-mata berdasarkan pemahaman tersirat dari konsep *ta'lil* (*ta'lil ijmal*) dan non *ta'lili*. Dengan kata lain sesuatu yang dapat di-*ta'lil* dikelompokkan ke salah satu dari tiga bagian, yaitu *ad-dharuriyat*, *al-hajiyat* dan *al-mahasin*. Sedangkan sesuatu yang tidak bisa dilakukan *ta'lil* terhadapnya tidak dapat dimasukkan ke dalam pembagian *al-'ilal*. Dengan demikian, *al-maqashid* hanya mencakup tiga bagian, yaitu *ad-dharuriyat*, *al-hajiyat* dan *at-tahsiniyat*. Tiga hal inilah yang kemudian menjadi dasar-dasar diskusi tentang *al-maqashid*.

Tampaknya al-Juwaini adalah orang yang pertama kali melakukan klasifikasi terhadap *al-maqashid* menjadi tiga tingkatan, sekaligus merumuskan ruang lingkup *ad-dharuriyat al-kubra* yang kemudian populer dengan sebutan *ad-dharuriyat al-khums* yaitu agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Hal ini dapat disimpulkan dari ucapannya, "Ruang lingkup syariah meliputi hal-hal yang diperintahkan, hal-hal yang dilarang dan hal-hal yang mubah. Adapun hal-hal yang diperintahkan umumnya terdapat pada

⁶ Abu Hamid al-Gazali, *al-Mankhul min Ta'liqat al-Ushul*, Tahqiq, Muhammad Hasan Hito, Damaskus: Dar al-Fikr, Cet. III, 1419 H/1998, hal. 552.

⁷ Implikasi makna terhadap ketiga istilah tersebut akan dapat kita lihat pada bagian IV dari tulisan ini.

ibadah..., sedangkan hal-hal yang dilarang antara lain adalah perbuatan yang berbahaya (*al-mubiqat*) terhadap jiwa yang dilindungi dengan hukuman *qishash*...kehormatan dilindungi dengan *al-hudud*...dan harta dilindungi dengan hukuman potong tangan bagi pencuri.”

Konsep al-Juwaini kemudian dimatangkan oleh muridnya, Abu Hamid al-Gazali (w. 505 H). Beliau mendukung, merevisi sekaligus mengembangkan ide sang guru, namun tetap dengan metodologinya yang khas dan karakteristik akademisnya yang independen. Itulah sebabnya, al-Gazali layak diperhitungkan dalam sejarah perjalanan ilmu Ushul al-Fiqh pada umumnya dan *al-maqashid* khususnya. Kendati al-Gazali belum memiliki kontribusi yang baru dalam karyanya *al-Mankhul min Ta'liqat al-Ushul*, namun revisi dan pengembangan banyak dilakukan dalam karyanya *Syifa' al-Galil fi Bayani asy-Syabah wa al-Mukhil wa Masaliku at-Ta'lil*. Kemudian kontribusi al-Gazali yang sangat kreatif dan potensial dalam bidang ushul dan *al-maqashid* sangat tampak jelas dan matang dalam karyanya *al-Mustashfa min 'Ilm al-Ushul*.

Diskusi *al-maqashid* dalam *Syifa' al-Galil*,⁸ masuk dalam tema *maslak al-munasabah* yang kemudian menjelma menjadi metode *ta'lil*. Asas metode yang sangat populer ini adalah *ta'lil al-ahkam asy-syar'iyah* yang fokusnya terletak pada *jalbu maslahah* atau *daf'u mafsadah* (menarik maslahat atau menolak kerusakan). *Ta'lil al-maslahi* atau *ta'lil al-munasabah* yang dimaksudkan oleh al-Gazali mencakup perlindungan terhadap *maqashid asy-syari'*. Hal ini tampak jelas dalam karyanya *al-Mustashfa* ketika mendiskusikan *al-istislah* atau *al-maslahah al-mursalah*.⁹ *Al-Maslahah* menurutnya adalah perlindungan dan pemeliharaan terhadap tujuan syariah. Semua bentuk maslahat yang tidak bertujuan untuk melindungi syariah disebut *al-masalih al-garibah* yaitu kemaslahatan yang tidak sejalan dengan syariah. Oleh karena itu, batal dan dibuang. Sebaliknya, seluruh maslahat yang diorientasikan untuk melindungi maksud syariah yang dipahami dari Al-Qur'an, sunnah dan ijma' tidak akan keluar dari metode *maslak al-munasabah*. Namun, metode ini tidak dinamai qiyas melainkan maslahat mursalah. Keberadaan al-maslahah yang melindungi tujuan-tujuan syariah, lanjut al-Gazali disepakati dan dipastikan sebagai hujjah.

Di dalam *Syifa' al-Galil* dan juga dalam *al-Mustashfa*, al-Gazali mengungkapkan teori *al-maqashid*. Pada bagian pertama, tujuan syariah dibagi menjadi dua, yaitu keagamaan dan keduniaan. Melindungi jiwa, akal, kehormatan (keturunan), dan harta, lanjut al-Gazali adalah tujuan syariah. Sanksi-sanksi pelanggaran atas *al-maqashid* tersebut antara lain melindungi jiwa dengan menetapkan hukuman *qishash*, melindungi akal dengan mengharamkan khamr, melindungi keturunan dengan mengharamkan zina,

⁸ Abu Hamid al-Gazali, *Syifa' al-Galil fi Bayan al-Syabah wa al-Mukhil wa Masalik al-Ta'bir*, Tahqiq Ahmad al-Kabisy, Bagdad: Mathba'ah al-Rasyad, 1390 H/1971 M, hal 58.

⁹ Abu Hamid al-Gazali, *al-Mustashfa min 'Ilm al-Ushul*, Beirut: Dar al-Arqam, tt, hal. 1/634.

melindungi harta dengan larangan mengganggu harta orang lain, beban ganti rugi bagi mereka yang melenyapkannya, dan hukuman potong tangan bagi pencuri. Terakhir, secara singkat al-Gazali mendiskusikan perlindungan terhadap agama dengan mengutip Al-Qur'an "*inna al-salah tanha 'an al-fahsya' wa al-munkar*" Larangan terhadap al-fahsya' merupakan akumulasi kemaslahatan agama yang juga dibarengi dengan kemaslahatan yang bersifat keduniaan.

Di dalam al-Mustashfa, al-Gazali mendiskusikan kembali al-maqashid dengan metode yang lebih cermat dan detail. Namun untuk kali ini ia tidak membagi al-maqashid menjadi bersifat keagamaan dan keduniaan. Mungkin karena ia merasa bahwa seluruh al-maqashid dalam waktu yang sama memiliki sifat keagamaan dan keduniaan. Larangan terhadap perbuatan al-fahsya' wa al-munkar (keji dan munkar) secara otomatis berarti larangan terhadap pembunuhan, mabuk, zina, dan mencuri.

Dengan mengikuti metode gurunya, imam al-Haramain, al-Gazali membagi *al-masalih* dari aspek tingkat kekuatan dan kejelasannya yaitu *ad-dharuriyat*, *al-hajiyat* dan *al-tahsiniyat* serta *at-tazyinat*. Pembagian ini jelas dan permanen di tangan al-Gazali. Uraian masing-masing tingkatan dan pelengkapinya (*mukammilat*), serta contoh-contohnya sangat detail. Pola klasifikasi al-masalih ini dan dua tingkatan lainnya yaitu al-hajiyat dan at-tahsiniyat merupakan produk ijtihad al-Gazali dan menjadi referensi para teorikus Ushul al-Fiqh sesudahnya sampai munculnya as-Syatibi yang tampil sebagai penggagas ketiga ilmu Ushul al-Fiqh.

Pasca al-Gazali, muncul Fakhrudin ar-Razy (606 H) menulis kitab *al-Mahsul*.¹⁰ Namun teori al-maqashid yang dikemukakannya merupakan pengulangan dari konsep al-Juwaini dan al-Gazali. Barang kali karena *al-Mahsul* merupakan ringkasan dari *al-Mu'tamad*,¹¹ *al-Burhan* dan *al-Mustashfa*. Walau demikian kontribusi ar-Razy yang paling berharga adalah mempertahankan metode *ta'lil al-ahkam* secara argumentatif yang mulai dikritik dan diragukan oleh sebagian ahli ushul. Ar-Razy juga tidak terikat dan bahkan tidak konsisten dengan hirarki *ad-dharuriyat al-khumus* yang dikonstruksi oleh al-Gazali. Sesekali beliau menyebutkan urutan *ad-dharuriyat* dengan kata tunggal yaitu *an-nafs*, *al-mal*, *an-nasab*, *ad-din* dan *al-'aql*. Dan sesekali dengan menggunakan bentuk jamak yaitu *an-nufus*, *al-'uqul*, *al-adyan*, *al-amwal*, dan *al-ansab*. Tak hanya itu, ia juga memakai istilah *an-nasab* sebagai ganti *an-nasal*. Padahal, istilah *an-nasal* lebih sahih karena perlindungan terhadap *an-nasal* menjadi tujuan (*maqsud*) Syari' yang berada pada tingkatan *ad-dharuriyat al-ammah*. Adapun perlindungan terhadap *an-nasab* merupakan pelengkap dari perlindungan terhadap *an-nasal*.

¹⁰ Fakhrudin ar-Razi, *al-Mahsul fi 'Ilm Ushul al-Fiqh*, Mansyurat Muhammad Ali Baidun, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, Cet.I, 1420 H/1999, hal. II/349.

¹¹ *al-Mu'tamad fi Usul al-Fiqh* karya Abu al-Husain Muhammad Ibn Ali al-Mu'tazili, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, tt.

Kemudian muncul al-Amidi (w. 631 H) dengan karyanya *al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam*¹² yang juga merupakan ringkasan dari *al-Mu'tamad*, *al-Burhan*, dan *al-Mustashfa*. Kontribusi konstruktif dan penting dari al-Amidi hanya memasukkan al-maqashid ke dalam bab *tarjih*,¹³ tepatnya pada *tarjih* antara dua qiyas yang saling bertentangan. Ide al-Amidi ini kemudian menjadi referensi dan bahkan menjadi tradisi (sunnah hasanah) di kalangan ahli ushul sesudahnya. Al-Amidi men-*tarjih al-maqashid ad-dharuriyat* atas *al-maqashid al-hajiyat*, dan men-*tarjih al-hajiyat* atas *al-maqashid at-tahsiniyat*. Sebagaimana juga men-*tarjih* maslahat inti (*al-masalih al-asliyah*) atas pelengkap-pelengkapannya (*al-mukammilat*), dan men-*tarjih* pelengkap *ad-dharuriyat* atas pelengkap *al-hajiyat*.

Al-Amidi kemungkinan juga orang pertama yang menjelaskan hirarki *ad-dharuriyat al-khums* dan men-*tarjih* salah satunya jika terjadi pertentangan. Meski ketika menyebutkan *ad-dharuriyat al-khumus* untuk pertama kali, ia mengaku mengikuti hirarki al-Gazali. Hal ini tampak jelas dalam tulisannya: "*al-maqashid al-khamsah* yang pasti mendapat perlindungan dari semua agama adalah *ad-din*, *an-nafs*, *al-'aql*, *an-nasal*, dan *al-mal...*". Namun, ketika merinci proses *tarjih*, al-Amidi memprioritaskan perlindungan terhadap *an-nasal* dari pada perlindungan terhadap *al-aql*. Demikian pula mendahulukan *an-nafs* atas *an-nasal*. Dengan melindungi keduanya, terlindungi pula *al-'aql*. Sebaliknya, jika keduanya terabaikan maka terancam pula eksistensi *al-'aql*. Adapun perlindungan terhadap *al-'aql* tidak mencakup perlindungan terhadap *an-nafs* dan *an-nasal*. Bahkan perlindungan terhadap *al-'aql* itu sendiri tak mungkin terjadi tanpa melindungi *an-nafs* dan *al-'aql*. Secara panjang lebar al-Amidi menguraikan dan mempertahankan perlunya memprioritaskan *ad-din* atas *an-nafs*.

Kontribusi baru al-Amidi adalah penegasannya bahwa ruang lingkup *ad-dharuriyat al-khamsah* merupakan kesimpulan dari fakta yang ada. Hal ini menjadi referensi kaum ushuli sesudahnya. Namun demikian, membatasi ruang lingkup *ad-dharuriyat* pada lima hal meskipun sudah menjadi semi kesepakatan kolektif (*syibh ijma'*) tetap saja membutuhkan pencermatan dan analisis ulang yang memadai.

Pasca ar-Razy dan al-Amidi jarum jam dinamisasi ilmu Ushul al-Fiqh menjadi terhenti. Penulisan dan penyusunan terbatas pada usaha meringkas karya-karya sebelumnya, selanjutnya mengomentari lagi ringkasan itu dan meringkasnya kembali dengan komentar tambahan yang tidak signifikan. Sebagian berusaha menuliskannya dalam bentuk *nazm* dan *natsar*. Demikian seterusnya sampai pada karya *Jam'u al-Jawami'* atau tepatnya menurut ar-Raisuni¹⁴ disebut *Jam'u al-Mawani'* yang berarti akumulasi dari semua

¹² Saifuddin al-Amidi, *al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam*, Beirut: Dar al-Kutub al-'ilmiyah, hal. IV/463.

¹³ Saifuddin al-Amidi, *al-Ihkam fi Usul al-Ahkam*, Beirut: Dar al-Kutub al-'ilmiyah, tt, hal. IV/460 dan seterusnya.

¹⁴ Raisuni, *Nazariyat...*hal. 47

larangan untuk berkreasi dalam mengembangkan konsep-konsep ushul al-fiqh. Teori ushul al-fiqh dianggap baku dan sakral, tidak boleh dirubah, ditambah apalagi diganti dengan yang baru. Kemunculan *Jam'u al-Jawami'* hanya membatasi kreasi dan memasung potensi, terbatas pada menghafal dan memberi komentar singkat terhadapnya.

Untungnya muncul Ibn al-Hajib (646 H). Dalam mengembangkan al-maqashid, beliau mengikuti langkah yang sudah dirintis oleh al-Amidi. Menurutnya, al-maqashid ada dua macam, pertama, *ad-dharuri* yang menduduki peringkat tertinggi yaitu *al-maqashid al-khamsah* (agama, jiwa, akal, *an-nasal*, dan harta). Kelompok ini dilindungi oleh semua agama. Kedua, *al-maqashid al-hajiyat* yaitu kebutuhan normal seperti jual beli dan sewa.

Dalam mendiskusikan proses tarjih, Ibn al-Hajib mengedepankan *ad-dharuriyat* atas *al-hajiyat* dan seterusnya persis seperti pendapat al-Amidi. Sedangkan dalam men-tarjih antara unsur-unsur *ad-dharuriyat* ia mengedepankan agama dari unsur-unsur lainnya. Selanjutnya, ia mengatakan hak adami diprioritaskan daripada hak Allah. Beliau juga mengedepankan *an-nasal* atas *al-'aql* persis seperti al-Amidi.

Baidhawi (685 H)¹⁵ sama dengan ar-Razy membagi al-maqashid menjadi *maqashid ukhrawiyah* dan *maqashid duniyawiyah*. *Maqashid ukhrawiyah* seperti membersihkan jiwa. Dan *maqashid duniyawiyah* terbagi menjadi tiga. Pertama, *ad-dharuriyah*, misalnya melindungi jiwa dengan menerapkan hukuman *qishash*, melindungi agama dengan melakukan jihad, melindungi akal dengan menetapkan sanksi bagi para pemabuk, melindungi harta dengan menetapkan aturan *ad-dhaman* (ganti rugi), dan melindungi nasab dengan menetapkan hukuman bagi pezina. Kedua, *al-maslahah* seperti mengangkat perwalian untuk anak yang belum memiliki kecakapan dalam bertindak. Ketiga, *tahsiniyat* seperti mengharamkan barang-barang kotor (*qazurat*).

Setelah Baidhawi, muncul al-Asnawi (w. 772 H).¹⁶ Ia tidak memberi komentar sedikit pun tentang sistematisasi *ad-dharuriyat*. Ia terlihat sepakat dengan sistematisasi yang dilakukan al-Amidi. Akan tetapi, di tempat lain al-Asnawi menyebut *ad-dharuriyat* dengan urutan: agama, jiwa, akal, harta, dan keturunan. Sedangkan pada bagian tarjih ia hanya mengikuti pola yang dikemukakan oleh al-Amidi dan Ibn al-Hajib tanpa memberi komentar sedikitpun.

¹⁵ Nasiruddin Abdullah al-Baidhawiy, *Minhaj al-Wushul ila 'Ilm al-Ushul*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, Cet. I, 1984, hal. IV/75. Lihat juga *Syarah al-Minhaj*, oleh Syamsuddin al-Isfahani, Riyad: Maktabah al-Rusyd, Cet. I. 1410 H, hal.II/806.

¹⁶al-Asnawi, *Nihayat al-Sul fi Syarhi Minhaj al-Ushul*, Kairo: 'Alam al-Kutub, tt, hal. IV/82-84. Lihat juga Muhammad Ibn al-Husain, *Manahij al-'Uqul* dicetak bersama *Syarah al-Asnawi Nihayat al-Sul*. Keduanya merupakan *Syarah* dari *Minhaj al-Wushul fi 'ilm al-Ushul* oleh al-Baidawiy, Mansyurat Muhammad Ali Baidun, Beirut: Dar al-Kutub al-'ilmiyah, tt, hal. III/249.

Kelihatannya, dalam membuat urutan ad-dharuriyat al-ikhumus, kaum ushuli terkadang mengikuti sistematika al-Gazali dan al-Amidi, dan terkadang mereka juga bebas, tidak terikat dengan sistematika siapa pun. Baik al-Gazali maupun al-Amidi sama-sama mendahulukan agama, kemudian jiwa, dan terakhir adalah harta. Namun keduanya berbeda pada an-nasal dan al-'aql. Nampaknya dalam hal ini lebih tepat mengikuti urutan yang dibuat oleh al-Amidi. Sebagaimana diketahui, sistematika al-Gazali tidak dibarengi dengan argumen dan tidak pula mempertahankannya.

Melihat kenyataan tersebut, rasanya pendapat az-Zuhaily dan Muhammad Sa'id al-Buthi tidak dapat diterima. Zuhaily mengatakan bahwa fuqaha Malikiyah dan Syafi'iyah melakukan sistematisasi terhadap ad-dharuriyat al-khams sebagai berikut: agama, jiwa, akal, keturunan (nasal), dan harta (mal).¹⁷ Sedangkan al-Hanafiyah melakukan sistematisasi sebagai berikut: melindungi agama, jiwa, nasab, akal, dan harta.

Menghubungkan sistematisasi ad-dharuriyat dengan mazhab tertentu kurang relevan, apalagi menisbatkannya kepada Hanafiyah dan Malikiyah sama sekali tidak berdasar. Kendati Ibn Hajib, seorang penganut al-Maliki, mengikuti sistematisasi al-Amidi sebagaimana juga dilakukan oleh ahli ushul yang lain. Terlebih al-Zuhaily mengacu kepada referensi Musallamu as-Subut, karya ahli ushul dari mazhab Hanafiyah. Referensi ini, kata al-Raisuni,¹⁸ tidak relevan dengan persoalan, karena penulisnya tergolong generasi mutaakhir (w. 1119 H), yang berarti, sistematisasi unsur-unsur ad-dharuriyat dalam karyanya tersebut dapat dipastikan bukan produk ijtihadnya, lagi pula beliau tidak pernah mengatas namakan mazhab Hanafi, melainkan mengikuti kaum ushuli yang bermazhab Syafi'i. *Musallamu as-Subut* juga merupakan karya yang memadukan antara metode Syafi'iyah dan Hanafiyah. Ketika melakukan sistematisasi *ad-dharuriyat* untuk pertama kali persis seperti sistematisasi yang dilakukan oleh al-Gazali yang bermazhab Syafi'i, yaitu mendahulukan akal atas keturunan. Ketika memunculkan sistematisasi tersebut pada bagian tarjih, penulis Musallamu as-Subut memilih model sistematisasi al-Amidi yang mendahulukan nasab atas aql. Dan al-Amidi sendiri adalah seorang penganut mazhab Syafi'i.

Dengan demikian, dua model sistematisasi ad-dharuriyat al-khamsah adalah produk kaum ushuli mazhab Syafi'i. Kemudian diikuti oleh kaum ushuli mazhab Maliki dan Hanafi. Namun sistematisasi tersebut, sekali lagi, tidak ada hubungannya dengan mazhab tertentu, melainkan produk nalar ijtihad personal. Adapun al-Buthi¹⁹ melakukan konstruksi dengan mengikuti sistematisasi yang dilakukan oleh al-Gazali dan memberi sejumlah

¹⁷ Wahbah al-Zuhaily, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, Damaskus: Dar al-Fikr, Cet. I, 1986, hal. II/752-758.

¹⁸ al-Raisuni, *al-Nazariyat...*, hal. 49.

¹⁹ Muhammad Sa'id Ramadhan al-Buthi, *Dhawabith al-Maslahah*, Beirut: Muas-sasah al-Risalah, Cet. IV, 1982, hal. 250.

argumentasi dengan beberapa contoh fiqh. Akan tetapi komentar al-Buthi yang menyatakan bahwa model sistematisasi al-kulliyat al-khamsah merupakan produk ijma',²⁰ setelah melihat uraian di atas sangat tidak beralasan.

Pasca al-Baidhawi, muncul Ibn as-Subky (w. 771 H).²¹ Dalam mengurutkan ad-dharuriyat al-khums, beliau mengikuti al-Gazali, namun mengganti istilah an-nasab dengan an-nasal seperti ar-Razi, dan memasukkan satu unsur lagi sehingga menjadi enam. Ia mengatakan "ad-dharuri seperti *hifzu ad-din, hifzu an-nafs, hifzu al-'aql, hifzu an-nasab*, kemudian *hifzu al-mal*, dan *al-'ardh*." al-Bannani saat mengomentari tambahan tersebut mengatakan bahwa al-'ardh adalah tambahan dari penulis (Ibn Subky), sama dengan ath-Thufi (w. 716 H) dan mengurutkannya dengan *wawu 'ataf*. Ini menunjukkan bahwa tingkatannya sama dengan *al-mal*. Sedangkan pengurutan lainnya dengan *al-fa'* yang mengindikasikan masing-masing unsur berdiri sendiri dan berada pada tingkatan yang independen.²²

Memasukkan al-'ardh ke dalam cakupan *ad-dharuriyat al-khums*, sebelum ath-Thufi, diperkenalkan oleh al-Qurafi (w. 684 H) yang dinukil dari kaum ushuli sebelumnya. Menurut al-Qurafi, *al-kulliyat al-khums* adalah *hifzu an-nufus, hifzu al-adyan, hifzu al-ansab, hifzu al-'uqul, hifzul al-amwal*, ada yang mengatakan *al-a'rad*.²³

Ibn Asyur sendiri keberatan dengan tambahan tersebut. Menurutnya, *al-'ardh* masuk ke dalam cakupan al-hajiyat. Beliau juga tidak menerima *hifzu an-nasab* ke dalam cakupan *ad-dharuriyat*, kecuali kalau dimaksudkan untuk melindungi *an-nasal*.²⁴

Selain tokoh-tokoh al-maqashid sebagaimana disebutkan di atas, muncul pula sejumlah tokoh lain yang popularitas mereka melebihi tokoh-tokoh sebelumnya. Izzuddin Ibn Abdi as-Salam (w. 660) misalnya, sangat populer dengan karya *Qawa'id al-Ahkam fi Masalih al-Anam*²⁵. Karya ini terfokus pada masalah maqashid syariah, baik itu diungkapkan dengan istilah maqashid al-ahkam maupun dengan al-masalih dan al-mafasid, semuanya dalam bingkai maqashid syariah yang disarikan dari jalbu al-masalih wa dar'u al-mafasid.

Secara singkat, muatan karya Ibn Abdi as-Salam sejak awal menegaskan bahwa mayoritas maqashid Al-Qur'an adalah *al-amru bi iktisab al-masalih wa asbabih, wa az-zajru 'an iktisab al-mafasid wa asbabih*.²⁶

²⁰ Dhawabuth al-Maslahah, hal. 250.

²¹ Tajuddin Ibn Subki, *Jam'u al-Jawami', bi Hasyiyah al-Bannani*, Dar al-Ihya' al-Kutub al-'Arabiyah, tt, hal. II/280.

²² *Ibid.*

²³ Syihabuddin al-Qurafi, *Syarah Tanqih al-Fushul*, Beirut: Dar al-Fikr, Cet. I, 1973, hal. 391.

²⁴ al-Thahir Ibn Asyur, *Maqashid asy-Syariah al-Islamiyah*, Tunis, 1366, hal. 81-82.

²⁵ Izzuddin Ibn Abdi as-Salam, *Qawa'id al-Ahkam fi Masalih al-Anam*, Beirut: Dar al-Jail, tt.

²⁶ *Qawa'id al-Ahkam*, hal 1/8

Menyebut Ibn Abdi as-Salam dalam hal ini, tidak mengharuskan kita untuk menyebut muridnya, Syihabuddin al-Qurafi. Mengingat kontribusinya persis sama dengan pemikiran sang guru kecuali memberikan komentar dan penjelasan terhadapnya.

Kemunculan Ibn Abdi as-Salam disusul oleh Ibn Taimiyah (w. 728). Ketika ia berbicara tentang syariah, Ibn Taimiyah selalu menyebutkan hikmah dan maqashid syariah. Lebih dari itu, Ibn Taimiyah juga menampilkan masalah syariah dan mafasid yang akan terjadi jika melanggarnya. Hal ini dapat dilihat dalam karyanya al-Fatawa²⁷:

أن الشريعة جاءت بتحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفسد وتقليلها. وأنها ترجح خير الخيرين وشر الشريرين، وتحصل أعظم المصلحتين بتفويت أدناهما، وتدفع أعظم المفسدتين باحتمال أدناهما....

Menurut Ibn Taimiyah,²⁸ Tuhan memerintahkan hamba-Nya untuk berusaha semaksimal mungkin berpegang pada yang paling maslahat, dan yang paling lebih maslahat, dan menjauhi yang paling mafsadat, dan seterusnya. Ini adalah asas yang paling istimewa dalam penetapan hukum Islam. Konsentrasi syariah terletak pada firman Tuhan: فاتقوا الله ما استطعتم. Ayat ini menjelaskan dan menafsirkan ayat اتقوا الله حق تقاته dan juga hadis Nabi إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم. Sesuatu yang wajib adalah menghasilkan al-masalih dan menyempurnakannya, dan menggugurkan al-mafasid atau meminimalkannya. Jika terjadi pertentangan, maka pilihan terletak pada maslahat yang lebih besar dengan mengorbankan yang lebih kecil, dan mencegah mafsadah yang lebih besar sekalipun harus berhadapan dengan mafsadah yang lebih kecil.²⁹

Contoh aplikatif konsep maqashid Ibn Taimiyah terletak pada uraiannya tentang wilayah asy-syari'iah berupa khilafah (pemerintahan), qada'(peradilan), dan hisbah (pengawasan). Menurutny, wilayah atau kekuasaan dalam Islam bertujuan untuk memposisikan agama untuk Allah, dan bahwa kalimaatu Allah adalah tertinggi. Tujuan Tuhan menciptakan hamba-Nya adalah untuk hal itu. Dengan itu pula, diturunkan al-Kitab dan diutus para Rasul. Dan karena itu, para Rasul dan pengikutnya melakukan jihad. Di tempat lain Ibn Taimiyah juga berkata bahwa tujuan wajib (al-maqsud al-wajib) dengan al-wilayat adalah memperbaiki keberagamaan manusia yang jika terabaikan akan menimbulkan kerugian, dan tidak bermanfaat seluruh kenikmatan yang diberikan di dunia. Jejak dan usaha Ibn Taimiyah diikuti oleh murid seniornya, Ibn al-Qayyim (w. 751). Namun, posisinya sama dengan al-Qurafi terhadap gurunya, Ibn Abdi as-Salam.

²⁷ *Majmu' al-Fatawa*, hal. 20/48

²⁸ Ibn Taimiyah, *Majmu' al-Fatawa*, hal. XX/48.

²⁹ *Ibid.* hal. XXVIII/284.

III. Pemikiran al-Maqashid Imam as-Syatibi

Sebelum memaparkan konsep al-maqashid yang dibangun oleh as-Syatibi, penting sekali memperkenalkan pemikiran al-maqashid dalam mazhab Maliki dalam rangka untuk mencari mata rantai pemikiran al-maqashid dalam intern mazhab Maliki. Karena mazhab Maliki termasuk mazhab yang paling concern mengembangkan al-maqashid.

Dasar-dasar pemikiran Mazhab Maliki dibangun oleh Malik Ibn Anas. Karena mazhab ini tumbuh dan berkembang di Madinah, maka dikenal pula dengan mazhab ahlu al-madinah. Secara umum mazhab Maliki mengembangkan pemikiran dengan mengikuti pendapat para sahabat senior semisal Umar ibn Khattab. Fiqh para sahabat termasuk Umar ini kemudian berpindah kepada *fuyaha' al-madinah al-sab'ah* (tujuh ahli hukum senior kalangan tabi'in di Madinah), yaitu Said ibn al-Musayyab, Urwah Ibn Zubair, al-Qasim ibn Muhammad ibn Abi Bakar as-Siddiq, Ubaidillah bin Abdullah bin Utbah, Kharijah bin Yazid, Sulaiman bin Yasar, Salim bin Abdullah bin Umar bin Khattab, Rabi'ah ar-Ra'yi, dan Abi Zinad. Ilmu mereka kemudian berpindah kepada Imam Malik bin Anas al-Asbahy.

Prinsip-prinsip metodologis yang dikembangkan oleh mazhab Maliki yang membedakannya dengan mazhab-mazhab lain adalah prinsip *al-maslahah al-mursalah*. Hubungan masalah mursalah dengan maqashid asy-syariah sangat erat. Sebagaimana sudah kita simpulkan bahwa ungkapan komprehensif terhadap *maqashid asy-syari'* adalah *jalbu al-masalih wa dar'u al-mafasid* (menarik maslahat dan menolak mafsadah). Hal ini seragam dan berkelanjutan dalam hukum syariah. Kesinambungan paling dominan terletak pada kasus-kasus al-'adat dan mu'amalat.

Dari sisi ini, ijtihad fiqh terfondasikan di atas prinsip istislah. Memahami dan menyimpulkan hukum dari nash bermuara pada aktifitas *jalbu al-masalih wa dar'u al-mafasid*. Dalam mengaplikasikan qiyas pun selalu mempertimbangkan prinsip ini. Inilah makna memelihara maslahat dalam mazhab Maliki. Tidak semata-mata mengambil al-maslahah al-mursalah terhadap kasus yang tidak terdapat dalam nash, tidak pula ada qiyas terhadapnya, melainkan mendatangkan masalah dalam memahami nash.

Imam Syathibi termasuk salah satu penganut mazhab Maliki dan telah berjasa dalam mengembangkan konsep *maqashid asy-syari'ah* dalam kitabnya *al-Muwafaqat*.³⁰ Persoalan yang dikemukakan di dalamnya sebanyak 62 masalah.

Dalam pembahasannya, Syathibi membagi al-maqashid dalam dua bagian penting, yakni maksud syari' (*qashdu asy-syari'*) dan maksud mukallaf (*qashdu al-mukallaf*). Maksud syari' kemudian dibagi lagi menjadi

³⁰ Juz II sebanyak 313 halaman (menurut buku cetakan Dar al-Kutub al-Ilmiyyah).

empat bagian, yaitu: (1). *Qashdu asy-syari' fi wad'i asy-syari'ah* (maksud syari' dalam menetapkan syariat). Dalam bagian ini ada 13 permasalahan yang dikemukakan. Namun semuanya mengacu kepada suatu pertanyaan: "Apakah sesungguhnya maksud Tuhan dalam menetapkan hukum?"

Menurut Syathibi, Allah menurunkan syariat (aturan hukum) untuk mengambil kemaslahatan dan menghindari kemadaratan (*jalbul mashalih wa dar'u al-mafasid*). Dengan bahasa yang lebih mudah, aturan-aturan hukum yang Allah tentukan hanyalah untuk kemaslahatan manusia itu sendiri. Syathibi kemudian membagi maslahat ini kepada tiga bagian penting yaitu *dharuriyyat* (primer), *hajjiyyat* (sekunder) dan *tahsinat* (pelengkap).

Maqashid atau maslahat dharuriyyat adalah sesuatu yang mesti adanya demi terwujud kemaslahatan agama dan dunia. Apabila hal ini tidak ada, maka akan menimbulkan kerusakan bahkan hilangnya hidup dan kehidupan seperti makan, minum, salat, puasa, dan ibadah-ibadah lainnya. Yang termasuk maslahat atau maqashid dharuriyyat ini ada lima macam, yaitu agama (*ad-din*), jiwa (*an-nafs*), keturunan (*an-nasl*), harta (*al-mal*), dan akal (*al-'aql*).

Urutan dan sistematisasi *ad-dharuriyyat* ini sebagaimana disebutkan di atas, bersifat *ijtihady* bukan *naqly*. Artinya, ia disusun berdasarkan pemahaman para ulama terhadap nash yang diambil dengan cara *istiqla* (nalar induktif). Dalam merangkai kelima dharuriyyat atau *al-kulliyat al-khamsah*, Syathibi terkadang mendahulukan 'aql daripada nasl, terkadang nasl terlebih dahulu kemudian 'aql, dan terkadang nasl lalu mal dan terakhir 'aql. Namun satu hal yang perlu dicatat, bahwa dalam vareasi susunan tersebut Syathibi tetap mengedepankan din kemudian nafs.

Dalam *al-Muwafaqat*³¹ (I: 38, II: 10, III: 10 dan IV: 27 urutannya adalah sebagai berikut: *ad-din* (agama), *an-nafs* (jiwa), *an-nasl* (keturunan), *al-mal* (harta), dan *al-'aql* (akal). Sedangkan dalam *al-Muwafaqat*³² (III: 47) urutannya adalah *ad-din*, *an-nafs*, *al-'aql*, *an-nasl* dan *al-mal*. Sedangkan dalam *al-l'tisham* II: 179 dan *al-Muwafaqat* II: 299 urutannya adalah *ad-din*, *an-nafs*, *an-nasl*, *al-'aql*, dan *al-mal*.

Perbedaan urutan di atas, menunjukkan bahwa sistematika al-maqashid atau al-masalih bersifat *ijtihady*. Para ulama Ushul lainnya pun tidak pernah sepakat tentang hal ini. Bagi az-Zarkasyi misalnya, urutan itu adalah *an-nafs*, *al-mal*, *an-nasl*, *ad-din*, dan *al-'aql*. Sedangkan menurut al-Amidi adalah *ad-din*, *an-nafs*, *an-nasl*, *al-'aql*, dan *al-mal*. Bagi al-Qurafi urutannya adalah *an-nufus*, *al-adyan*, *al-ansab*, *al-'uqul*, *al-amwal* atau *al-a'rad*. Sementara menurut al-Gazali adalah *ad-din*, *an-nafs*, *al-'aql*, *an-nasl*, dan *al-mal*.

Namun urutan yang dikemukakan al-Gazali ini yang paling banyak dipegang para ulama Fiqh dan Ushul Fiqh berikutnya. Bahkan, Abdullah

³¹I/38, II/10, III/10 dan IV/27

³²Syathibi, *Ibid*, III/47

Darraz, pentahkik *al-Muwafaqat* sendiri, memandang urutan versi al-Gazali ini adalah yang lebih mendekati kebenaran.³³

IV. Intervensi Ilmu Akhlak ke dalam Ushul al-Fiqh

Intervensi ilmu Akhlak ke dalam ilmu Ushul al-Fiqh pertama kali dibidani oleh as-Syatibi ketika beliau merumuskan konsep al-maqshad yang kemudian menjadi tema sentral diskusi-diskusi dalam al-Muwafaqat.

Kata al-maqshad sendiri jika dicermati memiliki tiga pengertian. Pertama, kata kerja qashada lawan dari kata kerja lagoon. *al-Lagwu* artinya sia-sia, tidak berguna atau tidak memiliki faidah atau *sarfu ad-dalalah* (mengabaikan makna). Dengan demikian, arti kata maqshad adalah memperoleh faidah atau *aqdu ad-dalalah* (meratifikasi makna). Dalam konteks ini kata al-maqshad dikhususkan untuk nama *al-maqshud* (tujuan), sehingga kalimat al-maqshud bi al-kalam identik dengan madlul al-kalam atau arti dan maksud suatu kata. Bentuk jamaknya adalah maqshudat. Kata al-maqshad dalam pengertian al-maqshud, dengan demikian, mengandung makna semantikal (*al-madmun ad-dalali*). Tentang al-maqshudat didiskusikan oleh Syatibi pada sub kedua dari bagian pertama kitab al-Maqashid dengan judul "*Maqashid Wad'u asy-Syariah li al-Ifham*".³⁴

Kedua, kata kerja qashada digunakan sebagai lawan dari kata saha yashu. *as-Sahwu* artinya lupa, lalai dan kehilangan arah. Dengan demikian, kata qashada, dalam hal ini al-maqshad, artinya memperoleh arah dan tujuan atau terbebas dari kelalaian. *Al-Maqshad* dalam pengertian ini dikenal dengan istilah *al-qashdu*, bentuk jamaknya *al-qushud*. Jadi al-maqshad dalam pengertian *al-qashdu* mengandung makna yang berkaitan dengan perasaan emosional atau kemauan dan keinginan (*al-madmun asy-syu'uri* atau *al-iradi*). Syatibi mendiskusikan al-qushud di berbagai tempat dalam kitab al-Maqashid dan menjadi sub ketiga dari bagian pertama dengan judul "*Maqashid Wad'u asy-Syariah li al-Taklif*", dan sub keempat dari bagian pertama dengan judul "*Maqashid Wad'u asy-Syariah li al-Imtitsal*", dan terakhir pada bagian kedua dengan judul "*Maqashid al-Mukalla'*".³⁵

Ketiga, kata kerja qashada digunakan sebagai lawan dari kata laha yalhu. *al-Lahwu* artinya tidak memiliki tujuan yang sah dan penggerak yang legal. al-Maqshad dalam pengertian ini disebut al-hikmah. Makna yang bermuatan al-hikmah disebut pula maqashid bentuk jamak dari al-qashdu. Dengan kata lain, kata al-maqshad perspektif al-hikmah mengandung pesan-pesan nilai dan moral (*al-madmun al-qiyami*). Syatibi mendiskusikan tema ini pada bagian ketiga dari al-Maqashid pada sub pertama, bagian

³³ *Ibid.*

³⁴ Toha, Abdurrahman, *Tajdid al-Minhaj fi Taqwim at-Turats*, (Dar al-Baidho': Al-Markaz as-saqofi al-'Arabi, cet. I, 199, hal. 98.

³⁵ *Ibid.*

pertama dari kitab al-Maqashid dengan judul "*Maqashid Wad'u asy-Syar'ah Ibtida'an*"³⁶.

Jadi, secara umum kata kerja qashada mengandung makna "memperoleh keuntungan (*hassala faidatan*), atau tercapainya niat atau tujuan. Ilmu al-Maqashid dengan demikian mengandung tiga teori Ushul al-Fiqh. Pertama, teori *al-maqshudat* yang membahas makna-makna semantikal (*al-madamin ad-dalaliyah*) dalam al-Quran dan Sunnah (*al-khitab asy-Syar'i*). Kedua, teori al-qushud membahas tentang perasaan emosional atau kemauan dan keinginan (*al-madamin asy-syu'uriyah atau al-iradiyah*). Dan ketiga, teori al-maqashid yang membahas tentang pesan-pesan nilai dan moral di dalam al-Qur'an dan Sunnah (*al-madamin al-qimah li al-khitab asy-syar'i*).

Kata al-maqshud, kata al-qashdu dan kata al-maqshad mengandung sifat dan nilai moralitas, secara nyata maupun tersembunyi. Sehingga percampuran ilmu Akhlak dengan ilmu Ushul dapat dipahami dari sifat-sifat moralitas sebagai berikut:

Pertama, sifat moralitas *al-maqshudat asy-syar'iyah* meliputi dua hal yang fundamental, yaitu *as-sabghah al-ma'nawiyah* (karakter makna) dan *as-sabghah al-fithriyah* (karakter asli).

Karakter makna dari tujuan pembuat undang-undang (*al-maqshud asy-syar'i*) dapat dipahami dari makna tersurat maupun tersirat dari bentuk redaksional maupun gaya bahasa suatu nash. Proses pemahaman dan penyimpulannya bersifat sederhana (*qarib*) dan juga rumit dan kompleks (*ba'id*). Penyimpulan bentuk pertama tidak terlalu sulit karena dipahami dari bentuk redaksional yang digunakan oleh nash dengan pendekatan prinsip-prinsip rasional. Sedangkan penyimpulan bentuk kedua membutuhkan lintas pemaknaan (*mujawazat ad-dalalah al-mubasyarah*) dan membutuhkan penyelaman terhadap makna yang terdalam dari nash itu sendiri. Selain itu, ia harus ditopang oleh argumen-argumen dari luar nash yang terbagi menjadi dua. Pertama argumen tekstual (*adillah maqaliyah*) yang terdiri dari bentuk redaksional atau dari nash-nash lain. Kedua argumen kontekstual (*adillah maqamiyah*) meliputi latar belakang turunnya suatu ayat (*asbab an-nuzul*), situasi dan kondisi sosial masyarakat, dan yang tidak kalah pentingnya adalah hukum-hukum dan kaidah-kaidah yang berlaku pada saat turunnya nash tersebut.

Menyimpulkan dan memahami tujuan pembuat undang-undang dari makna tersurat dan makna tersirat (*mantuq dan mafhum nash*), tidak selalu berarti bahwa keberadaan makna tersebut hanya terdapat pada *zahir nash* (makna yang nampak pada nash). Oleh karena itu, ia memerlukan nalar rasional yang tidak lepas dari nilai-nilai praktis di tengah masyarakat (*al-qimah al-'amaliyah*). Nilai-nilai ini terakumulasi dalam kearifan lokal yang

³⁶ *Ibid*, hal. 100.

dipraktikkan oleh masyarakat. Hal seperti ini pernah dilakukan oleh mazhab Maliki dalam konteks pengembangan hukum dengan mempertimbangkan praktik faktual penduduk Madinah (*'amal ahl madinah*).

Al-Maqshud asy-syar'i merupakan konsepsi rasional dan aktivitas faktual yang selalu ditampilkan di tengah masyarakat yang kemudian disebut al-ma'na al-khitab. Sumber al-Ma'na, dengan demikian, terletak pada kandungan makna semantikal (*al-madamin ad-dalaliyah*) yang terdapat pada *isyarah nash* (petunjuk nash) dan *ibarah nash* (lafal nash). Hal ini dapat terwujud pada aktivitas faktual masyarakat melalui pencermatan, penelitian, dan penalaran. Jadi kandungan makna semantikal tidak akan terpisah dengan aktivitas faktual di tengah masyarakat berikut konsep-konsep moral yang ada di dalamnya, sehingga tujuan syariah tidak berbeda dengan tujuan akhlak. Alasan kuat untuk mendukung sintesa ini adalah kaidah fiqh yang menyatakan *al-'ibratu fi at-tasarrufat bi al-maqashid wa al-ma'ani la bi al-alfaz wa al-mabani*. Kaidah ini tidak boleh kaku karena hukum harus dinamis mengikuti dinamika tujuan (*al-madlulat al-maqshudah*) bukan terhenti pada bentuk redaksional (*suar al-manthuqah*).³⁷

Sibgah al-fithriyah atau karakter asli tidak berbeda kedudukannya dengan kaidah perilaku yang harus sejalan dengan tuntutan fitrah manusia. Fitrah adalah kondisi naluri yang berhubungan dengan moral dan spiritual yang menggerakkan jiwa manusia dan mengantarnya untuk mengetahui dan menyadari penghambaanannya kepada Tuhan. Maqsud asy-syar'i sejalan dengan kondisi internal diri manusia, dan dapat dikembangkan sekaligus diterjemahkan ke dalam perilaku sehari-hari. Sehingga ia dapat menjaga dan mengontrol manusia dari pelbagai perbuatan yang tidak terpuji.

Sifat-sifat moral pada *al-qushud al-syar'iyah* dalam arti *al-qashdu asy-syari'* ada dua yaitu *as-sibgah al-iradiyah* (karakter kehendak) dan *as-sibgah at-tajarrudiah* (karakter ketaatan dan keikhlasan).

Kata *iradah* (kehendak) mengandung makna moral. Kehendak ada dua macam, yaitu [1] kehendak Tuhan (*iradah syari'*) dan kehendak manusia (*iradah mukallaf*). Kehendak Tuhan berupa perintah yang harus dilaksanakan dan larangan yang harus ditinggalkan oleh mukallaf. [2]. Kehendak kepatuhan (*iradah imtisaliyah*). Artinya, para mukallaf seyogyanya melaksanakan perintah dan meninggalkan larangan itu sesuai dengan ketentuan-ketentuan yang sudah ditetapkan, dan sejalan dengan qashdu asy-syari'.

Sibgah tajarrudiyah (karakter ketaatan dan keikhlasan). Maksudnya bahwa manusia sebagai pelaku dan subyek hukum yang dibebankan untuk merealisasikan tujuan Tuhan dituntut menghindari berbagai hal yang dapat membuat perbuatan hukum itu menjadi cacat. Mereka harus memiliki niat ikhlas di dalam hati (*fi'lun wijdani*). Karena niat menjadi standar nilai-nilai moral dalam berbagai aktifitas hukum. Berdasarkan nilai-nilai moral tersebut, suatu perbuatan mukallaf dapat ditetapkan status hukumnya menjadi as-

³⁷ *Ibid.*

salah (baik) atau *al-fasad* (rusak). Kalau niatnya baik, maka perbuatannya menjadi sah (*sahih*). Sebaliknya, jika niatnya buruk, maka perbuatannya menjadi batal (*fasid*) kendati tampaknya dikerjakan menurut kriteria dan ketentuan yang sudah ditetapkan.

Ketulusan niat dalam ketaatan akan terwujud apabila memenuhi syarat-syarat sebagai berikut: (1). *Daf'u al-isytirak ma'a al-hazzi* (mencegah keikutsertaan sesuatu yang berada di luar kontek perbuatan). Artinya apabila para mukallaf berniat melakukan ketaatan tertentu, tidak boleh menyertainya dengan hal-hal yang dapat menodai niat itu. Hal ini dalam ilmu Akhlak disebut *al-huzuz*,³⁸ yang harus dihindari sekalipun tidak mesti bertentangan dengan tujuan ketaatan (*qashdu at-taqarrub*).

(2). *Al-ibtidar bi istihdar an-niat*. Artinya menghadirkan niat secara sempurna pada saat memulai perbuatan, walaupun perbuatan itu tampaknya tidak memerlukan niat. (3). *taksir an-niat* (memperbanyak niat). Artinya para mukallaf dalam berbuat ketaatan harus memperbanyak niat sehingga mendapatkan berbagai kebajikan (*al-khairat*).³⁹

Syatibi memberikan perhatian khusus pada dua unsur al-qushud yaitu al-maqshud dan al-maqshad. Karena itu, ia menggabungkan antara at-taklif dengan al-qashdu atau niat. Tidak ada taklif kecuali kepada orang yang sudah menentukan niat. Jika tidak demikian, maka mukallaf dibebani untuk mengerjakan sesuatu di luar kemampuannya. Karena niat dan akal memiliki keterikatan yang erat dan bersinergi. Akal juga menjadi *manath taklif* (tempat bergantungnya taklif). Untuk mengembangkan hal ini terdapat sejumlah prinsip yang berhubungan dengan *al-qushud* atau niat, antara lain *al-umur bi maqashidiha* (Semua perbuatan hukum tergantung pada niat), *al-mu'amalah bi naqid al-qashdi fasidun* (hukum muamalah yang berada di luar konteks niat adalah fasid), dan prinsip antisifatif (*syaddu al-zara'i*) yang terfokus pada sarana dan prasarana yang mengarah pada tindakan melawan hukum.

Kedua, sifat-sifat moral yang ada pada al-maqshad asy-syar'i khususnya pada unsur ke tiga yaitu al-maqshad terdiri dari dua sifat, yaitu *as-sibgah al-hikmiyah* (karakter hikmah) dan *as-sibgah al-maslahiyah* (karakter maslahat).

As-Sibgah al-hikmiyah artinya hukum syariah selalu bersamaan dengan tujuan-tujuan tertentu—biasanya disebut nilai—yang harus diwujudkan oleh mukallaf. Disebut al-hikmah karena kaum ushuli melakukan metode yang berbeda dalam melakukan *ta'lil al-ahkam*. Metode ini disebut dengan *ta'lil al-ausaf* (kausasi sebab-sebab hukum). Contoh populer adalah ayat Al-Qur'an

³⁸ *Huzuz al-Nafs* dalam terjemahan Inggrisnya *Fortunes of the Soul*. Dalam kalangan Sufi artinya sesuatu yang melebihi hak. Lihat Ali al-Tahanawi, *Mausu'ah Kasysyaf Istilahat al-Funun wa al-'Ulum*, Muraja'ah Rofiq al-'Ajam, Beirut: Maktabah Libanon Nasyirun, Cet. I, 1996, hal. 1/682.

³⁹ *Ibid*, hal. 106.

yang mengatakan: *faman syahida minkum asy-syahr fal yasumh*. al-Hikmah dalam ayat sini adalah syuhud asy-syahr atau kesaksian terhadap datangnya bulan Ramadan. Syari' atau pembuat undang-undang menetapkan asy-syuhud sebagai sebab wajib berpuasa pada bulan Ramadhan. Metode ini disebut ta'lil as-sababi yaitu enumerasi yang menghubungkan antara sebab dengan akibat. Adapun *ta'lil al-hikmah* atau enumerasi hikmah hukum adalah ta'lil bi al-gayat yaitu suatu proses enumerasi yang terfokus pada tujuan hukum. Metode ini dapat dikembangkan dalam bingkai kaidah *daf' al-masyaqqah* (mencegah kesulitan) dan kaidah *tajlib at-taisir* (mempunyai kemudahan). Jadi, menghilangkan kesulitan dan mendatangkan kemudahan menjadi 'illat tujuan ('illah ga'iyah). Model nalar seperti ini disebut dengan *ta'lil al-ga'i* atau enumerasi tujuan. Jelaslah, bahwa nalar ini berada di atas hukum-hukum nilai dan fakta-fakta kondisional yang menghubungkan antara sebab dan subyek hukum. Sebagian kaum ushuli menggabungkan dua model nalar ini dengan nama *ta'lil as-sababi wa al-ga'i*. Artinya, validitas enumerasi sebab sangat tergantung pada enumerasi tujuan. Di dalam Ushul klasik nalar ini sering disebut dengan al-munasabah atau prinsip persesuaian.⁴⁰

Dari uraian di atas dapat disimpulkan ada tiga model nalar hukum yang harus dikembangkan dalam wacana akademik yaitu ta'lil as-sababi, ta'lil al-ga'i, dan terakhir ta'lil as-sababi wa al-ga'i.

As-Sibghah al-maslahiyah artinya tidak ada ketentuan hukum yang lepas dari maslahat. Namun harus diakui bahwa kompleksitas dalam memahami konsep maslahat sama dengan kompleksitas dalam memahami konsep al-maqashid. Karena itu, tidak sedikit orang yang terjebak pada konsep masalah dalam pengertiannya yang hedonistik dan utilitas (al-manfa'ah al-maddiyah). Yang pasti, pangkal dari kata al-maslahah adalah al-khuluqu (akhlak) karena istilah masalah yang terambil dari kata kerja saluha dimaksudkan untuk membangun dasar-dasar obyek dari maslahat. Hal ini tidak terpisah dengan salahu al-mukallaf (kelayakan mukallaf). Dengan kata lain, al-maslahah menjadi tema as-salah. Kalau al-maslahah adalah tempat-tempat keberadaan dari suatu al-ma'na (*al-mawadi' al-ma'nawi*) di mana manusia harus memperoleh al-salah-nya sendiri, maka jelas fungsi dasarnya adalah akhlak. Karena batas-batas as-salah adalah nilai-nilai akhlak, bahkan menjadi puncak dari nilai-nilai akhlak tersebut.

Ringkasnya, sifat-sifat moralitas pada maqashid syari'ah adalah bahwa al-maqashud asy-syar'i bersifat ma'nawi dan fithri, al-qashdu bersifat iradi dan tajridi, dan al-maqshad bersifat *al-hikmi wa maslahi*. Hal ini bisa dimengerti bahwa al-maslahah adalah obyek makna (al-mahal al-ma'nawi) untuk mewujudkan as-salah. Dengan demikian, ilmu Maqashid adalah bentuk adopsi dari ilmu Akhlak yang dimasukkan ke dalam ilmu Ushul al-Fiqh.

⁴⁰ *Ibid.*

V. Klasifikasi Alternatif terhadap al-Masalih

Menurut sebagian kaum ushuli bahwa makarim al-akhlaq (akhlak mulia) merupakan bagian dari *at-tahsiniyat* dalam ruang lingkup *al-maqashid al-syari'ah* dalam pengertiannya yang ketiga, yaitu al-masalih. Kalau dicermati, sepertinya pendapat ini kurang dapat dipertanggungjawabkan secara akademik. Bukankah al-masalih menurut pandangan ahli ushul meliputi ibadah, muamalah, dan adat dalam berbagai tingkatannya (*al-masalih ad-dharuriyah*, *al-masalih al-hajiyah*, dan *al-masalih at-tahsiniyah*). Kegelisahan mungkin akan terjadi pada saat mencermati karakteristik unsur-unsur *ad-dharuriyat* dan *at-tahsiniyat*.

Ad-Dharuriyah sebagaimana disebutkan di atas terdiri dari lima unsur. Hal inilah yang memunculkan pertanyaan yaitu apakah *ad-dharuri* hanya terbatas pada lima unsur tersebut ? dan mengapa lima unsur itu dikhususkan untuk *al-masalih ad-dharuriyah*?

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

Juga sangat tidak mungkin unsur-unsur ini hanya bernaung di bawah *al-masalih ad-dharuriyat* karena hukum-hukum yang berhubungan dengan *al-masalih al-hajiyah* dan *al-masalih at-tahsiniyah* juga bertujuan untuk melindungi unsur-unsur tersebut. Misalnya, masalah kebolehan berburu yang merupakan masalih hajiyah berhubungan pula dengan perlindungan terhadap jiwa, yaitu *al-masalih ad-dharuriyat*. Manakala lima unsur ini harus bergabung dalam bingkai *ad-dharuri*, *al-haji* dan *at-tahsini*, maka harus ada upaya kontruksi lain yang lebih akomodatif dan tingkatannya lebih tinggi dari tiga tingkatan al-masalih yang sudah ada. Puncak tingkatan al-masalih ini dapat disebut *al-gayat al-kulliyah al-quswa* (tujuan syariah yang utama dan komprehensif). Puncak kemaslahatan inilah yang harus diwujudkan dan nantinya akan menjadi referensi dalam mengidentifikasi perbuatan mukallaf dari aspek *as-salah* dan *al-fasad*. Melihat pertimbangan ini, maka *al-ushul al-khamsah* (lima jenis dharuriyat) harus diposisikan pada tingkatan *al-qiyam al-akhlaqiyah al-'ulya* (nilai-nilai moral yang tertinggi). Sepertinya inspirasi sebagian kaum ushuli terutama Syatibi dengan memasukkan *as-sabgah*

al-akhlaqiyah (karakter etika) ke *al-ma'ani al-khamsah* (lima kemaslahatan yang pokok), demikian sebagian ahli ushul menamakannya, mengharuskan mereka untuk berpendapat bahwa semua agama sepakat untuk melindungi lima unsur dalam *ad-dharuriyat* dengan klaim bahwa kelima makna tersebut bersifat abadi dan diakui oleh fitrah manusia yang sehat.⁴¹

Adapun *al-masalih at-tahsiniyah*, mayoritas kaum ushuli membatasinya pada sektor *makarim al-akhlaq*. Hanya saja, pendapat ini sulit diterima. Memosisikan *makarim al-akhlaq* pada kedudukan *al-masalih at-tahsiniyah* akan membawa anggapan bahwa itu hanya bersifat pelengkap (*kamaliyat*) sehingga keberadaannya menjadi kurang strategis dan signifikan. Artinya, kedudukannya berada pada tingkat kemewahan perilaku mukallaf yang boleh diambil atau ditolak tergantung pada situasi dan kondisi. Misalnya, *at-tahsiniyat* yang dimunculkan oleh kaum ushuli masuk ke dalam semua bagian hukum syariah seperti *ath-thaharat*, pengharaman jual beli *al-haba'is* dan larangan memakannya. Jadi, *at-tahsini* ada yang bersifat wajib dan ada pula yang bersifat haram. Karena itu, ketiadaberadaan *at-tahsini* dapat merusak sistem kehidupan seperti halnya *ad-dharuri*, dan juga akan menyusahkan seperti *al-haji*. Sepertinya pengklasifikasian *al-masalih* menjadi *ad-dharuri*, *al-haji*, dan *at-tahsini* dikonstruksi atas pertimbangan-pertimbangan material semata, dengan tidak mempertimbangkan aspek filosofi hukum Islam yang lebih agung.

Selain itu, istilah *makarim al-akhlaq* terdapat dalam hadis sahih riwayat Abu Hurairah yaitu "*innama bu'istu li utammima makarim al-akhlaq*". Adalah tidak benar pengutusan Muhammad terbatas pada penyempurna atau pelengkap *dharuri* dan *haji*. Yang pasti, *makarim al-akhlaq* masuk ke dalam semua sektor *al-masalih*. Inilah maksud pernyataan Syatibi yang disimpulkan secara induktif dari sejumlah hadis bahwa *asy-syari'ah kulluha innama hiya takhalluqun bi makarim al-akhlaq*—kendati ia memasukkan *makarim al-akhlaq* dalam tingkatan *at-tahsiniyat*. Barangkali penyebabnya karena beliau terseret oleh arus pemikiran kaum ushuli pada saat itu sehingga ketika mencotohkan *al-masalih at-tahsiniyah* terbatas pada *makarim al-akhlaq*.

Karena jenis-jenis *al-masalih* sesungguhnya, tidak mungkin terbatas pada lima unsur, dan tidak mungkin pula terpisah dengan nilai-nilai moral (*al-qiyam al-akhlaqiyah*), di samping itu *makarim al-akhlaq* pun masuk ke semua tingkatan *al-masalih*, mengharuskan konstruksi baru dalam pengklasifikasian *al-masalih*. Klasifikasi *al-masalih* yang relevan dengan situasi dan kondisi sosial masyarakat saat ini harus memenuhi kriterium sebagai berikut:

1. *Qiyam al-naf'i wa ad-dharar* (nilai-nilai manfaat dan madarat). Kriteria ini dapat disebut *al-masalih al-hayawiyah*. Makna atau nilai-nilai manfaat dan madarat tersebut menjadi fondasi semua kemanfaatan dan kemudaratannya (*al-manafi' wa al-madar*) yang menyentuh segala sesuatu yang konkret (*al-hissi*), material (*al-maddi*), dan badani (*al-badani*). Perasaan emosional

- (*asy-syu'ur*) yang sejalan dengan *al-masalih* (*al-ma'ani*) ini adalah rasa enak (*al-lazzah*) ketika mendapatkan manfaat dan rasa sakit (*al-alam*) ketika tertimpa madarat. Nilai-nilai (*al-qiyam*) yang masuk dalam kriteria ini adalah kemaslahatan yang berhubungan dengan jiwa, kesehatan, keturunan, dan harta.
2. *Qiyam al-husn wa al-qubh* (nilai-nilai baik dan buruk) atau dapat disebut *al-masalih al-'aqliyah*. Artinya bahwa *al-ma'ani al-akhlaqiyah* dapat menegakkan berbagai kebajikan dan keburukan (*al-mahasin wa al-maqabih*) yang mencakup seluruh konstruksi kejiwaan dan intelektual. Perasaan yang sejalan dengan *al-ma'ani* ini adalah rasa senang (*al-farh*) ketika memperoleh kebaikan (*al-khair*), dan perasaan susah (*al-huzn*) ketika ditimpa kejelekan (*al-syar*). Kemaslahatan yang masuk dalam *al-ma'ani* ini jumlahnya tidak terbatas, misalnya rasa aman dan kebebasan, mendapatkan pekerjaan yang layak, keselamatan kerja, dan keterbukaan.⁴²
 3. *Qiyam as-salah wa al-fasad* (nilai-nilai kebaikan dan kerusakan) atau disebut *al-masalih ar-ruhiyah*. Artinya *al-ma'ani al-akhlaqiyah* yang dapat menegakkan semua *al-masalih* dan *al-mafasid* dan mencakup seluruh potensi spritual dan moral. Perasaan yang sejalan dengan *al-ma'ani* ini adalah *as-sa'adah* (kebahagiaan) ketika memperoleh *al-maslahah* dan *asy-syaqa* (perasaan sengsara) ketika ditimpa *al-fasad*. Termasuk dalam bagian ini adalah agama dari aspek spritual keagamaan, semisal *al-ihsan*, *ar-rahmah*, *al-mahabbah*, *khusyu'*, dan *tawadu'*.⁴³

Dalam kategorisasi *al-masalih* tersebut di atas melahirkan dua kesimpulan yang fundamental, yaitu memperbanyak nilai (*takasur al-qiyam*) dan pengutamaan nilai-nilai spritual (*asbaqiyat al-qiyam ar-ruhiyah*).

Takasur *al-qiyam* artinya tidak mesti bahwa hukum syariah hanya menegakkan satu nilai (*qimah*) atau bergantung hanya pada satu masalah sebagaimana keadaan yang terjadi dalam pembagian *al-masalih* yang populer di kalangan sebagian kaum ushuli. Adalah sangat mungkin satu hukum syara' akan mendatangkan sejumlah nilai-nilai moral dan kemaslahatan yang variatif. Misalnya, mengharamkan pembunuhan karena dilatar belakangi oleh kemaslahatan yang sangat beragam, yaitu melindungi kehidupan merupakan nilai kehidupan (*qimah hayawiyah*), melindungi komunitas manusia merupakan *qimah 'aqliyah*, dan melindungi nyawa ketuhanan merupakan *qimah ruhiyah*.⁴⁴

Adapun prioritas nilai-nilai spritual dimaksudkan bahwa *al-qiyam al-hayawiyah*, tidak berarti berada pada peringkat pertama sebagaimana dalam pengklasifikasian *al-masalih* yang dilakukan kaum ushuli karena

⁴¹ 'Allal al-Fasi, *Maqashid asy-Syari'ah*, hal. 189-201.

⁴² *Ibid.*

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ Lihat Q.S. Shad ayat 72.

mayoritas *al-masalih ad-dharuriyah* di dalamnya adalah *al-masalih al-hayawiyah* seperti jiwa, harta, dan keturunan. Hanya saja, *al-qiyam* yang bermuara pada tingkatan ini setelah berada pada tingkatan yang paling rendah, yaitu *al-masalih ar-ruhiyah* dengan pertimbangan bahwa ia lebih banyak mengandung dalalah untuk memberi arahan moral yang membentuk *al-maqashid* dari *al-qiyam al-hayawiyah* dan *al-qiyam al-aqliyah* sekaligus. Dengan kata lain, *al-qiyam* atau nilai-nilai yang lain merupakan pelayan dan pembantu *al-qiyam ar-ruhiyah* karena mengabaikan *al-qiyam ar-ruhiyah* lebih berisiko dan berbahaya daripada mengabaikan yang lain.

VI. Penutup

Al-Maqashid sebagai basis ijtihad sangat potensial untuk menjembatani kekauan makna literel suatu nash sekaligus mengarahkan liberalisme nalar. Sejak awal ide *al-maqashid* mengalami perkembangan yang cukup dinamis. sekalipun diwarnai relatif sporadis, sampe kemunculan Syatibi yang berusaha merakitnya dan membangun argumentasinya yang lebih mapan. Namun sayangnya Syatibi tidak melakukan sistematisasi yang baru terhadap tingkatan *al-masalih*, demikian pula pada ruang lingkup unsur-unsur *ad-dharuriyat*, beliau hanya mengikuti produk-produk sebelumnya. Dengan demikian klaim Syatibi untuk tidak mengikuti produk mutakhir tidak selalu benar. Karena fenomena telah menunjukkan bahwa bapak *al-Maqashid* ini terseret dalam arus pola pikir generasi sebelumnya. Mencermati klasifikasi *al-maqashid* menjadi tiga tingkatan yaitu *ad-dharuri*, *al-haji* dan *al-tahsini* pada akhirnya kurang akomodatif terhadap perkembangan zaman. Terlebih ruang lingkup *al-daruriyat* hanya mampu mengakomodir beberapa persen dari sejumlah kebutuhan umat di era modern yang kompleks. Formulasi *al-maqashid* tidak hanya berangkat dari pemahaman linguistik semata, namun juga dari perasaan emosional dan moral, maka *al-masalih* yang relevan sebagai acuan ijtihad akademik harus mengacu pada makna semantikal suatu nash, perasaan moral dan emosional. Oleh karena itu kategori *al-masalih* yang mungkin lebih akomodatif terhadap berbagai persoalan dikategorikan menjadi *al-masalih al-hayawiyah*, *al-masalih al-aqliyah* dan *al-masalih ar-ruhiyah*. Kategorisasi ini tidak menunjukkan tingkatan-tingkatan tertentu, apa lagi prioritas tertentu, tetapi pemunculannya harus bersamaan dalam satu bingkai hukum.

Daftar Pustaka

- Abdu al-Qadir Muhammad Ali, Maher. 1984. *Al-Mantiq al-Istiqrai*. Beirut: Daru al-Nahdhah al-'Arabiyah li al-Thiba'ah wa al-Nasyru.
- Abdu Al-Rahman, Thoha. 1998. *al-Lisan wa al-Mizan awu at-Takautsar al-'Aqli*. Dar al-Baidho': Al-Markaz as-saqofi al-'Arabi. cet. I.

- .1994. *Tajdid al-Minhaj fi Taqwim at-Turats*. Dar al-Baidho': Al-Markaz as-saqofi al-'Arabi, cet. I.
- Al-'Ajam, Rafiq. 1996. *Mausu'ah Mushtalahat 'Ilmi al-Mantiq 'Inda al-'Arab*. Beirut: Maktabah Lubnan Naszirun. cet.I.
- Al-Baqir Al-Shodr, Muhammad. 1982. *al-Usus al-Mantiqiyah li al-Istiqlal*. Beirut: Dar al- ta'aruf li al-mathbu'at.
- . 1410 H/1989 M. *al-Ma'lim al-Jadidah li al-Ushul*. Siria: Dar al-ta'aruf.
- Al-Bazdawi, Ushul al-Badawi. tt. *Markaz 'Ilm Adab*. Karaci: ttp.
- Al-Duraini, Fathi. Manahij al-Ijtihad wa at-Tajdid fi al-Kikr al-Islami. *Majallah al-ijtihad*, No.2, Tahun 1990. Libanon: ttp.
- Al-Fasi, 'Allal. tt. *Maqosid asy-Syari'ah al-Islamiyah wa Makarimuha*, Al-Dar Al-Baidho': Maroko Maktabah al-Wahdah al-Arabiyah.
- Al-Gazali, Muhammad. tt. *al-Mustashfa min 'Ilm al-Ushul*. Beirut: Dar Al-Arqom bin Abi Al-Arqom.
- Al-Jabiri, Muhammad 'Abid. 1992. *Bunyatu al-'Aqli al-'Arabi Dirosah Tahliliyah Naqdhah li Nazmi al-Ma'rifah fi as-Saqofah al-'Arabiyah*. Beirut: Markaz Dirosat al-Wahdah al-'Arabiyah, cet. IV.
- . 1994. *Takwin al-Aqli al-'Arabi*. Beirut: Markaz dirosat al-wahdah al- 'Arabiyah, cet. VI.
- Al-Muzaffar, Muhammad Ridha. 1414 H/1995 M. *al-Mantiq*. Beirut: Dar al-Ta'aruf li al-Mathbu'at.
- Ar-Raisuni, Ahmad. 1992. *Nazariyat al- Maqosid 'inda Al-Imam Syatibi*, Riyad: al-Dar al-'ilmiah li al-Kitab al-Islami.
- Ar-Razi, Fakhruddin. 1992. *al-Mahshul fi 'Ilm al-Ushul, Tahqiq Jabir al-'Ulwani*. Beirut: Muassasah al-Risalah
- Asy-Syatibi, Abu Ishak. 1415 H/1994 M. *al-Muwafaqat*. Beirut: Dar al-Ma'rifah.
- Ath-Thawil, Taufiq, Dr. 1979. *Ususu al-Falsafah*. Kairo: Daru al-Nahdhah Al-'Arabiah, cet. 7.
- At-Tahanawi, Muhammad Ali. tt. *Mausu'ah Kasyyaf Ishtilhat al-Funun wa al- Ulum*, Beirut: Maktabah Lubnan Naszirun.
- At-Tambakati, Ahmad As-Sudani. tt. *Nailu al-Ibtihaj bi Tathwir ad-Dibaj*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiah, tt.
- D.S. Margoliouth. 1916. "Recent Arabic Literature", dalam *Journal of Royal Asiatic Society*, London: ttp.
- Dawud, Muhammad. 1304 H/1984 M. *Nazariyat al-Qiyas al-Ushuli Minhaj Tajribi Islami Dirasah Muqaranah*. Iskandaria: Dar al-da'wah.
- Goodman, Nelson. tt. "The New Riddle of Induktion ", in *The Theory of Knowledge*.
- Ibn 'Asyur, Muhammad Thohir. 1988. *Maqashid asy-Syari'ah al-Islamiah*.

- Tunis: al-Syarikah al-Tunisiah li al-Tauzi'.
- Ibrahim Abu Sulaiman, Abdu Al-Wahab, Dr, al-Uztaz. 1416 H/1996 M. *Minhaj al-Bahts fi al-Fiqh al-Islami*, Mekkah Saudi Arabia: Al-Maktabah Al-Makkiyah, cet. I.
- Khudori, Muhammad. 1938 M. *Usul al-Fiqh*. Cairo:Mathba'ah al-Istomah..
- Maher. Abdu al-Qadir Muhammad Ali. 1984. *Al-Mantiq al-Istiqrai*. Beirut: Daru al-Nahdhah al-'Arabiah li al-Thiba'ah wa al-Nasyr.
- Makhluaf, Muhammad bin Muhammad. 1349 H. *Syajarat an-Nur Zakiyah fi Thabaqat Malikiyah*. Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, cet. I.
- Margoliouth, D.S. 1916 M. "Recent Arabic Literature", dalam *Journal of Royal Asiatic Society*, London: ttp.
- Mas'ud, Kholid, Tesis Magister pada Islamic Research Institute pada tahun 1955 di Islamabad Pakistan.
- Maududi, Abu'l A'la. 1960 M. *Islamic Law and Constitution*, Lahore: Islamic Publications.
- Soliba, Jamil. 1982 M. *al-Mu'jam al-Falsa* . Beirut: Dar al-Kitab al-Lubnani.
- Turki, Abdu Al-Majid, "Syatibi wa al-Ijtihad at-Tasyri' al-Mu'ashir", *Majalah al-Ijtihad*, No.2, Tahun 1980. Beirut: Libanon.
- . 1404 H/1986 M. *Munazharat fi Ushuli asy-Syari'ah al-Islamiyah Baina Ibn Hazm wa Al-Baji*, terjemah Wa Tahqiq wa Ta'liq Abdu Al-Shobur Syahin, Muroja'ah Muhammad Abdu Al-Halim Mahmud. Beirut: Dar Al-Garb Al-Islami, cet. I.