

**REKONSTRUKSI *MAQĀSĪD AL-SYARĪAH* DALAM
KEBUTUHAN SOSIAL MODERN
(Kajian Terhadap *Al-Kullīyāt Al-Khamsah*)**

DISERTASI



**HUSAMUDDIN MZ
NIM. 28162592-3**

**Disertasi Ditulis untuk Memenuhi Sebagian
Persyaratan
untuk Mendapatkan Gelar Doktor
dalam Program Studi Fiqh Modern**

**PASCASARJANA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI AR-RANIRY
BANDA ACEH
2023**

PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama mahasiswa : Husamuddin MZ

Tempat Tanggal Lahir : Simpang Tiga, 24 Desember 1985

Nomor Induk Mahasiswa : 28162592-3

Program Studi : Fiqh Modern

Menyatakan bahwa disertasi ini merupakan hasil karya saya sendiri dan belum pernah diajukan untuk memperoleh gelar kesarjanaan di suatu perguruan tinggi dan dalam disertasi ini tidak terdapat karya atau pendapat yang pernah ditulis atau diterbitkan oleh orang lain, kecuali yang secara tertulis diacu dalam naskah ini dan disebutkan dalam daftar pustaka.

Randa Aceh, 14 Agustus 2023

Saya yang menyatakan,



Husamuddin MZ

28162592-3

جامعة الرانري

AR - RANIRY

LEMBAR PERSETUJUAN PROMOTOR
REKONSTRUKSI *MAQĀṢID AL-SYARĪAH* DALAM
KEBUTUHAN SOSIAL MODERN
(Kajian Terhadap *Al-Kullīyāt Al-Khamsah*)

HUSAMUDDIN MZ

NIM. 28162592-3

Program Studi : Fiqh Modern

**Disertasi ini sudah dapat diajukan kepada
Pascasarjana UIN Ar-Raniry Banda Aceh untuk diujikan
dalam ujian Terbuka**

Menyetujui

جامعة الرانيري

Promotor I, AR - RANIRY Promotor II,



Prof. Dr. Al Yasa' Abubakar, MA



Dr. Jailani M. Yunus, M.Ag

LEMBARAN PENGESAHAN
REKONSTRUKSI MAQĀSID AL-SYARĪAH DALAM KEBUTUHAN
SOSIAL MODERN
(Kajian Terhadap Al-Kulliyāt Al-Khamsah)

HUSAMUDDIN MZ
NIM. 28162592-3
Program Studi : Fiqh Modern

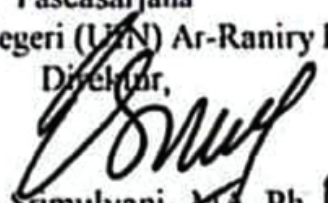
Telah Dipertahankan di Depan Tim Penguji Disertasi Tertutup
Pascasarjana Universitas Islam Negeri (UIN) Ar-Raniry
Banda Aceh

Tanggal: 26 Juni 2023 M
07 Dzulhijjah 1444 H

TIM PENGUJI

Ketua,  Prof. Dr. T. Zulfikar., M.Ed	Sektretaris,  Dr. Muhammad Yusuf., M. Ag
Penguji,  Prof. Dr. Rusydi Ali Muhammad, SH	Penguji,  Prof. Dr. Syahrizal Abbas, MA
Penguji,  Dr. Jabbar Sabil, MA	Penguji,  Dr. Jailani Yunus, MA
Penguji,  Prof. Dr Al Yasa' Abubakar, MA	

Banda Aceh, 26 Juni 2023
Pascasarjana
Universitas Islam Negeri (UIN) Ar-Raniry Banda Aceh
Direktur,


Prof. Eka Simulyani, MA, Ph. D
NIP. 197702191998032001

PERNYATAAN PENGUJI

Disertasi dengan judul “Rekonstruksi *Maqāṣid Al-Syarīah* dalam Kebutuhan Sosial Modern (Kajian Terhadap *Al-Kulliyāt Al-Khamsah*),” yang ditulis oleh Husamuddin MZ dengan Nomor Induk Mahasiswa 28162592 telah diperbaiki sesuai dengan saran dan permintaan Tim Penguji Disertasi pada Ujian Terbuka pada tanggal 07 Agustus 2023.

Demikian untuk dimaklumi.

Banda Aceh, 16 Agustus 2023
Penguji



Prof. Eka Srimulyani, MA., Ph. D



PERNYATAAN PENGUJI

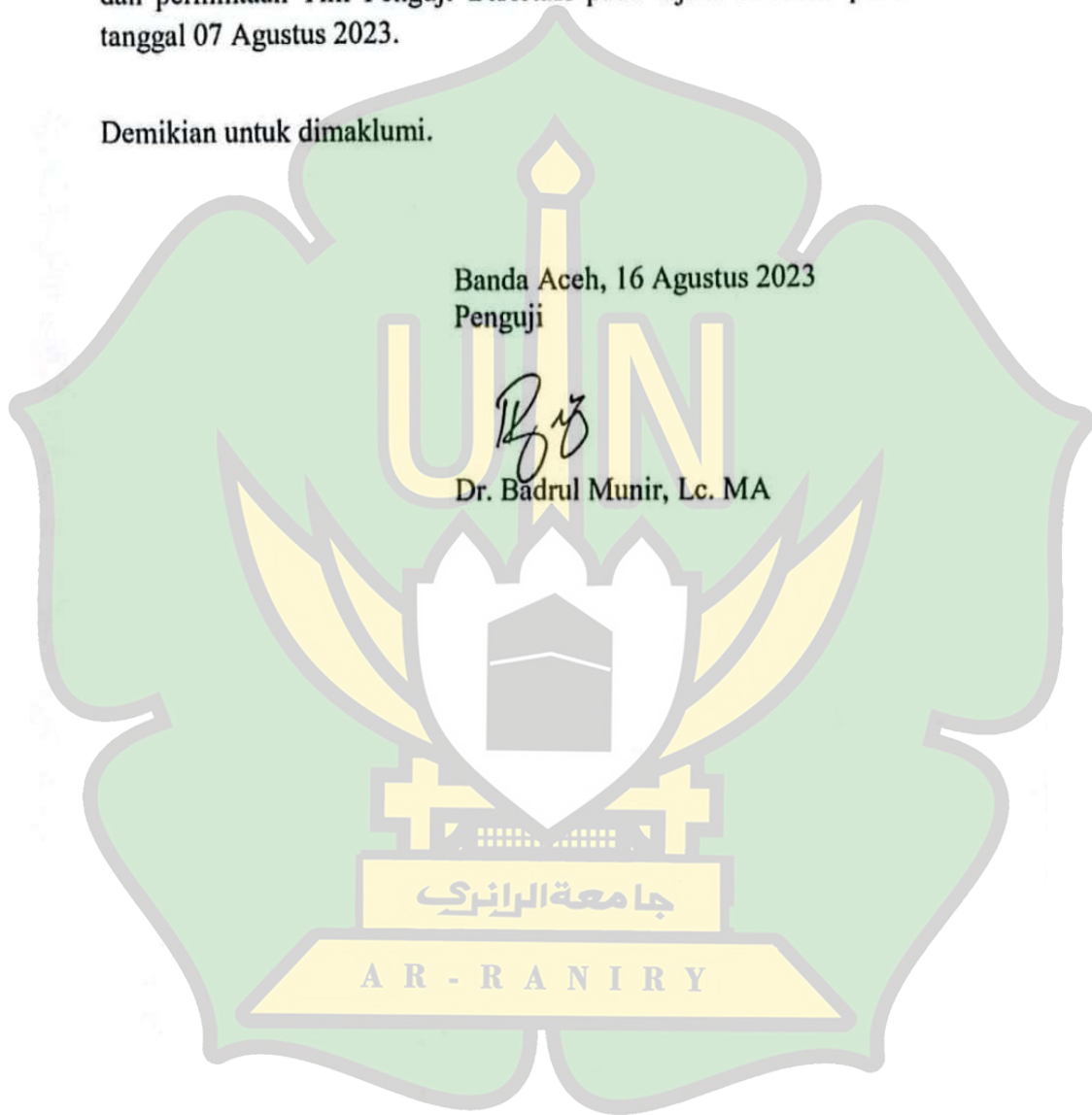
Disertasi dengan judul “Rekonstruksi *Maqāṣid Al-Syarīah* dalam Kebutuhan Sosial Modern (Kajian Terhadap *Al-Kullīyāt Al-Khamsah*),” yang ditulis oleh Husamuddin MZ dengan Nomor Induk Mahasiswa 28162592 telah diperbaiki sesuai dengan saran dan permintaan Tim Penguji Disertasi pada Ujian Terbuka pada tanggal 07 Agustus 2023.

Demikian untuk dimaklumi.

Banda Aceh, 16 Agustus 2023
Penguji



Dr. Badrul Munir, Lc. MA



PERNYATAAN PENGUJI

Disertasi dengan judul “Rekonstruksi *Maqāṣid Al-Syarīah* dalam Kebutuhan Sosial Modern (Kajian Terhadap *Al-Kulliyāt Al-Khamsah*),” yang ditulis oleh Husamuddin MZ dengan Nomor Induk Mahasiswa 28162592 telah diperbaiki sesuai dengan saran dan permintaan Tim Penguji Disertasi pada Ujian Terbuka pada tanggal 07 Agustus 2023.

Demikian untuk dimaklumi.

Banda Aceh, 16 Agustus 2023
Penguji



Prof. Dr. Rusydi Ali Muhammad, SH



PERNYATAAN PENGUJI

Disertasi dengan judul “Rekonstruksi *Maqāṣid Al-Syarīah* dalam Kebutuhan Sosial Modern (Kajian Terhadap *Al-Kulliyāt Al-Khamsah*),” yang ditulis oleh Husamuddin MZ dengan Nomor Induk Mahasiswa 28162592 telah diperbaiki sesuai dengan saran dan permintaan Tim Penguji Disertasi pada Ujian Terbuka pada tanggal 07 Agustus 2023.

Demikian untuk dimaklumi.

Banda Aceh, 16 Agustus 2023
Penguji



Prof. Dr. Syahrizal Abbas, MA



PERNYATAAN PENGUJI

Disertasi dengan judul “Rekonstruksi *Maqāṣid Al-Syarāh* dalam Kebutuhan Sosial Modern (Kajian Terhadap *Al-Kulliyāt Al-Khamsah*),” yang ditulis oleh Husamuddin MZ dengan Nomor Induk Mahasiswa 28162592 telah diperbaiki sesuai dengan saran dan permintaan Tim Penguji Disertasi pada Ujian Terbuka pada tanggal 07 Agustus 2023.

Demikian untuk dimaklumi.

Banda Aceh, 16 Agustus 2023
Penguji


Dr. Ali Abubakar, MA

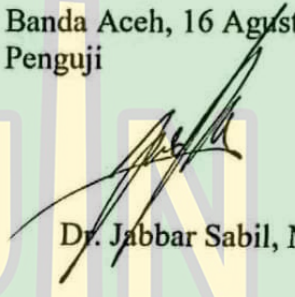


PERNYATAAN PENGUJI

Disertasi dengan judul “Rekonstruksi *Maqāṣid Al-Syarāh* dalam Kebutuhan Sosial Modern (Kajian Terhadap *Al-Kulliyāt Al-Khamsah*),” yang ditulis oleh Husamuddin MZ dengan Nomor Induk Mahasiswa 28162592 telah diperbaiki sesuai dengan saran dan permintaan Tim Penguji Disertasi pada Ujian Terbuka pada tanggal 07 Agustus 2023.

Demikian untuk dimaklumi.

Banda Aceh, 16 Agustus 2023
Penguji


Dr. Jabbar Sabil, MA



PERNYATAAN PENGUJI

Disertasi dengan judul “Rekonstruksi *Maqāṣid Al-Syarīah* dalam Kebutuhan Sosial Modern (Kajian Terhadap *Al-Kullīyāt Al-Khamsah*),” yang ditulis oleh Husamuddin MZ dengan Nomor Induk Mahasiswa 28162592 telah diperbaiki sesuai dengan saran dan permintaan Tim Penguji Disertasi pada Ujian Terbuka pada tanggal 07 Agustus 2023.

Demikian untuk dimaklumi.

Banda Aceh, 16 Agustus 2023
Penguji



Dr. Jailani M. Yunus, M. Ag



PERNYATAAN PENGUJI

Dicertasi dengan judul "Rekonstruksi Masjid Al-Syawah dalam Kebutaan Sosial Modern (Kajian Terhadap Al-Kaffiyah Al-Khawash)." yang ditulis oleh Husnulailia MZ dengan Nomor Induk Mahasiswa 28162592 telah diperbaiki sesuai dengan saran dan permintaan Tim Penguji Dicertasi pada Ujian Terbuka pada tanggal 07 Agustus 2023.

Demikian untuk disaksikan.

Banda Aceh, 16 Agustus 2023
Penguji


Prof. Dr. Al Yusr' Abubakar, MA



PEDOMAN TRANSLITERASI

Transliterasi Arab-Latin yang digunakan dalam penulisan Disertasi ini berpedoman pada buku Panduan Penulisan Disertasi Pascasarjana UIN Ar-Raniry Tahun 2019. Adapun ketentuan umumnya sebagai berikut:

1. Konsonan

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
ا	Alif	-	Tidak dilambangkan
ب	Ba'	<i>B</i>	Be
ت	Ta'	<i>T</i>	Te
ث	Sa'	<i>TH</i>	Te dan Ha
ج	Jim	<i>J</i>	Je
ح	Ha'	<i>H</i>	Ha (dengan titik di bawahnya)
خ	Kha'	<i>Kh</i>	Ka dan Ha
د	Dal	<i>D</i>	De
ذ	Zal	<i>DH</i>	De dan Ha
ر	Ra'	<i>R</i>	Er
ز	Zai	<i>Z</i>	Zet
س	Sin	<i>S</i>	Es

ش	Syin	<i>SY</i>	Es da Ye
ص	Ṣad	<i>Ṣ</i>	Es (dengan titik di bawahnya)
ض	Ḍad	<i>Ḍ</i>	D (dengan titik di bawahnya)
ط	Ṭa'	<i>Ṭ</i>	Te (dengan titik di bawahnya)
ظ	Ẓa	<i>Ẓ</i>	Zet (dengan titik di bawahnya)
ع	'Ayn	'	Koma terbalik di atasnya
غ	Ghayn	<i>GH</i>	Ge dan Ha
ف	Fa'	<i>F</i>	Ef
ق	Qaf	<i>Q</i>	Qi
ك	Kaf	<i>K</i>	Ka
ل	Lam	<i>L</i>	El
م	Mim	<i>M</i>	Em
ن	Nun	<i>N</i>	En
و	Waw	<i>W</i>	We
هـ	Ha'	<i>H</i>	Ha
ء	Hamzah	'	Apostrof

ي	Ya'	Y	Ye
---	-----	---	----

2. konsonan yang dilambangka dengan *W* dan *Y*

<i>wad'</i>	وضع
<i>'iwad</i>	عوض
<i>Dalw</i>	دلو
<i>Yad</i>	يد
<i>Ḥiyal</i>	حيل
<i>Ṭahī</i>	طهي

3. Mad dilambangkan dengan *ā, ī, ū*. Contoh:

<i>'ūla</i>	أول
<i>ṣūrah</i>	سورة
<i>Dhū</i>	ذو
<i>Īmān</i>	إيمان
<i>Fī</i>	في
<i>Kitāb</i>	كتاب
<i>siḥāb</i>	سحاب
<i>Jumān</i>	جمان

4. Diftong dilambangkan dengan *aw* dan *ay*. Contoh:

<i>Awj</i>	أوج
<i>Nawm</i>	نوم
<i>Law</i>	لو
<i>Aysar</i>	أيسر
<i>Syaykh</i>	شيخ
<i>'aynay</i>	عين

5. *Alif* (ا) dan *waw* (و) ketika digunakan sebagai tanda baca tanpa fonetik yang bermakna tidak dilambangkan . Contoh:

<i>Fa 'alū</i>	فأوليا
<i>'Ulā 'ika</i>	أولئك
<i>'ūqiyah</i>	أوقية

6. Penulisan *tā' marbūṭah* (ة)

Bentuk penulisan *tā' marbūṭah* terdapat dalam tiga bentuk, yaitu:

- a. Apabila *tā' marbūṭah* terdapat dalam satu kata, dilambangkan dengan *ha* (ه). contohnya:

<i>Ṣalāh</i>	صلاة
--------------	------

- b. Apabila *tā' marbūṭah* (ة) terdapat dalam dua kata, yaitu sifat dan yang disifati (*sifat mawsuf*), dilambangkan *ha*' (ه). Contohnya:

<i>al-risālah al-bahīyah</i>	الرسالة البيضاء
------------------------------	-----------------

- c. Apabila *tā' marbūṭah* (ة) ditulis sebagai *muḍāf* dan *muḍāf ilayh*, maka *mudaf* dilambangkan dengan “t”. contohnya;

<i>Wizārat al-Tarbiyah</i>	وزارة التربية
----------------------------	---------------

7. Penulisan *syaddah* atau *tasydīd* terhadap Penulisan *syaddah* bagi konsonan *waw* (و) dilambangkan dengan “ww” (dua huruf w). Adapun bagi konsonan *yā'* (ي) dilambangkan dengan “yy” (dua huruf y). Contoh:

<i>quwwah</i>	قوة
<i>'aduww</i>	عدو

8. Penulisan *alif lām* (ال) Penulisan al (ال) dilambangkan dengan “al-” baik pada al (ال) syamsiyyah maupun al (ال) qamariyah. Contoh:

<i>al-kitāb al- thānī</i>	الكتاب الثاني
<i>al-ittifiād</i>	الإتقان

Kecuali: ketika huruf *lām* (ل) berjumpa dengan huruf *lām* (ل) didepannya, tanpa huruf alif (ا), maka ditulis “lil”. Contoh:

<i>Lil-Syarbaynī</i>	للشربين
----------------------	---------

KATA PENGANTAR

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Alhamdulillah, segala puji hanya bagi-Mu ya Allah yang telah memberikan kesempatan dan kesehatan, baik jasmani maupun rohani sehingga penulis dapat menyelesaikan penulisan disertasi ini. Salawat dan salam kepada Nabi Muhammad SAW, juga kepada keluarga dan para sahabat beliau sekalian, dengan berkat perjuangan beliau umat manusia telah keluar dari kejahilan kepada alam yang penuh dengan ilmu pengetahuan.

Penulis menyadari bahwa dalam penyusunan disertasi ini banyak kendala dan hambatan yang penulis alami. Kendala utama karena keterbatasan ilmu dan wawasan yang penulis miliki, sehingga penulis harus berkonsultasi dan melibatkan berbagai pihak, baik secara langsung maupun tidak langsung, baik perorangan maupun lembaga yang telah banyak memberikan kontribusi dalam penyelesaian disertasi ini. Oleh karena itu, dalam kesempatan ini penulis menyampaikan ucapan terimakasih yang tak terhingga kepada berbagai pihak yang telah ikut serta membantu penulis baik secara moril maupun materil. Ucapan terimakasih kepada Bapak Prof. Dr. Mujiburrahman, MA selaku Rektor Universitas Islam Negeri Ar-Raniry Banda Aceh, kepada Ibu Prof. Eka Srimulyani, MA, Ph. D selaku Direktur Pasca Sarjana Universitas Islam Negeri Ar-Raniry Banda Aceh dan ucapan terimakasih kepada Bapak Prof. Dr. Al Yasa' Abubakar, MA selaku promotor pertama dan Bapak Dr. Jailani Yunus, MA sekaligus promotor kedua yang telah banyak memberikan ilmu, bimbingan, dan semangat dalam penyelesaian disertasi ini. Selain itu juga kepada para dosen, staf akademik dan staf perpustakaan Pascasarjana UIN Ar-Raniry Banda Aceh. Terimakasih juga kami ucapkan kepada Kementerian Agama yang telah memberikan kesempatan belajar melalui program 5000 doktor.

Ucapan terimakasih yang tak terhingga juga kepada Dr.

H. Syamsuar, M. Ag (Abi) selaku Ketua STAIN Teungku Dirundeng Meulaboh masa bakti 2023-2027, dan seluruh civitas akademika STAIN Teungku Dirundeng Meulaboh. Selanjutnya ucapan terimakasih juga teman-teman di Al-Azhar University Kairo-Mesir yang telah banyak membantu penulis dalam proses pengumpulan bahan untuk kebutuhan data disertasi ini.

Ucapan terimakasih yang istimewa kepada almarhum ayahanda Bapak H. M. Nazir, Z, S.Pd (Alm), dan ibunda tercinta Hj. Nurjasmi, S.Ag, dan terimakasih pula kepada bapak dan ibu mertua Bapak tgg. Sariyulis dan ibunda Isnaini yang telah memberikan didikan dan dukungan kepada penulis untuk menuntut ilmu setinggi-tingginya. Ucapan terimakasih juga kami sampaikan kepada kawan-kawan seperjuangan MORA angkatan 2016 dan kawan-kawan satu institusi. Terimakasih juga kepada kakanda dan segenap keluarga, yang telah membantu penulis selama proses Pendidikan. Teristimewa kepada istri tercinta Alfi Rahmi, S. Pd.I dan ananda Hufaizh El Nayyaf (cut bang), Hazizi El Ayyasy (bangoh), dan dek Hamsa El Hayyan yang selalu mendoakan, menemani dan telah sabar menunggu abatinya, terkadang ditinggal pergi berhari-hari, sampai menangis minta ikut ketika abatinya ke Banda Aceh. *Jazākumullāh Khairan Jazā’*.

Akhirnya penulis menyadari bahwa tulisan ini tidaklah sempurna, maka penulis sangatlah mengharapkan kepada pembaca, kiranya dapat memakluminya mudah-mudahan disertasi ini bisa bermanfaat terutama kepada penulis dan kiranya bisa bermanfaat juga kepada pembaca semua. Semoga Allah SWT akan melimpahkan rahmat dan karunia-Nya kepada kita semua. *Āmīn ya Rabb al-‘ālamīn!*

Meulaboh, 14 Agustus 2023

Penulis

Husamuddin MZ
28162592-3

ABSTRAK

Judul Disertasi : REKONSTRUKSI *MAQĀṢID AL-SYARĪAH*
DALAM KEBUTUHAN SOSIAL
MODERN (Kajian Terhadap *Al-Kullīyāt Al-Khamsah*)

Nama/NIM : Husamuddin MZ/28162592-3

Promotor : 1. Prof. Dr. Al Yasa' Abubakar, MA
2. Dr. Jailani M. Yunus, M. Ag

Kata kunci : *maqāṣid*, perubahan, keadilan.

Konstruksi *maqāṣid al-syarīah* berikut dengan agenda 'rekonstruksi'nya sudah terjadi di era awal munculnya teori tentang *maqāṣid al-syarīah*, mulai dari era Al-Syafi'i yang dianggap sebagai tokoh pertama menggunakan terma *maqāṣid al-syarīah*, hingga sampai era Muhammad Al-Tāhir Ibnu 'Āsyūr yang mencoba mengaplikasikan teori tersebut dalam dunia nyata. Tentu ada perubahan pada konstruksi dalam teori *maqāṣid al-syarīah*, berikut perubahan konteks *maqāṣid al-darūriyyāt*-nya dalam *Al-Kullīyāt Al-Khamsah*, mengingat masing-masing tokoh hidup di zaman yang berbeda. Penelitian ini berusaha mengkaji tentang bagaimana konstruksi *maqāṣid al-syarīah* dalam khazanah pemikiran hukum Islam, dan bagaimana kedudukan *maqāṣid al-syarīah* dalam proses ijtihad problematika sosial modern, serta bagaimana relevansi perubahan rumusan *maqāṣid al-syarīah* dalam kebutuhan sosial modern. Penelitian ini merupakan penelitian kepustakaan (*liblary research*), dengan metode analisis deskriptif. Hasil penelitian menemukan bahwa; *pertama*, konstruksi *al-kullīyyat al-khamsah* sudah mulai muncul diskusi dan perbedaan pada penempatan urutan tingkat ke-daruratan-nya di era-era awal. Meskipun ada ide penambahan namun hanya dibahas sepintas lalu. *Kedua*, *maqāṣid al-syarīah* sebagai kriteria fundamental dalam ijtihad dan merupakan tujuan inti dari seluruh metodologi ijtihad *uṣūl* linguistik maupun rasional dengan pendekatannya yang

holistik dalam menjawab problematika modern. *Ketiga*, sebagai nilai-nilai fundamental *maqāṣid al-syarī'ah* telah disimpulkan dengan menggunakan metode mencari kesimpulan secara induktif (*istiqrā'*) oleh *uṣūliyyūn* klasik. Hanya saja selama ini *maqāṣid* sebagai nilai hanya dipandang sisi perspektif fikih (ontologi *maqāṣid*), sedangkan perspektif *siyāsah al-syar'īyyah* yang merupakan aspek aksiologi *maqāṣid* dengan mempertimbangkan nilai fundamental cenderung terabaikan. Salah satu nilai fundamental dalam kebutuhan sosial modern adalah keadilan. Secara hierarki, keadilan sebagai nilai sarana (*al-qiyam al-wasīliyyah*) untuk meraih dan mewujudkan maslahat dan mencegah *mafsadah*. Adapun *al-kulliyat al-khamsah* sebagai *maqāṣid al-qarībah* merupakan nilai yang harus dilindungi dan dikembangkan dalam perspektif fikih. keduanya membentuk konstruksi hukum Islam, sehingga fikih dan *siyāsah al-syar'īyyah* dua hal yang saling berdampingan dan tidak terpisahkan. Penerapan fikih menjadi kewenangan *ūlil amri* (pemerintah), ini berada pada ruang lingkup politik (*majāl al-siyāsah*) dan tanpa *siyāsah al-syar'īyyah* aturan fikih hanya tinggal teori yang tersimpan dalam karya *fuqahā'*.

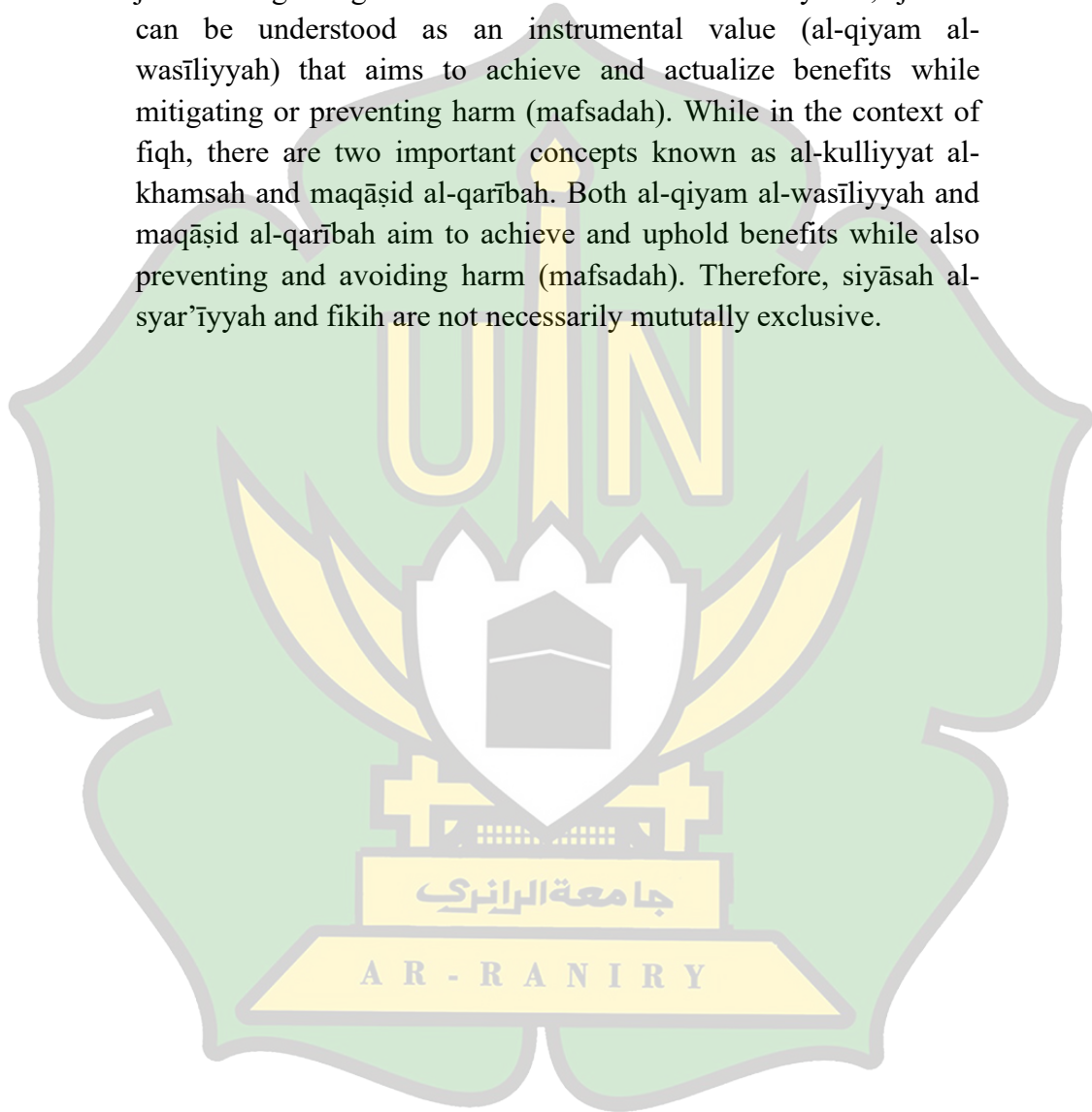


ABSTRACT

Dissertation title : MAQĀṢID AL-SYARIAH
RECONSTRUCTION IN MODERN SOCIAL
NEEDS (Study of Al-Kullīyāt Al-Khamsah)
Name/NIM : Husamuddin MZ/28162592-3
Advisor : 1. Prof. Dr. Al Yasa' Abubakar, MA
2. Dr. Jailani M. Yunus, M. Ag
Keywords : *maqāṣid, alteration, justice.*

The construction of maqāṣid al-syarīah, including its agenda for reconstruction, originated during the early stages of the emergence of the maqāṣid al-syarīah theory. This development can be traced back to the era of Al-Syafi'ī, who is recognized as the first scholar to employ the term maqāṣid al-syarīah. Subsequently, Muhammad Al-Ṭāhir Ibnu 'Āsyūr endeavored to implement this theory in practical contexts. Indeed, it is evident that there exists a variation in the construction of the maqāṣid al-syarīah theory, as well as a modification in the contextualization of the maqāṣid al-ḍarūriyyāt within Al-Kullīyāt Al-Khamsah, taking into consideration the historical differences of each individual involved. This study aims to investigate the construction of maqāṣid al-syarīah within the context of Islamic legal thought. It also seeks to explore the role of maqāṣid al-syarīah in the ijtihad process pertaining to contemporary social issues. Additionally, it aims to assess the relevance of evolving formulations of maqāṣid al-syarīah in addressing modern societal needs. This study employs a library research approach and utilizes the descriptive analysis method. The research findings indicate that the construction of al-kullīyyat al-khamsah generated debates and variations in the organization of emergency levels during its early development. Furthermore, maqāṣid al-syarīah serves as a fundamental criterion in ijtihad and represents the central objective of all linguistic and rational ijtihad uṣūl methodologies, adopting a comprehensive approach. Thirdly,

the foundational principles of maqāṣid al-syarī'ah have been derived through the process of inductive reasoning (istiqra') by renowned of classic scholars. It's just that so far maqāṣid as a value is only seen from the perspective of fiqh, while the perspective of siyāsah al-syarīyyah by considering fundamental values tends to be neglected. One of the fundamental values in modern social needs is justice. Regarding the hierarchical framework of siyāsah, justice can be understood as an instrumental value (al-qiyam al-wasīliyyah) that aims to achieve and actualize benefits while mitigating or preventing harm (mafsadah). While in the context of fiqh, there are two important concepts known as al-kulliyat al-khamsah and maqāṣid al-qarībah. Both al-qiyam al-wasīliyyah and maqāṣid al-qarībah aim to achieve and uphold benefits while also preventing and avoiding harm (mafsadah). Therefore, siyāsah al-syarīyyah and fikih are not necessarily mutually exclusive.



مختصر البحث

عنوان الرسالة : تحديد مقاصد الرشعة في الاجتهادات الاجماعية اجل دينة (دراسة اللغات اهل السنة)

الاسم / رقم القيد : حسام الدين / 3-28162592

المستشارون : 1. أ.د. دكتور. السيد أبو بكر، ماجستير

2- د. جبالن محمد يوسف ، ماجستير

اللغات الاجماعية: المقاصد ، النغور ، العدل.

من بناء مقاصد الرشعة مع اجتهاد جديدها في العرض المبكر لظهور نظرية مقاصد الرشعة ، ابتداءً من العرض الشارعي الذي يعرّف أول خشعة مسندة. مصطلح مقاصد الرشعة ، تحت عهد محمد الطاهر بن عاشور الذي حاول تطبيق النظرية في اجمال الواقع. طبعاً هناك نغوي في البناء في نظرية مقاصد الرشعة ، ونغوي في سياق مقاصد الرشعة في اللغات اهل السنة ، مع الخذ في الاعتبار أن لك خشعة عاشت في حجة خنافة. تسعى هذا البحث الى دراسة لينة بناء مقاصد الرشعة في جمال الفكر الرشعي ا لسالم ، وما هو موضع مقاصد الرشعة في معرفة الاجتهاد في المشالك الاجماعية اجل دينة ، وما مدى ملاءمة النغويات في هذا اجمال. صياغة مقاصد الرشعة بالاجتهادات الاجماعية اجل دينة. هذا البحث هو بحث مكتبة ، ليس خدام طريقة التحليل الوصفي. وجدت نتائج البحث أن: ، بد أساء اللينة اهل السنة في جومره في الظهور أول المبين اؤشرات والاختالذات في وضع سياسات مسنويات الطوائف في العصور المبكرة ائباً ، مقاصد السياسة كعذار سياس في الاجتهاد وهو اهدف ا سياس مطبق مناجه الاجتهاد اللغوي والقران بهج مشوبل. اثباتاً ، حيث من التوصل الى انقي السياسات مقاصد الرشعة ليس خدام الطريقة الاسبقية للوصول الى الاسنجات من قبل الاصوليون. ولكن يركزون في جمال الفقه من انقي المهمة والسياسة في النصوص اللينة التي نعتب حاجة اجماعية خدنة به "العدل". أما السياق الهريم السياسة ، فالعدل لينة وسبطة (قوام الوسيلة) لتحقيق المصلحة و دفع المفسدة. في اللغات اهل السنة من مقاصد الرشعة ، تهدف لتحقيق المصلحة في جمال الله. لذا في السياسة الرشعة أمر ل نغور في اجالك الرشعة.

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL	i
LEMBAR PERSETUJUAN PROMOTOR	ii
LEMBAR PENGESAHAN TERTUTUP.....	iii
LEMBAR PENGESAHAN TERBUKA.....	iv
PERNYATAAN KEASLIAN.....	v
PERNYATAAN PENGUJI	vi
PEDOMAN TRANSLITERASI.....	xiv
KATA PENGANTAR.....	xx
ABSTRAK.....	xxi
DAFTAR ISI.....	xxvii
BAB I PENDAHULUAN.....	1
A. Latar Belakang Masalah.....	12
B. Fokus Penelitian.....	12
C. Rumusan Masalah.....	12
D. Tujuan Penelitian.....	13
E. Manfaat Penelitian.....	13
F. Kajian Pustaka.....	13
G. Definisi Konseptual.....	14
H. Kerangka Teori.....	16
I. Metode Penelitian.....	24
BAB II KONSTRUKSI <i>MAQĀṢID AL-KULLĪYĀT AL-KHAMSAH</i> DALAM KAJIAN <i>UṢŪLIYYŪN</i>.....	28
A. Definisi <i>Maqāṣid Al-Syarīah</i>.....	28
B. <i>Al-Kullīyāt Al-Khamsah</i> dalam Kajian <i>Uṣūliyyūn</i>.....	34
1. Abu Hamid Muhammad ibn Ahmad Al-Ghazāli (450 H-505 H).....	34
2. ‘Izz Al-Din ibn ‘Abdu Al-Salam (577H-660 H).....	51
3. Al-qarāfi (626 H - 684 H).....	60
4. At-Thūfi (675H-716 H).....	71
5. Abu Ishaq Al-Syāṭibī (730-790 H).....	98

C. Konstruksi <i>Al-Kullīyāt Al-Khamsah</i> Perspektif <i>Siyāsah Al-Syar’īyyah</i>	104
BAB III URGENSI <i>MAQĀŠID AL-KULLĪYYĀT AL-KHAMSAH</i> DAN NILAI KEADILAN DALAM KEBUTUHAN SOSIAL MODERN	110
A. Kedudukan <i>Maqāšid</i> dalam Proses Ijtihad Problematika Sosial Modern	110
1. Prinsip-prinsip <i>maqāšid al-syarīah</i>	110
2. <i>Maqāšid Al-Syarīah</i> dalam teks Al-Quran dan Sunnah	119
3. Urgensi <i>maqāšid</i> sebagai Alat Ijtihad Problematika Sosial Modern	129
B. Nilai Keadilan dalam Islam	135
1. Ayat dan Hadis tentang Keadilan	148
2. Definisi Keadilan	156
3. Hukum dan Keadilan	158
4. Urgensi nilai keadilan dalam Islam	162
BAB IV PERUBAHAN RUMUSAN <i>AL-KULLĪYYĀT AL-KHAMSAH</i> DALAM KEBUTUHAN SOSIAL MODERN.	179
A. Fikih dan Perubahan Sosial	179
1. Definisi Perubahan Sosial	179
2. Perubahan Sosial dan Pengaruhnya dalam Fikih	180
B. Rekonstruksi <i>al-kullīyyāt al-khamsah</i> dalam Kebutuhan Sosial Modern	214
1. Definisi Rekonstruksi dan Nilai.....	214
2. <i>Maqāšid al-kullīyyāt al-khamsah</i> sebagai nilai	219
3. Keadilan sebagai <i>maqāšid al-darūriyyāt</i>	225
4. Relevansi perubahan rumusan <i>al-kullīyyāt al-khamsah</i> dalam Kebutuhan Sosial Modern.....	260
BAB V PENUTUP	268
A. Kesimpulan	268
B. Saran	273

DAFTAR PUSTAKA	273
DAFTAR RIWAYAT HIDUP.....	287



BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Kehidupan sosial dari hari ke hari terus berubah bersama terjadinya perubahan kondisi geografis, kebudayaan, komposisi penduduk, ideologi, penemuan-penemuan baru ilmu pengetahuan dan teknologi dalam kehidupan masyarakat.

Perubahan dan perkembangan yang terjadi di masyarakat merupakan hal yang pasti terjadi. Karena alam semesta tempat kita hidup adalah baru yang ada setelah tiada yang selalu bergerak dan berubah-ubah, tumbuh dan berkembang. Oleh sebab itu, perubahan merupakan salah satu ciri bahwa masyarakat itu ada dan hidup. Allah SWT., menyatakan dalam firman-Nya; *„dan hari-hari itu kami peredarkan di antara manusia“*, (QS. Ali-Imran: 140).

Menurut para ahli sosiologi, perubahan yang terjadi di masyarakat itu ada yang terjadi tanpa diusahakan, tanpa dikehendaki dan tanpa direncanakan oleh manusia. Perubahan masyarakat yang demikian mereka sebut *„unintended change* atau *unplanned“*. Kemudian ada perubahan yang terjadi di masyarakat karena memang diusahakan oleh manusia (*agent of change*). Perubahan masyarakat yang demikian disebut *„planned change“* atau *„intended change“*.¹

Fikih sebagai sebuah produk ijtihad dalam hukum Islam semestinya hadir dan diterapkan sesuai kebutuhan dalam perubahan sosial modern. Perubahan sosial yang terjadi pada zaman modern adalah sama sekali berbeda dengan zaman Abbasiyah (750-1258 M) di mana hukum Islam mengalami masa pembentukan. Prinsip-prinsip semacam itu belum dikenal apalagi diterima luas secara

¹ Soerjono Soekanto, *Sosiologi Suatu Pengantar*, (Yogyakarta: Rajawali, 1986), hlm. 281-282.

internasional.² Kemudian fikih sebagai hasil penafsiran para ahli fikih terhadap syariat memiliki nilai toleransi yang tinggi terhadap kebudayaan etnik kedaerahan. Bahkan secara teoritis, nilai toleransi tersebut teraktualisasi dalam kaidah fikih dengan suatu proposisi yang berbunyi „*al-„ādat muhakkamah*“,³ yang bermakna bahwa adat menjadi unsur yang dipertimbangkan dalam menetapkan hukum Islam.

Peran teknologi dalam perubahan terkadang meninggalkan problematika bahkan menimbulkan gesekan-gesekan. Misalkan kehadiran gadget yang bisa merekam dalam pelaksanaan sanksi pidana cambuk bagi pelanggar syariat Islam di Aceh. Eksekusi cambuk oleh algojo di depan umum secara bebas disaksikan dan didokumentasi oleh siapapun yang hadir dan ini menjadi problem baru bagi terhukum pasca pelaksanaan hukuman.⁴

Konteks pelaksanaan syariat Islam di Aceh, pemberian sanksi bukanlah tujuan akhir dari sebuah proses peradilan, bahkan perdamaian lebih diutamakan. Dalam kearifan lokal budaya Aceh, mengenal dengan tradisi *peusijuek* dan *peumat Jaroe*. Kedua institusi ini memegang peranan penting dalam menjalin rasa persaudaraan (*ukhūwah*) antara pelaku pidana dengan korban atau ahli waris korban. Masyarakat Aceh menganggap belum sempurna

² Muhyar Fanani, *Membumikan Hukum Langit: Nasionalisasi Hukum Nasional Pasca Reformasi*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2008), hlm. 194.

³ Abdul Wahab Kalaf, *Ilmu Ushul Fiqh*, (Beirut: Dar Al-fikr, t.t), hlm. 90.

⁴ Jika proses pelaksanaan hukuman pada masa Rasulullah saw, hanya disaksikan oleh para sahabat yang ada di sekitarnya dan hanya disaksikan dan diketahui oleh sahabat yang hadir ketika itu saja. Berbeda yang terjadi hari ini di Aceh misalkan, eksekusi tersebut bisa disaksikan oleh seluruh penjuru dunia dengan bantuan media elektronik bahkan tersebar tanpa kontrol melalui medsos. Di sisi lain, terhukum seharusnya pasca pemberian sanksi tersebut ia bisa kembali seperti manusia normal tanpa ada tuduhan tindak pidana dan harga diri serta nama baiknya harus segera dipulihkan. Namun rekaman atau dokumentasi ketika pelaku dihukum tidak ada yang menjamin akan hilang, sehingga ini menjadi beban moral dan psikologis bagi _mantan_ pelanggar syariat, apalagi sampai dibully. Nilai kehormatannya terenggut dan ini harus menjadi perhatian bagi pelaksana syariat Islam.

penyelesaian pidana melalui *diyāt*, *sayām* dan *suloh*, bila tidak dibarengi dengan *peusijuek* dan *peumat Jaroe*.⁵ Ini menunjukkan bahwa dalam tradisi budaya Aceh menjaga persaudaraan (*ukhuwah*) memiliki nilai penting selain memberi kepastian hukum. Nilai-nilai persaudaraan kini mulai tergerus dan mengalami disrupsi dengan kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi yang secara tidak langsung telah merubah sosial budaya masyarakat.

Dalam sejarah hukum Islam, sikap sahabat dalam laporan tindak pidana mengutamakan dan menjaga kehormatan pelaku. Pelaku diharapkan bisa menyelesaikan secara kekeluargaan atau bertaubat tanpa harus melaporkan ke *ūlil amri* (khalifah). Hal inilah yang memberi kesimpulan bagi Al-Ṣābūnī dalam menafsirkan ayat *qadzaf*, agar muslim senantiasa menjaga kehormatan saudaranya dengan menutup aibnya ketika terjadi kesilapan.⁶

Tidak dipungkiri bahwa sanksi (*uqūbah*) dalam hukum pidana Islam memiliki tujuan (*maqāshid*) syariat yang oleh Ibnu Ḍāsyūr secara khusus menguraikannya dalam *al-maqṣud al-syarī'ah min al-uqūbāt*.⁷

Istilah *maqāshid* digunakan pertama sekali oleh Al-Tirmizī Al-Ḥakīm (w. 285 H/898 M) dalam kitabnya yang berjudul *al-ṣalāh wa maqāshiduha* dan dalam kitab *al-ḥajj wa Asrāruh*.⁸ Adapun pemikiran tentang *maqāshid*, menurut Yūsuf Aḥmad Muḥammad Al-Badawī, telah muncul sejak disusunnya kitab al-Risālah oleh Al-Syāfi'ī (w. 204 H/820 M). Alasannya karena: 1.

⁵ Rusydi Ali Muhammad & Dedi Sumardi, *Kearifan Tradisional Lokal: Penyerapan Syariat Islam dalam Hukum Adat Aceh*, (Banda Aceh: Dinas Syariat islam Aceh, 2011), hlm. 51.

⁶ Muhammad Ḍāli Al-Ṣābūnī, *Rawāi' Al-Bayān Tafsīr Āyāt Al-Ahkām*, jld.2, (Kairo: Dār Al-Ṣābūnī, 2007), hlm. 53.

⁷ Ada tiga *maqāshid* dalam sanksi pidana Islam menurut Ibnu Ḍāsyūr, yaitu sebagai pembelajaran (*al-ta'dīb*), kelegaian atau kepuasan bagi korban (*irdā' al-majnī 'alayh*), dan peringatan bagi yang lain (*zajru al-muqtadī*). Muhammad Al-Ṭāhir ibn Ḍāsyūr, *Maqāshid Al-Syarī'ah Al-Islāmiyyah*, cet. 2, (Kairo: Dār Al-salām, 2007), hlm. 205-207.

⁸ Ahmad Al-Raysūnī, *Nazariyyat Al-Maqāshid 'ind Al-Imām Al-Syāṭibī* (Herndon, USA: IIIT, 1995), hlm. 40.

Imam Al-Syāfī telah melakukan *ta,,līl* dan membagi hukum kepada *ma,,qūl* dan *ghayr ma,,qūl*; 2. Al-Syāfī telah berbicara tentang keharusan memelihara kaidah umum (*al-qawā,,id al-kulliyah*) dan maslahat dalam bab ijihad dan *istinbāṭ al-aḥkām*; 3. Al-Syāfī telah memerhatikan *maqāṣid al-aḥkām* dan *ghāyah (ahdāf)*.⁹

Adapun penggunaan kata *maqāṣid* sebagai terminologi khusus, menurut Al-Raysūnī, dilakukan pertama kali oleh al-Juwaynī. Dalam kitab *al-burhān*, ia menggunakan kata *al-maqāṣid*, *al-maqṣūd*, dan *al-qaṣd*, lebih dari sepuluh kali.¹⁰ Lebih jauh dalam *al-burhān*, Al-Juwaynī membahas *maqāṣid* pada kitab *al-qiyās* saat membicarakan pembagian *al-,,illah* dan *al-aṣl*. Ia merumuskan dasar-dasar teori *maqāṣid* dalam lima kategori.¹¹ Jadi Imam al-Juwaynī adalah orang pertama yang merumuskan maslahat sebagai *maqāṣid* dan *kulliyāt al-khams*.¹²

Apa yang dikemukakan Al-Juwaynī ini belum tersistematisasi dengan baik, lalu dilanjutkan oleh Al-Ghazālī. Murid Al-Juwaynī ini berbicara tentang *maqāṣid* dalam empat kitabnya yang khusus ditulis dalam bidang usul fikih, yaitu *al-mankhīl min ta,,liqāt al-uṣūl, asās al-qiyās, syifā' al-ghalīl fī bayān al-syabah wa al-mukhīl wa masālik al-ta,,līl*, dan *al-mustasfā fī ,,ilm al-uṣūl*. Melalui karyanya ini, ia telah memberikan perhatian betapa pentingnya mengetahui dan memahami *maqāṣid al-syarī,,ah* dari al-Quran dan Sunnah.¹³

Apa yang sebelumnya diklasifikasi Al-Juwaynī dalam lima kategori, dipadatkan menjadi tiga kategori yang dikenal sebagai *al-ḍaruriyyāt*, *al-ḥājīyyāt*, dan *al-taḥsīniyyāt*. Al-Ghazālī memperjelas batasan *kulliyāt al-khams* (memelihara agama, jiwa, akal,

⁹ Yūsuf Aḥmad Muḥammad Al-Badawī, *Maqāṣid Al-Syarī,,ah ,,ind Ibn Taymiyyah*, (Oman: Dār Al-Nafā'is, 2000), hlm. 75.

¹⁰ Ahmad Al-Raysūnī, *Naẓariyyat Al-Maqāṣid...*, hlm. 48.

¹¹ Al-Juwaynī, *Al-Burhān fī Uṣūl Al-Fiqh*, jld. II, (Beirut: Dār Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 1997), hlm. 79, dst.

¹² Ahmad Al-Raysūnī, *Naẓariyyat Al-Maqāṣid...*, hlm. 49.

¹³ Yūsuf Aḥmad Muḥammad Al-Badawī, *Maqāṣid...*, hlm. 80.

keturunan, dan harta), memberikan contoh-contoh, dan menjelaskan seluk beluk pemahaman teori *maqāṣid* dalam pandangan syara'.

Selanjutnya Al-Rāzī (w. 606 H/1210 M) melakukan kolaborasi atas kitab-kitab usul fikih. Kitab *al-maḥṣūl fī 'ilm Uṣūl al-fiqh* karya al-Razi, merupakan ringkasan dari kitab *al-mu'tamad* karya Abū Al-Ḥasan al-Baṣrī (w. 436 H/1045 M), *al-burhan* karya Al-Juwaynī, dan *al-mustasfā*, karya al-Ghazālī.¹⁴ Al-Amidī (w. 631 H/1234 M) melanjutkan pekerjaan Al-Ghazālī dan Al-Rāzī dengan memperluas penggunaan teori *maqāṣid*, dalam kitabnya *al-iḥkām fī uṣūl al-aḥkām*. Jika sebelumnya Al-Ghazālī memperlihatkan bahwa *maqāṣid* digunakan dalam *istidlāl mursal*, maka Al-Amidī menggunakan dasar-dasar *maqāṣid* dalam metode tarjih. Hal ini kemudian diikuti Ibn Al-Ḥājjib Al-Mālikī (w. 646 H/1248 M), sebagaimana terlihat dalam kitabnya *mukhtaṣar al-muntahā al-uṣūlī*.¹⁵

Selanjutnya Ibn 'Abd al-Salām (w. 660 H/1262 M) memberi sumbangan besar bagi usaha pengembangan teori *maqāṣid* lewat upayanya mengidentifikasi *maṣāliḥ* dan *mafāsīd*. Ia orang pertama yang merumuskan teori dasar untuk mengidentifikasinya secara ilmiah dalam kitabnya *qawā'id al-aḥkām fī maṣāliḥ al-anam*. Upaya ini menjadi sumbangan besar bagi ulama setelahnya dalam mengembangkan teori *maqāṣid* terutama oleh muridnya, salah satunya adalah al-Qarāfī (w. 684 H/1285 M). Al-Qarāfī melakukan upaya untuk memperkuat asas-asas teori *maqāṣid* dengan menyusun empat belas kaidah tentang *maṣāliḥ* dan *mafāsīd* dalam mukadimah kitabnya *tartīb al-furūq*.¹⁶ Selain itu sumbangsiah lainnya dari Al-Qarāfī adalah diferensial (membedakan) maksud dari perbuatan Nabi sebagai seorang Rasul

¹⁴ Yūsuf Aḥmad Muḥammad Al-Badawī, *Maqāṣid...*, hlm. 84.

¹⁵ Syahrizal Abbas dkk, *Filsafat Hukum Islam*, (Banda Aceh: Ar-Raniry Press, 2021), hlm. 100.

¹⁶ Syahrizal Abbas dkk, *Filsafat Hukum...*, hlm. 102.

yang menyampaikan pesan ilahi, seorang hakim dan seorang pemimpin di mana masing-masing tujuan ini memiliki implikasi yang berbeda dalam hukum Islam.¹⁷

Selain tokoh di atas, pada abad klasik teori *maqāṣid* juga mendapat perhatian dari tokoh seperti Ibn Taymiyyah (w. 728 H/1328 M) dan muridnya Ibn Qayyim Al-Jawziyyah (w. 751 H/1350 M).¹⁸ meskipun tidak banyak melakukan pembaruan terhadap *maqāṣid al-syarī, ah*, kedua tokoh ini sudah mencoba menghubungkan keterkaitan *maqāṣid* dengan *siyāsah syar'iyah*.¹⁹

Teori *maqāṣid* mengalami kemajuan pesat di tangan Al-Syātibī (w. 790 H/1388 M). Ia mengkhususkan bab kedua kitab al-Muwāfaqāt untuk pembahasan *maqāṣid* dan merumuskan metodologi (*masālik*) teori *maqāṣid*. Al-Syātibī fokus pada hubungan *maqāṣid al-syarī, ah* dengan naṣ (teks) guna menemukan kaidah umum syariat. Ia tidak memberi perhatian khusus pada aplikasi *maqāṣid* dalam realitas.²⁰

Di abad modern tokoh yang melanjutkan pengembangan teori *maqāṣid al-syarī, ah* adalah Muḥammad Al-Ṭāhir ibn Ḍāsyūr (w. 1394 H/1973 M). Ia secara khusus mengajak kepada pembaruan *uṣlūb* teori *maqāṣid*.²¹ Dalam kitabnya *Maqāṣid al-Syarī at al-Islāmiyyah*, ia membagi pembahasan dalam tiga bagian. Pertama tentang penetapan bahwa syariat memiliki tujuan dalam pensyariatan. Kedua, pembahasan tentang *maqāṣid al-, āmmah*, dan ketiga, pembahasan tentang *maqāṣid al-khāṣṣah* pada masalah masalah khusus dalam kehidupan umat. Jadi Ibn Ḍāsyūr adalah orang pertama yang berbicara tentang *maqāṣid* dalam

¹⁷ Jasser Auda, *Membumikan Hukum Islam melalui Maqasid Syaiah*, (Bandung: Mizan Pustaka, 2015), hlm. 53.

¹⁸ Ḍazz Al-Dīn ibn Zaghībah, *Al-Maqāṣid Al-, āmmah li Al-Syarī, ah Al-Islāmiyyah* (Kairo: Dār al-Safwah, 1996), hlm. 57

¹⁹ Kasdim Bustami, *Rekonstruksi Ushul Fikih terhadap Pembaruan Hukum Islam di Indoensia*, (Banda Aceh: Pena, 2021), hlm. 165.

²⁰ Syahrizal Abbas dkk, *Filsafat Hukum...*, hlm. 103.

²¹ Ziyād Muḥammad Aḥmīdān, *Maqāṣid Al-Syarī, ah Al-Islāmiyyah* (Beirut: Al-Risālah, 2004), hlm. 50.

realitas empirik.²² Temuan besar Ibn ʿĀsyūr adalah peletakan syarat-syarat dalam rangka menetapkan suatu *al-maʿnā* sebagai *maqāṣid al-syarīʿah*. Ia menetapkan empat syarat yaitu: *pertama*, tujuan itu bersifat pasti (*al-ṣubūt*); *kedua*, tujuan itu bersifat jelas (*al-zuhūr*); *ketiga*, tujuan itu bersifat terukur (*al-inḍibāt*); *keempat*, tujuan itu bersifat konsisten (*al-ittirād*). Menurut Bin Zaghībah, Ibn ʿĀsyūr adalah orang pertama yang memberi batasan (*ḍawābiṭ*) *maqāṣid* seperti ini.²³ Batasan ini menjadi dasar untuk mengukur keadilan hukum dalam realitas empirik.

Pada konteks *al-kullīyāt al-khamsah* yang sudah digagas *uṣūliyyūn* dan merupakan aspek *al-ḍaruriyyāt* yang perlu dijaga sebagai tujuan pensyariaan menjadi kajian menarik dilakukan pembacaan ulang bahkan sampai pada rekonstruksi jika dianggap sebuah kebutuhan di abad kontemporer. Karena nilai pada *al-kullīyāt al-khamsah* terkesan hanya pada perspektif fikih. Usaha tersebut sudah mulai banyak dilakukan para tokoh.

di antaranya Ahmad Al-Raysūnī dalam karyanya *naẓariyyat al-maqāṣid*, Izz Al-Dīn ibn Zaghībah dalam *al-maqāṣid al-ʿāmmah li al-syarīʿah al-islāmiyyah*, Muḥammad Saʿād ibn Aḥmad ibn Masʿūd Al-Yūbī dalam *maqāṣid al-syarīʿah al-islāmiyyah*, Nūr Al-Dīn ibn Mukhtār Al-Khādimī dalam *ilm al-maqāṣid al-syarīʿah*, Yūsuf Al-Qaradāwī dalam *dirāsah fī fiqh maqāṣid al-syarīʿah; bayna al-maqāṣid al-kullīyyah wa al-nuṣūṣ al-juzʿiyyah*, Jasser Auda dalam *maqāṣid al-shariah as philosophy of islamic law; a system approach*. Tokoh lain seperti Allāl Al-Fāsī dalam karyanya *maqāṣid al-syarīʿah al-islāmiyyah wa makārimahā*, Jamāl Al-Dīn ʿAṭīyyah dalam *naḥwa tafʿīl maqāṣidu al-syarīʿah*, ʿAbdullah ibn Al-Syaikh ibn Bayyah dalam *maqāṣid al-muʿāmalāt wa marāṣidu al-wāqiʿāt*, dan Luay Ṣāfī dalam *al-syarīʿah wa al-mujtamaʿ bath fī maqāṣidu al-syarīʿah wa al-ālāqatihā bi al-mutaghayyirāt al-ijtimāʿiyyah wa al-tārīkhiyyah*.

²² Syahrizal Abbas dkk, *Filsafat Hukum...*, hlm. 103.

²³ Bin Zaghībah, *al-Maqāṣid al-ʿāmmah...*, hlm. 87.

Dapat disimpulkan bahwa kajian *maqāṣid al-syarī,ah* menjadi perhatian utama para sarjana muslim kontemporer. Memperhatikan kajian-kajian yang telah dilakukan, terbuka peluang untuk memperdalam kajian *maqāṣid al-syarī,ah* dalam konteks hubungan aksiologi hukum Islam dengan negara. Hal ini berkaitan dengan keberadaan negara sebagai kekuasaan yang melaksanakan hukum syariat di satu sisi, dan negara sebagai lembaga sosial di sisi lain.²⁴ Meski telah didiskusikan sejak dari abad klasik, namun aspek ini selalu menuntut kajian filosofis akibat perkembangan fungsi negara.

Maqāṣid al-syarī,ah yang dibangun para ulama merupakan abstraksi dari ayat-ayat hukum, sedangkan *siyāsah* merupakan abstraksi dari praktik penerapan hukum oleh Rasulullah. Ayat-ayat hukum sebagai wahyu dipastikan adil, tetapi wujud nyata dan konkret dari keadilan hanya bisa diamati dalam praktik hukum di negara Islam Madinah. Oleh karena itu, fikih sebagai ketentuan syara' tidak membahas keadilan sebagai bagian dari nilai, tapi pada *siyāsah* tidak bisa dilepaskan dari nilai-nilai keadilan.

Sampai pada batas ini, menjadi sangat penting untuk diteliti secara mendalam terkait konstruksi *maqāṣid al-syarī,ah*, baik dengan cara melihat kembali dalil-dalil teks al-Quran dan sunnah ataupun praktek sahabat, untuk menemukan nilai-nilai lain yang dianggap lebih relevan dan dibutuhkan dalam problematika sosial modern. Sehingga nantinya aspek ataupun nilai fundamental lainnya yang ditawarkan atau ditambahkan itu adalah sesuatu yang penting dan mendasar (*dārūri*) dalam kebutuhan sosial modern.

Maka melalui penelitian ini, penulis berupaya untuk merekonstruksi kembali *maqāṣid al-syarī,ah* dengan melihat kembali relevansi *al-al-kulliyāt al-khamsah* sehingga lebih sesuai dan mengakomodir semangat perubahan zaman dan kebutuhan fikih

²⁴ Abid al-Jabiri, *Agama, Negara dan Penerapan Syariah*, terj. Mujiburrahman (Yogyakarta: Fajar Pustaka, 2001) hlm. 62.

sosial modern serta menemukan posisi *maqāṣid al-syarī'ah* dalam ijtiḥad hukum Islam yang lebih aplikatif.

B. Fokus Penelitian

Berangkat dari latar belakang masalah di atas dengan melihat titik penting dalam penelitian, maka fokus atau yang menjadi sasaran objek yang akan diteliti dalam penelitian ini adalah produk pemikiran lima tokoh *uṣūliyyun* dari abad V H sampai VIII H tentang *al-kullīyāt al-khamsah* dan dalam teori *maqāṣid al-ḍarūriyyāt*, kedudukan *maqāṣid al-syarī'ah* dalam proses ijtiḥad problematika sosial modern, dan relevansi penerapan perubahan rumusan *maqāṣid al-syarī'ah* dalam kebutuhan sosial modern.

C. Rumusan Masalah

Dengan melihat dari latar belakang masalah yang diuraikan di atas dan fokus penelitian yang dilakukan dalam penelitian ini, maka bisa diambil rumusan masalah sebagai berikut:

1. Bagaimana konstruksi *al-kullīyāt al-khamsah* dalam kajian *uṣūliyyūn*?
2. Bagaimana urgensi *maqāṣid al-kullīyāt al-khamsah* dan nilai keadilan dalam proses ijtiḥad problematika sosial modern?
3. Bagaimana relevansi penerapan perubahan rumusan *al-kullīyāt al-khamsah* dalam kebutuhan sosial modern?

D. Tujuan Penelitian

Penelitian ini bertujuan untuk melihat bagaimana konstruksi *maqāṣid al-syarī'ah* dalam khazanah pemikiran hukum Islam. Kemudian penelitian ini bertujuan untuk melihat kedudukan *maqāṣid al-syarī'ah* dalam proses ijtiḥad problematika sosial modern. Dan pada akhirnya penelitian ini akan berusaha melihat bagaimana relevansi penerapan rumusan *maqāṣid al-syarī'ah* dalam kebutuhan sosial modern.

E. Manfaat Penelitian

Secara umum hasil penelitian ini diharapkan dapat memberikan manfaat secara akademis dan praktis. Secara akademis bisa memberikan kontribusi keilmuan terutama dalam membangun atau mengembangkan metodologi ijtihad hukum Islam, sehingga mampu menghasilkan ijtihad yang lebih responsif terhadap problem kekinian, substantif, dan humanis.

Adapun manfaat secara praktis adalah penelitian ini diharapkan mampu memberikan solusi terhadap gejolak sosial yang terjadi sehingga semakin memperkuat kebijakan yang selama ini sudah dilakukan.

F. Kajian Pustaka

Sejauh penelitian yang sudah dilakukan berkaitan dengan *maqāṣid* masih sangat jarang yang membahas tentang rekonstruksi *maqāṣid al-syarīah* dalam perubahan sosial modern yang berkaitan kajian terhadap *al-kulliyāt al-khamsah* di mana perubahan sosial berikut dengan perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi akan mempengaruhi terhadap konsep dasar teori *maqāṣid* lama yang sudah digagas oleh para *ushuliyūn*. Adapun penelitian lain yang pernah dilakukan adalah;

1. *Maqāṣid al-syarīyah „inda al-imām mālik*. Penelitian ini merupakan *risālah duktūrah* yang dilakukan Muhammad Ahmad Al-Qiyati Muhammad Mahmud di fakultas Darul Ulum Universitas Kairo-Mesir. Titik fokus penelitian ini pada hakikatnya pada kajian *maqāṣid al-syarīyah* dalam pemikiran dan fikih Imam Malik.²⁵ Namun di awal pembahasan, penulis juga menyinggung terkait diskusi para ulama mengenai *hifzh al-„idhi* (menjaga kehormatan) sebagai sebuah kategori baru dalam hierarki

²⁵ Muhammad Ahmad Al-Qayyātī Muhammad, *Maqāṣid Al-Syarī‘ah „inda Al-Imām Mālik*, (Kairo: Dār al-Salām, 2009), hlm. 111-112.

maqāṣid al-syar''iyyah. Hanya saja ulasannya tersebut sepintas lalu dan tidak mendetail.

2. *Hifzh al-,irdi; Dirāsah Maqāṣidiyah*. Penelitian ini dilakukan oleh Walid ibn Ibrahim ibn _Ali Al- _Ajajī. Penelitian ini dimuat di *majallah al-jam*''iyyah *al-fiqhiyyah al-su*''ūdiyah (sejenis jurnal di Indonesia). Penulis secara khusus dan panjang membahas *hifzh al-,irdi* (menjaga kehormatan) dalam tulisannya. Hanya saja dalam kesimpulannya, *hifzh al-,irdi* memiliki tingkatan yang berbeda-beda, ada yang menempati posisi *dharuriyat* dan ada yang tidak bisa dimasukkan dalam kategori *dharuriyat*. Posisi paling tinggi ke-*dharuriyatannya* adalah menjaga kehormatan Nabi Muhammad saw., dan menjaga kehormatan Nabi kembali pada kategori menjaga agama (*hifzh al-dīn*).²⁶

3. *Atharu al-zarf fī taghyīr al-aḥkām al-syar*''iyyah, penelitian ini merupakan tesis yang ditulis oleh Khalīl Maḥmūd Na'rānī pada Universitas *Al-Najah wa Al-Waṭaniyyah*-Palestina. Di sini Khalīl menguraikan secara panjang lebar tentang perubahan kondisi yang menyebabkan perubahan hukum syara'. Ia menjelaskan pembagian keadaan yang berimbas dan yang tidak berimbas pada perubahan hukum yang diistilahkan dengan *al-aḥkām al-kulliyah* dan *al-aḥkām al-juz*''iyyah.²⁷ Adapun tentang nilai dan *kulliyāt al-khams* secara khusus tidak menjadi perhatian penulis dan ini merupakan titik beda dengan penelitian yang penulis lakukan dalam penelitian ini. Dalam disertasi ini penulis membahas secara khusus *kulliyāt al-khams* dan dialektika terkait usulan penambahan dan perubahan padanya. Disertasi ini juga secara panjang membahas tentang keadilan sebagai nilai. Titik kesamaan antara tesis yang ditulis oleh Khalīl dengan disertasi ini

A R - R A N I R Y

²⁶ Walid ibn Ibrahim ibn _Ali Al- _Ajajī, *Hifzh al-,irdi; Dirāsah Maqāṣidiyah*, jurnal: *majallah al-jam*''iyyah *al-fiqhiyyah al-su*''ūdiyah, vol. 45, Arab Saudi, hlm. 404-405.

²⁷ Khalīl Maḥmūd Na'rānī, *Atharu al-zarf fī taghyīr al-aḥkām al-syar*''iyyah, (Kairo: Dār Ibn Al-Jawziy, 2006), hlm. 128-130.

adalah pada perhatian terhadap perubahan sosial (*al-„urf* atau *al-zharf*) sebagai dasar terhadap perubahan pada hukum Islam.

4. *Al-syarīah wa al-mujtama“ baḥth fī maqāṣid al-syarī“ah wa „alāqatuhā bi al-mutaghayyirāt al-ijtimā“iyyah wa al-tārīkhiyyah*, karya yang ditulis oleh Lu‘ai Ṣāfi ini merupakan salah satu karya yang relatif lengkap dalam menjelaskan hubungan antara syariat dan perubahan sosial masyarakat, buku ini juga menyinggung tentang nilai dan sudah mengajukan tawaran perubahan paradigma dalam kajian *maqāṣid* menuju pada penjagaan atau perlindungan terhadap nilai-nilai.²⁸ Gebrakannya juga mulai merubah dari awalnya berupa penjagaan terhadap *kulliyāt al-khams* yang dikenal secara tradisional dalam kajian ushul fikih menjadi perlindungan terhadap nilai-nilai. Hal ini merupakan titik kesamaan dengan kajian dalam disertasi ini, namun titik perbedaannya adalah dimana kajian Lu‘ai Ṣāfi mengusulkan nilai amanah, kemuliaan, kadilan, kasih sayang dan ihsan sebagai *maqāṣid „ammah*. Tentu penjelasan ke lima nilai tersebut tidak akan memadai jika hanya dibahas dalam beberapa halaman saja. Adapun kajian dalam disertasi ini penulis secara khusus mengulas pada salah satu nilai yaitu keadilan.

5. Validitas *Maqāṣid Al-khalq* (kajian terhadap Pemikiran Al-Ghazzālī dan Ibn _Asyūr). Penelitian sebagai disertasi yang diajukan oleh Jabbar pada pasca UIN Ar-Raniry tahun 2013, membahas secara khusus pemikiran tokoh klasik yang diwakili oleh Al-Ghazzālī dengan Ibn _Asyūr sebagai perwakilan tokoh kontemporer. Di sini penulis membicarakan secara khusus tentang *maṣlahāt al-gharībah* yang dianggap kurang diperhatikan oleh *uṣūliyyūn* bahkan dianggap *mardūd*, namun kenyataannya mereka

²⁸ Lu‘ai Ṣāfi, *Al-syarīah wa al-mujtama“ baḥth fī maqāṣid al-syarī“ah wa „alāqatuhā bi al-mutaghayyirāt al-ijtimā“iyyah wa al-tārīkhiyyah*, (Beirut: Dār Al-Fikr , 2017), hlm. 289.

tidak bisa menolaknya dalam lapangan ijtihad.²⁹ Di sini penulis sepertinya mencoba mengungkapkan suatu teori yang kurang diperhatikan ternyata memberikan kontribusi dalam penalaran. Oleh karena itu jelas kajian yang dilakukan jabbar dengan penulis lakukan sangatlah berbeda, mengingat penelitian yang penulis lakukan berangkat dari teori *al-kullīyāt al-khams*.

6. Rekonstruksi *maqāṣid al-syarʿiyyah* dalam paradigma fiqh negara-bangsa. Penelitian ini merupakan disertasi yang dilakukan oleh saudara Anton Jamal. Kesimpulan dari penelitian ini adalah bahwa dalam konteks negara bangsa perubahan *maqāṣid al-syarʿiyyah* yang pada awalnya prinsip menjadi nilai meniscayakan penambahan nilai-nilai baru yang sebelumnya tidak begitu penting, namun saat ini menempati level signifikansi yang tinggi. Nilai yang dimaksud adalah hak asasi manusia (HAM) yang paling mendasar yaitu; kebebasan. Kebebasan yang dimaksud oleh peneliti bukan kebebasan mutlak, karena kebebasan mutlak adalah sesuatu yang absurd, tidak sesuai dengan fakta bahwa manusia dibatasi oleh ruang dan waktu, serta sistem alam dan sistem sosial yang menuntun diwujudkannya keadilan.³⁰ Kajian yang dilakukan Anto Jamal sedikit memiliki kesamaan dalam konteks bahasan tentang penambahan nilai baru, tapi penambahan itu sepertinya kurang jelas dan tajam di mana penempatannya dalam hierarki *maqāṣid*. Adapun kajian dalam disertasi ini, penulis berupaya memetakan dan mendudukan hierarki *maqāṣid* setelah adanya penambahan pada *al-kullīyāt al-khamsah* yang terbagi pada dua bidang yang berbeda yaitu fikih dan siyasah (*fiqh al-qānūni*).

7. Pemeriksaan Kesehatan Suami dan Istri dalam Fiqh Munakahāt (Analisis Konsep *Maqāṣid Al-syarʿiyyah*). Penelitian

²⁹ Jabbar, *Validitas Maqāṣid Al-khalq (kajian terhadap Pemikiran Al-Ghazzālī dan Ibn ʿAsyūr)*, disertasi pada pasca UIN Ar-Raniry tahun 2013, hlm. 411-414.

³⁰ Anton Jamal, *Rekonstruksi maqāṣid al-syarʿiyyah dalam paradigma fiqh negara-bangsa*, disertasi pada pasca UIN Ar-Raniry tahun 2016, hlm. 321-324.

ini merupakan disertasi yang ditulis oleh Khairul Mufti Rambe di pasca UIN Ar-Raniry tahun 2019. Penelitian ini menitik fokuskan pada urgensi pemeriksaan kesehatan bagi calon pasangan suami dan istri dengan menggunakan teori *maqāṣid* sebagai dasar pertimbangannya, sehingga menjadikan pemeriksaan kesehatan sebagai syarat mutlak dalam pelaksanaan pernikahan.³¹ Dalam penelitian ini penulis menyinggung tentang *al-kulliyāt al-khams*, tapi itu digunakan sebagai penalaran dalam penelitian yang dilakukannya. Selain itu ia juga menyinggung tentang perubahan sosial, namun demikian penulis tidak sampai pada wacana rekonstruksi teori *maqāṣid al-syarʿiyyah*, hal ini dikarenakan kajian yang dilakukan merupakan kajian fikih dengan pendekatan *maqāṣid*, dan ini menjadi titik perbedaan dengan kajian disertasi yang penulis lakukan sendiri.

8. Hak Cipta dalam Pandangan Hukum Islam (Penalaran *Istiṣlāḥī Al-Syātibī*). Penelitian disertasi yang ditulis oleh saudara Fauzi ini membahas tentang hak dalam hal ini adalah hak cipta yang erat kaitannya dengan harta. Di sini saudara Fauzi menggunakan penalaran *Istiṣlāḥī Al-Syātibī* dalam menetapkan hak cipta sebagai bagian dari *hifz al-māl* yang perlindungannya sampai pada tingkat *darūrī*.³² Dengan demikian, penelitian dari disertasi saudara Fauzi ini tentu berbeda dengan kajian yang penulis lakukan jika dilihat pada fokus dan inti pembahasannya.

9. Pemikiran Fiqh Ulama Dayah Aceh tentang Zakat Tanaman (Suatu Analisis berdasarkan Nilai-nilai *maqāṣid al-syarʿiyyah*) yang ditulis oleh Alimuddin sebagai disertasi di Pasca UIN Ar-Raniry tahun 2017. Tulisan ini lebih fokus pada pemikiran ketokohan dalam hal ini tokoh dayah Aceh, dengan menjadikan

³¹ Khairul Mufti Rambe, *Pemeriksaan Kesehatan Suami dan Istri dalam Fiqh Munakahāt (Analisis Konsep Maqāṣid Al-syarʿiyyah)*, disertasi pada pasca UIN Ar-Raniry tahun 2019, hlm. 301-303.

³² Fauzi, *Hak Cipta dalam Pandangan Hukum Islam (Penalaran Istiṣlāḥī Al-Syātibī)*, disertasi pada pasca UIN Ar-Raniry tahun 2009, hlm. 325-331.

zakat tanaman sebagai contoh kasus untuk melihat corak penalaran.³³ Oleh karena itu, tulisan yang ditulis oleh Alimuddin tentu sangat jauh berbeda dengan kajian yang penulis lakukan.

10. Keadilan Sosial dalam Bingkai Maqashid Syariah di Bank Syariah, artikel yang ditulis oleh Prayogo Harto, dkk. Terbit pada jurnal JRAAM, vol. 5, No. 3, Maret 2022. Tulisan ini berusaha mengeksplorasi pengungkapan sosial bank syariah di Indonesia dengan penekanan pada aspek keadilan sosial dan maqashid syariah dalam rentang waktu yang panjang.³⁴ Tulisan ini sudah tentu menitik beratkan pada peran sebuah bank dalam memberikan keadilan sosial dalam bingkai maqashid syariah terhadap lingkungan bank sendiri. Oleh karena itu, kajian dalam artikel jurnal ini sudah tentu berbeda dengan kajian penulis, meskipun sama-sama menyinggung tentang keadilan.

G. Definisi Konseptual

Untuk menghindari kesalahpahaman dalam memahami penelitian ini, penulis perlu memberi beberapa definisi konseptual terhadap variabel-variabel pokok dalam disertasi ini. Definisi konseptual adalah definisi yang dihasilkan dari kajian-kajian teori terhadap variabel yang diteliti. Dengan kata lain, definisi konseptual dalam penelitian ini yaitu uraian penjelasan tentang variabel-variabel yang dimaksud dalam penelitian. Adapun definisi konseptual dalam penelitian ini yaitu:

1. Rekonstruksi

Menurut kamus besar bahasa Indonesia (KBBI), kata rekonstruksi _berarti pengembalian seperti semula_, juga berarti _penyusunan (penggambaran) kembali_.

³³ Alimuddin Hasbi, *Pemikiran Fiqh Ulama Dayah Aceh tentang Zakat Tanaman (Suatu Analisis berdasarkan Nilai-nilai maqāshid al-syar"iyyah)*, disertasi pada pasca UIN Ar-Raniry tahun 2017, hlm. 202-203.

³⁴ Prayogo Harto, dkk., *Keadilan Sosial dalam Bingkai Maqashid Syariah di Bank Syariah*, jurnal JRAAM, vol. 5, No. 3, Maret 2022.

2. *Maqāṣid al-syari'ah*

Maqāṣid al-syari'ah adalah tujuan-tujuan yang ingin diwujudkan oleh *al-syāri'* sebagai alasan diturunkan syariat, baik berupa perintah, larangan, dan mubah, untuk individu, keluarga, jamaah dan umat demi kemaslahatan hamba-hamba-Nya, baik di dunia maupun di akhirat.

3. Nilai

Menurut KBBI, kata nilai berarti sifat-sifat atau hal-hal yang penting atau berguna bagi umat manusia.³⁵ secara terminologis nilai ialah ketentuan yang dijadikan sebagai dasar sesuatu, ia menjadi petunjuk atas keseluruhan asas dan standar keridhaan *al-Syāri'*, dan menjadi pembatas tindakan menyenangkan atau membenci.³⁶

4. Keadilan

Keadilan merupakan sikap pertengahan dalam hukum dan pengelolaan yang bertujuan untuk membahagiakan umat, bekerja demi mewujudkan kemaslahatan umat sesuai dengan prinsip syariat dan kaidah-kaidah umum, mencakup semua sisi kehidupan yang tidak dipengaruhi dengan hawa nafsu dan syahwat semata.³⁷

5. *al-siyāsah al-syar'iyyah*

Al-siyāsah al-syar'iyyah adalah qanun (aturan) yang diterapkan untuk memelihara ketertiban, kemaslahatan dan stabilitas.

³⁵ Tim Redaksi, Kamus Besar Bahasa Indonesia, edisi ke-IV, (Jakarta: Gramedia, 2008), hlm. 963.

³⁶ Māni ibn Muḥammad ibn Alī Al-Māni, *Al-Qiyam bayn Al-Islām wa Al-Gharb; Dirāsah Ta'ṣīliyyah Muqāranah* (Riyad: Dār al-Faḍīlah, 2005), hlm. 15-16.

³⁷ Lihat: Abdu Al-Raḥman Tāj, *Muḥaḍarātu Fī Al-Siyāsah Al-Syar'iyyah*, (Kairo: Maṭba'ah Al-Masyriq, 1944 H), hlm. 44, dan Abdu Al-Azīz Izzat Al-Khayyāt, *Al-Nazariyyah Al-Siyāsiyyah Nizām al-Ḥukm*, cet. II, (Kairo: Dār Al-Salām, 2004), hlm. 84.

H. Kerangka Teori

Kerangka teoritik (*theoretical framework*) dimaksudkan untuk memberikan gambaran atau batasan-batasan tentang teori-teori yang dipakai sebagai landasan penelitian yang akan dilakukan.³⁸ Ia diperlukan sebagai pegangan-pegangan pokok secara umum dalam suatu penelitian,³⁹ dan akan memandu – meminjam istilah Amin Abdullah– ke mana arah penelitian berakhir dan lebih pokok lagi akan menentukan unit-unit analisis akademis serta menentukan hubungan antar kategori-kategori yang ditemukan dalam penelitian.⁴⁰ Karena alasan ini pula, dalam penulisan skripsi, tesis, maupun disertasi, kerangka teori, menurut Amin Abdullah, –amat sangat penting,⁴¹ demikian istilah yang ia gunakan.

1. Teori keadilan dan kemaslahatan

keadilan dan kemaslahatan merupakan unsur penting dalam membangun sebuah paradigma fikih baru yang tentunya sesuai dengan semangat zaman. Dalam hal menyahuti perubahan zaman, Alyasa‘ Abubakar menawarkan penalaran *istishlahiah* dengan pemanfaatan ilmu pengetahuan dalam ushul fikih.⁴² Penggunaan istilah *istishlahiah* itu sendiri –*sejauh bacaan penulis*– masih jarang ditemukan dalam buku-buku ushul fikih. Misalkan Abdul Karim Zaidan masih menggunakan istilah *al-mashlahah al-mursalah* secara terpisah dengan pembahasan *maqāṣid al-syarī‘ah*

³⁸ Mardalis, *Metode Penelitian: Suatu Pendekatan Proposal*, (Jakarta: Bumi Aksara, 1995), hlm. 41.

³⁹ Winarno Surakhmad, *Pengantar Penelitian Ilmiah, Dasar, Metode, Teknik*, (Bandung: Tarsito, 1982), hlm. 63.

⁴⁰ M. Amin Abdullah, *Metodologi Penelitian Untuk Pengembangan Studi Islam: Perspektif Delapan Poin Sudut Telaah, Religi: Jurnal Studi Agama-agama*, Vol. IV, No. 1 (Yogyakarta: Jurusan Ilmu Perbandingan Agama UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2005), hlm. 22.

⁴¹ M. Amin Abdullah, “*Metodologi Penelitian...*”, hlm. 21.

⁴² Dalam bukunya, Al Yasa‘ memberikan contoh tentang pergeseran hukum fikih dari paradigma lama ke paradigma baru. Lihat: Al Yasa‘ Abubakar, *Metode Istishlahiah; Pemanfaatan Ilmu Pengetahuan dalam Uhsul Fiqih*, (Banda Aceh: Banda Publishing, 2012), hlm. 253-321.

dan tidak menggunakan istilah *istishlahiah* khusus dalam bukunya.⁴³ Penggunaan secara khusus istilah *istishlahiah* dan pembahasannya disatukan dalam *al-mashlahah al-mursalah* serta *maqāsid al-syarī'ah* sudah dilakukan oleh Al-Thūfi.⁴⁴

Selanjutnya, terkait masalah ini, Ibnu Qayyim mengatakan: *“Sesungguhnya dasar dan asas syariat adalah kemaslahatan manusia di dunia dan akhirat. Seluruh syariat mengandung keadilan, rahmat (kasih sayang), kemaslahatan dan hikmah. Segala masalah yang mengubah keadilan menjadi kezhaliman, rahmat menjadi bencana, masalah menjadi mafsadah (kemudharatan), dan hikmah menjadi kebatilan maka hal itu bukanlah dari syariat, meskipun masalah tersebut dicoba untuk ditakwil dalam memahaminya”*.⁴⁵

Abdul Manan mengatakan bahwa dalam menggunakan teori masalah hendaklah berhati-hati, tidak boleh menggunakannya secara sembrono.⁴⁶ Dalam kaitan ini Abdul Wahab Khallaf mengemukakan bahwa mempergunakan teori masalah dalam menyelesaikan segala masalah hukum hendaklah memenuhi persyaratan kemaslahatan, yaitu: pertama, masalah itu hakiki, bukan dugaan; kedua, masalah itu untuk kepentingan umum bukan untuk kepentingan perorangan; ketiga, tidak bertentangan dengan *maqāsid al-syarī'ah*; keempat, harus dapat menjaga hal-hal yang *ḍarurī* dan menghindari kesusahan; dan kelima, dapat diterima oleh akal sehat.⁴⁷

⁴³ Abdul Karim Zaidan, *Al-Wajīz fī ‘Ilmi Uṣūl*, cet. 5, (Beirut: Al-Risalah, 1996), hlm. 236-244 & 378-385.

⁴⁴ Najm Al-Dīn Abi Al-Rabī Sulaiman ibn ‘Abdi Al-Qawi ibn ‘Abdi Al-Karim ibn Sa‘if Al-Thūfi, *Syarh Mukhtaṣar Al-Rawdhah*, jld. III, (Beirut: Mu‘assah al-Risalah, 2014), hlm. 204-210.

⁴⁵ Ibnu Al-Qayyim, *I‘lām al-muwaqqi‘īn ‘an Rabbil ‘ālamīn*, jld. III, (Beirut: Darul Jail, t.t), hlm. 3.

⁴⁶ Abdul Manan, *Reformasi Hukum Islam di Indonesia: Tinjauan dari Aspek Metodologis, Legalisasi, dan Yurisprudensi* (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2007), hlm. 298.

⁴⁷ Abdul Wahab Khallaf, *Ilmu Ushul Al-Fiqh*, (Kairo: Maktabah Al-Dakwah Al-Islamiyah Shabab Al-Azhar, 1990), hlm. 85.

Untuk mengetahui secara jelas hakikat *maqāṣid al-syar'iyyah*, diperlukan kajian yang relatif mendalam. Karena itu, pembahasan dalam disertasi ini, akan menfokuskan pada diskursus *maqāṣid al-syar'iyyah* dalam khazanah pemikiran *uṣūliyyūn*. Lalu karena masing-masing tokoh secara sendiri-sendiri dalam memberikan penjelasan dianggap belum memberikan penjelasan tentang hakikat *maqāṣid al-syar'iyyah* yang sesungguhnya. Oleh karena itu kemudian, sebagaimana yang dikemukakan Syamsul Anwar, seluruh definisi yang telah diuraikan para penulis *uṣūl fiqh* harus diamati secara teliti. Lalu ditentukan apa kata kunci yang mereka gunakan untuk mendefinisikan *maqāṣid al-syar'iyyah*. Selanjutnya kata kunci itu dilihat dari pengertian leksikal, dan pengertian khusus. Lebih lanjut menurutnya, kata kunci yang telah ditemukan pengertiannya, harus dilihat dari sisi bagaimana ia dipahami oleh para fukaha, dengan berbagai variannya. Dari berbagai varian pengertian itu, dipilih makna yang sesuai dan dianggap mampu mengarah pada perubahan paradigma *maqāṣid al-syar'iyyah*.⁴⁸

Kemudian, pada tahap berikutnya, teori nilai dipilih untuk melihat, aspek apa yang paling substantif dan dibutuhkan dalam kehidupan manusia.⁴⁹ Sehingga berpikir menggunakan teori nilai lebih dekat pada upaya mengungkap apa yang paling bermanfaat, berguna dan paling dibutuhkan manusia dalam kehidupannya. Selanjutnya teori nilai ini akan dilihat keterhubungan dengan *maqāṣid al-syar'iyyah*. Maka, dengan teori nilai akan terbuka peluang untuk melihat hubungan *maqāṣid al-syar'iyyah* dengan budaya atau tradisi suatu masyarakat sebagai sebuah kearifan lokal,

⁴⁸ Syamsul Anwar, *maqāṣid al-syar'iyyah* dan metodologi Usul Fikih, dalam Azyumardi Azra (et.al), *Fikih Kebhinekaan: Pandangan Islam Indonesia tentang Umat, Kewargaan, dan Kepemimpinan Non Muslim*, (Bandung: Mizan, 2002), hlm. 73.

⁴⁹ Sebagaimana diketahui bahwa 'nilai' adalah kualitas, manfaat, atau kegunaan sesuatu. Lihat: Anton Jamal, *Rekonstruksi Maqāṣid Al-Syarīah dalam Paradigma Fiqh Negara-Bangsa*, Disertasi Pascasarjana UIN Ar-Raniry Banda Aceh, 2016, hlm 12.

dan juga hubungan *maqāṣid al-syar'iyyah* dengan HAM, sebagai nilai-nilai universal yang dibutuhkan masyarakat modern secara global, yang nantinya diharapkan bisa dilakukan pengintegrasian.

Setelah upaya pengintegrasian dilakukan, kemudian akan dilakukan juga upaya pengkombinasian antara teori *maqāṣid al-syar'iyyah* dengan teori-teori lain. Sehingga kemudian langkah terakhir yang dikerjakan adalah penerapan *maqāṣid al-syar'iyyah* dalam proses ijtihad problematika sosial modern. Hal ini mengingat *maqāṣid al-syar'iyyah* selama ini lebih sering digunakan sebagai alat _verifikasi_, daripada diikutsertakan dalam penalaran atau sebagai alat dan kriteria fundamental dalam ijtihad.

Sebagai kelanjutan dari teori keadilan dan kemaslahatan, yang erat kaitannya dengan nilai, maka teori abstraksi juga menjadi acuan dalam disertasi ini.

2. Teori abstraksi (*al-tajrīd*)

Semua ilmu merupakan hasil kajian filosofis terhadap suatu objek tertentu, baik itu objek konkret, abstrak maupun objek yang konkret di satu sisi tapi abstrak di sisi lain.⁵⁰ Oleh karena itu ilmu tidak lepas dari filsafat, bahkan ada saja aspek ilmu yang menuntut keterlibatan filsafat. Ilmu hukum bisa dilihat dalam arti yang luas sehingga mencakup segala hal yang berhubungan dengan hukum.⁵¹ Tapi dalam pengertian luas ini, lapangan kajian ilmu hukum tumpang tindih dengan ilmu lain seperti sosiologi atau antropologi, akibatnya ia dianggap bukan ilmu mandiri. Sementara dalam arti

⁵⁰ Objek kajian ilmu alam adalah sesuatu yang konkret-inderawi atau empiris, sedangkan ilmu sosial menyelidiki objek yang abstrak-konsepsual atau metaempiris. Adapun objek kajian ilmu humaniora bersifat konkret di satu sisi tapi abstrak di sisi lain, misalnya bahasa yang bisa didengar, tapi yang dikaji adalah makna kandungannya.

⁵¹ Satjipto Rahardjo, *Ilmu Hukum*, cet. VIII (Bandung: Citra Aditya Bakti, 2014), hlm. 3. Sebagaimana halnya dengan setiap cabang ilmu, maka ilmu hukum ini juga mempunyai objeknya sendiri, yaitu hukum. Soalnya sekarang, apakah yang ingin kita lakukan terhadap objek ini. Pertanyaan ini sudah menyangkut tujuan dari ilmu itu sendiri. Apabila jawabannya adalah untuk memperoleh pengetahuan tentang segala hal dan semua seluk-beluk mengenai hukum itu, maka ruang lingkup dari ilmu ini memang menjadi sangat luas.

sempit, ilmu hukum mempelajari hukum yang berlaku di suatu negara atau masyarakat tertentu pada suatu saat tertentu.⁵² Dalam arti sempit, ilmu hukum tidak tumpang tindih dengan ilmu lain, maka karakteristiknya adalah ilmu tentang hukum positif.⁵³

Dilihat dalam arti sempit, ilmu hukum merupakan hasil refleksi teoretis terhadap peraturan yang berlaku di negara atau masyarakat tertentu pada waktu tertentu. Menurut *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (KBBI), kata *refleksi* berarti cerminan atau gambaran.⁵⁴ Jadi ilmu hukum merupakan cerminan atau gambaran hukum positif. Sebagai cerminan, ilmu hukum mempelajari peraturan yang meng-ada melalui pemberian norma oleh badan resmi. Namun proses pembelajaran tidak berhenti di situ, sebab manusia melakukan tiga tingkat abstraksi, yaitu: a. abstraksi fisis; b. abstraksi matematis; dan c. abstraksi metafisis.⁵⁵

Menurut KBBI, kata *abstraksi* berarti metode untuk mendapatkan kepastian hukum atau pengertian melalui penyaringan terhadap gejala atau peristiwa.⁵⁶ Dalam bahasa Arab, kata ini sepadan dengan kata *al-tajrīd*, yaitu aktivitas mental yang berangkat dari perkara partikular (*al-juz'īyyāt*) menuju pada pembentukan konsep universal (*al-kullīyyāt*).⁵⁷ Dari itu abstraksi disebut immaterialisasi, yaitu proses meninggalkan aspek fisis dari objek yang diabstraksikan.⁵⁸ Ini disebut meninggalkan aspek fisis,

⁵² Bernard Arif Sidharta, *Refleksi tentang Struktur Ilmu Hukum*, cet. I (Bandung: Mandar Maju, 1999), hlm. 111, 117.

⁵³ Sidharta, *Hukum Penalaran dan Penalaran Hukum, Buku Satu: Akar Filosofis* (Yogyakarta: Genta Publishing, 2013), hlm. 309. Secara ontologis, hakikat hukum yang dipersepsikan secara umum dalam penalaran hukum di Indonesia adalah hukum sebagai norma positif dalam sistem perundang-undangan.

⁵⁴ Tim Redaksi, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, edisi IV (Jakarta: Gramedia, 2008), hlm. 1154.

⁵⁵ Poespoprodjo, W., *Logika Scientifika: Pengantar Dialektika dan Ilmu*, cet. II (Bandung: Pustaka Setia, 2007), hlm. 69.

⁵⁶ Tim Redaksi, *Kamus Besar...*, hlm. 4.

⁵⁷ Majma' al-Luhghah al-'Arabiyyah, *al-Mu'jam al-Falsafī* (Kairo: al-Amāriyyah, 1983), hlm. 39.

⁵⁸ Poespoprodjo, *Logika Scientifika...*, hlm. 69.

karena yang dituju adalah konsep yang abstrak. Konsep abstrak-universal itu sendiri berupa ide, gambar, rupa atau penampakan di dalam intelek sebagai representasi dari objek. Ide dalam bahasa Arab disebut *fikrah*, yaitu gambaran di dalam pikiran (*al-ṣūrah al-ḍihniyyah*) yang kerap dipadankan dengan kata *al-ma,,nā* yang berarti konsep.⁵⁹

Menurut Poespoprodjo, pada abstraksi fisis disingkirkan ciri-ciri individual dan konkret, tapi masih ada kualitas materialnya.⁶⁰ Dari itu, subjek materi ilmu hukum merupakan cerminan dari praktik hukum positif. Sebab abstraksi fisis dilakukan terhadap kegiatan pengembangan hukum, yaitu praktik mewujudkan hukum dalam masyarakat, meliputi pembentukan hukum, penemuan hukum dan bantuan hukum.⁶¹

Praktik mewujudkan hukum juga memiliki aspek teoretik, yaitu kegiatan akal budi dalam hal memperoleh penguasaan intelektual atau pemahaman ilmiah tentang hukum positif di suatu negara pada waktu tertentu. Abstraksi pada aspek ini juga menghasilkan teori ilmu hukum positif yang khusus digunakan dalam pendidikan hukum. Sampai di sini dapat disimpulkan, bahwa abstraksi fisis terhadap aspek praktik dan teoretik dari kegiatan mewujudkan hukum dalam masyarakat, diperoleh refleksi berupa ilmu hukum positif. Oleh karena itu, ilmu hukum dapat digolongkan dalam kelompok ilmu terapan, atau disebut ilmu praktis yang mempelajari aktivitas penerapan itu sendiri sebagai objeknya.⁶²

Selanjutnya abstraksi tahap matematis menghasilkan teori ilmu hukum. Di sini, yang disingkirkan bukan hanya ciri-ciri individual dan konkret, bahkan juga kualitas inderawinya. Hal yang dipertahankan hanya kuantitasnya, sepanjang kuantitas tersebut

⁵⁹ Majma, *al-Mu,,jam al-Falsaf*..., hlm. 138.

⁶⁰ Poespoprodjo, *Logika Scientifika*..., hlm. 69.

⁶¹ B. A. Sidharta, *Refleksi tentang Struktur Ilmu Hukum*..., hlm. 117.

⁶² B. A. Sidharta, *Refleksi tentang Struktur Ilmu Hukum*..., hlm. 133.

dapat diukur.⁶³ Dari itu teori ilmu hukum dapat diartikan sebagai teori dari hukum positif yang mempelajari masalah-masalah umum yang sama pada semua sistem hukum.⁶⁴ Kuantitas dimaksud adalah sifat hukum, hubungan hukum dengan negara dan masyarakat, cara memperoleh pengetahuan hukum dan hubungan hukum nasional dengan hukum internasional.

Adapun pada abstraksi metafisis, disingkirkan ciri individual dan konkret, kualitas inderawi dan kuantitas sehingga menjadi bersih dari kejasmanian.⁶⁵ Pada tataran abstraksi metafisis, filsafat hukum bukan lagi pengetahuan tentang hukum positif di negara atau masyarakat tertentu pada waktu tertentu.

3. Teori *al-siyāsah al-syar‘īyyah*

Teori *al-siyāsah al-syar‘īyyah* merupakan teori pengaturan kemaslahatan dan kepentingan manusia sesuai dengan ketentuan syariat. Dalam hal ini syariat memberikan otoritas atau kewenangan kepada pemerintah untuk membuat kebijakan yang mendatangkan kemaslahatan melalui aturan-aturan yang tidak bertentangan dengan syariat meskipun tidak ada dalil tertentu yang mengaturnya.

Berkaitan dengan itu, _Abdul Wahāb Khallāf mengatakan: _teori *al-siyāsah al-syar‘īyyah* merupakan teori pengaturan kemaslahatan dan kepentingan manusia sesuai dengan ketentuan syariat. Dalam hal ini syariat memberikan otoritas atau kewenangan kepada pemerintah untuk membuat kebijakan yang mendatangkan kemaslahatan melalui aturan-aturan yang tidak bertentangan dengan syariat meskipun tidak ada dalil tertentu yang mengaturnya’.⁶⁶

⁶³ Poespoprodjo, *Logika Scientifika...*, hlm. 69.

⁶⁴ B. A. Sidharta, *Refleksi tentang Struktur Ilmu Hukum...*, hlm. 121.

⁶⁵ Poespoprodjo, *Logika Scientifika...*, hlm. 70. Konsep-konsep hasil abstraksi ini yang menjadi bahan metafisika. Misalnya: sebab, hakikat, eksistensi, mengerti, kebenaran, keadilan dan sebagainya.

⁶⁶ _Abdul Wahāb Khallāf, *Al-Siyāsah Al-Syar‘īyyah aw Niẓām Al-Dawlah Al-Islāmīyyah*, (Kairo: Al-Maṭba‘ah Al-Salafīyyah, 1908 H), hlm. 15

Al-siyāsah al-syar‘īyyah melihat hukum dalam batasan teritorial tertentu, yaitu aturan mengikat yang dibuat oleh satu pemerintahan (*al-tasyrī, al-waḍ, ī*).⁶⁷ Dengan demikian, kata qanun dalam al-siyāsah al-syar‘īyyahsepadan dengan hukum dalam ilmu hukum positif. Oleh ilmuwan hukum yang berbahasa Arab, ilmu hukum positif disebut dengan istilah *fiqh qānūni*.

Fiqh qānūni dapat dinyatakan sebagai refleksi dari aspek terapan (*taṭbiqī*) siyasah syariah, sebab qanun itu sendiri dipandang sebagai pelayan (*khādim*) bagi syariat.⁶⁸ Misalnya dalam hal penyelenggaraan negara, diperlukan aturan konstitusional (*al-qānūn al-dustūrī*) dan aturan administrasi (*al-qānūn al-idārī*). Dalam hal penyelenggaraan tatanan kehidupan bermasyarakat, diperlukan aturan perdata (*al-qānūn al-mālī*), aturan pidana (*al-qānūn al-jinā‘ī*) dan sebagainya.

Berdasar konsep; qanun sebagai pelayan (*khādim*) bagi syariat, maka yang dilakukan dalam al-siyāsah al-syar‘īyyahadalah konkretisasi filsafat hukum Islam. Mengingat penyusunan qanun dilakukan pada hal-hal yang tidak ada ketetapan konkret dari ayat-ayat hukum, maka pedoman utamanya adalah *maqāṣid syarīah*. Ulama kontemporer telah menyusun abstraksi *maqāṣid syarīah* secara hirarkis menjadi tiga peringkat nilai yaitu *al-qiyam al-khāṣṣah, al-qiyam al-wasīliyyah, dan al-qiyam al-‘āliyyah*.⁶⁹

Mengingat turunan ini tidak lepas dari fikih, maka siyasah dan *fiqh qānūni* juga berkuat dengan kaidah fikih sehingga menjadi lebih komprehensif. Hanya saja, *fiqh qānūni* berorientasi pada hukum positif negara tertentu. ini harus dilihat sebagai dua sisi yang saling melengkapi. Di satu sisi, dalam aturan yang

⁶⁷ Ghālib ‘Alī al-Dawūdī, *al-Madkhal ilā ‘Ilm al-Qānūnī*, cet. VII (Oman: Dār al-Wā‘il, 2004), hlm. 10.

⁶⁸ ‘Abd Allāh Mabruk al-Najjār, *al-Madkhal al-Mu‘āṣir li Fiqh al-Qānūn*, cet. I (Kairo: Dār al-Nahḍah al-‘Arabīyyah, 2001), hlm. 5.

⁶⁹ Jabbar Sabil, *Maqasid Syariah*, cet. I (Depok: RajaGrafindo Persada, 2022), hlm. 50, lihat juga: Fahmī Muhammad ‘Ulwān, *Al-Qiyam Al-Ḍarūriyyah wa Maqāṣid Al-Tasyrī‘ Al-Islāmī*, (Kairo: A l-Hay‘ah Al-Miṣriyyah, 1989), hlm. 98.

ditetapkan oleh ulil amri dapat ditunjukkan kesejalanannya dengan syariat sehingga bisa disebut qanun *syar,,ī*. Tapi di sisi lain, penetapannya oleh ulil amri membuat aturan itu disebut qanun *wad,,ī*. Bagi yang bersikap ekstrem, qanun *wad,,ī* disamaratakan sebagai qanun yang sekuler, padahal tidak semua ketetapan ulil amri itu sekuler.

I. Metode Penelitian

Penelitian ini merupakan penelitian hukum Islam normatif,⁷⁰ di mana secara lebih spesifik termasuk ke dalam kategori penelitian filosofis. Penelitian hukum Islam normatif adalah suatu proses untuk menemukan aturan hukum, prinsip-prinsip hukum, maupun doktrin-doktrin hukum guna menjawab isu-isu hukum yang dihadapi. Hal ini sesuai dengan karakter preskriptif ilmu hukum. Berbeda dengan penelitian yang dilakukan di dalam keilmuan yang bersifat deskriptif yang menguji kebenaran ada tidaknya suatu fakta yang disebabkan oleh suatu faktor tertentu. Penelitian hukum dilakukan untuk menghasilkan argumentasi, teori atau konsep baru sebagai preskripsi dalam menyelesaikan masalah yang dihadapi.⁷¹

Penelitian hukum Islam normatif ini, secara spesifik termasuk kategori *penelitian filosofis*, karena bertujuan menyelidiki norma-norma hukum Islam untuk menemukan nilai-nilai dasar dan fundamental, yang digunakan untuk memandu proses penalaran hukum Islam. Dengan kata lain penelitian normatif melakukan penyelidikan terhadap norma hukum Islam pada tataran *das sollen*.⁷²

⁷⁰ Dalam kamus besar bahasa Indonesia, normative bermakna: berpegang teguh pada norma; menurut norma atau kaidah yg berlaku.

⁷¹ Peter Mahmud Marzuki, *Penelitian Hukum*, cet. 11, (Jakarta: Kencana, 2011), hlm. 35.

⁷² Syamsul Anwar, *Pengembangan Metode Penelitian Hukum Islam*, Amin Abdullah (er.al), „Mazhab“ *Jogja: Menggagas Paradigma Fiqh Kontemporer*, (Djokjakarta: Ar-Ruz, 2002), hlm. 58.

Penelitian ini berangkat dari konsep pemikiran *uṣūliyyūn* terntang *maqāṣid al-syarʿiyyah* yang secara spesifik pada bahasan *al-kullīyāt al-khams*. Pemikiran tersebut dieksplorasi dari karya-karya mereka, lalu kemudian dibandingkan dengan pemikiran dan tawaran dari tokoh lainnya dengan mempertimbangkan tingkat urgensi dan relevansinya.

Data berdasarkan sumbernya dapat dibagi ke dalam sumber primer dan sekunder. Sumber primer adalah yaitu: Al-Quran dan Al-Sunnah. Sumber sekunder yaitu buku-buku (dokumentasi) yang memuat pemikiran *uṣūliyyūn* dan tokoh kontemporer. Pemilihan karya para ulama dan tokoh tersebut didasarkan atas pertimbangan terhadap kontribusi mereka dalam diskursus *maqāṣid al-syarʿiyyah*.

Teknik pengumpulan data yang dipergunakan dalam disertasi ini adalah teknik pengumpulan data yang dipergunakan penelitian kepustakaan (*liblary research*). Langkahnya adalah dengan melakukan inventarisasi dan pemetaan pemikiran *uṣūliyyūn* dan tokoh kontemporer yang diperoleh dari sumber-sumber yang tersedia pada perpustakaan PPs UIN Ar-Raniry dan perpustakaan-perpustakaan lain, baik secara tulisan maupun lisan (ceramah/kajian). Selanjutnya dalam penulisan penelitian ini,

penulis menggunakan metode *maudhūʿī* (tematik) dalam proses pengumpulan tema yang sama terhadap masalah yang dikaji. Maka kitab *muʿjam* menjadi sarana dalam melihat *naṣ* untuk suatu tema yang dibahas. *Al-Muʿjam Al-Mufahras li alfāz al-Hadīts Al-Nabawi* karya Arent Jan Wensinck,⁷³ dan *Muʿjam Mufahras li alfāz al-Quran al-Karim* karya Muhammad Fuād ʿAbdu al-Bāqī,⁷⁴

keduanya adalah kitab yang penulis gunakan dalam proses menemukan teks (*naṣ*) yang berkaitan dengan tema kajian.

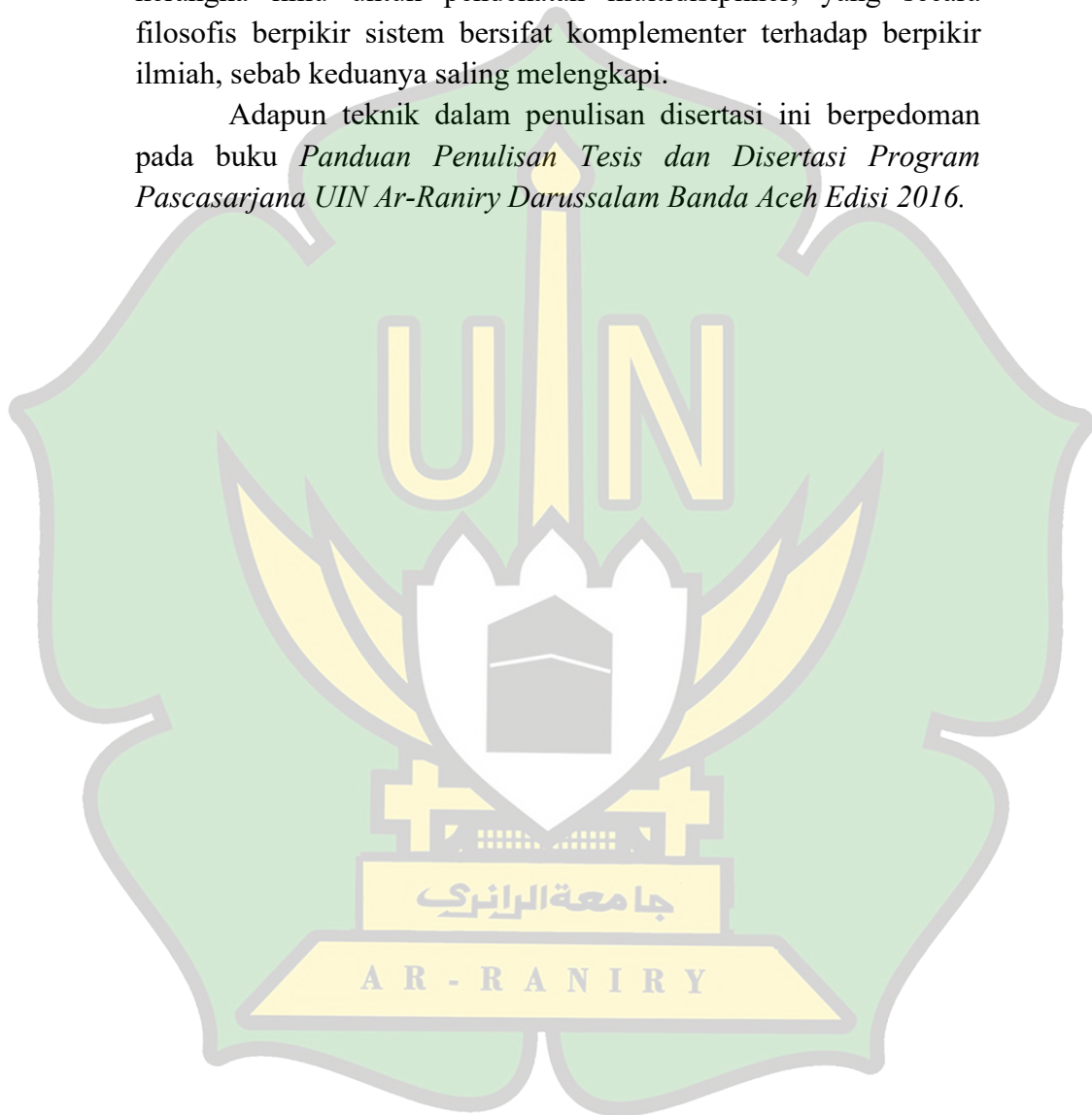
Analisis data dilakukan dengan membandingkan (*komparatif*) terhadap produk pemikiran *uṣūliyyūn* dan tokoh

⁷³ Arent Jan Wensinck, *Al-Muʿjam Al-Mufahras li alfāz al-Hadīts Al-Nabawi*, (Leiden: E.J. Brill, 1936).

⁷⁴ Muhammad Fuād ʿAbdu al-Bāqī, *Al-Muʿjam al-Mufahras li al-Fāzh al-Qurʿān al-Karīm*, (Kairo: Dar al-Hadis, 2001).

kontemporer yang kemudian pemikiran tersebut dilihat relevansinya dalam konteks kebutuhan sosial modern dengan pendekatan nilai. Oleh karena itu menggunakan konsep berpikir sistem (sistemik) adalah cara yang digunakan dalam melakukan kegiatan analisis. Berpikir sistem (*systems thinking*) merupakan kerangka ilmu untuk pendekatan multidisipliner, yang secara filosofis berpikir sistem bersifat komplementer terhadap berpikir ilmiah, sebab keduanya saling melengkapi.

Adapun teknik dalam penulisan disertasi ini berpedoman pada buku *Panduan Penulisan Tesis dan Disertasi Program Pascasarjana UIN Ar-Raniry Darussalam Banda Aceh Edisi 2016*.



BAB II

KONSTRUKSI *MAQĀSID AL-KULLĪYĀT AL-KHAMSAH* DALAM KAJIAN *UŞŪLIYYŪN*

A. Definisi *Maqāsid Al-Syarīah*

Maqāsid Al-Syarīah merupakan salah satu alat intelektual dan metodologis yang paling penting, khususnya pada saat ini untuk melakukan reformasi dan pembaharuan Islam.⁷⁵ Kata *maqāsid al-syarīah* terdiri dari dua lafazh ganda (*murakkab*), yaitu lafazh *maqāsid* dan *al-syarīah*. Kata *Maqāsid* merupakan bentuk jamak dari kata *maqṣid* yang berarti tempat tujuan. Kata *maqṣid* berasal dari kata *qaṣd*, yaitu dari kata kerja *qaṣhada*, *yaqṣidu*, *qaṣhd*.⁷⁶ di mana kata *maqṣid* merupakan *masdar* (bersumber) dari kata *qaṣhada*⁷⁷, yang berarti bermaksud, menghendaki, menuju dan berusaha.⁷⁸ Ibn Manẓūr memaknai kata *qaṣd* dengan arti; tetap pada jalan (*istiqāmat al-ṭarīq*) sebagaimana dalam firman Allah dalam surat al-Nahl ayat 9: “Dan hak bagi Allah (menerangkan) jalan yang lurus...,” artinya, ajakan dengan hujjah dan dalil-dalil yang jelas. Selain itu, kata *qaṣd* juga bermakna adil („*adl*), atau bersikap pertengahan (*I’tidāl*), yaitu kebalikan dari sikap melampaui batas (*ifrāt*), seperti sikap pertengahan antara boros (*isrāf*) dan kikir (*taqtīr*).⁷⁹

Al-Khādimi menjelaskan bahwa secara *lughawiyah* (kebahasaan) kata *maqṣid* memiliki banyak arti, seperti yang tertera dalam al-Quran surat al-Nahl ayat 9 dan surat Luqman ayat 19,

⁷⁵ Zaprul Khan, *Rekonstruksi Paradigma Maqashid Asy-Syari’ah; Kajian Kritis dan Komprehensif*, (Yogyakarta: IRCiSoD, 2020), hlm. 5.

⁷⁶ Lihat: *Al-Munjid fī al-Lughah wa al-A’lām*, cet. 41, (Beirut: Dār al-Masyriq, 2005), hlm. 632.

⁷⁷ Nur al-Din ibn Mukhtar al-Khādīmī, „*Ilmu al-Maqāsid al-Syari’ah*, (Riyadh: Maktabah al-’Ubaikan, 2001), hlm. 13.

⁷⁸ Atabik Ali & Ahmad Zuhdi Muhdlor, *kamus al-’Ashri Arab-Indonesia*, (Yogyakarta: t.p, 1998), hlm. 1454

⁷⁹ Lihat: Ibnu Manẓūr, *Lisān al-’Arabi*, (Kairo: Dār al-Hadīth, 2003), jld. VII, hlm. 377.

yang artinya; –Dan hak bagi Allah (menerangkan) jalan yang lurus, dan di antara jalan-jalan ada yang bengkok... (QS. Al-Nahlu: 9). –Dan sederhanalah kamu dalam berjalan... (QS. Luqman: 19).

Dalam hadis diriwayatkan dari Bukhari bahwa Rasul menyuruh untuk berkesinambungan dan sederhana dalam beramal (*al-qasd wa al-mudāwah* „*ala al-*„*amal*).⁸⁰ Adapun syariat secara bahasa bermakna tempat sumber air⁸¹ yang tidak pernah terputus dan orang yang datang ke sana tidak memerlukan adanya alat. Dalam *mufradat al-Quran*, Al-Raghib al-Ashfahani menulis bahwa *al-syar*“ adalah arah jalan yang jelas. Seperti ungkapan, *syara*“*tu lahu thariqan* (saya memberikan kepadanya jalan).⁸²

Kata *Maqāshid Al-Syarī*“*ah* sering digunakan oleh *ushūliyyūn* terkini sebagai istilah untuk menyebut sebuah konsep tentang tujuan syariat.⁸³ Mereka sepakat bahwa *al-maslahat al-mursalah* tercakup dalam tujuan syariat di samping *al-maslahat al-mu*“*tabarah*.⁸⁴ Al-Khādimi menyatakan bahwa secara istilah, para ulama terdahulu tidak atau belum memberi definisi *maqāshid al-syarī*“*ah* dengan jelas, terukur dan dalam. Namun kata-kata atau kalimat yang berkaitan dengan *maqāshid*, baik itu dari sisi pembagian dan contohnya sudah disinggung dan ditemukan dalam pembahasan ulama klasik. Di antara yang sudah sering ditemukan dalam pembahasannya itu adalah *maqashid* umum yang lima (*al-*

⁸⁰ Nur al-Din ibn Mukhtar..., hlm. 13.

⁸¹ Lihat: Yusuf al-Qaradhawi, *Dirasah fi fiqh Maqāshid al-Syari*“*ah; Bayna al-Maqāshid al-Kulliyah wa al-Nuṣūṣ al-Juz*“*iyah*, cet. 3, (Kairo: Darul Syuruq, 2008), hlm. 16, Nur al-Din ibn Mukhtar..., hlm. 14.

⁸² Lihat: Al-Raghib Al-Ashfahani, *Mufradat al-Quran al-Karim*, (tahqiq Shafwan Adnan), hlm. 450-451, Yusuf al-Qaradhawi, *Dirasah fi fiqh*..., hlm. 16.

⁸³ Di antara beberapa contohnya dapat ditemui dalam karya: _Ali Hasballahi, *Uṣūl al-Tasyrī*“ *al-Islāmī*, cet. VI, (Kairo: Dār al-Fikri al- Arabi, 1982), hlm. 355, _Abdul Wahhab Khallāf, „*Ilmu Uṣūl Fiqh; Khulāṣah Tārīkh al-Tasyrī*“ *al-Islāmī*, cet. VII, (Kairo: t.p, 1956), hlm. 234. Yusuf Al-Qaradhāwi, *Dirāsah Fi Fiqh Maqāshid Al-Syari*“*ah, Baina Al-Maqāshid Al-kulliyah wa Al-Nushus Al-Juz-iyah*, cet. III, (Kairo: Darul Syuruq, 2008), hlm. 20.

⁸⁴ Jabbar, *Validitas Maqāshid Al-Khalq (Kajian Terhadap Pemikiran Al-Ghazali, al-Syatibi, dan Ibn „Asyur)*, disertasi Program Pascasarjana Institut Agama Islam Negeri Ar-Raniry, Darussalam Banda Aceh 2013 M, hlm. 31.

maqāshid al-khamsah) yaitu; *hifzh al-din*; *al-nafs*, *al-., aql*, *al-nasl*, *al-nasab*, dan *al-mal*. Mereka —para ulama klasik— juga telah menyebut dalam kitab-kitab mereka tentang maslahat yang terbagi pada *al-dharuriyyat*, *al-hajiyyat*, dan *al-tahsiniyyat*.⁸⁵ Al-Syathibi dalam *al-muwāfaqāt* sudah memberi definisi maqashid syariah, yaitu; sesuatu yang menjaga kemaslahatan umat manusia, baik di dunia maupun di akhirat.⁸⁶ Akan tetapi, definisi tersebut masih sangat global yang membutuhkan penjabaran lebih lanjut.

Perhatian dan pembahasan terhadap ilmu maqashid secara lebih khusus dan serius, baru dilakukan oleh para tokoh dan cendekiawan muslim kontemporer. Hal ini didasarkan pada kebutuhan terhadap hukum untuk menjawab berbagai persoalan modern. Oleh karena itu, pengetahuan maqashid syari'ah secara istilahpun banyak dibahas kembali dan diberi definisi ulang oleh para ulama kontemporer, di antaranya adalah;

Pertama; Muhammad Ṭāhir Ibnu Ḍāsyūr, memberi definisi maqashid syari'ah adalah *makna dan hikmah-hikmah yang keberadaannya selalu diperhatikan oleh Allah dan Rasul-Nya pada setiap penciptaan hukum*.⁸⁷

Kedua; Ḍilāl Al-Fāsī mendefinisikan maqashid syari'ah sebagai tujuan dan rahasia yang dibuat oleh pembuat syariat (*al-syāri'*) pada setiap hukum dari hukum-hukum-Nya.⁸⁸

Ketiga, Yusuf Al-Ḍālim memberi pengertian, maqāshid adalah maslahat yang kembali pada para hamba, di dunia mereka maupun di akhirat. Baik itu perolehannya dengan cara meraih

⁸⁵ Lebih lanjut lihat: Nur al-Din ibn Mukhtar..., hlm. 15.

⁸⁶ Abu Ishāq al-Syātibī Ibrāhīm ibn Mūsa al-Lakhmī al-Gharnāṭī al-Mālikī, *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syari'ah*, jld. II, (Beirut: Dār al-Kutub al-Ḍilmiyah, 2001), hlm. 3.

⁸⁷ Muhammad al-Ṭāhir ibn Ḍāsyūr, *Maqāshid al-Syari'ah al-Islāmiyyah*, (Tunisia: Maktabah al-IstiḌāmah, 1366), hlm. 165.

⁸⁸ Ḍilāl Al-Fāsī, *Maqāshid al-Syari'ah al-Islāmiyah wa Makārimihā*, cet.V, (Dār al-Gharb al-Islāmī, 1993), hlm. 3.

manfaat atau dengan cara mencegah kemudharatan.⁸⁹ Pengertian ini terlihat hanya terbatas pada *maqāshid* yang kembali untuk pada para hamba.

Keempat, Al-Qaraḍāwi memberi definisi *Maqāshid Al-Syarīah* adalah tujuan yang menjadi target teks (*nash*) dan hukum-hukum partikular (*al-juz'iyah*) untuk merealisasikan dalam kehidupan manusia, baik berupa perintah, larangan, dan mubah, untuk individu, keluarga, jamaah dan umat.⁹⁰

Kelima, Ahmad Al-Raisūni mendefinisikan *maqāshid* adalah tujuan-tujuan yang diletakkan oleh syariat demi mewujudkan kemaslahatan para hamba. Pengertian ini tidak jauh beda dengan pengertian yang diberikan oleh Yusuf al-Ālim, di mana membatasi tujuan-tujuannya pada kemaslahatan hamba semata. Selain itu, secara ringkas Āli al-Tahānuwi memberikan definisi *maqāshid al-syarī'ah* sebagai efek perintah yang memberikan pembebanan berupa „*ubudiyah*“.⁹¹

keenam, Fathī al-Duraynī memaknai *maqāshid al-syarī'ah* dengan; bagian yang tersembunyi dalam teks (*nash*), digunakan dalam pembentukan hukum baik secara *kulliyāt* maupun *juz'iyat*.⁹²

Ketujuh, Al-Khadimi memberi definisi *maqāshid al-syarī'ah* dengan; makna dan hikmah-hikmah yang keberadaannya selalu diperhatikan oleh Allah dan Rasul-Nya yang ada dalam hukum syara', baik makna dan hikmah itu secara *juz'iyah* ataupun kemaslahatan secara umum (*kulliyat*), atau berupa tanda-tanda secara global yang semua itu berkumpul dalam satu tujuan yaitu penegasan (*taqrir*) akan penghambaan kepada Allah dan kemaslahatan bagi hamba-Nya di dunia dan akhirat'.⁹³

⁸⁹ Yusuf Al-Ālim, *al-Maqāshid al-Āmmah li al-Syarī'ah al-Islāmiyah*, (Amerika: Al-Ma'had al-Ālamī li al-Fikri al-Islāmī, 1991), hlm. 79.

⁹⁰ Yusuf al-Qaradhawī, *Dirasah fi fiqh...*, hlm. 20.

⁹¹ Muhammad Āli al-Tahānuwī, *Mawsū'ah Kasysyāf iṣṭilāhāt al-Funūn wa al-Ulūm*, taḥqīq: Āli Dahrūj, (Beirut: Maktabah Lubnān, 1996), jld. I, hlm. 1019.

⁹² Nur al-Din ibn Mukhtar..., hlm. 17.

⁹³ Nur al-Din ibn Mukhtar..., hlm. 17.

Dengan demikian, bisa disimpulkan bahwa *maqāṣid al-syari'ah* adalah tujuan-tujuan yang ingin diwujudkan oleh pembuat syariat sebagai alasan diturunkan syariat, baik berupa perintah, larangan, dan mubah, untuk individu, keluarga, jamaah dan umat demi kemaslahatan hamba-hamba Allah, baik di dunia maupun di akhirat.

Banyak tokoh-tokoh penting dari kalangan *uṣūliyyūn* yang sudah menyinggung dan membahas —meskipun tidak secara khusus— tentang *maqāṣid*. Mereka itu adalah: 1. Al-Juwainī (419 H)⁹⁴. Menurut Yusuf Ahmad Muhammad Al-Badawi, Imam Al-Haramain Al-Juwainī dapat dikatakan sebagai ulama ushul yang pertama kali meletakkan dasar kajian tentang *maqāṣid syari'ah*.⁹⁵ Namun demikian ada kesimpulan berbeda dari pernyataan tersebut, hal ini berangkat dari penelitian oleh Prof. Dr. Ahmad Wafāq ibn Mukhtār dalam karyanya *maqāṣid al-syar'iyyah „inda al-imām al-syāfi'i*. ia menuliskan bahwa Imam Al-Syāfi'ī adalah sebagai orang pertama yang memperkenalkan dan menggunakan *maqāṣid syari'ah*

⁹⁴ Nama lengkapnya adalah Abdul Malik bin Abdullah bin Yusuf bin Abdullah bin Yusuf bin Muhammad bin Hayyuyah Al-Juwaini Al-Nisaburi, dan dikenal juga sebagai Abu Al-Ma'ali. Imam Al-Haramain dinisbatkan kepada Juwain dan Nisabur yang keduanya merupakan kota di Persia, atau di sebelah Utara Iran sekarang. Para ahli sejarah berbeda pendapat mengenai waktu kelahiran Imam Al-Haramain Al-Juwaini, akan tetapi mereka sepakat tentang waktu wafatnya. Ibnu Atsir berpendapat bahwa Al-Juwaini lahir pada tahun 410 H, sedangkan Ibnu Al-Jauzi mengatakan Al-Juwaini lahir pada tahun 417 H dan riwayat ini dianggap lebih baik daripada sebelumnya mengingat bahwa masa Al-Jauzi dan Al-Juwaini saling berdekatan. Al-Juwaini merupakan salah seorang guru langsung Al-Jauzi —Pendapat ini dikuatkan oleh Ibnu Tughri dalam kitabnya *Al-Nujum Al-Zahirah*, juz 5, h. 121— Akan tetapi mayoritas ahli sejarah berpendapat bahwa Imam Al-Haramain Al-Juwaini lahir pada tanggal 18 Muharram 419 H yang bertepatan dengan 22 Februari 1028 M. Pendapat inilah yang kemudian disepakati oleh ulama karena mereka bersepakat bahwa Imam Al-Haramain hidup selama 59 tahun. Lihat: *ṭabaqāt ...*, Ghilman Nursidin, *Konstruksi Pemikiran Maqashid Syari'ah Imam Al-Haramain Al-Juwaini (Kajian Sosio-Historis)*, SinopsisTesis, (Program Pascasarjana Institut Agama Islam negeri (IAIN) Walisongo Semarang, 2012), hlm. 12.

⁹⁵ Yusuf Ahmad Muhammad Al-Badawi, *Maqāṣid Al-Syari'ah „inda Ibnu Taimiyah*, (Yordania: Daru An-Nafāis, 2000), hlm. 76. Ghilman Nursidin, *Konstruksi ...*, hlm. 17.

dalam penalaran hukum. Al-Syāfi'ī menggunakan istilah *kullīyāt syar'ī* atau *maṣāliḥ al-ʿammah* pada pembahasannya tentang *al-ijtihād* dan *al-ahkām*, hal ini diungkapkan oleh imam Al-Juwaini dalam kitabnya *al-burhān* dengan mengutip pernyataan imam Al-Syāfi'ī dari kitabnya *al-risālah*.⁹⁶

Selanjutnya tokoh lain selain Al-Juwaini adalah; 2. Al-Ghazālī⁹⁷, 3. Al-Razi, 4. Al-Āmidī, 5. Izzuddin ibn ʿAbdussalam, 6. Ibnu Taimiyah, 7. Al-Qarafi⁹⁸, 8. Al-Thufi⁹⁹, 9. Ibn Al-Qayyīm (w. 751 H)¹⁰⁰, 10. Al-Maqqarī (w.758 H).¹⁰¹ Namun dengan

⁹⁶ Ahmad Wafāq ibn Mukhtār, *Maqāsid Al-Syarī'ah*, *inda Al-Imām Al-Syāfi'ī*, cet. 2, (Kairo: Dār al-Salām, 2019). hlm. 86-87.

⁹⁷ Pemikiran Al-Ghazali tentang *al-maqāsid* tertuang dalam tiga karyanya yaitu; *asās al-qiyās*, *al-mankhūl*, *syifā' al-ghalīl*, dan *al-mustashfa*. Dalam *asās al-qiyās*, dapat ditemukan petunjuk atau isyarat bahwa Al-Ghazali menyinggung beberapa hal tentang *maqāsid*, yaitu; perhatian besar (*al-ihtimām*) terhadap *maqāsid al-syarī'* dari semua seruan-Nya, hal ini dapat diketahui dengan cara perbandingan (*al-qarinah*) terhadap *al-hāliyah* dan *al-maqāliyyah*. Peran sahabat dalam *dilalah* terhadap keinginan dan maksud dari *syāri'*. Kemudian perhatian besar untuk mewujudkan *manāḥ* hukum syar'ī, penjelasan terhadap *masālik* ʿillat dan perhatian akan *munāsabah*. Pen-ta'ʿlil-an hukuman dan anti rugi dengan kemaslahatan hamba. Lihat: Al-Ghazali, *Asās al-Qiyās*, (Riyadh: Maktabah al-ʿUbaikan, 1993), hlm. 52 & 90-101.

⁹⁸ ibn ʿĀsyūr menyatakan bahwa Al-Qarafi merupakan pencetus ilmu *maqāsid*. Lihat; Muhammad al-Ṭāhir ibn ʿĀsyūr, *Maqāsid...*, hlm. 7.

⁹⁹ Nama lengkapnya Abū al-Rabī' Sulaiman ibn ʿAbd al-Quwa ibn ʿAbd al-Karīm ibn Sa'īd, disandarkan ke Ṭūfi yaitu sebuah desa yang mengerjakan sharshar, juga *dinibahkan* Ṭūfi yaitu sebuah desa yang terletak di Baqdad. Terjadi perbedaan pendapat tentang tahun kelahiran dan kematiannya. Pendapat yang masyhur lahir pada tahun 675 H, hal itu disebabkan tahun tersebut merupakan permulaan adanya karyanya. Wafat pada tahun 716 H. lihat: Muṣṭafa Zaid, *Al-Maṣlahah fī al-Tasyrī' al-Islāmī wa Najm al-Dīn al-Ṭūfi*, cet. II, (Dār al-Fikri al-ʿArabī, 1964), hlm. 67-69.

¹⁰⁰ ia merupakan guru dari gurunya Al-Syātibī yaitu Al-Muqirri, serta ia juga salah satu murid Ibn Taimiyyah. Nama lengkapnya adalah Muhammad ibn Abi Bakar ibn Ayyub ibn Sa'īd ibn Harīz al-Zur'ī al-Dimasyqī, lebih dikenal dengan Ibn Qayyim al-Jauziyah. Salah satu ulama dalam bidang fikih dan ushul fikih. Di antara karyanya adalah *I'lām al-Mūqi'in*, *Zādul Mi'ād*, *Syifā' al-Ghalīl*, *Miftah dār al-Sa'ādah*, *tahzīb Sunan Abi Daud*, *Ighātsah al-Lahfān*. Wafat pada tahun 751 H. lihat: Zainuddiin Abdurrahman ibn Syihāb al-Dīn Ahmad ibn Rajab, *Al-Dzail*, *ala Ṭabaqāt al-Hanābilah*, jld. II, (Beirut: Dār al-Ma'rifah, t.t), hlm. 447-452.

keterbatasan penulis dalam pembahasan disertasi ini hanya menguraikan lima tokoh yang dianggap mewakili dari teori *al-kullīyāt al-khamsah uṣūliyyūn* abad V-VIII H.

B. *Al-Kullīyāt Al-Khamsah* dalam Kajian *Uṣūliyyūn*

1. Abū Ḥāmid Muḥammad ibnu Aḥmad Al-Ghazālī (450 H/1058 M-505 H/1111 M).¹⁰²

a. Teori *Al-Kullīyāt Al-Khamsah* imam Al-Ghazālī

lima pokok atau yang disebut dengan *al-kullīyāt al-khamsah* merupakan lima tujuan pokok yang mesti dijaga dalam syariat. Pembahasan tentang *al-kullīyāt al-khamsah* yang oleh Al-Ghazālī dibahas secara bersamaan dalam pembahasan *maṣlaḥah mursalah*.

Untuk mengetahui lebih lanjut bagaimana pandangan Al-Ghazālī tentang *maṣlaḥah mursalah* ini, dapat ditelaah secara kritis, jeli dan mendalam dalam kitab monumentalnya *al-mustaṣfa*. Dalam kita tersebut Al-Ghazālī mengawali pembahasannya tentang masalah dengan menyebutkan ragam masalah ditinjau dari segi dibenarkan dan tidaknya oleh dalil syara'. Ia menyatakan bahwa:

¹⁰¹ Nama lengkapnya adalah Muhammad ibn Muhammad ibn Ahmad ibn Abi Bakr al-Talmasānī, dikenal dengan nama Al-Maqqarī. Wafat pada tahun 758 H. di antara karyanya adalah *al-qawā'id*.

¹⁰² Al-Ghazālī adalah salah satu di antara beberapa tokoh pemikir besar muslim yang hidup di akhir zaman keemasan khilafah Abbasiyah. Nama lengkap adalah Abū Ḥāmid Muḥammad ibnu Aḥmad Al-Ghazālī, lahir pada tahun 450 H/1058 M di Tabaran, salah satu wilayah di Ṭūs, yang merupakan kota terbesar kedua di Khurasan setelah Naisabur. Sebagaimana tokoh lainnya, nama Al-Ghazālī pun kemudian dinisbatkan kepada kota kelahirannya (al- Ṭūs). Dalam catatan sejarah, Al-Ghazālī sempat berpartisipasi dalam kehidupan politik keagamaan pada tahun-tahun terakhir pemerintahan Nizām dan kemudian menjadi sosok sentral. Al-Ghazālī wafat di kota kelahirannya pada tahun 505 H/1111 M. lihat: Saiful Saleh Anwar, *Filsafat Ilmu Al-Gazali; Dimensi Ontologi dan Aksiologi*, (Bandung: Pustaka Setia, 2007), hlm. 14, Sirajuddin Zar, *Filsafat Islam: Filosof dan Filsafatnya*, (Jakarta: Gema Insani Persada, 2004), hlm. 155, Antony Black dalam *Pemikiran Politik Islam: Dari Masa Nabi Hingga Masa Kini*, terj. Abdullah Ali dan Mariana Arietyawati, (Jakarta: Serambi, 2006), hlm. 190.

الطَّاحَةِ ابْنِ الْهَرَاةِ كُلِّ شَيْءٍ اِدَّةً رَّشَعٌ لِّسَامٍ: لِّسَمِ شِدِّ اِرَّشَعٌ لِّتَّخَارُا و
 زَالِزَةً
 شِدِّ اِرَّشَعٌ لِّسَمِ مَا شِدِّ اِرَّشَعٌ لِّتَّخَارُا و ل
 لِّتَّخَارُا.

Lebih kurang artinya; __masalah jika dilihat dari sisi dibenarkan atau tidaknya oleh syara' dapat dibagi menjadi tiga: masalah yang dibenarkan (diterima) oleh syara', masalah yang dibatalkan (ditolak) oleh syara', dan masalah yang tidak dibenarkan dan tidak pula ditolak secara langsung oleh syara'.

Adapun masalah yang dibenarkan/diterima oleh syara', secara otomatis langsung dapat dijadikan hujjah dan kesimpulannya dapat disamakan dengan qiyas, karena mengambil hukum dari jiwa (semangat) nash dan ijma'. Contohnya kita menyimpulkan bahwa setiap minuman dan makanan yang memabukkan adalah haram diqiyaskan kepada khamar dan khamar itu diharamkan, tujuannya untuk memelihara akal yang menjadi tempat bergantungnya (pembebanan) hukum. Hukum haram yang ditetapkan oleh syara' terhadap khamar itu sebagai bukti diperhaintkannya kemaslahatan ini.

Bentuk yang kedua adalah masalah yang dibatalkan (ditolak) oleh syara'. Seperti fatwa sebagian ulama terhadap salah seorang raja, ketika ia melakukan hubungan suami istri di siang hari bulan ramadan, hendaklah puasa dua bulan berturut-turut. Ketika pendapat ini dibantah dengan pertanyaan, kenapa ia tidak memerintahkan raja itu untuk memerdekakan hamba sahaya, padahal ia kaya, maka ulama itu berkata, –kalau raja itu saya suruh memerdekakan hamba sahaya, sangatlah mudah baginya, dan ia dengan ringan akan memerdekakan hamba sahaya untuk memenuhi kebutuhan syahwatnya. Dengan demikian, maka yang maslahat adalah, raja itu wajib berpuasa dua bulan berturut-turut, agar ia jera.

Menurut Al-Ghazālī ini adalah pendapat yang batal dan menyalahi nash (teks) al-Quran meskipun terlihat masalah. Dengan melakukan hal ini berpotensi merubah semua ketentuan-

ketentuan hukum Islam dari teks-teks nya disebabkan perubahan kondisi dan situasi.

Adapun yang ketiga adalah masalah yang tidak dibenarkan (diterima) dan tidak pula dibatalkan (ditolak) oleh syara' (tidak ditemukan dalil khusus yang membenarkan atau membatalkannya). Bentuk yang ketiga inilah yang masih perlu didiskusikan.¹⁰³ Inilah yang dikenal dengan masalah mursalah.¹⁰⁴

Dari uraian di atas dapat disimpulkan bahwa *masalah* dari segi diterima atau ditolak oleh syara', menurut Al-Ghazālī terbagi tiga:¹⁰⁵

- 1) Masalah yang secara tegas dibenarkan atau diterima karena ditunjukkan langsung oleh nash (teks/dalil) tertentu. Inilah yang dikenal dengan *maṣlahah mu'tabarah*. Masalah seperti ini dapat dibenarkan untuk menjadi pertimbangan penetapan hukum Islam dan termasuk ke dalam kajian qiyas.
- 2) Sesuatu yang dianggap masalah, namun setelah diteliti ternyata dibatalkan atau ditolak oleh nash/dalil tertentu. Inilah yang kemudian dikenal dengan *maṣlahah mulghā*, yang tidak dapat dijadikan pertimbangan dalam penetapan hukum Islam.
- 3) Sesuatu yang dianggap masalah, namun tidak ada ketegasan hukum untuk merealisikannya (tidak ditemukan adanya dalil khusus (tertentu) yang

¹⁰³ Abū Ḥāmid Muḥammad ibnu Aḥmad Al-Ghazālī, *Al-Mustaṣfā min 'Ilm Uṣūl*, taḥqīq Muḥammad Sulaiman Al-Asyqār, (Beirut: al-maktabah al-asyriyyah, 2009 M/1430 H), hlm. 312.

¹⁰⁴ Kesimpulan ini sejalan dengan pengertian *masalah mursalah* secara bahasa yang terdiri dari dua kata, yaitu *masalah* dan *mursalah*, yang berarti manfaat (*masalah*) dan terlepas (*mursalah*). Gabungan dua kata ini (*masalah mursalah*) mengandung pengertian; *masalah* yang terlepas dari dalil secara khusus. Lihat: Satria Efendi M. Zein, *ushul Fiqh*, (Jakarta: Kencana, 2005), hlm. 148-149.

¹⁰⁵ Satria Efendi M. Zein, *ushul Fiqh...*, hlm. 150. Lihat juga: Anton Jamal, *Maqāṣid Al-Syarī'ah; dalam Dinamika Pemikiran Hukum Islam*, (Lhee Sagoe Press, 2021), hlm. 75-76.

membenarkan atau menolak/menggugurkannya). Masalah inilah yang juga kemudian dikenal dengan *maṣlaḥah mursalah*. Para pakar hukum Islam berbeda pendapat apakah *maṣlaḥah mursalah* itu dapat dijadikan pertimbangan dalam penetapan hukum Islam ataukah tidak.

Dengan cara pembagian demikian dapat diketahui bahwa menurut al-Ghazālī, salah satu persyaratan *maṣlaḥah mursalah*, adalah tidak adanya dalil tertentu/khusus yang membatalkan/menolak atau membenarkan/menerimanya. Lewat pembagian itu pula Al-Ghazālī ingin membedakan antara *maṣlaḥah mursalah* dengan *qiyās* di satu sisi, dan antara *maṣlaḥah mursalah* dengan *maṣlaḥah mulghah* pada sisi lain.

Adapun dari segi kekuatan substansinya Al-Ghazālī telah membagi *maṣlaḥah* menjadi tiga tingkatan; *dharuriyyāt*, *hajiyyāt*, *tahsiniyyāt*. Berikut kutipan penjelasan Al-Ghazālī dalam *al-Mustasfā*:

لن الاطّاحَة لبتخار لوئا ب ذاننا نيلسم
 ل ل ي ب رية ا ووروت و ل ل
 ي ب
 رية اجاجات, و ل ل ا ب ح س ا ات
 اجاجات¹⁰⁶ و ا ر ن ا ات, و ن لا ث د
 رية

Maṣlaḥah dilihat dari segi kekuatan substansinya dapat dibedakan menjadi beberapa tingkatan; tingkatan darurat (kebutuhan primer), ada yang berada pada tingkatan hajat (kebutuhan sekunder), dan ada pula yang berada pada posisi tahsinat dan tazyīnāt (pelengkap-penyempurna), yang tingkatannya berada di bawah hajat’.

Setelah membagi *maṣlaḥah* dengan pembagian ini, sehingga *maṣlaḥah* dapat teridentifikasi dengan baik, baru kemudian Al-Ghazālī menjelaskan definisi *maṣlaḥah*:

¹⁰⁶ Al-Ghazali, *Al-Mustasfā Min ʿIlm Usūl...*, hlm. 313

أَلَا أَلَطَّحَ لِإِبِي تَخَارَةَ بِأَلِضْرِي تَن جَعَةَ ائْتَةَ اَوْ ذَلَّ اَوْرَةَ. وَسَيَا سَيِّن
 َّه

ذالزل, لِيَل جَعَةَ اَلْمُدَّة وَذَلَّ اَلْمَوْرَةَ اَلْمُضْرِد اَلْمَق, وَضَالِح اَلْمَق بِ
 تَطَّي

اَلْمُضْرِحَم. سَيَّ اَسِيْن اَلْمَطَّحَةَ اَجْمَالِ اَلْمُكَّة تَل اَلطُّوْد اَلرَّشَع

وَاَلطُّوْد اَلرَّشَع اِن اَلْمَق مَخْسَرَةٌ, وَ اَنْ دَبَّغُ تَا اَلْمِ دِي اَلْمِ وَ اَلْمِ وَ اَلْمِ

وَسِ اَلْمِ

وَ اَلْمِ. تَل اَلْمِ اَلْمِ اَلْمِ اَلْمِ اَلْمِ اَلْمِ اَلْمِ اَلْمِ اَلْمِ اَلْمِ

ذُ

اَلْمِ اَلْمِ اَلْمِ اَلْمِ اَلْمِ اَلْمِ¹⁰⁷

__masalah pada dasarnya adalah ungkapan dari upaya menarik manfaat dan menolak mudarat, tetapi bukan itu yang kami maksud; sebab menarik manfaat dan menolak mudarat adalah tujuan makhluk (manusia), dan kebaikan makhluk itu akan dianggap terwujud, jika tujuan-tujuan mereka dapat terwujud. Akan tetapi yang kami maksud dengan maslahat ialah memelihara tujuan syara'/hukum Islam, dan tujuan syara' terhadap makhluk itu ada lima, yaitu memelihara agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta mereka. Setiap yang mengandung upaya memelihara kelima hal prinsip ini disebut maslahat, sebaliknya setiap yang menghilangkan kelima prinsip ini disebut mafsadat dan menolaknya (mafsadat) maslahat'.

Dari uraian Al-Ghazālī di atas, dapat diketahui bahwa yang dimaksud dengan *maṣlahah* menurut Al-Ghazālī adalah upaya melindungi tujuan syara'/hukum Islam, yaitu melindungi agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta benda. Setiap hal yang dimaksudkan untuk melindungi tujuan hukum Islam yang lima tersebut disebut *maṣlahah*. Kebalikan dari itu, setiap yang merusak atau menafikan tujuan hukum Islam yang lima tersebut disebut *mafsadat*, sementara upaya menolak dan menghindarkannya

¹⁰⁷ Al-Ghazali, *al-mustasfa min 'Ilm Usul...*, hlm. 313

(*mafsadat*), juga dapat disebut *masalahah*

Lebih lanjut Al-Ghazālī menyatakan:



¹⁰⁷ Al-Ghazali, *al-mustasfa min 'Ilm Usul...*, hlm. 313

وَأَمَّا فِي الْقِيَامِ فَأَعْتَدْنَا عَذَابًا لَّعِينًا
 وَنُذِرُوا بِالْأَعْيُنِ عَذَابَ الْآخِرَةِ لِيَسْأَلُوا
 عَنْهَا عِلْمًا يَشْتَكُونَ

وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ أَجْرٌ
 كَثِيرٌ وَسَبِّحُوا بِحَمْدِ رَبِّكَ
 نَهَارًا وَلَيْلًا وَقُعُوبًا وَقَاغِيًا
 وَكَرِيهًا

وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ
 لَهُمْ أَجْرٌ كَثِيرٌ وَسَبِّحُوا
 بِحَمْدِ رَبِّكَ نَهَارًا وَلَيْلًا
 وَقُعُوبًا وَقَاغِيًا وَكَرِيهًا

وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ
 لَهُمْ أَجْرٌ كَثِيرٌ وَسَبِّحُوا
 بِحَمْدِ رَبِّكَ نَهَارًا وَلَيْلًا
 وَقُعُوبًا وَقَاغِيًا وَكَرِيهًا

وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ
 لَهُمْ أَجْرٌ كَثِيرٌ وَسَبِّحُوا
 بِحَمْدِ رَبِّكَ نَهَارًا وَلَيْلًا
 وَقُعُوبًا وَقَاغِيًا وَكَرِيهًا

ي لاش خلق مه اضرعرون اها¹⁰⁸

Upaya untuk melindungi kelima dasar/prinsip ini berada pada tingkatan darurat, yaitu tingkatan maslahat yang paling kuat/tinggi. Contohnya:

- 1) Ketentuan syara' tentang membunuh orang kafir yang menyesatkan dan memberi hukuman kepada pembuat bidah yang mengajak orang lain untuk mengikuti bidahnya. Kedua hal ini (bila dibiarkan) akan melenyapkan agama umat.
- 2) Ketentuan syara' yang mewajibkan qisas (hukuman yang sama dengan kejahatannya). Dengan adanya hukuman ini jiwa manusia akan terlindungi.
- 3) Kewajiban *hadd* karena minum minuman keras, dengan adanya sanksi ini akal manusia akan terlindungi dari hal-hal yang hal merusaknya; hal ini sangat penting karena akal merupakan dasar pen-taklif-an.
- 4) Kewajiban *hadd* karena berzina, adalah untuk upaya melindungi keturunan dan nasab.'
- 5) Kewajiban memberi hukuman kepada para penjahar dan

pencuri, dengan adanya sanksi ini harta benda yang menjadi sumber kehidupan manusia akan terlindungi. Kelima hal ini adalah kebutuhan pokok manusia.

Dalam menjelaskan *masalah* pada tingkatan *hājiyyāt*, Al-Ghazālī menyatakan:



⁴¹ Al-Ghazali, *al-mustasfa min 'Ilm Usul...*, hlm. 313.

الرَّيَّةَ اِنَّا نَاوَدُ اِلَّا لِيُفِي رِيَّةَ اِحْتِاجَاتِ اِن اِطْلَاحِ اِلْمُتَّاسِرَاتِ
 نَدَسَّ طَوَّاطٍ اَوَّلِ اِنَّا نَاوَدُ اِلَّا لِيُفِي رِيَّةَ اِحْتِاجَاتِ اِن اِطْلَاحِ اِلْمُتَّاسِرَاتِ
 اِنَّا نَاوَدُ اِلَّا لِيُفِي رِيَّةَ اِحْتِاجَاتِ اِن اِطْلَاحِ اِلْمُتَّاسِرَاتِ
 اِنَّا نَاوَدُ اِلَّا لِيُفِي رِيَّةَ اِحْتِاجَاتِ اِن اِطْلَاحِ اِلْمُتَّاسِرَاتِ

Tingkatan kedua adalah masalah yang berada pada posisi hājah, seperti pemberian kekuasaan kepada wali untuk mengawinkan anak yang masih kecil. Meskipun hal ini tidak mencapai batas darurat (sangat mendesak), tetapi diperlukan untuk memperoleh kemaslahatan, untuk mencari kesetaraan (kafā'ah) agar dapat dikendalikan, jika tidak demikian dikhawatirkan kesempatan tersebut terlewatkan, di samping untuk mendapatkan kebaikan yang diharapkan pada masa yang akan datang'.

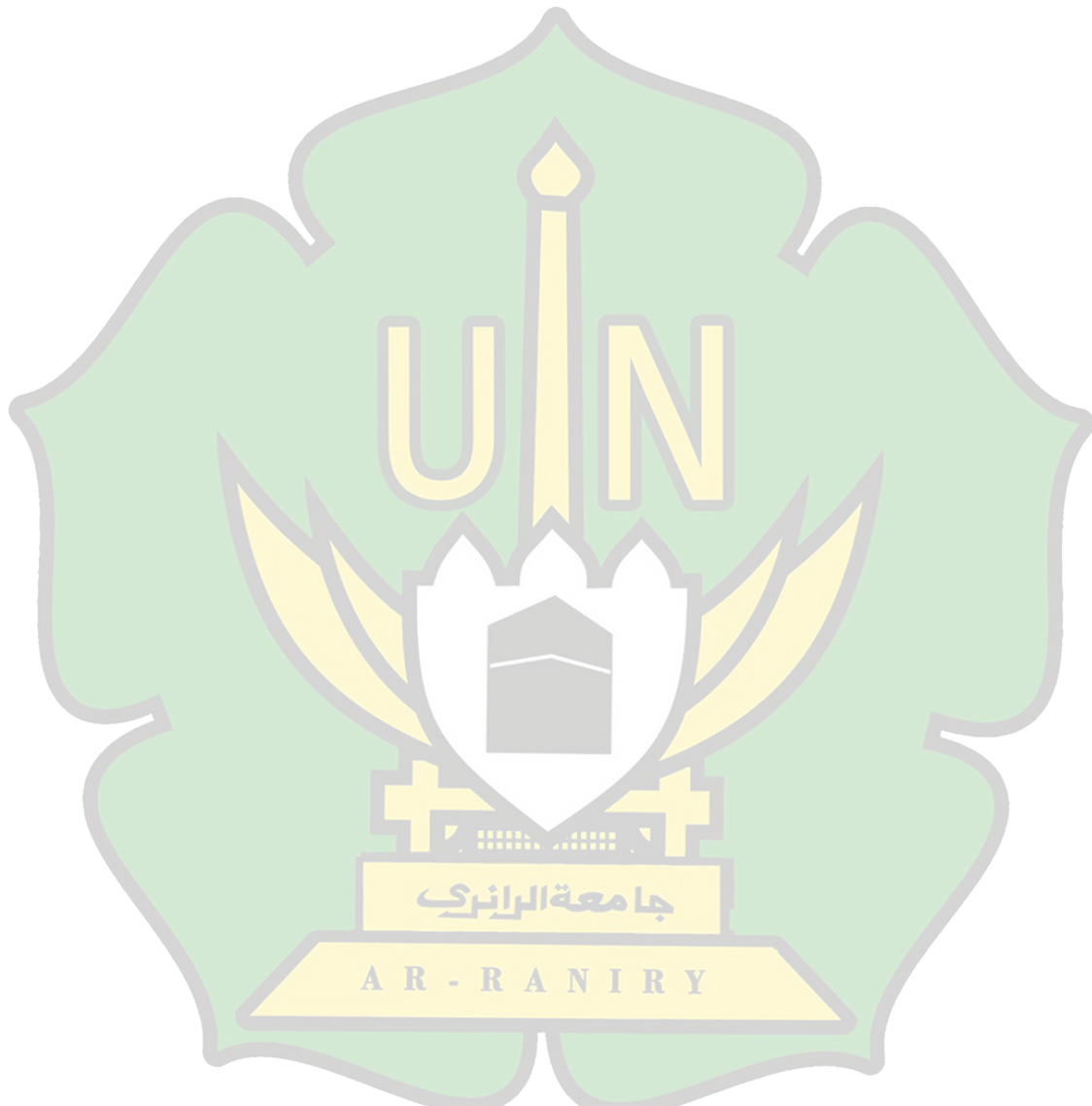
Adapun yang terakhir, tentang *tahsiniyyāt* Al-Ghazālī menjelaskannya sebagai berikut:

الرَّيَّةَ اِنَّا نَاوَدُ اِلَّا لِيُفِي رِيَّةَ اِحْتِاجَاتِ اِن اِطْلَاحِ اِلْمُتَّاسِرَاتِ
 اِنَّا نَاوَدُ اِلَّا لِيُفِي رِيَّةَ اِحْتِاجَاتِ اِن اِطْلَاحِ اِلْمُتَّاسِرَاتِ
 اِنَّا نَاوَدُ اِلَّا لِيُفِي رِيَّةَ اِحْتِاجَاتِ اِن اِطْلَاحِ اِلْمُتَّاسِرَاتِ
 اِنَّا نَاوَدُ اِلَّا لِيُفِي رِيَّةَ اِحْتِاجَاتِ اِن اِطْلَاحِ اِلْمُتَّاسِرَاتِ

Tingkatan ketiga ialah masalah yang tidak menempati posisi darurat dan tidak pula hājah, tetapi masalah itu menempati posisi tahsin (memperelok), tazyin (memperindah), dan taisir (mempermudah) yang bertujuan untuk mendapatkan berbagai keistimewaan, nilai tambah, dan berupaya memelihara sebaik-baik sikap dalam kehidupan sehari-hari dan muamalat/pergaulan. Seperti status ketidaklayakan hamba sahaya sebagai saksi, padahal fatwa dan periwayatannya bisa diterima'.

Pada *masalah* yang ketiga ini, menurut Al-Ghazālī lebih
 42 Al-Ghazali, *al-mustasfa min 'Ilm Usul...*, hlm. 413.

ditekankan kepada laik atau tidak laiknya sesuatu, serta keinginan untuk mencari nilai lebih, atau mencapai sesuatu secara lebih maksimal, bukan sebagai suatu keharusan atau kemestian. Persoalan yang muncul selanjutnya, apakah semua *maṣlahah*



⁴³ Al-Ghazali, *al-mustasfa min 'Ilm Usul...*, hlm. 413.

dengan ketiga tingkatannya tersebut (*darūriyyāt, hājiyyat dan tahsiniyyāt*) dapat dijadikan pedoman dalam penetapan hukum Islam? Untuk menjawab hal ini Al-Ghazālī juga telah menjelaskannya sebagai berikut:

أَوْلَىٰ بِأَرْوَاحِنَا لِخُرُوبِهَا لِجَبُوزِ اجْلِسْ لَهَا مَا خَصَرَتْ لَهَا لَهَا
 جِدْرِي وَضُرِّهَا رَشْعًا رَافِي... أَلَا أَوْلَىٰ بِرَبِّهَا أَنْ
 وَرُورَتِ نَالَ سِدِّيقِ أَجْنَادِ جَمْدِ
 جَمْدِ وَرُورَتِ نَالَ سِدِّيقِ أَجْنَادِ جَمْدِ

Maṣlaḥah yang berada pada dua tingkatan terakhir (*hajiyyat dan tahsiniyyāt*) tidak boleh dijadikan pertimbangan hukum secara mandiri, jika tidak diperkuat dengan dalil tertentu, karena itu sama halnya dengan menetapkan hukum syara' hanya berdasarkan akal (*ra'yu*), terkecuali *hājiyyat* yang berlaku sebagaimana darurat, karena *hājiyyāt* dekat dengan darurat, sehingga hasil *ijtihad mujtahid* menjadi lebih dekat dengan masalah pada tingkatan darurat (*hājiyyāt* yang berlaku sebagaimana darurat dapat dijadikan pertimbangan penetapan hukum Islam oleh *mujtahid*)⁴.

Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa menurut Al-Ghazālī *maṣlaḥah hājiyyāt* dan *tahsiniyyāt* tidak dapat dijadikan pertimbangan dalam penetapan hukum Islam, terkecuali bagi *hajiyyāt* yang telah menempati level *darūriyyāt*. *Hājiyyāt* yang seperti itu menurutnya dapat dijadikan *hujjah* dalam penetapan hukum Islam.

Al-Ghazālī kemudian melanjutkan penjelasannya:

أَلَا أَوْلَىٰ بِأَرْوَاحِنَا لِخُرُوبِهَا لِجَبُوزِ اجْلِسْ لَهَا مَا خَصَرَتْ لَهَا لَهَا
 وَأَنَا هَلْ أَضْرِي أَسْرِي. وَأَنَا هَلْ أَضْرِي أَسْرِي. وَأَنَا هَلْ أَضْرِي أَسْرِي.
 وَأَنَا هَلْ أَضْرِي أَسْرِي. وَأَنَا هَلْ أَضْرِي أَسْرِي. وَأَنَا هَلْ أَضْرِي أَسْرِي.
 وَأَنَا هَلْ أَضْرِي أَسْرِي. وَأَنَا هَلْ أَضْرِي أَسْرِي. وَأَنَا هَلْ أَضْرِي أَسْرِي.

اطواا مل ذة ذجا. وذا لئدنا بف ارشع و و نئا ا س عها اكار
 ذىل مجئ

انسرنى لئل و هم مئ سارى اضا, ان لول لائى لسرى الذول
 لذلون ا لوز



بِذَلِكَ الْمَسْأَلَةِ مِنْ يَدَيْهِ
لَأَرْبِ أَكُلَ الطَّوْدَ
لَنْ يَمْلِكَ لِعَمَلِ مَجْنُونٍ حَالًا، فَذَلِكُمْ أَنْ
الطَّوْدَ

أَرَشَعَ نَبِيَّ يَوْمَ لَدِي نُلِّ لَطَدَ حَسَمِ سَخِي هَلْ تَبَيَّنَ
الْأَكْنَ.

لِيَلْ هَلْ لَدَرْتُ كَيْلَ الْحَسَمِ لَدَرَانِ كَيْلَ الْخَيْلِ يَوْمَ الْيَوْمِ. وَلَكِنْ أَيْ
أَبَوْرُورَةَ ذَا نَانَ

هَوَّنَا الطَّوْدَ رَشَعَ لَدَيْ وَاحِدٍ وَلَهْرِي أَسْرِي، نَبِيٌّ ذَلَّ خَارِجَةً تَنْ
الْحَارِصِ، يَنْ دَنْطَايَ ذَا الْمَلَطُودِ هَذَا أَعْرَقَ وَوَلَدِي أَنْ هَلْ ذَنْتَ
غَرَّةً هَلْ شَدَّ هَلْ أَصْرِي أَسْرِي

فَهَذَا إِذَا لَطَحَ غَرِي أَبَا خَوْثَةَ نَعْرَقَ
أَلِاسِ كَيْلَ

أَبِيخَارِ

زَالِزَةُ أَوْضَافِهَا رِضْوَانَةٌ لِعَمَلِ لَدَيْ. ¹¹⁰

Adapun masalah yang berada pada tingkatan darurat, dapat dijadikan dalil/pertimbangan dalam penetapan hukum Islam, meskipun tidak ada dalil tertentu yang memperkuatnya (itulah masalah mursalah). Contohnya orang-orang kafir yang menjadikan sekelompok tawanan muslimin sebagai perisai hidup. Bila kita tidak menyerang mereka (untuk menghindari jatuhnya korban dari tawanan muslim), justru mereka akan menyerang kita, akan masuk ke negeri kita, dan akan membunuh semua kaum muslimin. Kalau kita memanah tawanan yang menjadi perisai hidup itu (agar bisa menembus musuh), berarti kita membunuh muslim yang terpelihara darahnya yang tidak berdosa. Hal ini tidak diketahui dalilnya dalam syara'. Namun bila kita tidak menyerang, kita dan semua kaum muslimin akan dikuasai orang kafir, pada akhirnya mereka akan membunuh semua termasuk para tawanan muslim tersebut. Maka dalam hal ini mujtahid boleh berpendapat, karena tawanan muslim itu, dalam keadaan apapun, pasti terbunuh, maka melindungi semua umat Islam itu lebih mendekati kepada tujuan syara'. Secara pasti kita mengetahui bahwa tujuan syara' yang hendak diwujudkan adalah meminimalisir angka pembunuhan. karena itu jalan yang mengarah kepada hal itu sedapat mungkin harus

dibendung. Bila kita tidak mampu mengusahakan agar jalan itu ditutup, maka kita harus mampu memperkecil angka kematian.

¹¹⁰ Al-Ghazali, *al-mustasfa min 'Ilm Usul...*, hlm. 315.



Hal ini dilakukan berdasarkan pertimbangan *maṣlaḥah* yang diketahui secara pasti bahwa *maṣlaḥah* itulah yang menjadi tujuan syara', bukan berdasarkan suatu dalil atau dalil tertentu, tetapi berdasarkan sejumlah dalil. Namun, untuk mencapai maksud tersebut dengan cara seperti itu, yaitu membunuh orang yang tidak berdosa, merupakan sesuatu yang terkesan aneh, karena tidak ditunjukkan oleh dalil tertentu. Inilah contoh *maṣlaḥah* yang tidak disimpulkan melalui metode *qiyās* terhadap dalil tertentu. *Maṣlaḥah* ini dapat dibenarkan dengan mempertimbangkan tiga sifat, yakni *maṣlaḥah* itu statusnya darurat (bersifat primer), *qat'iyyāt* (bersifat pasti), dan *kulliyāt* (bersifat umum).

Dari uraian dan contoh yang diberikan al-Ghazalī, diketahui bahwa menurutnya syarat *maṣlaḥah mursalah*: agar dapat dijadikan *hujjah* dalam penetapan hukum Islam, maka *maṣlaḥah* itu mesti menduduki tingkat *darūriyyāt*, dan dalam kasus tertentu seperti yang dicontohkan dan yang sejenis, *maṣlaḥah* itu selain harus *darūriyyāt*, juga harus *kulliyāt* dan *qat'iyyāt*. Dengan demikian, diketahui pula bahwa syarat pertama berkaitan dengan *ke-hujjah-an maṣlaḥah* yaitu, *maṣlaḥah* tersebut harus bersifat *darūrāh* atau *hājah* yang menempati level *darūrāh*.

Di samping itu, syarat lain yang harus dipenuhi menurut al-Ghazalī ialah kemaslahatan tersebut harus *mulā'imah* (sejalan dengan tindakan syara' atau hukum Islam), hal ini sebagaimana disebutkan dalam *al-Mustasfā*:

ذَلِكَ لِأَنَّ حَاجَةَ لِهَرَجِيٍّ أَيْلِ حُدُغِ الطُّوْدِ لِمِ انَّ كَذَابٍ وَاسْبِيَّةٍ وَالْجُلُوعِ وَكَلَّتِ
انَّ الْإِطْلَاحِ الْغَرَبَةَ أَيْتِ لِنَالِهَا نَرَصْرِنَاتِ الرَّشْعِ بِإِبْطَالِ عِرْجَةٍ وَإِنْ ضَارَّ الْإِي
دَالِدِ

رَشْعٌ رُّلُّ أَنْ انَّ اسْبِيَّةٍ حَسَنٌ ذَلِدِ رَشْعٌ¹¹¹

Setiap *maṣlaḥah* yang tidak dikembalikan kepada upaya melindungi tujuan syariat yang difahami dari al-Kitab, sunnah, dan *ijma'*, maka *maṣlaḥah* itu disebut *maṣlaḥah gharibah* (yang

¹¹¹ Al-Ghazali, *al-mustafa min 'Ilm Usul...*, hlm. 321.

asing), yang tidak sejalan dengan tindakan syara', sehingga masalah itu batal dan harus dibuang. Siapa berpedoman padanya, berarti ia telah menetapkan hukum Islam berdasarkan hawa nafsunya, sebagaimana orang yang menetapkan hukum Islam berdasarkan istihsān, artinya ia telah menetapkan hukum Islam berdasarkan hawa nafsunya'.

Al-Ghazālī dalam *al-Mustasfā* tidak menyampaikan secara jelas apakah *kulliyah* merupakan salah satu kriterial yang harus dipenuhi bagi diterimanya *maṣlahah* atau bukan. Namun, ia mensyaratkan kriteria *kulliyah* ini pada kasus tertentu, seperti kasus orang-orang kafir yang menjadikan tawanan muslim sebagai perisai hidup. Menurutnya, *maṣlahah* dalam kasus ini tidak bisa dianggap *mulā'imah* (sejalan dengan tindakan syara'), kecuali memenuhi tiga syarat, yaitu *qat'iyyah*, *daruriyyah*, dan *kulliyah*. Hal ini disebabkan memenangkan yang banyak dengan mengalahkan yang sedikit tidak terdapat dalilnya, sehingga diketahui dengan jelas bahwa itu dikehendaki *syara'*. Karena ulama telah sepakat apabila ada dua orang dipaksa untuk membunuh seseorang maka tidak halal baginya untuk membunuhnya. Demikian juga, tidak halal bagi sekelompok umat untuk memakan daging seorang muslim dengan alasan kelaparan.

Mengenai kriteria *qat'iyyah* dalam kasus ini juga dimaksudkan agar *maṣlahah* dalam kasus membunuh tawanan yang dijadikan perisai hidup itu dipastikan berstatus *mulā'imah*. Sebagaimana diketahui, bahwa kehati-hatian *syara'* dalam masalah darah jauh lebih besar dari yang lain. Ini dapat dibuktikan dengan tidak ditemukannya dalil *syara'* yang membenarkan membunuh orang hanya berdasarkan *zann* (dugaan yang kuat).

Sementara keharusan *maṣlahah* dalam kasus membunuh tawanan yang dijadikan perisai tadi menempati level *darūriyyah*, lebih disebabkan oleh karena *maṣlahah* yang akan dilenyapkan (nyawa para tawanan muslim yang menjadi perisai) itu statusnya juga *daruriyyah*. Dengan demikian, agar sebanding maka *maṣlahah* yang akan dilindungi, haruslah *darūriyyah*. Sebab tidak ditemukan

dalam syara', kebolehan mendahulukan *maslahat* yang statusnya *hājiyyah* atau *tahsiniyyah* atas *maslahat* yang statusnya *darūriyyah*.

Tegasnya, *maṣlahah* yang mendorong untuk membunuh tawanan muslim yang telah dijadikan perisai oleh musuh itu, harus diyakini sejalan dengan tujuan *syara'*. Karena membunuh tawanan muslim yang menjadi perisai musuh itu berarti melenyapkan nyawa muslim yang seharusnya dipelihara (*ma'sūm*) tanpa salah dan dosa, maka *maṣlahah* yang menjadi dasar pertimbangan untuk mengabaikan *maṣlahah darūriyyah* tadi, haruslah *maṣlahah daruriyah* pula, dan harus *kulliyah* (bersifat umum), tidak cukup sekadar *ghālibah* (mayoritas). Sebab *ijma'* 'menyatakan bahwa memenangkan yang sedikit dengan mengalahkan yang banyak, adalah suatu hal yang tidak dikehendaki oleh *syara'*.

Membunuh tawanan muslim yang menjadi perisai hidup musuh berarti menghilangkan *maṣlahah* secara pasti (*qat'i*), karena itu maka *maṣlahah* yang menjadi dasar pertimbangannya harus bersifat pasti pula, atau setidaknya tidaknya dugaan yang mendekati kepastian (*zann qarib min al-qat'i*). Sebab mengalirkan darah hanya berdasarkan *zann* (dugaan) tidak dapat dibenarkan oleh Islam.

Sampai di sini terlihat bahwa, menurut al Ghazali *maṣlahah* yang dapat dijadikan *hujjah* adalah *maṣlahah* yang memenuhi persyaratan-persyaratan: pertama, sejalan dengan tujuan *syara'*/penetapan hukum Islam (yang dimaksudkan untuk melindungi agama, akal, jiwa, harta, dan keturunan/kehormatan). Inilah persyaratan utama diterimanya *maṣlahah*, sehingga yang *mulghah* (bertentangan dengan *naṣ* atau *ijma'*) harus ditolak. Demikian juga dengan *maṣlahah gharibah* (yang sama sekali tidak ada dalilnya, baik yang membenarkan maupun yang membatalkan). Bahkan Al-Ghazālī menyatakan bahwa *maṣlahah* seperti itu, pada hakikatnya tidak ada. Kedua, harus menempati level *darūriyyah* atau *hājiyyah* yang menempati level *darūriyyah*. *Maṣlahah tahsiniyyah* tidak dapat dijadikan *hujjah*/pertimbangan penetapan

hukum Islam, kecuali ada dalil khusus yang menunjukkannya. Dengan demikian penetapan hukumnya itu dihasilkan melalui *qiyās*, bukan atas nama *maṣlahah*, dan ketiga, kriteria *kulliyah* (bersifat umum dan menyeluruh), serta *qat'iyah* (bersifat pasti) di samping *darūriyyah* pada *maṣlahah*, hanya berlaku pada kasus-kasus tertentu seperti telah disebutkan di atas, sehingga tidak berlaku generalisasi.¹¹²

Dengan demikian terlihat jelas bahwa bagi Al-Ghazālī *istiṣlāh* bukanlah dalil yang berdiri sendiri. Terlebih secara tegas ia menyatakan:

وَيُرَى أَنَا لَسْتَ طَالِحٌ لِمَا خَالَسَ بِهِ السَّارِ بِرَأْسِ يَ انِ اسْخَطَ حَ نَادِ
رَشَّعٌ¹¹³ سُّوسُ

Terlihat jelas bahwa *istiṣlāh* bukanlah dalil kelima yang berdiri sendiri. Bahkan siapa saja yang telah menjadikan *istiṣlāh* sebagai dalil (yang berdiri sendiri), berarti ia telah membuat syariat baru berdasarkan hawa nafsunya'.

Karena pernyataan Al-Ghazālī di atas, sebagian ahli *usūl fiqh* beranggapan Al-Ghazālī menolak menggunakan *istiṣlāh* sebagai metode *istinbāt*. Sebagiannya lagi menganggap bahwa Al-Ghazālī menerima metode *istiṣlāh*, apabila *maṣlahah* yang dipertimbangkan memenuhi kriteria *daruriyyah*, *qat'iyah* dan *kulliyah*.¹¹⁴ Namun, jika dilihat pemikiran Al-Ghazālī tentang *maṣlahah* secara keseluruhan, dapat dipahami bahwa kecenderungannya untuk memperketat penggunaan *maṣlahah*. tidak dengan serta merta dapat disimpulkan bahwa ia tidak menerima *istiṣlāh*. Sebab kalau difahami demikian, akan

¹¹² Anton Jamal, *Maqāṣid al-Syarī'ah dalam Dinamika Pemikiran Hukum Islam*, (Banda Aceh: Lhee Sagoe Press, 2021), hlm. 86.

¹¹³ Al-Ghazali, *al-mustasfa min 'Ilm Usul...*, h. 323.

¹¹⁴ Ahmad munif suratmaputra mengutip pernyataan Al-Subki dalam *jam`al-jawami`*, mengatakan bahwa Al-ghazali menolak istilah sebagai metode ijtihat. Selain al-subki dikatakannya bahwa abul wahhab khilaf juga berpenapat sedemikian. Apa yang dicontohkan oleh al-ghazali, menurut keduanya bukan termasuk contoh *istilah*, tetapi *irtikab akhaffi al-dararain*.

bertentangan dengan pernyataan Al-Ghazālī yang lain, pada saat ia menyatakan:

"Setiap *maṣlahah* yang berdampak untuk melindungi tujuan syara yang diketahui dari Alqur'an, sunnah/*hadith*, atau *ijma'*, *maṣlahah*, maka *maṣlahah* itu tidak keluar dari dalil-dalil tersebut, itulah yang disebut *maṣlahah mursalah*. Apabila *maṣlahah* itu diartikan dengan hal hal yang dimaksudkan untuk memelihara tujuan *syara'*, maka hal itu wajib diikuti dan secara pasti dapat dijadikan *hujjah*."¹¹⁵

Pernyataan ini secara tegas menyatakan bahwa Al-Ghazālī dapat menerima *istiṣlah* sebagai metode *istinbat* hukum, selama maṣlahatnya berdampak terhadap upaya memelihara tujuan *syara'*, yang dalam bagian lain sering disebutnya dengan *mulaimah* (sejalan dengan tindakan *syara'*). Sepertinya, inilah maksud dari pernyataan Al-Ghazālī bahwa *maṣlahah* akan berujung pada *qiyās*, karena mengambil hukum dari jiwa/ semangat *naṣ* dan *ijmā'* sebagai *'illah*.

Dengan demikian, dapat juga disimpulkan bahwa menurut al-Ghazālī, pada dasarnya *istiṣlah* juga merupakan "*qiyās*", namun yang menjadi *'illah* adalah jiwa dan semangat *naṣ* yang ada di balik suatu ketetapan hukum, bukan sebab atau alasan penetapan hukum, sebagaimana *qiyās* yang dipahami secara umum. Sehingga sampai pada batas ini, terlihat kecenderungan Al-Ghazālī untuk membedakan *'illah* yang menjadi sebab atau alasan penetapan hukum, dengan *'illah* yang merupakan jiwa dan semangat yang ada dibalik suatu ketetapan hukum. Kesimpulan itu diperkuat dengan contoh yang ia kemukakan yaitu:

Setiap minuman dan makanan yang memabukkan adalah haram di-*qiyas*-kan kepada khamar, karena khamar itu diharamkan untuk memelihara akal yang menjadi tempat bergantungnya (pembebanan) hukum. Hukum haram yang ditetapkan syara'

¹¹⁵ Al-Ghazali, *al-mustasfa min 'Ilm Usul...*, hlm. 321.

terhadap khamar itu sebagai bukti diperhatikannya kemaslahatan ini.¹¹⁶

Dari contoh yang dikemukakannya, Al-Ghazālī menyebutkan dua jenis *'illah*: *pertama*, zat yang memabukkan (makanan dan minuman) sebagai *'illah* yang menjadi sebab atau alasan diharamkannya khamar, *kedua*, pemeliharaan akal yang juga ia sebut sebagai tempat bergantungnya pembebanan (*manāt al-taklif*) atau *'illah* yang ada di balik ketetapan hukum haramnya khamar.

Menurut Al-Ghazālī tidak dibenarkan memilih *maṣlahah* yang bertentangan dengan *naṣ*. Karena dalam pandangannya, setiap *maṣlahah* yang bertentangan dengan *naṣ*, telah gugur dengan sendirinya. Dengan demikian, berdasarkan pertimbangan-pertimbangan tersebut dapat dipahami bahwa, Al-Ghazālī dapat menerima *istislah* sebagai metode *istinbat* hukum Islam, dengan ketentuan, bahwa *maṣlahah* yang menjadi pertimbangan adalah:¹¹⁷

- a. *mulaimah* (sejalan dengan tindakan syara);
- b. *daruriyyah*: atau *hājiyyah* yang menduduki level *daruriyyah*:
- c. *qat'iyah*, (bersifat pasti, atau dugaan kuat/*zann* yang mendekatinya);
- d. tidak berlawanan dengan dalil khusus: Alqur'an, Sunnah/Hadis atau Ijma'.

Adapun mengenai syarat *qat'iyah*, *darūriyyah*, dan *kulliyah* terlihat hanya diberlakukan pada kasus tawanan perang muslim yang dijadikan perisai musuh dan kasus lain yang sejenis. Untuk lebih memperjelas bagaimana Al-Ghazālī mengaplikasikan metode *istiṣlāh* pada kasus-kasus lain yang terjadi di lapangan, dapat diungkapkan kembali beberapa contoh yang dikemukakannya dalam *al-Mustasfā min 'Ilm al-Uṣul*, sebagai berikut:

¹¹⁶ Al-Ghazali, *al-mustasfā min 'Ilm Usul...*, hlm. 312.

¹¹⁷ Al-Ghazali, *al-mustasfā min 'Ilm Usul...*, hlm. 312-321.

Pertama, seandainya harta benda penduduk suatu negeri telah bercampur baur dengan harta haram disebabkan telah begitu banyak transaksi yang tidak halal, salah satunya dengan bercampurnya harta hasil jarahan dengan yang lain, sehingga sulit menemukan harta yang benar-benar halal, maka lewat metode *istiṣlāḥ* dibenarkan bagi penduduk negeri yang kaya dan miskin mengambil harta sesuai dengan kebutuhan masing-masing. Menurut Al-Ghazālī mereka tidak dibenarkan mengambil lebih dari kecukupannya, karena hal itu haram, dan tidak pula hanya dibatasi sekadar menutup nyawa (agar tidak melayang), karena hal itu akan menghalangi masyarakat untuk dapat melakukan aktivitas baik yang berhubungan dengan masalah duniawi maupun masalah keagamaan. Tindakan semacam itu adalah suatu bentuk kemaslahatan yang sejalan dengan tindakan *syara'*. Tetapi tidak ada dalil khusus yang menunjukkannya. Keputusan itu, dengan demikian, tidak ditetapkan berdasarkan Alqur'an, Sunnah atau *ijma'*. Keputusan itu ditetapkan berdasarkan metode *istiṣlāḥ*.

Kedua, seorang kepala negara yang tidak memenuhi persyaratan sebagai kepala negara, tetapi ia tetap tampil menjadi pimpinan karena mempunyai *power* dan rakyatnya juga loyal terhadapnya, dianggap sah apabila hal ini terjadi dalam kondisi dan situasi sulit menemukan kepala negara yang dapat memenuhi kualifikasi sebagai kepala negara. Sebab, kalau hal ini tidak dibenarkan akan terjadi kekacauan yang hebat, sehingga harus dicegah. Ketetapan bahwa kepala negara dengan tipologi seperti itu adalah sah, sekalipun tidak memenuhi persyaratan, karena kondisi dan situasinya tidak memungkinkan, adalah bentuk kemaslahatan yang tidak ditunjukkan oleh dalil tertentu. Akan tetapi, kemaslahatan itu sejalan dengan tindakan *syara'*. Sebab dengan demikian kehidupan masyarakat akan aman yang berarti *darūriyāt al khams* (agama, akal, jiwa, harta, kehormatan/keturunan) akan terlindungi. Keputusan itu ditempuh lewat *istislah*.

Ketiga, setelah pencandu minum-minuman keras merajalela dan semakin menjadi-jadi, sementara mereka tidak merasa takut dengan sanksi yang ada, Umar bin Khattab mengambil kebijakan memberi sanksi peminum minuman keras sebanyak delapan puluh kali dera sama dengan sanksi orang yang menuduh zina (*gazf*) kepada orang lain dan tidak dapat menghadirkan empat orang yang masing-masing melihat dengan mata kepalanya sendiri. Keputusan ini diambil berdasarkan *istiṣlāḥ* agar para pencandu minuman keras merasa takut. Sebagaimana diketahui tentang sanksi yang meminum minuman keras tidak ada ketentuannya yang pasti. Di zaman Nabi mereka diberi sanksi dengan dilempari sandal, dilecut dengan ujung kain, dan dilempari dengan debu. Di zaman Abū Bakar (w. 13 H) diberi sanksi sebanyak empat puluh kali dera, suatu perkiraan yang dipandang menyamai dengan apa yang dilakukan oleh Nabi. Demikian di awal awal pemerintahan _Umar bin Khaṭṭāb. Setelah wilayah Islam bertambah meluas, timbul problem baru di mana pada wilayah-wilayah penaklukan itu banyak ditemukan orang-orang yang suka mabuk-mabukan. Mereka tidak merasa takut dengan sanksi yang hanya didera empat puluh kali itu. Banyak para gubernur yang berkirim surat kepada _Umar bin Khaṭṭāb selaku khalifah untuk mengatasi penyakit masyarakat ini. Setelah 'Umar bin Khaṭṭāb (w. 23 H) bermusyawarah dengan para sahabat senior, di antaranya 'Alī bin Abī Ṭālib (w. 40 H), diambillah suatu kebijakan untuk mengatasi masalah tersebut dengan memberi sanksi delapan puluh kali dera. Al-Ghazālī menyatakan bahwa ijtihad ini dilakukan melalui metode *istiṣlāḥ*.

Keempat, masalah penetapan pajak harta atau kekayaan. Dalam kondisi para prajurit perang telah cukup gajinya, pemerintah juga tidak harus menambah kas negara dari pembayaran pajak bagi mereka yang kaya. Tidak dibenarkan berdasarkan *istiṣlāḥ* pemerintah menetapkan wajib pajak, kepada mereka yang kaya itu. Akan tetapi, dalam kondisi gaji prajurit tidak mencukupi, sehingga dikhawatirkan mereka akan mencari tambahan di luar

kedinasannya yang bisa membawa akibat negatif, misalnya hal itu akan dijadikan kesempatan oleh musuh untuk menyerbu kaum muslimin, pemerintah melalui metode *istiṣlāḥ* dibenarkan menetapkan wajib paja kepada orang-orang kaya. Bahkan pemerintah dibenarkan juga menetapkan pajak khusus untuk daerah-daerah tertentu yang dipandang subur dan produktif. Ketetapan pajak semacam itu dipandang sebagai maslahat yang sejalan dengan tindakan *syara'*, tetapi tidak ada dalil khusus yang menunjukkannya.

2. 'Izz Al-Dīn ibn 'Abdu Al-Salām (577H-660 H)¹¹⁸

a. Teori *Al-Kullīyāt Al-Khamsah* 'Izz Al-Dīn ibn 'Abdu Al-Salām

Al-Qawā'id Al-Kubrā al-Mawsūm Qawā'id Al-Aḥkām Fī Iṣlāḥ Al-Anām merupakan salah satu karya 'Izz Al-Dīn ibn 'Abdu Al-Salām yang memiliki susunan pembahasan yang bisa dikatakan

¹¹⁸ Nama lengkapnya adalah Abū Muhammad 'Izz Al-Dīn 'Abd al-'Azīz bin 'Abd Al-Salām bin Abī al-Qāsim al-Sulamī, digelar dengan *sultān al-'ulamā'*. Seorang ulama ahli hadis dan ahli fikih dalam mazhab Syafi'i, lahir di Damaskus (Syiria) pada tahun 577 H. Ada perbedaan dalam hal tahun lahirnya, disebutkan juga ia lahir pada tahun 577 atau 578 H. Wafat di Mesir pada tahun 660 H. Diceritakan bahwa ia wafat pada saat sedang menafsirkan ayat al-Quran „*Allāhu nūr al-samāwāti wa al-arḍ*“. Pernah menjabat sebagai *qāḍī al-quḍāt* yang dikenal adil dan berani. Salah satu keputusannya yang dikenal cukup berani adalah menuntut pemerintah Mamluk dan pejabatnya yang sebelumnya berstatus budak untuk membayar sejumlah uang kepada *baitul mal* untuk kemerdekaan mereka. 'Izz Al-Dīn 'Abd al-'Azīz bin 'Abd Al-Salām juga dikenal sebagai ulama dengan kealimannya. Sehubungan dengan hal itu, Ibn Ḥājib, seorang ahli fikih dari Damaskus, yang juga merupakan seorang sahabat 'Izz Al-Dīn pernah menyatakan bahwa; –setelah berakhirnya periode imam-mazhab, kami tidak melihat ada ulama yang kealimannya dalam bidang fikih melampaui Al-Ghazālī, selain 'Izz Al-Dīn bin 'Abd Al-Salām Lihat: Syihāb Al-Dīn Abī Muhammad Abdurrahman bin Ism'īl al-ma'rūf Abū Syāmah Al-Maqdisī Al-Dimasyqī (w. 665 H), *Tarājimu Rijālī Al-Qarnain al-Sādis wa al-Sābi'* (*al-ma'rūf bi Al-Zīl 'alā Al-Rawḍatain*), cet. 2, (Beirut: Dār al-Jail, 1974), hlm. 216, Tāj Al-Dīn Abi Naṣri 'Abd al-Wahhāb bin 'Ali bin 'Abd al-Kāfi Al-Subkī (727-771 H), *Ṭabaqāt Al-Syāfi'iyyah Al-Kubrā*, jld. 8, (Kairo: Dār Ihya al-Kutub, 1964 M/1383 H), hlm. 209, Muḥammad Islmaīl, *Uṣūl Al-Fiqh Tārīkhuhu wa Rijāluhu*, (Kairo: Dār Al-Salām, t.t), hlm. 276, Abd Al-Rahmān Al-Syarqawī, *Riwayat Sembilan Imam Fikih*, (Bandung: Pustaka Hidayah, 2000), hlm. 693.

unik dan tidak linier. Hal ini dikarenakan dalam pembahasannya terdapat kaidah *uṣūliyyah* dan beberapa kaidah *fiqhiyyah*. Selain itu, sebagai kitab yang membahas tentang kaidah *uṣūliyyah*, sistematika kitab ini tidak sama dengan kitab *uṣūl mutakallimīn* lainnya. Diskusi tentang *hākim*, *taḥsīn* dan *taqbīkh* yang menjadi ciri dari kajian ushul fikih *mutakallimīn*, tidak dibicarakan secara proporsional dalam karya ini. Hal yang sama juga terjadi pada pembahasan yang berkaitan dengan *adillah*.¹¹⁹

Diawal kitabnya, Ibn _Abd Al-Salām langsung menfokuskan kajiannya tentang *maqasid syai`iyyah*. Oleh sebab itu, sangat wajar jika ulama mengklasifikasikan kitab ini bukan dalam kitab *susul fiqh*, tetapi masuk dalam kitab *qawa`id fiqhiyyah*. Kitab *Qawai`id al-ahkan li masalih al-anamini* terdiri dari dua juz. Pada juz pertama Ibn _Abd Al-Salām banyak membahas tentang konsep *maslahah* dan *mafsadah*, berikut pembagian berdasarkan hierarkinya. Di dalamnya juga mencakup pasal-pasal yang membahas tentang perbuatan mukallaf, berikut tingkatnya, keadilan, dan hal-hal yang terkait dari keduanya, yang merupakan perluasan dari konsep yang ia ajukan.

Pada Juz II, Ibn _Abd Al-Salām banyak membahas tentang *maslahah*, serta hal-hal yang menyebabkan terbaikannya *maslahah* dan *mafsadah*, baik karena lupa, maupun karena sebab-sebab *takhfif* yang lain, seperti *masyaqqah*. Pada juz ini juga masih disinggung *maslahah* dan *mafsadah* dalam beberapa pasal. Persoalan lain yang turut dibahas adalah masalah *adillah*, *ta`arud*, *kaidah-kaidah lughawiyah* dan beberap kasus fikih.

¹¹⁹ Kajian tentang sumber hukum sekilas dan bercampur dengan pembahasan yang lain. Walaupun pada Juz II ada bab khusus tentang *adillah*, tetapi tidak dikaji secara detail. Pembahasan kemudian beralih pada *ta`arudl dzahir wa, al-ashl*. Lihat: „Izzu Al-dīn Ibn „Abd Al-Azīz Ibn „Abd Al-Salām, *Al-Qawā`id Al-Kubrā Al-Mawsūm bi Qawa`id Al-Ahkām Fī Iṣlāḥ Al-Anām* , juz II, cet. VI, (Damaskus: Dār Al-Qalam, 2020), hlm. 97-103.

Ali Ahmad al-Nadawi, *al-Qawā`id al-Fiqhiyyah* (Damaskus:Diral-Qalam,t.t), hlm. 137.

Dengan demikian dapat dinyatakan bahwa, kitab ini tidak banyak membahas tentang detail ilmu usul fikih. Karena sejak awal, kitab ini langsung berbicara tentang *maqasid al-syari'ah*. Meskipun sebenarnya definisi tentang *maqasid al-syari'ah* baru dapat diketahui secara relatif lebih jelas dalam kitab yang lain, yaitu *al-qawa'id al-shugra*, ia menyebutkan:

الأضدادُ اُدْرَشِيَّةٌ اَلْاِةُ ي اَلْبَايِنِ و اَللَّذِي اَلْحَاوِةُ اَلشَّارِعِ بِمِجْرَا اَحْوَالِ
اُدْرَشِيَّةٌ اَوْ

اَلْحِكْمِ اِبْرَارِ ل ذَنْبِصِ بِاَلْحِكْمِ اَبَايُونِ ي اَوْعِ اَخْصِ اِنِ اَلْحِكْمِ اُرْشِيَّةٌ ,
لَا دَخِي

بِذَا اَوْضَافِ اُرْشِيَّةٌ وَاِغْنَا اَلْاِةُ و اَلْبَايِنِ اَلَّذِي ل ذَنْبِ وَاِدْرَشِيَّةٌ تَنْ
اَلْحِكْمِ .

tujuan umum syariat (*maqashid tasyri'*) *al-, ammah* adalah makna dan hikmah yang diperlihara oleh syar'I pada semua ketetapan hukum atau sebagian besarnya, sekalipun tidak dikhususkan untuk memeliharanya pada setiap jenis hukum dari hukum-hukum syariah. Termasuk di dalamnya setiap hal yang diberi sifat hukum dan tujuannya yang dilindungi'.

Ibnu Abd al-Salām berupaya menjelaskan masalah di balik ketaatan (Ibadah), dan perbuatan yang berhubungan dengan interaksi sesama manusia (muamalat), serta berbagai upaya yang dapat dilakukan seorang hamba dalam mewujudkannya. Tidak hanya sebatas itu ia juga menjelaskan berbagai tujuan yang bertentangan dengan tujuan syariat (*maqāsid al-mukhalaf*) dan usaha yang dapat dilakukan untuk menghindarinya. Termasuk juga penjelasan tentang bagaimana mendahulukan sebagian masalah dari masalah lainnya, dan bagaimana menunda munculnya sebagian mafsadah dari mafsadah lainnya, serta hal-hal yang termasuk ke dalam usaha seorang hamba yang di luar batas kemampuannya, dan jalan yang dapat ditempuh untuk mewujudkannya.¹²⁰

¹²⁰ Izz Al-Dīn ʿAbd al-ʿAzīz bin ʿAbd Al-Salām, *Al-Qawāʿid Al-Kubrā...*, hlm. 10.



Ibnu ʿAbd al-Salām menegaskan, bahwa syariat seluruhnya mengandung masalah, baik dalam bentuk upaya menghindari dari berbagai mafsadah atau upaya menarik maslahat, ia menyatakan:

Jika anda mendengar firman Allah: wahai orang-orang yang beriman (al-Baqarah: 104), maka perhatikanlah yang disampaikan setelah seruan-Nya itu, Anda tidak akan mendapati kecuali anjuran/perintah mengerjakan kebaikan atau pencegahan/larangan melakukan kejahatan, atau gabungan antara anjuran dan pencegahan. Sungguh Allah Swt telah menjelaskan dalam Al-qur'an berbagai kebaikan yang dianjurkan mengerjakannya, sebagaimana Allah Swt juga menjelaskan berbagai keburukan yang harus dijauhi.¹²¹ Selanjutnya Ibnu ʿAbd al-Salam, menjelaskan bahwa usaha seorang hamba dapat dibagi dua, salah satunya merupakan sebab terwujudnya kemaslahatan, yang terbagi ke dalam tiga bentuk yaitu; menjadi sebab terwujudnya kemaslahatan dunia, menjadi sebab terwujudnya kemaslahatan akhirat, dan menjadi sebab terwujudnya kemaslahatan dunia dan akhirat.

Ketiga jenis usaha ini diperintahkan untuk mengerjakannya, tingkat ketegasan (bobot perintah)-nya, disesuaikan dengan tingkatan kebaikan dan pentunjuk (rasyid) yang akan diperoleh. Di antara berbagai usaha ini ada yang nilainya (usaha) lebih baik dibanding hasil yang diperoleh, seperti usaha mengenal Allah Swt dan beriman kepada-Nya (lebih baik dari kenikmatan hidup dunia). Ada juga yang nilai hasilnya lebih baik dari nilai usahanya, seperti melihat Allah Swt di akhirat dan keridhaan-Nya adalah nikmat yang paling tinggi, terutama sekali kenikmatan melihat dan memandang Allah Swt.

Usaha kedua, adalah usaha yang menjadi sebab timbulnya mafsadah, yang dibagi juga ke dalam tiga bentuk, yaitu; menjadi

¹²¹ ʿIzzu Al-dīn Ibn ʿAbd Al-Azīz Ibn ʿAbd Al-Salām, *Al-Qawāʿid Al-Qawāʿid Al-Ahkām li Maṣāliḥ Al-Anām*, juz I, (Beirut: Dār Al-Kutub Al-ʿIlmiyyah, 1991 M/1414 H), hlm. 10.

sebab munculnya mafsadah dunia, menjadi sebab munculnya mafsadah akhirat, dan menjadi sebab munculnya mafsadah dunia dan akhirat.

Ketiga jenis usaha ini dilarang mengerjakannya, tingkat ketegasan (bobot larangan)-nya, juga sesuai dengan tingkatan keburukan dan kerusakan yang akan ditimbulkan.¹²²

Ibnu _Abd al-Salām menjelaskan, segala hal yang berhubungan dengan kenikmatan atau kesenangan dan kesengsaraan/penderitaan dunia, beserta sebab-sebabnya, dapat diketahui dengan adat (pengalaman atau pengetahuan empiris). Karena kenikmatan dunia ini: ada yang berhubungan dengan pengetahuan, dan ada juga yang berhubungan dengan keadaan, dan perasaan nikmat dalam melakukan suatu perbuatan, Sebanding dengan hasil yang diperoleh. Tidak sama hasil yang dirasakan (di dunia) antara seseorang yang melakukan shalat dalam keadaan yang membuatnya dapat menikmati shalat, dengan seseorang yang melakukan shalat dalam keadaan yang membuatnya tidak dapat menikmati shalat (sakit, pakaian kotor, tidak aman), sebagaimana juga tidak sama nilainya perbuatan seseorang yang menunaikan zakat dengan senang hati (membantu fakir miskin), dengan seseorang yang menunaikannya dengan perasaan terpaksa.¹²³

Maksud yang dapat dipahami dari pernyataan dan contoh yang dikemukakan _Izz Al-Dīn Ibnu _Abd al-Salām ini, bahwa hasil yang akan diperoleh atau dirasakan seseorang, sesuai dengan kadar pengetahuan dan keadaannya dalam melakukan suatu perbuatan. Dengan kata lain, upaya meningkatkan pengetahuan dan mewujudkan keadaan yang kondusif sangat penting dalam meningkatkan nilai (kualitas) suatu perbuatan, karena keadaan berhubungan dengan fisik, sementara pengetahuan berhubungan dengan mental seseorang. Adapun segala hal yang berhubungan

¹²² _Izz Al-Dīn _Abd al-_Azīz bin _Abd Al-Salām, *Al-Qawā'id Al-Kubrā...*, hlm. 11.

¹²³ _Izz Al-Dīn _Abd al-_Azīz bin _Abd Al-Salām, *Al-Qawā'id Al-Kubrā...*, hlm. 11.

dengan kenikmatan/ kesenangan, dan kesengsaraan/penderitaan di akhirat beserta sebab-sebabnya, dapat diketahui dengan janji dan ancaman, sebagaimana di bawah ini:

Berkaitan dengan kelelahan/kenikmatan (أرايات) Allah Swt berfirman:

﴿عَلَّمَ لَهُ مَا لَمْ يَكُن لَهَا بَالِغًا مِنْهُمْ﴾
 ﴿لِيُبَيِّنَ لَهُ مَا لَمْ يَكُن لَهَا بَالِغًا مِنْهُمْ﴾
 ﴿لِيُبَيِّنَ لَهُ مَا لَمْ يَكُن لَهَا بَالِغًا مِنْهُمْ﴾
 ﴿لِيُبَيِّنَ لَهُ مَا لَمْ يَكُن لَهَا بَالِغًا مِنْهُمْ﴾

Artinya: -Diedarkan kepada mereka piring-piring dari emas, dan piala-piala dan di dalam surga itu terdapat segala apa yang diinginkan oleh hati dan sedap (dipandang) mata dan kamu kekal di dalamnya", (QS. Al-Zukhruf: 71).¹²⁴

﴿لِيُبَيِّنَ لَهُ مَا لَمْ يَكُن لَهَا بَالِغًا مِنْهُمْ﴾
 ﴿لِيُبَيِّنَ لَهُ مَا لَمْ يَكُن لَهَا بَالِغًا مِنْهُمْ﴾
 ﴿لِيُبَيِّنَ لَهُ مَا لَمْ يَكُن لَهَا بَالِغًا مِنْهُمْ﴾
 ﴿لِيُبَيِّنَ لَهُ مَا لَمْ يَكُن لَهَا بَالِغًا مِنْهُمْ﴾
 ﴿لِيُبَيِّنَ لَهُ مَا لَمْ يَكُن لَهَا بَالِغًا مِنْهُمْ﴾

Artinya: -Diedarkan kepada mereka gelas yang berisi khamar dari sungai yang mengalir. (Warnanya) putih bersih, sedap rasanya bagi orang-orang yang minum!, (QS. Al-Shaffat: 45-46).¹²⁵

Adapun yang berhubungan dengan kesenangan/kebahagiaan (الدارح), Allah Swt berfirman:

﴿لِيُبَيِّنَ لَهُ مَا لَمْ يَكُن لَهَا بَالِغًا مِنْهُمْ﴾
 ﴿لِيُبَيِّنَ لَهُ مَا لَمْ يَكُن لَهَا بَالِغًا مِنْهُمْ﴾
 ﴿لِيُبَيِّنَ لَهُ مَا لَمْ يَكُن لَهَا بَالِغًا مِنْهُمْ﴾

Artinya: -Maka Tuhan memelihara mereka dari kesusahan hari itu, dan memberikan kepada mereka kejernihan (wajah) dan kegembiraan hatil. (QS. Al-Insan: 11).¹²⁶

¹²⁶ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemah*

¹²⁴ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemah New Cordova*,
(Bandung: Syaamil Quran, 2012),

¹²⁵ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemah*



¹²⁶ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemah*

فانهم كانوا فرحين بما آتاهم الله من الغنائم ولم يكادوا يذموا على ما آتاهم الله من نعمه الا قليلا من الذين ظلموا

فانهم كانوا فرحين بما آتاهم الله من الغنائم ولم يكادوا يذموا على ما آتاهم الله من نعمه الا قليلا من الذين ظلموا

Artinya: -Mereka dalam keadaan gembira disebabkan karunia Allah yang diberikan-Nya kepada mereka, dan mereka bergirang hati terhadap orang-orang yang masih tinggal di belakang yang belum menyusul mereka, bahwa tidak ada kekhawatiran terhadap mereka dan tidak (pula) mereka bersedih hati, (QS. Ali-Imran: 170).¹²⁷

فانهم كانوا فرحين بما آتاهم الله من نعمه الا قليلا من الذين ظلموا

Artinya: -Mereka bergirang hati dengan nikmat dan karunia yang yang besar dari Allah, dan bahwa Allah tidak menyalahkan pahala orang-orang yang beriman, (QS. Ali-Imran: 171).¹²⁸

Sementara itu yang berhubungan dengan kesakitan/penderitaan (الشدائد) Allah Swt berfirman:

فانهم كانوا فرحين بما آتاهم الله من نعمه الا قليلا من الذين ظلموا

Artinya: -Dalam hati mereka ada penyakit, lalu ditambah Allah penyakitnya; dan bagi mereka siksa yang pedih, disebabkan mereka berdusta, (QS. Al-Baqarah: 10).¹²⁹

¹²⁹ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemah*

¹²⁷ Kementerian Agama RI, *Al-Qur''an dan Terjemah*

¹²⁸ A Kementerian Agama RI, *Al-Qur''an dan Terjemah*



¹²⁹ Kementerian Agama RI, *Al-Qur''an dan Terjemah*

وَأَمَّا نَارُهَا فَتَشْتَدُّ سِوَى مَا فِيهَا مِنْ نَارٍ وَتُزَادُ بِالنَّارِ الَّتِي فِيهَا

وَأَمَّا نَارُهَا فَتَشْتَدُّ سِوَى مَا فِيهَا مِنْ نَارٍ وَتُزَادُ بِالنَّارِ الَّتِي فِيهَا

وَأَمَّا نَارُهَا فَتَشْتَدُّ سِوَى مَا فِيهَا مِنْ نَارٍ وَتُزَادُ بِالنَّارِ الَّتِي فِيهَا

وَأَمَّا نَارُهَا فَتَشْتَدُّ سِوَى مَا فِيهَا مِنْ نَارٍ وَتُزَادُ بِالنَّارِ الَّتِي فِيهَا

Artinya: -Diminumnya air nanah itu dan hampir dia tidak bisa menelannya dan datanglah (bahaya) maut kepadanya dari segenap penjuru, tetapi dia tidak juga mati, dan dihadapannya masih ada azab yang berat, (QS. Ibrahim: 17).¹³⁰

Untuk yang berkaitan dengan kesusahan/kesengsaraan (أَغْمُومٌ), Allah Swt berfirman:

وَأَمَّا نَارُهَا فَتَشْتَدُّ سِوَى مَا فِيهَا مِنْ نَارٍ وَتُزَادُ بِالنَّارِ الَّتِي فِيهَا

وَأَمَّا نَارُهَا فَتَشْتَدُّ سِوَى مَا فِيهَا مِنْ نَارٍ وَتُزَادُ بِالنَّارِ الَّتِي فِيهَا

وَأَمَّا نَارُهَا فَتَشْتَدُّ سِوَى مَا فِيهَا مِنْ نَارٍ وَتُزَادُ بِالنَّارِ الَّتِي فِيهَا

وَأَمَّا نَارُهَا فَتَشْتَدُّ سِوَى مَا فِيهَا مِنْ نَارٍ وَتُزَادُ بِالنَّارِ الَّتِي فِيهَا

Artinya: -Setiap kali mereka hendak ke luar dari neraka lantaran kesengsaraan mereka, niscaya mereka dikembalikan ke dalamnya. (kepada mereka dikatakan), "Rasailah azab yang membakar ini", (QS. Al-Hajj: 22).¹³¹

Ibn 'Abd Al-Salām menjelaskan, untuk memelihara aturan-aturan hukum yang ada dapat ditempuh dengan *jalb al-maṣāliḥ* (mewujudkan kemaslahatan) dan *dar 'u al-mafāsid* (mencegah hal-hal yang merusak)." Selanjutnya, Ibnu 'Abd al-Salām menjelaskan, *maṣlahah* itu terbagi dua; pertama, *maṣlahah haqiqi* yaitu: kenikmatan (fisik) dan kebahagiaan (mental), dan kedua *maṣlahah majāzī* yaitu: sebab-sebab yang mewujudkannya. Terkadang sebab

¹³¹ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemah*

sebab yang mewujudkan kemaslahatan terlihat mengandung mafsadah, sehingga diperintahkan atau dibolehkan, tapi bukan karena mafsadah yang dikandungnya, melainkan karena hal itu

¹³⁰ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemah*



¹³¹ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemah*

menjadi sebab yang mewujudkan kemaslahatan, sebagaimana terdapat dalam berbagai hukuman (*uqubāt*) dan *ta'zīr* dalam syariat, maka pelaksanaan '*uqubāt* dan *ta'zir* itu diperintahkan bukan karena mafsadah yang dikandungnya, melainkan untuk mencapai tujuan dari penghukuman itu sendiri, yaitu: terealisasinya kemaslahatan. Dengan demikian tujuan syariat mewajibkan itu semua adalah demi terwujudnya *maṣlahah haqīqī*. Adapun "sebab" dinamakan dengan maslahat majazi karena diberikan nama, dengan nama yang pada hakikatnya hanya dimiliki oleh musabbab-nya yaitu: *maṣlahah*.¹³²

Dengan kata lain terhindarnya seseorang dari *mafsadah* (*dar'u al-mafāsīd*), atau justru terkadang harus merasakan *mafsadah* adalah sebab/sarana mewujudkan musabbab/tujuan-nya yaitu, *maṣlahah haqīqī*. Dari sini juga dapat dipahami, upaya mendahulukan *dar'u al-mafāsīd* dari *jalbu al-maṣālih* dilakukan ketika kedua-duanya berstatus sebagai sarana atau sebab, adapun tujuan keduanya tetap satu yaitu, mewujudkan kemaslahatan (*tahqīq al-maṣālih*).

Dari sini dapat disimpulkan, kecenderungan Ibnu ʿAbd al-Salām mengarahkan ijtihad kepada pertimbangan maslahah yang menjadi tujuan syariat sangat tinggi, sehingga terkesan sangat dialektis dan dinamis, terkadang dapat diarahkan untuk menutup pintu-pintu mafsadah (*sadd al-dzarī'ah*), atau justru menarik atau membuka selebar-lebarnya pintu *maṣlahah* (*fath al-dzarī'ah*), namun semua itu bermuara pada satu tujuan yaitu; untuk mewujudkan kemaslahatan hamba di dunia dan akhirat. Oleh sebab tidak mengherankan jika ʿAbdu Al-Salām Balājī¹³³ menyatakan bahwa karya yang dihasilkan ʿIzzu Al-Dīn ʿAbdu Al-Azīz ibn

A R - R A N I R Y

¹³² ʿIzz Al-Dīn ʿAbd al-Azīz bin ʿAbd Al-Salām, *Al-Qawā'id Al-Kubrā*..., hlm. 14.

¹³³ ʿAbdu Al-Salām Balājī, *Taṭawwuru ʿilmi Uṣūl Al-Fiqh wa Tajadduhu (wa Ta'aththaruhu bi Al-Mabāhith Al-Kalāmiyyah)*, (Beirut: Dār Ibn Hazm, 2010), hlm. 306.

Abdu Al-Salām dalam ushul fikih dianggap berbeda dengan karya dari tokoh lain pada masa sebelumnya.

Teori *al-kullīyāt al-khamsah* Izzu Al-Dīn Abdu Al-Salām tidak berubah dengan pendahulunya. Hanya saja ia menambahkan dari lima menjadi enam yaitu dengan menambahkan kehormatan (*al-ird*) sebagai bagian dari *maqāṣid al-darūriyyah*.¹³⁴ Gagasan tambahan pada *al-kullīyāt al-khamsah* ini nantinya juga diikuti oleh beberapa tokoh selanjutnya sampai pada era modern.

3. Al-Qarāfi (626 H - 684 H)¹³⁵

a. Teori *Al-Kullīyāt Al-Khamsah* imam Al-Qarāfi

Pembahasan masalah oleh Al-Qarāfi dibahas dalam pembahasan *al-munāsib* yang merupakan uraian dari bab pembahasan tentang qiyas. Bahasan tentang qiyas sendiri diuraikan sebanyak 27 halaman, adapun total keseluruhan pembahasan semua

¹³⁴ Kasdim Bustami, *Rekonstruksi Ushul Fikih terhadap Pembaruan Hukum Islam di Indonesia*, (Banda Aceh: PeNa, 2021), hlm. 161-162.

¹³⁵ Nama lengkap adalah Syihāb Al-Dīn Abū Al'Abbās Ahmad ibn Idrīs Al-Mālikī dan lebih masyhur dikenal dengan Al-Qarāfi. Banyak pujian orang untuknya dengan memberi gelar kepada Al-Qarāfi dengan sebutan „*al-syaikh al-imām al-„ālim al-faqīh al-uṣūlī al-ṣanhājī*. Ia juga dikenal sebagai imam dalam ushul fikih dan *uṣūl al-dīn*, ia juga pakar dalam bidang keilmuan lain, seperti tafsir, hadis, ilmu kalam, ilmu tata bahasa, nahwu, syair, dan pakar perbandingan dalam lintas kelompok pemikiran dan mazhab. Dari dua kitab utama yang penulis telusuri — *Al-Furūq wa Anwār Al-Burūq fī Anwār Al-Furūq* dan *Syarḥ Tanqīh Al-Fuṣūl Fī Ikhtisār Al-Maḥṣūl Fī Al-Uṣūl*— Tidak disebutkan tahun kelahiran imam Al-Qarāfi. Namun dalam kitab *al-„aqdu al-manzūm fī al-khuṣūṣ wa al-„umūm* pada bab ke tiga Al-Qarāfi menyebut dirinya lahir pada tahun 626 H di Mesir. Mengenai kelahiran ini juga dinukil oleh Al-Allāmah Muhammad Ju'ait Al-Tūnisī dalam kitabnya *hasyiyah „ala Syarḥ tanqīh al-fuṣūl*. Al-Qarāfi wafat pada bulan Jumadil akhir tahun 684 H, ada sedikit perbedaan mengenai tahun wafatnya sebagaimana yang penulis baca dalam *Syarḥ Tanqīh Al-Fuṣūl* karya Al-Qarāfi, di mana penerbit dalam menguraikan secara singkat biografi Al-Qarāfi, disebutkan bahwa tahun wafatnya adalah pada 682 H, selisih dua tahun dengan tahun wafat yang disebutkan dalam referensi lain. Dikuburkan di daerah kelahirannya Al-Qarāfah. Lihat: <https://al-maktaba.org/book/33>, diakses pada minggu tanggal 06 Februari 2022, lihat juga: Abū Al'Abbās Ahmad ibn Idrīs Al-Ṣanhājī Al-Qarāfi, *Al-Furūq wa Anwār Al-Burūq fī Anwār Al-Furūq*, jld. 1, (Beirut: Darul Kutub Ilmiah, 1998 M / 1418 H), hlm. 3.

bab dalam kitab *Syarḥ Tanqīḥ Al-Fuṣūl* sebanyak 362 halaman. Al-Qarāfi menguraikan tentang *al-munāsib* pada point ketiga dari pembahasan *al-dālah* „*alā al-*, *illah* yang merupakan penjabaran dari pembahasan qiyas, di mana dia membagikannya ke dalam tujuh sub bab (*al-fuṣūl*). Al-Qarāfi menguraikan:

"... الإياسة : أ تضمن دطَي ا طَحَة و درء الـسدة . نا لول : الـغن يتال روجوب
 ا زلة. و ا ناين ا
 لسالك نطل خرمي
 اطار. 136

Lebih kurang artinya: -*Al-munāsib* adalah apa saja yang cakupannya untuk memperoleh kemaslahatan atau mencegah kerusakan. Adapun yang pertama seperti orang kaya menjadi alasan logis (*illat*) diwajibkannya zakat, dan yang kedua seperti mabuk menjadi alasan logis diharamkannya khamar¹³⁶.

Selanjutnya ia menjelaskan:

و الإياسة ليلىم اىل ا و بى حدى اورورت, و اىل ا و بى حدى اىلجات, و
 لىل ا و بى حدى انانت, نلىل ا لول نلىل انان, و انان نلىل انان ر نىد
 انراض
 , نالول: نرو اللىل اىل ا و بى حدى انان و للىل ا و بى حدى ا و لىل ا
 و
 ال اوال و لىل ا و انراض... 137

„*Al-munāsib* terbagi kepada: sesuatu yang berada dalam ruang lingkup darurat (*primer*), sesuatu yang berada dalam ruang lingkup hajat (*skunder*), dan sesuatu yang berada dalam ruang lingkup pelengkap (*tersier*). Maka ruang lingkup *primer* harus didahulukan daripada ruang lingkup *skunder*, begitu juga ruang lingkup *skunder* harus didahulukan dari ruang lingkup *tersier*; jika terjadi pertentangan dari ketiga kategori tersebut. Adapun untuk kategori pertama (*primer*) seperti lima hal pokok (*al-al-kullīyāt al-*

¹³⁶ Syihāb Al-Dīn Abū Al'Abbās Ahmad ibn Idrīs Al-Ṣanhājī Al-Qarāfi, *Al-Dzakhīrah*, taḥqīq Muhammad Ḥajī, jld. 1, (Beirut: Dār Al-Gharb Al-Islām, 1994), hlm. 127, dan lihat juga: Al-Qarāfi, *Syarḥ Tanqīḥ Al-Fuṣūl*..., hlm.

303.

¹³⁷ Al-Qarāfi, *Syarḥ Tanqīḥ Al-Fuṣūl...*, hlm. 303-304.

khamsahah) yaitu menjaga jiwa, agama, keturunan, akal dan harta, serta disebutkan juga ada tambahan yaitu menjaga kehormatan...’.

وَأَنبَأَ: أَنِّي زَوَّجْتُ أَوْيَلًا طَغْرِيَّةً، لِنِ الْبَاحِ غُرِّي رَضُورِي، مِّنْ إِجْبَاحِ
 نَدْوِ أَوْيَلٍ
 فِي مَنَاطِئِ أَيْدِي أَوْيَلٍ طَغْرِيَّةً، وَ أَوْيَلًا ر: أَا الْكُنْ حَا خَالِقِ نَحْرِهِ نَبَاوَلِ
 أَذْكَالِ الْكُرْمِ
 الْأَنْزَوَاتِ ...¹³⁸

adapun kategori yang kedua seperti seorang wali menikahkan anak perempuan yang masih kecil, maka sesungguhnya nikah tersebut tidak darurat baginya, akan tetapi ia menjadi kebutuhan bagi si wali untuk memperoleh pasangan yang sepadan agar tidak hilang kesempatan. Adapun kategori ketiga yaitu segala sesuatu yang mendorong pada keindahan (kemuliaan) akhlak, seperti larangan untuk menggunakan hal-hal yang kotor...’.

Sampai di sini terlihat bahwa dari teks yang ditulis oleh Al-Qarāfi di atas, terdapat beberapa perbedaan mendasar dalam penggunaan istilah dan urutan dari *al-kullīyāt al-khamsah* dengan *uṣūliyyūn* sebelumnya. Pertama dalam penggunaan istilah kategori yang ketiga (tersier). Al-Qarāfi menggunakan istilah *al-tatimmāt* yang secara bahasa artinya pelengkap atau penyempurna. Istilah *al-tatimmāt* (tersier) ini pada tokoh *uṣūliyyūn* sebelumnya menggunakan istilah *al-tahsiniyyāt*. Walau demikian perbedaan istilah tersebut tidak memberikan pengaruh pada substansinya karena hanya berbeda pada seputaran bahasan, yang secara maksud tetap sama.

Kemudian, secara pembagian dan konsep *al-kullīyāt al-khamsah* yang diuraikan Al-Qarāfi ada sedikit perbedaan, terutama dalam penempatan urutan maqāsid yang harus dijaga. Urutan lima hal pokok (*al-al-kullīyāt al-khamsahah*) dalam pandangan Al-Qarāfi yaitu menjaga jiwa, agama, keturunan, akal dan harta, serta disebutkan juga ada tambahan yaitu menjaga kehormatan. Di sini kelihatan bahwa Al-Qarāfi menempatkan jiwa pada urutan pertama, penempatan ini tentu berbeda dengan urutan yang telah dibuat oleh

¹³⁸ Al-Qarāfi, *Syarḥ Tanqīḥ Al-Fuṣūl...*, hlm. 304.

tokoh *usūliyyūn* sebelumnya seperti Al-Ghazālī yang menempatkan agama pada urutan pertama. Hanya saja sejauh penelusuran penulis, Al-Qarāfi tidak menjelaskan kenapa penempatan urutan *al-kulliyāt al-khamsah* berbeda dengan tokoh sebelumnya.

Begitu juga dengan penambahan lima hal pokok, di mana Al-Qarāfi tidak memiliki pandangan dan penjelasan yang utuh terhadap penambahan tersebut, karena lafazh yang digunakan sebagaimana dalam teks di atas adalah *qīla*, di mana kata kerja itu merupakan kata kerja pasif yang tentunya pelaku dalam hal ini yang mengatakan penambahan tersebut tidak diketahui siapa orangnya.

Selanjutnya kesimpulan lain dari konsep *maqāṣid* dalam pemikiran Al-Qarāfi sebagaimana yang disebutkan oleh Al-Qarāfi, adalah bahwa secara teori Al-Qarāfi masih sama dan sepakat dengan teorinya Al-Ghazālī dalam kaitan pembagian maslahat, di mana terbagi ke dalam tiga kategori maslahat yaitu *darūrāt*, *ḥājāt* dan *taḥsīnāt*. Bahkan termasuk cakupan *darūrāt* yang terbagi ke dalam lima *maqāṣid* yang harus dijaga, semuanya merupakan konsep yang sudah digagas oleh imam Al-Ghazālī. Dengan demikian sampai di sini Al-Qarāfi masih dianggap *muqallid* — bahkan hampir semua ulama ushul sebelumnya— kepada imam Al-Ghazālī.¹³⁹

Menariknya Abdurrahman Yusuf Abdullah Al-Qaraḍāwi mempertanyakan penggunaan kata yang dipakai Al-Qarāfi ketika menguraikan kategori darurat dengan lima *maqāṣid* yang harus dijaga. Kata yang dimaksud adalah "دور". Lafaz ini bisa dilihat dalam uraian Al-Qarāfi tentang *al-darūrāt* pada dua kitabnya yaitu *al-dzakīrah fi mazhab Mālik* dan *syarḥ tanqīḥ al-fuṣūl*. Al-Qarāfi mengatakan dalam tulisannya itu;

¹³⁹ Abdurrahman Yusuf Abdullah Al-Qaraḍāwi, *Nazariyyah Maqāṣid...*, hlm. 110.

نالول (adapun yang pertama) —maksudnya adalah sesuatu yang masuk dalam kategori *al-darūrāt*— ذنوا لَلَّات ااملسة (seperti lima pokok). Menurut Abdurrahman Yusuf Abdullah Al-Qarāḍāwi penggunaan kata *naḥwa* ini bisa bermaksud bahwa kategori *al-darūrāt* itu tidak terbatas pada lima hal pokok saja yang selama ini sudah diketahui bersama. Hal ini bisa dilihat dalam pernyataan Al-Qarāfi selanjutnya setelah menyebut lima maksud yang harus dijaga dengan menyebut kehormatan sebagai maksud yang ke enam. Hanya saja kemungkinan itu tidak ada penjelasan yang mendukung dan menguatkan bahwa penambahan lima maksud syariat menjadi enam berasal dari Al-Qarāfi. Akan tetapi, tulisan dan pernyataan Al-Qarāfi dalam ke dua kitab di atas perlu menjadi perhatian dan diungkapkan apa adanya.¹⁴⁰

Walau demikian, banyak penulis yang secara langsung menyatakan bahwa Al-Qarāfi memang menambahkan *maqāṣid* menjadi *al-darūrāt al-sittah*, dengan menjadikan „*ird* (kehormatan) sebagai *maqāṣid* yang ke enam yang harus dijaga. Di antara penulis yang menyatakan demikian adalah Yusuf Al-Qarāḍāwi. Ia menuliskan bahwa „sebagian ulama dahulu seperti Al-Qarāfi ada yang memasukkan kehormatan (*al-„ird*) ke dalam *maqāṣid al-syarī“ah*. Yusuf Al-Qarāḍāwi menyepakati hal tersebut, dengan alasan ada beberapa hadis yang menyebutkan hal itu, di antaranya;¹⁴¹

لك الماسم لذل الماسم ل حرلم دا و لرض و الل

—setiap muslim terhadap muslim yang lain terjaga darah, kehormatan dan hartanya.

¹⁴⁰ Abdurrahman Yusuf Abdullah Al-Qarāḍāwi, *Naẓariyyah Maqāṣid...*, hlm. 115.

¹⁴¹ Yusuf Al-Qarāḍāwi, *Dirāsah fī Fiqh Maqāṣid Al-Syarī“ah Bayna Al-Maqāṣid Al-Kulliyah wa Al-Nuṣūṣ Al-Juz“iyyah*, cet. 3, (Kairo: Dār Al-Syurūq, 2008), hlm. 27.

Hadis yang lain ia sebutkan yaitu;

لن داءك و أراضك و أوائك حرام
ثُمَّ

-sesungguhnya darah kalian, kehormatan kalian, harta kalian adalah haram (terjaga) atas kalian yang lain...¹⁴²

Sebagai salah satu tokoh *uṣūliyyūn* yang masuk dalam barisan yang memiliki pemikiran terhadap teori *maqāṣid al-syarī'ah*, pembahasan tentang *maqāṣid al-syarī'ah*-nya Al-Qarāfi tidak selengkap dan sistematis seperti pembahasan Al-Syātībī dalam kitabnya *al-muwāfaqāt*, akan tetapi nama Al-Qarāfi tetap menghiasi dalam kajian-kajian *maqāṣid* yang dibahas dan ditulis para peneliti lainnya. Bahkan Ibnu Ḍāsyūr sendiri mengakui bahwa Al-Qarāfi merupakan salah satu penggagas atau pencetus ilmu *maqāṣid*.¹⁴³ Hal ini menurut Ibnu Ḍāsyūr bisa dilihat dari salah satu karya Al-Qarāfi yaitu kitab *al-furūq* yang merupakan bukti nyata terhadap gagasannya tentang *maqāṣid*.¹⁴⁴ Dalam pengantarnya (*muqaddimah*), disebutkan;

لن أضرولاً رشّة لسُّلن: أحدُّلُ الماسمى بهُ ضرولاً لِّل... و الماسمى الثانيين:
لؤلؤد لِّل...
لّة , نثارية ادد, كتكبة المادد, اشملل كئل الرر ا رشع و حتخ, لّة لائدة ان
ا لروع ب ا رشّة ال ديص ... و ذ لؤلؤد هممة ب ا ل, كتكبة ا ل, و لدر
الحاظه هبا ك لدر ا ل و رشف, و ك ر روق ا ل و عرف, و
نضرح ا ا
ا ل ذوى و رشف, هبا نبالس ا ل, و ناضري ا ل نضالء, و جزر ا ل
كئل ا ل ذع, و حاز لطة ا ل سحق ان هبا رع و ان جي هرج ا ل روع
بها اسحات ا ل ذة دون
ا لؤلؤد ا لّة, نبالضت ا ل ا ل روع و اخذنت, و هزرت خواظر
هبا و اضعرت,

¹⁴² Penggalan hadis yang diriwayatkan oleh Muslim dalam *kitab al-hajj*

(1218) dari Jabir. Lihat: Yusuf Al-Qaradhawi, *Fiqh Maqashid Syariah, Moderasi Islam antara Aliran Tekstual dan Aliran Liberal*, diterjemahkan oleh Arif Munandar Riswanto, (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2007), hlm. 26-27.

¹⁴³ Muhammad Al-Tāhir bin Āsyūr, *Maqāṣid Al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, cet. 9, (Kairo: Dāru Al-Salām, 2020), hlm. 8.

¹⁴⁴ Ahmad Wafāq ibn Mukhtār, *Maqāṣid Al-Syarī'ah* „inda Al-Imām Al-Syāfi'ī, cet. 2, (Kairo: Dār al-Salām, 2019), hlm. 117.



و ضرائق اَلْهَسِّ ذَلِزِل و لِّعَت, و احذاج اهل حذغ اجلزّة ات اَيَّت ل نَدَّ اِه, و انه ندى
 اَحْمَر و هل نالظ اَلْهَسِّ اَنْ ظَاة اَّا اُّ, و ان ضحط اَّا نل و اَلْهَسِّ اَسْرَغْن مَن
 حذغ
 لُرث اجلزّة ات ؛ لدرهجا بف اَلْهَسِّ ات, و اهن د تَدَد ا ا نبالظ تَدَد
 غُرِي و
 نِيَاة. ¹⁴⁵

Lebih kurang dipahami dari teks di atas, bahwa Al-Qarāfi menyatakan *_ushul* (dasar) syariat itu ada dua pembagian, salah satunya adalah *ushul* fikih dan yang kedua kaidah fikih. kaidah fikih ini memiliki jumlah yang banyak, keluasan jangkauan, mencakup pada rahasia-rahasia syariat dan hikmahnya, di setiap kaidah memiliki cabang yang banyak dalam syariat yang tidak terbatas dan kaidah-kaidah ini memiliki urgensi dalam fikih, kemanfaatan yang besar, dan nilai pemahaman kaidah ini akan memberikan kualitas dan kemampuan bagi seorang ahli fikih, maka akan terlihat keindahan ilmu fikih dan pengetahuannya, akan semakin jelas dan terbuka konsep fatwa di mana para ulama saling berlomba-lomba dan saling mengakui keutamaan mereka yang memiliki kelebihan, dan memperoleh keunggulan padanya, **maka barang siapa yang mengeluarkan sesuatu yang sifatnya cabang (partikular) dengan suatu maslahat yang sifatnya juga partikular (*juz'īyyāt*) tanpa melihat kaidah yang universal (*al-kulliyah*), maka tentu akan terjadi kontradiksi dan perbedaan pada cabangnya**, dan terjadinya kegoncangan dan ketidakstabilan yang tentu berisiko, jiwa akan terasa sempit yang pada akhirnya akan mengalami keputusasaan. Kebutuhan menjaga sesuatu yang sifatnya partikular (*juz'īyyāt*) yang tidak ada akhirnya, hingga usia berakhir sesuatu yang diinginkan tanpa akhir juga tidak terpenuhi. Oleh karena itu barangsiapa yang mengontrol fikih dengan kaidah-kaidahnya yang universal, maka tentu tidak diperlukan menguasai (menghafal) sesuatu yang sifatnya partikular (*juz'īyyāt*) yang jumlahnya sangat banyak, hal ini dikarenakan sesuatu yang partikular (*juz'īyyāt*) baik yang sifatnya saling bertentangan dengan yang lain ataupun yang tidak semuanya terakomodir dan bersatu dalam kaidah yang global (*al-kulliyah*).

¹⁴⁵ Abū Al'Abbās Ahmad ibn Idrīs Al-Ṣanhājī Al-Qarāfi, *Al-Furūq...*, hlm. 6-8.

Pada kesempatan yang lain di karyanya yang sama pada jilid ke tiga, Al-Qarāfi menyatakan;

فِيهَا لُجَعَت هَذِهِ الْأَوْلَادُ زَلَّ سِنَةٌ أَخْذَالَفَ أَوْرَدَ رَشَعَ لِحَكْمِ وَ
 بِذُنُوبِ
 سِنَةٌ أَخْذَالَفَ أَوْلَاءُ، وَشَهَاتُ زَلَّ أَرُوقَ وَاجْلَهَا وَ
 أَخْلَاءُ¹⁴⁶.

Di sini Al-Qarāfi menegaskan bahwa _jika kaidah-kaidah ini kita telusuri akan jelaslah bagi kita sebab perbedaan dalam sumber-sumber hukum syara‘ dan sebab perbedaan para ulama, dan kemudian akan membentuk kelompok-kelompok, hikmah dan _illat (alasan-alasan logis)‘.

Di awal kitab *Al-Furūq wa Anwār Al-Burūq fi Anwā‘ Al-Furūq* dalam pengantarnya, Al-Qarāfi menjelaskan sebab penamaan kitab tersebut adalah dikarenakan ia mengumpulkan kaidah fikih sebanyak 548 kaidah yang sangat jelas, di mana _setiap kaidah memiliki cabang-cabangnya yang sesuai sehingga menambah kelengkapan dada dalam memahami setiap cabangnya‘.¹⁴⁷

Untuk menjelaskan kaidah yang demikian banyak, kitab *Al-Furūq* ini ditulis oleh Al-Qarāfi dalam empat jilid. Selain di awal bab yang dalam pengantarnya Al-Qarāfi menjelaskan beberapa hal tentang maslahat yang universal (*al-kulliyah*) dan maslahat yang sifatnya partikular (*juz‘īyyāt*), Al-Qarāfi juga menyinggung tentang kemaslahatan (*istislāh*) dan kerusakan (*mafsadah*) dalam beberapa pembahasannya. seperti pada pembahasan bagian tiga puluh sembilan (*al-firq al-tāsi‘ wa al-tsalātsūn*) tentang kaidah *al-zawājir* dan kaidah *al-jawābir*. Al-Qarāfi menjelaskan sebagai berikut;

¹⁴⁶ Abū Al‘Abbās Ahmad ibn Idrīs Al-Ṣanhājī Al-Qarāfi, *Al-Furūq wa Anwār Al-Burūq fi Anwā‘ Al-Furūq*, jld. 3, (Beirut: Darul Kutub Ilmiah, 1998 M / 1418 H), hlm. 145.

¹⁴⁷ Lihat kembali: Abū Al‘Abbās Ahmad ibn Idrīs Al-Ṣanhājī Al-Qarāfi, *Al-Furūq wa Anwār Al-Burūq fi Anwā‘ Al-Furūq*, jld. 1, (Beirut: Darul Kutub Ilmiah, 1998 M / 1418 H), hlm. 11.

وَأَنَّ لَدَائِدُنَ كَيْفِيَّانَ وَتَرِيْرٌ قُلُّ أَنَّ زَوَاجِرَ تَلِيْدِ الْفَاسِدِ، نَدِدِ يُونِ
 أَطَّانَ بِفِ الْمَلْدُنِي وَ لَدِ لِيُونِ أَطَّانَ، الْكَطَّانَ وَ اِهْلَانِي لِيَانِ
 تُزَجْرَمَهُ وَ
 يُؤَدِّبُهُمْ لِيَطَّانَهُمْ نِي دِلْرَاءِ اِنَاْسِ دِمَهُ وَ اِسْخَطَالَهُمْ ... وَ اَا اِجْلُوْر لِيَبِي اِرْشُوْةَ
 لِسْخَدْرِكِ الْمَطَّالِحِ اِنَاْةَ، وَ اَزَوَاجِرِ اِرْشُوْةَ دِلْرَاءِ الْمَاسِدِ الْمَخْوَلَةِ...¹⁴⁸

ini dua kaidah yang luar biasa, di mana bahwasanya *al-zawājir* (pencegahan) itu berkaitan dengan *mafāsīd* (kerusakan), maka terkadang pada *al-zawājir* ada yang merupakan maksiat oleh para mukallaf dan terkadang itu bukan merupakan maksiat. Seperti anak kecil dan orang gila, maka sesungguhnya kita mencegah mereka dan mendidik mereka bukan karena kemaksiatan mereka akan tetapi untuk mencegah terjadinya kesurakan (*mafāsīd*) dan memperbaiki (*istiślāh*) mereka...adapun *al-jawābir* (perbaikan/pemaksaan) disyariatkannya untuk memperbaiki/memperoleh kemaslahatan yang telah hilang, adapun *al-zawājir* disyariatkan untuk mencegah kerusakan yang terjadi.

Dalam kitab *Al-Furūq* ini, Al-Qarāfi juga menyinggung tentang *al-maṣlaḥah mursalah*. Sejauh bacaan penulis, Al-Qarāfi menjelaskannya pada jilid ke dua pada pembahasan bagian ke tujuh puluh delapan, tentang kaidah *siapa yang bisa memberi fatwa dan siapa yang tidak bisa memberi fatwa hukum*. Dalam penjelasan kaidah ini Al-Qarāfi menggunakan pertimbangan sesuai urutan maslahat yang disyariatkan (*al-maṣāliḥ al-syar‘īyyah*). Secara bersamaan urutan maslahat yang disebut Al-Qarāfi adalah mulai dari *al-maṣāliḥ al-darūriyyah* (primer), *al-hājiyyah* (skunder) dan *al-tammīyah* (tersier). Adapun *al-maṣlaḥah mursalah* merupakan urutan maslahat yang paling rendah.¹⁴⁹ *Al-maṣlaḥah mursalah* juga disinggung secara sepintas dalam karyanya yang lain, ketika ia

¹⁴⁸ Abū Al‘Abbās Ahmad ibn Idrīs Al-Ṣanhājī Al-Qarāfi, *Al-Furūq*..., hlm. 367-368.

¹⁴⁹ Abū Al‘Abbās Ahmad ibn Idrīs Al-Ṣanhājī Al-Qarāfi, *Al-Furūq wa Anwār Al-Burūq fī Anwār Al-Furūq*, jld. 2, (Beirut: Darul Kutub Ilmiah, 1998 M / 1418 H), hlm. 183-184.

menjelaskan tentang *al-kulliyāt al-khams*, yang merupakan bagian dari pembahasan tentang qiyas.¹⁵⁰

Pembahasan lain yang bisa dilacak bagaimana Al-Qarāfi dalam menjelaskan suatu bagian pembahasan dengan kaidah-kaidahnya, selalu mempertimbangkan maslahat dan *mafsadah*. Seperti pada jilid tiga, ketika membahas tentang pajak (*al-jizyah*) dan ganti rugi (*al-a" wāḍ*). Di sini Al-Qarāfi jelas sekali menggunakan pertimbangan maslahat (*tahṣīl maṣlahah*) dan segala sesuatu bisa memperoleh maslahat yang lebih besar. Sampai di sini terlihat bahwa Al-Qarāfi menggunakan istilah *al-maṣlahah al-azīmah* (maslahat yang besar) dan *al-maṣlahah al-ḥaqīrah* (maslahat yang kecil), begitu juga dengan *mafsadah* ada *al-mafsadah al-azīmah* dan ada *al-mafsadah al-ḥaqīrah*. Adapun *al-mafsadah al-ḥaqīrah* disebut juga dengan *al-mafsadah al-qalīlah* (kerusakan yang sedikit).¹⁵¹ Tidak hanya itu dalam jilid yang sama pada pembahasan bagian ke-144 tentang kaidah *al-imā"* dan *al-zaujāt*, Al-Qarāfi sepertinya menggunakan istilah yang sama seperti yang dipakai oleh gurunya _Izz al-dīn ibn _Abd al-Salām tentang kaidah dalam *maqāṣid*.¹⁵² Al-Qarāfi menuliskan;

لَنْ وَسَائِي نُدَى اللاضرد ي أح الكم لوسّ ل امارم حرارة و وسّ ل ا واجة واجة¹⁵³

_bahwa suatu sarana itu mengikuti maksud dalam penetapan hukumnya, maka jika sarana itu haram maka sudah tentu maksud

¹⁵⁰ Al-Qarāfi, *Syarḥ Tanqīḥ Al-Fuṣūl...*, hlm. 304-305.

¹⁵¹ Abū Al'Abbās Ahmad ibn Idrīs Al-Ṣanhājī Al-Qarāfi, *Al-Furūq wa Anwār Al-Burūq fī Anwā" Al-Furūq*, jld. 3, (Beirut: Darul Kutub Ilmiah, 1998 M / 1418 H), hlm. 21-23.

¹⁵² Dalam kitabnya *al-qawā" id al-kubrā*, _Izz al-dīn ibn _Abd al-Salām menjelaskan secara panjang dan lengkap tentang penjelasan antara sarana dan tujuan (*fī bayān wasā" il al-maṣāliḥ*). Adapaun salah satu kaidah yang ia sebutkan di situ adalah;

وَسَائِي أَح الكم لاضرد

Silakan lihat kembali: _Izz Al-Dīn _Abd al- _Azīz bin _Abd Al-Salām, *Al-Qawā" id Al-Kubrā...*, hlm. 177.

¹⁵³ Abū Al'Abbās Ahmad ibn Idrīs Al-Ṣanhājī Al-Qarāfi, *Al-Furūq...*, hlm. 200.

dari penggunaan sarana itu untuk yang haram begitu juga jika sarana itu merupakan suatu yang wajib maka tentu maksud/tujuannya itu tentu untuk sesuatu yang wajib‘.

Menariknya lagi, pembahasan setiap kelompok/bagian (*al-firq*) dalam kitab ini selalu dibahas dengan dua kaidah yang berbeda di mana kaidah tersebut menjadi pembanding dengan kaidah lain, hingga pada pembahasan kaidah terakhir pada jilid ke empat, corak pembahasannya tidak berubah dan tetap memunculkan dua kaidah pada setiap bagian (*al-firq*). Ini menjadi ciri khas dan corak penulisan Al-Qarāfi yang berbeda dengan corak pembahasan para *uṣūliyyūn* yang lain.

Sampai pada pembahasan akhir tentang Al-Qarāfi, terkait pembahasan masalah dan teori *al-kulliyah al-khamsah* dalam pemikiran Al-Qarāfi bisa disimpulkan bahwa; masalah dalam istilah Al-Qarāfi juga disebut dengan *Al-munāsib*, di mana ia membagikannya kepada tiga kategori, yaitu: *pertama*, sesuatu yang berada dalam ruang lingkup darurat (primer), atau disebut dengan *al-ḍarūriyyah*, *kedua*, sesuatu yang berada dalam ruang lingkup kebutuhan (skunder) atau disebut dengan *al-ḥājiyyah*, dan *ketiga*, sesuatu yang berada dalam ruang lingkup sebagai pelengkap (tersier) atau disebut dengan *al-tammīyah*. Jika terjadi pertentangan dari ketiga kategori tersebut, maka urutan tingkat mekanisme prioritasnya adalah sesuatu yang primer harus didahulukan daripada ruang lingkup skunder, begitu juga ruang lingkup skunder harus didahulukan dari ruang lingkup tersier.

Kategori tingkat *al-ḍarūriyyah* (primer), Al-Qarāfi menyebutkannya seperti lima hal pokok (*al-al-kulliyāt al-khamsah*) yaitu menjaga jiwa, agama, keturunan, akal dan harta, serta disebutkan juga ada tambahan yaitu menjaga kehormatan, dan dalam beberapa penjelasannya bisa dipahami sepertinya Al-Qarāfi menjadikan kehormatan sesuatu yang juga sangat penting. Tidak dipungkiri juga bahwa pemikiran al-Qarafi adalah perpanjangan dari sang gurunya Izz Al-Dīn Abd al-’Azīz bin Abd Al-Salām.

4. Najm Al-Dīn At-Thūfī (675H-716 H)¹⁵⁴

a. Teori *Al-Kulliyāt Al-Khamsah* Najm Al-Dīn At-Thūfī¹⁵⁵

Pembahasan masalah oleh At-Thūfī tidak dilakukan dalam satu karya secara khusus sebagaimana yang dilakukan banyak para penulis ushul fikih kontemporer. Sejauh penelusuran penulis, pembahasan masalah dan materi tentang *istiṣlahiyyah* dibahas dalam kitabnya *Syarḥ Mukhtaṣar Al-Rawḍah* dan kitab *al-ta'yīn fi syarḥ al-arba'īn* dalam pembahasan dan penjelasan hadis tentang

¹⁵⁴ Nama lengkap Najm al-dīn abū al-rabī' sulaiman bin _abd al-qawī bin _abd al-karīm bin sa'īd at-thūfī al-ṣarṣarī al-baghdādī, lahir pada tahun 675 H di sebuah daerah yang bernama Ṭūfā. Ṭūfā sendiri adalah sebuah desa yang terletak di Ṣarṣar, Ṣarṣar merupakan dua desa di sebuah lokasi yang terletak di pinggiran kota Baghdad. Menurut Muṣṭafā Zaid bahwa para ulama tidak sepakat tentang tahun kelahiran At-thūfī, bahkan sebagian dari ulama sama sekali tidak membicarakan tentang tahun kelahirannya. Najm Al-Dīn Abū Al-Rabī' Sulaiman Bin _Abd Al-Qawī Bin _Abd Al-Karīm Bin Sa'īd At-Thūfī, *Syarḥ Mukhtaṣar Al-Rawḍah*, jld.1, taḥqīq oleh Dr. Abdullah bin Abdul Muhsin Al-Turkī, (Beirut: Muassasah Al-Risalah, 1435 H/2014 M), hlm. 21, Muṣṭafā Zaid, *Al-Maṣlaḥah fī Al-Tasyrī' Al-Islāmī*, cet. 6, (Kairo: Dār al-Kutub Al-Maṣriyyah, 2017), hlm. 75.

¹⁵⁵ _Alāl Al-Fāsī sebagaimana yang dikutip oleh Ḥanān Luḥām, menyimpulkan bahwa orang pertama yang menulis tentang *maqāṣid* adalah Najm Al-Dīn At-Thūfī, ketika sampai pada pembahasan hadis *lā ḍarara wa lā ḍirāra* dari hadis *al-arba'īn Al-Nawawīyyah*. Menurut _Alāl Al-Fāsī, dari uraian dan penjelasan At-Thūfī tentang *maqāṣid al-syāri'* tersebut melahirkan sebuah teori besar yang belum pernah dilakukan sebelum At-Thūfī yaitu mempertimbangkan masalah dan mendahulukannya dari semua dalil (*i'tibār al-maṣlaḥah wa taqdīmuhā „ala jamī' al-adillah*). Teori ini lanjut _Alāl Al-Fāsī membantu para peneliti terhadap perkembangan hukum-hukum syariah dan menselaraskannya (*al-tawfiq*) dengan kebutuhan atau keperluan masa sekarang (*al-„aṣr al-ḥādir*). Ḥanān Luḥām, *maqāṣid Al-Qur'ān Al-Karīm; wa Laqad karramnā Banī Adam*, (Suriah: Dār Al-Ḥanan, 2004), hlm. 15.

„*lā ḍarara wa „lā ḍirāra*,¹⁵⁶ serta kitab kecil seperti makalah dengan judul *risālah fi ri“āyah al-maṣlahah*.¹⁵⁷

Ketika menguraikan tentang kemaslahatan, At-Thūfi menjelaskan bahwa sesungguhnya kemudharatan tidak dibenarkan dalam syara' kecuali ada hal khusus yang mengkhususkan dibenarkan dharar tersebut. Alasannya adalah bahwa dharar sifatnya yang tidak diinginkan oleh syara', namun kemudian ada pengecualian bahwa di sana ada *ḍarar* yang dibolehkan oleh syara' (*ḍararan masyrū“an*). Contoh *ḍarar* yang dibolehkan oleh syara' adalah seperti *ḥudūd* dan sanksi (*al-„uqūbat*) dalam tindak kriminal (*al-jināyāt*). Lalu kemudian kemudharat yang harus dihilangkan ini didasarkan pada beberapa nash, ini sebagai ketentuan awal bahwa agama ditetapkan untuk meraih manfaat dan kemaslahatan, karena jika kemudharatan/bahaya dan membuat bahaya orang lain (*ḍarar wa ḍirār*) adalah sesuatu yang tidak dilarang secara syara', maka sungguh akan menimbulkan pertentangan pada sebagian besar ketentuan syariat (*al-akhbār al-syar“īyyah*), maka tentu hal demikian sesuatu yang mustahil (*muḥāl*).¹⁵⁸

Menghilangkan bahaya (*al-ḍarar*) dan kerusakan (*al-mafāsīd*) merupakan cakupan dari hadis „*lā ḍarara wa „lā ḍirāra*, dengan kata lain maknanya itu adalah menghilangkan bahaya dan kerusakan secara umum (*naḥy ām*), kecuali ada dalil (petunjuk) lain yang mengkhususkannya (*khaṣṣaṣahu al-dalīl*).¹⁵⁹

¹⁵⁶Hadis ini oleh Imam Al-Nawawī diletakkan pada pembahasan hadis ke-32, lihat: Muṣṭafa Al-Bughā & Muhyi al-Dīn Mastū, *Kitāb al -Arba“īn al-Nawawīyyah lil Al-Imām bin Syarf Al-Nawawī*, (Damaskus: Dar Ibnu Katsir, t.t), hlm. 98.

¹⁵⁷ Tulisan ini bisa dikatakan kitab kecil atau seperti makalah yang berjumlah sebanyak 64 halaman. Lihat: Najm Al-Dīn At-Thūfi, *risālah fi ri“āyah al-maṣlahah*, taḥqīq: Ahmad Abdul Rahim Al-Sāyih, Dar Al-Maṣriyyah Al-Lubnaniyyah, 1413 H/1993 M.

¹⁵⁸ Najm Al-Dīn Abū Al-Rabī“ Sulaiman Bin _Abd Al-Qawī Bin _Abd Al-Karīm Bin Sa‘īd At-Thūfi Al-ḥanbalī, *Al-Ta“yīn fi Syarḥ Al-Arba“īn*, taḥqīq Ahmad Haj Muhammad _Ustman, (Beiru: Muassasah al-Rayyan, 1419 H/1998 M), hlm. 236-237.

¹⁵⁹ Najm Al-Dīn At-Thūfi, *Al-Ta“yīn fi Syarḥ...*, hlm. 236-237.

Secara lengkap ketika menguraikan penjelasan tentang hadis Nabi “*lā ʿadara wa „lā ʿdirāra*”, At-Thūfi menjelaskannya sebagai berikut:

و لو دل : "ل ضرر و ل ضرر" حذف , لهل ل حاوق أو احلاق
 نبي فإر أجد. مث المين ل حاوق ضرر رشنا ل هوجة / اخصص.¹⁶⁰
 ائ خاص

dan sabda Nabi saw: –tidak ada bahaya dan membahayakan dalam teks tersebut ada yang dihilangkan, aslinya adalah tidak menimbulkan atau mendatangkan bahaya pada seseorang dan tidak melakukan suatu perbuatan yang membahayakan orang lain. Kemudian makna tidak menimbulkan bahaya secara syariat kecuali bahaya itu memang diharuskan/ada yang mengkhususkannya.

Selanjutnya ia menjelaskan sebagaimana dalam kutipan teks aslinya sebagai berikut;¹⁶¹

و أا ابا ل و ا ا ارشان ا ا ان اوري و اذا سر رشنا , و ال ا
 و ا ا ا ا ا
 خطا ا ا ا و ا ل ا a
 رشنا و
 دنط ا ا ا ا ا ا ا ا ا ا ا ا ا ا ا ا ا a
 ا ا ا ا ا
 ا ا ا ا ا a
 ا ا ا ا a
 ا ا ا a
 ا ا ا a
 ا ا ا a
 ا ا a

Kemudian dia menjelaskan bahwa termasuk hal yang mustahil, ketika Allah swt., telah memperhatikan kemaslahatan manusia di dunia dan akhirat serta dalam hidup mereka, namun kemudian Dia tidak memperhatikannya di dalam hukum-hukum syariat. Padahal hukum-hukum syariat adalah yang paling penting. Dengan demikian ia lebih utama untuk diperhatikan, karena ia menyangkut kemaslahatan hidup manusia. Karena dengannya lah harta, darah dan kehormatan manusia bisa dijaga. Kehidupan tidak ada tanpanya.

Dengan demikian, harus dikatakan bahwa Allah sangat memperhatikan kemaslahatan tersebut kepada mereka. Jika Allah

telah terbukti memperhatikannya, maka kemaslahatan tersebut tidak boleh ditelantarkan dengan alasan apapun. Jika teks (*naş*),

¹⁶⁰ Najm Al-Dīn At-Thūfi, *Al-Ta'yīn fī Syarḥ...*, hlm. 236.

¹⁶¹ Najm Al-Dīn At-Thūfi, *Al-Ta'yīn fī Syarḥ...*, hlm. 237.



ijma‘, dan yang lainnya sesuai dengan kemaslahatan, ia tidak menjadi masalah. Namun jika teks bertentangan dengan kemaslahatan, seperti yang telah disebutkan, maka teks dan kemaslahatan harus didamaikan, baik dengan cara mengkhususkan (*takhṣīṣ*) teks dengan kemaslahatan, atau mendahulukan kemaslahatan dengan cara memberikan penjelasan.¹⁶²

Selanjutnya, pembahasan tentang maslahat yang diuraikan At-Thūfi secara lebih panjang pada pembahasan tentang qiyas, ini tidak jauh berbeda dengan tokoh *uṣūliyyūn* sebelumnya seperti Al-Qarāfi yang membahasnya ketika membahas tentang qiyas. Bahkan istilah yang digunakan At-Thūfi tidak jauh berbeda dengan Al-Qarāfi, misal penggunaan *al-munāsib* dalam menjelaskan tentang maslahat. At-Thūfi menggunakan istilah *al-munāsabah*.

Al-Thūfi mengatakan bahwa salah satu cara menetapkan illat adalah dengan cara *istinbāt*, ia menjelaskan sebagai berikut:¹⁶³

لِحَاثِهَا أَبْلَسُ دَاطٌ وَأَوَاعٍ: أَحَدًا لِحَاثِهَا أَبْلَسُ حَاثٌ وَوَيَ أَنْ لَرْتَنَ أَبْلَسُكَ وَوَضَفَ
وِ
أَسَاةٌ

penetapannya dengan *istinbāt*, di mana memiliki banyak macam, salah satunya dengan *munāsabah*. *Munāsabah* yaitu mengaitkan hukum dengan sifat yang sesuai.

Tidak dipungkiri bahwa pemikiran At-Thūfi mengenai mendahulukan kemaslahatan (*taqdīm al-maṣlaḥah*) dari dalil syara‘ yang lain, menjadi bahan diskusi panjang bagi penggiat teori maslahat. Banyak yang menyimpulkan bahwa At-Thūfi lebih mengutamakan maslahat daripada teks (al-Quran dan sunnah) jika terjadi pertentangan keduanya. Meski ada yang berpandangan bahwa yang dimaksud mengutamakan maslahat daripada teks, tidak

¹⁶² Najm Al-Dīn At-Thūfi, *Al-Ta'yīn fi Syarḥ*..., hlm. 246.

¹⁶³ Najm Al-Dīn Abū Al-Rabī‘ Sulaiman Bin ‘Abd Al-Qawī Bin ‘Abd Al-Karīm Bin Sa‘īd At-Thūfi, *Syarḥ Mukhtaṣar Al-Rawḍah*, jld.3, taḥqīq oleh Dr. Abdullah bin Abdul Muhsin Al-Turkī, (Beirut: Muassasah Al-Risalah, 1435 H/2014 M), hlm. 381.

bersifat mutlak dan hanya teks-teks yang berkaitan dengan muamalah saja.

Muṣṭafa Zaid¹⁶⁴ dalam tulisannya menyebutkan bahwa dari kitab syarah hadis *al-arba'in* oleh At-Thūfi tersebut, Syaikh Jamāl al-dīn al-qāsimī memberi komentar (*ta'liq*) terhadap penjelasan At-Thūfi itu dalam karya yang dinamakannya „*risālah fi al-maṣālih al-*

¹⁶⁴ Prof. Dr. Mustafa Zaid lahir pada tahun 1917 M di sebuah desa provinsi Kafur Syaikh, Mesir. Perjalanan karier beliau pernah menduduki jabatan sebagai ketua jurusan syariah fakultas Darul Ulum universitas Kairo pada tahun 1960-1976 M. Selain sebagai tenaga pengajar dan guru besar di fakultas sendiri, ia juga menjadi dosen terbang di berbagai universitas di Mesir, Damaskus, Beirut, Khurtum (Sudan), dan universitas Islam Madinah. Pernah menjabat sebagai direktur Pascasarjana pada tahun 1395-1398 H. di antara para gurunya adalah; Syaikh Muhammad Abu Zahrah, Syaikh Ali Hasballah, Syaikh Muhammad Al-Zafzāp, dan Syaikh _Abdul Azhim Ma'āni.

Banyak para mahasiswa program doktor yang dibimbing oleh Mustafa Zaid sehingga karya ilmiah yang dihasilkan di bawah bimbingannya mencapai tiga puluh enam *risālah*. Karya-karya ilmiah tersebut ditulis oleh para mahasiswanya yang kini mereka sudah menjadi para guru besar bidang syariah di berbagai universitas dunia Islam, seperti Prof. Muhammad Al-Baltāji, _Abdul Majid Mahmud, _Ali Al-Sālūs, dan lainnya. Karya-karya Mustafa Zaid dalam bidang ushul fikih adalah *al-maṣlaḥah fi al-tasyrī' al-islāmī*, buku ini merupakan karya yang dihasilkan untuk meraih gelar master bidang syariah dengan predikat *muṣṭafā ma'ā martabah al-syarf al-ūlā*. Kemudian *al-naskh fi al-qur'ān al-karīm*, yang merupakan karya yang dihasilkan untuk meraih gelar doktronya. Karyanya dalam bidang tafsir ada; *tafsīr sūrah al-anfāl*, *tafsīr surah al-ahzāb*, dan *dirāsāt fi al-tafsīr*. Dalam bidang sunnah, karyanya adalah *dirāsāt fi al-sunnah*, dan *min hadyī al-sunnah*. Bidang fikih karyanya seperti *al-syuf'ah* dan *al-waṣiyyah wa al-waqfu* (wasiat dan wakaf). Dan karyanya bidang pemikiran seperti *falsafah al-*, *ibādāt fi al-islām* dan *manhaj al-islām fi tarbiyyah al-irādah*.

Diantara keistimewaan dan karakteristik dari karya-karya yang ditulis oleh Mustafa Zaid, sebagaimana pengakuan orang adalah bahwa setiap pendapat dan pandangan yang disampaikan selalu memperhatikan sikap pertengahan dan seimbang (moderat), meskipun jika pemikiran atau pendapat yang ditarjikhannya bertentangan/berbeda dengannya. Berusaha mengakomodir (*al-jam'u*) dan menggabungkan (*tawfiq*) di antara pendapat para ulama yang berbeda. Diperkirakan Mustafa Zaid bermazhab Maliki, hal ini diketahui dari kecintaan dan penghormatannya terhadap Imam Mālik, disebutkan juga beliau terkadang menangis ketika mengingat atau menyebut sosok Imam Malik. Mustafa Zaid wafat pada malam bulan syawal tahun 1398 H (1978 M) dan dimakamkan di baqī' tepatnya bersebelahan dengan makam Imam Malik. Lihat: Muṣṭafā Zaid, *Al-Maṣlaḥah fi Al-Tasyrī'* ..., hlm. 9-10.

mursalah” yang terbit di majalah *al-manar*. Dalam karyanya itu, al-qāsimī memberi komentar panjang tentang pandangan At-Thūfi.

Al-qāsimī menyebutkan bahwa At-Thūfi mengatakan sesungguhnya menjaga kemaslahatan (*riʿāyah al-maṣlahah*) lebih kuat daripada *ijmaʿ* dalam pengambilan hukum. Bahkan maslahat merupakan dalil syaraʿ yang lebih kuat daripada dalil-dalil yang lain.¹⁶⁵

Namun demikian, Muṣṭafa Zaid memberikan kritik terhadap al-qāsimī tentang *taʿlīqāti* dan kutipan yang dilakukan oleh al-qāsimī terhadap karya At-Thūfi. Disebutkan bahwa al-qāsimī melewati penjelasan secara utuh dari penjelasan At-Thūfi terhadap hadis, *„lā ḍarara wa „lā ḍirāra”*, kesimpulan dari kutipan al-qāsimī tersebut adalah bahwa mendahulukan maslahat dari semua dalil syaraʿ yang ada.¹⁶⁶ Ini merupakan ketidakadilan dan suatu fakta yang terlewatkan dari penjelasan sesungguhnya dari At-Thūfi. Muṣṭafa Zaid pada hakikatnya dalam penjelasannya itu bukanlah untuk membela At-Thūfi, namun lebih pada harapan dan kritik agar siapapun yang ingin mengutip pernyataan ulama atau orang lain maka hendaklah dikutip apa adanya, agar objektivitas dan keseimbangan terjaga.

Muhammad Abu Zahrah¹⁶⁷ memberi komentar tentang keharusan mendahulukan kemaslahatan daripada teks jika keduanya kontradiksi. Abu Zahra menulis bahwa tidak mungkin ada kontradiksi antara kemaslahatan yang pasti yakin (*qaṭʿī*) dengan teks yang *qaṭʿī*.¹⁶⁸

¹⁶⁵ Syaikh Jamāl al-Dīn adalah seorang ulama kontemporer; *muḥaqqiq* dan berasal dari Damaskus Suriah. Lihat dalam karyanya: Jamāl al-Dīn, *Risālah Al-Ṭūfi fī Al-Maṣlahah*, majalah Al-Manar, jld. 9, no.1, vol. 2, (Beirut: Al-Ahliyah, 1324 H), hlm. 226.

¹⁶⁶ Muṣṭafā Zaid, *Al-Maṣlahah...*, hlm. 123.

¹⁶⁷ Muhammad Abu Zahrah adalah salah satu ulama Al-Azhar dan memiliki karya dalam bidang ushul fikih dengan total halaman keseluruhan berjumlah 415. Lihat: Muhammad Abū Zahrah, *Uṣūl Al-Fiqh*, (Kairo: Dār Al-Fikr Al-ʿArabī, 1958 M/1377 H).

¹⁶⁸ Lihat: Muhammad Abu Zahrah, *Ibnu Hanbal...* hlm. 310-313.

Abdul Hamid Mutawalli¹⁶⁹ dalam tulisannya menyatakan bahwa pendapat mendahulukan kemaslahatan daripada teks tidak selaras dengan realita dan dengan yang pernah dilakukan oleh para sahabat besar, terutama Umar bin Al-Khattab, bahkan tidak selaras dengan pendapat Rasulullah. Argumen yang dibangun dari pernyataan Mutawalli adalah bahwa Rasulullah saw., melarang memotong tangan pencuri pada saat perang karena khawatir pencuri tersebut pindah ke barisan musuh disebabkan lari dari *qīṣāṣ*. menurut Mutawalli, ini menunjukkan bahwa Rasulullah saw., berpendapat pelaksanaan teks al-Quran yang menerangkan tentang pemotongan tangan pencuri tidak sesuai dengan kemaslahatan ketika perang sedang terjadi. Begitu juga apa yang dilakukan Umar bin Al-Khattab ketika tidak memberikan bagian zakat bagi muallaf, menurut Mutawalli bahwa Umar tidak melaksanakan teks, karena pada saat tersebut hilang hikmahnya. Dengan kata lain, Umar melihat pelaksanaan teks di zamannya tidak sesuai lagi dengan kemaslahatan yang diharapkan.¹⁷⁰

Hanya saja yang menjadi catatan dari tulisan Mutawalli tersebut adalah ketika menjadikan keputusan Rasulullah saw., terkait tidak melakukan potong tangan ketika sedang perang sebagai contoh meninggalkan teks karena tidak ada kemaslahatan ketika itu. Hal ini dikarenakan bahwa ucapan atau perintah Rasulullah saw., adalah bagian dari teks atau dengan kata lain, teks al-Quran yang umum dijelaskan kembali oleh teks lain yaitu hadis.

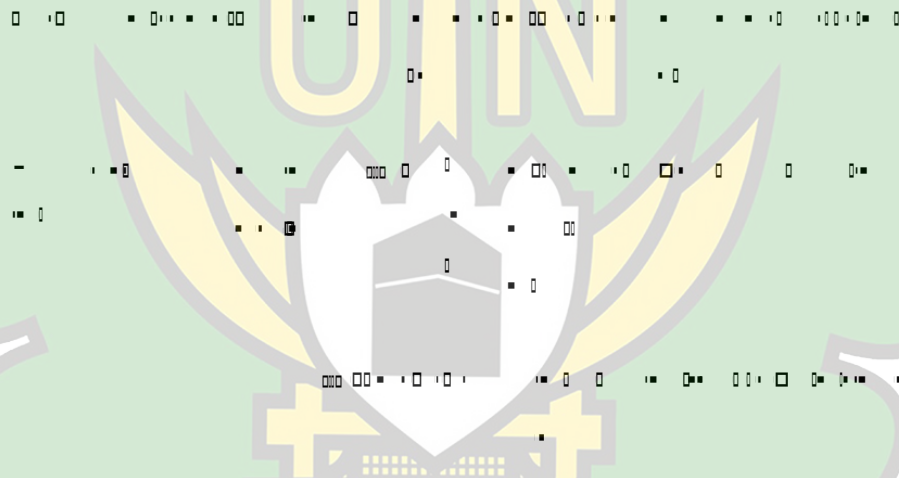
¹⁶⁹ Dr. Abdul Hamid Mutawalli adalah seorang guru besar terkenal bidang hukum. Di antara karyanya yang menyinggung pendapat At-Ṭūfi tentang kemaslahatan adalah „*Manāhij Al-Tafsir fi Fiqh Al-Islami*”.

¹⁷⁰ Yusuf Al-Qaradhawi, *Fiqh Maqashid Syariah; Moderasi Islam antara Aliran Tekstual dan Aliran Liberal*, (Penerjemah: Arif Munandar Riswanto, Lc), (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2007), hlm. 116-117. Lihat juga langsung ke karya: Abdul Hamid Mutawalli, *Manahij At-Tafsir fi Al-Fiqh Al-Islami*, (Saudi: Syarikah Akkazzh, t.t), hlm. 91. Menurut Al-Qaradhawi, buku yang ditulis oleh Abdul Hamid Mutawalli mempunyai judul penting tetapi penulisnya tidak memiliki kemampuan dalam fikih dan ushul fikih.

Maka dalam konteks ini menurut penulis tidak ada pertentangan antara teks dan kemaslahatan.

Yusuf Al-Qaradāwī mengomentari terhadap pernyataan Mutawalli di atas dengan mengatakan bahwa memasukkan penjelasan Nabi terhadap teks al-Quran ke dalam kontradiksi masalah dan teks merupakan suatu kekeliruan. Hal ini sesuai dengan penjelasan al-Quran sendiri bahwa tugas Rasul adalah menjelaskan kepada manusia tentang wahyu yang diturunkan kepadanya, sesuai dengan kesepakatan para ulama (*ijma''*), bahwa salah satu penjelasan tersebut adalah mengkhususkan yang umum (*takhṣīṣ al-ām*) dan membatasi yang mutlak (*taqyīd al-muṭlaq*).¹⁷¹

Kembali ke At-Thūfī, ia menjelaskan bahwa perhatian besar pembuat syariat (*al-syārī''*) terhadap masalah secara umum dapat dilihat dalam keterangan yang Allah swt., sebutkan dalam al-Quran surat Yunus ayat 57-58;¹⁷²



Artinya: -Hai manusia, Sesungguhnya Telah datang kepadamu pelajaran dari Tuhanmu dan penyembuh bagi penyakit-penyakit (yang berada) dalam dada dan petunjuk serta rahmat bagi orang-orang yang beriman. Katakanlah: "Dengan kurnia Allah dan rahmat-Nya, hendaklah dengan itu mereka bergembira. kurnia Allah dan rahmat-Nya itu adalah lebih baik dari apa yang mereka kumpulkan", (QS. Yunus: 57-58).¹⁷³

¹⁷¹ Yusuf Al-Qaradāwī, *Dirāsah fī fiqh Maqāṣid Al-Syārī''ah; baina Al-*

Maqāṣid Al-Kulliyah wa Al-Nuṣūṣ al-Juz'īyah, cet. 3, (Kairo: Dār Al-Syurūq, 2008), hlm. 113-114.

¹⁷² Muṣṭafā Zaid, *Al-Maṣṭalah...*, hlm. 131.

¹⁷³ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemah*



Dari ayat di atas jelas bahwa sesungguhnya apa yang didatangkan Allah swt., untuk hambanya tentu menjadi nasehat/pelajaran bagi para hamba, bahkan bisa menjadi penyembuh dalam dada mereka dan menjadi petunjuk bagi orang yang beriman, dan rahmat serta apa yang Allah datangkan untuk para hamba lebih baik dari apa yang mereka usahakan. Maka oleh karena itu, kemaslahatan para mukallaf dan menjalankan apa yang diperintahkan serta yang diwajibkan dalam syariat lebih utama dijaga secara sempurna. At-Thūfi melanjutkan bahwa antara teks (*naṣ*) dan *ijma'* sepakat bahwa kemaslahatan harus dijaga dan harus diutamakan serta menjadi dalil untuk para mukallaf, selama itu bukan dalam ranah ibadah. Karena masalah ibadah merupakan hak Allah swt., dan Dia yang lebih tahu kemaslahatannya untuk para hamba, dan para hamba tidak akan tahu bagaimana ketentuan tata caranya dan pelaksanaannya kecuali apa yang ada dalam teks atau *ijma'*. Adapun dalam bidang muamalah, maka sesungguhnya menjaga kemaslahatan menjadi tujuan *syara'* yang diinginkan.¹⁷⁴

Jika ditelusuri pembahasan At-Thūfi tentang maslahat, maka ditemukan uraiannya ketika menjelaskan dan men-*syarah* hadis ke tiga puluh dua tentang „*lā ḍarara wa lā ḍirāra*“ dari *arba'in al-nawawiyah*. Pembahasan hadis ini tepatnya pada halaman 234 dan berakhir pada halaman 280. Dengan demikian, penjelasan At-Thūfi tentang maslahat dalam kitabnya *al-ta'yīn fi syarḥ al-arba'in*, hanya ada 46 halaman. Pembahasan yang tidak seberapa jika dibanding pembahasan maslahat atau *maqāṣid* yang ditulis oleh Al-Syātibī dalam kitabnya *al-muwāfaqāt*. Namun demikian, pembahasan yang tidak terlalu panjang yang dilakukan At-Thūfi, justru menjadi kajian para peneliti mengingat teorinya tentang maslahat yang dianggap berbeda dengan *uṣūliyyūn* lainnya.

¹⁷⁴ Muṣṭafā Zaid, *Al-Maṣlahah...*, hlm. 131.

Di awal pembahasan hadis tentang *ḍirāra* ini, At-Thūfi membahas tentang *isnād*¹⁷⁵, setelah membahas tentang *isnād* yang menghabiskan lebih kurang dua halaman, lalu At-Thūfi menyimpulkan bahwa hadis ini secara sanad kuat dan wajib diamalkan. Dan lafazh tentang *ḍirāra* juga bisa ditemukan dalam al-Quran surat Al-Baqarah ayat 231,¹⁷⁶ sebagai berikut;

Artinya: -janganlah kamu rujuki mereka untuk memberi kemudharatan, Karena dengan demikian kamu menganiaya mereka, (QS. Al-Baqarah: 231).¹⁷⁷

Di sini At-Thūfi menegaskan bahwa bahaya atau *ḍarār* dalam hadis Nabi saw., tersebut adalah ke dua pihak sama-sama ingin memberikan bahaya dan kerusakan kepada pihak yang lain. Dan semua *ḍarār* sudah pasti syariat memerintahkan untuk menghilangkan segala bentuk *ḍarār* dan *mafsadah*, kecuali ada hal-hal yang dibolehkan dan ini masuk dalam kategori pengecualian dalam syariat (*istitsnā'iyah*). Karena hal ini banyak ditegaskan dalam teks (*naṣ*), baik dalam al-Quran ataupun sunnah, ayat yang dikutip At-Thūfi adalah seperti dalam firman-Nya;¹⁷⁸

¹⁷⁵ Isnad adalah *raf'u al-ḥadīth ilā qā ilīhi wa qīla innahu bima'nā al-sanad* (penunjukan hadis kepada yang menuturkannya, ada yang menyebut isnad sama dengan sanad). Lihat kembali: Hafiz Hasan Al-Mas'ūdī, *Minḥatu Al-Mughīth Fī 'ilmi Muṣṭalah Al-Ḥadīth*, (Medan: Sumber Ilmu Jaya, t.t), hlm. 5

¹⁷⁶ Pada hakikatnya dalam tulisan tersebut sepertinya ada kesalahan dalam penulisan ayat, di mana dalam penjelasannya At-Thūfi menuliskan ayat ke 232. Karena ketika penulis melihat ayat 232 ayat tersebut berbicara tentang perceraian yang merupakan lanjutan dari ayat sebelumnya. Adapun lafazh *ḍirāra* terdapat pada ayat sebelumnya yaitu ayat 231. Lihat: Najm Al-Dīn At-Thūfi, *Al-Ta'yīn fi Syarḥ...*, hlm. 235-236.

¹⁷⁷ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemah*

¹⁷⁸ Lagi-lagi di sini ada kekeliruan dalam penyebutan ayat, misalkan dalam teks aslinya tertulis surat Al-Baqarah ayat 186, namun ayat yang berkaitan dengan konsep memudahkan tidak menyusahkan ada dalam ayat 185. Begitu juga dengan surat an-nisa', tertulis ayat 29 namun yang benarnya adalah ayat 28, karena ayat 29 berbicara tentang larangan makan harta sesama dengan cara batil, adapun ayat 28 berkaitan dengan keringanan dalam syariat sesuai pembahasan

Pertama,

لَا يَجْعَلُ اللَّهُ لَكُمْ حَسْرَةً فِي مَا كَسَبْتُمْ وَلَئِن كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُوهُ يُخْرِضْ لَكُمْ الْيُسْرَىٰ

Artinya: -Allah menghendaki kemudahan bagimu, dan tidak menghendaki kesukaran bagimu... (QS. Al-Baqarah: 185).¹⁷⁹

Kedua,

وَمَا يَجْعَلُ اللَّهُ لَكُمْ حَسْرَةً فِي مَا كَسَبْتُمْ وَلَئِن كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُوهُ يُخْرِضْ لَكُمْ الْيُسْرَىٰ

Artinya: -Allah hendak memberikan keringanan kepadamu, dan manusia dijadikan bersifat lemah... (QS. An-Nisa': 25).

Ketiga,

وَمَا يَجْعَلُ اللَّهُ لَكُمْ حَسْرَةً فِي مَا كَسَبْتُمْ وَلَئِن كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُوهُ يُخْرِضْ لَكُمْ الْيُسْرَىٰ

Artinya: -Allah tidak hendak menyulitkan kamu, tetapi dia hendak membersihkan kamu dan menyempurnakan nikmat-Nya bagimu, supaya kamu bersyukur... (QS. Al-Maidah: 6).¹⁸⁰

Keempat,

وَمَا يَجْعَلُ اللَّهُ لَكُمْ حَسْرَةً فِي مَا كَسَبْتُمْ وَلَئِن كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُوهُ يُخْرِضْ لَكُمْ الْيُسْرَىٰ

Artinya: -...dan dia sekali-kali tidak menjadikan untuk kamu dalam agama suatu kesempitan”, (QS. Al-Hajj: 78).¹⁸¹

Adapun hadis Nabi yang dikutip oleh At-Thūfī yaitu¹⁸²;

yang dibahas oleh At-Thūfī. Hal yang sama juga terjadi pada surat al-maidah, dalam kitab tersebut tertulis ayat 7, padahal yang benar adalah ayat 6, karena ayat tujuh berbicara masalah kenikmatan Allah berikan yang harus diingat oleh para hamba, adapun ayat enam berbicara masalah bahwa Allah tidak menginginkan kesukaran namun menginginkan kemudahan. Hanya satu surat yang penulisan ayatnya benar, yaitu surat Al-Hajj 78. Lihat: Najm Al-Dīn At-Thūfī, *Al-Ta'yīn fi Syarḥ...*, hlm. 236.

¹⁷⁹ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemah*

¹⁸⁰ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemah*

¹⁸¹ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemah*

¹⁸² Najm Al-Dīn At-Thūfi, *Al-Ta'yīn fi Syarh...*, hlm. 236.



Pertama,

" ادلين ررس "

Artinya: -agama itu mudah

Kedua,

" ننت ابلدلة ا سمحة
ا سةل "

At-Thūfi menjelaskan bahwa dari teks di atas secara jelas menunjukkan bahwa agama mendorong untuk mendapatkan manfaat dan kemaslahatan, maka dengan demikian jika melakukan sesuatu yang berbahaya dan membuat orang lain dalam bahaya tidak dihilangkan dalam syariat maka hal ini telah bertolak belakang dari keinginan syariat, dan hal ini merupakan sesuatu yang mustahil.¹⁸³

Pada bagian selanjutnya At-Thūfi menjelaskan tentang dalil hukum, ia mengatakan¹⁸⁴,

مث دلول: ين ادتل ا ررش عسة قرش ابل سخلرله , ل ودد نري اةل
غري .
و و: اذباب, و انهيا: ا سبة , و اةل ا لة , و اةل ا ائي
ل: ا: رل: ا ادة ,
و خاس: ا لاس , و سادس: ا لول ا طح ايب , و ساء: ا اطحة المرسل
و
انها: الاسخ طح اب, و انس: ا اربة الصة , و ئارش: ا اولد , ا لادي
قرش:
ال سخلرله, ا ناين قرش سد ال لرلئ , ا نا ر قرش: الاسخل دلل, ا رائ قرش:
ال اسخ سان, ا لاس قرش: ا ذاب ا ف , ا سادس قرش: ا طمة ,
ا ساء
قرش: اةل ا يوة , ا نا ان اةل ا رشة , ا خاس
قرش: اةل ااء
ال ربة , / و سف ا ادق اةل , و سف ا خف
ل .

-kemudian kami katakan bahwa sesungguhnya dalil syara' itu

ada sembilan belas dengan istiqrā‘, ini tidak ditemukan di antara para ulama selain itu.

Pertama; kitab (al-Quran), kedua; sunnah, ketiga; ijma‘ (konsensus) umat, keempat; konsensus ahlu Madinah, ke lima; qiyas (analogi), ke enam; perkataan sahabat, ke tujuh; maslahat mursalah, ke delapan; istiṣhāb, ke sembilan; al-bara‘ah al-

¹⁸³ Najm Al-Dīn At-Thūfi, *Al-Ta‘yīn fi Syarḥ...*, hlm. 237.

¹⁸⁴ Najm Al-Dīn At-Thūfi, *Al-Ta‘yīn fi Syarḥ...*, hlm. 237-238.



ašliyyah¹⁸⁵, ke sepuluh; adat, ke sebelas; istiqrā‘, ke duabelas; sad al-zarāi‘, ke tigabelas; istidlāl, ke empat belas; istihsan, ke limabelas; mengambil yang lebih ringan, ke enam belas; ʿiṣmah¹⁸⁶, ke tujuh belas; konsensus ahlu kufah, ke delapan belas; ijma‘ al-ʿasrah, ke sembilan belas; konsensus empat khalifah, dalil tersebut sebagian disepakati para ulama dan sebagian yang lain terjadi perbedaan di kalangan ulamal.

Selanjutnya At-Thūfi menegaskan bahwa dari ke sembilan belas dalil di atas yang paling kuat adalah *naṣ* (teks; al-Quran dan sunnah) dan ijma‘. Kemudian kedua dalil tersebut bisa jadi sejalan dengan kemaslahatan atau bertentangan dengan kemaslahatan, jika ke dua dalil tersebut sejalan dengan kemaslahatan maka itulah yang diinginkan dan merupakan kenikmatan (*fa in wāfaqāhā fa bihā wa ni''mat*), dan tidak ada pertentangan jika terjadi kesepakatan ke tiga dalil syara‘ tersebut dalam hukum yaitu *naṣ*, *ijma''* dan menjaga kemaslahatan (*ri''āyah al-maṣlahah*). Dan ini sesuai dengan apa yang disabdakan Nabi Muhammad saw., dalam hadis „*lā ɗarara wa lā ɗirāla*“. Namun jika ke dua dalil tersebut (*naṣ*, *ijma''*) bertentangan dengan kemaslahatan maka wajib mendahulukan *ri''āyah al-maṣlahah* dengan jalan *al-takḥṣīṣ* dan *al-bayān*, bukan dengan jalan menghilangkan dan merusak *naṣ* dan *ijma''*.¹⁸⁷

Lalu kemudian At-Thūfi secara lebih khusus menguraikan tentang masalah setelah menjelaskan dari maksud hadis nabi saw., di atas. Terkait masalah ia mengatakan;

أَلْبَطَحَةُ : دَائِرَةُ الْبَيْتِ وَنَحْوَهَا ، وَرَبَّانِيَّةٌ أَوْ رِشْعٌ أَوْ رِشْعٌ أَوْ رِشْعٌ
 هَذَا ، وَرَبَّانِيَّةٌ أَوْ رِشْعٌ أَوْ رِشْعٌ

A R - R A N I R Y

¹⁸⁵ Dalam ushul fikih *al-bara''ah al-ašliyyah* adalah seseorang itu pada dasarnya adalah terbebas dari larangan selama tidak ada hukum yang mengatur larangan tersebut.

¹⁸⁶ „*ismah* secara bahasa artinya kesucian dari kesalahan dan kekeliruan.

¹⁸⁷ Sampai Di sini jelas bahwa At-Thūfi menekankan bahwa ia tidak mengatakan mendahulukan kemaslahatan meskipun harus meninggalkan atau merusak ketentuan dalil dari al-Quran, sunnah dan ijma‘, karena banyak pihak yang keliru dan menafsirkan sebaliknya, sebagaimana yang sudah dijelaskan

secara lengkap oleh Yusuf Al-Qaraḏāwī dalam bukunya *fiqh al-maqāṣid al-syarī'ah*. Untuk melihat detail penjelasan At-Thūfī di atas silakan lihat: Najm Al-Dīn At-Thūfī, *Al-Ta'yīn fī Syarḥ...*, hlm. 238.



أَنَّكَ يَا نَبِيَّ: وَانْتَلَّ أَنْ تَطَّالِحَ , وَهُوَ أَنْ يَشْرَعَ تَطَّالِحَ نَهْيًا
 ١١ ١٢ ١٣ ١٤ ١٥ ١٦ ١٧ ١٨ ١٩ ٢٠ ٢١ ٢٢ ٢٣ ٢٤ ٢٥ ٢٦ ٢٧ ٢٨ ٢٩ ٣٠ ٣١ ٣٢ ٣٣ ٣٤ ٣٥ ٣٦ ٣٧ ٣٨ ٣٩ ٤٠ ٤١ ٤٢ ٤٣ ٤٤ ٤٥ ٤٦ ٤٧ ٤٨ ٤٩ ٥٠ ٥١ ٥٢ ٥٣ ٥٤ ٥٥ ٥٦ ٥٧ ٥٨ ٥٩ ٦٠ ٦١ ٦٢ ٦٣ ٦٤ ٦٥ ٦٦ ٦٧ ٦٨ ٦٩ ٧٠ ٧١ ٧٢ ٧٣ ٧٤ ٧٥ ٧٦ ٧٧ ٧٨ ٧٩ ٨٠ ٨١ ٨٢ ٨٣ ٨٤ ٨٥ ٨٦ ٨٧ ٨٨ ٨٩ ٩٠ ٩١ ٩٢ ٩٣ ٩٤ ٩٥ ٩٦ ٩٧ ٩٨ ٩٩ ١٠٠

دُء

ذَلَّ أَنْ يَشْرَعَ هَلْ , الْكَلِمَةُ لَمْ يَكُنْ تَطَّالِحَ تَطَّالِحًا وَذَلِكَ بِأَنَّهَا
 ١١ ١٢ ١٣ ١٤ ١٥ ١٦ ١٧ ١٨ ١٩ ٢٠ ٢١ ٢٢ ٢٣ ٢٤ ٢٥ ٢٦ ٢٧ ٢٨ ٢٩ ٣٠ ٣١ ٣٢ ٣٣ ٣٤ ٣٥ ٣٦ ٣٧ ٣٨ ٣٩ ٤٠ ٤١ ٤٢ ٤٣ ٤٤ ٤٥ ٤٦ ٤٧ ٤٨ ٤٩ ٥٠ ٥١ ٥٢ ٥٣ ٥٤ ٥٥ ٥٦ ٥٧ ٥٨ ٥٩ ٦٠ ٦١ ٦٢ ٦٣ ٦٤ ٦٥ ٦٦ ٦٧ ٦٨ ٦٩ ٧٠ ٧١ ٧٢ ٧٣ ٧٤ ٧٥ ٧٦ ٧٧ ٧٨ ٧٩ ٨٠ ٨١ ٨٢ ٨٣ ٨٤ ٨٥ ٨٦ ٨٧ ٨٨ ٨٩ ٩٠ ٩١ ٩٢ ٩٣ ٩٤ ٩٥ ٩٦ ٩٧ ٩٨ ٩٩ ١٠٠

أَطَّالِحَةً وَرَبَّنَا

وَأَنَّهَا حُرْفٌ بِسَبَبِ الْوَجْهِ السَّخِيَّةِ لَمْ تَطَّالِحَ وَأَنَّهَا كَالْوَجْهِ السَّخِيَّةِ
 ١١ ١٢ ١٣ ١٤ ١٥ ١٦ ١٧ ١٨ ١٩ ٢٠ ٢١ ٢٢ ٢٣ ٢٤ ٢٥ ٢٦ ٢٧ ٢٨ ٢٩ ٣٠ ٣١ ٣٢ ٣٣ ٣٤ ٣٥ ٣٦ ٣٧ ٣٨ ٣٩ ٤٠ ٤١ ٤٢ ٤٣ ٤٤ ٤٥ ٤٦ ٤٧ ٤٨ ٤٩ ٥٠ ٥١ ٥٢ ٥٣ ٥٤ ٥٥ ٥٦ ٥٧ ٥٨ ٥٩ ٦٠ ٦١ ٦٢ ٦٣ ٦٤ ٦٥ ٦٦ ٦٧ ٦٨ ٦٩ ٧٠ ٧١ ٧٢ ٧٣ ٧٤ ٧٥ ٧٦ ٧٧ ٧٨ ٧٩ ٨٠ ٨١ ٨٢ ٨٣ ٨٤ ٨٥ ٨٦ ٨٧ ٨٨ ٨٩ ٩٠ ٩١ ٩٢ ٩٣ ٩٤ ٩٥ ٩٦ ٩٧ ٩٨ ٩٩ ١٠٠

لَمْ تَطَّالِحَ وَرَبَّنَا حُرْفٌ بِسَبَبِ الْوَجْهِ السَّخِيَّةِ لَمْ تَطَّالِحَ وَأَنَّهَا كَالْوَجْهِ السَّخِيَّةِ
 ١١ ١٢ ١٣ ١٤ ١٥ ١٦ ١٧ ١٨ ١٩ ٢٠ ٢١ ٢٢ ٢٣ ٢٤ ٢٥ ٢٦ ٢٧ ٢٨ ٢٩ ٣٠ ٣١ ٣٢ ٣٣ ٣٤ ٣٥ ٣٦ ٣٧ ٣٨ ٣٩ ٤٠ ٤١ ٤٢ ٤٣ ٤٤ ٤٥ ٤٦ ٤٧ ٤٨ ٤٩ ٥٠ ٥١ ٥٢ ٥٣ ٥٤ ٥٥ ٥٦ ٥٧ ٥٨ ٥٩ ٦٠ ٦١ ٦٢ ٦٣ ٦٤ ٦٥ ٦٦ ٦٧ ٦٨ ٦٩ ٧٠ ٧١ ٧٢ ٧٣ ٧٤ ٧٥ ٧٦ ٧٧ ٧٨ ٧٩ ٨٠ ٨١ ٨٢ ٨٣ ٨٤ ٨٥ ٨٦ ٨٧ ٨٨ ٨٩ ٩٠ ٩١ ٩٢ ٩٣ ٩٤ ٩٥ ٩٦ ٩٧ ٩٨ ٩٩ ١٠٠

مَثَلِي نَبِيَّسْمِ لَمْ تَطَّالِحَ وَأَنَّهَا كَالْوَجْهِ السَّخِيَّةِ لَمْ تَطَّالِحَ وَأَنَّهَا كَالْوَجْهِ السَّخِيَّةِ
 ١١ ١٢ ١٣ ١٤ ١٥ ١٦ ١٧ ١٨ ١٩ ٢٠ ٢١ ٢٢ ٢٣ ٢٤ ٢٥ ٢٦ ٢٧ ٢٨ ٢٩ ٣٠ ٣١ ٣٢ ٣٣ ٣٤ ٣٥ ٣٦ ٣٧ ٣٨ ٣٩ ٤٠ ٤١ ٤٢ ٤٣ ٤٤ ٤٥ ٤٦ ٤٧ ٤٨ ٤٩ ٥٠ ٥١ ٥٢ ٥٣ ٥٤ ٥٥ ٥٦ ٥٧ ٥٨ ٥٩ ٦٠ ٦١ ٦٢ ٦٣ ٦٤ ٦٥ ٦٦ ٦٧ ٦٨ ٦٩ ٧٠ ٧١ ٧٢ ٧٣ ٧٤ ٧٥ ٧٦ ٧٧ ٧٨ ٧٩ ٨٠ ٨١ ٨٢ ٨٣ ٨٤ ٨٥ ٨٦ ٨٧ ٨٨ ٨٩ ٩٠ ٩١ ٩٢ ٩٣ ٩٤ ٩٥ ٩٦ ٩٧ ٩٨ ٩٩ ١٠٠

الْحِكْمِ وَالْوَالِمِ الْكَلِمَاتِ. 188

Adapun maslahat; maka perlu dilihat dalam hal lafazhnya dan batasannya, serta keterangan/penjelasan syariat akan pentingnya maslahat, dan bahwa maslahat itu sesuatu yang ditetapkan salam syariat.

Adapun sisi lafazhnya sebagai maslahat; maka kata maslahat berasal dari timbangan *maf'alah*, dari kata al-*ṣalāh* (kebaikan/manfaat), yang artinya menjadikan sesuatu pada tempat/bentuk yang sempurna sesuai yang diinginkan sesuatu itu baginya, seperti pena/pulpen, menempatkannya pada keadaan yang tepat/baik yaitu untuk menulis dengannya, begitu juga dengan pedang menempatkannya pada fungsi yang tepat yaitu untuk memotong/memukul dengannya.

Dan adapun batasannya, bergantung pada *urf*; yaitu suatu sebab yang membawa pada kebaikan dan manfaat seperti perdagangan yang secara *urf* menginginkan kepada keuntungan dan adapun berdasarkan syara' adalah suatu sebab yang membawa pada keinginan pembuat syariat baik itu berupa ibadah ataupun kebiasaan/'adat.

Kemudian maslahat terbagi pada apa yang diinginkan oleh pembuat syariat dan menjadi hak Dia seperti ibadah, dan maslahat berdasarkan pada apa yang diinginkan-Nya untuk kemanfaatan

para makhluk dan ketertiban/keteraturan keadaan mereka seperti adat kebiasaan’.

¹⁸⁸ Najm Al-Dīn At-Thūfi, *Al-Ta’yīn fi Syarh...*, hlm. 239.



Selanjutnya pada pembahasan yang terakhir At-Thūfi menguraikan tentang perhatian syariat terhadap masalah, ia menuliskan bahwa perhatian syariat terhadap masalah bisa dilihat dari sisi secara umum (*al-ijmāl*) dan bisa dilihat dari sisi secara terperinci (*al-tafṣīl*). Petunjuk bahwa perhatian syariat secara umum (*al-ijmāl*) tentang masalah dapat dilihat sebagai berikut¹⁸⁹;

Pertama, firman Allah swt., surat Yunus ayat 57-58:

وَمَا يَكْفُرُ لَكَ بِهِمْ عِلْمٌ إِنَّهُنَّ لَشِقَاقٌ ﴿٥٧﴾
 وَمَا يَكْفُرُ لَكَ بِهِمْ عِلْمٌ إِنَّهُنَّ لَشِقَاقٌ ﴿٥٨﴾

Artinya: -Hai manusia, Sesungguhnya Telah datang kepadamu pelajaran dari Tuhanmu dan penyembuh bagi penyakit-penyakit (yang berada) dalam dada dan petunjuk serta rahmat bagi orang-orang yang beriman. Katakanlah: "Dengan kurnia Allah dan rahmat-Nya, hendaklah dengan itu mereka bergembira. kurnia Allah dan rahmat-Nya itu adalah lebih baik dari apa yang mereka kumpulkan," (QS. Yunus: 57-58).¹⁹⁰

Adapun *dilālah* dari ke dua ayat di atas, At-Thūfi menguraikan ada tujuh point, yaitu sebagai berikut¹⁹¹;
Satu, ketika Allah SWT., berfirman,

-Sesungguhnya telah datang kepadamu pelajaran dari Tuhanmu

Di sini terlihat bahwa Allah memperhatikan mereka (hamba-Nya) dengan memberi pelajaran di mana dalamnya terdapat kemaslahatan yang lebih besar, karena dalam pelajaran

¹⁸⁹ Lihat: Najm Al-Dīn At-Thūfi, *Al-Ta'yīn fi Syarḥ...*, hlm. 240-244.

¹⁹⁰ Al-Quran Terjemahan..

¹⁹¹ Najm Al-Dīn At-Thūfi, *Al-Ta'yīn fi Syarḥ...*, hlm. 240-241.



(al-wa"azh) tersebut mencegah para hamba dari kemurkaan Allah dan dengan *al-wa"azh* tersebut juga bisa memberi petunjuk kepada mereka.

Dua, Al-Quran mensifati bahwa dirinya sebagai penyembuh/obat dari penyakit yang ada dalam dada, yaitu dari segala keraguan dan yang semisalnya, maka ini merupakan suatu kemaslahatan yang besar.

Tiga, Al-Quran juga mensifati dirinya sebagai petunjuk (*al-hudā*).

Empat, juga mensifatinya dengan petunjuk dan rahmat, maka dalam petunjuk dan rahmat merupakan tujuan yang memiliki kemaslahatan.

Lima, sesungguhnya pelajaran atau nasehat (*al-wa"azh*) itu semua disandarkan hal itu sebagai keutamaan dan rahmat dari Allah SWT., maka sudah pasti tidak ada yang berasal dari sifat keutamaan dan rahmat Allah itu kecuali hal tersebut memiliki maslahat yang besar.

Enam, perintah Allah swt., kepada hamba-Nya untuk bergembira, sebagaimana dalam ayat Allah mengatakan „*fa bidzālika fal yafrāhū*“. Artinya bahwa ini merupakan suatu bentuk ucapan selamat atau penghargaan (*al-tahni"ah*) bagi hamba dengan rahmat dari Tuhannya, maka kebahagiaan/kegembiraan (*al-farah*) dan ucapan selamat (*al-tahni"ah*), keduanya merupakan kemaslahatan yang besar.

Ketujuh, ketika Allah mengatakan „*huwa khairun mim mā yajma"ūn*“ yang artinya *adalah lebih baik dari apa yang mereka kumpulkan*, dengan kata lain apa yang mereka kumpulkan merupakan dari dan demi kemaslahatan mereka. Maka al-Quran dan manfaatnya sebaik-baik dari kemaslahatan mereka, oleh karena itu sebaik-baik dari maslahat merupakan tujuan dari kemaslahatan itu sendiri (*wa al-aṣlah min al-maṣlahah ghāyah al-maṣlahah*. At-Thūfi menyatakan bahwa ke tujuh point tersebut, ditegaskan Allah swt., dalam al-Quran dan ini menunjukkan bahwa pembuat syariat sangat menjaga dan memberi perhatian besar terhadap

kemaslahatan hamba. Jika Seandainya ditelusuri dalam teks (*naṣ*) secara istiḳra‘, maka tentu akan ditemukan contoh yang banyak sekali.

Pada penghujung pembahasan tentang perhatian syariat terhadap maslahat dalam penjelasan secara umum, disebutkan bahwa At-Thūfi menguatkan (*merajihkan*) terhadap _menjaga kemaslahatan (*ri‘āyah al-maṣāliḥ*) dalam hal adat kebiasaan dan muamalah, adapun bidang ibadah ini merupakan hak sepenuhnya Allah swt., dan hamba tidak akan mengetahui tata cara (*kaiḥiyah*) dalam pelaksanaan kecuali melalui perantara teks (*naṣ*) atau konsensus para ulama (*ijma‘*).¹⁹²

Adapun dari sisi secara terperinci (*al-tafṣīl*) tentang perhatian syariat terhadap maslahat, ada empat pembahasan yang diuraikan oleh At-Thūfi lengkap dengan dalil dan diskusi dari ke empat pembahasan tersebut, baik yang pro dan kontra terhadap isi dari empat pembahasan tersebut. Berikut uraiannya¹⁹³:

Satu, dalam hal segala sesuatu yang Allah perbuatkan (*af‘āl*) apakah bisa dicari alasan logisnya (*mu‘allalah*) atau tidak?

Kelompok yang menyatakan bahwa *af‘āl* dari Allah itu *mu‘allalah* memberi argumen;

لَنْ نَسْأَلَ لَ تَقَالِ هَلْ تَجْرُ , وَ شَلْ تَجْرُ وَ جِي اَزْنِ تَنْ اَجْرُ , وَ لَنْ اَلَّارَا نَ مَوَّءِ
ان

لَيْلِي الْتَالِ دَرُو : ﴿ وَ خَوَّ مَوَّادِدَ سَبِي وِ اِلْسَابِ ﴾ وَ
دَرُو .

–sesungguhnya jika suatu perbuatan yang tidak ada alasan logis maka itu menjadi sia-sia, dan Zat Allah SWT., terhindar dan suci dari segala bentuk ke sia-siaan, dan al-Quran sendiri berisi dengan *ta‘līl* dari setiap perbuatan, seperti dalam surat Yunus ayat lima

¹⁹² Najm Al-Dīn At-Thūfi, *Al-Ta‘yīn fi Syarḥ...*, hlm. 241.

¹⁹³ Uraiannya mulai panjang ketika At-Thūfi menjelaskan dalil *ijma‘* terhadap maslahat. Lihat: Najm Al-Dīn At-Thūfi, *Al-Ta‘yīn fi Syarḥ...*, hlm. 241-280.

yang artinya *‘dan agar kamu mengetahui bilangan tahun dan perhitungan waktu...’*, dan ayat-ayat lain yang serupa.¹⁹⁴

Namun demikian, di sana ada kelompok yang menentang terhadap apa yang ditegaskan oleh kelompok yang mendukung bahwa perbuatan Allah itu *mu‘allalah*, mereka berargumen bahwa setiap melakukan suatu perbuatan butuh pada alasan yang logis (*li illah*), maka ini namanya menyempurnakan dengan *illat* tersebut di mana tidak ada sebelumnya, maka dengan demikian ini berarti menjadikan zat yang butuh pada alasan/‘illat ada kekurangannya, karena dirinya disempurnakan oleh sesuatu yang lain. Maka kekuarangan (*al-naqṣu*) pada zat Allah SWT., merupakan sesuatu yang mustahil.

Terhadap argumen penentang tersebut, At-Thūfi memberikan jawaban dengan menyatakan bahwa apa yang telah disebutkan oleh kelompok pendukung terhadap perbuatan Allah itu *mu‘allalah*, itu hanya diperuntukkan bagi makhluknya, artinya bahwa tujuan dari perbuatan dan apa yang Allah lakukan itu memiliki alasannya dan hikmah yang dicapai akhir dari semua perbuatan tersebut, kembali pada kemanfaatan para hambanya (*mukallaf*), di mana kesempurnaan makhluk tidak bermanfaat sedikitpun bagi Allah SWT., dan tidak berpengaruh bagi kesempurnaan Allah, di mana selain Dia semua butuh pada zatnya Allah SWT.

Dua, bahwa menjaga kemaslahatan merupakan keutamaan yang Allah berikan kepada makhluknya dan pemahaman seperti ini bagi

¹⁹⁴ Ayat ini jika kita lihat artinya secara keseluruhan dari awal, maka -Dialah yang menjadikan matahari bersinar dan bulan bercahaya, dan Dialah yang menetapkan tempat-tempat orbitnya, agar kamu mengetahui bilangan tahun dan perhitungan waktu. Allah tidak menciptakan yang demikian itu melainkan dengan benar. Dia menjelaskan tanda-tanda kebesaran-Nya kepada orang-orang yang mengetahui, (QS. Yunus: 5). Maka bisa dipahami semua dalam ayat tersebut merupakan perbuatan Allah, dan apa yang sudah Allah lakukan baik berupa penciptaan matahari dan bulan ternyata memiliki alasan yang masuk akal/logis bagi manusia yaitu untuk mengetahui bilangan tahun dan waktu. Nah inilah yang disebut oleh kelompok yang mendukung (*mutsbit*) bahwa perbuatan Allah itu memiliki alasan logis yang bisa dicari dan diketahui (*mu‘allalah*).

kalangan *ahlu sunnah wa al-jamaah*, adapun bagi kalangan Mu'tazilah kemaslahatan itu merupakan sesuatu yang wajib Allah berikan dan Allah jamin untuk makhluknya. Dari ini muncul dua pandangan dari para ulama, yaitu;

1. Sesungguhnya Allah memiliki hak mengurus/mengatur ciptaannya yang merupakan miliknya, maka tentu tidak ada sesuatu yang harus (wajib) untuk mereka dari sang pencipta (pemilik), karena kewajiban itu akan menghendaki/menuntut yang memberi kewajiban (*mūjibun*) yang lebih tinggi, dan tidak ada yang lebih tinggi dari Allah SWT., dalam memberi kewajiban.
2. Adapun kelompok lain mengatakan bahwa Allah sudah memberi beban (*taḳlīf*) kepada makhluk-Nya untuk beribadah, maka sudah barang tentu Allah wajib menjaga kemaslahatan mereka untuk menghilangkan hambatan/rintangan mereka dalam melakukan beban tersebut, jika tidak maka hal tersebut sama saja memberi beban hukum yang tidak mampu dilakukan atau yang serupa dengannya (*taḳlīf bimā lā yuṭāq*).

Hujjah dari kelompok ke dua di atas dibantah dengan menyatakan bahwa apa yang disampaikan tersebut hanya dari sisi baik dan buruk secara akal manusia, dan ini batil menurut jumhur ulama.

Tiga, bahwa syariat menjaga kemaslahatan hamba, apakah penjagaan secara mutlak dalam semua kondisi, atau penyempurna dalam semua kondisi, atau pertengahannya dalam semua kondisi, atau penjagaan yang pada sebagiannya bersifat mutlak, sebagian yang lain penyempurna, atau sebagiannya pada pertengahannya ataupun penjagaan dalam setiap kondisi sesuai kemaslahatan dan ketertiban kondisi mereka.

Empat, dalil secara lengkap terkait perhatian syariat dalam menjaga kemaslahatan bisa ditemukan dalam al-Quran, sunnah dan ijma'. Dalam pembahasan point ke empat ini, At-Thūfi memberikan

beberapa contoh dalil dalam al-Quran, hadis dan ijma' yang diuraikan secara ringkas. Berikut dalil dan contoh dalam al-Quran;

وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَنُدْخِلَنَّهُمْ فِي الصَّالِحِينَ

Artinya: -Dan dalam qishaash itu ada (jaminan kelangsungan) hidup bagimu, Hai orang-orang yang berakal, supaya kamu bertakwal, (QS. Al-Baqarah: 179).¹⁹⁵

Kemudian dalam surat Al-Maidah ayat

وَالَّذِينَ يَخْتَفُونَ بَيْنَ يَدَيْهِمْ إِذِ اتَّخَذُوا اللَّيْلَ لِقَاءِ رَبِّهِمْ إِنَّمَا يَخَفُونَ بَيْنَ يَدَيْهِمْ وَإِنَّمَا صَرَأَيْتُم بِالنَّارِ وَلَا تَدْرُونَ

Artinya: -Laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya (QS. Al-Maidah: 38).¹⁹⁶

Dan surat an-nur,

وَالَّذِينَ يَخْتَفُونَ بَيْنَ يَدَيْهِمْ إِذِ اتَّخَذُوا اللَّيْلَ لِقَاءِ رَبِّهِمْ إِنَّمَا يَخَفُونَ بَيْنَ يَدَيْهِمْ وَإِنَّمَا صَرَأَيْتُم بِالنَّارِ وَلَا تَدْرُونَ

Artinya: -Perempuan yang berzina dan laki-laki yang berzina, Maka deralah tiap-tiap seorang dari keduanya seratus kali dera, — (QS. An-Nur: 2).¹⁹⁷

At-Thūfi menjelaskan bahwa selain tiga surat di atas, masih banyak ayat-ayat lain dalam al-Quran yang mengandung perhatian syara' dalam menjaga kemaslahatan. Menjaga kemaslahatan (*ri'āyah maṣlahah*) manusia pada jiwa, harta dan kehormatan mereka sebagaimana yang terkandung secara jelas dalam ayat-ayat di atas, dan secara umum kandungan ayat-ayat Allah dalam al-Quran tidak lain pasti mencakup kemaslahatan yang tidak terbatas pada jiwa, harta dan kehormatan saja seperti yang sudah disebutkan pada ayat-ayat di atas.

¹⁹⁵ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemah*

¹⁹⁶ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemah*

¹⁹⁷ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemah*

Adapun dalam sunnah Rasulullah saw., terdapat beberapa teks hadis yang berkaitan dengan kemaslahatan, di antara hadis yang dikutip yaitu;

"لَيْسَ بَيْعٌ بَيْنَ يَدَيْ بَيْعٍ وَلَا بَيْنَ يَدَيْ بَيْعٍ وَلَا بَيْنَ يَدَيْ بَيْعٍ"

Artinya: -Tidak ada jual beli di atas jual beli sebagian di atas sebagian dari kalian, jangan menjualkan barang orang yang baru datang dari luar daerah, (HR. Bukhari dan Muslim).

Kemudian pada hadis yang lain;

"وَلَيْسَ بَيْعٌ بَيْنَ يَدَيْ بَيْعٍ وَلَا بَيْنَ يَدَيْ بَيْعٍ وَلَا بَيْنَ يَدَيْ بَيْعٍ"

Artinya: -dan janganlah seorang wanita dinikahi (dimadu) dengan bibinya (saudari ibu atau saudari ayahnya), sesungguhnya kalian jika kalian lakukan hal itu maka sungguh kalian telah memutuskan tali persaudaraan, (HR. Abu Daud dan Al-Tarmidzi).

At-Thūfī menyebutkan bahwa hadis-hadis serupa dengan hadis tersebut di atas masih banyak ditemukan dalam sunnah Nabi SAW., karena hadis merupakan penjelas al-Quran (*bayān al-kitāb*). Adapun secara *ijma'*, At-Thūfī menjelaskan bahwa para ulama sepakat —kecuali Jāmidī dari kalangan *zhāhiriyyah*— bahwa hukum itu memiliki „*illat* (*ta'ālil aḥkām*) dengan kemaslahatan dan menolak kerusakan, bahkan yang paling keras dan paling banyak penggunaannya dalam hal ini yaitu imam Malik dengan konsep *maslahat mursalah*-nya, bahkan mereka yang menolak *ijma'* sebagai hujjah (dalil) menggunakan dan sepakat dengan *maslahat*. Hal ini bisa dilihat dalam beberapa ketentuan fikih dengan mencari alasan logis dari sebuah ketentuan hukum seperti; wajib syuf'ah demi menjaga hak tetangga dan kemaslahatannya, dibolehkannya akad salam dan sewa menyewa (*al-Salām wa al-ijārah*) untuk kemaslahatan manusia meskipun hal itu bertolak belakang dengan *qiyas* karena kedua akad tersebut merupakan transaksi barang yang belum ada (*mu'āwadah* „*alā ma'dūm*), dan semua bab-bab dalam

pembahasan fikih yang berkaitan dengan hak para hamba semuanya di-*ta'wil* dengan kemaslahatan.

Selain menjelaskan hujjah *ri'āyah maṣlahah* baik dari al-Quran, sunnah dan ijma', At-Thūfi juga menjelaskannya secara akal (logika). Ia mengatakan bahwa tidak diragukan lagi secara akal sehat bahwa Allah SWT., menjaga kemaslahatan makhluk-Nya baik secara umum dan khusus. Secara umum baik dari awal penciptaan mereka hingga dalam kehidupan mereka (*al-mabda' wa al-ma'āsy*), di sisi *al-mabda'* Allah sudah menciptakan mereka setelah tiada pada bentuk yang sempurna. Seperti disebutkan dalam al-Quran;

Artinya: -Hai manusia, apakah yang Telah memperdayakan kamu (berbuat durhaka) terhadap Tuhanmu yang Maha Pemurah. Yang Telah menciptakan kamu lalu menyempurnakan kejadianmu dan menjadikan (susunan tubuh)mu seimbang. Dalam bentuk apa saja yang dia kehendaki, dia menyusun tubuhmu, (QS. Al-Infithar: 6-8).¹⁹⁸

Kemudian dalam surat thaha;

¹⁹⁸ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemah*

¹⁹⁹ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemah*

Artinya: “Musa berkata: “Tuhan kami ialah (Tuhan) yang telah memberikan kepada tiap-tiap sesuatu bentuk kejadiannya, Kemudian memberinya petunjuk”, (QS. Thaha: 50).¹⁹⁹

Di sisi *al-ma‘āsy*, di mana Allah sudah membentuk dan mengkondisikan bagi makhluk-Nya sebab-sebab yang akan



¹⁹⁸ Kementerian Agama RI, *Al-Qur‘an dan Terjemah*

¹⁹⁹ Kementerian Agama RI, *Al-Qur‘an dan Terjemah*

memberi keberlangsungan kehidupan mereka di dunia, mulai dari penciptaan bumi dan langit serta segala isinya. Sebagaimana firman-Nya;

﴿لَا إِلٰهَ إِلَّا هُوَ ۚ سُبْحٰنَہٗ عَمَّا يُشْرِكُوْنَ ۗ﴾

Artinya: -Dia-lah Allah, yang menjadikan segala yang ada di bumi untuk kamu, (QS. Al-Baqarah: 29).²⁰⁰

Dalam ayat yang lain;

﴿وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ مِّنْ قَبْلِكَ الْاِسْمٰتِ ۚ لَئِن يَدْعُوْا اِلٰی رَبِّہُمْ سُوْٓءًا مَّكْرُوْمًا ۙ﴾

Artinya: -Dan dia Telah menundukkan untukmu apa yang di langit dan apa yang di bumi semuanya, (sebagai rahmat) daripada-Nya, (QS. Al-Jātsiyah: 13).²⁰¹

Penjelasan lebih detail dari ayat di atas misalnya bisa dilihat dalam surat an-naba' dari ayat 6-17, yang artinya sebagai berikut;

“Bukankah kami Telah menjadikan bumi itu sebagai hamparan?, Dan gunung-gunung sebagai pasak? Dan kami jadikan kamu berpasang-pasangan, Dan kami jadikan tidurnu untuk istirahat, Dan kami jadikan malam sebagai pakaian, Dan kami jadikan siang untuk mencari penghidupan, Dan kami bina di atas kamu tujuh buah (langit) yang kokoh, Dan kami jadikan Pelita yang amat terang (matahari), Dan kami turunkan dari awan air yang banyak tercurah, Supaya kami tumbuhkan dengan air itu biji-bijian dan tumbuh-tumbuhan, Dan kebun-kebun yang lebat? Sesungguhnya hari Keputusan adalah suatu waktu yang ditetapkan, (QS. An-Naba': 6-17). جاد

Begitu juga dalam surat _abasa yang artinya;

-Maka hendaklah manusia itu memperhatikan makanannya. Sesungguhnya kami benar-benar Telah mencurahkan air (dari

²⁰⁰ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemah*

²⁰¹ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemah*

langit). Kemudian kami belah bumi dengan sebaik-baiknya. Lalu kami tumbuhkan biji-bijian di bumi itu. Anggur dan sayur-sayuran. Zaitun dan kurma. Kebun-kebun (yang) lebat. Dan buah-buahan serta rumput-rumputan. Untuk kesenanganmu dan untuk binatang-binatang ternakmul, (QS: *Abasa*: 24-32).²⁰²

Jika diperhatikan pandangan At-Thūfi terhadap kemaslahatan pada karyanya yang lain yaitu *syarḥ mukhtaṣar al-rauḍah*,²⁰³ di mana maslahat secara sifat ia bagikan menjadi dua yaitu; maslahat umum (*maṣlahah „ammah*) dan maslahat khusus (*maṣlahah khāṣṣah*). Maslahat umum mencakup semua bentuk kemaslahatan secara mutlak memiliki manfaat. Adapun maslahat khusus, ini dibagikan menjadi tiga kategori yaitu; primer (*al-ḍarūrāt*), skunder (*al-ḥājāt*), dan tersier (*al-takmilāt* atau *al-tatimmāt*).²⁰⁴

Lalu kemudian pembahasannya tentang *al-kullīyāt al-khamsah* dibahas oleh At-Thūfi ketika membahas *al-uṣūl al-mukhtalifu fihā*²⁰⁵, ia menuliskan;

²⁰² Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemah*

²⁰³ Kitab ini merupakan salah satu karya lain dari At-Thūfi, karyanya yang membahas tentang ushul fikih, yang berjumlah tiga jilid. Pembahasan tentang maslahat ada dibahas pada jilid ketiga, beriringan dengan pembahasan *ijma'*, *syar'u man qablana*, *qaul al-shahābah*, *al-istihsan*, *al-istislah*, *qiyas*, *ijtihad* dan *taqlid*.

²⁰⁴ At-Thūfi, *Syarḥ Mukhtaṣar*, jld. 3..., hlm. 396.

²⁰⁵ Pembahasan tentang kaidah-kaidah ushul yang diperselisihkan (*al-uṣūl al-mukhtalifu fihā*) oleh para ulama, diuraikan sebanyak empat puluh delapan (48) halaman, diawali dengan penjelasan tentang *syar'u man qablana*, *qaul al-ṣahābī*, *al-istiḥsān*, dan *al-istiṣāh*. Adapun pembahasan khusus tentang maslahat yang diistilahkan dengan *al-istiṣāh*, hanya tiga belas (13) halaman. Hal ini tentu berbeda ketika At-Thūfi membahas tentang maslahat pada kitabnya *Al-Ta'yīn fī Syarḥ Al-Arba'in*, di mana ia membahas tentang maslahat ketika menguraikan /mensyarah hadis ke-32 dari hadis *al-arba'in al-nawawī*, pembahasannya mencapai empat puluh enam (46) halaman, hal ini sejauh bacaan penulis dikarenakan At-Thūfi juga menyinggung secara singkat tentang *al-ijma'*. Padahal pembahasan tentang *ijma'* dalam kitabnya *syarḥ mukhtaṣar al-rauḍah*, mencapai 146 halaman, dan pembahasan tentang *qiyas* yang secara panjang dibahas, di mana di dalamnya juga dibahas tentang *„illat*, yang semuanya itu mencapai 356 halaman.

أَوْ رُضُورٌ هِيَ وَ أَوْ تَأْرِشَعُ أَوَّ وَ حُدُغُ أَدْلٍ وَ نَبْلَذِي أَلْبَرْدِ وَ
فَ
أَدْلَائَةَ, وَ

أَخْدَا

أَلْيَ هَدَا سِي رِ وَ أَدَّسَ قَوَّ أَرَّ رَضِبْدِ فِ وَ
بَلَّاطِصِ, وَ أَوَّ سَ أَرَّ زَيْنِ وَ أَلَّ ذَ

أَلَا لَلَا عَ أَسَارِقِ.

لَالِ الزُّلُوفِ أَظْ أَسَانَدَةَ: يَ أَلَّ أَنْ أَلْأَضْدَ أَرَّشَعُ لَنْ شَرِيَّةَ
جَ عَ وَ
بَدَ وَ

أَخْدَا

أَسْوَوْ: أَطْحَحَ عَ أَلَّ لَلِ أَسَا, رَجُوعَ أَضِي لَ نِيدُونَا.²⁰⁶
أَلَّ أَسَ لَلِ أَرَسَ

-atau darurat yaitu sesuatu yang diketahui yang diperhatikan oleh syara' padanya seperti menjaga agama dengan disyariatkan untuk membunuh orang yang murtad dan orang yang melakukan perbuatan murtad, dan menjaga akal dengan disyariatkan had bagi peminum khamar, menjaga jiwa dengan disyariatkan qishash, menjaga nasab/keturunan dan kehormatan dengan disyariatkan had bagi pelaku zina dan qadzaf, dan menjaga harta dengan disyariatkan potong tangan bagi pencuril.

-Imam Malik dan sebagian pengikut Imam Syafi'i berkomentar: masalah itu merupakan hujjah, bagi pengetahuan kita ia merupakan tujuan syariat dengan didukung banyak dalil. Mereka menamakannya dengan masalah mursalah, bukan qiyas, karena qiyas harus kembali pada pokok yang ditentukan (aṣl mu'ayyan) bukan pada masalahat.

Penjelasan secara lugas dan jelas terkait *al-kulliyāt al-khamsah* dijelaskan At-Thūfī pada uraian berikutnya, ia menuliskan;

أورب انار: اي اولئ ب رة اي: و ان رضورات
 اوروريت,
 ساسة الال و نالان و انكام احوال " و اا كرف انات ارشع ااا " و ااااا
 الوروريت املاس, وي "حناغ اال ن نلذي المراد و االائة" اال اره, و كلونة
 املخنع االائي اال ااااا, وي حناغ "اللي ببا ااااا, و حناغ
 ااااا"

²⁰⁶ At-Thūfi, *Syarh Mukhtasar*, jld. 3..., hlm. 209.



أَبْلَاطَاصٍ" وَحَدِّغَ ٱسَّةَ ٱبْدَ ٱزْمَنَ ٱلْمَدِيصِ لَلْ
 لِسَابِ ٱبْخِذَالِطِ نَصْرَ ٱئِ
 وَ ٱلْمَا ٱلِ، وَ
 |

حَدِّغَ ٱرْضَ ٱبْدَ ٱلْدَفِّ وَ حَدِّغَ " ٱلْمَالِ ٱلْمَدْعَى ٱلْسَارِقِ".

—Point ketiga: darurat, artinya secara realitas pada tingkatan darurat, maksudnya yaitu bahwa ia merupakan bagian hal yang penting secara pengaturan dunia, keberlangsungannya dan ketertiban keadaannya, dan ia sesuatu yang diketahui di mana syariat memperhatikannya dan menjaganya seperti darurat yang lima (*darūriyyāt al-khams*), yaitu; menjaga agama dengan membunuh yang murtad dan seruan yang mengarah pada perbuatan murtad, serta sanksi bagi pelaku bid'ah dan yang menyeru pada perbuatan bid'ah, kemudian menjaga akal dengan sanksi had bagi yang mabuk, menjaga jiwa dengan adanya *qishash*, menjaga keturunan dengan sanksi had bagi pelaku zina yang mengarah pada hilangnya keturunan dan bercampurnya air sperma (keturunan), menjaga kehormatan dengan sanksi had bagi pelaku penuduh atau *qazaf*, serta menjaga harta dengan disyariatkannya potong tangan bagi pelakunya.

Dari teks yang ditulis At-Thūfi tersebut bisa disimpulkan bahwa At-Thūfi tetap menyebut dengan lima pokok darurat yang itu merupakan maslahat yang darurat dan syariat memberi penegasan untuk dijaga demi kemaslahatan dunia dan keberlangsungan ketertiban keadaannya. Adapun *al-kulliyāt al-khamsah* bagi At-Thūfi yaitu; menjaga agama, menjaga akal, menjaga jiwa, menjaga keturunan, menjaga kehormatan dan menjaga harta. Jika dilihat jumlah darurat yang harus dijaga, maka ada enam yang disebutkan At-Thūfi, yang itu tidak ada dalam teori *al-kulliyāt al-khamsah* yang disebutkan oleh penggagasnya, yaitu menjaga kehormatan. Secara urutan dari ke lima darurat yang pokok tersebut juga berbeda.

5. Abu Ishaq Al-Syātibī (730-790 H)²⁰⁷

a. Teori *al-al-kulliyāt al-khamsah* imam Al-Syātibī

Berkaitan dengan *maqāṣid al-syarī'ah* Al-Syātibī telah membahasnya secara relatif rinci dan sistematis dalam kitabnya *al-Muwafaqat* juz II sebanyak 313 halaman (menurut buku cetakan Dar al-kutub al-ilmīyah). Persoalan yang dikemukakan di dalamnya sebanyak 62 masalah. Dalam pembahasannya, Imam Syātibī membagi *al-maqāṣid* ini kepada dua bagian penting yakni; maksud Syari' (*qaṣdu al syāri*) dan maksud *mukallaḥ* (*qaṣdu al-mukallaḥ*). Maksud Syari' kemudian dibagi lagi menjadi 4 bagian yaitu: maksud syari' dalam menetapkan Syariat (*Qaṣdu al Syari' fi Wad'i al- Syarī'ah*), maksud syār'ī dalam menetapkan syariahnya ini adalah agar dapat dipahami (*Qaṣdu al-Syari' fi Wad'i al-Syari'ah li al-Ifhām*), maksud syāri' dalam menetapkan syariahnya ini adalah agar dapat dilaksanakan (*Qaṣdu al-Syari' fi wad'i al Syari'ah li al-taklif bi Muqtadāha*).

Pembahasan *al-kulliyāt al-khamsah* itu sendiri dibahas dalam *Qaṣdu al-Syāri' fi Wad'i al- Syarī'ah*, yaitu sebagai berikut;

a. Maksud Syari' dalam menetapkan Syariat (*Qaṣdu al-Syāri' fi Wad'i al- Syarī'ah*)

Pada bagian ini ada 13 permasalahan yang dibahas, semuanya mengacu kepada suatu pertanyaan: "Apakah sesungguhnya maksud Syāri' dengan menetapkan syariatnya itu?" Menurut al-Syātibī, Allah menurunkan syariat tidak lain adalah untuk mendatangkan kemaslahatan dan menghindari kerusakan bagi manusia (*jalb al-maṣāliḥ wa dar al-mafāsid*). Dengan bahasa

²⁰⁷ Nama lengkap Al-Syātibī adalah Abū Ishāq Ibrāhīm bin Musā bin Muḥammad Al-Lakhamī Al-Gharnaṭī. Ia dilahirkan di Granada pada tahun 730 H dan meninggal pada hari Selasa tanggal 8 Syakban tahun 790 H atau 1388 M. Nama *Al-Syatibi* adalah nisbat kepada tempat kelahiran ayahnya di *Sativa* (*Syātibah-Arab*) sebuah daerah di sebelah timur Andalusia. Hammādy Al-'Ubaidi, *Al-Syātibī wa Maqāṣid Al-Syari'ah*, (Kairo: Dār Qutaibah, 2007), hlm. 12.

yang lebih mudah, aturan-aturan syariat yang Allah tentukan adalah demi kemaslahatan manusia itu sendiri. Syātibī kemudian membagi maṣlahah ini menjadi tiga bagian penting yaitu: darūriyyāt (primer), hajiyyāt (sekunder) dan tahsīniyyat (tersier). Pembagian yang ditinjau dari kekuatan substansinya ini, tidak mengubah, bahkan terkesan memperkuat apa yang telah dikemukakan oleh Al-Ghazālī, dan jika ditelusuri lebih lanjut, ternyata bersumber dari pemikiran gurunya Al-Juwaynī.

Maqāsid atau *maṣlahah darūriyyah* adalah sesuatu yang mesti ada, demi terwujudnya kemaslahatan agama dan dunia. Apabila hal ini tidak ada, maka akan muncullah kerusakan, bahkan dapat berakibat hilangnya eksistensi kehidupan seperti makan, minum, shalat, shaum dan ibadah- ibadah lainnya. Hal-hal yang termasuk ke dalam maṣlahah atau maqāsid daruriyyat ini, menurut al-Syatibi ada lima yaitu: agama (*al-dīn*), jiwa (*al-nafs*), keturunan (*al-nasl*), harta (*al māl*) dan akal (*al-'aql*).²⁰⁸

Selanjutnya Al-Syātibī juga menjelaskan cara yang dapat ditempuh untuk menjaga yang lima itu, menurutnya ada dua cara yaitu:

- 1) untuk mewujudkannya (*min nahiyyat al-wujud*) adalah dengan cara melindungi dan memelihara hal-hal yang dapat melanggengkan keberadaannya;
- 2) untuk menghindari ketiadaannya (*min nāhiyyat al-'adam*) yaitu dengan cara mencegah hal-hal yang menyebabkan ketiadaannya.

Untuk lebih jelasnya, Al-Syātibī memberikan beberapa contoh, sebagai berikut: a. menjaga agama dari segi *al-wujud*, dengan melakukan shalat dan membayar zakat; b. menjaga agama dari segi *al-'adam*, dengan berjihad dan memberikan hukuman bagi orang murtad; c. menjaga jiwa dari segi *al-wujud*, dengan makan

²⁰⁸ Abu Ishāq Al-Syātibī Ibrāhīm ibn Mūsa Al-Lakhmī Al-Gharnāti al-Mālikī, *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syari'ah*, jld. II, (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 2001), hlm. 8.

dan minum; d. menjaga jiwa dari segi *al-'adam*, dengan hukuman qishash dan diyat; e. menjaga akal dari segi *al-wujud*, dengan makan dan mencari ilmu; f. menjaga akal dari segi *al-'adam*, dengan menjatuhkan had bagi peminum khamr; g. menjaga keturunan dari segi *al-wujud*, dengan nikah; h. menjaga keturunan dari segi *al-'adam*, dengan hukuman had bagi pezina dan *muqdzif*; i. menjaga harta dari segi *al-wujud*, dengan jual beli dan bekerja mencari rizki; j. menjaga harta dari segi *al-'adam*, dengan larangan riba, dan memotongtangan pencuri.²⁰⁹

Jika diperhatikan secara seksama urutan kelima darūriyyat ini, pada akhirnya dapat disimpulkan, urutan itu adalah urutan yang bersifat ijtihady bukan *naqly*²¹⁰, artinya ia disusun berdasarkan pemahaman para ulama terhadap nas yang diambil dengan cara istiqlal, dan pertimbangan terhadap tingkat kebutuhan (apa yang paling dibutuhkan). Dalam menyusun urutan kelima darūriyyāt ini (ada juga yang menyebutnya dengan *al-kulliyat al-khamsah*), Al-Syātibī terkadang lebih mendahulukan aql daripada nasl, terkadang nasl terlebih dahulu kemudian al-'aql dan terkadang al-nasl lalu al-māl dan terakhir al-'aql. Namun, satu hal yang perlu dicatat bahwa dalam susunan yang manapun al-Syātibī tetap selalu menempatkan al-din dan al-nafs pada posisi paling awal (tinggi). Artinya, selain al-dīn dan al-nafs, urutan kebutuhan darūriyyāt ini tidak bersifat hierarkis.²¹¹

Perbedaan urutan di atas, menunjukkan bahwa urutan itu bersifat ijtihādī. Para ulama usul lainnya, ternyata juga berbeda-beda dalam meletakkan urutannya. Bagi Al-Zarkasyī misalnya, urutan itu adalah: *al-nafs*, *al-māl*, *al-nasab*, *al-dīn* dan *al-'aql*.²¹²

Dengan demikian, meskipun menurut Al-Syātibī pada dasarnya cara kerja dari kelima *darūriyyāt* di atas adalah sesuai

²⁰⁹ Abū Ishāq Al-Syātibī, *Al-Muwāfaqāt...*, hlm. 9.

²¹⁰ Di beberapa referensi lain menyebut dengan istilah *tauqīf*.

²¹¹ Anton Jamal, *Maqāṣid al-Syarī'ah...*, hlm. 124.

²¹² Az-Zarkasyī, *al-Baḥr al-Muḥīṭ*, (Kuwait: Wizārāt al-Auqāf wa al-Syu'ūn al-Islāmiyyah, 1993), Jilid VI, hlm. 612.

dengan hierarkinya; menjaga *al-din* harus lebih didahulukan daripada menjaga yang lainnya, menjaga *al-nafs* harus lebih didahulukan daripada *al-aql* dan *nasl* begituserusnya.

Adapun *maqāsid* atau *maṣlahah hajjiyyāt* adalah sesuatu yang sebaiknya ada agar dalam melaksanakannya leluasa dan terhindar dari kesulitan. Kalau sesuatu ini tidak ada, memang tidak sampai mengakibatkan kerusakan yang parah atau kematian, hanya saja akan mengakibatkan *masyaqqah* dan kesempitan. Misalnya, dalam masalah ibadah adalah adanya rukḥṣah; shalat jama' dan qaṣar bagi musāfir, adalah dalam rangka menghilangkan kesukaran dan memberikan kemudahan, meskipun jika tidak diberikan, tidak sampai berakibat terancamnya eksistensi kehidupan.²¹³

Terakhir adalah; *maqāsid* atau *maṣlahah tahsiniyyāt*, yaitu sesuatu yang sebaiknya ada agar memperoleh kesesuaian dengan akhlak yang baik atau dengan adat. Kalau sesuatu ini tidak ada, tidak akan menimbulkan kerusakan atau hilangnya sesuatu, juga tidak akan menimbulkan *masyaqqah* dalam melaksanakannya, hanya saja dinilai tidak pantas dan tidak layak menurut ukuran tatakrama dan kesopanan. Di antara contohnya adalah thaharah, menutupaurat, dan hilangnya najis.²¹⁴

Sampai di sini, kesimpulan dari konstruksi *maqāsid al-kullīyāt al-khamsah* dalam kajian *uṣūliyyūn* bisa digambarkan secara sederhana dalam bentuk tabel di bawah ini yaitu sebagai berikut²¹⁵:

²¹³ Abū Ishāq Al- Syaṭibi, *Al-Muwāfaqāt...*, hlm. 9.

²¹⁴ Abū Ishāq Al- Syaṭibi, *Al-Muwāfaqāt...*, hlm. 9.

²¹⁵ Beberapa tokoh juga ditambahkan dalam tabel tersebut sebagai pelengkap — meskipun tidak diuraikan pandangan mereka secara khusus pada pembahasan sebelumnya— dengan merujuk beberapa referensi seperti yang ditulis oleh Muhammad Syarifuddin Yusuf Al-Amin, *al-ijtihā al-maqāsidī*, *inda al-imām Syihāb Al-Dīn Al-Qarāfi wa taṭbīqātihi al-fiqhiyyah min khilāl kitābihi al-zakhīrah; min awwali kitāb al-shiyām ila akhiri kitāb al-jihād*, yang merupakan tesis di Universitas Al-Azhar kairo Mesir, tahun 2021, hlm. 169.

No.	<i>Uşūliyyūn</i>	Urutan <i>maqāṣid al-kullīyāt</i>					
		Agam <i>a/al- dīn</i>	Jiwa <i>/al- nafs</i>	Akal/ <i>al- „aql</i>	Ketur unan/ <i>al- nasl</i>	Harta/ <i>al-māl</i>	Kehor matan/ <i>a l-irḍ</i>
1	Al-Ghazāli	1	2	3	4	5	Tidak menyeb utnya
2	Al-Rāzī	4	1	5	3	2	sda
		3	1	2	5	4	sda
3	Al-Āmidī	1	2	3	4	5	Sda
		1	2	4	3	5	sda
4	_Izz Al-Dīn	Tidak meny ebutn ya	1	Tidak meny ebutn ya	2	3	4
5	Al-qarāfi	2	1	4	3	5	sda
		sda	1	2	4	5	3
6	Ibn Taimiyah	5	1	4	Tidak meny ebutn ya	2	3
7	At-Thūfi	1	3	2	4	6	5

8	Al-Syāṭibī	1	2	5	3	4	Tidak menyebutkan
		1	2	3	4	5	Tidak menolaknya

Dari bagan di atas bisa dilihat bahwa konstruksi *maqāṣid al-kullīyāt al-khamsah* dari delapan *Uṣūliyyūn* yang telah penulis sebutkan ternyata memiliki perbedaan dalam penempatan urutan tingkat keperluannya. Dengan rincian sebagai berikut:

Pertama, Al-Ghazāli menempatkan agama pada posisi pertama yang perlu dijaga dalam *maqāṣid al-kullīyāt*, lalu diikuti secara berurutan, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Adapun kehormatan Al-Ghazāli tidak mengingkari atau menolak sebagai bagian dari *maqāṣid*, namun tidak ditempatkan pada urutan ke berapa dalam *al-kullīyāt al-khamsah*. Penempatan urutan yang sama seperti Al-Ghazāli juga diikuti oleh Al-Āmidī, hanya saja Al-Āmidī dalam tulisannya yang lain sedikit berbeda dengan menempatkan keturunan pada urutan ke tiga dan akal urutan ke empat, begitu juga dengan Al-Syāṭibī yang urutannya sama dengan urutan yang dibuat oleh Al-Āmidī, dengan menempatkan keturunan pada urutan ke tiga dan akal urutan ke empat. Baik Al-Āmidī ataupun Al-Syāṭibī sama-sama tidak mengingkari atau menolak jika kehormatan dimasukkan dalam *maqāṣid al-kullīyāt*, hanya saja keduanya sama halnya seperti Al-Ghazāli tidak tegas diposisi mana penempatan urutan kehormatan dalam *maqāṣid al-kullīyāt*.

Kedua, Al-Rāzī, Izz Al-Dīn, Al-qarāfi, Ibn Taimiyah dan At-Thūfi, masing-masing tokoh ini juga menempatkan *al-kullīyāt al-khamsah*-nya yang saling berbeda satu sama lain. Misalkan seperti menjaga agama, di mana mereka tidak menempatkannya pada urutan pertama, hal ini berbeda dengan urutan yang

disebutkan oleh Al-Ghazālī Al-Āmidī, dan Al-Syāṭibī. Selain itu Izz Al-Dīn, Al-qarāfi, dan Ibn Taimiyah sudah secara jelas menempatkan posisi kehormatan pada urutan dalam *maqāṣid al-kullīyāt al-khamsah*.

Dengan demikian, melihat adanya perbedaan pada penempatan urutan *maqāṣid al-kullīyāt al-khamsah* di kalangan *Uṣūliyyūn*, baik yang sudah memasukkan kehormatan dalam *maqāṣid al-kullīyāt*-nya, maka bisa disimpulkan bahwa konstruksi *maqāṣid al-kullīyāt al-khamsah* merupakan sesuatu yang disepakati tingkat ke-*darūriyyatan*-nya, dan penempatan urutannya tidak menjadi kesepakatan dan tentu itu bersifat *ijtihādi*. Karena bersifat *ijtihādi*, maka penambahan dan pengurangan terhadap *al-kullīyāt al-khamsah*, maupun perubahan penempatan urutan tingkat keperluannya sangat tergantung pada kebutuhan dan kondisi perubahan masyarakat. kesimpulan seperti ini juga ditemukan dalam karya tokoh yang hidup di abad kontemporer, sebagaimana yang akan diuraikan pada bahasan selanjutnya.

C. Konstruksi *Al-Kullīyāt Al-Khamsah* Perspektif *Siyāsah Al-Syar'īyyah*

Jika diperhatikan konstruksi *maqāṣid al-kullīyāt al-khamsah* pada lima tokoh *uṣūliyyūn* yang telah diuraikan di atas, menurut penulis bisa disimpulkan bahwa orientasi *al-kullīyāt al-khamsah uṣūliyyūn* abad V H sampai VIII H yang diwakili oleh lima tokoh tersebut, masih pada perspektif fikih hal ini berangkat isu yang dicakupi pada lima pokok *al-kullīyāt al-khamsah* tersebut masih berorientasi individu (individu sentris). Yusuf Al-Qarāḍawī menyatakan bahwa perlindungan terhadap lima aspek yang telah digagas *uṣūliyyūn* mempertimbangkan keperluan manusia sebagai mukallaf, dan tidak mempertimbangkan perlindungan dan keperluan masyarakat, umat, negara dan hubungan kemanusiaan (*al-, alaqah al-insānīyyah*). Al-Qarāḍawī memberikan beberapa contoh keperluan dan perlindungan *al-darūriyyāt* yang belum masuk ke dalam lima yang dirumuskan para ulama yaitu; berbagai

hal yang berhubungan dengan nilai sosial, seperti; kebebasan, persamaan, persaudaraan, kesetiakawanan, dan hak asasi manusia yang seharusnya dilindungi sebagai keperluan *al-darūriyyāt*.²¹⁶

Oleh karena nilai-nilai sosial²¹⁷ yang telah disebutkan tersebut tidak bisa diterapkan dalam komunitas masyarakat atau negara kecuali dengan *siyāsah al-syar‘īyyah*. Di mana nilai-nilai tersebut tidak akan berarti apa-apa jika hanya ditujukan untuk individu atau hanya seorang mukallaf saja. Maka *siyāsah al-syar‘īyyah* sesungguhnya sebagai penggerak dalam menerapkan (*taḥbīq*) nilai-nilai sosial tersebut dalam masyarakat.

Indikasi lain dari lima tokoh *Uṣūliyyūn* di atas terkait *al-kulliyāt al-khamsah* yang masih bersifat individu sentris dan cenderung dalam perspektif fikih adalah dengan adanya tulisan yang membahas akan pentingnya *siyāsah al-syar‘īyyah* dan menjadi sisi yang tidak terpisahkan dalam konstruksi hukum Islam. Ibnu Taimiyyah misalkan, secara khusus menulis tentang *al-siyāsah al-syar‘īyyah fī iṣlāḥ al-rā‘ī wa al-ra‘īyyah*, muridnya Ibnu Al-Qayyim Al-Jauziyyah menyebut salah satu nilai sosial yaitu keadilan sebagai nilai yang paling tinggi dalam kehidupan sosial masyarakat umum dan menjadi tujuan syara‘ (*maqāṣid al-syarī‘ah*). Karena itulah Ibn Al-Qayyim menuliskan:²¹⁸

فَإِذَا كَرَّتْ أَلْرَاتِ أَدَلُّ وَ لَسَادِرُ وَجْهِ بِي ظَرْقِ الْبِنِّ , لَمْ يَشْرَعِ شَيْئٌ
وَدَوِّ

Jika tanda-tanda keadilan muncul dan wajahnya bersinar dengan cara apa pun, maka di sana ada hukum dan agama Tuhan‘.

²¹⁶ Yusuf Al-Qarāḍawī, *Dirāsah fī fiqh Maqāṣid Al-Syarī‘ah; baina Al-Maqāṣid Al-Kulliyah wa Al-Nuṣūṣ al-Juz‘īyyah*, cet. 3, (Kairo: Dār Al-Syurūq, 2008), hlm. 28.

²¹⁷ Al-Qarāḍawī tidak menjelaskan secara khusus kenapa kebebasan, persamaan, persaudaraan, kesetiakawanan, dan hak asasi manusia Disebutkan sebagai nilai sosial. Namun secara makna bisa dipahami bahwa nilai-nilai tersebut merupakan nilai yang akan muncul dalam sebuah interaksi sosial masyarakat. baik ia akan menjadi nilai positif yang diterapkan atau menjadi negative karena tidak diterapkan.

²¹⁸ Ibn Qayyim Al-Jawziyyah, *Al-Ṭuruq Al-Ḥukmiyyah fī Al-Siyāsah Al-Syar‘īyyah*, (Kairo: Dār Al-Bayan, 1989), hlm. 13.

Tidak hanya tokoh klasik, Ibnu ʿĀsyūr sebagai tokoh modern pertama yang melanjutkan kajian *maqāṣid* dan secara khusus juga menulis tentang *siyāṣah al-syarʿiyyah* di mana ia menunjukkan nilai-nilai penting dalam mewujudkan dan memudahkan kemaslahatan umat (bangsa). Nilai-nilai yang dimaksud adalah kesetaraan atau persamaan (*al-musāwah*), kemerdekaan atau kebebasan (*al-ḥurrīyyah*), keadilan (*al-ʿadl*), dan toleransi (*al-tasāmuh*).²¹⁹

Berangkat dari diskursus *Uṣūliyyūn* mengenai *maqāṣid* dan kesimpulan para *Uṣūliyyūn* terkait *al-kulliyāt al-khamsah* yang semua itu merupakan refleksi dari kitab suci. Tetapi dalam keilmuan syariah juga terdapat aspek praktik, yaitu pada apa yang disebut sebagai siyasah syariah. Dasar hukum bagi aspek praktik ini adalah ayat Alquran berikut ini:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا رَسُولَهُ
وَأَطِيعُوا أَوْلِيَّامْرِهِمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ

-Hai orang-orang yang beriman, taʿatilah Allah dan taatilah Rasul(Nya), dan ulil amri di antara kamu. (QS. an-Nisaʿ: 59).

Menurut Ibn ʿĀsyūr, ayat ini menetapkan adanya dua macam daya ikat (*mulzim*) pada hukum Islam, pertama kewajiban menaati Allah dan Rasul, kedua kewajiban menaati ulil amri.²²⁰ Melalui perintah menaati ulil amri ini timbullah hak ulil amri untuk memberi penormaan hukum dalam rangka melaksanakan perintah Allah dan Rasul. Hak ini bukan diperoleh secara alamiah karena ia adalah pemimpin umat, tapi karena perintah Allah kepada rakyat agar patuh kepada ulil amri, yaitu dalam Surah al-Nisaʿ ayat 59. Ibn ʿĀsyūr ketika menafsirkan ayat ini mengutip perkataan ʿAlī ra. berikut ini:²²¹

²¹⁹ Muhammad Al-Ṭāhir bin ʿĀsyūr, *Uṣūl Al-Niẓām Al-Ijtimāʿī fī Al-Islām*, cet. II, (Tunisia: Al-Syirkah Al-Tūnisiah li Al-Tawzīʿ, t.t), hlm. 143-226.

²²⁰ Muhammad Al-Ṭāhir bin ʿĀsyūr, *Tafsīr Al-Tahrīr wa Al-Tanwīr*, juz. III, (Tunisia: Al-Syirkah Al-Tūnisiah li Al-Tawzīʿ, 1985), hlm. 188.

²²¹ Muhammad Al-Ṭāhir bin ʿĀsyūr, *Tafsīr*..., hlm. 188.

حَقُّ نَيْلِ الْإِلَامِ أَنْ يَهْتَدِيَ بِإِدْلٍ وَوَيْ
 لَالَةٍ، لِذَا نَسِيَ ذَرْبَ قَدِّئِلِ
 رَيْتَا أَنْ
 سَمُوا وَعَوَا

==Kewajiban atas imam adalah memutuskan hukum secara adil dan menunaikan amanah. Apabila itu dilakukan, maka wajib atas rakyat untuk mendengarkan dan menaatinya‘.

Menurut Ibn Khaldūn, dalam menjalankan amanah agama, ulil amri juga memerlukan kawalan hukum (*wāzi*, *ḥākim*) sebagai rujukan bersama, kadang kala sumbernya syariat dan kadang *siyāsah* „*aqliyyah*.”²²² Inilah yang oleh kebanyakan ulama disebut sebagai *siyāsah syar*„*iiyah* sebagaimana definisi berikut ini:²²³

السَّيَاسَةُ: أَلْوَانُ الْأَوْضُوعِ لِدَبِّ وَالْمَطَالِحِ وَالْإِكْرَامِ أَلْحَوَالِ
 رَيْتَا

Siyāsah adalah qanun yang diterapkan untuk memelihara ketertiban, kemaslahatan dan stabilitas.

Adapun definisi qanun menurut ahli fikih adalah sebagai berikut:²²⁴

وَدَفْ أَرْضِ الْحَالِ أَلْوَانُ الْإِدْلِ، أَلْوَانُ رَفِّ نَبْؤِ: لَوْثَةُ أَلْوَانُ دَابِّ
 نَيْكِمِ أَرْوَاطِ
 الْحَالِ أَلْوَانُ دَابِّ أَلْوَانُ دَابِّ أَلْوَانُ دَابِّ
 أَلْوَانُ دَابِّ

==Dalam istilah fukaha, kata qanun didefinisikan sebagai kumpulan kaidah yang menata hubungan kemasyarakatan, di mana jika perlu, seseorang akan dipaksa untuk mengikuti aturan tersebut‘.

Dalam perspektif siyasah syariah, qanun dipandang sebagai pelayan (*khādim*) bagi syariat.²²⁵ Namun dalam penyusunannya ulil amri terikat dengan nas syariat dan *syūrā*, walaupun tidak harus

²²² Ibnu Khaldūn, *Muqaddimah*..., hlm. 302.

²²³ _Abdul Wahāb Khallāf, *Al-Siyāsah Al-Syar*“*īyyah aw Nizām Al-Dawlah Al-Islāmīyah*, (Kairo: Al-Maṭba‘ah Al-Salafiyyah, 1908 H), hlm. 5.

²²⁴ _Abd Allāh Mabruk Al-Najjār, *Al-Madkhal Al-Mu., āṣirah li Fiqh Al-Qānūn*, (Kairo: Dār al-Nahḍah, 2001), hlm.13.

²²⁵ _Abd Allāh Mabruk Al-Najjār, *Al-Madkhal ...*, hlm. 5.



tersebut ataupun kebijakan pemerintah lainnya sejalan dengan ketentuan dan tujuan syariah (*qaṣḍu al-tasyrī'*).

Di antara nilai-nilai tersebut adalah amanah (*al-amānah*), kebebasan (*al-hurrīyah*), persamaan atau kesetaraan (*al-musāwah*), keadilan (*al-ʿadl*), kasih sayang (*al-raḥmah*), dan kebaikan (*iḥsān*). Menurut Luai Ṣāfi dari keenam nilai tersebut, ia menyimpulkan bahwa kebebasan (*al-hurrīyah*) dan persamaan atau kesetaraan (*al-musāwāh*) sebagai nilai qur'ani yang tinggi meskipun dalam al-Quran tidak secara langsung menggunakan ke dua kata tersebut. Adapaun amanah, keadilan, *rahmah*, dan *iḥsān*, ke empat kata tersebut banyak diulang-ulang dalam teks al-Quran.²²⁸

Luai Ṣāfi menyebutkan bahwa empat nilai di atas — amanah, keadilan, *rahmah*, dan *iḥsān* — yang sering diulang-ulang dalam teks al-Quran disebutkan dalam beberapa ayat. Nilai amanah disebutkan pada QS. al-Aḥzab ayat 72, QS. Yusuf ayat 82, QS. al-Bayyinah ayat 5, QS. al-A'raf ayat 29 dan 67-68. Nilai keadilan disebutkan di antaranya pada QS. al-Hadid ayat 25 dan al-Hasyr ayat 7. Nilai *rahmah* di antaranya pada QS. al-An'am ayat 12 dan 133, al-Anbiya', al-A'raf ayat 199, al-Imran ayat 59, an-Nur ayat 22, al-Baqarah ayat 185 dan 286, an-Nisa' ayat 28, al-Hajj ayat 78, al-Maidah ayat 6. Adapun nilai *iḥsān* terdapat pada QS. al-Sajdah ayat 7, al-Muluk ayat 2, al-Nahlu ayat 90, al-Mukminun ayat 96.²²⁹

Dengan demikian dari uraian pada lima tokoh di atas, bahwa *maqāṣid al-syarī'ah* yang dibangun merupakan abstraksi dari ayat-ayat hukum, sedangkan *siyāsah* merupakan abstraksi dari praktik penerapan hukum oleh Rasulullah. Ayat-ayat hukum sebagai wahyu dipastikan adil, tetapi wujud nyata dan konkret dari keadilan hanya bisa diamati dalam praktik hukum di negara Islam Madinah. Oleh karena itu, fikih sebagai ketentuan syara' tidak

²²⁸ Luai Ṣāfi, *Al-Syarī'ah wa Al-Mujtama'*; *Baḥṡ fi Maqāṣid AL-Syarī'ah wa 'Alāqatuhā bi Al-Mutaghayyirāt Al-Ijtimā'iyah wa Al-Tārikhiyyah*, (Beirut: Dār Al-Fikr, 2017), hlm. 288-290.

²²⁹ Luai Ṣāfi, *Al-Syarī'ah wa Al-Mujtama'* ..., hlm. 292-311.

membahas keadilan sebagai bagian dari nilai, tapi pada *siyāṣah al-syar‘īyyah* tidak bisa dilepaskan dari nilai-nilai keadilan.

Penerapan fikih dalam negara merupakan kewenangan *ūlim amri*, adapun *maqāṣid* berfungsi sebagai pedoman dalam pelaksanaan fikih dengan menjaga dan menerapkan nilai-nilai yang dominan pada pelaksanaan hukum dalam masyarakat, yaitu nilai keadilan (*al-‘adālah*), kemerdekaan atau kebebasan (*al-hurrīyyah*), dan kesetaraan (*al-musāwah*). Dari nilai-nilai tersebut, pada bahasan bab selanjutnya akan difokuskan pada nilai keadilan sebagai titik fokus kajian disertasi ini, adapun nilai-nilai lainnya merupakan rekomendasi pada penelitian selanjutnya.



BAB III

URGENSI *MAQĀṢID AL-KULLĪYĀT AL-KHAMSAH* DAN NILAI KEADILAN DALAM KEBUTUHAN SOSIAL MODERN

A. Kedudukan *Maqāṣid* dalam Proses Ijtihad Problematika Sosial Modern

1. Prinsip-prinsip *maqāṣid al-syarīah*

Dalam kamus bahasa Arab asas (*asās*) juga bermakna dasar (*uṣūl*), dan prinsip (*mabādi*).²³⁰ Dengan demikian asas juga berarti prinsip. Dalam kitab *Mawsu'ah Muṣṭalahat Uṣūl Fiqh „inda al-Muslimīn* istilah *mabādi* dijelaskan sebagai berikut; Pada asalnya kata ini bermakna tempat atau waktu mulainya sesuatu. Sedang secara istilah, *mabādi* adalah *taṣawwur* dan *taṣdiq* yang harus diketahui terlebih dahulu agar pembahasan dan penjelasan tentang sesuatu bidang pengetahuan (*masā'il fan*) dapat dilakukan.²³¹

Juhaya S. Praja memberikan pengertian prinsip sebagai berikut: permulaan; tempat pemberangkatan; titik tolak; atau al-mabda.²³² Adapun secara terminologi menurut Juhaya S. Praja, Prinsip adalah kebenaran universal yang inheren didalam hukum Islam dan menjadi titik tolak pembinaannya.²³³

Menurut Muhammad Salam Madkūr²³⁴, bahwa dalam setiap hukum (*syari'at*) pada kenyataan memiliki asas (*al-asas*), pondasi (*al-da'āim*), dan prinsip (*al-mabādi*), sebagai tempat pijakan. Asas dan pondasi ini menjadi kekuatan dan kelemahan hukum itu sendiri, kesukaran dan kemudahannya, dan dengan asas itu juga menjadi posisi keberlangsungan dan ketiadaan hukum, di mana

²³⁰ Atabik Ali & Ahmad Zuhri Muḥḍar..., hlm. 88.

²³¹ Rafiq al- Ajm, *Mawsu'ah Muṣṭalahat Uṣūl Fiqh „inda al-Muslimīn*, jld. 2, (Beirut: Maktabah Lubnan Nasyirun, 1998), hlm. 1316.

²³² Juhaya S. Praja, *Filsafat Hukum Islam*, (Bandung: LPPM Unisba, 1995), hlm. 69.

²³³ Juhaya S. Praja, *Filsafat Hukum...* hlm. 69.

²³⁴ Ia adalah guru besar syariah Islamiyah di Fakultas hukum Kairo.

umat manusia bergantung padanya.²³⁵ pembahasan tentang definisi prinsip akan penulis uraikan juga lebih memadai pada pembahasan tentang nilai di bab konsep keadilan dalam Islam.

Kembali pada prinsip-prinsip apa saja yang perlu diperhatikan dalam penerapan *maqāṣid al-syarīah*. Dalam hal ini, Muhammad Ṭāhir Ibn ʿĀsyūr merumuskan enam prinsip sebagaimana yang dikutip oleh Jabbar Sabil, yaitu;²³⁶

a. Syariat berlaku umum untuk seluruh umat manusia

Keumuman ini mengikuti sifat fitrah yang menjadi Islam, karena sesungguhnya persamaan manusia berdasarkan fitrah menghendaki kesetaraan manusia dalam dakwah dan syariat yang fitri. Menurut Ibn ʿĀsyūr, keberlakuan Islam bagi seluruh manusia bisa diketahui secara apriori (*darūrī*) seiring keberadaannya sebagai syariat terakhir.²³⁷ Dalil yang digunakan adalah sebagai berikut;



Artinya: „Katakanlah: "Hai manusia Sesungguhnya Aku adalah utusan Allah kepadamu semua, yaitu Allah yang mempunyai

²³⁷ Muhammad Ṭāhir Ibn ʿĀsyūr, *Maqāṣid Al-Syari'ah...*, hlm. 86.

²³⁵ Muhammad Salam Madkūr, *Al-Madkhlm li al-Fiḥ al-Islāmī: Tārīkhuhu wa Mašādīruhu wa naẓariyyatuhu al-.,āmmah*, (Kairo: Dār al-Nahdah al- Arabiyyah, 1960), hlm. 12-27.

²³⁶ Muhammad Ṭāhir Ibn Ḍasyūr, *Uṣūl Al-Niẓām Al-Ijtimā’ī fi Al-islām*, cet. II, (Tunisia: Al-Syirkah Al-Tūnisiyyah li Al-Tawzī’, 1985), hlm. 96-101. Lihat juga pada: Jabbar Sabil, *Maqāṣid Syariah*, (Depok: RajaGrafindo Persada, 2022), hlm. 216-227.



²³⁷ Muhammad Ṭāhir Ibn Ḍasyūr, *Maqāṣid Al-Syarī’ah...*, hlm. 86.

kerajaan langit dan bumi; tidak ada Tuhan (yang berhak disembah) selain Dia, yang menghidupkan dan mematikan, Maka berimanlah kamu kepada Allah dan Rasul-Nya, nabi yang ummi yang beriman kepada Allah dan kepada kalimat-kalimat-Nya (kitab-kitab-Nya) dan ikutilah Dia, supaya kamu mendapat petunjuk', (QS. Al-A'raf: 158).

Artinya: _Dan kami tidak mengutus kamu, melainkan kepada umat manusia seluruhnya sebagai pembawa berita gembira dan sebagai pemberi peringatan, tetapi kebanyakan manusia tiada Mengetahui', (QS. Saba: 28).

Sifat umum²³⁸ syariat berdasar fitrah menghendaki agar persoalan umat dikembalikan pada ijtihad para ulama, khususnya dalam hal yang tidak diatur oleh nash syariat secara khusus. Bahkan nash yang memberi ketetapan khusus juga harus dilihat dari perspektif maqasid, sehingga diketahui mana yang merupakan *maqāsid* dan yang mana merupakan *wasā'il* (sarana).²³⁹

b. Persamaan (*al-musāwah*)

Persamaan merupakan aspek pertama yang muncul sebagai konsekuensi dari tesis keumuman syariat, sebab sifat umum tidak

²³⁸ Perlu dikemukakan bahwa Al-Syātibī tidak membicarakan hubungan sifat umum syariat dengan fitrah manusia, jadi Ibn ḌAsyūr adalah orang pertama yang mengungkapkannya. Akan tetapi Al-Syātibī membicarakan sisi umum syariat saat mengulas aspek keempat dari empat tujuan *al-syāri'*. Yaitu memasukkan mukallaf di bawah hukum-Nya. Pada masalah kesembilan, ia menyatakan bahwa syariat bersifat umum karena mencakup seluruh mukallaf. Lalu pada masalah yang kedua belas ia menyatakan bahwa syariat bersifat umum

¹³⁴ Muhammad Ṭāhir Ibn ḌAsyūr, *Maqāsid Al-Syari'ah*..., hlm. 90.

karena berlaku untuk berbagai keadaan yang berbeda. Lihat kembali: Abu Ishāq Al-Syātibī Ibrāhīm ibn Mūsa al-Lakhmī al-Gharnāṭī al-Mālikī, *Al-Muwāfaqāt*...hlm. 208-235, & Jabbar Sabil, *Maqāṣid Syariah*...hlm. 218.



Dari itu persamaan hanya dikecualikan pada hal-hal tertentu yang jelas alasannya, baik untuk mewujudkan maslahat atau menolak mafsadah.²⁴⁰

c. Kemerdekaan (*al-ḥurriyyah*)



137 Muhammad Ṭāhir Ibn_Āsyūr, *Maqāṣid Al-Syarī'ah...*, hlm. 94.

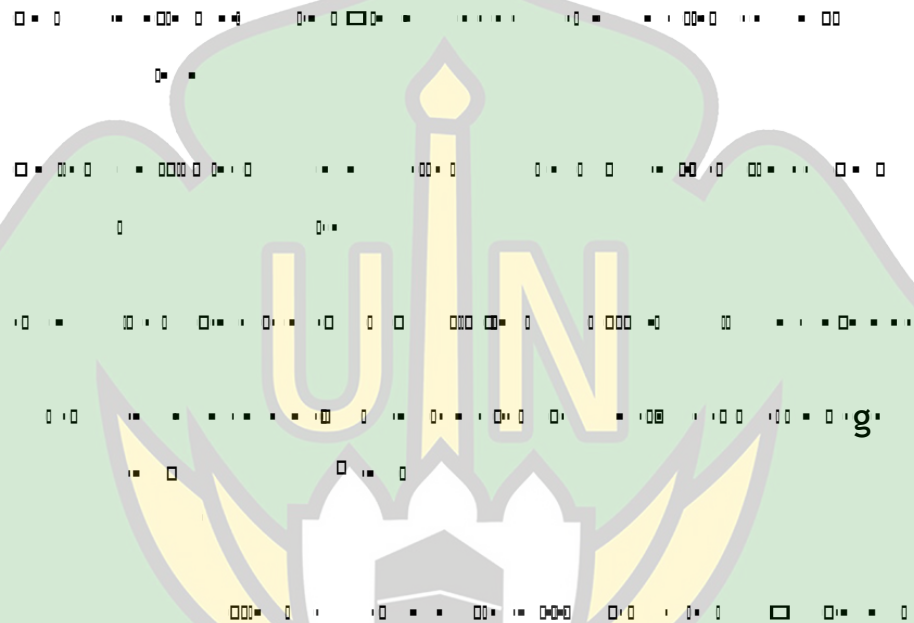
tiap orang yang berpengetahuan itu ada lagi yang Maha Mengetahui', (QS. Yusuf: 75-76).

Ayat-ayat lain yang menjadi dalil oleh Ibn _Āsyūr, sebagai usaha Islam memperbanyak sebab bagi berkurangnya budak adalah



QS. Al-Baqarah: 177, QS. An-Nur: 33, dan hadis riwayat Al-Bukhari.²⁴¹

Adapun dalam konteks kemerdekaan bertindak, antara lain kemerdekaan beragama (*hurriyyat al-I'tiqādāt*), kemerdekaan berbicara (*hurriyyat al-aqwāl*), dan kemerdekaan berbuat (*hurriyyat al-.,amāl*). Dalilnya sebagaimana kandungan maksud ayat ini.²⁴²



Artinya: _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

²⁴¹ Arti dari hadis tersebut lebih kurang: „Berkata Rasulullah saw.,; tiga orang yang mendapat dua ganjaran pahala; seseorang dari ahli kitab yang beriman kepada Nabinya dan juga beriman kepada Nabi Muhammad saw., seorang hamba sahaya apabila menunaikan hak Allah dan hak tuannya. Dan

seseorang yang memiliki budak wanita yang digaulinya lalu diperlakukan penuh sopan santun dan diajarkannya sebaik-baik pengajaran, kemudian dimerdekakannya dan dinikahkan, maka baginya dua pahala.

²⁴² Muhammad Ṭāhir Ibn _Āsyūr, *Maqāṣid Al-Syarī'ah...*, hlm. 128-132.



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'raf: 32-33).

d. Toleransi (*al-samāḥah*)

Al-samāḥah merupakan pertengahan antara kesempitan (*al-taḍyīq*) dan kemudahan (*al-tasāḥul*), ia kembali pada makna *al-I'tidāl*, *al-ʿadl* dan *al-tawāsut*. *Samāḥah* adalah kemudahan yang terpuji (*al-suhūlah al-mahmūdah*) pada apa yang cenderung diberatkan oleh manusia. Adapun terpuji artinya tidak berakibat pada kemudharatan dan kerusakan.²⁴³ Sifat *Samāḥah* kata Ibn ʿĀsyūr dapat dilihat dari pernyataan beberapa dalil:

وَمَا يَنْبَغُ لَكَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْكَاذِبِينَ
 وَمَا يَنْبَغُ لَكَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْكَاذِبِينَ
 وَمَا يَنْبَغُ لَكَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْكَاذِبِينَ
 وَمَا يَنْبَغُ لَكَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْكَاذِبِينَ
 وَمَا يَنْبَغُ لَكَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْكَاذِبِينَ
 وَمَا يَنْبَغُ لَكَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْكَاذِبِينَ
 وَمَا يَنْبَغُ لَكَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْكَاذِبِينَ
 وَمَا يَنْبَغُ لَكَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْكَاذِبِينَ
 وَمَا يَنْبَغُ لَكَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْكَاذِبِينَ
 وَمَا يَنْبَغُ لَكَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْكَاذِبِينَ

Artinya: Allah menghendaki kemudahan bagimu, dan tidak menghendaki kesukaran bagimu. dan hendaklah kamu mencukupkan bilangannya dan hendaklah kamu mengagungkan Allah atas petunjuk-Nya yang diberikan kepadamu, supaya kamu bersyukur', (QS. Al-Baqarah: 185).

Ayat-ayat lain seperti pada QS. Al-Baqarah: 286, QS. Al-Maidah: 6, QS. Dan Al-Hajj: 78. Adapun hadis Rasulullah saw., yaitu riwayat dari Bukhari;

وَأُولَئِكَ يَرْجَى شَلُّنَا وَ سَمَلٌ أَح - كَلُّ شَلِّ إِهْلٍ بِأَحَّة
 م
 س

„Nabi saw., bersabda: „Agama yang dicintai Allah adalah lurus dan toleran”, (HR. Al-Bukhari).

142 Muhammad Ṭāhir Ibn ʿĀsyūr, *Maqāṣid Al-Syarīʿah...*, hlm. 59.

e. Tanpa paksaan (*intifā' al-nikāyah*)

Berpijak pada sifat *Samāḥah* syariat Islam, diyakini Islam tidak mengandung keterpaksaan terhadap umat. Menurut Ibn Āsyūr *Samāḥah* merupakan sifat khusus Islam, sebab al-Quran



¹⁴³ Muhammad Ṭāhir Ibn Āsyūr, *Maqāṣid Al-Syarī'ah...*, hlm. 59.

penerapan *maqāṣid Al-syarīah* dalam proses ijtihad problematika kontemporer harus berlandaskan pada enam prinsip ini.

2. *Maqāṣid Al-syarīah* dalam Teks Al-Quran dan Sunnah

Para ulama sepakat bahwa tujuan syariat (*maqāṣid Al-syarīah*) adalah mewujudkan kemaslahatan (*maṣlahah*) dan mencegah kerusakan (*mafsadah*) untuk hamba di dunia dan akhirat. Menurut para ulama lafaz „*maṣlahah*” tidak ditemukan di dalam Al-Quran (teks). Tetapi kata lain yang seakar dengannya; *ṣa-lu-ḥa* (huruf *shad, lam* dan *ha*”), digunakan secara berulang-ulang dalam banyak ayat, lafaz ini bersama-sama dengan turunan (kata jadianya) digunakan lebih dari seratus kali.²⁴⁵ Namun demikian menurut Al-Syātibī, kesimpulan bahwa semua tuntunan syariat itu mengandung kemaslahatan bagi hamba adalah berdasarkan hasil dari *istiqrā*” (induktif) dari ayat-ayat al-Quran, ayat-ayat tersebut yaitu; surat al-nisa’ ayat 165, surat al-anbiya’ ayat 107, surat hud ayat 7, surat al-dzariyat ayat 56, surat al-muluk ayat 2, surat al-ma’idah ayat 6, surat al-baqarah ayat 183, surat al-ankabut ayat 45, surat al-baqarah ayat 150, surat al-hajj ayat 39, surat al-baqarah ayat 179, dan surat al-a’raf ayat 172.²⁴⁶

Dengan demikian ada dua belas ayat hasil dari *istiqrā*” yang menegaskan bahwa syariat; baik berupa perintah, larangan, kebolehan dan penetapan, adalah untuk mendatangkan manfaat dan menolak mudarat bagi manusia (mengandung kemaslahatan). Berikut ayat-ayat yang mengandung makna kemaslahatan yang merupakan inti dari tujuan syariat (*maqāṣid al-syarīah*), hasil dari *istiqrā*” yaitu;

²⁴⁵ Lihat kembali: Al Yasa’ Abubakar, *Metode Istishlahiah; Pemanfaatan Ilmu Pengetahuan dalam Ushul Fiqih*, (Banda Aceh: Bandar Publishing, 2012), hlm. 36.

²⁴⁶ Abu Ishāq Al-Syātibī Ibrahim ibn Musa Al-Lakhmī Al-Ghanāṭī Al-Mālikī, *Al-Muwāfaqā Fī Uṣūl Al-Syarī’ah*, jld. 2, (Beirut: Dār Al-Kutub Al-Ilmiyah, 2001 M/1422 H), hlm. 4-5.

²⁴⁷Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemah New Cordova*, (Bandung: Syaamil Quran, 2012), hlm.



وَمَا كُنَّا جَاعِلِينَ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا عِاقِبَةً
مَنْ يَنْصُرُنَا اللَّهُ فَمَا لَمْ كُنَّا عِاقِبَةً

Artinya: -Dan Aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan supaya mereka mengabdikan kepada-Ku, (QS. al-dzariyat: 56)

Kelima,

وَمَا كُنَّا جَاعِلِينَ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا عِاقِبَةً
مَنْ يَنْصُرُنَا اللَّهُ فَمَا لَمْ كُنَّا عِاقِبَةً

Artinya: -Yang menjadikan mati dan hidup, supaya dia menguji kamu, siapa di antara kamu yang lebih baik amalnya. dan dia Maha Perkasa lagi Maha Pengampun, (QS. al-muluk: 2)

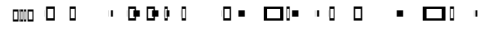
Keenam,

وَمَا كُنَّا جَاعِلِينَ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا عِاقِبَةً
مَنْ يَنْصُرُنَا اللَّهُ فَمَا لَمْ كُنَّا عِاقِبَةً

Artinya: -Allah tidak hendak menyulitkan kamu, tetapi dia hendak membersihkan kamu dan menyempurnakan nikmat-Nya bagimu, supaya kamu bersyukur, (QS. Al-Maidah: 6).

Ketujuh,

وَمَا كُنَّا جَاعِلِينَ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا عِاقِبَةً
مَنْ يَنْصُرُنَا اللَّهُ فَمَا لَمْ كُنَّا عِاقِبَةً



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

Kedelapan,

Artinya: -Sesungguhnya shalat itu mencegah dari (perbuatan-perbuatan) keji dan mungkar,|| (QS. al-ankabut: 45)

Kesembilan,

Artinya: -Maka palingkanlah wajahmu ke arahnya, agar tidak ada hujjah bagi manusia atas kamu,|| (QS. Al-Baqarah: 150).

Kesepuluh,

Artinya: -Telah diizinkan (berperang) bagi orang-orang yang diperangi, Karena Sesungguhnya mereka Telah dianiaya,|| (QS. Al-Hajj: 39)

Kesebelas,

Artinya: -Dan dalam qishaash itu ada (jaminan kelangsungan) hidup bagimu, Hai orang-orang yang berakal, supaya kamu bertakwa,|| (QS. Al-Baqarah: 179).

Keduabelas,

وَأَنذَرْتُكُمْ يَوْمَ الْبُرْجِ الَّذِي بُرِجُ فِيهِ السَّمَوَاتُ كَالرِّجِّ وَالْأَرْضُ كَالسَّيْلِ الْمُنْفِجِ وَالسُّبْحُ وَالْمَسَاءُ كَالْمَسْبُورِ وَأَنذَرْتُكُمْ يَوْمَ الْبُرْجِ الَّذِي بُرِجُ فِيهِ السَّمَوَاتُ كَالرِّجِّ وَالْأَرْضُ كَالسَّيْلِ الْمُنْفِجِ وَالسُّبْحُ وَالْمَسَاءُ كَالْمَسْبُورِ

Artinya: "Bukankah Aku Ini Tuhanmu?" mereka menjawab: "Betul (Engkau Tuhan kami), kami menjadi saksi". (Kami lakukan yang demikian itu) agar di hari kiamat kamu tidak mengatakan: "Sesungguhnya kami (Bani Adam) adalah orang-orang yang lengah terhadap Ini (keesaan Tuhan)", (QS. al-a'raf: 172)

Muhammad Sa'īd Ramaḍān Al-Būṭī mengumpulkan lima ayat utama sebagai dalil dan dasar hukum bahwa syariat Islam memperhatikan kemaslahatan bagi umat manusia. Ayat-ayat tersebut adalah; Al-Anbiya' ayat 107, An-Nahl ayat 90, Al-Anfal ayat 24, Al-Baqarah ayat 204-205, Al-Baqarah ayat 185.²⁴⁸

Pertama,

وَأَنذَرْتُكُمْ يَوْمَ الْبُرْجِ الَّذِي بُرِجُ فِيهِ السَّمَوَاتُ كَالرِّجِّ وَالْأَرْضُ كَالسَّيْلِ الْمُنْفِجِ وَالسُّبْحُ وَالْمَسَاءُ كَالْمَسْبُورِ

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

Ayat serupa dan senada dalam makna dari ayat di atas adalah pada surat al-jatsiyah ayat 20; جامعة الرانيري

A R - R A N I R Y

²⁴⁸ Muhammad Sa'īd Ramaḍān Al-Būṭī, *Dawābiṭ Al-Maṣlahah fī Al-Syari'ah Al-Islāmiyyah*, cet. 7, (Damaskus: Dār Al-Fikr, 2009), hlm. 87-89.

Artinya: -Al Quran Ini adalah pedoman bagi manusia, petunjuk dan rahmat bagi kaum yang meyakini.

Kedua,

Artinya: -Sesungguhnya Allah menyuruh (kamu) berlaku adil dan berbuat kebajikan, memberi kepada kaum kerabat, dan Allah melarang dari perbuatan keji, kemungkaran dan permusuhan. dia memberi pengajaran kepadamu agar kamu dapat mengambil pelajaran, (QS. An-Nahl: 90).

Ketiga,

Artinya: -Hai orang-orang yang beriman, penuhilah seruan Allah dan seruan Rasul apabila Rasul menyeru kamu kepada suatu yang memberi kehidupan kepada kamu, Ketahuilah bahwa Sesungguhnya Allah membatasi antara manusia dan hatinya dan Sesungguhnya kepada-Nyalah kamu akan dikumpulkan, (QS. Al-Anfal: 24).

Keempat,



وَالَّذِينَ يَدْعُونَ أَنفُسَهُمْ بِاللَّهِ عَزْمًا طَائِفًا مِّنَ الْبَشَرِ ۗ وَالَّذِينَ يَدْعُونَ أَنفُسَهُمْ بِاللَّهِ عَزْمًا طَائِفًا مِّنَ الْبَشَرِ ۗ

وَالَّذِينَ يَدْعُونَ أَنفُسَهُمْ بِاللَّهِ عَزْمًا طَائِفًا مِّنَ الْبَشَرِ ۗ وَالَّذِينَ يَدْعُونَ أَنفُسَهُمْ بِاللَّهِ عَزْمًا طَائِفًا مِّنَ الْبَشَرِ ۗ

وَالَّذِينَ يَدْعُونَ أَنفُسَهُمْ بِاللَّهِ عَزْمًا طَائِفًا مِّنَ الْبَشَرِ ۗ وَالَّذِينَ يَدْعُونَ أَنفُسَهُمْ بِاللَّهِ عَزْمًا طَائِفًا مِّنَ الْبَشَرِ ۗ

Artinya: -Dan di antara manusia ada orang yang ucapannya tentang kehidupan dunia menarik hatimu, dan dipersaksikannya kepada Allah (atas kebenaran) isi hatinya, padahal ia adalah penantang yang paling keras. Dan apabila ia berpaling (dari kamu), ia berjalan di bumi untuk mengadakan kerusakan padanya, dan merusak tanam-tanaman dan binatang ternak, dan Allah tidak menyukai kebinasaan,|| (QS. Al-Baqarah: 204-205).

Kelima,

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

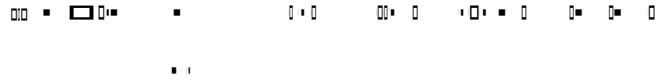
Ayat-ayat yang senada dan semakna juga terdapat pada;

وَالَّذِينَ يَدْعُونَ أَنفُسَهُمْ بِاللَّهِ عَزْمًا طَائِفًا مِّنَ الْبَشَرِ ۗ وَالَّذِينَ يَدْعُونَ أَنفُسَهُمْ بِاللَّهِ عَزْمًا طَائِفًا مِّنَ الْبَشَرِ ۗ

وَالَّذِينَ يَدْعُونَ أَنفُسَهُمْ بِاللَّهِ عَزْمًا طَائِفًا مِّنَ الْبَشَرِ ۗ وَالَّذِينَ يَدْعُونَ أَنفُسَهُمْ بِاللَّهِ عَزْمًا طَائِفًا مِّنَ الْبَشَرِ ۗ

وَالَّذِينَ يَدْعُونَ أَنفُسَهُمْ بِاللَّهِ عَزْمًا طَائِفًا مِّنَ الْبَشَرِ ۗ وَالَّذِينَ يَدْعُونَ أَنفُسَهُمْ بِاللَّهِ عَزْمًا طَائِفًا مِّنَ الْبَشَرِ ۗ

وَالَّذِينَ يَدْعُونَ أَنفُسَهُمْ بِاللَّهِ عَزْمًا طَائِفًا مِّنَ الْبَشَرِ ۗ وَالَّذِينَ يَدْعُونَ أَنفُسَهُمْ بِاللَّهِ عَزْمًا طَائِفًا مِّنَ الْبَشَرِ ۗ



Artinya: -Allah tidak hendak menyulitkan kamu, tetapi dia hendak membersihkan kamu dan menyempurnakan nikmat-Nya bagimu, supaya kamu bersyukur, (QS. Al-Maidah: 6).



Artinya: -Dan dalam qishaash itu ada (jaminan kelangsungan) hidup bagimu, Hai orang-orang yang berakal, supaya kamu bertakwa, (QS. Al-Baqarah: 179).

Artinya: -Mereka bertanya kepadamu tentang khamar dan judi. Katakanlah: "Pada keduanya terdapat dosa yang besar dan beberapa manfaat bagi manusia, tetapi dosa keduanya lebih besar dari manfaatnya". dan mereka bertanya kepadamu apa yang mereka nafkahkan. Katakanlah: " yang lebih dari keperluan." Demikianlah Allah menerangkan ayat-ayat-Nya kepadamu supaya kamu berfikir, (QS. Al-Baqarah: 219).

Artinya: -Sesungguhnya syaitan itu bermaksud hendak menimbulkan permusuhan dan kebencian di antara kamu lantaran (meminum) khamar dan berjudi itu, dan menghalangi kamu dari mengingat Allah dan sembahyang; Maka berhentilah kamu (dari mengerjakan pekerjaan itu), (QS. Al-Maidah: 91).

Berbeda dengan Syāṭibī, Al-Būṭī hanya mengumpulkan lima dalil utama yang membicarakan tentang maslahat, namun

selain lima dalil utama tersebut Al-Būṭī juga menyebutkan ayat-ayat lain yang senada dengan lima ayat utama tersebut, yaitu; al-



jatsiyah ayat 20, Al-Maidah ayat 91, Al-Baqarah ayat 219, Al-Baqarah ayat 179 dan Al-Maidah ayat 6. Jika ditotalkan maka ada sepuluh ayat yang menjadi dalil kemaslahatan dalam syariat hasil *istiqrā'* yang dikumpulkan Al-Būṭī.

Jika diperhatikan apa yang dikumpulkan oleh Al-Būṭī terhadap lima dalil utama yang membicarakan kemaslahatan yaitu; Al-Anbiya' ayat 107, An-Nahl ayat 90, Al-Anfal ayat 24, Al-Baqarah ayat 204-205, dan Al-Baqarah ayat 185 dan ayat-ayat yang senada atau semakna seperti yang telah disebutkan sebelumnya, maka ada tiga surat yang sama dengan apa yang dikumpulkan hasil Syāṭibī *istiqrā'* yaitu surat **Al-Baqarah ayat 179, Al-Maidah ayat 6, dan Al-Anbiya' ayat 107.**

Dengan demikian sampai di sini hasil *istiqrā'* Syāṭibī ada dua belas ayat dan hasil *istiqrā'* Al-Būṭī ada sepuluh ayat, di mana ada tiga ayat yang sama, maka semua ayat yang menjadi dalil kemaslahatan ada sembilan belas ayat dari total keduanya.

Adapun Muhammad _Abd Al_ Athi Muhammad _Ali menghimpun ayat-ayat yang jumlahnya lebih banyak, sebagian dari ayat tersebut adalah surat al-ma'idah ayat 6, al-ankabut ayat 103, hud ayat 85 dan 88, al-a'raf ayat 56, 74, 85 dan 142, al-qashash ayat 4, hud ayat 85, al-hajj ayat 28, al-nur ayat 55, al-nahl ayat 97, al-mu'minun ayat 71 dan 115, al-anbiya' ayat 105 dan 107, yunus ayat 57, al-baqarah ayat 151, 183 dan 205, al-nisa' ayat 165, al-jatsiyah ayat 20, Ibrahim ayat 28, Muhammad ayat 22 dan 23, thaha ayat 123 dan 124, dan surat al-taubah ayat 128.²⁴⁹

Sebagaimana halnya ada beberapa kesamaan ayat antara apa yang dikumpulkan oleh Syāṭibī dan Al-Būṭī, maka ayat-ayat yang dihimpun oleh Muhammad _Abd Al_ Athi Muhammad _Ali, beberapa ayat juga memiliki persamaan yang sekiranya jika ditotalkan semua ada enam ayat yang sama, yaitu surat Al-Baqarah

²⁴⁹ Muhammad _Abd Al_ Athi Muhammad _Ali, *Al-Maqāsid Al-Syar'iyyah wa Athasurhā fī Al-Fiqh Al-Islāmī*, (Kairo: Dār Al-Hadīth, 2007), hlm. 103-112.

ayat 183 dan 205, Al-Nisa' ayat 165, Al-Maidah ayat 6, Al-Jatsiyah ayat 20, dan Al-Anbiya' ayat 107.

Sampai di sini bisa disimpulkan bahwa ayat-ayat yang telah dihimpun dan menjadi dalil tentang disyariatkannya maslahat yang merupakan tujuan dari syariat; tidak ada ketentuan baku dan ketetapan pasti mengenai jumlah dan ayatnya. Di mana semua itu yang menurut penulis, berangkat dari hasil *istiqrā'* dan penghayatan masing-masing tokoh terhadap sebuah ayat.

Adapun *maqāṣid al-syarīah* dalam teks sunnah Nabi saw., sebagaimana yang dikumpulkan oleh Al-Būṭī ketika menjelaskan dalil kemaslahatan dari sunnah, terdapat tiga hadis yaitu,²⁵⁰

الْبَدَانُ نَهْرٌ وَسُحُونٌ شَرْحَةٌ أَيْلًا شَادَةٌ أَنْ لَ اَهْلُ الْإِشْلِ لِأَنَّ الْإِطَاةَ لَكَ تَبِ
و

أَعْرَقَ

„iman itu dua puluh tujuh tingkatan, yang paling tinggi adalah kesaksian tiada Tuhan selain Allah dan yang paling rendah adalah memindahkan duri dari jalan” (HR. An-Nasa’I, Abu daud dan Ibnu Majah).

إِخْلَقَ لِلْإِمَامِ الْإِسْلَامِ شَيْئًا لِبُحْبُوبِهِمْ لِأَنَّ شَيْئًا لِكُلِّ شَيْءٍ أَلْفٌ

„makhhluk itu semuanya mereka adalah keluarga Allah, maka yang paling Allah cintai (sukai) adalah mereka yang paling bermanfaat untuk keluarganya” (HR. Thabrani).

لِ رَضْرُ و ل رَضَار

„jangan membuat bahaya/menyakiti diri sendiri dan membahayakan/meyakiti orang lain”, (HR. Ibnu Majah, Al-Dāraqaṭnī, dan dalam kitab musnad yang lain).

²⁵⁰ Muhammad Sa’īd Ramaḍān Al-Būṭī, *Dawābiṭ Al-Maṣlahah fī Al-Syarī’ah Al-Islāmiyyah*, cet. 7, (Damaskus: Dār Al-Fikr, 2009), hlm. 90-91.

Hadis yang terakhir ini, secara khusus dibahas secara panjang oleh Al-Ṭūfī ketika mengulas dan mensyarah hadis al-arbain yang kaitannya tentang masalah sebagaimana yang sudah diuraikan pada bab II.

3. Urgensi *maqāṣid al-syarīah* sebagai alat Ijtihad Problematika sosial modern

Jika hakikat yang dituju oleh syariat itu adalah mewujudkan kemaslahatan (*Maṣlaḥah*) bagi *mukallaf* (hamba), baik itu individu, keluarga, masyarakat, maupun umat (dunia global), di dunia dan akhirat. Maka tentu dalam konteks era modern perwujudan kemaslahatan tersebut menjadi suatu keniscayaan, mengingat begitu banyak dan kompleks kondisi yang dihadapi umat Islam. Dalam hal ini penggunaan *maqāṣid* sebagai salah satu alat pendekatan dan metodologis (metode ijtihad) dalam mengisi kekosongan metodologi serta menghadapi berbagai kebutuhan dan tantangan di era modern, menjadi suatu kebutuhan yang mendesak.

Gerakan mengaktifkan kembali ijtihad dengan piranti metodologis baru, yang dianggap mampu menjawab tantangan modernitas, terus bergulir sampai saat ini. Metodologis studi Islam menurut gagasan _Abdul Hamid Abu Sulayman, perlu ditata ulang (restruktur) mengikuti dinamika problematika keislaman, sehingga mampu menghasilkan konsep syariah yang *up-to-date* (sesuai zaman). Hal ini bisa dilakukan dengan mempertimbangkan realitas atau situasi praktikal dalam hubungannya dengan tujuan akhir (*maqāṣid*) dan **nilai-nilai** agung syariat, serta aturan masyarakat dan peradaban.²⁵¹

Dalam hal ini Jasser Auda mengulirkan sebuah pernyataan yaitu; „*maqashid is one of today's most important intellectual means and methodologies for islamic reform and renewal*”. Lebih kurang artinya bahwa maqashid syariah merupakan salah satu alat

²⁵¹ Zaprul Khan, *Rekonstruksi Paradigma Maqashid Asy-Syari'ah; Kajian Kritis dan Komprehensif*, (Yogyakarta: IRCiSoD, 2020), hlm. 40.

intelektual dan metodologis yang paling penting, khususnya pada saat ini, untuk melakukan reformasi dan pembaruan Islam.²⁵²

Bagi umat islam, ijtihad²⁵³ adalah suatu kebutuhan dasar, tidak saja ketika Nabi sudah tiada, bahkan ketika nabi masih hidup. Hadis riwayat Mu'adz bin Jabal adalah salah satu buktinya. Nabi tidak saja mengizinkan, tapi menyambut dengan gembira begitu mendengar tekad Mu'adz untuk berijtihad, dalam hal-hal yang tidak diperoleh ketentuannya secara jelas dalam al-Quran maupun hadis.²⁵⁴ Sahal Mahfudh menyatakan bahwa apabila di masa Nabi saja ijtihad sudah bisa dilakukan, maka sepeninggal nabi tentu jauh lebih mungkin dan diperlukan. Menurutnya, di kalangan umat Islam mana pun, tidak pernah ada perintah yang sungguh-sungguh menyatakan ijtihad haram dan harus dihindari. Ia juga mengutip pernyataan Imam Al-Suyūṭī dalam kitabnya „*al-radd* „*ala man*

²⁵² Zaprul Khan, *Rekonstruksi Paradigma Maqashid...*, hlm. 5.

²⁵³ Ijtihad seperti didefinisikan para ahli usul fikih adalah mengerahkan segala potensi dan kemampuan yang dimiliki oleh seseorang yang memiliki kualifikasi secara keilmuan, pemahaman, dan keyakinan teologis, untuk menetapkan hukum-hukum praktis syariat islam disertai dengan dalil-dalil yang diulas secara detail dan argumentatif. Sedang yang dimaksud dengan *ijtihad bi al-ra"yi* (ijtihad menggunakan opini) dalam terma usul fikih sebagaimana disebutkan oleh Abdul Karim Al-Khatib adalah berpikir, berefleksi dan berkontemplasi dengan sarana-sarana yang telah ditetapkan oleh syariat sebagai rambu-rambu dalam menggali dan menjelaskannya. Maka lanjutnya lagi, definisi *ijtihad bi al-ra"yi* adalah pengerahan segala kemampuan dan potensi yang dimiliki untuk mencapai hukum-hukum yang berhubungan dengan kasus-kasus yang tidak memiliki dasar nash yang tegas dengan cara berpikir dan menggunakan perangkat-perangkat yang disediakan oleh syariat sebagai rambu-rambu untuk menetapkan hukum pada saat tidak ada nash yang menetapkannya. Lihat: _Abdul karim Al-Khatib, *Ijtihad; Menggerakkan Potensi Dinamis Hukum Islam*, diterjemahkan dari *Sadd Bāb Al-Ijtihād wa Mā Tarattaba*, (Tangerang: Gaya Media Pratama, 2005), hlm. 29. Dalam buku _Abdul Kari mini, jika diperhatikan dalam daftar isi yang dibuat dan isi yang ditulis terkait perangkat-perangkat ijtihad, sepertinya ia hanya membatasi pada empat saja yaitu; qiyas, istihsan, istishlah/masalih mursalah dan _urf. Ia tidak secara eksplisit menyebutkan *maqāsid* sebagai alat ijtihad, namun dalam pembahasan istishlah ia banyak mengutip komentar Al-Syāṭibī dari kitanya *al-muwāfaqāt*.

²⁵⁴ Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqih Sosial*, cet. IV, (Yogyakarta: LKis, 2004), hlm. 37.

afsad fi al-ard'". Al-Suyūṭī berkesimpulan bahwa setiap periode (, *aṣr*), harus ada seorang, atau beberapa orang yang mampu berperan sebagai mujtahid.²⁵⁵

Muhammad Yusuf Musa bahkan secara tegas menyatakan bahwa ijtihad merupakan suatu kewajiban bagi umat Islam, di mana zaman senantiasa berubah, interaksi (muamalah) selalu mengalami pembaruan dan senantiasa berkembang. Sehingga banyak persoalan yang tidak ditemukan pada waktu yang lalu.²⁵⁶ Bahkan umat Islam kini tengah menghadapi tantangan dinamika kontemporer yang sangat kompleks. Menurut Zaprul Khan, respon yang kerap muncul kemudian di permukaan ialah sikap defensif-apologetik dan tindakan yang kontra-produktif. Akibatnya, sebagian besar umat Islam semakin terkungkung dalam kondisi yang memprihatinkan.²⁵⁷

Sebagian telah melakukan ijtihad, tetapi belum semaksimal yang telah dilakukan oleh umat lain dan bangsa lain. Ijtihad yang dilakukan umat Islam menurut Zaprul Khan masih sebatas pembacaan yang berulang-ulang (*al-qira'ah al-mutakarrirah*). Padahal ijtihad yang diharapkan adalah ijtihad yang baru (*al-qira'ah al-muntijah*) seperti yang diharapkan oleh Syekh Amir Syakib Arsalan, Muhammad Abduh, Muhammad Iqbal dan tokoh lainnya sekitar satu abad yang lalu.²⁵⁸ Gerakan pembaharuan (*tajdīd*) fikih melalui ijtihad, menurut Ṭāriq Al-Bisyri sudah dimulai pada pertengahan abad ke-18. Tokoh-tokoh penting menurutnya dalam gerakan *tajdīd* ini adalah Muhammad Ibn

²⁵⁵ Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqih...*, hlm. 37.

²⁵⁶ Muhammad Yusuf Musa, *Pengantar Studi Fikih Islam*, diterjemahkan dari „*al-madkhal li Dirāsah Al-Fiqh Al-Islāmī*, (Jakarta Timur: Pustaka Al-Kautsar, 2014), hlm. 248.

²⁵⁷ Zaprul Khan, *Rekonstruksi Paradigma Maqashid Asy-Syari'ah: Kajian Kritis dan Komprehensif*, (Yogyakarta: IRCiSoD, 2020), hlm. 21.

²⁵⁸ Zaprul Khan, *Rekonstruksi Paradigma Maqashid...* hlm. 21.

Abdul Wahab di Nejad, Al-Syaukānī di Yaman, Al-Dahlawī di India, Al-Alūsī di Irak dan Al-Sanūsī di Al-Jazair – Maroko.²⁵⁹

Secara global, menurut Zaprul Khan setidaknya ada lima pokok permasalahan (problematika) tuntutan masyarakat kontemporer yang sering dibicarakan di ruang publik, yang besar pengaruhnya dalam kehidupan beragama, yaitu;²⁶⁰

Pertama, menyangkut soal pemerataan dan kualitas pendidikan, termasuk di dalamnya pengetahuan keagamaan (*religious literacy*). Tidak hanya pengetahuan tentang agama Islam, melainkan juga tentang agama-agama lain. Tantangannya bukan hanya tentang agama lain, pengetahuan tentang aliran-aliran dan sekte-sekte di lingkungan agama Islam sendiri masih sulit dipahami. Corak pendidikan yang diterima akan membentuk pandangan hidup dan keadaban manusia.

Kedua, eksistensi negara-negara (*nation-states*). Tidak semua umat beragama merasa nyaman (*comfortable*) hidup di era negara-bangsa, dengan sistem demokrasi yang digunakan untuk mengatur lalu lintas alih kepemimpinan. *Equal citizenship*, sama dan sederajat dihadapan hukum, belum sepenuhnya rela diterima oleh sebagian umat beragama.

Ketiga, pemahaman manusia beragama era modern tentang martabat kemanusiaan (*al-karamah al-insāniyyah/human dignity*). Perserikatan Bangsa-Bangsa selalu memantau bagaimana negara dan seluruh warganya melindungi dan menjaga martabat kemanusiaan.

Keempat, semakin dekatnya hubungan antar umat berbagai agama di berbagai negara sekarang ini. Hampir boleh dikata, di mana ada orang islam di situ ada orang kristen²⁶¹, dan begitu pula sebaliknya.

²⁵⁹ Tāriq Al-Bisyri, *Fī Mas'alah Al-Islāmiyyah Al-Mu'āṣirah Ijtihādī Fiqhiyyah*, (Kairo: Dār Al-Basyir, 2017), hlm. 79.

²⁶⁰ Zaprul Khan, *Rekonstruksi Paradigma Maqashid...* hlm. 23-24.

²⁶¹ Di sini Zaprul Khan hanya menyebut agama Kristen selain agama Islam. Barangkali lebih tepatnya bisa digunakan istilah non muslim, mengingat

Kelima, kesetaraan dan **keadilan** gender. Sebagai akibat dari sistem *co-education* dan *education for all*, tingkat dan kualitas pendidikan perempuan meningkat tajam dan berakibat pada tuntutan akan semakin baiknya kualitas pemahaman perihal hak-hak hidupnya.

Kelima poin tersebut membawa perubahan sosial yang begitu dasyat sekarang ini. Kini sedang terjadi ‘_revolusi kebudayaan’, baik secara diam-diam atau terang-terangan, dan berakibat pada pemahaman keagamaan secara konvensional atau tradisional atau *taqlīdiyyah*. Tidak hanya keberagamaan Islam yang menghadapi perubahan sosial sedemikian dasyat, melainkan seluruh penganut agama-agama dunia. Untuk itulah, —menurut Zaprul Khan sebagaimana ia kutip dari Wawan Gunawan dari buku *Fikih Kebinekaan*— cara baca al-Quran bercorak *tarīkhiyyah maqāṣidiyyah* atau tafsir kontekstual-progresif sangat diperlukan.²⁶²

Itulah mengapa upaya reformasi terhadap pemahaman dan penafsiran ajaran Islam seharusnya tidak ditujukan pada hukum Islam atau fikih, melainkan ditujukan langsung pada filsafat hukum Islam atau *uṣūl al-fiqh*, yang merupakan produsen hukum-hukum fikih. bahkan, *ta’ṣīl al-uṣūl* (perumusan fondasi-fondasi fikih) jauh lebih fundamental untuk dilakukan pada era sekarang ini daripada hanya berhenti pada dataran *uṣūl al-fiqh*.²⁶³

Dalam konteks inilah, sebagian ilmuan muslim mengusulkan perumusan *maqāṣid al-syarīah* untuk menjawab pusparagam problematika yang dihadapi umat Islam dewasa ini.²⁶⁴ Di sini terlihat bahwa *maqāṣid al-syarīah* menjadi sarana penting

di sana tidak hanya orang Kristen yang hidup berdampingan dengan orang Islam atau sebaliknya, namun juga ada dari kelompok agama lain seperti Hindu, Budha, Konghucu, dan lain-lain yang ada dibelahan dunia lain. Maka padanan kata yang bisa mengakomodir semua agama tersebut cukup digunakan istilah non muslim.

²⁶² Wawan Gunawan Abd. Wahid dkk, *Fikih Kebinekaan*, (Bandung: Mizan, 2015), hlm. 66-67.

²⁶³ Zaprul Khan, *Rekonstruksi Paradigma Maqashid...* hlm. 24-25.

²⁶⁴ Zaprul Khan, *Rekonstruksi Paradigma Maqashid...* hlm. 25.

dalam proses ijtihad menghadapi problematika sosial modern. Tidak hanya itu, sebagian ilmuwan justru sudah melangkah lebih jauh agar *maqāṣid al-syarīah* yang sudah menjadi salah satu alat ijtihad untuk dilakukan rekonstruksi ulang agar lebih mampu menjawab dan memberikan solusi hukum dalam perubahan dan kebutuhan sosial modern. Jasser Auda membahasakannya dengan *maqāṣid* sebagai kriteria fundamental dalam ijtihad dan merupakan tujuan inti dari seluruh metodologi ijtihad usul linguistik maupun rasional, tanpa bergantung pada nama-nama dan pendekatan-pendekatannya yang beraneka ragam.²⁶⁵

Muhammad Al-Tāhir Ibn ʿĀsyūr, sebagai tokoh kontemporer yang melanjutkan usaha Al-Syātibī dalam melakukan pengembangan teorisasi *maqāṣid al-syarīah*. Ia menyatakan bahwa menjadi kebutuhan dan kewajiban bagi umat Islam melakukan ijtihad dan memiliki ilmuwan (mujtahid) yang memiliki pengetahuan terhadap *maqāṣid al-syarīah*. Sehingga menjadi keniscayaan untuk dipahami dan diteliti mana yang merupakan maksud utama (*maqṣud aṣlī*) yang diinginkan *syārī*” dan mana yang merupakan pelengkap atau pengikut dari maksud utama tersebut (*maqṣud taba*”), serta bagian mana dari pernyataan atau fatwa para mujtahid dulu yang masih relevan diterima dan mana yang tidak lagi relevan dalam konteks kekinian.²⁶⁶

Dalam konteks interaksi (muamalah), penggunaan *maqāṣid* menjadi suatu keniscayaan, hal ini juga ditegaskan oleh Ibnu Bayyah, yang secara panjang mengulas penggunaan *maqāṣid* dalam muamalah kontemporer dalam bukunya *maqāṣid al-muʿāmalāt wa marāṣid al-wāqiʿāt*.²⁶⁷

²⁶⁵ Jasser Auda, *Membumikan Hukum Islam melalui Maqasid Syariah*, (Bandung: Mizan Pustaka, 2015), hlm 314-315.

²⁶⁶ Muhammad Al-Tāhir bin ʿĀsyūr, *Maqāṣid Al-Syarīʿah al-Islāmiyyah*, cet. 9, (Kairo: Dāru Al-Salām, 2020), hlm. 156-157.

²⁶⁷ ʿAbdullah Ibnu Bayyah, *maqāṣid al-muʿāmalāt wa marāṣid al-wāqiʿāt*, cet. II, (Kairo: Muassasah Al-Furqan li Al-Turath Al-Islami, 2010), hlm. 53-68.

Lebih jauh, Jasser Auda menyatakan bahwa pendekatan *maqāṣid al-syarīah* terhadap fikih merupakan pendekatan holistik yang tidak membatasi diri pada satu riwayat hadis dan hukum parsial, melainkan mengacu pada prinsip-prinsip umum dan landasan bersama. Implementasi maksud-maksud agung berupa persatuan dan rekonsiliasi umat muslim memiliki prioritas yang lebih tinggi dibandingkan implementasi hukum-hukum cabang fikih.²⁶⁸

Dalam konteks problematika pemahaman keagamaan misalkan —yang merupakan salah satu problematika umat Islam sebagaimana yang telah disebutkan Zaprul Khan di atas— Ibn ʿĀsyūr menekankan urgensi dan mendesaknya mempergunakan *maqāṣid al-syarīah* dalam melihat keragaman aliran dalam fikih. Di antara problem besar dihadapi umat Islam adalah sikap menghadapi dan menerima perbedaan dalam pemahaman keagamaan. Di sini *maqāṣid al-syarīah* menjadi kunci untuk mempertemukannya.

Pemahaman keagamaan dengan pendekatan *maqāṣid* menurut Ibn ʿĀsyūr bisa memberikan perubahan paradigma²⁶⁹ terhadap teks agama, dari kecenderungan fanatisme mazhab (*al-taʿaṣub*), intoleran, dan ekstrimisme (*al-taḥarruf*) kepada pemahaman yang seimbang (*al-tawāzun*) dan moderat (*al-wasathiyah*). Sehingga nilai-nilai moderasi seperti toleransi (*al-tasāmuh*), persamaan hak (*al-musāwah*), **keadilan** (*al-ʿadālah*) dan kebebasan (*al-hurriyyah*), serta ketertiban umum akan

²⁶⁸ Jasser Auda, *Membumikan Hukum Islam...*, hlm. 316.

²⁶⁹ Dalam sebuah penelitian penulis lakukan yang dibiayai oleh kementerian agama, tentang moderasi beragama dan penguatannya di Aceh suatu pendekatan *maqāṣid al-syarīah*, menemukan bahwa masih banyak koresponden yang belum memiliki pemahaman keagamaan yang baik hal ini dengan melihat masih banyak yang tidak tahu apa itu *maqāṣid al-syarīah* dan hal lain yang berkaitan dengan pemahaman keagamaan islam moderat (*al-wasathiyah*). Lihat kembali: Husamuddin MZ & Harwis Alimuddin, *The Urgency of maqāṣid al-syarīah in Strengthening Religious Moderation in Aceh*, jurnal Al-Risalah, vol. 22, no. 2, November 2022.

tercapai.²⁷⁰ Nilai-nilai moderasi tersebut itu, adalah bagian dari kebutuhan sosial modern yang hari ini terus diperjuangkan sebagai nilai-nilai universal dan fundamental. Oleh karena itu, bisa disimpulkan bahwa *maqāṣid al-syarīah* sebagai alat ijtihad yang sangat fundamental untuk menjawab problematika modern dan isu-isu global seperti, isu wanita (gender), HAM, pendidikan, kemiskinan, ekonomi, sosial dan pemerintahan.

D. Nilai Keadilan dalam Islam

1. Ayat dan Hadis tentang Keadilan

a. Ayat-ayat Keadilan

Keadilan dalam kajian teologi merupakan salah satu nama dari nama-nama Allah SWT., yang dikenal dengan *asmā' al-ḥusnā*.²⁷¹ Mesti tidak secara langsung penyebutan *al-, adl* (Maha Adil) dalam ayat al-Quran sebagai salah satu nama Allah, namun nama tersebut disandarkan berdasarkan kandungan makna (*mustamiddah min al-ma'ānī*) yang ada dalam ayat-ayat al-Quran.²⁷² Hanān Luḥām secara khusus membahas tentang *maqāṣid al-Quran*, dan menjadikan keadilan dan larangan berlaku zhalim sebagai bagian dari pembahasan khusus dari pembagian *maqāṣid* di sisi agama (*maqāṣid al-dīn*), di mana ia menjadikan keadilan merupakan bagian khusus dari kemaslahatan individu yang perlu dijaga (*maṣāliḥ al-fard*). Ia menyebutkan ada 149 tema tentang

²⁷⁰ Lebih lanjut bisa dilihat pada: Muhammad al-Ṭāhir ibn Ḍ-Asyūr, *Maqāṣhid Al-Syarī'ah Al-Islāmiyyah*, cet. 2, Dar al-salam, 2007), hlm. 58-181.

²⁷¹ Penyebutan nama-nama ini disebutkan secara langsung oleh Allah SWT., dalam firman-Nya surat Al-Isra' ayat 110, yang artinya; "*Katakanlah: Serulah Allah atau Serulah Ar-Rahman. dengan nama yang mana saja kamu seru, dia mempunyai Al asmaul husna (nama-nama yang terbaik)...*". Pada surat Al-A'raf ayat 180, yang artinya; "*Hanya milik Allah asmā'-ul husnā, Maka bermohonlah kepada-Nya dengan menyebut asmā'-ul husnā*".

²⁷² Al-Sayyid Sābiq, *Al-, Aqā'id Al-Islāmiyyah*, cet. 10, (Kairo: Dār Al-Fath li Al-I'lām Al- Arabī, 2000), hlm. 27-28.

keadilan dan larangan berlaku zhalim yang disebutkan dalam al-Quran.²⁷³

Adapun lafazh adil dan keadilan jika dilacak dengan menggunakan kitab *al-mu"jam al-mufahras*, maka ditemukan 28 kata yang tersebar dalam berbagai ayat.²⁷⁴ Berikut ayat-ayat yang berbicara dan menyinggung tentang *al-„,adl* baik yang dimaknai keadilan maupun makna lainnya;

QS. Al-Baqarah: 48, 123, dan 282:

وَلَا تَجِدُ أُمَّةَ مُعْتَدِلَةً إِلَّا آتَتْهُمُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ جُنُودٌ مُبِينَةٌ
 وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَنْقُصْ اللَّهُ مِنْهُ مِزْرًا ۗ وَلَا تَجِدُ أُمَّةَ مُعْتَدِلَةً إِلَّا آتَتْهُمُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ جُنُودٌ مُبِينَةٌ

Artinya: –Dan jagalah dirimu dari (azab) hari (kiamat, yang pada hari itu) seseorang tidak dapat membela orang lain, walau sedikitpun; dan (begitu pula) tidak diterima syafa'at dan tebusan dari padanya, dan tidaklah mereka akan ditolongl, (QS. Al-Baqarah: 48).²⁷⁵

وَلَا تَجِدُ أُمَّةَ مُعْتَدِلَةً إِلَّا آتَتْهُمُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ جُنُودٌ مُبِينَةٌ
 وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَنْقُصْ اللَّهُ مِنْهُ مِزْرًا ۗ وَلَا تَجِدُ أُمَّةَ مُعْتَدِلَةً إِلَّا آتَتْهُمُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ جُنُودٌ مُبِينَةٌ

Artinya: “Dan takutlah kamu kepada suatu hari di waktu seseorang tidak dapat menggantikan seseorang lain sedikitpun dan tidak akan diterima suatu tebusan daripadanya dan tidak akan

²⁷³ Ḥanān Luḥām, *maqāṣid Al-Qur"ān Al-Karīm; wa Laqad karramnā Banī Ādam*, (Suriyah: Dār Al-Ḥanan, 2004), hlm. 165-176.

²⁷⁴ Muhammad Fuād _Abdu Al-Bāqī, *Al-Mu"jam Al-Mufahras li Al-Fāz Al-Qur"ān Al-Karīm*, (Kairo: Dār Al-Ḥadīth, 2007), hlm. 550-551.

²⁷⁵ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemah New Cordova*, (Bandung: Syaamil Quran, 2012), hlm. 7.



*memberi manfaat sesuatu syafa'at kepadanya dan tidak (pula) mereka akan ditolong”, (QS. Al-Baqarah: 123).*²⁷⁶

Artinya: -Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu bermu'amalah tidak secara tunai untuk waktu yang ditentukan, hendaklah kamu menuliskannya. dan hendaklah seorang penulis di antara kamu menuliskannya dengan benar, (QS. Al-Baqarah: 282).²⁷⁷

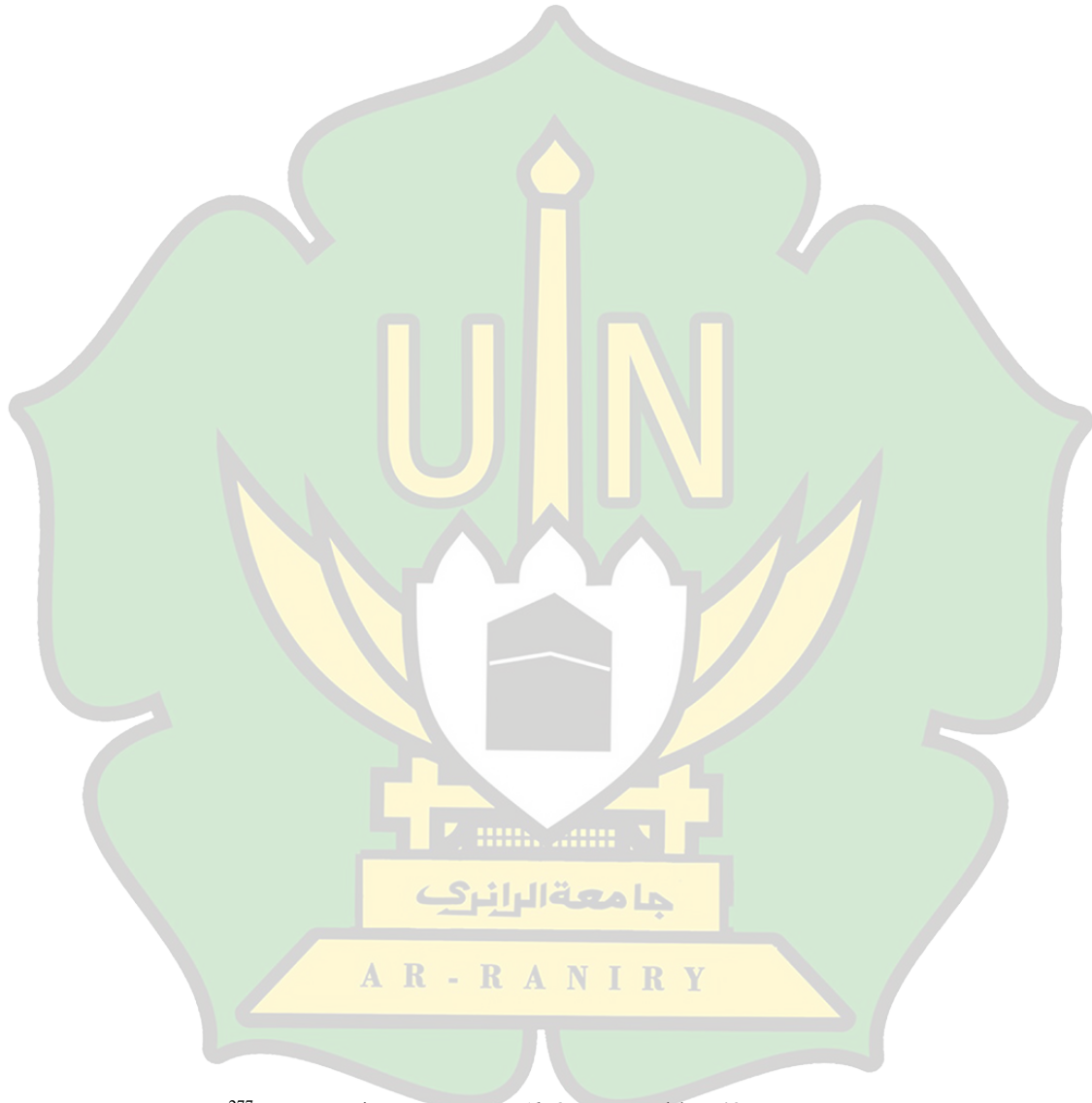
Artinya: -jika yang berhutang itu orang yang lemah akalnya atau lemah (keadaannya) atau dia sendiri tidak mampu mengimlakkan, Maka hendaklah walinya mengimlakkan dengan jujur, (QS. Al-Baqarah: 282).²⁷⁸

QS. An-Nisa': 3, 58, 129, dan 135: I R Y

²⁷⁷ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an...*, hlm. 48.

²⁷⁸ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an...*, hlm. 48.

²⁷⁶ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an...*, hlm. 19.



²⁷⁷ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an...*, hlm. 48.

²⁷⁸ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an...*, hlm. 48.

وَأَنْتُمْ أَعْيُنُنَا وَمَنْ يَفْعَلْ مِثْلَ مَا أَنْتُمْ فَعَالٌ
 لَّكُنَّ مِنْهُمْ أَعْيُنُنَا وَمَنْ يَفْعَلْ مِثْلَ مَا أَنْتُمْ فَعَالٌ

وَأَنْتُمْ أَعْيُنُنَا وَمَنْ يَفْعَلْ مِثْلَ مَا أَنْتُمْ فَعَالٌ
 لَّكُنَّ مِنْهُمْ أَعْيُنُنَا وَمَنْ يَفْعَلْ مِثْلَ مَا أَنْتُمْ فَعَالٌ

وَأَنْتُمْ أَعْيُنُنَا وَمَنْ يَفْعَلْ مِثْلَ مَا أَنْتُمْ فَعَالٌ

Artinya: -Dan jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yang yatim (bilamana kamu mengawininya), Maka kawinilah wanita-wanita (lain) yang kamu senangi : dua, tiga atau empat. Kemudian jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil, Maka (kawinilah) seorang saja, atau budak-budak yang kamu miliki. yang demikian itu adalah lebih dekat kepada tidak berbuat aniaya, (QS. An-Nisa': 3).²⁷⁹

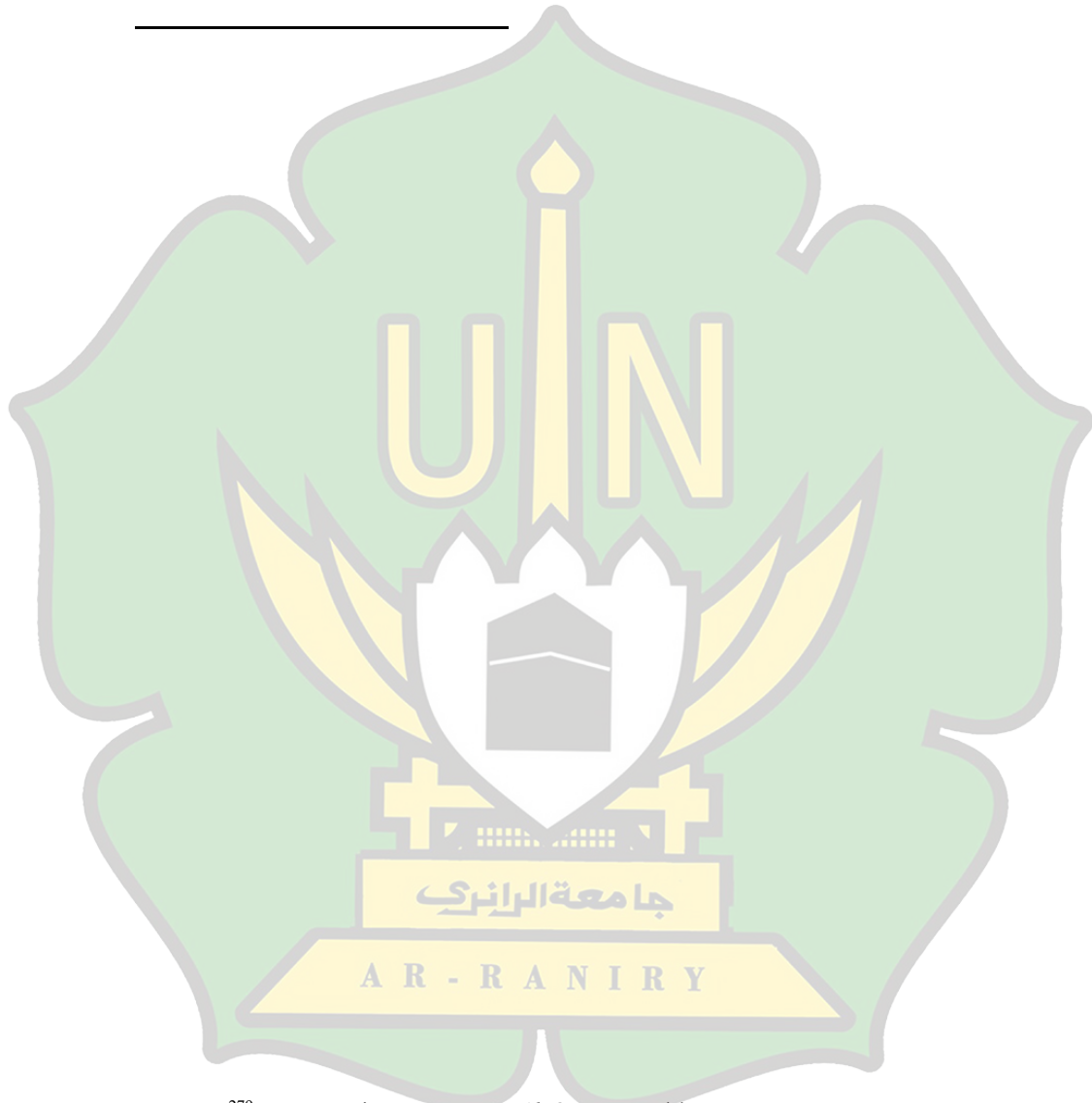
وَأَنْتُمْ أَعْيُنُنَا وَمَنْ يَفْعَلْ مِثْلَ مَا أَنْتُمْ فَعَالٌ

وَأَنْتُمْ أَعْيُنُنَا وَمَنْ يَفْعَلْ مِثْلَ مَا أَنْتُمْ فَعَالٌ

Artinya: -Sesungguhnya Allah menyuruh kamu menyampaikan amanat kepada yang berhak menerimanya, dan (menyuruh kamu) apabila menetapkan hukum di antara manusia supaya kamu menetapkan dengan adil, (QS. An-Nisa': 58).²⁸⁰

²⁷⁹ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an...*, hlm. 77.

²⁸⁰ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an...*, hlm. 87.



²⁷⁹ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an...*, hlm. 77.

²⁸⁰ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an...*, hlm. 87.

Artinya: “Dan kamu sekali-kali tidak akan dapat berlaku adil di antara isteri-isteri(mu), walaupun kamu sangat ingin berbuat demikian, (QS. An-Nisa’: 129).²⁸¹

Artinya: -Wahai orang-orang yang beriman, jadilah kamu orang yang benar-benar penegak keadilan, menjadi saksi Karena Allah biarpun terhadap dirimu sendiri atau ibu bapa dan kaum kerabatmu. jika ia Kaya ataupun miskin, Maka Allah lebih tahu kemaslahatannya. Maka janganlah kamu mengikuti hawa nafsu Karena ingin menyimpang dari kebenaran, (QS. An-Nisa’: 135).²⁸²

QS. Al-Maidah: 8, 95 dan 106:

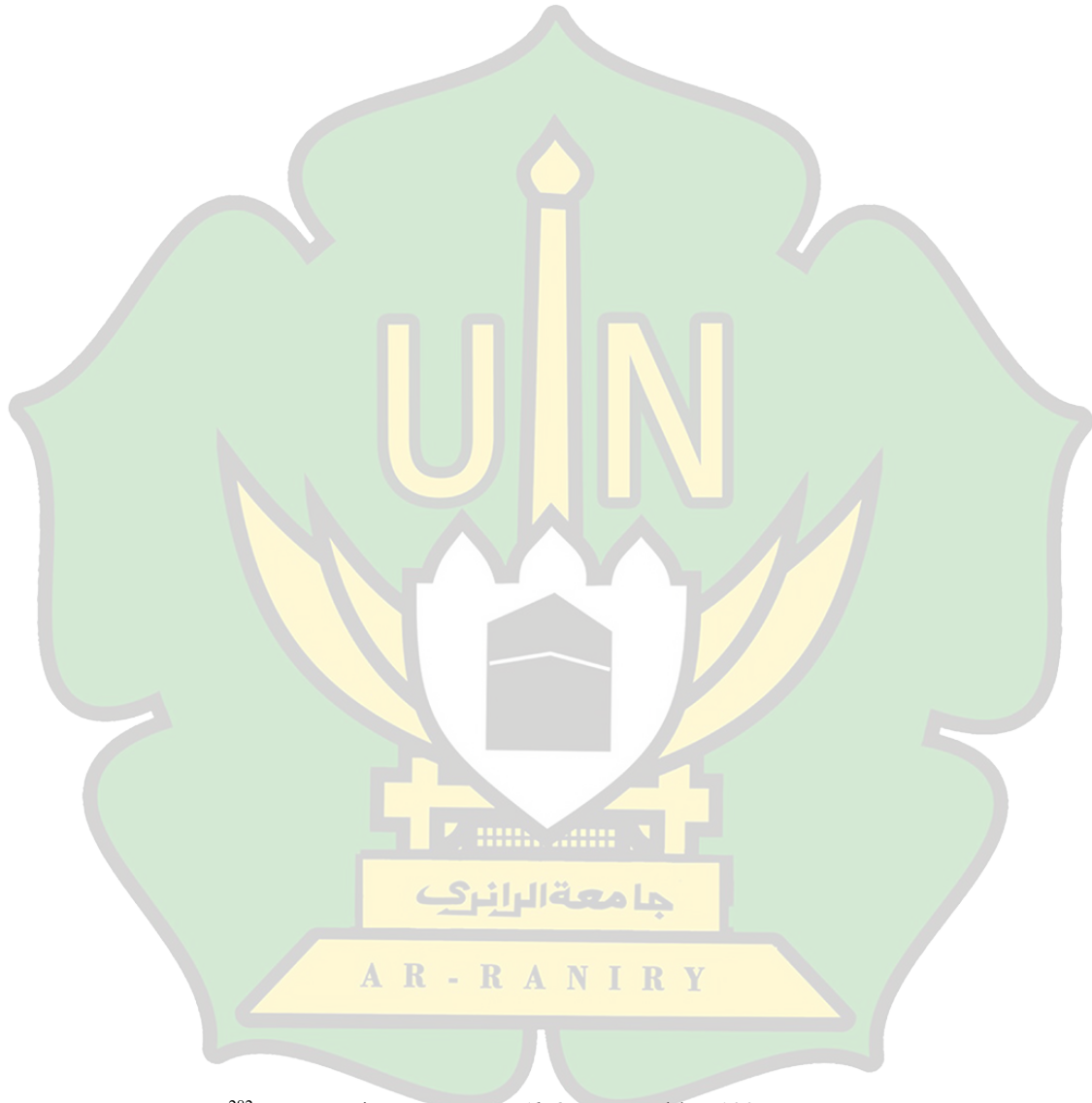
Artinya: -Hai orang-orang yang beriman hendaklah kamu jadi orang-orang yang selalu menegakkan (kebenaran) Karena Allah, menjadi saksi dengan adil. dan janganlah sekali-kali kebencianmu

²⁸² Kementerian Agama RI, *Al-Qur’an...*, hlm. 100.

²⁸³ Kementerian Agama RI, *Al-Qur’an...*, hlm. 108.

terhadap sesuatu kaum, mendorong kamu untuk berlaku tidak adil,
(QS. Al-Maidah: 8).²⁸³

²⁸¹ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an...*, hlm. 99.



²⁸² Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an...*, hlm. 100.

²⁸³ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an...*, hlm. 108.

Artinya: “berlaku adillah, Karena adil itu lebih dekat kepada takwa. dan bertakwalah kepada Allah, Sesungguhnya Allah Maha mengetahui apa yang kamu kerjakanll, (QS. Al-Maidah: 8).²⁸⁴

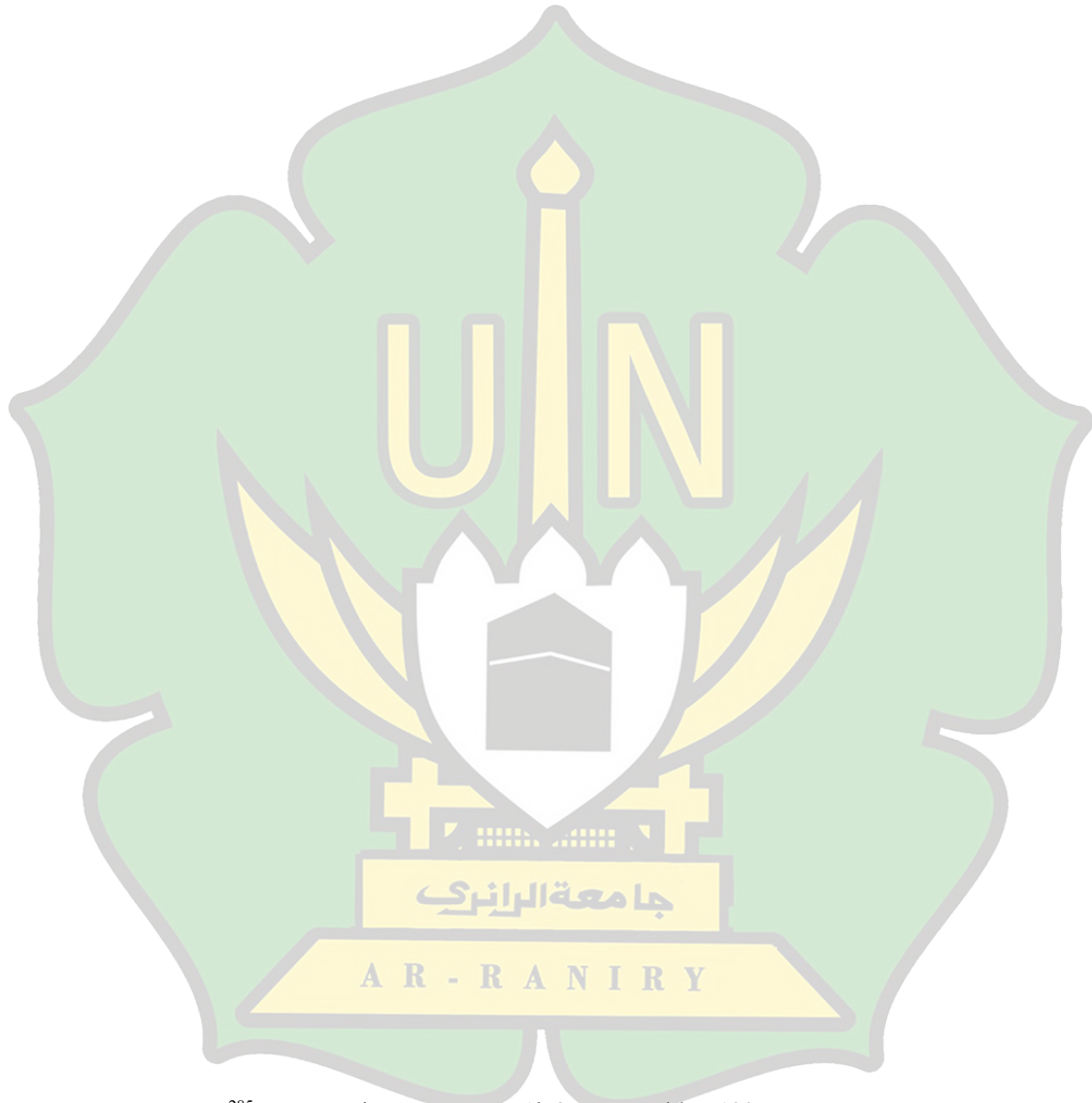
Artinya: –dan barangsiapa di antara kamu membunuhnya dengan sengaja, Maka dendanya ialah mengganti dengan binatang ternak seimbang dengan buruan yang dibunuhnya, menurut putusan dua orang yang adil di antara kamu sebagai had-yad yang dibawa sampai ke Ka'bahll, (QS. Al-Maidah: 95).²⁸⁵

Artinya: –...atau (dendanya) membayar kaffarat dengan memberi makan orang-orang miskin atau berpuasa seimbang dengan makanan yang dikeluarkan itu, supaya dia merasakan akibat buruk dari perbuatannya”, (QS. Al-Maidah: 95).²⁸⁶

²⁸⁵ Kementerian Agama RI, *Al-Qur’an...*, hlm. 123.

²⁸⁶ Kementerian Agama RI, *Al-Qur’an...*, hlm. 123.

²⁸⁴ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an...*, hlm. 108.



²⁸⁵ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an...*, hlm. 123.

²⁸⁶ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an...*, hlm. 123.

وَأَقْرَبَ بِكُلِّ كَلِمَةٍ تَقُولُ بِهَا لَكُمْ يَوْمَئِذٍ سِتْرًا لِمَنْ حَرَّمَهَا إِنَّهُ لَأَشَدُّ حَسَابًا
 لِمَنْ حَرَّمَهَا إِنَّهُ لَأَشَدُّ حَسَابًا

Artinya: “Hai orang-orang yang beriman, apabila salah seorang kamu menghadapi kematian, sedang dia akan berwasiat, Maka hendaklah (wasiat itu) disaksikan oleh dua orang yang adil di antara kamu, atau dua orang yang berlainan agama dengan kamu”, (QS. Al-Maidah: 106).²⁸⁷

QS. Al-An‘am: 1, 70, 115, 150, 152:

لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ إِنَّ اللَّهَ لَشَدِيدُ الْعِقَابِ
 لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ إِنَّ اللَّهَ لَعَلِيمٌ بِذَاتِ الْبُحُورِ

Artinya: -Segala puji bagi Allah yang Telah menciptakan langit dan bumi dan mengadakan gelap dan terang, namun orang-orang yang kafir mempersekutukan (sesuatu) dengan Tuhan mereka, (QS. Al-An‘am: 1).²⁸⁸

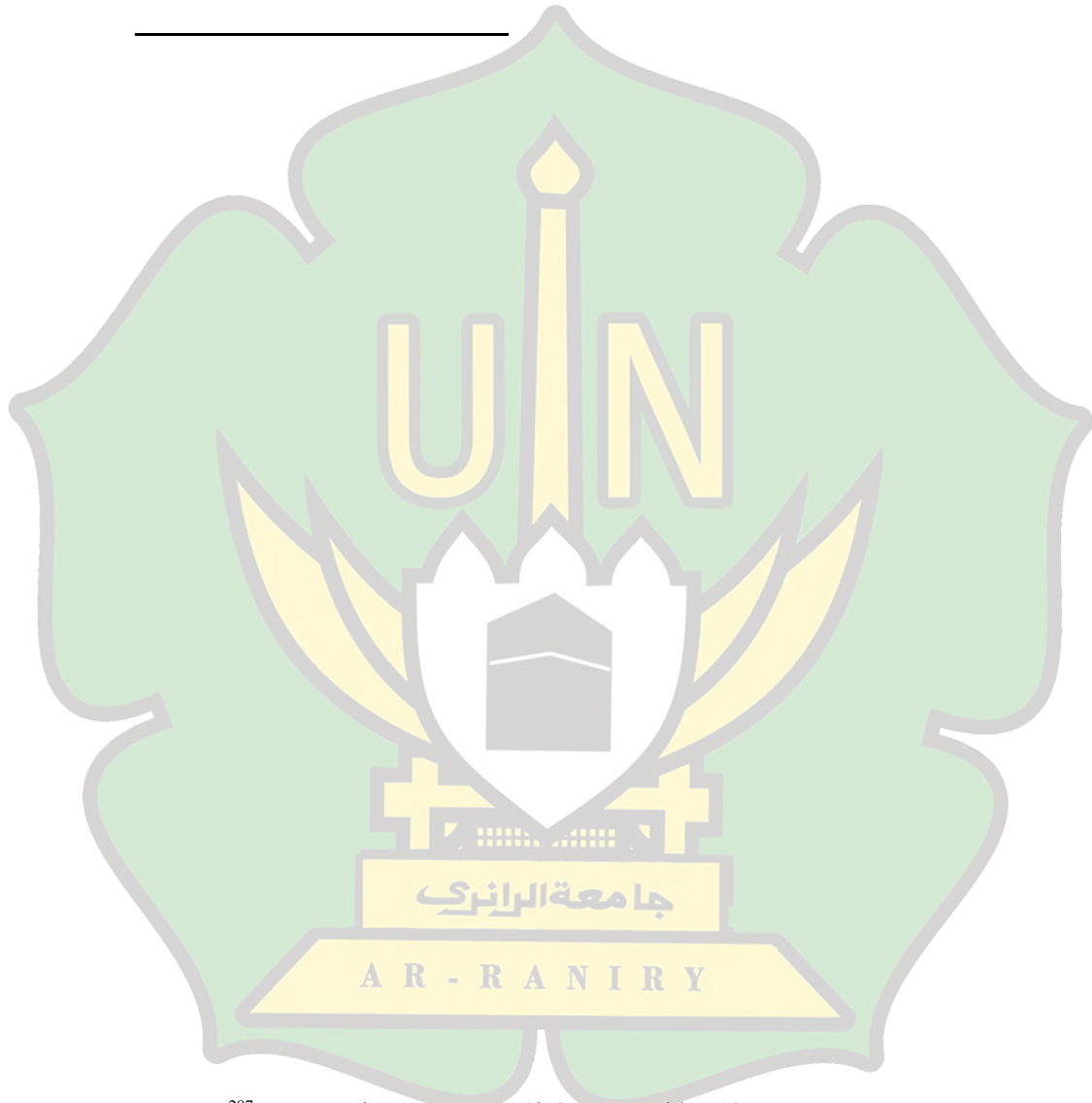
وَاللَّهُ يَوْمَئِذٍ عَلِيمٌ
 وَاللَّهُ يَوْمَئِذٍ عَلِيمٌ

²⁸⁷ Kementerian Agama RI, *Al-Qur‘an...*, hlm. 125.

²⁸⁸ Kementerian Agama RI, *Al-Qur‘an...*, hlm. 128.



Artinya: -Peringatkanlah (mereka) dengan Al-Quran itu agar masing-masing diri tidak dijerumuskan ke dalam neraka, Karena perbuatannya sendiri. tidak akan ada baginya pelindung dan tidak



²⁸⁷ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an...*, hlm. 125.

²⁸⁸ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an...*, hlm. 128.

pula pemberi syafa'at selain daripada Allah. dan jika ia menebus dengan segala macam tebusanpun, niscaya tidak akan diterima itu daripadanya”, (QS. Al-An‘am: 70).²⁸⁹

Artinya: -Telah sempurnalah kalimat Tuhanmu (Al-Quran) sebagai kalimat yang benar dan adil. tidak ada yang dapat merubah robah kalimat-kalimat-Nya dan dia lah yang Maha Mendenyar lagi Maha Mengetahui, (QS. Al-An‘am: 115).²⁹⁰

Artinya: -dan orang-orang yang tidak beriman kepada kehidupan akhirat, sedang mereka mempersekutukan Tuhan mereka, (QS. Al-An‘am: 150).²⁹¹

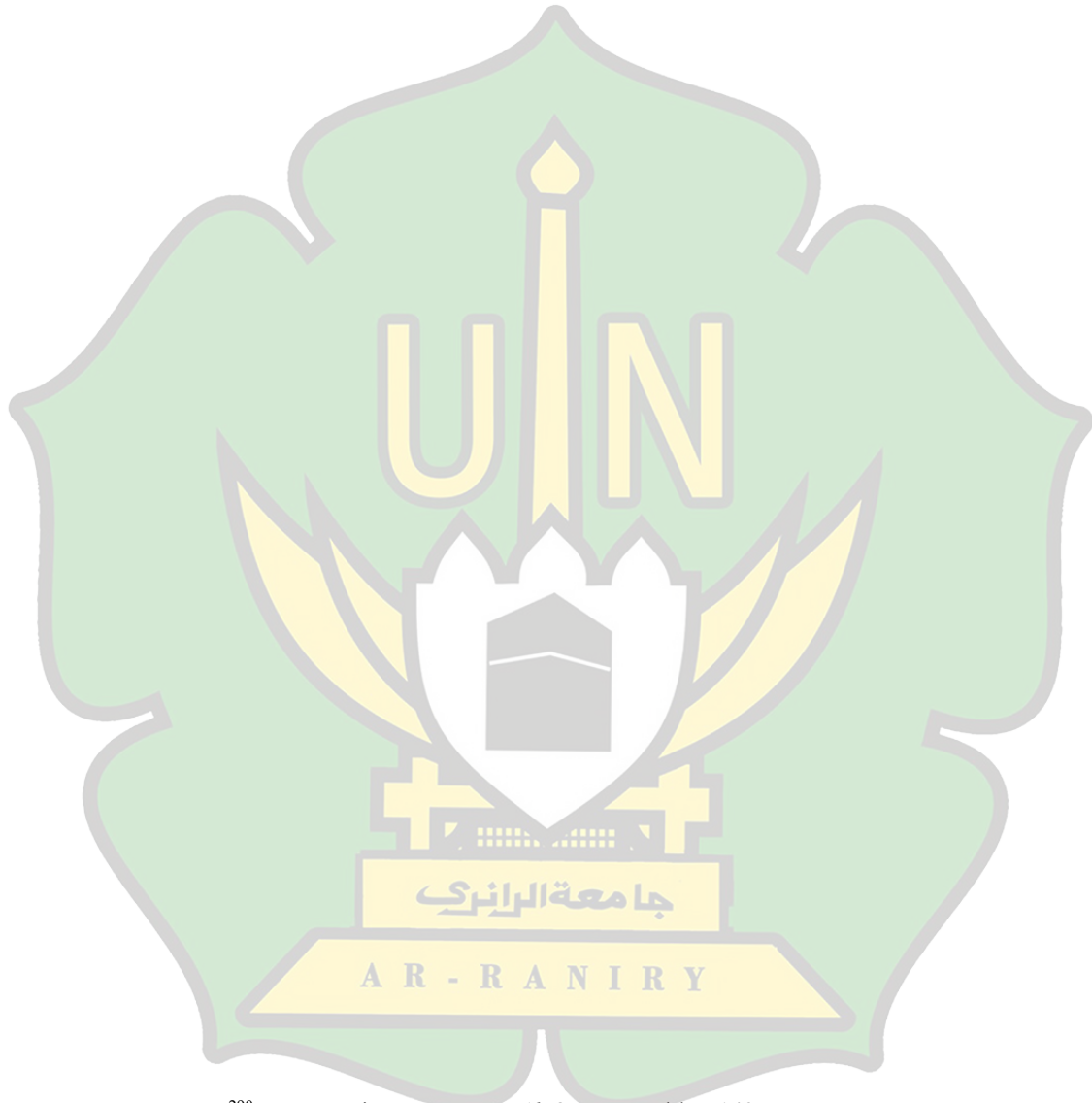
Artinya: -dan sempurnakanlah takaran dan timbangan dengan adil. kami tidak memikulkan beban kepada seseorang melainkan sekedar

²⁹⁰ Kementerian Agama RI, *Al-Qur‘an...*, hlm. 142.

²⁹¹ Kementerian Agama RI, *Al-Qur‘an...*, hlm. 148.

kesangguppannya. dan apabila kamu berkata, Maka *hendaklah kamu*

²⁸⁹ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an...*, hlm. 136.



²⁹⁰ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an...*, hlm. 142.

²⁹¹ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an...*, hlm. 148.

berlaku adil, kendatipun ia adalah kerabatmul, (QS. Al-An'am: 152).²⁹²

QS. Al-A'raf: 159 dan 181;

Artinya: -Dan di antara kaum Musa itu terdapat suatu umat yang memberi petunjuk (kepada manusia) dengan hak dan dengan yang hak Itulah mereka menjalankan keadilan, (QS. Al-A'raf: 159).²⁹³

Artinya: -Dan di antara orang-orang yang kami ciptakan ada umat yang memberi petunjuk dengan hak, dan dengan yang hak itu (pula) mereka menjalankan keadilan, (QS. Al-A'raf: 181).²⁹⁴

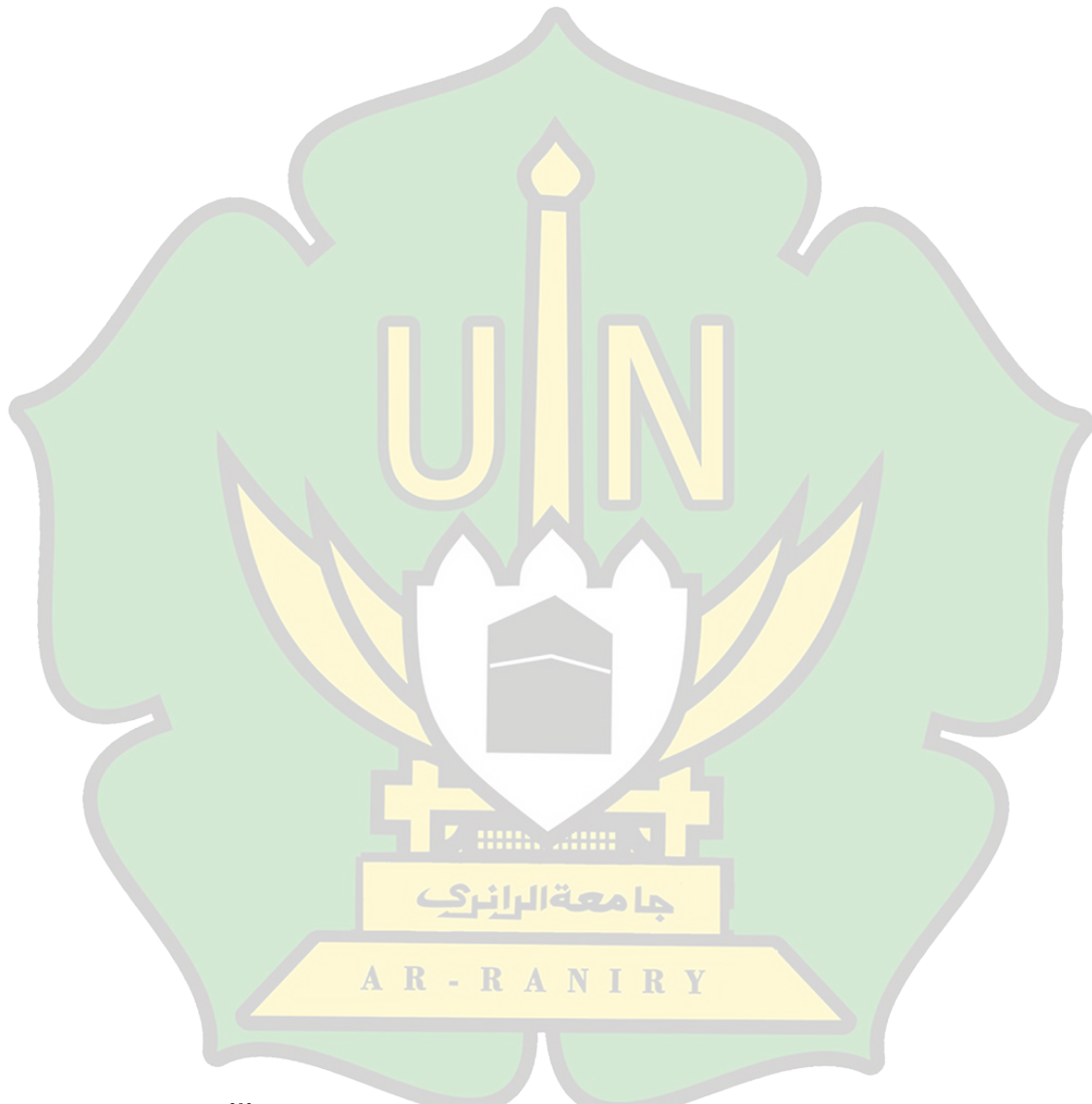
QS. An-Nahl: 76 dan 90;

²⁹³ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an...*, hlm. 170.

²⁹⁴ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an...*, hlm. 174.

Artinya: –Dan Allah membuat (pula) perumpamaan: dua orang lelaki yang seorang bisu, tidak dapat berbuat sesuatupun dan dia menjadi beban atas penanggungnya, ke mana saja dia disuruh oleh penanggungnya itu, dia tidak dapat mendatangkan suatu

²⁹² Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an...*, hlm. 149.



²⁹³ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an...*, hlm. 170.

²⁹⁴ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an...*, hlm. 174.

kebajikanpun. samakah orang itu dengan orang yang menyuruh berbuat keadilan, dan dia berada pula di atas jalan yang lurus? (QS. An-Nahl: 76).²⁹⁵

Artinya: -Sesungguhnya Allah menyuruh (kamu) berlaku adil dan berbuat kebajikan, memberi kepada kaum kerabat... (QS. An-Nahl: 90).²⁹⁶

QS. An-Naml: 60;

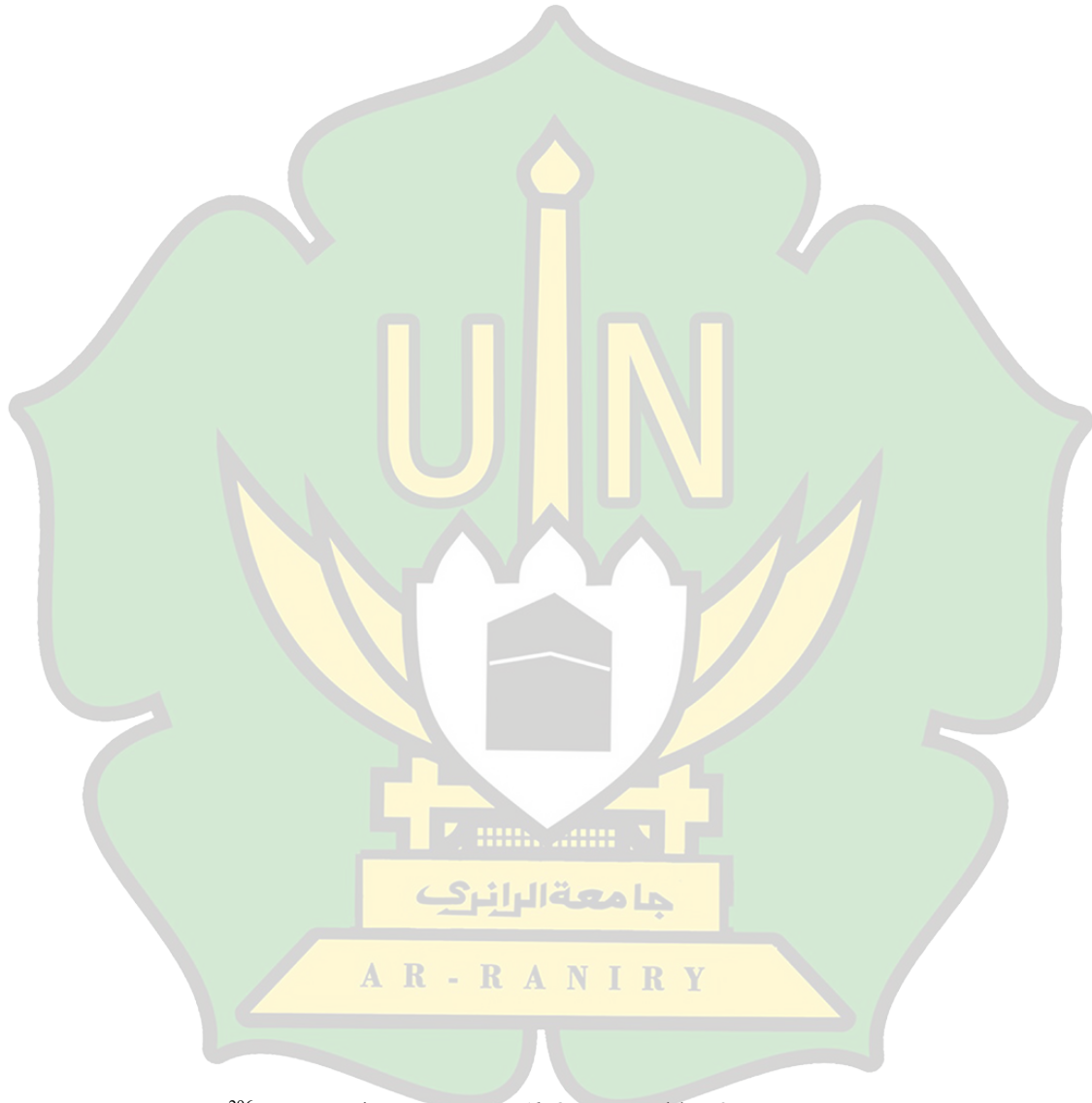
Artinya: — Atau siapakah yang Telah menciptakan langit dan bumi dan yang menurunkan air untukmu dari langit, lalu kami tumbuhkan dengan air itu kebun-kebun yang berpemandangan indah, yang kamu sekali-kali tidak mampu menumbuhkan pohon-pohonnya? apakah disamping Allah ada Tuhan (yang lain)? bahkan (sebenarnya) mereka adalah orang-orang yang menyimpang (dari kebenaran)!, (QS. An-Naml: 60).²⁹⁷

QS. Al-Syura: 15;

²⁹⁶ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an...*, hlm. 277.

²⁹⁷ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an...*, hlm. 382.

²⁹⁵ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an...*, hlm. 275.



²⁹⁶ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an...*, hlm. 277.

²⁹⁷ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an...*, hlm. 382.

وَمَا كُنَّا بِمُعَظَّمِيهَا كَمَا كُنَّا بِمُعَظَّمِي دِينِكُمْ وَالنَّبِيِّينَ الَّذِينَ كُنَّا فِيهِمْ وَأُولَئِكَ كَانُوا عَلَى الْبَيِّنَاتِ ۖ

وَمَا كُنَّا بِمُعَظَّمِيهَا كَمَا كُنَّا بِمُعَظَّمِي دِينِكُمْ وَالنَّبِيِّينَ الَّذِينَ كُنَّا فِيهِمْ وَأُولَئِكَ كَانُوا عَلَى الْبَيِّنَاتِ ۖ

Artinya: -Maka Karena itu Serulah (mereka kepada agama ini) dan tetaplah sebagai mana diperintahkan kepadamu dan janganlah mengikuti hawa nafsu mereka dan Katakanlah: "Aku beriman kepada semua Kitab yang diturunkan Allah dan Aku diperintahkan supaya berlaku adil diantara kamul, (QS. Al-Syura: 15).²⁹⁸

QS. Al-Hujurat: 9;

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَ نَصْرَ اللَّهِ وَالْفَتْحَ فَلَا طُغْيَانَ لَكُمْ فِي يَوْمِ ذَلِكَ ۚ

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَ نَصْرَ اللَّهِ وَالْفَتْحَ فَلَا طُغْيَانَ لَكُمْ فِي يَوْمِ ذَلِكَ ۚ

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَ نَصْرَ اللَّهِ وَالْفَتْحَ فَلَا طُغْيَانَ لَكُمْ فِي يَوْمِ ذَلِكَ ۚ

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَ نَصْرَ اللَّهِ وَالْفَتْحَ فَلَا طُغْيَانَ لَكُمْ فِي يَوْمِ ذَلِكَ ۚ

Artinya: -Dan kalau ada dua golongan dari mereka yang beriman itu berperang hendaklah kamu damaikan antara keduanya! tapi

²⁹⁸ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an...*, hlm. 484.

²⁹⁹ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an...*, hlm. 516.

kalau yang satu melanggar perjanjian terhadap yang lain, hendaklah yang melanggar perjanjian itu kamu perangi sampai surut kembali pada perintah Allah. kalau dia Telah surut, damaikanlah antara keduanya menurut keadilan, dan hendaklah kamu berlaku adil; Sesungguhnya Allah mencintai orang-orang yang berlaku adil, (QS. Al-Hujurat: 9).²⁹⁹



²⁹⁸ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an...*, hlm. 484.

²⁹⁹ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an...*, hlm. 516.

QS. Al-Thalaq: 2;

وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فارجعوهن إليهن بآيها التي طلقن والله أعلم بما تصفون

Artinya: -Apabila mereka Telah mendekati akhir iddahnya, Maka rujukilah mereka dengan baik atau lepaskanlah mereka dengan baik dan persaksikanlah dengan dua orang saksi yang adil di antara kamu dan hendaklah kamu tegakkan kesaksian itu Karena Allah. Demikianlah diberi pengajaran dengan itu orang yang beriman kepada Allah dan hari akhirat. barangsiapa bertakwa kepada Allah niscaya dia akan mengadakan baginya jalan keluar!, (QS. Al-Thalaq: 2).³⁰⁰

QS. Al-Infithār: 3;

وإن من خلقنا قبلك لآدمية لهم آيات

Artinya: -Yang telah menciptakan kamu lalu menyempurnakan kejadianmu dan menjadikan (susunan tubuh)mu seimbang!, (QS. Al-Infithār: 3).³⁰¹

Sampai di sini, dari jumlah ayat di atas terlihat bahwa begitu banyak ayat-ayat al-Quran yang membicarakan dan menyinggung tentang keadilan. Ini menunjukkan bahwa keadilan merupakan nilai penting yang dibawa ajaran Islam dan memiliki peran yang sangat penting dalam kehidupan masyarakat.

³⁰⁰ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an...*, hlm. 558.

³⁰¹ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an...*, hlm. 587.

a. Hadis-hadis Keadilan

Sebagaimana, ayat-ayat al-Quran, hadis sebagai sumber ke dua dalam *istinbāt* hukum juga menyinggung tentang keadilan. Banyak hadis yang membicarakan tentang keadilan atau sikap adil.



³⁰⁰ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an...*, hlm. 558.

³⁰¹ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an...*, hlm. 587.

2. حَدَّثَنَا أَبُو هُرَيْرَةَ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: «مَنْ أَحْبَبَ إِلَى قَوْمٍ حَسَنًا، حَسَبُوا لَهُ حَسَنًا، وَإِنْ أَحْبَبَ إِلَى قَوْمٍ شَرًّا، حَسَبُوا لَهُ شَرًّا».

حَدَّثَنَا أَبُو هُرَيْرَةَ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: «مَنْ أَحْبَبَ إِلَى قَوْمٍ حَسَنًا، حَسَبُوا لَهُ حَسَنًا، وَإِنْ أَحْبَبَ إِلَى قَوْمٍ شَرًّا، حَسَبُوا لَهُ شَرًّا».

³⁰² Lihat: A. J. Wensinck, *Al-Muʿjam Al-Mufahras li alfāzihil Hadīth Al-Nabawi*, (Leiden: Brill, 1936), hlm. 151-155.

³⁰³ Imam Al-Nawāī menjelaskan bahwa Hadis ini juga diriwayatkan oleh imam Al-Bukhārī, Al-Tirmidhi, Al-Nasāī, dan Ibnu Majah, di mana semuanya berasal dari Ibnu Syihāb. Lihat: Maḥyī Al-Dīn Abī Zakariyyā Yaḥyā ibn Syarif Al-Nawawī, *Ṣaḥīḥ Muslim bi Syarḥ Al-Nawawī*, jld. 6, cet. 4, (Kairo: Dār Al-Ḥadīth, 2001 M/1422 H), hlm. 73-74.

mengembalikan sedekah itu, (HR. Muslim).

3. حَدَّثَنَا أَبُو هُرَيْرَةَ قَالَ سَأَلَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ مَنْ سَلَّمَ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: مَنْ سَلَّمَ عَلَيَّ فَقَدْ سَلَّمَ عَلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَنَبِيِّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَآلِهِ وَاهْلِهِ وَوَجَدَ لَهُ أَجْرًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ.

أَبُو هُرَيْرَةَ - مَنْ سَلَّمَ عَلَيَّ فَقَدْ سَلَّمَ عَلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَنَبِيِّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَآلِهِ وَاهْلِهِ وَوَجَدَ لَهُ أَجْرًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ.

وَمَنْ سَلَّمَ عَلَيَّ فَقَدْ سَلَّمَ عَلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَنَبِيِّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَآلِهِ وَاهْلِهِ وَوَجَدَ لَهُ أَجْرًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ.

وَمَنْ سَلَّمَ عَلَيَّ فَقَدْ سَلَّمَ عَلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَنَبِيِّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَآلِهِ وَاهْلِهِ وَوَجَدَ لَهُ أَجْرًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ.

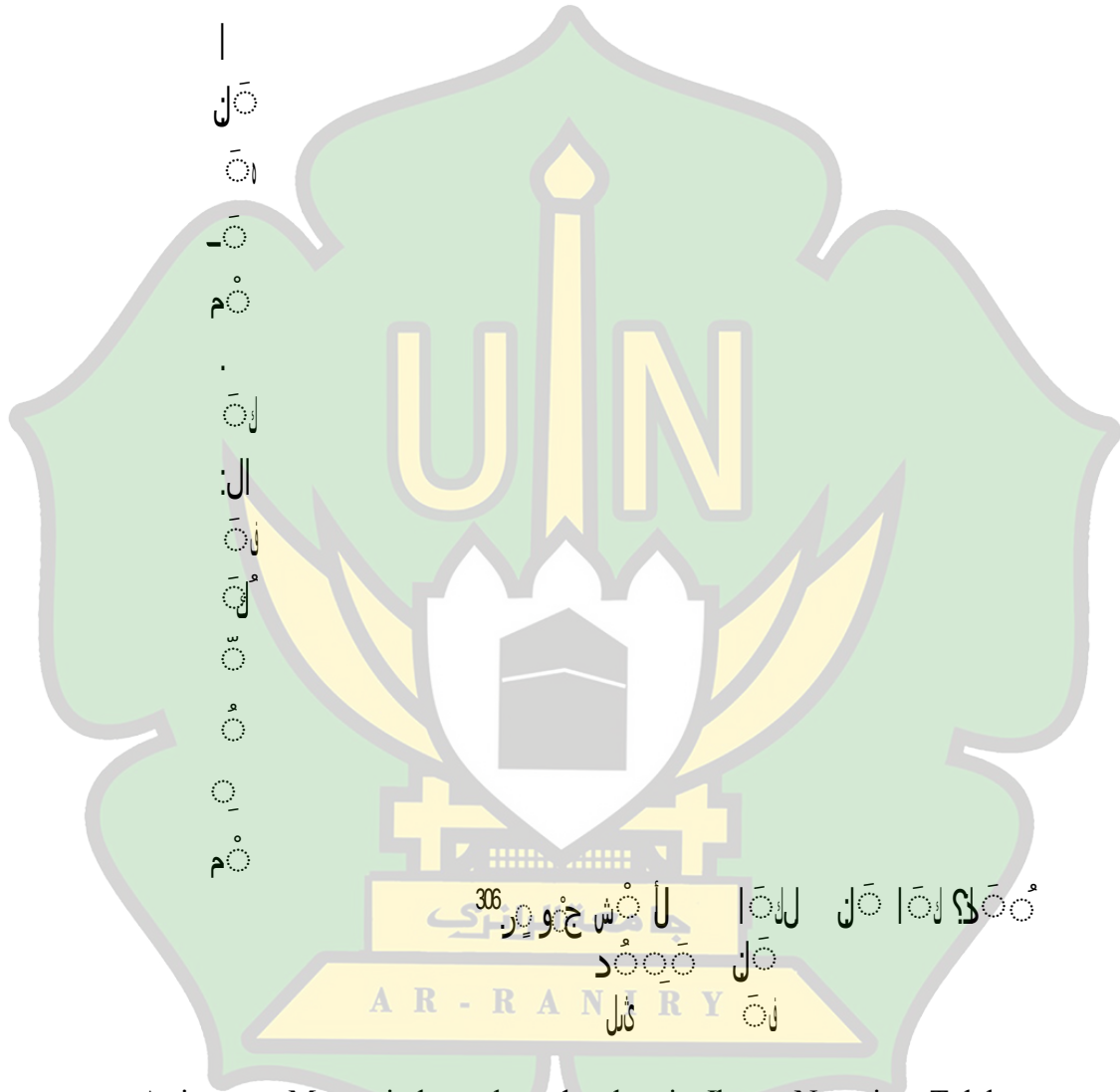
وَمَنْ سَلَّمَ عَلَيَّ فَقَدْ سَلَّمَ عَلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَنَبِيِّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَآلِهِ وَاهْلِهِ وَوَجَدَ لَهُ أَجْرًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ.

وَمَنْ سَلَّمَ عَلَيَّ فَقَدْ سَلَّمَ عَلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَنَبِيِّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَآلِهِ وَاهْلِهِ وَوَجَدَ لَهُ أَجْرًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ.

³⁰⁴ Maḥyī Al-Dīn Abī Zakariyyā Yaḥya ibn Syarif Al-Nawawī, *Ṣaḥīḥ Muslim bi Syarḥ Al-Nawawī*, jld. 6, cet. 4, (Kairo: Dār Al-Ḥadīth, 2001 M/1422 H), hlm. 75.

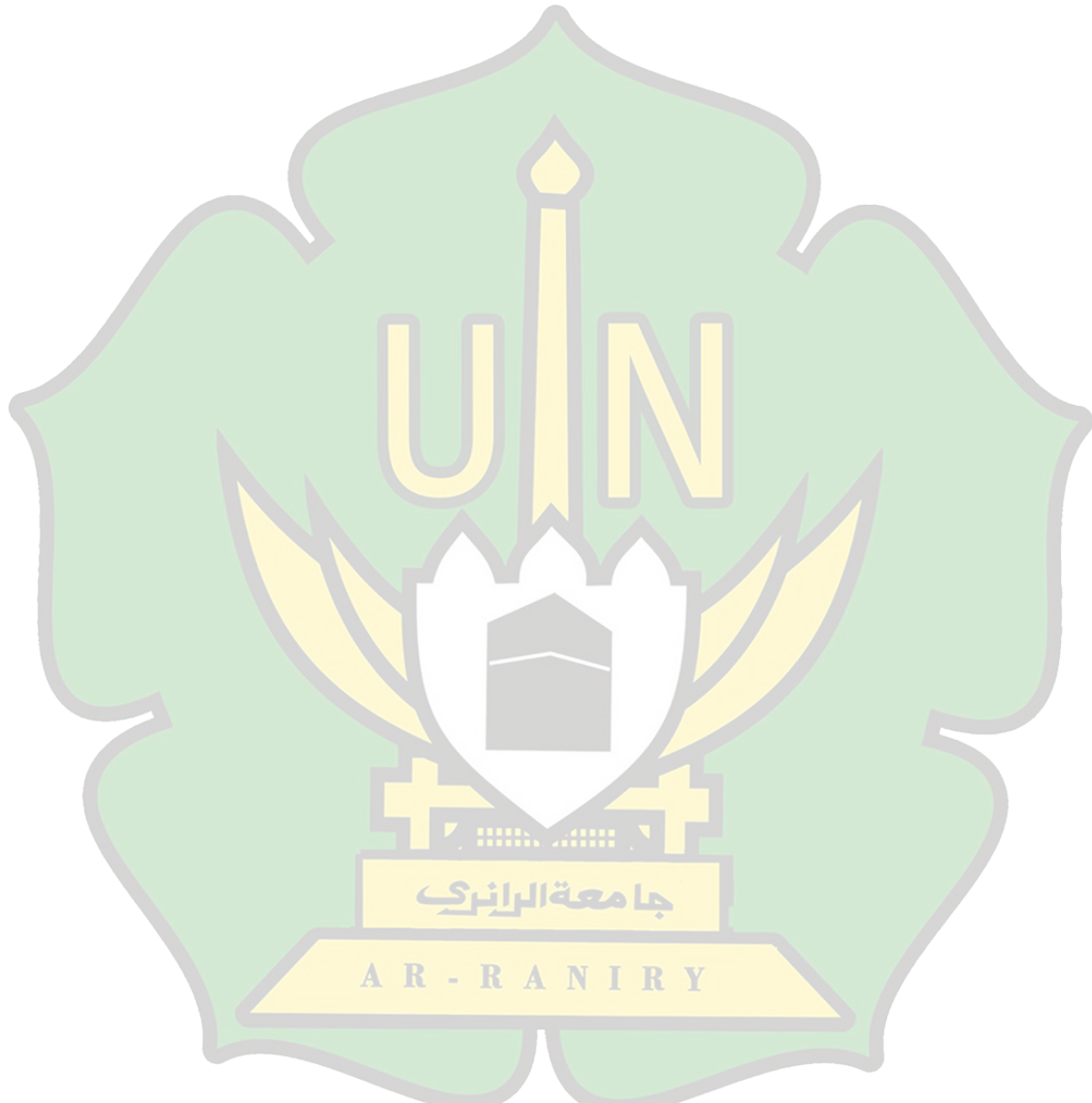
أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: أَسْأَلُكَ عِ
 ۞ لَوْلَا ۞ وَوَن ۞ وَوَن ۞

۞ لَوْلَا ۞ وَوَن ۞ وَوَن ۞



Artinya: -Menceritakan kepada kami Ibnu Numair. Telah
 Menceritakan kepada saya Zakyah Yahya Telah menceritakan kepada
 Muslim..., hlm. 75.

³⁰⁵ Maḥyī Al-Dīn Abī Zakariyyā Yahya ibn Syarif Al-Nawawī, *Ṣaḥīḥ Muslim...*, hlm. 75.



¹⁹⁶ Maḥyī Al-Dīn Abī Zakariyyā Yahya ibn Syarif Al-Nawawī, *Ṣaḥīḥ Muslim...*, hlm. 75.

Telah menceritakan kepada kami ibnu Aun dari Sya‘bī dari An-Nu‘man bin Basyīr, berkata: ayah saya telah memberikan (menghibahkan³⁰⁹) saya sebuah pemberian, kemudian dia bersama saya mendatangi Nabi untuk meminta beliau menjadi saksi atas pemberian tersebut. Lalu Rasulullah saw., bertanya: apakah semua anakmu telah kamu berikan seperti ini? ayah saya menjawab tidak. Rasulullah saw., bersabda: bukankah engkau ingin dari mereka berbuat baik seperti apa yang kamu ingin dari ini? Ayah saya menjawab tentu wahai Rasul. Rasulullah saw., bersabda: sesungguhnya saya tidak mau menjadi saksi, (HR. Muslim).

Ibnu Aun berkata: kemudian saya berbicara dengan Muhammad, lalu dia berkata: sesungguhnya pembicaraan kami bahwa Rasulullah saw., bersabda: samakanlah diantara anak-anak kalian (HR. Muslim).

³⁰⁸ Maḥyī Al-Dīn Abī Zakariyyā Yaḥya ibn Syarif Al-Nawawī, *Ṣaḥīḥ Muslim...*, hlm. 76.

³⁰⁹ Imam Al-Nawawī ketika menjelaskan makna *naḥaltu* dalam hadis tersebut mengatakan bahwa maknanya *wahabtu* (aku hibahkan). Lihat: Maḥyī



menjadi saksi kecuali kepada yang benar', (HR. Muslim).

8. سَيُؤْتِيهِمْ مَنَافِعَ مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ
 وَأُولَئِكَ هُمُ السَّادِقُونَ
 وَالَّذِينَ كَفَرُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ

(سورة التوبة: 35)
 وَأُولَئِكَ هُمُ السَّادِقُونَ
 وَالَّذِينَ كَفَرُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ
 وَالَّذِينَ كَفَرُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ
 وَالَّذِينَ كَفَرُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ

وَالَّذِينَ كَفَرُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ
 وَالَّذِينَ كَفَرُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ
 وَالَّذِينَ كَفَرُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ
 وَالَّذِينَ كَفَرُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ

وَالَّذِينَ كَفَرُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ
 وَالَّذِينَ كَفَرُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ
 وَالَّذِينَ كَفَرُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ
 وَالَّذِينَ كَفَرُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ

جامعة الرانري

³¹⁰ Hadis tersebut juga dikeluarkan oleh Abu Dāwud melalui jalur sanad dari Zuhair. Lihat: Maḥyī Al-Dīn Abī Zakariyyā Yahya ibn Syarif Al-Nawawī, *Ṣaḥīḥ Muslim...*, hlm. 76-77.

رَوَى عَنْهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ لَأَبِي وَأُمِّي
 لَأَبِي وَأُمِّي لَأَبِي وَأُمِّي لَأَبِي وَأُمِّي لَأَبِي وَأُمِّي
 لَأَبِي وَأُمِّي لَأَبِي وَأُمِّي لَأَبِي وَأُمِّي لَأَبِي وَأُمِّي
 لَأَبِي وَأُمِّي لَأَبِي وَأُمِّي لَأَبِي وَأُمِّي لَأَبِي وَأُمِّي

لَأَبِي وَأُمِّي لَأَبِي وَأُمِّي لَأَبِي وَأُمِّي لَأَبِي وَأُمِّي
 لَأَبِي وَأُمِّي لَأَبِي وَأُمِّي لَأَبِي وَأُمِّي لَأَبِي وَأُمِّي

Artinya: Dari Nu'man Ibnu Basyir bahwa ayahnya pernah menghadap Rasulullah Shallallaahu 'alaihi wa Sallam dan berkata: Aku telah memberikan kepada anakku ini seorang budak milikku. Lalu Rasulullah Shallallaahu 'alaihi wa Sallam bertanya: "Apakah setiap anakmu engkau berikan seperti ini?" Ia menjawab: Tidak. Rasulullah Shallallaahu 'alaihi wa Sallam bersabda: "Kalau begitu, tariklah kembali." Dalam suatu lafadz: Menghadaplah ayahku kepada Nabi Shallallaahu 'alaihi wa Sallam agar menyaksikan pemberiannya kepadaku, lalu beliau bersabda: "Apakah engkau melakukan hal ini terhadap anakmu seluruhnya?". Ia menjawab: Tidak. Beliau bersabda: "Takutlah kepada Allah dan berlakulah adil terhadap anak-anakmu." Lalu ayahku pulang dan menarik kembali pemberian itu, (HR. Bukhari dan Muslim). Dalam riwayat Muslim beliau bersabda: "Carikan saksi lain selain diriku dalam hal ini." Kemudian beliau bersabda: "Apakah engkau senang jika mereka (anak-anakmu) sama-sama berbakti kepadamu?". Ia menjawab: Ya. Beliau bersabda: "Kalau begitu, jangan lakukan", (HR. Muslim).

Hadis-hadis yang diriwayatkan oleh Imam Muslim di atas, yang penulis kutip dari kitab *ṣaḥīḥ Muslim bi syarḥi Al-Nawawī*, jika dilihat dari jalur sanadnya maka terlihat bahwa hadis tersebut umumnya berasal dari riwayat An-Nu'man bin Basyir, dan juga ada dari jalur Abdurrahman. Selain berasal dari riwayat An-Nu'man, hadis di atas juga ada satu riwayat berasal dari Jābir.

Jika dipetakan dari silsilah jalur sanadnya, maka bisa disimpulkan bahwa hadis tentang bersikap adil di antara para anak dalam hal hibah masuk dalam kategori hadis ahad.³¹¹ Sebagaimana

³¹¹ Jika dilihat jalur sanad yang ada, hadis tentang berlaku adil di antara para anak dalam hal hibah tersebut setidaknya bisa disimpulkan masuk pada tingkatan *_aziz* dalam kategori hadis ahad. Di mana hadis *_aziz* merupakan satu hadis yang diriwayatkan dengan minimal dua sanad yang berlainan rawinya. Di

mana hadis tersebut satu jalur dari perawi An-Nu'man dan satu lagi dari jalur Jabir. Selain itu, hadis di atas juga ada dari jalur Zuhri dan ia tidak sendiri dalam periwayatan mengingat ada dari jalur lain yaitu Sya'bi, Abu Zubair dan Laits. Jika Zuhri sendirian dalam periwayatan atau lainnya maka tentu masuk dalam



yang diketahui dalam kajian ilmu hadis bahwa hadis ahad secara bahasa adalah hadis yang diriwayatkan oleh satu orang dan secara istilah adalah hadis yang belum memenuhi syarat-syarat mutawahir.³¹² Adalah hal yang wajar jika hadis tersebut masuk dalam kategori hadis ahad mengingat kondisinya bersifat kasuistik yang terjadi pada keluarga Basyīr.

Semua hadis di atas merupakan keterangan bagi orang tua untuk berlaku adil kepada anak-anaknya ketika ingin memberikan sesuatu (menghibahkan) suatu barang. Imam Al-Nawawī mengelompokkan hadis-hadis tersebut ketika men-syarah kitab *ṣaḥīḥ Muslim* dalam bab pembahasan tentang „*karāhah tafḍīl baʿḍ al-awlādī fī al-hibah*” (bab makruh mengutamakan sebagian anak-anak dalam hibah). Bab „*karāhah tafḍīl baʿḍ al-awlādī fī al-hibah*”, merupakan kelanjutan dari pembahasan tentang larangan menarik kembali sedekah dan hibah yang sudah diberikan.

Dalam penjelasannya, Al-Nawawī menjelaskan bahwa hadis ini menjadi anjuran bahwa selayaknya bagi orang tua untuk bersikap sama (adil) di antara anak-anaknya dalam hal hibah, dan hendaknya bagi orang tua ketika menghibahkan setiap anak sama dengan anaknya yang lain dengan tidak membeda-bedakan, baik antara anak laki dan perempuan hendaknya sama dalam memberikan sesuatu (hibah). Namun Al-Nawawī juga mengutip pendapat dari sebagian sahabat dalam mazhab (*aṣḥābunā*)³¹³, yang

kategori *gharīb*. Lihat: Al-Ḥāfiẓ Jalāl Al-Dīn Abdurrahman ibn Abī Bakr Al-Suyūṭī, *Tadrību Al-Rāwī Fī Syarḥi Taqrībi Al-Nawāwī*, (Kairo: Dār Al-Bayān Al-ʿArabī, 1425 H/2004 M), hlm. 417.

³¹² Mannaʿ Al-Qaṭṭhān, *mabāḥits Fī „Ulūm Al-Ḥadīts*, dalam *Pengantar Studi Ilmu Hadīts* diterjemahkan oleh Mifdhol Abdurrahman, cet. 9, (Jakarta timur: Pustaka Al-Kautsar, 2015), hlm. 113.

³¹³ Ada beberapa istilah yang digunakan dalam menyebut suatu pandangan dalam sebuah mazhab. Dalam mazhab imam Al-Syāfiʿī lafazh *aṣḥābunā* atau *al-aṣḥāb* merupakan istilah *al-syāfiʿīyyah* yang dimaksudkan untuk merujuk pada *al-mutaqaddimūn*, yaitu mereka yang hidup sebelum abad ke-4 H, adapun selain mereka atau yang hidup setelah abad ke-4 H disebut dengan istilah *al-mutaʿakhirūn* atau juga disebut dengan mereka yang dating setelah masa Al-Rāfiʿī dan Al-Nawawī. Lihat: Kamāl Ṣādiq Yāsīn, *Muṣṭalaḥat Al-Madzhab Al-Syāfiʿī*, (Doha: t.p, 2006 M/1427 H), hlm. 89, Alawī ibn Aḥmad Al-Saqāf, *Al-Fawā id Al-Makkiyyah Fīmā Yaḥtājuhu Ṭalabah Al-Syāfiʿīyyah min al-Masāil wa al-Ḍawābiṭ wa Al-Qawāʿid Al-Kulliyah*, (Kairo: Mustafā al-Bāb Al-Halabi, 1358 H/1940 M), hlm 46.

pendapat imam Al-Syāfi‘ī, lihat: Kamāl Šādiq Yāsīn, *Muṣṭalahat Al-Madzhab....*, hlm. 57.

³¹⁵ : Maḥyī Al-Dīn Abī Zakariyyā Yahya ibn Syarif Al-Nawawī, *Ṣaḥīḥ Muslim....*, hlm. 77.

³¹⁶ Muhammad ibn Ismā‘īl Al-Amīr Al-Yamanī Al-Ṣan‘ānī, *Subulu Al-Salām Syarḥ Bulūgh Al-Marām*, juz. 4, (Beirut: Dār Al-Fikri, 2003), hlm. 1400-1401.



hari perhitungan (*al-hisāb*) di hadapan Allah swt., (*al-syāri*). Bahkan disebutkan dalam riwayat jika keadilan dijalankan maka para hakim, ulama, sultan akan dikumpulkan bersama para Nabi.³¹⁷ Tidak hanya itu, Ibnu Khaldūn mengutip pandangan yang menyatakan tidak wajib memilih dan mengangkat seorang pemimpin, bagi mereka selama keadilan dan syariat Allah swt., ditegakkan maka keberadaan kepemimpinan tidak menjadi keharusan. Ibnu Khaldūn menyebut kelompok ini sebagai kelompok yang keras dan berlebihan, umumnya mereka dari kalangan mu‘tazilah dan khawarij.³¹⁸ Yang menarik di sini menurut penulis adalah bagaimana penegakan prinsip keadilan menjadi suatu yang sangat penting dan utama bagi kelompok Khawarij dan Mu‘tazilah bahkan dari sekedar pemilihan dan pengangkatan seorang pemimpin yang bagi jumah merupakan suatu kewajiban. Ini menunjukkan nilai penting sebuah keadilan.

2. Definisi Keadilan

Secara bahasa kata keadilan berasal dari kata „*adala* yang berarti adil, benar, dan berimbang. Dalam kamus *al-„, aṣr*, kata „*adālatu*, „*adlu* dan *istiqāmatu* memiliki satu makna yaitu keadilan.³¹⁹ Menurut *kamus besar bahasa Indonesia* (KBBI), kata adil bermakna; sama berat, tidak berat sebelah, tidak memihak, berpihak kepada yang benar, dan sepatutnya atau tidak sewenang-wenang.³²⁰

Menurut _Abdu Al-Raḥman Tāj yang dikutip oleh _Abdu Al- _Azīz _Izzat Al-Khayyāt, *Al-„, adlu* dalam maknanya secara umum adalah;

³¹⁷ Muhammad ibn Ismā‘īl Al-Amīr Al-Yamanī Al-Ṣan‘ānī, *Subulu Al-Salām...*, hlm. 1401.

³¹⁸ _Abdurraḥman ibn Khaldūn, *Muqaddimah Ibnu Khaldūn*, (Kairo: Dār Al-Ghad Al-Jadīd, 1438 H/2017 M), hlm. 184.

³¹⁹ Atabik Ali & Ahmad Zuhdi Muhdlor, *al-„, aṣr Qamūs „Arabī Indūnīsī*, cet. IX, (Yogyakarta: Multi Karya Grafika, 1998 M/1419 H), hlm. 1276.

³²⁰ Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI online).

3. Hukum dan Keadilan

Di sini penulis merasa perlu untuk menguraikan konsep hukum keadilan persepektif tokoh Barat dalam hal ini Hans Kelsen sebagai tokoh yang dikenal dengan teori keadilannya. Lalu kemudian dilihat sejauh mana nilai penting keadilan dan hubungannya dengan hukum, yang pada akhirnya akan dikomparasikan teori keadilan dalam hukum Islam dan kaitannya dengan kemaslahatan, untuk kemudian menguji apakah nilai keadilan layak dan perlu menjadi *maqāsid fundamental*, yang akan dibahas pada bab empat.

a. Perilaku Manusia sebagai Objek dari aturan

Hukum dalam teori Hans Kelsen adalah tata aturan (*order*) sebagai suatu sistem aturan-aturan (*rules*) tentang perilaku manusia. Dengan demikian hukum tidak menunjuk pada satu aturan tunggal (*rule*), tetapi seperangkat aturan (*rules*) yang memiliki suatu kesatuan sehingga dapat dipahami sebagai suatu sistem. Konsekuensinya, adalah tidak mungkin memahami hukum jika hanya memperhatikan satu aturan saja.³²³

Pernyataan bahwa hukum adalah suatu tata aturan tentang perilaku manusia tidak berarti bahwa tata hukum (*legal order*) hanya terkait dengan perilaku manusia, tetapi juga dengan kondisi tertentu yang terkait dengan perilaku manusia. Suatu aturan menetapkan pembunuhan sebagai delik terkait tindakan manusia dengan kematian sebagai hasilnya. Kematian bukan merupakan tindakan, tetapi kondisi *fisiologis*. Setiap aturan hukum mengharuskan manusia melakukan tindakan tertentu atau tidak melakukan tindakan tertentu dalam kondisi tertentu. Kondisi tersebut tidak harus berupa tindakan manusia, tetapi dapat juga berupa suatu kondisi. Namun, kondisi tersebut baru dapat masuk dalam suatu aturan jika terkait dengan tindakan manusia, baik

³²³ Hans Kelsen, *Pure Theory Of Law, Translation from the Second (Revised and Enlarged)*, German Edition, Translated by: Max Knight, (Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1967), hlm. 30-31.

sebagai kondisi atau sebagai akibat. Perbedaan pengaturan apakah suatu perbuatan, suatu kondisi yang dihasilkan, ataukah keduanya memiliki pengaruh terhadap pertanggungjawaban atas perbuatan tersebut menentukan unsur-unsur delik.³²⁴

Sampai di sini, apa yang dirumuskan oleh Kelsen tidak jauh beda apa yang sudah dirumuskan oleh para *uṣūliyyūn* dalam pembahasan *al-hukm*, perbuatan mukallaf sebagai objek hukum (*khiṭāb al-hukm*), kondisi yang mengitari (*al-waḍ'ū*), sebab terjadinya sebuah perbuatan hukum (*al-sabab*), syarat yang mesti dipenuhi (*al-syarat*), dan pembahasan lain yang berkaitan dengan hukum dan objek hukum (*mukallaf*).

Dalam kehidupan sosial terdapat berbagai macam tata aturan selain hukum, seperti moral atau agama. Jika masing-masing tata aturan tersebut berbeda-beda, maka definisi hukum harus spesifik sehingga dapat digunakan untuk membedakan hukum dari tata aturan yang lain.³²⁵ Masing-masing tata aturan sosial tersebut terdiri dari norma-norma yang memiliki karakteristik berbeda-beda.³²⁶

Masalah hukum sebagai ilmu adalah masalah teknik sosial, bukan masalah sosial, bukan masalah moral. Tujuan dari suatu sistem hukum adalah mendorong manusia dengan teknik tertentu agar bertindak dengan cara yang ditentukan oleh aturan hukum.³²⁷ Namun pernyataan bahwa “tata aturan masyarakat tertentu yang memiliki karakter hukum adalah suatu tata hukum” tidak memiliki implikasi penilaian moral bahwa tata aturan tersebut baik atau adil.

³²⁴ Hans Kelsen, *Pure Theory Of Law...*, hlm. 99-100.

³²⁵ Hans Kelsen, *Pure Theory Of Law...*, hlm. 99-100.

³²⁶ Jimly Asshiddiqie & M. Ali Safa'at, *Seri Pemikir Hukum: Teori Hans Kelsen tentang Hukum*, (Jakarta: Konpress, 2021), hlm. 14.

³²⁷ Stanley L. Paulson, –on Kelsen's Place in Jurispruden, Introduction to Hans Kelsen, *Introduction to The Problems of Legal Theory; A Translation of First Edition of the Reine Rechtslehre or Pure Theory of Law*, Translated by: Bonnie Litschewski Paulson and Stanley L. Paulson, (Oxford: Clarendon Press, 1992), hlm. Xxvi.

Hukum dan keadilan adalah dua konsep yang berbeda.³²⁸ Hukum yang dipisahkan dari keadilan adalah hukum positif.³²⁹

b. Konsep Hukum dan Ide Keadilan

Membebaskan konsep hukum dari ide keadilan cukup sulit karena secara terus-menerus dicampur adukkan secara politis terkait dengan tendensi ideologis untuk membuat hukum terlihat sebagai keadilan. Jika hukum dan keadilan identik, jika hanya aturan yang adil disebut sebagai hukum, maka suatu tata aturan sosial yang disebut hukum adalah adil, yang berarti suatu justifikasi moral. Tendensi mengidentikan hukum dan keadilan adalah tendensi untuk menjustifikasi suatu tata aturan sosial. Hal ini merupakan tendensi dan cara kerja politik, bukan tendensi ilmu pengetahuan. Pertanyaan apakah suatu hukum adalah adil atau tidak dan apa elemen esensial dari keadilan, tidak dapat dijawab secara ilmiah, maka *the pure theory of law* sebagai analisis yang ilmiah tidak dapat menjawabnya. Yang dapat dijawab hanyalah bahwa tata aturan tersebut mengatur perilaku manusia yang berlaku bagi semua orang dan semua orang menemukan kegembiraan di dalamnya. Maka **keadilan sosial** adalah kebahagiaan sosial.³³⁰

Jika keadilan dimaknai sebagai kebahagiaan sosial, maka kebahagiaan sosial tersebut akan tercapai jika kebutuhan individu sosial terpenuhi. Tata aturan yang adil adalah tata aturan yang dapat menjamin pemenuhan kebutuhan tersebut. Namun tidak dapat dihindarkan adanya fakta bahwa keinginan seseorang atas kebahagiaan dapat bertentangan dengan keinginan orang lain. Maka

³²⁸ Cara berpikir dan rasio hukum ini oleh Zoran Jelic disebut berdasarkan pada prinsip *forma dat esse rei*, yaitu pendapat bahwa masalah dapat dilihat lebih nyata jika dibangun secara lebih formal. Hal ini berarti cara berpikir yang tidak secara langsung berhubungan dengan manusia, hak dan kebebasan manusia, Negara, masyarakat, kolektivitas atau demokrasi. Konsepsi filosofis tersebut saat ini terwujud dalam strukturalisme khususnya Michael Foucault dan Claude Levi-Strauss. Jelic, lihat: Stanley L. Paulson, -on Kelsen's Place in Jurispruden, Introduction to Hans Kelsen, *Introduction...*, hlm. 147.

³²⁹ Hans Kelsen, *General Theory of law and State*, translated by: Anders Wedberg, (New York, Russell & Russell, 1961), hlm. 5.

³³⁰ Hans Kelsen, *General Theory...*, hlm. 5-6.

keadilan adalah *pemenuhan keinginan individu dalam suatu tingkat tertentu*. Keadilan yang paling besar adalah pemenuhan keinginan sebanyak-banyaknya orang. Sampai di manakah batasan tingkat pemenuhan tersebut agar dapat memenuhi kebahagiaan sehingga layak disebut keadilan? Pertanyaan tersebut tidak dapat dijawab berdasarkan pengetahuan rasional. Jawaban pertanyaan tersebut adalah suatu pembenaran nilai (*a judgment of value*), yang ditentukan oleh faktor emosional dan tunduk pada karakter subyektif sehingga bersifat relatif. *A judgment of value* adalah pernyataan di mana sesuatu dideklarasikan sebagai suatu tujuan. Statemen semacam itu selalu ditentukan oleh faktor emosional.³³¹

Setiap sistem moral dan ide keadilan merupakan produk masyarakat dan berbeda-beda tergantung pada kondisi masyarakatnya. Kriteria keadilan, seperti halnya kriteria kebenaran, tidak tergantung pada frekuensi dibuatnya pembenaran tersebut. Karena manusia terbagi menjadi banyak bangsa, kelas, agama, profesi, dan sebagainya, yang berbeda-beda pula. Terlalu banyak untuk menyebut salah satunya sebagai **keadilan**.³³²

Sampai di sini, beberapa penulis mendefinisikan keadilan dengan formula „*kamu harus melakukan yang benar dan tidak melakukan yang salah*“. Keadilan dapat dimaknai sebagai legalitas. Adalah adil jika suatu aturan diterapkan pada semua kasus di mana menurut isinya memang aturan tersebut harus diaplikasikan. Adalah tidak adil jika suatu aturan diterapkan pada satu kasus tetapi tidak pada kasus lain yang sama.³³³ Keadilan dalam arti legalitas adalah suatu kualitas yang tidak berhubungan dengan isi tata aturan positif, tetapi dengan pelaksanaannya. Menurut legalitas, pernyataan bahwa tindakan tersebut sesuai atau tidak dengan norma hukum yang valid untuk menilai sebagai bagian dari tata hukum positif. Hanya dalam makna legalitas inilah keadilan dapat masuk ke dalam ilmu

³³¹ Hans Kelsen, *General Theory...*, hlm. 6.

³³² Hans Kelsen, *General Theory...*, hlm. 8.

³³³ Stanley L. Paulson, *—on Kelsen’s Place in Jurispruden, Introduction to Hans Kelsen, I Introduction...*, hlm. 16 & 25.

hukum.³³⁴

Dengan demikian bisa disimpulkan bahwa Hans Kelsen menawarkan agar keadilan bisa masuk dalam ranah hukum ia harus didefinisikan dengan arti legalitas. Dengan kata lain tidak diukur dengan isi tata aturan positif namun dilihat dalam pelaksanaannya, dimana suatu tindakan sesuai atau tidak diukur dengan norma hukum yang valid atau sah dan benar. Hal ini diistilah oleh Ibnu _Asyūr dengan memperoleh atau mendapatkan sesuatu dengan jalan tidak zhalim atau tidak sewenang-wenang (*an yakūna huṣūluhā bi wajhi ghairi zālim*).

4. Urgensi nilai keadilan dalam Islam

Muhammad _Imaduddin _Abdulrahim secara eksplisit menyebutkan istilah _nilai‘ dalam bukunya yang berjudul _Islam Sistem Nilai Terpadu‘. Sejauh bacaan penulis dari buku tersebut dan juga jika dilihat dari sistematika penulisan dalam daftar isi buku, penulis tidak menemukan pembahasan khusus tentang definisi, makna dan kriteria sebuah nilai. Misalkan dalam bab pendahuluan, ia membahas tentang _Islam dalam nilai sosial‘, ia tidak memulai dengan definisi sebuah nilai, namun langsung membahas tentang syahadat dan beberapa riwayat.³³⁵ Begitu juga dengan Prof. Dr. Muhammad Yusuf Musa dalam bukunya _Islam Suatu Kajian Komprehensif‘ —buku ini merupakan terjemahan dari *al-islam wa hajah al-insaniyyah ilayh*— pada bab ke dua dengan salah satu judul _Pertumbuhan dan Perkembangan Ilmu Tauhid (Kritik Terhadapnya, Nilainya dan Metode Pembahasan). Dalam pembahasan tersebut, Yusuf Musa juga tidak memulai atau menguraikan sebuah nilai, ia hanya langsung masuk dalam

³³⁴ Hans Kelsen, *General Theory...*, hlm. 14.

³³⁵ Muhammad _Imaduddin _Abdulrahim, *Islam Sistem Nilai Terpadu*, (Jakarta: Gema Insani Press, 2002), hlm. 1-2.

pembahasan secara umum tentang pertumbuhan dan perkembangan ilmu tauhid, kritik terhadap ilmu kalam dan nilai ilmu kalam.³³⁶

Penjelasan tentang nilai sedikit tidaknya ada dalam pembahasan George R. Terry, dalam bukunya *‘Guide to Management’* pada bab tiga dengan judul *‘nilai-nilai manajerial kontemporer dan lingkungannya’*. Walaupun pembahasan tersebut berkaitan dengan manajemen, namun di sini penulis perlu menyebutkan penjelasannya tentang nilai, meskipun George tidak menguraikannya secara panjang. Menurut George, nilai menjadi dasar dari falsafah manajemen. Nilai tersebut dapat mengungkapkan hal-hal yang mempunyai arti pribadi bagi seorang manajer. Penghargaan atau nilai yang diberikan kepada suatu konsepsi pilihan atau keyakinan merupakan tanda nilai yang diberikan kepada pemilikinya. Suatu nilai umumnya dianggap sebagai *‘konsep yang didambakan sekali’*. Seorang manajer memahami suatu tingkatan nilai yang dapat memuaskan dirinya. Nilai yang dimiliki seseorang sangat dipengaruhi oleh kebudayaan di mana yang bersangkutan berada atau masih berada hingga kini. Kebudayaan dapat dianggap sebagai suatu sistem nilai dan sanksi dari masyarakat melalui lembaga-lembaganya (persaingan, perkawinan, pendidikan dan kebiasaan); kebudayaan menetapkan kebutuhan dan tindakan-tindakan yang mungkin perlu diambil.³³⁷

Selanjutnya ia menjelaskan bahwa, orang-orang mencari nilai, mencoba dan merubahnya, tetapi prosesnya berlangsung relatif lambat, karena sebagian besar meneruskan gaya hidup mereka selama jangka waktu yang cukup lama. Nilai-nilai selalu dites oleh setiap generasi. Sistem-sistem nilai bersifat kompleks; sesuatu yang dianggap vital bagi seseorang dapat dianggap kurang penting bagi yang lain. Di akhir tulisannya tentang nilai manajerial kontemporer dan lingkungan, George menyebutkan bahwa

³³⁶ Muhammad Yusuf Musa, *Islam Suatu Kajian Komprehensif*, (Jakarta: Rajawali Pers, 1988), hlm. 45-51.

³³⁷ George R. Terry, *Prinsip-Prinsip Manajemen*, cet. 13, (Jakarta: Bumi Aksara, 2014), hlm. 22-23.

teknologi sebagai kemampuan untuk melakukan berbagai perubahan serta usaha untuk mencari perbaikan kondisi dan kemajuan, juga merupakan kekuatan yang perlu diperhitungkan.³³⁸

Dengan kata lebih sederhana, nilai adalah³³⁹ sesuatu yang abstrak atau tidak bisa diraba dan tidak banyak, nilai terkadang juga disebut dengan tujuan yang ingin dicapai (*maqāṣid*). Dalam ilmu psikologi atau antropologi nilai merupakan sikap mental.

a. Nilai dan Prinsip

Sebagaimana yang sudah diuraikan pembahasan di atas tentang nilai, di sini penulis mencoba membanding antara diskusi terkait pemaknaan prinsip. Pembahasan ini hanya sebagai wawasan agar kita lebih kritis dalam melihat pemaknaan antara nilai dan prinsip, karena keduanya sangat tipis perbedaan dan terkadang sering kali penggunaan kedua kata tersebut tidak konsisten, bahkan tidak dipahami maksudnya secara baik.

Tulisan Nurcholis Madjid yang banyak dikenal dengan pemikirannya yang *‘mencerahkan’* dan bahkan banyak pembaca yang membaca karyanya untuk sampai ke arah yang *‘mencerahkan’* itu ternyata tidak mudah. Terbukti, banyak sekali pemikiran-pemikirannya yang kemudian sering disalahpahami.³⁴⁰ Penulis berupaya menelusuri dalam beberapa karya Nurcholis—hingga tulisan ini ditulis, penulis belum membaca seluruh karya Nurcholis—terkait pembahasan nilai. Buku-bukunya yang penulis baca yaitu; *Islam Agama Kemanusiaan; Membangun Tradisi dan Visi Baru Islam Indonesia, Islam Agama Peradaban; Membangun Makna dan Relevansi Doktrin Islam dalam Sejarah*. Sejauh bacaan penulis dari ke dua buku tersebut, Nurcholis juga tidak membahas

³³⁸ George R. Terry, *Prinsip-Prinsip*,... hlm. 24-27.

³³⁹ Pemaknaan seperti ini didapati dalam proses perkuliahan program doktor fikih modern pasca UIN ar-Raniry bersama prof. Alyasa abubakar dalam mata kuliah ushul fikih, pada tahun 2016.

³⁴⁰ Pengantar editor dalam *Islam Agama Kemanusiaan*, karya Nurcholis Madjid

dan menguraikan makna prinsip dan apa saja yang menjadi kriteria sebuah prinsip. Ketika membahas sebuah pembahasan, misalnya *prinsip kemanusiaan dan musyawarah dalam politik Islam*, ia langsung menguraikan tentang prinsip kemanusiaan dan musyawarah dalam politik Islam tanpa menjelaskan makna dan kriteria sebuah prinsip.³⁴¹

George R. Terry, dalam bukunya *Guide to Management* yang dialih bahasakan oleh J. Smith. D.F.M dengan judul *prinsip-prinsip manajemen*. Buku tersebut secara jelas menyebutkan dalam judulnya istilah prinsip-prinsip. Meskipun George tidak menjelaskan secara panjang dan detail tentang makna, kriteria dan bagaimana seharusnya sesuatu itu bisa menjadi prinsip, namun ia secara ringkas dan sepintas memberi makna terhadap istilah *prinsip*. Ia menyebutkan bahwa sebuah prinsip merupakan kebenaran fundamental pada suatu waktu tertentu, berguna sebagai petunjuk untuk memahami hubungan antara dua atau beberapa pasang variabel.³⁴²

Dalam *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, kata *prinsip* dijelaskan sebagai: “*asas (kebenaran yang menjadi pokok dasar berpikir, bertindak dan sebagainya); dasar.*” Sedangkan kata prinsip dijelaskan sebagai; “*mengenai atau bertalian dengan prinsip (asas); yang terpenting; bagian utama (pokok) mendasar.*”³⁴³ Sedang kata *asas* dalam kamus ini dituliskan mempunyai tiga arti: a) “*Dasar (sesuatu yang menjadi tumpuan berpikir atau berpendapat),*” b) “*Dasar cita-cita (perkumpulan atau organisasi),*” c) “*Hukum dasar.*”³⁴⁴

³⁴¹ Nurcholis Madjid, *Islam Agama Kemanusiaan; Membangun Tradisi dan Visi Baru Islam Indonesia*, (Jakarta: Paramadina, 1995), hlm. 187-190.

³⁴² George R. Terry, *Prinsip-Prinsip Manajemen*, cet. 13, (Jakarta: Bumi Aksara, 2014), hlm. 20.

³⁴³ Hasan Alwi (ed.), *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, ed. III, cet. 3, (Jakarta: Balai Pustaka, 2005), hlm. 896.

³⁴⁴ Hasan Alwi (ed.), *Kamus Besar Bahasa Indonesia...*, hlm. 70.

Dalam kamus bahasa Arab asas (*asās*) juga bermakna dasar (*uṣūl*), dan prinsip (*mabādi*).³⁴⁵ Dengan demikian asas juga berarti prinsip. Dalam kitab *Mawsu'ah Muṣṭalahat Uṣūl Fiqh „inda al-Muslimīn* istilah *mabādi* dijelaskan sebagai berikut; Pada asalnya kata ini bermakna tempat atau waktu mulainya sesuatu. Sedang secara istilah, *mabādi* adalah *taṣawwur* dan *taṣdiq* yang harus diketahui terlebih dahulu agar pembahasan dan penjelasan tentang sesuatu bidang pengetahuan (*masā'il fan*) dapat dilakukan.³⁴⁶

Juhaya S. Praja memberikan pengertian prinsip sebagai berikut: permulaan; tempat pemberangkatan; titik tolak; atau al-mabda.³⁴⁷ Adapun secara terminologi menurut Juhaya S. Praja, Prinsip adalah kebenaran universal yang inheren didalam hukum Islam dan menjadi titik tolak pembinaannya; prinsip yang membentuk hukum dan setiap cabang-cabangnya. Prinsip hukum Islam meliputi prinsip umum dan prinsip umum. Prinsip umum ialah prinsip keseluruhan hukum Islam yang bersifat unuversal. Adapun prinsip-prinsip khusus ialah prinsip-prinsip setiap cabang hukum Islam.³⁴⁸

Menurut Muhammad Salam Madkūr³⁴⁹, bahwa dalam setiap hukum (*syari'at*) pada kenyataan memiliki asas (*al-asas*), pondasi (*al-da'āim*), dan prinsip (*al-mabādi*), sebagai tempat pijakan. Asas dan pondasi ini menjadi kekuatan dan kelemahan hukum itu sendiri, kesukaran dan kemudahannya, dan dengan asas itu juga menjadi posisi keberlangsungan dan ketiadaan hukum, di mana umat manusia bergantung padanya. Sudah menjadi tabiat manusia yang lari dari beban hukum (*taklif*), yang membatasi wewenang dan mengekang kebebasannya. Adapun pondasi syariat Islam itu adalah; menghilangkan kesukaran (*nafy al-ḥaraj*), meminimalkan

³⁴⁵ Atabik Ali & Ahmad Zuhri Muḥdar. ..., hlm. 88.

³⁴⁶ Rafiq al- Ajm, *Mawsu'ah Muṣṭalahat Uṣūl Fiqh „inda al-Muslimīn*, jld. 2, (Beirut: Maktabah Lubnan Nasyirun, 1998), hlm. 1316.

³⁴⁷ Juhaya S. Praja, *Filsafat Hukum Islam*, (Bandung: LPPM Unisba, 1995), hlm. 69.

³⁴⁸ Juhaya S. Praja, *Filsafat Hukum...* hlm. 69.

³⁴⁹ Ia adalah guru besar syariah Islamiyah di Fakultas hukum Kairo.

beban hukum (*qillat al-takālīf*), bertahap dalam menetapkan hukum (*al-tadarruj fi al-ahkām*), menyesuaikan maslahat manusia (*muyāsarah maṣāliḥ al-nās*), mewujudkan keadilan (*taḥqīq al-„adālah*).³⁵⁰

Adapun prinsip penting yang ada dalam syariat Islam menurut Muhammad Salam Madkūr ada sebelas prinsip, yaitu; prinsip tauhid, prinsip penyampaian dengan akal, prinsip menjaga aqidah dengan akhlak mulia, prinsip pemberian beban hukum demi kedamaian dan kebersihan jiwa, prinsip menyatukan antara agama dan dunia dalam syariat, prinsip persamaan dan keadilan, prinsip menyeru pada kebaikan dan mencegah yang mungkar, prinsip syura, prinsip toleransi, prinsip kebebasan, prinsip jaminan atau solidaritas sosial.³⁵¹ Namun demikian Muhammad Salam Madkur tidak menjelaskan definisi ataupun maksud dari asas dan prinsip tersebut, ia langsung menyebutkan beberapa hal yang menjadi prinsip.

Syaikh Yusuf Al-Qaraḍāwī dalam bukunya *al-halāl wa al-harām fi al-islām* secara khusus menjadikan satu bab tentang prinsip yang diberi judul dengan *mabadi" al-islām fi sya"ni al-halāl wa al-harām*. Dalam pembahasan tersebut, Al-Qaraḍāwī juga tidak menjelaskan definisi dari prinsip (*mabadi"*) yang dimaksud, tidak juga menjelaskan hal-hal yang perlu diperhatikan dan harus ada dalam sebuah prinsip, atau bagaimana sesuatu itu bisa menjadi prinsip. Ia hanya memulai dengan pengantar secara umum, lalu menjelaskan prinsip-prinsip dalam halal dan haram yang jumlahnya ada sebelas prinsip yaitu; 1. *Al-ashlu fi al-asyyā" al-ibāhah*, 2. *Al-tahlīl wa al-tahrīm haqqullahu wāhdahu*, 3. *Tahrīm al-halāl wa tahlīl al-harām qarīn al-syirku billāhi*, 4. *al-tahrīm yattabi" al-khubutsa wa al-dharara*, 5. *Fi al-halāl mā yughnī „an al-harām*, 6.

³⁵⁰ Muhammad Salam Madkūr, *Al-Madkhlm li al-Fiqh al-Islāmī: Tārīkhuhu wa Maṣādiruhu wa nazariyyatuhu al-„āmmah*, (Kairo: Dār al-Nahdah al-„Arabiyyah, 1960), hlm. 12-27.

³⁵¹ Muhammad Salam Madkūr, *Al-Madkhlm li al-Fiqh al-Islāmī...*, hlm. 27.

Mā adā ila al-harām fahuwa al-harām, 7. *Al-tahāyalu* „ala al-harām harāmun, 8. *Al-niyyatu a-hasanah lā tubarriru al-harām*, 9. *Itqā‘u al-syubhāt*, 10. *Lā muhābāh wa lā tafriqah fi al-muharramāt*, 11. *Al-ḍarūrāt tubīh al-mahzurāt*.³⁵²

Meskipun tidak menjelaskan logika apa yang digunakan sehingga sesuatu itu bisa menjadi sebuah prinsip dan tidak pula memberikan definisi, namun setidaknya Yusuf Al-Qaradhawi sudah berbeda dalam sistematika penulisan sebuah buku dengan yang dilakukan para ulama fikih sebelumnya yang tidak menguraikan prinsip-prinsip yang mesti dijaga dalam sebuah hukum syariah konkret.

Menurut Jujun S. Suriasumantri, prinsip adalah acuan pokok bagi sebuah proses dalam mencapai tujuan akhir. Ia menyebutkan bahwa dalam fisika dikenal prinsip kekekalan energi, dalam ilmu ekonomi dikenal prinsip ekonomi. Prinsip ini penting sekali sebab menjadi acuan pokok dalam proses suatu kegiatan. Pada hakikatnya kita harus mempunyai, dan kalau belum punya kita harus mengembangkan, prinsip bagi suatu kegiatan yang penting. Umpamanya, dalam setiap diskursus keilmuan maka semua pihak harus berpegang kepada prinsip kebenaran dan kejujuran.³⁵³

Muhammad Al-Syahat Al-Jundi menyebutkan bahwa yang dimaksud dengan asas-asas adalah suatu pendorong dan penyangga yang dibangun atasnya, dimana tidak ada sesuatu itu tanpa adanya asas tersebut. maka dengan asas itu akan menjaga bentuk dan membangun keterangan terhadap sesuatu.³⁵⁴

Menurut Al Yasa‘ Abubakar, prinsip syari‘at adalah konsep, kaidah atau nilai dasar dan umum, yang diperoleh dari

³⁵² Yusuf Al-Qaradāwi, *Al-Halāl wa al-Harām fi al-Islām*, cet. 28, (Kairo: Maktabah Wahbah, 2004), hlm. 17-38.

³⁵³ Jujun S. Suriasumantri, *Filsafat Ilmu; Sebuah Apresiasi Terhadap Ilmu, Agama, dan Seni*, cet. 25, (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 2015), hlm. 553.

³⁵⁴ Muhammad Al-Syahat Al-Jundi, *Al-Mirāts Fi Al-Syari‘ah* ..., hlm. 60.

penafsiran atau pemaknaan atas serangkaian (atau bahkan seluruh) ayat Al-Quran dan Sunnah Rasulullah yang berkaitan dengan fikih (hukum, disiplin ilmu hukum) secara keseluruhan (sebagai satu bidang ilmu) dan bidang atau aspek hukum tertentu yang bisa berkaitan dengan topik-topik tertentu sebagai bagian dari fikih (disiplin ilmu hukum) tersebut.³⁵⁵

Selanjutnya Alyasa' Abubakar menyebutkan bahwa dalam buku fikih dan ushul fikih lama pada umumnya tidak menguraikan asas dan prinsip syari'at secara khusus. Kitab-kitab fikih pada umumnya tidak memulai pembahasannya dengan mukaddimah yang berisi prinsip atau kaidah umum, tetapi langsung dengan materi-materi fikih yang berisi aturan hukum tentang sesuatu perbuatan dalam bidang-bidang atau masalah tertentu. Kitab-kitab lama ini pada umumnya mengutip ayat dan hadis lalu menguraikan ketentuan hukum yang dapat mereka simpulkan, tanpa menguraikan prinsip apa yang harus dijaga dan dipenuhi ketika membuat kesimpulan tersebut.³⁵⁶

Mardani secara khusus menguraikan prinsip dalam konteks muamalah. Adapun prinsip-prinsip muamalah menurut Mardani ialah; prinsip tauhid (*unity*), prinsip halal, prinsip *mashlahah*, prinsip *ibahah* (boleh), prinsip kebebasan berinteraksi, prinsip kerja sama (*corporation*), prinsip membayar zakat, prinsip keadilan (*justice*), prinsip amanah (*trustworthy*), prinsip komitmen terhadap *ahklaqul karimah*, prinsip terhindar dari jual beli dan investasi yang dilarang.³⁵⁷ Di sini Mardani sudah memasukkan keadilan sebagai sebuah prinsip. Namun tetap saja belum ditemukan sejauh pembacaan penulis dalam tulisan Mardani terkait definisi secara komprehensif tentang prinsip.

³⁵⁵ Al Yasa' Abubakar, *Penerapan Syari'at Islam di Aceh; Upaya Penyusunan Fiqih dalam Negara Bangsa*, (Banda Aceh: Dinas Syariat Islam Aceh, 2013), hlm. 121.

³⁵⁶ Al Yasa' Abubakar, *Penerapan Syari'at Islam di Aceh...*, hlm. 124.

³⁵⁷ Mardani, *Fiqih Ekonomi Syariah...*, hlm. 7-12.

,Dari hasil pelacakan terhadap referensi yang sudah penulis lakukan, ternyata pembahasan tentang nilai, prinsip dan norma belum menjadi suatu pembahasan yang dianggap penting, sehingga bahan dan referensi yang membahas tentang definisi dan segala hal berkaitan dengan nilai, prinsip dan norma sulit ditemukan. Padahal, menurut George R. Terry sebuah prinsip merupakan kebenaran fundamental pada suatu waktu tertentu, berguna sebagai petunjuk untuk memahami hubungan antara dua atau beberapa pasang variabel.

Namun demikian, hal yang penting diungkapkan adalah bahwa keadilan merupakan sebuah nilai dan prinsip yang sering ditemukan dalam uraian tentang prinsip dan nilai. Dalam hal ini, penulis menggunakan istilah nilai dan prinsip pada keadilan. Dengan kata lain jika ada yang memandang bahwa keadilan merupakan sesuatu yang prinsipil dan merupakan asas dari segala sesuatu maka ketika itu lafazh yang dipakai adalah prinsip keadilan. Namun jika ada yang memaknai dan memandangnya sebagai sebuah tujuan maka lafazh yang tepat untuk dipakai adalah nilai keadilan.

Kembali pada urgensi nilai dan prinsip keadilan, sebagaimana yang telah diuraikan sebelumnya bahwa banyak ayat dan hadis yang berbicara masalah keadilan. Adil sebagai manifestasi salah satu nama Allah swt., dan sebagai tuntutan (sunnah) Rasulullah saw., maka tentu nilai keadilan menjadi begitu sangat penting untuk diterapkan. Terma keadilan selalu menjadi objek diskusi menarik dari dulu hingga kini. Suara-suara dari masyarakat dalam sebuah Negara atau wilayah sering muncul terkait keadilan, umumnya adalah tuntutan dan penegakan keadilan itu sendiri.

Kenaikan harga barang dan makanan pokok, BBM dan kebutuhan asasi masyarakat serta penyelesaian sengketa atau kasus, maka yang menjadi tuntutan masyarakat adalah rasa keadilan. Maka tidak heran ketika Rasulullah saw., menggambarkan

mengatakan bahwa Tuhan mengutus para Nabi dan menurunkan

³⁵⁸ Ibnu Al-Qayyim, *I'lām al-muwaqqi'in* „an Rabbil „ālamīn, jld. III, (Kairo: Dār Al-Hadīth, 1993 M/1414 H), hlm. 5.



kitab suci-Nya dalam rangka menegakkan keadilan di tengah-tengah manusia. Dengan keadilan langit dan bumi menjadi tegak. Jika telah terdapat tanda-tanda keadilan dan telah jelas arahnya dengan cara apapun, maka di situlah agama dan hukum Tuhan. Tujuan agama adalah tegaknya keadilan, oleh karena itu, cara apapun yang dilakukan orang untuk mencapai keadilan, maka ia termasuk bagian dari agama dan sama sekali tidak bertentangan dengannya.³⁵⁹

Pernyataan Ibnu Al-Qayyim di atas, seperti dikatakan Husein Muhammad, ingin menjelaskan sekaligus menegaskan bahwa **keadilan adalah doktrin keagamaan Islam paling fundamental dan asasi**, sehingga kita dapat mengatakan bahwa di manapun ada keadilan di situlah agama Tuhan, dan di mana tidak ada keadilan, di sana bukan hukum Tuhan.³⁶⁰

Imam Al-Māwardī dalam karyanya *al-ahkām al-sultāniyyah*³⁶¹, menguraikan sebuah pembahasan tentang kepemimpinan (*al-imāmah*) dalam sistem tata negara dan pemerintahan Islam. Disebutkan salah satu syarat yang mesti dipenuhi dalam diri seorang calon pemimpin adalah sifat adil (*al-„adālah*). Keadilan yang dimaksud sebagaimana yang dijelaskan oleh Ahmad Jād ketika menguraikan makna *al-„adālah* adalah sikap konsisten (*istiqamah*) dalam perilaku dengan senantiasa menjauhi perbuatan dan kondisi yang mengarah pada kefasikan dan

³⁵⁹ Ibnu Al-Qayyim, *Al-Ṭurūq al-Hukmiyyah fī Al-Siyāsah Al-Syar‘iyyah*, juz. I..., hlm. 17.

³⁶⁰ Abidin Nurdin, dkk, *Syariat Islam dan Isu-isu Kontemporel*, (Banda Aceh, Dinas Syariat Islam Aceh, 2011), hlm. 92.

³⁶¹ Kitab ini bisa dikatakan sebagai karya yang paling lama dalam hukum tata Negara dan pemerintahan Islam. Jika diperhatikan dan diteliti dengan seksama, karya para ulama yang secara khusus membahas tentang pemerintahan sejauh penelusuran penulis bisa dikatakan relatif sangat sedikit. Bahkan kitab *al-ahkam al-sultāniyyah* yang penulisnya dari kalangan bermazhab Imam Syafi‘I (*al-syāfi‘iyyah*), masih belum begitu populer di kalangan santri dayah Aceh, ini merupakan asumsi awal penulis, berdasarkan temuan ketika menemukan sebuah fakta di sebuah dayah di Aceh Besar terhadap nama kitab tersebut, termasuk dalam proses pembelajarannya.

kejahatan serta tidak berlaku zhalim. Hal ini secara tegas disebutkan dalam Al-Quran tentang pernyataan dari Allah swt., kepada Ibrahim ketika meminta-Nya dijadikan anak cucunya pemimpin (*al-imāmah*)³⁶²;

Artinya: -Dan (ingatlah), ketika Ibrahim diuji Tuhannya dengan beberapa kalimat (perintah dan larangan), lalu Ibrahim menunaikannya. Allah berfirman: "Sesungguhnya Aku akan menjadikanmu imam bagi seluruh manusia". Ibrahim berkata: "(Dan saya mohon juga) dari keturunanku". Allah berfirman: "Janji-Ku (ini) tidak mengenai orang yang zalim", (QS. Al-Baqarah: 124).

Dalam praktek sahabat (*atsar*), ada riwayat bagaimana prinsip keadilan dipertimbangkan ketika memutuskan sebuah ketentuan hukum. Hal ini bisa dilihat dalam keputusan Umar bin Khattab untuk tidak membagikan tanah-tanah di Irak dan Suriah kepada para sahabat. Dirwayatkan bahwa umat islam ketika itu mendesak untuk membagi-bagi tanah rampasan di antara mereka sesuai dengan praktek yang dijalankan Rasulullah.³⁶³

Umar menjawab terhadap usulan tersebut dengan mengatakan bahwa seandainya tanah rampasan tetap dibagi-bagikan, maka dari mana ia akan membiayai para tentara untuk menjaga perbatasan dan kota-kota yang baru direbut. Karena itu,

³⁶² Abī Al-Ḥasan _Ali ibn Muhammad ibn Ḥabīb Al-Baṣrī Al-Mawardī, *al-ahkām al-sulṭāniyyah*, taḥqīq: Aḥmad Jād, (Kairo: Darul Hadis, 2006), hlm. 19.

³⁶³ Ahmad Hasan, *Pintu Ijtihad sebelum Tertutup*, cet. 2, diterjemahkan dari _the Early Development of Islamic Jurisprudence_, (Bandung: Pustaka, 1994 M), hlm. 108.

pada akhirnya para sahabat menyetujui keputusan Umar. Meski ini terlihat Umar meninggalkan ayat-ayat al-Quran yang mengandung suruhan agar membagikan harta rampasan di kalangan kaum muslimin. Begitu juga menurut aturan dan praktek, tanah juga seharusnya dibagikan sebagaimana barang lain yang termasuk *ghanimah*. Tetapi Umar cenderung pada keuntungan yang didapat kaum muslimin secara umum daripada kepentingan masing-masing orang. Keadilan social menuntut bahwa tanah yang ditaklukkan tidak dibagikan di antara tentara yang berperang. Ilustrasi ini sebagaimana yang diungkapkan oleh Ahmad Hasan, memberikan contoh penting dari *istihsan* yang awal, yaitu menyimpang diri dari aturan yang sudah mapan demi kepentingan keadilan dan kesejahteraan sosial.³⁶⁴

Riwayat lain disebutkan bahwa sejumlah budak mencuri seekor unta betina, menyembelih dan memakannya beramai-ramai. Ketika kasus ini disampaikan pada Umar, seketika ia memerintahkan agar dilakukan pemotongan tangan terhadap mereka. Namun setelah termenung sesaat ia berkata pada pemilik budak-budak itu; ‘_kuduga kamu pasti telah membuat budak-budak ini kelaparan’. Karena itu Umar memerintahkan pemilik budak-budak itu agar mengganti unta betina itu dengan dua kali harganya dan mencabut perintah sebelumnya, yaitu pemotongan tangan pada pencurinya.³⁶⁵

Sebenarnya apa yang telah Umar lakukan merupakan implementasi dari men-akhirkan pelaksanaan hudud dan mendahulukan kemaslahatan yang lebih kuat (*rājihah*). Hal ini juga dijelaskan oleh Ibnu Al-Qayyim ketika menguraikan kasus larangan *had* potong tangan dalam keadaan perang (*al-nahyu „an qaṭ“I al-aydī fi al-ghazw*). Semua kasus penundaan atau bahkan ketidakberlakuan *had* atas dasar pertimbangan kemaslahatan yang

³⁶⁴ Ahmad Hasan, *Pintu Ijtihad...*, hlm. 108.

³⁶⁵ Malik, *Al-Muwaththa*”, jld. 1, (Kairo: t.p, 1951), hlm. 303, & Ahmad Hasan, *Pintu Ijtihad...*, hlm. 108.

disebutkannya dalam uraian tersebut, disimpulkan dengan istilah „*ta'khīr al-ḥad li maṣlahah rājihah*“ (penangguhan sanksi demi kemaslahatan yang diutamakan). Kemaslahatan *rājihah* tersebut bisa disebabkan karena atas dasar kebutuhan umat Islam (*ḥajah al-muslimīn ilaih*) atau karena kekhawatiran akan keberpihakan kepada musuh (*khauf irtidādihi wa luḥūqihi bi al-kuffār*).³⁶⁶

Dari riwayat di atas tampak bahwa *jarīmah* pencurian yang seharusnya diberikan sanksi pemotongan tangan ternyata tidak dilakukan oleh Umar. Sebagaimana diketahui bahwa syariat mewajibkan Sanksi potong tangan kepada pencuri dengan tujuan (*maqāṣid*) untuk menjaga harta (*hiḥzh al-māl*). Namun *maqāṣid* tersebut tidak dilakukan karena ada *maqāṣid* yang lebih besar dan mendesak yang mesti dijaga dan dipertimbangkan yaitu menjaga keadilan (*hiḥzh al-., adālah*).

Selanjutnya fathī Al-Duraynī menegaskan pada muqaddimah di dalam bukunya *al-manāhij al-uṣūliyyah fī al-ijtihād bi al-ra'yi fī al-tasyrī' al-islāmī*, bahwa syariat Islam sejak awal diturunkan di muka bumi, ajarannya membawa konsep dasar yang mengatur tentang akidah dan hal-hal yang berkaitan dengan ketentuan-ketentuan (*qawā'id*) keadilan dan kemaslahatan.³⁶⁷

Pernyataan di atas memperlihatkan bahwa urusan keadilan beriringan dengan kemaslahatan, hal ini bisa bermakna bahwa keadilan dan kemaslahatan berada pada posisi yang sama-sama penting dalam syariat. Selain itu juga bisa bermakna bahwa keadilan dan kemaslahatan merupakan dua hal yang berbeda dan menjadi isu penting dalam pensyariatan. Sebagaimana pada kasus penetapan hukum oleh Umar bin khattab yang sudah diuraikan di atas, di mana Umar membatalkan sanksi potong tangan atau tidak melakukan pembagian tanah rampasan kepada para pasukan demi

³⁶⁶ Ibnu Al-Qayyim, *I'lām...*, hlm. 8.

³⁶⁷ fathī Al-Duraynī, *al-manāhij al-uṣūliyyah fī al-ijtihād bi al-ra'yi fī al-tasyrī' al-islāmī*, cet. 3, (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 2020), hlm. 11.

mewujudkan kemaslahatan umum dan *maqāṣid* yang lebih besar yaitu mewujudkan dan menjaga keadilan sosial (*hifzh al-, adālah*).

b. Hubungan Ijtihad *bi al-ra'y* dengan makna keadilan

Pembahasan keadilan dalam Islam tidak terbatas pada ruang lingkup pemenuhan hak dan kewajiban masyarakat dalam konteks sosial saja. Dalam konteks kajian hukum Islam pun keadilan menjadi pertimbangan dalam *istinbath* hukum, terutama dalam ijtihad *bi al-ra'y*. Hal ini diungkapkan oleh fathī Al-Duraynī ketika menjelaskan keterkaitan antara keadilan dan ijtihad dengan akal (*ijtihād bi al-ra'yi*). Keterkaitan ijtihad dengan keadilan ini menurutnya tidak akan tampak kecuali melalui pemahaman *al-ḥaq* dalam syariat Islam yang dengannya sebagai dasar pondasi syariat tegak keseluruhan.

hubungan ijtihad *bi al-ra'y* dengan makna keadilan menurut fathī Al-Duraynī tersirat dalam pembahasan *al-maḥkūm bih* sebagaimana yang sudah ditulis para ulama ushul dan secara khusus juga dibahas oleh Imam Al-Syātibī dalam bukunya *al-muwāfaqāt fi uṣūl al-syarī'ah*.³⁶⁸

Al-Duraynī menegaskan bahwa hak (*al-ḥaq*) dalam syariat Islam merupakan kaidah asasi (*al-qāidah al-asāsiyyah*) yang memiliki keistimewaan konsep (*mafhūm*) dan karakteristiknya (*ṭabī'ah*). Ada tujuh keistimewaan dalam karakteristik dan konsep *al-ḥaq* yang disimpulkannya, sebagai berikut³⁶⁹:

Pertama; bahwa *al-ḥaq* memiliki konsep personal dan sosial secara bersamaan, di mana syariat memberikan perhatian dan pengawasan terhadap hak orang lain baik dari individu atau masyarakat pada saat penggunaan manfaat dan pendapatan.

³⁶⁸ Fathī Al-Duraynī memberikan pengakuan bahwa buku *al-muwāfaqāt* yang ditulis Al-Syātibī merupakan salah satu kitab ushul fikih yang paling bernilai dengan corak dan metode penulisan yang berbeda dengan para ahli ushul fikih pada umumnya, di mana Al-Syātibī memberikan perhatian besar pada kajian *maqāṣid al-syarī'ah* dan tentang ijtihad dengan segala cakupannya.

³⁶⁹ fathī Al-Duraynī, *al-manāhij*..., hlm. 25-26.

Kedua; dalam syariat ada yang disebut dengan hak masyarakat, hak ini juga dinamakan hak Allah swt. Penamaan hak masyarakat dengan hak Allah dikarenakan manfaat yang menyeluruh (*syumūl*) dan besarnya perhatian syariat padanya.

Ketiga; pengakuan terhadap kedua hak ini; yaitu hak individu dan hak masyarakat, menjadikan keduanya bagian dari kemaslahatan individu dan kemaslahatan masyarakat yang diakui (*mu"tabarah*) pada derajat yang sama. Hal ini dikarenakan hak merupakan perantara atau sarana (*wasīlah*) yang tujuannya adalah kemaslahatan.

Keempat; pengakuan dua masalah di atas (individu dan masyarakat) secara bersamaan merupakan sebuah **keadilan** yang selayaknya diupayakan dalam mewujudkannya, hingga tidak hilang salah satu dari dua masalah tersebut.

Kelima; jika terjadi pertentangan atau paradoks (*ta"ārud*) dua masalah (individu dan masyarakat), jika tidak memungkinkan untuk dilakukan kompromi (*taufiq*), maka yang didahulukan adalah kemaslahatan umum (masyarakat), karena prinsip keadilan tidak mengabaikan masalah yang besar, hal ini merupakan bagian dari ketetapan secara akal dan agama.

Enam; sesungguhnya _hak_ itu merupakan sarana, hendaknya bisa mencapai tujuannya, oleh karena itu jika ternyata ada pembatasan pada penggunaan hak namun pembatasan tersebut memberikan masalah yang disyariatkan. Maka masalah yang diakui dari pembatasan tersebut merupakan bagian sifat keadilan dari syariat, karena tidak dianggap masalah jika ternyata pembatasan tersebut mengandung bahaya dan kezhaliman.

Tujuh; bahwa hak ini secara aslinya merupakan masalah yang disyariatkan (*al-maṣlahah al-masyrū"iyyah*), namun bisa berubah menjadi tidak disyariatkan (*ghair masyrū"iyyah*), hal ini terjadi jika mengarah pada kecenderungan (*ma"āl*) yang dilarang, yang nantinya memberikan pengaruh pada kondisi yang

membahayakan kepentingan atau kemaslahatan umum (*(al-maṣlahah al-„ammah)*).

Senada dengan uraian di atas bahwa dalam istinbath hukum senantiasa memperhatikan pertimbangan nilai keadilan, Ahmad Hasan dalam bukunya yang diterjemahkan dalam bahasa Indonesia dengan judul *‘pintu ijtihad sebelum tertutup‘*, pada pembahasan *‘cara-cara ijtihad yang mula-mula‘*, menjelaskan tentang *ra“y*, qiyas dan istihsan. Ia menyimpulkan bahwa qiyas merupakan bentuk sistematis dari *ra“y*, namun terdapat perbedaan besar keduanya. Dalam konteks *ra“y* ia menyatakan bahwa *ra“y* memiliki sifat yang luwes dan dinamis, membuat keputusan dalam sinaran semangat, kearifan, dan **keadilan Islam**. Untuk menguatkan kesimpulannya Ahmad Hasan mengutip kata-kata Ibnu Qayyim yang menyatakan bahwa *ra“y* adalah suatu keputusan yang dicapai seseorang setelah melakukan pemikiran, perenungan dan pencarian yang sungguh-sungguh akan kebenaran dalam kasus di mana petunjuk-petunjuk yang diperoleh saling bertentangan.³⁷⁰

Dengan demikian, keadilan dalam Islam dalam diskusi para ahli ushul fikih (*al-uṣūliyyūn*) tidak dinggap hanya sebatas pada teori filsafat saja, akan tetapi dimanifestasikan pada tujuan atau maksud *syara“* dalam suatu hukum, maksud tersebut adalah kemaslahatan yang nyata, baik maslahat itu untuk individu maupun masyarakat umum. Dengan kata lain, bahwa ketentuan hukum dalam syariat Islam harus dipastikan mengandung nilai-nilai keadilan, di samping nilai-nilai lain yang juga penting dan fundamental.

³⁷⁰ Ahmad Hasan, *Pintu Ijtihad...*, hlm. 126, pernyataan Ibnu Qayyim ini bisa dilacak secara langsung dalam karyanya *‘lām Al-Muwaqqi“in „an Rabbi al-„Ālamīn*.

BAB IV

PERUBAHAN RUMUSAN *AL-KULLĪYĀT AL-KHAMSAH*

DALAM KEBUTUHAN SOSIAL MODERN

A. Fikih dan Perubahan Sosial

1. Definisi Perubahan Sosial

Menurut Wilbert E Maore sebagaimana dikutip oleh Fathurrahman Azhari, untuk memahami maksud dari persoalan sosial persoalan utama yang perlu diperhatikan adalah pembatasan definisi dari perubahan sosial itu sendiri.³⁷¹

Secara bahasa perubahan (*al-taghayyur*) sebagaimana yang dikutip oleh Muhammad Qāsīm Al-Mansī dalam *al-mu"jam al-wasīf* bermakna ‘perpindahan dan transformasi’ (*al-intiqālu wa al-tahawwulu*), sehingga merubah sesuatu atau menggantikannya dengan yang lain dan merubah atau menghilangkan bentuknya secara keseluruhan atau sebagiannya, seperti telah berubah pakaiannya (*ghayyarat thiyābī*).³⁷²

Gillin dan Gillin dalam Abdulsyani mengemukakan bahwa perubahan sosial adalah suatu variasi dari cara hidup yang telah diterima. Perubahan-perubahan itu terjadi baik karena perubahan-perubahan kondisi geografis, kebudayaan material, komposisi penduduk, ideologi maupun karena adanya difusi ataupun penemuan-penemuan baru dalam masyarakat.³⁷³

Menurut Soerjono Soekanto perubahan sosial adalah segala perubahan pada lembaga-lembaga kemasyarakatan di dalam suatu masyarakat, yang mempengaruhi system sosialnya, termasuk di dalamnya nilai-nilai, sikap, dan pola perilaku di antara kelompok-kelompok dalam masyarakat. Perubahan sosial juga dapat dimaknai

³⁷¹ Wilbert E Maore, *Order and Change, Essay in Comparative Sociology*, (New York: John Wiley & Sons, 1967), hlm. 3.

³⁷² Muhammad Qāsīm Al-Mansī, *Taghayyur Al-Zurūf wa Atharuhu fī Ikhtilāf Al-Aḥkām fī Al-Syarī"ah Al-Islāmiyyah*, (Kairo: Dār Al-Salām, 2010), hlm. 21.

³⁷³ Abdulsyani, *Sosiologi Skematika, Teori, dan Terapan*, (Jakarta: PT. Bumi Aksara, 2007), hlm. 163.

sebagai suatu variasi dari cara-cara hidup yang lebih diterima, baik karena perubahan-perubahan kondisi geografis, kebudayaan material, komposisi penduduk, ideology, maupun karena adanya difusi ataupun penemuan-penemuan baru dalam masyarakat.³⁷⁴

Menurut Jalaluddin Rahmat perubahan sosial atau rekayasa sosial disebabkan oleh adanya: *pertama*, perubahan *ideas*; pandangan hidup dan dunia, serta nilai-nilai, *kedua*, munculnya tokoh-tokoh besar, dan *ketiga*, adanya gerakan sosial, termasuk lembaga swadaya masyarakat (LSM) dan yayasan.³⁷⁵

Perubahan sosial pada masyarakat dapat diketahui dengan cara membandingkan keadaan masyarakat pada waktu tertentu dengan keadaan di masa lampau. Melakukan studi perubahan sosial, maka harus dilihat adanya perbedaan atau perubahan kondisi obyek yang menjadi perhatian studi, dan kemudian dilihat dari konteks waktu yang berbeda.³⁷⁶ Dalam hukum Islam ada dua terma yang mesti dibedakan, yaitu syariat dan *al-fiqh al-Islāmī* (fikih). syariat atau syariat Islam merupakan hukum yang diturunkan Allah swt., kepada Nabi Muhammad saw., yang bersumber pada al-Quran dan sunnah *ṣaḥīḥah*.³⁷⁷ Oleh karena itu pada pembahasan selanjutnya akan difokuskan pada fikih sebagai produk manusia yang terikat dengan perubahan sosial.

2. Perubahan Sosial dan Pengaruhnya dalam Fikih

Perubahan sosial (dinamika masyarakat) sering juga disebut sebagai transformasi sosial adalah sebuah kemestian dalam masyarakat. Menurut Badri Khaeruman, perubahan sosial adalah jaminan untuk memasuki kehidupan yang lebih sejahtera.

³⁷⁴ Soerjono Soekanto, *Sosiologi; Suatu Pengantar*, (Jakarta: Rajawali Press, 2005), hlm. 305.

³⁷⁵ Jalaluddin Rahmat, *Rekayasa Sosial; Reformasi, Revolusi, atau Manusia Besar?*, cet. II, (Bandung: Rosda Karya, 2000), hlm. 50.

³⁷⁶ Fathurrahman Azhari, „Dinamika Perubahan Sosial dan Hukum Islam“ dalam Jurnal Al-Tahrir, vol. 16, no. 1, Mei 2016, hlm. 119.

³⁷⁷ Ṭāriq Al-Bisyri, *Fī Masʿalah Al-Islāmiyyah Al-Muʿāṣirah Ijtihādū Fiqhiyyah*, (Kairo: Dār Al-Basyir, 2017), hlm. 38.

Masyarakat yang tidak berubah adalah masyarakat yang akan ketinggalan zaman, bahkan akan tertindas oleh zaman itu sendiri.³⁷⁸

Lebih lanjut menurut Sugihen, proses perubahan sosial tersebut melalui tiga tahapan utama. *Pertama*, berawal dari diciptakannya atau lahirnya sesuatu, mungkin sesuatu yang diidamkan atau suatu kebutuhan yang kemudian berkembang menjadi suatu gagasan, ide, dan konsep baru. *Kedua*, dimulai apabila gagasan tersebut sudah berkembang di kalangan masyarakat. *ketiga*, hasil yang merupakan perubahan-perubahan yang terjadi dalam suatu sistem sosial yang bersangkutan sebagai akibat diterima atau ditolaknya suatu inovasi.³⁷⁹

Selama empat belas abad sejak diturunkan ke dunia, hukum Islam mengalami dinamika dan perkembangan. Karena hukum Islam bertujuan mengatur kepentingan manusia untuk mencapai kemaslahatan hidupnya, ia senantiasa berkembang dan berjalan sesuai dengan situasi, kondisi, dan gerak laju perkembangan umat Islam. Dinamika perkembangan tersebut adakalanya mengalami kemajuan, tetapi pada waktu tertentu hukum Islam mengalami stagnasi dan dekaden sehingga terlantar di tangan umat Islam sendiri.³⁸⁰

Penelitian yang mendalam atas sedemikian banyak teks al-Quran dan Hadits memang menghasilkan kesimpulan yang meyakinkan bahwa doktrin hukum Islam senantiasa dilekati

³⁷⁸ Badri Khaeruman, *Hukum Islam dalam Perubahan Sosial*, (Bandung: Pustaka Setia, 2010), hlm. 30.

³⁷⁹ Bahrein T. Sugihen, *Sosiologi Pedesaan; Suatu Pengantar*, (Jakarta: Grafindo Persada, 1996), hlm. 55.

³⁸⁰ Sejarah hukum Islam telang mengalami masa keemasan dan masa kemunduran, lihat: Muhammad Al-Hijawi Ibn Al-Hasan Al-Thu' alabi Al-Fasi, *Al-Fikr Al-Samī fi Tarīkh Al-Fiqh Al-Islāmī*, (Madinah: Al-Maktabah Al-Ilmiyah, 1977), lihat juga: Badri Khaeruman, *Hukum Islam dalam Perubahan Sosial*, (Bandung: CV Pustaka Setia, 2010), hlm. 12.

hikmah dan *illah* yang bermuara kepada *Maṣlahah*, baik bagi masyarakat maupun bagi perorangan.³⁸¹

Maslahat adalah satu term yang populer dalam kajian mengenai hukum Islam. Hal tersebut disebabkan masalah merupakan tujuan syara' (*Maqāsid al-syarī'ah*) dari ditetapkannya hukum Islam. Masalah di sini berarti *jalb al-manfa'at wa daf'u al-mafsadat* (menarik manfaat dan menolak kemudaratan).³⁸² Meskipun demikian keberadaan masalah sebagai bagian tak terpisahkan dalam hukum Islam tetap menghadirkan banyak polemik dan perbedaan pendapat dikalangan ulama', baik sejak Ushul Fiqh masih berada pada masa sahabat, masa imam Mazhab, maupun masa ulama kontemporer saat ini. Dalam rangka mewujudkan eksistensi *Maqāsid al-syarī'ah* pada setiap mukallaf, maka setiap perbuatan manusia harus berdasarkan sumber-sumber pokok hukum yaitu al-Quran dan Hadis (*al-Masdarāni*).³⁸³ Namun seiring dengan perubahan dinamika sosial dari masa ke masa yang terus berkembang dengan munculnya berbagai kasus atau peristiwa hukum yang tidak ada jawabannya secara tegas dan khusus dalam sumber pokok tersebut, maka diperlukan metode lain dengan menggunakan metode *al-far'iyah*, antara lain *Istihṣān*, *Urf*, *mazhab al-ṣaḥābi*, dan *Maṣlahah al-mursalah*.³⁸⁴

Mewujudkan *Maṣlahah* merupakan tujuan utama hukum Islam (*Syarī'ah*). Dalam setiap aturan hukumnya, *al-Syarī'* mentransmisikan *Maṣlahah* sehingga lahir kebaikan/kemanfaatan dan terhindarkan keburukan/kerusakan, yang pada gilirannya terealisasinya kemakmuran dan kesejahteraan di muka bumi dan kemurnian pengabdian kepada Allah. Sebab, *Maṣlahah* itu sesungguhnya adalah memelihara dan memperhatikan tujuan-

³⁸¹ Tāhir ibn ḌAsyur, *Maqāsid as-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, (Kairo: Dar al-Salam, 1427 H/2006 M), hlm. 12.

³⁸² Hasbie as-Shidiqqi, *Falsafah Hukum Islam* (Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2001), hlm. 171.

³⁸³ M. Adib Salih, *Masādir Al-Tasyrī' Al-Islāmi wa Al-Manāhij al-Istinbāt*, (Damaskus: Maktabah At-Ta'āwuniyah, 1967), hlm. 437.

³⁸⁴ M. Adib Salih, *Masādir Al-Tasyrī' ...*, hlm. 437.

tujuan hukum Islam berupa kebaikan dan kemanfaatan yang dikehendaki oleh hukum Islam, bukan oleh hawa nafsu manusia.³⁸⁵

Norma hukum yang dikandung teks-teks suci Syariah pasti dapat mewujudkan *Maṣlahah*, sehingga tidak ada *Maṣlahah* di luar petunjuk teks Syariah; dan karena itu, tidaklah valid pemikiran yang menyatakan *Maṣlahah* harus diprioritaskan bila berlawanan dengan teks-teks suci Syariah.³⁸⁶ Maka, *maṣlahah* pada hakikatnya ialah sumbu peredaran dan perubahan hukum Islam, di mana interpretasi atas teks-teks suci Syariah dapat bertumpu padanya.³⁸⁷

Konsep *Maṣlahah* sebagai inti *maqāsid al-syāri'ah* merupakan alternatif terbaik untuk mengembangkan metode-metode ijtihad, di mana al-Quran dan sunnah harus dipahami melalui metode-metode ijtihad dengan memberi penekanan pada dimensi *Maṣlahah*.³⁸⁸

Konsep *Maṣlahah* merupakan wahana bagi perubahan hukum. Melalui konsep ini para ulama fikih memiliki kerangka kerja untuk menangani masalah hukum, yang inheren di dalam sistem hukum yang didasarkan kepada teks-teks Syariah (al-Quran dan Hadits), yang pada dasarnya mengandung fondasi materiil hukum yang terbatas mengenai urusan kehidupan dalam situasi dan kondisi lingkungan yang terus berubah. Dengan demikian, konsep *Maṣlahah* memberi legitimasi bagi aturan hukum baru dan memungkinkan para ulama fikih mengelaborasi konteks kasus yang tidak ditegaskan oleh teks-teks suci Syariah. Seberapa besar perubahan hukum dapat dicapai melalui aplikasi konsep *Maṣlahah*,

³⁸⁵ Jalāluddīn ʿAbd al-Rahmān, *al-Masālih al-Mursalah wa Makanātuhi fī at-Tasyrī'*, (t.tp.: Mathba'ah as-Sa'ādah, 1403H/1983 M), hlm. 12.

³⁸⁶ Husain Hamīd Hisam, *Nazāriyyat al-Maṣlahah fī al-Fiqh al-Islāmy*, (Beirut: Dar al-Nahdah al-ʿArabīyyah, 1971), hlm. 607.

³⁸⁷ Inilah yang disebut oleh ʿAli Hasaballah dengan qiyas al-*Maṣlahah*, Lihat ʿAli Hasaballah, *Ushul al-Tasyrī' al-Islāmy*, (Mesir: Dār al-Ma'ārif, 1383 H/1964 M), hlm. 257.

³⁸⁸ Asafri Jaya Bakri, *Konsep Maqasid Syariah Menurut Al-Syatibi*, (Jakarta: Raja GrafindoPersada, 1996), hlm. 168.

tergantung pada pola penalaran hukum berbobot Mas'alah yang diterapkan oleh ulama fikih.³⁸⁹

Keterkaitan hukum Islam (fikih) terhadap perubahan lingkungan, sebagaimana teori umum yang mengatakan perubahan hukum terikat dengan perubahan waktu dan tempat. Dalam hal ini tentu seorang ahli hukum Islam (*faqīh*) harus mampu mengawinkan antara fikih dan ilmu sosial sebagai sarana yang mempelajari terhadap perubahan sosial.

Raghib Al-Sarjani menyebutkan bahwa di antara sumbangsih umat Islam dalam peradaban dunia adalah sumbangan dalam bidang ilmu sosial. Tokoh yang pertama kali menggagas ilmu sosial ini adalah ilmuan muslim bernama Ibnu Khaldun. Ibnu Khaldun bahkan menjelaskan dengan pernyataan yang sangat jelas bahwa penemuannya tentang ilmu yang berdiri sendiri (*mustaqil*) yang belum pernah ditemukan sebelumnya oleh orang lain.³⁹⁰

Dengan demikian segala dinamika dan perubahan sosial yang terjadi dalam sebuah lingkungan masyarakat tentu dilihat dalam perspektif ilmu sosial, dan seorang *faqīh* harus mampu melihat tanda-tanda perubahan tersebut dengan menggunakan ilmu sosial, mengingat ilmu ini merupakan sebuah ilmu yang berdiri sendiri.

Ahmad Al-Raisūnī menegaskan bahwa fikih dan ijtihad fikih merupakan akomodisasi syariat terhadap realitas sosial yang ada (*al-ta'fīr al-syar'ī li al-wāqī'*).³⁹¹ Realitas sosial (*al-wāqī'*) didefinisikan oleh Ali Jum'ah dengan „*mā adrakahu al-insānu bi ḥissihī al-mu'tād*“³⁹² lebih kurang maknanya sesuatu yang diketahui oleh manusia dengan indera biasanya sendiri. Setiap pergantian

³⁸⁹ Felicitas Opwis, „Mas'alah in Contemporary Islamic Legal Theory“, dalam *Journal Islamic Law and Society*, Vol. 12, No. 2, hlm. 183.

³⁹⁰ Rāghib Al-Sarjānī, *Mādzā Qaddama Al-Muslimūn lil 'Ālam*, cet. 5, (Kairo: Mu'assasah Iqra', 2009), hlm. 370-371.

³⁹¹ Ahmad Al-Raisūnī, *Al-Ijtihād; Al-Naş, Al-Wāqī'*, *Al-Maşlahah*, cet. 2, (Beirut: Al-Syabkah Al-'Arabiyyah li al-abḥāthi wa al-nasyr, 2013), hlm. 56.

³⁹² Ali Jum'ah, *Tārīkh Uṣūl Al-Fiqh*, (Kairo: Dār Al-Muqattam, 2015), hlm. 133.

waktu, tempat dan masa manusia akan mengetahui kenyataan baru yang terus berubah atau bertambah dari apa yang terjadi pada realitas hari ini. Maka dengan demikian, sudah tentu teks-teks syariat Islam dengan *khiṭāb*-nya yang global hendaknya menghubungkan secara menyeluruh dengan realitas.

Namun demikian, bukan berarti hukum Islam (fikih) harus tunduk dan mengikuti di bawah keinginan realitas lapangan (*khudū' al-wāqi'*) tanpa ada ketentuan yang mesti diperhatikan. Ahmad Al-Raisūnī menyatakan bahwa hukum Islam (fikih) haruslah update dengan realitas (*wāqi'īyyan*), namun ada tiga hal yang harus diperhatikan agar fikih realitas itu dicapai, yaitu; *tahqīq al-manāṭ*, *I'tibār al-maāl*, dan *murā'ātu al-taghayyurāt*.³⁹³ Jauh sebelumnya, Al-Syāṭibī menegaskan bahwa untuk mewujudkan *maqāṣid al-syarī'ah*, maka ada tiga hal yang perlu diperhatikan dalam membaca sebuah teks, yaitu *murā'ātu al-maāl*, *ikhtilāfu al-hukmi tab'an li ikhtilāfi al-manāṭ*, dan *murā'ātu al-ḥāl*.³⁹⁴ Di sini terlihat apa yang disebutkan oleh Ahmad Al-Raisūnī, telah diuraikan secara sistematis oleh Al-Syāṭibī, hanya berbeda dalam penggunaan diksi saja.

Lebih lanjut, dari tiga langkah yang disebutkan Al-Syāṭibī di atas, ia memberikan contoh konkrit dari praktek nabi Muhammad saw. yaitu terkait *murā'ātu al-maāl* (memperhatikan kecenderungan-kecenderungan). Al-Syāṭibī menyebutkan bahwa banyak dalam tindakan, perkataan dan segala tindak tanduk nabi Muhammad saw., memperhatikan dan menjaga dari kecenderungan-kecenderungan yang ada pada sahabat ketika dalam menyampaikan ketentuan hukum. Oleh karena itu Nabi meninggalkan suatu perbuatan ibadah karena dikhawatirkan akan menjadi sebuah kewajiban bagi sahabat (*tarku al-nabī li a'māli mukhāfatun an tufriḍa 'ala al-nās*). Dalam hal ini ada ibadah

³⁹³ Ahmad Al-Raisūnī, *Al-Ijtihād; Al-Naṣ...*, hlm. 61-65.

³⁹⁴ Bulkhairi Uthman, *Al-Bu'du Al-Tanzīlī Fī Al-Syāṭirī Al-Uṣūlī*, *inda Al-Imāmi Al-Syāṭibī* (thesis), (Al-Jazair, Universitas Wahran 2005/2006), hlm. 101-112.

tertentu yang disukai Nabi, dan beliau terkadang meninggalkannya agar tidak dianggap wajib oleh para sahabat.³⁹⁵

Ada dua kasus yang bisa dilihat, yaitu bahwa Nabi meninggalkan qiyam pada bulan ramadan dan meninggalkan tasbih pada waktu dhuha. Hadis pertama riwayat dari Aisyah bahwa Rasulullah saw., pada suatu malam di bulan Ramadan shalat di mesjid, lalu orang-orang ketika itu ikut juga shalat bersama Nabi, lalu pada malam berikutnya semakin ramai yang ikut shalat bersama Nabi, kemudian pada malam ketiga atau keempat orang-orang kembali berkumpul dan menunggu Nabi, akan tetapi Nabi tidak keluar pada malam itu sampai tiba waktu shubuh, beliau bersabda;

رَأَيْتُ ادِّي فَرِيضَةً، لِمَلَّ مَبِيئِينَ اِنْ اَخْرُوجَ اَنَّ خَشْتُ اَنْ نَأْذُرُضَ
لِئَلَّا يَكُونَ لِيْ

“saya telah melihat apa yang kalian kerjakan pada malam itu, dan tidak ada hal yang mencegah aku untuk keluar bersama kalian, kecuali aku khawatir bahwa ibadah tersebut akan diwajibkan pada kalian”.

Dalam hadis tersebut, seolah-olah Nabi mengintip atau memperhatikan segala apa yang dilakukan sahabat di dalam mesjid, hal ini tidaklah mengherankan mengingat rumah Nabi memang satu kompleks dalam mesjid. Bahkan jika diperhatikan dalam riwayat lain ketika Nabi meminta Aisyah keluar untuk menemui beliau yang sedang duduk dalam mesjid, Aisyah membuka tirai kamar dan melongokkan kepalanya sembari mengatakan bahwa ia tidak bisa datang menemui Nabi karena sedang haidh, lalu ketika itu Nabi menjawab *‘keluarlah, sesungguhnya darah itu bukan dibagian kakimu (bagian yang bisa mengotori mesjid)’* lalu Aisyah keluar dengan membawa alas lalu duduk bersama Nabi.³⁹⁶

³⁹⁵ Bulkhairi _Uthman, *Al-Bu“du Al-Tanzīli...*, hlm. 101-12.

³⁹⁶ Riwayat ini bisa dilacak pada pembahasan tentang hukum masuk masjid bagi wanita yang sedang haidh, di buku-buku fikih.

Sampai di sini, perlu ditegaskan bahwa hukum Islam dengan karakternya yang *ṣāliḥ li kulli al-zamān wa al-makān* harus bisa memberikan jawaban dan solusi dari setiap perubahan. Oleh karena itu, _Ali Jum‘ah menyatakan bahwa ahli hukum atau mufti agar mampu menawarkan solusi hukum (fatwa) yang tepat dalam menyahuti setiap perubahan. Untuk itu, ia menegaskan mufti atau ahli hukum harus mampu menguasai dengan baik tiga hal penting, yaitu; pemahaman teks (*idrāk al-nuṣūṣ*), pengetahuan terhadap realitas atau dinamika lapangan (*idrāk al-wāqi*’), dan kemampuan menghubungkan antara teks dengan konteks yang relatif (*malakah al-waṣal baina al-nuṣūṣ wa baina al-wāqi*’).³⁹⁷

Lebih lanjut, keterkaitan fikih dan perubahan sosial modern, Al Yasa‘ Abubakar secara khusus mengulasnya dalam kritik terhadap kategori masalahat dan keterhubungan dengan HAM dalam bukunya _metode istishlahiah pemanfaatan ilmu pengetahuan dalam ushul fiqih‘.

Al Yasa‘ menyebutkan bahwa zaman sekarang dianggap sangat berbeda dengan masa lalu, karena zaman sekarang dipengaruhi oleh semangat kemajuan ilmu dan teknologi (industri, informatika, bahkan bio genetika), sedang zaman dahulu, dalam hal ini masa sahabat, masa imam mazhab dan bahkan masa-masa taklid, dipengaruhi oleh semangat agraris (feodal) dengan teknologi yang relatif sederhana. Karena adanya perbedaan semangat zaman.³⁹⁸ Hal yang sama juga ditegaskan oleh tokoh lain, Ali Jum‘ah misalkan, secara khusus menyinggung terkait urutan *al-al-kullīyāt al-khamsahah i*. Jum‘ah menyebutkan bahwa peng-urutan tersebut sesuai semangat zaman, problematika yang muncul, dan konsekuensi serta kemungkinan-kemungkinan yang terjadi pada masa itu. Namun pada zaman sekarang dengan adanya revolusi informasi dan kemajuan teknologi, maka suatu hal yang sangat mendesak untuk mempertimbangkan urutan (hierarki) *al-al-kullīyāt*

³⁹⁷ _Ali Jum‘ah, *Tārīkh Uṣūl...*, hlm.134-138.

³⁹⁸ Al Yasa‘ Abubakar, *Metode Istishlahiah...*, hlm. 96.

al-khamsahah i, sehingga sesuai dengan kebutuhan dan semangat zamannya.³⁹⁹

Terkait konteks perubahan sosial modern dan keterkaitannya dengan kategori masalah yang selama ini dikenal (*al-darūrīyāt*, *al-hājīyyāt* dan *al-tahsīniyyāt*), ada empat komentar yang diajukan Al Yasa' Abubakar, yang secara umum sebagai berikut:⁴⁰⁰

Pertama, sebuah keperluan dan perlindungan kadang-kadang dapat dimasukkan ke dalam lebih dari satu kategori (tingkatan), karena dilihat dari keperluan dan perlindungan yang ingin dicapai. Sebagai contoh, melakukan sesuatu untuk secara langsung memperoleh makanan guna mempertahankan hidup (misalnya dengan berburu atau mencari umbi-umbian di hutan, menangkap ikan di sungai atau di laut; atau bertani, dan berternak, bentuk ekonomi subsisten, yaitu produksi dan konsumsi relatif menyatu); maka pekerjaan tersebut masuk dalam kategori *al-darūrīyāt*, karena tanpa pekerjaan itu dia akan mati atau jatuh sakit. Begitu juga membuat senjata untuk mempertahankan dan melindungi diri sendiri serta keluarga dan harta kekayaan, masuk ke dalam kategori *al-darūrīyyāt*, karena melindungi diri, keluarga dan harta kekayaan masuk dalam kategori *al-darūrīyyāt*.

Tetapi ada kalanya seseorang melakukan sesuatu pekerjaan tidak secara langsung untuk memenuhi keperluan atau perlindungan *al-darūrīyyāt*-nya. Maksudnya pekerjaan tersebut tidak secara langsung menghasilkan keperluan *al-darūrīyyāt*. Kalau dia ingin menggunakan hasil pekerjaannya itu sebagai alat atau sarana untuk memenuhi keperluan *al-darūrīyyāt*, maka dia harus menukar hasil pekerjaannya itu dengan barang *al-darūrīyyāt* yang dia perlukan (misalnya makanan atau pakaian) yang dihasilkan oleh orang lain; atau dia harus menjual hasil pekerjaannya itu terlebih dahulu dan baru setelah itu membeli barang yang menjadi keperluan *al-darūrīyyāt*-nya. Dalam keadaan ini keperluan akan pekerjaan tersebut masuk

³⁹⁹ _Ali Jum'ah, *Tārīkh Uṣūl...*, hlm. 392-393.

⁴⁰⁰ Silakan lihat kembali: Al Yasa' Abubakar, *Metode Istishlahiah...*, hlm. 96-120.

ke dalam kategori *al-hājiyyat*, bukan lagi *al-darūrīyyāt*. Sebagai contoh, seseorang membuat senjata bukan untuk mempertahankan diri, tetapi untuk dijual atau ditukar dengan makanan. Pekerjaan seperti itu masuk ke dalam *al-hājiyyat*. Maksudnya kalau barter atau jual beli atas barang-barang tersebut tidak diizinkan Allah maka seseorang masih dapat bertahan hidup dengan cara mencari sendiri sesuatu untuk makanan atau membuat sendiri senjata yang diperlukan untuk melindungi diri.

Menurut para ulama adanya izin dari Allah untuk melakukan barter dan berjual beli (atas barang-barang tertentu), termasuk ke dalam *maqāṣid al-hājiyyat*, karena keizinan ini menjadikan kehidupan manusia menjadi lapang dan mudah. Sekiranya tidak ada izin untuk berjual beli atau melakukan barter (dalam contoh di atas menukar senjata dengan makanan), maka orang-orang akan jatuh ke dalam kesulitan yang relatif berat, paling kurang untuk sebagian orang. Dengan alasan ini izin yang diberikan syariat untuk kebolehan barter atau jual beli paling kurang untuk jenis barang tertentu, oleh para ulama dimasukkan ke dalam kategori *al-hājiyyat*.

Di zaman kontemporer atau dalam kehidupan yang saling tergantung saat ini, baik antar individu ataupun masyarakat (bahkan negara) pergeseran posisi pekerjaan dan penghasilan untuk memenuhi keperluan *al-darūrīyyāt* ini sudah terjadi secara luas sekali. Banyak orang yang melakukan pekerjaan yang pada asalnya masuk ke dalam kategori *al-hājiyyat* bahkan *al-tahsiniyyat* —menurut kriteria di atas— tetapi di dalam masyarakat modern sudah bergeser menjadi pekerjaan untuk memenuhi keperluan *al-darūrīyyāt*. Kemajuan ilmu dan teknologi telah menjadikan barang-barang yang pada dasarnya termasuk keperluan *al-tahsiniyyat* (dalam masyarakat -primitif) sudah berubah kedudukan menjadi keperluan *al-hājiyyat* dan bahkan *al-darūrīyyāt* (di dalam masyarakat -modern), sehingga harus tersedia dalam jumlah yang cukup dan harus disebarakan secara merata dalam waktu yang tepat, sesuai dengan keperluannya.

Jika masa lalu pemenuhan keperluan *al-darūrīyyāt* di bidang makanan dapat dilakukan dengan mencarinya langsung ke hutan atau sungai, pada masa sekarang menjadi mustahil, atau paling kurang akan menjadi sangat berat, sangat mahal dan tidak praktis, paling kurang untuk sebagian orang di sebagian tempat. Misalnya bagi mereka yang hidup di kota besar, atau hidup dari sektor industri. Untuk saat ini, pekerjaan yang terbuka luas adalah menjual jasa baik secara mandiri (dokter, bidan, perawat, notaris, guru, konsultan, akuntan, dan sebagainya), ataupun dengan menjadi karyawan pada kantor pemerintah atau swasta atau menjadi buruh pada pabrik-pabrik dan berbagai kegiatan pembangunan fisik. Pekerjaan menjual jasa ini ada yang secara langsung berkaitan dengan produksi, dan ada yang tidak berkaitan dengan produksi, seperti pendidikan, pelayanan rumah sakit, dan sebagainya. Dengan demikian, pada masa sekarang pemenuhan keperluan dan perlindungan *al-darūrīyyāt* tidak lagi terbatas pada kesejenisannya pekerjaan dengan tujuan mengerjakannya (pekerjaan tersebut menghasilkan sesuatu yang langsung dapat digunakan sesuai tujuannya), tetapi beralih berdasar tujuan pengerjaannya saja. Artinya yang menjadi *maqāṣid al-darūrīyyāt* mengenai pekerjaan sebagai sumber penghasilan pada masa sekarang adalah adanya **pekerjaan yang halal dan memberikan penghasilan yang halal**, yang akan digunakan untuk memenuhi (membeli, membayar atau membiayai) berbagai keperluan *al-darūrīyyāt*. Jadi mencari pekerjaan (apa saja bentuk dan jenisnya, sepanjang merupakan pekerjaan yang halal dan tidak merugikan orang lain) dapat dianggap sebagai bagian dari upaya memenuhi keperluan *maqāṣid al-darūrīyyāt*, apabila hasil dari pekerjaan itu akan digunakan untuk memenuhi keperluan *al-darūrīyyāt*. Jika kesimpulan ini dapat diterima maka *maqāṣid al-darūrīyyāt* di bidang pekerjaan untuk memenuhi keperluan *al-darūrīyyāt* menjadi relatif sangat luas, melingkupi semua jenis pekerjaan yang dapat memberikan penghasilan yang halal, yang pada gilirannya ditukarkan dengan (digunakan untuk membeli atau membiayai) berbagai keperluan *al-darūrīyyāt*.

Kedua, kualitas dari capaian *al-darūriyyāt* yang menurut para ulama meliputi keperluan dan perlindungan pada tingkatan yang paling minimal. Menurut Al Yasa‘ hal ini perlu diperluas dan dinaikkan paling kurang sampai ke tingkat yang *standar* yaitu tingkat yang diperlukan seseorang (kelompok orang) untuk hidup secara layak dan mampu bersaing dengan pihak atau orang lain, sehingga mereka dihormati dan *diperhitungkan* serta tidak *ditipu* atau *dibodohi* oleh pihak lain. Kualitas dari capaian tersebut menurut Al Yasa‘ tidak bersifat statis, tetapi dinamis sehingga harus mampu dipertahankan dan ditingkatkan agar tetap dapat bersaing (*fastabiq al-khayrat*) dengan orang dan pihak lain. Persaingan di sini harus dipahami dalam arti positif yaitu adanya peningkatan kualitas secara berkesinambungan sehingga seseorang tidak akan diremehkan, menjadi kalah bersaing atau tergilas oleh kemajuan dan capaian pihak lain, karena mereka bergerak lebih cepat dan menghasilkan sesuatu yang lebih baik dan lebih bermanfaat.

Sebagai contoh pada masa lalu petani di Nusantara ini (tradisional) merasa cukup dan puas untuk mengolah sawahnya dengan teknologi sederhana, seperti cangkul, parang dan luku (bajak) yang ditarik kerbau, lembu atau kuda serta irigasi seadanya bahkan tadah hujan, dengan bibit biasa, tanpa pupuk dan tanpa pestisida. Sedang pada masa sekarang, petani yang hanya menggunakan alat-alat di atas akan kalah bersaing dengan petani yang menggunakan traktor dan hasil ilmu pengetahuan modern lainnya. Jadi untuk dapat mempertahankan tingkat kesejahteraannya, agar tidak dikalahkan oleh petani yang sudah modern, maka petani tradisional harus meningkatkan kualitas diri dan pekerjaannya dengan beralih kepada traktor dan alat bantu lainnya, seperti bibit unggul, pupuk, irigasi modern, penggunaan teknologi pasca panen dan seterusnya.

Lebih dari itu adalah layak untuk dipertimbangkan bahwa kualitas capaian keperluan dan perlindungan *al-darūriyyāt* seperti diuraikan di atas tidaklah memadai kalau hanya sampai pada tingkat *standar*. Kualitas tersebut perlu ditingkatkan

sampai ke tingkat yang paling tinggi yang bisa dicapai, selama itu masih merupakan substansi dari perbuatan yang sama.

Ketiga, di zaman sekarang (yang disemangati oleh cara berpikir, industri, informasi dan bahkan bio teknologi), karena adanya berbagai perubahan dan perkembangan, khususnya ketika dibandingkan kepada zaman para imam mazhab dan zaman taklid (yang disemangati oleh cara berpikir agraris), maka pengelompokan keperluan dan perlindungan dasariah (*al-maqāṣid al-darūriyyāt*) menjadi lima buah seperti dirumuskan oleh para ulama masa lalu (atau menjadi enam dengan penambahan *al-irdh* seperti pendapat sebagian ulama yang lebih belakangan), cenderung dianggap sudah terlalu sempit dan sedikit, *terlalu* manusia atau barangkali lebih tepat *terlalu* individu sentris. Lima hal di atas,⁴⁰¹ seperti terlihat tidak mempertimbangkan keberadaan dan perlindungan atas manusia sebagai kelompok (masyarakat) dan juga tidak mempertimbangkan perlunya perlindungan dan pelestarian alam lingkungan sebagai tempat manusia hidup.

Keempat, kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi atau lebih tepatnya perkembangan peradaban telah membawa manusia (masyarakat dunia) untuk mengakui adanya hak-hak dasar yang melekat pada seorang manusia karna kemanusiaannya, yang dikenal dengan istilah hak asasi manusia (HAM). Hak asasi ini musti dilindungi dan dihormati oleh semua orang, dan kepada yang melanggarnya akan dikenakan hukuman yang berat, lebih berat dari perbuatan pidana biasa. Menurut Al Yasa' karena maslahat atau *maqāṣid al-syarī'ah* bertujuan untuk melindungi dan memenuhi manusia agar kemanusiaannya terlindungi dengan baik, maka ada kesejalanannya dengan hak asasi yang juga diperkenalkan untuk memberikan perlindungan kepada manusia agar kemanusiaannya terlindungi dengan baik.

Dari komentar Al Yasa' di atas ada empat tawaran atau usulan yang diajukannya yaitu; 1, *Maqāṣid al-darūriyyāt* dalam

⁴⁰¹ Maksudnya pembagian *maqāṣid al-darūriyyat* yang lima seperti menjaga agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta atau yang dikenal dengan *al-al-kulliyāt al-khamsah*.

konteks pekerjaan adalah adanya pekerjaan yang halal dan memberikan penghasilan yang halal, yang akan digunakan untuk memenuhi berbagai keperluan *al-darūriyyāt*. 2, *al-darūriyyāt al-khamsah* yang selama ini sekedar pemenuhan dan perlindungan keperluan dasariah bergeser akan ditambah dengan peningkatan dan pengembangan keperluan dasariah sehingga mampu bertahan bahkan menjadi lebih unggul dari orang dan bangsa lain dalam persaingan kehidupan. 3, *al-darūriyyāt al-khamsah* yang sudah dikenal ditambah dengan dua aspek lainnya sehingga menjadi tujuh yaitu; keperluan dan perlindungan untuk keberlanjutan masyarakat/umat (*hiḏ al-ummah* dan negara) dan pelestarian lingkungan hidup (*hiḏ al-bi''ah*). 4, pertimbangan HAM dalam kegiatan penalaran dan menjadikannya bagian integral dari metode penalaran, dalam hal ini metode istishlahiah.

Pengelompokan *maqāṣid al-darūriyyāt* kepada lima aspek di mana Al Yasa' Abubakar menyebutkannya _terlalu_ individu sentris, juga diungkapkan dengan bahasa yang sedikit berbeda oleh Yusuf Al-Qarāḏawī. Al-Qarāḏawī menyatakan bahwa perlindungan terhadap lima aspek tersebut mempertimbangkan keperluan manusia sebagai mukallaf, dan tidak mempertimbangkan perlindungan dan keperluan masyarakat, umat, negara dan hubungan kemanusiaan (*al-., alaqah al-insānīyyah*).

Al-Qarāḏawī memberikan beberapa contoh keperluan dan perlindungan *al-darūriyyāt* yang belum masuk ke dalam lima yang dirumuskan para ulama yaitu; berbagai hal yang berhubungan dengan nilai sosial, seperti; kebebasan, persamaan, persaudaraan, kesetiakawanan, dan hak asasi manusia yang seharusnya dilindungi sebagai keperluan *al-darūriyyāt*. Al-Qarāḏawī juga mengusulkan agar perlindungan terhadap kehormatan (*hiḏ al-., ird*) dimasukkan dalam *maqāṣid al-darūriyyāt*.⁴⁰² Hanya saja Al-Qarāḏawī tidak

⁴⁰² Yusuf Al-Qarāḏawī, *Dirāsah fī fiqh Maqāṣid Al-Syarī''ah; baina Al-Maqāṣid Al-Kulliyah wa Al-Nuṣūṣ al-Juz''iyyah*, cet. 3, (Kairo: Dār Al-Syurūq, 2008), hlm. 28.

menguraikan dan menjelaskan secara memadai terkait usulan tersebut, ia hanya menukil sebuah hadis yang menjadi landasan usulan dijadikannya *hiḏ al-,,ird* sebagai *maqāṣid al-ḏarūriyyāt*. Hal senada dengan Al Yasa' terkait penambahan menjaga lingkungan sebagai *maqāṣid al-ḏarūriyyāt*, juga diungkapkan oleh Adang Djumhur dalam hasil wawancaranya dengan beberapa tokoh, di dalam disertasi yang ditulis menyatakan adanya usulan dari beberapa sarjana agar ditambahkan dua aspek lain dalam *maqāṣid al-ḏarūriyyāt*, yaitu perlindungan umat dan perlindungan lingkungan hidup.⁴⁰³

a. Teks Hukum yang Tetap (*Thābit*) dan yang Berubah (*Mutaghayyirāt*)

Dalam syariat Islam terdapat aspek-aspek yang tetap (*tsabat*) yang menjadi sandaran fiqh Islam. Dengan demikian, tidak boleh ada upaya pengebirian terhadap berbagai ketetapan tersebut. Sebab, syariat merupakan bagian dari fitrah dan realitas manusia yang selalu ada dan senantiasa melekat kuat.

Dalam syariat Islam terdapat pula berbagai kaidah yang mengandung unsur-unsur dinamis yang memungkinkan syariat tersebut tetap berlaku di setiap zaman. Tentang persoalan ini, Yusuf Qardhawi mengatakan:

"Di antara manusia, ada orang yang menyembunyikan rasa takut, untuk menyerukan kembali kepadn syarint dan figh Islam serta mengambil syariat sebagai asas penetapan hukum dan putusan Sumber ketakutan tersebut ada dun macam, yakni prinsip ketuhanan dan sifat kengamaan yang ada dt ialam Jgh Islam. Telah disepakati balhwa kedua sumber pokok Jiqn isia aalat Al-Quran dan As-Sunnah. Dalam pandangan mereka, hal denikian menuntut adanya pemberian status 'tetap' dan 'statis' terhadap figh Islam

⁴⁰³ Adang Djumhur Salikin, *Reformasi Syariah dan HAM dalam Islam: Bacaan Kritis terhadap Pemikiran An-Na'im*, (Yogyakarta: Gama Media, t.t), hlm. 172.

*serta upaua mendudukan rasio manusia di hadapan Jiqh tersebut dengan sikap pasrah dan taklid; tanpa sikap kreatif, karena tidak ada ruang bagi akal di hadapan waktu dan tidak ada tempat bagi ijtihad dihadapan nash.*⁴⁰⁴

Senada dengan pernyataan di atas, Abdul Halim Uways berpendapat bahwa di antara spesifikasi yang paling menonjol dalam hukum Islam adalah wataknya yang mengakomodasi stabilitas (sabat) dan elastisitas sekaligus di dalam keteraturan dan keseimbangan yang tidak ada bandingannya. Oleh karena itu, fikih Islam tidak cenderung dikatakan tetap secara mutlak yang membuat kehidupan dan aspek kemanusiaan menjadi jumud (stagna). Sebaliknya, ia juga tidak dikatakan ketidakpastian serta ketidakabadian nilai-nilai dan prinsip-prinsipnya. Akan tetapi, fiqh Islam senantiasa berada di tengah-tengah di antara keduanya.⁴⁰⁵

Dengan demikian, dasar-dasar syariat Islam yang universal bersifat konstan dan abadi. Keberadaannya seperti aturan-aturan alam semesta yang mengokohkan kedudukan langit dan bumi agar tidak bergeser, kacau, atau bertabrakan.

Sementara cabang-cabang syariat Islam yang dikenal dengan masalah furu yang parsial bersifat elastis dan bisa berubah sehingga di dalamnya terdapat potensi dinamika. Keberadaannya adalah seperti berbagai perubahan parsial yang terjadi di alam semesta dan kehidupan yang selalu mengikuti dinamika manusia. Inilah yang menurut Al-Qardhawi bagian dari sunnatullah.⁴⁰⁶

Selanjutnya, menurut Al-Qardhawi, alasan fikih Islam mengandung aspek perubahan (*mutaghayyir*) yang ia istilahkan dengan *al-murūnah* (elastisitas), hal ini disebabkan beberapa

⁴⁰⁴ Abdul Halim Uways, *Fiqh Statis Dinamis*, ter. A. Zarkasi Humaidi, (Bandung: Pustaka Hidayah, 1998), hlm. 121.

⁴⁰⁵ Abdul Halim Uways, *Fiqh Statis Dinamis...*, hlm. 122.

²⁴⁸ Yusuf AL-Qardhawi, *Al-Siyasah Al-Syariyyah Fi Dhawi Nushus A-Syari'ah wa Maqashidiha*, (Kairo: Maktabah Wahbah, T.t.), hlm. 321.

faktor, yaitu sebagai berikut:⁴⁰⁷

Pertama, Allah sebagai pembuat hukum tidak menetapkan secara taken for granted segenap hal, bahkan dia membiarkan adanya suatu wilayah yang luas tanpa terikat dengan nash. Tujuannya adalah untuk memberikan keleluasaan, kemudahan, dan rahmat bagi makhluk-Nya.

Kedua, Sebagian besar nash datang dengan prinsip-prinsip yang umum dan hukum-hukum universal yang tidak mengemukakan galperincian dan bagian-bagiannya, kecuali dalam perkara yang tidak berubah karena perubahan tempat dan waktu seperti alam perkara-perkara ibadah, pernikahan, alak, warisan, dan lain-lain. Pada selain perkara-perkara itu, syariat Islam cukup menetapkannya secara umum dan global. Misalnya, Allah berfirman:

“Sungguh, Allah menyuruhmu menyampaikan amanat kepada yang berhak meernya, dan apabila kamu menetapkan hukum di antara manusia hendaknya kamu menetapkannya dengan adil,”(QS. An-Nisa’: 58).

Ketiga, Nash-nash yang berkaitan dengan hukum-hukum yang parsial menghadirkan suatu bentuk mukjizat yang mampu memperluas berbagai pemahaman dan penafsiran, baik secara ketat maupun secara longgar, baik dengan menggunakan harfiah teks maupun yang memanfaatkan substansi dan maknanya. Jarang sekali ditemukan teks-teks yang tidak menyebabkan variasi makna-maknanya dan penggalan hukum-hukum dari teks-teks tersebut. Semua ini berpulang pada watak bahasa dan berbagai fungsinya.

Keempat, Dalam pemanfaatan wilayah-wilayah terbuka dalam penetapan atau penghapusan hukum Islam terdapat kemungkinan untuk memantaatkan berbagai sarana yang beraneka ragam, yang menyebabkan para mujtahid berbeda pendapat dalam penerimaan dan penentuan batas penggunaannya. Di sinilah

²⁴⁹ Yusuf AL-Qardhawi, *Al-Siyasah Al-Syariyyah Fi Dhawi Nushus A-Syari'ah wa Maqashidiha*, (Kairo: Maktabah Wahbah, T.t.), hlm. 321.

kemudian muncul peranan qiyas, istihsan, *istihlah*, *mira'ah al-urf*, *istishhab*, dan lain-lain, sebagai dalil-dalil bagi semua yang tidak ditemukan nashnya.

Kelima, Adanya prinsip pengantisipasi berbagai keadaan darurat, berbagai kendala, serta berbagai kondisi yang dikecualikan dengan cara menggugurkan hukum atau meringankannya. Hal ini dimaksudkan untuk memudahkan dan membantu manusia karena kelemahan mereka di hadapan berbagai keadaan darurat memaksa serta kondisi-kondisi yang menekan, *Al-dārurāt tubīhu al-mahzūrāt* (berbagai kondisi darurat menyebabkan bolehnya hal-hal yang terlarang).

Di sisi lain misalkan, dalam konteks akidah misalkan sebagaimana yang diyakini selama ini bahwa, akidah merupakan ranah yang tetap (*thābit*) yang tidak ada peluang untuk ijtihad. Pernyataan ini tidak sepenuhnya benar, mengingat tidak semua pembahasan dalam akidah masuk kategori *thābit* dengan katai lain *tauqīfi*. Hal ini sebagaimana ditegaskan oleh Al-Musayyār; salah satu guru besar akidah dan filsafat universitas Al-Azhar Kairo-Mesir.

Ia menegaskan, teks-teks yang berbicara masalah zat Allah atau yang diebut dengan ayat-ayat mutasyabihāt yang selama ini banyak perdebatan antar aliran dalam Islam,⁴⁰⁸ adalah contoh kecil bahwa teks-teks dalam ilmu akidah ternyata juga masih ada ruang untuk berijtihad. Namun demikian perlu ditegaskan kembali di akhir pembahasan ini, bahwa *maqāṣid al-syarī'ah* merupakan sesuatu yang bernilai penting, bahkan Thaha Jābir Al-Alwani menegaskan bahwa *maqāṣid* merupakan konsep yang fundamental

⁴⁰⁸ Seperti antara aliran yang mendukung takwīl, tafwīd, dan tahtbīt dalam memahami ayat-ayat mutasyabihāt. Masalah ini silakan rujuk kembali pada buku-buku ilmu kalam atau akidah, mengingat ini pembahasan panjang dan penulis hanya menyinggung sedikit untuk menjelaskan bahwa bidang akidah teks yang membicarakannya tidak selamanya masuk kategori tetap tanpa ada ruang ijtihad. Namun ternyata, bukan hanya fikih, sisi akidah pun para ulama juga berijtihad.

(dasar) dan tetap (*tsābit*) dalam syariat.⁴⁰⁹

Dengan demikian dalam sumber utama syariat (al-Quran dan sunnah), mengandung teks-teks yang tetap dan teks-teks yang berubah (*Thābit* dan *Mutaghayyirāt*). Berikut beberapa contoh sederhana perubahan hukum yang bisa ditemukan dalam *uṣūl* syariat (al-Quran dan sunnah) yang penulis kutip dari kajian yang dilakukan oleh Muhammad Qāsim Al-Mansī,⁴¹⁰

Pertama, perubahan hukum berdasarkan unsur *tadarruj* atau *marḥaliyyah* (bertahap atau berproses), seperti pengharaman khamar. Proses dalam hukum khamar ini diawali dengan turunnya surat al-nahl ayat 67, yang artinya; „*dan dari buah kurma dan anggur, kamu membuat minum yang memabukkan dan rizki yang baik. Sungguh pada yang demikian itu, benar-benar terdapat tanda (kebesaran Allah) bagi orang yang mengerti*“, (QS, Al-Nahl: 67). Dalam ayat ini belum ada ketentuan apa-apa terkait khamar. Kemudian muncul pengaruh sesuatu dalam jiwa umat Islam, lalu mereka bertanya kepada Nabi tentang khamar, dan turunlah ayat ke dua terkait tentang pertanyaan mereka dan jawaban nabi tentang khamar, sebagaimana dalam surat al-baqarah ayat 219, yang artinya;

„*mereka bertanya kepadamu (Muhammad) tentang khamar dan judi. Katakanlah, pada keduanya terdapat dosa besar dan beberapa manfaat bagi manusia, tetapi dosanya lebih besar daripada manfaatnya*“. (QS. Al-Baqarah: 219).

⁴⁰⁹ Ada beberapa alasan kesimpulan dari Al-Alwānī yaitu ayat al-Quran surat al-maidah ayat 48, kemudian pada umumnya ijithad sahabat bersandarkan pada „*illat* dengan maslahat. Lihat: Ḥanān Luḥām, *Maqāṣid Al-Quran wa Laqad karramnā Banī Adam*, (Damaskus: Dār Al-Ḥanān, 2004), hlm. 22.

⁴¹⁰ Untuk uraian lengkap dan panjang silakan rujuk ke sumber kajian tersebut. Kajian tersebut merupakan disertasi yang ditulis dalam 590 halaman. Lihat: Muhammad Qāsim Al-Mansī, *Taghayyuru Al-Zurūf wa Atharuhu fī Ikhtilāfi Al-Aḥkām fī Al-Syarī'ah Al-Islāmiyyah*, (Kairo: Dār Al-Salām, 2010), hlm. 107-160.

Pada ayat ini sudah ada penjelasan bahwa khamar itu dosanya lebih besar, namun belum ada penegasan dari syariat terkait hukumnya, sehingga masih ada yang mengkonsumsinya sampai mempengaruhi akal dalam shalat, lalu turun ayat berikutnya dalam surat an-nisa' ayat 43, yang artinya; *„hai orang-orang yang beriman janganlah kamu mendekati shalat, ketika kalian dalam kondisi mabuk, sampai kamu tahu (sadar) apa yang kamu bacakan“*.

Dari ayat tersebut masih belum ada ketegasan dalam pelarangan konsumsi khamar, sampai sebagian umat Islam ketika itu langsung melarang secara keseluruhan, namun sebagian lain masih mengkonsumsi pada waktu yang tidak dilarang, di mana dari ayat tersebut bisa dipahami bahwa larangan itu hanya terjadi melaksanakan shalat dalam kondisi mabuk.

Sampai pada akhirnya, ketika kondisi umat Islam saat itu sudah siap menerima segala ketentuan tentang khamar, turunlah ayat terakhir tentang ketentuan hukum khamar di Madinah, yaitu pada surat al-maidah ayat 90-91 yang artinya;

„hai orang-orang yang beriman, sesungguhnya minuman keras (khamar), berjudi, berkorban untuk berhala dan mengundi nasib dengan anak panah, adalah perbuatan keji dan termasuk perbuatan syetan. Maka jauhilah perbuatan-perbuatan itu agar kamu beruntung. Dengan khamar dan judi itu, syetan hanya bermaksud menimbulkan permusuhan dan kebencian di antara kamu dan menghalang-menghalangi kamu dari mengingat Allah dan melaksanakan shalat, maka tidaklah kamu mau berhenti? (QS. Al-Maidah: 90-91).

Ada beberapa *asbābul nuzūl* dari surat al-maidah ayat 90-91 ayat yang bisa dilihat dalam buku-buku tafsir, yang intinya adalah adanya proses tahapan dalam penetapan hukum. Hal ini juga bisa dilihat pada pernyataan Aisyah dalam sebuah riwayat;

إِنَّمَا نَزَلَ أَوَّلَ مَا نَزَلَ آيَةُ سُورَةِ الْبَقَرَةِ أَنَّ الْمُنَاطِي لَهَا ذُرُ الْجَلْبَةِ وَالْبَارِ، إِذَا أَثَبَّ
 حَسَنَاتٍ
 لِّلَّهِ لَسَّالِمٌ نَزَلَ الْجَلَالُ وَالْجَلِيمُ، وَوَلَّ شَيْئًا لِّدَرْشُوا الْإِطَارَ، لِّلَّهِ لَسَّالِمٌ
 نَزَلَ

أما، وَوَزَّلْنَا لَكَ الْوَاوَا، لَدَعِ أَدَا⁴¹¹
 اَزَى

„sesungguhnya pertama kali turun dari wahyu adalah ayat yang menyebutkan tentang surga dan neraka, sampai orang-orang semakin kuat hatinya pada Islam, lalu turun ketentuan halal dan haram, jikalau yang pertama turun itu adalah; janganlah kalian minum khamar, maka sungguh mereka berkata; „kami tidak meninggalkan khamar selamanya, begitu juga jika yang turun pertama itu adalah; janganlah kalian berzina, maka sungguh mereka tidak akan meninggalkan zina selamanya“.

Contoh kedua dari perubahan hukum yang didasari pada proses *tadarruj* adalah pen-syariatian warisan.⁴¹² Sistem pembagian warisan dalam tradisi Arab sebelum syariat Islam adalah karena nasab (keturunan), *tabannī* (anak asuh), dan sumpah (janji setia). Di mana dalam sisi keturunan, ahli waris yang dapat hanya mereka dari kalangan laki-laki yang sudah baligh yang mampu membela suku dan keluarganya serta mampu berperang. Adapun anak kecil dan wanita tidak mendapat warisan. Kemudian sisi *tabannī*, di mana anak yang diasuh oleh sebuah keluarga mendapat warisan layaknya seperti anak kandung, sistem ini berlaku sampai di awal-awal syariat Islam lalu kemudian dibatalkan setelah turun al-Quran surat al-ahzab ayat 40.

Begitu juga dalam hal janji setia, mereka yang mendapatkan warisan adalah yang sudah berikrar untuk setia dan rela mati untuk membela satu sama lain, ketika salah satu yang berjanji meninggal maka mereka yang masih hidup dan ikut berjanji setia akan mewarisi warisannya. Sistem warisan seperti ini merupakan tabiat (tradisi) yang berlaku dan sesuai dengan kondisi Arab ketika itu, di

⁴¹¹ Abu Bakar Muhammad ibn _Abdullah al-Ma'rūf Ibn Al- _Arabī (w. 911 H), *Aḥkām Al-Qur'ān*, taḥqīq _Ali Muhammad Al-Bajāwī, (Beirut: Dār al-Ma'rifah, t.t), hlm. 93.

⁴¹² Bisa juga dibaca secara lengkap pada buku, Muhammad _Ali Al-Ṣābūnī, *Al-Mawārīth fī Al-Syarī'ah Al-Islāmiyyah fī Ḍawī Al-Kitāb wa Al-Sunnah*, (Kairo: Dār Al-Ṣābūnī, 2002), hlm. 16.

mana peran laki-laki lebih besar dan kuat dalam kehidupan sosial masyarakat. Hingga syariat Islam hadir merubahnya secara bertahap, di mana awalnya tetap mempertahankan cara dan tradisi yang sudah berlaku dalam masyarakat, hanya saja syariat menambahkan satu sebab lain dalam pewarisan, yaitu sebab hijrah. Tambahan sebab pewarisan ini sebagai langkah awal dalam mengikat dan membentuk komunitas masyarakat Islam yang diikat secara kokoh dalam ikatan akidah. Hal ini disebutkan dalam surat al-anfal ayat 72. Pengakuan terhadap sebab kewarisan yang sudah berlaku di masyarakat Arab jahiliyah ini tidak lain dikarenakan kondisi umat Islam ketika itu penuh dengan tekanan dan ancaman dan hidup dilingkungan mayoritas kafir di Mekah.

Proses tahapan selanjutnya, secara singkat adalah dengan turunnya surat al-ahzab ayat 6, di mana ayat ini menegaskan adanya hak kewarisan bagi kerabat dekat (dzawil arham), sekaligus menghapus ketentuan hukum waris yang disebabkan karena hijrah. Tahapan selanjutnya, turunnya perintah berwasiat untuk memberikan harta waris yang dianggap layak bagi kedua orang tua dan karib kerabat tanpa membedakan bagian laki dan perempuan, kecil dan besar, hal ini ditandai dengan turunnya QS. al-baqarah ayat 180-182. Kemudian turun ayat QS. An-nisa' ayat 7, di mana ketentuan sebab paling utama dalam warisan adalah adanya hubungan kekerabatan, anak-anak mewarisi orang tuanya dan tidak ada perbedaan antara laki dan perempuan. Hingga turun ayat selanjutnya dalam QS. An-nisa' ayat 11-12 yang melengkapi ketentuan pewarisan sebelumnya, di mana sudah ada bagian tertentu bagi ahli waris.

Contoh ketiga adalah pen-syariatan jihad, di mana fase awal adanya perintah sabar dan tidak melakukan tindakan perlawanan secara keras terhadap ancaman dan tekanan kafir quraisy yang ada di Mekah. Fase kedua adalah adanya perintah jihad dalam bentuk hijrah ke Madinah, di mana dalam fase ini adanya kondisi yang membahayakan bagi keselamatan umat Islam dengan adanya

'alaihi wa Sallam bersabda: "Ambillah (hukum) dariku. Ambillah (hukum) dariku. Allah telah membuat jalan untuk mereka (para pezina). Jejaka berzina dengan gadis hukumannya seratus



لَا وَابِي ۖ لَوْ وَأَوْ أَطَّ - مُرُوا وَابِي خُورُوا؛ لِيَا نَزَل
 أَلَا مَلَا نَ هَذَا رَبُّ رَت
 أَبَا سَ أَنْ نَا عَ وَابِي
 نَبِيَا

„Siapa di antara kalian berqurban, maka janganlah ada daging qurban yang masih tersisa dalam rumahnya setelah hari ketiga. „Ketika datang tahun berikutnya, para sahabat mengatakan, „Wahai Rasulullah, apakah kami harus melakukan sebagaimana tahun lalu? Maka beliau menjawab, (Adapun sekarang), makanlah



sebagian, sebagian lagi berikan kepada orang lain dan sebagian lagi simpanlah. Pada tahun lalu masyarakat sedang mengalami paceklik sehingga aku berkeinginan supaya kalian membantu mereka dalam hal itu. (HR. Bukhari).

Selain dengan pola *tadarruj* dan nasakh (*tabdīl*) dalam perubahan hukum yang terdapat dalam teks, juga ada faktor pengecualian (*al-istithnā'*). Dalam ayat-ayat hukum dalam teks al-Quran, bisa didapati secara umum teks-teks tersebut terjadi pada dua kondisi, yaitu kondisi normal (*al-zurūf al-ādiyah*) dan kondisi pengecualian (*al-zurūf al-istithnā'iyyah*). Penerapan hukum dalam kondisi normal yang dilakukan mukallaf disebut dengan „*azīmah* dan penerapan hukum dalam kondisi tidak normal (pengecualian) yang dilakukan mukallaf disebut dengan *rukḥṣah*. Adapun contoh penerapan dalam kasus fikih, di antaranya bisa ditemukan dalam pelaksanaan ibadah puasa wajib di mana dibolehkan berbuka dalam kondisi sakit dan dalam keadaan musafir, sebagaimana ditegaskan dalam QS. Al-baqarah ayat 185, dibolehkan memendekkan (*qaṣar*) shalat bagi musafir.

Dibolehkan mengonsumsi bangkai atau meminum khamar dalam kondisi terpaksa, sebagaimana dibolehkan melafazkan kata kafir dalam kondisi hati tetap tenang dalam keimanan. Ke dua kondisi ini ditegaskan dalam QS. An-nahl ayat 115 dan ayat 106

Perubahan hukum berkaitan dengan perubahan waktu, tempat, dan kondisi, telah ditegaskan oleh salah satu tokoh bermazhab imam Ahmad yaitu Ibnu Qayyīm Al-Jauzīyyah dengan teorinya yang diulas pada pembahasan awal dengan tema „*fī taghayyiri al-fatawā wa ikhtilāfihā bi hasbi taghayyiri al-azminah wa al-amkinah wa al-aḥwāl wa al-nīyyāt wa al-awāid*“.⁴¹³ Untuk mendukung teorinya tersebut Ibnu Qayyīm memberikan tujuh contoh kasus yang pernah terjadi Rasulullah saw., dan masa sahabat; khususnya era Umar ibn Al-Khaṭṭāb. Di antara contoh

⁴¹³ Ibnu Qayyīm Al-Jauzīyyah, *I'lām Al-Muwaqī'in* „an Rabbi Al-„*Ālamīn*, jld. III, (Kairo: Dār Al-Hadīth, 1993 M/ 1414 H), hlm. 5.

Jauzīyyah di awal pembahasannya dalam karyanya *I' lām Al-Muwaqī'īn*
 „an Rabbi Al-„, *Ālamīn*;

بِ تَغْرِی اَلَّذِی وَاخْذَالِ اَلْحِیَاةِ تَغْرِی لَزَاةَ وَا لَاةَ وَا لِحَوَالِ وَا
 اَلْوَادِ 418

perubahan fatwa dengan segala perbedaannya bergantung pada perubahan zaman, tempat, kondisi lingkungan, niat dan kebiasaan (adat).

2) Kaidah kedua, kaidah yang menyatakan bahwa perubahan hukum tersebut sesuatu yang dibolehkan atas dasar mengikuti perubahan tradisi dan adat kebiasaan.

أَدَاةُ حَمَقَ 419

adat kebiasaan bisa dijadikan sebagai pertimbangan hukum.

اَلْمَرْوُفُ تَرَانِ اَلْمَرْشُوطِ رَشْطًا 420

sesuatu yang sudah diketahui secara uruf (adat) adalah seperti sesuatu yang disyaratkan dengan suatu syarat.

اَلْمَرْوُفُ نَبِي اَلْمَرْشُوطِ رَشْطًا 421

sesuatu yang sudah diketahui secara uruf (adat) di antara para pedagang adalah seperti sesuatu yang disyaratkan di antara mereka.

اَلْمَرْوُفُ نَبِي اَلْمَرْشُوطِ رَشْطًا 421

penentuan secara uruf (adat) adalah seperti penentuan

⁴¹⁸ Ibnu Qayyīm Al-Jauzīyyah, *I' lām Al-Muwaqī'īn* ..., hlm. 5.

⁴¹⁹ Kaidah ini mashur dalam buku-buku kaidah fikih, seperti dalam *Al-Asybah wa Al-Nazāir* karya imam Al-Suyūṭī.

⁴²⁰ Ini merupakan salah satu kaidah cabang dari kaidah *al-„ādah muhakkamah*, lihat: Artiyanto, *Kaidah-kaidah Fikih, Sebuah Aplikasi dalam Bidang Muamalat dan Ekonomi Islam*, (Banda Aceh: Bandar Publishing, 2017), hlm. 145.

⁴²¹ Kaidah ini merupakan salah satu kaidah cabang (*furū'*) dari kaidah *al-„ādah muhakkamah*., lihat: Al-Fayūmī, *Al-Miṣbāḥ Al-Munīr Fī Gharīb Al-Syarḥ Al-Kabīr*, (Beirut: Al-Maktabah Al-Ilmiyyah, t.t), hlm. 436.

secara teks (nash)‘.

المعروف عادة الممنوع حليلة

__sesuatu yang dilarang secara adat adalah seperti sesuatu yang dilarang secara hakikat‘.

422 اسخّلل اّباس ة دية اّمي نّ

__apa yang biasa diperbuat orang banyak adalah hujjah (alasan, argumen, dalil) yang wajib diamalkan‘.

احلليلة نرتك بدللة اّلاة

__sesuatu hakikat akan ditinggalkan dengan penunjukan adat kebiasaan‘.

- 3) Kaidah yang berkaitan dengan perubahan hukum diakibatkan adanya *masyaqqah* (kesusahan). Kaidah-kaidah tersebut memiliki substansi yang sama, kaidah tersebut adalah;

423 اّورورت نّح اّلهكورات

__sesuatu kondisi yang darurat (mendesak) membolehkan sesuatu yang dilarang (haram)‘.

424 اّشارة جنّة اّسري

‘kesulitan mendatangkan kemudahan‘.

الار اّذا ضراق اّسري

__sesuatu perkara jika timbul kesukaran (kesempitan) maka hukumnya menjadi lapang‘.

اّورر اّزال

⁴²² Ini merupakan salah satu kaidah cabang dari kaidah *al-„ādah muhakkamah*, lihat: _Abdul Azīz Muhammad _Azzām, *Al-Qawā'id Al-Fiqhiyyah*, (Kairo: c, 1430 H/2009 M), hlm. 182.

⁴²³ Ini merupakan kaidah cabang dari kaidah asasi *al-dararu yuzāl*, lihat: Artiyanto, *Kaidah-kaidah Fikih, Sebuah Aplikasi dalam Bidang Muamalat dan Ekonomi Islam*, (Banda Aceh: Bandar Publishing, 2017), hlm. 112.

⁴²⁴ Ini merupakan salah satu kaidah asasi dari lima kaidah asasi yang disusun para ulama, lihat: Artiyanto, *Kaidah-kaidah Fikih...*, hlm. 115.

‘sesuatu yang membahayakan wajib dihilangkan’.

- 4) Kaidah yang berkaitan dengan perubahan hukum disebabkan adanya perubahan niat. Kaidahnya yang terkenal yaitu;

الاورب بالاضد⁴²⁵

‘perkara suatu hukum tergantung pada maksud atau tujuan perkara tersebut dilakukan’.

- 5) Kaidah yang berkaitan dengan perubahan hukum disebabkan adanya perubahan illatnya (alasan logis). Kaidahnya;

احلنك دورا ئا ئا ووجودا و
تدا⁴²⁶

‘penetapan suatu hukum tergantung (berputar) pada ada dan tidaknya sebuah illat’.

احلنك اذا زلت زوا⁴²⁷

‘suatu hukum jika ditetapkan dengan sebuah illat maka hilangnya hukum tersebut juga disebabkan hilangnya illatnya’

- 6) Selain lima jenis kaidah di atas yang menunjukkan adanya bukti atau keterangan bahwa perubahan hukum fikih itu sesuatu keniscayaan, ada juga kaidah lain yang penulis rasa perlu disebutkan di sini. Kaidah itu adalah;

احذالف
الحالم اصرمات لخدالف
اطالع⁴²⁸

⁴²⁵ Kaidah ini merupakan kaidah asasi atau utama, bisa ditemukan dalam banyak buku-buku kaidah fikih, di antaranya *Al-Asybah wa Al-Nazā'ir* karya Imam Al-Suyūṭī (w. 911), lihat; Jalāl Al-Dīn ‘Abdurrahman Al-Suyūṭī, *Al-Asybah wa Al-Nazā'ir fī Qawā'id wa Furū' Al-Syāfi'iyyah*, cet. 3, Kairo: Dār Al-Salām, 2006), hlm. 65.

⁴²⁶ Al-Nadawī, *Al-Qawā'id Al-Fiqhiyyah...*, hlm. 117.

⁴²⁷ Bisa dilihat: ‘Izz Al-Dīn ‘Abd Al-‘Azīz ibn ‘Abd Al-Salām, *Al-Qawā'id Al-Kubrā al-mausūm Qawā'id Al-Ahkām fī Islāḥ Al-Anām*, jld. 2, cet. 6, (Damaskus: Dār Al-Qalam, 2020), hlm. 2.

⁴²⁸ ‘Izz Al-Dīn ‘Abd Al-‘Azīz ibn ‘Abd Al-Salām, *Al-Qawā'id Al-Kubrā al-mausūm Qawā'id Al-Ahkām fī Islāḥ Al-Anām*, jld. 2, cet. 6,

(Damaskus: Dār Al-Qalam, 2020), hlm. 249.



Perbedaan ketentuan hukum pengaturan (transaksi) tergantung perbedaan kemaslahatannya’.

b. Hakikat *ta’arūḍ* maslahat dengan Teks (*naṣ*)

Sebagaimana yang sudah diuraikan secara panjang pada bab dua terkait konstruksi maslahat (*maqāṣid al-syarī’ah*) dalam pemikiran ahli ushul di masa awal, bahwa Najm Al-Dīn At-Thūfī adalah tokoh yang cukup berbeda dalam menjelaskan konsep maslahat di banding tokoh ushul lainnya. Dengan teorinya jika terjadi pertentangan antara maslahat dan teks, maka yang didahulukan adalah maslahat’, bahasan ini sudah dijelaskan sebelumnya secara panjang lebar pada bab dua. Teori ini sering menjadi justifikasi bagi peneliti di kemudian hari yang cenderung menganulir teks dengan merujuk pada At-Thūfī sebagai pbenarannya.

Menurut Alāl Al-Fāsī, dari uraian dan penjelasan At-Thūfī tentang *maqāṣid al-syāri’* yang melahirkan sebuah teori besar yang belum pernah dilakukan sebelum At-Thūfī yaitu mempertimbangkan maslahat dan mendahulukannya dari semua dalil (*i’tibār al-maṣlahah wa taqdīmuhā „ala jamī’ al-adillah*). Teori ini lanjut Alāl Al-Fāsī membantu para peneliti terhadap perkembangan hukum-hukum syariah dan menselaraskannya (*al-tawfīq*) dengan kebutuhan atau keperluan masa sekarang (*al-„aṣr al-hāḍir*).⁴²⁹

Ahmad Al-Raisūnī menyatakan bahwa apa yang disimpulkan At-Thūfī merupakan pengandaian⁴³⁰ (*iftirāḍi*) dan hanya diterapkan jika terjadi pada bidang muamalat dan adat, tidak pada bidang ibadah. Namun pernyataan At-Thūfī tentang pertentangan tersebut disambut baik oleh sebagian peneliti kontemporer dan bahkan mereka memberikan contoh dalam

⁴²⁹ Hanān Luḥām, *maqāṣid Al-Qur’ān...*, hlm. 15-16.

⁴³⁰ Tokoh-tokoh lain yang sudah terlebih dahulu menyimpulkan yang sama seperti Yusuf Al-Qaradāwi, Muṣṭafa Zaid dan lainnya seperti yang sudah dijelaskan pada bab dua tentang At-thufi.

penerapannya. Padahal, Al-Raisūnī kembali menegaskan bahwa At-Thūfī tidak pernah memberikan contoh nyata (konkrit) dalam penerapannya di lapangan, dengan kata lain pernyataan tersebut hanya bersifat pengandaian teori belaka yang dalam bahasa lain diistilahkan dengan *iftiraḍ nazarī*.⁴³¹

Al-Raisūnī memberikan tiga kasus yang dikeluarkan tokoh kontemporer, yang dianggap adanya pertentangan antara teks dan masalah, sehingga mereka menganulir teks demi alasan kemaslahatan tersebut.⁴³²

Pertama, masalah puasa ramadan. Di mana pernyataan Presiden Tunisia tentang puasa ramadan sebagai penyebab menurunnya tingkat produksi dan mengajak para buruh untuk berbuka agar produktifitas tetap terjaga (tahun 1961 M).

Kedua, masalah hijab yang diperintah syariat untuk menutup aurat atau seluruh badan secara umum dan menutup bagian kepala dan rambut secara khusus. Di sini menurut Al-Raisūnī muncul seruan beberapa tokoh bahwa pakaian seperti itu tidak layak bagi perempuan muslimah pada zaman sekarang. Karena dianggap menahan ruang gerak dan kebebasan perempuan muslimah ketika berada di tempat umum, seperti sekolah, perkantoran, universitas dan tempat umum lainnya.

Ketiga, masalah *had* potong tangan. Di sini disebutkan bahwa potong tangan ketika turun ayat tersebut, masih sangat cocok dengan kondisi sosial masyarakat ketika itu yang masih hidup di gurun, berpindah-pindah dan tinggal jauh ke pedalaman (badawi). Ketika itu belum ada tempat khusus seperti penjara, tempat yang berdinding yang bisa menjaga atau menghukum para pelaku pencurian.

Oleh karena itu Al-Raisūnī menegaskan bahwa tidak ada pertentangan antara masalah dengan teks meskipun dalam batas

⁴³¹ Ahmad Al-Raisūnī, *Al-Ijtihād; Al-Naṣ...*, hlm. 35-36.

⁴³² Silakan rujuk kembali secara lengkap pada bukunya: Ahmad Al-Raisūnī, *Al-Ijtihād; Al-Naṣ...*, hlm. 36-47.

pengandaian (*iftirādi*). Karena teks itu sendiri yang Allah turunkan mengandung kemaslahatan bagi hamba. Ia memberikan langkah untuk menunjukkan bahwa tidak ada pertentangan tersebut, yang secara ringkas penulis kutip sebagai berikut,⁴³³

Pertama, landasan teks dalam penentuan maslahat (*mi''yāriyyah al-nuṣūs fi taqdīr al-maṣāliḥ*). Di sini ia meyakini bahwa teks semuanya mengandung **__keadilan'**, kasih sayang dan kemaslahatan. Hal ini ditegaskan dalam al-Quran surat al-anbiya' ayat 107 yang artinya; "*Dan tiadalah kami mengutus kamu, melainkan untuk (menjadi) rahmat bagi semesta alam*". Selain memberikan maslahat secara materi (*ẓahir*), teks juga memberikan maslahat secara kejiwaan (psikologis), yang diisitilahkan dengan *maṣāliḥ rūhiyyah*, hal ini ditegaskan dalam surat al-ra'd ayat 28 yang artinya; "*(yaitu) orang-orang yang beriman dan hati mereka manjadi tenteram dengan mengingat Allah. Ingatlah, Hanya dengan mengingat Allah-lah hati menjadi tenteram*".

Al-Raisūnī juga mengutip pernyataan Ibnu Taimiyyah yang menyatakan bahwa sebagian orang yang membicarakan masalah maslahat, melupakan maslahat lain yang juga bagian dari maslahat dunia dan akhirat, seperti; ibadah lahir dan batin, pengetahuan tentang Allah, malaikat, kitab dan rasul-Nya, amalan hati, *mahabbah* kepada Allah dan takut pada-Nya, ikhlas dalam agamanya, tawakkal, harapan dan doa pada-Nya, dan semua yang disyariatkan dalam kebaikan akhlak.⁴³⁴ Kemudian Al-Raisūnī juga mengutip hadis nabi terkait landasan teks dalam maslahat, yaitu hadis tentang **__setiap muslim dengan muslim lain terjaga darah, harta dan kehormatannya'**.⁴³⁵

Kedua, langkah berikutnya adalah dengan mentafsirkan ayat

⁴³³ Ahmad Al-Raisūnī, *Al-Ijtihād; Al-Naṣ...*, hlm. 48-56.

⁴³⁴ Silakan rujuk kembali pada buku aslinya: Taqī Al-Dīn Ahmad ibn Taimiyyah, *Majmū'' Al-Fatawā*, jld. 32, (Riyadh: Maktabah Al-Ma'ārif, t.t), hlm.234.

⁴³⁵ Hadis inilah yang dipakai Yusuf Al-Qaradawi ketika mengusulkan agar kehormatan (al-irdh) sebagai bagian dari *maqāṣid al-darūriyyat*.

dalam kerangka kemaslahatan (*tafsīr al-maṣlahī li al-nuṣūṣ*). Maksud di sini adalah dengan melihat dan mencari tujuan syariat dan maslahatnya yang ada dalam teks hukum tersebut (*maqāṣid al-nuṣūṣ wa al-maṣlahīh*). Lalu kemudian teks hukum tersebut ditafsirkan dalam bingkai *maqāṣid* dan maslahat sejauh yang mampu dilakukan tanpa harus memaksa diri dan berlebihan, dengan keyakinan bahwa syariat semuanya mengandung rahmat, keadilan dan kemaslahatan.

Ketiga, penerapannya secara maslahat dalam teks (*al-taṭbīq al-maṣlahī li al-nuṣūṣ*). Yang dimaksud *taṭbīq al-maṣlahī li al-nuṣūṣ* di sini adalah senantiasa mempertimbangkan tujuan syara' yang terkandung dalam teks ketika teks tersebut akan diterapkan, dengan bahasa lain diistilahkan dengan *murā'ah maqāṣid al-nuṣūṣ wa al-maṣlahīh*. Terkait point ketiga ini, Al-Raisūnī menyebutkan bahwa dalam karya fikih dan ushul yang dihasilkan para ulama bisa ditemukan penerapan *taṭbīq al-maṣlahī li al-nuṣūṣ*. Ia juga memberikan contoh praktek Nabi dan sahabat, dengan hadis sebagai berikut;

ذَنَ أَيُّبَ أَوْسِ الشَّرِيِّ رَضِ شَلَّ ذَبَلًا لَال: دَخَلَ تَفَاتُلًا أَيْبَ يَضُّ لَشَلَّ
 ذَبَلًا وَسَّ ذَبَلًا
 أَلَّ وَرَجُلِي أَنْبَايَ، ذَبَلًا أَلَّ أَحَدُكُمْ: أَيُّ رَسُولُ شَلَّ، أَلَّ ذَبَلًا نَشَطُ
 أَلَّ وَرَجُلِي أَنْبَايَ، ذَبَلًا أَلَّ أَحَدُكُمْ: أَيُّ رَسُولُ شَلَّ، أَلَّ ذَبَلًا نَشَطُ
 أَلَّ وَرَجُلِي أَنْبَايَ، ذَبَلًا أَلَّ أَحَدُكُمْ: أَيُّ رَسُولُ شَلَّ، أَلَّ ذَبَلًا نَشَطُ
 أَلَّ وَرَجُلِي أَنْبَايَ، ذَبَلًا أَلَّ أَحَدُكُمْ: أَيُّ رَسُولُ شَلَّ، أَلَّ ذَبَلًا نَشَطُ
 أَلَّ وَرَجُلِي أَنْبَايَ، ذَبَلًا أَلَّ أَحَدُكُمْ: أَيُّ رَسُولُ شَلَّ، أَلَّ ذَبَلًا نَشَطُ

Artinya: -Dari Abu Musa Al-Asy'ari -*raḍiyallāhu 'anhu*- ia berkata, "Aku masuk menemui Nabi -*ṣallallāhu 'alaihi wa sallam*- bersama dua orang sepupuku. Lantas salah satu dari keduanya mengatakan, "Wahai Rasulullah! Angkatlah kami sebagai pemimpin atas sebagian wilayah yang Allah -'Azza wa Jalla- kuasakan kepada Anda." Yang lain juga mengatakan ucapan seperti itu. Maka beliau bersabda, "Demi Allah, sesungguhnya kami tidak menyerahkan pekerjaan (jabatan) ini kepada orang yang memintanya atau orang

yang berambisi mengejarnya, (HR. Muslim).



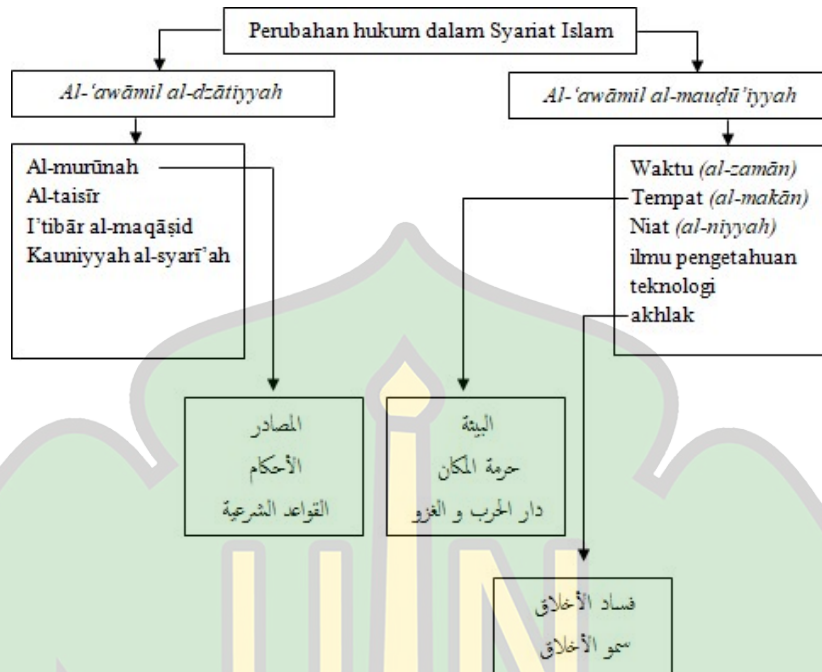
Dari hadis tersebut jelas dan tegas bahwa Nabi melarang meminta jabatan, penegasan ini dikuatkan dengan sumpah nabi. *maqāsid* dan maslahatnya jelas bisa ditemukan dengan mudah petaka yang selama ini terjadi sampai hari ini adalah perebutan kekuasaan atau jabatan. Meskipun hadis ini dikomentari oleh Ibnu Al-Qayyim bahwa ia membolehkan memberikan jabatan (kepemimpinan) bagi yang memintanya jika hal itu mampu baginya. Hal ini tidak bertentangan dengan hadis nabi di atas dan hadis lain yang berkaitan. Karena ada kasus lain yang menjadi dasar bagi Ibnu Al-Qayyim, yaitu kasus Ziyād ibn Al-Hārīts yang meminta kepada Nabi agar diberikan kekuasaan baginya untuk memimpin kabilahnya secara khusus. Hal ini ternyata diberikan Nabi karena ada maslahat lain yang dilihat Nabi yaitu bahwa warga kabilahnya taat dan mencintai Ziyād ibn Al-Hārīts, adapun tujuan Ziyād ibn Al-Hārīts meminta jabatan tersebut untuk memperbaiki dan mengajak kaumnya masuk ke dalam agama Islam.

Dengan demikian, sampai di sini bisa disimpulkan bahwa tidak ada pertentangan antara teks dan kemaslahatan. Teks al-Quran dan praktek nabi dengan jelas membuktikan tersebut sebagaimana yang telah disebutkan di atas. Selain itu juga kita meyakini bahwa praktek nabi atau dengan kata lain hadis-hadis nabi terutama dalam menghadapi para sahabatnya sangat kontekstual dan selalu mempertimbangkan maslahat dan kondisi kejiwaan sahabatnya. Berbeda dalam konteks ibadah, para sahabat hanya mengikuti apa yang Nabi lakukan seperti pada kasus menyapu bagian atas sepatu (*khuffain*) dan mencium hajar aswad.

Penjelasan tentang perubahan hukum fikih yang sudah diuraikan dalam pembahasan bab ini, perlu rasannya untuk diilustrasikan secara sederhana dalam bagan di bawah ini;⁴³⁶

A R - R A N I R Y

⁴³⁶ Bagan tersebut merupakan kombinasi dari berbagai sumber terkait perubahan yang mungkin terjadi dalam hukum Islam (fikih).



B. Rekonstruksi *al-kullīyāt al-khamsah* dalam perubahan sosial modern

1. *Maqāṣid al-syarī'ah* sebagai nilai

a. Definisi rekonstruksi dan nilai

Sejauh penelusuran penulis, tidak banyak buku yang menulis secara khusus dan memadai definisi rekonstruksi, meskipun judul buku tersebut tentang rekonstruksi. Misalkan dalam tiga buku yang penulis telusuri yaitu; _dekonstruksi dan rekonstruksi hukum Islam⁴³⁷, buku _rekonstruksi pemikiran hukum Islam di Indonesia (pendekatan *al-maslahah al-mursalah*)⁴³⁸, dan

⁴³⁷ Ilyas Supena & M. Fauzi, *Dekonstruksi dan Rekonstruksi Hukum Islam*, (Yogyakarta: Gama Media, 2022), hlm. 165-167.

⁴³⁸ Lihat kembali: Mukhsin Nyak Umar, *Rekonstruksi Pemikiran Hukum Islam di Indonesia (Pendekatan Al-Maslahah Al-Mursalah)*, (Banda Aceh: Yayasan PeNA, 2006), hlm. 67-dst.

rekonstruksi ushul fikih terhadap pembaruan hukum Islam di Indoensia'.⁴³⁹ Ketiga buku tersebut jika diperhatikan pada sistematika penulisan tidak ditemukan sub bab tentang definisi rekonstruksi, dan secara isi sejauh penelusuran penulis juga tidak ditemukan. Secara bahasa, menurut kamus besar bahasa Indonesia (KBBI), kata rekonstruksi berarti pengembalian seperti semula', juga berarti penyusunan (penggambaran) kembali'.⁴⁴⁰

Adapun konteks definisi nilai, Muhammad Imaduddin Abdulrahim secara eksplisit menyebutkan istilah 'nilai' dalam bukunya yang berjudul Islam Sistem Nilai Terpadu'. Sejauh bacaan penulis dari buku tersebut dan juga jika dilihat dari sistematika penulisan dalam daftar isi buku, penulis tidak menemukan pembahasan khusus tentang definisi, makna dan kriteria sebuah nilai. Misalkan dalam bab pendahuluan, ia membahas tentang Islam dalam nilai sosial', ia tidak memulai dengan definisi sebuah nilai, namun langsung membahas tentang syahadat dan beberapa riwayat.⁴⁴¹

Begitu juga dengan Prof. Dr. Muhammad Yusuf Musa dalam bukunya Islam Suatu Kajian Komprehensif —buku ini merupakan terjemahan dari *al-islam wa hajjah al-insaniyyah ilayh*— pada bab ke dua dengan salah satu judul Pertumbuhan dan Perkembangan Ilmu Tauhid (Kritik Terhadapnya, Nilainya dan Metode Pembahasan). Dalam pembahasan tersebut, Yusuf Musa juga tidak memulai atau menguraikan sebuah nilai, ia hanya langsung masuk dalam pembahasan secara umum tentang pertumbuhan dan perkembangan ilmu tauhid, kritik terhadap ilmu kalam dan nilai ilmu kalam.⁴⁴²

⁴³⁹ Kasdim Bustami, *Rekonstruksi Ushul Fikih terhadap Pembaruan Hukum Islam di Indoensia*, (Banda Aceh: Pena, 2021), hlm. 1 dst.

⁴⁴⁰ Tim Redaksi. Kamus Besar Bahasa Indonesia, edisi ke-IV, (Jakarta: Gramedia, 2008).

⁴⁴¹ Muhammad Imaduddin Abdulrahim, *Islam Sistem Nilai Terpadu*, (Jakarta: Gema Insani Press, 2002), hlm. 1-2.

⁴⁴² Muhammad Yusuf Musa, *Islam Suatu Kajian Komprehensif*, (Jakarta: Rajawali Pers, 1988), hlm. 45-51.

Menurut George, nilai menjadi dasar dari falsafah manajemen. Nilai tersebut dapat mengungkapkan hal-hal yang mempunyai arti pribadi bagi seorang manajer.⁴⁴³

Secara bahasa nilai berasal dari bahasa latin yaitu *valere* yang berarti berguna, mampu akan, berdaya, berlaku atau kuat. Nilai juga bisa bermakna keistimewaan, yakni apa yang dihargai, dinilai tinggi, atau dihargai sebagai suatu kebaikan.⁴⁴⁴ Louis O. Kattsof menjelaskan makna nilai; 1) menagandung nilai (artinya berguna), 2) merupakan nilai (artinya baik atau benar atau indah), 3) mempunyai nilai (artinya merupakan obyek keinginan, mempunyai kualitas yang dapat menyebabkan orang mengambil sikap *‘menyetujui’*, atau mempunyai sifat nilai tertentu), dan 4) memberi nilai (artinya menanggapi sesuatu sebagai hal yang diinginkan atau sebagai hal yang menggambarkan nilai tertentu).⁴⁴⁵

Menurut K. Bertens nilai merupakan sesuatu yang menarik bagi kita, sesuatu yang kita cari, sesuatu yang menyenangkan, sesuatu yang disukai dan diinginkan. Sedang menurut Hans Jonas nilai adalah *„the adressed of a yes“* (sesuatu yang ditujukan dengan *‘ya’*).⁴⁴⁶ Jika diperhatikan makna dari tokoh di atas terlihat bahwa nilai itu merupakan sesuatu yang baik dan disukai, dalam konteks hukum Islam (fikih) sesuatu yang baik atau positif dikenal *al-ma“rūf*, hal ini bisa ditemukan ketika Allah memerintahkan para suami untuk bergaul dengan istri mereka dengan baik (QS. Al-Baqarah ayat 228).

Nilai merupakan tema baru dalam filsafat: aksiologi, cabang filsafat yang mempelajarinya, muncul untuk yang pertama kalinya

⁴⁴³ George R. Terry, *Prinsip-Prinsip Manajemen*, cet. 13, (Jakarta: Bumi Aksara, 2014), hlm. 22

⁴⁴⁴ Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2002), hlm. 713.

⁴⁴⁵ Louis O. Katstsoff, *Pengantar Filsafat*, alih bahasa Soejono Soemargono, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1986), hlm. 325-332.

⁴⁴⁶ K. Bertens, *Etika*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2002), hlm. 56.

pada paroh kedua abad ke-19.⁴⁴⁷ Nilai merupakan kualitas yang tidak riil, meskipun tidak ideal. Nilai bukan merupakan benda atau unsur dari benda, melainkan sifat, kualitas, *sui generis*, yang dimiliki objek tertentu yang dikatakan ‘baik’. Karena kualitas tidak dapat ada melalui dirinya sendiri, nilai adalah milik semua objek yang oleh Husserl dikatakan ‘tidak independen’, yakni nilai tidak memiliki kesubstantifan.⁴⁴⁸

Menurut KBBI, kata nilai berarti sifat-sifat atau hal-hal yang penting atau berguna bagi umat manusia.⁴⁴⁹ Menurut K. Bertens, nilai adalah sesuatu yang menarik, dicari, menyenangkan, disukai, dan diinginkan, atau ringkasnya adalah sesuatu yang baik.⁴⁵⁰ Ini sepadan dengan kata *qīmah* dalam bahasa Arab yang berarti sesuatu yang menempati posisi yang lain. Nilai (*al-qiyamu*) secara bahasa sebagaimana dikutip dari *lisān al-ʿArab* adalah *al-qīmatu* yang bermakna *thaman al-syayʿ* yang artinya harga sesuatu. *al-qiyamu* juga merupakan nama dari tempat berdirinya dan bersandarnya sesuatu seperti tiang dan sandaran (*al-ʿimād wa al-sanād*).⁴⁵¹ Kata *qīmah* juga berarti kebenaran, kebaikan dan keindahan.⁴⁵²

Makna etimologis ini menunjukkan subjektivitas nilai, menurut Bertens, ini tampak dari tiga ciri berikut: 1) nilai berkaitan dengan subjek; 2) nilai tampil dalam suatu konteks praktis; 3) nilai menyangkut sifat yang ditambahkan oleh subjek pada objek.⁴⁵³

⁴⁴⁷ Risieri Frondizi, *Pengantar Filsafat Nilai*, cet. 3, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011), hlm. 1.

⁴⁴⁸ Risieri Frondizi, *Pengantar Filsafat Nilai...*, hlm. 9.

⁴⁴⁹ Tim Redaksi, *Kamus Besar...*, hlm. 963.

⁴⁵⁰ K. Bertens, *Etika* (Jakarta: Gramedia, 2004), hlm. 139. Menurut Hans Jonas, bahwa nilai adalah sesuatu yang ditujukan dengan kata *-yall* (*the addressee of a yes*).

⁴⁵¹ Muhammad ibn mukrim ibn Manzūr, *Lisān Al-ʿArab*, (Beirut: Dār Ṣādr, t.t), hlm. 500.

⁴⁵² Majmaʿ al-Luhghah al-ʿArabiyyah, *al-Muʿjam al-Falsafī* (Kairo: al-Amīriyyah, 1983, hlm. 151.

⁴⁵³ Bertens, *Etika...*, hlm., 141.

Sejauh penelusuran penulis, kajian tentang nilai secara relatif lengkap dibahas oleh Māni‘ ibn Muhammad ibn ʿAlī Al-Māni‘ salah satu sarjana muslim dalam disertasinya yang sudah dibukukan dengan judul „*al-qiyamu baina al-islām wa al-gharb; dirāsah ta“šīliyyah muqāranah*“.

Adapun definisi nilai secara terminologis menurut cendekiawan muslim, sebagaimana yang dikutip oleh Māni‘ ibn Muhammad ibn ʿAlī Al-Māni‘ adalah sebagai berikut:⁴⁵⁴

القيمة أبنا: مجموعة من القواعد التي تقوم عليها الحياة الإنسانية و تختلف ها
عن الحياة الحيوانية

„nilai adalah kumpulan kaidah-kaidah yang mengatur kehidupan manusia dan dengan kaidah inilah yang membedakannya dengan kehidupan binatang“.

القيمة هي: حكم يصدره الإنسان على شيء ما مهادي مجموعة المبادئ و
المعايير التي ارهاه الشرع مددا الماغروب نبدو و الماغروب عنو من السلوك.

Nilai ialah ketentuan yang dijadikan sebagai dasar sesuatu, ia menjadi petunjuk atas keseluruhan asas dan standar keridhaan *al-Syāri*., dan menjadi pembatas tindakan menyenangkan atau membenci‘.

Definisi ini menunjukkan sikap yang berusaha keluar dari subjektivitas nilai dengan cara berpegang pada standar nilai *syar*., ī. Para *uṣūliyyūn* mendiskusikan nilai dengan kata kunci *al-maṣlahat*, bukan kata *al-qiyam*. Hal ini karena konsep menolak mafsadat juga berujung pada terpeliharanya maslahat. Jadi kata maslahat dilihat secara dualisme, di satu sisi berarti mewujudkan maslahat (*taḥṣīl al-maṣāliḥ*) dan di sisi lain berarti melestarikan maslahat (*ibqā“ al-*

⁴⁵⁴ Māni‘ ibn Muḥammad ibn ʿAlī Al-Māni‘, *Al-Qiyam bayn Al-Islām wa Al-Gharb; Dirāsah Ta“šīliyyah Muqāranah* (Riyad: Dār al-Faḍīlah, 2005), hlm. 15-16.

maṣāliḥ), yaitu dengan cara menghilangkan mafsadat (*dafʿ, al-mafāsid*).⁴⁵⁵

a. *Maqāṣid al-kullīyyāt al-khamsah* sebagai nilai

Menurut _Abdullah Saeed penafsiran al-Quran secara kontekstual mengharapakan sang mufassir untuk tetap memperhatikan sifat hierarkis dari nilai-nilai yang ditemukan di dalam setiap teks al-Quran. Titik awal untuk memikirkan hierarki nilai-nilai ini bisa dimulai dari konsep amal saleh, karena ini merupakan konsep yang berulang-ulang disebutkan dalam al-Quran dan di dalamnya banyak mengandung landasan nilai etik dan moral al-Quran. Saeed menggunakan istilah nilai dalam makna yang lebih luas, tidak dengan bagaimana istilah ini digunakan secara umum.

Nilai sering dipahami sebagai hal-hal standar yang dengannya budaya kita defenisikan sebagai sesuatu yang baik atau yang buruk, yang dianjurkan atau tidak, yang indah atau jelek, penggunaan istilah ini di sini juga mencakup keyakinan. Dengan pemahaman ini, nilai adalah apa yang seorang muslim ingin adopsi, ikuti dan praktikkan atau tolak dalam hal keyakinan, gagasan dan praktik. Saeed menyodorkan sebuah hierarki tentatif nilai-nilai, dalam urutan yang dianggap paling penting terlebih dahulu. Karena bergantung pada konteks, nilai-nilai tertentu yang tidak tampak sebagai hal penting secara khusus pada Islam masa awal bisa saja memperoleh sebuah level signifikan yang tinggi. Contohnya adalah signifikansi dari hak-hak asasi manusia sekarang ini. Beberapa hak tersebut sebagaimana dipahami saat ini tidak didukung dalam tradisi Islam. Namun wacana hak-hak asasi manusia sekarang diakomodasi ke dalam tradisi umat Islam, sebagaimana juga dilakukan agama lain.⁴⁵⁶

⁴⁵⁵ Al-Ghazālī, *Syifāʾ al-Ghalīl*..., hlm. 79.

⁴⁵⁶ Abdullah Saeed, *Al-Quran Abad 21: Tafsir Kontekstual*, (Bandung: Mizan, 2016), hlm. 110-111.

Berikut hierarki tentatif nilai-nilai yang ditawarkan oleh Abdullah Saeed:⁴⁵⁷

- 1) Nilai-nilai yang wajib; level pertama adalah nilai-nilai yang wajib. Nilai-nilai dasar seperti ditegaskan di seluruh ayat al-Quran. Ia mencakup ayat-ayat periode Mekkah dan Madinah, dan taampaknya tidak bergantung pada konteks. Sejalan dengan ini, umat Islam dengan ragam latar belakangnya secara umum menganggapnya sebagai bagian inti Islam. Nilai-nilai dapat dirinci dalam beberapa sub-kategori;
 - a) keyakinan-keyakinan fundamental. Mencakup keyakinan pada yang terdapat pada rukun iman.
 - b) Praktik-praktik ibadah fundamental yang ditegaskan dalam Al-Quran, seperti: shalat, puasa, dan haji.
 - c) Hal-hal spesifik yang jelas dan tegas ihwal apa yang halal dan yang haram dalam al-Quran dan didukung praktik aktual Nabi Muhammad saw.
- 2) Nilai-nilai fundamental; nilai-nilai fundamental adalah nilai-nilai yang berulang-ulang ditegaskan dalam al-Quran yang didukung oleh sejumlah bukti tekstual signifikan. Seseorang bisa saja tidak menemukan teks al-Quran khusus yang menyatakan bahwa nilai tersebut adalah fundamental atau universal, namun adanya serangkaian teks yang berkait dengan nilai tersebut bisa jadi mengindikasikan tingkat signifikansi yang diletakkan atas nilai tersebut dan karena itu menampakkan sisi universalitasnya.
- 3) Nilai-nilai perlindungan; nilai-nilai perlindungan adalah nilai-nilai yang memberikan dukungan legislatif atas nilai-nilai fundamental tersebut. Misalnya, perlindungan akan kepemilikan harta adalah sebuah nilai fundamental, namun nilai itu tidak akan bermakna jika tidak dipraktikkan.

⁴⁵⁷ Abdullah Saeed, *Al-Quran Abad 21...*, hlm.112-116

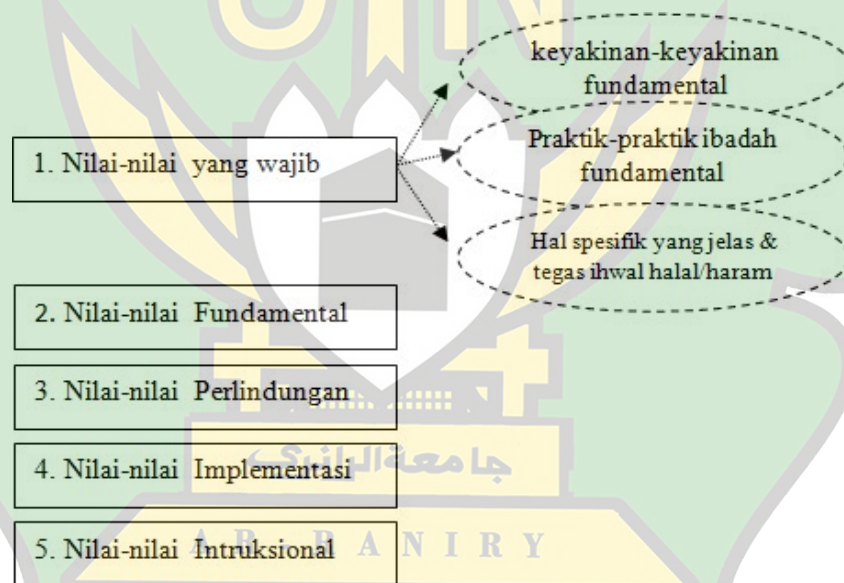
Penerapan praktis ini bisa dilakukan melalui, misalnya, pelarangan mencuri dan penerapan hukum yang sesuai. Nilai-nilai fundamental tidak bergantung pada sebuah bukti tekstual saja, sebagai bukti keberadaannya, sedangkan nilai-nilai perlindungan sering hanya bergantung pada satu bukti tekstual. Ini tidak menurunkan signifikansi yang disampaikan dalam al-Quran, karena kekuatan nilai perlindungan sangat diturunkan dari nilai fundamentalnya dan perintah spesifiknya yang berkaitan dengan nilai perlindungan itu sendiri. Karena nilai-nilai perlindungan amat penting bagi pelestarian nilai-nilai fundamentalnya, aspek universalitas bisa juga diperluas kepada nilai perlindungan.

- 4) Nilai-nilai implementasi; Nilai-nilai implementasi adalah ukuran-ukuran spesifik yang digunakan untuk mempraktikkan nilai-nilai perlindungan dalam masyarakat. Misalnya, nilai perlindungan dari larangan mencuri dipraktikkan dalam masyarakat dengan menetapkan ukuran-ukuran spesifik terhadap orang yang mencuri.
- 5) Nilai-nilai intruksional; nilai-nilai intruksional merujuk kepada sejumlah instruksi, arahan, petunjuk dan nasihat yang bersifat spesifik di dalam al-Quran yang berkaitan dengan berbagai isu, situasi, lingkungan dan konteks tertentu. Sejumlah nilai al-Quran tampak bersifat instruksional. Teks-teks instruksional tersebut menggunakan beragam alat kebahasaan, misalnya kalimat perintah (*amr*), atau larangan (*lā*), pernyataan sederhana tentang perbuatan baik, perumpamaan, cerita, atau penyebutan kejadian tertentu. Beberapa contohnya; perintah untuk menikahi lebih dari satu perempuan dalam situasi tertentu (QS. Al-Nisa': 2-3), perintah untuk berbuat baik kepada orangtua dan orang-orang tertentu (QS. Al-

Baqarah: 36), larangan mengambil orang kafir sebagai temank karib (QS. Al-Nisa': 89-90), dan perintah untuk saling menyapa (QS. Al-Nisa': 86).

Di sini Saeed mengingatkan bahwa dengan memperhatikan berbagai hal, nilai-nilai intruksional barangkali perlu dieksplorasikan secara hati-hati untuk diperiksa apakah ada nilai tertentu yang bisa dipraktikkan secara universal atau secara terbatas (bergantung konteks) dan jika demikian, bagaimana menentukan level kemungkinan penerapannya, dan tingkat keharusannya. Menurut Saeed, tiga kriteria berikut tampaknya relevan dalam konteks ini, yaitu; a) Frekuensi kejadian nilai tersebut dalam al-Quran; b) Signifikansinya dalam dakwah Nabi; c) Relevansinya terhadap konteks Nabi Muhammad saw., dan masyarakat muslim pertama (secara budaya, periode, tempat, dan situasi).

Hierarki tentatif nilai-nilai yang ditawarkan oleh Abdullah Saeed di atas, dapat diilustrasikan dalam bagan berikut ini;



Dari ilustrasi bagan terhadap tentatif nilai-nilai tawaran Abdullah Saeed di atas bisa terlihat jelas bahwa selain nilai

fundamental ternyata ada nilai lain yang lebih tinggi yaitu nilai-nilai wajib. Pembagian seperti ini barangkali sedikit berbeda dengan pembagian umumnya dikenal di mana keyakinan itu masuk dalam nilai fundamenal.⁴⁵⁸

Kembali pada pembahasan *maqāshid* sebagai nilai. Menurut Abdullah Saeed, *maqāshid al-syarī'ah* sebagai nilai-nilai fundamental telah disimpulkan dengan menggunakan metode mencari kesimpulan secara induktif (*istiqra'*) oleh tokoh-tokoh ternama seperti Al-Ghazālī, ʿIzz Al-Dīn Ibn ʿAbd Al-Salām dan Al-Syāṭibī. Menurut ʿAbdullah Saeed pada masa-masa kemudian, seperti masa kontemporer (modern) dewasa ini, sejumlah nilai baru bisa dikembangkan dengan metode mencari kesimpulan induktif, misalnya hak-hak asasi manusia (HAM) baru yang penting saat ini. Karena terdapat banyak ayat tunggal di dalam al-Quran yang jika metode penarikan kesimpulan secara induktif dilakukan, bisa mendukung sisi universalitas nilai-nilai seperti itu.⁴⁵⁹

Dalam konteks teori *maqāshid al-syarī'ah* yang sudah dikembangkan, ada teori *maqāshid al-,ammah* yang juga digali dari teks-teks al-Quran. Di antara tokoh dan *maqāshid al-,ammah* yang ditawarkan adalah Rasyid Ridā (w. 1354 H/1935 M), mengidentifikasi *maqāshid* mencakup reformasi (*al-ishlah*), rukun iman, penyebaran kesadaran bahwa islam adalah agama fitrah, pengetahuan, kebijaksanaan, berpikir logis, kebebasan,

⁴⁵⁸ Sejauh ini dengan keterbatasan, penulis belum sampai pada referensi khusus terhadap pernyataan tersebut. Kesimpulan ini merupakan hasil diskusi dengan guru besar ushul fikih UIN Ar-Raniry sekaligus sebagai promotor I penulis. Rasyid Ridha misalkan memang menjadikan reformasi rukun iman/pilar-pilar keimanan sebagai salah satu *maqāshid al-,ammah* (tujuan syara' yang umum), tapi ia tidak memasukkan atau mengistilahkan dengan nilai wajib seperti Saeed. Dalam hal ini, Zaprukhkan menjadikan *maqāshid* umum sebagai salah satu golongan pembagian *maqāshid* dengan mempertimbangkan jangkauan hukum. lihat kembali: Muhammad Rasyid Ridā, *Al-Wahy Al-Muhammadi: Thubūt Al-Nubuwwah bi Al-Quran*, (Kairo: Mu'assasah ʿIzz Al-Dīn, t.t), hlm. 100, dan Zaprukhkan, *Rekonstruksi Paradigma Maqashid Asy-Syari'ah; Kajian Kritis dan Komprehensif*, (Yogyakarta: IRCiSoD, 2020), hlm. 175.

⁴⁵⁹ Abdullah Saeed, *Al-Quran Abad 21 ...*, hlm. 113.

kemerdekaan, reformasi sosial, politik, dan ekonomi serta hak-hak perempuan.⁴⁶⁰ Kemudian Muhammad Ṭāhir ibn ʿAsyūr,⁴⁶¹ menawarkan; memelihara keteraturan, kesetaraan (*al-musāwah*), kebebasan (*al-hurrīyyah*), kemudahan dan fitrah.⁴⁶²

Muhammad Al-Ghazālī (w. 1416 H/1996 M), menawarkan untuk pengambilan pelajaran dari sejarah islami empat belas abad yang lalu, di mana keadilan menjadi sebab utama kejayaan peradaban Islam. Dan ketidakadilan menjadi sebab utama kemundurannya, sehingga dia memasukkan ‘**keadilan**’ pada **tingkat *darūrīyyāt***.⁴⁶³ Kemudian tokoh peneliti yang datang belakangan seperti Luai Ṣāfi menawarkan *maqāṣid* yang dianggap bagian dari *maqāṣid al-kullīyyah* yaitu; amanah (*al-amānah*), **kebebasan** (*al-hurrīyyah*), **persamaan** (*al-musāwah*), **keadilan** (*al-ʿadl*), kasih sayang (*al-rahmah*) dan kebaikan (*al-ihsān*).⁴⁶⁴

Dengan demikian, dari beberapa tokoh yang telah diuraikan di atas berikut dengan tawaran yang diusulkan sebagai bagian dari *maqāṣid al-kullīyyah* atau *maqāṣid al-ʿammah*, hanya syaikh Muhammad Al-Ghazālī dan Luai Ṣāfi yang memasukkan **keadilan** sebagai salah satu *maqāṣid al-kullīyyah*, dengan kata lain *maqāṣid* yang fundamental dalam konteks sosial modern sekarang ini. Meskipun Muhammad Ṭāhir ibn ʿAsyūr juga membahas dan menyinggung tentang keadilan, namun tidak ditegaskan secara khusus sebagaimana ia menegaskan dan menguraikan tentang **persamaan** (*al-musāwah*) dan kebebasan (*al-hurrīyyah*).

⁴⁶⁰ Muhammad Rasyid Ridā, *Al-Wahy Al-Muhammadi: Thubūt Al-Nubuwwah bi Al-Quran*, (Kairo: Muʿassasah ʿIzz Al-Dīn, t.t), hlm. 100.

⁴⁶¹ Pemikirannya tentang maqashid sudah dijelaskan pada bab kedua

⁴⁶² Muhammad Ṭāhir Ibn ʿAsyūr, *Maqāṣid Al-Syarīʿah...*, hlm. 138.

⁴⁶³ Semisal dalam *Kamāl al-Dīn Al-Siwāsī, Syarḥ Fath Al-Qadīr*, edisi 2, (Beirut: Dār Al-Fikr, t.t), hlm. 513.

⁴⁶⁴ Luai Ṣāfi, *Al-Syarīʿah wa Al-Mujtamaʿ; Baḥṡ fi Maqāṣid Al-Syarīʿah wa ʿAlāqatuhā bi Al-Mutaghayyirāt Al-Ijtīmāʿīyyah wa Al-Tārīkhīyyah*, (Beirut: Dār Al-Fikr, 2017), hlm. 289-290.

c. Keadilan sebagai *maqāṣid al-darūriyyāt*

Tidak dipungkiri bahwa syariat Islam merupakan tuntunan yang bisa menyesuaikan setiap perubahan waktu dan tempat (*ṣāliḥ li kulli zamān wa makān*). Oleh karena itu hukum Islam —dalam hal ini fikih— juga harus bisa menyahuti dan mengakomodir setiap perubahan yang begitu cepat. Dengan semangat perubahan ini, menuntut adanya pemikiran ulang terhadap ketentuan (normatif) agar hukum Islam tetap bisa memberikan solusi pada setiap problematika perubahan. Perubahan dalam fikih ini tentu juga menuntut pada perubahan metodologi sebagai dasar dalam penemuan fikih (*istinbāṭ al-fiqh*). Oleh karena itu, *uṣūl fiqh* sebagai ‘alat’ atau sarana dalam penemuan fikih tentunya juga perlu ikut dilakukan pembaharuan kembali (*tajdīd*) atau bahkan ditata ulang (rekonstruksi), termasuk dalam hal ini kajian terhadap *al-kulliyāt al-khamsah* sebagai salah satu terma dalam kajian *uṣūl fiqh*.

Secara historis, perkembangan *uṣūl fiqh* mengalami perubahan yang sangat positif dari mulai awal dikenal sebagai sebuah cabang keilmuan pada abad ke-4 H dan ke-5 H sampai pada tahap re-sistematika hingga pada tahap pembaharuan secara konsep (*manhaj*).⁴⁶⁵

Abdu Al-Salām Baljī menyebutkan bahwa proyek pengembangan dan pembaharuan (*tajdīd*) sudah dimulai pada abad ke-4 H melalui beberapa tokoh *uṣūliyyūn* seperti Abu Bakr Al-Jaṣṣāṣ dari kalangan Hanafiyah, Al-Ma‘āfi ibn Zakariyyah Al-Nahrawānī (w. 390 H) dari kalangan *madrasah* Ibn Jarīr Al-Ṭabarī, Abu Bakr Al-Bāqilānī (w. 403 H) dari kalangan *madrasah* Malikiyyah, Ibn Al-Waraq Al-Hanbalī (w. 403 H), dari kalangan Hanabilah, dan Al-Qāḍī Abd Al-Jabbār (w. 415 H) dari kalangan Syafi‘iyyah.⁴⁶⁶ Namun kemudian proyek tersebut mulai mengalami kemandekan pada pertengahan abad ke-4 H sampai mengalam era

⁴⁶⁵ Lihat kembali: Abdu Al-Salām Baljī, *Taṭawwuru ‘ilmi Uṣūl Al-Fiqh wa Tajadduhu (wa Ta’aththaruhu bi Al-Mabāḥiṭh Al-Kalāmiyyah)*, (Beirut: Dār Ibn Hazm, 2010), hlm. 90-177.

⁴⁶⁶ Abdu Al-Salām Baljī, *Taṭawwuru ‘ilmi Uṣūl...*, hlm. 93-94.

jumūd dan taqlid, hal itu dimulai dengan adanya anggapan pintu ijtihad telah tertutup. Hingga usaha untuk menumbuhkan dan membangkitkan kembali usaha pembaharuan yang benar dalam ushul fikih, kondisi ini dipelopori oleh Abu Ishāq Al-Syātibī (w. 790 H/1388 M) dengan bukunya yang sangat monumental yaitu „*al-muwāfaqāt*“ dan Ibnu Khaldūn (w. 808 H/1406 H).⁴⁶⁷

Lalu kemudian pembaharuan selanjutnya terjadi pada abad ke-5 H, perubahan besar dalam konsep (*manhaj*) ilmu ushul fikih. Perubahan pada era ini dikenal dengan revolusi besar-besaran pada *manhaj* ushul fikih (*thawrah manhajiyyah kubrā*). Tokoh penting era ini adalah Abu Al-Husain Al-Baṣrīn Al-Mu‘tazilī (w. 436 H), Abu Al-Ma‘ālī Al-Juwainī (imam Al-Haramain, w. 478 H) dan Abu Hāmid Al-Ghazālī (w. 505 H). Ketiganya dari kalangan mazhab Syāfi‘ī.⁴⁶⁸

Menurut _Abdu Al-Salām Balājī, sampai pada era modern seruan pembaharuan mulai dilakukan oleh tokoh-tokoh seperti; Muhammad Al-Khuḍarī (1213 H/1798 M-1287 H/1870 M), Hasan Al-Turābī dan Muhammad Al-Dusūqī. Hanya saja arah dan seruan pembaharuan di sini masih bersifat secara umum, di mana para tokohnya tidak memberikan secara jelas batasan dan seperti apa proyek pembaharuan itu dalam ushul fikih.⁴⁶⁹ Walau sebenarnya banyak yang menyebutkan bahwa di abad-abad terakhir dari era taklid, tokoh pertama yang mengusung semangat pembaharuan dalam fikih dan ushul fikih secara khusus dan membuka kembali pintu ijtihad secara umum adalah Muhammad ibn _Ali Al-Syaukānī (1172 H/1760 M-1250 H/1834 M).⁴⁷⁰

Pada tahapan selanjutnya, usulan pembaharuan yang lebih konkrit yang dilakukan oleh tokoh ushul fikih kontemporer, seperti _Ali Hasaballah (w. 1398 H/1978 M) dalam bukunya „*uṣūl al-tasyrī‘ al-islāmī*“ dan _Abdul Karīm Zaidān dalam bukunya „*al-*

⁴⁶⁷ _Abdu Al-Salām Balājī, *Taṭawwuru „ilmi Uṣūl...*, hlm. 133-151.

⁴⁶⁸ _Abdu Al-Salām Balājī, *Taṭawwuru „ilmi Uṣūl...*, hlm.101-110.

⁴⁶⁹ _Abdu Al-Salām Balājī, *Taṭawwuru „ilmi Uṣūl...*, hlm. 271-276.

⁴⁷⁰ _Abdu Al-Salām Balājī, *Taṭawwuru „ilmi Uṣūl...*, hlm. 152-154.

wajīz". Di mana perubahan yang dilakukan keduanya adalah mulai memasukkan kaidah fikih dalam pembahasan ushul fikih, dengan menggunakan istilah „*al-qawā'id al-syar'iyyah*" sebagai ganti dari *al-qawā'id al-fiqhiyyah*.⁴⁷¹

Usulan memasukkan kaidah fikih ke dalam ushul fikih tentu memiliki alasan kuat bagi para pengusulnya. Hal ini mengingat pentingnya kaidah fikih dalam ijtihad dan fatwa hukum, sebagaimana sama pentingnya memasukkan *maqāṣid al-syar'iyyah* ke dalam ushul fikih. Bahkan beberapa ahli ushul menulis secara khusus buku tentang kaidah fikih tersebut, seperti Abu Al-Hasan Al-Karakhī (w. 340 H) yang kemudian diikuti oleh tokoh lain seperti Muhammad ibn Hārith al-Khasyanī Al-Andalusī (w. 361 H) dalam kitabnya „*uṣūl Fiqh ala mazhab Māliki*, Abu Al-Abbās Al-Qarafī (w. 684 H) dalam kitabnya „*al-furūq*".⁴⁷² Begitu juga Jalāl Al-Dīn Abdurrahman Al-Suyūṭī (w. 911 H) yang menulis secara panjang tentang kaidah fikih dalam bukunya „*al-asybāh wa al-naẓā'ir fī qawā'id wa furū' Al-Syāfi'iyyah*".⁴⁷³ Dan masih banyak buku-buku lain yang ditulis secara khusus tentang kaidah fikih dari lintas mazhab.⁴⁷⁴

Dari sekian karya tentang kaidah-kaidah fikih, buku „*al-qawā'id al-kubrā* yang dinamakan juga dengan *qawā'id al-aḥkām fī Iṣlāḥi al-anām*" karya Izzu Al-Dīn Abdu Al-Azīz ibn Abdu Al-Salām (w. 660 H) dianggap karya yang berbeda dengan yang

⁴⁷¹ Abdu Al-Salām Baljī, *Taṭawwuru 'ilmi Uṣūl...*, hlm. 307-311.

⁴⁷² Abdu Al-Salām Baljī, *Taṭawwuru 'ilmi Uṣūl...*, hlm. 306.

⁴⁷³ Imam Al-Suyūṭī memulai bahasan dalam bukunya ini dengan lima kaidah pokok yang itu menjadi dasar dalam kajian maslahat dan semua masalah fikih merujuk padanya. Lima kaidah pokok ini diulas secara panjang dan lengkap. Lihat kembali: Jalāl Al-Dīn Abdurrahman Al-Suyūṭī *al-asybāh wa al-naẓā'ir fī qawā'id wa furū' Al-Syāfi'iyyah*, cet. 3, (Kairo: Dār Al-Salām, 2006), hlm. 61-238.

⁴⁷⁴ Ulasan singkat tentang buku-buku kaidah fikih juga bisa dilihat pada karya; Artiyanto, *Kaidah-Kaidah Fikih sebuah Aplikasi dalam Bidang Muamalat dan Ekonomi Islam*, (Banda Aceh, Bandar Publishing, 2017), hlm. 35-53.

lainnya.⁴⁷⁵ Buku ini tidak hanya sekedar buku yang mengulas tentang kaidah fikih, namun juga membahas secara bersamaan tentang *al-maqāṣid al-syar'iyyah*. Buku ini secara panjang lebar banyak membahas tentang kaidah *maṣlahah* dan *mafsadah* dalam berbagai sisi.⁴⁷⁶ Pada akhirnya, sebagaimana yang disimpulkan _Abdu Al-Salām Balājī bahwa perbedaan mencolok pada karya ushul fikih lama dan baru sebelum era Syāṭibi adalah pada kurangnya pembahasan secara lengkap tentang *maqāṣid al-syar'iyyah* dan pembahasan yang tidak penting begitu banyak terdapat pada ushul fikih lama, sehingga ilmu ushul fikih menjadi ajang perdebatan.⁴⁷⁷ Walau demikian, tidak dipungkiri pasca era Syāṭibī, perkembangan ushul fikih kembali stagnan hingga era kebangkitan kembali.

Sebagaimana yang sudah diuraikan secara panjang lebar pada bab dua sebelumnya, bahwa konstruksi *al-kulliyat al-khamsah* pada hakikatnya sudah mulai muncul diskusi dan perbedaan pada penempatan urutan tingkat ke-daruratan-nya, walau perbedaan tersebut tidak besar dan hanya terjadi pada memposisikan mana yang lebih utama dari lima kebutuhan yang perlu dijaga (*al-kulliyat al-khamsah*).

Perubahan yang dilakukan pada konstruksi *al-kulliyat al-khamsah* menunjukkan bahwa ia bukanlah sesuatu yang *qaṭ'i* sehingga tidak bisa dilakukan perubahan. Perubahan dimaksud bisa pada urutan *kulliyat*-nya ataupun perubahan pada struktur *maqāṣid*. Tentunya perubahan tersebut setelah melakukan abstraksi yang menyeluruh dari seluruh ayat-ayat hukum.

Perubahan urutan pada *al-kulliyat al-khamsah* dan tawaran penambahannya misalkan, sebagaimana yang sudah diuraikan pada

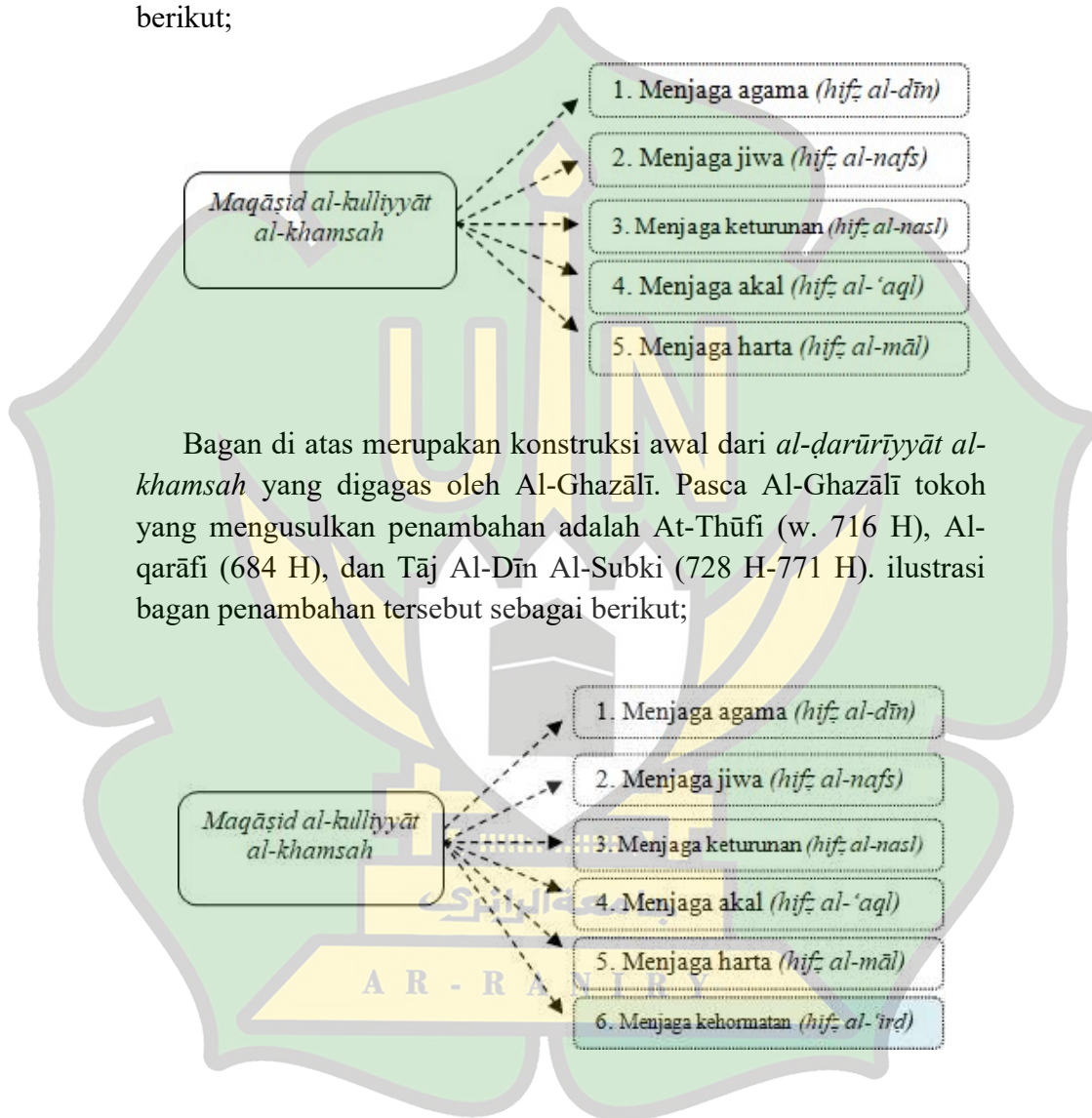
⁴⁷⁵ Jalāl Al-Dīn _Abdurrahman Al-Suyūṭī *al-asybāh wa al-naẓā'ir...*, hlm. 31.

⁴⁷⁶ Buku ini terdiri atas dua jilid cetakan Dār Al-Qalam, hampir keseluruhan isinya menguraikan tentang masalah dan mafsadah. Lihat kembali: _Izzu Al-Dīn _Abdu Al- _Azīz ibn _Abdu Al-Salām, cet. 6, (Damaskus: Dār Al-Qalam, 2020), hlm. 38.

⁴⁷⁷ _Abdu Al-Salām Balājī, *Taṭawwuru, 'ilmi Uṣūl...*, hlm. 276.

bab dua, telah terjadi di era-era awal. Tāj Al-Dīn Al-Subki (728 H-771 H) salah satu tokoh dari kalangan *syafi'īyyah* mengusulkan penambahan *al-kullīyyāt* menjadi enam dengan menambahkan kehormatan (*al-ird*).

Bagan dari perubahan tersebut bisa diilustrasikan sebagai berikut;



Bagan di atas merupakan konstruksi awal dari *al-darūrīyyāt al-khamsah* yang digagas oleh Al-Ghazālī. Pasca Al-Ghazālī tokoh yang mengusulkan penambahan adalah At-Thūfi (w. 716 H), Al-qarāfi (684 H), dan Tāj Al-Dīn Al-Subki (728 H-771 H). ilustrasi bagan penambahan tersebut sebagai berikut;

Pada bagan di atas terlihat sudah ada penambahan *al-kulliyāt* dengan memasukkan kehormatan sebagai *maqāṣid* yang ke enam, sehingga menjadi *al-kulliyāt al-sittah*. Di mana kehormatan (*al-,irḍ*) masih dianggap sama atau paling tidak dianggap sudah masuk dalam aspek keturunan. Al-Syātibī sendiri juga sebenarnya tidak menolak menjadikan *al-,irḍ* sebagai *maqāṣid al-darūriyyat* yang terpisah dengan keturunan.

Di sisi lain, Muhammad Sa‘īd Ramaḍān Al-Būṭī mengatakan bahwa urutan *al-kulliyāt al-khamsah* yang sudah dikenal dalam buku ushul fikih merupakan kesepakatan bersama (*ijma*). Bahkan menolak jika ada pandangan yang mendahulukan menjaga jiwa (*hiḏh al-naḑs*) daripada menjaga agama (*hiḏh al-dīn*). Ia beralasan demikian dengan dalil dari ayat al-Quran surat at-taubah ayat 111,⁴⁷⁸ yang artinya sebagai berikut; “*Sesungguhnya Allah Telah membeli dari orang-orang mukmin diri dan harta mereka dengan memberikan surga untuk mereka.*”

Berbeda dengan Ramaḍān Al-Būṭī terkait tentang sikapnya pada urutan *al-al-kulliyāt al-khamsah*, Ali Jum‘ah justru memiliki pandangan yang sangat berbeda. Ali Jum‘ah Muhammad menyatakan bahwa, urutan *al-kulliyāt al-khamsah* yang dianggap sangat relevan pada kebutuhan sekarang adalah menjaga jiwa, menjaga akal, menjaga agama, menjaga keturunan, dan menjaga harta. Meski demikian ia tetap menyatakan bahwa urutan yang ditawarkan itu bukanlah ingin berbeda atau menyalahi konsep yang sudah ditawarkan para ulama sebelumnya dan dinggap sudah mapan.

Adapun dari tawaran Ali Jum‘ah tersebut terlihat bahwa urutan *al-al-kulliyāt al-khamsah*, sudah mengalami pergeseran. Ia justru menempatkan menjaga jiwa di urutan pertama dari urutan

⁴⁷⁸ Muhammad Sa‘īd Ramaḍān Al-Būṭī, *Dawābiṭ Al-Maṣlahah...*, hlm. 262.

al-al-kullīyāt al-khamsah , dan menjadikan agama sebagai darurat *khamsah* berada pada urutan ketiga.⁴⁷⁹

Berbeda dengan apa yang diusulkan oleh tokoh sebelumnya, Thaha Jābir Al-Alwani salah satu tokoh kontemporer lainnya membatasi *maqāṣid* pada tiga aspek yaitu; *al-tauhīd*, *al-tazkiyyah*, dan *al-umran*. Ketiga aspek tersebut disebut sebagai *maqāṣid al-ulyā*. Ke tiga aspek *maqāṣid* tersebut berangkat dari makna ibadah dalam lafazh ayat yaitu *liya' budūn*.⁴⁸⁰

Di sisi lain, Abdullah Ahmed Al-Na'īm berupaya memperluas nilai-nilai universal dan tidak terpaku pada *maqāṣid al-syarīah* yang mencakup *al-darūriyyat (al-kullīyāt) al-khamsah* dan *al-darūriyyat al-sab'ah*,⁴⁸¹ tapi bergerak lebih jauh dan cenderung dengan berpendapat bahwa nilai-nilai universal yang terdapat dalam ayat-ayat *makkiyah* harus dikedepankan. Bahkan lebih jauh lagi, Al-Na'īm telah sampai pada kesimpulan bahwa ayat-ayat hukum yang turun di Madinah harus dianggap tidak berlaku lagi, karena bersifat parsial dan temporal. Karena itu sebagai gantinya prinsip-prinsip universal itulah yang harus dikedepankan, karena diduga lebih kuat mampu menjawab persoalan hukum Islam kontemporer.⁴⁸²

Apa yang diusulkan Abdullah Ahmed Al-Na'īm terkait ketidak berlakuan ayat-ayat hukum yang turun di Madinah, merupakan suatu terobosan yang sangat berani karena usulan tersebut tentu melawan arus utama dalam pemikiran Umat Islam bahwa semua ayat-ayat Al-Quran *ṣālih li kulli zamān wa al-makān*. Penulis sepakat dengan Abdullah Ahmed Al-Na'īm dalam hal

⁴⁷⁹ Alī Jum'ah Muhammad, *Al-Madkhal ila Dirāsah Al-Madzahib al-Fiqhiyyah*, cet. 4, (Kairo: Dār Al-salām, 2012), hlm. 392-398.

⁴⁸⁰ Ḥanān Luḥām, *Maqāṣid Al-Quran wa Laqad karramnā Banī Adam*, (Damaskus: Dār Al-Ḥanān, 2004), hlm. 22.

⁴⁸¹ Sampai di sini terlihat bahwa an'Na'īm memiliki usulan bahwa *maqāṣid* tidak hanya lima tapi sudah ada tujuh (*al-darūriyyat (al-kullīyāt al-sab'ah)*).

⁴⁸² Anton Jamal, *Rekonstruksi maqāṣid...*, hlm. 6.

menjadikan nilai-nilai universal sebagai sesuatu yang dikedepankan atau bahkan sebagai *kullīyat* dalam *maqāṣid al-syarī'ah*.

Lalu kemudian, jika diperhatikan dari ayat-ayat al-Quran dan sunnah Rasulullah saw., yang membicarakan dan menyinggung tentang keadilan sebagaimana yang sudah penulis uraikan di atas. Bisa disimpulkan bahwa keadilan merupakan nilai sekaligus prinsip⁴⁸³ yang sangat fundamental keberadaannya dalam syariat Islam. Di tambah dengan perubahan sosial dan kebutuhan manusia modern sekarang ini, rasanya tidak lepas dari kata *_keadilan_*.

Walau sebenarnya bahwa keadilan bukan satu-satunya sebagai nilai fundamental. Ada nilai-nilai lain yang bisa dijadikan sebagai *maqāṣid*, seperti yang ditawarkan oleh Luai Ṣāfi ketika menawarkan usulan baru terhadap *maqāṣid al-syarī'ah*, menjadikan enam *maqāṣid* berdasarkan hasil kesimpulan induktif (*istiqrā'*) terhadap teks-teks al-Quran dan hadis yaitu; amanah, kebebasan, persamaan/kesetaraan, keadilan, *rahmah*, dan *ihsān*. Dari keenam nilai tersebut, ia menyimpulkan bahwa kebebasan (*al-hurrīyah*) dan persamaan/kesetaraan (*al-musāwāh*) sebagai nilai Qur'ani yang tinggi meskipun dalam al-Quran tidak secara langsung menggunakan ke dua kata tersebut. Adapaun amanah, keadilan, *rahmah*, dan *ihsān*, ke empat kata tersebut banyak diulang-ulang dalam teks al-Quran.⁴⁸⁴

⁴⁸³ Di sini keadilan dimasukkan sebagai prinsip-prinsip dasar sebagaimana yang dilakukan Zapurkhan, disela pembahasannya tentang Jasser Auda, ia menulis beberapa contoh prinsip-prinsip dasar yang setelah dihitung ada empat prinsip yaitu; 1. Rasionalitas (rationality), 2. Asas kemanfaatan (utility), keadilan (justice), dan moralitas (morality). Ke empat prinsip itu sebutnya menjadi bagian tidak terpisahkan dari tujuan dan maksud utama dari disyariatkannya agama Islam. Lihat: Zapurkhan, *Rekonstruksi Paradigma Maqashid Asy-Syarī'ah; Kajian Kritis dan Komprehensif*, (Yogyakarta: IRCiSoD, 2020), hlm. 33.

⁴⁸⁴ Luai Ṣāfi, *Al-Syarī'ah wa Al-Mujtama'*; *Baḥṡ fi Maqāṣid AL-Syarī'ah wa „Alāqatuhā bi Al-Mutaghayyirāt Al-Ijtīmā'īyyah wa Al-Tārikhiyyah*, (Beirut: Dār Al-Fikr, 2017), hlm. 288-290.

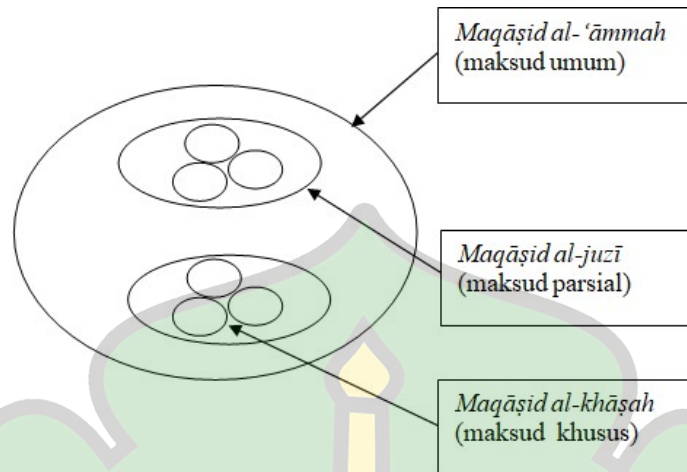
Nilai kebebasan juga dimasukkan sebagai *maqāṣid* oleh Rasyid Ridha dan Al-Ṭāhir Ibn ʿĀsyūr.⁴⁸⁵ Selain itu Al-Ṭāhir Ibn ʿĀsyūr menambahkan nilai lain sebagai *maqāṣid al-syarīʿah* yaitu ketertiban, toleransi (*al-samāḥah*), kemudahan dan fitrah manusia.⁴⁸⁶ Dengan demikian setidaknya sampai di sini dari tawaran para ahli di atas, maka nilai-nilai itu ada lebih dari satu, setidaknya bisa penulis simpulkan nilai-nilai dari pernyataan di atas, yaitu; kebebasan (*al-hurrīyah*), persamaan/kesetaraan (*al-musāwāh*), keadilan (*al-ʿadl*), toleransi (*al-samāḥah*), amanah (*al-amānatu*).

Menurut Zaprul Khan, menjadikan nilai-nilai universal (maksud umum) sebagai *maqāṣid* adalah contoh tawaran *maqāṣid al-syarīʿah* dalam pandangan ulama kontemporer. Jika diilustrasikan dalam bentuk bagan bahwa nilai-nilai universal menjadi *maqāṣid al-syarīʿah*, sebagaimana yang diilustrasikan oleh Jasser Auda, sebagai berikut;⁴⁸⁷

⁴⁸⁵ Zaprul Khan, *Rekonstruksi Paradigma Maqashid...*, hlm. 191.

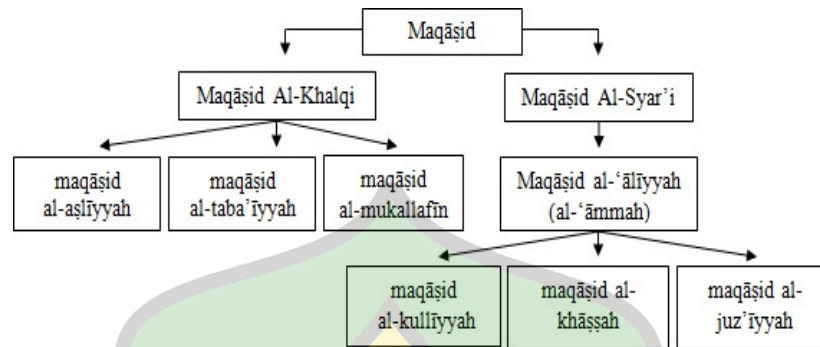
⁴⁸⁶ Muhammad Al-Ṭāhir bin ʿĀsyūr, *Maqāṣid Al-Syarīʿah al-Islāmiyyah*, cet. 9, (Kairo: Dāru Al-Salām, 2020), hlm. 65, & Zaprul Khan, *Rekonstruksi Paradigma Maqashid...*, hlm. 191.

⁴⁸⁷ Jasser Auda, *Membumikan Hukum Islam melalui Maqasid Syariah*, (Bandung: Mizan Pustaka, 2015), hlm. 40. Zaprul Khan, *Rekonstruksi Paradigma Maqashid...*, hlm. 194.



Bagan di atas menggambarkan bahwa maksud parsial dan maksud khusus keduanya ada dan mengikuti di dalam maksud umum yang lebih luas. Adapun maksud khusus itu sendiri ada dalam maksud parsial. Di sisi lain ada juga ilustrasi yang dibuat oleh Jamāl Al-Dīn Al-‘Aṭīyah, di mana maksud yang lebih tinggi itu adalah maksud fundamental atau tinggi (*al-maqāṣid al-‘āliyyah*) dengan istilah lain disebut juga maksud umum (*al-maqāṣid al-‘āmmah*). Di mana di bawah nya terdapat tiga maksud yang lebih kecil yang mengikutinya yaitu maksud umum atau universal (*al-maqāṣid al-kullīyyah* atau *al-maqāṣid al-‘āmmah*), lalu setelahnya ada *al-maqāṣid al-khāṣah*, dan yang terakhir adalah maksud yang parsial atau hukum-hukum cabang (*al-maqāṣid al-ju‘īyyah*).

Berikut ilustrasi pembagian macam dan tingkatan *maqāṣid* yang penulis kutip dari kajian yang sudah ada dalam buku-buku ushul fikih secara umum dan buku-buku *maqāṣid* secara khusus;



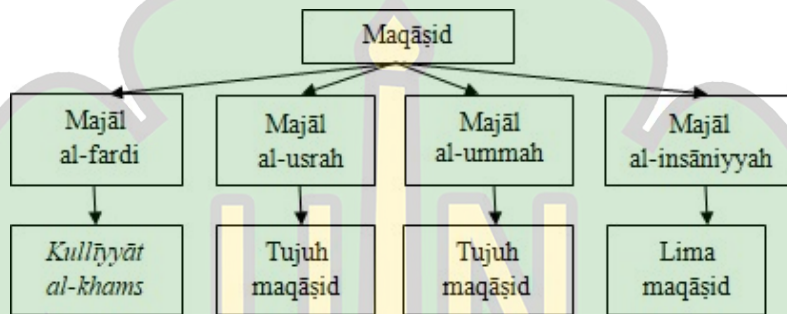
Dari bagan di atas, posisi *al-al-kullīyāt al-khamsah* berada pada tingkatan *maqāṣid al-kullīyyah*, adapun nilai-nilai lain seperti keadilan (*al-., adl*) dan kesetaraan (*al-musāwah*) berada pada tingkatan *al-maqāṣid al-., āliyyah* sebagai tingkatan dan jenis *maqāṣid* yang paling tinggi (fundamental).⁴⁸⁸

Namun demikian Jamāl Al-Dīn Al-Atīyah menjelaskan bahwa sampai sekarang pembahasan terhadap lima pokok yang mesti dijaga (*al-al-al-kullīyāt al-khamsah*) sudah bergeser dan meluas dari yang lima saja menjadi 24 *maqāṣid*. Oleh sebab itu, ia menawarkan pembagian dan tingkatan baru dalam rumusan *maqāṣid*. Tawaran tersebut adalah membagikan *maqāṣid* menjadi empat ruang lingkup besar (*majālāt*), yaitu; lingkup individu (*majāl al-fard*), lingkup keluarga (*majāl al-usrah*), lingkup masyarakat atau negara (*majāl al-ummah*), dan lingkup kemanusiaan (*majāl al-insāniyyah*). Kategorisasi seperti ini dianggap bisa mengakomodir perbedaan dalam menterjemahkan lima hal pokok —seperti pada lafazh *al-nasl*, *al-nasab*, dan *al-., ird*— dengan menempatkannya pada lingkup yang cocok. Bahkan dengan berbagai maksud dan

⁴⁸⁸ Jamāl Al-Dīn Al-Atīyah, *Naḥwa Taf'īl maqāṣid Al-Syarī'ah*, (Damaskus: Dār Al-Fikri, 2001), hlm. 111. Lihat juga: Muhammad Ahmad Al-Rifāyī'ah, *Ahammiyyah Maqāṣid Al-Syarī'ah fī Al-Ijtihād*, (Oman: Al-Jāmi'ah Al-Urduniyyah, 1992), hlm. 26-30, Muhammad Al-Ṭāhir bin Ḍāsyūr, *Maqāṣid Al-Syarī'ah...*, hlm. 63-72.

kullīyyāt yang ditawarkan sebagai penambahan dari *al-al-al-kullīyyāt al-khamsah*, bisa diletakkan pada ke empat lingkup yang dianggap sesuai.⁴⁸⁹

Berikut ilustrasi gambaran umum dari kategori atau tingkatan dan pembagian *maqāṣid* yang ditawarkan oleh Jamāl Al-Dīn Al-ʿAṭīyah untuk mengatasi dan mengakomodir adanya penambahan maksud-maksud lain dan yang bisa masuk dalam kategori yang berbeda⁴⁹⁰:



Dari bagan yang ditawarkan tersebut, memberikan kontribusi besar dalam pengembangan kajian *maqāṣid*. Setidaknya sebagaimana yang diakui oleh Ahmad Al-Qayyāṭī Muhammad, pengkategorian seperti itu menurutnya memberikan keseimbangan mana yang menjadi prioritas pada satu lingkup dan mana yang juga menjadi prioritas pada lingkup yang lain.⁴⁹¹

lingkup individu (*majāḷ al-fard*) maksud dan tujuan syara' yang harus dijaga adalah lima pokok utama atau dikenal dengan *al-al-kullīyyāt al-khamsah* yang sudah dikenal dalam buku-buku ushul fikih, hanya saja dalam lingkup ini Jamāl Al-Dīn Al-ʿAṭīyah memperkenalkan istilah *hifẓ al-tadayyun* (menjaga keberagaman), ia tidak menggunakan istilah *hifẓ al-dīn* yang secara makna itu

⁴⁸⁹ Jamāl Al-Dīn Al-ʿAṭīyah, *Naḥwa Tafʿīl...*, hlm. 139

⁴⁹⁰ Jamāl Al-Dīn Al-ʿAṭīyah, *Naḥwa Tafʿīl...*, hlm. 139-172.

⁴⁹¹ Ahmad Al-Qayyāṭī Muhammad, *Maqāṣid Al-Syarīʿah „Inda Al-Imām Mālik*, (Kairo: Dār Al-Salām, 2009), hlm. 111-112.

sebatas menjaga agama itu sendiri. Baginya, untuk seseorang urutan *maqāṣid* yang mesti terlebih dahulu dijaga adalah menjaga keberagaman dirinya, bukan agama itu sendiri. Langkah yang perlu dilakukan dalam *hifẓ al-tadayyun* adalah dengan memperkuat akidah yang lurus, menghindari dari perbuatan yang bisa meruntuhkan keimanan (akidah), menegakkan syiar ibadah fardhu, bersikap dengan akhlak Islam (jujur, ikhlas, amanah dan menunaikan amal shaleh), dan melakukan ketaatan dengan mengerjakan perkara wajib.⁴⁹²

Dalam lingkup keluarga (*majāl al-usrah*), di mana keluarga merupakan inti dari masyarakat, *maqāṣid* yang dijaga dalam lingkup ini yang ditawarkan Jamāl Al-Dīn Al-ʿAtīyah adalah menjaga hubungan antara dua pasangan (*tanzīm al-., alāqah bayna al-jinsiyain*), menjaga keturunan (*hifẓ al-nasl*)⁴⁹³, mewujudkan ketenangan, kasih sayang dan cinta kasih (*tahqīq al-sakanu wa al-mawaddah wa al-rahmah*), menjaga nasab (*hifẓ al-nasabi*)⁴⁹⁴, mengatur keteraturan sistem lembaga keluarga (*tanzīm al-jānib al-muassasai lil usrah*), menjaga keberagaman dalam keluarga (*hifẓ al-tadayyun fi al-usrah*), dan yang terakhir mengatur sistem keuangan keluarga (*tanzīm al-jānib al-mālī li al-usrah*).⁴⁹⁵

Adapun lingkup masyarakat atau negara (*majāl al-ummah*) *maqāṣid* yang ditawarkan untuk dijaga dan diwujudkan adalah pengaturan lembaga keumatan atau kenegaraan (*tanzīm al-*

⁴⁹² Jamāl Al-Dīn Al-ʿAtīyah, *Nahwa Tafʿīl...*, hlm. 145.

⁴⁹³ Di sini terlihat bahwa untuk lingkup keluarga Al-ʿAtīyah memakai istilah keturunan (*al-nasl*), adapun lingkup individu yang digunakan adalah kehormatan (*al-., ird*). Perbedaan ini belum terlihat begitu jelas di era sebelumnya pada masa *uṣūliyyūn*, sebagaimana pada uraian bab sebelumnya.

⁴⁹⁴ Maka jelaslah terlihat adanya perbedaan antara *al-nasl* dan *al-nasab*. Di mana *al-nasl* lebih dititik beratkan pada hubungan seksual yang sah antara suami istri untuk menjaga keturunan sebagai sarana menjaga keberlangsungan kehidupan. Adapaun *nasab* dititik beratkan pada garis keturunan, sehingga diharamkannya zina agar garis keturunan tidak kacau akibat tindak pidana zina. Perbedaan tersebut sebenarnya juga sudah mulai digagas oleh Ibnu ʿAsyūr dalam karyanya.

⁴⁹⁵ Jamāl Al-Dīn Al-ʿAtīyah, *Nahwa Tafʿīl...*, hlm. 148-154.

muassasai lil ummah), menjaga keamanan (*hifz al-amni*), menegakkan **keadilan** (*iqāmah al-.,adli*), menjaga agama dan akhlak (*hifz al-dīn wa al-akhlāq*), kerja sama dan solidaritas (*al-ta''āwun wa al-taḍāman wa al-takāful*), distribusi ilmu dan menjaga akal umat (*nasyr al-.,ilm wa hifz .,aqli al-ummah*), pembangunan dan menjaga sumber alam negara (*.,imārah al-arḍi wa hifz tharwah al-ummah*).⁴⁹⁶

Ruang lingkup yang terakhir adalah menjaga kemanusiaan (*hifz,al-insāniyyah*) diantara *maqāṣid* kemanusiaan yang diajukan Al-Atīyah adalah kerjasam sama, melengkapi dan saling mengenal (*al-ta''āruf wa al-ta''āwun wa al-takāmul*), mewujudkan pemerintahan global bagi manusia di muka bumi (*taḥqīq al-khilāfah al-.,āmmah li al-insān fi al-arḍi*), mewujudkan perdamaian dunia berdasarkan keadilan (*taḥqīq al-salām al-.,ālamī al-qāim .,ala al-.,adl*), perlindungan internasional terhadap HAM (*al-ḥimāyah al-dawlīyyah li ḥuqūq al-insān*), penyebaran dakwah Islam (*nasyr da''wah al-islām*).⁴⁹⁷

Dari empat lingkup (*majāl*) yang ditawarkan oleh Jamāl Al-Dīn Al-Atīyah, terlihat pola perlindungan dan pengembangannya mulai dari yang sifatnya individu hingga pada masyarakat atau negara bahkan sampai global (dunia). Hal ini tentu berbeda dengan konsep perlindungan yang telah dikenal dalam buku-buku ushul, tentunya disebabkan tingkat keperluan dan kebutuhannya dulu dan sekarang relatif berbeda dan berubah. Empat ruang lingkup yang ditawarkan Jamāl Al-Dīn Al-Atīyah juga berangkat hasil abstraksi dari ayat-ayat hukum dan ayat-ayat yang dianggap menjadi pendukung terhadap usulannya tersebut.

Kembali pada keadilan (*al-.,adlu*) sebagai *maqāṣid al-syarī''ah* sebagai titik fokus kajian disertasi ini. Hasil penelusuran penulis dari ayat-ayat tentang keadilan di atas, ditemukan ada dua

⁴⁹⁶ Jamāl Al-Dīn Al-Atīyah, *Nahwa Taf''il...*, hlm. 154-164.

⁴⁹⁷ Jamāl Al-Dīn Al-Atīyah, *Nahwa Taf''il...*, hlm. 164-172.

puluh empat (24) ayat al-Quran yang menyinggung tentang keadilan. Dengan rincian pada surat al-baqarah ada tiga ayat, surat an-nisa' ada empat ayat, surat al-maidah ada tiga ayat, surat al-an'am ada lima ayat, dan surat al-a'raf ada dua ayat, surat al-nahlu ada dua ayat, serta surat an-namlu, surat al-syura, surat al-hujurat, surat al-thalāq dan surat al-infithār masing-masing ada satu ayat.

Adapun hadis Rasulullah saw., sejauh penelusuran penulis sebagaimana yang sudah diuraikan di atas ada sepuluh hadis yang menyinggung tentang keadilan. Dengan adanya 24 ayat al-Quran di surat yang berbeda dan sepuluh hadis Nabi Muhammad saw., yang menceritakan dan menyinggung tentang keadilan, tidaklah berlebihan untuk penulis simpulkan bahwa hal tersebut cukup menjadikan '**keadilan**' sebagai maqāṣid fundamental yang perlu dijaga, di mana nantinya maqāṣid keadilan ini akan diikuti oleh maqāṣid lain di bawahnya.

Sehingga bisa dikatakan bahwa keadilan sebagai *maqāṣid al-,ālīyyah*, sedangkan yang lainnya seperti menjaga jiwa, harta, keturunan, dan beberapa *kulliyāt* lainnya sebagai *maqāṣid al-kullīyyah*. Model kesimpulan ini berangkat setelah penulis meneliti dari ayat-ayat dan hadis —yang sudah disebutkan di atas— secara induktif (*istiqrā'*). Cara seperti ini pula yang sudah dilakukan pada ahli ushul fikih seperti Al-Syāṭibī ketika menyimpulkan bahwa semua aturan dan tuntunan syariah (fikih) baik itu perintah, larangan atau kebolehan ataupun penetapan (pengkondisian sesuatu) adalah untuk mendatangkan manfaat dan menolak mudarat (mafsadat) bagi manusia'. Kesimpulan tersebut diambil oleh Al-Syāṭibī setelah meneliti ayat-ayat al-Quran secara induktif.⁴⁹⁸ Hal yang sama juga dilakukan oleh Muhammad Abd Al-Athi Muhammad Ali, ketika menyimpulkan tentang kemaslahatan, di

⁴⁹⁸ Lihat kembali: Al Yasa' Abubakar, *Metode Istishlahiah: Pemanfaatan Ilmu Pengetahuan dalam Ushul Fiqih*, (Banda Aceh: Bandar Publishing, 2012), hlm. 35.

103-112.

⁵⁰⁰ Muhammad Sa'īd Ramaḍān Al-Būṭī, *Ḍawābiṭ Al-Maṣlahah fī Al-Syarī'ah Al-Islāmiyyah*, cet. 7, (Damaskus: Dār Al-Fikr, 2009), hlm. 87-88.



maka cukuplah dengan keberadaa ayat itu sebagai penjelas segala sesuatu dan sebagai petunjuk”.

Muhammad Sa‘īd Ramaḍān Al-Būṭī menambahkan ayat lain yang serupa dengan surat an-nahl ayat 90 di atas —ayat ini juga sudah penulis sebutkan dan uraikan pada pembahasan di awal bab ini— yaitu surat an-nisa‘ ayat 58;⁵⁰¹

Artinya: *“Sesungguhnya Allah menyuruh kamu menyampaikan amanat kepada yang berhak menerimanya, dan (menyuruh kamu) apabila menetapkan hukum di antara manusia supaya kamu menetapkan dengan adil”*, (QS. An-Nisa‘: 58).⁵⁰²

Al-Qurṭubī dalam al-jāmi‘ li aḥkāmi al-Quran ketika mentafsirkan surat an-nahl ayat 90 di atas, menjelaskan ada enam masalah yang terkandung dalam penjelasan ayat tentang _keadilan_ tersebut. Di antara penjelasan tersebut adalah riwayat Ibnu Mas‘ūd seperti yang diuraikan di atas, hanya saja riwayat yang dikutip Al-Qurṭubī sedikit lebih singkat dengan lafazh yang sedikit berbeda. Ibnu Kathīr (w. 700-774 H) juga mengutip riwayat dari Ibnu Mas‘ūd dalam bukunya Tafsīr al-qurān al-‘aẓīm.⁵⁰³ Al-Qurṭubī mengutip riwayat dari Ibnu Mas‘ūd terkait komentarnya dari surat

⁵⁰¹ Muhammad Sa‘īd Ramaḍān Al-Būṭī, *Dawābiṭ Al-Maṣlahah...*, hlm. 88.

⁵⁰² Kementerian Agama RI, *Al-Qur‘an...*, hlm. 87.

⁵⁰³ AL-Imām Al-Ḥāfiẓ Abī Al-Fidā‘ Isma‘īl Ibnu Kathīr Al-Qurasyī Al-

Dimasyqī, *Tafsīr Al-Qurān Al-ʿAzīm*, jld. 2, (Kairo: Dār Al-Tauzīʿ, 1998 M/1419 H), hlm. 758.



an-nahl ayat 90, Al-Sya‘bī berkata dari Basyīr ibn Nuhaik ia mendengar bahwa Ibnu Mas‘ūd berkata;⁵⁰⁴

ذُذِ أَجْأَ أَّةَ بَأَ لَأَ رَأَ نَ ذُرِّي مَخْنِي وَ رَشَّ
دِيخَ ةَ

“ini merupakan ayat yang komprehensif dalam al-Quran berkaitan dengan kebaikan yang akan diikuti dan kejahatan (keburukan) yang mesti di jauhi”.

Adapun Penjelasan lengkap Al-Qurtubī mengenai enam masalah dalam ayat tersebut adalah sebagai berikut.⁵⁰⁵

Pertama, riwayat dari _Utsman ibn Maz‘ūn ia berkata; _ketika turun ayat ini, saya membacaknya di depan _Alī ibn Abī Ṭālib kemudian _Alī merasa kagum lalu ia berkata _wahai keluarga semua ikutilah pesan ayat tersebut, kamu akan beruntung, demi Allah sesungguhnya Allah mengutus dia untuk mengajak kalian dengan kemuliaan akhlak. Pada lafazh yang lain disebutkan sesungguhnya _Alī ibn Abī Ṭālib ketika ada orang yang berkata padanya; _sesungguhnya anak saudaramu meyakini bahwa Allah menurunkan padanya ayat „*innallāha ya “murukum bi al-.,adli wa al-ihsān”*“, lalu _Alī berkata ikutilah kalian semua anak dari saudaraku, demi Allah sesungguhnya dia tidak memerintahkan kecuali untuk memperbaiki akhlak.

_Akramah berkata; Rasulullah saw., membacakan kepada Al-Walid ibn Al-Mughairah ayat „*innallāha ya “murukum bi al-.,adli wa al-ihsān”*“, sampai akhir ayat, lalu Al-walid berkata _wahai anak dari saudaraku ulangilah! Lalu Rasulullah mengulanginya dan Al-walid berkata _demi Allah sesungguhnya ayat ini sungguh mengagumkan (*laḥalāwah*) dan padanya sungguh ada keindahan (*laṭalāwah*), pangkalnya sungguh

⁵⁰⁴ Abū _Abdillah Muhammad ibn Aḥmad Al-Anṣārī Al-Qurtubī, *Al-Jāmi” li Aḥkāmi Al-Qur”ān*, jld. 10, taḥqīq wa taḥrīj _Imād Zakī Al-Bārūdī & Khairī Sa‘īd, cet. XI, (Kairo: Maktabah Taufiqiyyah, 2014), hlm. 127.

⁵⁰⁵ Abū _Abdillah Muhammad ibn Aḥmad Al-Anṣārī Al-Qurtubī, *Al-Jāmi” li Aḥkāmi...*, hlm. 127-130.

bertunas dan pucuknya sungguh berbuah, dan itu bukanlah perkataan manusia.

Disebutkan oleh Al-Ghaznawī bahwa _Utsman ibn Maz'ūn ia seorang *qāri'*, _Utsman berkata _awalnya saya masuk Islam karena merasa malu dengan Rasulullah saw., sampai turun ayat ini dan ketika itu saya bersama Rasul, lalu setelah itu kokohlah iman dalam hati saya'. Ibnu Mas'ūd berkata _ini merupakan ayat yang komprehensif dalam al-Quran tentang kebaikan yang mesti diikuti dan keburukan yang mesti dijauhi.

Kedua, para ulama berbeda pendapat dalam men-*ta''wīl*-kan kata keadilan (*al-.,adlu*) dan kebaikan (*al-iḥsān*) yang ada dalam ayat tersebut. Ibnu _Abbās mengatakan bahwa *al-.,adlu* di-*ta''wīl*-kan dengan makna tiada tuhan selain Allah (*lā ilāha illa Allāh*), dan *al-iḥsān* di-*ta''wīl*-kan dengan makna menunaikan kewajiban (*adā'' al-farāiḍ*). Ada yang berpendapat *al-.,adlu* bermakna kewajiban (*al-farḍ*) dan *al-iḥsān* adalah sunnah (*al-nāfilah*). Dalam hal ini Al-Qurtubī mengomentari riwayat Ibnu _Abbās yang memaknai *al-iḥsān* dengan makna menunaikan kewajiban (*adā'' al-farāiḍ*). Al-Qurtubī mengatakan bahwa pendapat seperti ini perlu didiskusikan lagi, karena menurutnya menunaikan kewajiban merupakan uraian dari *al-islām*, hal ini terlihat ketika Rasulullah menjelaskan tentang Islam ketika menjawab dari pertanyaan malaikat Jibril dalam sebuah hadis.

_Alī ibn Abī Ṭālib berpendapat bahwa *al-.,adlu* bermakna pertengahan (*al-inṣāf*) dan *al-iḥsān* adalah keutamaan (*al-ṭafaddul*). Ibnu _Aṭiyah berkata bahwa *al-.,adlu* dimaknai dengan setiap kewajiban dari akidah dan syariat dalam menunaikan segala amanah, meninggalkan kezhaliman dan bersikap pertengahan serta memberikan hak. Adapun *al-iḥsān* merupakan setiap perbuatan sunnah.

Ibnu Al-_Arabī berkata bahwa *al-.,adlu* memiliki tiga makna yaitu makna di antara hamba dan Tuhannya dan makna di antara hamba dengan dirinya sendiri, serta makna antara dirinya

dengan makhluk lainnya. Adapun makna *al-,adlu* di antara hamba dan Tuhannya adalah memprioritaskan hak Tuhannya yang ada pada dirinya dengan mengutamakan ridha-Nya daripada keinginan dirinya sendiri, serta menjauhi segala yang dilarang dan mengerjakan segala apa yang diperintahkan-Nya. Sedangkan makna *al-,adlu* di antara hamba dengan dirinya sendiri adalah mencegah dirinya terhadap apa-apa yang merusak atau menghancurkan dirinya, sebagaimana firman Allah „*dan mencegah jiwa dari hawa nafsu* (QS. An-Nazi‘at: 40)“. Meninggalkan ketamakan dari keinginan dan menghiasi diri dengan sikap qanaah dalam segala kondisi dan makna. Kemudian yang terakhir makna *al-,adlu* antara dirinya (hamba) dengan makhluk lainnya adalah memberikan nasehat, meninggalkan segala bentuk pengkianatan baik sedikit maupun banyak, kejujuran atau keadilan (*al-inṣāf*) dari dirimu terhadap diri mereka dalam segala bentuk, tidak menyakiti kepada siapapun baik dengan perkataan dan perbuatan, baik secara sembunyi maupun terang-terangan. Sabar terhadap musibah atau bala yang menimpa.

Al-Qurtubī menyatakan bahwa penjelasan makna *al-,adlu* oleh Ibnu Al-‘Arabī di atas merupakan penjelasan yang baik dan seimbang.

Adapun penjelasan ke tiga dan ke empat adalah penjelasan dari lafazh ayat „*wa ūā“ dhi al-qurbā“ wa yanhā „an al-fakhsyā“ wa al-munkar wa al-bagh“*. Meskipun tidak ada lafazh keadilan, lanjutan ayat ini juga dijelaskan oleh Al-Qurtubī berkaitan dengan menghubungkan silaturahmi dengan saudara termasuk memberikan mereka materi atau harta yang dimiliki. Kemudian yang termasuk dalam kategori *al-baghyu* salah satunya adalah kezhaliman (*al-zulmu*). Oleh karena lawan dari keadilan adalah kezhaliman, maka ayat ini pada hakikatnya saling keterkaitan.

Kemudian penjelasan kelima, Al-Qurtubī mengutip pernyataan dari penjelasan Abū ‘Abdullah Muhammad ibn Isma‘īl

Al-Bukhārī yang dikenal dengan Imam Al-Bukhārī. Al-Bukhārī dalam kitab *ṣaḥīḥ*-nya menjelaskan ayat 90 dari surat an-nahl dan juga surat Yunus surat 23 serta surat al-hajj ayat 60, ke tiga ayat tersebut dijelaskan maknanya yaitu tidak melakukan keburukan (kejahatan) terhadap muslim ataupun non muslim. Al-Bukhārī juga mengutip hadis dari _Āisyah untuk menguatkan makna tersebut, Rasulullah saw., bersabda;

أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ
وَرَسُولُهُ

Artinya: _adapun Allah yang sudah menyembuhkanku dan adapun saya, maka saya membenci melakukan sesuatu yang menimbulkan keburukan kepada orang lain’.

Adapun penjelasan keenam terkait *amar ma’ruf* dan *nahi mungkar*, Al-Qurtūbī meriwayatkan bahwa ada sekelompok orang melaporkan seorang gubernur (*al-,,āmil*) kepada amirul mukminin Abū Ja’far Al-Manṣūr Al-__Abbāsī, dan ketika itu awalnya amirul mukminin keliru dalam memberikan keputusan, sehingga seorang pemuda membacakan ayat tentang perintah keadilan dan berbuat baik. Sehingga akhirnya Abū Ja’far Al-Manṣūr merasa kagum dengan apa yang didengarnya dan memberi keputusan lain.

Penjelasan dari Al-Qurtūbī terkait ayat _keadilan’ jelas menunjukkan bahwa keadilan bukan hanya sebagai kebutuhan akan tetapi ia merupakan perintah (instruksi) ilahi yang wajib dan harus ditunaikan oleh hamba-Nya. keadilan merupakan tuntutan dan kebutuhan bagi semua orang baik pada zaman dulu apalagi sampai sekarang masa modern yang dikenal di era disrupsi. Perubahan yang begitu radikal pada ilmu pengetahuan dan teknologi serta pengaruh globalisasi, sudah merubah pola hidup masyarakat dunia. Ketimpangan negara-negara maju dengan dunia ketiga, proses hukum di pengadilan, tuntutan sumber daya alam agar bisa dinikmati semua anak bangsa, pembagian hasil alam dan seterusnya, semua bertumpu pada satu kata yaitu _keadilan’.

Dengan demikian keadilan menjadi kebutuhan fundamental bagi semua orang dan menjadi isu utama di zaman modern sekarang ini.

Karena keadilan memiliki peran yang sangat penting dalam kehidupan secara umum (*al-ḥayah al-,āmmah*), karena itulah Ibn Al-Qayyim mengatakan:⁵⁰⁶

فِإِذَا كَرَّتْ أَلْرَاتِ أَدْلٍ وَ لَسْبَرِ وَجْهِ نَبِيِّ ظَرَقَ النَّبِيُّ رَشِعَ شَلِّ وَ دَدَّ

Jika tanda-tanda keadilan muncul dan wajahnya bersinar dengan cara apa pun, maka di sana ada hukum dan agama Tuhan’.

Oleh karena itu, tawaran baru dari perubahan konstruksi *maqāṣid al-syarī’ah* melalui proses induktif (*istiqrā’*) ayat-ayat dan hadis di atas, dan dengan mempertimbangkan tingkat kebutuhan zaman modern sekarang, adalah dengan menjadikan keadilan yang merupakan salah satu nilai penting⁵⁰⁷ sebagai salah satu *maqāṣid al-darūriyyat*.

Hal ini dikarenakan *al-kulliyāt al-khamsah* yang selama ini dikenal, menurut Luay Ṣāfi sebagai salah satu tokoh kontemporer, hanya berkaitan secara khusus pada ibadah dan muamalah secara umum, tanpa mempertimbangkan konteks yang lebih spesifik seperti sosial masyarakat (*al-ijtimā’iyyah*), ekonomi (*al-iqtisādiyyah*), dan politik atau pemerintahan (*al-siyāsiyyah*). Hal inilah yang mendorong Ibnu Taymiyyah dan muridnya Ibnu Al-Qayyim menjadikan keadilan (*al-,adlu*) sebagai nilai tertinggi (*al-qīmah al-,ulyā*) dalam konteks politik Islam (*al-siyāsah al-syarī’iyyah*).⁵⁰⁸

Hanya saja penempatan nilai keadilan pada hierarki *maqāṣid* inilah diperlukan penjelasan lebih lanjut.

⁵⁰⁶ Ibn Qayyim Al-Jawziyyah, *Al-Ṭuruq Al-Ḥukmiyyah fī Al-Siyāsah Al-Syarī’iyyah*, (Kairo: Dār Al-Bayan, t.t), hlm. 13.

⁵⁰⁷ Nilai-nilai penting dan fundamental lainnya sebagaimana yang telah diuraikan pada pembahasan sebelumnya adalah seperti kebebasan (*al-hurrīyyah*), persamaan/kesetaraan (*al-musāwah*), dan toleransi (*al-samāḥah*).

⁵⁰⁸ Luay Ṣāfi, *Al-Syarī’ah wa Al-Mujtama’; Baḥṡ fī Maqāṣid AL-Syarī’ah wa „Alāqatuhā bi Al-Mutaghayirāt Al-Ijtimā’iyyah wa Al-Tārikhiyyah*, (Beirut: Dār Al-Fikr, 2017), hlm. 289.

1) Perkembangan konsep *al-al-kullīyāt al-khamsah*

Sebagaimana yang sudah diuraikan pada bab II tentang *al-kullīyāt al-khamsah* dalam kajian *uṣūliyyūn* abad V H-VIII H, di sini akan dijelaskan secara umum konsep *al-kullīyāt al-khamsah* dan proses abstraksinya.

Para ulama sepakat bahwa syariat Islam memelihara *maqāṣid al-darūriyyat*.⁵⁰⁹ Imam Al-Juwaynī menjelaskan beberapa hal yang kemudian dikenal sebagai *al-al-kullīyāt al-khamsah*. Ia mengatakan;⁵¹⁰

أَلَا أَلِهَاتٌ نَبُذَتْ أَرْشَعُ فِي الْأَوْلِيَّاتِ إِنَّهَا زَوْجَرٌ وَابْدَلَةٌ أَلِمَ الطُّومَ ابَّ لَطَاصِ
و
أَتْرُوجَ الطُّومَ ابَّ لَدُودِ وَالْأَوَالَ طَوَاةَ تَنِّ أَرْسَلَةَ ابَّ لَعَى.

„adapun pada larangan, maka syariat menetapkan hal-hal yang menjerakan sebagai hukuman dalam upaya pencegahan. Secara umum yaitu darah terpelihara dengan pemberlakuan *qishas*, seksualitas akan terpelihara dengan keberlakuan *hudūd*, dan harta akan terjaga dari pencurian dengan memberlakukan sanksi potong tangan”.

Senada dan mengikuti terminologi gurunya, Al-Ghazālī juga menyebutkan *al-usūl al-khamsah*, ia menyatakan;

وَالطُّودَ أَرْشَعُ أَنْ أَخْلَقَ مَخْسَةً, وَوَأَنْ دَبَّغَ دَابَّاهِمَ دَابَّاهِمَ وَدَسِمَ وَكَلَمَ
وَبَسَمَ
وَاللِّمَّ. نَكَّ الْأَخْضَمْنَ حَدَّغَ دُذِّ الضَّرْوَلِ الْإِخْلَاسَةَ نَبِّ وَأَطَّحَةَ وَلَكِ الْأَنْدُوتِ
دُذِّ

الضَّرْوَلِ نَبِّ وَانْدَسَدَةَ وَكَلَمَ أَطَّحَةَ⁵¹¹

„dan tujuan syara' terhadap makhluk itu ada lima, yaitu memelihara agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta mereka. Setiap yang mengandung upaya memelihara kelima hal prinsip ini

⁵⁰⁹ Abu Ishāq Al-Syāṭibī Ibrāhīm ibn Mūsā Al-Lakhmī Al-Gharnāṭī al-Mālikī, *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī'ah*..., hlm. 28. Al-Syāṭibī menyatakan adanya ijmal dalam hal ini.

⁵¹⁰ Al-Juwaynī, *Al-Burhān fī Uṣūl Al-Fiqh*, jld. 2, (Beirut: Dār Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 1997), hlm. 163. Lihat juga tulisan: Jabbar Sabil, *Maqasid Syariah*, (Depok: Rajawali Pers, 2022), hlm. 100-105.

⁵¹¹ Al-Ghazali, *al-mustasfa min 'Ilm Usul...*, hlm. 313



disebut *maslahat*, sebaliknya setiap yang menghilangkan kelima usul ini disebut *mafsadat* dan menolaknya (*mafsadat*) adalah *maslahat*”.

Selanjutnya, manakala melakukan sistematisasi peningkatan *maslahat* pada tiga peringkat, Al-Ghazālī tidak membuat definisi secara khusus. Ia hanya menyatakan bahwa pemeliharaan kelima hal pokok tersebut merupakan *maslahat* yang peringkatnya primer (*darurat*), ia menyatakan;

وَأَمَّا فِي الْمَسْأَلَةِ حَلِّهَا وَوَلَدِهَا فِي رِيَّةِ الْوَرُورَاتِ، لَوِي الْمَرَاتَةِ فِي الْمَطَاحِلِ.
 وَإِنَّمَا لِنِضَاءِ الرَّشَعِ نَلِذِي الْكَذْرِ الْمَضْرِي وَكُلُّوْبَةِ الْمَخْرَجِ، لِيْلِ نَدِيْحَ، لِنِ
 اَدْلِي
 فَوْتِ نِيْلِ اَخْلَقِ دِيْهِمْ

„pemeliharaan lima dasar (*asal*) ini berada pada peringkat darurat, jadi ia merupakan peringkat terkuat dalam *maslahat*. Misalnya keputusan syariat tentang memerangi kafir yang menyesatkan dan sanksi terhadap orang-orang yang berbuat *bid'ah* yang mengajak pada *bid'ah*nya, alasannya karena ini merusak agama masyarakat”.

Secara etimologis kata *darūrah* berarti kebutuhan (*al-iḥtiyāj*) terhadap sesuatu.⁵¹² Secara terminologis imam Al-Suyūṭī mendefinisikan;⁵¹³

اَوْرُوْرَةٌ وَاَوْ اِنطِي اِحْلَاجَةٌ اَوَّلًا لِكُلِّ حِدِّ اَوْرُوْرَةٌ

„*darurat* adalah sesuatu yang kebutuhan atasnya mencapai tingkat primer”.

Al-Syawkānī mendefinisikan lebih detail, ia menyatakan bahwa;⁵¹⁴

⁵¹² Ibnu Manzūr, *Lisān Al-., arab*, jld. 5, (Kairo: Dār Al-Hadīth, 2003), hlm. 487.

⁵¹³ Jalāl Syams Al-Dīn Muhammad ibn Aḥmad Al-Maḥalli, *Syarh Matn Jam" Al-Jawāmi"*, jld. 2, (Lebanon: Dar ibn _Abūd, t.t), hlm. 281.

⁵¹⁴ Al-Syawkānī, *Irsyād Al-Fuḥūl*, (Beirut: Dār Al-Fikr, t.t), hlm. 216.



sesuatu yang *qath"i*, kesimpulan seperti ini didasarkan pada hasil

⁵¹⁵ Ibn Āsyūr, *Maqāṣid Al-Syarī"ah*..., hlm. 76.

⁵¹⁶ Izz Al-Dīn Ibn Zaghībah, *Al-Maqāṣid Al-„Ammah li Al-Syarī"at Al-Islāmiyyah*, (Kairo: Dār Al-Safwah, 1996), hlm. 164.



penelusuran terhadap teks (ayat dan hadis) secara induktif (*istiqrā'*). Oleh karena itu tidak heran jika Ibnu ʿAsyūr menolak memasukkan kehormatan (*al-ʿ, ird*) dalam kategori primer (*darurīyyah*) sebagaimana yang diusulkan oleh Ibnu Subkī dan tokoh lainnya.⁵¹⁷ Baginya, *al-ʿ, ird* hanya bisa masuk dalam kategori *al-ḥājī*.⁵¹⁸ Menurut Ibnu ʿAsyūr, ayat 12 surat Al-Mumtahanah merupakan dasar hitungan *al-al-kullīyāt al-khamsah*.⁵¹⁹ bahkan Ramadan Al-Būṭī menolak jika dilakukan penambahan pada *al-al-kullīyāt al-khamsah*, hal ini mengingatkan bahwa kesimpulan lima pokok *al-al-kullīyāt al-khamsah* tersebut sudah melalui proses abstraksi yang panjang yang dilakukan oleh para ulama. Bahkan keadilan yang pernah diusulkan untuk dijadikan sebagai *maqāṣid* menambahkan dari lima dianggap tidak perlu mengingat *al-al-kullīyāt al-khamsah* sudah sangat mengandung keadilan. Namun demikian bukan berarti keadilan sebagai nilai tidak bisa dijadikan sebagai salah satu *maqāṣid* yang tingkat kedaruratannya setara dengan *al-al-kullīyāt al-khamsah* yang sudah dikenal. Hal ini akan diuraikan lebih lanjut pada paragraf berikutnya.

Menurut KBBI, kata *abstraksi* berarti metode untuk mendapatkan kepastian hukum atau pengertian melalui penyaringan terhadap gejala atau peristiwa.⁵²⁰ Dalam bahasa Arab, kata ini sepadan dengan kata *al-tajrīd*, yaitu aktivitas mental yang berangkat dari perkara partikular (*al-juzʿīyyāt*) menuju pada pembentukan konsep universal (*al-kullīyyāt*).⁵²¹ Dari itu abstraksi disebut immaterialisasi, yaitu proses meninggalkan aspek fisis dari objek yang diabstraksikan.⁵²² Ini disebut meninggalkan aspek fisis, karena yang dituju adalah konsep yang abstrak. Konsep abstrak-

⁵¹⁷ Silakan lihat kembali pembahasan ini pada bab II disertasi ini.

⁵¹⁸ Ibn ʿAsyūr, *Maqāṣid Al-Syarīʿah*..., hlm. 77.

⁵¹⁹ Ibn ʿAsyūr, *Maqāṣid Al-Syarīʿah*..., hlm. 79

⁵²⁰ Tim Redaksi, *Kamus Besar*..., hlm. 4.

⁵²¹ Majmaʿ al-Luhghah al-ʿArabīyyah, *al-Muʿjam al-Falsafī* (Kairo: al-Amīriyyah, 1983), hlm. 39.

⁵²² W. Poespoprodjo, *Logika Scientifika: Pengantar Dialektika dan Ilmu*, cet. II (Bandung: Pustaka Setia, 2007), hlm. 69.

universal itu sendiri berupa ide, gambar, rupa atau penampakan di dalam intelek sebagai representasi dari objek. Ide dalam bahasa Arab disebut *fikrah*, yaitu gambaran di dalam pikiran (*al-ṣūrah al-dzihniyyah*) yang kerap dipadankan dengan kata *al-ma,,nā* yang berarti konsep.⁵²³

Menurut Poespoprodjo semua pengetahuan intelektual manusia mempunyai objek hal yang abstrak. Secara umum terdapat tiga taraf abstraksi yang sekaligus membagi pengetahuan manusia ke dalam tiga golongan. Yaitu; *pertama*, tingkat abstraksi fisis, *kedua*, tingkat abstraksi matematis, dan *ketiga*, tingkat abstraksi metafisis.⁵²⁴

Sebagai hasil abstraksi fisis, ilmu fikih, ilmu usul fikih dan ilmu maqasid, masih memuat kualitas material dari ayat-ayat hukum. Lalu pada tahap abstraksi matematis, kualitas material disingkirkan dengan tetap membiarkan kuantitasnya sepanjang masih terukur. Pada tahap ini para ulama menghasilkan kaidah fikih, kaidah usul fikih dan kaidah maqasid.⁵²⁵

Al-Syātibī menyatakan bahwa untuk pemeliharaan daruriyat dilakukan dengan dua perkara yaitu; *pertama*, sesuatu yang menegakkan rukun-rukunnya dan menetapkan kaidah-kaidahnya, dan itu ibarat dari memeliharanya dari sisi wujud (*min jānibi al-wujūd*), dan *kedua*, sesuatu yang mencegah darinya kerusakan yang

⁵²³ Majma', *al-Mu,,jam al-Falsafī...*, hlm. 138.

⁵²⁴ Menurut Poespoprodjo, pada abstraksi fisis disingkirkan ciri-ciri individual dan konkret, tapi masih ada kualitas materialnya. Selanjutnya abstraksi tahap matematis menghasilkan teori ilmu hukum. Di sini, yang disingkirkan bukan hanya ciri-ciri individual dan konkret, bahkan juga kualitas inderawinya. Hal yang dipertahankan hanya kuantitasnya, sepanjang kuantitas tersebut dapat diukur. Adapun pada abstraksi metafisis, disingkirkan ciri individual dan konkret, kualitas inderawi dan kuantitas sehingga menjadi bersih dari kejasmanian. Lihat: W. Poespoprodjo, *Logika Scientifika...*, hlm. 69.

⁵²⁵ _Abd al-Raḥmān Ibrāhīm al-Kaylānī, *Qawā,,id al-Maqāṣid ,,ind al-Imām al-Syātibī: ,,Araḍan wa Dirāsatan wa Tahḷīlan* (Beirut: Dār al-Fikr, 2000), hlm. 55. Menurut _Abd al-Raḥmān Ibrāhīm al-Kaylānī, kaidah *maqāṣidiyyah* merupakan jenis kaidah baru yang berbeda dari *al-qawā,,id al-usūliyyah* dan *al-qawā,,id al-fiqhiyyah*.

terjadi atasnya atau di dalamnya dan ini ibarat dari menjaganya dari sisi ketiadaan (*min jānibi al-, adam*).⁵²⁶ Ke dua sisi sebagai jalan untuk pemeliharaan daruriyat, maka dalam hal ini para ulama memberikan contoh penerapannya pada lima hal pokok (*al-al-kullīyāt al-khamsah*) berdasarkan hasil abstraksi dari teks al-Quran dan hadis.

Epistemologi *maqāṣid* dan *al-kullīyāt al-khamsah* yang dirumuskan para ulama dengan pola mengabstraksikan universalialia dari partikularia. Para *uṣūliyyūn* dari masa ke masa menghimpun ayat-ayat al-Quran dan hadis secara *juz'ī* menjadi kaidah-kaidah *kullīyah* yang disebut dengan kaidah *maqāṣidiyyah* dan *al-al-kullīyāt al-khamsah*.⁵²⁷ Hanya saja proses abstraksi terhadap objek teks ayat hukum dalam al-Qur'an jumlahnya terbatas.⁵²⁸ Menurut _Abd al-Wahhāb al-Khallāf, ayat hukum dalam Al-Qur'an berjumlah 282 ayat saja⁵²⁹, Berdasar pendapat Khallāf ini, maka refleksi dalam hukum Islam dihasilkan dari abstraksi terhadap 300-an ayat hukum.

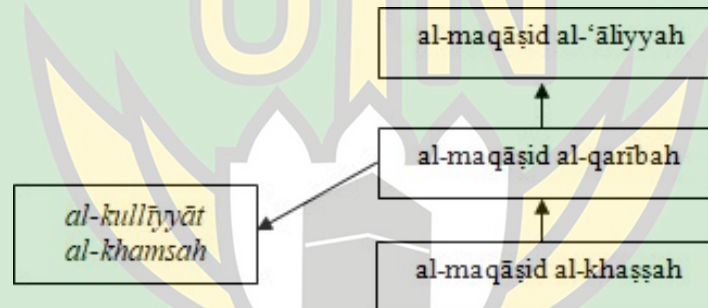
⁵²⁶ Al-Syātibī, *Al-Muwāfaqāt...*, hlm. 6.

⁵²⁷ Jabbar Sabil, *Maqasid Syariah...*, hlm. 106.

⁵²⁸ Wahbah Al-Zuhaylī, *al-Tafsīr al-Munīr fī al-, Aqīdah wa al-Syarī, ah wa al-Manhāj*, jld. I (Beirut: Dār al-Fikr, 1991), hlm. 43. Menurut Wahbah al-Zuhaylī, Alquran terdiri dari 30 juz, 114 surat, dan 6236 ayat berdasar pendapat ulama Kufah. Adapun jumlah ayat berdasar kategorinya adalah sebagai berikut: 1) Ayat yang berisi perintah, 1000 ayat. 2) Ayat yang berisi larangan, 1000 ayat. 3) Ayat yang berisi janji baik (*wa, d*), 1000 ayat. 4) Ayat yang berisi janji buruk (*wa, id*), 1000 ayat. 5) Ayat yang berisi kisah dan berita, 1000 ayat. 6) Ayat yang berisi keteladanan (*, ibrah*) dan perumpamaan, 1000 ayat. 7) Ayat tentang halal dan haram, 500 ayat. 8) Ayat tentang doa 100 ayat. 9) Ayat *nāsikh-mansūkh* 66 ayat.

⁵²⁹ ia memilahnya ke dalam kategori berikut; 1) Hukum Keluarga (*al-ahkām al-aḥwāl al-syakhsīyah*), ini mengatur hubungan suami-istri dan kekerabatan, terdapat sekitar 70 ayat; 2) Hukum Perdata (*al-ahkām al-madaniyyah*), ini mengatur hubungan antarindividu dalam kegiatan ekonomi (transaksi), perjanjian dan pemeliharaan hak, terdapat sekitar 70 ayat; 3) Hukum Pidana (*al-ahkām al-jinā, iyyah*), ada sekitar 30 ayat; 4) Hukum Acara (*al-ahkām al-murāfa, ah*), ada sekitar 13 ayat; 5) Hukum Tatanegara (*al-ahkām al-dustūriyyah*), ada sekitar 10 ayat; 6) Hukum Internasional (*al-ahkām al-dawliyyah*), ada sekitar 25 ayat; 7) Hukum Ekonomi (*al-ahkām al-iqtisād wa al-māliyyah*), 10 ayat.

maqāṣid al-syarī'ah yang bersumber dari teks (*naṣ*) syariat terdiri dari tiga peringkat. Ibn ʿAsyūr menyusunnya dari yang terendah, yaitu tujuan khusus (*al-maqāṣid al-khāṣṣah*), lalu tujuan yang dekat (*al-maqāṣid al-qarībah*), dan tujuan tertinggi (*al-maqāṣid al-ʿāliyyah*), yang terakhir ini merupakan maslahat dan mafsadat itu sendiri.⁵³⁰ Maslahat sebagai objek yang dituju oleh syariat adalah konsep. Jika terkait langsung dengan kasus (perbuatan hukum) tertentu, ia disebut *al-ʿillah*, sebab ia berkorelasi dengan ketentuan hukum yang ditetapkan. *Al-ʿillah* merupakan indikator bagi *maqāṣid li al-syarī'*, yaitu tujuan syariat khusus (*al-maqāṣid al-khāṣṣah*). Lalu di atasnya ada *al-maqāṣid al-qarībah* berupa *al-al-kullīyāt al-khamsah*, dan di atasnya lagi ada tujuan tertinggi (*al-maqāṣid al-ʿāliyyah*), jadi maslahat sebagai yang dituju bersifat konseptual.⁵³¹ Hierarti ini bisa diilustrasikan sebagai berikut:



Konsep-konsep inilah yang menjadi pedoman saat melakukan tarjih maslahat pada perbuatan. Tanpa konsep-konsep ini, penetapan maslahat berpotensi subjektif, bahkan memperturut hawa nafsu. Padahal manusia dituntut agar tujuan dalam perbuatannya sejalan dengan tujuan syariat. Oleh karena perbuatan adalah sarana (*wasā'il*) bagi yang dituju (*maqāṣid*), maka hakikat

⁵³⁰ Muhammad Al-Ṭāhir Ibn ʿAsyūr, *Maqāṣid Al-Syarī'ah...*, hlm. 104.

⁵³¹ Jabbar Sabil, *Maqasid Syariah...*, hlm. 46.

masalahat yang dituju oleh manusia adalah nilai-nilai aksiologis yang dituju oleh syariat. Jadi hakikat ontologis masalahat yang dituju oleh syariat adalah nilai, baik itu nilai etis, nilai pragmatis, maupun estetis.⁵³²

Esensi masalahat sebagai nilai membuatnya bersifat subjektif sebagaimana subjektivitas nilai itu sendiri. Menurut Bertens, nilai bersifat subjektif karena tiga alasan yaitu; *pertama*, nilai berkaitan dengan subjek, *kedua*, nilai tampil dalam suatu konteks praktis, dan *ketiga*, nilai menyangkut sifat yang ditambahkan oleh subjek pada objek.⁵³³ Seperti tergambar pada pernyataan Al-Ghazālī, *uṣūliyyūn* berusaha keluar dari subjektivitas dengan berpegang pada standar *syar'ī*, yaitu apa yang dituju syariat⁵³⁴ (*maqāṣid al-syarī'ah*).

Menurut Muhammad Sa'īd Ramaḍān Al-Būṭī, sesuatu dapat disebut masalahat secara *syar'ī* jika memenuhi lima syarat, yaitu; a. masuk ke dalam tujuan syariat berdasar kategori *darūriyyah*, *hājiyyah* dan *taḥsīniyyah*; b. tidak bertentangan dengan al-quran; c. tidak bertentangan dengan sunnah; d. tidak bertentangan dengan qiyas, yaitu masalahat yang diakui syariat atau *al-maṣlahah al-mursalah*; e. tidak meruntuhkan masalahat yang lebih utama atau yang setara dengannya.⁵³⁵

Lima syarat yang diajukan Al-Būṭī ini menjadi indikator bagi masalahat yang sejalan dengan yang dituju syariat. Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa hakikat masalahat sebagai yang dituju oleh syariat adalah nilai. Apabila hendak didefinisikan secara ontologis-esensial, maka masalahat adalah nilai-nilai etis, pragmatis atau estetis yang disifatkan pada sesuatu dengan berpedoman pada

⁵³² Uraian lengkap tentang masalahat sebagai maqasid silakan lihat kembali pada bab II di buku: Jabbar Sabil, *Maqasid Syariah...*, hlm. 29-47.

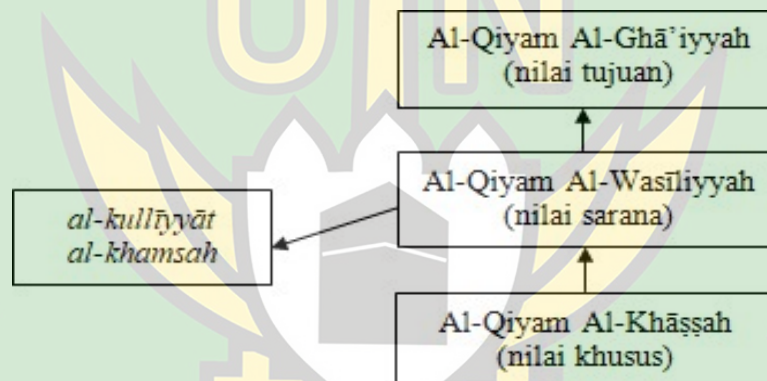
⁵³³ K. Bertens, *Etika*, (Jakarta: Gramedia, 2004), hlm. 141.

⁵³⁴ Jabbar Sabil, *Maqasid Syariah...*, hlm. 47.

⁵³⁵ Muḥammad Sa'īd Ramaḍān Al-Būṭī, *Ḍawābiṭ Al-Maṣlahah fī Syarī'ah Al-Islāmiyyah*, (Beirut: Mu'assasah Al-Risālah, 1992), hlm. 105.

maksud-maksud yang terkandung dalam sistem syariat, nilai tersebut berguna sebagai ukuran kepantasan.⁵³⁶

Sejalan dengan itu, bahwa maslahat sebagai sesuatu yang dituju adalah berupa nilai, Fahmī Muḥammad _Ulwān mengonversi *maqāṣid* menjadi tingkatan nilai. Menurutnya nilai-nilai *akhlāqī* terdiri dari tujuan *ghāyah*) dan sarana (*wasīliyyah*). Oleh karena itu, *maqāṣid* sebagai nilai terdiri dari nilai khusus (*al-qiyam al-khāṣṣah*), nilai sarana (*al-qiyam al-wasīliyyah*), dan nilai tujuan (*al-qiyam al-ghā'īyyah*). Dengan demikian *Al-dārūrīyyāt* merupakan nilai sarana (*al-qiyam al-wasīliyyah*) yang bertujuan mewujudkan tujuan syariat demi keberlangsungan dan kebaikan kehidupan individu dan masyarakat. dalam hal ini *al-kullīyāt al-khamsah* sebagai nilai sarana (*al-qiyam al-wasīliyyah*) untuk mewujudkan nilai lain yang lebih tinggi (*al-qiyam al-muṭlaqah*) yaitu maslahat itu sendiri.⁵³⁷ Berikut ilustrasi dari uraian di atas:

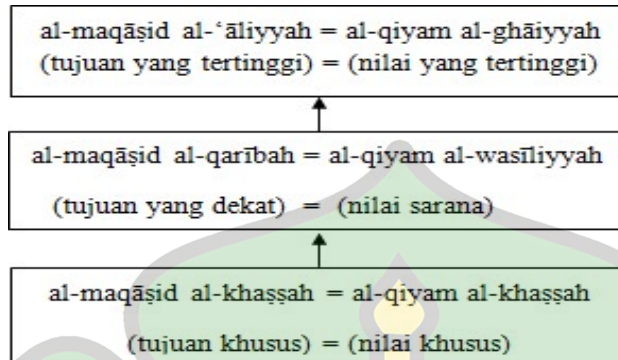


Sampai pada bahasan ini, bisa disimpulkan bahwa pertingkatan *maqāṣid* berdasarkan teori yang diajukan Ibn _Āsyūr memiliki titik temu dengan pertingkatan *maqāṣid* sebagai nilai, di mana tujuan terakhir dari pertingkatan tersebut adalah maslahat itu sendiri yang harus diwujudkan atau mafsadat yang harus

⁵³⁶ Jabbar Sabil, *Maqasid Syariah...*, hlm. 47.

⁵³⁷ Fahmī Muḥammad _Ulwān, *Al-Qiyam Al- Darūriyyah wa Maqāṣid Al-Tasyrī' Al-Islāmī*, (Kairo: Al-Hay'ah Al-Miṣriyyah, 1989), hlm. 92-98.

dihilangkan. Maka ilustrasi dari kesamaan pertingkatan tersebut adalah;



Tampak pada ilustrasi di atas bahwa *maqāsid* tertinggi adalah nilai universal dalam sistem hukum Islam. Nilai-nilai tersebut sebagaimana yang telah disebutkan dalam uraian sebelumnya yaitu keadilan (*al-ʿadālah*), kesetaraan (*al-musāwah*), dan kebebasan (*al-hurrīyyah*). Meski demikian, tidak dipungkiri masih ada nilai-nilai universal lainnya. Nilai-nilai tersebut menjadi sesuatu yang sangat penting dan memiliki kemaslahatan besar jika penerapannya dalam lingkup pemerintahan (*siyāsah*) —yang dalam istilah Jamāl Al-Dīn Al-ʿAṭīyah menyebutnya dengan *majāl al-ummah*⁵³⁸— bisa dijaga secara optimal. Selama ini lingkup pemerintahan sepertinya kurang mendapat tempat bahkan cenderung diabaikan dalam diskusi hukum Islam mengingat apapun yang dihasilkan oleh pemerintah dianggap bukan ketentuan *syariʿī*.

Berangkat dari hakikat fikih, usul fikih dan *maqāsid* adalah ilmu terapan, sebab ia adalah refleksi dari praktik mewujudkan hukum dalam masyarakat. Dalam hal penerapan, diperlukan lembaga sebagai sarana menjalankan hukum. Dari itu, penerapan fikih, usul fikih dan *maqāsid* melibatkan peran ulil amri. Sebagian

⁵³⁸ Istilah ini sebenarnya sudah ditawarkan terlebih dahulu oleh Yusuf Al-Qaraḍāwī dalam karyanya.

peran ulil amri tersebut didelegasikan kepada lembaga peradilan atau hakim (*al-qadā'/'al-qādī*), sebagian lagi kepada lembaga fatwa (*al-iftā'/'al-muftī*), dan sebagian lainnya didelegasikan kepada lembaga legislasi (*al-mujtahid*).

Penerapannya oleh hakim, mufti dan mujtahid bersifat partikular, sebab terikat dengan ruang dan waktu, yaitu kasus pada satu tempat dan waktu tertentu. Bahkan aspek penerapan juga bisa berbeda-beda karena faktor teritori antar satu dan lain negara. Oleh karena itu, aspek terapan ini dapat merefleksikan spesifikasi hukum Islam positif suatu negara.

Refleksi hukum Islam positif pada suatu negara mencerminkan konsep dan landasan filosofisnya. Hal ini membuka kemungkinan untuk mengkritisi kesejajaran hukum Islam positif di negara tertentu dengan konsep dan nilai yang berlaku dalam Islam. Dalam hal ini, pengetahuan tentang penerapan syariat Islam secara kelembagaan, disistematisasikan oleh para ulama dalam apa yang disebut siyasah syariah.⁵³⁹

Al-siyāsah al-syar'īyyah melihat hukum dalam batasan teritorial tertentu, yaitu aturan mengikat yang dibuat oleh satu pemerintahan (*al-tasyrī, al-waḍ, i*).⁵⁴⁰ Dengan demikian, kata qanun dalam al-siyāsah al-syar'īyyah sepadan dengan hukum dalam ilmu hukum positif. Oleh ilmuwan hukum yang berbahasa Arab, ilmu hukum positif disebut dengan istilah fiqh qanuni.

Fiqh qanuni dapat dinyatakan sebagai refleksi dari aspek terapan (*taṭbiqī*) siyasah syariah, sebab qanun itu sendiri dipandang sebagai pelayan (*khādim*) bagi syariat.⁵⁴¹ Misalnya dalam hal penyelenggaraan negara, diperlukan aturan konstitusional (*al-qānūn al-dustūrī*) dan aturan administrasi (*al-qānūn al-idārī*).

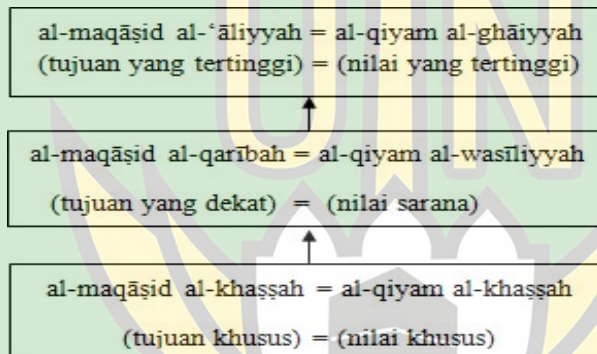
⁵³⁹ _Abd al-Wahhāb Khallāf, *Al-Siyāsah Al-Syar, iyyah aw Nizām Al-Dawlah Al-Islāmiyyah fī Syu'ūn Al-Dustūriyyah wa Al-Khārijīyyah wa al-Māliyyah* (Kairo: Dār al-Anṣar, 1977), hlm. 15.

⁵⁴⁰ Ghālib _Alī al-Dawūdī, *Al-Madkhal ilā 'ilm Al-Qānūnī*, cet. VII (Oman: Dār al-Wā'il, 2004), hlm. 10.

⁵⁴¹ _Abd Allāh Mabruk al-Najjār, *Al-Madkhal Al-Mu, āsir li Fiqh al-Qānūn*, cet. I, (Kairo: Dār al-Nahḍah al- _Arabiyyah, 2001), hlm. 5.

Dalam hal penyelenggaraan tatanan kehidupan bermasyarakat, diperlukan aturan perdata (*al-qānūn al-mālī*), aturan pidana (*al-qānūn al-jinā'ī*) dan sebagainya.

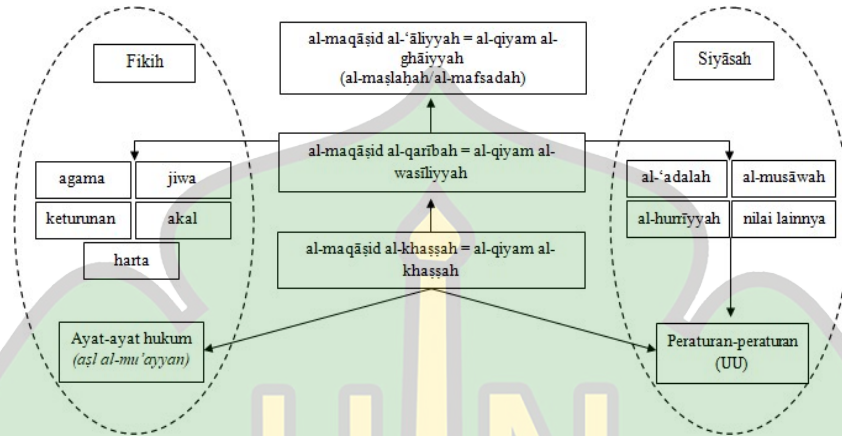
Berdasar konsep; qanun sebagai pelayan (*khādim*) bagi syariat, maka yang dilakukan dalam al-siyāsah al-syar'īyyah adalah konkretisasi filsafat hukum Islam. Mengingat penyusunan qanun dilakukan pada hal-hal yang tidak ada ketetapan konkret dari ayat-ayat hukum, maka pedoman utamanya adalah maqasid syariah. Ulama kontemporer telah menyusun abstraksi maqasid syariah secara hirarkis menjadi tiga peringkat nilai sebagaimana yang telah disebutkan sebelumnya yaitu nilai khusus (*al-qiyam al-khāṣṣah*), nilai sarana (*al-qiyam al-wasīliyyah*), dan nilai tujuan (*al-qiyam al-ghā'īyyah*), dengan ilustrasinya;



Tampak pada ilustrasi ini, hirarki maqasid syariah disusun dari yang rendah sampai yang tertinggi, yaitu mulai dari abstraksi fisis, abstraksi matematis sampai pada abstraksi metafisis. Lalu pada saat diterapkan ke dalam siyasah syariah, ia diturunkan dari yang tertinggi sampai pada yang terendah. Maka dalam penerapan ketentuan yang ditetapkan bisa bernilai hukum syar'ī maka ia harus mengandung kemaslahatan atau ketentuan tersebut dalam rangka menolak keburukan (*mafsadah*). Untuk sampai pada tingkat tersebut, maka ketentuan tersebut harus mengandung nilai-nilai universal di atas, di mana nilai-nilai tersebut sebagai sarana (*al-*

qiyam al-wasīliyyah untuk meraih kemaslahatan itu sendiri. Nilai-nilai itu salah satunya adalah keadilan (*al-ʿadl*).

Maka dengan demikian ilustrasi dari bagan *maqāṣid al-syarīʿah* yang ditawarkan adalah sebagai berikut;



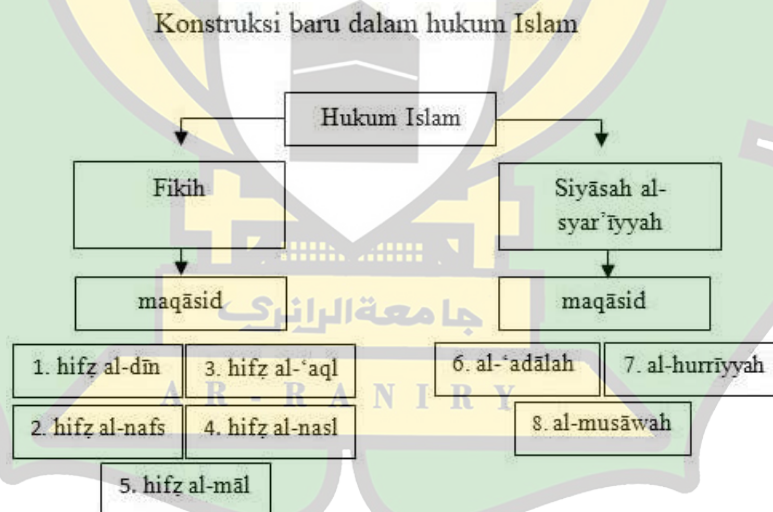
Dari bagan di atas terlihat bahwa *al-kulliyāt al-khamsah* yang telah digagas para ulama melalui proses abstraksi mendalam terhadap ayat-ayat partikular yang berkaitan dengan hukum (*aṣl al-muʿayyan*) merupakan *al-darūriyyāt* yang mesti dijaga terutama dalam konteks fikih. Meskipun banyak usulan penambahan, setidaknya dalam konteks fikih lima pokok tersebut sudah mengakomodir sisi lainnya sebagaimana yang telah disebutkan oleh banyak tokoh.

Namun demikian, nilai-nilai universal lainnya yang secara tingkatan setara dengan *al-al-kulliyāt al-khamsah*, bahkan menjadi nilai-nilai fundamental dalam kebutuhan sosial modern, perlu didudukkan sebagai sesuatu yang primer (*al-darūriyyāt*). Oleh karena itu, penempatan nilai-nilai tersebut—seperti keadilan dan nilai lainnya—lebih tepat dalam ranah *siyāsah*. Maka harus dimunculkan sehingga nilai-nilai tersebut menjadi sesuatu yang darurat untuk dijaga dan diterapkan oleh pemerintah (*ulil amri*). Di satu sisi, dalam aturan yang ditetapkan oleh *ulil amri* dapat

ditunjukkan kesejalanannya dengan syariat sehingga bisa disebut qanun *syar,,ī*.

Maka dengan demikian hukum Islam yang diturunkan Allah memiliki tujuan untuk kemaslahatan bagi hamba dunia dan akhirat. Agar ketentuan fikih yang berangkat *khiṭāb al-syāri* yang mengatur kehidupan tidak bersifat mengikat menjadi aturan yang bersifat mengikat ia harus diterapkan dalam ranah *siyāsah* oleh *ūlil amri*. Agar ketetapan *ūlil amri* sejalan dengan maksud *al-syāri*, maka ia harus berangkat dari proses syura dengan mempertimbang dan menerapkan nilai-nilai fundamental. Jika ini dilakukan, maka sesungguhnya kepatuhan terhadap kebijakan *ūlil amri* merupakan bagian dari ketaatan kepada *al-syāri* dan ini ditegaskan dalam teks (naṣ).

Ketika membicarakan fikih tidak bisa lepas dari penerapan hukum. Berbicara penerapan itu adalah *siyāsah*. Sehingga pada akhirnya antara fikih dan *siyāsah al-syar'iyyah* tidak bisa dipisahkan, karena hukum Islam itu merupakan perpaduan antara fikih dan penerapan fikih. maka hal ini bisa diilustrasikan dalam bagan di bawah ini:



Dari bagan di atas terlihat bahwa konstruksi baru dalam hukum Islam terdiri dari dua ruang lingkup (*majālain*) yang tidak terpisahkan yaitu fikih dan *siyāsah al-syar‘īyyah*. Di mana konstruksi awal dalam *kulliyat al-khams* masih berorientasi fikih adapun perspektif *siyāsah al-syar‘īyyah* masih kurang mendapat perhatian. Oleh karena itu apapun ketentuan *ūlil amri* (pemerintah) yang diputuskan atas pertimbangan *maqāsid* dengan menerapkan nilai-nilai fundamental tersebut dalam setiap kebijakan (regulasi), maka sesungguhnya itu bagian dari hukum syar‘i.

d. Relevansi perubahan rumusan *maqāsid al-kulliyāt al-khamsah* dalam kebutuhan sosial modern

Relevansi perubahan rumusan *maqāsid* yang dimaksud di sini adalah dalam konteks perubahan konstruksi *al-kulliyāt al-khamsah* dalam kebutuhan sosial modern. Sebagaimana yang sudah diuraikan pada pembahasan sebelumnya tentang penerapan *maqāsid al-syar‘ī‘ah* dan keadilan dalam kebutuhan sosial modern, bahwa kemaslahatan merupakan teori besar yang bisa memberikan kontribusi dan solusi hukum dalam pengembangan dan perubahan sosial masyarakat modern. Thaha Jābir Al-‘Ulwānī membatasi pada *maqāsid al-‘ulyā* yaitu; tauhid, tazkiyah dan ‘imrān. Dari tiga *maqāshid* itu ada *maqāshid* pengikut di bawah nya yang masuk kategori darurat yaitu keadilan (*al-‘adlu*), kebebasan (*al-hurriyyah*) dan persamaan (*al-musāwah*). Luay ṣāfi menawarkan lima nilai-nilai universal seperti *al-amānah*, *al-karāmah*, *al-‘adlu*, *al-raḥmah* dan *al-iḥsan*.⁵⁴² Adapun Māni‘ ibn Muhammad ibn ‘Alī Al-Māni‘ menyebut nilai-nilai universal yang fundamental itu dengan istilah *al-qiyam al-kulliyah al-kubrā*. Nilai-nilai tersebut adalah *al-haq*, *al-‘ubūdiyyah*, *al-‘adlu*, *al-iḥsan*, dan *al-hikmah*.⁵⁴³ Dari tokoh-

⁵⁴²Luay Ṣāfi, *Al-Syar‘ī‘ah wa Al-Mujtama‘; Baḥth fi Maqāsid Al-Syar‘ī‘ah wa ‘Alāqatuhā bi Al-Mutaghayyirāt Al-Ijtimā‘īyyah wa Al-Tārikhiyyah*, (Beirut: Dār Al-Fikr, 2017), hlm. 319-320.

⁵⁴³Māni‘ ibn Muhammad ibn ‘Alī Al-Māni‘, *Al-Qiyam Bayna Al-Islām wa Al-Gharb; Dirāsah Ta‘šīliyyah Muqāranah*, Riyadh: Dār Al-Faḍīlah, 2005.

tokoh tersebut yang secara khusus membahas tentang *al-maqāṣid*, terlihat nilai yang sering diulang-ulang salah satunya adalah keadilan.

keadilan dan kemaslahatan merupakan unsur penting dalam membangun sebuah paradigma fikih baru yang tentunya sesuai dengan semangat zaman. Dalam hal menyahuti perubahan zaman, Alyasa' Abubakar menawarkan penalaran *istishlahiah* dengan pemanfaatan ilmu pengetahuan dalam ushul fikih.⁵⁴⁴ Penggunaan istilah *istishlahiah* itu sendiri —*sejauh bacaan penulis*— masih jarang ditemukan dalam buku-buku ushul fikih. Misalkan Abdul Karim Zaidan masih menggunakan istilah *al-mashlahah al-mursalah* secara terpisah dengan pembahasan *maqāṣid al-syarī'ah* dan tidak menggunakan istilah *istishlahiah* khusus dalam bukunya.⁵⁴⁵ Penggunaan secara khusus istilah *istishlahiah* dan pembahasannya disatukan dalam *al-mashlahah al-mursalah* serta *maqāṣid al-syarī'ah* sudah dilakukan oleh Al-Thūfi.⁵⁴⁶

Abdu Al-Salām Balājī ketika mengulas secara panjang dalam disertasinya tentang perkembangan ilmu ushul fikih dan pembaharuannya, menyimpulkan bahwa hendaknya ushul fikih sebagai sebuah bidang ilmu memiliki peran penting bagi kehidupan muslim pada masa sekarang. Tentunya senantiasa ia sejalan dengan semangat perubahan sosial dan ilmu pengetahuan masyarakat di mana umat Islam hidup dalamnya. Di antara langkah yang ditawarkan adalah dengan mempertimbangkan dan memperluas

⁵⁴⁴ Dalam bukunya, Al Yasa' memberikan contoh tentang pergeseran hukum fikih dari paradigma lama ke paradigma baru. Lihat: Al Yasa' Abubakar, *Metode Istishlahiah; Pemanfaatan Ilmu Pengetahuan dalam Ushul Fiqih*, (Banda Aceh: Banda Publishing, 2012), hlm. 253-321.

⁵⁴⁵ Abdul Karim Zaidan, *Al-Wajīz fi 'Ilmi Uṣūl*, cet. 5, (Beirut: Al-Risalah, 1996), hlm. 236-244 & 378-385.

⁵⁴⁶ Najm Al-Dīn Abi Al-Rabī' Sulaiman ibn 'Abdi Al-Qawi ibn 'Abdi Al-Karim ibn Sa'if Al-Thūfi, *Syarh Mukhtaṣar Al-Rawdhah*, jld. III, (Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 2014), hlm. 204-210.

makna „urf dari makna yang selama ini dipahami dengan melibatkan kondisi terkini yang dihadapi umat islam.⁵⁴⁷

Oleh karena itu, berdasarkan kesimpulan pada pembahasan sebelum ini tentang rekonstruksi *al-kulliyat al-khamsah* dalam perubahan sosial modern bahwa ‘keadilan’ sebagai maqāsid fundamental dan keadilan sebagai *maqāsid al-„āliyyah*, di mana ia setingkat *al-kulliyat al-khamsah*. Bahkan Jamāl Al-Dīn ʿAtīyah secara hierarki ia bisa menjadi lebih tinggi sebagai *maqāsid al-„āliyyah* diikuti dengan *maqāsid kulliyāt*, *maqāsid al-khāṣṣah* dan *maqāsid juzʿī*.⁵⁴⁸

Relevansi perumusan *maqāsid* tersebut dalam konteks *al-kulliyāt al-khamsah* menjadi keniscayaan. Dari ilustrasi bagan yang sudah diuraikan menjadi jelas dan terlihat bahwa nilai-nilai universal dan fundamental tersebut merupakan suatu kebutuhan primer yang mesti ada dalam setiap hasil kebijakan ulil amri pada kebutuhan sosial modern. Misalkan saja keputusan dan ketentuan dalam undang-undang bahwa setiap pasangan yang menikah harus tercatat di kantor urusan agama. tujuannya agar pasangan memiliki buku nikah sebagai bukti pengesahan dan pengakuan pernikahan keduanya. Konsekuensinya adalah dengan setiap ada keperluan administrasi (*al-idārī*) di antaranya harus adanya buku nikah, maka pasangan bisa mengajukan hak dan tuntutan di depan negara. Seperti kasus talak, ruju‘, hak asuh, hak waris dan sebagainya.

Begitu juga penerapan syariat Islam dalam sebuah daerah, seperti di Aceh. Dengan adanya qanun syariat Islam, maka sesungguhnya setiap qanun-qanun hasil turunannya bisa menjadi qanun syar‘i yang secara pengakuan diakui oleh syariat, jika dalam proses perumusannya menjaga dan menerapkan nilai-nilai keadilan, kesetaraan, kebebasan dan nilai lainnya. Dengan demikian setiap ketentuan dalam qanun wajib dilaksanakan secara *siyāsah*, dan

⁵⁴⁷ ʿAbdu Al-Salām Baljī, *Tatawwuru „ilmi Uṣūl...*, hlm. 342-343.

⁵⁴⁸ Jamāl Al-Dīn Al-ʿAtīyah, *Naḥwa Tafʿīl maqāsid...*, 111.

berpahala jika dilaksanakan dan berdosa jika dilanggar dalam konteks dan cara pandang secara fikih.

Perubahan konstruksi *maqāṣid* yang sudah penulis uraikan di atas, menjadikan ‘keadilan’ salah satu nilai sebagai *maqāṣid* yang fundamental dan merupakan nilai yang universal dalam syariat. Menjaga dan menerapkannya dalam kehidupan sosial masyarakat baik dalam ruang lingkup lokal ataupun global menjadi suatu keniscayaan dalam tatanan dunia modern.

Bahkan dalam konsensus dunia Islam tentang HAM, hak keadilan menjadi salah satu hak yang disepakati dari 22 hak-hak yang tidak boleh dilanggar dan dirampas. Fatwa di bidang HAM ini merupakan konsensus dunia Islam tentang HAM yang pernah dideklarasikan dan disahkan oleh Dewan Islam Eropa⁵⁴⁹ dan menyatakan di awal abad ke-15 Hijrah untuk berkomitmen menjunjung tinggi hak-hak asasi manusia yang ada dalam konsensus tersebut.⁵⁵⁰ Teks yang berisi tentang hak keadilan dalam konsensus tersebut adalah:⁵⁵¹

a. Hak keadilan, berisi;

-1) Setiap orang berhak diperlakukan sesuai dengan hukum, dan hanya sesuai dengan hukum. 2) Setiap orang tidak hanya berhak tetapi juga berkewajiban untuk menentang ketidakadilan; untuk mengadakan secara hukum segala tindakan yang menyakitkan atau merugikan; untuk membela diri terhadap tuduhan-tuduhan yang dilontarkan kepadanya dan untuk mendapatkan perlakuan hukum di hadapan mahkamah peradilan yang independen dalam

⁵⁴⁹ Fatwa di bidang HAM ini dideklarasikan dan disahkan pada tanggal 19 september 1981 di Paris-Perancis. Lihat: Muchammad Ichsan, dkk, *HARMONISASI HAK ASASI MANUSIA Perspektif Islam dengan Peraturan Perundangan tentang Hak Asasi Manusia di Indonesia*, (Yogyakarta: Lembaga Pengembangan Pendidikan, Pelatihan dan Masyarakat (LP3M) Universitas Muhammadiyah Yogyakarta, 2016), hlm. 17.

⁵⁵⁰ Badri Khaeruman, *Hukum Islam dalam Perubahan Sosial*, (Bandung: Pustaka Setia, 2010 M/1431 H), hlm. 307.

⁵⁵¹ Silakan lihat ke sumber aslinya: Tahir Mahmood (Ed.), *Human Rights in Islamic Law*, (New Delhi: Institute of Objective Studies, 1993), hlm. 161-174.

menyelesaikan segala persoalan antara seseorang dengan pejabat pemerintah atau dengan orang lain. 3) Setiap orang berhak dan berkewajiban untuk membela hak-hak orang lain dan hak-hak komunitas secara umum (hisbah). 4) Dalam membela hak-hak pribadi maupun publik, setiap orang tidak boleh didiskriminasikan. 5) Setiap muslim berhak dan berkewajiban untuk tidak mematuhi segala perintah yang bertentangan dengan hukum, tak peduli siapa pun yang mengeluarkan perintah itu.

b. Hak untuk diadili secara adil, berisi;

-1) Tidak ada seorang pun yang dapat dinyatakan bersalah melakukan suatu pelanggaran atau dijatuhi hukuman kecuali setelah kesalahannya itu dibuktikan di hadapan pengadilan independen. 2) Tidak ada seorang pun yang dapat dinyatakan bersalah kecuali setelah diadili dengan adil dan setelah dia memanfaatkan kesempatan untuk mengemukakan pembelaan. 3) Hukuman hanya dijatuhkan sesuai hukum, tingkat hukuman disesuaikan dengan berat ringannya kejahatan dan dengan mempertimbangkan keadaan ketika mana suatu kejahatan dilakukan. 4) Tidak ada satu pun tindakan yang dapat dipandang sebagai kejahatan kecuali bila dinyatakan demikian secara tegas dan jelas oleh hukum. 5) Setiap orang bertanggungjawab atas tindakannya. Tanggungjawab atas tindakan tidak bisa merembet kepada orang lain di keluarganya atau kepada kelompok lain yang baik secara langsung atau tidak langsung tidak terlibat dalam melakukan kejahatan itu.

Secara historis dalam perjalanan umat Islam global, sampai hari ini tercatat sudah ada tiga dokumen penting dan mendasar yang membahas tentang HAM menurut pandangan Islam. Dokumen pertama dibuat pada era Nabi Muhammad saw., lebih dari empat belas abad yang lalu sekitar tahun 622 M.⁵⁵² Dokumen

⁵⁵² Dokumen ini dikenal dengan sebutan piagam Madinah atau dikenal juga dengan istilah Konstitusi Madinah. Di dalam bahasa asalnya yaitu bahasa Arab, disebut shahifat al-Madinah. Piagam Madinah adalah sebuah dokumen yang disusun atas perintah Nabi Muhammad SAW. Isinya merupakan perjanjian

kedua diadopsi oleh Dewan Islam Eropa tahun 1981 M di Paris. Sedang dokumen ketiga dibuat dan ditandatangani oleh negara-negara anggota Organisasi Konferensi Islam (OKI) pada tahun 1990 M.⁵⁵³

Jika pada dokumen konsesus di Paris terdapat pasal khusus tentang hak keadilan sebagaimana yang sudah penulis uraikan di atas, maka pada dua dokumen konsesus lainnya yaitu dokumen Piagam Madinah dan deklarasi Kairo tidak ada pasal khusus atau bab khusus tentang hak keadilan. Namun demikian, isi dari kedua dokumen tersebut berisi dan memuat tentang keadilan, serta banyak memuat juga tentang kezhaliman dan persamaan yang sebenarnya bagian dari inti keadilan itu sendiri.

Maka dengan demikian, ini menunjukkan bahwa di era modern sekarang isu keadilan merupakan isu sangat penting, mendesak dan sangat relevan untuk dijaga dan diterapkan pada tataran sosial masyarakat, baik secara lokal, nasional dan global. Sehingga menjadikan keadilan sebagai *maqāṣid* yang fundamental dan sebagai *maqāṣid* „*ulyā* (meminjam istilah dari

formal antara beliau dengan semua kaum dan suku penting di Yathrib yang kemudian berubah nama menjadi Madinah. Piagam Madinah berisi 47 pasal yang dimulai dengan mukadimah, lalu dilanjutkan dengan hal-hal seputar pembentukan umat, persatuan seagama, persatuan segenap warga negara, golongan minoritas, tugas warga negara, perlindungan negara, pimpinan negara, politik perdamaian dan penutup.

Siti Nafidah mencatat, dalam teks aslinya, Piagam Madinah ini semula tidak terdapat pasal-pasal. Pemberian pasal-pasal sebanyak 47 itu baru kemudian dilakukan oleh A.J. Winsick dalam karyanya Mohammed en de joden te Madina tahun 1928 M yang ditulis untuk mencapai gelar doktornya dalam sastra Semit. Melalui karyanya itu, Winsick mempunyai andil besar dalam memasyarakatkan Piagam Madinah di kalangan sarjana Barat yang menekuni studi Islam. Sedangkan pemberian bab-bab dari 47 pasal itu dilakukan oleh Zainal Abidin Ahmad yang membaginya menjadi 10 bab. Lihat: Muchammad Ichsan, dkk, *HARMONISASI HAK ASASI MANUSIA...*, hlm. 17-31.

⁵⁵³ Lihat: Mashood A. Baderin, *Hukum Internasional Hak Asasi Manusia & Hukum Islam*, cet. 2, (Jakarta: Pustaka Nasional, 2010), hlm. 245, dan Muchammad Ichsan, dkk, *HARMONISASI HAK ASASI MANUSIA...*, hlm. 17.

Ibnu Al-Qayyīm), yang memuat dan mencakup dalamnya berbagai *maqāṣid juz‘ī* lainnya. Adapun dalam hierarki, ia sebagai nilai sarana (*al-qiyam al-wasīliyyah*) untuk meraih maslahat dan mencegah *mafsadah* itu sendiri.



BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Pembahasan pada bab ini dimaksudkan sebagai kesimpulan dari tiga pertanyaan dalam rumusan masalah, yaitu; *pertama*, tentang bagaimana konstruksi *al-kullīyāt al-khamsah* dalam khazanah pemikiran hukum Islam, *kedua*, tentang bagaimana urgensi *maqāṣid al-kullīyāt al-khamsah* dan nilai keadilan dalam proses ijtihad problematika sosial modern, dan *ketiga*, tentang bagaimana relevansi penerapan perubahan rumusan *al-kullīyāt al-khamsah* dalam kebutuhan sosial modern;

Pertama, konstruksi *al-kullīyāt al-khamsah* sudah dimulai pada masa Imam Al-Syāfi‘ī dengan istilah yang digunakan oleh Imam Al-Syāfi‘ī adalah *al-maṣāliḥ al-kullīyah*, *kullīyāt al-syar’’i* dan *maṣāliḥ al-,āmmah*. Istilah-istilah ini terlihat pada pembahasannya tentang *al-ijtihād* dan *al-ahkām*. Konstruksi *al-kullīyāt al-khamsah* berikut _rekonstruksi‘nya, sudah dimulai dari *uṣūliyyūn* klasik, seperti Al-Ghazālī, dengan mengurutkan tingkat _kebutuhan‘ yaitu menjaga; agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Teori ini terus digunakan pasca Al-Ghazālī, seperti _Izz Al-Dīn ibn _Abdu Al-Salām, Al-Qarāfi, At-Thūfi dan Al-Syātibī. Kontribusi Al-Qarāfi terhadap teori *maqāṣid al-syarīah* dan menjadi pijakan awal dalam *siyāsah al-syar’’īyyah* adalah diferensial antara jenis-jenis perbuatan Nabi saw., berdasarkan _maksud atau niat Nabi‘. Jika hadis disampaikan dalam kapasitas sebagai seorang mufti, maka larangan dimaksud tidak mengikat, sebab hadits tersebut hanya merupakan opini atau pandangan. Namun jika hadits dikeluarkan dalam kapasitas sebagai seorang hakim dan keputusannya merupakan sebuah produk hukum, maka hadits tersebut bisa mengikat.

Selain itu, _Izz Al-Dīn, Al-Qarāfi dan At-Thūfi juga menyinggung penambahan *al-kullīyāt al-khamsah* dengan

menambahkan kehormatan (*al-ird*), namun tidak ada penjelasan lengkap dan hanya sepintas lalu. Baik Al-Ghazālī, ʿIzz Al-Dīn ibn ʿAbdu Al-Salām, Al-Qarāfī, At-Thūfī dan Al-Syāṭibī dalam menjelaskan *al-kullīyāt al-khamsah* cenderung bersifat individu sentris (*majāl al-fardī*). Adapun konstruksi *al-kullīyāt al-khamsah* berikut urutan ke-*darūriyyatan*-nya merupakan bersifat *ijtihādī*.

Kesimpulan kedua, hukum Islam dengan karakternya yang *ṣāliḥ li kulli al-zamān wa al-makān* harus bisa memberikan jawaban dan solusi dari setiap perubahan. Ibn ʿĀsyūr menekankan urgensi mempergunakan *maqāṣid* dalam melihat keragaman aliran dalam fikih. Pemahaman keagamaan dengan pendekatan *maqāshid al-syarīah* memberikan perubahan paradigma terhadap teks agama; dari fanatisme mazhab (*al-taʿaṣṣub*), intoleran, dan ekstrimisme (*al-tatharruf*) kepada pemahaman yang seimbang (*al-tawāzun*) dan moderat (*al-wasathiyah*). Konteks muamalah, penggunaan *maqāṣid* menjadi suatu keniscayaan, ini ditegaskan oleh Ibnu Bayyah, yang secara panjang mengulas penggunaan *maqāṣid* dalam muamalah kontemporer dalam bukunya *maqāṣid al-muʿāmalāt wa marāṣid al-wāqiʿāt*.

Perubahan hukum berkaitan dengan perubahan waktu, tempat, dan kondisi, ditegaskan Ibnu Qayyīm Al-Jauzīyyah dengan teorinya yang diulas dalam kitabnya *Iʿlām al-muwaqqiʿīn ʿan Rabbil ʿālamīn*, pada pembahasan awal dengan tema *ʿfi taghayyiri al-fatawā wa ikhtilāfihā bi hasbi taghayyiri al-azminah wa al-amkinah wa al-aḥwāl wa al-nīyyāt wa al-awāid*". Teorinya ini dikuatkan dengan tujuh contoh kasus yang pernah terjadi di masa Rasulullah saw., dan masa sahabat; khususnya era Umar ibn Al-Khaṭṭāb.

Dengan demikian, kedudukan *maqāṣid al-syarīah* dalam proses ijtihad problematika sosial modern memiliki tingkat urgensi yang sangat penting dan fundamental. Sebagaimana dengan pernyataan Jasser Auda *„maqashid is one of today's most important intellectual means and methodologies for islamic reform and*

renewal" yang berarti bahwa *maqāṣid al-syariah* merupakan salah satu alat intelektual dan metodologis yang paling penting, serta sebagai kriteria alat ijtihad yang fundamental dalam proses melakukan reformasi dan pembaruan fikih untuk memenuhi kebutuhan ijtihad problematika sosial modern.

Kesimpulan ketiga, Secara historis perjalanan umat Islam global, sampai hari ini sudah ada tiga dokumen penting dan mendasar yang membahas tentang isu HAM menurut pandangan Islam dan keadilan salah satu nilai yang dimuat dalam dokumen tersebut. Dokumen ini dibuat pada era Nabi Muhammad saw., (piagam Madinah), tahun 622 M. kedua Dewan Islam Eropa tahun 1981 M di Paris, dan ketiga dibuat dan ditandatangani oleh anggota Organisasi Konferensi Islam (OKI) pada tahun 1990 M (deklarasi Kairo).

Muhammad Al-Thahir Ibn 'Asyūr sebagai tokoh kontemporer pertama dalam karyanya *Maqāṣid Al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, berusaha melanjutkan dari perkembangan teori *Maqāṣid* era *uṣūliyyūn*. Ibn 'Asyur berusaha untuk memberikan contoh-contoh aplikasi teori *maqāṣid al-syarīah* yang meliputi; *liturgi* keagamaan (ibadah), pola interaksi sosial (keluarga dan muamalat), dan hukum pidana (*maqāṣid al-syarīah al-ḥukmīyah*). Pada bagian ini ia secara sungguh-sungguh ingin membuktikan bahwa *maqāṣid al-syarīah* bukan hanya konsep utopis tanpa realisasi. Contoh-contoh aplikasi yang dikemukakan oleh Ibnu 'Asyur, membantu mempertemukan fikih dan realitas kehidupan kedalam satu muara. Rekonstruksi *al-kulliyat al-khamsah* dalam konteks penambahannya dari lima di era awal bertambah secara signifikan di era modern menjadi 24 yang terbagi dalam empat ruang lingkup besar (*majāl*).

Ibnu Taimiyyah dan muridnya Ibnu Qayyim Al-Jauziyyah merupakan tokoh *uṣūliyyūn* yang pernah mengusulkan keadilan sebagai nilai tertinggi (fundamental). Konteks kekinian, di antara tokoh kontemporer yang menggagas dan memasukkan keadilan

sebagai salah satu *maqāṣid al-āliyyah*, atau *maqāṣid* yang fundamental dalam kebutuhan sosial modern adalah syaikh Muhammad Al-Ghazālī, Tāriq Al-Bisyri, Jamāl Al-Dīn ʿAtīyyah, Māni‘ ibn Muhammad ibn ʿAlī Al-Māni‘ dan Luay Ṣāfi. Ini memperkuat dan menjadi alasan bahwa era modern isu ʿkeadilanʿ merupakan isu sangat penting, mendesak dan sangat relevan untuk dijaga dan diterapkan pada tataran sosial masyarakat, baik secara lokal, nasional dan global. Sehingga menjadikan ʿkeadilanʿ sebagai *maqāṣid* yang fundamental (*al-āliyyah*) yang memuat dan mencakup dalamnya berbagai *maqāṣid juzʿī* lainnya. Secara dalil dikuatkan dengan banyaknya teks al-quran dan hadis yang membicarakan penerapan keadilan dan secara khusus riwayat dari Ibnu Masʿūd yang dikutip oleh Al-Ṭabarī dan *mufasssir* lainnya, ketika menjelaskan ayat keadilan dalam surat an-nahl ayat 90 sebagai ayat yang fundamental, dengan hanya ayat tersebut cukup sebagai penjas dan petunjuk.

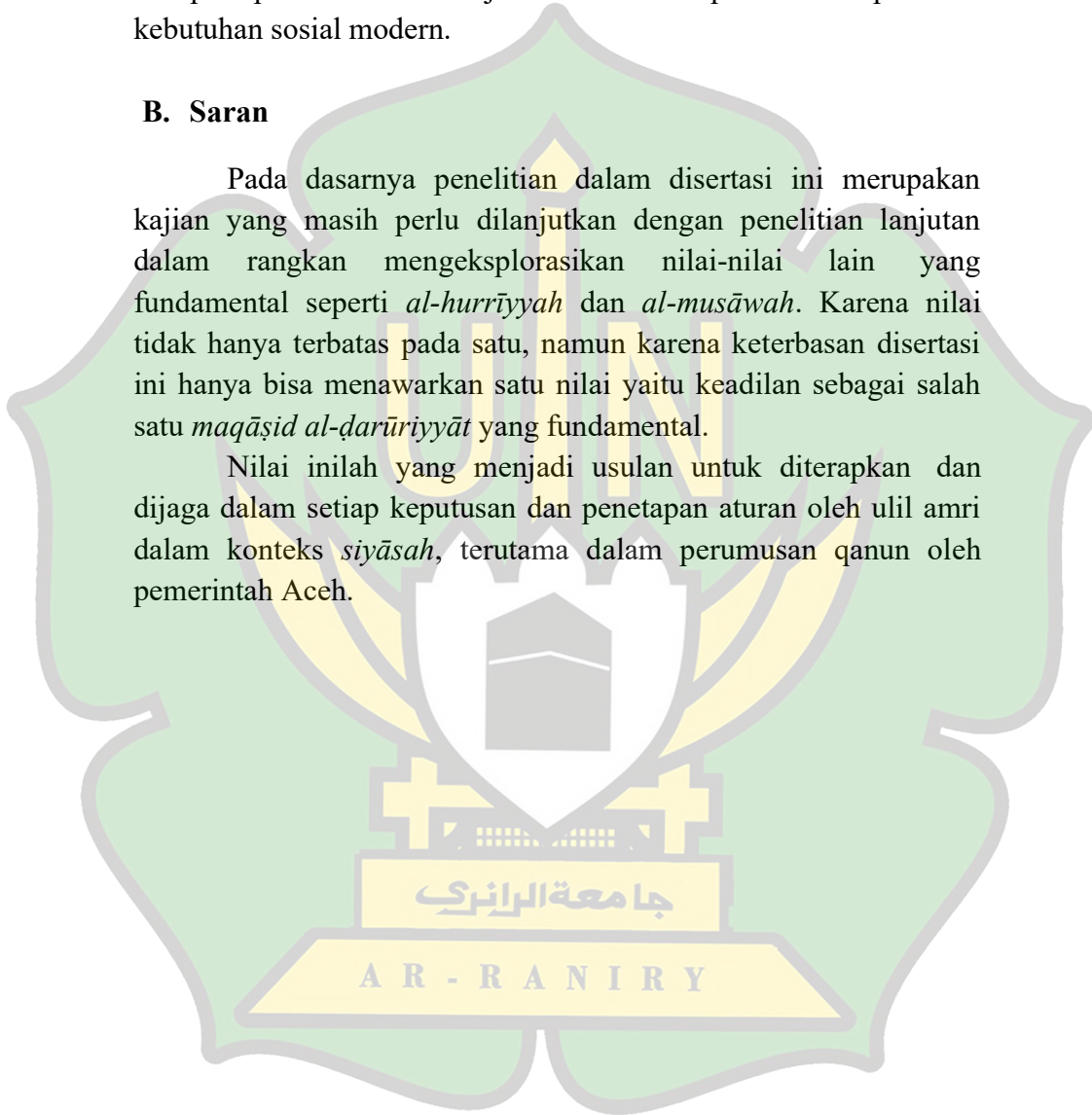
dalam perubahan sosial modern menjadikan nilai keadilan yang merupakan salah satu nilai-nilai universal, sebagai *maqāṣid* fundamental dan keadilan sebagai *maqāṣid al-.,āliyyah*, di mana ia setingkat *al-kulliyat al-khamsah*. Adapun dalam hierarki konteks *siyāsah*, keadilan sebagai nilai sarana (*al-qiyam al-wasīliyyah*) untuk meraih dan mewujudkan maslahat serta menghindari atau mencegah *mafsadah* itu sendiri. Adapun dalam konteks fikih, *al-kulliyat al-khamsah* sebagai *maqāṣid al-qarībah* yang keduanya —*al-qiyam al-wasīliyyah* dan *maqāṣid al-qarībah*— sama-sama bertujuan mewujudkan dan menjaga maslahat serta mencegah dan menghindari kerusakan (*mafsadah*). *Al-kulliyat al-khamsah* sebagai nilai dalam kajian *uṣūliyyūn* masih dilihat dalam perspektif fikih, padahal berbicara hukum Islam juga berbicara aspek penerapannya. Penerapan fikih dalam ranah masyarakat dan negara merupakan kewenangan *ūlil amri* dan penerapan keadilan sebagai nilai tidak pada ranah (*majāl*) fikih namun berada pada ranah *siyāsah al-syarʿiyyah*.

Relevansi perubahan rumusan *maqāṣid* tersebut dalam konteks *al-kullīyāt al-khamsah* menjadi keniscayaan. Dari ilustrasi bagan yang sudah diuraikan menjadi jelas dan terlihat bahwa nilai-nilai universal dan fundamental tersebut merupakan suatu kebutuhan primer yang mesti ada dan dijaga serta diterapkan dalam setiap keputusan dan kebijakan *ūlil amri* pada kehidupan dan kebutuhan sosial modern.

B. Saran

Pada dasarnya penelitian dalam disertasi ini merupakan kajian yang masih perlu dilanjutkan dengan penelitian lanjutan dalam rangka mengeksplorasikan nilai-nilai lain yang fundamental seperti *al-hurrīyyah* dan *al-musāwah*. Karena nilai tidak hanya terbatas pada satu, namun karena keterbasan disertasi ini hanya bisa menawarkan satu nilai yaitu keadilan sebagai salah satu *maqāṣid al-ḍarūriyyāt* yang fundamental.

Nilai inilah yang menjadi usulan untuk diterapkan dan dijaga dalam setiap keputusan dan penetapan aturan oleh *ulil amri* dalam konteks *siyāsah*, terutama dalam perumusan qanun oleh pemerintah Aceh.



DAFTAR PUSTAKA

Buku;

- __Abd Allāh Mabruk al-Najjār, *Al-Madkhal Al-Mu,,āšir li Fiqh al-Qānūn*, cet. I, Kairo: Dār al-Nahḍah al-__Arabiyyah, 2001.
- __Abd al-Wahhāb Khallāf, *Al-Siyāsah Al-Syar,,iyyah aw Niẓām Al-Dawlah Al-Islāmiyyah fī Syu"ūn Al-Dustūriyyah wa Al-Khārijīyyah wa al-Māliyyah* Kairo: Dār al-Anṣar, 1977.
- *Ilmu Ushul Al-Fiqh*, Kairo: Maktabah Al-Dakwah Al-Islamiyah Shabab Al-Azhar, 1990.
- __Abdu Al-Raḥman Tāj, *Muḥaḍarātu Fī Al-Siyāsah Al-Syar"iyyah*, Kairo: Maṭba'ah Al-Masyriq, 1944 H.
- __Abdu Al-Salām Balājī, *Taṭawwuru ,,ilmi Uṣūl Al-Fiqh wa Tajadduhu (wa Ta"athharuhu bi Al-Mabāḥith Al-Kalāmiyyah)*, Beirut: Dār Ibn Hazm, 2010.
- __Abdul karim Al-Khatib, *Ijtihad; Menggerakkan Potensi Dinamis Hukum Islam*, diterjemahkan dari *Sadd Bāb Al-Ijtihād wa Mā Tarattaba*, (Tangerang: Gaya Media Pratama, 2005
- __Abdurraḥman ibn Khaldūn, *Muqaddimah Ibnu Khaldūn*, Kairo: Dār Al-Ghad Al-Jadīd, 1438 H/2017 M.
- __Alawī ibn Aḥmad Al-Saqāf, *Al-Fawā id Al-Makkiyyah Fīmā Yaḥtājuhu Ṭalabah Al-Syafi"iyyah min al-Masāil wa al-Ḍawābiṭ wa Al-Qawā" id Al-Kulliyah*, Kairo: Mustafa al-Bāb Al-Halabi, 1358 H/1940 M.
- __Iyad Khalid, *Muhammad Tahir bin ,,Asyur*. Damaskus: Dar al-Qalam, 1995.

__Izz Al-Dīn __Abd al-__Azīz bin __Abd Al-Salām, *Al-Qawā'id Al-Kubrā al-Mawsūm Qawā'id Al-Ahkām Fī Iṣlāḥ Al-Anām*, taḥqīq: Nazīh Kamāl Ḥammād & __Uṣmān Jum'ah Ḍamīriyyah, cet. 6, Damaskus: Dār Al-Qalam, 2020 M/1441 H.

__Izz Al-Dīn Ibn Zaghībah, *Al-Maqāṣid Al-., Ammah li Al-Syarī'at Al-Islāmiyyah*, Kairo: Dār Al-Safwah, 1996.

A. J. Wensinck, *Al-Mu'jam Al-Mufahras li alfāzihil Hadīts Al-Nabawi*, Leiden: Brill, 1936.

Abd Al-Raḥmān Al-Syarqawī, *Riwayat Sembilan Imam Fikih*, Bandung: Pustaka Hidayah, 2000.

Abdu Al-__Azīz __Izzat Al-Khayyāt, *Al-Nazariyyah Al-Siyāsiyyah Niẓām al-Ḥukm*, cet. II, Kairo: Dār Al-Salām, 2004.

Abdul Hamid Mutawalli, *Manahij At-Tafsir fi Al-Fiqh Al-Islami*, Saudi: Syarikah Akkazzh, t.t.

Abdul Karim Zaidan, *Al-Wajīz fi 'Ilmi Uṣūl*, cet. 5, Beirut: Al-Resalah, 1996.

Abdul Manan, *Reformasi Hukum Islam di Indonesia: Tinjauan dari Aspek Metodologis, Legalisasi, dan Yurisprudensi* Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2007.

Abdullah bin __Abd al-Muhsin al-Turki, *Ushul Mazhab al-Imam Ahmad bin Hanbal*, Cet. Ke 1, Mesir: Jami'ah __Ain Syams, 1394 H./1974 M.

Abdulsyani, *Sosiologi Skematika, Teori, dan Terapan*, Jakarta: PT. Bumi Aksara, 2007.

Abdurrahman Yusuf Abdullah Al-Qaraḍāwi, *Nazariyyah Maqāṣid Al-Syarī'ah bayna Syaikh Al-Islām Ibn Taimiyyah wa Jumhūr Al-Uṣūliyyin; Dirāsah Muqāranah min al-qarni Al-Khāmīs ila al-qarni al-tsāmin al-Hijrī*, Tesis: Universitas Kairo, Fakultas Darul Ulum, 2000 M/1421 H.

Abī Al-Ḥasan ʿAlī ibn Muhammad ibn Ḥabīb Al-Baṣrī Al-Mawardī, *al-aḥkām al-sulṭāniyyah*, taḥqīq: Aḥmad Jād, Kairo: Darul Hadis, 2006.

Abidin Nurdin, dkk, *Syariat Islam dan Isu-isu Kontemporel*, Banda Aceh, Dinas Syariat Islam Aceh, 2011.

Abū ʿAbdillah Muhammad ibn Aḥmad Al-Anṣārī Al-Qurtubī, *Al-Jāmi' li Aḥkāmī Al-Qur'ān*, jld. 10, taḥqīq wa taḥrīj ʿImād Zakī Al-Bārūdī & Khairī Sa'īd, cet. XI, Kairo: Maktabah Taufiqiyyah, 2014.

Abu Hāmid Al-Ghazālī, *Al-Mustaṣfā min ʿIlm Uṣūl*, (Beirut: Al-Risalah, 1997.

Abū Ḥāmid Muḥammad ibnu Aḥmad Al-Ghazālī, *Al-Mustaṣfā min ʿIlm Uṣūl*, taḥqīq Muhammad Sulaiman Al-Asyqār, (Beirut: al-maktabah al-asyriyyah, 2009 M/1430 H.

Al-Juwaynī, *Al-Burhān fī Uṣūl Al-Fiqh*, jld. 2, Beirut: Dār Al-Kutub Al-ʿIlmiyyah, 1997.

Abu Ishāq Al-Syāṭibī Ibrāhīm ibn Mūsa al-Lakhmī al-Gharnāṭi al-Mālikī, *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī'ah*, jld. II, Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyah, 2001.

-----, *Al-I'tisām*, juz. I, Beirut: Dar Al-Ma'rifah, 1982 M.

- Ahmad Bū'ūd, *Al-Ijtihād bayna Haqāiq Al-Tārīkh wa Muṭallabāt Al-Wāqi'*, Kairo: Dar Al-Salam, 2005.
- Ahmad Hasan, *Pintu Ijtihad sebelum Tertutup*, cet. 2, diterjemahkan dari *the Early Development of Islamic Jurisprudence'*, (Bandung: Pustaka, 1994 M.
- Ahmad Wafāq ibn Mukhtār, *Maqāsid Al-Syarī'ah ,inda Al-Imām Al-Syāfi''ī*, cet. 2, Kairo: Dār al-Salām, 2019.
- Al Yasa' Abubakar, *Metode Istishlahiah; Pemanfaatan Ilmu Pengetahuan dalam Uhsul Fiqih*, Banda Aceh: Banda Publishing, 2012.
- , *Penerapan Syari'at Islam di Aceh; Upaya Penyusunan Fiqih dalam Negara Bangsa*, Banda Aceh: Dinas Syariat Islam Aceh, 2013.
- Al-Amidi, *al-Ihkām fi Uṣūl al-Ahkām*, Juz V, Muassasah al-Ḥalaby, 1991.
- Al-Ḥāfiẓ Jalāl Al-Dīn Abdurrahman ibn Abī Bakr Al-Suyūṭī, *Tadrību Al-Rāwī Fī Syarḥi Taqrībi Al-Nawāwī*, Kairo: Dār Al-Bayān Al- Arabī, 1425 H/2004 M.
- Ali Ahmad al-Nadawi, *Al-Qawa'Id Al-Fiqhiyyah*, Damaskus: Dar-al-Qalam, t.t.
- Alī Jum'ah Muhammad, *Al-Madkhal ila Dirāsah Al-Madzahib al-Fiqhiyyah*, cet. 4, (Kairo: Dār Al-salām, 2012.
- Al-Imām Al-Ḥāfiẓ Abī Al-Fidā' Isma'īl Ibnu Kathīr Al-Qurasyī Al-Dimasyqī, *Tafsīr Al-Qurān Al-.,Aẓīm*, jld. 2, Kairo: Dār Al-Tauzī', 1998 M/1419 H.

- Al-Imām Syamsu Al-Dīn Muhammad ibn Ahmad ibn ʿUtsman Al-Ḍahabī (w 748 H/1374 M), *Tahzīb Siyar ʿAʿlām Al-Nubalāʾ*, jld.3, (Beirut: Muʿassasah Al-Risalah, 1991 M/1412 H).
- Al-Sayyid Sābiq, *Al-ʿAqāʾid Al-Islāmiyyah*, cet. 10, (Kairo: Dār Al-Fath li Al-ʿIlām Al-ʿArabī, 2000).
- Anton Jamal, *Maqāṣid Al-Syarīʿah; dalam Dinamika Pemikiran Hukum Islam*, Lhee Sago Press, 2021.
- Anton Jamal, *Rekonstruksi maqāṣid al-syarīʿah dalam Paradigma Fiqh Negara-Bangsa*, Disertasi Pascasarjana Universitas Islam Negeri (UIN) Ar-Raniry, Darussalam, Banda Aceh 2016.
- Antony Black dalam Pemikiran Politik Islam: Dari Masa Nabi Hingga Masa Kini, terj. Abdullah Ali dan Mariana Arietyawati, Jakarta: Serambi, 2006.
- Arent Jan Wensinck, *Al-Muʿjam Al-Mufahras li al-fāz al-Hadīts Al-Nabawi*, Leiden: E.J. Brill, 1936.
- Artiyanto, *Kaidah-Kaidah Fikih sebuah Aplikasi dalam Bidang Muamalat dan Ekonomi Islam*, Banda Aceh, Bandar Publishing, 2017.
- Az-Zarkasyī, *al-Baḥr al-Muḥiṭ*, Jilid VI, (Kuwait: Wizārāt al-Auqāf wa al-Syuʿūn al-Islāmiyyah, 1993).
- Badri Khaeruman, *Hukum Islam dalam Perubahan Sosial*, Bandung: Pustaka Setia, 2010 M/1431 H.
- Bartlomey Santhleir, *al-Siyāsah li Aristoteles*, diarabkan oleh Aḥmad Luthfī Sayyid Kairo; Haiah al-Misriyah al-ʿāmmah, 2008.

- fathī Al-Duraynī, *al-manāhij al-uṣūliyyah fī al-ijtihād bi al-raʿyi fī al-tasyrīʿ al-islāmī*, cet. 3, (Beirut: Muʿassasah al-Risālah, 2020).
- Fahmī Muḥammad _Ulwān, *Al-Qiyam Al-Ḍarūriyyah wa Maqāṣid Al-Tasyrīʿ Al-Islāmī*, Kairo: Al-Hayʿah Al-Miṣriyyah, 1989.
- Ghālib _Alī al-Dawūdī, *Al-Madkhal ilā ʿilm Al-Qānūnī*, cet. VII Oman: Dār al-Wāʿil, 2004.
- George R. Terry, *Prinsip-Prinsip Manajemen*, cet. 13, Jakarta: Bumi Aksara, 2014.
- Hanān Luḥām, *maqāṣid Al-Qurʿān Al-Karīm; wa Laqad karramnā Banī Ādam*, Suriah: Dār Al-Ḥanan, 2004.
- Hasan Alwi (ed.), *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, ed. III, cet. 3, Jakarta: Balai Pustaka, 2005.
- Ibnu Al-Qayyim Al-Jawziyyah, *Iʿlām al-muwaqqiʿīn ʿan Rabbil ʿālamīn*, jld. III, Kairo: Dār Al-Hadīth, 1993 M/1414 H.
- , *Al-Ṭuruq Al-Ḥukmiyyah fī Al-Siyāsah Al-Syarʿiyyah*, (Kairo: Dār Al-Bayan, t.t.
- Ibnu Manzūr, *Lisān Al-ʿArab*, jld. 5, Kairo: Dār Al-Hadīth, 2003.
- Ibnu Khaldun, *Al-Tarikh Ibnu Khaldun*, Juz II, Pakistan: Dār Al-Fikr, 2007.
- Jabbar Sabil, *Maqāṣid Syariah*, Depok: RajaGrafindo Persada, 2022
- Jalāl Al-Dīn _Abdurrahman Al-Suyūṭī *al-asybāh wa al-nazāʿir fī qawāʿid wa furūʿ Al-Syāfiʿiyyah*, cet. 3, Kairo: Dār Al-Salām, 2006.

- Jalaluddin Abdurrahman, *Al-Mashalih al-Mursalah wa Makanatuha fi al-Tasyri*, Cet. Ke 1, T.tp.: al-Sa'adah, 1403 H./1983 M.
- Jalāl Syams Al-Dīn Muhammad ibn Aḥmad Al-Maḥalli, *Syarh Matn Jam " Al-Jawāmi "*, jld. 2, Lebanon: Dar ibn _Abūd, t.t.
- Jamāl al-Dīn, *Risālah Al-Tūfī fi Al-Maṣlahah*, majalah Al-Manar, jld. 9, no.1, vol. 2, Beirut: Al-Ahliyah, 1324 H.
- Jasser Auda, *Membumikan Hukum Islam melalui Maqasid Syariah*, Bandung: Mizan Pustaka, 2015.
- Juhaya S. Praja, *Filsafat Hukum Islam*, Bandung: LPPM Unisba, 1995.
- Jujun S. Suriasumantri, *Filsafat Ilmu, Sebuah Apresiasi terhadap Ilmu, Agama dan Seni*, cet. 25, (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 2015.
- Kamāl Ṣādiq Yāsīn, *Muṣṭalahat Al-Madzhab Al-Syāfi "ī*, (Doha: t.p, 2006 M/1427 H.
- Kementerian Agama RI, *Al-Quran dan Terjemah New Cordova*, Bandung: Syaamil Quran, 2012.
- K. Bertens, *Etika*, (Jakarta: Gramedia, 2004.
- Luay Ṣāfi , *Al-Syarī "ah wa Al-Mujtama "*; *Baḥth fi Maqāṣid AL-Syarī "ah wa „Alāqatuhā bi Al-Mutaghayyirāt Al-Ijtimā "iyyah wa Al-Tārikhiyyah*, Beirut: Dār Al-Fikr , 2017.
- Mahyī Al-Dīn Abī Zakariyyā Yaḥya ibn Syarif Al-Nawawī, *Ṣaḥīḥ Muslim bi Syarḥ Al-Nawawī* , jld. 6, cet. 4, (Kairo: Dār Al-Ḥadīth, 2001 M/1422 H.

Maḥyī Al-Dīn Abī Zakariyyā Yaḥya ibn Syarif Al-Nawawī, *Ṣaḥīḥ Muslim bi Syarḥ Al-Nawawī*, jld. 6, cet. 4, (Kairo: Dār Al-Ḥadīth, 2001 M/1422 H.

Malik, *Al-Muwaththa*”, jld. 1, Kairo: t.p, 1951.

Manna‘ Al-Qaththan, *mabāḥits Fī „Ulūm Al-Ḥadīts*, dalam *„Pengantar Studi Ilmu Hadits”* diterjemahkan oleh Mifdhol Abdurrahman, cet. 9, Jakarta timur: Pustaka Al-Kautsar, 2015.

Majma‘ al-Luhghah al-‘Arabiyyah, *al-Mu„jam al-Falsafī* Kairo: al-Amīriyyah, 1983.

Māni‘ ibn Muhammad ibn ‘Alī Al-Māni‘, *Al-Qiyamu Bayna Al-Islām wa Al-Gharb; Dirāsah Ta”ṣīliyyah Muqāranah*, Riyadh: Dār Al-Faḍīlah, 2005 M/1426 H.

Mardalis, *Metode Penelitian: Suatu Pendekatan Proposal*, Jakarta: Bumi Aksara, 1995.

Mashood A. Baderin, *Hukum Internasional Hak Asasi Manusia & Hukum Islam*, cet. 2, (Jakarta: Pustaka Nasional, 2010.

Muchammad Ichsan, dkk, *HARMONISASI HAK ASASI MANUSIA Perspektif Islam dengan Peraturan Perundangan tentang Hak Asasi Manusia di Indonesia*, Yogyakarta: Lembaga Pengembangan Pendidikan, Pelatihan dan Masyarakat (LP3M) Universitas Muhammadiyah Yogyakarta, 2016.

Muhammad ‘Abd Al-‘Athi Muhammad Ali, *Al-Maqāsid Al-Syar“īyyah wa Atsaruhā fī Al-Fiqh Al-Islāmī*, Kairo: Dār al-Ḥadits, 2007.

- Muhammad ʿAli Al-Ṣābūnī, *Rawāiʿ Al-Bayān Tafṣīr Āyāt Al-Ahkām*, jld.2, Kairo: Dār Al-Ṣābūnī, 2007.
- Muhammad ʿImaduddin ʿAbdulrahim, *Islam Sistem Nilai Terpadu*, Jakarta: Gema Insani Press, 2002.
- Muhammad Ahmad Al-Qayyātī Muhammad, *Maqāsid Al-Syarīʿah*, ,inda Al-Imām Mālik, Kairo: Dār al-Salām, 2009.
- Muhammad Al-Ṭāhir bin ʿĀsyūr, *Maqāsid Al-Syarīʿah al-Islāmiyyah*, cet. 9, Kairo: Dāru Al-Salām, 2020.
- Muhammad Fuād ʿAbdu Al-Bāqī, *Al-Muʿjam Al-Mufahras li Al-Fāz Al-Quran Al-Karīm*, (Kairo: Dār Al-Ḥadīth, 2007.
- Muhammad Fuād ʿAbdu al-Bāqī, *Al-Muʿjam al-Mufahras li al-Fāz al-Qurʿān al-Karīm*, (Kairo: Dar al-Hadīs, 2001.
- Muhammad ibn Ismāʿīl Al-Amīr Al-Yamanī Al-Ṣanʿānī, *Subulu Al-Salām Syarḥ Bulūgh Al-Marām*, juz. 4, (Beirut: Dār Al-Fikri, 2003.
- Muḥammad Ismāīl, *Uṣūl Al-Fiqh Tārīkhuhu wa Rijāluhu*, (Kairo: Dār Al-Salām, t.t.
- Muhammad Musthafa Tsalabi, *Taʿlīl al-Ahkām*, (Bairut: Dar al-Nahdhah al-ʿArabiyyah, 1401 H./1981 M.
- Muhammad Saʿīd Ramaḍān Al-Būṭī, *Ḍawābiḥ Al-Maṣlahah fī Al-Syarīʿah Al-Islāmiyyah*, cet. 7, Damaskus: Dār Al-Fikr, 2009.
- Muhammad Salam Madkūr, *Al-Madkhlm li al-Fiqh al-Islāmī: Tārīkhuhu wa Maṣādiruhu wa naẓariyyatuhu al-ʿāmmah*, Kairo: Dār al-Nahdhah al-ʿArabiyyah, 1960.
- Muhammad Yusuf Musa, *Islam Suatu Kajian Komprehensif*, Jakarta: Rajawali Pers, 1988.

-----, *Pengantar Studi Fikih Islam*, diterjemahkan dari „*al-madkhal li Dirāsah Al-Fiqh Al-Islāmī*, (Jakarta Timur: Pustaka Al-Kautsar, 2014.

Muhyar Fanani, *Membumikan Hukum Langit: Nasionalisasi Hukum Nasional Pasca Reformasi*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2008.

Muṣṭafa Al-Bughā & Muhyi al-Dīn Mastū, *Kitāb al -Arba“īn al-Nawawiyah lil Al-Imām bin Syarf Al-Nawawī* , (Damaskus: Dar Ibnu Katsir, t.t.

Muṣṭafā Zaid, *Al-Maṣlaḥah fī Al-Tasyrī“ Al-Islāmī*, cet. 6, Kairo: Dār al-Kutub Al-Maṣriyyah, 2017.

Musthafa Said al-Khin, *Atsr al-Ikhtilāf fī al-Qawā“id al-Uṣūliyyah fī Ikhtilāf al-Fuqahā*, Mesir: Mu‘assasah al-Risalah, 1389 H./1969 M.

Najm Al-Dīn Abū Al-Rabī‘ Sulaiman Bin _Abd Al-Qawī Bin _Abd Al-Karīm Bin Sa‘īd At-Thūfi, *Syarḥ Mukhtaṣar Al-Rawḍah*, jld.1, taḥqīq oleh Dr. Abdullah bin Abdul Muhsin Al-Turkī, Beirut: Muassasah Al-Risalah, 1435 H/2014 M.

-----, *Al-Ta“yīn fī Syarḥ Al-Arba“īn*, taḥqīq Ahmad Haj Muhammad _Ustman, Beirut: Muassasah al-Rayyan, 1419 H/1998 M.

-----, *risālah fī ri“āyah al-maṣlaḥah*, taḥqīq: Ahmad Abdul Rahim Al-Sāyih, Dar Al-Maṣriyyah Al-Lubnaniyyah, 1413 H/1993 M.

- Nurcholis Madjid, *Islam Agama Kemanusiaan; Membangun Tradisi dan Visi Baru Islam Indonesia*, (Jakarta: Paramadina, 1995).
- Peter Mahmud Marzuki, *Penelitian Hukum*, cet. 11, (Jakarta: Kencana, 2011).
- Rafiq al-Ajm, *Mawsu'ah Muṣṭalahat Uṣūl Fiqh „inda al-Muslimīn*, jld. 2, (Beirut: Maktabah Lubnan Nasyirun, 1998).
- Rusydi Ali Muhammad & Dedi Sumardi, *Kearifan Tradisional Lokal: Penyerapan Syariat Islam dalam Hukum Adat Aceh*, Banda Aceh: Dinas Syariat islam Aceh, 2011.
- Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqih Sosial*, cet. IV, Yogyakarta: LKis, 2004
- Saiful Saleh Anwar, *Filsafat Ilmu Al-Ghazālī: Dimensi Ontologi dan Aksiologi*, Bandung: Pustaka Setia, 2007.
- Salim Segah Al-Jufri, *Penerapan Syariat Islam di Indonesia*, Jakarta: Globamedia, 2004.
- Sarlito Wirawan Sarwono, *Teori-Teori Psikologi Sosial*, cet. 17, Jakarta: Rajawali Pers, 2014.
- Satria Efendi M. Zein, *ushul Fiqh*, (Jakarta: Kencana, 2005).
- Setya Yuwana Sudikan, *Pendekatan Interdisipliner, Multidisipliner, dan Transdisipliner dalam Studi Sastra*, jurnal: Universitas Negeri Surabaya.
- Sirajuddin Zar, *Filsafat Islam: Filosof dan Filsafatnya*, (Jakarta: Gema Insani Persada, 2004).
- Soerjono Soekanto, *Sosiologi Suatu Pengantar*, (Yogyakarta: Rajawali, 1986).

Syamsul Anwar, *maqāṣid al-syar*“*iyah* dan metodologi Usul Fikih, dalam Azyumardi Azra (et.al), *Fikih Kebhinekaan: Pandangan Islam Indonesia tentang Umat, Kewargaan, dan Kepemimpinan Non Muslim*, (Bandung: Mizan, 2002.

Syamsul Anwar, *Pengembangan Metode Penelitian Hukum Islam*, Amin Abdullah (er.al), „*Mazhab*“ *Jogja: Menggagas Paradigma Fiqh Kontemporer*, Djokjakarta: Ar-Ruz, 2002.

Syihāb Al-Dīn Abī Muhammad Abdurrahman bin Ism‘īl al-ma‘rūf Abū Syāmah Al-Maqdisī Al-Dimasyqī (w. 665 H), *Tarājimu Rijāli Al-Qarnain al-Sādis wa al-Sābi*“ (*al-ma‘rūf bi Al-Zīl* „*alā Al-Rawḍatain*), cet. 2, Beirut: Dār al-Jail, 1974.

Syihāb Al-Dīn Abū Al‘Abbās Ahmad ibn Idrīs Al-Ṣanhājī Al-Qarāfi, *Al-Dzakhīrah*, taḥqīq Muhammad Ḥajī, jld. 1, (Beirut: Dār Al-Gharb Al-Islām, 1994.

----- *Syarḥ Tanqīḥ Al-Fuṣūl Fī Ikhtiṣār Al-Maḥṣūl Fi Al-Uṣūl*, Beirut: Darul Fikri, 2004.

----- *Al-Ihkām fī Tamyīz al-Fatāwa* „*an Al-Aḥkām*, Beirut: Libanon, 1983.

----- *Al-Furūq wa Anwār Al-Burūq fī Anwā*“ *Al-Furūq*, jld. 3, Beirut: Darul Kutub Ilmiah, 1998 M / 1418 H.

----- *Al-Furūq wa Anwār Al-Burūq fī Anwā*“ *Al-Furūq*, jld. 1, Beirut: Darul Kutub Ilmiah, 1998 M / 1418 H.

Muhammad Ṭāhir Ibn Ḍāsyūr, *Maqāṣid Al-Syarī*“*ah Al-Islāmīyyah*, cet. IX, Kairo: Dār Al-Salām, 2020.

- Ṭāriq Al-Bisyri, *Fī Mas‘alah Al-Islāmiyyah Al-Mu‘āṣirah Ijtihādī Fiqhiyyah*, Kairo: Dār Al-Basyīr, 2017.
- Tahir Mahmood (Ed.), *Human Rights in Islamic Law*, (New Delhi: Institute of Objective Studies, 1993.
- Tāj Al-Dīn Abi Naṣri _Abd al-Wahhāb bin _Ali bin _Abd al-Kāfi Al-Subkī (727-771 H), *Ṭabaqāt Al-Syāfi‘iyyah Al-Kubrā*, jld. 8, (Kairo: Dār Ihya al-Kutub, 1964 M/1383 H.
- Wawan Gunawan Abd. Wahid dkk, *Fikih Kebinekaan*, (Bandung: Mizan, 2015
- Wilbert E Maore, *Order and Change, Essay in Comparative Sociology*, New York: John Wiley & Sons, 1967.
- Winarno Surakhmad, *Pengantar Penelitian Ilmiah, Dasar, Metode, Teknik*, (Bandung: Tarsito, 1982.
- W. Poespoprodjo, *Logika Scientifika: Pengantar Dialektika dan Ilmu*, cet. II (Bandung: Pustaka Setia, 2007.
- Yusuf Al-Qaraḍāwi, *Al-Halāl wa al-Harām fi al-Islām*, cet. 28, Kairo: Maktabah Wahbah, 2004.
- , *Dirāsah fī Fiqh Maqāṣid Al-Syarī‘ah Bayna Al-Maqāṣid Al-Kulliyah wa Al-Nuṣūṣ Al-Juz‘iyyah*, cet. 3, Kairo: Dār Al-Syurūq, 2008.
- , *Fiqh Maqashid Syariah, Moderasi Islam antara Aliran Tekstual dan Aliran Liberal*, diterjemahkan oleh Arif Munandar Riswanto, (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2007.
- , *Sunnah Rasul : Sumber Ilmu Pengetahuan dan Peradaban*, terj. Abdul Hayyie Al-Kattanie & Abduh Zilfidar, Jakarta: Gema Insani Press, 1998.

Zaprulkhan, *Rekonstruksi Paradigma Maqashid Asy-Syari'ah; Kajian Kritis dan Komprehensif*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2020.

Jurnal;

M. Amin Abdullah, *Metodologi Penelitian Untuk Pengembangan Studi Islam: Perspektif Delapan Poin Sudut Telaah, Religi: Jurnal Studi Agama-agama*, Vol. IV, No. 1, Yogyakarta: Jurusan Ilmu Perbandingan Agama UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2005.

Fathurrahman Azhari, „*Dinamika Perubahan Sosial dan Hukum Islam*“, Jurnal Al-Tahrir IAIN Antasari, vol. 16, no. 1, Mei 2016.

Husamuddin MZ & Harwis Alimuddin, *The Urgency of maqāsid al-syarīah in Strengthening Religious Moderation in Aceh*, jurnal Al-Risalah, vol. 22, no. 2, November 2022.

Internet;

<https://al-maktaba.org/book/33>,

<https://www.republika.co.id/berita>

<https://internasional.kompas.com/read-macam-hak-asasi-manusia-menurut-pbb>

A R - R A N I R Y

DAFTAR RIWAYAT HIDUP



A. Data Pribadi

- | | |
|---------------------|--|
| 1. Nama | : Husamuddin MZ |
| 2. Tempat/Tgl Lahir | : Simpang Tiga, 24 Desember 1985 |
| 3. Suku | : Aceh |
| 4. Agama | : Islam |
| 5. NIDN | : 2024128501 |
| 6. Pangkat/Golongan | : Lektor/III C |
| 7. Alamat kantor | : Jln. Lingkar kampus, Gampong
Gunong Kleng, Kec. Meureubo, Kab. Aceh Barat |
| 8. Status | : Menikah (1 istri & 3 anak) |
| 9. Nama Istri | : Alfi Rahmi S.Pd.I |
| 10. Nama Anak | : Hufaizh El Nayyaf, Hazizi El
Ayyasy, Hamsa El Hayyan |
| 11. Nama Ayah | : H. M. Nazir, S.Pd (alm) |
| 12. Nama Ibu | : Hj. Nurjasmī, S.Ag |
| 13. Alamat rumah | : Lapang, Kec. Johan Pahlawan, Kab.
Aceh Barat |
| 14. Email | : hufaizhelnayyaf@gmail.com |
| 15. No hp | : 085296894447 |

B. Latar Belakang Pendidikan

1. SDN Aluepaku, Aceh Selatan (1992-1998)
2. MTs Darul Ulum, Banda Aceh (1998-2001)
3. MAN 3 Rukoh, Banda Aceh (2001-2004)
4. S1 Syariah wal Qanun, Al-Azhar Kairo-Mesir (2004-2010)

5. S2 Konsentrasi Fikih Modern, UIN Ar-Raniry (2012-2015)
6. S3 Konsentrasi Fikih Modern, UIN Ar-Raniry (2016-2023)

C. Riwayat Kerja

1. Tenaga Pengajar B. Arab Dayah Terpadu Almunjia Lab. Haji, Aceh Selatan
2. Tenaga Pengajar Dayah Modern Darul Ulum, Jambo Tape, Banda Aceh
3. Tenaga Pengajar Ilmu Nahwu Dayah Modern Babun Najah, Ulee kareng, B. Aceh
4. Tenaga Pengajar B. Arab SMAIT Al-Fityan School Aceh, Lampeneurut, Aceh Besar
5. Tenaga Pengajar Matrikulasi Bahasa Arab IAIN Ar-Raniry Tahun 2012-2014
6. Dosen DLB UIN Ar-Raniry B. Aceh 2015-2017
7. Dosen tetap non PNS UIN Ar-Raniry B. Aceh 2018-2019
8. Dosen PNS STAIN Teungku Dirundeng Meulaboh Aceh Barat 2019-sekarang.

D. Pengalaman Organisasi dan Jabatan

1. Anggota LITBANG Keluarga Mahasiswa Aceh Mesir 2005
2. Anggota Majelis Syura ikatan Keluarga Mahasiswa Aceh Mesir 2007
3. Anggota Senat Fakultas Syariah Wal Qanun, Universitas Al-Azhar 2004
4. Sekretaris Ikatan Da'i Indonesia (IKADI) Daerah Aceh Selatan 2011-2012
5. Pengurus Himpunan Ilmuwan dan Sarjana Syariah Indonesia (HISSI) Aceh Barat 2022-2026
6. Ketua IKADI Aceh Barat 2021-2026
7. Kaprodi Hukum Pidana Islam STAIN Teungku Dirundeng Meulaboh 2023-2027.

E. Karya Ilmiah

1. Penelitian

- a. Moderasi Beragama dan Penguatannya di Aceh (Suatu Pendekatan *Maqāshid Al-Syarīah*) (Penelitian SBK pembinaan/peningkatan kapasitas tahun anggaran 2021)
- b. Konsep Moderasi Beragama Perspektif Tokoh Dayah di Aceh (Analisis Terhadap Makna Tawassuth, Tawāzun dan Tasāmuḥ) (Penelitian SBK pembinaan/peningkatan kapasitas tahun anggaran 2022)
- c. Efektivitas Penerapan Metode *Syajarah Al-Mīrāts* Terhadap Pemahaman Akuntansi Mawaris (Studi Kasus Majelis Taklim dan Santri Dayah di Aceh Barat dan Banda Aceh) (Penelitian SBK pembinaan/peningkatan kapasitas tahun anggaran 2023)

2. Jurnal.

- a. Pewarisan Muslim dengan Non-Muslim (Studi Analisis terhadap Metode Ijtihad Al-Qaraḍāwi)
- b. Urgensi Pendekatan *Maqāshid Al-Syarīah* dalam Penguatan Moderasi Beragama di Aceh
- c. Efektivitas Penerapan Metode *Syajarah Al-Mīrāts* Terhadap Pemahaman Akuntansi Mawaris (Studi Kasus Majelis Taklim dan Santri Dayah di Aceh Barat dan Banda Aceh)
- d. *Hifzh Al-,Ird* dalam Transformasi Sosial Modern (Upaya Menjadikan *Hifzhu Al-,Ird* Sebagai *Maqāshid Al-Dharūrīy*)
- e. The Urgency of *Maqāshid Al-Syarīah* in Strengthening Religious Moderation in Aceh
- f. Keadilan sebagai *Maqāsid Al-Ḍarūriyyāt* dalam Kebutuhan Sosial Modern

3. Buku

- a. Pewarisan Lintas Agama; Analisis terhadap Pendapat dan Dalil (Banda Aceh: Madani Publisher, 2019)
- b. Warung Kopi Syariah di Seuramoe Mekkah, (dalam _De At Jehers 2: dari Serambi Mekkah ke Serambi Kopi_) (Banda Aceh: Padébooks, 2021).

Meulaboh, 8 Juli 2023

Husamuddin MZ

