

Dr. Jabbar Sabil, MA

Validitas Maqāṣid Al-Khalq

Studi terhadap Pemikiran
al-Ghazzālī, al-Syāṭibī, dan Ibn 'Āsyūr

Editor
Dr. Khairuddin, M.Ag



Dr. Jabbar Sabil, MA

VALIDITAS MAQĀṢID AL-KHALQ:

Studi terhadap Pemikiran al-Ghazzālī, al-Syātibī dan Ibn ‘Āsyūr

Editor

Dr. Khairuddin, M.Ag.

Sahifah

2018

VALIDITAS MAQĀṢID AL-KHALQ:

Studi terhadap Pemikiran al-Ghazzālī, al-Syāṭibī dan Ibn ‘Āsyūr

Penulis:

Dr. Jabbar Sabil, MA

ISBN:

978-602-52306-6-0

Editor:

Dr. Khairuddin, M.Ag.

Disain Sampul:

Syah Reza

Tata letak:

Jabbar Sabil

Diterbitkan atas kerjasama:

Sahifah

Gampong Lam Duro, Tungkop, Kecamatan Darussalam
Kabupaten Aceh Besar, Provinsi Aceh, Kode Pos 23373
Telp. 081360104828, Email: sahfah85@gmail.com

Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Ar-Raniry

Jl. Syeikh Abdur Rauf Kopelma Darussalam Banda Aceh
Cetakan Pertama, Januari 2018

Hak cipta dilindungi Undang-undang

Dilarang memperbanyak karya tulis ini dalam bentuk dan dengan cara apapun tanpa izin tertulis dari penerbit.

Pengantar Penulis

Segala puji bagi Allah atas kesempatan melakukan penelitian ini. Selawat dan salam kepada Rasulullah, teladan dalam segala sisi kehidupan untuk satu tujuan, yaitu keridaan Allah Swt. Tidak lupa kepada keluarga beliau, para sahabat, dan para ulama yang mendedikasikan hidupnya untuk mewujudkan *maqāṣid al-Syarī‘* dalam segala bidang kehidupan.

Teori *maqāṣid* sejak cikal bakalnya dicetuskan oleh Imām al-Ḥarāmī al-Juwaynī (w. 478 H/1085 M), sampai dinyatakan sebagai ilmu mandiri oleh al-Syaykh Muḥammad al-Ṭāhir ibn ‘Āsyūr (w. 1394 H/1973 M), ternyata telah mengalami perkembangan yang pesat. Di masa kini ia didedikasikan untuk menjawab masalah *ḥadīṣah* dengan metode yang tidak keluar dari bingkai syariat, dan kebanyakan peneliti menyatakan optimismenya atas solusi yang ditawarkan lewat teori *maqāṣid*.

Memerhatikan beberapa kajian di IAIN Ar-Raniry, baik tesis maupun disertasi, terlihat teori yang banyak digunakan adalah rumusan al-Syātibī (w. 790 H/1388 M) yang disusun enam abad lalu. Hal ini menimbulkan tanda tanya pada diri penulis, apakah teori al-Syātibī demikian ajek sehingga tidak dapat dikritisi lagi? Atau tradisi ilmiah itu sendiri yang mengalami stagnasi sehingga teori-teori semacam itu tak berani diusik oleh peneliti muda. Atau mungkin kita yang kurang percaya diri?

Rasa penasaran penulis terjawab ketika membaca buku *Maqāṣid al-Syarī‘at al-Islāmiyyah* karya Muḥammad al-Ṭāhir ibn ‘Āsyūr. Ia mengkritisi teori al-Syātibī dan membangun struktur teori *maqāṣid* yang baru. Ibn ‘Āsyūr mengkonstruksi teori *maqāṣid* menjadi *maqāṣid al-syarī‘at al-‘āmmah*, dan *maqāṣid al-syarī‘at al-khāṣṣah* (al-Syātibī: *maqāṣid al-aṣliyyah* dan *al-maqāṣid al-tābi‘ah*). Lalu Ibn ‘Āsyūr memasukkan *maqāṣid li al-nās* sebagai bagian dari *maqāṣid al-syarī‘ah* di bawah *maqāṣid al-syarī‘at al-khāṣṣah*. Hasilnya sungguh mengejutkan, *al-maṣlaḥat al-gharībah* yang sebelumnya dinyatakan *mardūd* oleh al-Syātibī (dan juga al-Ghazzālī) menjadi terakomodir oleh Ibn ‘Āsyūr, ia menyebutnya sebagai *al-maṣlaḥat al-ẓanniyyah*.

Bagi penulis ini merupakan pengembangan spektakuler, sebab sebelumnya teori *maqāṣid* menggunakan satu perspektif saja, yaitu perspektif *maqāṣid al-syarī‘ah*. Dari itu al-Ghazzālī yang membuat sistematika (setelah cikal-bakal *maqāṣid* dirumuskan al-Juwaynī), malah

membatasi *al-maṣlaḥat al-mursalāh* pada tataran *ḍarūriyyah* saja. Ia juga menyatakan *mardūd*-nya *al-maṣlaḥat al-gharībah*, karena dilihat sebagai *maqāṣid al-khalq* yang bertentangan secara diametral dengan *maqāṣid al-syarī‘ah*. Penulis menduga ini terjadi karena al-Ghazzālī memegang teori *rujū‘ ilā aṣl mu‘ayyan*. Jadi al-Ghazzālī membangun dikotomi antara *maqāṣid al-Syārī‘* dengan *maqāṣid al-khalq*.

Dikotomi ini sedikit berkurang dalam teori yang dibangun al-Syāṭibī (*rujū‘ ilā uṣūl al-syarī‘at al-kulliyah*). Tetapi ia tidak keluar dari paradigma linguistik-teologik, akibatnya *al-maṣlaḥat al-gharībah* juga *mardūd* baginya. Pada dasarnya penerimaan Ibn ‘Āsyūr terhadap *al-maṣlaḥat al-gharībah* karena ada perubahan paradigmatis. Kalau tidak bagaimana mungkin ia bisa keluar dari dikotomi antara *maqāṣid al-Syārī‘* dan *maqāṣid al-khalq*. Tetapi ia tidak merasa perlu mengubah paradigma sehingga tetap membahas *maqāṣid* dari perspektif *maqāṣid al-syarī‘ah*. Bagi Ibn ‘Āsyūr, kaidah umum syariat cukup dijadikan rujukan saat adanya pertentangan dengan nas.

Ibn ‘Āsyūr telah melakukan pengembangan teori *maqāṣid* dengan memadukan teori al-Ghazzālī (*rujū‘ ilā aṣl mu‘ayyan*) dan teori al-Syāṭibī (*rujū‘ ilā uṣūl al-syarī‘at al-kulliyah*). Hal ini melahirkan teori baru, bahwa kelompok kaidah menjadi rujukan dalam penalaran. Namun sayangnya teori Ibn ‘Āsyūr kurang populer di lingkungan Fakultas Syariah IAIN Ar-Raniry. Padahal teori ini masih membutuhkan pengembangan, dan potensial untuk dikembangkan menjadi pendekatan integratif.

Melihat potensi itu penulis berusaha memetakan dialektika teori *maqāṣid* dari pemikiran al-Ghazzālī, al-Syāṭibī, dan Ibn ‘Āsyūr, untuk kemudian memberi usulan bagi pengembangan teori *maqāṣid* di masa kini. Penulis melihat pentingnya perluasan paradigma agar *maqāṣid al-khalq* tidak begitu saja didikotomikan dengan *maqāṣid al-Syārī‘*. Sebagai contoh, efek dikotomi masih terlihat dalam penolakan al-Syāṭibī atas *al-qaṣd al-khalqī al-takwīnī*, padahal ia sendiri menerima *al-‘adat al-mustamirrah* sebagai bagian dari hukum syarak. Akibatnya teori al-Syāṭibī dikritik oleh Ibn ‘Āsyūr karena mengandung kontradiksi, sebagaimana dahulu al-Syāṭibī mengkritik al-Ghazzālī.

Bagi penulis keterbatasan teori *maqāṣid* adalah akibat sikap tidak proporsional dalam hal kausalitas. Al-Syāṭibī dengan teori *rujū‘ ilā uṣūl al-syarī‘at al-kulliyah*, tampak mendeterminalkan keberlakuan

kaidah umum sehingga tidak bisa menuntaskan persoalan dalil *ẓannī*. Sementara al-Ghazzālī yang cukup moderat dalam hal kausalitas, malah terikat oleh paradigma teologik-linguistik yang dominan di masa hidupnya. Maka ia berpegang pada teori *rujū' ilā aṣl mu'ayyan* yang berujung pada terabainya masalah dalam realitas empirik-sensual manusia. Oleh karena itu moderatisme al-Ghazzālī dalam hal kausalitas menjadi pendukung bagi langkah maju Ibn 'Āsyūr yang mengakomodir *maqāṣid li al-nās* sebagai bagian dari *al-maqāṣid al-syar'īyyah*. Dalam hal ini, kausalitas dilihat sebagai *sunnat Allāh fī al-'ālam* dalam arti kausalitas filosofis.

Sebagaimana dikatakan Kenneth T. Gallagher, kausalitas filosofis menuntut adanya alasan memadai bagi menjadi adanya sesuatu. Hal ini sudah memadai sebagai dasar tindakan manusia yang cukup puas dengan probabilitas, jadi kita tidak perlu determinisme. Penulis yakin, sikap moderat terhadap kausalitas mengantar pada perluasan paradigma, maka ayat-ayat *kawniyyah* juga bisa diterima sebagai sumber hukum di samping ayat-ayat Alquran. Dengan demikian hukum syariat bersumber dari nas secara teks (*sīghat*), kandungan teks (*al-ma'nā* yang berupa *maqāṣid al-Syārī'*), dan ayat-ayat *kawniyyah* (*maqāṣid al-khalq al-mu'malah*).

Ketiga sumber hukum di atas menuntut dilakukannya pendekatan integratif. Penulis yakin pendekatan ini bisa dioperasionalkan sehingga teori *maqāṣid* menjadi solusi di tengah semakin jauhnya umat dari kehadiran Allah, namun teori ini sekarang disebut *al-maqāṣid al-syar'īyyah*.

Bagi penulis, *al-maqāṣid al-syar'īyyah* harus menjadi konsumsi segala kalangan masyarakat, bukan terbatas untuk kalangan sarjana kelas tertentu saja. Meski berat ini menjadi tugas para ulama, sebab di zaman sekarang, mewujudkan manusia yang tunduk kepada Allah tidak lagi efektif dengan cara mengurung mereka dalam pagar syariat saja. Tapi perlu ditunjukkan bahwa syariat memberi mereka kebebasan dalam batas-batas yang bisa diterima dan manusiawi. Dengan demikian manusia merasa dihargai oleh syariat, maka mereka akan bisa menghargai syariat.

Suksesnya penelitian ini tidak lepas dari bantuan berbagai pihak, oleh karena itu penulis menyampaikan ungkapan terima kasih kepada Rektor IAIN Ar-Raniry dan Direktur PPs IAIN Ar-Raniry atas kesempatan belajar dan bantuan beasiswa selama menempuh pendidikan. Kepala

Kantor Wilayah Kementerian Agama Provinsi Aceh yang memberi kesempatan “lebih lega” dalam setahun terakhir penelitian ini.

Takzim kepada Prof. Dr. Al Yasa’ Abubakar, MA, dan Prof. Dr. Syamsul Anwar, MA yang dengan sabar membimbing penulis dalam melakukan penelitian. Penulis juga berterimakasih karena keduanya dengan lapang dada membuka khasanah kepustakaan pribadi untuk memperkaya kajian penulis.

Ungkapan terima kasih juga penulis sampaikan kepada Prof. Drs. Yusny Saby, MA, Ph.D yang mempersilakan penulis untuk mengakses koleksi pustaka pribadi beliau. Beberapa buku filsafat yang mencerahkan penulis peroleh dari beliau. Kepala perpustakaan PPs IAIN Ar-Raniry dan para staf/karyawan yang dengan ramah memberi pelayanan dalam pencarian data yang penulis butuhkan.

Penulis juga menyampaikan terima kasih kepada teman-teman yang dengan rela dan sabar meluangkan waktu untuk mendengar, mempertajam, dan menambah referensi. Penulis tidak mungkin menyebut nama mereka satu-persatu, tapi setidaknya penulis berkewajiban menyebut tiga nama, Danial, Tantowi dan Fuad Ramli.

Tidak lupa pula ucapan terima kasih kepada keluarga penulis yang memberi dukungan selama mengikuti pendidikan. Terutama Kanda Sulaiman, Kanda Mustafa Idris, Kanda Bakhtiar dan seluruh keluarga besar di Lhoknibong, Aceh Timur. Terakhir tapi istimewa, penulis menyampaikan terima kasih kepada isteri dan anak tercinta yang rela waktu kebersamaannya tersita oleh kesibukan melakukan kajian ini; Andariah, S.Pd.I, Muhammad Abid dan Muhammad Adib. Semoga kelak bisa memahami, bahwa waktu untuk kebersamaan dengan ayah yang terampas darinya, tidak lah terbuang percuma.

Sebagai penutup perlu ditegaskan, bahwa walau pun kajian ini penulis lakukan dengan sepenuh hati dan segenap kemampuan yang ada. Sudah barang tentu kekurangan dan kesilapan tidak luput darinya. Oleh karena itu, penulis berharap kerelaan siapa saja yang mau membacanya, untuk menyampaikan kritik dan saran perbaikan kepada penulis. Semoga ada kesempatan untuk memperbaiki kembali karya ini menjadi lebih baik, Insya Allah. Kepada Allah penulis mohon keampunan dan pertolongan.

Banda Aceh, Juni 2018

Daftar Isi

Pengantar Penulis	iii
Daftar Isi	vii
Daftar Tabel dan Gambar.....	ix
Pedoman Transliterasi	x

Bab Satu

Pendahuluan.....	1-24
-------------------------	-------------

Bab Dua

Identifikasi <i>Maqāšid al-Khalq</i>.....	25-66
<i>Maqāšid al-Khalq</i> Menurut al-Ghazzālī.....	31
<i>Maqāšid al-Mukallaḡ</i> Menurut al-Syātibī.....	40
<i>Maqāšid li al-Nās</i> Menurut Ibn ‘Āsyūr	50
Asumsi Dasar Ontologis <i>Maqāšid al-Khalq</i>	56
Asumsi Dasar Epistemologis <i>Maqāšid al-Khalq</i>	61

Bab Tiga

Verifikasi <i>Maqāšid al-Khalq</i>	67-122
Batasan Maslahat antara <i>Gharīb</i> dan <i>Mulghā</i>	69
<i>Al-Mašlahat al-Gharībah</i> sebagai <i>Maqāšid al-Khalq</i>	76
Fitrah sebagai Asas <i>Maqāšid al-Khalq</i>	87
Fitrah dan <i>al-Wāzi’</i>	94
Epistemologi Fitrah.....	102
Fitrah Jasad	107
Fitrah Akal	111
Hubungan Fitrah dengan <i>Maqāšid al-Khalq</i>	115

Bab Empat:

Validasi <i>Maqāšid al-Khalq</i>.....	123-160
Pengintegrasian <i>Maqāšid al-Khalq</i>	128
Sisi <i>Ta’abbud</i> dalam <i>Wasā’il</i>	135
Maslahat yang <i>Marjūh</i>	140
Pendekatan Holistik	146
Pendekatan Sistem.....	150
<i>Maqāšid al-Khalq</i> sebagai <i>al-Maqāšid al-Syar’iyyah</i>	152

Bab Lima:

Validitas <i>Maqāšid al-Khalq</i>.....	161-192
Contoh Kasus: Nafkah Anak Zina.....	161
Kebutuhan terhadap penetapan nasab	161
Masalah teknis penetapan nasab	167

Hubungan nasab dan kaitaannya dengan nafkah	169
<i>Maqāṣid al-Syāri'</i> dalam penetapan <i>firāsy</i>	172
Validasi Nafkah Anak Zina	181
Membuktikan validitas fitrah.....	183
Membuktikan validitas <i>maqāṣid al-khalq</i>	187
Membuktikan kesesuaian dengan fitrah.....	188
Membuktikan kesesuaian dengan nas syariat	191
.	
Bab Enam:	
Penutup	193-206
Kesimpulan.....	195
Saran	197
Daftar Pustaka	198

Daftar Gambar

Gb. 1.	Pertentangan Maslahat-Mafsadat	60
Gb. 2.	Maslahat sebagai <i>Maqāṣid</i> menurut Ibn ‘Āsyūr.....	84
Gb. 3.	Pengintegrasian <i>Maqāṣid al-Khalq</i> dalam Teori <i>al-Maqāṣid al-Syar‘iyyah</i>	132
Gb. 4.	Pertingkatan Nilai Berdasar Teori Ibn ‘Āsyūr.....	134
Gb. 5.	Ayat Alquran dan Ayat <i>Kawniyyah</i> sebagai Sumber Nilai...	147

Daftar Tabel

Tabel I.	Perbandingan Kategori Maslahat menurut Ibn ‘Āsyūr dan al-Ghazzālī	81
Tabel II.	Perbandingan Kategori Maslahat menurut Ibn ‘Āsyūr dan al-Syāṭibī.....	82

Pedoman Transliterasi

Arab	Latin
ا	tdk dilambangkan
ب	b
ت	t
ث	ṣ
ج	j
ح	ḥ
خ	kh
د	d
ذ	z

ر	r
ز	z
س	s
ش	sy
ص	ṣ
ض	ḍ
ط	ṭ
ظ	ẓ
ع	‘
غ	gh

ف	f
ق	q
ك	k
ل	l
م	m
ن	n
و	w
ه	h
ء	’
ي	y

Vokal Panjang

أ = ā

ي = ī

و = ū

Bab Satu

Pendahuluan

BAB 21 UTAS

BAB SATU PENDAHULUAN

Sejarah hukum Islam (*tārīkh al-tasyrī‘ al-Islāmī*) mencatat keberadaan teori *maqāsid* yang sistematisasinya terwujud lewat tangan al-Syātibī (w. 790 H/1388 M), penulis karya monumental *al-Muwāfaqāt*. Menurut Khalid Masud, kerja keras al-Syātibī adalah upaya membebaskan hukum Islam dari determinisme teologis.¹ Ini merupakan langkah berani, sebab dari semula *uṣūl al-fiqh* memakai pendekatan epistemologi *bayānī* melalui prosedur deduksi.² Sementara al-Syātibī memperkenalkan pendekatan baru yang menurut Louay Safi berupa sintesis antara prosedur deduksi dan induksi.³

Sintesis yang dilakukan al-Syātibī merupakan sumbangsih bagi pengembangan ilmu *uṣūl al-fiqh*, manakala ditemukan kekurangan pada pendekatan lama yang literal. Menurut al-Sakkākī, sistem operasional kias memiliki kekurangan karena penyimpulan dibuat dari dua objek partikular. Masalahnya, sistem operasional seperti ini tidak mengantar pengetahuan tentang *al-‘illah* ke derajat pasti (*qaṭ‘ī*), akibatnya terjadi fragmentasi hukum syariat karena tidak ada prinsip yang disepakati.⁴ Kekosongan prinsip inilah yang kemudian diisi oleh al-Syātibī dengan teori *maqāsid*-nya.

Merujuk riwayat hidup al-Syātibī, tampak ia termotivasi oleh iklim keilmuan pada masa hidupnya, di mana tasawuf—secara mengkhawatirkan—telah berpengaruh langsung terhadap fikih dan *uṣūl al-fiqh*.⁵ Selain itu, perubahan sosial menuntut suatu metodologi

¹ Muhammad Khalid Masud, *Islamic Legal Philosophy; A Study of Abu Ishāq al-Shātibī’s Life and Thought* (Islamabad: Islamic Research Institute, 1977), hlm. 152.

² Muhammad Abed Al-Jabiri, *Formasi Nalar Arab*, terj. Imam Khoiri (Yogyakarta: IRCiSod, 2003), hlm. 169.

³ Louay Safi, *The Foundation of Knowledge; A Comparative Study in Islamic and Western Methods of Inquiry* (Malaysia: International Islamic University Press, 1996), hlm. 91-92. However, Al-Syātibī was the first to include *istiqrā’* as a methodical tool for deriving principles. Similarly, Al-Syātibī was the first to integrate inductive and deductive reasoning into a unified methodology.

⁴ Yūsuf ibn Abū Bakr Al-Sakkākī, *Miftāh al-‘Ulūm* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.th.), hlm. 504.

⁵ Muhammad Khalid Masud, *Shātibī’s Philosophy of Islamic Law* (Malaysia: Islamic Book Trust, 2000), hlm. 75. Shātibī was much worried not only by the fact that *taṣawwuf* comprised a number of rituals which he considered *bid‘a* but

yang mampu menjawab persoalan baru yang muncul di tengah umat Islam, tidak subjektif, dan tanpa harus tercerabut dari akar epistemologi Islami, bagi al-Syātibī, teori *maqāṣid* lah jawabannya. Namun belakangan teori *maqāṣid* dipandang tidak memadai tanpa perubahan paradigma,⁶ terutama menurut mereka yang disebut Wael B. Hallaq sebagai tokoh liberalisme religius, seperti Muḥammad Sa‘īd al-Asymawī, Fazlur Raḥmān, dan Muḥammad Syahrūr.⁷

Menurut Amin Abdullah, al-Syātibī tidak mengganti paradigma linguistik-teologik, tapi ingin melengkapi agar ilmu *uṣūl al-fiqh* sempurna dalam memahami perintah Allah.⁸ Akibatnya teori *maqāṣid* dinilai subjektif oleh kebanyakan ulama yang konsisten dengan paradigma linguistik-teologik. Bagi mereka, teori *maqāṣid* riskan ditunggangi oleh apa yang disebut al-Ghazzālī sebagai *maqāṣid al-khalq*.⁹ Hal ini karena peran rakyat cukup dominan dalam teori *maqāṣid*. Seperti terlihat dalam tulisan Fathī al-Duraynī, ia menyatakan *fiqh al-maṣāliḥ* sebagai kaidah ijthad dengan rakyat.¹⁰

also by the fact that *taṣawwuf* was having an adverse effect upon *fiqh* and *uṣūl*. He did not oppose the Ṣūfīs if they followed their peculiar practices individually or as a requirement of *taṣawwuf*. He opposed them when certain Ṣūfīs and *fuqahā’* suggested under the influence of *taṣawwuf*, that these practices were obligatory in a religio-legal sense.

⁶ Noeng Muhajir, *Filsafat Ilmu; Kualitatif dan Kuantitatif untuk Pengembangan Ilmu dan Penelitian*, edisi III revisi (Yogyakarta: Rake Sarasin, 2006), hlm. 46. Paradigma adalah wacana atau *discourses* yang disepakati dalam mendiskusikan untuk membangun konsep keilmuan tertentu.

⁷ Wael B Hallaq, *Sejarah Teori Hukum Islam; Pengantar untuk Ushul Fiqh Mazhab Sunni*, terj. E. Kusnadinigrat, dan Abdul Haris bin Wahid (Jakarta: Rajawali Pers, 2000), hlm. 345.

⁸ Ainurrofīq (ed.), *Mazhab Jogja; Menggagas Paradigma Ushul Fiqh Kontemporer* (Yogyakarta: Ar-Ruzz, 2002), hlm. 119.

⁹ Al-Ghazzālī, *al-Mustasfā fi ‘Ilm al-Uṣūl* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2000), hlm. 174.

¹⁰ Fathī al-Duraynī, *al-Manāḥij al-Uṣūliyyah fi al-Ijtihād bi al-Ra’y fi al-Tasyrī‘ al-Islāmī* (Damsyik: Dār al-Kitāb al-Hadīth, 1975), hlm. 618. Ia menggunakan kata “*mulā’im li taṣarruf al-musyarrī*” sehingga tampak lebih menekankan sisi maslahat, yaitu menjadikan maslahat sebagai standar keselarasan dengan tujuan syarak. Jadi, selama tujuan manusia dalam penemuan hukum adalah maslahat, itu berarti telah memenuhi standar yang dikehendaki syarak (*maqāṣid*). Selain itu, penggunaan kata “*qā’idah*” oleh Fathī al-Duraynī menunjukkan teori *maqāṣid* sebagai prinsip dalam *ijtihād* dengan rakyat. Dengan demikian, setiap *ijtihād* dengan rakyat yang memenuhi prinsip ini dapat dinyatakan sebagai ijthad yang telah sesuai dan sejalan dengan kehendak syariat.

Masuknya rakyat dalam ilmu *uṣūl al-fiqh* menjadi tidak punya landasan kebenaran, sebab standar kebenaran dalam ilmu *uṣūl al-fiqh* berpijak kepada teologi (ilmu kalam).¹¹ Kiranya hal ini menjadi salah satu sebab munculnya kontroversi, dan reaksi negatif terhadap pembaruan yang ditawarkan tokoh liberalisme religius.¹² Padahal rakyat hanya berperan sebagai alat memperoleh pengetahuan, bukan sumber pengetahuan dalam arti dalil yang dipadankan dengan dalil nukilan (Alquran dan Sunah).

Kontroversi tak jarang terlihat dalam diskusi *uṣūliyyūn* seperti dalam diskusi al-Raysūnī dan Jamāl Bārūt.¹³ Menurut sebagian ulama, syariat mencakup pemeliharaan *darūriyyāt*, *ḥājīyyāt* dan *taḥsīniyyāt*, jadi tidak dapat dibayangkan adanya maslahat yang keluar dari maksud syarak.¹⁴ Hal ini terkristalisasi dalam kaidah umum yang antara lain dapat disimak dari penuturan al-Raysūnī dalam diskusinya dengan Jamāl Bārūt sebagaimana terlihat dalam redaksi berikut:¹⁵

الشريعة مصلحة، والمصلحة شريعة

“syariat adalah maslahat, dan maslahat adalah syariat.”

Secara umum kaidah ini dapat diterima,¹⁶ namun pada tataran praksis, paradigma teosentrisme potensial melihat *maqāṣid al-syarī‘ah* dan *maqāṣid al-khalq* secara dikotomis, sebagaimana juga diakui oleh al-Raysūnī.¹⁷ Penulis melihat hal ini sebagai akibat dari pengembangan

¹¹ Al-Juwaynī, *al-Burhān fī Uṣūl al-Fiqh* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1997), jld. I, hlm. 7. Bagi al-Juwaynī, ilmu kalam, bahasa Arab, dan fikih adalah objek material (*istimdād*) ilmu *uṣūl al-fiqh*.

¹² Ainurrofiq (ed.), *Mazhab Jogja...*, hlm. 121.

¹³ Aḥmad al-Raysūnī, dan Muḥammad Jamāl Bārūt, *al-Ijtihād; al-Naṣṣ, al-Wāqī‘ wa al-Maṣlaḥah* (Beirut: Dār al-Fikr, 2000).

¹⁴ Ziyād Muḥammad Aḥmīdan, *Maqāṣid al-Syarī‘ah al-Islāmiyyah* (Beirut: al-Risālah, 2004), hlm. 267. Aḥmīdan menyimpulkan, bahwa maslahat yang dimaksud oleh para *uṣūliyyūn* sebagai *al-maṣlaḥat al-mursalah*, pada dasarnya adalah *al-maṣlaḥat al-mu‘tabarah* yang termasuk dalam salah satu dari tiga tingkatan maslahat (*darūriyyāt*, *ḥājīyyāt* dan *taḥsīniyyāt*).

¹⁵ Al-Raysūnī dan Bārūt, *al-Ijtihād...*, hlm. 152.

¹⁶ Muḥammad Sa‘īd Ramaḍān al-Būṭī, *Ḍawābiṭ al-Maṣlaḥah* (Beirut: Mū‘assasah al-Risālah, 1992), hlm. 340. Al-Būṭī menyatakan keliru jika *al-maṣlaḥat al-mursalah* dipahami terlalu luas sehingga mencakup *al-maṣlaḥat al-mulghāh*. Sebab kita sepakat bahwa maslahat yang tidak dikehendaki syarak termasuk dalam maslahat yang *mulghā*, maka tidak ada maslahat yang benar-benar *mursal*.

¹⁷ Al-Raysūnī, dan Bārūt, *al-Ijtihād...*, hlm. 155

iori *maqāsid* di bawah paradigma teosentrisme, bahkan al-Syātibī pun harus mewacanakan *maqāsid* yang tertunda (*tawaqquf*).¹⁸ Padahal *murajjih* dari fakta sosial (*istiqrā'* dalam konteks *tahqīq al-manāṭ*)¹⁹ dapat memiliki kekuatan lebih dibanding *murajjih* dari nas partikular yang *ẓannī*.²⁰

Sementara itu muncul ajakan memandirikan teori *maqāsid al-syarī'ah* sebagai ilmu tersendiri dari al-Syaykh Muḥammad al-Ṭāhir ibn 'Āsyūr (w. 1394 H/1973 M). Ia menyatakan:²¹

...ونسمة: علم مقاصد الشريعة، ونترك علم أصول الفقه على حاله تستمد منه طرق تركيب الأدلة الفقهية...

...dan kami menamakannya ilmu *maqāsid al-syarī'ah*, dan membiarkan ilmu *uṣūl al-fiqh* sebagaimana adanya sebagai pegangan dalam metode menyatukan dalil-dalil fikih.

Penulis melihat ajakan ini ada kaitannya dengan sikap Ibn 'Āsyūr

¹⁸ Al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī'ah* (Kairo: Maktabah al-Tawfiqiyah, t.th.), jld. I, hlm. 210. Rumusan tentang masalah yang *tawaqquf* ini dibahas oleh al-Syātibī saat mengupas tentang *al-musabbab* dalam kaitannya dengan *maqāsid al-syarī'*. Menurut al-Syātibī, sesuatu yang mengantarkan kepada masalah disyariatkan sebagai *al-sabab* bagi wujudnya masalah, atau sebagai *al-sabab* untuk menolak mudarat. Namun saat melihat kaitan *al-sabab* dengan *al-musabbab* (*maqāsid*), ternyata ditemukan adanya *al-sabab* yang tidak segera dapat diyakini sebagai *maqāsid al-syarī'*. Dalam kondisi ini, al-Syātibī mewajibkan *tawaqquf* sampai statusnya menjadi jelas.

¹⁹ Al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt...*, jld. II, hlm. 241-242. Al-Syātibī mendasarkan keberlakuan *'awā'id* kepada kontinuitas keberlakuannya (*al-'ādat al-mustamirah*). Al-Syātibī membagi *'awā'id* menjadi adat yang diakui *syar'* dan adat yang ditolak *syar'*. Dari esensinya, *'awā'id* dikategorikan dalam *'awā'id al-syarī'iyah* dan *'awā'id al-jāriyah bayn al-khalq* (adat yang berlaku di kalangan manusia). Kemudian adat yang berlaku di kalangan manusia dipilah lagi dalam adat yang berlaku tetap dan adat yang berubah-ubah sesuai tempat dan masa. Keberadaan *'awā'id* yang diakui syarak menunjukkan pengakuan syarak terhadap masalah duniawi sebagai bagian dari hukum Allah dalam alam ini (*al-kawniyyah*). Namun adanya sebagian *'awā'id* yang ditolak menjadi alasan untuk mempertanyakan dasar keberlakuan *'awā'id* yang tidak memiliki pengakuan syarak. Dengan kata lain, *'awā'id al-jāriyah bayn al-khalq* tidak memiliki pijakan transendental untuk dinyatakan sebagai hukum Islam.

²⁰ Apakah *murajjih* itu harus bersumber dari nas, fakta sosial, atau mungkin gabungan keduanya. Menurut penulis, untuk mengakomodir *murajjih* dari dari fakta sosial, dituntut perubahan paradigma. Sebab *uṣūl al-fiqh* dengan paradigma teosentris tidak mengakomodirnya, sebagaimana terlihat dari upaya al-Syātibī, ia terganjal oleh paradigma teosentris.

²¹ Muḥammad al-Ṭāhir ibn 'Āsyūr, *Maqāsid al-Syarī'at al-Islāmiyyah* (Kairo: Dār al-Salām, 2005), hlm. 6.

yang memasukkan *maqāṣid li al-nās* sebagai bagian dari *maqāṣid al-syarī'ah*. Ini merupakan upaya mendamaikan dikotomi antara *maqāṣid al-syarī'ah* dan *maqāṣid al-khalq*, sebab ada bagian dari masalah yang dituju syariat (*maqāṣid al-syarī'ah*) yang harus dilihat secara antroposentris.²² Bahkan al-Syātibī yang bersikukuh dengan paradigma teosentrisme pun harus lebih dahulu melihat masalah dalam perspektif antroposentrisme, baru kemudian merumuskan teori *maqāṣid*-nya.²³ Ia menyatakan:²⁴

ما فهم رعايته في حق الخلق من جلب المصالح ودرء المفاسد على وجه لا يستقل العقل
بدركه على حال.

Maqāṣid adalah sesuatu yang pemeliharaannya dipahami dari perspektif manusia, yaitu berupa mewujudkan maslahat dan menolak mafsadat di mana akal sama sekali tidak mandiri dalam mencapainya.

Realitas yang dihadapi, dan sikap yang diambil oleh kedua pemikir ini memberi sugesti bagi penulis untuk mempertimbangkan perluasan paradigma. Dalam hal ini perlu dipertimbangkan pula pendapat yang dikemukakan oleh S.I. Poeradisastra, sebagaimana dikutip Miska Muhammad Amien berikut ini:²⁵

“...bahwa epistemologi dalam Islam tidak berpusat kepada manusia (*anthropocentric*) yang menganggap manusia sendiri sebagai makhluk mandiri (*autonomous*) dan menentukan segala-galanya, melainkan berpusat kepada Allah (*theocentric*), sehingga berhasil atau tidaknya tergantung setiap usaha manusia, kepada iradat Allah.”

²² Bahasa Yunani, *anthropikos*, (*anthropos*= manusia dan *kentron*= pusat). Beberapa pengertian: 1) Istilah ini mengacu kepada pandangan mana pun yang mempertahankan bahwa manusia merupakan pusat dan tujuan akhir dari alam semesta. 2) Mengacu kepada pandangan bahwa nilai-nilai manusia merupakan pusat untuk berfungsinya alam semesta dan alam semesta menopang dan secara tahap demi tahap mendukung nilai-nilai itu. 3) Kadang-kadang istilah itu dipakai secara negatif untuk mengacu kepada keyakinan bahwa realitas dapat dijelaskan secara tepat atas dasar bentuk-bentuk pengalaman subyektif manusia. Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, cet. IV (Jakarta: Gramedia, 2005), hlm. 60.

²³ Al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt...*, jld. II, hlm. 336. Al-Syātibī membagi *maqāṣid* kepada *maqāṣid al-aṣliyyah*, dan *maqāṣid al-tābi'ah*. *Maqāṣid al-tābi'ah* hanya diterima jika ia mendukung *maqāṣid al-aṣliyyah*. Contohnya *maqāṣid* dalam pensyariatan nikah untuk meneruskan keturunan (*tanāsul*). Adapun *maqāṣid al-tābi'ah* untuk mendapat ketenteraman (*al-sukn*), bekerjasama (*ta'āwun*), atau lainnya.

²⁴ Al-Syātibī, *al-I'tiṣām* (Kairo: al-Maktabah al-Tawfiqiyah, t.th.), jld. II, hlm. 113.

²⁵ Miska Muhammad Amien, *Epistemologi Islam; Pengantar Filsafat Pengetahuan Islam* (Jakarta: UI-Press, 2006), hlm. 12.

Meski tidak melakukan perubahan paradigmatik sebagaimana tuntutan tokoh liberalisme religius, namun perluasan paradigma dapat membuka ruang pengembangan teori *maqāṣid* dalam bingkai syariat. Sebagaimana dikatakan Ibn ‘Āsyūr, ilmu *uṣūl al-fiqh* tetap dibutuhkan untuk penelusuran awal *maqāṣid*. Sebab pikiran membutuhkan hal-hal yang jelas dan dekat sebagai perantara untuk sampai pada perkara mendalam.²⁶ Dari itu penulis berasumsi, bahwa perluasan paradigma dapat mendamaikan dikotomi, dan dapat mengintegrasikan *maqāṣid al-khalq* dalam teori *maqāṣid*.

Pengintegrasian ini penting, sebab teori *maqāṣid* diyakini dapat menjadi solusi, bahkan di masa kini telah berkembang menjadi *fiqh al-maqāṣid*. Istilah ini digunakan oleh Yūsuf al-Qaraḍāwī, ia menitikberatkan definisi pada penemuan hukum yang sesuai dengan kehendak umum syariat:²⁷

وأما معنى مقاصد الشريعة فيراد بها: الغاية التي تهدف إليها النصوص من الأوامر والنواهي والإباحات، وتسعى الأحكام الجزئية إلى تحقيقها في حياة المكلفين، أفراداً وأسراً وجماعة وأمة.

Dan adapun makna *maqasid al-syari'ah* yang dimaksud adalah tujuan, yaitu tujuan yang dituju oleh oleh nas syariat dalam perintah, larangan dan pembolehan. Adapun hukum partikular (*juz'iyah*) berlaku untuk memastikan keterwujudan tujuan itu dalam kehidupan mukallaf, baik individu, keluarga, kelompok, dan umat.

Sementara Fathī al-Duraynī memakai istilah *fiqh al-maṣāliḥ* yang menurutnya berarti kaidah ijihad dengan rakyat untuk membina hukum agar selaras dengan tindakan syarak.²⁸

هي قاعدة الإجتهد بالرأي لبناء الأحكام عليها ملائم لتصرفات
المشرع في التشريع

Yaitu kaidah ijihad dengan rakyat untuk membina hukum atasnya sesuai dengan pola *al-Syāri'* dalam pensyariaan hukum.

Dua istilah ini kerap ditemukan dalam karya ulama masa kini yang

²⁶ Ibn ‘Āsyūr, *Maqāṣid...*, hlm. 105.

²⁷ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Dirāsah fi Fiqh Maqāṣid al-Syari'ah; Bayna al-Maqāṣid al-Kulliyah wa al-Nuṣūṣ al-Juz'iyah* (Mesir: Dār al-Syurūq, 2006), hlm. 20.

²⁸ Fathī al-Duraynī, *al-Manāḥij...*, hlm. 618.

membahas filsafat hukum Islam.²⁹ Namun saat membicarakan masalah sebagai *maqāṣid al-syarī'ah*, mereka kurang memerhatikan *al-maṣlahat al-gharībah* yang oleh al-Ghazzālī dan al-Syāṭibī dinyatakan *mardūd*, tapi diberi tempat dalam lapangan ijtihad.

Saat melakukan eksplorasi awal, penulis menemukan kedekatan konseptual antara apa yang disebut oleh al-Ghazzālī sebagai *maqāṣid al-khalq* dengan *al-maṣlahat al-gharībah*. Demikian pula halnya dengan kata *maqāṣid al-mukallaḥ* dalam terminologi al-Syāṭibī, dan kata *maqāṣid li al-nās* dalam terminologi Ibn 'Āsyūr. Kedekatan konsep ketiga istilah ini dengan *al-maṣlahat al-gharībah* mendorong penulis untuk meneliti hakikat *al-maṣlahat al-gharībah* dalam pemikiran ketiga tokoh ini. Dari ketiganya, ternyata Ibn 'Āsyūr memiliki pandangan yang spesifik. Bahwa *al-maṣlahat al-gharībah* yang identik dengan *maqāṣid li al-nās/maqāṣid al-khalq* adalah bagian dari fitrah manusia sehingga cenderung diamalkan sebagai *al-maṣlahat al-ẓanniyyah*.³⁰

Beranjak dari pemikiran Ibn 'Āsyūr, terlihat ada kesenjangan antara harapan ulama masa kini (bahwa teori *maqāṣid* dapat menjadi solusi) dengan fakta terabainya *al-maṣlahat al-gharībah*. Sebab pernyataan al-Ghazzālī dan al-Syāṭibī tentang *mardūd*-nya *al-maṣlahat al-gharībah*, menutup kemungkinan penyelesaian masalah *hadīṣah* lewat *al-maṣlahat al-gharībah*. Buktinya dapat dilihat pada salah satu kaidah *maqāṣidiyyah* yang dihimpun oleh al-Yūbī.³¹

كل مصلحة لا ترجع إلى حفظ مقصود فهم من الكتاب والسنة والإجماع،
وكانت من المصالح الغريبة التي لا تلائم تصرفات الشرع فهي باطلة.

Setiap masalah yang tidak kembali pada pemeliharaan *maqāṣid* yang di-

²⁹ Dengan mengamati tulisan ulama kontemporer, diyakini bahwa kedua istilah ini dimaksudkan untuk satu objek yang sama, hanya saja ada perbedaan tekanan saat seorang ulama menggunakan kata *fiqh al-maqāṣid*, dan ulama yang lain menggunakan kata *fiqh al-maṣāliḥ*. Perlu digarisbawahi, bahwa penggunaan kata masalahat dalam tulisan ini mengacu pada keberadaan masalahat sebagai tujuan syariat.

³⁰ Ibn 'Āsyūr, *Uṣūl al-Niẓām al-Ijtimā'ī fi al-Islām*, cet. II (Tunisia: al-Syirkah al-Tūniyyah li al-Tawzī', 1985), hlm. 17. Bagi Ibn 'Āsyūr, ajaran Islam adalah fitrah manusia itu sendiri, oleh karena itu fitrah akal manusia sejalan dengan fitrah ajaran Islam, baik akidah maupun syariatnya.

³¹ Muḥammad Sa'ad ibn Aḥmad ibn Mas'ūd al-Yūbī, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah* (Riyad: Dār al-Hijrah, 1998), hlm. 454.

pahami dari Alquran, Sunah dan ijmak, dan termasuk dalam *al-maṣlaḥat al-gharībah* yang tidak sesuai dengan tindakan syarak, maka ia batal.

Kaidah ini menyamakan *al-maṣlaḥat al-gharībah* dengan masalah yang tidak kembali pada pemeliharaan maksud syarak sehingga statusnya batal. Padahal al-Ghazzālī dan al-Syātibī membolehkan *al-maṣlaḥat al-gharībah* dipakai dalam ijthad. Jadi dalam harapan para ulama masa kini atas teori *maqāṣid* sebagai solusi bagi masalah *ḥadīṣah*, terkandung kerancuan ketika masalah *al-maṣlaḥat al-gharībah* tidak diselesaikan lebih dahulu.

Berdasar fakta di atas, penulis membangun dua hipotesis: pertama, *al-maṣlaḥat al-gharībah* tidak bisa dinyatakan *mulghāh* walau pun disebut *mardūd*. Kedua, *al-maṣlaḥat al-gharībah* adalah *maqāṣid al-khalq* yang dalam keadaan tertentu boleh diamalkan. Penulis menduga pernyataan *mardūd*-nya *al-maṣlaḥat al-gharībah* muncul akibat kecenderungan melihat teori *maqāṣid* dari perspektif *maqāṣid al-syarī‘ah* saja. Cara pandang dari perspektif yang terbatas ini berakibat pada penggunaan pendekatan yang atomistik. Hal ini menarik perhatian penulis mengkaji validitas *maqāṣid al-khalq*.

Selanjutnya, temuan validitas *maqāṣid al-khalq* merupakan kunci perluasan paradigma. Bagi penulis, tanpa cara pandang yang tepat terhadap *maqāṣid al-khalq*, maka *uṣūliyyūn* akan terus terjebak dalam dikotomi. Padahal pesatnya perkembangan ilmu menuntut kerjasama interdisipliner. Bahkan seperti dikatakan Amin Abdullah, bangunan baru ilmu-ilmu keislaman, setelah diperkenalkan dan dihubungkan dengan wacana filsafat ilmu dan sosiologi ilmu pengetahuan, lebih lanjut harus mempertimbangkan penggunaan sebuah pendekatan dengan tiga dimensi untuk melihat fenomena agama Islam, yakni pendekatan yang berunsur linguistik-historis, teologis-filosofis, dan sosiologis-antropologis.³²

Memerhatikan wacana yang dikemukakan oleh Amin Abdullah ini, penulis terinspirasi untuk menggali kemungkinannya dari pemikiran al-Ghazzālī, al-Syātibī, dan Ibn ‘Āsyūr. Penulis melihat ketiganya memiliki sumbangsih orisinil yang menunjukkan adanya dinamika dalam teori *maqāṣid*. Sebab al-Ghazzālī dan al-Syātibī menolak *maqāṣid al-khalq*, lalu Ibn ‘Āsyūr menjadikan *maqāṣid*

³² Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), hlm. 63.

li al-nās (*maqāṣid al-khalq*) sebagai bagian *maqāṣid al-syarī‘at al-khāṣṣah*.³³ Jadi pada dasarnya, cara pandang Ibn ‘Āsyūr telah diperbarui menjadi teoantroposentris, tapi tidak dinyatakan secara eksplisit. Bagi penulis, masuknya *maqāṣid li al-nās* dalam kerangka teoretik *maqāṣid al-syarī‘ah* menimbulkan kontradiksi sehingga perlu perluasan paradigma.

Adapun al-Ghazzālī melihat *maqāṣid* dalam perspektif oposisi biner antara *maqāṣid al-syarī‘ah*, dan *maqāṣid al-khalq*. Sebab secara fitrah manusia memiliki sifat negatif, bahkan cenderung destruktif sehingga *maqāṣid al-khalq* dipandang subjektif karena menuruti hawa nafsu.³⁴ Sementara al-Syātibī mengikuti pandangan al-Ghazzālī, bahwa kecenderungan destruktif merupakan bagian dari fitrah manusia.³⁵ Berbeda halnya Ibn ‘Āsyūr, ia melihat *maqāṣid al-khalq* sebagai fitrah manusia yang sesuai dengan fitrah Islam. Bagi Ibn ‘Āsyūr, fitrah Islam adalah sesuatu yang di atasnya manusia diciptakan guna memakmurkan bumi.³⁶

Pada dasarnya penempatan *maqāṣid al-khalq* dalam oposisi biner—sebagai antitesis *maqāṣid al-syarī‘ah*—hanya efek cara pandang teosentrisme. Padahal masalah yang disebut *maqāṣid al-syarī‘ah* adalah masalah *al-khalq* itu sendiri. Dari itu sebagian ulama menggunakan istilah *maqāṣid al-mukallaḥ* untuk hal yang umumnya disebut *maqāṣid al-syarī‘ah*, misalnya oleh ‘Alī Jumu‘ah.³⁷ Memerhatikan varian *maqāṣid al-mukallaḥ* versi ‘Alī Jumu‘ah, penulis sependapat dengan Ibn ‘Āsyūr yang membagi *maqāṣid al-syarī‘ah*

³³ Ibn ‘Āsyūr, *Maqāṣid...*, hlm. 142. *Al-Maqāṣid al-khāṣṣah*, didefinisikan sebagai cara-cara yang dimaksudkan oleh *al-Syarī‘* dalam memastikan tujuan manusia yang bermanfaat, atau untuk memelihara kemaslahatan umum manusia dalam aktivitas mereka yang khusus.

³⁴ Al-Ghazzālī, *Ihyā’ ‘Ulūm al-Dīn* (Kairo: Maktabah al-Tawfiqiyah, t.th.), jld. I, hlm. 34. Hal ini dapat dilihat dari pernyataan al-Ghazzālī dalam kitab *Ihyā’ ‘Ulūm al-Dīn*, bahwa manusia memenuhi kebutuhan duniawinya dengan hawa nafsu yang berakibat timbulnya permusuhan di mana-mana.

³⁵ Al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt...*, jld. II, hlm. 94

³⁶ Ibn ‘Āsyūr, *Maqāṣid...*, hlm. 56. Fitrah kejiwaan manusia adalah suatu keadaan di mana akal manusia diciptakan oleh Allah dalam keadaan bersih, tidak bercampur dengan kerancuan/kebingungan (*al-ra‘ūnāt*), dan kebiasaan buruk. Menurut Ibn ‘Āsyūr, inilah maksud dari kata “*fiṭrat Allāh allatī faṭara al-nās ‘alayhā*” dalam ayat 30 surat al-Rum

³⁷ Muḥammad ‘Alī Jumu‘ah, *‘Ilm Uṣūl al-Fiqh wa ‘Alāqatuh bi al-Falsafat al-Islāmiyyah* (Kairo: al-Ma‘had al-‘Ālamī li al-Fikr al-Islāmī, 1996), hlm. 14.

dalam kategori *al-maqāṣid al-‘āmmah*, dan *al-maqāṣid al-khāṣṣah*.

Seperti yang dikatakan oleh ‘Abd Allāh Darrāz, usaha peristinbatan hukum Islam sangat bergantung pada pengetahuan bahasa Arab (*‘ilm lisān al-‘Arab*), dan pengetahuan tentang rahasia pensyariatian dan tujuan syarak (*‘ilm asrār al-syarī‘ah wa maqāṣiduha*).³⁸ Bagi penulis kedua modal dasar ini dapat maksimal mengambil peran setelah dilakukan perluasan paradigma. Oleh karena itu, kajian ini dimulai dari masa di mana anomali³⁹ telah dirasakan oleh *uṣūliyyūn*, yaitu dari masa Imam al-Ghazzālī. Ia melihat teori *maqāṣid* dalam dimensi *maqāṣid al-syarī‘ah* dan *maqāṣid al-khalq* yang mencerminkan kekhawatirannya atas subjektivitas teori *maqāṣid*, akibatnya ia ragu-ragu menerima kehujahan *al-maṣlaḥat al-mursalah*.

Mengingat urgennya teori *maqāṣid* bagi peristinbatan di masa kini, maka dakwaan subjektifitas atas *maqāṣid* perlu dikritisi. Untuk itu dilakukan kajian dialektik yang mempertautkan pesimisme al-Ghazzālī, optimisme al-Syāṭibī dan langkah maju Ibn ‘Āsyūr. Maka, masalah utama dalam kajian ini adalah tentang validitas *maqāṣid al-khalq* sebagai bagian dari *maqāṣid al-syarī‘iyah*, dan kemungkinan perluasan paradigma. Maka kajian dimulai dari pencarian jawaban atas kekhawatiran al-Ghazzālī akan risiko penodaan syariat oleh *maqāṣid al-khalq*. Lalu dilanjutkan dengan kajian atas pemikiran al-Syāṭibī dan Ibn ‘Āsyūr secara dialektik.

Jawaban atas kekhawatiran al-Ghazzālī menjadi dasar tercapainya maksud penelitian, yaitu temuan validitas *maqāṣid al-khalq*. Temuan ini menunjukkan bagian yang belum terjangkau oleh teori *maqāṣid* sebelum Ibn ‘Āsyūr. Ini menjadi indikator terbatasnya kemampuan eksplorasi teori *maqāṣid*, akibat pembatasan cara pandang pada perspektif *maqāṣid al-syarī‘ah* saja. Lalu validitas *maqāṣid al-khalq* menjadi alasan untuk mengintegrasikannya ke dalam teori *maqāṣid*. Dengan terintegrasinya *maqāṣid al-khalq*, maka teori *maqāṣid* menjadi holistik dan komprehensif.

³⁸ ‘Abd Allāh Darrāz, sebagai pentahkik kitab *al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Syarī‘ah* (Kairo: Maktabah al-Tawfiqiyah, t.th.), jld. I, hlm. 6.

³⁹ Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, second edition, enlarged (Chicago: University of Chicago Press, 1970), hlm. 57. (...the perception of anomaly—of the phenomenon, that is, for which his paradigm had not readied the investigator—played an essential role in preparing the way for perception of novelty).

Merujuk penelitian terdahulu, kelihatan bahwa pemikiran al-Ghazzālī yang banyak dikaji adalah di bidang mistik atau tasawuf. Adapun pemikiran al-Ghazzālī tentang teori *maqāṣid* masih jarang dijadikan objek penelitian tersendiri. Di antara literatur yang terjangkau oleh penulis, salah satunya yang melakukan kajian tersendiri adalah karya Ahmad Munif Suratmaputra. Ia melakukan kajian kritis untuk melihat pemikiran al-Ghazzālī tentang *al-maṣlaḥat al-mursalah*, lalu dilanjutkan dengan penemuan relevansinya dengan pembaharuan hukum Islam. Dalam kajian ini, Munif menyimpulkan bahwa al-Ghazzālī menerima *al-maṣlaḥat al-mursalah* sebagai hujah. Tapi Munif juga menyebut tentang *al-istiṣlāḥ* yang diterima oleh al-Ghazzālī sebagai metode.⁴⁰

Simpulan Ahmad Munif Suratmaputra ini bertentangan dengan pandangan al-Syāṭibī dalam kitab *al-I'tiṣām*. Al-Syāṭibī menyatakan bahwa al-Ghazzālī menolak maslahat *taḥṣīniyyah* jika tidak ada *aṣl mu'ayyan*, sedangkan maslahat *darūrah* diterima bersyarat. Menurut al-Syāṭibī, maslahat pada peringkat *al-ḥājīyyah* ditolak oleh al-Ghazzālī dalam kitab *al-Mustasfā*, padahal sebelumnya dalam kitab *Syifā' al-Ghalīl* ia menerimanya. Mengingat *al-Mustasfā* merupakan kitab *uṣūl al-fiqh* yang terakhir ditulis oleh al-Ghazzālī, maka dapat disimpulkan bahwa al-Ghazzālī menolak maslahat *al-ḥājīyyah*.⁴¹

Menyikapi perbedaan di atas, penulis cenderung melihat pemikiran al-Ghazzālī secara moderat, bahwa yang ia tolak hanyalah menjadikan *al-maṣlaḥat al-mursalah* sebagai sumber hukum yang mandiri.⁴² Moderatnya pemikiran al-Ghazzālī juga tampak dari teori pengetahuan yang dianutnya seperti terlihat dalam penelitian Saeful Anwar (disertasi PPs. IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2001, telah diterbitkan). Ia menyimpulkan bahwa filsafat ilmu al-Ghazzālī merupakan sistem dialektis sebagai sintesis atau moderasi antara dogmatisme dan skeptisisme absolut.⁴³

⁴⁰ Ahmad Munif Suratmaputra, *Filsafat Hukum Islam al-Ghazali; Masalah Mursalah dan Relevansinya dengan Pembaharuan Hukum Islam* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2002), hlm. 132, dan 140.

⁴¹ Al-Syāṭibī, *al-I'tiṣām*, hlm. 450.

⁴² Al-Ghazzālī, *al-Mustasfā*..., hlm. 180. *laysa uṣūlan al-khāmisan bi ra'siha*.

⁴³ Saeful Anwar, *Filsafat Ilmu Al-Ghazali; Dimensi Ontologi dan Aksiologi* (Bandung: Pustaka Setia, 2007), hlm. 399.

Moderasi juga tercermin dari pemikiran al-Syātibī yang oleh Louay Safi disimpulkan sebagai sintesis antara prosedur deduksi dan induksi.⁴⁴ Penulis juga menemukan beberapa kajian yang umumnya menitikberatkan pada pemikiran al-Syātibī yang terkait dengan teori maslahat dalam konteks *maqāṣid al-syarī'ah*. Misalnya penelitian yang dilakukan oleh Khalid Masud. Ia menyimpulkan bahwa al-Syātibī berupaya membebaskan hukum Islam dari determinisme teologis.⁴⁵

Peneliti lain yang juga melakukan kajian atas topik yang sama dengan Muhammad Khalid Masud adalah Asafri Jaya Bakri dalam bukunya *Konsep Maqashid Syari'ah Menurut al-Syatibi*. Satu hal yang membedakannya dari penelitian Khalid Masud adalah usaha Asafri untuk mengaitkan teori *maqasid* dengan format peristinbatan masa kini. Penelitian yang sama juga telah dilakukan oleh, 'Abd al-Hāmid al-'Ālimi, Namun ia lebih fokus pada cara petunjuk dalil kepada *madlūl* menurut pemikiran Imam al-Syātibī.⁴⁶

Peneliti lain yang secara komprehensif melakukan kajian terhadap pemikiran al-Syatibi adalah Aḥmad al-Raysūnī.⁴⁷ Kajian al-Raysūnī, Khalid Masud, dan Asafri Jaya Bakri lebih bersifat deskriptif. Mereka berusaha memberi gambaran menyeluruh tentang teori *maqāṣid al-syarī'ah* dalam pemikiran al-Syātibī. Adapun tulisan dalam karya ini terfokus pada *maqāṣid al-khalq* yang dikritisi secara dialektis dengan pemikiran al-Ghazzālī dan Ibn 'Āsyūr.

Adapun pemikiran Ibn 'Āsyūr belum banyak dikaji secara mandiri, kebanyakan hanya dirujuk dalam kajian penelitian secara umum. Satu karya yang penulis dapat tentang pemikiran Ibn 'Āsyūr secara tersendiri ialah karya Ismā'īl al-Ḥasanī, berjudul *Nazariyyat al-Maqāṣid 'ind al-Imām Muḥammad al-Tāhir ibn 'Āsyūr*. Sebagaimana dinyatakan oleh penulisnya, kajian dari buku yang diterbitkan oleh IIIT ini lebih bersifat deskriptif.⁴⁸ Sementara kajian dalam karya tulis ini melakukan kajian dialektis yang dianalisis secara interpretif.

⁴⁴ Louay Safi, *The Foundation of Knowledge...* hlm. 91-92.

⁴⁵ Masud, *Islamic Legal Philosophy...*, hlm. 152

⁴⁶ 'Abd al-Hāmid al-'Ālimī, *Manhaj al-Dars al-Dilālī 'ind al-Imām al-Syātibī* (Maroko: Wizārat al-Awqāf wa Syu'ūn al-Islāmiyyah, 2001), hlm. 14.

⁴⁷ Aḥmad al-Raysūnī, *Nazariyyat al-Maqāṣid 'ind al-Imām al-Syātibī* (Herndon, USA: IIIT, 1995), hlm. 12.

⁴⁸ Ismā'īl al-Ḥasanī, *Nazariyyat al-Maqāṣid 'ind al-Imām Muḥammad al-Tāhir ibn 'Āsyūr* (Herndon, USA: IIIT, 1995), hlm. 19.

Dalam kajian ini, penulis melihat pemikiran Ibn ‘Āsyūr sebagai moderasi antara pemikiran al-Ghazzālī dan al-Syāṭibī.

Berdasar kajian kepustakaan di atas penulis menangkap satu kerangka umum dari pemikiran al-Ghazzālī, al-Syāṭibī dan Ibn ‘Āsyūr dalam lingkup teori *maqāṣid*, yaitu moderasi.⁴⁹ Penulis merasa konsep moderasi ini perlu diteruskan, oleh karena itu moderasi dijadikan kerangka pemikiran konseptual karya tulis ini. Dalam kerangka pemikiran konseptual moderasi inilah penulis melakukan kajian atas pemikiran ketiga tokoh, yaitu al-Ghazzālī, al-Syāṭibī, dan Ibn ‘Āsyūr.

Sebelum lebih jauh masuk dalam pembahasan, kiranya perlu ditegaskan bahwa kajian ini dibatasi dalam ranah epistemologi.⁵⁰ Penegasan ini penting, karena pada permukaan kajian terlihat berkisar pada usaha memahami teks. Jadi bisa dianggap sebagai soal penafsiran (*exegesis*) yang—sepatutnya—menggunakan “metode” hermeneutika.⁵¹ Padahal fokus kajian ini tentang bagaimana teori *maqāṣid* dapat disistematisasikan menjadi kajian ilmiah, memiliki pendekatan yang holistik, dan bukan hanya spekulasi.

Menurut The Liang Gie, epistemologi merupakan salah satu dari problem yang dibahas dalam filsafat ilmu.⁵² Permasalahan utama

⁴⁹ Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, edisi keempat (Jakarta, Gramedia, 2008), hlm. 924. Kata moderasi berarti penghindaran keekstreman.

⁵⁰ Istilah epistemologi pertama kali digunakan oleh J.F. Ferrier (1854). Kata epistemologi merupakan gabungan dua kata dari bahasa Yunani, yaitu *episteme* yang berarti pengetahuan, dan *logos* yang berarti pengetahuan yang sistematis. Jadi epistemologi dapat diartikan sebagai pengetahuan yang sistematis tentang pengetahuan. A.M.W Pranarka, *Epistemologi Dasar; Suatu Pengantar* (Jakarta: CSIS, 1987), hlm. 3. Harun Nasution, *Filsafat Agama* (Bulan Bintang: Jakarta, 1973), hlm. 10. Miska Muhammad Amien, *Epistemologi Islam...*, hlm. 1-2.

⁵¹ Akar kata hermeneutika berasal dari istilah Yunani dari kata kerja *hermeneuein*, yang berarti “menafsirkan”, dan kata benda *hermeneia*, “interpretasi.” Penjelasan dua kata ini, dan tiga bentuk dasar makna dalam pemakaian aslinya, membuka wawasan pada karakter dasar interpretasi dalam teologi dan sastra, dan dalam konteks sekarang ia menjadi *keywords* untuk memahami hermeneutika modern. Richard. E. Palmer, *Hermeneutika; Teori Baru Mengenai Interpretasi*, terj. Musnur Hery dan Damanhuri Muhamed, cet. II (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005). hlm. 14. E. Sumaryono menyimpulkan bahwa hermeneutika adalah sebuah metode filsafat. E. Sumaryono, *Hermeneutika: Sebuah Metode Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 1999), hlm. 141.

⁵² Menurut The Liang Gie, ada enam kelompok problem filsafat ilmu: 1) problem epistemologi tentang ilmu; 2) problem metafisis tentang ilmu; 3) problem

dalam ranah epistemologi adalah pertanyaan tentang dasar kebenaran, yaitu tentang evidensi. Menurut Kenneth T. Gallagher, pertanyaan epistemologikal terhadap nilai dari sebuah pernyataan adalah benar-benar sebuah pertanyaan tentang penerimaan terhadap evidensi.⁵³ Kata evidensi (*evidenz*) pertama kali digunakan oleh Edmund Husserl untuk konsepnya tentang sesuatu yang hadir langsung, niscaya, dan absolut, sehingga tidak ada keraguan sedikit pun di dalamnya.⁵⁴ Istilah ini semakna dengan kata *al-badāhah* dalam bahasa Arab.⁵⁵

Sebagaimana dikatakan The Liang Gie, epistemologi adalah teori pengetahuan yang membahas berbagai segi pengetahuan seperti kemungkinan, asal mula, sifat alami, batas-batas, asumsi dan landasan, validitas dan realibilitas sampai soal kebenaran.⁵⁶ Hal ini pula yang menjadi sorotan, saat melihat usaha menemukan makna tersirat (*maqāsid*) ternyata jauh berbeda dari usaha penemuan makna tersurat. Selanjutnya kasus partikular tertentu (*maqāsid al-khalq*) harus dipahami apa adanya sebagai sesuatu yang jelas dari dirinya sendiri.⁵⁷ Maka tepatlah penerimaan terhadap evidensi dijadikan landasan teoritis bagi kajian ini.

Saat masuk lebih dalam, ditemukan sebuah teori dari al-Syātibī, (*rujū‘ ilā uṣūl al-syarī‘at al-kullīyyah*) yang dibangunnya setelah melihat keterkaitan antara *maṣālih*—dalam konteks kehidupan duniawi—dengan *khiṭāb Allāh*.⁵⁸ Tetapi dalam realitas, al-Syātibī melihat

metodologis tentang ilmu; 4) problem logis tentang ilmu; 5) problem etis tentang ilmu; 6) problem estetis tentang ilmu. The Liang Gie, *Pengantar Filsafat Ilmu*, edisi II, cet. III (Yogyakarta: Liberty, 1997), hlm. 83.

⁵³ Kenneth T. Gallagher, *The Philosophy of Knowledge* (New York: Sheed and Ward, 1964), hlm. 20. ...and therefore the epistemological question of the value of judgment is really a question of the admissibility of evidence.

⁵⁴ Donny Gahril Adian, *Pengantar Fenomenologi* (Depok: Koekoesan, 2010), hlm. 14.

⁵⁵ Majma‘ al-Luhghah al-‘Arabiyyah, *al-Mu‘jam al-Falsafi* (Kairo: al-Amīriyyah, 1983), hlm. 31.

⁵⁶ The Liang Gie, *Pengantar...*, hlm. 84. Bagi sesuatu ilmu, pertanyaan yang menyangkut definisi ilmu itu, jenis pegetahuannya, pembagian ruang lingkupnya, dan kebenaran ilmiahnya merupakan bahan-bahan pembahasan epistemologinya.

⁵⁷ Hardono Hadi, *Epistemologi; Filsafat Pengetahuan Kenneth T. Gallagher*, cet. VII (Yogyakarta: Kanisius, 2001), hlm. 26.

⁵⁸ Al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt...*, jld. II, hlm. 20. Menurut al-Syātibī, *maṣālih al-duniawī* berupa pemeliharaan kelangsungan hidup manusia, menyempurnakan kehidupan serta terpenuhinya kebutuhan biologis dan intelektual manusia.

bahwa *al-maslahah* berpotensi ditunggangi selera pribadi (*ahwā' al-nufūs*), keuntungan pribadi (*al-manāfi'*), pemenuhan kehendak/nafsu (*na'yl al-syahwah*) dan kepentingan individu (*aghrād*).⁵⁹ Dari itu ia menjadikan ketentuan umum syariat (*uṣūl al-syarī'ah*) sebagai alat verifikasi maslahat. Masalahnya, bagaimanakah *uṣūl al-syarī'ah* ini dapat diketahui secara meyakinkan dan diterima sebagai evidensi? Hal ini perlu dikritisi di tengah pencarian metode alternatif.

Telah disinggung sebelumnya, bahwa dari kajian Fathī al-Duraynī, dan Yūsuf al-Qaraḍāwī, terlihat teori *maqāṣid* telah dikembangkan menjadi *fiqh al-maqāṣid*. Ini menunjukkan asumsi keduanya, bahwa tantangan zaman dapat dijawab oleh teori *maqāṣid*, di mana persoalan maslahat dianggap tuntas. Sebab teori ini bersumber dari khazanah keilmuan Islam klasik, yaitu pertimbangan *al-maṣlahah* yang dipraktikkan oleh ulama salaf dalam istinbat (*al-istiḥsān*, *al-istiṣlāḥ*, dan *al-maṣlahat al-mursalah*). Namun beragam bentuk peristinbatan ini menghadapi kritik, bahkan penolakan dengan alasan mengandung subjektivitas dan mengikut hawa nafsu.

Dugaan subjektivitas teori *maqāṣid*—antara lain—dapat disimak dalam penolakan al-Ghazzālī terhadap *al-istiḥsān*, dan keraguannya terhadap *al-maṣlahat al-mursalah*. Ia menyatakan *al-maṣlahat al-mursalah* tidak bisa menjadi dasar hukum kelima yang berdiri sendiri (*laysa uṣūl al-khāmis bi ra'siha*).⁶⁰ Perlu dicatat al-Ghazzālī menganut paradigma teosentris, maka temuan *maqāṣid* dianggapnya spekulatif (*mawhūmah*). Akibatnya teori *maqāṣid* al-Ghazzālī tidak menjangkau *al-maṣlahat al-gharībah*, dan juga tidak menjangkau *al-maṣlahat al-mursalah* pada tingkat *al-ḥājīyyah* dan *al-taḥsīniyyah*. Bagi penulis, inilah alasan perlunya dilakukan kajian pada ranah epistemologi dalam kerangka konseptual moderasi.

Setelah menolak pemandirian *al-maṣlahat al-mursalah* al-Ghazzālī bersikukuh dengan teori *rujū' ilā aṣl mua'yyan*. Teori al-Ghazzālī ini pun perlu diuji agar terlihat sejauhmana mampu mengantarkan kepada evidensi. Untuk itu diperlukan suatu landasan teoretis guna mengidentifikasi dan memecahkan masalah yang diteliti. Landasan teoretis ini juga berguna untuk melihat ukuran-ukuran atau kriteria yang dapat dijadikan dasar pembuktian. Untuk kajian ini, penulis

⁵⁹ Al-Syātībī, *al-Muwāfaqāt*..., jil. II, hal. 31, 32 dan 33.

⁶⁰ Al-Ghazzālī, *al-Mustasfā*..., hlm. 180.

berpijak pada teori yang dibangun oleh Kenneth T. Gallagher, yaitu “teori evidensi sebagai dasar tindakan.”⁶¹

Kehadiran teori al-Syāṭibī (*rujū‘ ilā uṣūl al-syarī‘at al-kullīyyah*) telah membuka jalan bagi teori *maqāṣid* untuk menemukan sistematika dan metodologi yang cukup memadai. Temuan al-Syāṭibī menjadi dasar yang kuat untuk menyatakan teori *maqāṣid* bukan lagi spekulasi. Tapi sebagaimana al-Ghazzālī, al-Syāṭibī juga masih terikat paradigma teosentris sehingga *al-maṣlaḥat al-gharībah* juga luput dari teorinya. Dari itu ia kesulitan menurunkan kaidah universal ke dalam realitas partikular. Maka Ibn ‘Āsyūr melancarkan kritik, dan maju selangkah sehingga dapat mengakomodir *al-maṣlaḥat al-gharībah*. Ia menyatakan teori *maqāṣid* dalam kajiannya didedikasikan untuk menjawab persoalan hukum pada masalah baru yang belum ada contoh kasusnya di masa *tasyrī‘*.⁶²

Landasan teoretis ini juga memadai bagi penemuan validitas *maqāṣid al-khalq*, sebab epistemologi tidak terbatas pada persepsi inderawi saja.⁶³ Maka kajian teoritik terhadap *maqāṣid al-khalq* juga dapat dikritisi dari perspektif epistemologi. Dari sudut pandang ini terlihat bahwa pendirian al-Ghazzālī, teori al-Syāṭibī, dan langkah maju Ibn

⁶¹ Gallagher, *The Philosophy...*, hlm. 151. Sebagian besar hidup kita dihabiskan dalam tindakan, dan tindakan kita tidak menuntut kepastian. Tindakan kita bisa dipuaskan dengan probabilitas. Apa yang biasanya mendasari tindakan kita adalah pendapat: yaitu suatu respon kognitif terhadap evidensi, bukan dicerap sebagai sesuatu yang memaksa, tapi diterima sebagai jaminan yang memadai untuk tindakan.

Most of our lives are spent in acting, and acting does not require and most often does not allow hidebound certitude. It can be satisfied with probability. What we most frequently act upon is opinion: a cognitive response to evidence not grasped as coercive but seen as sufficient to warrant action.

⁶² Ibn ‘Āsyūr, *Maqāṣid...*, hlm. 81.

⁶³ Gallagher, *The Philosophy...*, hlm. 18. Secara tradisional, epistemologi cenderung membatasi diri kepada persepsi inderawi dan pemahaman intelektual, di mana pemahaman itu dimengerti secara sempit. Tetapi hal ini tidak memadai. Pengetahuan adalah peristiwa yang menyebabkan kesadaran manusia memasuki terang ada. Kita tidak bisa meramalkan bagaimana ada itu dinyatakan. Sikap awal yang tepat bagi filsuf pengetahuan adalah kerendahan hati di dalam menghadapi pengalaman. Filsuf pengetahuan harus memiliki keterbukaan total.

Traditionally, epistemology has tended to confine itself to sense perception and intellectual cognition, the latter being somewhat narrowly conceived. But this does not appear sufficient. Knowledge is the event by which human consciousness emerges into the light of being. We cannot prescribe in advance how being is to be revealed. The proper initial attitude for the philosopher of knowledge is a kind of humility before experience, which is simply equivalent to a total openness.

‘Āsyūr adalah bentuk perkembangan di ranah epistemologi. Ini menunjukkan adanya dinamika dalam teori *maqāṣid*. Oleh karena itu kajian ini menuntut adanya kategori tertentu untuk melakukan pemilahan secara epistemologis. Kategori ini berguna untuk membedakan pendekatan yang digunakan masing-masing tokoh sehingga diketahui paradigma yang melingkupinya. Dalam hal ini, kategori epistemologi *bayānī*, *‘irfānī* dan *burhānī* dari ‘Ābid al-Jābirī menjadi teori pendukung dalam kerangka moderasi.⁶⁴

Merujuk pada Kurikulum Nasional Perguruan Tinggi Agama Islam, penelitian ini termasuk dalam kajian epistemologi hukum Islam (*uṣūl al-fiqh*).⁶⁵ Adapun dilihat dari masalah yang diteliti, kajian ini bersifat penelitian normatif, sebab objek yang diteliti berupa dalil fikih.⁶⁶ Penelitian ini tidak sampai pada aplikasi teori *maqāṣid*, maka dicukupkan pada tataran normatif saja.

Mengingat *maqāṣid al-syarī‘ah* merupakan aspek aksiologis hukum Islam,⁶⁷ maka ditegaskan bahwa *maqāṣid* dibahas sebagai instrumen penetapan hukum (epistemologi), bukan sebatas aksiologi hukum Islam saja. Maka yang dibicarakan adalah tentang *maqāṣid* sebagai solusi menjawab masalah *ḥadīṣah*, bahkan lebih khusus pada *maqāṣid al-khalq*. Jadi *maqāṣid* itu sendiri yang dikritisi secara epistemologis dengan menggunakan pendekatan filsafat. Dalam hal ini penulis menerapkan pendekatan fenomenologi deduktif⁶⁸ dari

⁶⁴ Muhammad Abed al-Jabiri, *Formasi Nalar Arab*, terj. Imam Khoiri (Yogyakarta: IRCiSod, 2003), hlm. 171, 297, dan 504.

⁶⁵ Departemen Agama RI., *Topik Inti Kurikulum Nasional Perguruan Tinggi Agama Islam Fakultas Syariah* (Jakarta: Depag RI, 1998), hlm. 39.

⁶⁶ Cik Hasan Bisri, *Model Penelitian Fiqh; Paradigma Penelitian Fiqh dan Fiqh Penelitian* (Jakarta: Prenada Media, 2003), jld. I, hlm. 50. Dalil fikih sebagai objek kajian terdiri dari dalil normatif (nas), dalil empiris (*asbāb al-nuzūl* dan *asbāb al-wurūd*), dan dalil metodologis.

⁶⁷ Juhaya S. Praja, *Filsafat Hukum Islam* (Bandung: LPPM UI Bandung, 1995), hlm. 15. Objek teoritis filsafat hukum Islam ialah: 1) prinsip-prinsip hukum Islam; 2) dasar-dasar dan sumber-sumber hukum Islam; 3) tujuan hukum Islam; 4) asas-asas hukum Islam; dan 5) kaidah-kaidah hukum Islam.

⁶⁸ Noeng Muhadjir, *Filsafat Ilmu; Ontologi, Epistemologi, Aksiologi First Order, Second Order & Third Order of Logics, dan Mixing Paradigms Implementasi Metodologik*, edisi pengembangan 2011 (Yogyakarta: Rake Sarasin, 2011), hlm. 150. Menurut Noeng Muhadjir, ada dua pendekatan fenomenologi, yaitu fenomenologi induktif dan fenomenologi deduktif. Tokoh sentral fenomenologi induktif adalah Edmund Husserl, adapun tokoh sentral fenomenologi deduktif adalah Karl R. Popper.

Karl Raimund Popper (1902-1994 M),⁶⁹ tokoh rasionalisme kritis yang memperkenalkan uji falsifikasi.

Menurut Karl R. Popper, tugas epistemologi adalah memberikan analisis logis terhadap metode dan prosedur penelitian, terutama mengenai ilmu-ilmu empirik, untuk menghasilkan apa yang disebut “rekonstruksi rasional” pada tahap yang membawa saintis menemukan kebenaran-kebenaran baru.⁷⁰ Dari itu penelitian ini dimulai dari deskripsi pemikiran al-Ghazzālī, al-Syātibī dan Ibn ‘Āsyūr, baru kemudian diterapkan uji falsifikasi. Bagi Popper, sebagaimana dikutip K. Bertens, suatu teori ilmiah tidak pernah benar secara definitif. Lebih baik dikatakan semakin mendekati kebenaran, karena teori-teori menjadi lebih terperinci dan bernuansa. Selalu kita harus rela meninggalkan suatu teori, jika muncul teori lain yang ternyata lebih memuaskan untuk mengerti fakta-fakta.⁷¹

Mengingat penelitian ini merupakan studi kepustakaan, maka data yang dihimpun berasal dari sumber sekunder, bukan sumber primer lapangan.⁷² Buku utama untuk kajian pemikiran para tokoh di sini adalah *al-Mustasfā*, karya al-Ghazzālī, *al-Muwāfaqāt*, karya al-Syātibī, dan *Maqāṣid al-Syarī‘at al-Islāmiyyah*, karya Ibn ‘Āsyūr.

Selanjutnya penulis mengeksplor data pendukung di luar buku utama. Untuk pemikiran al-Ghazzālī penulis merujuk buku *Syifā’ al-Ghalūl*;

⁶⁹ Bertens K., *Filsafat Barat Kontemporer; Inggris-Jerman* (Jakarta: Gramedia, 2002), hlm. 72. Karl R. Popper, seorang filsuf asal Austria, lahir tahun 1902, meninggal tanggal 17 September 1994.

⁷⁰ Karl R. Popper, *The Logic of Scientific Discovery* (New York: Science Edition Inc., 1961), hlm. 15.

⁷¹ Bertens, *Filsafat Barat...*, hlm. 79-80. Dalam perkataan Popper sendiri: “Dengan observasi terhadap angsa-angsa putih--betapapun besar jumlahnya--orang tidak sampai pada teori bahwa semua angsa berwarna putih. Tetapi cukuplah satu observasi terhadap seekor angsa hitam untuk menyangkal teori tadi.” Pandangan tentang ilmu pengetahuan yang berdasarkan metode induktif sebenarnya tidak membuat lain daripada berusaha membuktikan bahwa semua angsa berwarna putih. Sedangkan Popper beranggapan bahwa ilmu pengetahuan harus berusaha mencari satu ekor angsa yang tidak berwarna putih. Selama angsa hitam itu belum ditemukan, pernyataan “Semua angsa berwarna putih” dapat dianggap benar. Dengan pendekatan ini Popper membuka perspektif baru bagi ilmu pengetahuan, yang sama sekali berbeda dengan perspektif yang berdasarkan konsepsi induksi.

⁷² Mestika Zed, *Metode Penelitian Kepustakaan* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2004), hlm. 4. Ada empat ciri studi kepustakaan: 1) peneliti berhadapan langsung dengan teks; 2) data pustaka bersifat siap pakai; 3) data pustaka umumnya adalah sumber sekunder; 4) kondisi data pustaka tidak dibatasi oleh ruang dan waktu.

Bayān al-Syabah wa al-Mukhīl wa Masālik al-Ta‘līl, al-Mankhūl min Ta‘liqāt al-Uṣūl, Asās al-Qiyās, Mi‘yār al-‘Ilm, Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn, Tahāfut al-Falāsifah dan *al-Iqtisād fī al-I‘tiqād*. Adapun untuk pemikiran al-Syātibī, data pendukung penulis rujuk dari bukunya *al-I‘tiṣām*. Sementara data pendukung untuk pemikiran Ibn ‘Āsyūr penulis rujuk dari buku *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, dan *Uṣūl al-Nizām al-Ijtimā‘ al-Islāmiyyah*. Selain buku-buku di atas, data pendukung juga penulis rujuk dari komentar peneliti lain (termasuk pentahkik), dan tulisan yang secara khusus menjadikan pemikiran masing-masing tokoh ini sebagai objek kajian tersendiri.

Mengingat kajian ini berupa penelitian kepustakaan, maka pengumpulan data bersifat studi dokumen.⁷³ Penulis melakukan pencarian di pustaka (manual dan digital) untuk mengumpulkan data tentang pemikiran ketiga tokoh yang dikaji, baik buku utama mau pun buku pendukung kajian. Pertama, dilakukan pencarian tentang ontologi dan epistemologi *maqāsid al-syarī‘ah* dan *maqāsid al-khalq* dalam tulisan al-Ghazzālī, al-Syātibī, dan Ibn ‘Āsyūr. Kedua, melengkapinya dengan komentar penulis lain yang mengkritisi pandangan ketiga tokoh itu. Setelah mengumpulkan pendapat ketiga tokoh dan komentar peneliti lain, semua pendapat ini direduksi untuk kemudian dianalisis dengan menggunakan berbagai metode analisis yang relevan.

Langkah pertama, dilakukan kajian deskriptif atas pemikiran masing-masing tokoh. Mengingat pemikiran ketiga tokoh juga termuat di luar buku utama, maka penulis menerapkan metode analisis intertekstualitas. Menurut Jacques Derrida (1930-2004 M),⁷⁴ suatu teks tidak pernah terisolir, tetapi selalu berkaitan dengan teks-teks lain.⁷⁵

⁷³ Suharsimi Arikunto, *Prosedur Penelitian; Suatu Pendekatan Praktik*, edisi revisi II (Jakarta: Rineka Cipta, 1993), hlm. 202. Studi dokumen adalah upaya pencarian data mengenai hal atau variabel yang diteliti, baik berupa catatan, transkrip, buku, surat kabar, majalah, prasasti dan sebagainya.

⁷⁴ Muhammad al-Fayyadl, *Derrida* (Yogyakarta: LKiS, 2005), hlm. 2, dst. Derrida keturunan Yahudi, lahir di El-Biar, salah satu wilayah Aljazair yang agak terpencil pada 13 Juli 1930, dan meninggal pada Sabtu dini hari, 9 Oktober 2004. Derrida memperoleh gelar doktor pada tahun 1980, dengan karya tulis berjudul: “*The Time of a Thesis: Punctuations*.” Pada tahun 1986 ia diangkat menjadi guru besar humaniora di Universitas California, Ivine. Karya fundamentalnya adalah *Of Grammatology, Writing and Differences*, dan *Speech and Phenomena*.

⁷⁵ Bertens K., *Filsafat Barat Abad XX; Jilid II Perancis* (Jakarta: Gramedia, 1985), hlm. 496. Menurut Jaques Derrida, tidak ada sesuatu yang di luar teks. Dan jika fenomenologi dulu asyik berbicara tentang intersubjektivitas, maka Derrida

Di sisi lain dugaan adanya pengaruh pemikiran tokoh terdahulu terhadap yang belakangan juga menjadi alasan tersendiri sehingga kajian deskriptif ini perlu dianalisis secara intertekstualitas.⁷⁶

Persoalan terminologi juga menuntut perhatian tersendiri. Penulis menemukan, tidak jarang ketiga tokoh ini menggunakan terminologi yang berbeda-beda, baik untuk objek yang sama, atau menunjukkan perbedaan objek. Misalnya untuk kata *maqāṣid al-syarī'ah*, tak jarang digunakan varian *maqāṣid al-syar'ī*, *maqāṣid al-Syāri'*, dan *maqāṣid al-tasyrī'*. Lalu kata *maqāṣid al-khalq* dalam terminologi al-Ghazzālī, disebut *al-maqāṣid al-mukallaḥ* oleh al-Syātibī, dan Ibn 'Āsyūr menyebut *maqāṣid li al-nās*. Kata *maqāṣid al-syar'īyyah* juga dipakai saat membedakan *maqāṣid li al-nās* dari *maqāṣid li al-Syāri'*. Demikian pula kata *al-maṣlaḥat al-gharībah*, juga digunakan varian istilah *al-munāsib al-gharīb*, dan *al-maṣlaḥat al-zanniyyah*. Untuk masalah ini penulis menerapkan metode analisis isi (*content analysis*)⁷⁷ sehingga jelas bahwa aspek yang dikaji dari pikiran para tokoh masih dalam konteks yang sama.

Kajian deskriptif menjadi pendahuluan bagi penelitian tentang validitas *maqāṣid al-khalq* yang dilakukan dalam tiga rentang tahapan, yaitu identifikasi, verifikasi, dan validasi. Ketiga tahap ini didedikasikan untuk menjawab rumusan masalah. Pada tahap identifikasi, dilakukan uji falsifikasi terhadap teori al-Ghazzālī (*rujū' ilā aṣl mu'ayyan*), teori al-Syātibī (*rujū' ilā uṣūl al-syarī'at al-kulliyyah*), dan teori Ibn 'Āsyūr (*an takūn al-qawā'id malji'an nalji' ind al-ikhtilāf*). Pada tahap ini, juga dilakukan upaya untuk menyingkap maksud masing-masing tokoh dalam menggunakan istilah: *maqāṣid al-khalq*, *maqāṣid al-*

sekarang berbicara tentang intertekstualitas, karena suatu teks tidak pernah terisolir, tetapi selalu berkaitan dengan teks-teks lain.

⁷⁶ Noeng Muhadjir, *Metode Penelitian; Paradigma Positivisme Objektif, Fenomenologi Interpretif, Logika Bahasa Platonis, Chomsky, Hegelian & Hermeneutik, Paradigma Studi Islam, Matematik Recursion, Set-Theory & Structural Equation Modeling, dan Mixed*, Edisi Pengembangan 2011 (Yogyakarta: Rake Sarasin, 2011), hlm. 153.

⁷⁷ Noeng Muhadjir, *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Yogyakarta: Rakesarasin, 1992), hlm. 78. Menurut Noeng Muhadjir, *content analysis* merupakan analisis ilmiah tentang isi atau pesan yang terkandung dalam komunikasi atau ungkapan yang mencakup upaya klasifikasi tanda-tanda yang dipakai dalam komunikasi, menggunakan kriteria sebagai dasar klasifikasi dan menggunakan teknik tertentu untuk membuat prediksi.

mukallaf dan *maqāṣid li al-nās*.

Untuk menjawab masalah pertama tentang ontologi *maqāṣid al-khalq*, penulis menerapkan metode analisis interpretif. Menurut Noeng Muhadjir, interpretif adalah membuat pemaknaan berdasar objek itu sendiri, sedangkan interpretasi adalah membuat pemaknaan berdasar subjek yang meneliti.⁷⁸ Hal ini dimungkinkan karena deskripsi atas pemikiran ketiga tokoh dilakukan dengan metode intertekstualitas. Dengan demikian subjektivitas peneliti dapat ditekan.

Hasil identifikasi ditindaklanjuti dengan verifikasi (*al-tahqīq*) sebagai upaya untuk mengkritisi dasar kebenaran *maqāṣid*. Kajian difokuskan pada asumsi dasar ontologis dan asumsi dasar epistemologis. Pada tahap ini, di samping melakukan analisis interpretif, penulis juga melakukan analisis secara dialektis agar dinamika teori *maqāṣid* dalam pemikiran ketiga tokoh ini dapat diperlihatkan secara eksplisit. Dengan metode analisis ini penulis berusaha melihat adanya pengembangan yang dilakukan oleh ketiga tokoh yang sifatnya saling melengkapi atau menyempurnakan. Perlu ditegaskan penulis tidak menggunakan metode analisis komparatif, sebab kajian tidak mencari persamaan dan perbedaan dari pemikiran ketiga tokoh.

Berpijak pada hasil identifikasi dan verifikasi penulis sampai pada tahap akhir, yaitu validitas *maqāṣid al-khalq*. Untuk mengujinya penulis menerapkan teori kebenaran integratif.⁷⁹ Setelah diuji, penulis berharap agar hasilnya dapat memberi kontribusi agar teori *maqāṣid*—sebagai bagian dari satu sistem—dapat dinyatakan bersifat holistik. Hal ini didemonstrasikan dengan mengangkat contoh kasus yang relevan.

Penelitian ini bermaksud memberi sumbangan pemikiran agar teori *maqāṣid* menjadi pendekatan yang holistik dengan mengintegrasikan *maqāṣid al-khalq* dalam teori *al-maqāṣid al-syar‘iyyah*. Maka penelitian dimulai dari metode penemuan *maqāṣid* menurut masing-masing tokoh. Selanjutnya hasil yang diperoleh dari analisis data berdasar metode yang disebutkan di atas penulis tabulasikan, dan sebagian penulis gambarkan dalam bentuk diagram agar memudahkan

⁷⁸ Noeng Muhadjir, *Filsafat Ilmu...*, hlm. 32.

⁷⁹ Noeng Muhadjir, *Metode Penelitian...*, hlm. 263. Menurut Noeng Muhadjir, kebenaran integratif antara ilmu dengan wahyu adalah kebenaran yang tuntas dan memberikan kepada kita pedoman hidup manusia ilmuwan.

dalam melihat pemikiran masing-masing tokoh.

Dari langkah di atas penulis merumuskan hipotesis, bahwa *al-maṣlaḥat al-gharībah* merupakan *maqāṣid al-khalq* yang boleh diamalkan karena sesuai dengan fitrah manusia. Hipotesis ini berangkat dari asumsi bahwa teori *maqāṣid* akan bersifat atomistik jika hanya menggunakan perspektif *maqāṣid al-syarī‘ah* semata yang bertumpu pada ayat-ayat *tasyrī‘* saja. Jika terbukti bahwa ayat-ayat non-*tasyrī‘* dan ayat-ayat *kawniyyah* dapat dijadikan dasar nilai bagi penetapan hukum, maka hipotesis penulis terbukti benar. Dari itu tidak ada halangan memasukkan *maqāṣid al-khalq* sebagai bagian dari teori *maqāṣid*. Hanya saja ia disebut *al-maqāṣid al-syar‘iyyah*, karena ketiadaan *khiṭāb* menjadi alasan yang membedakannya dari *maqāṣid al-Syāri‘*.

Selanjutnya perluasan paradigma dianalisis lebih lanjut sehingga dapat diajukan sebuah teori baru guna mengakomodir temuan Ibn ‘Āsyūr menjadi pendekatan holistik. Dari itu validitas *maqāṣid al-khalq* menjadi sampel bagi pendekatan baru. Langkah terakhir dari penelitian ini adalah pembuktian hipotesis dengan sampel. Dalam hal ini penulis menerapkan kebenaran monistik multifaset yang dikembangkan oleh Noeng Muhadjir.⁸⁰ Setelah ini dilakukan barulah penulis sampai pada kesimpulan.

⁸⁰ Noeng Muhadjir, *Metode Penelitian...*, hlm. 264.

Bab Dua

Identifikasi *Maqāṣid al-Khalq*

BA B DNA

BAB DUA

IDENTIFIKASI MAQĀSID AL-KHALQ

Merujuk *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, kata mengidentifikasi berarti menentukan atau menetapkan identitas (orang atau benda).¹ Oleh karena itu, dapat dinyatakan bahwa bab ini bertujuan untuk mengungkap identitas *maqāsid al-khalq*.

Umumnya kata *maqāsid al-syarī'ah* dimaksudkan sebagai *maqāsid li al-Syāri'*, yaitu tujuan Allah dan Rasul-Nya dalam pensyariatian hukum syariat. Namun ketika mengkaji pemikiran al-Ghazzālī, al-Syātibī dan Ibn 'Āsyūr, ditemukan terminologi *maqāsid al-khalq*, *maqāsid al-mukallaf*, dan *maqāsid li al-nās*. Hal ini menimbulkan pertanyaan ontologis tentang hakikat masing-masing terminologi dan pertanyaan epistemologis dalam kaitannya dengan *maqāsid al-syarī'ah*.

Untuk menjawab pertanyaan ini, maka dilakukan eksplorasi terhadap pemikiran ketiga tokoh ini dengan dua tujuan. *Pertama*, apa yang dimaksud oleh al-Ghazzālī dengan istilah *maqāsid al-khalq*, al-Syātibī dengan istilah *maqāsid al-mukallaf*, dan Ibn 'Āsyūr dengan istilah *maqāsid li al-nās*. *Kedua*, apakah *maqāsid al-khalq*, *maqāsid al-mukallaf*, dan *maqāsid li al-nās* identik dengan *maqāsid li al-Syāri'* sehingga sah disebut sebagai *maqāsid al-syarī'ah*?

Kata *maqāsid* (jamak: *maqāsid*) secara kebahasaan berarti arah (*al-hadaf*), atau tujuan akhir (*al-ghāyah*).² Selanjutnya dapat diamati makna kebahasaan ini tidak berubah dalam penggunaannya sebagai istilah oleh *uṣūliyyūn* masa kini, khususnya saat mendefinisikan *maqāsid al-syarī'ah*. Hal ini terlihat dalam karya penulis *maqāsid* kontemporer, antara lain Aḥmad al-Raysūnī, ia menyatakan:³

إن مقاصد الشريعة هي الغاية التي وضعت الشريعة لأجل تحقيقها،
لمصلحة العباد.

Bahwasanya *maqāsid al-syarī'ah* adalah tujuan yang mana syariat diadakan untuk mewujudkan tujuan itu bagi kemaslahatan hamba.

¹ Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, edisi keempat (Jakarta, Gramedia, 2008), hlm. 517.

² Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab* (Kairo: Dār al-Ḥadīṣ, 2002), jld. VII, hlm. 377.

³ Aḥmad al-Raysūnī, *Naẓariyyat al-Maqāsid 'ind al-Imām al-Syātibī* (Herndon, USA: IIIT, 1995), hlm. 19.

Penulis lainnya ‘Izz al-Dīn ibn Zaghībah, ia mendefinisikan *maqāṣid al-syarī‘ah* sebagai berikut:⁴

مقاصد الشريعة: علم يدرس غايات وأسرار تصرفات الشريعة وأحكامها وينظم مصالح المكلفين في الدارين على وفقها.

Maqāṣid al-syarī‘ah adalah ilmu yang mempelajari tentang tujuan dan rahasia dalam penyariatian dan penetapan hukum, di mana kebaikan manusia (dunia, akhirat) akan tertata atas dasar kesesuaian dengannya.

Sementara Muḥammad Sa‘ad al-Yūbī, mendefinisikannya sebagai berikut:⁵

أن المقاصد هي المعاني و الحكم و نحوها التي راعاها الشارع في التشريع عموما و خصوصا، من أجل تحقيق مصالح العباد.

Maqāṣid adalah *al-ma‘nā*, *al-ḥikmah*, dan seumpamanya yang dipelihara oleh *al-Syarī‘* dalam penyariatian—baik secara umum maupun khusus—untuk tujuan mewujudkan kemaslahatan hamba.

Adapun Nūr al-Dīn ibn Mukhtār al-Khādīmī mendefinisikan sebagai berikut:⁶

المقاصد هي المعاني الملحوظة في الأحكام الشرعية، والترتبة عليها؛ سواء أكانت تلك المعاني حكما جزئية أم مصالح كلية أم سمت إجمالية، وهي تتجمع ضمن هدف واحد، هو تقرير عبودية الله ومصالحة الإنسان في الدارين.

Al-Maqāṣid adalah makna-makna (*al-ma‘ānī*) yang diperhatikan dalam hukum-hukum syariat dan terwujud berdasar hukum itu, baik makna itu berupa hukum partikular (*juz‘ī*) maupun maslahat universal (*kullīyyah*) yang bersifat menyeluruh, ia terhimpun dan tercakup dalam tujuan yang satu, dan ia merupakan kebulatan dari peribadatan kepada Allah dan maslahat manusia dunia akhirat.

Memerhatikan pembahasan penulis kontemporer tentang *maqāṣid*, tampak kajian mereka terfokus pada *maqāṣid al-syarī‘ah*, yaitu terbatas

⁴ ‘Izz al-Dīn ibn Zaghībah, *al-Maqāṣid al-‘Āmmah li al-Syarī‘at al-Islāmiyyah* (Kairo: Dār al-Ṣafwah, 1996), hlm. 45.

⁵ Muḥammad Sa‘ad ibn Aḥmad ibn Mas‘ūd al-Yūbī, *Maqāṣid al-Syarī‘at al-Islāmiyyah* (Riyad: Dār al-Hijrah, 1998), hlm. 37.

⁶ Nūr al-Dīn ibn Mukhtār al-Khādīmī, *‘Ilm al-Maqāṣid al-Syarī‘ah* (Riyad: Maktabah al-‘Ubaykān, 2001), jld. I, hlm. 7.

pada *al-maṣlaḥat al-mu'tabarāh* dan *al-maṣlaḥat al-mursalāh*.⁷ Sedangkan *al-maṣlaḥat al-gharībah* tidak mendapat perhatian. Hal ini perlu dikritisi, karena *al-maṣlaḥat al-gharībah* merupakan bagian yang tidak bisa dipisahkan dari teori *maqāṣid*. Maka tidak logis jika kajian ini ditinggalkan dan lantas melompat pada pembahasan *al-maṣlaḥat al-mursalāh* seolah tidak ada masalah yang mengganjal.

Kesimpulan tercakupnya *al-maṣlaḥat al-mursalāh* dalam *maqāṣid al-syarī'ah* ditarik dari gambaran umum pembicaraan *uṣūliyyūn* sejak abad klasik. Menurut Muḥammad Hisyām al-Burhānī, ketika *uṣūliyyūn* membicarakan maslaḥat, objeknya bukan lagi *maqāṣid* dalam artian *al-kulliyāt al-khamsah*, tapi sarananya (*wasā'il*). Alasannya, karena hanya *wasā'il* yang bisa didiskusikan dalam konteks *mulghā* dan *mursal*, adapun *al-kulliyāt al-khamsah* sudah dipastikan *mu'tabar*.⁸

Menurut Muṣṭafā Syalabī, ini muara dari perdebatan *uṣūliyyūn* dalam konteks ilmu kalam. Mereka mempertanyakan tentang kausa finalis (*final cause/al-'illat al-ghā'iyah*) yang disebut *maqāṣid al-Syārī'*. Lalu mereka sampai pada pengakuan bahwa pensyariatān bertujuan untuk mewujudkan maslaḥat.⁹ Masalahnya, apakah hakikat maslaḥat pada sarana (*wasā'il*) adalah *maqāṣid li al-Syārī'* atau *maqāṣid li al-nās*?

Masalah ini kembali pada persoalan *ta'til* perbuatan Allah di mana *maqāṣid* dipandang semakna dengan *al-gharad*. Menurut al-Tahānuwī, kata *al-gharad* berarti motivasi¹⁰ (*al-bā'is*) bagi pelaku, atau faktor yang menggerakkannya (*al-muḥarrik*) untuk berbuat. Dari itu *al-'illat al-ghā'iyah* disebut juga *al-'illat al-fā'iliyyah*.¹¹ Dalam kamus filsafat, *al-Mu'jam al-Falsafī*, kata *bā'is* diartikan sebagai dorongan jiwa, yaitu

⁷ Pandangan yang sama dapat dibaca pada karya Dr. Muṣṭafā ibn Karāmat Allāh Makhdūm, ia mengkritik tulisan tentang teori *maqāṣid* yang terlalu umum. Muṣṭafā ibn Karāmat Allāh Makhdūm, *Qawā'id al-Wasā'il fī al-Syarī'at al-Islāmiyyah; Dirāsāt Uṣūliyyah fī Dū' al-Maqāṣid al-Syarī'ah* (Riyad: Dār Isybīliya, 1999), hlm. 36.

⁸ Muḥammad Hisyām al-Burhānī, *Sadd al-Žarā'i' fī al-Syarī'at al-Islāmiyyah* (Damaskus: Dār al-Fikr, 1985), hlm. 43.

⁹ Muṣṭafā Syalabī, *Ta'til al-Aḥkām* (Beirut: Dār al-Nahḍat al-'Arabiyyah, 1981), hlm. 126.

¹⁰ Depdiknas, *Kamus Besar...*, hlm. 930. Motivasi adalah dorongan yang timbul pada diri seseorang secara sadar atau tidak sadar untuk melakukan suatu tindakan dengan tujuan tertentu.

¹¹ Muḥammad 'Alī al-Tahānuwī, *Mawsū'ah Kasysyāf Istīlāḥāt al-Funūn wa 'Ulūm*, tahkik: 'Alī Dahrūj (Beirut: Maktabah Libnān, 1996), jld. II, hlm. 1249.

pikiran yang memberi dorongan untuk melakukan suatu perbuatan yang dikehendaki pada suatu waktu. Adapun pendorong itu ada kalanya berupa faktor eksternal.¹²

Dibatasi dalam konteks penyariatian, secara epistemologis,¹³ ontologi *maqāṣid al-syari‘ah* dapat dilihat sebagai motivasi bagi *al-Syāri‘* (*al-gharad/al-bā‘iṣ/al-muḥarrik*). Artinya maslahat yang dituju *al-Syāri‘*, dan ini masih berada dalam jangkauan pengetahuan manusia karena dua alasan. *Pertama*, Alquran sendiri menyatakan tujuan penyariatian umum sebagaimana dapat dipahami dalam ayat berikut:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَتْكُمْ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِمَا فِي الصُّدُورِ
وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِلْمُؤْمِنِينَ

Hai manusia, sesungguhnya telah datang kepadamu pelajaran dari Tuhan mu dan penyembuh bagi penyakit-penyakit (yang berada) dalam dada dan petunjuk serta rahmat bagi orang-orang yang beriman. (Q.S. Yūnus [10]: 57).

Selain dalam penjelasan umum, *maqāṣid li al-Syāri‘* juga diketahui adanya pada ayat-ayat yang menetapkan hukum secara detil (*tafṣīlī*) seperti dalam ayat berikut ini:

شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَى
وَالْفُرْقَانِ فَمَن شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ
فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا
الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَاكُم وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ (١٨٥)

(Beberapa hari yang ditentukan itu ialah) bulan Ramadhan, bulan yang di dalamnya diturunkan permulaan) Al-Qur‘an sebagai petunjuk bagi manusia dan penjelasan-penjelasan mengenai petunjuk itu dan pembeda (antara yang hak dan yang bathil). Karena itu, barangsiapa

¹² Majma‘ al-Luhghat al-‘Arabiyyah, *al-Mu‘jam al-Falsafi* (Kairo: al-Amiriyah, 1983), hlm. 30.

¹³ Kata epistemologi berasal dari bahasa Yunani “*episteme*” dan “*logos*”. *Episteme* artinya pengetahuan (*knowledge*), *logos* artinya teori. Dengan demikian epistemologi berarti teori pengetahuan. Rizal Mustansyr, dan Misnal Munir, *Filsafat Ilmu* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001), hlm. 16. A.M.W. Pranarka, *Epistemologi Dasar; Suatu Pengantar* (Jakarta: CSIS, 1987), hlm. 3.

di antara kamu hadir (di negeri tempat tinggalnya) di bulan itu, maka hendaklah ia berpuasa pada bulan itu, dan barangsiapa sakit atau dalam perjalanan (lalu ia berbuka), maka (wajiblah baginya berpuasa), sebanyak hari yang ditinggalkannya itu, pada hari yang lain. 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 [2]: 185).

Alasan yang *kedua*, semua hukum disyariatkan Allah dalam lingkup perbuatan manusia. Maka secara epistemologis,¹⁴ manusia bisa membuktikan kebenaran maslahat sebagai *maqāsid al-Syāri‘* itu berdasar apa yang terwujud dari penerapan hukum syariat itu sendiri. Dengan kata lain, yang dimaksud adalah maslahat sebagai *maqāsid al-Syāri‘* berdasar Alquran, lalu dikorespondensikan dengan realitas empirik.

Di sisi lain, keberadaan nas partikular yang mengatur perbuatan manusia secara detil (*tafṣīlī*) mengantar diskusi *uṣūliyyūn* pada kategorisasi maslahat berdasar *syahādat al-syar‘*, yaitu *mu‘tabār, mulghā, mursal* dan *gharīb*. Ini menunjukkan bahwa sebagian dari maslahat dalam realitas empirik kehidupan manusia merupakan *maqāsid li al-Syāri‘*, yaitu *al-maṣlaḥat al-mu‘tabarah*. Lalu bagaimana dengan sebagian lainnya? Di sinilah terminologi *maqāsid al-khalq* muncul, sebab sebagian maslahat itu dapat dilihat sebagai *maqāsid li al-nās*, yaitu *al-maṣlaḥat al-mulghāh* dan *al-maṣlaḥat al-gharībah*. Hal inilah yang hendak diidentifikasi dalam pemikiran al-Ghazzālī, al-Syātibī dan Ibn ‘Āsyūr, yaitu maslahat sebagai *maqāsid al-khalq, maqāsid al-mukallaḥ* dan *maqāsid li al-nās*.

Maqāsid al-Khalq Menurut al-Ghazzālī

Bagi al-Ghazzālī mewujudkan maslahat dan menolak mudarat adalah tujuan manusia (*maqāsid al-khalq*) dalam mencapai hajat hidupnya. Lalu ia menegaskan, bahwa yang ia maksud dengan maslahat adalah memelihara maslahat yang berupa *maqṣūd al-syar‘*, yaitu memelihara

¹⁴ Mohammad Muslih, *Filsafat Ilmu; Kajian atas Asumsi Dasar, Paradigma, dan Kerangka Teori Ilmu Pengetahuan*, cet. II (Yogyakarta: Belukar, 2005), hlm. 20. Dalam bidang ini terdapat tiga persoalan pokok: (a) apakah sumber-sumber pengetahuan itu? Dari manakah pengetahuan yang benar itu datang, dan bagaimana kita mengetahuinya? (b) Apakah sifat dasar pengetahuan itu? Apakah ada dunia yang benar-benar di luar pemikiran kita? Kalau ada, apakah kita dapat mengetahuinya? (ini adalah persoalan yang mengarah pada problem *phenomena* dan *noumena*). (c) Apakah pengetahuan kita itu benar (*valid*)? Bagaimanakah kita dapat membedakan yang benar dari yang salah? (poin terakhir ini mengarah pada problem verifikasi).

agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta.¹⁵

اما المصلحة فهي عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة،
ولسنا نعني به ذلك: فإن جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق و
صلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم، لكننا نعني بالمصلحة المحافظة
على مقصود الشرع ومقصود الشرع من الخلق خمسة: وهو أن
يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم،

Adapun masalahat, pada dasarnya adalah ibarat dari mewujudkan
manfaat atau menolak mudarat. Tetapi yang kami maksud bukan
itu, karena mewujudkan manfaat dan menolak mudarat merupakan
tujuan manusia (*maqāsid al-khalq*) dan kebaikan bagi manusia dalam
menghasilkan tujuan mereka. Sebaliknya yang kami maksud dengan
masalahat adalah memelihara tujuan syariat (*maqṣūd al-syarʿ*), dan tujuan
syariat dari pada makhluk adalah lima, yaitu memelihara agama mereka,
jiwa mereka, akal mereka, keturunan mereka, dan harta mereka.

Setelah uraian di atas, Imam al-Ghazzālī menambahkan;¹⁶

فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما
يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة.

Maka setiap perkara yang mengandung pemeliharaan kelima dasar
itu (*al-uṣūl al-khamsah*) adalah masalahat, dan setiap perkara yang
mengabaikan kelima dasar itu adalah mafsadat, dan menolak mafsadat
adalah masalahat.”

Ungkapan di atas memperlihatkan garis besar pemikiran al-Ghazzālī,
bahwa setiap hal yang mewujudkan pemeliharaan *al-uṣūl al-khamsah*
adalah masalahat yang merupakan *maqṣūd al-syarʿ*. Pada tataran ini,
hakikat *maqāsid al-Syārīʿ* dilihat sebagai masalahat yang dituju *al-Syārīʿ*,
ia berupa nilai¹⁷ (*qimah/value*).¹⁸ Ontologi nilai adalah makna atau
konsep masalahat-mafsadat yang dirujuk saat melakukan verifikasi atas

¹⁵ Al-Ghazzālī, *al-Mustasfā fi ʿIlm al-Uṣūl* (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 2000), hlm. 174.

¹⁶ Al-Ghazzālī, *al-Mustasfā*..., hlm. 174.

¹⁷ Nilai adalah sifat-sifat (hal-hal) yang penting atau berguna bagi kemanusiaan. Depdiknas, *Kamus Besar*..., hlm. 963.

¹⁸ *Majmaʿ*, *al-Muʿjam*..., hlm. 151. *Qimah*, *Valuer* (F), *Value* (E): adalah sifat yang konkret (*ʿaṅniyyah*) dan imanen (*kamīnah*) dalam karakter perkataan (pengetahuan), perbuatan (akhlak), dan benda (*asyyāʿ*).

tiap kasus partikular yang dihadapi. Namun sebagaimana dikatakan oleh ‘Izz al-Dīn ibn ‘Abd al-Salām (w. 660 H/1262 M), bahwa dalam realitas empirik, umumnya maslahat dan mafsadat bercampur.¹⁹

(فائدة) المصالح المحضة قليلة وكذلك المفسدات المحضة، والأكثر منها اشتمل على المصالح والمفسدات ويدل عليه قوله - عليه السلام -: «حفت الجنة بالمكاره وحفت النار بالشهوات» .

(Faidah) maslahat murni sangat sedikit, demikian pula mafsadat murni. Kebanyakan darinya mencakup atas maslahat dan mafsadat sebagaimana sabda Rasulullah saw.: “Syurga dilingkupi dengan hal yang dibenci, dan neraka dilingkupi dengan hal yang disukai.”

Mempertimbangkan pernyataan *Sulṭān al-‘Ulamā’* ini, lalu bagaimana maslahat yang dipikirkan manusia dapat dinyatakan sebagai *maqāsid al-Syāri’*? Terkait pertanyaan ini, al-Ghazzālī mendasarkan *maqāsid al-Syāri’* pada keberlakuan kaidah umum (*kullī*) sehingga tidak butuh dalil tertentu (*aṣl mu‘ayyan*). Ia menyatakan:²⁰

ونحن نعلم أن الشرع يؤثر الكلي على الجزئي، فإن حفظ أهل الإسلام عن اصطلام الكفار أهم في مقصود الشرع من حفظ دم مسلم واحد فهذا مقطوع به من مقصود الشرع والمقطوع به لا يحتاج شهادة أصل.

Dan kami mengetahui, bahwa syarak memberlakukan universalia (*al-kullī*) atas partikularia (*juz‘ī*), maka memelihara nyawa masyarakat Islam dari pembinasaan oleh orang kafir lebih utama dalam tujuan syariat, dibanding memelihara darah satu orang muslim saja. Maka ini dapat dipastikan sebagai tujuan syariat, dan sesuatu yang bersifat pasti tidak memerlukan kesaksian nas (*aṣl*) tertentu.

Ungkapan ini menunjukkan bahwa al-Ghazzālī menerima *maqāsid al-Syāri’* dalam konteks universalia (*al-kullī*), yaitu makna (*al-ma‘nā*) berupa konsep-konsep universal. Tetapi ketika masuk dalam kasus tertentu secara partikular (*al-juz‘ī*) al-Ghazzālī mengharuskan rujukan kepada nas tertentu (*aṣl mu‘ayyan*), kecuali pada tataran *al-*

¹⁹ ‘Izz al-Dīn ibn ‘Abd al-Salām, *Qawā‘id al-Aḥkām fī Maṣāliḥ al-Anām* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1999), jld. I, hlm. 14.

²⁰ Al-Ghazzālī, *al-Mustasfā*..., hlm. 177.

darūriyyah saja. Ia menyatakan sebagai berikut:²¹

الواقع في الرتبين الأخيرتين لا يجوز الحكم بمجردة إن لم يعتضد
بشهادة أصل إلا أنه يجري مجرى وضع الضرورات، فلا بعد في
أن يؤدي إليه اجتهاد مجتهد، وإن لم يشهد الشرع بالرأي، فهو
كالاستحسان.

Realitanya, pada dua tingkatan terakhir (*hājiyyah* dan *taḥsiniyyah*), tidak boleh menetapkan hukum dengan semata-mata masalahat tanpa pertolongan kesaksian nas (*aṣl*), kecuali ia berada pada posisi *darūriyyah*, maka tidak lah sulit dibayangkan jika ijthad seorang mujtahid sampai ke sana. Adapun jika tidak ada kesaksian syarak terhadap rakyu, maka itu sama seperti *istiḥsān*.

Sekilas pendapat al-Ghazzālī ini terkesan kontradiksi dengan pernyataan sebelumnya, hal ini pula yang dikritik oleh al-Syātibī. Kritik yang lebih kurang sama juga dapat dibaca dalam karya Wahbah al-Zuhaylī, alasannya karena ini artinya beramal dengan *al-ḍarūrah*, bukan *al-maṣlaḥat al-mursalāh*, sebab kondisi darurat membolehkan sesuatu yang terlarang.²²

Sebenarnya ini bukan kontradiksi, tetapi konsistensi al-Ghazzālī terhadap paradigma²³ teosentrisme agar hukum tetap bersifat *tawqīfī*. Oleh karena itu, wajar jika ia hanya membolehkan beramal dengan *al-maṣlaḥat al-mursalāh* dalam kondisi *darūriyyah*, selebihnya harus berdasarkan rujukan pada nas tertentu sebagaimana terlihat pada teori *munāsib*-nya.²⁴ Sebagai contoh dapat dilihat pada paparan al-

²¹ Al-Ghazzālī, *al-Mustasfā*..., hlm. 175.

²² Wahbah al-Zuhaylī, *Naẓariyyat al-Ḍarūrat al-Syar‘iyyah; Muqāranah ma‘a al-Qānūn al-Waḍ‘ī* (Beirut: Mū’assasah al-Risālah, 1985), hlm. 164.

²³ Paradigma adalah wacana atau *discourses* yang disepakati dalam mendiskusikan untuk membangun konsep keilmuan tertentu. Noeng Muhajir, *Filsafat Ilmu; Kualitatif dan Kuantitatif untuk Pengembangan Ilmu dan Penelitian, edisi III revisi* (Yogyakarta: Rake Sarasin, 2006), hlm. 46. Persepsi terhadap anomali—artinya gejala yang untuk itu penyelidik belum dipersiapkan oleh paradigma—memainkan peran yang esensial dalam merintis jalan untuk memahami hal yang baru. Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions (Peran Paradigma dalam Revolusi Sains)*, terj. Tjun Surjaman (Bandung: Rosdakarya, cet. VI, 2008), hlm. 57.

²⁴ Al-Ghazzālī, *al-Mustasfā*..., hlm. 179. Al-Ghazzālī, *Syifā’ al-Ghalīl; Bayān al-Syabah wa al-Mukhīl wa Masālik al-Ta’līl* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1999), hlm. 79. Teori *munāsib* al-Ghazzālī dibangun dengan pendekatan epistemologi *bayānī* yang mengasumsikan masalahat ditentukan oleh *al-Syārī’* dalam teks nas (*tawqīfī*).

Ghazzālī tentang kasus zindik yang bertobat, di mana ia menjadikan masalah sebagai *mukhaṣṣiṣ* bagi Hadis.

Zindik adalah orang yang secara lahiriah menampakkan imannya, tetapi menyembunyikan kekafiran dalam batinnya.²⁵ Pertanyaannya, jika seorang zindik telah bertobat, apakah membunuhnya bernilai masalah? Padahal Rasulullah melarang membunuh nonmuslim setelah mengucapkan syahadat sebagaimana Hadis berikut:²⁶

أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ، قَالَ: لَمَّا تُوفِّيَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَاسْتُخْلِفَ أَبُو بَكْرٍ، وَكَفَرَ مَنْ كَفَرَ مِنَ الْعَرَبِ، قَالَ عُمَرُ: يَا أَبَا بَكْرٍ، كَيْفَ تُقَاتِلُ النَّاسَ، وَقَدْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ”أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، فَمَنْ قَالَ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، فَقَدْ عَصَمَ مِنِّي مَالَهُ وَنَفْسَهُ إِلَّا بِحَقِّهِ، وَحِسَابُهُ عَلَى اللَّهِ.

Abu Hurayrah berkata: “Manakala Rasulullah wafat dan Abu Bakar diangkat menjadi khalifah sebagian orang Arab menjadi kufur, Umar berkata: Wahai Abu Bakar, bagaimana orang-orang itu dibunuh sedangkan Rasulullah saw. telah bersabda: Aku diperintahkan untuk membunuh sampai mereka berkata *la ilah illallah*, barangsiapa yang mengucapkan *la ilaha illallah*, maka terjaga dariku harta dan jiwanya, kecuali berdasarkan haknya, sedangkan hisab atasnya terpulung kepada Allah.” (HR. Al-Bukhārī).

Bagi al-Ghazzālī, kalimat syahadat menggugurkan hukum bunuh atas Yahudi dan Nasrani, sebab mengucap dua kalimat syahadat berarti itikad meninggalkan agama mereka. Berbeda halnya dengan zindik, sebab inti zindik adalah *taqiyyah* sehingga mengucap syahadat tidak bermakna sama dengan ucapan syahadat pada Yahudi dan Nasrani.²⁷ Lalu al-Ghazzālī memulangkan kasus ini pada hasil ijtihad terhadap realitas empirik secara kasuistik.

Kasus zindik ini bisa saja tercakup dalam *maqāsid* pada peringkat *darūriyyah*, yaitu pemeliharaan agama. Maka terpenuhinya syarat

²⁵ Al-Tahānuwī, jld. I, hlm. 913.

²⁶ Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Beirut: Dār Tūq al-Nājah, 1422 H/2001 M), jld. IX, hlm. 15. *Kitāb Istitābat al-Murtaddīn wa al-Mu‘ānīdīn wa Qitālihim, bāb qat man abā qabūl al-farā‘id...*

²⁷ Al-Ghazzālī, *al-Mustasfā...*, hlm. 176.

darūriyyah, *qaṭ'īyyah* dan *kulliyyah* pada kasus ini dianggap cukup untuk menjadikan kaidah umum sebagai bentuk kesaksian syarak. Kiranya sikap al-Ghazzālī memulangkan kasus ini pada hasil ijthad, dikarenakan lewat ijthad lah diketahui terpenuhinya tiga syarat, yaitu *darūriyyah*, *qaṭ'īyyah* dan *kulliyyah*. Jadi pada dasarnya al-Ghazzālī menjadikan kondisi darurat sebagai alasan kebolehan beramal dengan maslahat saat tidak ada *khiṭāb*. Dari itu keberlakuan *kullī* atas *juz'ī* dibatasi pada tataran *darūriyyah* saja.

Memerhatikan sikap al-Ghazzālī yang hanya memberlakukan *kullī* atas *juz'ī* pada *al-darūriyyah*, bisa dipahami bahwa ia melihat *maqāṣid al-Syāri'* secara transenden (*al-muta'ālī*).²⁸ Dari itu, nilai maslahat sebagai *maqāṣid al-Syāri'* berada di luar realitas empirik manusia yang imanen.²⁹ Jadi al-Ghazzālī melihat ontologi *maqāṣid al-Syāri'* sebagai makna (*al-ma'nā/konsep*) transenden yang dipahami berdasar Kitabullah, Sunah, dan ijmak, bukan realitas empirik.³⁰

لأننا رددنا المصلحة إلى حفظ مقاصد الشرع، ومقاصد الشرع تعرف بالكتاب والسنة والإجماع. فكل مصلحة لا ترجع إلى حفظ مقصود فهم من الكتاب والسنة والإجماع وكانت من المصالح الغريبة التي لا تلائم تصرفات الشرع فهي باطلة مطرحة،

Oleh karena itu, kami mengembalikan maslahat kepada pemeliharaan tujuan syarak, sedangkan tujuan syarak diketahui berdasar *al-Kitāb*, *al-Sunnah* dan *al-ijmā'*. Maka setiap maslahat yang tidak kembali pada pemeliharaan maksud yang dipahami dari *al-Kitāb*, *al-Sunnah* dan *al-ijmā'*, dan merupakan bagian dari *al-maṣāliḥ al-gharibah* yang tidak sesuai dengan kebiasaan praktik penetapan hukum syariat, maka ia adalah batal dan ditinggalkan.

Kutipan di atas menunjukkan konsistensi al-Ghazzālī pada paradigma teosentrisme. Nyatanya pola ini sesuai dengan sikapnya terhadap nas partikular yang mengatur suatu perbuatan tertentu secara detil (*tafṣīlī*). Dalam konteks *al-qiyās*, nas partikular ini dilihat al-Ghazzālī sebagai makna/konsep transenden yang dijadikan proposisi umum,

²⁸ Majma', *al-Mu'jam...*, hlm. 169. *Al-Muta'ālī* (A), *Transcendant* (F), *Transcendent* (E).

²⁹ Majma', *al-Mu'jam...*, hlm. 153. *Kamin* (A), *Immanent* (F), *Immanent* (E).

³⁰ Al-Ghazzālī, *al-Mustaṣfā...*, hlm. 179.

lalu kias dilakukan berdasar ketercakupan *furū'* ke dalam proposisi umum secara dekomposisional.³¹ Dengan demikian, *maqāsid al-Syāri'* bagi al-Ghazzālī terbagi dua, yaitu makna berupa universalia (*al-qawā'id al-kulliyah*) dan partikularia berupa ayat tertentu (*aṣl mu'ayyan*). Keduanya bersifat transenden sebagai maksud syariat.

Melihat nilai masalah sebagai makna/konsep transenden yang berupa *maqāsid al-Syāri'* tidak lepas dari soal epistemologi, sebab ia berada di luar pengalaman manusia.³² Dari itu *maqāsid al-Syāri'* hanya pasti pada tataran *al-kulliyāt al-khamsah*, sebab disimpulkan berdasar induksi sempurna. Adapun nilai masalah sebagai makna transenden pada nas partikular tidak bisa dinyatakan pasti karena sifat lafaz yang *ẓannī al-dilālah*. Namun al-Ghazzālī tetap berpegang pada makna dari nas partikular. Sebab bagi al-Ghazzālī, jika masalah dinyatakan berdasar realitas semata, maka ia disebut *al-maṣlaḥat al-gharībah* yang tidak bisa dijadikan dasar hukum syariat.³³

Al-Maṣlaḥat al-gharībah ini merupakan nilai masalah atau manfaat yang dikonsepsikan manusia, dan tidak ada nas yang menjadi dasar makna (baik secara *mu'ayyan* mau pun *kulliyah*), lalu apakah nilai masalah ini berarti konsep subjektif? Pandangan al-Ghazzālī pada masalah ini dapat dilihat dalam kitabnya *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, bahwa manusia mencapai kebutuhan duniawinya dengan hawa nafsu yang berakibat timbulnya permusuhan di mana-mana. Ia menyatakan:³⁴

فلو تناولوها بالعدل لانقطعت الخصومات وتعطل الفقهاء ولكنهم تناولوها بالشهوات فتولدت منها الخصومات...

...jikalau mereka mencapai kebutuhan hidupnya dengan cara-cara yang adil, sungguh lenyaplah permusuhan dan para fukaha pun

³¹ Perlu dicatat, bahwa nas partikular juga dijadikan proposisi umum. Bagi al-Ghazzālī, jika *al-illah* sebagai tempat bergantung hukum telah ditunjukkan oleh dalil, maka darinya tersusun proposisi umum yang berlaku seperti lafaz umum. Bahkan lebih kuat, karena keumuman lafaz masih memiliki kemungkinan *takḥṣiṣ*. Sedangkan *manāṭ al-ḥukm* menghimpun semua sifat dan hal terkait lainnya yang tidak mungkin di-*takḥṣiṣ*. Al-Ghazzālī, *Asās al-Qiyās* (Riyad: Maktabah al-'Ubaykān, 1993), hlm. 43.

³² Jujun S. Suriasumantri, *Filsafat Ilmu; Sebuah Pengantar Populer* (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 2005), hlm. 91.

³³ Al-Ghazzālī, *al-Mustaṣfā...*, hlm. 179.

³⁴ Al-Ghazzālī, *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn* (Kairo: Maktabah al-Tawfiqiyah, t.th.), jld. I, hlm. 34.

mengganggu. Tetapi mereka mencapainya dengan syahwat, maka timbullah permusuhan...

Kutipan ini menunjukkan bahwa al-Ghazzālī menganggap negatif nilai maslahat atau manfaat yang dikonsepsikan manusia (*al-maṣlahat al-gharībah*). Oleh karena itu, hubungan nilai maslahat dengan hukum dibatasi sebagai hubungan antara sapaan Ilahi (*khiṭāb Allāh*) dengan perbuatan mukallaf yang kadang berupa larangan, perintah, anjuran, atau pencegahan. Dari itu al-Ghazzālī menyimpulkan, bahwa suatu perbuatan dapat dikatakan baik jika diakui syarak melalui perintah melakukan, sebaliknya perbuatan buruk diketahui karena dicela dan dicegah melakukannya oleh *al-Syārī*.³⁵

Sikap al-Ghazzālī ini sesuai dengan konsepsinya tentang *al-ḥusn wa al-qubḥ*.³⁶ Hal ini dapat dibaca dalam kitab *al-Mustasfā*, di mana secara tegas ia menisbatkan hukum pada *khiṭāb al-syar*, bukan pada sifat bagi perbuatan, bukan pada kebaikan, dan bukan pula pada keburukan. Ia menyatakan:³⁷

وللحكم حقيقة في نفسه وانقسام، وله تعلق بالحاكم وهو الشارع
والمحكوم عليه وهو المكلف وبالمحكوم فيه وهو فعل المكلف
وبالمظهر له وهو السبب والعلة، ففي البحث عن حقيقة الحكم في
نفسه يتبين أنه عبارة عن خطاب الشرع وليس وصفا للفعل ولا
حسن ولا قبح ولا مدخل للعقل فيه ولا حكم قبل ورود الشرع،

Hukum memiliki hakikat dalam dirinya sendiri dan dalam bagian-

³⁵ Al-Ghazzālī, *al-Mankhūl min Ta'liqāt al-Uṣūl* (Beirut: Dār al-Fikr, 1998), hlm. 63.

³⁶ Menurut al-Ghazzālī, keburukan (*al-qubḥ*) adalah sesuatu yang tidak sesuai dengan maksud seseorang, sehingga kadang kala sesuatu yang dipandang buruk oleh seseorang justru baik bagi orang lain. Misalnya pembunuhan, ia dipandang buruk oleh keluarga orang yang terbunuh, sedangkan musuhnya menganggap ini baik. Jika disandarkan kepada Allah maka ini mustahil, sebab Allah tidak memiliki maksud dalam perbuatan-Nya, sehingga tidak dapat dibayangkan adanya keburukan pada-Nya. Sama seperti tak dapat dibayangkan adanya perbuatan zalim pada Allah, karena tidak dapat dibayangkan adanya penggunaan milik orang lain oleh Allah. Sebaliknya jika yang dimaksud dengan keburukan adalah sesuatu yang tidak sesuai dengan maksud orang lain, maka tidak boleh dikatakan bahwa keburukan itu mustahil pada Allah. Al-Ghazzālī, *al-Iqtisād fī al-ʿItiqād* (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1988), hlm. 104; Al-Ghazzālī, *Iḥyāʾ*?,..., jld. I, hlm. 173.

³⁷ Al-Ghazzālī, *al-Mustasfā*..., hlm. 8.

bagian. Bagi hukum ada hubungan dengan *ḥākīm* yaitu *al-Syāri'*, dengan *maḥkūm 'alayh* yaitu *mukallaḥ*, dengan *maḥkūm fih* yaitu perbuatan mukallaḥ, dengan yang melahirkan hukum yaitu sebab dan ilat. Maka dalam pembahasan hakikat hukum itu sendiri, jelaslah bahwasanya hukum adalah ibarat dari *khiṭāb al-syar'*, bukan sifat bagi perbuatan, bukan baik dan buruk, tidak ada jalan masuk bagi akal padanya, dan hukum tidak ada sebelum datangnya syariat.

Pembatasan hukum pada *khiṭāb* cukup realis, sebab ontologi hukum adalah penetapan boleh tidaknya melakukan sesuatu. Tetapi ketika pembatasan ini berpadu dengan cara pandang negatif terhadap nilai manfaat sebagai makna yang dikonsepsikan manusia (*al-maṣlaḥat al-gharībah*), maka terjadilah dikotomi antara *maqāsid al-Syāri'* dan *maqāsid al-khalq*. Hal ini jelas karena *maqāsid al-khalq* dicurigai bersifat subjektif dan mengikuti hawa nafsu. Kiranya pandangan al-Ghazzālī ini harus dikritisi kembali berdasar temuan ilmu psikologi, khususnya psikoanalisa.

Sampai di sini sebuah pertanyaan perlu diajukan, dapatkah konsepsi dan pemahaman atas maslahat pada suatu kasus dilepas dari realitas? Tentu jawabnya tidak, nyatanya al-Ghazzālī menjadikan *al-uṣūl al-khamsah* sebagai dasar nilai bagi hukum setelah melakukan ijtihad *taḥqīq al-manāṭ*. Ini membuktikan bahwa nilai maslahat sebagai makna/konsep pada nas partikular masih bisa di-*takhsīṣ* sehingga dapat dinyatakan tidak relevan dengan realitas yang dihadapi, lalu beralih pada *al-kullīyyat al-khamsah*. Dengan demikian nilai maslahat yang dikonsepsikan manusia tidak bisa dianggap negatif begitu saja. Di sini paradigma teosentrisme al-Ghazzālī perlu dikritisi, sebab realitas hanya dijadikan *mukhaṣṣiṣ* pada tataran *ḍarūriyyah*, selebihnya dipulangkan kepada teks dan kias.

Berdasar uraian di atas dapat dipahami bahwa al-Ghazzālī tidak menganggap sama ontologi *maqāsid al-Syāri'* dengan *maqāsid al-khalq*. Setiap nilai maslahat yang memenuhi syarat *ḍarūriyyah*, *qaṭ'iyyah* dan *kullīyyah*, dapat dinyatakan sebagai tujuan *al-Syāri'* (*maqāsid al-Syāri'*), karena tercakup dalam kaidah darurat. Adapun *al-maṣlaḥat al-mursalah* yang tidak memenuhi tiga syarat itu ditolak. Demikian pula *al-maṣlaḥat al-mursalah* pada tataran *al-ḥājīyyah* dan *al-taḥsīniyyah*, tanpa *syahādat al-syar'* tidak boleh diamalkan.

Perspektif al-Ghazzālī yang memandang negatif *maqāsid al-khalq* mengesankan kekhawatiran akan terselubungnya subjektivitas dalam

apa yang dinyatakan sebagai nilai yang dituju *al-Syārī‘* (*maqāṣid al-Syārī‘*). Penulis menduga, ini berkaitan erat dengan paradigma al-Ghazzālī yang teosentris (linguistik-teologik), ia melihat masalah dari perspektif *syar‘ī* dan *khalqī* berdasar teori *rujū‘ ilā aṣl mu‘ayyan*.³⁸

Sampai di sini dapat disimpulkan, bahwa ontologi *maqāṣid al-Syārī‘* bagi al-Ghazzālī adalah makna/konsep transenden yang disebut oleh *uṣūliyyūn* sebagai rahasia syariat (*asrār al-syarī‘ah*).³⁹ Adapun *maqāṣid al-khalq* yang diidentifikasi dari pemikiran al-Ghazzālī dalam kitab-kitabnya, dapat dinyatakan ontologinya berupa nilai masalah atau manfaat yang dikonsepsikan oleh manusia secara subjektif, bahkan cenderung destruktif karena mengikuti hawa nafsu.

***Maqāṣid al-Mukallaḥ* Menurut al-Syātibī**

Sebagaimana dinyatakan Khalid Masud, al-Syātibī telah melakukan pembebasan hukum syariat (*al-aḥkām al-syar‘iyyah*) dari determinisme teologis.⁴⁰ Menurut ‘Abd al-Ḥamīd al-‘Alamī, al-Syātibī melakukannya karena meyakini; bahwa dari satu dalil *naqliyyah* hanya dapat dibangun proposisi yang *ẓanniyyah* pula. Maka setiap kesimpulan yang didasarkan pada proposisi *ẓanniyyah*, akan menghasilkan konklusi yang *ẓanniyyah* pula.⁴¹ Lalu ia merumuskan teori *rujū‘ ilā uṣūl al-syarī‘at al-kulliyah* (kembali pada dasar-dasar umum syariat) sehingga memperoleh pijakan yang kuat (*qaṭ‘ī*), ia menyatakan:⁴²

³⁸ Al-Ghazzālī, *al-Mustasfā...*, hlm. 170. Ini merupakan asumsi yang lahir dari paradigma teosentrisme, sehingga muncul teori “*rujū‘ ilā aṣl mu‘ayyan*,” bahwa masalah dapat dinyatakan sebagai *maqāṣid al-syarī‘ah* jika ada pengakuan syarak berdasar nas tertentu. Dari itu, masalah diterima pada tingkat *mū‘assir* dan *mulā‘im*, karena bisa menghasilkan *ẓann*. Adapun *al-munāsib al-mursal* dan *al-munāsib al-gharīb*, hanya mengantar peneliti pada dugaan-dugaan yang tidak memiliki dasar untuk ditarjih, maka ia hanya merupakan *wahm* yang diduga sebagai *maqāṣid al-khalq*. Itulah mengapa al-Ghazzālī menolak *istiḥsān*, sebab hanya berpijak kepada dugaan/*wahm*, dan ia hanya membolehkan beramal dengan *al-maṣlaḥat al-mursalah* pada tataran *darūriyyah*.

³⁹ Ziyād Muḥammad Aḥmidan, *Maqāṣid al-Syarī‘at al-Islāmiyyah* (Beirut: al-Risālah, 2004), hlm. 16.

⁴⁰ Muhammad Khalid Masud, *Shātibī’s Philosophy of Islamic Law* (Malaysia: Islamic Book Trust, 2000), hlm. 20.

⁴¹ ‘Abd al-Ḥamīd al-‘Alamī, *Manhaj al-Dars al-Dilālī ‘ind al-Imām al-Syātibī* (Maroko: al-Mamlakah al-Maghribiyyah; Wizarat al-Awqāf wa Syu‘un al-Islāmiyyah, 2001), hlm. 249.

⁴² Al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Syarī‘ah* (Kairo: Maktabah al-Tawfiqiyah, t.th.), jld. I, hlm. 21.

إن أصول الفقه في الدين قطعية لا ظنية، والدليل على ذلك أنها راجعة إلى كليات الشريعة، وما كان كذلك؛ فهو قطعي.

Sesungguhnya *uṣūl al-fiqh* dalam agama bersifat pasti, bukan zan, dalilnya adalah rujukan kepada universalia syariat, dan setiap yang seperti itu adalah pasti.

Berdasarkan teori ini al-Syātibī telah berhasil menunjukkan kesahihan *al-maṣlaḥat al-mursalāh*, ia menyatakan:⁴³

وينبني على هذه المقدمة معنى آخر، وهو أن كل أصل شرعي لم يشهد له نص معين، وكان ملائماً لتصرفات الشرع، ومأخوذاً معناه من أدلته؛ فهو صحيح يبنى عليه،

Di atas mukadimah ini terbina makna yang lain; bahwa setiap asal syariat yang tidak disaksikan oleh nas tertentu, sesuai dengan tasaruf syariat, dan maknanya diambil dari dalil syariat, maka ia sah.

Dengan demikian, al-Syātibī telah memperluas cakupan nilai maslahat yang dituju *al-Syārī'* (*maqāṣid al-Syārī'*) sehingga menjangkau *al-maṣlaḥat al-mursalāh*. Namun konsekuensinya, semua interpretasi atas nas partikular dianggap lemah karena berpotensi subjektif. Maka sebaran dugaan subjektivitas dalam pandangan al-Syātibī lebih luas dari al-Ghazzālī, yaitu mencakup semua interpretasi atas nas yang tidak diverifikasi secara *istiqrā' ma'nawī*. Pada dasarnya apa yang dilakukan al-Syātibī telah bergeser dari paradigma *uṣūl al-fiqh* pendahulunya, dan menggiring pada paradigma antroposentrisme, di mana *maqāṣid al-syarī'ah* dilihat sebagai makna yang dikonsepsikan dari realitas kehidupan manusia, baik melalui nas maupun akal. Namun al-Syātibī tetap bersikukuh dalam paradigma teosentrisme, seperti terlihat dalam definisinya tentang maslahat, yaitu:⁴⁴

ما يرجع إلى قيام حياة الإنسان وتمام عيشه ونيل ما تقتضيه أوصافه الشهوانية والعقلية على الإطلاق حتى يكون منعماً على الإطلاق.

Maslahat adalah sesuatu yang—secara umum—kembali pada penegakan hidup manusia, kesempurnaan kehidupannya, dan terpenuhinya kebutuhan hidup, baik yang bersifat biologis (*al-syahuwaniyyah*) mau pun intelektual, sehingga manusia mencapai kenikmatan hidup.

⁴³ Al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt...*, jld. I, hlm. 29.

⁴⁴ Al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt...*, jld. II, hlm. 20.

Dalam kitab *al-I'tiṣām*, ia juga menegaskan sebagai berikut:⁴⁵
ما فهم رعايته في حق الخلق من جلب المصالح ودرء المفاسد على
وجه لا يستقل العقل بدركه على حال.

Maslahat adalah sesuatu yang pemeliharannya—dalam perspektif manusia—dipahami sebagai upaya mewujudkan kebaikan dan menolak kerusakan, di mana hal itu bukan dipahami berdasar akal semata.

Ungkapan ini memperlihatkan pergeseran sudut pandang al-Syātibī dari perspektif linguistik-teologik menjadi filosofik-antroposentrik. Lalu dikemas dalam bingkai nilai maslahat yang dituju syariat (*maqāṣid al-syarī'ah*).⁴⁶ Ada pun hakikat tujuan manusia (*maqāṣid al-mukallaf*) ia nyatakan harus sejalan dengan makna/konsep yang menjadi tujuan syariat (*maqāṣid al-syarī'ah/maqāṣid li al-Syāri'*).⁴⁷

Cara pandang al-Syātibī terhadap nilai maslahat sebagai makna/konsep sejalan dengan sikapnya yang moderat dalam konteks teologi.⁴⁸ Ia mengajak pada pembebasan *uṣūl al-fiqh* dari topik ilmu kalam seperti masalah perintah terhadap sesuatu yang tidak ada (*amr al-ma'dūm*), tentang keharusan mengikuti syariat sebelumnya bagi Nabi saw., masalah *taklīf* pada hal-hal yang mubah, dan lain-lain.⁴⁹ Bagi al-Syātibī, hal-hal yang tidak bermanfaat terhadap fikih tidak perlu dimasukkan dalam pembahasan *uṣūl al-fiqh*. Ia menyatakan:⁵⁰

كل مسألة مرسومة في أصول الفقه لا ينبغي عليها فروع فقهية، أو آداب
شرعية، أو لا تكون عوناً في ذلك؛ فوضعها في أصول الفقه عارية.

⁴⁵ Al-Syātibī, *al-I'tiṣām* (Kairo: al-Maktabah al-Tawfiqiyyah, t.th.), jld. II, hlm. 451.

⁴⁶ Al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt...*, jld. II, hlm. 3. Dalam abad ke delapan hijriyah, al-Syātibī telah merumuskan kaidah-kaidah *tasyrī'iyyah* dengan metode induksi (*istiqrā'*) dalam dua dimensi, yaitu *maqāṣid al-Syāri'*, dan *maqāṣid al-mukallaf*. Dimensi pertama disorot dari empat perspektif tujuan syarak: 1) yang paling utama, syariat bertujuan mewujudkan maslahat; 2) syariat bertujuan agar dipahami; 3) pensyariaan bertujuan untuk mengembankan (*taklīf*) tujuan syariat itu atas manusia; 4) pensyariaan bertujuan untuk memasukkan mukallaf di bawah keberlakuan hukum syariat.

⁴⁷ Al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt...*, jld. II, hlm. 281.

⁴⁸ Dalam kitab *al-I'tiṣām* al-Syātibī menjelaskan pendiriannya yang masih mengikuti sunah dan menunjukkan bidah yang dilakukan Muktazilah, Syi'ah, Khawarij, dan lain-lain. Al-Syātibī, *al-I'tiṣām*, hlm. 150.

⁴⁹ 'Abd al-Ḥamīd al-'Alamī, *Manhaj al-Dars al-Dilali...*, hlm. 61.

⁵⁰ Al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt...*, jld. I, hlm. 31.

Setiap masalah yang dirumuskan dalam *uṣūl al-fiqh* yang tidak menjadi dasar pembinaan cabang-cabang fikih, atau adab syariat atau tidak berguna untuk itu, maka memasukkannya sebagai subjek materi *uṣūl al-fiqh* tidak berguna.

Pendirian ini menjadi dasar bagi al-Syātibī untuk memulai jilid dua kitabnya.⁵¹ Meski meninggalkan topik *kalāmīyyah* namun al-Syātibī juga mendudukan masalah yang berkaitan dengan nilai masalah sebagai *maqāṣid*—yaitu masalah *al-ḥusn wa al-qubh*—pada posisi yang dianggapnya proporsional. Dalam hal ini al-Syātibī tidak sependapat dengan Muktaẓilah dan filosof yang mewajibkan berbuat baik bagi Allah. Al-Syātibī keluar dari masalah ini dengan cara membedakan tujuan penciptaan dan penataan alam (*al-qaṣd al-khalqī al-takwīnī*) dari tujuan pensyarian (*al-qaṣd al-tasyrīṭī*). Ia menyatakan:⁵²

فالجواب أن كلام الفلاسفة إنما هو في القصد الخلقى التكويني،
وليس كلامنا فيه، وإنما كلامنا في القصد التشريعي، وقد تبين الفرق
بينهما في موضعه من كتاب الأوامر والنواهي، ومعلوم أن الشريعة
وضعت لمصالح الخلق بإطلاق.

Maka jawabannya adalah; sesungguhnya pembicaraan filosof berada dalam ranah *al-qaṣd al-khalqī al-takwīnī*, padahal kami tidak membicarakan itu. Sesungguhnya pembicaraan kami berada dalam ranah *al-qaṣd al-tasyrīṭī*, dan jelas perbedaan keduanya pada tempatnya dalam kitab perintah dan larangan. Dan dimaklumi, bahwa secara umum, syariat ditetapkan untuk tujuan maslahat makhluk (*li maṣāliḥ al-khalq*).

Meski telah menyatakan sikap yang berbeda dari filosof, tapi menurut Fahmī Muḥammad ‘Ulwān, al-Syātibī meyakini sifat niscaya kausalitas dalam realitas empirik. Alasannya, karena salah satu syarat mematuhi perintah Allah adalah kemampuan berbuat (*qudrah*).⁵³ Sementara itu al-Syātibī sendiri menyatakan; bahwa ia bersikap pertengahan dalam hal kausalitas, yaitu berpegang pada keberlakuan kausalitas berdasar kebiasaan.⁵⁴

⁵¹ Al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt...*, jld. II, hlm. 4. Bab dua kitabnya khusus membahas teori *maqāṣid*.

⁵² Al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt...*, jld. II, hlm. 24.

⁵³ Fahmī Muḥammad ‘Ulwān, *al-Qiyam al-Ḍarūriyyah wa Maqāṣid al-Tasyrīṭ al-Islāmī* (Kairo: al-Hay’ah al-Miṣriyyah: 1989), hlm. 40.

⁵⁴ Al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt...*, jld. I, hlm. 181.

Kiranya penilaian ‘Ulwān ada benarnya, sebab al-Syātibī menyatakan, bahwa *al-asbāb* disyariatkan karena *musabbab*-nya, yaitu masalah yang hendak diwujudkan, atau mafsadat yang hendak ditolak. Ia menyatakan sebagai berikut:⁵⁵

الأسباب -من حيث هي أسباب شرعية لمسببات- إنما شرعت لتحصيل مسبباتها، وهي المصالح المجتلبة، أو المفاصد المستدفة.

Dari sudut pandang sebab-sebab *syar‘iyyah* bagi akibat, sebab-sebab itu disyariatkan untuk menghasilkan akibatnya, yaitu masalah yang hendak diwujudkan atau mafsadat yang hendak dihindarkan.

Pernyataan di atas terkesan inkonsisten, sebab ada pula pernyataan al-Syātibī yang menunjukkan ia tidak secara mutlak berpegang pada keniscayaan kausalitas. Misalnya saat melihat hubungan sebab-akibat yang dibaginya dalam dua klasifikasi:⁵⁶

أحدهما: ما شرعت الأسباب لها؛ إما بالقصد الأول، وهي متعلق المقاصد الأصلية أو المقاصد الأول أيضا، وإما بالقصد الثاني وهي متعلق المقاصد التابعة... والثاني: ما سوى ذلك مما يعلم أو يظن أن الأسباب لم تشرع لها، أو لا يعلم ولا يظن أنها شرعت لها، أو لم تشرع لها؛

Pertama, sebab yang disyariatkan untuk akibat tertentu, ada kalanya sebab itu dimaksudkan sejak awal (*bi qaṣd al-awwal*), yaitu sebab yang berkaitan dengan *al-maqāsid al-aṣliyyah* atau *al-maqāsid al-awwal* pula. Adakala pula sebab itu dimaksudkan sebagai tujuan kedua (*al-qaṣd al-sānī*), yaitu berkaitan dengan *al-maqāsid al-tābi‘ah*... *Kedua*, sesuatu yang selain itu, yaitu sebab yang diketahui atau diduga tidak disyariatkan untuk akibat tertentu, atau tidak diketahui atau tidak diduga bahwa sebab itu disyariatkan bagi akibat tertentu atau tidak disyariatkan baginya.

Kedua kategori *al-sabab* dalam pernyataan al-Syātibī di atas dapat dinyatakan kontradiksi. Karena di satu sisi ia menjadikan keniscayaan hubungan kausal antara fenomena dengan masalah sebagai indikator *maqāsid al-Syāri‘*. Tetapi pada kesempatan lain ia menyatakan bahwa masalah yang *mu‘tabar* hanya masalah yang bermanfaat untuk

⁵⁵ Al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt*..., jld. I, hlm. 197.

⁵⁶ Al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt*..., jld. I, hlm. 197.

akhirat, bukan hawa nafsu (*al-syahwaniyyah*). Ia menyatakan:⁵⁷

ومع ذلك، فالمعتبر إنما هو الأمر الأعظم، وهو جهة المصلحة التي هي عماد الدين والدنيا، لا من حيث أهواء النفوس - حتى إن العقلاء قد اتفقوا على هذا النوع في الجملة، وإن لم يدركوا من تفاصيلها قبل الشرع ما أتى به الشرع،

Bersama itu, maka yang muktabar hanyalah perkara besar, yaitu sisi masalah yang merupakan tiang agama dan dunia, bukan dari sisi hawa nafsu—sehingga orang-orang berakal menjadi sepakat atas jenis ini secara umum, walau mereka belum mendapatkan detilnya sebelum pensyariaan apa yang disyariatkan.

Sekilas pernyataan ini menganulir keniscayaan hubungan kausal di atas sehingga pendiriannya sama dengan al-Ghazzālī, di mana *maqāṣid al-Syārī* dan *maqāṣid al-khalq* memiliki perbedaan ontologi. Namun kesan ini hanya sepintas, sebab nyatanya al-Syātibī memiliki pendirian tersendiri yang spesifik.

Saat mengkritisi pendirian Asyā'irah dan Muktaẓilah, al-Syātibī menunjukkan bahwa nilai masalah yang muktabar dapat dibedakan dari yang tidak muktabar dengan cara induksi tematik (*istiqrā' ma'nawī*). Hal ini disimpulkan berdasar apa yang bisa dicerap oleh akal sehat dari realitas yang dihadapi manusia. Oleh karena itu, bagi al-Syātibī perbedaan pendapat Asyā'irah dan Muktaẓilah tidak meruntuhkan tesisnya, bahwa masalah itu muktabar secara *syarī* dan bersifat terukur dalam dirinya sendiri. Ia menyatakan:⁵⁸

واختلافهم فيه لا يضر في كون المصالح معتبرة شرعا ومنضبطة في أنفسها. Perbedaan pendapat mereka dalam hal ini tidak menimbulkan masalah pada keberadaan masalah yang muktabar secara syarak dan terukur dalam dirinya sendiri.

Diskusi yang dikutip di atas menjadi indikator moderatisme al-Syātibī, bahwa ia membatasi keniscayaan prinsip kausalitas dalam ranah *tasyrī* saja, yaitu realitas dalam batas pengalaman manusia. Pendirian al-Syātibī ini memperluas cakupan masalah, sehingga masalah yang dipandang *mursal* oleh al-Ghazzālī menjadi muktabar dengan teori *rujū' ilā uṣūl al-syarī'ah*. Maka setiap fenomena yang

⁵⁷ Al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt*..., jld. II, hlm. 32.

⁵⁸ Al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt*..., jld. II, hlm. 37.

dominan maslahatnya dapat dinyatakan tercakup dalam *maqāṣid al-syarī'ah* (*maqāṣid al-Syāri'*). Ia menyatakan:⁵⁹

فإذا كان كذلك، فالمصالح والمفاسد الراجعة إلى الدنيا إنما تفهم على مقتضى ما غلب، فإذا كان الغالب جهة المصلحة، فهي المصلحة المفهومة عرفاً، وإذا غلبت الجهة الأخرى، فهي المفسدة المفهومة عرفاً، ولذلك كان الفعل ذو الوجهين منسوباً إلى الجهة الراجعة، فإن رجحت المصلحة، فمطلوب، ويقال فيه: إنه مصلحة.

Jika demikian, maka maslahat dan mafsadat yang kembali kepada duniawi dipahami berdasar kandungan yang dominan. Apabila sisi maslahat lebih dominan, maka ia adalah maslahat yang dipahami secara *'urf*. Dan apabila yang dominan adalah sisi yang lain, maka itu adalah mafsadat yang dipahami secara *'urf*. Oleh karena itu, maka perbuatan memiliki dua sisi yang disandarkan kepada sisi yang dominan (rajih), maka jika sisi yang rajih adalah maslahat, maka itu lah yang dituntut oleh syarak dan dikatakan sebagai maslahat.

Pendapat al-Syāṭibī ini senada dengan pandangan Ibn 'Abd al-Salām dalam konteks pertentangan maslahat dan mafsadat (*ta'āruḍ*).⁶⁰ Adapun lawan dari sisi dominan dianggap tidak ada karena terikat dengan ruang dan waktu. Menurut al-Syāṭibī, maslahat di suatu waktu bisa menjadi mafsadat di waktu lain, demikian pula mafsadat di suatu daerah bisa jadi maslahat di daerah lain.⁶¹

Pemikiran al-Syāṭibī ini menunjukkan ia membicarakan *maqāṣid* dalam konteks realitas empirik. Di sini ia menggunakan istilah *al-qaṣd al-tasyrī'ī*, *qaṣd al-Syāri'* dan *maqṣūd al-Syāri'* dalam arti nilai maslahat yang dituju syariat (*final cause/al-'illat al-ghā'iyah/al-'illat al-fā'iliyyah*). Tapi nilai maslahat yang dituju syariat ini tidak dibedakannya dari nilai maslahat yang dituju manusia (*maqāṣid al-mukallaḥ*) seperti yang dilakukan oleh al-Ghazzālī.⁶² Penulis berasumsi, bahwa al-Syāṭibī menyamakan ontologi

⁵⁹ Al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt...*, jld. II, hlm. 21. Dari sisi keterwujudan dalam realitas, suatu perbuatan dapat dinyatakan maslahat atau mafsadat sesuai hal yang dominan berdasar kebiasaan (*'urf*).

⁶⁰ Ibn 'Abd al-Salām, *Qawā'id al-Aḥkām...*, jld. I, hlm. 43.

⁶¹ Al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt...*, jld. II, hlm. 33.

⁶² Al-Ghazzālī membedakannya dengan cara menetapkan syarat yang ketat, yaitu syarat *ḍarūrah*, *qaṭ'iyah*, dan *kulliyah* untuk beramal dengan maslahat yang peringkatnya berada pada tataran *ḍarūrah*. Adapun untuk maslahat pada tataran *ḥājī* dan *taḥsīnī*, disyaratkan adanya *syahādāt al-syara'*. Jika syarat ini terpenuhi, maka suatu maslahat dapat dinyatakan sebagai *maqāṣid al-Syāri'*.

maqāṣid al-Syāri‘ dengan *maqāṣid al-mukallaḥ*, yaitu nilai maslahat yang dikonsepsikan manusia, al-Ghazzālī menyebutnya *maqāṣid al-khalq*.

Jika dibandingkan, *maqāṣid al-Syāri* yang bagi al-Ghazzālī berupa nilai transenden, bagi al-Syātibī justru imanen karena berupa nilai maslahat dalam realitas itu sendiri. Maslahat itu pun di satu sisi dilihat dari keterwujudannya, dan di sisi lain dilihat dari sisi keterhubungannya dengan *khiṭāb al-syarʿī*. Ia menyatakan sebagai berikut:⁶³

المصالح المثبوتة في هذه الدار ينظر فيها من جهتين: من جهة مواقع الوجود، ومن جهة تعلق الخطاب الشرعي بها.

Maslahat yang ditetapkan dalam dunia ini dilihat dari dua sisi: pertama dari sisi kerterwujudannya dalam realitas empirik, kedua dari sisi keterkaitannya dengan *khiṭāb al-syarʿī*.

Kutipan di atas menunjukkan sikap al-Syātibī, bahwa nilai maslahat yang muktabar secara syarak ialah nilai maslahat yang murni (*al-khālīṣah*), tidak bercampur dengan nilai mafsadat baik sedikit mau pun banyak.⁶⁴ Dengan kata lain, maslahat yang tercakup dalam *khiṭāb al-syarʿī* adalah maslahat yang murni, dan merupakan nilai maslahat yang dituju syariat dan manusia. Lalu bagaimana nilai maslahat murni dapat diketahui?

Pertanyaan ini tidak mudah diselesaikan, terutama dari sisi keterhubungannya dengan *khiṭāb al-syarʿī*. Jika sisi keterwujudannya dalam realitas dapat tuntas dengan penemuan hal yang dominan antara maslahat dan mafsadat, lalu apakah ini indikator nilai maslahat yang dituju *al-Syāri*‘ (*maqāṣid al-syarīʿah*)? Al-Syātibī menyatakan iya, dan maksudnya dengan sisi dominan adalah berdasar apa yang berlaku dalam kebiasaan manusia (*fi al-iʿtiyād al-kasb*).

Jawaban seperti ini tidak lepas dari masalah. Masalah pertama; memberlakukan maslahat secara mutlak berarti menafikan keberadaan hukum mubah. Padahal al-Syātibī sendiri menyatakan tidak ada tuntutan (*ṭalb*) pada perbuatan mubah, baik tuntutan untuk mengerjakan atau meninggalkan. Ia menyatakan sebagai berikut:⁶⁵

المباح من حيث هو مباح لا يكون مطلوب الفعل، ولا مطلوب الاجتناب،

⁶³ Al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt...*, jld. II, hlm. 20.

⁶⁴ Al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt...*, jld. II, hlm. 22.

⁶⁵ Al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt...*, jld. I, hlm. 83.

Perbuatan mubah dari sisi kebolehan tidak mengandung tuntutan untuk dilakukan, dan tidak mengandung tuntutan untuk ditinggalkan.

Masalah kedua, keberlakuan suatu hukum selalu berkaitan dengan kasus tertentu secara partikular, lalu bagaimana sesuatu yang sifatnya general atau umum dapat dipastikan berlaku pada suatu kasus partikular yang khusus?

Untuk masalah yang pertama, al-Syātibī menyatakan tidak memberlakukan maslahat secara mutlak, tapi terbatas pada maslahat duniawi yang bermanfaat bagi akhirat saja.⁶⁶ Kiranya jawaban ini mengandung kontradiksi, sebab mengandaikan adanya nilai maslahat yang dituju manusia (*mukallaf*) tapi tidak kembali manfaatnya pada kehidupan akhirat. Ia menyatakan sebagai berikut:⁶⁷

لأننا نقول: إن هذا لا يطرد في جميع المصالح، فإن المصلحة كما يصح أن تكون مأذونا فيها، يصح أن تكون مأمورا بها،

Kami mengatakan: bahwa ini tidak konsisten pada semua maslahat, karena sesungguhnya maslahat, sebagaimana sah dinyatakan sebagai hal yang diizinkan, maka sah pula dinyatakan sebagai hal yang diperintahkan.

Pernyataan ini mengandung kontradiksi, sebab secara eksplisit al-Syātibī telah mewacanakan *maqāṣid al-mukallaf*, maka dengan memberlakukan maslahat secara general (*kullī*), semua perbuatan mubah menjadi *mandūb* atau wajib.⁶⁸ Artinya, dengan menjadikan nilai maslahat sebagai tujuan mukallaf, maka semua perbuatan manusia menjadi sejalan dengan *maqāṣid al-Syāri'*, termasuk mafsadat yang dilakukan manusia untuk mencapai maslahat. Tetapi al-Syātibī juga menyatakan bahwa manusia tidak dituntut mengarahkan tujuannya pada akibat yang dikehendaki oleh *al-Syāri'*.⁶⁹ Kiranya kontradiksi dalam ungkapan al-Syātibī ini menjadi argumen untuk membedakan ontologi *maqāṣid al-syāri'ah* (*maqāṣid li al-Syāri'*) dari *maqāṣid al-mukallaf*, sebab jika tidak, kategori hukum mubah tidak eksis.

Adapun untuk masalah yang kedua, al-Syātibī menyatakan bahwa suatu *al-sabab* disyariatkan terhadap fenomena tertentu yang diketahui

⁶⁶ Al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt...*, jld. II, hlm. 34.

⁶⁷ Al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt...*, jld. II, hlm. 23.

⁶⁸ Al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt...*, jld. I, hlm. 100.

⁶⁹ Al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt...*, jld. I, hlm. 154.

secara jelas, bukan disyariatkan terbuka secara umum (*itlāq*).⁷⁰ Lalu bagaimana masalah pada kasus tertentu bisa berlaku sebagai *taklīf* tanpa *khiṭāb*? Dari perspektif *taklīf* bagi mukallaf—saat membahas tentang pemeliharaan *al-qawā'id al-kullīyyah*—ia menyatakan bahwa *maqṣūd al-Syāri'* tertuju pada kasus-kasus partikular. Menurut al-Syātibī, sesuatu yang umum (*kullī*) tidak bisa dimaksudkan sebagai *taklīf*, sebab ia bersifat general dan hanya terwujud dalam kasus partikular, maka esensi *maqāṣid* ditujukan kepada kasus partikular.⁷¹

Ini bertentangan dengan pernyataan al-Syātibī tentang *al-asbāb* yang harus ditunda sebagai *maqṣūd al-Syāri'*:⁷²

فإذا ثبت هذا وتبين مسبب لا ندرى: أهو مما قصده الشارع بالتسبب المشروع أم مما لم يقصده؟ وجب التوقف حتى يعرف الحكم فيه، ولهذا قاعدة يبين بها ما هو مقصود الشارع من مسببات الأسباب وما ليس بمشروع، وهي مذكورة في كتاب المقاصد.

Maka apabila ini telah ditetapkan dan jelas akibat tidak diketahui: apakah ia bagian dari maksud *al-Syāri'* berdasar penyebab yang disyariatkan atau bukan? Wajiblah menunda sampai diketahui hukum padanya. Berdasar kaidah ini, jelaslah apa yang merupakan maksud syarak dari sebab-akibat, dan apa yang tidak disyariatkan, dan itu disebutkan dalam kitab *al-maqāṣid*.

Dari kutipan ini jelas bahwa ketiadaan *khiṭāb* tidak bisa dianggap selesai dengan keberlakuan *kullī* atas *juz'ī* secara general.⁷³ Maka dapat disimpulkan bahwa sikap al-Syātibī yang tidak membedakan *maqāṣid al-mukallaf* dari *maqāṣid al-Syāri'* menimbulkan kontradiksi. Kiranya hal ini menjadi alasan bagi al-Khādīmī untuk menggunakan istilah *al-maqāṣid al-syar'iyyah*, karena tidak semua masalah bisa dinyatakan sebagai *maqāṣid li al-Syāri'*. Ini menjadi penguat untuk melakukan perbedaan ontologi *maqāṣid al-mukallaf* dari *maqāṣid al-Syāri'*. Sebab dominannya sisi masalah pada suatu kasus tidak serta-merta dapat dinyatakan sebagai indikator *maqāṣid al-Syāri'*.⁷⁴

⁷⁰ Al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt...*, jld. I, hlm. 209.

⁷¹ Al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt...*, jld. II, hlm. 51.

⁷² Al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt...*, jld. I, hlm. 210.

⁷³ Al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt...*, jld II, hlm. 51.

⁷⁴ Al-Khādīmī, *Ilm al-Maqāṣid...*, hlm. 22.

Memerhatikan uraian di atas, penulis menduga permasalahan ini bersumber dari paradigma teosentris (linguistik-teologik) yang tidak bisa ditinggalkan, baik oleh al-Ghazzālī mau pun al-Syātibī. Akibatnya, kaidah bahwa syariat bertujuan mewujudkan maslahat justru mengandung kontradiksi, sebab metodologi yang digunakan oleh keduanya mempertentangkan *maqāṣid al-syarī‘ah* (*maqāṣid li al-Syāri‘*) dengan *maqāṣid al-mukallaḥ/maqāṣid al-khalq*. Seperti ucapan Derrida dalam kutipan Sumaryono, “Jika terdapat dua hal yang berpasangan, maka yang satu akan menguasai yang lain.”⁷⁵

Maqāṣid li al-Nās Menurut Ibn ‘Āsyūr

Uṣūliyyūn masa kini seperti Ibn Zaghībah, al-Raysūnī, al-Yūbī, dan al-Khādīmī cenderung menyatukan *al-maqāṣid al-‘āmmah* dan *al-maqāṣid al-khāṣṣah* dalam satu definisi. Ini merupakan kecenderungan menyamakan ontologi *maqāṣid al-Syāri‘* dengan *maqāṣid al-khalq*, lalu menyatukannya di bawah terminologi *maqāṣid al-syarī‘ah*. Penulis menduga kecenderungan ini muncul karena mengikuti teori yang dikemukakan oleh al-Syātibī.

Berbeda dari tokoh yang namanya disebutkan di atas, al-Syaykh Muḥammad al-Tāhir ibn ‘Āsyūr justru membedakan kategorisasi *maqāṣid* menjadi *al-maqāṣid al-‘āmmah* dan *al-maqāṣid al-khāṣṣah*. Bagi Ibn ‘Āsyūr, *maqāṣid al-syarī‘ah* hanya bisa dipastikan dalam *al-maqāṣid al-‘āmmah*. Ada pun *maqāṣid al-syar‘iyyat al-khāṣṣah* didefinisikannya sebagai cara-cara yang dimaksudkan *al-Syāri‘* dalam memastikan tujuan manusia yang bermanfaat dalam muamalah, atau untuk memelihara kemaslahatan umum manusia dalam aktivitas mereka yang khusus.⁷⁶ Terlihat Ibn ‘Āsyūr memakai kata *al-maqāṣid al-syar‘iyyah*, ini indikator bahwa—bagi Ibn ‘Āsyūr—*maqāṣid al-khāṣṣah* tidak sama dengan *maqāṣid al-‘āmmah*, dan tidak dapat sepenuhnya dinyatakan sebagai *maqāṣid li al-Syāri‘*.

Ibn ‘Āsyūr melihat *maqāṣid al-syar‘iyyat al-khāṣṣah* dalam konteks realitas, dan membahasnya dalam dimensi tujuan (*maqāṣid*) dan sarana (*wasā’il*). Dalam dimensi ini, di satu sisi objek bahasan *maqāṣid* tertuju pada perbuatan (*al-a‘māl wa al-taṣarrufāt*), dan di sisi lain tertuju pada

⁷⁵ Sumaryono, *Hermeneutika: Sebuah Metode Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 1999), hlm. 120.

⁷⁶ Muḥammad al-Tāhir ibn ‘Āsyūr, *Maqāṣid al-Syāri‘at al-Islāmiyyah* (Kairo: Dār al-Salām, 2005), hlm. 142.

motivasi. Dari itu, ontologi *maqāṣid al-syar'iyyat al-khāṣṣah* dipecahnya kepada *maqāṣid li al-Syāri'* dan *maqāṣid li al-nās*.⁷⁷

المقاصد: هي الأعمال و التصرفات المقصودة لذاتها، و التي تسعى النفوس إلى تحصيلها بمساع شتى أو تحمل على السعي إليها امتثالا. وتلك تنقسم إلى قسمين: مقاصد للشارع، و مقاصد للناس في تصرفاتهم.

Al-Maqāṣid adalah perbuatan dan tindakan yang dimaksudkan pada dirinya sendiri, dan ia adalah sesuatu yang diinginkan oleh jiwa untuk diwujudkan dengan berbagai cara atau menempuhnya dimaksudkan sebagai bentuk kepatuhan. *Maqāṣid* itu terbagi dua, yaitu *maqāṣid li al-Syāri'* dan *maqāṣid li al-nās*.

Uraian ini menjadi indikator yang menunjukkan adanya perbedaan ontologi *maqāṣid al-Syāri'* dan *maqāṣid al-khalq* yang oleh Ibn 'Āsyūr disebut sebagai *maqāṣid li al-nās*. Namun pembahasan teori *maqāṣid* dilakukan Ibn 'Āsyūr dalam perspektif *maqāṣid al-syar'i'ah* sehingga perbedaan ini tidak terlihat secara eksplisit.

Pemikiran Ibn 'Āsyūr ini merupakan cara pandang tersendiri atas apa yang disebut al-Ghazzālī sebagai *maqāṣid al-khalq*, sebab ia memasukkan *maqāṣid li al-nās* sebagai bagian *maqāṣid al-syar'iyyat al-khāṣṣah*. Bagi Ibn 'Āsyūr, *al-maqāṣid al-khāṣṣah* didedikasikan sebagai sarana (*wasā'il*) untuk mewujudkan *maqāṣid al-syar'i'at al-āmmah*. Jadi *maqāṣid li al-nās* juga dipandang sebagai bagian dari *wasā'il* untuk mewujudkan *al-maqāṣid al-āmmah* sehingga tidak melulu dipandang subjektif dan negatif. Bahkan penemuannya sendiri dituntun oleh syariat lewat *maqāṣid al-khāṣṣah*.

Menurut Louay Safi, perspektif ini sudah muncul sejak masa imam mujtahid, namun landasan epistemologisnya baru muncul secara eksplisit di masa al-Syātibī.⁷⁸ Apa yang dikatakan Safi ada benarnya, sebab al-Syātibī telah sampai pada perumusan kategorisasi *maqāṣid* menjadi *maqāṣid al-aṣliyyah*, dan *maqāṣid al-tābi'ah*,⁷⁹ tapi kategori

⁷⁷ Ibn 'Āsyūr, *Maqāṣid...*, hlm. 142.

⁷⁸ Louay Safi, *The Foundation of Knowledge; A Comparative Study in Islamic and Western Methods of Inquiry* (Malaysia: International Islamic University Press, 1996), hlm. 91.

⁷⁹ Al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt...*, jld. II, hlm. 150.

ini tidak dimaksudkan sebagai pembedaan ontologi *maqāṣid li al-Syārī* dan *maqāṣid li al-nās*. Maka rumusan ini dipetakan kembali oleh Ibn ‘Āsyūr menjadi *maqāṣid al-syarī‘at al-‘āmmah*, dan *maqāṣid al-syarī‘at al-khāṣṣah*. Ia mendefinisikan sebagai berikut:⁸⁰

مقاصد التشريع العامة هي: المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة

Maqāṣid al-syarī‘at al-‘āmmah adalah *al-ma‘ānī* dan *al-hikmah* yang menjadi perhatian *al-Syārī* pada semua pensyariatan, atau pada kebanyakan pensyariatan, di mana keberadaan *al-hikmah* itu tidak hanya berlaku pada satu jenis hukum syariat tertentu secara khusus.

Adapun *maqāṣid al-syarī‘at al-khāṣṣah* didefinisikannya sebagai berikut:⁸¹

وهي الكيفية المقصودة للشارع لتحقيق مقاصد الناس النافعة أو لهدف مصالحهم العامة في تصرفاتهم الخاصة.

Maqāṣid al-syarī‘iyat al-khāṣṣah adalah cara-cara yang dimaksudkan oleh *al-Syārī* dalam memastikan tujuan manusia yang bermanfaat, atau untuk memelihara kemaslahatan umum manusia dalam aktivitas mereka yang khusus.

Oleh Ibn ‘Āsyūr, rumusan ini didedikasikan untuk menjawab status hukum pada kasus baru.⁸² Selain itu, rumusan ini menjadi alat verifikasi bagi mujtahid dalam semua bentuk peristinbatan yang mereka lakukan, yaitu: 1) memahami teks nas; 2) mengkaji pertentangan dalil; 3) melakukan kias; 4) menjawab permasalahan yang belum ada ketentuan dari nas yang tidak bisa dikias; 5) menetapkan sifat *ta‘abbud* pada suatu hukum.⁸³ Oleh karena itu Ibn ‘Āsyūr menyimpulkan seorang mujtahid membutuhkan penguasaan ilmu *maqāṣid*.

Dari tujuan yang dikemukakan Ibn ‘Āsyūr terpahami bahwa ontologi *maqāṣid al-syarī‘ah* dilihatnya sebagai makna/konsep transenden yang dirujuk saat interpretasi atas nas dilakukan. Demikian pula manakala menjawab permasalahan baru, *maqāṣid al-syarī‘ah*

⁸⁰ Ibn ‘Āsyūr, *Maqāṣid...*, hlm. 49.

⁸¹ Ibn ‘Āsyūr, *Maqāṣid...*, hlm. 142.

⁸² Ibn ‘Āsyūr, *Maqāṣid...*, hlm. 81.

⁸³ Ibn ‘Āsyūr, *Maqāṣid...*, hlm. 13.

dijadikan sumber nilai transenden yang berupa makna, konsep atau kaidah umum syariat. Saat berbicara dalam konteks nilai *ilāhiyyah* ini, Ibn ‘Āsyūr menggunakan kata *maqāṣid al-tasyrī‘ al-‘āmmah*. Ini diartikan sebagai *al-ma‘nā* dan *al-ḥikmah* (*final cause*), berupa konsep yang diperhatikan *al-Syārī‘* dalam semua pensyariaan.⁸⁴

Sebaliknya pada saat membicarakan sifat-sifat tertentu sebagai ukuran *al-maqāṣid al-syar‘iyyah*, Ibn ‘Āsyūr menggunakan kata *maqāṣid al-syarī‘at al-khāṣṣah*. Dari itu dapat disimpulkan, *maqāṣid al-syarī‘at al-khāṣṣah* terdiri dari kausa finalis (hikmah) dan perbuatan, atau realitas tertentu. Dari itu Ibn ‘Āsyūr menggunakan kata *al-maqāṣid al-syar‘iyyah* dalam arti yang mencakup *maqāṣid li al-Syārī‘* dan *maqāṣid li al-nās*.

Sampai di sini terlihat kata *al-maqāṣid al-syar‘iyyah* lebih tepat jika digunakan mewakili teori *maqāṣid*, sebab mencakup *maqāṣid li al-Syārī‘* dan *maqāṣid li al-nās*. Sementara *maqāṣid li al-Syārī‘* terdiri dari *al-maqāṣid al-‘āmmah* dan *al-maqāṣid al-khāṣṣah*. Pembahasan tentang *maqāṣid al-syarī‘at al-khāṣṣah* merupakan pembicaraan *maqāṣid* dalam konteks realitas kehidupan manusia secara kasuistik, jadi berdampingan dengan *maqāṣid li al-nās*. Sementara *maqāṣid al-syarī‘at al-‘āmmah* dibicarakan sebagai makna transenden semata, namun juga harus bisa dipahami dalam konteks realitas. Dari itu Ibn ‘Āsyūr membagi *al-maqāṣid al-syar‘iyyah* menjadi *maqāṣid* dalam arti hakiki (*ma‘ānin haqīqiyatin*), dan *maqāṣid* yang diperoleh berdasar pemahaman atas kebiasaan umum (*ma‘ānin ‘urfīyatin ‘āmmatin*). Ia juga menyatakan keharusan terpenuhinya syarat-syarat berikut, agar nilai maslahat sah dinyatakan sebagai tujuan syariat:⁸⁵

المقاصد الشرعية نوعان: معان حقيقية، و معان عرفية عامة. و يشترط

في جميعها أن يكون ثابتا ظاهرا منضبطا مطردا.

Al-Maqāṣid al-syar‘iyyah ada dua macam, yaitu makna yang hakiki dan makna ‘*urfī* yang umum, dan disyaratkan pada semuanya agar bersifat tetap, jelas, terukur dan konsisten.

Al-Maqāṣid al-syar‘iyyah dalam arti hakiki adalah sesuatu yang memiliki hakikat dalam dirinya sendiri. Ia berupa makna abstrak yang keberadaannya mengikuti wujud yang lain. Sama dengan konsep nisbi yang ada karena disandarkan kepada yang lain seperti waktu,

⁸⁴ Ibn ‘Āsyūr, *Maqāṣid...*, hlm. 49.

⁸⁵ Ibn ‘Āsyūr, *Maqāṣid...*, hlm. 49.

tempat, dan hubungan bapak-anak. Bagi Ibn ‘Āsyūr, *maqāṣid* dalam arti hakiki merupakan konsep abstrak yang dapat ditangkap akal sehat tentang kesesuaian atau ketidaksesuaiannya dengan maslahat. Artinya, berdasar dirinya sendiri diketahui dapat menghasilkan manfaat atau menolak mudarat, bukan bersandar pada adat atau qanun tertentu. Misalnya pengetahuan bahwa adil bermanfaat, membahayakan jiwa membawa mudarat, menindak orang zalim berarti memberi manfaat bagi masyarakat.⁸⁶ Di sini terlihat *maqāṣid al-syar‘iyyah* merupakan konsep transenden yang membutuhkan ijtihad *tahqīq al-manāt*.

Adapun *maqāṣid* dalam arti pemahaman berdasar kebiasaan umum (*ma‘ānin ‘urfīyyatin ‘ammātin*), merupakan makna/konsep yang nilai maslahatnya—bagi umum—diukur berdasar pandangan umum. Contohnya pemahaman bahwa kebaikan (*al-ihsān*) adalah sesuatu yang harus diamalkan oleh umat, atau seperti pemahaman bahwa sanksi kriminal dapat memberi efek jera sehingga pelaku tidak akan mengulangi perbuatannya, dan orang lain juga akan tercegah dari melakukan tindak kriminal serupa. Contoh lain, pemahaman umum bahwa kotoran menuntut dilakukannya penyucian.⁸⁷ Ini merupakan makna atau konsep yang dikonstruksi secara imanen.

Menurut Bin Zaghībah, Ibn ‘Āsyūr adalah orang pertama yang memberi batasan (*dawābīṭ*) *maqāṣid* seperti ini, dan menetapkan syarat-syaratnya. Ia menempatkan pembahasan ini pada bagian awal kitabnya, karena syarat-syarat ini dipandang sama berlaku untuk *al-maqāṣid al-‘ammah* dan *al-maqāṣid al-khāṣṣah*.⁸⁸ Secara detil Ibn ‘Āsyūr menguraikannya sebagai berikut:⁸⁹

1. Bersifat pasti (*al-ṣubūt*), yaitu suatu tujuan syariat (*maqāṣid/al-ma‘nā*) harus diyakini benar, atau diyakini dengan keyakinan yang mendekati pasti.
2. Bersifat jelas (*al-ẓuhūr*), yaitu *al-ma‘nā* harus jelas (*al-ittidāh*), indikatornya; tidak terjadi perbedaan di kalangan fukaha dalam menentukan *al-ma‘nā* itu, dan tidak ada kemiripan (*tasyābuh*) dengan hal lain yang menimbulkan keraguan bagi kebanyakan mereka. Misalnya pemeliharaan keturunan yang merupakan tujuan dari pensyariaan nikah, ini merupakan *al-ma‘nā* yang

⁸⁶ Ibn ‘Āsyūr, *Maqāṣid...*, hlm. 49.

⁸⁷ Ibn ‘Āsyūr, *Maqāṣid...*, hlm. 50.

⁸⁸ Bin Zaghībah, *al-Maqāṣid al-‘Ammah...*, hlm. 87.

⁸⁹ Ibn ‘Āsyūr, *Maqāṣid...*, hlm. 50.

jelas, pemeliharannya tidak bercampur dengan hal lain seperti yang diakibatkan oleh paham pergaulan bebas.

3. Bersifat terukur (*al-ındībāt*), yaitu *al-ma'nā* harus memiliki batasan tertentu yang tidak boleh dilanggar dan tidak boleh diabaikan. Artinya, ada kadar tertentu yang menjadi indikator bahwa ia masih dalam batas tujuan syariat, dan kadar itu tidak diragukan. Contohnya pemeliharaan akal sampai kadar tertentu yang disepakati ahli pikir sebagai batas-batas keterpeliharaan akal. Tujuan syariat diketahui sampai batas disyariatkannya *ta'zır* ketika seseorang minum sampai mabuk.
4. Bersifat konsisten (*al-ıttırad*), yaitu *al-ma'nā* tidak boleh berbeda akibat perbedaan kondisi suatu daerah (*al-aqtār*), komunitas sosial (*al-qabā'il*), dan kota (*al-a'sār*). Contohnya atribut Islam (sifat keislaman), atau kadar nafkah yang sesuai dalam memastikan tujuan syariat pada pergaulan suami isteri (*kafā'ah*) yang disyariatkan dalam nikah (sebagaimana pendapat Mālik dan kebanyakan fukaha).

Selanjutnya dalam realitas, pada tataran *maqāşid al-syarı'at al-khāşşah* secara kasuistik, Ibn 'Āsyūr melihat tidak semua *al-ma'nā* memiliki empat syarat yang telah diidentifikasi. Ada kasus di mana seorang mujtahid mengalami keraguan atas keadaan suatu *al-ma'nā*, apakah ia maslahat, atau malah mengandung mafsadat. Dalam kasus seperti ini, objek yang diteliti kekurangan syarat, yaitu tidak konsisten (*ghayr mu'ttarid*), maka ia tidak patut dinyatakan sebagai *maqāşid al-syarı'ah* secara mutlak, dan juga tidak bisa ditolak begitu saja. Bagi Ibn 'Āsyūr, dalam kondisi ini, *maqāşid al-syarı'ah* terpulang kepada telaah ulama dan pemerintah yang mengemban amanah kemaslahatan umat. Misalnya perang dan latihan militer, keduanya menjadi mudarat jika dimaksudkan untuk merusak persatuan umat, namun ia juga bermanfaat untuk menjaga kedaulatan negara, dan menghadapi serangan musuh.⁹⁰

Uraian di atas cukup jelas memberikan batasan bagi *maqāşid al-Syāri'*, termasuk dalam konteks *maqāşid al-syarı'at al-khāşşah* sehingga ontologinya dapat dibedakan dari *maqāşid li al-nās*, yaitu makna sebagai konsep transenden dan makna sebagai konsep imanen. Hanya saja Ibn 'Āsyūr masih membicarakan teori *maqāşid* dalam perspektif *maqāşid al-syarı'ah* saja, bukan perspektif *şyar'ı-khalqı*.

⁹⁰ Ibn 'Āsyūr, *Maqāşid...*, hlm. 50.

Dari itu Ibn ‘Āsyūr melihat sebagian *maqāṣid al-syarī‘ah* mencapai taraf pasti (*maqāṣid al-syarī‘at al-qaṭ‘iyyah*), sebagiannya hanya bersifat probabilitas yang mencapai taraf *ẓannī* (*maqāṣid al-syarī‘at al-ẓanniyyah*), dan sebagian hanya berupa waham. Bagi Ibn ‘Āsyūr, tujuan syariat yang mencapai taraf pasti hanya bisa ditemukan lewat induksi sempurna (*al-istiqrā’ al-tāmm*). Artinya, induksi terhadap nas dilakukan sampai tidak ada lagi keraguan, baik yang disebabkan oleh metafora (*majāz*), atau keraguan yang diakibatkan oleh faktor dari ungkapan yang bombastis (*mubālaghah*).⁹¹

Sampai di sini dapat ditarik simpulan, bahwa pendirian Ibn ‘Āsyūr tidak sama dengan al-Syātibī, sebab ia membedakan ontologi *maqāṣid li al-Syāri‘* dengan *maqāṣid li al-nās*, sedangkan al-Syātibī menyamakan keduanya. Sikap Ibn ‘Āsyūr lebih serupa dengan al-Ghazzālī yang membedakan ontologi *maqāṣid al-Syāri‘* dan *maqāṣid al-khalq*, tetapi bedanya al-Ghazzālī memandang negatif *maqāṣid al-khalq*. Sedangkan Ibn ‘Āsyūr tidak menganggap negatif, bahkan ia menjadikan *maqāṣid li al-nās* sebagai bagian dari *maqāṣid al-syarī‘at al-khāṣṣah*.

Sikap Ibn ‘Āsyūr yang menjadikan *maqāṣid li al-nās* sebagai bagian dari *maqāṣid al-syarī‘at al-khāṣṣah* menunjukkan pendiriannya yang berbeda dari al-Syātibī, bahwa *maqāṣid li al-nās/maqāṣid al-mukallaf* tidak identik dengan *maqāṣid li al-Syāri‘*. Sikap Ibn ‘Āsyūr juga berbeda dari al-Ghazzālī yang membedakan ontologi *maqāṣid al-khalq* dan *maqāṣid al-Syāri‘*, tetapi juga mendikotomikan keduanya. Sedangkan Ibn ‘Āsyūr tidak mendikotomi, malah sebaliknya ia mengintegrasikan *maqāṣid li al-nās* dan *maqāṣid li al-Syāri‘* dalam apa yang disebutnya sebagai *al-maqāṣid al-syar‘iyyah*.

Perbedaan sikap ketiga tokoh di atas menuntut pencarian sehingga ontologi *maqāṣid al-khalq* sebagai ‘ada’ dalam realitas menjadi jelas. Dengan demikian, *maqāṣid al-khalq*, *maqāṣid al-mukallaf* dan *maqāṣid li al-nās* dapat diidentifikasi, apakah berupa objek yang sama atau berbeda.

Asumsi Dasar Ontologis *Maqāṣid al-Khalq*

Bagi al-Ghazzālī, *maqāṣid al-khalq* adalah tujuan manusia dalam mencapai hajat hidup.⁹² Ini menunjukkan ontologi *maqāṣid al-khalq* dilihat secara psikologis, yaitu sebagai motivasi dalam diri manusia,

⁹¹ Ibn ‘Āsyūr, *Maqāṣid...*, hlm. 39.

⁹² Al-Ghazzālī, *al-Mustafā...*, hlm. 174.

dan subjektif sehingga ditolak oleh al-Ghazzālī. Adapun menurut al-Syātibī, *maqāṣid al-mukallaḥ* adalah tujuan manusia, sejalan dengan *maqāṣid al-Syārī*⁹³ dan bisa diobjektifkan. Ini juga menunjukkan pandangan terhadap ontologi *maqāṣid al-mukallaḥ* sebagai motivasi dalam diri manusia (*al-bā'is/al-muḥarrik*). Tetapi pernyataan “bisa diobjektifkan” itu mengesankan ketidakpaduan antara asumsi dasar ontologis dengan asumsi dasar epistemologis. Sebab jika dilihat sebagai motivasi, *maqāṣid al-mukallaḥ* bersifat psikologis-intuitif sehingga tidak bisa diobjektifkan.

Berbeda dari dua tokoh di atas, Ibn ‘Āsyūr, justru melihat ontologi *maqāṣid li al-nās* secara dualisme, di satu sisi sebagai perbuatan itu sendiri dan di sisi lain sebagai motivasi.⁹⁴ Bagi penulis, hal ini patut dipertimbangkan untuk menentukan sikap terhadap perbedaan. Oleh karena itu, harus dilakukan penelusuran terhadap konteks pembicaraan ketiga tokoh ini tentang *maqāṣid*.

Sebagaimana terlihat pada sub bab terdahulu, al-Ghazzālī menerima *maqāṣid al-Syārī* dalam konteks universal (al-kullī). Namun ketika masuk dalam kasus tertentu secara partikular (*al-juz'ī*) al-Ghazzālī mengharuskan rujukan kepada nas tertentu (*aṣl mu'ayyan*), kecuali pada tataran *al-darūriyyah*.⁹⁵ Ini menunjukkan bahwa *maqāṣid al-Syārī* dibicarakan dalam konteks makna (*al-ma'nā*) atau konsep yang ilahiah-transenden. Sedangkan *maqāṣid al-khalq* dibicarakan dalam konteks makna/konsep imanen pada perbuatan yang kasuistik-partikular. Mengingat perbuatan terikat dalam ruang dan waktu tertentu, maka nilai maslahat sebagai makna/konsep yang dituju manusia bersifat nisbi dan subjektif. Dari itu al-Ghazzālī menolak *maqāṣid al-khalq* karena subjektif.

Berbeda dari al-Ghazzālī, al-Syātibī justru membicarakan *maqāṣid al-Syārī* dan *maqāṣid al-mukallaḥ* dalam konteks makna atau konsep insaniah-imanen, yaitu berupa nilai-nilai maslahat yang menjadi tujuan manusia dalam realitas kehidupan manusia itu sendiri.⁹⁶ Akibatnya al-Syātibī mengalami kontradiksi antara sifat universal

⁹³ Al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt...*, jld. II, hlm. 281.

⁹⁴ Ibn ‘Āsyūr, *Maqāṣid...*, hlm. 142.

⁹⁵ Al-Ghazzālī, *al-Mustafā...*, hlm. 175.

⁹⁶ Al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt...*, jld. II, hlm. 20. Maslahat yang ditetapkan dalam dunia ini dilihat dari dua sisi: pertama dari sisi realitas empirik, kedua dari sisi keterkaitannya dengan *khiṭāb al-syar'ī*.

maqāṣid al-Syāri' sebagai makna, konsep atau kaidah umum yang pasti, dengan sifat partikular *maqāṣid al-mukallaf* sebagai makna atau konsep yang nisbi dan subjektif. Hal ini meneguhkan pernyataan al-Burhānī yang dikutip pada awal bab ini, bahwa sebenarnya objek yang dibicarakan bukan lagi *maqāṣid* dalam artian *al-kullīyyāt al-khamsah*, tapi sarananya (*wasā'il*).⁹⁷

Belajar dari dinamika pemikiran al-Ghazzālī dan al-Syāṭibī, Ibn 'Āsyūr justru membuat pemilahan. Maka *maqāṣid li al-Syāri'* ia bicarakan dalam konteks nilai-nilai maslahat yang berupa makna atau konsep ilahiah-transenden, yaitu tujuan syariat umum berupa universalialia dan tujuan syariat khusus berupa partikularia. Sedangkan *maqāṣid li al-nās* dibicarakannya sebagai bagian dari tujuan syariat khusus, yaitu nilai-nilai maslahat berupa makna atau konsep yang insaniah-imanen, partikular dan kasuistik. Makna atau konsep imanen ini bersifat inheren dalam perbuatan yang didedikasikan sebagai sarana (*wasā'il*) bagi *maqāṣid li al-Syāri'*.⁹⁸

Sampai di sini jelaslah bahwa *maqāṣid al-khalq*, *maqāṣid al-mukallaf* dan *maqāṣid li al-nās* dibicarakan dalam konteks makna atau konsep insaniah-imanen pada perbuatan manusia (*al-a'māl wa taṣarrufāt*). Adapun perbuatan itu sendiri merupakan sarana (*wasā'il*) bagi *maqāṣid li al-Syāri'*. Jadi ketiga istilah ini dapat dinyatakan sama maksudnya, yaitu makna atau konsep pada perbuatan partikular-kasuistik. Maka ketiga varian terma ini bisa disatukan dalam satu istilah kunci, yaitu *maqāṣid al-khalq*. Sebab secara konkret, pembicaraan al-Ghazzālī dan al-Syāṭibī dapat dinyatakan sesuai dengan apa yang oleh Ibn 'Āsyūr disebut sebagai sarana (*wasā'il*) bagi *maqāṣid li al-Syāri'*.

Jika *maqāṣid al-khalq* dibicarakan dalam konteks sarana (*wasā'il*) bagi *maqāṣid li al-Syāri'*, apakah ontologinya berupa motivasi dalam diri manusia? Di sini ada kesulitan jika ontologi *maqāṣid al-khalq* dilihat sebagai motivasi dalam diri manusia, sebab motivasi tidak terukur (*ghayr munḍabit*). Maka ontologi *maqāṣid al-khalq* harus dilihat dalam konteks makna atau konsep pada perbuatan atau tindakan (*al-*

⁹⁷ Al-Burhānī, *Sadd al-Žarā'i'*..., hlm. 43.

⁹⁸ Ibn 'Āsyūr, *Maqāṣid*..., hlm. 142. *Al-Maqāṣid* adalah perbuatan dan tindakan yang dimaksudkan pada dirinya sendiri, dan ia adalah sesuatu yang diinginkan oleh jiwa untuk diwujudkan dengan berbagai cara atau menempuhnya dimaksudkan sebagai bentuk kepatuhan. *Maqāṣid* itu terbagi dua, yaitu *maqāṣid li al-Syāri'* dan *maqāṣid li al-nās*.

a'māl wa taṣarrufāt). Makna atau konsep ini di satu sisi terhubung dengan motivasi manusia, tapi di sisi lain dikonstruksi dari perbuatan sebagai realitas empirik. Oleh karena itu, bisa diobjektifkan dengan penerapan empat syarat yang telah ditetapkan oleh Ibn 'Āsyūr, yaitu bersifat tetap, jelas, terukur dan konsisten.⁹⁹

Upaya objektivikasi telah dilakukan sampai pada taraf pemetaan sebagaimana dapat disimak pada karya al-Syāṭibī dan Bin Zaghībah.¹⁰⁰ Hal ini meneguhkan simpulan bahwa ontologi *maqāṣid al-khalq* adalah *al-ma'nā* yang abstrak-konseptual, tapi berupa efek dari perbuatan yang konkret-inderawi. Makna atau konsep ini dikonstruksi berdasarkan apa yang berlaku dalam 'urf, yaitu kebiasaan umum (*ma'ānin 'urfīyyatin 'ammatin*) dalam realitas empirik.¹⁰¹ Maka jelas ontologi *maqāṣid al-khalq* berbeda dari *maqāṣid li al-Syāri'*. Sebab *maqāṣid al-khalq* adalah makna atau konsep imanen dari realitas empirik, sedangkan *maqāṣid li al-Syāri'* merupakan makna atau konsep transenden dari nas syariat.

Untuk membedakan secara lebih detil, ada baiknya dikaji uraian Bin Zaghībah tentang *al-ma'nā* sebagai efek perbuatan secara kasuistik. Dikonsepsikan bahwa *al-ma'nā* bisa berupa efek mudarat terhadap orang lain, atau tidak menimbulkan mudarat. Pada kasus yang tidak menimbulkan efek mudarat terhadap orang lain, bisa terdapat tiga kemungkinan; 1) bisa saja pada satu perbuatan itu bersatu dua sisi efek, yaitu efeknya yang mewujudkan maslahat dan sekaligus berefek menolak mafsadat; 2) setara antara mewujudkan maslahat dan menolak mafsadat sehingga diharuskan memilih; 3) ada yang lebih unggul antara maslahat dan mafsadat. Dalam kasus di mana ada yang lebih unggul, terdapat dua kemungkinan; 1) mendahulukan perwujudan maslahat; atau 2) mendahulukan penolakan mafsadat.¹⁰²

Sementara pada kasus yang menimbulkan kerugian bagi orang lain, maka terdapat dua kemungkinan; 1) bisa saja dilakukan dengan sengaja; dan 2) tidak disengaja. Dalam kasus merugikan orang lain yang

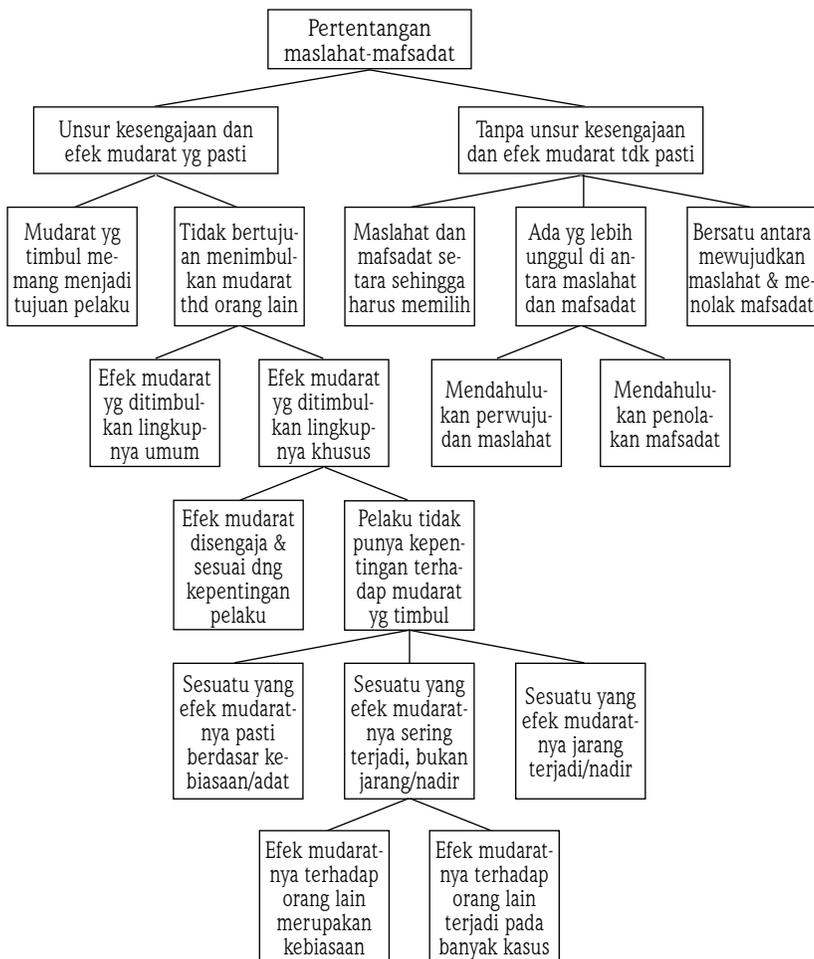
⁹⁹ Ibn 'Āsyūr, *Maqāṣid...*, hlm. 49. *Al-Maqāṣid al-syar'iyyah* ada dua macam, yaitu makna yang hakiki dan makna 'urfī yang umum, dan disyaratkan pada semuanya agar bersifat tetap, jelas, terukur dan konsisten.

¹⁰⁰ Al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt...*, jld. II, hlm. 296. Bin Zaghībah, *al-Maqāṣid al-'Āmmah...*, hlm. 317.

¹⁰¹ Ibn 'Āsyūr, *Maqāṣid...*, hlm. 49.

¹⁰² Bin Zaghībah, *al-Maqāṣid al-'Āmmah...*, hlm. 329.

dilakukan dengan sengaja, maka terlihat ada dua kemungkinan efek; 1) efeknya dapat bersifat umum; 2) efeknya bersifat khusus. Dalam hal efek mafsadat yang bersifat khusus, terdapat dua kemungkinan; 1) pelaku melakukan dengan penuh kesadaran, dan memandang perlu untuk melakukannya; 2) pelaku sengaja melakukan, tapi tidak bermaksud menimbulkan mudarat terhadap orang lain.



Gb 1. Pertentangan Maslahat-Mafsadat

Dalam kasus tidak bermaksud menimbulkan mudarat terhadap orang lain, maka ada tiga kemungkinan; 1) efek mudaratnya dapat dipastikan; 2) jarang berefek mudarat; 3) efek mudaratnya banyak terjadi pada

banyak kasus. Pada model kasus ketiga ini terdapat dua kemungkinan; 1) umumnya memang dilakukan untuk menimbulkan mudarat terhadap orang lain; 2) banyak kasus yang menunjukkan bahwa perbuatan ini dilakukan untuk menimbulkan mudarat terhadap orang lain.¹⁰³

Uraian ini juga memperjelas alasan bagi sikap dualisme Ibn ‘Āsyūr, sebab makna yang dikonsepsi dari realitas itu terkait dengan motivasi di satu sisi, dan realitas di sisi lain. Maka dualisme Ibn ‘Āsyūr cukup beralasan dijadikan pendirian dalam menentukan sikap di tengah perbedaan pendapat al-Ghazzālī dan al-Syātibī.

Sampai di sini dapat disimpulkan, bahwa sebagian tujuan pembahasan Bab Dua ini telah tercapai, yaitu untuk mengungkap identitas *maqāṣid al-khalq*. Dapat dinyatakan bahwa identitas *maqāṣid al-khalq* secara ontologis adalah makna yang dikonsepsikan dari realitas empirik. Ini merupakan asumsi dasar ontologis terhadap *maqāṣid al-khalq*, tinggal sekarang dibahas tentang asumsi dasar epistemologisnya sehingga *maqāṣid al-khalq* teridentifikasi secara lengkap.

Asumsi Dasar Epistemologis *Maqāṣid al-Khalq*

Pembahasan terhadap asumsi dasar epistemologis *maqāṣid al-khalq* menuntut kajian tentang cara *maqāṣid al-khalq* diketahui manusia. Selain untuk menuntaskan problem identifikasi *maqāṣid al-khalq*, kajian ini juga diperlukan untuk menjawab masalah yang diajukan di awal bab, yaitu soal ketercakupan *maqāṣid al-khalq* dalam *maqāṣid al-syarī‘ah*.

Masalah ketercakupan *maqāṣid al-khalq* dalam *maqāṣid al-syarī‘ah* dibahas dalam konteks penetapan status hukum terhadap realitas. Apakah berdasar keberlakuan maslahat secara mutlak, atau harus melalui *khitāb* dari nas syariat. Jika al-Ghazzālī menuntut adanya *syahādat al-syar‘* (kecuali pada *darūriyyah*), maka menurut al-Syātibī cukup berdasar keberlakuan umum maslahat saja. Menurut Ibn ‘Āsyūr, pendapat al-Syātibī ini justru membingungkan,¹⁰⁴ maka ia mewacanakan *al-qiyās al-kullī*, dan jalan tengah dengan merumuskan tiga cara beristidlal berdasar *maqāṣid*: 1) *istiqrā‘* terhadap ketetapan syarak, baik terhadap *al-‘illah* maupun dalil-dalilnya; 2) berpegang

¹⁰³ Bin Zaghbihah, *al-Maqāṣid al-‘Āmmah...*, hlm. 330.

¹⁰⁴ Ibn ‘Āsyūr, *Maqāṣid...*, hlm. 38. Al-Syātibī mewacanakan induksi sempurna (*al-istiqrā‘ al-tāmm*) yang menjadi hujah kepastian kaidah *uṣūl al-fiqh*. Tetapi dengan menyatakan adanya *khitāb* pada masalah *ḥadīṣah* karena keberlakuan umum maslahat, maka induksi menjadi tidak sempurna.

pada ayat Alquran yang jelas *dilālah*-nya, yaitu ayat-ayat yang lemah petunjukannya kepada makna kedua; 3) berpegang pada Hadis mutawatir, baik *mutawatir ma'nawī*, atau *mutawatir 'amālī*.¹⁰⁵

Ketiga cara ber-*istidlāl* ini menunjukkan bahwa sebagian perbuatan tertentu dalam realitas empirik manusia telah ditetapkan hukumnya oleh *al-Syāri'* sehingga dapat disebut sebagai *maqāsid li al-Syāri'*. Contohnya keharaman menikahi saudara sesusuan, walau diketahui nilai maslahatnya yang dituju syarak, tapi tidak menggugurkan *riḍa'* dari perbuatan yang dimaksud syarak.¹⁰⁶ Seperti dinyatakan al-Syātibī, pensyariatan sebab tidak serta merta berkonsekuensi pada pensyariatan akibat, walau bersifat niscaya secara adat.¹⁰⁷ Hal ini menjadi alasan untuk tidak memberlakukan maslahat secara mutlak.

Di sisi lain, al-Syātibī menyatakan adanya *al-sabab* yang pensyariatannya tidak diketahui untuk maslahat apa,¹⁰⁸ dan Ibn 'Āsyūr menyatakan adanya maslahat yang kekurangan syarat untuk dinyatakan sebagai *maqāsid li al-Syāri'*.¹⁰⁹ Jika dikaitkan dengan tesis tidak bisa memberlakukan maslahat secara mutlak, maka dapat disimpulkan adanya maslahat yang tidak bisa diverifikasi sebagai *maqāsid li al-Syāri'*, tetapi juga tidak bisa serta merta dikeluarkan dari lingkup *maqāsid al-syārī'ah*. Itulah kiranya *maqāsid al-khalq* yang disebut oleh al-Ghazzālī sebagai *al-maṣlaḥat al-gharībah*.

Lebih jauh lagi dalam konteks perijtihadan, pandangan ulama tertuju pada fenomena tertentu yang dicari rujukan nilainya berdasar syariat.¹¹⁰ Maka *maqāsid al-Syāri'*—baik itu *maqāsid al-syārī'at al-'āmmah*, mau pun *maqāsid al-syārī'at al-khāṣṣah*—dilihat sebagai makna atau konsep yang menjadi panduan bagi kasus-kasus yang tidak ditetapkan hukumnya oleh *al-Syāri'*. Dari itu dalam perspektif penemuan hukum yang kasusnya belum ada di masa *tasyrī'*, ontologi

¹⁰⁵ Ibn 'Āsyūr, *Maqāsid...*, hlm. 17-20. Ketiga cara beristidlal di atas menunjukkan bahwa dalil tidak hanya terbatas pada hasil *istiqrā'* (*al-uṣūl al-syārī'ah*).

¹⁰⁶ Ibn 'Āsyūr, *Maqāsid...*, hlm. 51.

¹⁰⁷ Al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt...*, jld. I, hlm. 151.

¹⁰⁸ Al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt...*, jld. I, hlm. 210.

¹⁰⁹ Ibn 'Āsyūr, *Maqāsid...*, hlm. 50.

¹¹⁰ Al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt...*, jld. IV, hlm. 75. Nas syariat tidak menetapkan hukum atas setiap masalah partikular, tapi memberikan ketentuan umum yang mencakup hal-hal yang tidak terbatas. Oleh karena itu, setiap kasus memiliki kekhususan yang tidak ada pada kasus lain.

maqāṣid al-Syāri' bukan lagi perbuatan mukallaf, tapi makna atau konsep transenden yang dirumuskan dari rahasia pensyariatian (*asrār al-tasyrī'*) yang berupa kausa finalis (*al-hikmah*). Dalam hal ini, *maqāṣid al-syarī'at al-āmmah* dan *maqāṣid al-syarī'at al-khāṣṣah* tidak berbeda, keduanya berupa makna atau konsep transenden.

Menyatakan *maqāṣid al-syarī'at al-khāṣṣah* sebagai makna atau konsep juga tidak lepas dari keberadaan nas partikular yang memberi ketentuan konkret atas perbuatan manusia. Dari itu Ibn 'Āsyūr menyatakan bahwa pembicaraan tentang *maqāṣid* bisa tertuju pada perbuatan itu sendiri (*al-a'māl wa al-taṣarrufāt*) atau pada motivasi, yaitu motivasi *al-Syāri'* di satu sisi, dan motivasi manusia di sisi lain.¹¹¹ Namun kajian atas motivasi dalam arti *al-gharad* tetap saja bersifat spekulatif, sebab masalah *ta'līl* dalam *uṣūl al-fiqh* tidak lepas dari esensinya sebagai *al-bā'is* bagi *al-Syāri'*. Dari itu *maqāṣid al-syarī'at al-khāṣṣah* pada nas partikular tetap bersifat *ẓannī*.

Seperti dinyatakan al-Syātibī, dalil partikular yang terkait dengan kasus tertentu biasanya bersifat *ẓannī*.¹¹² Ibn 'Āsyūr mencontohkan *maqāṣid al-Syāri'* pada nas yang melarang minum khamar. Pada kasus ini, *maqāṣid al-Syāri'* cukup kuat (*qaṭ'ī*) sampai batas minum yang mengakibatkan mabuk. Tetapi *maqāṣid al-Syāri'* pada minum sedikit khamar tidak *qaṭ'ī* sehingga ulama berbeda pendapat.¹¹³ Di sini *uṣūliyyūn* menjadikan *maqāṣid al-syarī'at al-khāṣṣah* sebagai makna/konsep, lalu berpijak pada fitrah manusia untuk memberlakukan *al-ẓarī'ah*.¹¹⁴ Maka ontologi *maqāṣid al-Syāri'* ialah konsep dari nas partikular (*aṣl mu'ayyan*), *uṣūliyyūn* menyebutnya rahasia syariat (*asrār al-syarī'ah*) yang realisasinya membutuhkan ijtihad *taḥqīq al-manāt*.¹¹⁵

Berdasar uraian ini dapat disimpulkan, bahwa *maqāṣid al-khalq* tidak serta merta tercakup dalam *maqāṣid al-syarī'ah* berdasar keberlakuan maslahat secara mutlak. Bahkan untuk menyatakannya

¹¹¹ Ibn 'Āsyūr, *Maqāṣid...*, hlm. 142.

¹¹² Al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt...*, jld. II, hlm. 241.

¹¹³ Ibn 'Āsyūr, *Maqāṣid...*, hlm. 40.

¹¹⁴ Al-Burhānī, *Sadd al-Ẓarā'i'...*, hlm. 80. *Al-Ẓarī'ah* adalah hal yang pada dasarnya tidak dilarang, tapi diyakini dapat mengantarkan pada hal yang terlarang.

¹¹⁵ Al-Ghazzālī, *Asās al-Qiyās...*, hlm. 37. *Taḥqīq al-manāt al-hukm* (memastikan tempat bergantung hukum) dilakukan karena hukum telah diketahui melalui nas, hanya saja ada kesulitan dalam realisasi pada *furū'*. Oleh karena itu agar *manāt* pada *furū'* diketahui dengan yakin, maka diistinbat dengan dalil-dalil *ẓanniyyah*.

sah sebagai bagian dari *maqāṣid al-syarī'ah*, dibutuhkan beragam metode seperti disebutkan oleh Ibn 'Āsyūr. Tidak tercakupnya *maqāṣid al-khalq* dalam *maqāṣid al-syarī'ah* merupakan konsekuensi dari perbedaan ontologi keduanya. Sebab jika ontologi keduanya sama, tentu keduanya menjadi identik sehingga *maqāṣid al-khalq* dapat dinyatakan sebagai *maqāṣid al-syarī'ah* itu sendiri.

Simpulan di atas mengantarkan kajian pada masalah asumsi dasar epistemologis, bahwa *maqāṣid al-khalq* bisa diketahui dan ada cara untuk mengetahuinya. Jika ontologi *maqāṣid al-khalq* dan *maqāṣid al-syarī'ah* berbeda, apakah epistemologinya juga berbeda? Jawaban terhadap pertanyaan ini menuntut kejelasan tentang cara atau metode untuk mengetahui *maqāṣid al-khalq*.

Memerhatikan ungkapan Ibn 'Āsyūr dalam kitab *maqāṣid al-Syarī'at al-Islāmiyyah*, saat mendefinisikan *maqāṣid al-syarī'at al-āmmah*, ia menyatakannya sebagai jenis hikmah yang abstrak (*al-ma'ānī wa al-ḥikamī*).¹¹⁶ Tetapi ketika mendefinisikan *maqāṣid* dalam konteks *maqāṣid al-syarī'at al-khāṣṣah*, ia digolongkan dalam jenis perbuatan konkret (*al-a'māl wa al-taṣarrufāt*).¹¹⁷ Pada dasarnya ini bukan *maqāṣid*, tapi perbuatan itu sendiri. Jadi jelas definisi ini disusun dari perspektif adanya perbuatan yang dimaksud *al-Syāri'* secara teknis (*kayfiyyah*) tanpa melihat hikmahnya.

Stressing yang berbeda ini menunjukkan perbedaan ontologi *maqāṣid al-syarī'at al-āmmah* dengan *maqāṣid al-syarī'at al-khāṣṣah*, yang pertama bersifat abstrak murni, sedang yang kedua bersifat konkret. Namun seperti terlihat pada kasus keharaman khamar, ia juga dilihat sebagai nilai yang bersifat abstrak. Artinya, dalam konteks penetapan hukum partikular, *maqāṣid al-Syāri'* tertuju pada perbuatan konkret. Tetapi dalam konteks menjawab masalah *ḥadīṣah*, ia diabstraksikan kembali menjadi dasar nilai untuk diturunkan pada kasus baru. Seperti dikatakan al-Ghazzālī, jika *al-'illah* sebagai tempat bergantung hukum telah ditunjukkan oleh dalil, maka darinya tersusun proposisi umum yang berlaku seperti lafaz umum.¹¹⁸

Menyimak uraian di atas, *maqāṣid al-Syāri'* pada kasus partikular tertuju pada perbuatan dan juga abstraksinya yang digeneralisasikan

¹¹⁶ Ibn 'Asyūr, *Maqāṣid...*, hlm. 49.

¹¹⁷ Ibn 'Asyūr, *Maqāṣid...*, hlm. 142.

¹¹⁸ Al-Ghazzālī, *Asās al-Qiyās*, hlm. 43.

menjadi *al-maqāsid al-‘āmmah*. Menurut al-Zarkasyī, pada setiap hukum yang *ma‘qūl al-ma‘nā* terdapat dua maksud yang dikehendaki *al-Syāri‘*. Pertama *al-ma‘nā* itu sendiri yang berupa nilai maslahat, kedua, perbuatan yang mengantarkan kepada *al-ma‘nā* yang dimaksud.¹¹⁹ Dengan kata lain, pada perbuatan yang ditentukan hukumnya oleh *al-Syāri‘* secara khusus, juga berlaku hukum *ta‘abbud*. Namun harus digarisbawahi, bahwa *maqāsid al-Syāri‘* yang berupa *al-ma‘nā* pada kasus partikular itu bersifat *ẓannī*.

Di sisi lain kebutuhan manusia bukan untuk mengetahui *maqāsid al-Syāri‘* itu sendiri, tapi untuk menemukan hukum bagi kasus baru yang tidak ditetapkan nas. Maka ontologi *maqāsid al-syari‘at al-khāṣṣah* juga makna, sebab mengetahui hukum untuk kasus itu sudah tuntas dengan adanya nas. Artinya, di luar soal yang ditimbulkan oleh ke-*ẓannī*-an dalil, evidensi¹²⁰ sebagai dasar perbuatan untuk kasus itu diperoleh pada nas itu sendiri, baik tuntutan untuk dilaksanakan atau ditinggalkan. Tinggal sekarang kebutuhan untuk kasus baru, maka ontologi *maqāsid al-syari‘ah* dalam dimensi ini adalah makna/konsep transenden untuk dirujuk saat melakukan *taḥqīq al-manāt*.

Sampai di sini dapat disimpulkan bahwa *maqāsid li al-nās/maqāsid al-khalq* tertuju pada perbuatan tertentu secara partikular yang dicarikan nilainya dengan cara verifikasi berdasar hikmah dan rahasia pensyariatan (*asrār al-syari‘ah*). Dalam hal ini, sebagian perbuatan yang dituju manusia dapat diketahui kesesuaiannya dengan nilai maslahat yang dikehendaki syariat (*al-maṣlaḥat al-mu‘tabarah*), sebagiannya tidak bisa dibuktikan sesuai (*al-maṣlaḥat al-mursalah*), dan sebagian yang lain justru menyimpang dari kehendak *al-Syari‘* (*al-maṣlaḥat al-mulghāh*).

Selain tiga kategori ini, ada satu lagi yang disebut oleh al-Ghazzālī sebagai *al-maṣlaḥat al-gharībah*. Kategori maslahat ini ditolak oleh al-Ghazzālī karena diduga subjektif dan mengikut hawa nafsu. Namun oleh Ibn ‘Āsyūr, kategori ini dianggap bisa diobjektifkan berdasar empat syarat yang ia tetapkan. Maka jelas lah Ibn ‘Āsyūr mengasumsikan bahwa *al-maṣlaḥat al-gharībah* bisa diketahui dan ada cara untuk mengetahuinya.

¹¹⁹ Al-Zarkasyī, *al-Baḥr al-Muḥīt*, cet. III (Kairo: Dār al-Kutub, 2005), jld. VII, hlm. 158.

¹²⁰ Hardono Hadi, *Epistemologi; Filsafat Pengetahuan Kenneth T. Gallagher*, cet. VII (Yogyakarta: Kanisius, 2001), hlm. 26.

Saat mendefinisikan *maqāṣid li al-nās*, Ibn ‘Āsyūr menyatakannya sebagai abstraksi (*al-ma‘ānī*) yang menjadi dasar pengambilan keputusan.¹²¹ Ibn ‘Āsyūr membaginya dalam dua kategori, namun saat menjelaskan kedua kategori ini, ia menggunakan kata “*al-taṣarrufāt*” yang berarti perbuatan-perbuatan tertentu. Kategori pertama dari *maqāṣid li al-nās* adalah perbuatan (*al-taṣarrufāt*) yang disepakati oleh kebanyakan ahli pikir tentang kesesuaiannya sebagai tatanan kehidupan sosial. Kategori ini diketahui berdasar induksi atas keadaan manusia.¹²² Kategori kedua, adalah sesuatu yang dituju oleh sekelompok orang, atau individu dalam aktivitas mereka karena sesuai bagi mereka secara khusus.¹²³

Apa yang dikemukakan Ibn ‘Āsyūr merupakan temuan baru yang dapat mengubah persepsi lama terhadap *al-maṣlaḥat al-gharībah*. Oleh karena itu, Ibn ‘Āsyūr mendudukan temuannya pada asas syariat yang kokoh, yaitu fitrah manusia. Ibn ‘Āsyūr membedakan perbuatan yang melanggar fitrah, dari yang sesuai dengan fitrah. Baginya praduga (*al-awhām*) dan khayalan (*al-takhayyulāt*) tidak termasuk dalam fitrah, bahkan keduanya bertentangan dengan fitrah.¹²⁴ Ini menunjukkan aspek epistemologis dari *al-maṣlaḥat al-gharībah* yang akan diperdalam pada Bab Tiga. Kajian ini sudah cukup untuk menunjukkan kebenaran asumsi dasar epistemologis, bahwa *maqāṣid al-khalq* bisa diketahui, dan ada jalan untuk mengetahuinya.

Menutup pembahasan ini dapat disimpulkan, bahwa *maqāṣid al-khalq* teridentifikasi sebagai makna (*al-ma‘nā*) yang dikonsepsikan berdasar fitrah manusia. Selanjutnya simpulan ini diverifikasi dalam Bab Tiga. Sementara kajian pada bab ini dianggap tuntas dengan terjawabnya pertanyaan yang diajukan pada awal bab.

¹²¹ Ibn ‘Āsyūr, *Maqāṣid...*, hlm. 143.

¹²² Ibn ‘Āsyūr, *Maqāṣid...*, hlm. 143.

¹²³ Ibn ‘Āsyūr, *Maqāṣid...*, hlm. 143.

¹²⁴ Ibn ‘Āsyūr, *Maqāṣid...*, hlm. 57.

Bab Tiga
Verifikasi Maqāṣid al-Khalq

**ABITABA
BIBLICA**

BAB TIGA VERIFIKASI MAQĀSID AL-KHALQ

Menurut *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, kata verifikasi berarti pemeriksaan tentang kebenaran laporan atau pernyataan.¹ Maka bab ini bermaksud memeriksa kebenaran tentang *maqāsid al-khalq* yang pada Bab Dua teridentifikasi sebagai makna (*al-ma‘nā*) yang dikonsepsikan berdasar fitrah manusia. Dalam hal ini, para ulama membuat kategori bahwa sebagian perbuatan manusia diketahui sebagai kehendak syariat (*al-maṣlaḥat al-mu‘tabarah*), sebagian tidak ada referensi (*al-maṣlaḥat al-mursalah*), dan sebagian yang lain justru menyimpang dari kehendak *al-Syārī‘* (*al-maṣlaḥat al-mulghāh*).

Selain tiga kategori maslahat di atas, ada lagi kategori *al-maṣlaḥat al-gharībah* yang oleh al-Ghazzālī dinyatakan *maḍdūd*, dan oleh al-Syātibī dinyatakan tidak ada. Namun oleh Ibn ‘Āsyūr, kategori ini dianggap bisa diobjektifkan berdasar empat syarat yang ia tetapkan. Maka jelas lah Ibn ‘Āsyūr mengasumsikan bahwa *al-maṣlaḥat al-gharībah* bisa diketahui dan ada cara untuk mengetahuinya. Maslahat pada kategori keempat ini yang akan diverifikasi dalam pemikiran al-Ghazzālī, al-Syātibī dan Ibn ‘Āsyūr, lalu dikaitkan dengan fitrah manusia sehingga kebenaran asumsi dasar ini bisa diketahui.

Batasan Maslahat antara *Gharīb* dan *Mulghā*

Maslahat secara kebahasaan berarti lawan mafsadat,² jadi pada dasarnya maslahat merupakan kategori yang dipersepsi manusia berdasar fitrahnya. Lalu secara istilah ia dipahami sebagai sesuatu yang menghasilkan manfaat dan menolak mudarat. Bagi al-Ghazzālī, maslahat tidak ditentukan berdasar fitrah manusia, tapi dipulangkan pada batasan-batasan yang telah ditentukan oleh *al-Syārī‘*. Oleh karena itu, yang dimaksud oleh al-Ghazzālī dengan maslahat adalah memelihara maksud *al-Syārī‘*, yaitu *al-uṣūl al-khamsah*.³ Sikap yang sama juga ditunjukkan oleh al-Syātibī, berikut pernyataannya:⁴

¹ Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, edisi keempat (Jakarta, Gramedia, 2008), hlm. 1546.

² Ibn Manẓūr, *Lisān al-‘Arab* (Kairo: Dār al-Ḥadīṣ, 2002), jld. V, hlm. 374.

³ Al-Ghazzālī, *al-Mustasfā fi ‘Ilm al-Uṣūl* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2000), hlm. 174.

⁴ Al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Syārī‘ah* (Kairo: Maktabah al-Tawfiqiyah, t.th.), jil. I, hal. 286.

إن المصالح التي تقوم بها أحوال العبد لا يعرفها حق معرفتها إلا خالقها وواضعها، وليس للعبد بها علم إلا من بعض الوجوه، والذي يخفى عليه منها أكثر من الذي يبدو له؛

Bahwa sesungguhnya masalahat yang dengannya ditegakkan hal-hwal hamba, tidak diketahui dengan sebenarnya kecuali oleh Sang Penciptanya dan Yang Mengadakannya. Sedangkan manusia tidak memiliki ilmu tentangnya kecuali sebagian dari beberapa sisinya saja, dan yang tersembunyi darinya lebih banyak dari yang tampak bagi manusia.

Ungkapan yang menyeluruh tentang masalahat ini dapat disimak dari batasan yang dikemukakan ‘Izz al-Din ibn ‘Abd al-Salam. Ia mengidentifikasi sebagai berikut;⁵

المصالح أربعة أنواع: اللذات وأسبابها، والأفراح وأسبابها. والمفاسد أربعة أنواع: الآلام وأسبابها، والغموم وأسبابها.

Maslahat itu ada empat macam: yaitu kenikmatan dan sebab-sebab yang mengantar pada kenikmatan itu, kesenangan dan sebab-sebab yang mengantar pada kesenangan itu. Sedangkan mafsadat ada empat macam: kepedihan dan sebab-sebabnya, kesusahan dan sebab-sebabnya.

Menurut Ziyād Muḥammad Ahmīdān, hal ini menggambarkan bahwa masalahat mencakup kategori lahiriah-inderawi, yaitu kenikmatan, dan juga mencakup kategori batiniah-ruhaniah, yaitu kesenangan. Selain itu, masalahat juga mencakup mafsadat yang di baliknya terkandung masalahat tersembunyi, yaitu mafsadat yang menjadi sebab tercapainya masalahat, maka ia pun disebut sebagai masalahat secara *majāzī*. Misalnya perintah jihad yang secara lahiriah terlihat menyusahkan umat, tapi ternyata hasilnya mengantar pada keterwujudan keamanan dan ketenteraman dalam negeri.⁶

Perspektif lain dalam pendefinisian masalahat dapat dilihat dari Ibn ‘Asyūr. Baginya masalahat adalah sifat bagi perbuatan, yang dengan perbuatan itu akan terwujud kebaikan. Artinya, dari perbuatan tersebut diperoleh manfaat, baik manfaat temporal, atau eternal

⁵ ‘Izz al-Din ibn ‘Abd al-Salām, *Qawā'id al-Aḥkām fī Maṣāliḥ al-Anām* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1999), jld. I, hlm. 12.

⁶ Ziyād Muḥammad Ahmīdān, *Maqāṣid al-Syarī'at al-Islāmiyyah* (Beirut: al-Risālah, 2004), hlm. 53.

yang berjangka panjang, baik terbatas untuk pribadi dan kelompok, atau dinikmati seluruh masyarakat.⁷ Dari definisi ini terlihat bahwa masalah diukur dari fitrah perbuatan manusia, bukan niat. Di sisi lain, ada masalah yang mencakup kebaikan masyarakat umum, dan ada yang khusus bagi kelompok atau individu saja. Hal ini akan dibahas pada sub bab berikutnya, adapun kajian pada sub bab ini diperkhusus pada pemikiran al-Ghazzālī, al-Syātibī dan Ibn ‘Āsyūr tentang *al-maṣlaḥat al-gharībah*.

Memulai diskusi ini, perlu diingat bahwa al-Ghazzālī, al-Syātibī dan seluruh *uṣūliyyūn* sepakat menolak *al-maṣlaḥat al-mulghāh*. Pada uraian sebelumnya di Bab Dua, telah pula dijelaskan bahwa al-Ghazzālī hanya menerima *al-maṣlaḥat al-mursalah* pada tingkat *ḍarūriyyah*. Selebihnya diharuskan adanya syahadah syarak berdasarkan *aṣl mu‘ayyan*. Sedangkan al-Syātibī menerima *al-maṣlaḥat al-mursalah* berdasar teori *rujū‘ ilā al-uṣūl al-syarī‘ah al-kulliyah*. Sebagaimana disimpulkan al-Būṭī, bahwa ketiadaan dalil bukan berarti *al-maṣlaḥat al-mursalah* itu batal, sebab ternyata tidak ada masalah yang benar-benar *mursal*.⁸ Pernyataan al-Būṭī ini menguatkan sikap al-Syātibī yang memperluas penerimaan terhadap *al-maṣlaḥat al-mursalah*.

Dengan perluasan terhadap *al-maṣlaḥat al-mursalah*, al-Syātibī menyatakan bahwa *al-maṣlaḥat al-gharībah* tidak ada. Namun ketika ditelusuri, ternyata dalam terminologi *al-maṣlaḥat al-mursalah* yang ia gunakan terselip *al-maṣlaḥat al-gharībah*. Misalnya seperti yang disebutkan

⁷ Muḥammad al-Ṭāhir ibn ‘Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī‘at al-Islāmiyyah* (Kairo: Dār al-Salām, 2005), hlm. 63. *Al-Maṣlaḥat al-‘ammah* adalah kebaikan umat secara umum (*al-jumhur*) tanpa melihat kepada kondisi personal, kecuali dalam konteks keberadaannya sebagai bagian dari masyarakat secara keseluruhan. Contohnya memelihara harta dari perusakan, karena pemeliharaan harta ini merupakan masalah, sebab semua orang dapat memperoleh harta sesuai dengan cara-cara yang dibolehkan syarak. Adapun *al-maṣlaḥat al-khāṣṣah* adalah sesuatu yang di dalamnya terkandung manfaat bagi perseorangan dilihat dari efeknya yang dapat menimbulkan kebaikan bagi seluruh masyarakat. Contohnya menahan harta milik seseorang yang dalam pengampuan (*sāfih*).

⁸ Muḥammad Sa‘īd Ramaḍān al-Būṭī, *Dawābiṭ al-Maṣlaḥah fī Syarī‘at al-Islāmiyyah* (Beirut: Mu‘assasah al-Risālah, 1992), hlm. 190. Ketidadaan dalil yang membatalkan tidak serta merta menunjukkan tidak sahnya *al-maṣlaḥat al-mursalah*. Jika *al-maṣlaḥat al-mursalah* tidak memiliki sandaran sama sekali, maka seorang mujtahid tidak dapat mejadikannya sebagai dalil syariat. Karena setiap hukum agama selalu masuk dalam perintah dan larangan Allah, lalu bagaimana sesuatu yang tidak memiliki hubungan sama sekali dengan perintah dan larangan dapat dikatakan sebagai hukum Allah?

dalam kitabnya *al-I'tisām*. Contohnya menghukum dengan kebalikan niat pelaku yang oleh al-Ghazzālī dikategorikan sebagai *al-maṣlahat al-gharībah*, tapi al-Syātibī menyebutnya *al-maṣlahat al-mursalah*.⁹

Jelas dalam kutipan di atas bahwa seharusnya kategori *al-maṣlahat al-mursalah* sudah tidak ada dalam tesis al-Syātibī. Tapi ternyata teori al-Syātibī tidak juga menjangkau *al-maṣlahat al-gharībah*. Kiranya dapat disimpulkan, bahwa klasifikasi masalah dalam kategori *mu'tabar, mulghā*, dan *mursal*,¹⁰ hanya cocok untuk teori *rujū' ilā aṣl mu'ayyan* yang dipegang oleh al-Ghazzālī. Sebab standar *mursal*-nya suatu masalah bagi al-Ghazzālī, adalah tidak adanya rujukan tekstual kepada *aṣl mu'ayyan*.

Adapun dalam teori rujukan kepada kaidah umum syariat (*rujū' ilā al-uṣūl al-syarī'ah al-kulliyah*) yang dikemukakan oleh al-Syātibī, kategori *mursal* seperti dalam perspektif al-Ghazzālī menjadi tidak memiliki tempat. Apalagi pergeseran teori ini tidak mendapat halangan, sebab al-Ghazzālī dan para pendukungnya menerima kehujahan *al-maṣlahat al-mursalah* pada tataran *darūriyyah*, yang ia tolak hanya kemandirian *al-maṣlahat al-mursalah* sebagai metode tersendiri.¹¹ Maka patut dipertanyakan, mengapa masih ada kategori *al-maṣlahat al-gharībah* dalam pembahasan al-Syātibī, dan di mana posisi *al-maṣlahat al-gharībah*?

Bagi penulis, hal ini menjadi indikator adanya kerancuan, sebab *al-maṣlahat al-gharībah* pada teori *rujū' ilā aṣl mu'ayyan* tertolak karena tidak ada *syahādat al-syar'* dan tidak sesuai dengan kebiasaan syarak. Lalu al-Ghazzālī mengatakan sangat sedikit *al-maṣlahat al-gharībah* yang disepakati, karena *al-ma'ānī* yang nyata *munāsabah*-nya, biasanya tidak lepas dari persaksian syarak pada jenisnya.¹² Adapun dalam teori *rujū' ilā uṣūl al-syarī'at al-kulliyah*, *al-maṣlahat al-gharībah* kembali pada *aṣl* yang *ẓannī*, dan tidak bertentangan dengan *aṣl* yang *qaṭ'ī*. Dalam kondisi ini al-Syātibī menyatakan sikap, bahwa hasil *istiqrā'*

⁹ Al-Syātibī, *al-I'tisām* (Kairo: al-Maktabah al-Tawfiqiyyah, t.th.), jld. II, hlm. 452.

¹⁰ Selain tiga kategori itu masih ada kategori keempat, yaitu *gharīb* yang jarang disebut dalam pembicaraan tentang masalah karena dianggap langka. Namun dalam pembicaraan tentang *ma'nā munāsib* ia tetap dibahas.

¹¹ Al-Ghazzālī, *al-Mustaṣfā*..., hlm. 180.

¹² Al-Ghazzālī, *Syifā' al-Ghalīl; Bayān al-Syabah wa al-Mukhīl wa Masālik al-Ta'tīl* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1999), hlm. 76.

menunjukkan *al-maṣlaḥat al-gharībah* itu tidak ada. Lalu benarkah *al-maṣlaḥat al-gharībah* tidak ada?

Merujuk pendapat al-Ghazzālī dalam kitabnya *Syifā' al-Ghalīl*, ia menyebutkan empat contoh, antara lain tentang keberlakuan tata tertib dalam wuduk yang mendahulukan wajah karena merupakan anggota tubuh terpenting. Sebagaimana dikutip oleh al-Ghazzālī, Imam al-Syāfi'ī ra. mengatakan, bahwa urutan dalam ayat adalah indikator (*al-tanbīh*) bahwa tertib dengan cara ini memang dimaksudkan oleh *al-Syāri'*, kalau tidak, tidak mungkin tata tertib seperti ini ada.¹³ Maka sekarang perlu dipertanyakan, bagaimana halnya jika disorot dalam kerangka teoretik al-Syātibī?

Penulis menduga sikap al-Syātibī yang menyatakan *al-maṣlaḥat al-gharībah* tidak ada, muncul dari sikap al-Syātibī yang menganut prinsip determinisme kausalitas dalam hal pensyariaan hukum. Tetapi ketika kerangka teoretik *rujū' ilā uṣūl al-syari'at al-kulliyah* diterapkan, ternyata ia tidak mengakomodir rujukan dalil *ẓannī*. Akibatnya al-Syātibī tidak bisa menolak pengamalan *al-maṣlaḥat al-gharībah* yang berdasarkan *ẓann*, di mana *ẓann* itu dihasilkan oleh rujukan kepada dalil yang *ẓannī*. Ini menunjukkan teori al-Syātibī tidak bekerja pada *al-maṣlaḥat al-gharībah*, sebab terkait dengan dalil *ẓannī*. Jadi teori al-Syātibī tidak menafikan keberadaan *al-maṣlaḥat al-gharībah* walau ia sendiri mengatakan itu tidak ada.

Sikap ini bisa dipahami, karena al-Syātibī memandang dalil dalam dua bentuk, yaitu dalil *naqlī* (Alquran dan Sunah), dan rakyu (*'aqlī*) di mana kedua dalil ini saling berketergantungan. Menurut al-Syātibī, istidlal terhadap dalil *naqlī* membutuhkan penalaran (rakyu), dan penalaran itu sendiri tidak bisa diterima jika tidak didasarkan pada *naql*.¹⁴ Namun dalam konteks petunjuk dalil kepada hukum, ia menyatakan bahwa dalil syariat terbatas pada dalil *naqlī* saja. Alasannya, karena *naql* merupakan sumber hukum *taklīfī* dari dua sudut pandang. *Pertama*, dari petunjukannya kepada hukum syariat secara partikular. *Kedua*, sisi petunjukannya kepada kaidah umum, di mana hukum partikular disandarkan kepada kaidah umum itu.¹⁵ Hal ini menyebabkan al-Syātibī

¹³ Al-Ghazzālī, *Syifā' al-Ghalīl*..., hlm. 78.

¹⁴ Al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt*..., jld. III, hlm. 31.

¹⁵ Al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt*..., jld. III, hlm. 32. Dalil utama adalah Alquran dan Sunah, lalu dalil lain berupa ijmak, mazhab sahabat, dan syariat sebelum Islam disandarkan kepadanya karena mengandung sifat *ta'abbud*.

tidak bisa secara penuh memberlakukan teorinya, maka persoalan *al-maṣlaḥat al-gharībah* tidak terselesaikan.

Semestinya *al-maṣlaḥat al-gharībah* bisa dianulir dengan sebab peralihan kepada teori *rujū‘ ilā uṣūl al-syarī‘at al-kullīyyah*, karena ketidaksesuaian dapat dianggap sebagai penyimpangan (*mukhālafah*). Al-Syātibī sendiri menyatakan:¹⁶

ولأنه—من حيث لم يشهد له أصل قطعي— معارض لأصول الشرع،
إذ كان عدم الموافقة مخالفة.

Dan oleh karena itu, dari sudut pandang *al-munāsib al-gharīb/al-maṣlaḥat al-gharībah* itu tidak disaksikan oleh *aṣl* yang pasti, maka itu merupakan pertentangan dengan *al-uṣūl al-syarī‘ah*. Alasannya, karena kondisinya yang tidak sesuai (dengan *al-uṣūl al-syarī‘ah*) adalah berarti pertentangan.

Dalam hal ini, menyimpangnya suatu maslahat dari *maqāṣid al-syarī‘ah* sudah cukup untuk dinyatakan *mulghā*, tapi nyatanya al-Syātibī hanya menyatakan itu tidak ada. Sebaliknya jika dinyatakan ada, maka idealnya teori *rujū‘ ilā uṣūl al-syarī‘at al-kullīyyah* dapat menjangkau semua maslahat, termasuk *al-maṣlaḥat al-gharībah*. Tetapi karena dalil juga menunjukkan pada hukum dengan sendirinya, maka *al-maṣlaḥat al-gharībah* tidak bisa dinafikan sehingga terjadi kontradiksi saat *al-maṣlaḥat al-gharībah* itu dinyatakan tidak ada. Jadi cukup dilematis saat al-Syātibī tidak menutup kemungkinan bagi yang mengikuti *ẓann*. Lalu mengapa maslahat jenis ini tidak dinyatakan *mulghā*?

Demikian pula al-Ghazzālī, ia hanya menyatakan *al-maṣlaḥat al-gharībah* tertolak (*mardūd*), berikut kutipannya:¹⁷

ومناسب لا يلائم ولا يشهد له أصل معين فلا يقبل قطعا عند
القائسين، فإنه استحسان ووضع للشرع بالرأي

Al-Munāsib al-gharīb/al-maṣlaḥat al-gharībah yang tidak sesuai dan tidak ada syahadah syarak berdasar *aṣl mu‘ayyan*, maka pasti (*qaṭ‘an*) tidak diterima oleh ahli kias, karena sesungguhnya itu adalah *istiḥsān* dan mengada-adakan syariat berdasar rakyu.

Kiranya di sinilah celah yang terbaca oleh Ibn ‘Āsyūr, maka ia

¹⁶ Al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt...*, jld. III, hlm. 19.

¹⁷ Al-Ghazzālī, *al-Mustafāh...*, hlm. 315.

menyatakan:¹⁸

على أننا غير ملتزمين للقطع وما يقرب منه في التشريع، إذ هو منوط بالظن. وإنما أردت أن تكون ثلة من القواعد القطعية ملجأً نلجأ إليه عند الإختلاف والمكابرة.

Kami tidak memaksakan diri berpegang pada yang pasti atau yang mendekati pasti dalam syariat, karena syariat itu sendiri bergantung pada zan. Maka sesungguhnya yang saya kehendaki adalah agar sekumpulan kaidah yang pasti itu dijadikan tempat kembali, yang mana kita merujuk padanya ketika terjadi beda pendapat.

Menyimak diskusi ini, tampaknya ada yang tidak tercakup jika berpegang pada teori tekstual saja (teori *rujū‘ ilā aṣl mu‘ayyan*). Dan akan ada yang tertinggal jika berpegang pada teori kontekstual saja (teori *rujū‘ ilā uṣūl al-syarī‘at al-kulliyah*). Penulis berasumsi, ketidaktegasan al-Ghazzālī dan al-Syātibī terjadi karena standar *mulghā*-nya masalah ditumpukan oleh keduanya pada penolakan syarak. Namun ketika dalil *ẓannī* tidak bertentangan dengan kaidah umum dan dalil lain, maka tidak ada bukti penolakan syarak sehingga tidak bisa dinyatakan *mulghā*, dan sekaligus tidak bisa dinyatakan *mu‘tabar*. Jadi hanya bisa dinyatakan *mardūd* berdasar teori yang dipegang al-Ghazzālī dan al-Syātibī.

Hal ini bisa dilihat pada contoh yang dikutip oleh al-Ghazzālī dan juga al-Syātibī, yaitu kasus menghalangi mantan isteri dari hak mewarisi. Dicontohkan, seorang suami dalam masa sakitnya menjelang ajal, ia mentalak isterinya sehingga tidak memperoleh warisan. Maka ditetapkan si isteri tetap mendapat warisan. Ini dipandang sebagai putusan hukum yang berlawanan dengan maksud si suami dengan cara dikias pada kasus orang yang membunuh karena ingin segera mendapat warisan, di mana ketentuan ini ditetapkan berdasar Hadis.¹⁹ Pembunuh menjadi terhalang dari mewarisi karena dihukum dengan kebalikan maksudnya. Maka demikian pula pada kasus talak, si isteri tetap mendapat harta warisan karena menghukum dengan kebalikan maksud si suami.

¹⁸ Ibn ‘Āsyūr, *Maqāṣid...*, hlm. 39.

¹⁹ Al-Tirmizī, *Jāmi‘ al-Tirmizī* (Riyad: Dār al-Salām, 1999), hlm. 484. Diriwayatkan pada bab *farā‘id*, hadis nomor 2109. Ibn Mājah, *Sunan Ibn Mājah* (Riyad: Dār al-Salām, 1999), hlm. 381, hadis nomor 2645. Rasulullah saw. bersabda: “Pembunuh tidak mewarisi.”

Bagi al-Ghazzālī *ta'ālil* di sini tetap tinggal dalam kondisi *gharīb*, karena jenis *al-'illah* ini tidak ditemukan pada kasus lain yang sejenis.²⁰ Demikian pula al-Syāṭibī, tidak bisa menolak peristinbatan yang mengikuti *ẓann* selama ada dalil *ẓannī* yang tidak menentang *aṣl kullī*.²¹ Jadi *al-maṣlaḥat al-gharībah* tidak bisa dinyatakan *mulghā* walau dikatakan *mardūd* sebagai *maqāṣid al-Syāri'*. Lalu dengan paradigma teosentrisme, maka *al-maṣlaḥat al-gharībah* dianggap subjektif (ikut hawa nafsu) dan berstatus waham, tapi anggapan ini pun tidak bisa didialektikakan dengan nas sehingga dipulangkan kepada ijtihad.

Al-Maṣlaḥat al-Gharībah sebagai Maqāṣid al-Khalq

Memerhatikan definisi maslahat yang dikutip di awal pembahasan bab ini, diperoleh gambaran bahwa maslahat adalah kebaikan. Baik itu dalam arti denotatif (*haqīqī*) maupun konotatif (*majāzī*), baik itu bersifat lahiriah maupun batiniah, baik itu mencakup maslahat masyarakat banyak mau pun terbatas pada kelompok dan individu tertentu saja, dan semua itu merupakan sifat bagi perbuatan yang disimpulkan berdasar petunjuk syariat. Dalam hal ini, menurut Ibn 'Āsyūr, maslahat dalam dimensi tujuan syariat (*anwā' al-maṣlaḥat al-maqṣūdah min al-tasyrī'*), dapat dilihat dari tiga aspek berikut:²²

1. Pengaruhnya dalam tatanan kehidupan umat, di sini terbagi tiga jenis, yaitu *al-ḍarūriyyah*, *al-ḥājjiyyah*, dan *al-taḥsīniyyah*;
2. Aspek cakupannya (*al-kulliyah wal al-juz'iyyah*), di sini maslahat dibagi menjadi dua jenis, yaitu maslahat komunal (*al-maṣlaḥat al-'āmmah*), dan maslahat individual yang khusus (*al-maṣlaḥat al-juz'iyyat al-khāṣṣah*);
3. Dilihat dari sifat kebutuhan atasnya, di sini maslahat terbagi menjadi tiga jenis, yaitu bersifat pasti (*qaṭ'ī*), probabilitas (*ẓannī*), dan dugaan (*wahmī*).

Aspek pertama dibahas ulama dalam konteks pemeliharaan maslahat dalam dua dimensi, yaitu dimensi *wujūd* dan *'adam*. Aspek kedua dari cakupannya memberi sisi lain kuat-tidaknya pemeliharaan maslahat oleh *al-Syāri'*. Maslahat yang mencakup kebutuhan hidup komunitas masyarakat luas—secara umum—lebih diutamakan dari maslahat

²⁰ Al-Ghazzālī, *al-Mustasfā*..., hlm. 312.

²¹ Al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt*..., jld. III, hlm. 20.

²² Ibn 'Āsyūr, *Maqāṣid*..., hlm. 76.

yang hanya merupakan kebutuhan kelompok, apalagi individu.

Semua masalah yang dipelihara oleh nas partikular—baik bersifat komunal maupun individual—diklasifikasikan *uṣūliyyūn* menjadi tiga peringkat, yaitu *al-ḍarūriyyah*, *al-ḥājīyyah*, dan *al-taḥsīniyyah*. Dengan demikian dapat diasumsikan, bahwa masalah lain di luar nas tertentu juga dipelihara syariat sesuai peringkat itu. Namun perlu diingat, bahwa al-Ghazzālī menolak *al-maṣlaḥat al-mursalat* pada tingkat *al-ḥājīyyah* dan *al-taḥsīniyyah* tanpa kesaksian syarak. Al-Ghazzālī menyatakan:²³

وإذا عرفت هذه الأقسام فنقول الواقع في الرتبتين الأخيرتين لا يجوز الحكم بمجرد إن لم يعتضد بشهادة أصل إلا أنه يجري مجرى وضع الضرورات،

Apabila engkau telah mengetahui kategori-kategori ini, maka kami nyatakan bahwa dalam kenyataannya, bahwa dalam dua peringkat terakhir tidak boleh menetapkan hukum dengan semata-mata masalah jika tidak disokong oleh kesaksian asal (nas), kecuali jika berlaku dalam kondisi darurat.

Berdasar ungkapan ini, maka patut dipertanyakan apakah penolakan al-Ghazzālī cukup beralasan? Untuk menjawabnya perlu dilihat dari aspek sifat kebutuhan atas masalah di mana Ibn ‘Āsyūr membagi masalah dalam tiga jenis peringkat:²⁴

1. Masalah *qaṭ‘i*, yaitu jenis masalah yang ditunjuk oleh dalil-dalil yang tidak bisa ditakwil, contohnya ayat tentang haji.

وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ (٩٧)

Mengerjakan haji adalah kewajiban manusia terhadap Allah, yaitu (bagi) orang yang sanggup mengadakan perjalanan ke Baitullah. Barangsiapa mengingkari (kewajiban haji) maka sesungguhnya Allah Maha Kaya (tidak memerlukan sesuatu) dari semesta alam. (QS. Ali ‘Imrān [3]: 97)

Masalah *qaṭ‘i* lainnya adalah yang disimpulkan dari berbagai dalil partikular menjadi universal, seperti *al-kulliyat al-khamsah*.

²³ Al-Ghazzālī, *al-Mustasfā*..., hlm. 175.

²⁴ Ibn ‘Āsyūr, *Maqāṣid*, hlm. 85.

Termasuk juga maslahat *qat'ī* adalah sesuatu yang secara akal dapat mewujudkan maslahat yang besar, atau menolak mafsadat yang besar, seperti kebijakan Abū Bakr memerangi orang yang menolak membayar zakat.

2. Maslahat *ẓannī*, yaitu maslahat yang secara akal mencapai tingkat probabilitas tinggi, seperti sikap Abū Muḥammad ibn Abī Zayd yang menjadikan anjing sebagai penjaga rumah dalam masa-masa krisis keamanan di Kairuwan. Saat ia diingatkan bahwa itu menyimpang dari mazhab Mālik, ia menjawab: “Seandainya Imām Mālik mengalami kondisi zaman seperti sekarang, sungguh ia juga akan menempatkan anjing di pintu rumahnya.” Bagi Ibn Abī Zayd, masalah ini juga didukung oleh dalil *ẓannī*, yaitu hadis tentang larangan memutus perkara bagi seorang hakim yang sedang dalam kondisi marah.²⁵

حَدَّثَنَا آدَمُ، حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، حَدَّثَنَا عَبْدُ الْمَلِكِ بْنُ عُمَيْرٍ، سَمِعْتُ
عَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنَ أَبِي بَكْرَةَ، قَالَ: كَتَبَ أَبُو بَكْرَةَ إِلَى ابْنِهِ، وَكَانَ
بِسَجِسْتَانَ، بَأَنَّ لَا تَقْضِي بَيْنَ اثْنَيْنِ وَأَنْتَ غَضْبَانٌ، فَإِنِّي سَمِعْتُ
النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: «لَا يَقْضِيَنَّ حَكْمَ بَيْنَ اثْنَيْنِ
وَهُوَ غَضْبَانٌ»

Dari ‘Abd al-Mālik ibn ‘Umayr: “Aku mendengar ‘Abd al-Rahmān ibn Abī Bakrah berkata, bahwa Abū Bakrah menulis surat kepada anaknya yang kala itu berada di Sijistan, agar dia tidak memutuskan perkara saat dalam kondisi marah, sebab Rasulullah saw. mengatakan: “Tidak boleh seorang hakim memutus perkara antara dua orang, sedang ia dalam kondisi marah.”

3. Maslahat *wahmī*, yaitu sesuatu yang dikhayalkan (diduga) sebagai maslahat, tapi ketika diteliti ternyata mudarat. Adakala ia terbatas sebagai waham saja karena samarnya mudarat yang terkandung, contohnya penyalahgunaan opium, ganja, kokain, dan heroin. Atau karena kebaikan di dalamnya bercampur dengan mafsadat, seperti informasi Alquran tentang khamar.

²⁵ Ibn Hajar al-‘Asqalānī, *Fath al-Bārī fi Syarḥ Sahīḥ al-Bukhārī* (Kairo: Dār Maṣr, 2001), jld. XIII, hlm. 196. *Kitāb al-Aḥkām, bāb hal yaqḍī al-qāḍī...*

سَأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ
الآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ (٢١٩)

Mereka bertanya kepadamu tentang khamar dan judi. Katakanlah: “Pada keduanya itu terdapat dosa 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 [2]: 219)

Penulis melihat ketiga kategori yang dibuat Ibn ‘Āsyūr berkaitan dengan tiga syarat yang ditetapkan al-Ghazzālī, yaitu *darūrah*, *qaṭ‘iyyah*, dan *kulliyah*.²⁶ Bagi al-Ghazzālī, ketiga syarat ini hanya terwujud dalam *al-maṣlahat al-mursalah* di tingkat *al-darūriyyah*, yaitu manakala hajat hidup primer (syarat *darūrah*) orang banyak (syarat *kulliyah*) sedang terancam. Dalam kasus seperti ini, syarat *qaṭ‘iyyah* menjadi penentu dalam tahap eksekusi, sebab pastinya kebutuhan terhadap masalah merupakan dasar bertindak. Hanya saja nilai *qaṭ‘ī*-nya memiliki dua sisi pandang, pertama kepastiannya sebagai hal yang dikehendaki syariat, dan kedua kepastian terwujudnya masalah.

Jika sesuatu dapat dipastikan sebagai *maqāṣid al-syarī‘ah* berdasar nas tertentu, maka keterwujudan masalah padanya tidak diragukan lagi.²⁷ Sementara sesuatu yang dipandang masalah oleh akal (*wahm*), belum dapat dipastikan mewujudkan masalah. Oleh karena itu bagi al-Ghazzālī, sifat *qaṭ‘ī* keterwujudan masalah hanya dapat ditolerir pada *al-maṣlahat al-mursalah* tingkat kebutuhan primer (*darūriyyah*). Hal ini jelas karena kondisi mudarat itu sendiri yang memberi jaminan bagi dibolehkannya keringanan-keringanan tertentu secara *syar‘ī*, dasarnya adalah keberlakuan *rukḥṣah*.

Adapun pada tingkat *al-ḥājīyyah* dan *al-taḥṣīniyyah*, sifat masalah yang dipersepsikan secara akal tidak bisa dinyatakan *qaṭ‘ī*. Padahal yang namanya hukum syariat haruslah ditetapkan berdasarkan *khiṭāb* Allah, maka jelaslah dibutuhkan kesaksian syarak sebagai dasar

²⁶ Al-Ghazzālī, *al-Mustasfā...*, hlm. 176.

²⁷ Ibn ‘Abd al-Salam, *Qawā‘id al-Aḥkām...*, jld. II, hlm. 94.

nilai *syar'ī*-nya.²⁸ Tetapi *aṣl mu'ayyan* yang disyaratkan al-Ghazzālī pada *al-ḥājīyyah* dan *al-taḥsīniyyah* juga tidak lepas dari masalah, sebab umumnya nas partikular pada tataran ini bersifat *zannī*, jadi kesaksian syarak ini juga bersifat *zannī*. Dengan demikian diperlukan *murajjih* untuk menguatkan salah satu dari keduanya. Dari itu Ibn 'Āsyūr mengkritik keraguan al-Ghazzālī, sebab nyatanya maslahat partikular dapat ditetapkan lewat tiga jalan, Pertama, melalui dalil-dalil *aṣl* bagi *qiyās*, kedua, lewat penelusuran *al-'illah*, dan ketiga dengan sahnya keserupaan. Ibn 'Āsyūr menyatakan:²⁹

لأن جزئيات المصالح قد يطرق الاحتمال: (١) إلى أدلة أصول أقياستها. (٢) وإلى تعيين الأوصاف التي جعلت مشابقتها فيها بسبب الإلحاق والقياس وهي الأوصاف المسماة بالعلل. (٣) وإلى صحة المشابهة فيها.

Karena sesungguhnya partikularitas maslahat kadang kala disusupi keraguan: (1) pada dalil-dalil asal kias; (2) pada saat menentukan sifat-sifat yang dijadikan keserupaan padanya sebagai sebab menghubungkan dan mengiaskan, yaitu sifat-sifat yang disebut *al-'illah*; (3) pada kesahihan penyerupaan.

Ketiga jalan yang disebut Ibn 'Āsyūr itu juga berlaku pada *al-ḥājīyyah* dan *al-taḥsīniyyah*, jadi tidak khusus pada *al-darūriyyah* saja. Maka sifat *zannī* dalil (*aṣl mu'ayyan*) membuat *syahādah* syarak tidak lebih kuat dibanding maslahat yang dicapai tanpa *aṣl mu'ayyan*. Mengingat kebutuhannya untuk dasar tindakan, maka sifat *qaṭ'ī* sebagai evidensi yang ditetapkan berdasar kaidah *al-kulliyyah* sudah cukup memadai. Dari itu tingkat kebutuhan pada *al-ḥājīyyah* dapat ditetapkan dengan *al-maṣlaḥat al-mursalah*.³⁰ Hujah Ibn 'Āsyūr ini telah memperluas *al-maṣlaḥat al-mu'tabarah* yang sebelumnya dibatasi al-Ghazzālī

²⁸ Al-Ghazzālī, *al-Mustafā...*, hlm. 176. Dalam hal *al-darūriyyah* saja maslahat yang dipikir manusia belum tentu benar. Misalnya orang yang kelaparan harus mempertahankan hidupnya, lalu apakah maslahat jika ia mengiris sedikit daging pahanya untuk dimakan? Keterwujudan maslahat dalam kasus ini tidak bisa dibenarkan sehingga bisa disebut sebagai waham saja.

²⁹ Ibn 'Āsyūr, *Maqāṣid...*, hlm. 82.

³⁰ Ibn 'Āsyūr, *Maqāṣid...*, hlm. 85. Ibn 'Āsyūr merumuskan bahwa pastinya kebutuhan dapat dinyatakan dengan tiga jalan: 1) nas partikular yang tidak bisa ditakwil; 2) nas-nas partikular yang digeneralisasi menjadi kaidah universal; 3) *al-maṣlaḥat al-mursalah*.

hanya dengan standar *rujū‘ ilā aṣl mu‘ayyan* menjadi *rujū‘ ila uṣūl al-syarī‘at al-kulliyyah*.

Sebagaimana diketahui, al-Ghazzālī, dan *uṣūliyyūn* lainnya membagi masalahat menjadi *al-maṣlaḥat al-mu‘tabarah*, *al-maṣlaḥat al-mursalah* dan *al-maṣlaḥat al-mulghāh*. Adapun pada kategori Ibn ‘Āsyūr di atas—menurut al-Khādīmī—apa yang disebut oleh Ibn ‘Āsyūr sebagai *al-maṣlaḥat al-wahmiyyah* merupakan *al-maṣlaḥat al-mulghāh* dalam istilah *uṣūliyyūn* lain.³¹ Jika dibandingkan dengan kategori *al-munāsib* dari al-Ghazzālī,³² terlihat *ma‘nā al-munāsib al-maṣlaḥī* disatukan oleh Ibn ‘Āsyūr dengan *ma‘nā al-munāsib al-mū‘assir* dan *ma‘nā al-munāsib al-mulā‘im* dalam kategori masalahat yang kebutuhan atasnya bersifat pasti (*qat’ī*). Lebih jelas hal ini bisa dilihat sebagaimana tergambar dalam tabulasi berikut:

Tabel I. Perbandingan Kategori Masalahat menurut Ibn ‘Āsyūr dan al-Ghazzālī

No.	Kategori Ibn ‘Āsyūr	Kategori al-Ghazzālī	
		<i>Ma‘nā al-Munāsib</i>	Kategori Masalahat
1.	<i>Al-Maṣlaḥat al-Qaṭ‘iyyah</i>	<i>Ma‘nā al-Munāsib al-Mū‘assir</i>	<i>Al-Maṣlaḥat al-Mu‘tabarah</i>
		<i>Ma‘nā al-Munāsib al-Mulā‘im</i>	
		<i>Ma‘nā al-Munāsib al-Maṣlaḥī</i>	<i>Al-Maṣlaḥat al-Mursalah</i>
2.	<i>Al-Maṣlaḥat al-Zanniyyah</i>	<i>Ma‘nā al-Munāsib al-Gharīb</i>	<i>Al-Maṣlaḥat al-Gharībah (Mardūd)</i>
3.	<i>Al-Maṣlaḥat al-Wahmiyyah</i>	-	<i>Al-Maṣlaḥat al-Mulghāh</i>

Tabulasi ini menunjukkan perbedaan cara pandang kedua tokoh itu. Al-Ghazzālī menerima *al-maṣlaḥat al-mursalah* pada tataran *ḍarūriyyah* saja, karena kondisi *ḍarūrah* memberi *rukḥṣah*. Adapun Ibn ‘Āsyūr melihat masalahat sebagai sifat perbuatan yang mengantar pada kebaikan sehingga *al-maṣlaḥat al-mursalah* pada tataran *al-ḥājiyyah* dan *al-taḥsīniyyah* tidak berbeda dari *al-ḍarūriyyah*. Jadi keraguan al-Ghazzālī terhadap *al-maṣlaḥat al-mursalah* semata-mata disebabkan oleh teori *rujū‘ ilā aṣl mu‘ayyan* di bawah paradigma teosentrisme. Padahal *aṣl mu‘ayyan* hanya menunjukkan bahwa *al-Syarī‘* juga memerhatikan

³¹ Nūr al-Dīn ibn Mukhtār al-Khādīmī, *‘Ilm al-Maqāṣid al-Syarī‘ah* (Riyad: Maktabah al-‘Ubaykān, 2001), hlm. 73.

³² Al-Ghazzālī, *al-Mustaṣfā...*, hlm. 315.

kausa efisien (*al-‘illah*) di samping kausa finalis (*al-‘illat al-ghā’iyyah*). Seperti dinyatakan al-Būṭī, dalil kias merupakan maslahat umum, dan ditambah dengan atribut yang sesuai dengannya (*al-waṣf al-munāsib*).³³

Cara pandang Ibn ‘Āsyūr ini sekaligus menunjukkan kerancuan pemikiran al-Syāṭibī, sebab *al-maṣlahat al-gharībah* dinyatakan *mardūd* dan tidak ada oleh al-Syāṭibī.³⁴ *Al-Maṣlahat al-gharībah* adalah dalil *zannī* yang tidak ada *syahadah* dari *aṣl* yang *qaṭ’ī*, dan tidak bertentangan dengan *aṣl* yang *qaṭ’ī*. Oleh Ibn ‘Āsyūr, maslahat jenis ini dimasukkan menjadi *al-maṣlahat al-zanniyyah*, sebagaimana terlihat dalam tabulasi berikut:

Tabel II. Perbandingan Kategori Maslahat menurut Ibn ‘Āsyūr dan al-Syāṭibī

No.	Kategori Ibn ‘Āsyūr	Kategori al-Syāṭibī	
		Al-Maṣlahat	Kategori al-Maṣlahat
1.	<i>Al-Maṣlahat al-Qaṭ’iyyah</i>	Dalil yang <i>qaṭ’ī</i> (<i>mutawatir ma’nā</i>)	<i>Al-Maṣlahat al-Mu’tabarah</i>
		Dalil <i>zannī</i> yang kembali kepada <i>aṣl</i> yang <i>qaṭ’ī</i>	<i>Al-Maṣlahat al-Mursalah</i>
2.	<i>Al-Maṣlahat al-Zanniyyah</i>	Dalil <i>zannī</i> yang tidak ada <i>syahadah</i> dari <i>aṣl</i> yang <i>qaṭ’ī</i> , dan tidak bertentangan dengan <i>aṣl</i> yang <i>qaṭ’ī</i>	<i>Al-Maṣlahat al-Gharībah (ghayr maujūd)</i>
3.	<i>Al-Maṣlahat al-Wahmiyyah</i>	Dalil <i>zannī</i> yang bertentangan dng <i>aṣl</i> yang <i>qaṭ’ī</i>	<i>Al-Maṣlahat al-Mulghāh</i>

Melihat tabulasi di atas, kiranya cukup beralasan jika Ibn ‘Āsyūr memasukkan *al-maṣlahat al-mursalah* dalam kategori *al-maṣlahat al-qaṭ’iyyah*. Benar *syahādat al-syar’* atas maslahat menjadi dasar menyatakan kebenaran suatu maslahat sebagai tujuan syariat, tapi itu tidak harus secara tekstual, kaidah *kulliyyah* juga dapat dijadikan *syāhid*. Menurut Muḥammad Sa’id Ramaḍān al-Būṭī, sesuatu dapat dinyatakan maslahat secara *syar’ī* jika memenuhi lima syarat berikut:³⁵

³³ Al-Būṭī, *Dawābiṭ al-Maṣlahah* ..., hlm. 191.

³⁴ Al-Syāṭibī, *al-Muwafaqat*..., jld. III, hlm. 19. Bahkan terkesan ada kontradiksi dalam pernyataan al-Syāṭibī, sebab setelah menyatakan *al-maṣlahat al-gharībah* tidak ada, ia juga menyatakannya sebagai lapangan ijtihad.

³⁵ Al-Būṭī, *Dawābiṭ al-Maṣlahah* ..., hlm. 105.

1. Masuk dalam tujuan syariat berdasar kategori *darūriyyah*, *hajīyyah*, *taḥsīniyyah*;
2. Tidak bertentangan dengan Alquran;
3. Tidak bertentangan dengan Sunah;
4. Tidak bertentangan dengan kias, yaitu maslahat yang diterima, atau *al-maṣlahat al-mursalah*;
5. Tidak meruntuhkan maslahat yang lebih utama, atau yang setara dengannya.

Kelima syarat yang diajukan al-Būṭī ini cukup aman bagi *al-maṣlahat al-mursalah* yang kuat dinyatakan sebagai *maqāṣid al-Syārī*.³⁶ Tetapi masih ada persoalan ketika berhadapan dengan dalil-dalil *ẓannī* yang tidak bertentangan dengan kaidah umum yang *qaṭʿī*. Al-Syāṭibī menganggapnya bagian dari *al-maṣlahat al-mursalah* yang ditolak tanpa kesaksian *aṣl muʿayyan*,³⁶ padahal maslahat jenis ini tidak dapat dinyatakan *mulghāh*. Maka bagi Ibn ʿĀsyūr, cukup beralasan mengategorikan *al-maṣlahat al-gharībah* sebagai *al-maṣlahat al-ẓanniyyah*. Dengan demikian, Ibn ʿĀsyūr telah menjangkau apa yang luput dari al-Ghazzālī dan al-Syāṭibī, yaitu *al-maṣlahat al-gharībah* sebagai *al-maṣlahat al-ẓanniyyah*.

Di sisi lain, pendirian al-Syāṭibī berkonsekuensi pada pengguguran dalil *ẓannī* yang dianggap bertentangan dengan kaidah *kulliyyah*, atau setidaknya mengasumsikan adanya pertentangan nas dengan maslahat. Padahal seperti dikatakan al-Būṭī, tidak mungkin nas bertentangan dengan maslahat, sebab isi yang terkandung dalam suatu wadah tidak bisa tetap eksis jika wadahnya sendiri dihancurkan.³⁷

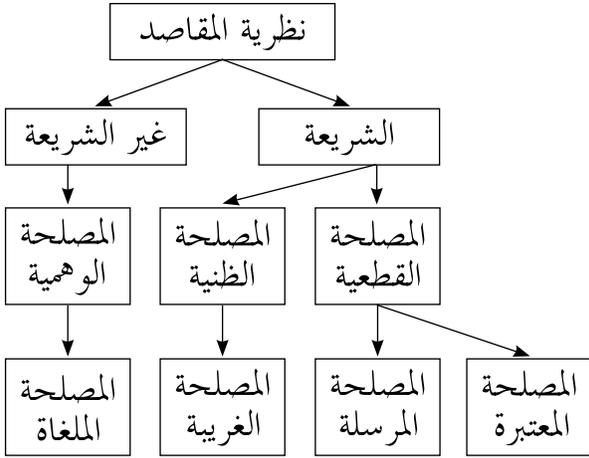
Adapun al-Ghazzālī kadangkala menyebutnya sebagai *al-istiḥsān* dalam arti berfatwa tanpa dalil, dan juga disebutnya sebagai *al-maṣlahat al-gharībah*.³⁸ Hal ini berakibat pada pengabaian realitas maslahat yang dihadapi umat di waktu dan tempat berbeda. Bagi penulis, luputnya *al-maṣlahat al-gharībah* (*al-maṣlahat al-ẓanniyyah*) sudah cukup beralasan menyatakan ekstremnya pendirian al-Ghazzālī dan al-Syāṭibī, sehingga perlu moderasi. Adapun Ibn ʿĀsyūr dapat

³⁶ Al-Syāṭibī, *al-ʿItisām*, jld. II, hlm. 452.

³⁷ Al-Būṭī, *Dawābiṭ al-Maṣlahah* ..., hlm. 118.

³⁸ Al-Ghazzālī, *al-Mustaṣfā*..., hlm. 315.

dinyatakan telah berhasil memoderasi sebagaimana digambarkan pada diagram berikut:



Gb 2. Maslahat sebagai *Maqāṣid* menurut Ibn ‘Āsyūr

Memerhatikan pembahasan di atas, *al-maṣlaḥat al-mursalah* cukup beralasan untuk diteguhkan sebagai *al-maṣlaḥat al-qat’iyyah*, apalagi pada tingkat *darūriyyah* dan *hājīyyah* yang naik ke tingkat *darūriyyah*. Dengan kata lain, *al-maṣlaḥat al-mursalah* sebagai *maqāṣid al-Syārī* bukan lagi spekulasi, tapi telah menjadi suatu pengetahuan sistematis. Maka tinggal lah satu persoalan yang harus dituntaskan, yaitu sikap Ibn ‘Āsyūr yang memasukkan *al-maṣlaḥat al-zanniyyah* dalam *maqāṣid al-syārī’ah*.

Penulis melihat, tidak cukup alasan jika *al-maṣlaḥat al-zanniyyah* dikategorikan sebagai *maqāṣid al-syārī’ah*. Sebab Ibn ‘Āsyūr menawarkan teori yang menjadikan kelompok kaidah-kaidah *qat’iyyah* itu sebagai tempat kembali (*maljī*) saat terjadi pertentangan.³⁹ Padahal *al-maṣlaḥat al-gharībah* tidak dipayungi oleh dalil yang memadai, baik berupa nas mau pun kaidah umum. Berpijak pada fakta ini maka pembahasan berikut mencoba mengkritisnya.

Langkah Ibn ‘Āsyūr yang menjadikan *al-maqāṣid al-syārī’at al-khāṣṣah* sebagai dasar perluasan hukum meniscayakan penggunaan induksi tidak sempurna (*al-istiqrā’ al-nāqīṣ*). Jadi ia menolak pandangan serba *qat’ī* seperti diskursus *uṣul al-syārī’ah* yang menurut al-Syāṭibī bersifat

³⁹ Ibn ‘Āsyūr, *Maqāṣid...*, hlm. 39.

qaṭʿī karena menggunakan induksi sempurna (*al-istiqrāʿ al-tāmm*).⁴⁰ Menurut Gallagher, induksi sempurna tidak memiliki pengecualian dan sekaligus tidak menarik. Sebab ia hanya berupa penyimpulan, bukan mengembangkan ilmu. Induksi tidak lengkap lebih penting dan lebih memusingkan, sebab penalaran ini melibatkan suatu proses melewati pertimbangan dari beberapa ke semua.⁴¹

Berdasar hasil eksplorasi terhadap nas yang mengatur berbagai tindakan dalam satu jenis *maqāṣid al-syarīʿat al-khāṣṣah*, timbul zan bahwa perbuatan sejenis yang tidak diatur dengan nas juga dituju syariat. Ibn ʿĀsyūr menyatakan:⁴²

وكيف يخالف عالم في وجوب اعتبار جنسها على الجملة وبدون
دخول في التفاصيل ابتداء؟

Bagaiman seorang alim bisa menolak tentang keharusan iktibar genus atau keseluruhan tanpa masuk pada detil lebih dahulu?

Inilah dasar keberlakuan *al-istiqrāʿ al-nāqis*, sebab zan berpijak pada kebenaran koherensif yang mengandaikan bahwa kebenaran pada pernyataan-pernyataan sebelumnya juga berlaku kemudian. Model operasional seperti ini disebut *al-qiyās al-kullī*, yaitu menghubungkan suatu kejadian dengan yang sebanding berdasar kesamaan tujuan umum, seperti pemeliharaan agama.⁴³ Sikap Ibn ʿĀsyūr ini sejalan dengan pandangan al-Ghazzālī, bahwa *istiqrāʿ* boleh dijadikan pegangan pada perkara-perkara *fiqhīyyah*, tapi tidak pada masalah *yaqīniyyāt*. Dalam kitab *Maqāṣid al-Falāsifah*, Imam al-Ghazzālī menyatakan sebagai berikut:⁴⁴

⁴⁰ Ibn ʿĀsyūr, *Maqāṣid...*, hlm. 39.

⁴¹ Kenneth T. Gallagher, *The Philosophy of Knowledge* (New York: Sheed and Ward, 1964, hlm. 207. The only thing is, I “reason” here in only the weakest sense, for all I am doing is stating succinctly what I already know. I have not advanced my knowledge, but only summed it up. Therefore, while this complete induction is unexceptionable, it is also uninteresting, since if our knowledge were confined to it, we would not progress at all. Incomplete induction is much more important and also much more puzzling. For it seems to involve a process of passing from “some to all,” a process against which formal logic has consistently warned us.

⁴² Ibn ʿĀsyūr, *Maqāṣid...*, hlm. 82.

⁴³ Nūr al-Dīn ibn Mukhtār al-Khādimī, *al-Ijtihād al-Maqāṣidi; Ḥujjiyātuhu, Dawābīṭuhu, wa Majālātuhu* (Qatar: Kitāb al-Ummah, 1998), jld. I, hlm. 117.

⁴⁴ Al-Ghazzālī, *Maqāṣid al-Falāsifah*, tahkik: Sulaymān Dunyā, cet. II (Kairo: Dār al-Maʿārif, 1960), hlm. 90.

و في الفقهيات كلما كان الاستقراء أشد استقصاء، وأقرب إلى الاستيفاء، كان أكد في تغليب الظن.

Dan pada masalah *fiqhīyyah*, manakala *istiqrā'* mencapai hasil maksimal, dan dekat pada capaian hasil, maka ia cukup kuat dalam penguatan zan.

Dengan demikian, argumen al-Syayrazī; bahwa sifat tertentu pada perbuatan telah ada jauh sebelum pensyariaan, tapi hukum baru ada setelah *khiṭāb*,⁴⁵ sekarang dapat dijawab. Bahwa *khiṭāb* pada perbuatan yang *maqāsid*-nya sejenis, juga berlaku pada perbuatan sejenis yang tidak ada *khiṭāb*.

Sumbangsih Ibn 'Āsyūr dalam hal ini adalah mendekatkan *maqāsid* dengan realitas sehingga dimungkinkan penggunaan *al-istiqrā' al-nāqis*. Masalahnya sekarang, bagaimana *al-maṣlaḥat al-gharībah* dapat dinyatakan sebagai *maqāsid al-syarī'ah*, sementara tidak ada *aṣl kullī* yang mencakupnya? Jika diandaikan *al-maṣlaḥat al-gharībah* bisa menjadi *maqāsid al-syarī'ah* dengan menerapkan *al-istiqrā' al-nāqis*, ini berarti mengasumsikan kebenaran *maqāsid* pada jenis kasus yang dicakup oleh satu kaidah juga berlaku pada kasus di luar jenisnya. Jika ini yang menjadi asumsi dasar untuk menyatakan *al-maṣlaḥat al-gharībah* sebagai *maqāsid al-syarī'ah*, maka asumsi ini sangat lemah. Sebab kebenaran koherensif itu sendiri tidak menjamin kebenaran dalam kasus lain yang sejenis, apalagi kasus yang di luar jenisnya.

Menurut A. C. Ewing, untuk mengatakan bahwa A melekat pada B, sama saja dengan mengatakan bahwa A konsisten dengan B, atau bahwa A pasti mengikuti B, atau sesuatu yang lebih kompleks yang bisa didefinisikan dalam istilah konsistensi atau “niscaya mengikuti.” Tetapi gagasan-gagasan ini sendiri sudah terlebih dahulu mengasumsikan gagasan kebenaran. Mengatakan bahwa A konsisten dengan B sama saja dengan mengatakan bahwa A dan B mungkin sama-sama benar; mengatakan bahwa A pasti mengikuti B sama saja dengan mengatakan bahwa jika B benar, maka A pasti benar. Oleh karena itu, tampaklah bahwa siapa pun yang mendefinisikan kebenaran dari sisi koherensi, berarti sedang mendefinisikan kebenaran dari sisi

⁴⁵ Al-Syayrazī, *al-Luma' fi Uṣūl al-Fiqh* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003), hlm. 105.

kebenaran itu sendiri, sehingga membuat suatu lingkaran. Akhirnya, sangatlah jelas bahwa penilaian-penilaian dianggap benar bukan karena keterkaitan mereka dengan penilaian-penilaian yang lain, melainkan karena keterkaitan mereka dengan sesuatu yang objektif yang bukan merupakan penilaian itu sendiri. Hal ini akan membawa kita kembali pada teori korespondensi mengenai kebenaran.⁴⁶

Merujuk analisis Ewing di atas, maka jelas tidak cukup alasan untuk mempertahankan *al-maṣlaḥat al-gharībah* sebagai *maqāṣid al-syarī'ah*. Dari itu lebih tepat jika teori *maqāṣid* dikonsepsikan sebagai *al-maqāṣid al-syar'iyah*. Dengan demikian *maqāṣid al-khalq* yang berupa *al-maṣlaḥat al-gharībah* dapat dicakup oleh teori *al-maqāṣid al-syar'iyah* tanpa mengalami kontradiksi terminologi. Di sisi lain, jika *al-maṣlaḥat al-gharībah* menjadi bagian dari *maqāṣid al-syarī'ah*, maka nama *maqāṣid al-syarī'ah* menjadi *majāzī*. Sebaliknya jika ia disebut sebagai *al-maqāṣid al-syar'iyah*, maka penamaan secara *majāzī* bisa ditinggalkan dan kembali pada penamaan secara *ḥaqīqī*. Merujuk pada kaidah *uṣūliyyah* yang disepakati para ulama, bukankah yang *ḥaqīqī* harus diutamakan dari yang *majāzī*?

Untuk bisa memoderasi problematika ini, maka perlu dilakukan kajian mendalam tentang fitrah. Sebab jika terbukti fitrah itu terpelihara dari penyimpangan, maka fitrah dapat dipertimbangkan sebagai bagian dari *al-maqāṣid al-syar'iyah*.

Fitrah sebagai Asas *Maqāṣid al-Khalq*

Menurut Ibn 'Āsyūr, teori *maqāṣid* didasarkan pada atribut syariat terbesar, yaitu fitrah sesuai firman Allah dalam surat al-Rum:

فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ
لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقِيمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ (الروم : ٣٠)

Maka hadapkanlah wajahmu dengan lurus kepada Agama (Allah); (tetaplah atas) fitrah Allah yang telah menciptakan manusia menurut fitrah itu. Tidak ada perubahan pada fitrah Allah. (Itulah) agama yang lurus tetapi kebanyakan manusia tidak mengetahui. (Q.S. al-Rum [30]: 30).

Ayat ini memerintahkan umat agar tetap dalam agama Islam yang

⁴⁶ Ewing, A. C., *Persoalan-persoalan Mendasar Fisafat*, terj. Uzair Fauzan dan Fika Iffati Farikha, cet. II (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), hlm. 82.

mana manusia diciptakan dalam fitrah Islam. Menurut Ibn ‘Āsyūr, maksud kata agama (*al-dīn*) di sini mencakup keseluruhan ajaran Islam, baik akidah mau pun syariat.⁴⁷ Berbeda dengan Fakhr al-Dīn al-Rāzī dan al-Bayḍawī, keduanya membatasi makna fitrah Islam dalam bidang akidah saja.⁴⁸ Namun redaksi ayat mendukung penafsiran Ibn ‘Āsyūr, sebab ayat sebelumnya berbicara tentang syirik yang harus dijauhi umat. Lalu kata “*fa aqim*” adalah perintah agar manusia mengikuti agama fitrah ini dan meninggalkan segala bentuk kekufuran. Penafsiran Ibn ‘Āsyūr ini senada dengan al-Zamakhsyarī, bahwa Allah menciptakan manusia dengan potensi yang membuatnya bisa menerima ajaran tauhid, dan ajaran Islam lainnya.⁴⁹

Menurut Ibn Manẓūr, fitrah berarti penciptaan (*al-khalq*), sebagaimana bunyi Hadis “*Kullu mawlūd yūlad ‘alā al-ḥiṭrah.*”⁵⁰ Ada pun secara terminologis, al-Jurjānī menyatakan fitrah sebagai penciptaan manusia yang dipersiapkan untuk dapat menerima agama.⁵¹ Adapun Ibn ‘Āsyūr memilah terminologi fitrah dalam konteks umum dan khusus. Secara umum fitrah adalah suatu tatanan yang dijadikan Allah pada setiap makhluknya. Ia menyatakan:⁵²

الفطرة: الخلق، أي النظام الذي أوجده الله في كل مخلوق. ففطرة الإنسان هي ما فطر، أي خلق عليه الإنسان ظاهرا وباطنا أي جسدا وعقلا

Fitrah adalah penciptaan, artinya suatu tatanan yang diadakan Allah pada setiap makhluk. Adapun fitrah manusia adalah sesuatu yang dijadikan sejak semula, artinya manusia diciptakan oleh Allah berdasar fitrah itu, baik lahir maupun batin, artinya jasad dan akal.

Ditambahkan, bahwa berjalan dengan kaki adalah fitrah jasad, maka berjalan dengan tangan berarti mengingkari fitrah. Adapun

⁴⁷ Ibn ‘Āsyūr, *Maqāṣid...*, hlm. 54. Ibn ‘Āsyūr, *Uṣūl al-Niẓām al-Ijtīmā’ī fī al-Islām*, cet. II (Tunisia: al-Syirkah al-Tūnisīyyah li al-Tawzī‘, 1985), hlm. 17.

⁴⁸ Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Tafsīr al-Kabīr* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.th.), jld. I, hlm. 43. Al-Bayḍawī, *Tafsīr al-Bayḍawī* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.th.), jld. I, hlm. 87.

⁴⁹ Al-Zamakhsyarī, *Tafsīr al-Kasasyāf* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.th.), jld. I, hlm. 43.

⁵⁰ Ibn Manẓūr, *Lisān al-‘Arab*, jld. VII, hlm. 125.

⁵¹ Al-Jurjānī, *Kitāb al-Ta’rīfāt* (Singapura: al-Ḥarāmīn, t.th.), hlm. 168.

⁵² Ibn ‘Āsyūr, *Maqāṣid...*, hlm. 55.

penyimpulan berdasar prinsip kausalitas secara rasional merupakan fitrah akal manusia, maka penyimpulan yang tidak rasional adalah pengingkaran terhadap fitrah.

Menurut M. ‘Usman Najati, dalam fitrah penciptaan manusia terdapat kesiapan alamiah untuk memahami keindahan ciptaan Allah dan menjadikannya bukti tentang adanya Allah.⁵³ Ini senada dengan pandangan Ibn ‘Āsyūr, bahwa fitrah dalam konteks khusus berkaitan langsung dengan fitrah Islam sebagai agama, dari itu ia juga berbicara dalam konteks fitrah pensyariat Islam. Dalam hal ini, Ibn ‘Āsyūr, menyimpulkan bahwa fitrah Islam adalah fitrah ‘*aqliyyah*. Artinya, seluruh ajaran Islam—baik akidah, maupun syariat—merupakan perkara ‘*aqliyyah*, atau sesuai dengan apa yang mampu ditangkap dan dibenarkan oleh akal.⁵⁴

Adapun fitrah manusia adalah suatu keadaan di mana akal manusia diciptakan dalam keadaan bersih, tidak bercampur dengan kerancuan (*al-ra‘ūnāt*) dan kebiasaan buruk. Bagi Ibn ‘Āsyūr, inilah maksud dari kata “*fiṭrat Allāh allatī faṭara al-nās ‘alayha*” dalam ayat 30 surat al-

⁵³ M. ‘Usman Najati, *Al-Qur’an dan Ilmu Jiwa*, terj. Ahmad Rofi‘i ‘Usmani (Bandung: Pustaka, 1985), hlm. 40.

⁵⁴ Ibn ‘Āsyūr, *Maqāsid...*, hlm. 55. Ia mengutip pendapat Ibn Sinā dalam kitab *al-Najāh*, bahwa manusia mendapati dirinya terwujud di dunia ini dalam kondisi berakal. Andai manusia tidak mendengar suatu pendapat, mazhab, tidak bergaul, dan tidak mengenal politik, tapi ia bisa menyaksikan sesuatu yang terindera, maka manusia akan menangkap suatu kesan (*al-hāl*), lalu kesan itu bertentangan dengan keraguan yang muncul dari dalam dirinya. Dalam hal ini, jika kesan itu memungkinkan untuk diragui, maka fitrah tidak menerimanya, sebaliknya jika kesan itu tidak mungkin diragui, maka fitrah menerima. Menurut Ibn Sinā, tidak semua yang diterima oleh fitrah manusia dapat dinyatakan benar, tetapi yang benar adalah fitrah yang terkuat, yaitu sesuatu yang dinamakan akal (rasionalitas).

Ada pun fitrah pikiran (*fiṭrat al-ḥihn*) kadang kala—secara umum—membawa pada kekeliruan, terutama pada hal-hal non inderawi. Maka fitrah yang benar adalah proposisi dan pandangan-pandangan umum terpuji yang diterima sebagai kebenaran, baik penerimaan umum (*syahādat al-kullī*), atau diterima kebanyakan orang (*syahādat al-akṣar*), diterima oleh ulama (*syahādat al-‘ulamā’*), atau diterima oleh pemuka masyarakat (*syahādat al-afāḍil*). Sementara opini umum (*al-ḥa‘i‘āt*), tidak serta merta menjadi benar secara fitrah karena diterima orang banyak. Opini umum tidak diawali oleh rasionalitas (*‘aqlī*) atau dugaan (*wahmī*), tapi terjadi karena melekat dalam jiwa berdasar kebiasaan sejak kecil, oleh karena itu ia bukan fitrah. Bisa saja opini umum diterima karena disenangi (*maḥabbāt al-tasālum*) atau pura-pura (*iṣtinā’*), keduanya dibutuhkan manusia. Kadang kala ia dimotivasi oleh sesuatu yang bersumber dari akhlak manusia, seperti rasa malu, dan peri kemanusiaan (*iṣtinās*). Opini bisa mewakili pandangan orang banyak (*istiqrā’*), atau pendapat satu orang yang dikemas sedemikian rupa sehingga terkesan benar.

Rum. Hal ini cocok dengan jiwa orang-orang yang diberi kelebihan oleh Allah sebagaimana firman-Nya dalam surah al-Tin berikut ini:

لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ (٤) ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ
(٥) إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ (٦)

Sesungguhnya Kami telah menciptakan manusia dalam bentuk yang sebaik-baiknya (4), kemudian kami kembalikan dia ke tempat yang serendah-rendahnya (neraka) (5), kecuali orang-orang yang beriman dan beramal saleh, maka bagi mereka pahala yang tiada putus-putusnya (6). (QS. al-Tin [95]: 4-6).

Menurut Ibn ‘Āsyūr, maksud kata *taqwīm* dalam ayat 4 surat al-Tin adalah fitrah penciptaan akal manusia (*taqwīm al-‘aql*), bukan fitrah penciptaan fisik manusia (*taqwīm al-ṣūrah*).⁵⁵

Adapun Fitrah Islam yang mendasar adalah sesuatu yang di atasnya manusia diciptakan guna memakmurkan alam ini. Fitrah membuat manusia patut mengemban tugas menata alam sesempurna mungkin. Itulah yang dikandung Islam, sesuatu yang dikehendaki oleh Allah untuk menjadikan alam ini indah setelah terjadi kerusakan.⁵⁶ Namun sebagaimana dikutip sebelumnya, al-Ghazzālī cenderung melihat fitrah manusia secara negatif, bahwa manusia cenderung destruktif.⁵⁷ Lalu benarkah sifat destruktif merupakan bagian dari fitrah manusia sehingga fitrah mengandung konotasi negatif?

Menghadapi pertanyaan ini penulis setuju dengan pendapat Erich Fromm (1900-1980 M)⁵⁸ yang membantah dugaan kebanyakan

⁵⁵ Muḥammad al-Tāhir ibn ‘Āsyūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr* (Tunisia: Dār al-Tūnīsiyyah, 1984), jld. XXX, hlm. 424. Maksud kata *taqwīm* dalam ayat adalah penciptaan akal (*taqwīm al-‘aql*) yang merupakan landasan akidah yang benar, dan amalan yang saleh. Ada pun maksud kalimat *radadnāhu asfalā sāfilīn*, adalah berbaliknnya manusia melakukan perbuatan hina karena akidah yang rusak, dan perbuatan tercela. Kata *taqwīm* dalam ayat tidak bisa diartikan penciptaan rupa manusia (*ṣūrah*), karena rupa manusia tidak berubah menjadi rendah. Lagi pula yang dikecualikan (*istisnā’*) dalam ayat adalah sifat iman (*illā al-lazīna āmanū*), jadi tidak mungkin pengecualian itu dari hal yang lahiriah, karena tidak ada pengkhususan sifat iman dan amal saleh kepada rupa yang cantik saja.

⁵⁶ Ibn ‘Āsyūr, *Maqāṣid*..., hlm. 56.

⁵⁷ Al-Ghazzālī, *Ihyā’ ‘Ulūm al-Dīn* (Kairo: Maktabah al-Tawfiqīyyah, t.th.), jld. I, hlm. 34.

⁵⁸ Nama lengkapnya Erich Pinchas Fromm, lahir di Frankfurt am Main, 23 Maret 1900. Ia meraih gelar doktor dari Universitas Heidelberg pada tahun

ilmuwan bahwa sifat destruktif adalah fitrah manusia.⁵⁹ Sampai abad modern ilmuwan masih mengira kekerasan sebagai sifat bawaan manusia. Namun penelitian yang lebih belakangan membuktikan kesimpulan sebaliknya. Erich Fromm dalam buku *The Anatomy of Human Destructiveness* (terbit 1973) membuktikan bahwa agresi destruktif bukan sifat bawaan lahir manusia. Kesimpulan ini bukan sekadar spekulasi subjektif, tapi dibuktikannya secara ilmiah dengan sumbangan temuan berbagai bidang ilmu.

1922, dan bermigrasi ke Amerika Serikat pada tahun 1934. Ia pernah menjabat sebagai profesor luar biasa di Bennington College, Vermont, tahun 1951. Fromm meninggal pada tanggal 18 Maret 1980, dikremasi di Bellizona, Swiss. Nur Iman Subono, *Erich Fromm; Psikologi Sosial Materialis yang Humanis* (Depok: Kepik Ungu, 2010), hlm. 22 dst.

⁵⁹ Erich Fromm, *Akar Kekerasan; Analisis Sosio-psikologis atas Watak Manusia*, terj. Imam Muttaqin (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), hlm. 6, dst.

Sigmund Freud (1856-1939 M), tokoh psikoanalisa, dalam bukunya *The Ego and The Id* (1923 M) berujah tentang adanya insting kehidupan (*eros*), dan insting kematian (*death instinct*) dalam diri manusia. Insting kematian bisa tertuju kepada organisme itu sendiri, dengan demikian merupakan dorongan merusak diri, atau tertuju ke luar yang berarti kecenderungan merusak pihak lain. Meski pun Freud berpendirian bahwa kekuatan insting kematian dapat dikurangi, namun asumsi dasarnya masih tetap, bahwa sejak lahir manusia telah membawa dorongan merusak.

Sedikit berbeda dari Freud, Konrad Lorenz (1903-1989 M), seorang psikolog, dalam bukunya *On Agression* (1966 M), berteori bahwa manusia lahir dengan dianugerahi potensi agresi untuk pertahanan hidup. Agresi yang mulanya defensif ini bertransformasi dalam diri manusia menjadi dorongan spontan yang akan meledak meski tanpa stimuli (destruktif). Jika Sigmund Freud berpandangan, bahwa dorongan destruktif (insting kematian) berlawanan dengan *eros* (insting kehidupan), maka bagi Lorenz, cinta itu sendiri justru merupakan produk dari agresi. Jadi kedua tokoh ini memiliki konsepsi yang berbeda tentang agresi.

Meski kedua tokoh ini berangkat dari landasan teoretis yang berbeda, namun dalam hal ketersaluran agresi, keduanya sepakat. Baik Freud mau pun Lorenz, sama-sama setuju bahwa kehidupan manusia tidak sehat jika agresi tidak tersalurkan dalam bentuk tindakan. Dari itu Lorenz mengatakan, bahwa manusia beradab masa kini menderita kekurangan penyaluran dorongan agresinya. Katakanlah ini kesimpulan sementara yang ditawarkan psikoanalisa, lalu bagaimana agresi dalam pandangan para antropolog?

Dengan memanfaatkan hasil temuan arkeologi, para antropolog meyakini, bahwa semakin primitif seseorang, maka ia semakin agresif. Misalnya pemikiran S. L. Washburn, ia mengemukakan premis: "mengingat fakta bahwa dalam 99% sejarahnya, manusia hidup sebagai pemburu, maka ilmu hayat, ilmu jiwa, dan adat istiadat kita tidak lepas dari keberadaan sebagai pemburu di masa silam." Dari itu Washburn sampai pada kesimpulan, bahwa manusia memiliki psikologi karnivora. Karenanya, mengajari orang membunuh adalah mudah, sedangkan mengembangkan adat istiadat yang bersih dari pembunuhan adalah sulit.

Erich Fromm menunjukkan dua contoh kesalahan dalam kesimpulan para ilmuwan, pertama, kerancuan dalam penggunaan kata “primitif.” Kata ini digunakan untuk merujuk masyarakat pra-peradaban yang dicirikan tidak memiliki bahasa tulis, teknik yang rumit, dan alat pembayaran, namun mengenai struktur ekonomi, sosial, dan politik, masing-masing mereka sangat berbeda. Saat dikomparasikan, ternyata tindakan destruktif justru kurang pada masyarakat pemburu pengumpul makanan, sebaliknya malah dominan pada masyarakat berperadaban. Kesalahan kedua, tidak diperhatikannya motivasi spiritual dan religius dari tindakan destruktif yang dilakukan. Contohnya, persembahan anak sebagai korban seperti yang dilakukan Nabi Ibrahim, kasus ini justru menonjolkan rasa cinta Ibrahim kepada puteranya, bukan menonjolkan sisi destruktif.⁶⁰

Selanjutnya dengan pendekatan psikologi, psikologi sosial, anatomi, antropologi, sosiologi, sejarah, bahkan arkeologi, Erich Fromm membuktikan agresi destruktif bukan lah fitrah manusia, tapi dorongan yang muncul karena faktor lingkungan. Bagi Erich Fromm, pada dasarnya manusia bukan makhluk brutal, destruktif, dan jahat, namun pertumbuhan kota-kota yang kian memadat kemudian membentuk “karakter sosial” persaingan, di mana hasrat dasar manusia berpotensi memunculkan agresi destruktif. Jadi kedestruktifan bukan fitrah manusia.⁶¹

Setelah membicarakan fitrah dalam konteks penciptaan alam dan manusia, serta mengungkapkan fitrah Islam yang ternyata bersifat *‘aqliyyah*, Ibn ‘Āsyūr masuk dalam pembahasan fitrah Islam yang kedua. Menurut Ibn ‘Āsyūr, Islam disifatkan sebagai agama fitrah karena dasar-dasar yang dibawa Islam adalah fitrah itu sendiri, demikian pula cabang-cabangnya. Pandangan yang benar yang bersumber dari adat yang baik, diterima dan dipelihara Islam, karena ia kembali kepada dasar fitrah, misalnya malu (*al-ḥayāʾ*), dan tidak malu (*al-waqāḥah*) pada tataran tidak merusak. Ibn ‘Āsyūr mengambil kesimpulan, bahwa yang masuk dalam fitrah hanya lah hal-hal yang tidak bercampur dengan praduga dan khayalan, karena kedua hal ini bukan bagian dari fitrah.⁶²

Praduga atau waham (*al-awḥām*) merupakan dugaan (imajinasi)

⁶⁰ Erich Fromm, *Akar Kekerasan...*, hlm. 243.

⁶¹ Erich Fromm, *Akar Kekerasan...*, hlm. 247.

⁶² Ibn ‘Āsyūr, *Maqāṣid...*, hlm. 57.

yang tercipta oleh waham itu sendiri, tanpa hubungan dengan suatu realitas yang benar. Contohnya rasa takut kebanyakan orang terhadap mayat sehingga menggerakkannya untuk lari. Dalam kasus ini, terpadu suatu pengimajinasian (*al-fi‘l*) dan respon (*al-infi‘āl*), karena seseorang menciptakan sendiri imajinasinya (*al-fā‘il*), dan sekaligus merespon (*al-munfa‘il*) seolah ia mendapatinya sebagai kenyataan.⁶³ Demikian pula halnya dengan khayalan, yaitu *al-ma‘nā* yang tercipta oleh kemampuan berfantasi (*quwwat al-khayyāl*). Fantasi ini tercipta oleh bantuan waham, di mana khayalan terbentuk oleh berbagai pemahaman dari empiri yang tersimpan dalam memori. Contoh, pemahaman sebagian orang bahwa babi laut haram karena ia disebut *khinzīr*.⁶⁴

Dari pembahasan ini tersimpul bahwa berdasar ayat 30 surat al-Rum, Ibn ‘Āsyūr mengemukakan dua sisi fitrah Islam. Pertama berupa fitrah batin yaitu sifat rasionalitas Islam, kedua fitrah lahir, bahwa dasar-dasar dan cabang ajaran yang dibawa Islam merupakan fitrah. Berpijak pada uraian ini, terlihat bahwa Ibn ‘Āsyūr mengutamakan sisi keterhubungan fitrah Islam—baik *uṣūl* mau pun *furū‘*—dengan fitrah ‘*aqliyyah* manusia. Hubungan ini merupakan fitrah yang diciptakan Allah atas manusia sendiri sejak semula.

Menurut Bin Zaghībah, fitrah adalah sifat yang dimiliki semua individu, menjadi pembatas gerak dan kecenderungan, serta mewujudkan kebutuhan dan kemaslahatan. Orang yang keluar dari fitrah—baik personal mau pun kolektif—berarti melanggar fitrah yang berupa faktor kemasyarakatan, kependidikan, dan sebagainya. Itulah mengapa Islam yang dikehendaki Allah berlaku sepanjang masa, implementasi ajarannya dikaitkan dengan fitrah. Di sisi lain, fitrah yang benar merupakan pergumulan untuk memperoleh yang terkuat dan terbesar dalam eksistensi, agar ia diikuti dengan penuh kesadaran dan ketaatan, baik pada perintah, mau pun larangan. Tujuan yang hendak dicapai di baliknya bukanlah perolehan manfaat materil, tapi filosofi (*al-ruwāq*) yang dapat menggerakkan penerimaan langit dan bumi.⁶⁵

⁶³ Ibn ‘Āsyūr, *Maqāṣid...*, hlm. 51.

⁶⁴ Ibn ‘Āsyūr, *Maqāṣid...*, hlm. 52.

⁶⁵ ‘Izz al-Dīn ibn Zaghībah, *al-Maqāṣid al-‘Āmmah li al-Syarī‘at al-Islāmiyyah* (Kairo: Dār al-Ṣafwah, 1996), hlm. 76.

Dari uraian ini dapat disimpulkan bahwa fitrah manusia adalah penciptaannya dalam kondisi lurus yang dapat memahami kebaikan. Menurut Erich Fromm, fitrah merupakan esensi manusia sehingga disebut makhluk berfikir, binatang sosial, binatang yang membuat alat (*homo faber*), atau binatang pembuat simbol.⁶⁶ Namun fitrah bisa bercampur dengan kebiasaan yang menentang fitrah, maka ajaran Islam menjadi bagian dari keterpeliharaan manusia agar tetap dalam fitrah yang lurus. Berikut dikaji tentang fitrah keterpeliharaan manusia, dan pemeliharaan syariat Islam terhadap manusia.

Fitrah dan *al-Wāzi‘*

Kata *al-wāzi‘* berasal dari *waza‘a* yang secara kebahasaan berarti menahan diri dari hawa nafsu. Menurut Ibn Manẓūr penggunaan kata *waza‘a* dalam makna ini dipahami sebagaimana bunyi hadis: “*man yaza‘ al-sultān akšar mimman yaza‘ al-Qur‘ān.*” Artinya, orang yang menahan diri dari dosa karena takut kepada pemimpin lebih banyak daripada orang yang menghindari dosa karena takut kepada Allah (Alquran).⁶⁷ Menurut Ibn ‘Āsyūr, kalimat ini bukan Hadis Nabi, tapi ucapan ‘Usmān ibn ‘Affān. Berdasar ungkapan ini dapat disimpulkan, bahwa dasar tata negara Islam adalah menegakkan kekuasaan eksekutif, legislatif, dan perangkat pemerintahan lainnya agar syariat terlaksana.⁶⁸

Secara terminologis kata *al-wāzi‘* berarti tabiat menahan diri terhadap sesuatu yang buruk. Makna terminologis ini hanya berbeda pada *al-wāzi‘* dalam konteks agama, karena tabiat merupakan sifat manusia, baik individu maupun masyarakat.⁶⁹ Bagi Ibn ‘Āsyūr, membicarakan *al-wāzi‘* berarti membahas tentang implementasi syariat. Ia membagi tiga kategori *al-wāzi‘*, keterpeliharaan yang bersumber dari dalam diri manusia (*al-wāzi‘ al-jibillī*), dari agama (*al-wāzi‘ al-dīnī*), dan dari penguasa (*al-wāzi‘ al-sultānī*).

Ibn ‘Āsyūr meyakini, bahwa *al-wāzi‘ al-jibillī* merupakan perpanjangan tangan syariat dalam pensyariaan hal yang dibutuhkan manusia. Syariat tidak mengabaikan kebutuhan manusia yang muncul berdasar dorongan dari fitrah. Demikian pula dalam hal larangan, mafsadat yang dilarang merupakan mafsadat yang ditolak

⁶⁶ Erich Fromm, *Akar Kekerasan...*, hlm. 310.

⁶⁷ Ibn Manẓūr, *Lisān al-‘Arab*, jld. IX, hlm. 289.

⁶⁸ Ibn ‘Āsyūr, *Maqāṣid...*, hlm. 120.

⁶⁹ Bin Zaghībah, *al-Maqāṣid al-‘Āmmah...*, hlm. 81.

oleh pertimbangan fitrah. Contohnya dorongan karena manfaat pada makanan pokok, manfaat dari pakaian, manfaat dari pemeliharaan keturunan, dan perkawinan.⁷⁰ Menurut Bin Zaghībah, pembahasan ini belum pernah diangkat oleh penulis lain.⁷¹

Keterpeliharaan yang kedua adalah *al-wāzi‘ al-dīnī* yang mana terlaksananya sebagian besar syariat tergantung padanya. *Al-Wāzi‘ al-dīnī* merupakan pengawalan dari iman yang benar, ia menghasilkan sikap harap dan takut (*al-rajā‘ wa al-khawf*). Oleh karena itu, terlaksananya syariat--baik perintah maupun larangan--sangat bergantung kepada sikap beragama mukallaf. Manakala *al-wāzi‘ al-dīnī* lemah di suatu waktu, komunitas, atau kondisi, maka diyakini ada faktor berlawanan yang lebih dominan dibanding *al-wāzi‘ al-dīnī*. Dari itu, dibutuhkan *al-wāzi‘ al-sultānī*. Dalam kondisi ini pelaksanaan syariat digantungkan kepada *al-wāzi‘ al-sultānī* sebagaimana ucapan ‘Usmān ibn ‘Affān: “Allah melimpahkan pengawalan kepada penguasa, pada hal-hal yang tidak dikawal oleh Alquran.”⁷²

Menurut Bin Zaghībah, keberlakuan *al-wāzi‘* berjalan bersama nilai pentingnya pemeliharaan suatu *maqāṣid*. Artinya, *al-wāzi‘* diterapkan berjenjang sesuai pertingkatan dari nilai penting *maqāṣid* itu sendiri. Sebagian *maqāṣid* dituntut penerapannya oleh *al-wāzi‘ al-jibillī* saja, sebab dalam beberapa hal, jiwa manusia dituntun oleh tabiatnya sendiri sehingga tidak perlu diatur, seperti menutup aurat. Bagian lain dari *maqāṣid* menuntut adanya pengawalan dari agama (*al-wāzi‘ al-dīnī*). Alasannya, karena pada kasus itu terkandung banyak kekaburan pemikiran sehingga keterpeliharaan internal manusia (*al-wāzi‘ al-jibillī*) kesulitan mengidentifikasi kebenaran. Jadi dalam kondisi ini, dibutuhkan adanya *al-wāzi‘ al-dīnī* yang menjelaskan hukum lewat perintah dan larangan, seperti larangan terhadap beberapa bentuk nikah, dan larangan terhadap beberapa bentuk muamalah yang mengandung riba. Namun demikian, agama tidak mengatur semua hal dalam kehidupan manusia, ada bagian yang dilimpahkan kepada *al-wāzi‘ al-sultānī* untuk mewujudkan pemeliharaan agama.⁷³

⁷⁰ Ibn ‘Āsyūr, *Maqāṣid...*, hlm. 123.

⁷¹ Bin Zaghībah, *al-Maqāṣid al-‘Āmmah...*, hlm. 82, lihat uraian pada catatan kaki nomor 1.

⁷² Ibn ‘Āsyūr, *Maqāṣid...*, hlm. 125.

⁷³ Bin Zaghībah, *al-Maqāṣid al-‘Āmmah...*, hlm. 84.

Sampai di sini Ibn ‘Āsyūr mengingatkan, bahwa *al-wāzi‘ al-dīnī* harus selalu diperhatikan dalam berpegang dengan *al-wāzi‘ al-jibillī*, dan *al-wāzi‘ al-sultānī*. *Al-Wāzi‘ al-sultānī* merupakan pelaksana bagi *al-wāzi‘ al-dīnī*, sementara itu *al-wāzi‘ al-jibillī* merupakan persiapan untuk *al-wāzi‘ al-dīnī*. Oleh karena itu, yang terpenting dalam pandangan syariat adalah *al-wāzi‘ al-dīnī*, sehingga harus dijaga agar tidak dibatalkan. Jika ditakutkan terabai, atau tidak sempurnanya implementasi, maka *al-wāzi‘ al-dīnī* harus diwujudkan dengan perantaraan *al-wāzi‘ al-sultānī*.⁷⁴

Meskipun *al-wāzi‘ al-sultānī* menjadi pelaksana bagi *al-wāzi‘ al-dīnī*, namun perannya dibatasi agar tidak melanggar kemerdekaan dan kemuliaan mukallaf. Menurut Bin Zaghībah, pelimpahan kepada *al-wāzi‘ al-sultānī* hanya dibolehkan pada hal-hal yang mendesak saja (*darūrah*). Dapat diperhatikan, bahwa syariat lebih mendahulukan bentuk pengimplementasian hukum lewat penerimaan jiwa manusia.⁷⁵ Dari itu *maqāṣid al-khalq* tidak boleh diabaikan begitu saja dalam kajian teori *maqāṣid*, dan yang perlu dilakukan adalah mengembalikan manusia pada fitrahnya. Hal ini berarti masuk pada ranah aksiologis, oleh karena itu perlu dilihat keterkaitan fitrah dengan nilai.

Teori al-Syātibī telah memperluas keberlakuan masalah sehingga *al-maṣlahat al-mursalāh* pun tercakup dalam *maqāṣid al-Syārī*.⁷⁶ Menurut ‘Ulwān, al-Syātibī telah melakukan pergeseran ke ranah akhlak sehingga hal yang bersifat *qanūnī* bagi *uṣūliyyūn* dijadikannya bersifat *akhlāqī*.⁷⁷ Kiranya di sini lah sumber perbedaan pandangan al-Syātibī dan al-Ghazzālī dalam teori *maqāṣid*. Al-Ghazzālī terfokus pada penetapan hukum yang terkait dengan *khiṭāb al-Syārī* sehingga ia membedakan ontologi *maqāṣid al-Syārī* dari *maqāṣid al-khalq*. Sementara al-Syātibī melihat dalam dimensi akhlak sehingga ontologi *maqāṣid al-Syārī* dan *maqāṣid al-mukallaf* menjadi satu.

Pada dasarnya tidak ada perbedaan yang tegas antara hukum dengan

⁷⁴ Ibn ‘Āsyūr, *Maqāṣid...*, hlm. 126.

⁷⁵ Bin Zaghībah, *al-Maqāṣid al-‘Āmmah...*, hlm. 84.

⁷⁶ Al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt...*, jld. II, hlm. 21, 26. Menurut al-Syātibī *maqāṣid al-Syārī* tertuju pada sisi yang rajih antara maṣlahat dan maṣadāt dalam realitas manusia, maka setiap maṣlahat yang rajih merupakan tujuan syariat (*maqāṣid al-syārī‘ah*).

⁷⁷ Fahmī Muḥammad ‘Ulwān, *al-Qiyam al-Darūriyyah wa Maqāṣid al-Tasyrī‘ al-Islāmī* (Kairo: al-Hay‘ah al-Miṣriyyah: 1989), hlm. 10.

akhlak, sebab keduanya berupa perbuatan manusia yang sama-sama diatur oleh Alquran dan Sunah.⁷⁸ Jika hukum dilihat oleh ahli fikih sebagai akibat dari *khiṭāb al-Syārī* terhadap perbuatan, maka akhlak dilihat sebagai dimensi batin perbuatan manusia. Menurut Ibn Miskawayh, akhlak adalah hal kejiwaan yang menjadi pendorong melakukan perbuatan secara refleks, artinya tanpa melalui proses berpikir dan pertimbangan.⁷⁹ Namun begitu aturan atas perbuatan manusia menjadi berbeda jika ditinjau dari aspek peradilan (*qaḍāʾ*), sebab hakim hanya mengadili berdasar lahiriah perbuatan. Di sisi lain, dari aspek tatanan sosial (*diyānī*), yang dilihat adalah hakikat dan realitas,⁸⁰ jadi termasuk niat pelaku.

Bagi penulis dibutuhkan sikap moderat terhadap permasalahan ini. Nyatanya sikap seperti al-Ghazzālī terlalu terkekang, sebab hukum bagi *uṣūliyyūn* adalah sapaan Ilahi (*khiṭāb Allāh*) yang terkait dengan perbuatan mukallaf.⁸¹

الحكم عند الأصوليين: خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين طلباً أو
وضعاً. وعند الفقهاء: الصفة التي هي أثر ذلك الخطاب.

Hukum menurut *uṣūliyyūn* adalah sapaan Ilahi yang terkait dengan perbuatan mukallaf, baik berupa tuntutan, atau penyebaban.

Sedangkan menurut fukaha, hukum adalah sifat yang merupakan konsekuensi dari *al-khiṭāb*.

Sebaliknya sikap seperti al-Syāṭibī terlalu terbuka, sebab pada hal-hal yang tidak ada nas, kebanyakan *uṣūliyyūn* melihat *ibāḥah* sebagai hukum dasarnya.⁸² Jika nilai akhlak diberlakukan secara luas, maka kategori hukum mubah tidak ada lagi. Kiranya ini lah alasan mengapa Ibn ‘Āsyūr memilah tatanan kehidupan umat dalam dua kategori. *Pertama*, tatanan yang mengatur interaksi sosial, pijakannya adalah prinsip akhlak mulia, prinsip keadilan dan kesadaran, prinsip persatuan dan persamaan. *Kedua*, pemeliharaan stabilitas sosial

⁷⁸ Ahmad al-Raysūnī, *al-Kulliyāt al-Asāsiyyah li al-Syārī‘at al-Islāmiyyah* (Jeddah: Harkat al-Tawhīd wa al-Isḫāh, 2007), hlm. 13.

⁷⁹ Ibn Miskawayh, *Tahzīb al-Akhlāq wa Taḥīr al-A‘rāq* (Kairo: al-Maṭba‘ah al-Miṣriyyah wa al-Maktabah, t.th.), hlm. 41.

⁸⁰ Wahbah al-Zuhaylī, *Nazariyyat al-Darūrat al-Syar‘iyyah; Muqāranah ma‘a al-Qānūn al-Waḍ‘ī* (Beirut: Mū’assasah al-Risālah, 1985), hlm. 55.

⁸¹ Khudārī Bikk, *Uṣūl al-Fiqh* (Kairo: al-Maktabah al-Tujjāriyyah al-Kubrā, t.th.), hlm. 18.

⁸² Al-Zuhaylī, *Nazariyyat al-Darūrah...*, hlm. 32.

(*ri'āyah*) yang memerlukan peran peradilan.⁸³

Tatanan pertama merupakan ranah akhlak yang bersifat otonom karena terkait dengan niat.⁸⁴ Sementara yang kedua bersentuhan dengan aspek peradilan (*qaḍā'ī*) sehingga butuh aturan hukum (*qānūn*). Dari itu Ibn 'Āsyūr merumuskan tiga cara⁸⁵ ber-*istidlal* dengan *maqāsid* sebagai dasar keberlakuan nilai maslahat pada suatu perbuatan. Jadi secara moralitas, cukup alasan dinyatakan sebagai perbuatan yang diridai *al-Syāri'*. Terkait dengan maslahat yang tidak memenuhi syarat sebagai *maqāsid al-Syāri'*,⁸⁶ Ibn 'Āsyūr memulangkannya pada *siyāsah* berdasar ijihad ulama. Menurut 'Abd al-Qādir 'Awdah, pemerintah Islam dan para hakim terikat pada Alquran dan Sunah dalam hal yang didapati adanya nas (baik teks maupun konteks). Sementara dalam hal yang tidak ditemukan nas, mereka terikat kepada *syūrā*.⁸⁷

Siyāsah, menurut al-Syaykh 'Abd al-Wahhāb Khallāf, adalah aturan (*qānūn*) yang diterapkan untuk memelihara ketertiban, kemaslahatan dan stabilitas.⁸⁸ Adapun *al-siyāsah al-syar'iyah* adalah pengaturan urusan umum dalam daulah Islam dengan menerapkan aturan yang mampu mewujudkan kemaslahatan dan menolak kemudaratatan. Aturan itu sendiri tidak boleh melanggar batas dan ketentuan umum syariat, meski tidak mengikuti pendapat imam mazhab.⁸⁹

Bagi Ibn 'Āsyūr, masalah yang terkait dengan pemeliharaan stabilitas sosial (*ri'āyah*) dipulangkan kepada pemerintah (*al-wāzi' al-sultānī*). Tetapi penyelenggaraan pemerintahan harus berdasar prinsip kesetaraan (*al-musāwah*), kemerdekaan (*al-ḥurriyyah*), kejelasan hak (*ta'yīn al-ḥaqq*), keadilan (*al-'adl*), kemaslahatan umat (*mala*

⁸³ Ibn 'Āsyūr, *Uṣūl al-Nizām...*, hlm. 122.

⁸⁴ Ibn Miskawayh, *Tahzīb al-Akhlāq...*, hlm. 98.

⁸⁵ Ibn 'Āsyūr, *Maqāsid...*, hlm. 17-20.

⁸⁶ Keempat syarat itu ialah: 1) bersifat pasti (*al-subūt*); 2) bersifat jelas (*al-zuhur*); 3) bersifat terukur (*al-īndibāt*); 4) bersifat konsisten (*al-iṭṭirād*). Ibn 'Āsyūr, *Maqāsid...*, hlm. 50.

⁸⁷ 'Abd al-Qādir 'Awdah, *al-Islām wa Awdā'unā al-Siyāsiyyah* (Kairo: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1951), hlm. 78.

⁸⁸ 'Abd al-Wahhāb Khallāf, *al-Siyāsah al-Syar'iyah wa Nizām al-Dawlat al-Islāmiyyah fī Syu'un al-Dusturiyyah wa al-Khārijiyyah wa al-Māliyyah* (Kairo: Dār al-Anṣar, 1977), hlm. 5.

⁸⁹ Khallāf, *al-Siyāsah al-Syar'iyah...*, hlm. 15.

al-ummah), memelihara harta (*tawfir al-amwāl*), menjaga keamanan (*himāyat al-bayḍah*), toleransi (*tasāmuh*) dan pengembangan agama.⁹⁰

Terkait kekurangan syarat pada sebagian maslahat (tidak konsisten/*ghayr muttarid*) sehingga tidak bisa dinyatakan sebagai *maqāsid al-Syārī*, bagi sebagian ulama hal ini terjawab dengan pelimpahan wewenang *siyāsah* kepada pemerintah. Misalnya Ibn Taymiyyah,⁹¹ ia melihat legitimasi pemerintah berdasar firman Allah dalam surat al-Nisa' ayat 58 berikut ini:

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا

“Sesungguhnya Allah menyuruh kamu menyampaikan amanat kepada yang berhak menerimanya, dan (menyuruh kamu) apabila menetapkan hukum di antara manusia supaya kamu menetapkan dengan adil. Sesungguhnya Allah memberi pengajaran yang sebaik-baiknya kepadamu. Sesungguhnya Allah adalah Maha Mendengar lagi Maha Melihat.” (QS. al-Nisā’: [4] 58).

Selanjutnya menurut Ibn Taymiyyah, ayat 59 merupakan perintah kepada rakyat agar menaati pemerintah.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا (النساء: ٥٩)

“Hai orang-orang yang beriman, ta’atilah Allah dan ta’atilah Rasul(Nya), dan ulil amri di antara kamu. Kemudian jika kamu berlainan pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah ia kepada Allah (Alquran) dan Rasul (sunnahnya), jika kamu benar-benar beriman kepada Allah dan hari kemudian. Yang demikian itu lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya.” (QS. al-Nisā’: [4] 59).

Berdasar uraian ini dapat disimpulkan, bahwa dengan kewenangan yang dimiliki pemerintah, nilai-nilai moral dapat diberlakukan sebagai

⁹⁰ Ibn ‘Āsyūr, *Uṣūl al-Nizām*..., hlm. 122-123.

⁹¹ Ibn Taymiyyah, *al-Siyāsah al-Syar‘iyyah fī Iṣlāḥ al-Rā‘ī wa al-Ra‘iyyah* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2000), hlm. 8.

norma hukum dengan cara dirumuskan menjadi qanun.⁹²

Di sisi lain kekurangan syarat pada masalah bisa saja dianggap penetapan hukum oleh pemerintah tanpa landasan nilai. Apalagi jika *syūrā* dimaknai sebagai suara terbanyak, maka bisa terjadi justru kebenaran yang terkalahkan, seperti pernyataan al-Ghazzālī tentang ijmak *ahl al-bāṭil*.⁹³ Maka patut dipertanyakan, apakah kekurangan syarat ini berarti tidak ada nilai sama sekali untuk dijadikan pegangan? Jawaban atas pertanyaan ini harus dikembalikan pada teori nilai yang merupakan kerangka ketiga dalam tiga kerangka umum filsafat; teori pengalaman, teori hakikat dan teori nilai.⁹⁴

Secara etimologis kata *qiyam* (nilai) berarti sesuatu yang menempati posisi yang lain, ia juga berarti harga sesuatu (*samān al-syayʿ*).⁹⁵ Adapun secara terminologis, menurut al-Mānīʿ, nilai adalah ketentuan yang dijadikan sebagai dasar sesuatu, ia menjadi petunjuk atas keseluruhan asas dan standar keridaan *al-Syāriʿ*, dan menjadi pembatas tindakan menyenangkan atau membenci.⁹⁶ Sebagai perbandingan, menurut K. Bertens, nilai adalah sesuatu yang menarik, dicari, menyenangkan, disukai, dan diinginkan. Secara singkat nilai adalah sesuatu yang baik. Bertens mengutip pendapat Hans Jonas, bahwa nilai adalah sesuatu yang ditujukan dengan kata “ya” (*the addressee of a yes*).⁹⁷

Sebagian penulis teori *maqāṣid* melihat masalah sebagai makna atau konsep yang semakna dengan nilai moral (*al-qīmah al-khulūqīyyah*).⁹⁸ Lalu, apakah konsepsi nilai-nilai moralitas itu bersifat transenden atau imanen? Bertens dengan berpijak pada pendapat Immanuel Kant menyatakan nilai moral berasal dari dalam kemanusiaan itu

⁹² Khallāf, *al-Siyāsah al-Syarʿīyyah...*, hlm. 15 Menurut ‘Abd al-Wahhāb Khallāf, *al-siyāsah al-syarʿīyyah* merupakan peraturan yang dilahirkan oleh umara dan/atau ulama negeri dalam bentuk berbagai peraturan perundang-undangan (*qawānīn*).

⁹³ Al-Ghazzālī, *al-Mustasfa...*, hlm. 153.

⁹⁴ Juhaya, S Praja, *Aliran-aliran Filsafat dan Etika* (Jakarta: Kencana, 2003), hlm. 58.

⁹⁵ Ibn Manẓūr, *Lisān al-‘Arab*, jld. VII, hlm. 547.

⁹⁶ Mānīʿ ibn Muḥammad ibn ‘Alī al-Mānīʿ, *al-Qiyam bayn al-Islām wa al-Gharb; Dirāsah Taʿsīlīyyah Muqāranah* (Riyad: Dār al-Faḍīlah, 2005), hlm. 16.

⁹⁷ Bertens K., *Etika* (Jakarta: Gramedia, 2004), hlm. 139.

⁹⁸ ‘Ulwān, *al-Qiyam al-Ḍarūriyyah...*, hlm. 98.

sendiri sehingga memiliki kekuatan pengwajib.⁹⁹ Adapun sumber objektif moral, menurut Gunawan Setiardja, adalah kodrat manusia.¹⁰⁰ Pendapat ini menekankan pentingnya sifat transenden bagi nilai, sebab tanpanya nilai menjadi relatif dan subjektif. Bertens menunjukkan tiga ciri nilai yang membuka peluang dugaan subjektif: 1) nilai berkaitan dengan subjek; 2) nilai tampil dalam suatu konteks praktis; 3) nilai menyangkut sifat yang ditambahkan oleh subjek pada objek.¹⁰¹

Transendentalitas nilai penting bagi hukum yang oleh penganut neopositivisme--seperti H. L. A. Hart--dipisah secara tajam dari moral, karena hukum bersifat memaksa (*coercion*) dan disertai ancaman oleh pemegang kedaulatan.¹⁰² Menurut Theo Huijbers, meski membedakan hukum dari moral secara tajam. tapi penganut neopositivisme tidak bisa menyangkal bahwa sebenarnya hukum itu termasuk moral.¹⁰³ Dari itu transendentalitas nilai kembali pada sesuatu yang berupa fitrah manusia, menurut Gunawan Setiardja, di sinilah hukum dan moral berdialektika.¹⁰⁴ Oleh Rudolf Stammler (seorang penganut Neokantianisme), fitrah dieksplicitkan sebagai kehendak yuridis yang transenden.¹⁰⁵ Adapun dalam Islam transendentalitas dieksplicitkan sebagai *khiṭāb al-Syārī*‘ dan ijmak.

Sampai di sini jelaslah bawah fitrah manusia bukan bersifat destruktif dan ia menjadi bagian dari instrumen pelaksanaan hukum syariat. Dalam hal penerapan syariat Islam, keberadaan fitrah menjadi syarat keberlakuan syariat, namun perlu pengawalan dari agama dan pemerintah. Lalu bagaimana fitrah bisa diketahui? Kajian berikut ini difokuskan pada epistemologi fitrah, lalu dikaitkan dengan *maqāṣid al-khalq/al-maṣlaḥat al-Gharībah*.

⁹⁹ Bertens, *Etika*, hlm. 146.

¹⁰⁰ Gunawan Setiardja A., *Dialektika Hukum dan Moral; dalam Pembangunan Masyarakat Indonesia* (Yogyakarta: Kanisius, 1990), hlm. 99, 101. Moral (secara objektif) adalah relasi antara perbuatan manusia sebagai manusia dan tujuan akhir hidupnya.

¹⁰¹ Bertens, *Etika*, hlm., 141.

¹⁰² Hart H. L. A., *Konsep Hukum*, cet. II (Bandung: Nusa Media, 2010), hlm. 40.

¹⁰³ Theo Huijbers, *Filsafat Hukum dalam Lintasan Sejarah*, cet. VI (Yogyakarta: Kanisius, 1990), hlm. 190.

¹⁰⁴ Setiardja, *Dialektika...*, hlm. 116.

¹⁰⁵ Theo Huijbers, *Filsafat Hukum...*, hlm. 151.

Epistemologi Fitrah

Memerhatikan pemikiran al-Ghazzālī dan al-Syātibī, tampak persoalan fitrah kurang mendapat perhatian.¹⁰⁶ Hal ini karena kecenderungan *uṣūliyyūn* merumuskan teori *maqāṣid* berdasar ayat-ayat *tasyrī‘* saja. Misalnya perintah menjauhi khamar pada ayat berikut ini:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ
مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ، فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ (المائدة [5]: ٩٠)

Hai orang-orang yang beriman, sesungguhnya (meminum) khamar, (berkorban untuk) berhala, mengundi nasib dengan panah adalah perbuatan keji termasuk perbuatan syaitan. Maka jauhilah perbuatan-perbuatan itu agar kamu mendapat keberuntungan. (QS. al-Ma'idah [5]: 90).

Lalu *al-‘illah* dalam pelarangan minum khamar ini dijelaskan pada ayat berikutnya:

إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبُغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ
وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ (المائدة [5]: ٩١)

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-Ma'idah [5]: 91).

Menurut al-Ghazzālī, *ma'nā munāsabah* sebagai *al-‘illah* dalam ayat 90 diperkuat oleh ayat 91 sehingga disebut sebagai *al-munāsib al-mū'atssr*.¹⁰⁷ Jadi keterbatasan ini adalah akibat terbatasnya *khiṭāb* dan *ṭalab* dalam ayat-ayat *tasyrī‘* dengan varian redaksi beragam.¹⁰⁸ Padahal fitrah manusia juga dijelaskan dalam ayat-ayat non-*tasyrī‘*.

¹⁰⁶ Jaser Audah, *Al-Maqāṣid untuk Pemula*, terj. ‘Ali ‘Abdelmon‘im (Yogyakarta: Suka Press, 2013), hlm. 13. Salah satu contohnya adalah kritik Jasser Auda, bahwa teori *maqāṣid* klasik lebih terfokus pada individu daripada keluarga dan masyarakat. Dari itu subjek pokok teori *maqāṣid* klasik adalah individu (kehidupan, harga diri, dan harta individu), bukan masyarakat (bermasyarakat, harga diri bangsa, ataupun kekayaan dan ekonomi nasional). Jadi ada bagian dari fitrah yang tidak terungkap.

¹⁰⁷ Al-Ghazzālī, *al-Mustafā...*, hlm. 311.

¹⁰⁸ Tentang keragaman uslub *ṭalab*—antara lain—dapat dilihat dalam: Muhammad Amin Suma, *Pengantar Tafsir Ahkam* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2002), hlm. 59, dst.

Selanjutnya al-Syātibī membicarakan *maqāṣid* pada ayat non-*tasyrī*‘, tetapi ia membahasnya dalam dimensi akhlak sehingga *maqāṣid al-aṣliyyah* dan *maqāṣid al-tābi‘ah* dilihat dalam konteks niat (ikhlas/*ta‘abbud*).¹⁰⁹ Akibatnya teori *maqāṣid* tidak memiliki cukup metode untuk menjawab masalah *ḥadīṣah*. Padahal teori *maqāṣid* dirumuskan karena kesadaran akan terbatasnya nas, dan kesadaran bahwa masalah sosial manusia terus bertambah menurut masa dan tempat.¹¹⁰ Tetapi al-Syātibī malah membatasinya dalam konteks akhlak sebagaimana bantahannya terhadap filosof.¹¹¹

Diskusi ini menunjukkan adanya fitrah manusia yang belum terungkap oleh teori *maqāṣid* yang dirumuskan al-Syātibī. Akibatnya timbul kesulitan dalam menyikapi *al-maṣlaḥat al-gharībah* yang dari sudut pandang teori *maqāṣid* identik dengan apa yang disebut sebagai *maqāṣid al-khalq* oleh al-Ghazzālī, dan disebut sebagai *maqāṣid al-mukallaf* oleh al-Syātibī.

Adapun Ibn ‘Āsyūr mengakomodir *al-maṣlaḥat al-gharībah* dan menyebutnya *al-maṣlaḥat al-ẓanniyyah*. Ini semakna dengan *maqāṣid li al-nās* yang berupa perbuatan (*al-taṣarrufāt*) yang disepakati oleh kebanyakan ahli pikir. Dasar kesepakatan inilah yang menurut Ibn ‘Āsyūr berpijak pada fitrah manusia itu sendiri. Dari itu, ia melihat ontologi fitrah sebagai proposisi yang diterima kebenarannya oleh semua orang dan bersifat universal, misalnya proposisi: “keadilan itu indah,” atau diterima oleh kebanyakan orang, atau diakui oleh ulama serta orang-orang terpilih (*al-afāḍil*).¹¹² Jadi fitrah berbeda dengan budaya yang sifatnya lokal.

Menurut Koentjaraningrat, kata budaya berasal dari bahasa Sanskerta *buddayah*, bentuk jamak dari *budhi* yang berarti budi atau kekal.

¹⁰⁹ Al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt...*, jld. II, hlm. 159, dst.

¹¹⁰ Wahbah al-Zuhaylī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī* (Beirut: Dār al-Fikr, 1986), jld.I, hlm. 762.

¹¹¹ Al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt...*, jld. II, hlm. 24. Ia meninggalkan *al-qaṣd al-khalq al-takwīnī* dan berbicara dalam ranah *al-qaṣd al-tasyrī‘ī*.

¹¹² Ibn ‘Āsyūr, *Uṣūl al-Nizām...*, hlm. 18. Ulama yang dimaksud oleh Ibn ‘Āsyūr adalah ahli pikir dan ahli hikmah, dan yang dimaksud dengan orang terpilih (*al-afāḍil*) adalah orang yang mencapai taraf tertinggi dalam hal keilmuan dan terpelihara dari kerancuan berfikir. Misalnya para mujtahid dalam keilmuan syariat, dan orang bijak dari kalangan filosof. Jika terjadi perbedaan pendapat di kalangan ulama, maka yang diikuti adalah dari yang paling alim di antara mereka.

Kemudian kata ini berkembang menjadi segala daya upaya serta tindakan manusia untuk mengolah tanah dan mengubah alam.¹¹³ Koentjaraningrat—mengutip Kluckhohn—mengemukakan pada semua bangsa di dunia dapat ditemukan tujuh aspek kebudayaan universal, yaitu: 1) bahasa; 2) sistem pengetahuan; 3) organisasi sosial; 4) sistem peralatan hidup dan teknologi; 5) sistem mata pencaharian hidup; 6) sistem religi; 7) kesenian.¹¹⁴

Jika kodrat manusia (fitrah) merupakan sumber objektif nilai menurut para filosof hukum alam,¹¹⁵ apakah ini berarti lepas dari nas syariat? Penulis yakin jawabnya adalah tidak, sebab Alquran juga memberi tuntunan lewat apa yang diwacanakan oleh para ulama-khususnya para mufasir--sebagai ayat-ayat *kawniyyah*. Sebagian ulama memaknai ayat *kawniyyah* dalam arti ayat-ayat Alquran yang menguraikan tentang alam raya dan fenomenanya.¹¹⁶ Menurut Agus Purwanto, ayat tentang fenomena alam dalam Alquran berjumlah 800 ayat.¹¹⁷ Jumlah ini lebih banyak dari hitungan Syaykh Ṭanṭawī Jawharī yang menyebut angka 750 ayat.¹¹⁸

Perspektif yang sedikit berbeda tentang ayat *kawniyyah* bisa dilihat dari pendapat Syaykh Muḥammad Muṭawallī al-Sya'rawī. Baginya alam ini merupakan ayat *kawniyyah*, di mana sapaan (*khiṭāb*) ditujukan kepada makhluk yang berakal di setiap zaman.¹¹⁹ Pandangan serupa juga bisa disimak dari Yūsuf al-Qaraḍāwī, ia melihat alam sebagai objek bagi aktivitas akal. Alquran memerintahkan manusia untuk menyelidiki alam dengan potensi akalnya, maka alamlah yang merupakan ayat *kawniyyah*.¹²⁰ Misalnya dalam ayat berikut:

¹¹³ Koentjaraningrat, *Pengantar Antropologi I* (Jakarta: Rineka Cipta, 2001), hlm. 73, dst.

¹¹⁴ Koentjaraningrat, *Pengantar Antropologi...*, hlm. 121, dst.

¹¹⁵ A. Gunawan Setiardi, *Dialektika Hukum dan Moral...*, hlm. 64,

¹¹⁶ Quraish Shihab, *Membumikan al-Quran*, cet. XXIX (Bandung: Mizan, 2006), hlm. 131.

¹¹⁷ Agus Purwanto, *Ayat-Ayat Semesta: Sisi Al-Qur'an yang Terlupakan* (Bandung: Mizan, 2008), hlm. 8.

¹¹⁸ Ṭanṭawī Jawharī, *al-Jawāhir fī Tafṣīr al-Qur'ān* (Kairo: Muṣṭafā al-Bāb al-Ḥalabī wa Awlādihh, 1928), jld. I, hlm. 3.

¹¹⁹ Muḥammad Mutawallī al-Sya'rawī, *al-Ayāt al-Kawniyyah wa Dilālātuha 'alā Wujūd Allāh Ta'ālā* (www.islammi.8m.com, 2011), hlm. 3.

¹²⁰ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *al-'Aql wa al-'Ilm fī al-Qur'ān al-Karīm*, cet. I (Kairo: Maktabah Wahbah, 1996), hlm. 19.

إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ
الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ
مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ
الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ
(البقرة [٢]: ١٦٤)

Sesungguhnya dalam penciptaan langit dan bumi, silih bergantinya malam dan siang, bahtera yang berlayar di laut membawa apa yang berguna bagi manusia, dan apa yang Allah turunkan dari langit berupa air, lalu dengan air itu Dia hidupkan bumi sesudah mati (kering)-nya, dan Dia sebarkan di bumi itu segala jenis hewan, dan pengisaran angin dan awan yang dikendalikan antara langit dan bumi, sungguh (terdapat) tanda-tanda (keesaan dan kebesaran Allah) bagi kaum yang memikirkannya. (Q.S. al-Baqarah [2]: 164)

Kedua pendapat ini tidak bertentangan, sebab Alquran memerintahkan manusia untuk meneliti alam, dan di sisi lain Allah menjelaskan tentang alam ciptaan-Nya dalam Alquran. Oleh karena itu kajian Alquran dan penyelidikan alam semesta harus dilakukan dengan pendekatan multi-dimensional. Pendekatan *bayānī-burhānī* diintegrasikan dengan kajian ilmu-ilmu kealaman serta keilmuan sosial agar tidak terjadi distorsi. Misalnya distorsi dalam penafsiran ayat 22 surah al-Hijr yang dikritik oleh Quraish Shihab. Oleh Dewan Penterjemah Departemen Agama RI, ayat tersebut ditafsirkan sebagai berikut:

وَأَرْسَلْنَا الرِّيَّاحَ لَوَاقِحَ فَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَسْقَيْنَاكُمُوهُ وَمَا أَنْتُمْ
لَهُ بِخَازِنِينَ (الحجر [١٥]: ٢٢)

Dan Kami telah meniupkan angin untuk mengawinkan (tumbuh-tumbuhan) dan Kami turunkan hujan dari langit, lalu Kami beri minum kamu dengan air itu, dan sekali-kali bukanlah kamu yang menyimpannya. (QS. Al-Hijr [15]: 22).

Menurut Quraish Shihab, ayat ini menjelaskan tentang fenomena hujan yang memiliki hubungan sebab akibat dengan tiupan angin. Ini ditunjukkan oleh huruf “*fā*” dengan arti “maka” (*wa arsalnā..., fa anzalnā*), jadi bukan berarti tiupan angin yang mengawinkan tum-

buh-tumbuhan. Pada terjemahan di atas terjadi kekeliruan dalam penerjemahan huruf “*fā*” dengan arti “dan” lalu ditambahkan sisi-pan kata “tumbuh-tumbuhan.” Bagi Quraish Shihab terjemahan ini menjadi contoh atas usaha memberi legitimasi dari ayat-ayat Alquran terhadap penemuan ilmiah, tetapi terjadi pengabaikan kaidah bahasa.¹²¹ Jadi jelaslah penafsiran perlu mengakomodir temuan sains, tapi temuan sains tidak boleh dipaksakan dalam penafsiran Alquran.

Contoh di atas menjadi pelajaran untuk bersikap moderat, bahwa Alquran serius memerintahkan manusia menyelidiki alam, dan Alquran sendiri juga menginformasikan tentang fenomena alam. Di sisi lain aktivitas akal dalam memahami ayat Alquran tentang alam semesta tidak bisa dilepas dari temuan ilmiah. Bahkan sebagian teks ayat baru bisa dipahami secara objektif setelah ada temuan ilmiah. Misalnya ayat tentang medis,

وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ (الشعراء [٢٦]: ٨٠)

Dan apabila aku sakit, Dia-lah Yang menyembuhkan aku. (QS. Al-Syu'ara' [26]: 80).

Menurut Imam al-Ghazzālī, ayat ini tidak akan bisa dipahami kecuali oleh orang yang memahami ilmu kedokteran dengan baik.¹²² Sebaliknya temuan ilmiah juga tidak bisa dilepaskan dari Alquran, sebab ia akan kehilangan sisi aksiologisnya.

Persoalan ini dibahas dalam konteks *al-Tafsir al-'Ilmī* di mana sebagian ulama menolak dan sebagian mendukung. Di sini Yūsuf al-Qaraḍāwī menyarankan sikap moderat, yaitu sikap yang tidak ekstrem dalam penerimaan, dan tidak menolak secara ekstrem. Dalam hal ini, tidak boleh dilupakan bahwa Alquran merupakan kitab petunjuk, atas berbagai aspek kehidupan manusia.¹²³ Dari itu keberadaan ayat tentang alam semesta menjadi salah satu bukti sifat kemenyeluruhan Alquran, di samping menjadi bukti kemukjizatan Alquran. Jadi ayat-ayat tentang alam semesta bukan dimaksudkan

¹²¹ Quraish Shihab, *Membumikan...*, hlm. 135. Muhammad Jamaluddin el-Fandy, *Alqur'an Tentang Alam Semesta*, terj. Abdul Bar Salim, cet. II (Jakarta: Bumi Aksara, 1995), hlm. 27.

¹²² Al-Ghazzālī, *Jawāhir al-Qur'an wa Durāruḥ*, cet. II (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2005), hlm. 32.

¹²³ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Kafya Nata'amal ma'a al-Qur'an al-'Azīm*, cet. III (Kairo: Dār al-Syurūq, 2000), hlm. 379, dan 418.

sebagai penjelasan ilmiah atas fenomena alam. Menurut Yūsuf al-Qaraḏāwī, ini menjadi bukti bahwa sapaan Alquran (*khiṭāb*) tidak ditujukan kepada akal semata, tapi juga tertuju kepada eksistensi manusia itu sendiri. Dengan demikian, Alquran dapat membuat akal tunduk, dan sekaligus dapat menggerakkan hati manusia.¹²⁴

Sampai di sini terlihat ada perbedaan dalam penggunaan istilah ayat *kawniyyah*. Namun khusus bagi tulisan ini, penulis cenderung melihat ayat *kawniyyah* secara terpadu. Maka secara epistemologis, fitrah manusia dapat diketahui berdasar ayat-ayat Alquran dalam arti dalil nukilan, baik yang bersifat *tasyrī‘iyyah*, *kawniyyah*, *qaṣaṣ* dan sebagainya. Fitrah manusia juga harus diperlakukan sebagai pengetahuan empiri (*hiṣṣī*) yang objeknya adalah alam (*kawn*). Dalam konteks kajian *maqāṣid al-khalq* yang spesifik ini, istilah ayat-ayat *kawniyyah* dilihat sebagai fitrah manusia yang harus dipahami di bawah tuntunan ayat-ayat Alquran. Selama ini para ulama cenderung menjadikan ayat-ayat *tasyrī‘* saja sebagai sumber dalam perumusan teori *maqāṣid* sehingga teori *maqāṣid* terjebak dalam dikotomi, dan atomistik karena dilakukan dari perspektif *maqāṣid al-tasyrī‘* saja.

Fitrah Jasad

Kata jasad dalam bahasa Indonesia berarti tubuh, atau badan, baik pada manusia, hewan, maupun tumbuhan.¹²⁵ Sementara dalam bahasa Arab, kata *al-jasad* semakna dengan kata *al-jism* dan *al-badan* yang berarti tubuh manusia (*al-jism al-insān*). Menurut Ibn Manẓūr kata ini digunakan khusus untuk tubuh manusia.¹²⁶ Kata *jasad* disebutkan sebanyak empat kali dalam Alquran,¹²⁷ yang mana jasad berarti fisik. Jasad dalam arti fisik dapat dilihat dari dua ayat berikut:

وَاتَّخَذَ قَوْمُ مُوسَىٰ مِنْ بَعْدِهِ مِنْ حُلِيِّهِمْ عِجْلًا جَسَدًا لَهُ خُورٌ أَلْمَ يَرَوْنَ
أَنَّهُ لَا يُكَلِّمُهُمْ وَلَا يَهْدِيهِمْ سَبِيلًا اتَّخَذُوهُ وَكَانُوا ظَالِمِينَ (١٤٨)

¹²⁴ Yūsuf al-Qaraḏāwī, *Madkhal li Dirāsāt al-Syarī‘at al-Islāmiyyah*, cet. I (Beirut: Mū’assasah al-Risālah, 1993), hlm. 40.

¹²⁵ Depdiknas, *Kamus Besar...*, hlm. 569.

¹²⁶ Ibn Manẓūr, *Lisān al-‘Arab*, jld. II, hlm. 128.

¹²⁷ Muḥammad Fū‘ad ‘Abd al-Bāqī, *al-Mu‘jam al-Mufahras; li Alfāz al-Qur‘ān* (Kairo: Dār al-Hadīṣ, 2001), hlm. 208. Keempat ayat itu adalah al-A‘raf (7) ayat 148, Taha (20) ayat 88, al-Anbiya’ (21) ayat 8, Sad (34) ayat 38.

Dan kaum Musa, setelah kepergian Musa ke gunung Thur membuat dari perhiasan-perhiasan (emas) mereka anak lembu yang bertubuh dan bersuara. Apakah mereka tidak mengetahui bahwa anak lembu itu tidak dapat berbicara dengan mereka dan tidak dapat (pula) menunjukkan jalan kepada mereka? Mereka menjadikannya (sebagai sembah) dan mereka adalah orang-orang yang zalim. (QS. Al-A ‘raf [7]: 148).

فَأَخْرَجَ لَهُمْ عِجْلًا جَسَدًا لَهُ خُورٌ فَقَالُوا هَذَا إِلَهُكُمْ وَإِلَهُ مُوسَى
فَنَسِيَ (طه [٢٠]: ٨٨)

Kemudian Samiri mengeluarkan untuk mereka (dari lobang itu) anak lembu yang bertubuh dan bersuara), maka mereka berkata: “Itulah Tuhanmu dan Tuhan Musa, tetapi Musa telah lupa.” (QS. Taha [20]: 88).

Alquran menjelaskan bahwa jasad itu membutuhkan makan:

وَمَا جَعَلْنَاهُمْ جَسَدًا لَا يَأْكُلُونَ الطَّعَامَ وَمَا كَانُوا خَالِدِينَ (الأنبياء [٢١]: ٨)

Dan tidaklah Kami jadikan mereka tubuh-tubuh yang tiada memakan makanan, dan tidak (pula) mereka itu orang-orang yang kekal. (QS. Al-Anbiya’ [21]: 8).

Alquran juga menjelaskan bahwa jasad dapat menjadi lemah tak berdaya:

وَلَقَدْ فَتَنَّا سُلَيْمَانَ وَأَلْقَيْنَا عَلَى كُرْسِيِّهِ جَسَدًا ثُمَّ أَنَابَ (ص [٣٨]: ٣٤)

Dan sesungguhnya Kami telah menguji Sulaiman dan Kami jadikan (dia) tergeletak di atas kursinya sebagai tubuh (yang lemah karena sakit), kemudian ia bertaubat. (QS. Shad [38]: 34).

Alquran juga menjelaskan bahwa jasad dibuat dari materi yang bersumber dari bumi (tanah) sehingga terikat dengan hukum alam, dan ia bersentuhan langsung dengan alam dalam aktivitasnya memakmurkan bumi.

...هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا ... (هود [١١]: ٦١)

...Dia telah menciptakanmu dari bumi (tanah) dan menjadikanmu pemakmurnya... (QS. Hud [11]: 61).

Menurut ‘Usman Najati, dalam fitrah jasad manusia terkandung dorongan-dorongan fisiologis yang berhubungan dengan kebutuhan

tubuh dan kekurangan atau hilangnya keseimbangan yang terjadi dalam jaringan tubuh. Dorongan ini mengarahkan tingkah laku individu pada tujuan-tujuan yang bisa memenuhi kebutuhan fisiologis tubuh atau menutup kekurangan yang terjadi pada jaringan tubuh dan mengembalikannya pada keseimbangan yang ada sebelumnya. ‘Usman Najati mencontohkan dua dorongan fisiologis yang disebut dalam Alquran: 1) dorongan menjaga diri; 2) dorongan untuk mempertahankan kelestarian hidup jenis yang terdiri dari dorongan seksual dan dorongan keibuan.¹²⁸ Dari uraian ini terlihat bahwa dorongan fisiologis memiliki pengaruh bagi kemanusiaan manusia sehingga perlu pengendalian secara psikis.

Memerhatikan ayat 8 surat al-Anbiya’, dapat dipetik nilai, bahwa manusia tidak boleh melakukan sesuatu yang melanggar fitrah jasadnya. Hal itu tercermin dari Hadis Nabi saw. tentang puasa dan berbuka, berikut kutipannya:¹²⁹

حدثنا سعيد بن أبي مریم أخبرنا محمد بن جعفر أخبرنا حميد ابن أبي حميد الطويل: أنه سمع أنس بن مالك رضي الله عنه يقول جاء ثلاث رهط إلى بيوت أزواج النبي صلى الله عليه و سلم يسألون عن عبادة النبي صلى الله عليه و سلم فلما أخبروا كأنهم تقالوها فقالوا أین نحن من النبي صلى الله عليه و سلم؟ قد غفر الله له ما تقدم من ذنبه وما تأخر قال أحدهم أما أنا فإني أصلي الليل أبدا وقال آخر أنا أصوم الدهر ولا أفطر وقال آخر أنا أعتزل النساء فلا أتزوج أبدا فجاء رسول الله صلى الله عليه و سلم فقال (أنتم الذين قلتم كذا وكذا؟ أما والله أتي لأخشاكم لله وأتقاكم له لكني أصوم وأفطر وأصلي وأرقد وأتزوج النساء فمن رغب عن سنتي فليس مني)

Tiga orang lelaki berkunjung ke rumah para isteri Nabi menanyakan tentang ibadah Nabi Muhammad saw. Setelah diberitahu mereka berkata: “Di mana kita dibanding Nabi saw.? Padahal Allah telah mengampunkan dosa masa lalu beliau dan masa akan datang.” Lalu seseorang berkata: “Aku akan salat sepanjang malam.” Seorang yang

¹²⁸ Najati, *Al-Qur’an dan Ilmu Jiwa...*, hlm. 10, 13, dst.

¹²⁹ Al-Bukhārī, *Saḥīḥ...*, *Kitāb al-Nikāh, Bāb al-tarḡīb fī al-nikāh.*

lain berkata: “Aku akan puasa selamanya, tidak akan berbuka.” Dan seseorang berkata: “Aku akan menjauhi wanita, tidak akan kawin selamanya.” Kemudian Rasulullah saw. datang menemui mereka dan berkata: “Kalian yang berkata begini? Demi Allah aku lebih takut dan patuh kepada Allah, tetapi aku puasa dan berbuka, aku salat dan tidur, dan aku menikah. Barangsiapa yang membenci sunahku maka ia bukan bagian dari golonganku.” (HR. Al-Bukhārī).

Hadis ini menjadi contoh bagaimana ayat *kawniyyah* juga merupakan sumber hukum. Dari itu suatu perbuatan harus diidentifikasi, apakah masih dalam lingkup fitrah, atau malah melanggar fitrah. Hal ini sangat kompleks karena berhubungan dengan perbuatan manusia yang membudaya. Menurut Musa Asy’arie, melalui tubuh manusia bersentuhan dengan benda-benda di sekitarnya, mengolah dan membentuknya menjadi benda-benda kebudayaan.¹³⁰ Namun keduanya masih bisa dipilah, sebab dorongan psikis diperoleh lewat belajar selama proses sosialisasi yang dilalui seseorang.¹³¹ Dari itu fitrah jasad manusia tidak bisa dipisahkan dari fitrah manusia secara keseluruhan, sebab jasad ikut menjadi unsur yang membentuk fitrah manusia itu sendiri.

Memerhatikan ayat-ayat *kawniyyah* di bawah tuntunan ayat Alquran, Ibn ‘Āsyūr menyimpulkan beberapa nilai *maqāsid al-syarī’ah* berdasar fitrah penciptaan jasad manusia. Dalam konteks *maqāsid al-syarī’at al-khāṣṣah*, Ibn ‘Āsyūr merujuk ayat berikut:

هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ
فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (البقرة [2]: ٢٩)

Dia-lah Allah, yang menjadikan segala yang ada di bumi untuk kamu dan Dia berkehendak menciptakan langit, lalu dijadikan-Nya tujuh langit! Dan Dia Maha Mengetahui segala sesuatu. (QS. Al-Baqarah [2]: 29).

Berdasar tuntunan ayat 29 surat al-Baqarah ini, disimpulkan satu ketentuan yang masih harus diperdetil; bahwa manusia memiliki hak asasi untuk memanfaatkan potensi alam. Contoh lain berdasar tuntunan ayat 102 surat al-Safat,

¹³⁰ Musa Asy’arie, *Manusia Pembentuk Kebudayaan dalam Alquran* (Yogyakarta: Lembaga Studi Filsafat [LESFI], 1992), hlm. 65.

¹³¹ Najati. *Al-Qur’an dan Ilmu Jiwa...*, hlm. 10.

فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ
فَانظُرْ مَاذَا تَرَى قَالَ يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي إِن شَاءَ اللَّهُ مِن
الصَّابِرِينَ (الصافات [37]: 102)

Maka tatkala anak itu sampai (pada umur sanggup) berusaha bersama-sama Ibrahim, Ibrahim berkata: “Hai anaku sesungguhnya aku melihat dalam mimpi bahwa aku menyembelihmu. Maka fikirkanlah apa pendapatmu!” Ia menjawab: “Hai bapakku, kerjakanlah apa yang diperintahkan kepadamu; Insya Allah kamu akan mendapatkanku termasuk orang-orang yang sabar.” (QS. al-Safat [37]: 102).

Berdasar ayat ini, disimpulkan adanya satu ketentuan sebagai *maqāsid al-syarī‘ah*, bahwa manusia memiliki hak asasi mempergunakan tubuhnya untuk berpikir, melihat, mendengar, dan sebagainya. Berdasar tuntunan ayat ini disimpulkan juga adanya hak ibu terhadap anaknya selama anak belum mengenal hak dirinya.¹³²

Fitrah Akal

Kata akal dalam bahasa Indonesia berarti daya pikir,¹³³ sementara dalam bahasa Arab berarti menahan (*al-hajr/al-nuhy*).¹³⁴ Secara terminologis, al-Ghazzālī menyebut dua pengertian akal, pertama dipahami sebagai sifat ilmu (hakikat sesuatu), kedua dipahami sebagai alat memperoleh ilmu, yaitu hati (*al-qalb*).¹³⁵ Menurut al-Jarjānī, akal adalah substansi (*al-jawhar*) yang hakikatnya berdiri sendiri dan lepas dari materi (*al-māddah*), tetapi secara eksistensial ia ada bersama materi. Akal adalah jiwa rasional (*al-nafs al-naṭīqah*) yang ditunjukkan oleh setiap orang dengan ucapan “aku.” Ada yang mengatakan akal adalah substansi yang diciptakan bergantung pada badan manusia. Ada pula yang mengatakan akal adalah cahaya dalam hati yang membuat manusia bisa membedakan antara kebenaran dan kebatilan.¹³⁶ Tampak pada definisi al-Jarjani bahwa akal digolongkan dalam jenis jiwa intelak (*al-nafs al-naṭīqah*) yang bersifat mental.

¹³² Ibn ‘Āsyūr, *Maqāsid...*, hlm. 146-147.

¹³³ Depdiknas, *Kamus Besar...*, hlm. 24.

¹³⁴ Ibn Manzūr, *Lisān al-‘Arab*, jld. VI, hlm. 371.

¹³⁵ Al-Ghazzālī, *Ihyā’ ‘Ulūm al-Dīn...*, jld. III, hlm. 6.

¹³⁶ Al-Jarjānī, *Kitāb al-Ta’rīfāt*, hlm. 151.

Selain akal, sisi jiwa manusia yang bersifat mental ini juga kerap dibicarakan Alquran dengan terminologi ruh dan nafsu. Ruh secara umum dipahami sebagai sumber kehidupan (*mabdā' al-ḥayāh*). Namun secara filosofis ruh adalah hakikat pemikiran, yaitu potensi yang membuat manusia mampu mengonsepsikan sesuatu di balik materi.¹³⁷ Al-Ghazzālī mendefinisikan ruh sebagai potensi mengetahui, yaitu substansi abstrak (*al-latīfah*) yang membuat manusia mampu mencerap. Ia semakna dengan kata *al-qalb* yang bersifat ketuhanan (*rabbāniyyah*) dan bersifat spiritual (*rūḥaniyyah*).¹³⁸

Adapun kata *al-nafs*--secara umum--juga diartikan sebagai sumber kehidupan. Tim penyusun *al-Mu'jam al-Falsafī* merujuk pengertian umum ini kepada pendapat Aristoteles.¹³⁹ Adapun al-Ghazzālī memberi dua pengertian berbeda. Pertama, berarti potensi defensif (*quwwat al-ghaḍb*) dan potensi ofensif (*quwwat al-syahwah*) dalam diri manusia. Kedua, berarti jiwa manusia yang merupakan hakikat manusia yang sesungguhnya, kadangkala ia disebut *al-nafs al-mutma'innah*, kadang disebut *al-nafs al-lawwāmah*, dan kadang disebut *al-nafs al-ammārah bi al-sū'*.¹⁴⁰ Menurut Musa Asy'ari, kata *al-nafs* yang seringkali dipergunakan Alquran dan diterjemahkan menjadi jiwa sesungguhnya berarti pribadi atau keakuan. Dari itu Musa Asy'ari menyimpulkan, bahwa selama akal tidak dipahami sebagai substansi terpisah, maka ia dapat digolongkan sebagai sesuatu yang bersifat mental.¹⁴¹

Pembahasan di atas menunjukkan bahwa fitrah batin manusia terdiri dari tiga potensi yang menurut Juhaya S. Praja terdiri dari: 1) potensi intelektual (*quwwat al-'aql*); 2) potensi defensif (*quwwat al-ghaḍb*); 3) potensi ofensif (*quwwat al-syahwah*).¹⁴² Ketiga potensi batin ini

¹³⁷ Majma', *al-Mu'jam...*, hlm. 93.

¹³⁸ Al-Ghazzālī, *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn...*, jld. III, hlm. 5.

¹³⁹ Majma', *al-Mu'jam...*, hlm. 204.

¹⁴⁰ Al-Ghazzālī, *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn...*, jld. III, hlm. 5-6.

¹⁴¹ Musa Asy'arie, *Manusia...*, hlm. 78-79. Ucapan-ucapan seperti *al-nafs al-mut'ainnah* dan *al-nafs al-lawwāmah* (yang biasanya diterjemahkan menjadi "jiwa yang merasa puas dan jiwa yang mengutuk") sebaiknya kita pahami sebagai keadaan-keadaan, aspek-aspek, watak-watak, atau kecenderungan-kecenderungan dari pribadi manusia. Semua ini dapat kita pandang bersifat "mental" (yang berbeda dari "fisikal"), asalkan akal pikiran tidak dipahamai sebagai substansi terpisah.

¹⁴² Juhaya S. Praja, *Filsafat Hukum Islam* (Bandung: LPPM UI Bandung, 1995), hlm. 33

berpengaruh bagi dorongan psikis. ‘Usman Najati mencontohkan empat dorongan psikis yang disebutkan Alquran: 1) dorongan memiliki; 2) dorongan memusuhi; 3) dorongan berkompetisi; 4) dorongan beragama.¹⁴³

Dari ketiga potensi batin manusia di atas, banyak penulis yang menyimpulkan bahwa Alquran menekankan pentingnya akal. Alasannya, sebab Alquran menyebut akal dalam bentuk aktivitas (kata kerja), bukan dalam bentuk potensi pada diri manusia.¹⁴⁴ Berpijak pada tesis ini, maka pantas Ibn ‘Āsyūr melihat fitrah jiwa manusia tersimpul pada akal. Bahwa fitrah jiwa manusia adalah suatu kondisi di mana akal manusia diciptakan Allah lepas dari percampuran dengan kerancuan dan kebiasaan buruk.¹⁴⁵

Kata akal disebutkan Alquran sebanyak empat puluh sembilan kali. Di antaranya dalam bentuk kata kerja “*ta‘qilūn*” sejumlah dua puluh empat kali, kata kerja “*ya‘qilūn*” sebanyak dua puluh dua kali, dan kata kerja “*‘aqala, na‘qilu, dan ya‘qilu*” masing-masing satu kali.¹⁴⁶ Jika dikaitkan dengan penegasan Alquran, bahwa yang dilihat dari manusia adalah amal perbuatannya,

قُلْ اَعْمَلُوا فَسَيَرَى اللّٰهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ وَسَتُرَدُّونَ اِلَى
عَالَمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ (التوبة: ١٠٥)

Dan katakanlah: “Bekerjalah kamu, maka Allah dan Rasul-Nya serta orang-orang mu’min akan melihat pekerjaanmu itu, dan kamu akan dikembalikan kepada (Allah) Yang Mengetahui akan yang ghaib dan yang nyata, lalu diberitakan-Nya kepada kamu apa yang telah kamu kerjakan.” (QS. al-Tawbah [9]: 105)

Berdasar ayat ini, dapat disimpulkan bahwa peran akal sangat utama dalam mengarahkan perbuatan manusia, termasuk budaya. Dalam konteks kebudayaan, Musa Asy’ari menyimpulkan hakikat manusia adalah amal dan karyanya. Dalam karya terjelma nilai-

¹⁴³ Najati, *Al-Qur’an dan Ilmu Jiwa...*, hlm. 31, dst.

¹⁴⁴ Al-Qaradāwī, *al-‘Aql wa al-‘Ilm...*, hlm. 22. Menurut al-Qaradāwī, hal ini hanya benar jika dibatasi pada penggunaan kata ‘*aql*, sebab pemakaian akal sebagai potensi manusia terdapat dalam kata *ulū al-albāb*. Jadi tidak sepenuhnya kata akal digunakan dalam bentuk aktivitas (kata kerja).

¹⁴⁵ Ibn ‘Āsyūr, *Maqāsid...*, hlm. 56.

¹⁴⁶ ‘Abd al-Bāqī, *al-Mu‘jam al-Mufahras...*, hlm. 575.

nilai kemanusiaan. Manusia menampakkan diri secara nyata dalam karyanya, dalam wujud kebudayaan.¹⁴⁷

Hal ini memperlihatkan ranah berpadunya fitrah Islam dengan fitrah manusia, namun harus diwaspadai adanya kemungkinan bercampur dengan budaya yang buruk. Dalam hal ini, menurut Sidi Gazalba, akal yang disebut sebagai budi menjadi alat ukur kebenaran. Bagi Sidi Gazalba, yang memutuskan sesuatu itu benar atau tidak ialah pikiran. Pikiran ialah kerja akal atau aktivitas budi. Adapun alat untuk menilai bukanlah budi, tapi hati yang merasa. Apakah sesuatu bernilai atau tidak, perasaanlah yang memutuskan. Perasaan itu kerja atau aktivitas hati, Islam menyebut hati itu kalbu.¹⁴⁸

Menurut Ibn ‘Āsyūr, syariat Islam mengajak pemeluknya menegakkan fitrah dan berbuat untuk memeliharanya. Ia mencontohkan, perkawinan dan menyusui adalah fitrah manusia yang bukti-buktinya cukup jelas dalam realitas penciptaan. Kerjasama dan adab pergaulan merupakan fitrah, sebab berarti tolong-menolong dalam eksistensi. Memelihara jiwa, dan memelihara keturunan juga bagian dari fitrah. Demikian pula peradaban yang baik (*al-ḥadārat al-ḥaqq*), karena ia adalah efek dari gerakan pemikiran yang merupakan fitrah. Berbagai jenis ilmu yang baik adalah fitrah, sebab ia muncul dari kedalaman akal, demikian pula temuan ilmiah dan teknologi. Bahkan bagi Ibn ‘Āsyūr, menyukai apa yang lahir dari penciptaan juga termasuk fitrah manusia.¹⁴⁹

Sebagian fitrah yang dikemukakan Ibn ‘Āsyūr di atas diketahui berdasar ayat *tasyrī*‘, dan sebagian berdasar ayat non-*tasyrī*‘. Hal ini bisa dilihat dalam kajian tafsir tematik (*tafsīr mawḍū‘ī*) yang banyak dilakukan oleh para ulama ahli tafsir.¹⁵⁰ Misalnya tentang fitrah bermasyarakat atau berperadaban baik (*al-ḥadārat al-ḥaqq*). Quraish Shihab menyatakan Alquran lah buku pertama yang memperkenalkan hukum-hukum kemasyarakatan. Ia menyatakan ayat kedua surat al-‘Alaq menunjukkan fitrah penciptaan manusia sebagai makhluk

¹⁴⁷ Musa Asy’arie, *Manusia...*, hlm. 91.

¹⁴⁸ Sidi Gazalba, *Sistematika Filsafat; Buku Keempat: Pengantar Kepada Teori Nilai*, cet. IV (Jakarta: Bulan Bintang, 2002), hlm. 27.

¹⁴⁹ Ibn ‘Āsyūr, *Maqāsid...*, hlm. 57.

¹⁵⁰ Muṣṭafā Muslim, *Mabāḥiṣ fi al-Tafsīr al-Mawḍū‘ī* (Damaskus: Dār al-Qalam, 2005), hlm. 16. Tafsir tematik (*tafsīr mawḍū‘ī*) pertama kali muncul pada abad ke empat belas Hijriyyah. Ilmu tafsir *mawḍū‘ī* adalah ilmu yang mencakup berbagai topik sesuai dengan maksud Alquran dalam berbagai surat.

sosial yang bergantung kepada pihak lain, atau tidak dapat hidup sendiri. *Khalaqal insana min ‘alaq* bukan saja diartikan sebagai “menciptakan manusia dari segumpal darah” atau “sesuatu yang berdempet di dinding rahim,” tetapi juga dapat dipahami sebagai “diciptakan dinding dalam keadaan selalu bergantung kepada pihak lain atau tidak dapat hidup sendiri.” Ayat ini dikaitkannya dengan ayat 13 surat al-Hujurat¹⁵¹ yang berbunyi:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ
لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ (الحجرات
[٤٩]: ١٣)

Hai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah ialah orang yang paling bertakwa di antara kamu. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Mengenal. (QS. al-Hujurat [49]: 13)

Sampai di sini dapat disimpulkan bahwa fitrah manusia yang sesungguhnya adalah perbuatan yang didasarkan pada pertimbangan akal sehat yang bekerja sesuai dengan fitrahnya, bukan melanggar fitrah akal itu sendiri. Sebagaimana telah dibahas sebelumnya, Ibn ‘Āsyūr menyimpulkan bahwa yang termasuk dalam fitrah hanya lah hal-hal yang tidak bercampur dengan praduga dan khayalan, karena praduga dan khayalan adalah lawan dari fitrah (*khilāf al-fitrah*).¹⁵²

Hubungan Fitrah dengan *Maqāsid al-Khalq*

Ibn ‘Āsyūr menunjukkan bahwa fitrah merupakan asas teori *maqāsid* sehingga nilai dapat dirumuskan, baik nilai umum maupun khusus, seperti hak asasi, persamaan, kemerdekaan dan lain-lain. Usaha Ibn ‘Āsyūr ini telah melampaui pendahulunya yang berpegang pada ayat *tasyrī*‘ lalu dijeneralisasikan secara induktif.¹⁵³ Dibanding

¹⁵¹ Quraish Shihab, *Wawasan Al-Quran; Tafsir Maudhu’i atas Pelbagai Persoalan Umat*, cet. XVI (Bandung: Mizan, 2005), hlm. 319, 320.

¹⁵² Ibn ‘Āsyūr. *Maqāsid*..., hlm. 57.

¹⁵³ Al-Ghazzālī, *al-Mustafā*..., hlm. 177. Menurut Imam al-Ghazzālī, *al-Syārī*‘ memberlakukan kaidah umum (*kullī*) atas partikular (*juz’ī*) sehingga tidak butuh dalil tertentu (*aṣl mu’ayyan*).

dengan teori al-Ghazzālī dan al-Syāṭibī, maka dapat dikatakan Ibn ‘Āsyūr telah merintis usaha penemuan fitrah manusia berdasar ayat *kawniyyah* di bawah tuntunan Alquran.

Memerhatikan pembicaraan Alquran tentang berbagai dorongan fitrah manusia, tampak pensyariatian hukum partikular oleh nas Alquran dan Sunah (*khiṭāb*) dominan tertuju pada pengaturan dorongan fisiologis. Adapun dorongan psikis lebih ditekankan pada kesadaran moralitas manusia. Misalnya dorongan psikis cinta dan kasih sayang dalam ayat 21 surat al-Rum.

وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ (الرُّومُ [٣٠]: ٢١)

Dan di antara tanda-tanda kekuasaan-Nya ialah Dia menciptakan untukmu isteri-isteri dari jenismu sendiri, supaya kamu cenderung dan merasa tenteram kepadanya, dan dijadikan-Nya di antaramu rasa kasih dan sayang. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda bagi kaum yang berfikir. (QS. al-Rum [30]: 21)

Ayat ini ditutup dengan pernyataan bahwa itu merupakan tanda bagi orang-orang yang berpikir, ini merupakan indikator bahwa Alquran menuntut kesadaran moralitas. Umumnya ayat-ayat non-*tasyrī*‘ seperti ini mengandung informasi tentang fitrah manusia. Dari itu dapat dipahami bahwa *al-Syāri*‘ juga bermaksud menjelaskan fitrah manusia lewat ayat-ayat non-*tasyrī*‘. Tetapi manusia diharuskan memahami informasi itu berdasar akal yang dianugerahkan Allah padanya. Menurut al-Qaradāwī, itulah alasan mengapa Alquran menghadapkan akal pada fenomena alam (ayat *kawniyyah*).¹⁵⁴

Pengetahuan tentang fitrah berhubungan erat dengan masalah yang menjadi tujuan dalam hidup manusia (*maqāṣid al-khalq*). Sebab dorongan fisiologis dan dorongan psikis berhubungan dengan emosi yang bersifat intuitif.¹⁵⁵ Misalnya emosi marah yang mengarahkan tingkah laku untuk mempertahankan diri. Dengan mengetahui fitrah

¹⁵⁴ Al-Qaradāwī, *al-‘Aql wa al-‘Ilm...*, hlm. 249.

¹⁵⁵ Ketika suatu dorongan menjadi intens dan terhalang untuk bisa dipenuhi untuk beberapa lama, biasanya ia dibarengi oleh ketegangan yang terjadi dalam tubuh. Biasanya ia dibarengi oleh keadaan intuitif yang kacau. Sementara pemenuhan dorongan biasanya dibarengi oleh keadaan intuitif yang ceria. Najati, *Al-Qur’an dan Ilmu Jiwa...*, hlm. 31, dst.

manusia yang memiliki dorongan pertahanan diri, maka dapat diketahui marah yang tidak pada tempatnya adalah *khilāf al-fiṭrah*. Demikian pula emosi takut yang mengarahkan tingkah laku untuk menghindari bahaya. Dengan mengetahui fitrah ini, maka disadari bahwa takut yang tidak pada tempatnya bertentangan dengan fitrah.

Sebagian perilaku yang terkait dengan dorongan fisiologis dan dorongan psikis telah diatur lewat ayat-ayat Alquran, baik ayat *tasyrī‘* maupun non-*tasyrī‘*. Misalnya tuntunan emosi marah dalam ayat 29 surat al-Fath, berikut kutipannya:

مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ ...

Muhammad itu adalah utusan Allah dan orang-orang yang bersama dengan dia adalah keras terhadap orang-orang kafir, tetapi berkasih sayang sesama mereka... (QS. Al-Fath [48]: 29).

Arahan berperilaku dalam ayat ini harus dipahami saling mengisi dengan ayat 123 surat al-Tawbah:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ وَلِيَجِدُوا فِيكُمْ غُلْظَةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ (التوبة [٩]: ١٢٣)

Hai orang-orang yang beriman, perangilah orang-orang kafir yang di sekitar kamu itu, dan hendaklah mereka menemui kekerasan dari padamu, dan ketahuilah, bahwasanya Allah beserta orang-orang yang bertakwa. (QS. Al-Tawbah [9]: 123).

Jika sebagian perbuatan telah diatur, lalu bagaimana dengan perilaku lain yang tidak diatur oleh nas? Di sinilah *maqāsid al-khalq* berhubungan erat dengan fitrah manusia, sebab *maqāsid al-khalq* tertuju pada perbuatan tertentu. Dengan demikian, pengetahuan tentang fitrah menjadi dasar untuk memahami realitas yang dihadapi. Dalam hal ini, memahami realitas sebagai evidensi menjadi dasar tindakan dan tingkah laku. Di sinilah akal dituntut untuk bekerja sesuai dengan fitrahnya agar sampai pada kebenaran.

Memerhatikan wacana yang dikembangkan Alquran tentang akal, terlihat bahwa akal hanya bekerja sebagai alat memperoleh pengetahuan. Adapun objeknya yang menjadi sumber pengetahuan adalah ayat-ayat Alquran dan ayat-ayat *kawniyyah*. Tetapi menurut Ibn Khaldūn, akal berpotensi mengalami penyimpangan. Alasannya

karena pengetahuan yang bersumber dari indera lahiriah manusia bercampur dengan potensi kebinatangan, lalu masuk ke dalam indera batin (*al-hiss al-bāṭin*).¹⁵⁶ Hal ini harus diwaspadai sehingga Ibn ‘Āsyūr mengembalikan *maqāṣid li al-nās* (*maqāṣid al-khalq*) pada fitrah berpikir akal manusia.¹⁵⁷

Berpijak pada pendirian Ibn ‘Āsyūr, maka akal dapat bertindak sebagai sensor, atau filter selama aktivitasnya mengikuti fitrah akal itu sendiri. Oleh karena itu Ibn ‘Āsyūr menegaskan, bahwa penyimpulan yang tidak rasional adalah perlawanan terhadap fitrah akal.¹⁵⁸ Dalam hal ini, berulang-ulang nas Alquran memerintahkan manusia untuk menerapkan rasionalitas ilmiah (*al-‘aqliyyat al-‘ilmiyyah*). Yūsuf al-Qaraḍāwī mengeksplisitkannya sebagai jeneralisasi dari larangan mengikuti takhyul (*al-‘aqliyyat al-kharāfiyyah*), taklid (*al-‘aqliyyat al-muqallidah*), dugaan (*al-‘aqliyyat al-mutakharriṣah*), dan hawa nafsu (*al-‘aqliyyat al-mutbi‘ah li al-hawā*).¹⁵⁹

Uraian al-Qaraḍāwī menunjukkan bahwa rasionalitas ilmiah menurut Alquran tidak seideal gambaran Ibn Rusyd, bahwa perintah bertadabur berarti perintah menggunakan kias. Ibn Rusyd terlalu simplistis, karena ia mereduksi filsafat menjadi usaha untuk mengetahui hal yang belum diketahui berdasar apa yang telah diketahui (*istinbāt al-majhūl min al-ma‘lūm*).¹⁶⁰ Ini terlalu berorientasi pada idealita, maka sepatutnya filsafat dibebaskan dari kungkungan idealisme dan diarahkan pada hubungan primordial kesadaran dan dunia

¹⁵⁶ Ibn Khaldūn, *Muqaddimah Ibn Khaldūn* (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), hlm. 104. Menurut Ibn Khaldūn, secara fitrah manusia diberi potensi lahiriah berupa panca indera (*al-khawās al-khams*), dan potensi batin berupa kemampuan berpikir (*al-quwat al-dimāghiyah*). Keduanya merupakan persiapan bagi potensi yang lebih tinggi secara fitrah, yaitu potensi rohani (*rūhaniyyah*). Bagi Ibn Khaldūn, potensi inderawi dan akal potensial mengalami penyimpangan akibat tercampurnya potensi kebinatangan (*al-rūḥ al-ḥayāwanī*) dalam indera lahiriah manusia.

¹⁵⁷ Ibn ‘Āsyūr, *Maqāṣid...*, hlm. 143, dan 57. Kategori pertama dari *maqāṣid li al-nās* adalah perbuatan (*al-taṣarrufāt*) yang disepakati oleh kebanyakan ahli pikir tentang kesesuaiannya sebagai tatanan kehidupan sosial. Kategori ini diketahui berdasar induksi atas keadaan manusia. Kategori kedua, adalah sesuatu yang dituju oleh sekelompok orang, atau individu dalam aktivitas mereka (*al-taārrufāt*) karena sesuai bagi mereka secara khusus.

¹⁵⁸ Ibn ‘Āsyūr, *Maqāṣid...*, hlm. 55.

¹⁵⁹ Al-Qaraḍāwī, *al-‘Aql wa al-‘Ilm...*, hlm. 249.

¹⁶⁰ Ibn Rusyd, *Faṣl al-Maqāl fīmā Bayn al-Hikmah wa al-Syarī‘ah min al-Ittiṣāl* (Kairo: Dār al-Ma‘ārif, 1969), hlm. 22, dan 23.

yang melingkupinya.¹⁶¹ Di sini jelas keberadaan akal harus dilihat secara moderat, yaitu sebagai alat yang secara substansial dapat memahami dirinya, dan secara instrumental dapat memahami hal di luar dirinya.

Terkait dengan aktivitas akal dalam konteks rasionalitas ilmiah, menurut Yūṣuf al-Qaraḏāwī, Alquran juga memberikan contoh tentang jenis-jenis argumen (*al-burhān*) yang dapat dijadikan hujah oleh akal. Hal ini dapat dipahami sebagai tuntunan Alquran bagi akal. Al-Qaraḏāwī mengelompokkannya dalam empat jenis argumen, yaitu:¹⁶²

1. Argumen yang bersifat sensual empirik (*al-burhān al-hissī*), contohnya antara lain terlihat dalam ayat berikut:

وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَنِ إِنَّا أَشْهَدُوا خَلْقَهُمْ
سُتُكْتُبُ شَهَادَتَهُمْ وَيُسْأَلُونَ (الزخرف [٤٣]: ١٩)

Dan mereka menjadikan malaikat-malaikat yang mereka itu adalah hamba-hamba Allah Yang Maha Pemurah sebagai orang-orang perempuan. Apakah mereka menyaksikan penciptaan malaikat-malaikat itu? Kelak akan dituliskan persaksian mereka dan mereka akan dimintai pertanggungjawaban. (QS. al-Zukhruf [43]: 19).

2. Argumen yang berupa nukilan (*al-burhān al-samī*), antara lain terlihat dalam ayat berikut:

وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا
يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ (الأعراف [٧]: ٢٨)

Dan apabila mereka melakukan perbuatan keji, mereka berkata: “Kami mendapati nenek moyang kami mengerjakan yang demikian itu, dan Allah menyuruh (mengerjakan) perbuatan yang keji.” Mengapa kamu mengada-adakan terhadap Allah apa yang tidak kamu ketahui? (QS. al-A‘raf [7]: 28).

3. Argumen yang bersifat historik (*al-burhān al-tārikhī*), misalnya dalam ayat berikut:

قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَرُونِي مَاذَا خَلَقُوا مِنَ الْأَرْضِ

¹⁶¹ Donny Gahril Adian, *Pengantar Fenomenologi* (Depok: Koekoesan, 2010), hlm. 59.

¹⁶² Al-Qaraḏāwī, *al-‘Aql wa al-‘Ilm...*, hlm. 271, dst.

أَمْ لَهُمْ شِرْكٌ فِي السَّمَاوَاتِ اتَّبَعْتَنِي بِكِتَابٍ مِنْ قَبْلِ هَذَا أَوْ أَثَارَةٌ
 مِنْ عِلْمٍ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (الأحقاف [٤٦]: ٤)

Katakanlah; “Terangkan kepadaku tentang apa yang kamu sembah selain Allah; perlihatkan kepada-Ku apakah yang telah mereka ciptakan dari bumi ini atau adakah mereka berserikat (dengan Allah) dalam (penciptaan) langit? Bawalah kepada-Ku Kitab yang sebelum (Al-Qur’an) ini atau peninggalan dan pengetahuan (orang-orang dahulu), jika kamu adalah orang-orang yang benar. (QS. al-Ahqaf [46]: 4).

4. Argumen yang bersifat rasional (*al-burhān al-nazarī aw al-‘aqlī*), seperti dalam ayat berikut:

أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ هَذَا ذِكْرٌ مَنْ مَعِيَ وَذِكْرٌ مَنْ
 قَبْلِي بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ الْحَقَّ فَهُمْ مُعْرِضُونَ (الأنبياء [٢١]: ٢٤)

Apakah mereka mengambil tuhan-tuhan selain-Nya? Katakanlah: “Unjukkanlah hujjahmu!” (Al-Qur’an) ini adalah peringatan bagi orang-orang yang bersamaku, dan peringatan bagi orang-orang yang sebelumku. Sebenarnya kebanyakan mereka itu tiada mengetahui yang hak, karena itu mereka berpaling. (QS. al-Anbiya’ [21]: 24).

Keempat jenis argumen ini menunjukkan, bahwa secara fitrah akal harus mengikuti epistemologi masing-masing argumen agar dapat menyensor kebenaran. Dengan demikian akan terbebas dari penyimpangan akibat potensi kebinatangan pada indera.

Bagi penulis, keempat argumen yang dicontohkan Alquran itu menunjukkan fitrah akal yang bekerja sebagai alat. Jadi tidak tepat jika akal dilihat sebagai dalil dalam arti sumber sehingga disandingkan dengan wahyu.¹⁶³ Padahal sumber pengetahuan bagi akal adalah wahyu itu sendiri, realitas, dan sejarah.¹⁶⁴ Sumber-sumber ini juga menunjukkan fitrah akal itu sendiri, bahwa akal mampu menangkap pengetahuan dari realitas empirik-sensual, dan mampu memahami

¹⁶³ Al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt...*, jld. III, hlm. 31. Bagi al-Syāṭibī, dalil ada dua bentuk, yaitu dalil *naqlī* (Alquran dan Sunah), dan rakyu (*‘aqlī*) di mana kedua dalil ini saling berketegantungan.

¹⁶⁴ Sebagai perbandingan, sumber ilmu menurut Iqbal adalah alam (*al-afāq*), diri manusia (*al-anfus*), dan sejarah (*al-tārīkh*). Danusiri, *Epistemologi dalam Tasawuf Iqbal*, cet. I (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), hlm. 41.

realitas transenden. Dengan kata lain, asumsi dasar Alquran terhadap akal adalah; bahwa akal mampu menangkap eksistensi dan juga mampu memahami esensi.

Dari uraian ini dapat dipahami bahwa akal bisa dipercaya selama bekerja sesuai dengan fitrahnya. Alquran menunjukkan bahwa akal harus melakukan penyimpulan berdasar prosedur yang sesuai menurut jenis argumen yang dipakai. Jadi fitrah kerja akal ini berhubungan erat dengan *maqāṣid al-khalq*, sebab harus ditunjukkan bahwa perbuatan yang dikehendaki (*maqāṣid al-khalq/al-maṣlahat al-gharībah*) masih dalam lingkup fitrah. Di sisi lain, apa yang diungkapkan itu juga dipastikan bahwa penyimpulannya dilakukan berdasar cara-cara yang dapat dijangkau oleh fitrah kerja akal itu sendiri. Dengan demikian *al-maṣlahat al-gharībah*, dapat diketahui dan ada cara untuk mengetahuinya.

Sampai di sini, pertanyaan yang diajukan pada awal bab ini telah terjawab, bahwa *al-maṣlahat al-gharībah* bisa diketahui dan ada cara mengetahuinya. Kebenaran pernyataan ini bisa dibuktikan dengan merujuk kepada fitrah, yaitu fitrah jasmani dan akal manusia yang diketahui dari ayat-ayat *qur'āniyyah* dan ayat-ayat *kawniyyah*. Tentunya kebenaran simpulan ini masih harus diuji, oleh karena itu akan dilakukan uji validasi pada bab berikutnya.

Menutup kajian pada bab ini, ada baiknya ditarik beberapa poin simpulan:

- Al-Ghazzālī dan al-Syāṭibī menolak *al-maṣlahat al-gharībah* karena menilai negatif fitrah manusia. Cara pandang seperti ini cukup lama mendominasi alam pikir intelektual, bahkan di dunia barat modern. Namun beberapa ilmuwan, di antaranya Erich Fromm (1900-1980 M) telah meruntuhkan cara pandang ini, sehingga fitrah manusia dinyatakan positif.
- Nilai positif fitrah ditunjukkan oleh Ibn 'Āsyūr dengan mengemukakan teori keterpeliharaan manusia berdasar fitrahnya, yaitu teori *al-wāzi'*. Dalam kondisi terjadinya distorsi terhadap fitrah, maka dibutuhkan peran agama dan campur tangan pemerintah.
- Ibn 'Āsyūr melihat fitrah manusia secara positif, yaitu selama disimpulkan dengan pola-pola yang mengikuti akal sehat. Maka penyimpulan yang melanggar akal sehat, oleh Ibn 'Āsyūr dinyatakan sebagai penyimpangan (*khilāf al-ṭīrah*).

- Hakikat (ontologi) fitrah dilihat sebagai proposisi yang diterima kebenarannya oleh semua orang dan bersifat universal, misalnya proposisi: “keadilan itu indah.”
- Fitrah manusia terdiri dari fitrah jasad dan fitrah akal. Kedua macam fitrah ini dijelaskan di dalam Alquran, baik berdasar ayat-ayat *tasyīrī*‘ mau pun ayat-ayat non-*tasyīrī*‘. Dengan demikian, pengetahuan manusia tentang fitrah dirinya mendapat tuntunan dari nas syariat. Maka apa yang dinyatakan orang sebagai fitrah dapat diverifikasi kebenarannya berdasar Alquran dan Sunah.
- Terkait dengan fitrah akal sehat, Alquran bukan hanya memberi informasi, bahkan membimbing dan menuntun. Hal ini terlihat dari perintah berpikir, bertadabur dan celaan terhadap pola berpikir yang tidak sesuai dengan fitrah akal sehat.

Bab Empat

Validasi Maqāṣid Al-Khalq

BAB EMPALAT

BAB EMPAT

VALIDASI MAQĀSĪD AL-KHALQ

Hasil identifikasi dan verifikasi pada bab sebelumnya menunjukkan bahwa *maqāsid al-khalq* adalah nilai berupa makna yang dikonsepsikan berdasar fitrah manusia. Secara terminologis, nilai ini disebut sebagai *al-maṣlaḥat al-gharībah* yang ditolak oleh al-Ghazzālī dan al-Syātibī. Namun setelah dikaji, penolakan itu terjadi karena kecenderungan berpegang pada ayat-ayat *tasyrī‘*. Sementara Ibn ‘Āsyūr mempertimbangkan ayat-ayat non-*tasyrī‘* tentang fitrah manusia sehingga mengakomodir *al-maṣlaḥat al-gharībah*, lalu disebutnya sebagai *al-maṣlaḥat al-zanniyyah*.

Jenis *al-maṣlaḥat al-zanniyyah/al-maṣlaḥat al-gharībah* ini telah disimpulkan pada bab tiga, adalah *maqāsid al-khalq* yang bisa diketahui berdasar fitrah. Lalu epistemologi fitrah menjadi argumen, bahwa fitrah manusia tidak lepas dari tuntunan syarak, yaitu melalui ayat-ayat non-*tasyrī‘*. Maka pada bab ini dilakukan uji validasi *al-maṣlaḥat al-zanniyyah* sehingga diketahui keabsahannya sebagai bagian dari *maqāsid al-syar‘iyyah*.

Merujuk *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, validasi berarti pengesahan atau pengujian kebenaran.¹ Berangkat dari pengertian ini, maka diperlukan perangkat validasi yang memadai, terutama di tingkat paradigmatis. Mengingat kerangka paradigmatis yang di bangun oleh al-Ghazzālī, al-Syātibī dan Ibn ‘Āsyūr masih menyisakan persoalan, maka dilakukan perluasan paradigma sebagai bentuk moderasi. Al-Ghazzālī berpijak pada paradigma teosentrisme, sedangkan al-Syātibī juga berangkat dari paradigma teosentrisme tapi kajiannya ternyata bernuansa antroposentrisme.² Berdasar kajian dialektis atas pemikiran keduanya, tampaknya peluang moderasi dengan cara perluasan paradigma teosentrisme menjadi teoantroposentrisme.³

¹ Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, edisi keempat (Jakarta, Gramedia, 2008), hlm. 1543.

² Kuntowijoyo, *Islam sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika*, edisi kedua (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2006), hlm. 51. Antroposentrisme dalam rasionalisme manusia menempati kedudukan yang tinggi. Manusia menjadi pusat kebenaran, etika, kebijaksanaan dan pengetahuan. Manusia adalah pencipta, pelaksana, dan konsumen produk-produk manusia sendiri.

³ Kuntowijoyo, *Islam sebagai Ilmu...*, hlm. 54. Agama tidak pernah menjadikan wahyu Tuhan sebagai satu-satunya sumber pengetahuan dan melupakan kecerdasan manusia, atau sebaliknya, menganggap pikiran manusia sebagai satu-satunya

Penulis berasumsi bahwa perluasan ini sejalan dengan tuntutan untuk memahami teori *maqāṣid* secara holistik. Sebab kompleksitas masalah *ḥadīṣah* menuntut cara pandang yang komprehensif dan holistik. Maka *maqāṣid li al-Syārī*⁴ dan *maqāṣid li al-nās* selalu merupakan dua sisi yang harus diseimbangkan dalam istinbat. Pijakannya adalah kebenaran monistik multifaset yang diajukan Noeng Muhadjir.⁴ Asumsi penulis, paradigma ini cukup memadai untuk memvalidasi *al-maṣlaḥat al-ḥaqāqiyah*.

Sebelumnya telah dikemukakan bahwa *maqāṣid li al-nās* bagi Ibn ‘Āsyūr adalah perbuatan (*al-taṣarrufāt*) yang disepakati kebanyakan ahli pikir tentang kesesuaiannya sebagai tatanan kehidupan sosial. Menurut Ibn ‘Āsyūr kategori *maqāṣid li al-nās* ini bisa diketahui berdasar induksi atas keadaan umat manusia.⁵ Dengan demikian, dasar

sumber pengetahuan dan melupakan Tuhan. Jadi sumber pengetahuan itu dua macam, yaitu yang berasal dari Tuhan dan yang berasal dari manusia, dengan kata lain *teoantroposentrisme*.

⁴ Menurut Noeng Muhadjir, kebenaran insaniah adalah kebenaran yang dibangun oleh akal budi manusia, yang tumbuh dari zaman ke zaman. Kebenaran Ilahiyah adalah kebenaran yang tertuang dalam nas Alquran dan Hadis. Epistemologis, kebenaran Ilahiyah termasuk yang empirik transendental; artinya: untuk menjangkau itu memerlukan penghayatan empirik lewat akal budi-keimanan kita. Kritik bahwa yang transendental itu tak teramati perlu dijawab dengan pernyataan bahwa kebenaran itu tidak terbatas pada yang empirik sensual seperti yang dianut positivisme. Manusia adalah makhluk yang lebih dari sekedar yang sensual: manusia punya akal, punya budi/hati nurani, dan punya iman. Aksiologi kebenaran Ilahiyah integratif, bukan yang berkontradiksi. Kebenaran wahyu yang transendental adalah kebenaran berdasar nas Alquran dan Hadis. Kebenaran itu merupakan kebenaran tertinggi, mengandung ayat (bukti), isyarah, *ḥudan* (pedoman hidup), dan rahmah. Stratifikasi kebenaran wahyu dapat ditata menjadi kebenaran muamalah manusia terhadap alam, muamalah antarmanusia, muamalah manusia dengan Allah dan *ubudiyah*. Kebenaran sebagai sesuatu yang integratif monistik mempunyai strata, dimensi dan karakteristik deterministik dan indeterministik. Dilihat pada dataran Ilahiyah hukum alam semesta ini deterministik, hukum fisika, biologi bersifat deterministik, yaitu berupa keteraturan semesta. Pada dataran insaniah berubahnya teori tesis dan lainnya disebabkan karena manusia belum mampu mengungkap sifat yang sebenarnya. Apa hikmahnya dan rahmah kita harus beribadah, mengimani kodrat dan hari kiamat, dan melarang kita manusia untuk memikirkan Dzat Allah dan memikirkan yang gaib, hanya Allah yang tahu. Noeng Muhadjir, *Metode Penelitian; Paradigma Positivisme Objektif, Fenomenologi Interpretif, Logika Bahasa Platonis, Chomsky, Hegelian & Hermeneutik, Paradigma Studi Islam, Matematik Recursion, Set-Theory & Structural Equation Modeling, dan Mixed*, Edisi Pengembangan 2011 (Yogyakarta: Rake Sarasin, 2011), hlm. 264.

⁵ Muḥammad al-Tāhir ibn ‘Āsyūr, *Maqāṣid al-Syārī‘at al-Islāmiyyah* (Kairo: Dār al-Salām, 2005, hlm. 143).

bagi kehujahannya adalah kebenaran intersubjektif yang disepakati oleh *uṣūliyyūn* sebagai ijmak sebagaimana diamalkan Sahabat.

Menurut Ibn ‘Āsyūr, ijmak Sahabat disandarkan pada *al-maṣlaḥat al-mursalāh*, sebab jika memiliki rujukan nas, tentu mereka mengemukakannya.⁶ Jadi ijmak berlaku karena mengikuti fitrah manusia itu sendiri sehingga tercapai suatu kesepakatan, maka *syūrā* adalah wajib hukumnya.⁷ Dari itu perbuatan yang nilai maslahatnya tidak bisa diverifikasi dengan *aṣl mu‘ayyan* dan kaidah umum syariat, dapat ditemukan hukumnya berdasar fitrah. Maka fitrah tidak boleh diingkari dan dianggap subjektif melulu, karena ia bagian dari sunnatullah. Bahkan atas dasar fitrah, *uṣūliyyūn* bisa sepakat dalam memberlakukan ‘urf,⁸ dan adat (*al-‘awā‘id al-mustamirrah*).⁹ Jadi berpegang pada fitrah tidak berarti memperturutkan hawa nafsu.

Merujuk pada pembahasan sebelumnya tentang fitrah dan keterpeleliharaan (*al-wāzi‘*), dan memerhatikan bahwa hukum berdialektika dengan moral, maka dapat disimpulkan bahwa fitrah dapat menjadi dasar hukum karena bersumber dari ayat-ayat Alquran dan ayat-ayat *kawniyyah*. Adapun akal, selama mengikuti fitrah kerja akal, merupakan alat untuk memperoleh pengetahuan tentang fitrah manusia.

Selain itu, akal juga menjadi alat untuk dapat mengetahui kesesuaian perbuatan tertentu (*maqāṣid al-khalq*) dengan fitrah manusia. Dari itu dapat didefinisikan, bahwa *maqāṣid al-khalq* adalah perbuatan tertentu yang dapat ditunjukkan kesesuaiannya dengan fitrah manusia sebagai evidensi untuk dasar tindakan. Dari itu, perbuatan yang tidak bisa dibuktikan sesuai dengan fitrah adalah *khilāf al-fiṭrah*. Ini menjadi solusi saat *aṣl mu‘ayyan* dan *uṣūl al-syarī‘at al-kulliyah* tidak bisa memberi jawaban bagi masalah *ḥadīṣah*. Untuk memperdalam masalah ini sehingga uji validasi bisa diterapkan, maka dikaji kemungkinan integrasi *maqāṣid al-khalq* ke dalam *maqāṣid al-syarī‘ah*.

⁶ Ibn ‘Āsyūr, *Maqāṣid...*, hlm. 83.

⁷ Muḥammad al-Ṭāhir ibn ‘Āsyūr, *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* (Tunisia: Dār al-Tūnisiyyah, 1984), jld. II, hlm. 103.

⁸ Wahbah al-Zuhaylī, *Nazariyyat al-Ḍarūrat al-Syarī‘iyah; Muqāranah ma‘a al-Qānūn al-Waḍ‘ī* (Beirut: Mu‘assasah al-Risālah, 1985), hlm. 170. ‘Urf bukan lah dalil mandiri karena dibangun atas pemeliharaan *al-darūriyyah*, *al-hājiyyah*, *al-maṣlaḥat*, menolak kesempatan dan kesulitan, atau memberi kemudahan.

⁹ Al-Syātibī, *al-Itisām* (Kairo: al-Maktabah al-Tawfiqiyyah, t.th.), jld. II, hlm. 241-242.

Pengintegrasian *Maqāṣid al-Khalq*

Pembahasan pada bab tiga memperlihatkan bahwa *al-Syāri'* memulangkan sebagian hukum kepada *al-wāzi' al-jibillī* yang merupakan dorongan dari fitrah.¹⁰ Terlihat pula ada kalanya *al-wāzi' al-jibillī* menjadi lemah sehingga diperlukan keterlibatan *al-wāzi' al-sultānī*, seperti contoh kasus kebijakan 'Alī ibn Abī Ṭālib dan 'Umar ibn al-Khaṭṭāb. Mengingat manusia diciptakan sebagai makhluk sosial, maka *al-wāzi' al-sultānī* juga berupa dorongan dari fitrah manusia. Adapun pada *masyaqqah*, hajat, dan darurat, ini memperlihatkan bahwa *al-wāzi' al-dīnī* diberlakukan dalam batas normal kesanggupan manusia secara fitrah. Lalu apakah hal-hal yang tidak diatur syariat berarti dipulangkan pada fitrah manusia?

Pertanyaan ini dapat dijawab oleh para ulama dengan merumuskan metode penalaran *ta'līlī* dan *maqāṣidī*. Jadi terkesan adanya tolak tarik antara keberlakuan fitrah sebagai bagian dari syariat dengan penolakan atas fitrah karena alasan subjektivitas. Akibatnya menjadi sulit menentukan sikap terhadap *al-maṣlaḥat al-gharībah* sehingga ia dianggap *mardūd*, tapi juga tidak bisa ditolak dalam perijihadan.

Dari ketiga tokoh yang dikaji dalam tulisan ini, kiranya baru Ibn 'Āsyūr yang menghargai fitrah sebagai bagian syariat. Ia menyatakan bahwa yang butuh *qawl* (nas syariat) hanya untuk pembatalan waham, menjawab pertanyaan, atau mencegah sesuatu,¹¹ lalu *maqāṣid li al-nās* dimasukkannya sebagai bagian dari *wasā'il* untuk mewujudkan *maqāṣid li al-Syāri'*.¹² Adapun al-Ghazzālī dan al-Syāṭibī, keduanya tidak memberi perhatian yang memadai bagi persoalan fitrah.

Sebagaimana telah dibahas dalam Bab Dua, al-Ghazzālī melihat fitrah manusia secara negatif. Akibatnya teori *maqāṣid* al-Ghazzālī hanya mengkomodir *al-maṣlaḥat al-mursalāh* pada tataran *al-darūrah*. Sementara al-Syāṭibī telah mengakomodir *al-maṣlaḥat al-mursalāh*, tapi masih meninggalkan persoalan *al-maṣlaḥat al-gharībah* yang

¹⁰ Ibn 'Āsyūr, *Maqāṣid...*, hlm. 123. Menurut Ibn 'Āsyūr, Syariat tidak mengabaikan kebutuhan manusia yang muncul berdasar dorongan dari fitrah yang salim. Demikian pula dalam hal larangan, mafsadat yang dilarang merupakan mafsadat yang ditolak oleh pertimbangan fitrah yang salim. Contohnya dorongan karena manfaat pada makanan pokok, manfaat dari pakaian, manfaat dari pemeliharaan keturunan, dan perkawinan.

¹¹ Ibn 'Āsyūr, *Maqāṣid...*, hlm. 101.

¹² Ibn 'Āsyūr, *Maqāṣid...*, hlm. 142.

juga ditinggalkan oleh al-Ghazzālī. Persoalan *al-maṣlaḥat al-gharībah* ini kemudian diakomodir oleh Ibn ‘Āsyūr, ia menyebutnya *al-maṣlaḥat al-zanniyyah* yang dianggapnya termasuk sebagai bagian dari *maqāṣid al-syarī‘ah*.

Tidak jauh berbeda dari al-Ghazzālī, al-Syātibī juga melihat sisi negatif sebagai bagian dari fitrah manusia. Bahkan ia mengikuti pandangan al-Ghazzālī dalam kitab *Ihyā’ ‘Ulūm al-Dīn*—pada *Rubū‘ al-Muhlikāt*—tentang sifat hati antara yang terpuji dan yang tercela.¹³ Bagi al-Syātibī fitrah adalah tabiat manusia (*gharīzah*) yang tidak bisa dihilangkan dan tidak bisa diadakan oleh manusia. Contohnya keinginan (syahwat) makan dan biologis, oleh karena itu *taklif* tidak berlaku atasnya. Menurut al-Syātibī, sifat batin seperti tergesa-gesa (*‘ajalah*) dan berani juga termasuk fitrah.¹⁴ Sementara menurut Ibn ‘Āsyūr, sifat-sifat negatif itu bukan fitrah, tapi pelanggaran terhadap fitrah.

Fitrah manusia menurut Ibn ‘Āsyūr adalah suatu tatanan yang dijadikan Allah atas manusia, baik lahir maupun batin, artinya jasmani dan akal.¹⁵ Telah pula dibahas bahwa fitrah manusia adalah cenderung pada kebaikan, atau bisa membedakan antara yang baik dari yang buruk. Seperti dikatakan Erich Fromm, manusia bukan makhluk brutal, destruktif, dan jahat, namun pertumbuhan kota-kota yang kian memadat kemudian membentuk “karakter sosial” persaingan, di mana hasrat dasar manusia berpotensi memunculkan agresi destruktif. Jadi menurut Erich Fromm, kedestruktifan bukan fitrah manusia.¹⁶

Penulis melihat pendirian al-Syātibī tentang fitrah kontradiksi dengan kaidah yang dirumuskannya, ia menyatakan:¹⁷

...ولكن الشارع إنما قصد بوضع الشريعة إخراج المكلف عن اتباع هواه، حتى يكون عبد لله...
...tetapi *al-Syāri‘*—dengan menetapkan syariat—sesungguhnya

¹³ Al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt*..., jld. II, hlm. 94

¹⁴ Al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt*..., jld. II, hlm. 92.

¹⁵ Ibn ‘Āsyūr, *Maqāṣid*..., hlm. 55. Berjalan dengan kaki adalah fitrah jasmaniah, maka berjalan dengan tangan berarti mengingkari fitrah. Penyimpulan dengan kausalitas secara rasional merupakan fitrah akal manusia, maka penyimpulan yang tidak rasional adalah pengingkaran terhadap fitrah

¹⁶ Erich Fromm, *Akar Kekerasan; Analisis Sosio-psikologis atas Watak Manusia*, terj. Imam Muttaqin (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), hlm. 247.

¹⁷ Al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt*..., jld. II, hlm. 131.

bermaksud mengeluarkan mukallaf dari mengikuti hawa nafsu, sehingga ia menjadi hamba Allah...

Hal ini jelas, sebab jika sifat-sifat destruktif dianggap sebagai bagian dari fitrah manusia, maka mustahil manusia bisa keluar darinya. Dengan kata lain, jika sifat destruktif adalah fitrah atau kodrat bagi manusia, maka manusia tidak bisa melepaskan diri dari sifat destruktif itu. Dari itu perlu cara pandang yang moderat terhadap fitrah, seperti perspektif Ibn ‘Āsyūr. Kiranya pandangan moderat ini menjadi dasar mendudukkan *maqāṣid al-khalq* dalam bingkai *al-maqāṣid al-syar‘iyyah*.

Merujuk pendapat Ibn ‘Āsyūr, munculnya agresi destruktif berarti telah terjadi pelanggaran fitrah, maka dibutuhkan *al-wāzi‘ al-dīnī*. Jika ini lemah di suatu waktu, komunitas, atau kondisi, maka diyakini ada faktor berlawanan, dari itu dibutuhkan *al-wāzi‘ al-sultānī*.¹⁸ Yang terakhir ini menunjuk pada fitrah yang lain di luar fitrah per individu, yaitu mencakup fitrah bermasyarakat. Ini tercakup dalam fitrah sosial yang disebut al-Syāṭibī sebagai *al-‘ādat al-mustamirrah* yang berlaku tetap.¹⁹

Al-Syāṭibī melihat adat sebagai bagian dari syariat, baik yang ditetapkan syariat lewat perintah, larangan, dan pembolehan, maupun yang tanpa penetapan. Contohnya adat bahwa efek jera (*al-zajr*) merupakan sebab bagi tercegahnya manusia dari kemunkaran. Jika sebab ini tidak diiktibar *al-Syāri‘* tentu kisas tidak disyariatkan, sebab ia berarti pensyariaan sesuatu tanpa faidah, padahal Allah berfirman: *”wa lakum fi al-qīṣaṣ hayāh.”*²⁰ Melihat adat sebagai bagian syariat di bawah paradigma teosentris potensial membuat pandangan berjalan dari satu perspektif saja, akibatnya al-Syāṭibī menolak *al-maṣlaḥat al-gharībah*, tapi tidak bisa menolaknya dari lapangan ijtihad.

Apa yang disebutkan oleh al-Syāṭibī sebagai *al-‘ādat al-mustamirrah* merupakan tujuan umum *al-Syāri‘* yang diabstraksikan berdasar

¹⁸ Ibn ‘Āsyūr, *Maqāṣid...*, hlm. 125.

¹⁹ Al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, jld. II, hlm. 241-242. Al-Syāṭibī mendasarkan keberlakuan adat (*awā‘id*) pada kontinuitas keberlakuannya (*al-‘ādat al-mustamirrah*) yang dibagi menjadi adat yang diakui *syar‘* dan adat yang ditolak *syar‘*. Dari esensinya, *awā‘id* dikategorikan dalam *awā‘id al-syar‘iyyah* dan *awā‘id al-jāriyyah bayn al-khalq* (adat yang berlaku di kalangan manusia). Kemudian adat yang berlaku di kalangan manusia dipilah lagi dalam adat yang berlaku tetap dan adat yang berubah-ubah sesuai tempat dan masa.

²⁰ Al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt...*, jld. II, hlm. 244.

kebiasaan umum (*ma‘ānin ‘urfīyyatin ‘āmmatin*).²¹ Namun al-Syātibī hanya melihat teori *maqāṣid* dari perspektif kesaksian syarak, berdasar teori *rujū‘ ilā uṣūl al-syarī‘at al-kullīyyah*. Berbeda dari al-Syātibī, Ibn ‘Āsyūr malah membagi *maqāṣid al-syarī‘at al-‘āmmah* menjadi *maqāṣid* dalam arti hakiki (*ma‘ānin ḥaqīqīyyatin*), dan *maqāṣid* yang diperoleh berdasar pemahaman atas kebiasaan umum (*ma‘ānin ‘urfīyyatin ‘āmmatin*).²² Kiranya ini menjadi alasan mengapa teori Ibn ‘Āsyūr bisa mengakomodir *al-maṣlaḥat al-gharībah*.

Sampai di sini dapat disimpulkan adanya *maqāṣid al-Syāri‘* yang diabstraksikan berdasar fitrah manusia, yaitu *sunnat Allāh fi al-‘ālam*. Dari itu tujuan penciptaan dan penataan alam (*al-qaṣd al-khalq al-takwīnī*) tidak bisa dipisahkan begitu saja dari teori *maqāṣid*. Jika dipisahkan berakibat terjadinya kontradiksi seperti dalam penolakan al-Syātibī terhadap pendapat para filosof.²³ Oleh karena itu harus disikapi secara moderat, bahwa selain berlandaskan *maqāṣid al-Syāri‘*, teori *al-maqāṣid al-syar‘īyyah* juga harus mempertimbangkan fitrah manusia.

Sikap moderat juga menjadi batasan sehingga fitrah tidak dimasukkan secara total dalam teori *al-maqāṣid al-syar‘īyyah*. Sebab sebagaimana dibahas sebelumnya, bahwa tidak semua perubahan ditolak syariat, bahkan sebagiannya justru diakomodir sebagai konsekuensi eternalitas syariat Islam. Bukankah salah satu fitrah manusia adalah perubahan itu sendiri,²⁴ bahkan menurut Ibn Khaldūn (w. 808 H/1406 M) kondisi geografis suatu daerah memengaruhi karakter

²¹ Ibn ‘Āsyūr, *Maqāṣid...*, hlm. 50. Menurut Ibn ‘Āsyūr, ia merupakan nilai masalah yang diukur berdasar pandangan umum (*jumhūr*). Contohnya pemahaman bahwa kebaikan (*al-iḥsān*) adalah sesuatu yang harus diamalkan oleh umat, atau seperti pemahaman bahwa sanksi kriminal dapat memberi efek jera sehingga pelaku tidak akan mengulangi perbuatannya, dan orang lain juga akan tercegah dari melakukan tindak kriminal serupa. Contoh lain, pemahaman umum bahwa kotoran menuntut dilakukannya penyucian.

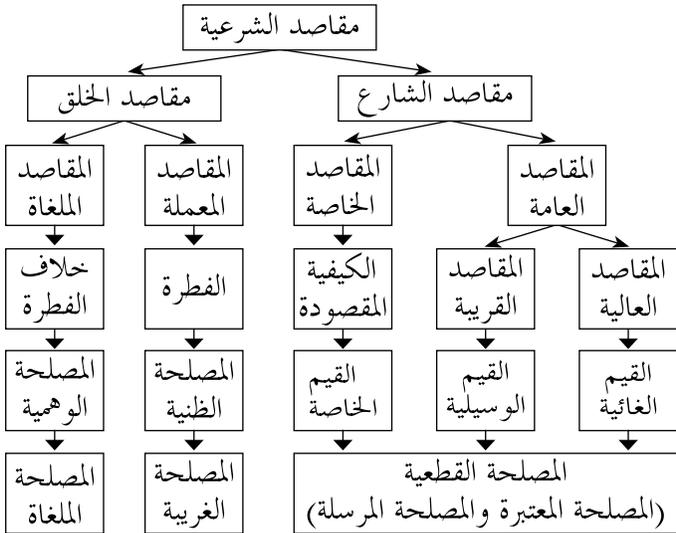
²² Ibn ‘Āsyūr, *Maqāṣid...*, hlm. 49.

²³ Al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt...*, jld. II, hlm. 24. Menurut al-Syātibī, pembicaraan filosof berada dalam ranah *al-qaṣd al-khalq al-takwīnī*, sedangkan ia berbicara dalam ranah *al-qaṣd al-tasyrī‘ī* yang jelas bertujuan bagi masalah semata.

²⁴ Gunawan Setiardja A., *Dialektika Hukum dan Moral; dalam Pembangunan Masyarakat Indonesia* (Yogyakarta: Kanisius, 1990), hlm. 87. Hukum alam sama sekali tidak berarti pengambilan suatu situasi historis secara mutlak, melainkan suatu usaha untuk mendapatkan dalam setiap konteks historis pengaturan kemasyarakatan yang menunjang pengembangan manusia yang paling baik.

manusia.²⁵ Maka penerimaan atas sisi yang berlaku tetap saja dari fitrah justru mengakibatkan pikiran terjebak dalam pola atomistik pula. Itulah mengapa sikap al-Syātībī yang menerima fitrah (*al-‘ādat al-mustamirrah*) sebagai bagian dari syariat justru kontradiksi dengan penolakannya terhadap *al-maṣlaḥat al-gharībah*. Sebaliknya sikap Ibn ‘Āsyūr yang mengakomodir *al-maṣlaḥat al-gharībah* dalam bentuk *al-maṣlaḥat al-zanniyyah*, mengalami kontradiksi karena berhadapan dengan persoalan epistemologi.

Memerhatikan pembahasan sebelumnya, tampak problem epistemologis menjadi hambatan sehingga al-Ghazzālī dan al-Syātībī membatasi benar *maqāṣid al-khalq* sampai-sampai terkesan dikotomis. Akibatnya tertangkap kesan kontradiksi terhadap sikap mereka yang menerima *‘urf* sebagai hujah. Oleh karena itu penulis melihat pentingnya menempatkan tawaran Ibn ‘Āsyūr dalam satu sistematika yang mengintegrasikan *maqāṣid al-Syārī* dan *maqāṣid al-khalq* secara holistik. Asumsi penulis, jika ini tidak dilakukan, teori Ibn ‘Āsyūr akan terkesan subjektif sehingga dapat diduga membuka peluang bagi masuknya hawa nafsu. Maka di sini penulis mengilustrasikannya sebagaimana terlihat dalam gambar berikut:



Gb. 3. Pengintegrasian *Maqāṣid al-Khalq* dalam Teori *al-Maqāṣid al-Syarīyyah*

²⁵ Ibn Khaldūn, *Muqaddimah Ibn Khaldūn* (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), hlm. 87.

Gambar di atas menunjukkan bahwa *maqāṣid al-Syāri*‘ dipilah dalam dua kategori, yaitu *al-maqāṣid al-‘āmmah* dan *al-maqāṣid al-khāṣṣah*. *Al-Maqāṣid al-‘āmmah* merupakan generalisasi dari berbagai nas partikular, baik yang mengandung ketentuan umum maupun ketentuan khusus. Adapun *al-maqāṣid al-khāṣṣah* merupakan ketentuan khusus dari nas-nas partikular yang generalisasinya terbatas dalam lingkup muamalah khusus. Ibn ‘Āsyūr menyatakan *al-maqāṣid al-khāṣṣah* ini sebagai cara-cara (*kayfiyyah*) yang dimaksudkan oleh *al-Syāri*‘, seperti dalam masalah keluarga, transaksi dagang dalam konteks terbatas, dan sebagainya.²⁶

Selanjutnya *al-maqāṣid al-‘āmmah* dibagi dalam kategori yang disebut Ibn ‘Āsyūr sebagai tujuan tertinggi (*al-maqāṣid al-‘āliyyah*) dan tujuan dekat (*al-maqāṣid al-qarībah*), di mana *al-maqāṣid al-‘āliyyah* merupakan maslahat dan mafsadat itu sendiri.²⁷ Mengingat *maqāṣid* tidak lepas dari nilai *akhlāqī*, maka penulis meminjam istilah Muḥammad Fahmū ‘Ulwān, yaitu nilai tujuan (*al-qiyam al-ghā’iyyah*) dan nilai sarana (*al-qiyam al-wasīliyyah*), karena nilai *akhlāqī* terdiri dari dua pertingkatan, yaitu tujuan (*ghāyah*) dan sarana (*wasīlah*).²⁸

Menurut ‘Ulwān, nilai tujuan (*al-qiyam al-ghā’iyyah*) adalah kehidupan yang layak bagi seluruh manusia, baik itu individu mau pun masyarakat. Ia menyatakan:²⁹

وهذه الغاية هي حياة صالحة للناس جميعا للفرد وللمجتمع، وهذه الغاية تضيء على القيام الخمسة الواسيلة، معناها لكي تحقق كمال الموجود البشري، وبذلك تصبح قيمة خلقية معيارية.

Tujuan yang dimaksud adalah kehidupan yang patut/layak bagi seluruh manusia, baik individu mau pun masyarakat. Tujuan ini disandarkan pada nilai-nilai sarana yang lima, dan artinya supaya memastikan kesempurnaan eksistensi manusia. Oleh karena itu, jadilah ia nilai-nilai moralitas (*akhlāqī*) yang terukur.

Pendapat ‘Ulwān ini senada dengan pandangan Ibn ‘Āsyūr, hanya saja dikemukakan dalam konteks aksiologi, sedangkan Ibn ‘Āsyūr

²⁶ Ibn ‘Āsyūr, *Maqāṣid...*, hlm. 151, dst.

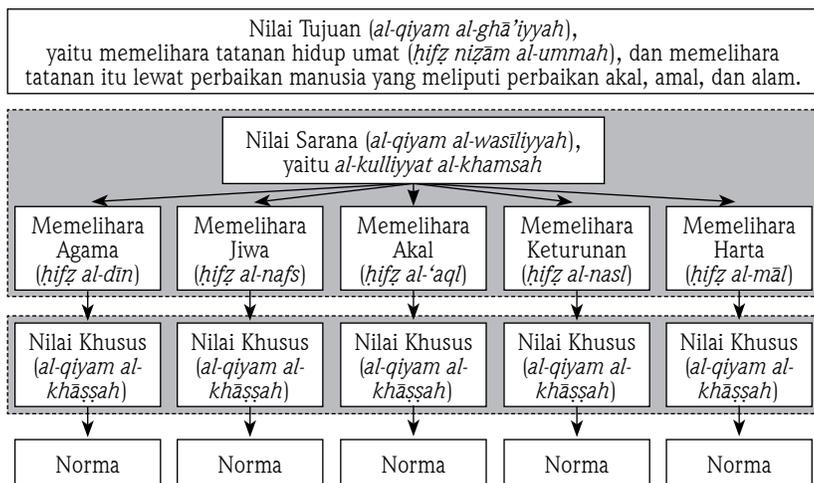
²⁷ Ibn ‘Āsyūr, *Maqāṣid...*, hlm. 104.

²⁸ Fahmī Muḥammad ‘Ulwān, *al-Qiyam al-Ḍarūriyyah wa Maqāṣid al-Tasyrī’ al-Islāmī* (Kairo: al-Hay’ah al-Miṣriyyah: 1989), hlm. 98.

²⁹ ‘Ulwān, *al-Qiyam al-Ḍarūriyyah ...*, hlm. 94.

membicarakannya dalam konteks epistemologi. Ibn ‘Āsyūr menyatakan tujuan syariat adalah memelihara tatanan hidup umat (*hiḥfz nīzām al-ummah*), dan memelihara tatanan itu lewat perbaikan manusia yang meliputi perbaikan akal, amal, dan alam/lingkungan.³⁰ Adapun nilai sarana (*al-qiyam al-wasīliyyah*) merupakan keseluruhan dari *darūriyyat*, *hājīyyāt*, dan *taḥsīniyyat*, yaitu *al-kullīyyat al-khamsah*. Menurut Ibn ‘Āsyūr, seluruh *al-kullīyyāt al-khamsah* merupakan sarana mewujudkan tujuan utama yang aspeknya meliputi perbaikan tiga sarana, yaitu akal, amal, dan alam.

Adapun pada *al-maqāsid al-khāṣṣah*, Ibn ‘Āsyūr merumuskan nilai-nilai khusus untuk mendekatkan masalah *ḥadīṣah* dengan nas. Nilai ini digeneralisasikan dari kasus-kasus partikular yang sejenis sehingga bisa disebut *al-qiyam al-khāṣṣah*. Sebagai terminologi, kata ini sesuai dengan istilah *al-maqāsid al-khāṣṣah* dari Ibn ‘Āsyūr. Hal ini dapat digambarkan seperti dalam ilustrasi berikut:



Gb. 4. Peningkatan Nilai Berdasar Teori Ibn ‘Āsyūr

Ilustrasi di atas menunjukkan, bahwa selain *maqāsid al-Syāri‘*, *al-maqāsid al-syar‘īyyah*, dipertimbangkan juga *maqāsid al-khalq*. Oleh karena itu *maqāsid al-khalq* diintegrasikan dalam *al-maqāsid al-syar‘īyyah* dengan dua kategori, yaitu tujuan yang boleh diamalkan (*al-maqāsid al-mu‘malah*) dan tujuan yang digugurkan (*al-maqāsid al-muhmalah*). Kategori pertama merupakan maslahat yang sesuai

³⁰ Ibn ‘Āsyūr, *Maqāsid...*, hlm. 60.

dengan fitrah, Ibn ‘Āsyūr menyebutnya sebagai *al-maṣlaḥat al-ẓanniyyah*. Ini merupakan maslahat yang ditolak oleh al-Ghazzālī dan al-Syātibī, keduanya menyebut maslahat ini sebagai *al-maṣlaḥat al-gharībah*. Adapun kategori kedua merupakan maslahat yang melawan fitrah, Ibn ‘Āsyūr menyebut sebagai *al-maṣlaḥat al-wahmiyyah*. Ini merupakan kategori *al-maṣlaḥat al-mulghāh*.

Sampai di sini dapat disimpulkan bahwa teori *al-maqāṣid al-syar‘iyyah* dapat mencakup semua maslahat dengan menggunakan pendekatan holistik, tapi dengan syarat dilakukan perluasan paradigma. Sebagaimana terlihat dalam ilustrasi di atas, *maqāṣid al-Syārī‘* yang terdiri dari *al-maqāṣid al-‘āmmah* dan *al-maqāṣid al-khāṣṣah* mencakup *al-maṣlaḥat al-mu‘tabarah* dan *al-maṣlaḥat al-mursalah*. Kedua jenis maslahat ini disatukan oleh Ibn ‘Āsyūr dalam kategori *al-maṣlaḥat al-qaṭ‘iyyah*. Sementara *al-maṣlaḥat al-gharībah* tercakup dalam apa yang disebut Ibn ‘Āsyūr sebagai *al-maṣlaḥat al-ẓanniyyah*. Adapun *al-maṣlaḥat al-mulghāh* disebut *al-maṣlaḥat al-wahmiyyah*.

Sampai di sini masih perlu didiskusikan tentang maslahat atau mafsadat yang *marjūh*. Maka anak bab berikut akan mendiskusikan tentang sisi *ta‘abbud* dalam *wasā’il*, dan tentang maslahat yang *marjuh*.

Sisi Ta‘abbud dalam Wasā’il

Menurut Ibn ‘Āsyūr, umumnya kajian tentang *maqāṣid al-khāṣṣah* hanya dipadai oleh para ulama di bawah pembahasan *sadd al-ẓarī‘ah*. Lalu karena mengingat pentingnya pembahasan tentang *sadd al-ẓarī‘ah*, maka Ibn ‘Āsyūr memperdalamnya dalam konteks *maqāṣid* dan *wasā’il*.³¹ Menurut Ibn Manẓūr, *al-ẓarī‘ah* secara kebahasaan, berarti meraih, lalu digunakan untuk sesuatu yang dijadikan sarana atau sebab bagi yang lain.³²

وأصل الذرع إنما هو بسط اليد فكأنك تريد مددت يدي إليه فلم تنله. الذريعة: الوسيلة. الذريعة: السبب إلى الشيء.

Asal kata *al-ẓar‘* berarti menghamparkan tangan (*baṣṭ al-yad*),

³¹ Ibn ‘Āsyūr, *Maqāṣid...*, hlm. 141. Menurut Ibn ‘Āsyūr, pembahasan tentang *sadd al-ẓarī‘ah* kurang mendapat perhatian *uṣūliyyūn*. Ia menyatakan bahwa perhatian memadai hanya terlihat dari Ibn ‘Abd al-Salām dan Syihāb al-Dīn al-Qarāfī. Maka Ibn ‘Āsyūr menghimpun pembahasan keduanya, dan melanjutkan kajian sesuai tuntutan topik itu sendiri.

³² Ibn Manẓūr, *Lisān al-‘Arab* (Kairo: Dār al-Ḥadīṣ, 2002), jld. III, hlm. 500, dan 501.

maka seolah-olah engkau menjulurkan tangan kepadanya tapi tidak mencapainya. *Al-Zarī'ah* adalah sarana (*al-wasīlah*), kata *al-zarī'ah* juga berarti sebab menuju sesuatu.

Adapun secara istilah *al-zarī'ah* adalah hal yang tidak dilarang dengan sendirinya, tapi diyakini dapat mengantar pada hal yang terlarang.³³ الذريعة: عبارة عن أمر غير ممنوع لنفسه، قوية التهمة في أدائه إلى فعل محظور.

Al-Zarī'ah adalah ibarat dari perkara yang tidak dilarang dengan sendirinya, namun kuat dugaan bahwa ia akan mengantar pada perbuatan yang dilarang.

Al-Zarī'ah berhubungan erat dengan teori *maqāsid* karena keber-adaan hukum detil dari nas partikular sebagai sarana (*wasā'il*) untuk mewujudkan *maqāsid*. Dari itu al-Qarāfi menyatakan, bahwa kadang kala *wasā'il* juga disebut sebagai *al-zarī'ah*.³⁴ Namun *al-zarī'ah* lebih khusus dari *wasā'il*, sebab *al-zarī'ah* berkaitan dengan perbuatan mubah yang kadangkala menjadi sarana mafsadat, atau menjadi sarana bagi masalah. Dari itu muncul teori *sadd al-zarī'ah* dan *fath al-zarī'ah*.³⁵

Di sisi lain *maqāsid* dengan *wasā'il* juga memiliki hubungan umum-khusus, di mana masalah adalah tujuan *al-Syāri'*. Maka *maqāsid* lebih umum karena mencakup *wasā'il* yang berupa sifat maupun perbuatan yang mengandung masalah atau mafsadat secara *zātī* dalam dirinya. Dari itu semua *khiṭāb* syarak yang terkait dengan perbuatan konkret manusia merupakan *wasā'il* bagi *maqāsid al-Syāri'* dalam arti umum. Namun tertujunya *khiṭāb* syarak terhadap perbuatan tertentu yang mengandung masalah dalam dirinya, berarti ia *maqāsid al-Syāri'* dalam artian khusus (*al-maqāsid al-khāṣṣah*).

Sebagaimana telah disinggung pada Bab Dua, bahwa kebanyakan penulis teori *maqāsid* cenderung menyatukan *maqāsid al-khāṣṣah* dengan *maqāsid al-āmmah* dalam pendefinisiannya. Ini menjadi indikator bahwa *al-maṣlaḥat al-mursalāh* dipandang sama dengan

³³ Muḥammad Hisyām al-Burhānī, *Sadd al-Zarā'i' fi al-Syāri'at al-Islāmiyyah* (Damaskus: Dār al-Fikr, 1985), hlm. 80.

³⁴ Aḥmad ibn Idrīs ibn 'Abd Allāh al-Ṣanhājī al-Qarāfi, *Kitāb al-Furūq Anwār al-Burūq fi Anwā' al-Furūq*, tahkik: Muḥammad Aḥmad Sarraj dan 'Alī Jumu'ah Muḥammad (Kairo: Dār al-Salām, 2001), jld. II, hlm. 450.

³⁵ Muṣṭafā ibn Karāmat Allāh Makhdūm, *Qawā'id al-Wasā'il fi al-Syāri'at al-Islāmiyyah; Dirāsāt Uṣūliyyah fi Dū' al-Maqāsid al-Syāri'ah* (Riyad: Dār Isybiiliya, 1999), hlm. 367.

al-maṣlahat al-mu'tabarah. Dengan kata lain, nilai *syar'ī* hukum yang ditemukan berdasar kaidah umum tidak berbeda dengan hukum *syar'ī* yang ditetapkan langsung oleh nas. Sebab maslahat yang dimaksud *al-Syāri'* adalah maslahat manusia itu sendiri, baik *mu'tabar* mau pun *mursal*. Tetapi hal ini berakibat pada penolakan terhadap *al-maṣlahat al-gharībah*.

Beranjak dari fakta ini penulis melihat pentingnya memilah antara *maqāṣid al-khāṣṣah* (berupa nas partikular yang memuat detil hukum khusus) dengan *maqāṣid al-'āmmah* sebagaimana sikap Ibn 'Āsyūr. Lalu langkah selanjutnya yang tidak dilakukan Ibn 'Āsyūr, ialah menempatkan perbuatan konkret dari nas sebagai ibadah dan melihat ontologi *maqāṣid al-Syāri'* sebagai nilai yang berupa *al-qiyam al-ghā'iyyah*, *al-qiyam al-wasīliyyah*, dan *al-qiyam al-khāṣṣah*. Hal ini dapat dilakukan karena sifat *ta'abbud* menyertai setiap perintah dan larangan langsung dari *al-Syāri'*. Oleh karena itu nas partikular yang menetapkan hukum pada perbuatan tertentu harus dilihat sisi *ta'abbud*-nya, sebab pada setiap hukum yang *ma'qūl al-ma'nā*, maksud *al-Syāri'* tertuju pada *al-ma'nā* yang berupa nilai maslahat dan juga pada perbuatan itu sendiri.³⁶

Sisi *ta'abbud* ini menjadi aspek tertutup dari fikih,³⁷ sebab hukum atas perbuatan yang dinaskan oleh *al-Syāri'* berlaku tetap. Adapun *al-ma'nā* dari *maqāṣid al-khāṣṣah* (disebut juga *al-qiyam al-khāṣṣah*) menjadi sisi terbuka dari fikih. Itulah sebabnya mengapa al-Mansī menyatakan bahwa itu bukan perubahan yang meruntuhkan hukum syariat.³⁸ Dengan demikian, sisi *ta'abbud* adalah syariat itu sendiri, karena ia dinaskan secara langsung. Adapun *al-ma'nā* sebagai nilai merupakan bagian tidak langsung dari syariat tapi masih bersifat *syar'iyyah*. Hal ini bisa dipahami dengan melihat hubungan antara

³⁶ Al-Zarkasyī, *al-Baḥr al-Muḥīt*, cet. III (Kairo: Dār al-Kutub, 2005), jld. VII, hlm. 158. Menurut al-Zarkasyī, pada setiap hukum yang *ma'qūl al-ma'nā* terdapat dua maksud yang dikehendaki *al-Syāri'*. Pertama *al-ma'nā* itu sendiri yang berupa nilai maslahat, kedua, perbuatan yang mengantarkan kepada *al-ma'nā* yang dimaksud itu.

³⁷ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Bayyināt al-Hill al-Islāmī* (Kairo: Maktabah Wahbah, 1988), hlm. 71.

³⁸ Muḥammad Qāsim al-Mansī, *Taghayyur al-Zurūf wa Aṣaruh fī Ikhtilāf al-Aḥkām fī Syarī'at al-Islāmiyyah* (Kairo: Dār al-Salām, 2010), hlm. 66. Menurut Dr. Muḥammad Qāsim al-Mansī, dalam kondisi ini hukum dapat bergeser, misalnya dari mubah menjadi makruh. Pergeseran ini bukan perubahan, sebab hukum asalnya masih tetap berlaku. Perubahan yang menentang syariat adalah merubah hukum asal sehingga meruntuhkan syariat itu sendiri.

fikih dengan syariat, di mana fikih adalah bagian dari syariat, tapi lebih khusus dari syariat.³⁹

Menurut al-Syātibī Alquran telah menunjukkan ciri ini lewat penetapan sebagian hukum secara detil dan sebagian lainnya secara umum. Hukum yang bersifat umum kembali pada *ma'na ma'qūl* dan nalar mukallaf, seperti keadilan, kebaikan, pemaafan, sabar dan syukur, zalim dan aniaya, dan sebagainya. Sedangkan yang detil kembali pada *ma'nā ta'abbudī* di mana nalar manusia tidak mampu menjangkaunya. Sebab akal bukan alat untuk menalar masalah ibadah, apalagi menetapkan tatacaranya.⁴⁰

Umumnya persoalan ini dibahas *uṣūliyyūn* dalam konteks kias, maka terkesan *ta'abbud* hanya berlaku pada masalah ibadah. Misalnya kesan yang tertangkap dari ungkapan Ilkiyā—dalam kutipan al-Zarkasyī—bahwa hukum *ta'abbudī* tidak mungkin dikias karena kekurangan syarat, yaitu tidak adanya *zann*, sebab masalah *ta'abbudī* berada di luar jangkauan pengetahuan manusia.⁴¹ Kesan ini perlu diluruskan agar ontologi *maqāsid al-Syāri'* dapat dilihat secara proporsional. Ibn Qayyim al-Jawziyyah menyatakan sebagian kasus *ta'abbud* di bidang muamalah berlaku tetap, ia mencontohkan seperti ketentuan tentang masa *'iddah*.⁴²

Al-Syātibī menyatakan bahwa pada sebagian kasus *'ādiyyah* ditemukan sifat *ta'abbud*. Misalnya tuntutan mahar pada masalah nikah, membeli hewan pada tempat yang ditentukan, kadar bagian pada warisan, bilangan idah pada wanita yang ditalak dan lain-lain.⁴³ Dari itu Muṣṭafā Syalabī menyimpulkan adanya dua makna *ta'abbud*. Pertama hukum yang tidak dapat dinalar hikmahnya secara khusus, walau diketahui hikmahnya secara umum. Kedua, *ta'abbud* dengan makna yang lebih umum, yaitu hukum yang terkait hak Allah. Maksudnya, hukum yang jika dikerjakan akan mendapatkan hak yang dijanjikan Allah, sebaliknya jika ditinggalkan akan terkena sanksi.⁴⁴ Lalu ba-

³⁹ Syamsul Anwar, *Hukum Perjanjian Syariah* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2007), hlm. 5-6.

⁴⁰ Al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt...*, jld. III, hlm. 33-36.

⁴¹ Al-Zarkasyī, *al-Baḥr al-Muḥīṭ*, jld. VII, hlm. 131.

⁴² Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *I'lām al-Muwāqqi'īn 'an Rabb al-'Ālamīn* (Riyad: Maktabah Ibn Ḥazm, 2002), jld. III, hlm. 295.

⁴³ Al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt...*, jld. II, hlm. 262.

⁴⁴ Muṣṭafā Syalabī, *Ta'īl al-Aḥkām* (Beirut: Dār al-Naḥḍat al-'Arabīyyah, 1981), hlm. 299. Makna *ta'abbud* di sini dipahami semata-mata dari sudut pandang adanya tuntutan dari syarak, baik berbentuk perintah maupun larangan, dan ini tidak menafikan kebolehan kias dan *ta'dīyyah*.

gaimana dengan *wasā'il* yang tidak ditentukan oleh *al-Syāri'*?

Jenis *wasā'il* yang tidak ditentukan oleh *al-Syāri'* ini dibicarakan dalam konteks *wasā'il* secara khusus, yaitu *al-zārī'ah*, sebab *al-Syāri'* tidak menetapkan hukum perbuatan itu secara nas. Dari itu para ulama berbeda pendapat tentang keberlakuan *al-zārī'ah*. Namun menurut Muṣṭafā ibn Karāmat Allāh Makhdūm, perbedaan ini hanya pada tataran istilah, bukan substansi. Sebab apa yang disebut ulama Mālikīyyah sebagai *sadd al-zārī'ah*, disebut oleh para ulama Syāfi'īyyah sebagai *tahrīm al-wasīlah*.⁴⁵ Jadi pada dasarnya mereka sepakat tentang keberlakuan hukum *maqāsid* terhadap *wasā'il*. Dengan demikian status hukum *wasā'il* yang ditetapkan berdasar *sadd al-zārī'ah* masih bersifat *syar'īyyah*, karena mengikuti status hukum *maqāsid*.

Sebenarnya perbedaan pendapat tentang *al-zārī'ah* kembali pada perbedaan perspektif. Jadi perbedaan pendapat itu menjadi bukti bahwa keberadaan nas partikular yang berisi ketentuan konkret berpotensi membentuk perspektif determinisme dalam memaknai transendentalitas hukum syariat. Akibatnya timbul kehati-hatian berlebih atas hukum yang secara metodologis terkesan kekurangan ciri transendentalitas sehingga diduga subjektif dan mengikuti hawa nafsu. Padahal hukum syariat tetap bersifat transenden walau mengakomodir realitas sosial dan perubahan sosial, sebab akal hanya bertindak sebagai penemu bagi hukum.

Merujuk pada sifat *tasyrī'*, kehati-hatian berlebih sudah tergolong sikap ekstrem sehingga penulis yakin perlunya jalan tengah sebagai moderasi. Tanpa moderasi, pandangan yang menolak *al-zārī'ah* menjadi kontraproduktif dengan pandangan yang menyatukan *maqāsid al-'āmmah* dengan *maqāsid al-khāṣṣah* (bahkan bisa dinyatakan menyatukan ontologi *maqāsid al-Syāri'* dengan *maqāsid al-khalq*). Padahal keduanya berangkat dari tesis yang sama, yaitu tertujunya *maqāsid al-Syāri'* pada perbuatan konkret, tapi yang satu menolak *al-zārī'ah* dan yang lain menerimanya.

Sikap moderat dalam masalah ini dapat ditunjukkan dengan melihat *maqāsid* secara holistik, bahwa *maqāsid* ada yang konkret dan ada yang berupa nilai. Tapi kedua jenis *maqāsid* ini memiliki perbedaan konteks. *Maqāsid* yang pertama adalah perintah dan larangan, maka

⁴⁵ Makhdūm, *Qawā'id al-Wasā'il* ..., hlm. 369.

ia berupa *maqāṣid* dalam konteks ketaatan penuh. Sedangkan yang kedua adalah nilai (*al-qiyam al-ghā'iyah*, *al-qiyam al-wasīliyyah*, dan *al-qiyam al-khāṣṣah*), maka ia berupa *maqāṣid* dalam konteks kebijaksanaan. Kedua sisi ini bersifat transenden, sebab perintah dan larangan hanya datang dari yang lebih tinggi. Maka *maqāṣid al-khāṣṣah* tidak semakna dengan *maqāṣid al-khalq*, ia harus disikapi sebagai realitas transenden di luar realitas empiris yang imanen, yaitu syariat itu sendiri.

Sampai di sini dapat disimpulkan bahwa *maqāṣid al-khāṣṣah* pada nas partikular yang menetapkan hukum atas sesuatu secara detil, harus dilihat sisi *ta'abbud*-nya. Ini adalah syariat itu sendiri yang meneguhkan tujuan syariat terbesar, yaitu agar aktifitas dan tindakan manusia didedikasikan untuk ibadah kepada Allah, sebagaimana ia tidak bisa menyangkal dirinya sebagai hamba Allah. Menurut Muhammad Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī, semua *wasā'il* didedikasikan untuk mewujudkan tujuan yang satu ini.⁴⁶ Bagi penulis, nas *qaṭ'ī* yang memberi ketentuan detil tidak termasuk dalam wacana *wasā'il* yang berubah, maka ia menjadi terpilah dari *maqāṣid al-Syārī'* yang berarti nilai dalam tiga peringkat, *al-qiyam al-ghā'iyah*, *al-qiyam al-wasīliyyah*, dan *al-qiyam al-khāṣṣah*.

Berangkat dari dasar pemikiran ini, penulis melihat bahwa ontologi *maqāṣid al-Syārī'* dalam konsepsi *al-maqāṣid al-syar'iyyah* adalah nilai maslahat-mafsadat itu sendiri, dan ontologi *maqāṣid al-khalq* adalah fitrah manusia. Namun fitrah ini tidak bisa dipahami tanpa melihat sisi yang merupakan pelanggaran fitrah, hal ini akan dibahas pada sub bab Maslahat yang *Marjūh*. Namun sebelumnya perlu ditegaskan bahwa fitrah dapat dinyatakan *syar'iyyah* karena bersumber dari *al-qaṣd al-khalq al-takwīnī*.⁴⁷ Jadi hukum syariat bersumber dari ayat Alquran dan ayat *kawniyyah*, bukan akal dan hawa nafsu.

Maslahat yang *Marjūh*

Diskusi tentang pentingnya sikap moderat dalam hal kausalitas terkait erat dengan diskusi al-Ghazzālī dan Ibn Rusyd tentang pelaku yang sebenarnya (*al-fā'il al-ḥaqīqī*), apakah pelaku berdasar kehendak

⁴⁶ Muḥammad Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī, *Dawābiṭ al-Maṣlahah* (Beirut: Mū'assasah al-Risālah, 1992), hlm. 112.

⁴⁷ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *al-Halāl wa al-Harām fī al-Islām*, cet. XXVIII (Kairo: Maktabah Wahbah, 2004), hlm. 209.

bebas (*al-fā'il bi al-irādah*) atau pelaku berdasar tabiat/kodrat (*al-fā'il bi al-ṭabī'ah*). Imam al-Ghazzālī menyatakan sebagai berikut:⁴⁸
الفاعل عبارة عن مصدر منه الفعل مع الإرادة للفعل على سبيل الاختيار ومع العلم بالمراد.

Pelaku (*al-fā'il*) adalah ibarat dari subjek yang darinya terjadi suatu perbuatan, ada kehendak bebas dalam berbuat berdasarkan pilihan, dan dibarengi pengetahuan serta keinginan berbuat.

Ungkapan di atas menunjukkan pandangan al-Ghazzālī, bahwa *al-fā'il* hakiki adalah pelaku dengan kehendak bebas. Sementara bagi Ibn Rusyd, pelaku sebenarnya adalah *al-fā'il bi al-ṭabī'ah*, ia menyatakan sebagai berikut:⁴⁹

فإن ما أخرج غيره من العدم إلى الوجود، أى فعل فيه شيئاً، لا يقال فيه: إته فاعل، بمعنى التشبيه بغيره بل هو فاعل بالحقيقة لكون حد الفاعل منطبقاً عليه.

Maka sesungguhnya (pelaku yang sebenarnya) adalah apa yang mengeluarkan sesuatu yang lain dari tiada menjadi ada, artinya melakukan sesuatu padanya (pada yang menjadi ada dari tiada). Tidak dikatakan padanya: sebagai pelaku dalam arti diserupakan dengan yang lain, bahkan ia adalah pelaku yang sebenarnya, karena definisi pelaku terpenuhi padanya.

Beranjak dari diskusi di atas, maka sikap moderat terhadap kausalitas juga berarti keharusan bersikap moderat dalam melihat hakikat perbuatan manusia. Dalam hal ini, perbuatan manusia bersifat dualisme, sebab di satu sisi manusia adalah *al-fā'il bi al-irādah* sehingga *taklīf* bisa dikenakan padanya, dan di sisi lain manusia juga *al-fā'il bi al-ṭabī'ah* sehingga tidak ada *taklīf* di luar batas kemampuannya.

Demikian pula tentang ketentuan hukum yang tidak dijelaskan detilnya oleh *al-Syāri'*, tentu tidak mungkin ditinggalkan jika penemuannya keluar dari batas yang mampu dicapai oleh fitrah akal manusia. Di sisi lain, permasalahan yang muncul juga tidak akan keluar dari fitrah jasmaniah manusia sebagai bagian dari alam yang terikat dengan *sunnat Allāh fī al-'ālam*. Dari itu diskursus *al-ẓarī'ah* adalah bagian dari *al-fā'il bi al-ṭabī'ah*, karena kausalitas berlaku meski

⁴⁸ Al-Ghazzālī, *Tahāfut al-Falāsifah*, cet. VI (Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1972), hlm. 135.

⁴⁹ Ibn Rusyd, *Tahāfut al-Tahāfut*, tahkik: Sulaymān Dunyā, cet. II (Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1964), hlm. 263.

tidak harus bersifat determinan. Lalu sebagai *al-fā'il bi al-irādah* dalam arti terbatas, manusia menggunakan kemampuan ikhtiar yang dianugerahkan Allah untuk menentukan pilihan atas *al-sabab*.

Menghadapi realitas hidupnya manusia dituntut jeli melihat sekian kemungkinan sebab untuk satu akibat. Kondisi ini lah yang sebenarnya terjadi saat berhadapan dengan persoalan kontradiksi antar dalil (*ta'arud al-adillah*). Sebab menurut Wahbah al-Zuhaylī, kontradiksi hanyalah persepsi para mujtahid, bukan realitas yang sebenarnya.⁵⁰ Mengingat soal relevansi, topik *ta'arud* yang merupakan subjek materi ilmu *uṣūl al-fiqh*⁵¹ pada bab tarjih⁵² tidak dibahas dalam kajian ini. Tapi ada satu hal yang menarik, yaitu fakta yang diangkat Ibn 'Abd al-Salām, bahwa masalah dalam realitas kehidupan manusia umumnya bercampur dengan mafsadat.⁵³ Lalu muncul pertanyaan dalam diskusi *uṣūliyyūn*, apakah dalil *marjūh* menjadi seperti tidak ada?

Al-Zarkasyī menukil pendapat al-Juwaynī bahwa ia menjadikannya seperti tidak ada. Tetapi ada yang mengatakan bahwa pendapat yang masyhur di kalangan ulama justru sebaliknya, sebab jika dalil *marjūh* dianggap tidak ada, maka keyakinan terhadap dalil yang rajih menjadi lemah. Namun begitu, sebagian ulama menyatakan adanya ijmak meninggalkan dalil *marjūh* (*suqūṭ al-i'tibār*).⁵⁴ Bagi penulis, ijmak ulama dalam hal meninggalkan dalil *marjūh* tidak berhubungan dengan diskusi tentang keberadaan dalil *marjūh* itu sendiri, sebab meninggalkan bukan berarti menganggap tidak ada. Maka dalil yang *marjūh* tidak bisa dinafikan meski ditinggalkan (*suqūṭ al-i'tibār*), buktinya ia berpengaruh bagi keabsahan pentarjihhan.

Kiranya kasus di atas juga berlaku pada *al-maṣlaḥat al-mulghāh*, dan *al-maṣlaḥat al-gharibah*, keberadaan keduanya tidak bisa dinafikan

⁵⁰ Wahbah al-Zuhaylī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī* (Beirut: Dār al-Fikr, 1986), jld. II, hlm. 1171.

⁵¹ Kata *al-tarjih* secara kebahasaan berarti condong (*al-tamtil*). Lihat: Ibn Manẓūr. *Lisan al-'Arab*, jld. IV, hlm. 71. Menurut *uṣūliyyūn*, tarjih dilakukan terhadap dua dalil yang bertentangan, yaitu setelah dinyatakan tidak adanya *nāsikh-mansūkh*. Al-Zuhaylī, *Uṣūl al-Fiqh...*, jld. II, hlm. 1177.

⁵² Dalam terminologi *uṣūliyyūn* tarjih berarti menyertakan tanda—berupa dalil *zannī*—pada sesuatu yang lebih kuat dari lawannya. Muḥibb al-Dīn ibn 'Abd al-Syakūr al-Bahārī, *Musallam al-Ṣubūt* (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), jld. II, hlm. 161.

⁵³ 'Izz al-Dīn ibn 'Abd al-Salām, *Qawā'id al-Aḥkām fī Maṣāliḥ al-Anām* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1999), jld. I, hlm. 14.

⁵⁴ Al-Zarkasyī, *al-Baḥr al-Muḥīt...*, jld. VIII, hlm. 146.

meski ditinggalkan. Bahkan meninggalkan *al-maṣlaḥat al-gharībah* tidak memiliki alasan kuat, berbeda dengan *al-maṣlaḥat al-mulghāh* yang bertentangan dengan nas syariat. Maka melihat masalah dari perspektif *maqāṣid al-syarī‘ah* saja menjadikan kajian atas masalah mengalami ketimpangan. Hal ini jelas karena perspektif yang digunakan menentukan metode yang akan diterapkan.⁵⁵ Mengingat hukum juga bersumber dari ayat *kawniyyah* di samping ayat Alquran, maka *maqāṣid al-khalq* harus menjadi bagian dari teori *al-maqāṣid al-syar‘iyyah*, lalu diterapkan pendekatan holistik terhadapnya. Tetapi masalahnya, bagaimana pendekatan ini dapat diterapkan?

Memerhatikan pembahasan sebelumnya tampak bahwa keberadaan *al-maṣlaḥat al-ẓanniyyah* merupakan konsekuensi dari adanya dalil *ẓannī*, dan ia tidak bisa dinafikan begitu saja. Nyatanya ia muncul dalam teori al-Syātibī dengan terminologi *ma‘nā al-munāsib al-gharīb*. Sebagian di antaranya memiliki *syahādah* dari *aṣl* yang *ẓannī* dan sebagian tidak, masing-masing kategori ini pun ada yang bertentangan dengan *qawā‘id al-kulliyah* dan ada yang tidak. Lalu dengan penelusuran dari perspektif *maqāṣid al-syarī‘ah*, al-Syātibī menyatakan *al-maṣlaḥat al-gharībah* itu *mardūd*. Namun harus diakui bahwa ketentuan nas partikular juga menunjuk kepada maksud partikular tertentu,⁵⁶ maka *zan* sebagian mujtahid tidak bisa ditolak begitu saja.

Dalil *ẓannī* harus dilihat sebagai evidensi dalam konteks dasar nilai yang bertanggungjawab. Maka *al-istiqrā’ al-nāqiṣ* juga ada saatnya dianggap cukup memadai sebagai dasar nilai. Hal ini sebagaimana dikemukakan oleh Ibn ‘Āsyūr, bahwa dalil keberlakuan dapat disimpulkan dari induksi sempurna, atau mendekati sempurna, lalu ia berdiri sendiri tanpa butuh penyerupaan *aṣl* dan *furū’*.⁵⁷ Bagi penulis, pernyataan Ibn ‘Āsyūr merupakan sikap moderat dalam hal *takhrīj al-manāṭ*. Dari itu dalil *ẓannī* tidak bisa dianggap tiada, misalnya karena alasan sifatnya yang lokal.⁵⁸ Tapi lokalitasnya sebagai evidensi menjadi alasan untuk tidak diamalkan pada waktu tertentu.

⁵⁵ Mohammad Muslih, *Filsafat Ilmu; Kajian atas Asumsi Dasar, Paradigma, dan Kerangka Teori Ilmu Pengetahuan*, cet. II (Yogyakarta: Belukar, 2005), hlm. 23.

⁵⁶ Al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt...*, jld. III, hlm. 32.

⁵⁷ Ibn ‘Āsyūr, *Maqāṣid...*, hlm. 82.

⁵⁸ Muḥammad Syahrūr, *al-Kitāb wa al-Qur‘ān; Qirā‘ah Mu‘āṣirah* (Damaskus: al-Ahālī, 1992), hlm. 549, 553.

Jika evidensi bisa dicapai dalam *takhrīj al-manāt*, maka dalam *tahqīq al-manāt* juga bisa ditemukan dengan syarat bersikap moderat, yaitu penemuan evidensi sebagai dasar tindakan yang bertanggung jawab,⁵⁹ bukan sikap idealis determinis. Menurut Ibn ‘Āsyūr, evidensi dalam realitas sosial adalah masalah *ẓannī* yang secara akal mencapai tingkat probabilitas tinggi. Contohnya, seperti kebijakan al-Syaykh Abū Muḥammad ibn Abī Zayd yang menjadikan anjing sebagai penjaga rumah dalam masa-masa krisis keamanan di Kairuwan.⁶⁰ Di sini metodologi keilmuan sosial modern dibutuhkan.

Dapat diyakini temuan ilmu sosial sangat membantu, sebab bagian ini memang ditinggalkan terbuka oleh *al-Syāri’*. Sebagaimana dinyatakan Ibn ‘Āsyūr, syariat hadir untuk hal yang butuh *qawl*, yaitu dalam pembatalan *wahm*, menjawab pertanyaan, atau mencegah sesuatu.⁶¹ Adapun selain itu dipulangkan pada ijtihad para ulama. Namun tidak berarti para ulama boleh membiarkan ruang ini terbuka secara bebas, tetap saja dibutuhkan metode sebagai penuntun bagi akal.

Bagian yang didiamkan syarak ini biasanya berstatus hukum boleh (*al-mubāḥ*). Secara kebahasaan kata *al-mubāḥ* berasal (*musytaq*) dari kata *al-ibāḥah* yang bentuk lampaunya adalah *bāḥa* (*b-w-h*), artinya jelas (*ẓahara*).⁶² Adapun secara terminologis, para ulama berbeda-beda dalam melihat hakikat *ibāḥah*. Menurut Salām Madkūr, rumusan yang sempurna adalah definisi dari al-Amūdī, berikut kutipannya:⁶³

إن المباح ما دل الدليل السمعي على خطاب الشارع بالتخيير فيه
بين الفعل والتترك من غير بدل.

Al-Mubāḥ ialah sesuatu yang ditunjukkan oleh *dalīl sam’ī* berdasar sapaan ilahi (*khiṭāb Allāh*) untuk memilih antara melakukan atau meninggalkan sesuatu, dan tanpa balasan.

⁵⁹ Kenneth T. Gallagher, *The Philosophy of Knowledge* (New York: Sheed and Ward, 1964), hlm. 151. Most of our lives are spent in acting, and acting does not require and most often does not allow hidebound certitude. It can be satisfied with probability. What we most frequently act upon is opinion: a cognitive response to evidence not grasped as coercive but seen as sufficient to warrant action.

⁶⁰ Ibn ‘Āsyūr, *Maqāṣid...*, hlm. 85.

⁶¹ Ibn ‘Āsyūr, *Maqāṣid...*, hlm. 101.

⁶² Ibn Manzūr, *Lisān al-‘Arab*, jld. I, hlm. 547.

⁶³ Muḥammad Salām Madkūr, *al-Ibāḥah ‘ind al-Uṣūliyyīn wa al-Fuqahā’; Baḥṡ Muqāran* (Kairo: Dār al-Nahḍat al-‘Arab, 1965), hlm. 36.

Sebagian fukaha cenderung berlebihan dalam melihat hakikat *al-mubāh*. Mereka berpendapat *al-mubāh* mengandung tuntutan untuk ditinggalkan (*maṭlūb al-tark*), sebab ia menjadi sarana untuk hal-hal yang terlarang. Tetapi menurut Ḥusayn Ḥāmid Ḥassān, pendapat ini kurang tepat, karena semua perbuatan mubah dapat dinyatakan terlarang (*maṭlūb al-tark*) atau dianjurkan (*maṭlūb al-fi'l*) sesuai dengan apa yang dituju. Dengan kata lain, status itu dilekatkan pada perbuatan mubah saat ia menjadi sarana bagi yang lain. Jika ia menjadi sarana keburukan, maka ia pun harus ditinggalkan, sebaliknya ia boleh dikerjakan jika menjadi sarana kebaikan, bahkan menjadi wajib dalam kondisi tertentu.⁶⁴

Menurut Ibn ‘Āsyūr, adat umat manusia yang beragam dipelihara syariat lewat pensyariatan hukum mubah. Tetapi jika perbuatan mubah itu memiliki konsekuensi bagi maslahat, baik *al-darūriyyah* maupun *al-ḥājīyyah*, maka hukumnya menjadi wajib karena mengikuti kaidah umum syariat. Demikian pula sebaliknya dengan mafsadat, hukumnya menjadi haram.⁶⁵ Dari itu kebanyakan ulama berpendapat bahwa hukum dasar syariat adalah mubah. Menurut al-Isnawī, dasar hukum perbuatan sebelum Rasul saw. diutus adalah *tawaqquf*, artinya tidak dinyatakan mubah atau haram. Adapun setelah pengutusan Rasul, hukum dasar bagi hal yang bermanfaat adalah mubah, dalilnya sebagaimana firman Allah dalam ayat 29 surat al-Baqarah.⁶⁶

هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (البقرة: ٢٩)

Dia-lah Allah, yang menjadikan segala yang ada di bumi untuk kamu dan Dia berkehendak menciptakan langit, lalu dijadikan-Nya tujuh langit! Dan Dia Maha Mengetahui segala sesuatu. (QS. Al-Baqarah [2]: 29).

Dari uraian ini dapat disimpulkan bahwa perbuatan mubah tidak memiliki dasar nilai dalam artian *khiṭāb Allāh* berupa tuntutan. Dari itu jelas mengapa *maqāsid al-Syārī‘* tidak dapat ditemukan dalam diri perbuatan mubah itu sendiri, baik berupa anjuran melakukan

⁶⁴ Ḥusayn Ḥāmid Ḥassān, *al-Ḥukm al-Syar‘ī ‘ind al-Uṣūliyyīn* (Kairo: Dār al-Nahḍat al-‘Arab, 1972), hlm. 61.

⁶⁵ Ibn ‘Āsyūr, *Maqāsid...*, hlm. 89.

⁶⁶ Al-Isnawī, *al-Tamhīd fī Takhrij al-Furū‘ ‘alā al-Uṣūl*, tahkik: Muḥammad Ḥasan Haytū (Beirut: Mu‘assasah al-Risālah, 1980), hlm. 487.

atau anjuran meninggalkan.⁶⁷ Nilai anjuran atau larangan terhadap perbuatan mubah hanya ada karena faktor eksternal (*li 'ārid*) bukan dari dirinya (*li zātihī*). Dari itu suatu masalah tidak bisa dikatakan rajih tanpa membandingkan dengan yang *marjūh*. Maka jelaslah diperlukan pendekatan holistik yang bersumber dari kemampuan bersikap moderat.

Pendekatan Holistik

Sebagaimana diungkap pada Bab Tiga, bahwa al-Ghazzālī dengan tegas menyatakan pemandirian *al-maṣlaḥat al-mursalāh*—dalam konteks dalil tersendiri—sebagai suatu kesalahan. Ia menyebutnya sebagai *al-uṣūl al-mawhūmah* yang secara operasional kadang ia sebut *al-maṣlaḥat al-gharībah*, dan kadang kala juga ia samakan dengan *al-istiḥsān*.⁶⁸

قلنا: هذا من الأصول الموهومة، إذ من ظن أنه أصل خامس فقد أخطأ؛ لأننا رددنا المصلحة إلى حفظ مقاصد الشرع، ومقاصد الشرع تعرف بالكتاب والسنة والإجماع. فكل مصلحة لا ترجع إلى حفظ مقصود فهم من الكتاب والسنة والإجماع وكانت من المصالح الغريبة التي لا تلائم تصرفات الشرع فهي باطلة مطرحة، ومن صار إليها فقد شرع كما أن من استحسّن فقد شرع

Kami tegaskan: bahwa ini termasuk dalam dasar-dasar hukum yang berupa waham. Oleh karena itu, barangsiapa yang mengira ia menjadi dasar hukum yang kelima (setelah Alquran, Sunah, ijmak dan kias), maka ia salah. Karena kami mengembalikan masalah kepada pemeliharaan tujuan syarak, dan tujuan syarak diketahui berdasar al-Kitab, al-Sunnah dan ijmak. Sementara ini termasuk dalam *al-maṣlaḥat al-gharībah* yang tidak sesuai dengan perilaku syariat sehingga batal dan harus ditinggalkan. Barang siapa yang menerapkannya, maka sungguh ia telah membuat-buat syariat, sebagaimana halnya orang yang ber-*istiḥsān*, sungguh ia telah mengada-ada syariat.

Meski al-Ghazzālī menyatakan demikian, namun berdasarkan identifikasi dan verifikasi yang dilakukan dalam dua bab sebelumnya, ternyata *al-maṣlaḥat al-gharībah* tidak identik dengan *al-istiḥsān*. Se-

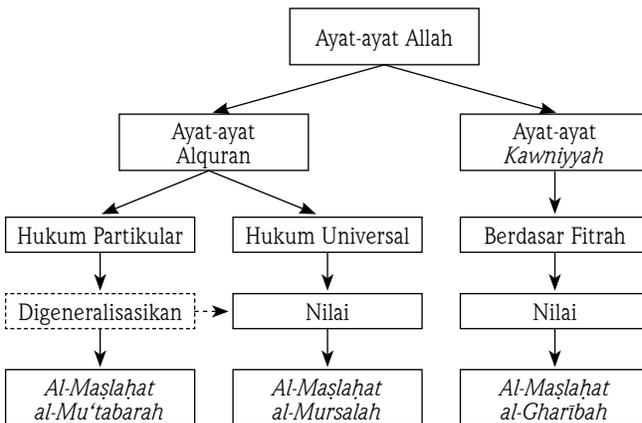
⁶⁷ Hassān, *al-Ḥukm al-Syarʿī*..., hlm. 62.

⁶⁸ Al-Ghazzālī, *al-Mustafā fī 'Ilm al-Uṣūl* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2000), hlm. 179.

bab *al-istihsān* tidak keluar dari *al-uṣūl al-syarī‘at al-kullīyyah*,⁶⁹ jadi masih bersifat *syarī‘i* berdasar ukuran *al-qawā‘id al-maqāṣidiyyah*.

Demikian pula halnya *al-maṣlaḥat al-gharībah* tidak bisa diidentikkan dengan *al-uṣūl al-mawhūmah*, buktinya al-Ghazzālī sendiri tidak bisa menolaknya dalam lapangan ijtihad. Maka *al-maṣlaḥat al-gharībah* bukan waham, karena ia berpijak pada fitrah manusia. Dari itu yang *mawhūmah* hanyalah *al-maṣlaḥat al-mulghāh*, sedangkan *al-maṣlaḥat al-gharībah* yang berpijak pada fitrah merupakan *al-maṣlaḥat al-zanniyyah* sebagaimana kategori yang dibuat oleh Ibn ‘Āsyūr (maslahat *qaṭ‘iyyah*, *zanniyyah*, dan *wahmiyyah*).⁷⁰

Secara ontologis, terkesan *al-maṣlaḥat al-gharībah* bukan bersumber dari nas syariat, karena tidak memiliki rujukan kepada nas *tasyrī‘ (aṣl mu‘ayyan)* dan kaidah umum (*al-uṣūl al-syarī‘at al-kullīyyah*). Tetapi dengan melihat ayat *kawniyyah* sebagai *sunnat Allāh fī al-‘ālam* yang penemuannya dituntun oleh ayat non-*tasyrī‘*, maka *al-maṣlaḥat al-gharībah (al-maṣlaḥat al-zanniyyah)* dapat dinyatakan bersifat *syar‘iyyah*. Hal ini cukup beralasan, sebab para ulama merumuskan metode penemuan hukum yang di samping berpijak pada *al-ma‘nā* dari nas *tasyrī‘ī*, juga mempertimbangkan ayat *kawniyyah* seperti *al-‘ādat al-mustamirrah*. Secara operasional metode itu disebut *al-istihsān*, *al-istiṣlāḥ*, *al-maṣlaḥat al-mursalah*, *urf*, dan *sadd al-zarī‘ah*. Hal ini dapat dilihat pada ilustrasi berikut.



Gb. 5. Ayat Alquran dan Ayat Kawniyyah sebagai Sumber Nilai

⁶⁹ Al-Syātībī, *al-Muwāfaqāt...*, jld. I, hlm. 30.

⁷⁰ Ibn ‘Āsyūr, *Maqāṣid...*, hlm. 85.

Dalam hal ini penulis cenderung melihat dalil untuk fikih dalam dua bentuk. *Pertama*, dalil secara ontologis, yaitu nas (Alquran dan Hadis). Kedua, dalil secara epistemologis, yaitu *al-ma'nā* yang berupa nilai (*al-maṣlahāt/al-ḥikmah/asrār al-syarī'ah*), baik *al-ma'nā* dalam artian *ḥaqīqī* mau pun *al-ma'nā* dalam artian *'urfī* sebagaimana dikategorikan oleh Ibn 'Āsyūr.⁷¹

Bagi penulis, nilai (maslahat-mafsadat) merupakan *al-ma'nā* yang dikonsepsikan dari nas dan juga ayat *kawniyyah*. Dari sudut pandang *maqāsid*, *al-ma'nā* dari ayat Alquran dan Hadis dapat dinyatakan *maqāsid al-Syārī'*. Sedang *al-ma'nā* dari ayat *kawniyyah* adalah *maqāsid al-khalq*, namun tetap bersifat *syar'iyah* karena bersumber dari fitrah dan dituntun oleh ayat non-*tasyrī'*. Di sisi lain untuk konteks fikih, dalil dalam arti ontologis hanya valid pada nas, adapun *al-ma'nā* harus dilihat sebagai dalil dalam artian epistemologis.

Dalil dalam artian epistemologis dapat berupa nilai (*al-ma'nā/maslahat*) yang digeneralisasikan dari nas *tasyrī'*, dan nilai yang dipetik dari ayat *kawniyyah*. Jadi ayat *kawniyyah* dalam konteks dalil bagi fikih hanya valid dalam arti epistemologis, yaitu nilai. Hakikatnya sama dengan nilai dari ayat Alquran yang didekati dengan metode *al-istiḥsān*, *al-istiṣlāḥ*, *al-maṣlahat al-mursalah*, *'urf*, dan *sadd al-ẓarī'ah* (*uṣūliyyūn* menyebut semua metode ini sebagai *al-istidlāl al-mursal*). Al-Syātībī menyatakan:⁷²

...وكذلك أصل الاستحسان على رأي مالك، ينبني على هذا الأصل، لأن معناه يرجع إلى [تقديم] الاستدلال المرسل على القياس، كما هو مذكور في موضعه.

Demikian pula sumber hukum *al-istiḥsān* berdasar pendapat Mālik, terbina atas dasar ini. Karena sungguh maknanya kembali kepada mendahulukan *al-istidlāl al-mursal* atas kias, sebagaimana disebutkan pada tempat pembahasannya.

Adapun nilai yang di konsep atau diabstraksikan dari ayat-ayat *kawniyyah* dianggap *mardūd* oleh al-Ghazzālī dan al-Syātībī, hanya Ibn 'Āsyūr yang mengakomodir dengan menyebutnya sebagai *al-maṣlahat al-ẓanniyyah*.

Mengingat kebutuhan fikih untuk menetapkan hukum syarak, maka

⁷¹ Ibn 'Āsyūr, *Maqāsid...*, hlm. 49.

⁷² Al-Syātībī, *al-Muwāfaqāt...*, jld. I, hlm. 30.

nilai yang diabstraksikan berdasar ayat-ayat Alquran berbeda peringkat sifat *syarʿ*-nya dengan nilai yang dikonsepsi dari ayat *kawniyyah* (*al-maṣlaḥat al-gharībah*). Kiranya inilah alasan mengapa Ibn ʿĀsyūr menyebut *al-maṣlaḥat al-gharībah* sebagai *al-maṣlaḥat al-ẓanniyyah*. Demikian pula makna berupa kaidah umum (*al-munāsib al-mursal/al-mulāʾim al-mursal*), berbeda peringkat dibanding nilai yang digeneralisasikan dari ayat-ayat Alquran berupa nas partikular (*al-munāsib al-mūʾassir*) karena potensi *taʿabbud*. Penulis berasumsi, ini menjadi alasan al-Ghazzālī menyatakan kias lebih kuat dari *al-istidlāl al-mursal* karena potensi *taʿabbud* pada nas.⁷³ Oleh karena itu kias berbeda dengan *al-istidlāl al-mursal*, sebab *al-maʿnā* dalam kias masih merujuk pada nas partikular (*aṣl muʿayyan*) sebagaimana ciri pembeda dari al-Būṭī.⁷⁴

Beranjak dari perbedaan ini, maka pendekatan yang digunakan dalam kias berbeda dengan pendekatan dalam *al-istidlāl al-mursal*. Jika kias masih menggunakan pendekatan epistemologi *bayānī* (akibat rujukan pada *aṣl muʿayyan*), maka *al-istidlāl al-mursal* justru telah menggunakan pendekatan epistemologi *burhānī*. Demikian pula metodenya, sebab metode untuk mendekati dalil dalam artian ontologis, berbeda dengan metode untuk mendekati dalil dalam artian epistemologis. Kedua metode itu menjadi berbeda akibat perbedaan objek materialnya. Dari itu dapat disimpulkan, bahwa secara metodologis, kias berbeda dari *al-istidlāl al-mursal*.

Mengingat perbedaan kias dengan *al-istidlāl al-mursal* bukan hanya pada metode, tapi mencakup dalil (sumber), maka dalil dalam *al-istidlāl al-mursal* tidak bisa dinyatakan tercakup oleh kias.⁷⁵ Dengan demikian *al-istidlāl al-mursal* merupakan suatu pendekatan yang dilakukan dengan berbagai modus di luar nas dan kias, karena dalilnya berupa makna. Merujuk diskusi *uṣūliyyūn* abad klasik, modus itu bisa berupa *takhṣīṣ al-ʿāmm* (pengecualian dari hukum

⁷³ Al-Ghazzālī, *al-Mustaṣfā...*, hlm. 307.

⁷⁴ Al-Būṭī, *Ḍawābiṭ al-Maṣlaḥah...*, hlm. 122. Al-Būṭī mencirikan penemuan *al-maʿnā* (masalahat) dalam lingkup teks selama pencarian masih berkutat pada teks yang bersangkutan.

⁷⁵ Nūr al-Dīn ibn Mukhtār al-Khādimī, *al-Ijtihād al-Maqāṣidi; Hujjiyatuhu, Ḍawābiṭuhu, wa Majālātuhu* (Qatar: Kitāb al-Ummah, 1998), jld. I, hlm. 135. Al-Khādimī menyatakan bahwa *maqāṣid* diterapkan dalam kias, *al-istiḥsān*, *al-maṣlaḥat al-mursalah*, dan lain-lain.

umum), atau *takhṣiṣ al-‘illah* (beralih dari *qiyās jāli* ke *qiyās khāfi*)⁷⁶ yang istilah operasionalnya disebut *al-istiḥsān*. Modusnya juga bisa berupa mengamalkan kaidah umum, secara operasional disebut *al-maṣlaḥat al-mursalah* atau *al-istiṣlāḥ*. Modus lainnya berupa pemberlakuan hukum *maqāsid* pada *wasā’il* yang secara operasional disebut *sadd al-zarī‘ah* atau *tahṛīm al-wasīlah*.⁷⁷

Berdasar uraian di atas, pernyataan al-Ghazzālī bahwa *al-maṣlaḥat al-mursalah* bukan dalil tersendiri dapat diterima. Sebab modus operandi *al-istiḍlāl al-mursal* harus melewati tahap penyisihan dalil umum, atau dalil partikular *ẓannī*. Tetapi pernyataan itu tidak dapat diartikan bahwa kias adalah satu-satunya bentuk inferensi yang absah, sebab teks tidak lepas dari sifat *ẓannī*, baik ke-*ẓannī*-an proposisi sebagai anteseden, atau akibat terlalu fokus pada satu kausa saja. Dari itu dibutuhkan pendekatan holistik, dalam hal ini pendekatan sistem patut dipertimbangkan.

Pendekatan Sistem

Kata sistem berasal dari bahasa Yunani “*systema*” yang berarti keseluruhan yang tersusun dari banyak bagian, atau hubungan yang berlangsung di antara satuan-satuan atau komponen secara teratur.⁷⁸ Dalam kamus *al-Mu‘jam al-Falsafi*, kata sistem dipadankan dengan kata *al-nasaq* yang secara etimologis berarti tatanan (*nizām*). Lalu secara istilah diartikan sebagai kumpulan unsur yang saling berhubungan sebagai satu kesatuan.⁷⁹

نسق: جملة من العناصر يعتمد بعضها على بعض بحيث تكون كلا منظما

Sistem adalah sekumpulan unsur-unsur yang saling berhubungan antara satu dengan lainnya sehingga semuanya menjadi satu tatanan.

Tatang M. Amirin dengan merujuk Shrode dan Voich, dan Murdick dan Ross mendefinisikan sistem sebagai berikut:⁸⁰

“...sehimpunan unsur yang melakukan sesuatu kegiatan atau

⁷⁶ Al-Ghazzālī, *al-Mustafā’...*, hlm. 334. Meski menolak *al-istiḥsān*, ternyata al-Ghazzālī menerima *takhṣiṣ al-‘illah* yang modusnya sama dengan *al-istiḥsān*.

⁷⁷ Makhdūm, *Qawā’id al-Wasā’il...*, hlm. 369.

⁷⁸ Tatang M. Amirin, *Pokok-pokok Teori Sistem*, cet. VIII (Jakarta: Rajawali Pers, 2003), hlm. 1

⁷⁹ Majma‘ al-Luḡghah al-‘Arabīyyah, *al-Mu‘jam al-Falsafi* (Kairo: al-Amīriyyah, 1983), hlm. 200.

⁸⁰ Amirin, *Pokok-pokok...*, hlm. 11.

menyusun skema atau tata cara melakukan sesuatu kegiatan pemrosesan untuk mencapai sesuatu atau beberapa tujuan, dan hal ini dilakukan dengan cara mengolah data dan/atau energi dan/atau barang (benda) di dalam jangka waktu tertentu guna menghasilkan informasi dan/atau energi dan/atau barang (benda).

Memerhatikan definisi ini, terlihat bahwa sistem berkenaan dengan alat atau organ, dan juga berkenaan dengan ide atau gagasan. Dari itu pemikiran tentang sistem dapat dilihat dari tiga aspek, yaitu aspek keilmuan (*sciences*), aspek teknologi, dan aspek filosofi.⁸¹ Dari aspek filosofi, Jasser Auda melihatnya sebagai sistem analisis, di mana entitas analisis diasumsikan sebagai sebuah sistem.⁸²

Di sisi lain entitas analisis juga dilihat sebagai sistem yang berlaku sebagai metode, atau prosedur yang bersifat preskriptif. Menurut Amirin, inilah yang dikenal sebagai pendekatan sistem (*system approach*). Pendekatan ini beranggapan ada banyak sebab terjadinya sesuatu, jadi pendekatan sistem berusaha menyadari adanya kerumitan di dalam kebanyakan benda, sehingga terhindar dari memandangnya sebagai sesuatu yang amat sederhana atau bahkan keliru.⁸³

Merujuk pada pendekatan yang dibicarakan telah dibicarakan sebelumnya, tampak pendekatan *bayānī* dan *burhānī* secara sendiri-sendiri, belum menjawab kasus *ḥadīṣah* dengan komprehensif. Dari itu penulis lebih cenderung pada penerapan pendekatan sistem dari pada berpegang pada pendekatan *bayānī* semata. Demikian pula penulis tidak sepakat menjadikan pendekatan *burhānī* sebagai satu pendekatan tersendiri, karena ini juga masih bersifat atomistik, kebalikan dari sifat atomistik pada pendekatan *bayānī*. Sementara yang dibutuhkan adalah pendekatan holistik.

⁸¹ Nasuka, *Teori Sistem; Sebagai Salah Satu Alternatif Pendekatan dalam Ilmu-ilmu Agama Islam* (Jakarta: Kencana, 2005), hlm. 18. Dalam aspek keilmuan, sistem adalah eksplorasi ilmiah dan teori tentang sistem dalam berbagai bidang ilmu seperti Fisika, Biologi, Psikologi, ilmu-ilmu sosial, dan teori sistem umum sebagai doktrin atau prinsip yang berlaku bagi semua atau subklas sistem. Sistem dari aspek teknologi membahas tentang problem yang muncul pada teknologi modern dan masyarakat. Sistem teknologi mencakup piranti keras dan lunak, perkembangan teori dan disiplin. Sistem filosofi merupakan reorientasi pemikiran dan pandangan dunia yang timbul karena diperkenalkannya sistem sebagai sebuah paradigma ilmiah baru.

⁸² Jasser Auda, *Maqāṣid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law; A System Approach* (London: IIIT, 2007), hlm. 33. Systems analysis is based on the definition of system itself, i.e., the analyst assumes that the analysed entity is 'a system.'

⁸³ Amirin, *Pokok-pokok...*, hlm. 7.

Terkait dengan penemuan hukum Islam, Jasser Auda mengasumsikan *uṣūl al-fiqh* sebagai sebuah sistem yang dipakai melakukan analisa. Bagi Auda, *uṣūl al-fiqh* sebagai pendekatan sistem harus memenuhi enam ciri berikut, 1) mampu menyesuaikan diri secara alamiah (*cognitive nature of systems*); 2) bersifat holistik (*wholeness*); 3) bersifat terbuka (*openness*); 4) hirarkinya saling berhubungan (*interrelated hierarchy*); 5) bersifat multi dimensi (*multy-dimensionality*); 6) memiliki tujuan (*purposefulness*).⁸⁴

Memerhatikan keenam ciri di atas, penulis merasa masih ada yang kurang dalam teori *maqāṣid* sebagai filosofi hukum Islam. Fakta yang telah diungkap dalam bab sebelumnya tentang terabainya *al-maṣlaḥat al-gharībah*, adalah bukti tidak holistiknya teori *maqāṣid* sebelum masa Ibn ‘Āsyūr. Penulis berasumsi teori *maqāṣid* menjadi holistik dengan mengintegrasikan *maqāṣid al-khalq* ke dalamnya. Namun asumsi ini harus dibuktikan dengan cara menguji validitas *maqāṣid al-khalq*.

Maqāṣid al-Khalq sebagai al-Maqāṣid al-Syar‘iyyah

Maqāṣid al-khalq adalah perbuatan tertentu yang dapat ditunjukkan kesesuaiannya dengan fitrah manusia sebagai evidensi untuk dasar tindakan. *Maqāṣid al-khalq* identik dengan *al-maṣlaḥat al-gharībah* yang tidak memiliki kesaksian syarak, baik dari *aṣl mu‘ayyan*, mau pun *uṣūl al-syar‘at al-kulliyah*. Di sini perlu dibuktikan bahwa mengamalkan *al-maṣlaḥat al-gharībah* tidak subjektif, dari itu perlu dilakukan uji validitas *maqāṣid al-khalq* sebagai *al-maqāṣid al-syar‘iyyah*.

Uji validitas dilakukan pada suatu kasus partikular (masalah *ḥadīṣah*), namun sebelumnya harus dilakukan uji validitas terhadap fitrah sebagai dasar nilai bagi kasus itu. Baru kemudian uji validitas dilakukan terhadap kasus partikular, untuk mengetahui kesesuaian perbuatan tertentu dengan fitrah. Setelah ditunjukkan kesesuaiannya dengan fitrah, kasus partikular masih harus diuji untuk melihat apakah ia bertentangan dengan satu nas tertentu. Jika tidak bertentangan, maka ia bisa dinyatakan valid sebagai *al-maqāṣid al-syar‘iyyah*. Dari hasil uji ini disimpulkan bahwa kasus atau perbuatan itu benar-benar didiamkan syariat sebagai rahmat bagi manusia.

Jika fitrah adalah nilai yang hakikatnya adalah *al-ma‘nā*, lalu bagaimana validitas dapat diuji? Sebagaimana diketahui nilai bukanlah

⁸⁴ Auda, *Maqāṣid...*, hlm. 45.

soal benar atau salah, tapi soal dikehendaki atau tidak, disenangi atau tidak. Menurut Sidi Gazalba, nilai adalah soal diri, subjektif, dan berbeda dengan pengetahuan.⁸⁵ Oleh karena itu, hal ini kembali pada apa yang dikatakan al-Ghazzālī tentang *al-‘ilm al-taṣḍīqī*, bahwa yang hendak dicapai adalah pengetahuan di dalamnya. Tetapi pengetahuan ini sangat bergantung pada kebenaran proposisi, sebab ia berupa pengetahuan tentang hubungan sesuatu dengan yang lain.⁸⁶

Ungkapan lain untuk proposisi di sini adalah keputusan. Menurut Adelbert Snijders, keputusan adalah puncak pengetahuan yang di dalamnya terjadi afirmasi atau negasi. Bagi setiap keputusan berlaku sifat benar atau tidak benar.⁸⁷ Sebagai keputusan, menurut Ibn ‘Āsyūr, fitrah yang teruji validitasnya adalah proposisi universal (misalnya proposisi: “keadilan itu indah”) yang diterima oleh semua orang, atau diterima oleh kebanyakan orang, atau diakui oleh ulama serta orang-orang terpilih (*al-afādil*).⁸⁸ Hal penerimaan ini juga berlaku pada perbuatan tertentu sebagai *al-maṣlaḥat al-gharībah*. Dari itu *maqāṣid al-khalq* juga berupa proposisi atau keputusan tentang perbuatan tertentu yang dapat diuji validitasnya. Namun harus digarisbawahi, bahwa proposisi itu bukan wujud yang mempunyai

⁸⁵ Sidi Gazalba, *Sistematika Filsafat; Buku Keempat: Pengantar Kepada Teori Nilai*, cet. IV (Jakarta: Bulan Bintang, 2002), hlm. 6.

⁸⁶ Al-Ghazzālī, *Mi‘yār al-‘Ilm*, tahkik Sulaymān Dunyā (Kairo: Dār al-Ma‘ārif, 1961), hlm. 182.

وقد تكلمنا على صورة القياس وتركيبه ووجوه تأليفه بما يقنع، فلنتكلم في مادته، ومادته هي العلوم، لكن لا كل علم بل العلم التصديقي دون العلم التصوري، وإنما العلم التصوري مادة الحد، والعلم التصديقي هو العلم بنسبة ذوات الحقائق بعضها إلى بعض بالإيجاب أو السلب، ولا كل تصديقي بل التصديقي الصادق في نفسه، ولا كل صادق بل الصادق اليقيني. فرب شيء في نفسه صادق عند الله وليس يقينا عند الناظر، فلا يصلح أن يكون عنده مادة للقياس الذي يطلب به استنتاج اليقين، ولا كل يقيني بل اليقيني الكلي، أعني أنه يكون كذلك في كل حال. ومهما قلنا مواد القياس هي المقدمات كان ذلك مجازا من وجه، إن المقدمة عبارة عن نطق باللسان يشتمل على محمول وموضوع،

⁸⁷ Adelbert Snijders, *Manusia dan Kebenaran* (Yogyakarta: Kanisius, 2006), hlm. 129.

⁸⁸ Ibn ‘Āsyūr, *Uṣūl al-Niẓām al-Ītimā’ī fī al-Islām*, cet. II (Tunisia: al-Syirkah al-Tūnisīyah li al-Tawzī’, 1985), hlm. 18. Ulama yang dimaksud oleh Ibn ‘Āsyūr adalah ahli pikir dan ahli hikmah, dan yang dimaksud dengan orang terpilih (*al-afādil*) adalah orang yang mencapai taraf tertinggi dalam hal keilmuan dan terpelihara dari kerancuan berfikir. Misalnya para mujtahid dalam keilmuan syariat, dan orang bijak dari kalangan filosof. Jika terjadi perbedaan pendapat di kalangan ulama, maka pandangan yang diikuti adalah dari yang paling alim di antara mereka.

entitas sendiri. Masih ada fakta-fakta yang menjadi acuan bagi kebenaran proposisi.⁸⁹

Fitrah dan *al-maṣlaḥat al-gharībah*, masing-masing memiliki acuan kebenaran berbeda sesuai perbedaan keduanya sebagai objek yang diketahui. Di sini diperlukan sikap moderat seperti asumsi dasar ontologis al-Ghazzālī yang melihat realitas tidak melulu empirik, tapi juga metafisik.⁹⁰ Lalu dinyatakan bahwa segala sesuatu memiliki esensi, ada jalan untuk diketahui, dan manusia bisa menempuh jalan itu meskipun sulit.⁹¹

وإنما الحق أن الأشياء لها حقيقة وإلى دركها طريق وفي قوام البشر سلوك ذلك الطريق لو صادف مرشداً بصيراً، ولكن الطريق طويل والمهالك فيها كثيرة والمرشد عزيز فلاجلها صار الطريق عند أكثر مهجوراً، إذ صار مجهولاً.

Dan sesungguhnya benar bahwa sesuatu memiliki hakikat, dan ada jalan untuk mencapainya, dan pada upaya manusia itu ada jalan untuk mencapainya, kalau ia tepat maka ia menjadi petunjuk. Akan tetapi jalan itu panjang dan banyak rintangan, sedangkan petunjuk sangat lemah, oleh karena itu jadilah jalan itu sebagai penghambat bagi banyak orang, yaitu ketika jalan itu tidak diketahui.

Fitrah sebagai *mawjūdāt* merupakan realitas metafisik yang penerimaan atasnya merujuk pada kepastian metafisik, yaitu prinsip-prinsip rasionalitas. Dengan demikian, penerimaan atas proposisi/keputusan tentang fitrah hanya terwujud jika akal mengikuti fitrah akal itu sendiri.⁹² Sementara dalam konteks perbuatan tertentu, penerimaan atas proposisi/keputusan didasarkan pada realitas empirik yang teramati oleh indera. Dalam hal ini, mustahil wujud empiri tertentu (*mawjūd fī al-a'yān*) menjadi prediket (*al-mahmūl*) bagi

⁸⁹ Ewing A.C., *Persoalan-persoalan Mendasar Fisafat*, terj. Uzair Fauzan dan Fika Iffati Farikha, cet. II (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), hlm. 79.

⁹⁰ Al-Ghazzālī, *Mi'yār al-'Ilm...*, hlm. 76.

⁹¹ Al-Ghazzālī, *Miḥak al-Nazar fī al-Mantiq* (Beirut: Dār al-Nahḍat al-Ḥadiṣah, 1966), hlm. 94.

⁹² Yūsuf al-Qaraḍāwī, *al-'Aql wa al-'Ilm fī al-Qur'ān al-Karīm*, cet. I (Kairo: Maktabah Wahbah, 1996), hlm. 249. Menurut Yūsuf al-Qaraḍāwī, akal yang sesuai dengan fitrah adalah akal yang tidak mengikuti takhyul (*al-'aqliyyat al-kharāfiyyah*), taklid (*al-'aqliyyat al-muqallidah*), dugaan (*al-'aqliyyat al-mutakharriṣah*), dan hawa nafsu (*al-'aqliyyat al-mutbi'ah li al-hawā*).

yang lain dalam satu waktu (prinsip identitas).⁹³ Dapat disimpulkan bahwa benar-tidaknya fitrah dan *maqāṣid al-khalq* bukan diukur dari penerimaan orangnya, tapi kesesuaiannya dengan realitas empirik atau metafisik yang mengundang penerimaan akal sehat. Berpijak pada sikap moderat yang mengakui kedua realitas itu (empirik dan metafisik), maka *maqāṣid al-khalq* dapat dinyatakan valid dari dua sisi: 1) valid berdasar kausalitas moral; 2) valid dalam arti sesuai dengan fitrah manusia.

Sebagai contoh, dapat dilihat pada pernyataan bahwa fitrah manusia mencintai anaknya. Menurut Snijders, di sini berlaku kepastian moral yang didasarkan pada kodrat manusia, yaitu kebebasan. Meski diyakini seorang ibu pasti mencintai anaknya, namun tetap ada kemungkinan bagi pengecualian. Jadi bisa saja ada ibu yang tidak mencintai anaknya.⁹⁴ Di sini jelas, fitrah sebagai makna/nilai bisa ditunjukkan validitasnya secara induktif (*al-istiqrā' al-nāqis*) dan benar secara korespondensi. Lalu perbuatan tertentu (ibu yang tidak mencintai anaknya) dapat dinyatakan tidak sesuai dengan fitrah.

Bagi seorang muslim, pengetahuan tentang fitrah; bahwa manusia mencintai anaknya dituntun oleh ayat-ayat Alquran non-*tasyrī'*. Hal ini akan dibahas dalam contoh kasus nafkah anak zina. Hanya saja validitas *maqāṣid al-khalq* (perbuatan tertentu) sebagai *al-maqāṣid al-syar'īyyah* harus dilanjutkan dengan pembuktian, bahwa ia tidak bertentangan dengan syariat. Oleh karena itu, pembuktian kebenaran *maqāṣid al-khalq* sebagai *al-maqāṣid al-syar'īyyah* dilakukan secara holistik dalam empat langkah berikut:

1. Membuktikan validitas fitrah sebagai nilai/makna.
2. Membuktikan validitas *maqāṣid al-khalq* berdasar kausalitas filosofis.
3. Membuktikan kesesuaian *maqāṣid al-khalq* dengan fitrah.
4. Membuktikan bahwa *maqāṣid al-khalq* tidak bertentangan dengan nas syariat.

Memerhatikan keempat langkah ini, jelaslah validitas *maqāṣid al-khalq* menuntut pembuktian kebenaran secara holistik. Al-Farābī—seperti dikutip Osman Bakar—meletakkan bukti dialektis di bawah

⁹³ Al-Ghazzālī, *Mi'yār al-'Ilm...*, hlm. 339.

⁹⁴ Snijders, *Manusia dan Kebenaran*, hlm. 131.

peringkat keutamaan demonstrasi.⁹⁵ Pandangan seperti ini terlalu simplistik, sebab nyatanya kebenaran koherensi juga kembali pada bentuk kebenaran korespondensi. A.C. Ewing menyatakan, bahwa penilaian dianggap benar bukan karena keterkaitan dengan penilaian-penilaian lain, tapi karena keterkaitan dengan sesuatu yang objektif yang bukan penilaian itu sendiri.⁹⁶

Menurut Noeng Muhadjir, kebenaran positivistik, bukanlah kebenaran tuntas; kebenaran rasionalistik bukanlah kebenaran yang tuntas; kebenaran dikotomis ilmu dan wahyu, bukanlah kebenaran yang memecahkan masalah; kebenaran integratif antara ilmu dengan wahyu adalah kebenaran yang tuntas dan memberikan kepada kita pedoman hidup manusia ilmuwan.⁹⁷ Di sinilah wahyu dan ilmu berpadu, sebab dalam menemukan fitrah, manusia harus melakukan observasi dengan menerapkan metode keilmuan alam dan sosial, dan ini tidak bisa lepas dari tuntunan wahyu.

Mengingat *maqāṣid al-khalq* merupakan *al-maṣlaḥat al-gharībah* yang tidak memiliki rujukan pada proposisi tertentu (*a priori*) dan kaidah umum tertentu (*a posteriori*), maka bukti demonstratif saja, atau bukti dialektik saja tidak lah memadai. Dengan kata lain, kebutuhan terhadap pendekatan integratif dalam kajian *maqāṣid al-khalq* bukan karena ketidakcukupan kebenaran dialektik dan demonstratif saja. Tetapi lebih karena tuntutan dari dalam diri *al-maṣlaḥat al-gharībah* itu sendiri. Oleh karena itu, dalam menguji validitas *maqāṣid al-khalq* (*al-maṣlaḥat al-gharībah*), penulis cenderung pada kebenaran monistik multi faset yang dikembangkan Noeng Muhadjir.

Sebagaimana dikemukakan pada Bab Tiga, bahwa al-Ghazzālī dan al-Syātībī cenderung membatasi pada ayat-ayat *tasyrī‘* saja. Sementara pengetahuan tentang fitrah manusia juga terkandung dalam ayat-ayat non-*tasyrī‘*, maka jelaslah usaha penemuan fitrah tidak lepas dari tuntunan ayat-ayat Alquran. Dari itu pantas al-Qaradāwī mengingatkan

⁹⁵ Osman Bakar, *Hirarki Ilmu; Membangun Rangka-Pikir Islamisasi Ilmu*, terj. Purwanto (Jakarta: Mizan, 1997), hlm. 107.

⁹⁶ Ewing, *Persoalan-persoalan Mendasar...*, hlm. 82.

⁹⁷ Noeng Muhadjir, *Metode Penelitian; Paradigma Positivisme Objektif, Fenomenologi Interpretif, Logika Bahasa Platonis, Chomsky, Hegelian & Hermeneutik, Paradigma Studi Islam, Matematik Recursion, Set-Theory & Structural Equation Modeling, dan Mixed*, edisi Pengembangan 2011. Yogyakarta: Rake Sarasin, 2011), hlm. 123.

pentingnya memerhatikan *al-sunan al-kawniyyah*.⁹⁸ Sebab ini berarti perpaduan kebenaran *insāniyyah* yang dibangun oleh akal budi manusia dari zaman ke zaman dengan kebenaran *Ilāhiyyah* yang tertuang dalam nas Alquran dan Hadis.⁹⁹

Langkah kedua membuktikan validitas *maqāsid al-khalq* berdasar kausalitas moral. Hal ini harus dilakukan dengan sikap moderat terhadap prinsip kausalitas, bukan determinisme, melainkan cukup berpegang pada kausalitas filosofis.¹⁰⁰ Misalnya praktik sodomi sebagai wujud kondisi mental homoseksualitas.¹⁰¹ Alquran mencatat homoseksualitas sebagai perbuatan keji yang dilakukan pertama sekali oleh kaum Nabi Lūt, belum pernah sebelumnya dilakukan oleh bangsa lain.

وَلَوْطًا إِذِ قَالَ لِقَوْمِهِ أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ مَا سَبَقَكُمْ بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِنَ الْعَالَمِينَ () إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِنْ دُونِ النِّسَاءِ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ مُّسْرِفُونَ (الأعراف [٧]: ٨٠-٨١)

Dan (Kami juga telah mengutus) Luth (kepada kaumnya). (Ingatlah) tatkala dia berkata kepada mereka: “Mengapa kamu mengerjakan perbuatan fahisyah itu, yang belum pernah dikerjakan oleh seorang pun (di dunia ini) sebelummu.” Sesungguhnya kamu mendatangi lelaki untuk melepaskan nafsumu (kepada mereka), bukan kepada wanita, malah kamu ini adalah kaum yang memampaui batas. (Q.S. al-A ‘raf [7]: 80-81).

Melalui ayat-ayat non-*tasyrī‘*, Alquran mengisahkan, bahwa sebab dihukumnya kaum Sodom (umat Nabi Lūt) adalah sodomi. Azab yang diberikan menunjukkan perbuatan itu merupakan *mafāsīd* secara *zātī*.

⁹⁸ Al-Qaradāwī, *al-Halāl wa al-Harām...*, hlm. 209.

⁹⁹ Noeng Muhadjir, *Metode Penelitian...*, hlm. 264.

¹⁰⁰ Kenneth T. Gallagher, *The Philosophy of Knowledge* (New York: Sheed and Ward, 1964), hlm. 141. Now this scientific principle carries built-in epistemological puzzles of its own” but the present intention is only to distinguish it from the philosophical principle of causality with which it could be confused.

¹⁰¹ David A. Statt, *The Concise Dictionary of Psychology*, edisi III (London: Harper & Row, 1981), hlm. 66. Homoseksualitas adalah ketertarikan seksual terhadap jenis kelamin yang sama. Ini berlawanan dengan heteroseksualitas yang berupa ketertarikan seksual terhadap lawan jenis kelamin. (Homosexuality Being attracted to people of the same sex. Contrast with HETEROSEXUALITY).

فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا جَعَلْنَا عَالِيَهَا سَافِلَهَا وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهَا حِجَارَةً مِنْ
سِجِّيلٍ مَّنْضُودٍ (هود [١١]: ٨٢)

Maka tatkala datang azab Kami, Kami jadikan negeri kaum Luth itu yang di atas ke bawah (Kami balikkan), dan Kami hujani mereka dengan batu dari tanah yang terbakar dengan bertubi-tubi. (Q.S. Hud [11]: 82).

Hubungan kausal secara filosofis antara praktik sodomi dengan terputusnya keturunan manusia sudah cukup untuk menyatakan validnya perbuatan itu sebagai sebab. Adapun dasar nilai bagi perbuatan itu dapat dirujuk pada hasil observasi ilmiah dalam bidang psikoanalisa. Temuan mutakhir psikoanalisa dapat dijadikan landasan untuk menunjukkan bahwa praktik sodomi bertentangan dengan fitrah manusia sehingga status hukumnya jelas.

Merujuk temuan psikoanalisa, ternyata homoseksualitas bukan fitrah manusia. Secara falsifikasi Erich Fromm membantah pendapat Sigmund Freud yang menyatakan homoseksualitas sebagai fitrah. Berdasar teori libidonya,¹⁰² Freud menyebut tiga bentuk homoseksualitas; 1) homoseksualitas laten (*laten homosexuality*); 2) homoseksualitas terepresi (*repressed homosexuality*); 3) homoseksualitas terbuka (*overt homosexuality*). Menurut Freud, homoseksualitas bawah sadar dapat ditemukan dalam diri setiap orang, sebab ia bagian dari kemampuan libido asal yang tidak bisa diubah. Lalu Erich Fromm mempertanyakan, bagaimana tendensi bawah sadar ini menjadi sadar dan jelas?¹⁰³

Pertanyaan Fromm menjadikan teori Freud tidak membuktikan apa-apa, sebab esensi homoseksualitas hanya disimpulkan dari salah satu varian perbuatan dalam hal menyalurkan dorongan fisiologis (kebutuhan biologis-seksual). Jadi tidak otomatis menjelaskan fitrah kebutuhan biologis itu sendiri. Dengan kata lain, sodomi dapat diidentifikasi sebagai indikator homoseksualitas. Tetapi tidak ada hubungan kausal yang menjadikan homoseksual sebagai indikator bagi libido biseksual dalam diri manusia. Sebaliknya jika teori

¹⁰² Statt, *The Concise...*, hlm. 80. Libido adalah terminologi yang digunakan Freud untuk energi seksual yang mengendalikan perilaku manusia. (**LIBIDO** FREUD'S term for sexual energy, the driving force of human BEHAVIOUR).

¹⁰³ Erich Fromm, *Cinta, Seksualitas, dan Matriarki; Kajian Komprehensif Tentang Gender*, terj. Pipiet Maizier (Yogyakarta: Jalasutra, 2007), hlm. 184.

dasar Freud diikuti, bahwa struktur karakter merupakan hasil dari sublimasi dorongan seksual, maka homoseksualitas terpresi dan homoseksualitas terbuka bukan permasalahan klinis. Nyatanya tidak ada kondisi yang pasti, sebab gejala sadomasokistis juga sering ditemukan pada orang yang menjalani kehidupan heteroseksualitas.¹⁰⁴

Mengingat tidak ada penjelasan tentang bagaimana tendensi bawah sadar ini menjadi sadar dan jelas, maka asumsi bahwa homoseksualitas sebagai fitrah tidak bisa dipertahankan. Erich Fromm menyimpulkan bahwa homoseksualitas bukanlah gejala klinis, melainkan sebuah gejala dengan makna berbeda dalam sistem kepribadian yang berbeda. Ia menyatakan:¹⁰⁵

Mirip dengan homoseksualitas terbuka yang mungkin saja mengekspresikan rasa takut terhadap lawan jenis, takut terhadap tanggung jawab orang dewasa, sebuah kebutuhan akan otoritas yang menantang, sebuah upaya dalam mengatasi sikap-sikap benci ataupun kompetitif terhadap anggota-anggota dari jenis kelaminnya sendiri, atau ia mungkin merepresentasikan sebuah perjalanan dari realitas ke dalam penyerapan dalam stimulasi tubuh, yang sangat serupa dengan aktivitas-aktivitas autoerotik dari schizoprenik, atau ia mungkin merupakan sebuah gejala pengrusakan terhadap diri sendiri maupun orang lain. Semua ini tidak menghabiskan beragam kemungkinan makna.

Terbuktinya homoseksualitas bukan fitrah manusia menjadi dasar untuk menilai bahwa perbuatan sadomasokistis bertentangan dengan fitrah manusia. Ini merupakan langkah lanjutan untuk menilai perbuatan tertentu (*maqāsid al-khalq*), apakah ia sesuai dengan fitrah, atau malah bertentangan dengan fitrah manusia.

Langkah ketiga membuktikan kesesuaian *maqāsid al-khalq* dengan fitrah. Hal ini dapat dilakukan melalui metode ilmu alam dan sosial yang menggunakan observasi, eksperimen, pengukuran, dan lain-lain. Di sini dilakukan pemilahan antara fitrah dan budaya.¹⁰⁶ Hal

¹⁰⁴ Fromm, *Cinta, Seksualitas, dan Matriarkhi...*, hlm. 186.

¹⁰⁵ Fromm, *Cinta, Seksualitas, dan Matriarkhi...*, hlm. 193.

¹⁰⁶ Koentjaraningrat, *Pengantar Antropologi I* (Jakarta: Rineka Cipta, 2001), hlm. 73, dan 121. Menurut Koentjaraningrat, budaya adalah segala daya upaya serta tindakan manusia untuk mengolah tanah dan mengubah alam. Koentjaraningrat-mengutip Clyde Kay Maben Kluckhohn--mengemukakan pada semua bangsa di dunia dapat diketemukan tujuh aspek kebudayaan universal, yaitu: 1) bahasa; 2) sistem pengetahuan; 3) organisasi sosial; 4) sistem peralatan hidup dan teknologi; 5) sistem mata pencaharian hidup; 6) sistem religi; 7) kesenian.

ini dimungkinkan karena relativitas merupakan ciri utama yang membedakan budaya dari fitrah. Relativisme kebudayaan memahami bahwa bahwa para pendukung kebudayaan yang berbeda-beda juga berbeda dalam menerima apa yang baik atau buruk, benar (*right*) atau salah, nyata (*true*) atau palsu.¹⁰⁷ Fitrah juga bisa dibedakan dari budaya karena sifatnya yang heteronom (*tabʿī*). Sedangkan budaya diperoleh lewat belajar selama proses sosialisasi yang dilalui seseorang.¹⁰⁸ Dengan terbedanya fitrah dari budaya, maka suatu perbuatan tertentu (*maqāṣid al-khalq*) dapat diuji validitas kesesuaiannya dengan fitrah.

Langkah keempat membuktikan bahwa *maqāṣid al-khalq* tidak bertentangan dengan syariat, baik dalam arti *aṣl muʿayyan* maupun *aṣl kullī*. Jika tiga langkah uji validitas sebelumnya telah terbukti benar, maka langkah keempat ini menjadi dasar pertimbangan hukum. Uji ini dilakukan secara integratif dengan menerapkan pendekatan *bayānī* dan *burhānī* sekaligus. Jika terbukti tidak bertentangan dengan nas syariat, maka *al-maṣlahat al-gharībah* bisa dinyatakan valid sebagai *al-maqāṣid al-syarʿiyyah* sehingga boleh diamalkan (*muʿmal*).

¹⁰⁷ Budiono Kusumohamidjojo, *Filsafat Kebudayaan: Proses Realisasi Manusia* (Yogyakarta: Jalasutra, 2009), hlm. 171.

¹⁰⁸ ʿUsman Najati M., *Alquran dan Ilmu Jiwa*, terj. Ahmad Rofiʿi ʿUsmani (Bandung: Pustaka, 1985), hlm. 10.

Bab Lima
Validitas Maqāšid Al-Khalq

BAB FILMA

BAB LIMA VALIDITAS MAQĀSID AL-KHALQ

Sebagaimana dijelaskan dalam Bab Satu, fokus kajian tulisan ini adalah tentang validitas *maqāsid al-khalq*, untuk mempertimbangkan paradigma dan pendekatan baru bagi ijthad kontemporer. Kajian dilakukan terhadap pemikiran tiga orang tokoh, yaitu al-Ghazzālī, al-Syātibī, dan Ibn ‘Āsyūr. Untuk itu pada bab ini disertakan sebuah contoh kasus tentang *al-maṣlaḥat al-gharībah* yang menuntut pendekatan holistik.

Contoh Kasus: Nafkah Anak Zina

Kasus yang diangkat adalah tentang nafkah anak zina, apakah boleh dibebankan kepada ayah biologisnya? Masalah ini menuntut kajian yang holistik dan integratif. Untuk menjawab pertanyaan ini kajian dipecah dalam lima sub kajian. Sub kajian satu sampai empat dimaksud sebagai pendahuluan. Berbagai hal yang dapat menimbulkan bias didudukkan secara proporsional sebelum masuk pada pokok permasalahan.

Kebutuhan terhadap penetapan nasab

Salah satu *maqāsid al-Syārī*‘ ialah memelihara keturunan (*hiḥz al-nasl*). Dari *istiqrā*’ terhadap nas, *uṣūliyyūn* menyimpulkan bahwa *al-Syārī*‘ memeliharanya dari sisi *wujūd* dan ‘*adam*:¹

والحفظ لها يكون بأمرين: أحدهما: ما يقيم أركانها ويثبت قواعدها، وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب الوجود. والثاني: ما يدرأ عنها الاختلال الواقع أو المتوقع فيها، وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب العدم.

Pemeliharaan baginya adalah dengan dua cara: *Pertama*, sesuatu yang menegakkan rukun-rukunnya dan menetapkan kaidah-kaidah, dan ini ibarat dari memeliharanya dari sisi *wujūd*. *Kedua*, sesuatu yang menolaknya dari kerusakan yang ril, dan itu ibarat dari memeliharanya dari sisi ‘*adam*.

Untuk contoh kasus nafkah anak zina, dari sisi ‘*adam*, *al-Syārī*‘ menetapkan hukum haramnya zina, yaitu dalam ayat:

¹ Al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syārī’ah* (Kairo: Maktabah al-Tawfiqiyah, t.th.), jld. II, hlm. 6. Kelima hal pokok ini dipelihara dari sisi eksistensinya (*wujūd*) dan dari sisi kerusakannya (‘*adam*).

وَلَا تَقْرُبُوا الزَّانِيَةَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا (٣٢)

Dan janganlah kamu mendekati zina; sesungguhnya zina itu adalah suatu perbuatan yang keji. Dan suatu jalan yang buruk. (QS. al-Isrā' [17]: 32).

Terkait dengan hakikat zina, Ibn Rusyd mendefinisikan zina sebagai hubungan intim yang terjadi tanpa nikah yang sah, bukan karena syubhat nikah, atau bukan karena syubhat *wat'*, dan bukan dalam kondisi kepemilikan budak.²

Penetapan hukum haram zina oleh *al-Syāri'* dibarengi penetapan hukuman fisik sebagaimana penjelasan ayat berikut:

الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلْيَشْهَدْ عَذَابُهُمَا طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ (٢)

Perempuan yang berzina dan laki-laki yang berzina, maka deralah tiap-tiap seorang dari keduanya seratus kali dera, dan janganlah belas kasihan kepada keduanya mencegah kamu untuk (menjalankan) agama Allah, jika kamu beriman kepada Allah, dan hari akhirat, dan hendaklah (pelaksanaan) hukuman mereka disaksikan oleh sekumpulan dari orang-orang yang beriman. (QS. al-Nūr [24]: 2)

Selain itu, *al-Syāri'* juga menjelaskan ketentuan yang bersifat *akhlāqī*,³ yaitu keharaman menikahi pezina. Hukum ini dijelaskan beriringan dengan ayat yang menjelaskan hukuman fisik (surat al-Nūr ayat 2 dan 3).

الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَالزَّانِيَةُ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ وَحَرِّمَ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ.

Laki-laki yang berzina tidak mengawini melainkan perempuan yang berzina, atau perempuan yang musyrik; dan perempuan yang berzina tidak dikawini melainkan oleh laki-laki yang berzina atau

² Ibn Rusyd, *Bidāyat al-Mujtahid wa Nihāyat al-Muqtaṣid* (Beirut: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah, t.th.), jld. II, hlm. 324.

³ Yūsuf al-Qaradāwī, *al-Halāl wa al-Harām fī al-Islām*, cet. XXVIII (Kairo: Maktabah Wahbah, 2004), hlm. 167.

laki-laki yang musyrik, dan yang demikian itu diharamkan atas orang-orang yang mukmin. (QS. al-Nūr [24]:3).

Menjelaskan ayat ini, al-Qurṭubī mengangkat perbedaan penafsiran, bahwa kata nikah dalam ayat 3 surat al-Nūr diartikan sebagai hubungan intim oleh sebagian ulama.⁴ Namun menurut ‘Alī al-Ṣābūnī, redaksi ayat justru mendukung penafsiran kata nikah dalam arti akad nikah, dan didukung oleh *asbāb al-nuzūl* ayat.⁵ Dari sisi ini ulama berbeda pendapat tentang hukum menikahi pezina.⁶ Menyikapi hal ini penulis cenderung pada sikap moderat, bahwa ketentuan ini bersifat *akhlāqī* seperti pendirian Yūsuf al-Qaradāwī.

Selain ketetapan hukum di atas, dalam konteks pemeliharaan keturunan, *al-Syārī‘* juga mengubah kebiasaan mengangkat anak (*tabannī*) masa jahiliyah. Jika sebelumnya anak angkat dinasabkan kepada ayah angkatnya, maka dalam surat al-Ahzāb ayat 4 dan 5, Alquran mengubah dan memerintahkan agar anak itu dipanggil dengan nasab kepada ayah kandungnya.

جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِنْ قَلْبَيْنِ فِي جَوْفِهِ وَمَا جَعَلَ أَزْوَاجَكُمْ اللَّائِي
تُظَاهِرُونَ مِنْهُنَّ أُمَّهَاتِكُمْ وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَاءَكُمْ أَبْنَاءَكُمْ ذَلِكَمْ قَوْلُكُمْ

⁴ Al-Qurṭubī, *al-Jāmi‘ li Ahkām al-Qur‘ān* (Kairo: Maktabah al-Tawfiqiyyah, t.th.), jld. XII, hlm. 139. Diriwayatkan dari Ibn ‘Abbās bahwa nikah dalam ayat ini bermakna hubungan intim (*al-waṭ‘*), tapi pendapat ini ditolak oleh al-Zujāj.

⁵ ‘Alī al-Ṣābūnī, *Rawā‘i‘ al-Bayān: Tafsi‘r Ayāt al-Ahkām min al-Qur‘ān* (Kairo: Dār al-Ṣābūnī, 2007), jld. II, hlm. 6, dan 8. Sebagaimana diangkat juga oleh al-Qurṭubī, al-Ṣābūnī mengutip riwayat dari al-Hākim dan al-Tirmizī, bahwa ayat ini turun berkaitan dengan kejadian yang dialami oleh Marsād al-Ghanawī yang bertanya kepada Rasul tentang keinginannya menikahi wanita bernama ‘Anāq.

⁶ Al-Qurṭubī, *al-Jāmi‘...*, jld. XII, hlm. 142. Menurut sebagian ulama—antara lain Ibn ‘Amru—ayat 3 surat al-Nūr itu *mansūkh* oleh ayat 32 surat al-Nūr. Tetapi jamaah *mutaqaddimīn* mengatakan ayat itu *muḥkamāt*, dan tidak *mansūkh* sehingga muncul dua pendapat di kalangan mereka. Sebagian jamaah *mutaqaddimīn* mengatakan barangsiapa yang berzina maka rusaklah nikah dengan istrinya. Sementara sebagian yang lain mengatakan nikah tidak rusak, tetapi dianjurkan agar suami menjatuhkan talak, jika yang berzina adalah pihak istri. Jika ia tidak mentalaknya, maka ia berdosa. Bagi kelompok ini, hukum menikahi pezina adalah haram, kecuali jika nyata diketahui bahwa ia telah bertaubat. Menurut al-Ṣābūnī, pendapat yang mengharamkan kawin dengan pezina dinukilkan dari ‘Alī, al-Barrā’, ‘Ā’isyah dan Ibn Mas‘ūd. Sementara pendapat yang membolehkan dinukil dari Abū Bakr, ‘Umar, Ibn ‘Abbās, dan jumbuh ulama, juga diikuti imam mazhab yang empat. Al-Ṣābūnī, *Rawā‘i‘ al-Bayān...*, jld. II, hlm. 34.

بِأَفْوَاهِكُمْ وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ (٤) اذْعُوهُمْ
لِآبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ فَإِنْ لَمْ تَعْلَمُوا آبَاءَهُمْ فَاِخْوَانُكُمْ فِي
الدِّينِ وَمَوَالِيكُمْ وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُمْ بِهِ وَلَكِنْ مَا
تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا (٥)

Allah sekali-kali tidak menjadikan bagi seseorang dua buah hati dalam rongganya: dan Dia tidak menjadikan istri-istrimu yang kamu zhihar itu sebagai ibunya, dan Dia tidak menjadikan anak-anak angkatmu sebagai anak kandungmu (sendiri). Yang demikian itu hanyalah perkataanmu di mulutmu saja. dan Allah mengatakan yang sebenarnya dan Dia menunjukkan jalan (yang benar). [4] Panggillah mereka (anak-anak angkat itu) dengan (memakai) nama bapak-bapak mereka: itulah yang lebih adil pada sisi Allah, dan jika kamu tidak mengetahui bapak-bapak mereka, maka (panggillah mereka sebagai) saudara-saudaramu seagama dan maula-maulamu. Dan tidak ada dosa atasmu terhadap apa yang kamu khilaf padanya, tetapi (yang ada dosanya) apa yang disengaja oleh hatimu. Dan adalah Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang [5]. (QS. al-Ahzāb [33]: 4 dan 5).

Menurut Ibn ‘Āsyūr, *maqāṣid al-Syāri’* di sini adalah mengembalikannya nasab anak sesuai dengan yang sebenarnya.⁷ Jadi ayat ini merupakan bagian dari sejumlah dalil bagi kondisi ideal yang menjadi tujuan *al-Syāri’*, yaitu pemeliharaan keturunan. Namun tak jarang fukaha menghadapi realitas yang tidak seideal harapan, akibatnya beberapa kondisi menuntut penetapan nasab secara teknis.

Menurut Ibn Rusyd kasus ini bisa terjadi dalam dua bentuk. *Pertama*, jika ada dua orang atau lebih yang menggauli seorang wanita, baik wanita merdeka atau budak. *Kedua*, anak temuan (*luqaṭah*), yaitu seorang anak temuan yang diakui nasab oleh dua orang atau lebih.⁸ Untuk yang pertama, modusnya bisa berupa *al-wat’ al-syubhat*,⁹ atau zina. Dalam kedua modus ini, nasab hanya

⁷ Muḥammad al-Ṭāhir ibn ‘Āsyūr, *Tafsīr al-Ṭahīr wa al-Tanwīr* (Tunisia: Dār al-Tūnisiyyah, 1984), jld. XXI, hlm. 259.

⁸ Ibn Rusyd, *Bidāyat...*, jld. II, hlm. 269.

⁹ Ibn Qudāmah al-Ḥanbalī, *al-Mughnī* (Kairo: Dār al-Ḥadīṣ, 2004), jld. IX, hlm. 291. *Al-Wat’ al-syubhat* adalah hubungan intim yang terjadi dalam nikah yang fasid atau jual beli fasid (pada kasus budak), atau menyetubuhi wanita yang dikiranya istri sendiri atau budak milik bersama.

berlaku pada *al-wat' al-syubhat*, oleh karena itu diperlukan upaya mengenali ayah biologis dari anak. Adapun pada zina, nasab ditautkan kepada ibu, jadi tidak diperlukan upaya mengetahui ayah biologis. Demikian pula pada *li'ān*, sebagaimana dapat dipahami pada ayat berikut:

وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ (٦) وَالْخَامِسَةُ أَنَّ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَيْهِ إِنْ كَانَ مِنَ الْكَاذِبِينَ (٧)

Dan orang-orang yang menuduh istrinya (berzina), padahal mereka tidak ada mempunyai saksi-saksi selain diri mereka sendiri, maka persaksian orang itu ialah empat kali bersumpah dengan nama Allah, sesungguhnya dia adalah termasuk orang-orang yang benar [6]. Dan (sumpah) yang kelima: bahwa la'nat Allah atasnya, jika dia termasuk orang-orang yang berdusta [7]. (Q.S. al-Nūr [24]: 6-7)

Untuk kasus *li'ān*, penetapan nasab tidak dibutuhkan karena suami telah menolak hubungan nasab dengan anak.¹⁰ Hal ini akan ditinjau lebih jauh dengan pendekatan integratif.

Masalah teknis penetapan nasab

Para ulama menempuh dua cara untuk menetapkan nasab kepada ayah kandung, yaitu dengan memperhitungkan masa kehamilan, kedua dengan cara meminta bantuan *al-qā'if*. Menurut Ibn Rusyd, *al-qā'if* adalah orang yang memiliki keahlian tentang kesamaan ciri fisik manusia.¹¹ Para ulama sepakat berpegang pada petunjuk *al-qā'if*, bahkan menurut Imam al-Syāfi'ī, seseorang tidak boleh mengingkari apa yang diputuskan *al-qā'if*.¹²

Sebagian ulama cenderung berlebihan menyikapi keahlian *al-qā'if*, saking percanyanya terhadap *al-qā'if*, ada ulama yang membolehkan seorang anak memiliki dua ayah biologis, bahkan

¹⁰ Ibn Hajar al-Haytamī, *Tuhfat al-Muhtāj*, cet. II (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2007), jld. X, hlm. 388. *Li'ān* adalah tuduhan zina dari suami terhadap istri yang dikuatkan dengan empat kali sumpah, dan diiringi dengan penafian anak.

¹¹ Ibn Rusyd, *Bidāyat...*, jld. II, hlm. 269.

¹² Al-Syāfi'ī, *al-Umm*, cet. II (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2009), jld. VI, hlm. 343.

ada yang membolehkan tiga ayah biologis sekaligus.¹³ Bagi sebagian ulama hal ini tidak bisa dibenarkan, antara lain Imam al-Syāfi‘ī, beliau menanggukuhkan sampai anak cukup dewasa untuk menentukan sendiri siapa ayahnya.¹⁴ Kiranya sikap yang diambil al-Syāfi‘ī ini lebih disebabkan oleh belum adanya cara lain untuk mengetahui ayah kandung si anak secara meyakinkan. Sebaliknya di masa kini, temuan ilmu pengetahuan dan teknologi telah mampu memberi solusi lewat penelitian DNA (*Deoxyribo Nucleic Acid*).¹⁵

Permasalahan yang sama juga terjadi pada penentuan masa kehamilan. Menurut Ibn Rusyd, para ulama sepakat bahwa waktu tersingkat kehamilan adalah enam bulan, baik terhitung dari waktu akad nikah, atau dihitung dari masa terjadinya hubungan intim pertama. Nasab si anak ditautkan kepada ayah kandungnya jika ia lahir antara jangka terpendek kehamilan sampai batas maksimal masa kehamilan. Tetapi para ulama berbeda pendapat tentang batas waktu terpanjang masa kehamilan. Menurut Mālik; lima tahun, al-Syāfi‘ī; empat tahun, ulama Kufah; dua tahun, Muḥammad ibn al-Ḥakam; satu tahun, dan Dāwd; enam bulan. Bagi Ibn Rusyd, hal ini kembali pada hasil penelitian dan kebiasaan, dari itu ia cenderung setuju dengan pendapat Muhammad ibn al-Ḥakam dan Dāwd.¹⁶ Jika dibandingkan dengan masa kini, embryologi telah memberi jawaban yang relatif akurat tentang masalah masa kehamilan ini.¹⁷ Maka dapat disimpulkan perbedaan pendapat para ulama di abad klasik adalah representasi dari tingkat perkembangan sains kala itu.

¹³ Ibn Rusyd, *Bidāyat...*, jld. II, hlm. 269.

¹⁴ Al-Syāfi‘ī, *al-Umm*, jld. VI, hlm. 344.

¹⁵ Harun Yahya, *Rahasia DNA*, terj.: Halfino Berry (Bandung: Dzikra, 2003), hlm. 7. DNA merupakan sebuah molekul yang terlindung dengan baik dalam bungkus yang disebut kromosom di dalam nukleus sel yang ukurannya seratus ribu kali lebih kecil dari satu milimeter, dan berfungsi sebagai semacam bank data bagi tubuh manusia. Data genetika yang tersembunyi di dalam DNA mengendalikan ribuan kejadian yang berlangsung di dalam sel tubuh manusia dan makhluk hidup lainnya. Dalam memungsikan sistem-sistemnya, mulai dari sifat-sifat fisik seperti warna rambut, warna mata dan tinggi badan, hingga tinggi rendahnya tekanan darah seseorang, tergantung pada data yang tersimpan di dalam DNA.

¹⁶ Ibn Rusyd, *Bidāyat...*, jld. II, hlm. 268.

¹⁷ Wildan Yatim, *Reproduksi dan Embryologi* (Bandung: Tarsito, 1982), hlm. 9. Embryologi (ilmu tentang embryo), ialah suatu periode besar dan faktor menentukan dalam reproduksi. Periodeanya: 1) persiapan; 2) pembuahan; 3) pertumbuhan awal; 4) periode antara; 5) pertumbuhan akhir.

Hubungan nasab dan kaitaannya dengan nafkah

Memerhatikan pembahasan ulama tentang nasab, tampak ia dibiarkan terkait dengan masalah warisan, nafkah, dan pengasuhan anak. Namun *al-Syāri*¹⁸ tidak menghubungkan langsung semua masalah ini dengan nasab. Satria Effendi saat menganalisa perkara gugatan nafkah, ia membedakan filosofi nafkah anak dari nafkah istri. Menurut Satria Effendi, yang menjadi sebab kewajiban nafkah anak kandung adalah kondisi anak yang sedang membutuhkan pertolongan. Akibatnya ayah tidak berkewajiban menafkahi anak yang memiliki harta untuk membiayai dirinya sendiri.¹⁸

Pandangan yang dikemukakan Satria Effendi cukup beralasan, sebab pendekatan *bayānī* terhadap Alquran dan Sunah mengantar pada kesimpulan itu. Ayat 233 surat al-Baqarah yang berbicara tentang nafkah istri¹⁹ menyatakan sebagai berikut:

وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ
الرِّضَاعَةَ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لَا
تُكَلِّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ وَبِوَالِدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ
بِوَالِدِهِ وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا
وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا وَإِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ تَسْتَرْضِعُوا أَوْلَادَكُمْ فَلَا
جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُمْ مَا آتَيْتُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا
أَنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ (٢٣٣)

¹⁸ Satria Effendi, *Problematisa Hukum Keluarga Islam Kontemporer; Analisa Yurisprudensi dengan Pendekatan Ushuliyah*, cet. III (Jakarta: Kencana, 2010), hlm. 159. Sebagai pengaruh dari adanya perbedaan di antara keduanya adalah bahwa seorang suami berkewajiban menafkahi istri selama haknya untuk membatasi kewenangan istri atau selama hubungan suami-istri masih ada, meskipun pihak istri sedang berada dalam keadan berkecukupan untuk membiayai dirinya. Sebaliknya, pihak ayah hanya berkewajiban menafkahi anak kandungnya selama anak kandungnya dalam keadaan membutuhkan nafkah.

¹⁹ Al-Qurtubī, *al-Jāmi*‘..., jld. III, hlm. 139. Sebagian ulama menyatakan ayat ini berbicara tentang nafkah istri yang ditalak, tapi pendapat yang kuat menurut al-Qurtubī adalah, bahwa ayat ini berbicara tentang nafkah istri dalam nikah.

Para ibu hendaklah menyusukan anak-anaknya selama dua tahun penuh, yaitu bagi yang ingin menyempurnakan penyusuan. Dan kewajiban ayah memberi makan dan pakaian kepada para ibu dengan cara yang ma'ruf. Seseorang tidak dibebani melainkan menurut kadar kesanggupannya. Janganlah seorang ibu menderita kesengsaraan karena anaknya dan juga seorang ayah karena anaknya, dan warispun berkewajiban demikian. Apabila keduanya ingin menyapih (sebelum dua tahun) dengan kerelaan keduanya dan permusyawaratan maka tidak ada dosa atas keduanya. Dan jika kamu ingin anakmu disusukan oleh orang lain, maka tidak ada dosa bagimu apabila kamu memberikan pembayaran menurut yang patut. Bertakwalah kamu kepada Allah dan ketahuilah bahwa Allah Maha Melihat apa yang kamu kerjakan. (QS. al-Baqarah [2]: 233)

Nas lainnya, Rasulullah membenarkan perbuatan Hindun yang mengambil uang Abu Sufyan (tanpa izin) sejumlah yang ia butuhkan untuk memenuhi nafkah diri dan anaknya. Berikut kutipan Hadis tersebut:²⁰

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنْ هِشَامٍ قَالَ أَخْبَرَنِي أَبِي عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ هِنْدَ بِنْتَ عُتْبَةَ قَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ أَبَا سُفْيَانَ رَجُلٌ شَحِيحٌ وَلَيْسَ يُعْطِينِي مَا يَكْفِينِي وَوَلَدِي إِلَّا مَا أَخَذْتُ مِنْهُ وَهُوَ لَا يَعْلَمُ فَقَالَ خُذِي مَا يَكْفِيكَ وَوَلَدِكَ بِالْمَعْرُوفِ.

Diberitakan oleh Aisyah bahwa Hindun binti ‘Utbah berkata: “Ya Rasulullah, sesungguhnya Abu Sufyan itu lelaki yang pelit dan tidak memberi kami nafkah yang mencukupi hidupku dan anak-anakku, kecuali apa yang aku ambil tanpa sepengetahuan dirinya.” Rasulullah menjawab: “Ambillah sekadar yang mencukupimu dan anak-anakmu secara makruf.”

Memerhatikan redaksi keduanya, ayat dan Hadis ini tidak eksplisit mewajibkan nafkah anak kepada ayah biologis. Oleh karena itu, Imam al-Syāfi‘ī menggabungkan ayat dan Hadis ini dengan ayat 6 surat al-Talāq yang juga tidak tegas tentang nafkah anak. Perhatikan

²⁰ Muḥammad ibn Ismā‘īl Abū ‘Abd Allāh al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Beirut: Dār Tūq al-Najāh, 1422 H/2001 M), *Kitāb al-Nafaqāt, bāb iza lam yanfaq al-rajul...*

Ibn Mājah, *Sunan Ibn Mājah* (Riyad: Dār al-Salām, 1999), jld. VII, hlm. 74. *Kitāb al-Tijārāt, bāb mā li al-mar’ah min māl zawjihā.*

kutipan redaksi ayat berikut:

أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وُجْدِكُمْ وَلَا تَضَارُوهُنَّ لِيُضَيِّقُوا
عَلَيْهِنَّ وَإِنْ كُنَّ أُولَاتٍ حَمْلًا فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ
فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ وَأَتَمُّرُوا بَيْنَكُمْ بِمَعْرُوفٍ وَإِنْ
تَعَاسَرْتُمْ فَسْتَزِضْ لَهُ أُخْرَى (٦)

Tempatkanlah mereka (para istri) di mana kamu bertempat tinggal menurut kemampuanmu dan janganlah kamu menyusahkan mereka untuk menyempitkan (hati) mereka. Dan jika mereka (istri-istri yang sudah ditalaq) itu sedang hamil, maka berikanlah kepada mereka nafkahnya hingga mereka bersalin, kemudian jika mereka menyusukan (anak-anak) mu untukmu maka berikanlah kepada mereka upahnya; dan musyawarahkanlah di antara kamu (segala sesuatu), dengan baik; dan jika kamu menemui kesulitan maka perempuan lain boleh menyusukan (anak itu) untuknya. (Q.S. al-Talāq [65]: 6)

Berdasar gabungan nas-nas ini secara demonstratif, lalu Imam al-Syāfi‘ī menyimpulkan satu *al-ma‘nā*, yaitu terpundaknya urusan nafkah anak kepada ayah kandungnya.²¹ Namun al-Syāfi‘ī tidak menyatakannya wajib dalam arti sampai ke taraf dapat dituntut, jadi berbeda dengan nafkah istri. Menurut Ibn Ḥajar al-Haytamī, nafkah anak hanya wajib jika anak tidak memiliki harta sendiri, atau dalam kondisi lemah meski sudah dewasa (*bāliḡh*), Ibn Ḥajar al-Haytamī menyatakan adanya ijmak dalam masalah ini.²²

Sampai di sini dapat disimpulkan bahwa Alquran dan Sunah tidak memberi ketentuan yang menunjukkan hubungan langsung antara nasab dengan nafkah bagi anak kandung. Berbeda dengan nafkah istri yang menurut al-Qurṭubī perlu ditetapkan sebagai syarat keberlangsungan nikah itu sendiri.²³ Penulis berasumsi masalah nafkah bagi anak dipulangkan pada *al-wāzi‘ al-jibillī*. Karena ia bisa dipahami berdasar fitrah manusia, maka pantas jika *al-Syāri‘* tidak memberi ketentuan secara khusus. Sementara

²¹ Al-Syāfi‘ī, *al-Umm*, jld. V, hlm. 127.

²² Ibn Ḥajar al-Haytamī, *Tuhfat...*, jld. X, hlm. 622.

²³ Al-Qurṭubī, *al-Jāmi‘...*, jld. III, hlm. 139.

masalah nafkah istri tidak cukup untuk dipercayakan pada *al-wāzi‘ al-jibillī* saja, bahkan perlu peran *al-wāzi‘ al-dīnī* dan *al-wāzi‘ al-sulṭānī*.

Maqāsid al-Syāri‘ dalam penetapan firāsy

Terkait masalah yang sedang dikaji ini, Imam al-Bukhārī membukukan sebuah Hadis dari ‘Ā’isyah, riwayat ini diterima dari ‘Abd Allāh ibn Yūsuf:²⁴

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنْ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عُرْوَةَ
عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قَالَتْ: كَانَ عُتْبَةُ عَهْدٌ إِلَىٰ أَخِيهِ سَعْدٍ
أَنَّ ابْنَ وَليدَةَ زَمَعَةَ مِنِّي فَأَقْبَضَهُ إِلَيْكَ فَلَمَّا كَانَ عَامَ الْفَتْحِ أَخَذَهُ
سَعْدٌ فَقَالَ ابْنُ أَخِي عَهْدٌ إِلَيَّ فِيهِ فَقَامَ عَبْدُ بْنُ زَمَعَةَ فَقَالَ أَخِي
وَابْنُ وَليدَةَ أَبِي وَوُلِدَ عَلِيٌّ فَرَأَيْتَهُ فَتَسَاوَقَا إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ
وَسَلَّمَ فَقَالَ سَعْدٌ يَا رَسُولَ اللَّهِ ابْنُ أَخِي قَدْ كَانَ عَهْدٌ إِلَيَّ فِيهِ
فَقَالَ عَبْدُ بْنُ زَمَعَةَ أَخِي وَابْنُ وَليدَةَ أَبِي وَوُلِدَ عَلِيٌّ فَرَأَيْتَهُ فَقَالَ
النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هُوَ لَكَ يَا عَبْدُ بْنُ زَمَعَةَ الْوَلَدُ لِلْفِرَاشِ
وَلِلْعَاهِرِ الْحَجَرُ ثُمَّ قَالَ لِسَوْدَةَ بِنْتِ زَمَعَةَ احْتَجِي مِنْهُ لِمَا رَأَى
مَنْ شَبَّهَهُ بِعُتْبَةَ فَمَا رَأَاهَا حَتَّى لَقِيَ اللَّهَ.

Aisyah ra. berkata: “Utbah mewasiatkan kepada saudaranya, Sa‘ad, bahwa anak pada budak Zam‘ah itu adalah anaknya, maka hendaklah ia mengambalnya. Pada tahun penaklukan Mekah, Sa‘ad datang mengambil anak itu, ia berkata: Ini anak saudaraku yang diwasiatkan padaku. Maka ‘Abdun ibn Zam‘ah berdiri dari duduknya dan berkata: Saudaraku dan anak dari budak perempuan ayahku lahir di atas ranjang ayahku. Lalu keduanya membawa

²⁴ Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ...*, *Kitāb al-Farā'id, bāb al-walad li al-firāsy huratan kanāt aw amatan*. Hadis yang sama juga diriwayat al-Bukhārī dari jalur Yahyā ibn Qaza‘ah, ditempatkan pada *Kitāb Buyū‘, bāb tafsiṛ al-mutasyabbahāt*.

masalah itu kepada Rasulullah saw. Maka Sa'ad berkata: Ya Rasulullah, anak saudaraku ini telah diwasiatkan kepadaku untuk mengambilnya. Lalu 'Abdun ibn Zam'ah berkata: Saudaraku dan anak budak perempuan ayahku dilahirkan atas ranjangnya. Maka Rasulullah bersabda: Dia hakmu wahai 'Abdun ibn Zam'ah, anak bagi pemilik ranjang, sedangkan pezina tidak mendapat apa-apa. Kemudian beliau berkata kepada Saudah binti Zam'ah: Berhijablah kamu darinya, karena aku melihat keserupaannya dengan 'Utbah. Maka Saudah tidak pernah berhadapan dengan anak itu sampai akhir hayatnya.

Menurut Ibn Hajar al-'Asqalani, secara kronologis dari Hadis ini terpahami telah terjadi zina antara 'Utbah dengan budak milik Zam'ah. Berdasarkan tradisi jahiliyyah, nasab anak dari budak akan terhubung kepada pemiliknya jika ia mengakuinya. Sebaliknya nasab anak tidak terhubung kepada pemilik budak jika ia menolaknya. Dalam kasus tidak ada pengakuan dari pemilik budak, jika ada orang lain yang mengakui nasab anak itu, maka penetapan nasab harus disetujui pemilik budak, atau dengan bantuan *al-qā'if*. Lalu Ibn Hajar menyatakan ini kasus pertama menetapkan nasab anak zina berdasarkan *firāsy*, yaitu lewat ucapan Nabi saw.: "*al-walad li al-firāsy wa li al-'āhir al-ḥajar.*" (Anak adalah bagi pemilik ranjang, dan pezina tidak mendapat apa-apa), maka ucapan Rasul ini berarti penghapusan tradisi jahiliyyah.²⁵

Ada dua hal yang perlu dikaji dari hadis ini. Pertama tentang *maqāsid al-Syāri'* dalam penetapan *firāsy* pada potongan kalimat "*al-walad li al-firāsy.*" Kedua, maksud *al-Syāri'* dalam kalimat "*wa li al-'āhir al-ḥajar,*" terkait konsekuensi bagi pezina.

Terkait dengan kalimat "*wa li al-'āhir al-ḥajar,*" terjadi perbedaan pendapat dalam memaknai maksud Hadis seputar konsekuensi bagi pezina. Menurut Ibn Manẓūr, kata "*al-'āhir*" (kata kerja *'ahara*) bermakna mendatangi wanita di malam hari dengan maksud tidak baik (*li al-fujūr*) yang secara umum cenderung pada zina.²⁶ Sementara kata "*al-ḥajar*" yang berarti batu, memiliki

²⁵ Ibn Hajar al-'Asqalāni, *Fath al-Bārī fī Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Kairo: Dār Maṣr, 2001), jld. XII, hlm. 49.

²⁶ Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab* (Kairo: Dār al-Ḥadīṣ, 2002), jld. VI, hlm. 497.

makna konotatif *al-khaybah*,²⁷ artinya tidak tercapai maksud, atau tidak mendapat apa-apa. Dengan demikian dimungkinkan dua makna konotatif pada Hadis di atas: 1) kata “*al-ḥajar/batu*” secara metafor bisa dipahami tidak mendapat apa-apa. 2) kata “*al-ḥajar/batu*” dipahami dalam bentuk kiasan untuk konsekuensi hukumnya, yaitu rajam.

Dua kemungkinan di atas menimbulkan perbedaan pendapat ulama, sebagian memaknainya sebagai rajam dan sebagian ulama memaknainya sebagai *al-khaybah*. Dari dua pendapat ini, al-Nawawī menguatkan pendapat kedua dengan dua alasan. *Pertama*, dalam keseharian orang Arab terdapat kebiasaan menggunakan kata “*al-ḥajar*” untuk makna “*al-khaybah*” (sesuatu yang tidak bernilai). Misalnya dalam ungkapan: “*lahu al-ḥajar wa bi fayh al-aṣlab/ia hanya mendapat batu, dan di mulutnya hanyalah debu.*” Ungkapan ini menunjukkan “kesia-siaan” bahwa seseorang tidak mendapat apa-apa (*al-khaybah*). Alasan kedua, pendapat yang mengatakan “*al-ḥajar*” berarti batu, lemah dengan sendirinya karena kontradiksi dengan pokok pikiran dalam Hadis. Jika yang dimaksud dengan kata “*al-ḥajar*” adalah rajam, maka yang dirajam hanyalah pezina yang sudah menikah (*muḥṣan*). Dengan tidak tercakupnya *ghayr muḥṣan* dalam Hadis, maka pokok pikiran bergeser, dari masalah penafian keturunan menjadi masalah rajam. Padahal masalah konsekuensi bagi pezina pada kata “*al-ḥajar*” dalam Hadis ini hanya pikiran penjelas, bukan pokok pikiran.²⁸

Pandangan al-Nawawī ini diikuti oleh Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī. Sebagai tambahan hujah, ia menukil pendapat al-Subkī, bahwa masalah rajam ditetapkan pada dalil lain, jadi tidak perlu pengkhususan sedemikian rupa pada Hadis ini. Lalu Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī menambahkan, bahwa pemahaman ini didukung oleh Hadis semakna yang diriwayatkan dalam redaksi berbeda. 1) Hadis yang diriwayatkan oleh Abū Aḥmad al-Ḥākim berdasarkan hadis *marfū‘* dari Zayd ibn Arqam yang menambahkan kata “*famm*” (mulut), redaksinya: “*al-walad li al-firāsy, wa fī famm*

²⁷ Ibn Manzūr, *Lisān al-‘Arab*..., jld. II, hlm. 330.

²⁸ Al-Nawawī, *Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim* (Kairo: Maktabah al-Tawfiqiyah, t.th.), jld. X, hlm. 39.

al-‘āhir al-ḥajar/anak bagi ranjang, sedangkan di mulut pezina hanyalah batu.” 2) Hadis yang diriwayatkan Ibn ‘Amr dari Ibn Hibban, redaksinya: “*al-walad li al-firāsy, wa baqiya al-‘āhir al-aṣlab/anak bagi ranjang, sedangkan yang tersisa bagi si pezina hanyalah debu.*”²⁹

Memerhatikan argumen yang dikemukakan al-Nawawī, al-Subkī, dan Ibn Ḥajar, penulis cenderung memaknai kata “*al-ḥajar*” dalam Hadis ini dalam arti si pezina tidak mendapat apa-apa. Alasannya jelas, sebab pemaknaan kata “*al-ḥajar*” dalam arti rajam justru kontradiksi dengan pokok pikiran Hadis itu sendiri.

Adapun tentang *maqāṣid al-Syāri‘* pada kalimat “*al-walad li al-firāsy,*” Imam al-Nawawī dalam *Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim* menyatakan bahwa ucapan Rasul itu berarti; apabila seseorang memiliki isteri atau budak, maka ia menjadi ‘ranjang’ (*firāsy*) baginya.³⁰ Jika kemudian lahir seorang anak dalam rentang waktu yang sesuai, maka anak itu dinasabkan padanya sehingga berlaku saling mewarisi dan ketentuan lainnya yang berkaitan dengan anak, baik anak itu mirip dengannya atau tidak.³¹ Kesimpulan al-Nawawī ini merupakan perluasan (*ta‘mīm*) dari nas, sebab Hadis berbicara dalam konteks anak yang lahir dari seorang budak, sedang al-Nawawī melihatnya secara umum. Secara *bayānī*, *ta‘mīm* seperti ini tidak lepas dari masalah, pertanyaannya, apakah *firāsy* berarti menikah atau hubungan intim?

Jika *firāsy* berarti menikah, maka budak tidak termasuk di dalamnya, sedangkan kasus di atas terjadi pada budak. Sebaliknya jika yang dimaksud adalah hubungan intim (*waṭ’*), maka terjadi kekhususan *al-‘illah*, sehingga keberlakuan “*al-walad li al-firāsy*” ini tidak bisa diperluas (*ta‘diyyah*) kepada isteri. Namun menurut Ibn Ḥajar, para ulama sepakat memberlakukan hadis itu secara umum dan meninggalkan kekhususan sebab (*al-‘ibrah bi ‘umūm al-lafz, lā bi khusūṣ al-sabab*). Hanya saja al-Syāfi‘ī dan jumhur ulama mensyaratkan waktu dan tempat yang memungkinkan terjadinya hubungan intim agar seorang anak dinisbatkan kepada suami ibunya. Sedangkan Abū Ḥanīfah mencukupkan adanya akad

²⁹ Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī, *Fath al-Bārī*..., jld. XII, hlm. 51.

³⁰ Muslim, *Ṣaḥīḥ*..., *Kitāb al-Riḍā‘, bāb al-walad li al-firāsy*.

³¹ Al-Nawawī, *Syarḥ Ṣaḥīḥ*..., jld. X, hlm. 39.

nikah saja sebagai dasar penetapan nasab.³²

Memerhatikan diskusi di atas, maka *maqāṣid al-Syāri'* dalam hadis ini adalah menetapkan ketentuan baru (*tasyri'*) yang menghapus adat jahiliyyah. Jika jahiliyyah Arab menganggap sah nasab meski tanpa *firāsy*, maka Islam hanya mengakui nasab anak berdasar hubungan yang sah (*firāsy*), baik berupa nikah maupun kepemilikan budak.³³ Itulah mengapa—dalam kasus di atas—Rasul menghubungkan nasab kepada Zam'ah dengan menggunakan *firāsy* sebagai indikator, bukan tanda-tanda fisik yang menunjukkan adanya hubungan darah. Padahal dalam kasus di atas, Rasulullah melihat bahwa tanda-tanda fisik menunjukkan anak itu adalah keturunan 'Utbah. Lalu beliau meminta isterinya, Saudah binti Zam'ah, agar berhijab darinya. Dengan demikian tidak bisa dikatakan bahwa penetapan *al-walad li al-firāsy* dilakukan kerana kesulitan membuktikan nasab akibat keterbatasan teknologi. Demikian pula tidak kuat alasan menyatakan Hadis itu sebagai dalil penetapan nasab anak zina kepada ibunya.

Bagi penulis, penetapan nasab berdasarkan *firāsy* secara syarak, berkonsekuensi pada tidak terhubungnya nasab seseorang dengan anak yang lahir bukan dalam *firāsy*-nya. Untuk konteks hadis di atas—menurut penulis—konsekuensi ini masuk wilayah *al-mafhūm* yang disebut *dilālat al-iltizāmiyyah* dalam ilmu *manṭiq*.³⁴ Dengan asumsi hadis itu menetapkan ketentuan "*al-walad li al-firāsy*,"³⁵ maka pemahaman bahwa anak zina dinasabkan kepada ibu merupakan *al-mafhūm al-mukhālafah*. Pemahaman ini disimpulkan dengan pendekatan epistemologi *bayānī*, namun ia juga dikuatkan oleh penjelasan para sahabat yang mungkin saja tahu maksud Rasul yang sebenarnya. Sebagai contoh, dapat

³² Ibn Hajar al-'Asqalānī, *Fath al-Bārī*..., jld. XII, hlm. 49.

³³ Al-Nawawī, *Syarḥ Ṣaḥīḥ*..., jld. X, hlm. 39.

³⁴ Wahbah al-Zuhaylī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī* (Beirut: Dār al-Fikr, 1986), jld I, hlm. 361. Al-Syawkānī, *Irsyād al-Fuḥūl* (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), hlm. 178. Bagi Mutakallimin, *mafhūm* terbagi kepada *muwāfaqah*, dan *mukhālafah*. *Mafhūm muwāfaqah* adalah pemahaman yang tak terucap (*al-maskūt 'anh*) tapi sejalan dengan ucapan (*al-malfūz bih*). Jika ia menunjuk kepada hukum yang lebih utama (*al-awlā*) dari yang ada pada teks, maka ia disebut *fahwā al-khiṭāb*, dan jika setara, disebut *lahn al-khiṭāb*.

³⁵ Sebagian riwayat hanya menyebut kata "*al-walad li al-firāsy*," tanpa tambahan "*wa li al-āhir al-hajar*." Al-Nawawī, *Syarḥ Ṣaḥīḥ*..., jld. X, hlm. 38.

dilihat pernyataan ‘Amrū ibn al-‘Ās yang diriwayatkan Ahmad ibn Hanbal dalam *Musnad*-nya.³⁶ Lalu pendapat ini dipegang oleh mayoritas ulama sehingga Ibn Rusyd menyatakan asing (*syazz*) pendapat ulama yang membolehkan hubungan nasab anak zina kepada ayah biologisnya (ayah zina).³⁷

Selain laporan sahabat, penulis tidak menemukan nas eksplisit yang menetapkan bahwa nasab anak zina ditautkan kepada ibu, baik dari Alquran maupun Sunah. Dari itu dapat disimpulkan bahwa penetapan nasab anak zina kepada ibu bukan pensyarian tersendiri (*ibtidā’an*), demikian pula pada kasus *li‘ān*. Jika benar pemberlakuan *al-walad li al-firāsy* pertama terjadi pada saat pembebasan Mekah, berarti itu terjadi pada bulan Ramadan tahun 8 H.³⁸ Sedangkan ayat 6-10 surat al-Nūr turun menjelang kasus *li‘ān* pertama, yaitu pada bulan Syakban tahun 9 H.³⁹ Jadi pada saat *li‘ān* berlaku, penisbatan nasab anak tanpa *firāsy* kepada ibu sudah berlaku, lalu diberlakukan pula sebagai konsekuensi bagi anak yang ditolak nasabnya oleh ayah *li‘ān*.

Merujuk adat jahiliyyah, nasab pada ibu bukan hal yang asing bagi masyarakat Arab. Sebab jauh sebelum Islam sudah berlaku kebiasaan yang menetapkan kekerabatan pada garis keturunan wanita, yaitu praktik perkawinan *ṣadīqah* yang dilakukan dalam dua model. Model pertama perkawinan tetap yang disebut *bannā* di mana isteri tetap tinggal bersama sukunya sehingga memperoleh kekuasaan besar dalam perkawinan. Model kedua perkawinan

³⁶ Ahmad ibn Hanbal, *Musnad al-Imām Ahmad ibn Hanbal* (Beirut: Dār al-Sādir, t.th.).

حَدَّثَنَا هَاشِمُ بْنُ الْقَاسِمِ حَدَّثَنَا مُحَمَّدٌ يَعْنِي ابْنَ رَاشِدٍ عَنْ سُلَيْمَانَ يَعْنِي ابْنَ مُوسَى عَنْ عَمْرِو بْنِ شُعَيْبٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَضَى أَنَّ كُلَّ مُسْتَلْحَقٍ يُسْتَلْحَقُ بَعْدَ أَبِيهِ الَّذِي يُدْعَى لَهُ ادِّعَاءُ وَرَثَتُهُ مِنْ بَعْدِهِ فَقَضَى إِنْ كَانَ مِنْ أُمَّةٍ يَمْلِكُهَا يَوْمَ أَصَابَهَا فَقَدْ لَحِقَ بِمَنْ اسْتَلْحَقَهُ وَلَيْسَ لَهُ فِيهَا قِسْمٌ قَبْلَهُ مِنَ الْمِيرَاثِ شَيْءٌ وَمَا أَدْرَكَ مِنْ مِيرَاثٍ لَمْ يُقْسَمْ لَهُ نَصِيبُهُ وَلَا يُلْحَقُ إِذَا كَانَ أَبُوهُ الَّذِي يُدْعَى لَهُ أَنْكَرُهُ وَإِنْ كَانَ مِنْ أُمَّةٍ لَا يَمْلِكُهَا أَوْ مِنْ حُرَّةٍ عَاهَرَ بِهَا فَإِنَّهُ لَا يُلْحَقُ وَلَا يَرِثُ وَإِنْ كَانَ أَبُوهُ الَّذِي يُدْعَى لَهُ هُوَ الَّذِي ادِّعَاهُ وَهُوَ وَلَدٌ زَنَّا لِأَهْلِ أُمَّةٍ مِنْ كَانُوا حُرَّةً أَوْ أُمَّةً.

³⁷ Ibn Rusyd. *Bidāyat*..., jld. II, hlm. 268.

³⁸ Ibn Hisyām, *Sīrah al-Nabī* (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), jld. IV, hlm. 3.

³⁹ Al-Nawawī, *Syarh Ṣaḥīḥ*..., jld. X, hlm. 112.

sementara yang disebut *mut'ah*, biasanya terjadi antara dua suku bermusuhan sehingga suami hanya bisa mengunjungi isterinya secara sembunyi-sembunyi.⁴⁰ Jadi tautan nasab kepada ibu memang lumrah bagi masyarakat Arab.

Kembali pada masalah di atas, jika penautan nasab kepada ibu merupakan akibat pemberlakuan *al-walad li al-firāsy*, maka ia bukan *maqāsid*, tapi konsekuensi dari ketentuan lain. Dari itu tidak bisa ditemukan tujuan *al-Syāri'* dalam hal ini. Lalu apakah konsekuensi ini tidak bertentangan dengan *maqāsid al-Syāri'* dalam hal pemeliharaan keturunan? Pertentangan ini dapat dideskripsikan dengan jelas, karena ayat 5 surat al-Ahzāb memerintahkan agar anak dipanggil berdasar nasab kepada ayah kandungnya, kecuali jika ayahnya tidak diketahui.

ادْعُوهُمْ لِآبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ فَإِنْ لَمْ تَعْلَمُوا آبَاءَهُمْ فَاِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ وَمَوَالِيكُمْ وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُمْ بِهِ وَلَكِنْ مَا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا (٥)

Panggillah mereka (anak-anak angkat itu) dengan (memakai) nama bapak-bapak mereka: itulah yang lebih adil pada sisi Allah, dan jika kamu tidak mengetahui bapak-bapak mereka, maka (panggillah mereka sebagai) saudara-saudaramu seagama dan maula-maulamu. Dan tidak ada dosa atasmu terhadap apa yang kamu khilaf padanya, tetapi (yang ada dosanya) apa yang disengaja oleh hatimu. Dan adalah Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang [5]. (Q.S. al-Ahzāb [33]: 5.

Sedangkan di zaman sekarang, teknologi memungkinkan untuk mengetahui ayah biologis seseorang, jadi untuk anak zina bisa dibuktikan siapa ayah biologisnya.

Penulis melihat eksistensi masing-masing aturan ini berdiri sendiri, lalu esensi darinya digeneralisasikan menjadi *al-maqāsid al-āmmah* yang berupa *al-qiyam al-wasiliyyah* dan *al-qiyam al-ghā'iyyah*. Bagi penulis, ayat 5 surat al-Ahzāb berbicara dalam konteks anak angkat, bukan dalam konteks percampuran nasab. Jadi perintah dalam ayat ini tidak bertentangan dengan tujuan

⁴⁰ Lamyā' al-Farūqī, *'Ailah, Masa Depan Kaum Wanita; Model Masyarakat Ideal Tawaran Islam, Studi Kasus Amerika dan Masyarakat Modern*, terj. Masyhur Abadi (Surabaya: Alfiqr, 1997), hlm. 44.

pemeliharaan keturunan, malah menjadi bagian dari sarana yang mendukung tujuan ini. Demikian pula pengharaman zina, ia juga salah satu sarana yang mendukung tujuan pemeliharaan keturunan. Namun secara partikular, zina dilarang karena mafsadat yang dikandungnya secara *zātī*.⁴¹

Menurut ‘Abd al-Mālik Maṣṣūr, tepat Alquran menyebut zina sebagai perbuatan keji dan jalan yang buruk sebagaimana dapat dibaca dalam ayat berikut:

وَلَا تَقْرُبُوا الزِّنَا إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا (۳۲)

Dan janganlah kamu mendekati zina; sesungguhnya zina itu adalah suatu perbuatan yang keji. Dan suatu jalan yang buruk. (Q.S. al-Isrā’ [17]: 32)

Alasan sebutan perbuatan keji ini karena zina itu sendiri mengandung banyak keburukan. Untuk individu, zina menjadi sebab permusuhan, bahkan pembunuhan, zina juga berakibat pada rusaknya kehormatan, menimbulkan penyakit kelamin, dan menghilangkan garis keturunan. Dalam konteks kemasyarakatan, zina mengakibatkan hilangnya sikap saling percaya antara suami dan isteri. Di sisi lain zina menggoyahkan kasih sayang orang tua terhadap anak-anak mereka, karena keraguan atas nasab anak. Lebih jauh zina membuat kehidupan manusia menjadi seperti binatang.⁴²

Larangan zina sebagai *taklif* dari *al-Syāri’* bersifat *ta‘abbud*, hal ini menutup peluang untuk membolehkannya jika tidak berakibat pada rusaknya nasab. Kalau pun zina dilihat sebagai *wasā’il*, tapi bukan *wasā’il* yang boleh diruntuhkan. Dari itu penulis tidak sependapat dengan butir putusan Mahkamah Konstitusi (MK) yang menetapkan adanya hubungan perdata antara anak yang dilahirkan di luar perkawinan dengan ayah biologis (tanpa *firāsy*).⁴³

⁴¹ Abū Zahrah, *Aḥmad ibn Hanbal* (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), hlm. 319.

⁴² ‘Abd al-Mālik Maṣṣūr, *Jarīmah al-Zinā wa Aḥkāmuhā fi al-Syāri’at al-Islāmiyyah* (Kairo: Dār al-Nūr wa al-‘Amal, 1985), hlm. 6-7.

⁴³ Dalam keputusan Mahkamah Konstitusi (MK) yang bernomor 46/PUU-VIII/2010, pada halaman 37, memuat lima butir putusan yang mana butir ketiga berbunyi sebagai berikut:

Pasal 43 ayat (1) Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan (Lembaran Negara Republik Indonesia Tahun 1974 Nomor 1, Tambahan Lembaran Negara Republik Indonesia Nomor 3019) yang menyatakan, “Anak yang dilahirkan di luar perkawinan hanya mempunyai hubungan perdata

Terlihat butir putusan itu berpijak pada asumsi bahwa pertautan nasab anak zina kepada ibu dilakukan karena sulitnya pembuktian akibat keterbatasan teknologi di masa *tasyrī*⁴⁴. Padahal tujuan *al-Syārī*⁴⁵ adalah penetapan hubungan yang sah secara syarak (*firāsy*) sebagai dasar nasab. Jadi asumsi yang mendasari putusan MK ini adalah *ma'nā al-munāsib al-gharīb* dari jenis yang bertentangan dengan syarak (*mulghā*).

Jika diteruskan asumsi di atas akan meningkat, bahwa zina dilarang karena mengakibatkan ketidakjelasan nasab. Lalu logikanya dapat dibalik, jika ketidakjelasan nasab bisa dihindari, maka zina menjadi boleh. Logika seperti ini tidak bisa dibenarkan, karena berkonsekuensi pada pembatalan keharaman zina dan syariat nikah. Dari sudut pandang teori *maqāsid*, tertautnya nasab anak zina kepada ibu merupakan penyempurna (*al-mukammil*) bagi *al-darūriyyah* pensyariaan nikah.⁴⁴ Dalam hal ini *al-qawā'id al-maqāšidiyyah* menyatakan:⁴⁵

كل مكمل عاد على أصله بالنقض فباطل.

“Setiap penyempurna yang meruntuhkan asalnya adalah batal.”

Maka nasab anak zina kepada ayah zina harus dibatalkan karena ternyata meruntuhkan asal, yaitu meruntuhkan hukum haramnya zina.

dengan ibunya dan keluarga ibunya”, tidak memiliki kekuatan hukum mengikat sepanjang dimaknai menghilangkan hubungan perdata dengan laki-laki yang dapat dibuktikan berdasarkan ilmu pengetahuan dan teknologi dan/atau alat bukti lain menurut hukum ternyata mempunyai hubungan darah sebagai ayahnya, sehingga ayat tersebut **harus dibaca**, “*Anak yang dilahirkan di luar perkawinan mempunyai hubungan perdata dengan ibunya dan keluarga ibunya serta dengan laki-laki sebagai ayahnya yang dapat dibuktikan berdasarkan ilmu pengetahuan dan teknologi dan/atau alat bukti lain menurut hukum mempunyai hubungan darah, termasuk hubungan perdata dengan keluarga ayahnya*”;

⁴⁴ Ibn al-Najjār, *Syarḥ al-Kawkab al-Munīr*, tahkik: Muḥammad al-Zuhaylī (Riyad: Maktabah al-‘Ubaykān, 1993), jld. IV, hlm. 163. Menurut Ibn Najjār, makna keberadaannya sebagai *al-mukammil* ialah ketidakmandiriannya sebagai bagian dari *darūriyyah*. *Al-Mukammil* ini tercakup dalam *darūriyyah* karena tuntutan kebutuhan pemeliharaan ekstra (*mubālaghah*) terhadap *darūriyyah*.

⁴⁵ Muḥammad Sa‘ad ibn Aḥmad ibn Mas‘ūd al-Yūbī, *Maqāšid al-Syārī‘ah al-Islāmiyyah* (Riyad: Dār al-Hijrah, 1998), hlm. 456.

Validitas Nafkah Anak Zina

Jika nasab anak zina kepada ibu merupakan konsekuensi dari pemberlakuan *al-walad li al-firāsy*, dan nasab tidak berhubungan langsung dengan masalah nafkah, lalu siapa yang bertanggungjawab atas nafkah anak zina? Pertama, harus digarisbawahi bahwa nasab disyariatkan dalam lingkup tujuan pemeliharaan keturunan (*hifẓ al-nasl*). Sedangkan nafkah termasuk dalam tujuan pemeliharaan jiwa (*hifẓ al-nafs*), keduanya merupakan *maqāṣid* dari *al-qiyam al-wasīliyyah* yang berbeda. Dari itu tidak logis jika yang pertama dianggap mencakup yang kedua. Menyatakan *hifẓ al-nasl* mencakup nafkah adalah kontradiksi, sebab ia diinduksikan dari nas tentang pemeliharaan keturunan, jadi tidak mungkin memasukkan masalah nafkah ke dalamnya. Kedua, perlu diingat bahwa kewajiban nafkah dipahami berdasar *urf*, dalam arti dipulangkan kepada *al-wāzi‘ al-jibillī*, sedangkan nasab berdasar *firāsy* diatur oleh *al-wāzi‘ al-dīnī*.

Dilihat dari perspektif tujuan pemeliharaan keturunan (*hifẓ al-nasl*), menurut Yūsuf al-Qaraḍāwī, Islam tidak membolehkan seorang mengingkari keturunannya, karena dapat menimbulkan mudarat bagi isteri dan anaknya. Tetapi jika diyakini telah terjadi pengkhianatan, maka Islam memberlakukan *li‘ān* sebagai solusi. Menurut al-Qaraḍāwī, syariat Islam tidak membiarkan seseorang mengasuh anak yang diyakini bukan keturunannya sendiri.⁴⁶

Bagi penulis, pensyariatan nikah dan *li‘ān* menunjukkan sisi realis dan sifat moderatnya ajaran Islam dalam hal nasab. Sebab dengan nikah seseorang tidak bisa mengingkari keturunannya, dan jika ia dikhianati, ia diberikan jalan keluar lewat *li‘ān*. Jadi cukup realistis jika nasab anak tidak ditautkan pada orang yang malah menolaknya. Di sisi lain dalam konteks hubungan sosial, Rasulullah dengan keras mengancam orang yang berani menuduh anak *li‘ān* sebagai anak zina. Perhatikan penjelasan dalam Hadis berikut:⁴⁷

حَدَّثَنَا يَعْقُوبُ حَدَّثَنَا أَبِي عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْحَاقَ قَالَ وَذَكَرَ عَمْرُو
بْنُ شُعَيْبٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ قَالَ: قَضَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ
وَسَلَّمَ فِي وَلَدِ الْمُتَلَاعِنِينَ أَنَّهُ يَرِثُ أُمَّهُ وَتَرِثُهُ أُمَّهُ وَمَنْ قَفَّاهَا بِهِ جُلِدَ

⁴⁶ Al-Qaraḍāwī, *al-Halāl wa al-Harām*..., hlm. 196.

⁴⁷ Aḥmad, *Musnad*..., *musnad* ‘abd Allāh ibn ‘Amrū ibn al-‘Ās.

ثَمَانِينَ وَمَنْ دَعَاهُ وَلَدَ زِنًا جُلِدَ ثَمَانِينَ.

Meriwayatkan dari ayahnya, ‘Umar ibn Syu‘ayb menyebutkan: “Rasulullah memutuskan perkara terkait masalah anak orang yang ber-*li‘ān*, bahwa ia mewarisi dari ibunya, dan ibunya mewarisi darinya, dan barangsiapa yang menghinaanya dihukum cambuk delapan puluh kali, dan barangsiapa yang memanggilnya dengan sebutan anak zina dicambuk delapan puluh kali. (HR. Aḥmad).

Berdasar Hadis ini, maka seorang anak yang hanya punya nasab kepada ibu tidak boleh dikucilkan. Bahkan al-Qurṭubī meriwayatkan, bahwa seorang anak *li‘ān* dalam masyarakat muslim malah sempat menjabat sebagai gubernur di Mesir walau ia sendiri tidak kenal siapa ayahnya.⁴⁸

Jika pada *li‘ān* nasab anak ditautkan pada ibu akibat penolakan ayahnya, lalu bagaimana pada zina? Penulis melihat satu-satunya perbedaan hanyalah penolakan, sementara pada zina, tidak ada pengakuan. Bagi penulis, penolakan dan tidak ada pengakuan sama-sama berujung pada putusannya hubungan nasab kepada ayah biologis. Maka secara alamiah tanggung jawab terpondak pada ibu. Tetapi ini tidak otomatis bisa diartikan sebagai kezaliman terhadap anak dan ibunya. Sebab sebagaimana dinyatakan oleh Satria Effendi, filosofi nafkah anak adalah kebutuhan, sementara kewajiban terhadap ayah berkaitan dengan kemampuan ekonomi si ayah.

Terkait dengan masalah nafkah anak kandung, al-Qurṭubī mengangkat beberapa pendapat. Jika dalam suatu kasus seorang ayah meninggal dunia, sementara anak tidak memiliki harta sendiri untuk membiayai hidupnya, lalu siapa yang membiayainya? Menurut mazhab Mālik, si ibu wajib menanggung penyusuan si anak, tapi tidak nafkah lainnya. Salah seorang pengikut mazhab Mālik berpendapat bahwa penyusuan dan nafkah menjadi tanggung jawab baitul mal. Sementara menurut mazhab al-Syāfi‘ī, penyusuan menjadi tanggung jawab ayah, atau kakek dan seterusnya.⁴⁹

Bagi penulis, pendapat para yuris yang diangkat al-Qurṭubī merupakan contoh tentang bagaimana nafkah anak dipahami dalam realitas masyarakat di mana pendapat itu difatwakan. Hal yang harus diperhatikan di sini adalah *maqāṣid al-Syāri‘* dalam masalah nafkah

⁴⁸ Al-Qurṭubī, *al-Jāmi‘...*, jld. XII, hlm. 151.

⁴⁹ Al-Qurṭubī, *al-Jāmi‘...*, jld. III, hlm. 140.

anak, bahwa intinya jangan sampai melanggar tujuan pemeliharaan jiwa (*ḥifẓ al-nafs*). Penulis yakin, Islam tidak membuat penetapan detil dalam masalah ini karena adanya perbedaan kebiasaan antara satu dan lain daerah, dan antara satu masyarakat dengan masyarakat lain. Maka kajian tentang nafkah anak zina dilakukan menurut empat langkah pembuktian validitas *maqāṣid al-khalq (al-maṣlaḥat al-gharībah/ al-maṣlaḥat al-zanniyyah)* sebagai *al-maqāṣid al-syar‘iyyah*.

Membuktikan validitas fitrah

Telah dibahas sebelumnya bahwa Alquran dan Sunah tidak memberi ketetapan khusus tentang nafkah bagi anak kandung, berbeda halnya dengan nafkah istri. Menurut al-Qurṭubī, masalah nafkah isteri perlu ditetapkan sebagai syarat keberlangsungan nikah itu sendiri.⁵⁰ Ini menjadi hikmah dalam penetapan hukum. Sebaliknya hikmah tidak diaturnya nafkah anak berarti dipulangkan pada *al-wāzi‘ al-jibillī*, karena bisa dipahami berdasar fitrah manusia. Namun manusia tidak dibiarkan sendiri, Alquran juga memberi tuntunan bagi usaha penemuan fitrah ini lewat ayat-ayat *non-tasyrī‘*.

Sebelumnya dalam Bab Dua telah dibahas tentang berbagai dorongan yang merupakan fitrah manusia, baik fisiologis seperti dorongan mempertahankan kelestarian hidup, maupun dorongan psikis seperti cinta. Menurut ‘Usman Najati, dorongan keibuan merupakan dorongan fisiologis. Alasannya karena ada landasan fisiologis, yaitu perubahan fisiologis dan fisik yang terjadi pada ibu sewaktu mengandung, melahirkan, dan menyusui yang menimbulkan ikatan erat antara ibu dengan anak. Sementara antara ayah dengan anak tidak ada hubungan dalam arti ikatan fisiologis. Maka para ahli psikologi menyimpulkan bahwa dorongan cinta kebabakan adalah dorongan psikis.⁵¹

Dorongan psikis dalam arti emosi dipelajari dari tingkah laku. Di satu sisi tingkah laku belum tentu merupakan pantulan emosi, meskipun akibat yang paling penting dari emosi adalah tingkah laku. Dengan kata lain tingkah laku yang sama belum tentu

⁵⁰ Al-Qurṭubī, *al-Jāmi‘*..., jld. III, hlm. 139.

⁵¹ M. ‘Usman Najati, *Al-Qur’an dan Ilmu Jiwa*, terj. Ahmad Rofi‘i ‘Usmani (Bandung: Pustaka, 1985), hlm. 88.

mempunyai arti yang sama. Namun demikian, berdasar kausalitas filosofis antara tingkah laku dan emosi dapat diketahui adanya empat macam emosi yang merupakan fitrah pada diri manusia, yaitu marah, takut, cinta, dan depresi.⁵² Dalam hal ini, ilmu psikologi membuktikannya berdasar eksperimen dan pengamatan intensif.

Jika temuan dari berbagai eksperimen dapat dinyatakan sebagai proposisi secara induktif (*a posteriori*), maka ayat-ayat Alquran dapat dinyatakan sebagai proposisi secara deduktif (*a priori*) tentang fitrah manusia. Alquran menjelaskan tentang fitrah dorongan cinta pada diri manusia dalam ayat-ayat non-*tasyrī*⁴. Antara lain, Alquran mengisahkan tentang kekhawatiran Nabi Ya'qub karena belum punya anak yang akan mewarisinya. Alquran mengisahkan tentang doa Nabi Ya'qub:

قَالَ رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا وَلَمْ أَكُنْ
 بِدُعَائِكَ رَبِّ شَقِيًّا () وَإِنِّي خِفْتُ الْمَوَالِيَ مِنْ وَرَائِي وَكَانَتِ
 امْرَأَتِي عَاقِرًا فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا () يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ آلِ
 يَعْقُوبَ وَاجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيًّا (مریم [19]: ٤-٦)

Ia berkata: “Ya Tuhanku, sesungguhnya tulangku telah lemah dan kepalaku telah ditumbuhi uban, dan aku belum pernah kecewa dalam berdo'a kepada Engkau, ya Tuhanku. Dan sesungguhnya aku khawatir terhadap mawaliku sepeninggalku, sedang isteriku adalah seorang yang mandul, maka anugerahilah aku dari sisi Engkau seorang putera, yang akan mewarisi aku dan mewarisi sebahagian keluarga Ya'qub, dan jadikanlah ia, ya Tuhanku, seorang yang diridhai.” (Q.S. Maryam [19]: 4-6.

Menurut al-Qurtubī, Nabi Ya'qub khawatir tidak ada yang meneruskan misi dakwahnya, sebab Hadis Nabi saw. menyatakan bahwa para nabi tidak mewariskan harta.⁵³ Dari itu pendapat yang menafsirkan kata “*inni khiftu al-mawāliya*” sebagai pewarisan

⁵² Dimiyati Mahmud, *Pengantar Psikologi*, edisi I (Yogyakarta: BPFE, 1990), hlm. 167.

⁵³ Muslim, *Ṣaḥīḥ...., Kitāb al-Jihād wa al-Sayr*.

harta dipandang lemah oleh al-Qurtubī.⁵⁴

Kekhawatiran Nabi Ya'qūb lumrah dialaminya, karena sejalan dengan fitrah penciptaan manusia itu sendiri. Dalam ayat 14 surat Ali 'Imrān, Alquran menjelaskan bahwa manusia diciptakan Allah memiliki rasa cinta kepada anak.

زَيْنَ لِلنَّاسِ حُبِّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ
مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ
مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَبَآءِ (١٤)

Dijadikan indah pada (pandangan) manusia kecintaan kepada apa-apa yang diingini, yaitu: wanita-wanita, anak-anak, harta yang banyak dari jenis emas, perak, kuda pilihan, binatang-binatang ternak dan sawah ladang. Itulah kesenangan hidup di dunia, dan di sisi Allahlah tempat kembali yang baik (syurga). (Q.S. Ali Imrān [3]: 14)

Satu hal yang ditinggalkan oleh kebanyakan mufasir, adalah dikaitkannya kata “*zuyyina*” dengan “*hubb*.” Seolah di sini terjadi pemborosan kata, sebab secara lahiriah-redaksional kalimat ini lebih mudah dipahami tanpa kata “*hubb*.” Redaksinya menjadi “*zuyyina li al-nās al-syahawāt min al-nisā’ wa al-banīn...*,” sebab yang dihiaskan bagi manusia adalah apa yang diinginkan syahwatnya, bukan mencintai syahwatnya.

Menurut Ibn ‘Āsyūr, redaksi ayat 14 surat Ali ‘Imrān ini mengandung makna yang lebih dalam dibandingkan asumsi lahiriah-redaksional yang dicontohkan di atas. Logika yang terbangun, jika dihiaskan bagi manusia, maka mereka akan mencintainya. Sebab dorongan cinta timbul karena nilai kebaikan (*istiḥsān*), bukan karena penghiasan (*muzayyan*). Ini merupakan bentuk *majāz* sehingga tidak perlu kalimat yang lebih panjang semisal: “*zuyyina li al-nās al-syahawāt, fa ahabbahu*.”⁵⁵

Di sisi lain, tidak disebutnya subjek (*al-fā’il*) pada ayat (karena *fi’l majhūl*) menunjukkan bahwa kebanyakan manusia tidak menyadari kapan dorongan cinta hadir. Hal ini disebabkan oleh

⁵⁴ Al-Qurtubī, *al-Jāmi’...*, jld. XI, hlm. 67.

⁵⁵ Ibn ‘Āsyūr, *Tafsīr al-Tahrīr...*, jld. III, hlm. 179.

keberadaan cinta yang berupa instink (*gharīzah*).⁵⁶ Dari itu dapat disimpulkan bahwa ayat ini menunjukkan bahwa dorongan mencintai anak adalah fitrah dalam diri manusia yang tertanam dalam jiwa seiring penciptaannya.

Sebagai proposisi deduktif (*a priori*) tentang fitrah manusia, penjelasan ayat di atas tidak bisa dianggap sebagai bentuk *tasyīr*.⁵⁷ Ketidadaan *khīṭāb* dalam ayat ini menjadikannya lemah sebagai instrumen penetapan hukum. Ayat 14 surat Ali ‘Imrān ini disampaikan dalam konteks peringatan bagi manusia agar tidak lalai oleh perhiasan dunia,⁵⁷ sedangkan hukum adalah *khīṭāb* Allah. Di sisi lain ayat ini juga tidak bisa dinyatakan sebagai penjelasan ilmiah atas fitrah manusia, sebab Alquran adalah kitab petunjuk, bukan kitab ilmiah. Dari itu penjelasan ayat hanya bisa dijadikan panduan bagi penelitian ilmiah terhadap ayat-ayat *kawniyyah*. Lalu temuan fitrah mencintai anak dapat dijadikan dasar nilai yang dirujuk untuk menjawab masalah *ḥadīshah*.

Temuan psikoanalisa tentang fitrah mencintai anak berdasar eksperimen juga dikuatkan oleh Alquran lewat kisah-kisah umat masa lalu. Pada dasarnya Alquran menyajikan berbagai fenomena yang menginspirasi manusia untuk meneliti realitas empirik sensual agar sampai pada hakikat fitrah ini. Antara lain realitas manusiawinya Nabi Nūh saat anaknya tidak mau ikut dalam bahtera. Alquran mengisahkan bagaimana Nabi Nuh dengan pilu memanggil anaknya:

وَهِيَ تَجْرِي بِهِمْ فِي مَوْجٍ كَالْجِبَالِ وَنَادَى نُوْحٌ ابْنَهُ وَكَانَ فِي مَعْزِلٍ
يَا بُنَيَّ اِرْكَبْ مَعَنَا وَلَا تَكُنْ مَعَ الْكَافِرِينَ (هُود [١١]: ٤٢)

Dan bahtera itu berlayar membawa mereka dalam gelombang laksana gunung. Dan Nuh memanggil anaknya, sedang anak itu berada di tempat yang jauh terpencil: “Hai anakku, naiklah (ke kapal) bersama kami dan jaanganlah kamu berada bersama orang-orang yang kafir.” (Q.S. Hūd [11]: 42).

Dalam ayat 45 dikisahkan bahwa Nabi Nūh berdoa untuk

⁵⁶ Ibn ‘Āsyūr, *Tafsīr al-Tahrīr...*, jld. III, hlm. 180.

⁵⁷ Ibn ‘Āsyūr, *Tafsīr al-Tahrīr...*, jld. III, hlm. 178. Menurut Ibn ‘Āsyūr ayat ini merupakan pembandingan bagi ayat 10 dibelakangnya yang berbunyi “*lan tughniya ‘anhum amwālahum wa awlādūhum...*”

anaknya:

وَنَادَى نُوحٌ رَبَّهُ فَقَالَ رَبِّ إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي وَإِنَّ وَعْدَكَ الْحَقُّ
وَأَنْتَ أَحْكَمُ الْحَاكِمِينَ (هود [١١]: ٤٥)

Dan Nuh berseru kepada Tuhannya sambil berkata: “Ya Tuhanku, sesungguhnya anakku termasuk keluargaku, dan sesungguhnya janji Engkau itulah yang benar. Dan Engkau adalah Hakim yang seadil-adilnya.” (Q.S. Hūd [11]: 45).

Ayat ini dan ayat-ayat lain yang sama temanya menjadi penuntun bagi psikoanalisa dalam eksperimennya tentang fitrah mencintai anak. Temuan ini sudah cukup sebagai evidensi untuk dasar bertindak.

Membuktikan validitas *maqāṣid al-khalq*

Setelah validitas fitrah sebagai nilai terbukti, langkah berikutnya adalah membuktikan validitas *maqāṣid al-khalq* berdasar kausalitas moral. Untuk kasus ini, perbuatan yang dituju (*maqāṣid al-khalq*) adalah membebankan nafkah anak zina pada ayah zina (ayah biologis). Pertanyaannya, apakah membebankan nafkah kepada ayah zina menimbulkan maslahat, atau mafsadat?

Hal ini harus dikaji secara komprehensif dengan mempertimbangkan realitas yang ada sesuai kondisi dalam lingkup kasus yang dihadapi. Jika suatu kasus mencapai tingkat darurat, misalnya mengancam jiwa anak, atau dapat menimbulkan cacat fisik seperti yang diakibatkan gizi buruk. Maka ini tidak perlu dibahas lagi, sebab kondisi darurat sudah dijamin oleh kaidah terbesar syariat, yaitu:⁵⁸

الضرار يزال

“Kemudaratan dihilangkan.”

Satu-satunya pertimbangan yang diperlukan di sini hanyalah penetapan suatu kondisi sebagai darurat. Masalah yang menuntut pembuktian validitas adalah kebutuhan pada tingkat sekunder (*al-hājīyah*), bahwa pemenuhan kebutuhan itu benar-benar mendatangkan maslahat, misalnya biaya kuliah sampai ke

⁵⁸ Jalāl al-Dīn al-Suyūfī, *al-Asybah wa al-Nazā'ir* (Singapura: al-Ḥarāmāy, 1960), hlm. 59.

tingkat perguruan tinggi. Sebagaimana dibahas pada anak bab “Perubahan akibat kondisi darurat (*al-darūrah*),” diyakini hal ini juga dapat menjangkau hajat yang posisinya berada setingkat di bawah darurat.⁵⁹ Untuk anak yang hidup di tengah kota besar, pemenuhan kebutuhan ini dapat dibuktikan valid sebagai sebab bagi maslahat yang timbul sebagai akibat darinya. Demikian pula pembebanan kebutuhan ini tidak boleh menimbulkan mudarat bagi ayah zina. Jadi hakim harus memastikan bahwa pembebanan itu berakibat bagi maslahat kedua pihak.

Membuktikan kesesuaian dengan fitrah

Telah diketahui bahwa fitrah manusia mencintai anaknya adalah valid sebagai nilai. Demikian pula diketahui bahwa membebaskan nafkah anak zina kepada ayah zina adalah valid sebagai sebab bagi maslahat yang timbul darinya berdasar kausalitas filosofis. Maka langkah berikutnya adalah membuktikan validitas kesesuaian *maqāṣid al-khalq* dengan fitrah yang menjadi rujukannya.

Secara konsepsional langkah ini tidak rumit, tapi dalam praktik tak jarang terjadi kekeliruan akibat pelanggaran atas kaidah penalaran rasional, atau keliru dalam memahami duduk permasalahan. Sebagai contoh bisa ditelusuri langkah penalaran yang dilakukan dalam Putusan Mahkamah Konstitusi (MK) Nomor 46/PUU-VIII/2010 terkait kasus yang diajukan oleh Muhammad Iqbal Ramadhan bin Moerdiono. Pada butir [6.6] ALASAN BERBEDA (*CONCURRING OPINION*), penulis menangkap dianutnya satu nilai budaya (*‘urf*) masyarakat Indonesia, bahwa nafkah anak merupakan kewajiban secara heteronom (*tab ‘i*) bagi ayah biologis. Sebagai lembaga resmi, putusan MK ini dapat dipandang merepresentasikan *‘urf* yang berlaku di Indonesia, atau setidaknya ia menjadi nilai yang dianut Mahkamah Konstitusi (MK).

Berangkat dari nilai *‘urfi* ini, maka konsekuensinya kewajiban bapak biologis yang tidak bisa dituntut dilihat sebagai ‘tindakan yang merugikan anak.’ Lalu dikaitkan secara kausal dengan keterputusan nasab sehingga sampai pada konklusi; bahwa tautan nasab kepada ibu bertentangan dengan nilai maslahat, sebab merugikan adalah mafsadat yang menyalahi prinsip keadilan. Dari

⁵⁹ Muḥammad Qāsim al-Mansī, *Taghayyur al-Zurūf wa Āsaruh fī Ikhtilāf al-Ahkām fī Syarī‘at al-Islāmiyyah* (Kairo: Dār al-Salām, 2010), hlm. 230.

itu terkesan cukup logis ketika dikaitkan dengan prinsip Islam lainnya, bahwa tidak pada tempatnya jika anak harus menanggung kerugian yang ditimbulkan oleh tindakan kedua orang tuanya, sebab Islam tidak mengenal istilah “dosa turunan.”⁶⁰

Bagi penulis penalaran seperti ini masih bersifat atomistik, karena menggunakan silogisme yang berpijak pada dekomposisi. Jika diruntut sesuai bentuk baku silogisme, proposisi yang digunakan sebagai anteseden adalah: 1) Setiap anak wajib dinafkahi oleh ayah biologisnya, 2) anak yang lahir di luar perkawinan yang sah adalah anak secara biologis, lalu proposisi sebagai konsekuensi yang menjadi konklusinya adalah; 3) maka anak yang lahir di luar perkawinan yang sah wajib dinafkahi oleh ayah biologis.

Katakanlah proposisi pertama bisa dibenarkan secara syarak, karena masalah nafkah anak dipulangkan kepada *al-wāzī‘ al-jibillī*. Maka ia dipahami berdasar *‘urf* di mana manusia diciptakan memiliki ikatan batin dengan anak.

زَيْنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ
مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ
مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَبَ (١٤)

Dijadikan indah pada (pandangan) manusia kecintaan kepada apa-apa yang diingini, yaitu: wanita-wanita, anak-anak, harta yang banyak dari jenis emas, perak, kuda pilihan, binatang-binatang

⁶⁰ Dalam Putusan Mahkamah Konstitusi (MK) yang bernomor 46/PUU-VIII/2010, pada halaman 43, butir [6.6], paragraf pertama baris 2-5 berbunyi sebagai berikut:

[6.6] Potensi kerugian bagi anak yang terutama adalah tidak diakuinya hubungan anak dengan bapak kandung (bapak biologis)-nya, yang tentunya mengakibatkan tidak dapat dituntutnya kewajiban bapak kandungnya untuk membiayai kebutuhan hidup anak dan hak-hak keperdataan lainnya. ...

Paragraf kedua baris 5-12 berbunyi sebagai berikut:

...Hal tersebut adalah risiko dari perkawinan yang tidak dicatatkan atau perkawinan yang tidak dilaksanakan menurut UU 1/1974, tetapi tidaklah pada tempatnya jika anak harus ikut menanggung kerugian yang ditimbulkan oleh tindakan (perkawinan) kedua orang tuanya. Jika dianggap sebagai sebuah sanksi, hukum negara maupun hukum agama (dalam hal ini agama Islam) tidak mengenal konsep anak harus ikut menanggung sanksi akibat tindakan yang dilakukan oleh kedua orang tuanya, atau yang dikenal dengan istilah “dosa turunan”.

ternak dan sawah ladang. Itulah kesenangan hidup di dunia, dan di sisi Allahlah tempat kembali yang baik (syurga). (Q.S. Ali Imrān [3]: 14)

Tetapi proposisi kedua tidak bisa dikatakan *syar'ī*, sebab konsepsi anak menurut syariat Islam hanya benar dalam konteks *firāsy*. Jadi keberlakuan *al-'illah* pada proposisi yang kedua telah dibatalkan oleh syariat. Akibatnya konklusi ini tidak valid secara syarak karena premis minornya tidak benar. Jelaslah di sini terjadi kekeliruan akibat prosedur penalaran yang salah. Bahkan kesalahan yang paling mendasar adalah rasio sederhana yang mengira kebenaran bisa dicapai dengan satu pendekatan saja. Maka nyatalah bahwa masalah ini harus didekati secara integratif agar analisa berjalan secara holistik.

Dari sudut pandang *al-maqāsid al-syar'īyyah*, menautkan nasab anak zina pada ayah biologis adalah *maqāsid al-khalq* yang bertentangan dengan syariat (*mulghā*). Tetapi membebankan nafkah anak zina kepada ayah biologis tanpa menautkan nasab, dapat dinyatakan sebagai *maqāsid al-khalq* yang boleh dilakukan (*mu'mal*). Khususnya dalam kondisi sosial yang cenderung berubah individualistik, baitul mal yang tidak berjalan baik, dan kebutuhan yang bukan lagi sekedar untuk bertahan hidup. Ini adalah *al-maṣlaḥat al-gharībah*, Ibn 'Āsyūr menyebutnya *al-maṣlaḥat al-zannīyyah*, sebab tidak ada nas yang menentang dan tidak ada kaidah umum yang menaunginya.

Hal ini jelas karena membebankan nafkah anak zina kepada ayah biologis (tanpa menautkan nasabnya) berhubungan secara kausal dengan maslahat bagi anak dan ayah. Dilihat dari sisi maslahat yang terkandung, masalah nafkah anak zina ini merujuk pada nilai sarana (*al-qiyam al-wasīliyyah*) berupa tujuan syariat dalam pemeliharaan jiwa (*hifẓ al-nafs*), bukan pemeliharaan keturunan (*hifẓ al-nasl*). Dengan demikian, putusan MK yang menjadikan tautan nasab sebagai solusi masalah nafkah anak zina menjadi kontradiksi. Sebab kedua nilai itu digeneralisasikan dari ketetapan berbagai nas dari dua kelompok yang berbeda, di mana yang satu tidak mencakup yang lain.

Sampai di sini dapat disimpulkan bahwa *maqāsid al-khalq* di atas valid sebagai *al-maqāsid al-syar'īyyah* yang mengandung

masalahat secara nyata. Selanjutnya saat disesuaikan dengan fitrah, pembebanan nafkah anak zina kepada ayah biologis ini sesuai dengan fitrah manusia yang diciptakan memiliki dorongan psikis mencintai anaknya. Tetapi dorongan psikis ini tidak memiliki hubungan kausal dengan soal pemenuhan nafkah anak, sebab tergantung pada kemampuan si ayah. Maka logika yang menautkan nasab demi terpenuhinya nafkah tidak memiliki alasan pembenar. Mestinya yang hendak dicapai adalah pemenuhan nafkah anak, bukan nasab. Maka dalam kondisi *bayt al-māl* yang tak menentu, ayah biologis bisa dipandang lebih tepat untuk dimintai memberi nafkah. Sebab sesuai dengan nilai fitrah, ayah biologis memiliki rasa tanggung jawab lebih karena adanya fitrah mencintai anak dalam dirinya. Jadi tes DNA perlu dilakukan untuk memastikan siapa orang yang bisa menafkahi anak zina ini secara lebih bertanggungjawab, di tengah kehidupan sosial yang individualis.

Membuktikan kesesuaian dengan nas syariat

Secara metodologis, masalahat dalam pembebanan nafkah anak zina kepada ayah biologis ini tetap dalam kondisi *gharīb*, sebab nas hanya berbicara tentang nafkah anak kandung, jadi tidak ada jalan bagi kias. Demikian pula tidak ada kaidah umum yang mencakupnya selain pemeliharaan jiwa. Padahal kaidah umum tentang pemeliharaan jiwa berbicara pada tataran darurat, sementara kasus ini tidak sampai pada tingkat *darūrah*. Dari sudut pandang ini, *maqāsid al-khalq* diduga tidak bertentangan dengan syariat, namun perlu dilakukan penelusuran agar ia bersifat afirmatif. Untuk kasus ini, pembuktian telah dilakukan dalam sub kajian satu sampai empat di atas, sebelum masuk dalam pembahasan contoh kasus ini.

Memerhatikan keseluruhan pembahasan pada sub bab ini, jelaslah pendekatan terhadap *maqāsid al-khalq* ini juga harus dikoneksikan dengan metode dan temuan ilmu pengetahuan modern. Bagi penulis, metode keilmuan modern sudah harus dilibatkan sejak pencarian nilai masalahat yang dianut masyarakat. Adapun dalam hal penetapan validitas *maqāsid al-khalq* (misalnya pada contoh ayah biologis yang memikul tanggung jawab nafkah) harus digunakan pendekatan interkonektif dengan ilmu-ilmu yang relevan. Untuk contoh kasus ini, dimungkinkan karena teknologi

telah dapat membuktikan hubungan darah seseorang dengan ayah biologisnya, jadi dapat dipastikan bahwa nafkah dibebankan pada orang yang tepat.

Sampai di sini penulis merasa cukup alasan untuk menyatakan validnya *maqāṣid al-khalq* sebagai *al-maṣlahat al-mu‘malah* setelah melalui empat langkah pembuktian validitas yang telah dikemukakan sebelumnya. Lalu secara metodologis, juga cukup alasan jika ia diintegrasikan dalam teori *al-maqāṣid al-syar‘iyyah* sehingga menjadi satu pendekatan yang holistik. *Wa Allāh a‘lām bi al-sawab.*

Bab Enam

Penutup

BAB ENAM

BAB ENAM PENUTUP

Kesimpulan

Pembahasan pada bab ini dimaksudkan sebagai kesimpulan yang merupakan jawaban bagi pertanyaan penelitian. Hakikat *maqāsid al-khalq* adalah perbuatan tertentu yang kesesuaiannya dengan fitrah manusia dapat dibuktikan valid. Adapun fitrah manusia adalah suatu tatanan yang dijadikan Allah atas manusia, baik lahir, maupun batin, artinya jasad dan akal. Namun karena sifat fitrah yang metafisis (*mawjūd fi al-azhān*), maka ia dilihat sebagai proposisi yang mengundang penerimaan akal sehat.

Dilihat dalam kehidupan manusia, fitrah bisa kabur akibat pandangan yang bercampur dengan hal-hal yang menentang fitrah (*khilāf al-fiṭrah*). Dalam tulisan ini, baik fitrah mau pun *khilāf al-fiṭrah*, keduanya dimasukkan di bawah kategori *maqāsid al-khalq*. Ini tidak berarti kesamaan jenis antara fitrah dengan *khilāf al-fiṭrah*, karena akan terjadi kontradiksi jika keduanya dilihat sebagai objek yang sejenis. Tetapi jika dilihat sebagai sesuatu yang dijadikan tujuan, maka *khilāf al-fiṭrah* berpasangan dengan fitrah, hanya saja *khilāf al-fiṭrah* dibatalkan oleh *al-Syāri‘ (al-maṣlaḥat al-mulghāh)*.

Memerhatikan *khilāf al-fiṭrah* dari perspektif *al-maqāsid al-syar‘iyyah* cukup penting bagi kajian *maqāsid*. Sebab seperti dinyatakan Ibn ‘Abd al-Salām, bahwa masalah dalam hidup manusia merupakan kategori yang selalu bercampur dengan mafsadat. Maka perbuatan tertentu yang sesuai dengan fitrah sebagai *maqāsid al-khalq* yang boleh diamalkan (*mu‘mal*), harus bisa dibedakan dari *khilāf al-fiṭrah*. Walau *khilāf al-fiṭrah* bukan bagian *al-maqāsid al-syar‘iyyah*, tapi secara teknis ia diperlukan untuk memahami hakikat fitrah sehingga tidak boleh ditiadakan dalam subjek materi teori *maqāsid*. Lalu apakah penamaan *al-maqāsid al-syar‘iyyah* masih bersifat *syar‘iyyah* jika di dalamnya ada *al-maṣlaḥat al-mulghāh*? Ini bisa dijawab dengan berlakunya *taghlīb*, sebab dalam klasifikasi hukum *taklīfi* juga tercakup kategori *mubāh* yang tidak mengandung *taklīf*. Hal ini sah karena keberlakuan *taghlīb*.

Jika secara ontologis *maqāsid al-khalq* adalah perbuatan yang sesuai dengan fitrah, maka secara epistemologis ia adalah *al-maṣlaḥat al-*

gharībah. Ini berbeda dari *maqāṣid al-Syāri‘*, sebab *maqāṣid al-Syāri‘* adalah nilai. Sedangkan *maqāṣid al-khalq* adalah perbuatan yang sesuai dengan fitrah, sehingga dapat disimpulkan bahwa hukum syariat juga bersumber dari ayat-ayat *kawniyyah* di samping ayat-ayat Alquran. Adapun perbedaan secara epistemologis, *maqāṣid al-Syāri‘* merupakan nilai yang diinduksikan dari ayat-ayat Alquran dalam arti *al-ma‘nā*. Sedangkan *maqāṣid al-khalq* tidak memiliki rujukan kepada ayat Alquran, baik dalam artian *aṣl mu‘ayyan* mau pun *aṣl kullī*.

Ketiadaan rujukan tidak bisa menjadi alasan untuk menolak *maqāṣid al-khalq*, sebab syariat hanya memberi ketetapan dalam hal pembatalan waham. Dari itu *maqāṣid al-khalq* dapat dinyatakan valid secara epistemologis setelah dilakukan empat uji validitas berikut:

1. Membuktikan validitas fitrah sebagai nilai.
2. Membuktikan validitas *maqāṣid al-khalq* berdasar kausalitas filosofis.
3. Membuktikan kesesuaian *maqāṣid al-khalq* dengan fitrah.
4. Membuktikan bahwa *maqāṣid al-khalq* tidak bertentangan dengan nas syariat.

Setelah melewati empat uji validitas ini, *maqāṣid al-khalq* tidak patut dinyatakan *mardūd*. Tapi sayangnya sikap kehati-hatian yang berlebih telah menimbulkan dikotomi antara *maqāṣid al-Syāri‘* dan *maqāṣid al-khalq*. Akibatnya teori *maqāṣid* hanya dibahas dalam satu perspektif saja sehingga menjadi atomistik. Hal ini berlangsung berabad-abad lamanya, lalu sejauh yang penulis ketahui, hanya Ibn ‘Āsyūr yang menyadarinya. Bahkan kebanyakan *uṣūliyyūn* masa kini malah tidak menyadari.

Uraian bab-bab pembahasan disertasi ini menunjukkan adanya dinamika dalam pemikiran al-Ghazzālī, al-Syāṭibī, dan Ibn ‘Āsyūr tentang teori *maqāṣid*. Jika sebelumnya ia dibahas dalam perspektif *maqāṣid al-syāri‘ah* saja sehingga terjadi dikotomi antara *maqāṣid al-Syāri‘* dengan *maqāṣid al-khalq*. Maka kajian ini merekomendasikan agar *maqāṣid al-khalq* diintegrasikan dalam teori *maqāṣid*. Pengintegrasian ini sangat mungkin dilakukan, sebab fitrah merupakan *sunnat Allāh fi ‘ālam*. Dengan demikian teori *maqāṣid* dapat menjadi pendekatan holistik karena mengakomodir ayat-ayat *kawniyyah*. Sedangkan sebelumnya, para ulama di abad klasik

cenderung merumuskan teori *maqāsid* berdasar ayat-ayat Alquran yang bersifat *tasyrī*' saja, bahkan umumnya mereka juga mengabaikan ayat-ayat non-*tasyrī*'.

Ketidak-*qaṭ*'-an *maqāsid al-Syāri*' mengharuskan dipakainya pendekatan integratif yang berarti menuntut dilakukannya ijtihad kolektif. Dalam konteks ijtihad kolektif ini, *al-maqāsid al-syar'iyyah* bukan lah metode istinbat tersendiri, tapi hanya satu bagian dari sebuah sistem yang disebut *uṣūl al-fiqh*. Jika pendekatan sistem mengandaikan *uṣūl al-fiqh* sebagai sebuah sistem yang holistik, maka *al-maqāsid al-syar'iyyah* sebagai filosofi dari hukum Islam juga harus bersifat holistik. Oleh karena itu kajian ini hanya menyumbang pada satu sisi dari pendekatan sistem yang diusulkan Jasser Auda.

Saran

Pada dasarnya penelitian ini merupakan kajian pendahuluan guna menemukan ontologi *maqāsid al-khalq* yang dibuktikan validitasnya secara epistemologikal. Dari itu penulis menyarankan agar penelitian tentang ini dilakukan lebih jauh, terutama dalam konteks pendekatan sistem. Hal ini dimungkinkan karena masalah sebagai *maqāsid* merupakan filosofi yang digeneralisasikan dari nas syariat untuk kemudian digunakan kembali sebagai alat verifikasi bagi interpretasi atas nas syariat. Demikian pula halnya dengan *maqāsid al-khalq*, diperlukan kajian lanjutan yang mengulas tentang peran yang dimainkan *maqāsid al-khalq* dalam pendekatan sistem, misalnya dalam konteks menyikapi temuan teknologi mutakhir.

Pengintegrasian *maqāsid al-khalq* ke dalam *al-maqāsid al-syar'iyyah* membuat pembahasan teori *maqāsid* menjadi cukup luas. Dari itu, disarankan agar teori ini dipertimbangkan sebagai materi pembelajaran tersendiri di luar *uṣūl al-fiqh*. Saran ini karena mengingat spersifiknya pembahasan tentang *maqāsid al-Syāri*' dan *maqāsid al-khalq*. Hal lain yang juga memperluas materi *al-maqāsid al-syar'iyyah* adalah perlunya pembahasan tentang *al-maṣlaḥat al-zanniyyah (al-maṣlaḥat al-gharībah)* dilakukan berdampingan dengan *al-maṣlaḥat al-wahmiyyah (al-maṣlaḥat al-mulghāh)*. Dengan kata lain, *maqāsid al-khalq al-mu'malah* tidak bisa dibahas sendiri, tapi berdampingan dengan *maqāsid al-khalq al-muhmalah*.

Daftar Pustaka

- ‘Abd al-Mālik Maṣṣūr. *Jarīmah al-Zinā wa Aḥkāmuhā fī al-Syarī‘at al-Islāmiyyah*. Kairo: Dār al-Nūr wa al-‘Amal, 1985.
- Abū Zahrah. *Aḥmad ibn Ḥanbal*. Beirut: Dār al-Fikr, t.th.
- Agus Purwanto. *Ayat-Ayat Semesta: Sisi Al-Qur’an yang Terlupakan*. Bandung: Mizan, 2008.
- Ahmad Munif Suratmaputra. *Filsafat Hukum Islam al-Ghazali; Masalahah Mursalah dan Relevansinya dengan Pembaharuan Hukum Islam*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 2002.
- Aḥmad ibn Ḥanbal. *Musnad al-Imām Aḥmad ibn Ḥanbal*. Beirut: Dār al-Sādir, t.th.
- Aḥmīdan, Ziyād Muḥammad. *Maqāṣid al-Syarī‘at al-Islāmiyyah*. Beirut: al-Risālah, 2004.
- Ainurrofiq (ed.). *Mazhab Jogja; Menggagas Paradigma Ushul Fiqh Kontemporer*. Yogyakarta: Ar-Ruzz, 2002.
- Al-‘Ālimī, ‘Abd al-Hāmīd. *Manhaj al-Dars al-Dilālī ‘ind al-Imām al-Syātibī*. Maroko: Wizārat al-Awqāf wa Syu‘ūn al-Islāmiyyah, 2001.
- Amin Abdullah. *Islamic Studies di Perguruan Tinggi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006.
- Audah, Jaser. *Al-Maqāṣid untuk Pemula*, terj. ‘Ali ‘Abdelmon’im. Yogyakarta: Suka Press, 2013.
- _____. *Maqāṣid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law; A System Approach*. London: IIIT, 2007.
- ‘Awdah, ‘Abd al-Qādir. *Al-Islām wa Awdā‘unā al-Siyāsiyyah*. Kairo: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1951.
- Al-Bahārī, Muḥibb al-Dīn ibn ‘Abd al-Syakūr. *Musallam al-Ṣubūt*. Beirut: Dār al-Fikr, t.th.
- Al-Bayḍawī. *Tafsīr al-Bayḍawī*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.th.
- Al-Bāqī, Muḥammad Fu‘ad ‘Abd. *Al-Mu‘jam al-Mufahras; li Alfāz al-Qur‘ān*. Kairo: Dār al-Ḥadīṣ, 2001.
- Bertens K. *Etika*. Jakarta: Gramedia, 2004.
- Bertens, K. *Filsafat Barat Kontemporer; Inggris-Jerman*. Jakarta: Gramedia, 2002.
- _____. *Filsafat Barat Abad XX; Jilid II Perancis*. Jakarta: Gramedia, 1985.
- Bin Zaghībah ‘Izz al-Dīn. *Al-Maqāṣid al-‘Āmmah li al-Syarī‘at al-Islāmiyyah*. Kairo: Dār al-Ṣafwah, 1996.

- Budiono Kusumohamidjojo. *Filsafat Kebudayaan: Proses Realisasi Manusia*. Yogyakarta: Jalasutra, 2009.
- Al-Burhānī, Muḥammad Hisyām. *Sadd al-Žarā’i’ fī al-Syarī’at al-Islāmiyyah*. Damaskus: Dār al-Fikr, 1985.
- Al-Bukhārī. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Beirut: Dār Tuq al-Nājah, 1422 H/2001 M.
- Al-Būṭī, Muḥammad Sa’id Ramaḍān. *Ḍawābiṭ al-Maṣlahah*. Beirut: Mū’assasah al-Risālah, 1992.
- Cik Hasan Bisri. *Model Penelitian Fiqh; Paradigma Penelitian Fiqh dan Fiqh Penelitian*. Jakarta: Prenada Media, 2003.
- Danusiri. *Epistemologi dalam Tasawuf Iqbal*, cet. I. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- Darrāz, ‘Abd Allāh. Pentahkik kitab *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī’ah*. Kairo: Maktabah al-Tawfiqiyah, t.th.
- Departemen Pendidikan Nasional. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, edisi keempat. Jakarta, Gramedia, 2008.
- Departemen Agama RI. *Topik Inti Kurikulum Nasional Perguruan Tinggi Agama Islam Fakultas Syariah*. Jakarta: Depag RI, 1998.
- Dimiyati Mahmud. *Pengantar Psikologi*, edisi I. Yogyakarta: BPFE, 1990.
- Donny Gahril Adian. *Pengantar Fenomenologi*. Depok: Koekoesan, 2010.
- Al-Duraynī, Fathī. *Al-Manāhij al-Uṣūliyyah fī al-Ijtihād bi al-Ra’y fī al-Tasyrī’ al-Islāmī*. Damsyik: Dār al-Kitāb al-Ḥadīṣ, 1975.
- Ewing, A. C. *Persoalan-persoalan Mendasar Fisafat*, terj. Uzair Fauzan dan Fika Iffati Farikha, cet. II. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.
- Fromm, Erich. *Akar Kekerasan; Analisis Sosio-psikologis atas Watak Manusia*, terj. Imam Muttaqin. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000.
- _____. *Cinta, Seksualitas, dan Matriarkhi; Kajian Komprehensif Tentang Gender*, terj. Pipiet Maizier. Yogyakarta: Jalasutra, 2007.
- Gallagher, Kenneth T. *The Philosophy of Knowledge*. New York: Sheed and Ward, 1964.
- Al-Ghazzālī. *Jawāhir al-Qur’ān wa Durāruh*, cet. II. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2005.
- _____. *Al-Mustasfā fī ‘Ilm al-Uṣūl*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2000.
- _____. *Syifā’ al-Ghalīl; Bayān al-Syabah wa al-Mukhīl wa Masālik al-Ta’līl*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1999.

- _____. *Al-Mankhūl min Ta'liqāt al-Uṣūl*. Beirut: Dār al-Fikr, 1998.
- _____. *Asās al-Qiyās*. Riyad: Maktabah al-'Ubaykān, 1993.
- _____. *Al-Iqtisād fī al-I'tiqād*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1988.
- _____. *Tahāfut al-Falāsifah*, cet. VI. Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1972.
- _____. *Mihāk al-Nazar fī al-Mantiq*. Beirut: Dār al-Nahḍat al-Ḥadīṣah, 1966.
- _____. *Mi'yār al-'Ilm*, tahkik Sulaymān Dunyā. Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1961.
- _____. *Maqāṣid al-Falāsifah*, tahkik: Sulaymān Dunyā, cet. II. Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1960.
- _____. *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*. Kairo: Maktabah al-Tawfiqiyyah, t.th.
- Gunawan Setiardja, A. *Dialektika Hukum dan Moral; dalam Pembangunan Masyarakat Indonesia*. Yogyakarta: Kanisius, 1990.
- Hallaq, Wael B. *Sejarah Teori Hukum Islam; Pengantar untuk Usul Fiqh Mazhab Sunni*, terj. E. Kusnadingrat, dan Abdul Haris bin Wahid. Jakarta: Rajawali Pers, 2000.
- Hardono Hadi P. *Epistemologi; Filsafat Pengetahuan Kenneth T. Gallagher*, cet. VII. Yogyakarta: Kanisius, 2001.
- Hart, H. L. A. *Konsep Hukum*, cet. II. Bandung: Nusa Media, 2010.
- Harun Nasution. *Filsafat Agama*. Bulan Bintang: Jakarta, 1973.
- Harun Yahya. *Rahasia DNA*, terj.: Halfino Berry. Bandung: Dzikra, 2003.
- Al-Ḥasanī, Ismā'īl. *Naẓariyyat al-Maqāṣid 'ind al-Imām Muḥammad al-Tāhir ibn 'Āsyūr*. Herndon, USA: IIIT, 1995.
- Hassān, Ḥusayn Ḥāmid. *Al-Ḥukm al-Syar'ī 'ind al-Uṣūliyyīn*. Kairo: Dār al-Nahḍat al-'Arab, 1972.
- Ibn Hisyām. *Sīrah al-Nabī*. Beirut: Dār al-Fikr, t.th.
- Huijbers, Theo. *Filsafat Hukum dalam Lintasan Sejarah*, cet. VI. Yogyakarta: Kanisius, 1990.
- Ibn 'Abd al-Salām, 'Izz al-Dīn. *Qawā'id al-Aḥkām fī Maṣāliḥ al-Anām*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1999.
- Ibn 'Āsyūr, Muḥammad al-Tāhir. *Maqāṣid al-Syar'ī'at al-Islāmiyyah*. Kairo: Dār al-Salām, 2005.
- _____. *Uṣūl al-Niẓām al-Ijtimā'ī fī al-Islām*, cet. II. Tunisia: al-Syirkah al-Tūnisiyyah li al-Tawzī', 1985.
- _____. *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*. Tunisia: Dār al-Tūnisiyyah, 1984.

- Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī. *Fath al-Bārī fī Syarḥ Saḥīḥ al-Bukhārī*. Kairo: Dār Maṣr, 2001.
- Ibn Ḥajar al-Haytamī. *Tuhfat al-Muḥtāj*, cet. II. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2007.
- Ibn Khaldūn. *Muqaddimah Ibn Khaldūn*. Beirut: Dār al-Fikr, t.th.
- Ibn Mājah. *Sunan Ibn Mājah*. Riyad: Dār al-Salām, 1999.
- Ibn Manzūr. *Lisān al-‘Arab*. Kairo: Dār al-Ḥadīṣ, 2002.
- Ibn Miskawayh. *Tahzīb al-Akhlāq wa Tathīr al-A‘rāq*. Kairo: al-Maṭba‘ah al-Miṣriyyah wa al-Maktabah, t.th.
- Ibn al-Najjār. *Syarḥ al-Kawkab al-Munīr*, tahkik: Muḥammad al-Zuhaylī. Riyad: Maktabah al-‘Ubaykān, 1993.
- Ibn Qayyim al-Jawziyyah. *Ighāṣat al-Lahfān*. Kairo: Maktabah al-Qīmah, 1973.
- _____. *Syifā’ al-‘Alīl fī Masā’il al-Qadā’ wa al-Qadar wa al-Ḥikmah wa al-Tā’tīl*. Beirut: Dār al-Fikr, 1988.
- _____. *I‘lām al-Muwāqqi‘īn ‘an Rabb al-‘Ālamīn*. Riyad: Maktabah Ibn Ḥazm, 2002.
- Ibn Qudāmāh al-Ḥanbalī. *Al-Mughnī*. Kairo: Dār al-Ḥadīṣ, 2004.
- Ibn Rusyd. *Faṣl al-Maqāl fīmā Bayn al-Ḥikmah wa al-Syarī‘ah min al-Ittiṣāl*. Kairo: Dār al-Ma‘ārif, 1969.
- _____. *Tahāfut al-Tahāfut*, tahkik: Sulaymān Dunyā, cet. II. Kairo: Dār al-Ma‘ārif, 1964.
- _____. *Bidāyat al-Mujtahid wa Nihāyat al-Muqtaṣid*. Beirut: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah, t.th.
- Ibn Taymiyyah. *Al-Siyāsat al-Syar‘iyyah fī Iṣlāḥ al-Rā’i wa al-Ra‘iyyah*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2000.
- Al-Isnawī. *Al-Tamḥīd fī Takhrīj al-Furū‘ ‘alā al-Uṣūl*, tahkik: Muḥammad Ḥasan Haytū. Beirut: Mū’assasah al-Risālah, 1980.
- Al-Jabiri, Muhammad Abed. *Formasi Nalar Arab*, terj. Imam Khoiri. Yogyakarta: IRCiSod, 2003.
- Al-Jarjānī. *Kitāb al-Ta’rīfāt*. Singapura: al-Ḥarāmāy, t.th.
- Jawharī, Ṭanṭawī. *Al-Jawāhir fī Tafṣīr al-Qur’ān*. Kairo: Muṣṭafā al-Bāb al-Ḥalabī wa Awlādihh, 1928.
- Juhaya. S Praja. *Aliran-aliran Filsafat dan Etika*. Jakarta: Kencana, 2003.
- _____. *Filsafat Hukum Islam*. Bandung: LPPM UI Bandung, 1995.
- Jujun S Suriasumantri. *Filsafat Ilmu; Sebuah Pengantar Populer*. Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 2005.

- Jumu'ah, Muḥammad 'Alī. *'Ilm Uṣūl al-Fiqh wa 'Alāqatuh bi al-Falsafat al-Islāmiyyah*. Kairo: al-Ma'had al-'Ālamī li al-Fikr al-Islāmī, 1996.
- Al-Juwaynī. *Al-Burhān fi Uṣūl al-Fiqh*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997.
- Al-Khādīmī, Nūr al-Dīn ibn Mukhtār. *'Ilm al-Maqāṣid al-Syarī'ah*. Riyad: Maktabah al-'Ubaykān, 2001.
- _____. *Al-Ijtihād al-Maqāṣidī; Hujjiyātuhu, Dawābiṭuhu, wa Majālātuhu*. Qatar: Kitāb al-Ummah, 1998.
- Khallāf, 'Abd al-Wahhāb. *Al-Siyāsah al-Syarī'iyah aw Niẓām al-Dawlat al-Islāmiyyah fi Syu'ūn al-Dusturiyyah wa al-Khārījīyyah wa al-Māliyyah*. Kairo: Dār al-Anṣar, 1977.
- Khuḍarī Bikk, *Uṣūl al-Fiqh*. Kairo: al-Maktabah al-Tujjāriyyah al-Kubrā, t.th.
- Kuhn, Thomas S. *The Structure of Scientific Revolutions*, second edition, enlarged. Chicago: University of Chicago Press, 1970.
- Kuntowijoyo. *Islam sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika*, edisi kedua. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2006.
- Koentjaraningrat. *Pengantar Antropologi I*. Jakarta: Rineka Cipta, 2001.
- Lamya' al-Farūqī. *'Ailah, Masa Depan Kaum Wanita; Model Masyarakat Ideal Tawaran Islam, Studi Kasus Amerika dan Masyarakat Modern*, terj. Masyhur Abadi. Surabaya: Alfikr, 1997.
- Lorens Bagus. *Kamus Filsafat*, cet. IV. Jakarta: Gramedia, 2005.
- Madkūr, Muḥammad Salām. *Al-Ibāḥah 'ind al-Uṣūliyyīn wa al-Fuqahā'; Baḥṣ Muqāran*. Kairo: Dār al-Nahḍat al-'Arab, 1965.
- Majma' al-Luhghah al-'Arabiyyah. *Al-Mu'jam al-Falsafī*. Kairo: al-Amīriyyah, 1983.
- Makhdūm, Muṣṭafā ibn Karāmat Allāh. *Qawā'id al-Wasā'il fi al-Syarī'at al-Islāmiyyah; Dirāsah Uṣūliyyah fi Dū' al-Maqāṣid al-Syarī'ah*. Riyad: Dār Isybīliya, 1999.
- Masud, Muhammad Khalid. *Shātibī's Philosophy of Islamic Law*. Malaysia: Islamic Book Trust, 2000.
- _____. *Islamic Legal Philosophy; A Study of Abu Ishāq al-Shātibī's Life and Thought*. Islamabad: Islamic Research Institute, 1977.
- Al-Mānī', Mānī' ibn Muḥammad ibn 'Alī. *Al-Qiyam bayn al-Islām wa al-Gharb; Dirāsah Ta'siliyyah Muqāranah*. Riyad: Dār al-Faḍīlah, 2005.

- Al-Mansī, Muḥammad Qāsim. *Taghayyur al-Zurūf wa Asaruh fi Ikhtilāf al-Ahkām fi Syarī'at al-Islāmiyyah*. Kairo: Dār al-Salām, 2010.
- Mestika Zed. *Metode Penelitian Kepustakaan*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2004.
- Miska Muhammad Amien. *Epistemologi Islam; Pengantar Filsafat Pengetahuan Islam*. Jakarta: UI-Press, 2006.
- Muhammad Amin Suma. *Pengantar Tafsir Ahkam*. Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2002.
- Muhammad al-Fayyadl. *Derrida*. Yogyakarta: LKiS, 2005.
- Mohammad Muslih. *Filsafat Ilmu; Kajian atas Asumsi Dasar, Paradigma dan Kerangka Teori Ilmu Pengetahuan*, cet. II. Yogyakarta: Belukar, 2005.
- Musa Asy'arie. *Manusia Pembentuk Kebudayaan dalam Alquran*. Yogyakarta: Lembaga Studi Filsafat [LESFI], 1992.
- Muṣṭafā Muslim. *Mabāḥiṣ fi al-Tafsīr al-Mawḍū'ī*. Damaskus: Dār al-Qalam, 2005.
- Najati, 'Usman M. *Al-Qur'an dan Ilmu Jiwa*, terj. Ahmad Rofi'i 'Usmani. Bandung: Pustaka, 1985.
- Nasuka. *Teori Sistem; Sebagai Salah Satu Alternatif Pendekatan dalam Ilmu-ilmu Agama Islam*. Jakarta: Kencana, 2005.
- Al-Nawawī. *Syarḥ Saḥīḥ Muslim*. Kairo: Maktabah al-Tawfīqiyyah, t.th.
- Noeng Muhadjir. *Filsafat Ilmu; Ontologi, Epistemologi, Aksiologi First Order, Second Order & Third Order of Logics, dan Mixing Paradigms Implementasi Metodologik*, edisi pengembangan 2011. Yogyakarta: Rake Sarasin, 2011.
- _____. *Filsafat Ilmu; Kualitatif dan Kuantitatif untuk Pengembangan Ilmu dan Penelitian*, edisi III revisi. Yogyakarta: Rake Sarasin, 2006.
- _____. *Metode Penelitian; Paradigma Positivisme Objektif, Fenomenologi Interpretif, Logika Bahasa Platonis, Chomsky, Hegelian & Hermeneutik, Paradigma Studi Islam, Matematik Recursion, Set-Theory & Structural Equation Modeling, dan Mixed*, Edisi Pengembangan 2011. Yogyakarta: Rake Sarasin, 2011.
- _____. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Yogyakarta: Rakesarasin, 1992.
- Nur Iman Subono. *Erich Fromm; Psikologi Sosial Materialis yang Humanis*. Depok: Kepik Ungu, 2010.
- Osman Bakar. *Hirarki Ilmu; Membangun Rangka-Pikir Islamisasi Ilmu*, terj. Purwanto. Jakarta: Mizan, 1997.

- Palmer, Richard. E. *Hermeneutika; Teori Baru Mengenai Interpretasi*, terj. Musnur Hery dan Damanhuri Muhamed, cet. II. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005.
- Pranarka, A.M.W. *Epistemologi Dasar; Suatu Pengantar*. Jakarta: CSIS, 1987.
- Popper, Karl R. *The Logic of Scientific Discovery*. New York: Science Edition Inc., 1961.
- Al-Qaraḍāwī, Yūsuf. *Dirāsah fī Fiqh Maqāšid al-Syarī'ah; Bayna al-Maqāšid al-Kulliyyah wa al-Nuṣūṣ al-Juz'iyah*. Mesir: Dār al-Syurūq, 2006.
- _____. *Kafya Nata'āmal ma'a al-Qur'ān al-'Aẓīm*, cet. III. Kairo: Dār al-Syurūq, 2000.
- _____. *al-'Aql wa al-'Ilm fī al-Qur'ān al-Karīm*, cet. I. Kairo: Maktabah Wahbah, 1996.
- _____. *Madkhal li Dirāsah al-Syarī'at al-Islāmiyyah*, cet. I. Beirut: Mū'assasah al-Risālah, 1993.
- _____. *Bayyināt al-Hill al-Islāmī*. Kairo: Maktabah Wahbah, 1988.
- _____. *Al-Halāl wa al-Harām fī al-Islām*, cet. XXVIII. Kairo: Maktabah Wahbah, 2004.
- Al-Qarāfī, Aḥmad ibn Idrīs ibn 'Abd Allāh al-Ṣanhājī. *Kitāb al-Furūq Anwār al-Burūq fī Anwā' al-Furūq*, tahkik: Muḥammad Aḥmad Sarrāj dan 'Alī Jumu'ah Muḥammad. Kairo: Dār al-Salām, 2001.
- Quraish Shihab. *Membumikan al-Quran*, cet. XXIX. Bandung: Mizan, 2006.
- _____. *Membumikan al-Quran*, hlm. 135. Muhammad Jamaluddin el-Fandy, *Alqur'an Tentang Alam Semesta*, terj. Abdul Bar Salim, cet. II. Jakarta: Bumi Aksara, 1995.
- Al-Qurṭubī. *Al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān*. Kairo: Maktabah al-Tawfiqiyah, t.th.
- Al-Raysūnī, Aḥmad dan Bārūt, Muḥammad Jamāl. *Al-Ijtihād; al-Naṣṣ, al-Wāqī' wa al-Maṣlahah*. Beirut: Dār al-Fikr, 2000.
- Al-Raysūnī, Aḥmad. *Nazariyyat al-Maqāšid 'ind al-Imām al-Syātibī*. Herndon, USA: IIIT, 1995.
- _____. *Al-Kulliyyāt al-Asāsiyyah li al-Syarī'at al-Islāmiyyah*. Jeddah: Ḥarkat al-Tawhīd wa al-Iṣlāh, 2007.
- Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn. *Tafsīr al-Kabīr*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.

- Rizal Mustansyir dan Misnal Munir. *Filsafat Ilmu*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001.
- Al-Ṣābūnī, ‘Alī. *Rawā’i‘ al-Bayān: Tafṣīr Ayāt al-Aḥkām min al-Qur’ān*. Kairo: Dār al-Ṣābūnī, 2007.
- Saeful Anwar. *Filsafat Ilmu Al-Ghazali; Dimensi Ontologi dan Aksiologi*. Bandung: Pustaka Setia, 2007.
- Safi, Louay. *The Foundation of Knowledge; A Comparative Study in Islamic and Western Methods of Inquiry*. Malaysia: International Islamic University Press, 1996.
- Al-Sakkākī, Yūsuf ibn Abū Bakr. *Miftāh al-‘Ulūm*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.th.
- Satria Effendi. *Problematika Hukum Keluarga Islam Kontemporer; Analisa Yurisprudensi dengan Pendekatan Ushuliyah*, cet. III. Jakarta: Kencana, 2010.
- Sidi Gazalba. *Sistematika Filsafat; Buku Keempat: Pengantar Kepada Teori Nilai*, cet. IV. Jakarta: Bulan Bintang, 2002.
- Snijders, Adelbert. *Manusia dan Kebenaran*. Yogyakarta: Kanisius, 2006.
- Statt, David A. *The Concise Dictionary of Psychology*, edisi III. London: Harper & Row, 1981.
- Suharsimi Arikunto. *Prosedur Penelitian; Suatu Pendekatan Praktik*, edisi revisi II. Jakarta: Rineka Cipta, 1993.
- Al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn. *Al-Asybah wa al-Nazā’ir*. Singapura: al-Harāmayn, 1960.
- Sumaryono, E. *Hermeneutika: Sebuah Metode Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius, 1999.
- Al-Syāfi‘ī. *Al-Umm*, cet. II . Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2009.
- Syahrūr, Muḥammad. *Al-Kitāb wa al-Qur’ān; Qirā’ah Mu’āṣirah*. Damaskus: al-Ahālī, 1992.
- Syalabī, Muṣṭafā. *Tā’līl al-Aḥkām*. Beirut: Dār al-Nahḍat al-‘Arabiyyah, 1981.
- Al-Syātibī. *Al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Syarī’ah*. Kairo: Maktabah al-Tawfiqiyyah, t.th.
- _____. *Al-Itisām*. Kairo: al-Maktabah al-Tawfiqiyyah, t.th.
- Al-Syawkānī. *Irsyād al-Fuḥūl*. Beirut: Dār al-Fikr, t.th.
- Al-Syayrāzī. *Al-Luma’ fi Uṣūl al-Fiqh*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2003.
- Al-Sya’rawī, Muḥammad Mutawallī. *Al-Ayāt al-Kawniyyah wa Dilālatuha ‘alā Wujūd Allāh Ta’ālā*. www.islammi.8m.com, 2011.

- Al-Tahānuwī, Muḥammad ‘Alī. *Mawsū‘ah Kasysyāf Istilāḥāt al-Funūn wa ‘Ulūm*, tahkik: ‘Alī Dahrūj. Beirut: Maktabah Libnān, 1996.
- Tatang M. Amirin. *Pokok-pokok Teori Sistem*, cet. VIII. Jakarta: Rajawali Pers, 2003.
- Al-Tirmizī. *Jāmi‘ al-Tirmizī*. Riyad: Dār al-Salām, 1999.
- The Liang Gie. *Pengantar Filsafat Ilmu*, edisi II, cet. III. Yogyakarta: Liberty, 1997.
- ‘Ulwān, Fahmī Muḥammad. *Al-Qiyam al-Darūriyyah wa Maqāṣid al-Tasyrī‘ al-Islāmī*. Kairo: al-Hay‘ah al-Miṣriyyah: 1989.
- Wildan Yatim. *Reproduksi dan Embryologi*. Bandung: Tarsito, 1982.
- Al-Yūbī, Muḥammad Sa‘ad ibn Aḥmad ibn Mas‘ūd. *Maqāṣid al-Syarī‘at al-Islāmiyyah*. Riyad: Dār al-Hijrah, 1998.
- Al-Zamakhsyarī. *Tafsīr al-Kasysyāf*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.th.
- Al-Zarkasyī. *Al-Baḥr al-Muḥīt*, cet. III. Kairo: Dār al-Kutub, 2005.
- Al-Zuhaylī, Wahbah. *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*. Beirut: Dār al-Fikr, 1986.
- . *Nazariyyat al-Darūrat al-Syar‘iyyah; Muqāranah ma‘a al-Qānūn al-Waḍ‘ī*. Beirut: Mū’assasah al-Risālah, 1985.

Validitas Maqāṣid Al-Khalq

Studi terhadap Pemikiran
al-Ghazzālī, al-Syātibī, dan Ibn 'Āsyūr

Buku ini cukup menarik sebab menjelaskan tentang teori *maqāṣid* tidak hanya menurut pendapat al-Ghazzālī, al-Syātibī dan Ibn 'Āsyūr. Bagi penulis ini merupakan pengembangan spektakuler, sebab sebelumnya teori *maqāṣid* menggunakan satu perspektif saja, yaitu perspektif *maqāṣid al-syarī'ah*. Dari itu al-Ghazzālī yang membuat sistematika (setelah cikal-bakal *maqāṣid* dirumuskan al-Juwaynī), malah membatasi *al-maṣlaḥat al-mursalah* pada tataran *dārūriyyah* saja. Ia juga menyatakan *mardūd-nya al-maṣlaḥat al-gharībah*, karena dilihat sebagai *maqāṣid al-khalq* yang bertentangan secara diametral dengan *maqāṣid al-syarī'ah*. Penulis menduga ini terjadi karena al-Ghazzālī memegang teori *rujū' ilā aṣl mu'ayyan*. Jadi al-Ghazzālī membangun dikotomi antara *maqāṣid al-Syāri'* dengan *maqāṣid al-khalq*. Dikotomi ini sedikit berkurang dalam teori yang dibangun al-Syātibī (*rujū' ilā uṣūl al-syarī'at al-kulliyah*). Tetapi ia tidak keluar dari paradigma linguistik-teologik, akibatnya *al-maṣlaḥat al-gharībah* juga *mardūd* baginya. Pada dasarnya penerimaan Ibn 'Āsyūr terhadap *al-maṣlaḥat al-gharībah* karena ada perubahan paradigmatis. Kalau tidak bagaimana mungkin ia bisa keluar dari dikotomi antara *maqāṣid al-Syāri'* dan *maqāṣid al-khalq*. Tetapi ia tidak merasa perlu mengubah paradigma sehingga tetap membahas *maqāṣid* dari perspektif *maqāṣid al-syarī'ah*. Bagi Ibn 'Āsyūr, kaidah umum syariat cukup dijadikan rujukan saat adanya pertentangan dengan nas.

Ibn 'Āsyūr telah melakukan pengembangan teori *maqāṣid* dengan memadukan teori al-Ghazzālī (*rujū' ilā aṣl mu'ayyan*) dan teori al-Syātibī (*rujū' ilā uṣūl al-syarī'at al-kulliyah*). Hal ini melahirkan teori baru, bahwa kelompok kaidah menjadi rujukan dalam penalaran. Namun sayangnya teori Ibn 'Āsyūr kurang populer, padahal teori ini masih membutuhkan pengembangan, dan potensial untuk dikembangkan menjadi pendekatan integratif. Melihat potensi itu penulis berusaha memetakan dialektika teori *maqāṣid* dari pemikiran al-Ghazzālī, al-Syātibī, dan Ibn 'Āsyūr, untuk kemudian memberi usulan bagi pengembangan teori *maqāṣid* di masa kini. Penulis melihat pentingnya perluasan paradigma agar *maqāṣid al-khalq* tidak begitu saja didikotomikan dengan *maqāṣid al-Syāri'*. Sebagai contoh, efek dikotomi masih terlihat dalam penolakan al-Syātibī atas *al-qasḍ al-khalqī al-takwīnī*, padahal ia sendiri menerima *al-ādat al-mustamirrah* sebagai bagian dari hukum syarak. Akibatnya teori al-Syātibī dikritik oleh Ibn 'Āsyūr karena mengandung kontradiksi, sebagaimana dahulu al-Syātibī mengkritik al-Ghazzālī. Buku ini cukup sistematis, holistik dan mendalam pembahasannya karena dilengkapi dengan contoh-contoh untuk membuktikan validitas *maqāṣid al-khalq*.

ISBN 978-602-52306-4-0



9 786025 230660