

KONSEPSI MAQASHID AL-SYARI'AH DALAM PEMIKIRAN AL-SYATHIBI

Atik Wartini

Pondok Pesantren Baitul Hikmah Yogyakarta
reank_bae@yahoo.com

Abstract

This article is based on library research, on the study discussing the theory of maqashid sharia, a method that emphasizes the substance and purpose of Islamic law. This article also review al-Syathibi, a figure who popularized maqashid syari'ah. According to al-Syatibi, maqashid syari'ah is an effort to provide better legal outcomes, since they are based on maqashid an-nash. Each syariat that Allah determined must have had purpose in it. The conclusion of this research is that there are three levels of maqashid al-syari'ah; maqashid dlaruriyah (essentials), maqashid hajiyyah (complementary), maqashid tahsiniyyah (embellishment).

Keywords

maqashid, al-nash,
Islamic law, al-Syathibi

Abstrak

Artikel ini didasarkan pada penelitian kepustakaan dan mengkaji tentang teori syariah maqashid; metode yang menekankan substansi dan tujuan hukum Islam. Artikel ini juga meninjau al-Syathibi, seorang tokoh yang mempopulerkan maqashid syari'ah. Menurut al-Syatibi, maqashid syari'ah adalah upaya untuk memberikan hasil hukum yang lebih baik, karena didasarkan pada maqashid an-nash. Setiap syariat yang Allah tentukan pasti memiliki tujuan di dalamnya. Kesimpulan dari penelitian ini adalah bahwa ada tiga tingkat maqashid al-syari'ah; maqashid dlaruriyah (primer), maqashid hajiyyah (sekunder), maqashid tahsiniyyah (pelengkap).

Pendahuluan

Ide-ide al-Syathibi dalam hal hukum Islam sudah di kenal oleh banyak pemikir-pemikir modern abad sekarang, salah satunya adalah tentang teori *maqashid al-syari'ah* dalam karya agungnya *al-Muwafaqat*. Dengan karya ini al-Syathibi berupaya memformulasikan mekanisme *maqashid al-syari'ah* akan dapat diimplementasikan dalam pembentukan hukum Islam.

Syahrastani menyatakan bahwa peristiwa yang dihadapi umat manusia tidak dapat dihitung dan dihindarkan, maka tidak masuk akal dalam berbagai peristiwa telah tersedia keterangan *nash* yang tegas. Dan jika *nash-nash* itu terbatas sedang peristiwanya tidak terbatas, dan jika sesuatu yang tak terbatas tidak dapat ditetapkan oleh *nash* yang terbatas, maka hal-hal tersebut mesti menggunakan *ijtihad* (Syihab, 2007: 13).

Pertanyaan yang mungkin muncul dalam hal ini adalah apakah fenomena-fenomena yang dinamis dan tak terbatas itu dihadapi oleh konsepsi syari'ah (hukum Islam) yang tetap dan tidak berubah? Jawaban atas pertanyaan ini adalah bahwa rincian penerapan syari'ah yang dibutuhkan oleh manusia untuk menampung kebutuhan-kebutuhan kontemporer tidak keluar dari empat kemungkinan; *pertama*, syari'ah telah menetapkan suatu hukum tertentu dengan teks yang jelas dan tegas, dalam kaitan ini penentuan hukum menurut "huruf"nya secara benar, tanpa ada perubahan dan penyimpangan sedikitpun.

Kedua, syari'ah menetapkan hukum dengan teks yang petunjuk hukumnya tidak jelas, sehingga terbuka kemungkinan untuk mendekatinya dengan *ijtihad*. *Ketiga*, syari'ah menetapkan hukum secara umum terhadap suatu masalah. Ketentuan semacam ini juga menjadi salah satu wilayah yang *ijtihadi*, dan *keempat*, syari'ah tidak menyinggung masalah tertentu dengan ketentuan khusus, maka terbukalah pintu *ijtihad* dalam masalah ini. Misalnya dengan analogi *qiyas* (Al-Raisuni, 1992: 3, 41).

Dari sini telah terlihat sekali bahwa syari'ah itu sangat fleksibel, sebagian menampilkan prinsip-prinsip yang bersifat global dan yang lain menampilkan prinsip-

prinsip khusus sehingga tidaklah mengherankan jika dalam satu hukum, yang meskipun semuanya mendasarkan argumentasinya pada al-Quran dan hadis sebagaimana para ulama terdahulu ketika berijtihad, terdapat perbedaan pendapat di antara mereka yang justru itu menunjukkan rahmat dalam jangkauan yang sangat luas.

Umar bin Khatab pelopor dalam hal ini, dalam beberapa kasus menunjukkan kepiawaiannya dalam menangani sejumlah permasalahan, *ijtihadnya* terasa sangat tajam pada waktu itu, dobrakan gerakan hukumnya sangat progresif sekali, misalnya dalam hal pemberian zakat terhadap para *muallaf* yang jelas sudah ditegaskan dalam QS. Al-Taubah [9]:60. Umar menilai bahwa pada waktu itu sifat *muallaf* itu adalah sifat yang tidak tetap, maka bila sifat itu sudah tidak ada maka harus dipindahkan pada hal yang lain yang lebih berhak (Al-But'i, 1989: 140- 51; Ibnu Rusyd, t.th: 338). Menurut Ahmad Amin, fenomena ini menjelsakna kepada kita bahwa bukan hanya menggunakan *nash* semata Umar berpendapat demikian, akan tetapi lebih jauh mencoba mencari maslahat di dalam tujuan pensyariaan suatu hukum (Amin, 1975: 238).

Al-Syafi'i sebagai pelopor ulama fiqh telah bangkit dan berusaha menyelidiki sumber-sumber hukum yurisprudensi selain al-Qur'an dan hadis. Kurang lebih al-Syafi'i menyatakan bahwa *qiyas* adalah sebuah metode untuk menentukan hukum yang dia anggap penting setelah kedua dalil yang pertama. Seandainya ada dua peristiwa mempunyai aspek determinatif yang sama atau serupa dan salah satunya ternyata ada dalam nas secara tegas maka dapatlah kita melakukan penetapan hukum terhadap keserupaan tersebut sebagaimana hukum yang terdapat dalam *nash* yang bersifat tegas tersebut. Sungguhpun demikian, ketika deduksi analogis yang ketat semacam ini sering kali hasilnya berbenturan dengan semangat Qur'an dan Sunnah.

Sementara itu di belahan dunia lain, di Andalusia lahir tokoh besar, Ibn Hazm, yang mengembangkan tradisi pemikiran *zahiri* (tektualis) yang cenderung ekstrim, sungguhpun aliran yang besar dan berkembang di Andalusia adalah *manzhab Maliki*.

Walaupun demikian warisan intelektual Ibn Hazm bukan hal yang remeh temeh. Sistematika unik dalam karya monumentalnya yaitu *al-Ihkam Fi Ushul al-Ahkam* yang sangat kental dengan pendekatan *zahirinya* sangat menarik untuk dikaji.

Dengan perdebatan intelektual tersebut antitesa dari Ibn Hazm lahirlah ulama muda yang terkenal yaitu al-Syathibi, yang selalu gelisah melihat kondisi intelektual dan moral Islam yang dihadapinya. Dengan demikian al-Syatiby menyusun dua karya besarnya untuk memberikan gambaran obyektif untuk memperbaiki kondisi umat Islam. Untuk itu dia mempunyai tiga proyek besar. *Pertama*, Melakukan rekonstruksi terhadap perumusan *maqashid al-syari'ah* rumusan konvensional yang berlandaskan kepada teologi Asy'ariyah yang dianggapnya tidak mampu menghadapi tantangan zaman dan perubahan social. Padahal, sosiolog muslim Ibnu Khuldun menyatakan bahwa keadaan dunia, bangsa-bangsa, dan adat istiadat, tidak selalu mengikuti model dan sistem akan tetapi selalu berubah. Hal ini sudah menjadi sunnatullah dalam kehidupan umat manusia. Oleh karena itu bagi al-Syathibi asumsi teologis yang menafikan elaborasi *maqashid al-syari'ah* harus digeser dan diganti dengan yang mengakomodasinya. Pendapat ini sama dengan asumsi yang berkembang di kelompok Mu'tazillah. Tanpa meninggalkan keterkaitannya secara formal kepada teologi Asy'ariyah diam-diam dia mengadopsi pandangan Mu'tazilah. Dan pandangan seperti ini terasa lebih arif dan sudah berkembang jauh sebelumnya seperti pada zaman Umar ibn al-Khattab sebagai tokoh pelopornya.

Kedua, pemahaman terhadap konsepsi tardisional bahwa sebuah *nash* itu *qath'i* ataupun *dzanni* merupakan pandangan terlalu sederhana dan sering tidak memuaskan di samping dasar asumsinya juga lemah. Klasifikasi ini hanya didasarkan pada pemaknaan parsial dan individual dengan logika deduktif dalam memahami teks-teks syar'i. Ada dua kelemahan mendasar yang inheren dalam asumsi ini. Secara semiotika selalau terdapat kemungkinan penegertian multi makna akibat faktor-faktor gramatikal dan semantis. seperti adanya perbedaan

bacaan karena berbeda analisis sintaksis, ada yang polisemi ada yang lain-lain. Pendekatan ini juga miskin akan historis yang melatarbelakanginya. Padahal ilmu *assbab al-nuzul* yang di kembangkan dalam tradisi intelektual ummat Islam salah satu fungsinya adalah untuk memahami dengan baik konteks suatu *nash* (Al-Syatiby, t.th, I: 18, 4-47)

Maka dari itu perlu adanya pendekatan dengan induksi empirik yang melibatkan kajian historis-sosiologis dalam pemaknaan *nash*. Induksi yang dimaksud oleh al-Syathibi adalah upaya pengumpulan dan penggunaan *nash* yang menggunakan indikasi dukungan makna yang serupa secara bersama-sama. Ini didasarkan pada asumsi bahwa kebersamaan mempunyai kekuatan yang tidak dimiliki oleh kesendirian. Sehingga seberapa jauh tingkat kepastian suatu *nash* yang berparalel dengan bukti-bukti *nash* yang berhasil di kumpulkan, semakin banyak bukti *nash* yang di kumpulkan semakin tinggi tingkat kepastiannya, begitu pula sebaliknya.

Ketiga, pengembangan konsep *al-maslahah al-mursalah* yang khas mazhab Maliki yang ditopang dengan pendekatan ganda, *zahiri* dengan pencarian tiada henti akan tujuan hukum. Bagi al-Syathibi, penggunaan secara membabi buta sebuah pendekatan tekstualis secara naif seringkali menimbulkan anarkhi. Maka berpijak pada kerangka di atas pemikiran al-Syathibi sangat penting dan bagus untuk dibedah dalam tulisan ini.

Biografi al-Syathibi

Sumber utama yang selalu menjadi rujukan oleh pengulas al-Syathibi adalah karya Ahmad Baba al-Timbukti (wafat 1036/1626), yakni *Nail al-Ibtihaj* yang berisi riwayat hidup pertama mengenai al-Syathibi. Timbukti memang bukan hanya penulis biografi yang pertama akan tetapi juga sebagai sumber pertama. Hampir semua penulis berikutnya yang membicarakan Al-Syathibi yang berada di abad ke-20 sangat tergantung pada ulasan Timbukti. Dua kitab yang dihasilkan oleh Timbukti, yang walaupun penulisannya dilakukan saat dirinya berada dalam pengasingan di Maroko, merupakan biografi yang sangat besar perihal al-Syathibi. *Nail al-Ibtihaj* dan *Kifayat al-Muhtaj* adalah dua kitab

yang menjadi hasil pembacaannya dari meminjam buku milik para sarjana Maroko dan perpustakaan-perpustakaan di Maroko.

Yang menjadi aneh adalah para penulis *Tabaqat* biografi tokoh semisal Ibnu Farihun (w. 779/1396), penulis *al-Dibaj al-Muazzab*, yang merupakan tokoh satu generasi dengan al-Syathibi tetapi tidak menyebutkan nama al-Syathibi. Sedangkan penulis sejarah terkemuka Ibn Khaldun dan Ibn al-Khatib (w. 776/1374) yang juga hidup sezaman dengan al-Syathibi, sungguhpun mereka berdua menulis sejarah panjang tentang Granada dan kebesaran namanya serta sarjana-sarjana lain, tidak mencumtumkan nama al-Syathibi dalam daftar tokoh yang dibahas. Masalah ini bisa dijelaskan karena sebagian kehidupan Ibnu Farhun adalah di dunia timur, dan dia menulis dari bahan-bahan sekunder.

Sampai sejauh ini informasi tentang kehidupan al-Syathibi masih sangat minim, sehingga kita tidak tahu banyak tentang keluarga dan kehidupan awalnya. Yang dapat diketahui adalah bahwa al-Syathibi dinisbahkan kepada keluarga dari kalangan *Syatiba*, sebuah kota kecil di wilayah Granada. Al-Syathibi dibesarkan di kota tersebut dan memperoleh seluruh pelajarannya di kota tersebut. Masa muda al-Syathibi bertepatan dengan pemerintahan dari sultan Muhammad V al-Ghani Billah dari dinasti Bani Nars yang merupakan masa keemasan bagi Granada.

Sedangkan mata pelajaran yang ditempuh oleh al-Syathibi adalah bahasa, tata bahasa dan kesusastraan Arab. Dalam ketiga mata pelajaran itu al-Syathibi belajar kepada al-Birri yang dikenal sebagai seorang ahli tata bahasa, di Andalusia. Al-Syathibi belajar kepadanya sampai dia meninggal dunia. Catatan-catatan al-Syathibi dalam *al-Ifadat* menggambarkan secara jelas bahwa ia mendapatkan pendidikan secara serius dalam bidang kebahasaan khususnya bahasa Arab (Al-Timbuki, t.th: 46).

Dalam bahasa, selain al-Birri, al-Syathibi juga belajar kepada Abu al-Qashim Syarif al-Sabti (w. 760/1358) (Al-Kahhalah, 1957, VIII: 252). Ia juga sebagai ketua *qadli* di Granada. Al-Syathibi juga banyak berhutang baik dengan Abu Sai'd ibn Lubb, seorang ahli fiqh dari Andalusia yang terkenal. Berkat jasanya al-

Syathibi mendapatkan pendidikan fiqh dan seluruhnya diselesaikan kepada Ibn Lubb. Dan walaupun pada akhirnya al-Syathibi berbeda pendapat dengan Ibn Lubb.

Guru-guru al-Syathibi adalah sarjana-sarjana terkemuka di Granada dan orang-orang yang mengunjungi Granada. Di antara mereka adalah Abdullah al-Maqarri, yang datang ke Granada pada tahun 757/1356 karena diutus oleh sultan Banu Marin sebagai seorang diplomat. Maqarri mempunyai karir yang hebat, dan sultan Abu Inan memilihnya sebagai *qadlinya* (Al-Timbuki, t.th: 50). Dia adalah salah satu penulis gramatika Arab yang terkenal, dan pemegang *muhaqqiq* tertinggi dalam penerapan prinsip-prinsip dalam mazhab Maliki terhadap kasus-kasus khusus (Ma'luf, 1930: 232). Dan dari tangan al-Maqarri, al-Syathibi diajari ushul fiqh gaya al-Razi mengingat dia merupakan seorang ulama peringkas *al-Mahsul* karya al-Razi (w. 606/1209), dan juga penulis ulasan dari *Muhtashar* karya al-Hajib yang memperkenalkan pandangan pandangan Razi ke dalam ushul fiqh Maliki.

Salah satu guru al-Syathibi yang terkenal adalah Abi Ali Mansur al-Zamawi yang datang ke Granada pada tahun 753/1352. Ibn Khatib memujinya dengan memberikan beasiswa untuk mempelajari ilmu tradisional dan ilmu rasional. Ia tampaknya sering berdebat dengan para ahli hukum dari Granada. Dari dia al-Syathibi belajar ilmu-ilmu tradisional. Al-Zamawi sering mengutip gurunya, Ibn Musfir, yang mengandalkan pemahaman Razi, yang mengandalkan empat buku, yang kesemuanya ditulis oleh orang-orang Mu'tazilah yang mengacu pada kitab *al-Dalail*. Sedang ushul fiqhnya adalah bertumpu pada *al-Mu'tamad* karya Abu al-Husain al-Basri, dan tafsirnya adalah karya Abd Jabbar, dan dalam Ushul Arabnya adalah al-Kasysyafnya Zamakhsari.

Maqashid dalam pandangan al-Syathibi

Maqashid al-syar'i, *maqashid al-syari'ah* dan *al-maqashid al-syar'iyyah* mempunyai konotasi makna yang sama karena istilah-istilah itu terbentuk dari dua unsur, yakni *maqashid* dan *syari'ah*, dengan berbagai variasinya. Kata *maqashid* adalah bentuk prural dari kata *maqsid* yang berasal dari kata kerja *qashada*, yang

berarti memaksudkan, atau menuju sesuatu (Ma'luf, 1986: 632; Warson, 1984: 1208). Maka dari situ *maqashid* adalah obyek sasaran dari suatu tindakan, sedangkan kata *syari'ah* adalah kebiasaan atau sunnah (Ma'luf, 1986, 382; Warson, 1984: 762). Kata ini sudah menjadi bagian dari bahasa Indonesia. Pada awalnya kata *syari'ah* sebagai dimaksudkan tuntunan dari Allah kepada Rasulnya, sebagaimana disebutkan dalam QS. Al-Syuro [42];13 dan QS. Al-Jatsiyah [45];18 (Fazlurrahman, 1979: 108). Dalam pandangan ahli fiqh hal itu mengalami penyempitan makna, bagi merek *syari'ah* merupakan bagian tertentu dalam ajaran Islam yang mempunyai sangkut paut dengan salah satu tema khusus dalam al-Qur'an yang secara sederhana adalah tiga hal: aqidah, akhlaq, dan *syari'ah*. Dalam kaitan ini akhirnya definisi *syariah* sebagai hukum syara yang berkaitan dengan amal perbuatan lahir mukallaf (muslim yang layak menerima beban kewajiban) (Khalaf, 1977: 22-27; al-Zuhaily, 1986, I: 438).

Sungguhpun al-Syathibi dianggap sebagai “*Syaikh al-Maqashid*”, tokoh utama teori tujuan hukum, akan tetapi sayang sekali ia tidak memberikan pengertian sedikitpun mengenai tujuan hukum. Barang kali ia menganggap hal ini sudah cukup jelas, apalagi salah satu bagian dari bukunya, *al-Muwaffaqat*, secara khusus membicarakan tujuan hukum dengan menyatakan, “Bagi orang yang membaca kitab ini tidak boleh melihat dengan kaca mata pemula dan penegah, akan tetapi hendaknya ia memperkaya diri dengan ilmu *syari'ah* baik *ushul* maupun *furu'* dan serta *ma'qul* dan *manqul* dengan meninggalkan *taqlid* dan fanatisme *manzhab* (Al-Syathibi, t.th, I: 87).

Dari ungkapan di atas, dengan menyitir pendapat dengan Ibnu Asyur, ia menyatakan tujuan hukum itu ada dua, yaitu khusus dan umum. Yang umum adalah “makna-makna dan hikmah-hikmah yang diperhatikan oleh pembuat hukum, dalam semua atau sebagian besar kondisi penetapan hukum”. Termasuk dalam kategori ini antara lain memelihara ketertiban dan mendatangkan kemaslahatan, menolak kemafsadatan, menegakkan persamaan di kalangan umat manusia, menjadikan *syari'ah* berwibawa, dipatuhi dan dilaksanakan serta diciptakan umat yang solid,

aman dan tentram. Sedangkan tujuan hukum yang khusus adalah “tata cara yang dimaksudkan oleh pembuat hukum untuk merealisasikan manfaat bagi manusia untuk memelihara kemaslahatan dalam perbuatan tertentu”, misalnya jaminan kepercayaan dalam akad penggadaian, membina kerukuan rumah tangga dalam akad perkawinan, dan menghilangkan mafsadah yang berkelanjutan dalam talak (Al-Syathibi, t.th, I: 90, 94).

Jika melihat dari beberapa pengertian di atas akan terlihat benang merah yang pada akhirnya memberikan kesimpulan adanya obyek dan sasaran serta kondisi yang hendak dicapai dengan penetapan hukum, baik sasaran itu bersifat umum maupun khusus. Sedangkan dalam literatur *Ushul Fiqh* seringkali ditemukan istilah makna, hikmah dan '*illat*, di mana ketiga istilah ini sebenarnya hampir mendekati *maqashid al-syari'ah* walaupun para fuqaha sering menggunakan kata hikmah. Hikmah adalah menghilangkan kekacauan dan menolak kesewang-wenangan (Ibnu Farihun, t.th, I: 8), sedangkan '*illat* adalah sifat yang jelas dan terbatas yang menjadi sebab hukum syara' (Al-Raisuni, 1992: 8-10).

Klasifikasi Tujuan Hukum Menurut al-Syathibi

Sebagai awal pembahasan ini perlu sedikit dijelaskan premis teologis (*muqaddimah kalamiyah*) menurut al-Syathibi. Menurut al-Syathibi hukum syariah tidak lain dan tak bukan adalah untuk kemaslahatan para hamba (manusia) baik di dunia maupun di akhirat. Pendapat ini selaras dengan pandangan kalangan Mu'tazilah yang cenderung sama dengan mayoritas fuqaha mutaakhirin, dan sebaliknya bertolak belakang dengan pandangan al-Razi yang menyatakan hukum-hukum Allah tidak mempunya '*illat* sama sekali, sebagaimana perbuatan-Nya.

Ungkapan al-Syathibi yang menyatakan bahwa ketentuan-ketentuan-Nya semata-mata untuk kemaslahatan manusia. Premis ini berlaku untuk semua rincian hukum syara', bukti dari adanya premis ini adalah firman Allah “Dan kami mengutus kamu melainkan sebagai rahmat bagi semesta Allah”.

Al-Syathibi menguraikan tujuan hukum

yang secara ringkas dalam empat tujuan sebagai berikut (Al-Syathibi, t.th: 168, 128, 132, 149, 153):

1. Maksud utama syari'ah dalam penetapan hukum

Dalam tahap ini dibahas tentang kemaslahatan manusia. Al-Syathibi membagi kemaslahatan menjadi tiga bagian: *dlaruriyyah*, *hajiyyah* dan *tahsiniyyah*. Dalam tataran ini, *dlaruriyyah* adalah kepentingan agama dan dunia yang mana tanpa kehadirannya akan menimbulkan kerusakan dan cacat di dunia dan di akhirat. Sedangkan yang dimaksud dengan masalah *hajiyyah* adalah kepentingan sekunder yang berupa kepentingan-kepentingan sekunder yang dibutuhkan untuk menghilangkan kesukaran-kesukaran dalam kehidupan mukallaf dan memberikan keleluasaan. Sedangkan *tahsiniyyah* adalah kepentingan pelengkap yang berarti mengambil yang sesuai dengan apa yang terbaik dari sebuah kebiasaan dan menghindari cara-cara yang tidak disukai oleh orang-orang bijak (Al-Syathibi, t.th: 7).

Dalam masalah *dlaruriyyah* ada lima hal yang dikedepankan; yaitu masalah agama, masalah jiwa, masalah keturunan, masalah harta dan masalah intelektual. Kelima kategori ini menurut al-Syathibi adalah universal. Kewajiban hukum syar'i dapat dibagi menjadi aspek positif dan cara-cara protektif-preventif. Aspek positifnya adalah ibadah dan muamalah sedangkan aspek preventifnya adalah adanya hukuman *qishash*, *jinayah* dan lain-lain. Kepentingan primer adalah landasan dari kepentingan sekunder dan kepentingan tersier.

Ketiga tingkatan tersebut kata al-Syathibi membuat stuktur yang saling berhubungan. Dia menganalisa ada dua aspek dalam hubungan yang satu dengan yang lainnya. *Pertama*, setiap tingkatan secara terpisah menuntut adanya unsur pelengkap. *Kedua*, masing-masing terkait dengan yang lainnya. Misalnya *qishash* mempersyaratkan adanya pelengkap, yakni *tasammul*, evaluasi paralel. Namun demikian, ketertiban stuktur ini melahirkan satu kaidah penting sebagai

satu kaidah prioritas dalam mentarjih hal-hal yang bertentangan, yaitu pertimbangan unsur pelengkap tidak boleh membatalkan tujuan-tujuan asal primer. Misalnya dalam hal ini adalah salat, di mana ia memiliki syarat-syarat sebagai unsur pelengkap, yaitu bersuci, menghadap kiblat dan lain-lain. Apabila pemenuhan syarat-syarat ini berakibat menegasikan unsur-unsur primer dengan meninggalkan salat, misalnya, maka syarat-syarat itu harus dikesampingkan. Contoh lain dapat dilihat dalam masalah jual beli yang merupakan kepentingan primer, sedangkan larangan berspekulasi dan ketidakjelasan adalah unsur pelengkap. Jika peniadaan risiko adalah total disyaratkan maka akan berakibat peniadaan total transaksi jual beli, dengan demikian jual beli harus tetap dipertahankan dengan sedapat mungkin meminimalisasi risiko.

Hubungan yang terjadi antara tiga tingkatan tersebut adalah sama dengan hubungan kepentingan pelengkap dengan tujuan asal hukum. Dengan demikian, kepentingan pelengkap merupakan unsur penyempurna bagi kepentingan sekunder. Sedangkan kepentingan sekunder menjadi pelengkap dan penopang kepentingan primer. Dengan landasan tersebut, al-Syathibi dapat merumuskan lima ketentuan; *pertama*, kepentingan primer merupakan asal dan dasar dari kepentingan lain. *Kedua*, kerusakan kepentingan primer adalah kerusakan pada kepentingan yang lain dalam level mutlak. *Ketiga*, sebaliknya kerusakan kepentingan yang lain tidak harus berarti merusak kepentingan primer. *Keempat*, dalam kasus tertentu kerusakan pada kepentingan pelengkap bisa berakibat rusaknya kepentingan primer. Dan *kelima*, perlindungan atas kepentingan sekunder dan pelengkap harus dilakukan untuk mencapai kepentingan primer.

2. Maksud syari'ah dalam melembagakan hukum agar bisa dipahami

Aspek ini merupakan pembahasan yang ringkas karena hanya terdiri dari lima

masalah yang pada intinya bisa dikembalikan dalam dua masalah besar; *pertama*, syari'ah ini berbahasa Arab; *kedua*, bahwasanya ketentuan-ketentuan syari'ah itu *ummiyah* (Al-Syathibi, t.th: 11-12, 49-53). Hubungan antara kedua pembahasan ini adalah bahwa keduanya merupakan pintu masuk yang digunakan untuk mengetahui tujuan-tujuan hukum. Dan karena al-Qur'an adalah berbahasa Arab karena diturunkan dengan bahasa Arab, hendaknya manusia yang ingin mengetahui tentang tujuan hukum harus menguasai bahasa Arab.

Al-Syathibi juga menyatakan alasan syari'ah harus *ummiyah* karena orang Arab juga *ummiyah*. *Ummi* dalam pandangan orang Arab adalah bahwa orang Arab tidak mengetahui pandangan tentang pengetahuan kuno Yunani misalnya. Walaupun demikian ketika melakukan ijtihad perlu menggandeng orang-orang yang mahir dalam bidang segala ilmu, jadi lebih kepada *ijtihad jama'i*. Pertimbangan ini melihat bahwa tidak benar seseorang itu menuntut lebih dari apa yang dipahami oleh orang-orang *ummi*. Pertimbangan ini juga akan menuntut bahwa kewajiban maupun perbuatan harus dalam kapasitas intelektual seorang *ummi*. Dan ketika sebuah kapasitas itu diterapkan kepada yang bukan kaumnya hal itu tidak adil, misalnya dalam hal sholat bagi kalangan umum menggunakan kriteria yang bersifat praktis berupa terbit dan terbenamnya matahari dari pada astronomi walaupun astronomi juga harus di pelajari oleh orang yang mampu.

3. Maksud syari'ah dalam melembagakan hukum sebagai beban kewajiban

Dalam aspek ini al-Syathibi menyatakan bahwa tujuan hukum adalah *taklif* sedangkan batas-batas wilayah *taklif* adalah yang dimaksudkan dan yang tidak. Ada dua belas pembahasan dalam wilayah ini. *Pertama* adalah *taklif* dalam sesuatu yang tidak pernah mungkin dapat dilakukan. *Kedua*, *taklif* yang ditetapkan pada sesuatu yang mengandung kesulitan. Unsur yang pertama sangat mustahil dapat ditemukan

dalam syari'ah, karena pada dasarnya *taklif* itu selalu mempersyaratkan kemampuan mukallaf dalam melaksanakannya. Bilamana ada *taklif* yang ada di luar kemampuan manusia maka hal itu hakikatnya merupakan perintah dengan sebab-sebab yang mendahului atau akibat-akibat yang menyertainya.

Namun demikian, kesulitan yang timbul akibat dari *taklif* bukanlah tujuan syari'ah. Ada banyak sekali *hujjah* yang menjadi landasan pendapat ini dalam al-Qur'an dan hadis yang secara eksplisit menegaskan maksud syari'a untuk mamaksakan suatu kesulitan. Adanya *rukhsah* yang dikenalkan dalam syara' ini adalah bukti adanya konsesi untuk menyingkirkan kesulitan. Selain itu *ijma'* juga menetapkan bahwa syari'ah sama sekali tidak bermaksud menjadikan perbuatan-perbuatan yang sulit menjadi sebuah kewajiban. Walaupun demikian bahwa sebuah kewajiban itupun juga tidak akan terlepas dari kesulitan-kesulitan. Dan kesulitan-kesulitan dalam sebuah kewajiban itu ada dua. *Pertama* adalah *idlthirari*, yakni kesulitan yang merupakan konsekuensi logis dan tidak bisa dihindari dari suatu perbuatan tertentu. Sedangkan yang kedua adalah *khariji*, yakni kesulitan yang menimpa mukallaf tanpa memiliki hubungan apapun dengan kewajiban.

Kesulitan yang bersifat inheren adalah kesulitan yang pertama karena kesulitan ini adalah yang disebabkan oleh seseorang dalam memenuhi dan mencukupi kebutuhan hidupnya. Begitu pula kewajiban pasti mengandung suatu kesulitan, hanya saja kesulitan itu lumrah dan wajar. Sedangkan kesulitan yang bersifat *khariji* adalah kesulitan yang bukan akibat dari perbuatannya, akan tetapi dia bisa berpengaruh terhadap kewajiban tersebut. Tujuan syari' bukan kesulitan akan tetapi kemaslahatan bagi mukallaf, yang terdapat dalam kewajiban. Dari sini akan muncul sebuah kaidah bahwa kesulitan tidak boleh menjadi tujuan mukallaf untuk mendapatkan pahala yang besar. Alasannya karena, *pertama*, bahwa kriteria pahala itu itu terletak pada perbuatan bukan pada

kesulitan. *Kedua*, ada ketentuan perbuatan itu tergantung pada niat, maka dari itu niat mukallaf harus selaras dengan niat syari'ah. Dan karena syari' itu tidak menghendaki kesulitan, maka mencari kesulitan dalam hal ini berarti melanggar syari' atau maksud syari', dan pelanggaran ini tidak bisa mendatangkan pahala.

Syari'ah menginginkan kemudahan. Menurut al-Syathibi hal ini dikarenakan ada dua hal; pertama supaya tidak bosan dan benci kepada ibadah, dan kedua adalah untuk menjaga keseimbangan dalam memenuhi tugas-tugas kewajiban secara keseluruhan. Intinya, mukallaf dapat melaksanakan semua kewajiban secara berkelanjutan tanpa mementingkan yang satu dengan meninggalkan yang lain, lantaran syari'ah memiliki sifat dasar yang moderat dan tidak ekstrim.

4. Maksud syari'ah dalam memasukkan mukallaf di bawah perintah taklif

Al-Syathibi memberikan porsi yang sangat besar dalam berbagai persoalan yang menyangkut masalah ini, karena persoalan ini hampir menyamai tiga macam tujuan syari'ah yang pertama. Hal ini dapat dilihat dalam bab masalah yang kesembilan sampai ke enam belas. Sungguhpun demikian, poin terpenting dalam pembahasan ini adalah tujuan syar'i memasukkan mukallaf dalam kewajiban hukum syari'ah bahwa bagaimanapun semuanya harus patuh kepada hukum-hukum syari'ah.

Adapun tujuannya adalah mengeluarkan mukallaf dari dorongan (semata-mata) hawa nafsunya sehingga ia bisa menjadi hamba Allah secara sukarela, sebagaimana dia hamba Allah secara pasti. Untuk membuktikan poin itu al-Syathibi mengungkapkan argumen dari Qur'an dan sunnah Nabi dimana mengikuti hawa nafsu secara meyakinkan dinilai tercela. Dia berpendapat bahwa pengalaman manusia dalam masyarakat menceritakan pada kita bahwa *mashalih*, baik mengenai masalah keagamaan maupun duniawi, tidak bisa dicapai dengan cara mengikuti hawa nafsu dan motif-motif egois. Syari'ah

menurut al-Syathibi, bermaksud mencapai masalah, bukan merealisasi hawa nafsu.

Dari pembahasan di atas maka akan ada satu kaidah besar yang dapat dihasilkan "bahwasanya setiap amal yang dituntun oleh hawa nafsu, tanpa memperhatikan perintah, nahi, serta pilihan syar'i, secara mutlak dihukumi batal". Jika ada percampuran maka dipilih yang paling dominan sebagai penetapan hukumnya. Hal ini dilandasi kaedah "mengikuti hawa nafsu merupakan jalan menuju perbuatan tercela sekalipun berada dalam perbuatan yang terpuji".

Jika sebuah perbuatan sudah mencapai tujuan syar'i maka kesesuaiannya itu ada dua kemungkinan; apakah mengikuti tujuan *ashal* (*maqashid ashliyah*), ataukah tujuan sekunder (*maqashid tabi'ah*). Tujuan utama adalah tidak memberi tempat bagi keuntungan pribadi mukallaf. Yang termasuk dalam tujuan *ashal* adalah kelompok atau kewajiban-kewajiban yang bersifat universal yang terdiri dari lima kepentingan masalah yang *dlaruri*. Tujuan *ashal* ini tidak memberi tempat bagi keuntungan pribadi mukallaf karena ia harus memelihara eksistensinya, suka atau tidak suka. Hal ini adalah usaha memelihara lima prinsip universal yang tidak bergantung atas kemauan mukallaf.

Sedangkan tujuan sekunder adalah tujuan yang menyediakan keuntungan pribadi bagi mukallaf. Dari sini mukallaf bisa menentukan tuntutan alamiah (*syahwat*) dan kesenangan yang juga dimaksudkan untuk dipuaskan. Al-Syathibi mempunyai argumen dalam memahami mekanisme ini. Menurutnya, tujuan yang ada kaitannya dengan masalah pribadi adalah tujuan berbasis *maqasid tabi'ah*, sedangkan tujuan berbasis *ashal* adalah *maqasid ashliyah*. Dan jika tujuan *ashliyah* sebagai tujuan pertama dan itu juga ada kepentingan pribadi maka tujuan *tabi'ah*nya menempati pada posisi yang kedua.

Menegakkan kehidupan dengan cara *hifz nasl* (keturunan) adalah contoh tujuan *ashliyah*, sedangkan tujuan *tabi'ah*nya adalah makan makanan yang enak,

memakai pakaian yang bagus, memiliki kendaraan yang baik, menikahi sitri yang cantik. Itu termasuk dalam kategori memelihara kehidupan yang tergolong tujuan tabi'ah.

Maqashid al-syari'ah sebagai Metodologi

Berangkat dari firman Allah “dan janganlah kamu mengikuti apa yang tidak mempunyai pengetahuan tentangnya (QS. Al-Isra' [17]: 36),” maka segala keputusan dan pernyataan harus berdasarkan pengetahuan (*al-'ilm*). Apabila ini berlaku dalam hal-hal keduniawian maka ia lebih berlaku lagi dalam masalah-masalah keagamaan, karena agama sebagai ajaran, bukan objek spekulasi dan dugaan-dugaan. Ini setidaknya konsep idealnya.

Urgensi kemaslahatan menjadi titik penting dalam semua hukum Islam, baik hukum-hukum yang berdasarkan wahyu, ataupun hukum yang bukan berdasarkan wahyu, walaupun penekanan dari masing-masing tersebut berbeda. Hal ini sebagaimana dikatakan Said Ramadhan al-Buthi yang antara lain: *Pertama*, pengaruh kemaslahat Hukum Islam tidak terbatas di dunia, tetapi juga memberi pengaruh pada kehidupan akhirat. Hal ini disebabkan oleh karena syari'at Islam itu sendiri diciptakan untuk kebahagiaan dunia dan akhirat. *Kedua*, kemaslahatan yang dikandung oleh hukum Islam tidak saja berdimensi materi (*maddi*) akan tetapi juga berdimensi immateri terhadap manusia. *Ketiga*, hukum Islam sendiri memandang kemaslahatan agama merupakan dasar-dasar dari kemaslahatan hal-hal lain. Artinya apabila terjadi pertentangan antara kemaslahatan maka kemaslahatan tertinggi yang menjadi titik acuan (Al-Syathibi, t.th: 45-59).

Berkaitan dengan maslahat dalam konteks dunia dan akhirat, Izzudin bin Abd al-Salam dalam karyanya yang berjudul *Qawaid al-Ahkam* menyatakan, “Kemaslahatan itu untuk *duani dan akhirat*, apabila kemaslahatan itu *sima*, maka rusaklah urusan dunia dan akhirat, apabila kemafsadatan muncul maka hancurlah penghuninya.”

Al-Syathibi juga mengatakan kemaslahatan yang harus di wujudkan dan kemafsadatan yang harus dihapuskan, maka

harus diarahkan pada tegaknya kehidupan duani akhirat. Hal ini menggambarkan kemaslahat-kemaslahatan yang harus ditimbulkan adalah kemaslahatan berbasis substansial.

Dalam pemikiran hukum Islam kemaslahatan yang berbasis ke dalam *maqashid syari'ah* adalah; *pertama*, maslahat yang legalitasnya berdasarkan tujuan dari suatu *nash*, *nash* itu sendiri dalam bentuk '*illat*, menyebut sesuatu itu dianggap sebagai sebuah maslahat dan ini disebut *maslahah mu'tabarah*. *Kedua*, maslahah yang di tolak oleh *al-syari'*. Artinya sesuatu yang dilihat oleh manusia sebagai sebuah kemaslahatan tetapi *al-syari'* membatalkannya atau menafikan legalitas maslahah tersebut berdasarkan *nash* (Al-Syathibi, t.th: 18). *Ketiga*, maslahah yang tidak di tunjuk oleh *nash* baik secara keterbelakuan atau legalitasnya, karenanya sering disebut maslahah *mursalah*. Kajian ini menjadi titik ijtihadi yang dapat digunakan oleh kalangan mujtahid dalam mengambil keputusan hukum. Basis dari legalitas ini adalah *maqashid al-nash*, bahwa ketetapan hukum ini bertujuan untuk melindungi agama (*hifz al-din*) dan melindungi manusia (*hifz al-nasl*) dan *maqashid* yang lainnya.

Cara untuk mengetahui kedudukan *maslahah mursalah* yang berjiwa *maqasid al-syar'iyyah* adalah dengan cara mendekatkan *maslahah mursalah* pada titik *maqashid* sehingga akan terdapat titik temu landasan hukum berbasis maslahat yang tidak menyalahi *nash*. Upaya ini juga untuk menjaga syara' dan ini menjadi hujjah yang kuat. Oleh karena itu mengaitkan *maslahah mursalah* dengan *maqasid al-syari'ah* itu tepat sekali. Hal ini juga direkomendasikan oleh Abu Zahra bahwa kemaslahatan harus sesuai dengan maksud-maksud pembuat hukum (*syari'*) secara umum (Abu Zahrah, t.th: 221).

Kesimpulan

Maqashid al-syari'ah menurut al-Syathibi adalah tujuan-tujuan disyariatkannya hukum Islam yang berintikan kemaslahatan umat manusia di dunia dan di akhirat. Setiap dari syari'at yang Allah tentukan dipastikan adanya *maqashid-maqashid* yang terkandung di dalamnya.

Maqashid al-syari'ah dibagi menjadi tiga tingkatan; pertama, *maqashid al-dlaruriyyah*, yaitu pensyariatan hukum untuk memenuhi lima dasar pokok dalam kehidupan manusia, yakni agama, manusia, akal, harta, serta keturunan; kedua, *maqashid hajiyyah*, yaitu usaha manusia untuk memenuhi kemudahan hidup, untuk memenuhi lima unsur pokok tadi, dan; ketiga, *maqashid tahsiniyyah*, yaitu unsur-unsur keinginan manusia untuk mencapai kehidupan terbaik dalam hidupnya dalam mendukung lima unsur pokok yang diatas.

DAFTAR PUSTAKA

- Amin, Ahmad, 1975, *Fajr al-Islam*, Kairo: Maktabah al-Nahdliyah al-Misriyyah.
- al-Buthi, Muhammad Said, 1989, *Dawabit al-Maslahah*, Beirut: Muassasah ar-Risalah.
- Ibnu Farihun, t.th, *Tabshirah al-Hukum*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
- Ibnu Rusyd, t.th, *Bidayah al-Mujtahid*, Beirut: Dar al-Fikr
- Ma'luf, Muhammad, 1930, *Syajarat al-Nur al-Zakiyah*, Kairo: Salafiyyah.
- Al-Raisuni, Ahmad, 1992, *Nazariyyah al-Maqashid*, Riyadh: Dar al-Alamiyyah li al-Kitab al-Islami.
- _____, t.th, *Tafsir al-Manar*, Beirut: Dar Kutub al-Ilmiyah.
- Al-Shabuni, Ali, t.th, *Tafsir Ayat al-Ahkam*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
- Al-Syatiby, t.th, *al-Muwaffaqqat*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
- Syihab, M. Quraish, 2007, *Rasionalitas al-Qur'an Studi Kritis Atas Tafsir al-Manar*, Tangerang: Lentera Hati.
- Al-Timbuki, Ahmad Baba, t.th, *Nail al-Ibtihaj*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.