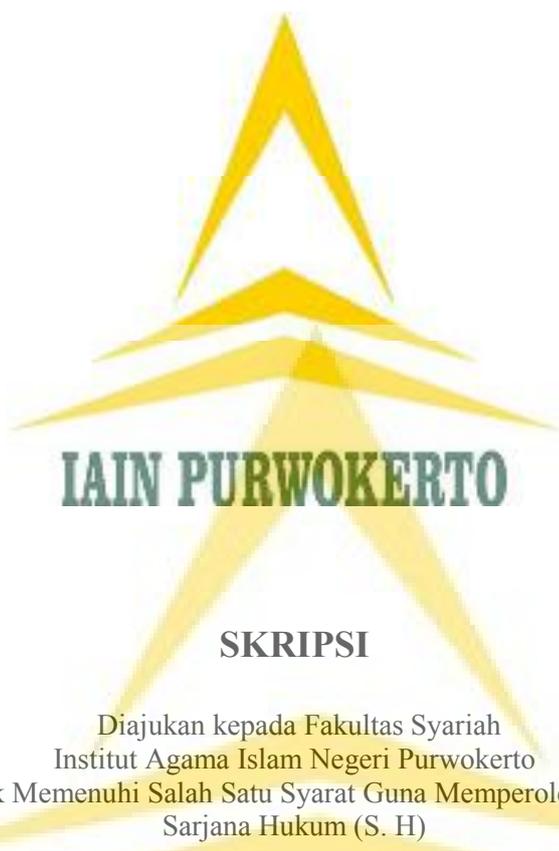


**KONSEP MASLAHAT SEBAGAI *MAQĀṢID AL-SYARĪ'AH*
MENURUT IMAM AL-SYATIBI (1330 M) DAN JASSER AUDA
(1966 M)**



IAIN PURWOKERTO

SKRIPSI

Diajukan kepada Fakultas Syariah
Institut Agama Islam Negeri Purwokerto
Untuk Memenuhi Salah Satu Syarat Guna Memperoleh Gelar
Sarjana Hukum (S. H)

Oleh:

SITI NI'MATUS SHOLIKHAH NOOR FITRIANA
NIM. 1522301041

IAIN PURWOKERTO

**PROGRAM STUDI HUKUM EKONOMI SYARI'AH
JURUSAN HUKUM EKONOMI SYARI'AH
FAKULTAS SYARI'AH
INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI
PURWOKERTO**

2019

PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini :

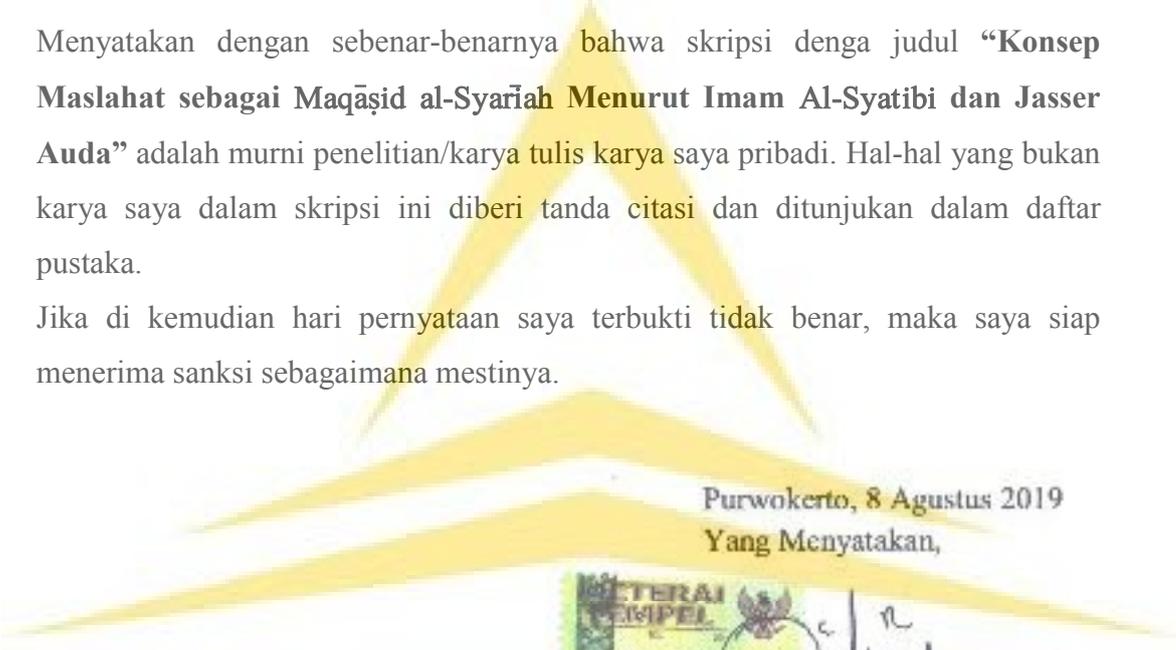
Nama : Siti Ni'matus Sholikhah Noor Fitriana
NIM : 1522301041
Jenjang : S-1
Program Studi : Hukum Ekonomi Syari'ah
Jurusan : Muamalah
Fakultas : Syari'ah

Menyatakan dengan sebenar-benarnya bahwa skripsi dengan judul **“Konsep Maslahat sebagai Maqāṣid al-Syari’ah Menurut Imam Al-Syatibi dan Jasser Auda”** adalah murni penelitian/karya tulis karya saya pribadi. Hal-hal yang bukan karya saya dalam skripsi ini diberi tanda citasi dan ditunjukkan dalam daftar pustaka.

Jika di kemudian hari pernyataan saya terbukti tidak benar, maka saya siap menerima sanksi sebagaimana mestinya.

Purwokerto, 8 Agustus 2019

Yang Menyatakan,



IAIN PURWOKERTO

Siti Ni'matus Sholikhah N.F
NIM. 1522301041

PENGESAHAN

Skripsi berjudul:

KONSEP MASLAHAT SEBAGAI *MAQĀSĪD AL-SYARĪ'AH* MENURUT IMAM AL-SYATIBI (1330 M) DAN JASSER AUDA (1966 M)

Yang disusun oleh Siti Ni'matus Sholikhah Noor Fitriana (NIM. 1522301041) Program Studi Hukum Ekonomi Syariah Fakultas Syari'ah Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Purwokerto, telah diujikan pada tanggal 16 Agustus 2019 dan dinyatakan telah memenuhi syarat untuk memperoleh gelar **Sarjana Hukum (S.H.)** oleh Sidang Dewan Penguji Skripsi.

Ketua Sidang/ Penguji I



Dr. H. Syufa'at, M.Ag.
NIP. 19630910 199203 1 005

Sekretaris Sidang/ Penguji II



Agus Sunaryo, S.H.I., M.S.I.
NIP. 19790428 200901 1 006

Pembimbing/ Penguji III



Dr. H. Ridwan, M.Ag.
NIP. 19720105 200003 1 003

IAIN PURWOKERTO

Purwokerto, 12 September 2019

Dekan Fakultas Syari'ah



Dr. Supani, S.Ag., M.A.
NIP. 19700705 200312 1 001

NOTA DINAS PEMBIMBING

Lamp : 4 (empat) eksemplar
Hal : Pengajuan Skripsi
Siti Ni'matus Sholikhah Noor Fitriana

Kepada Yth.
Dekan Fakultas Syari'ah
IAIN Purwokerto
Di
Purwokerto

Assalamualaikum Wr. Wb.

Setelah kami arahkan, telaah, serta mengadakan koreksi dan perbaikan seperlunya, maka bersama surat ini kami kirimkan naskah skripsi milik :

Nama : Siti Ni'matus Sholikhah Noor Fitriana
NIM : 1522301041
Program Studi : Hukum Ekonomi Syari'ah
Jurusan : Muamalah
Fakultas : Syari'ah
Judul : Konsep Maslahat sebagai Maqāṣid al-Syarīah
Menurut Imam Al-Syatibi dan Jasser Auda

Dengan ini kami memohon agar skripsi mahasiswa tersebut dapat diuji munaqosyahkan. Atas perhatian dan kerjasama Bapak, kami ucapkan terimakasih.

Wassalamualaikum. Wr. Wb.

IAIN PURWOKERTO

Purwokerto, 8 Juni 2019
Pembimbing,


Dr. H. Ridwan, M.Ag.
NIP. 197240805 199803 1 004

KONSEP MASLAHAT SEBAGAI *MAQĀSĪD AL-SYARĪ'AH* MENURUT IMAM AL-SYATIBI (1330 M) DAN JASSER AUDA (1966 M)

Siti Ni'matus Sholikhah Noor Fitriana
NIM. 1522301041

Abstrak

Al-Syatibi merupakan ulama klasik yang banyak berbicara tentang *maqāṣid al-syarī'ah*. Di sisi lain, Jasser Auda merupakan pemikir Islam kontemporer yang fokus dalam kajian *maqāṣid al-syarī'ah* merupakan daya tarik tersendiri bagi penulis untuk mengetahui lebih dalam terkait pemikiran dua tokoh yang jauh berbeda generasi dan memiliki *concern* di bidang hukum Islam. Kajian ilmu usul fikih yang termasuk di dalamnya *maqāṣid al-syarī'ah* merupakan salah satu metode pembentukan hukum Islam yang harus selalu diperbaharui agar produk hukum yang dihasilkan dapat menjawab persoalan masyarakat modern. Pemikiran cendekiawan Muslim al-Syatibi dan Jasser Auda menawarkan paradigma yang khas khususnya dalam memandang dalil-dalil *naṣ* sebagai sumber pertama dan utama hukum Islam.

Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif berupa *library research* yang berupaya untuk mengungkap secara sistematis pemikiran al-Syatibi dan Jasser Auda dalam menggunakan pertimbangan-pertimbangan masalah sebagai *maqāṣid al-syarī'ah* dalam menentukan lahirnya keputusan hukum. Dalam menganalisis data penelitian, penulis menggunakan metode *content analysis* dan komparatif. Penelitian ini menggunakan data primer berupa *al-Muwāffaqat* karya Imam al-Syatibi dan buku karya Jasser Auda *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*. Data sekunder penulis dapatkan dari berbagai literatur, baik buku, jurnal dan internet yang berkaitan dengan masalah, *maqāṣid al-syarī'ah*, dan Imam al-Syatibi serta Jasser Auda.

Penelitian ini menunjukkan adanya sebuah pergeseran pemikiran tentang *maqāṣid al-syarī'ah*. Menurut al-Syatibi ada 3 (tiga) tingkatan kemaslahatan; *al-ḍarūriyyāt*, *al-ḥajīyyāt*, dan *al-taḥsīniyyāt*, yang mana susunan ketiganya bersifat hierarki prioritas. Sedangkan menurut Jasser Auda pembagian masalah adalah *al-'āmmāh*, *al-khāṣṣah* dan *al-'juz'īyyah*, dengan konsep *interrelated hierarchy* yang berarti ketiga masalah tersebut dilihat sebagai sebuah kesatuan yang saling berkaitan. Adapun lima masalah paling dasar dalam agama (*uṣūl al-khamsah*) menurut al-Syātibī adalah menjaga agama, nyawa, keturunan, hak milik, dan akal. Sedangkan menurut Auda *uṣūl al-khamsah* harus diperluas maknanya bukan hanya *protection* (perlindungan) dan *preservation* (penjagaan/pelestarian), melainkan lebih kepada *development* (pengembangan) dan *right* (hak asasi manusia).

Kata kunci : Masalah, *maqāṣid al-syarī'ah*, Imam al-Syatibi, Jasser Auda

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Transliterasi kata-kata Arab yang dipakai dalam penyusunan skripsi ini berpedoman pada Surat Keputusan Bersama antara Menteri Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan R.I. Nomor 158/ 1987 dan Nomor 0543b/U/1987.

Konsonan Tunggal

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
ا	alif	tidak dilambangkan	tidak dilambangkan
ب	ba'	b	be
ت	ta'	t	te
ث	ṣa	ṣ	es (dengan titik di atas)
ج	jim	j	je
ح	ḥa	ḥ	ha (dengan titik di bawah)
خ	kha'	kh	ka dan ha
د	dal	d	de
ذ	ḏal	ḏ	zet (dengan titik di atas)
ر	ra'	r	er
ز	zai	z	zet
س	Sin	s	es
ش	syin	sy	es dan ye
ص	ṣad	ṣ	es (dengan titik di bawah)
ض	ḏad	ḏ	de (dengan titik di bawah)
ط	ṭa'	ṭ	te (dengan titik di

			bawah)
ظ	za'	z	zet (dengan titik di bawah)
ع	'ain	'	koma terbalik ke atas
غ	gain	g	ge
ف	fa'	f	ef
ق	qaf	q	qi
ك	kaf	k	ka
ل	lam	l	'el
م	mim	m	'em
ن	nun	n	'en
و	waw	w	we
هـ	ha'	h	ha
ء	hamzah	'	apostrof
ي	ya'	y	ye

Konsonan Rangkap karena Syaddah ditulis rangkap

مُتَعَدِّدَةٌ	Ditulis	<i>muta'addidah</i>
مَشَقَّةٌ	Ditulis	<i>masyaqqah</i>

Ta'marbūḥah diakhir kata bila dimatikan tulis h

المُحَافَظَةُ	Ditulis	<i>al-muḥāfaḍatu</i>
العَقْلِيَّةُ	Ditulis	<i>al-'aqliyyah</i>

Vokal Pendek yang berurutan dalam satu kata dipisahkan dengan apostrof

أَنتُمْ	ditulis	<i>a'antum</i>
أَعَدَّتْ	ditulis	<i>u'iddat</i>
لَعْنٌ شَكَرْتُمْ	ditulis	<i>la'in syakartum</i>

Kata Sandang Alif + Lam

a. Bila diikuti huruf *Qomariyyah*

الْقُرْآنُ	ditulis	<i>al-Qur'ān</i>
الْخَلْقِ	ditulis	<i>al-khalqi</i>

b. Bila diikuti huruf *Syamsiyyah* ditulis dengan menggunakan huruf Syamsiyyah yang mengikutinya, serta menghilangkannya *l (el)*nya

السَّبَبِ	ditulis	<i>as-Sababi</i>
الصَّلَاةِ	ditulis	<i>aṣ-Ṣalāta</i>

Penulisan kata-kata dalam rangkaian kalimat

Ditulis menurut bunyi atau pengucapannya

إِنَّمَا الْخَمْرُ	ditulis	<i>Innamā al-Khamru</i>
مَقْصُودِ الشَّرْعِ	ditulis	<i>Maqṣūdi asy-syar'i</i>

IAIN PURWOKERTO

MOTTO

المُحَافَظَةُ عَلَى الْقَدِيمِ الصَّالِحِ وَالْأَخْذُ بِالْجَدِيدِ الْأَصْلِحِ



PERSEMBAHAN

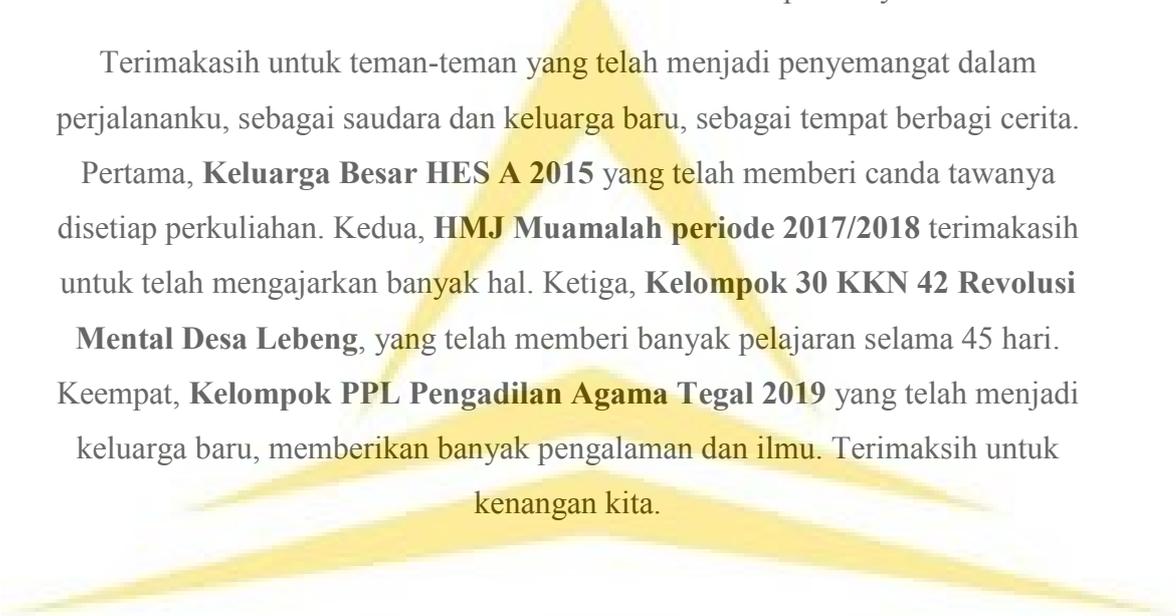
Puji syukur terhadap Allah SWT yang telah memberikan kemudahan dan hikmah dalam penyelesaian tugas akhir ini.

Terimakasih kepada kedua orang tua saya sebagai sebenar-benarnya pahlawan tanpa tanda jasa, dan tempat paling nyaman untuk pulang (**Bapak Santoso dan Ibu Sriyatun**).

Terimakasih kepada guru-guru ataupun para dosen sebagai orang tua kedua saya atas ilmu dan pengalamannya, khususnya **Bapak Dr. H. Ridwan., M.Ag.** yang selalu sabar memberikan kritik dan saran kepada saya.

Terimakasih untuk teman-teman yang telah menjadi penyemangat dalam perjalananku, sebagai saudara dan keluarga baru, sebagai tempat berbagi cerita.

Pertama, **Keluarga Besar HES A 2015** yang telah memberi canda tawanya disetiap perkuliahan. Kedua, **HMJ Muamalah periode 2017/2018** terimakasih untuk telah mengajarkan banyak hal. Ketiga, **Kelompok 30 KKN 42 Revolusi Mental Desa Lebeng**, yang telah memberi banyak pelajaran selama 45 hari. Keempat, **Kelompok PPL Pengadilan Agama Tegal 2019** yang telah menjadi keluarga baru, memberikan banyak pengalaman dan ilmu. Terimakasih untuk kenangan kita.



IAIN PURWOKERTO

KATA PENGANTAR

Puja dan puji syukur penulis panjatkan ke hadirat Allah, Dzat yang dengan izin-Nya kita bisa memperoleh ilmu pengetahuan. Sholawat serta salam tak lupa penulis haturkan kepada Nabi Agung Muhammad Saw, utusan Allah yang telah memberikan suri-tauladan yang baik kepada seluruh umat manusia.

Sripsi dengan judul “Konsep Maslahat sebagai Maqāṣid Syarīah Menurut Imam Al-Syāṭibī dan Jasser Auda” merupakan sebuah karya ilmiah yang penulis buat dari berbagai sumber serta dengan dukungan dari banyak pihak. Oleh karena itu, ucapan terimakasih yang sebesar-besarnya penulis haturkan kepada :

1. Dr. Moh. Roqib, M.Ag, selaku rektor IAIN Purwokerto.
2. Dr. Supani, M. A. Dekan Fakultas Syari’ah IAIN Purwokerto.
3. Agus Sunaryo, S.H.I, M.S.I. Ketua Program Studi Hukum Ekonomi Syari’ah. Terimakasih atas motivasinya dalam proses penulis menimba ilmu.
4. Seluruh dosen serta karyawan IAIN Purwokerto yang sudah memberi kemudahan penulis dalam menuntut ilmu di IAIN Purwokerto.
5. Dr. H. Ridwan, M.Ag. selaku pembimbing. Terimakasih atas ilmu, waktu, serta bimbingan yang diberikan dalam penyusunan skripsi ini.
6. Orang tua saya, Santoso dan Sriyatun. Terimakasih atas segala dukungan, motivasi dan kasih sayang yang telah diberikan.
7. Demisioner HMJ-Muamalah Periode 2017/2018. Terimakasih untuk pengalaman dan kenangan selama kebersamaan kita.
8. Keluarga besar HES A angkatan 2015. Terimakasih atas segala motivasi dan pengalamannya di dalam penulis menuntut ilmu di IAIN Purwokerto.

9. Teman-teman Kelompok 30 KKN 42 Revolusi Mental Desa Lebeng dan Kelompok PPL Pengadilan Agama Tegal.

Ucapan terimakasih penulis tidak cukup untuk membalas segala kebaikan yang telah diberikan untuk penulis. Namun, semoga Allah lah yang akan memberi balasan kelak, dengan balasan yang lebih baik.

Peneliti menyadari bahwa skripsi ini masih memiliki banyak kekurangan. Namun, penulis berharap semoga skripsi ini dapat memberi pengetahuan bagi pembaca, dan dijadikan bahan rujukan pada penelitian-penelitian lainnya. Kritik dan saran selalu penulis nantikan agar pada penulisan karya-karya ilmiah selanjutnya, penulis bisa membuatnya dengan lebih baik.

Demikian seuntai kata yang penulis sampaikan. Terimakasih atas perhatiannya. Kurang dan lebihnya mohon maaf. Semoga kita semua termasuk umat yang mendapat keberkahan oleh Allah. Swt. Amin.

Purwokerto, 8 Juni 2019

Yang Menyatakan,



Siti Ni'matus Solikhah N.F.
NIM. 1522301041

IAIN PURWOKERTO

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL.....	i
HALAMAN PERNYATAAN KEASLIAN	ii
HALAMAN PENGESAHAN.....	iii
HALAMAN NOTA DINAS PEMBIMBING	iv
ABSTRAK	v
PEDOMAN TRANSLITERASI	vi
HALAMAN MOTTO	x
HALAMAN PERSEMBAHAN	xi
KATA PENGANTAR	xii
DAFTAR ISI.....	xiv
DAFTAR LAMPIRAN.....	xvi
BAB I PENDAHULUAN.....	1
A. Latar Belakang Masalah.....	1
B. Rumusan Masalah	8
C. Tujuan Penelitian	8
D. Manfaat Penelitian	8
E. Kajian Pustaka.....	9
F. Kerangka Teori	11
G. Metode Penelitian.....	17
H. Sistematika Pembahasan	21
BAB II KONSEP MASLAHAT SEBAGAI MAQĀSĪD AL- SYARĪ'AH	23
A. Pengertian, Dasar Hukum dan Sejarah Perkembangan Maslahat	23
1. Pengertian Maslahat	23
2. Dasar Hukum Maslahat	26
3. Sejarah Perkembangan Maslahat	29
B. Bentuk dan Kriteria Maslahat	36
C. Maslahat Sebagai <i>Maqāṣid al-Syarī'ah</i>	45

D. Peran dan Posisi Maslahat dalam Penetapan Hukum Islam	49
BAB III BIOGRAFI IMAM AL-SYATIBI DAN JASSER ‘AUDA	56
A. Biografi Imam al-Syatibi	56
1. Riwayat Hidup Imam al-Syatibi	56
2. Karya-karya Imam al-Syatibi	63
3. Corak Pemikiran Imam al-Syatibi	66
B. Biografi Jasser Auda	68
1. Riwayat Hidup Jasser Auda	68
2. Karya-karya Jasser Auda	73
3. Corak Pemikiran Jasser Auda	74
BAB IV KOMPARASI PEMIKIRAN IMAM AL-SYATIBI DAN JASSER AUDA TENTANG KONSEP MASLAHAT SEBAGAI MAQĀṢID AL-SYARĪ’AH.....	77
A. Pemikiran Imam al-Syatibi tentang Maslahat sebagai <i>Maqāṣid al-Syarī’ah</i>	77
B. Pemikiran Jasser Auda tentang Maslahat sebagai <i>Maqāṣid al-Syarī’ah</i>	84
C. Perbedaan dan Persamaan Pemikiran Imam al-Syatibi dan Jasser Auda tentang Maslahat sebagai <i>Maqāṣid al-Syarī’ah</i>	94
D. Kontribusi <i>Maqāṣid al-Syarī’ah</i> dalam Perkembangan Hukum Ekonomi Syariah	103
BAB V PENUTUP.....	109
A. Kesimpulan	109
B. Saran.....	109
DAFTAR PUSTAKA	xvii
LAMPIRAN-LAMPIRAN.....	xxi
DAFTAR RIWAYAT HIDUP.....	xxii

DAFTAR LAMPIRAN

Lampiran 1 Surat keterangan lulus BTA/PPI

Lampiran 2 Surat keterangan lulus seminar

Lampiran 3 Surat keterangan lulus ujian komprehensif

Lampiran 4 Surat keterangan lulus KKN

Lampiran 5 Surat keterangan lulus PPL

Lampiran 6 Surat keterangan lulus Aplikom

Lampiran 7 Surat keterangan lulus Bahasa Inggris

Lampiran 8 Surat keterangan lulus Bahasa Arab



IAIN PURWOKERTO

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Hukum Islam merupakan seperangkat aturan berdasarkan wahyu Allah dan Sunnah Rasul tentang tingkah laku manusia mukallaf yang diakui dan diyakini berlaku dan mengikat untuk semua umat yang beragama Islam.¹ Menurut pandangan para ahli usul fikih, al-Qur'an dan Sunnah Rasulullah di samping menunjukkan hukum dengan bunyi bahasanya, juga dengan menunjukkan *rūḥ al-tasyrī'* atau *maqāṣid al-syarī'ah*. Melalui *maqāṣid al-syarī'ah* inilah ayat-ayat dan hadis-hadis hukum yang secara kuantitatif sangat terbatas jumlahnya dapat dikembangkan untuk menjawab berbagai permasalahan yang secara kajian kebahasaan tidak tertampung oleh al-Qur'an dan Sunnah.²

Kajian tentang *maqāṣid al-syarī'ah* tidak lain adalah menyangkut pembahasan tentang maslahat. Pembahasan tentang maslahat ini tidak luput dari perbedaan dan perdebatan di kalangan pakar usul fikih. Perbedaan dan perdebatan ini bukan saja terlihat dari segi pemahaman tentang essensi maslahat, yaitu menyangkut pemaknaan dan bentuknya, tetapi juga terkait langsung dengan relevansinya dengan kepentingan dan hajat manusia yang terus berkembang. Tidak dapat dipungkiri bahwa

¹ Syahrul Sidiq, "Maqasid Syari'ah & Tantangan Modernitas: Sebuah Telaah Pemikiran Jasser Auda" Jurnal *Agama dan Hak Azasi Manusia*, Vol. 7, No. 1, November 2017, hlm. 141.

² Satria Effendi, *Usul Fiqh*, Jakarta : Kencana, 2005, hlm. 212.

perbedaan dan perdebatan ini semakin lebih terlihat lagi ketika terjadinya pertentangan antara maslahat dengan *naş* dan ijmak.

Para pakar usul fikih memiliki sudut pandang yang berbeda dalam menghadapi pertentangan antara maslahat dengan *naş*. Sebagaimana dijelaskan oleh Abdullah al-Kamali, pada umumnya para *uşūliyyun* berpendapat bahwa jika terjadi pertentangan antara maslahat dengan *naş*. Al-Qur'an dan Sunnah atau ijmak, maka hal yang demikian merupakan maslahat yang diragukan dan harus ditolak karena akan membawa kepada kerusakan (*al-mafsadat*). Jalan yang harus diambil adalah mendahulukan *naş* atas maslahat (*taqdīm al-naş 'ala al-maşlahat*).³

Menurut Fathi al-Daraini bahwa hukum-hukum itu tidaklah dibuat untuk hukum itu sendiri, melainkan dibuat untuk tujuan lain yakni kemaslahatan. Muhammad Abu Zahrah dalam kaitan ini menegaskan bahwa tujuan hakiki hukum Islam adalah kemaslahatan. Tak satupun hukum yang disyariatkan baik dalam al-Qur'an maupun Sunnah melainkan di dalamnya terdapat kemaslahatan.⁴ Hal senada diungkapkan oleh al-Syatibi dalam kitabnya *al-Muwāfaqat*,

IAIN PURWOKERTO الأحكام مشروعة لمصالح العباد⁵

“Hukum-hukum disyariatkan untuk kemaslahatan hamba”

³ Andi Herawati, “Maslahat Menurut Imam Malik Dan Imam Al-Gazali (Studi Perbandingan)” dalam *Diktum*, Jurnal Syariah dan Hukum, Vol 12. No. 1, Januari 2014, hlm. 42.

⁴ Asafri Jaya Bakri, *Konsep Maqāsid*, hlm. 65.

⁵ Abu Ishāq al-Syātibī, *al-Muwāfaqat fi Uşūl al-Ahkām*, Kairo: Mustafa Muhammad, t.th, hlm. 54.

Menurut al-Wāḥidī, al-Syatibi memiliki *manhaj* tersendiri yang bisa jadi *manhaj* ini membedakan al-Syatibi dengan al-Gazali, al-Ṭūfī, dan ulama usul fikih lainnya. *Pertama*, al-Syatibi tidak berhenti hanya pada *naṣ* semata sebagai mana pengikut Zāhiriyyah yang tidak mengakui adanya ruh syariah tetapi al-Syatibi mencoba melihat ruh syariah dalam menentukan maslahat untuk kemaslahatan manusia. *Kedua*, al-Syatibi dalam metodenya tidak kaku secara tertib urut sesuai dengan peringkat maslahat tetapi al-Syatibi lebih melihat pada esensi maslahat itu sendiri.

Ketiga, al-Syatibi tidak membiarkan akal melampaui syariah tetapi akal tetap dimaksimalkan dalam panduan syarak untuk memperoleh kemaslahatan dunia dan akhirat. *Keempat*, al-Syatibi membagi *al-maṣlaḥah al-mursalah* menjadi tiga, yaitu syariah dapat menerima eksistensinya; syariah menolaknya; dan tidak ada ketentuan yang khusus yang menerima atau menolaknya. Untuk pembagian ketiga ini, al-Syatibi membagi menjadi dua bagian, yaitu *naṣ* menolaknya dan syarak menerimanya. Inilah yang disebut dengan *istidlāl al-mursal* atau *al-maṣlaḥah al-mursalah*. Ini dapat dijadikan sebagai dalil penetapan hukum untuk mengembangkan kajian hukum. *Kelima*, *al-maṣlaḥah al-mursalah* al-Syatibi didasarkan pada akal, *naṣ*, dan contoh teladan pada *salaf aṣ-ṣāliḥ*. *Keenam*, al-Syatibi membedakan antara *al-maṣlaḥah al-mursalah*

dan *bid'ah*. *Al-maṣlahah al-mursalah* dipakai untuk muamalah sedangkan *bid'ah* ada hubungannya dengan ibadah.⁶

Dalam perkembangan *maqāṣid al-syarī'ah* terbagi atas banyak jenis dan nama yang dikenalkan oleh berbagai ahli hukum Islam yang tentu hal tersebut diperlukan untuk menjawab isu-isu kontemporer yang terjadi di masyarakat seiring dengan perkembangan zaman seperti terorisme, kejahatan kemanusiaan (genosida) bahkan *human trafficking*. Dalam menghadapi persoalan-persoalan kontemporer tersebut perlu diteliti hakikat dari masalah tersebut.⁷

Penyelesaian isu-isu tersebut tentu perlu pendekatan yang berbeda. Ruang dan waktu yang telah terlampaui jauh dari abad pertengahan dimana perkembangan keilmuan Islam sedang dalam masa kejayaan. Pada akhir abad ke 14 H sampai awal abad 15 H banyak bermunculan pemikir-pemikir Islam kontemporer yang merasa perlu adanya reformasi dalam Islam terutama fikih, sebagai seperangkat aturan hukum yang bersentuhan langsung dengan kehidupan manusia setiap saat.

Di antara para pemikir muslim kontemporer yang menaruh *concern* pada reformasi filsafat hukum Islam (usul fikih) adalah Jasser Auda, yang menggunakan *maqāṣid al-syarī'ah* sebagai basis pangkal tolak filosofi berpikir dan pisau analisisnya. Sebuah pendekatan baru yang belum

⁶ Imron Rosyadi, "Pemikiran al-Syatibi Tentang Maṣlahah Mursalah" dalam *Profetika*, Jurnal Studi Islam, Vol. 14, No. 1, Juni 2013, hlm. 87.

⁷ Syahrul Sidiq, "Maqāṣid al-Syarī'ah & Tantangan Modernitas: Sebuah Telaah Pemikiran Jasser Auda", hlm. 143.

pernah terpikirkan untuk digunakan dalam diskusi tentang hukum Islam dan usul fikih.⁸

Jasser Auda menempatkan *maqāṣid al-syarī'ah*, sebagai kumpulan maksud-maksud Ilahiah dan konsep-konsep moral, menjadi jantung dan dasar hukum Islam. Mengintruduksi metode analisis, klasifikasi dan kritik baru yang menggunakan fitur-fitur yang relevan berdasarkan teori sistem.⁹

Jasser Auda menegaskan bahwa *maqāṣid al-syarī'ah* merupakan tujuan inti dari seluruh metodologi terhadap ijihad maupun rasional. Lebih jauh, realisasi *maqāṣid al-syarī'ah* dari sudut pandang sistem berupaya mempertahankan keterbukaan, pembaharuan, realisme, dan keluwesan dalam hukum Islam. Oleh karena itu, validitas ijihad maupun validitas suatu hukum harus ditentukan berdasarkan tingkatan realisasi *maqāṣid al-syarī'ah*.¹⁰

Menurut Jasser Auda, subsistem dalil kebahasaan dalam usul fikih dapat mencapai tingkat *maqāṣid* melalui usulan sebagai berikut:

1. Bahwa implikasi dari *maqāṣid (dilālah al-maqāṣid)* harus ditambahkan ke dalam implikasi kebahasaan dari *naṣ*. Meskipun demikian, secara relatif bisa diarahkan kepada implikasi yang lain. Tetapi bergantung pada situasi dan kepentingan *maqāṣid* itu sendiri.

⁸ Jasser Auda, *Maqasid Shariah As Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, terj. Rosidin dan 'Ali Abd Mun'im, Bandung: Mizan, 2015, hlm. 11.

⁹ Nafsiyatul Luthfiyah, *Konsep Maqāṣid al-Syarī'ah Dan Epistemologi Pemikiran Jasser Auda*, Tesis diajukan untuk syarat meraih gelar Magister Agama dan Filsafat, Program Pacasarjana, Proqram Studi Agama dan Filsafat, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2016, hlm. 2.

¹⁰ Nafsiyatul Luthfiyah, *Konsep Maqāṣid al-Syarī'ah Dan Epistemologi Pemikiran Jasser Auda*, hlm. 4.

2. Kemungkinan dari kekhususan (*takhṣīṣ*), *ta'wīl*, dan *naskh* yang memiliki tiga tipe kriteria yang berbeda, yaitu kejelasan *naṣ*, nama, *muḥkam*, *naṣ*, *ẓāhir*, dan *mufassar*. *Maqāṣid* harus dibangun dari spesifikasi dan penafsiran. Oleh karena itu konsep *naskh* harus diterapkan secara bertahap untuk dipahami dalam rangka mencapai *maqāṣid* sebagai kemurahan hati dari hukum Islam.
3. *Maqāṣid* merupakan ekspresi yang juga diputuskan pada validitas implikasi yang berlawanan. Hal ini diputuskan melalui perdebatan yang logis. Jika ada pertentangan dalil, maka tujuan tertinggi *maqāṣid* yang menjadi pertimbangan utama.
4. *Naṣ* yang menjadi landasan hukum *maqāṣid* tertinggi selalu diekspresikan oleh *naṣ* yang umum dan lengkap, sebagai ketentuan umum, bukan didasarkan atas *naṣ* khusus atau tidak sempurna dari ayat yang bersifat individual. Oleh karena itu, ayat yang bersifat individual tidak dapat menghapus atau menjadi pertimbangan untuk kerangka kerja umum dari *maqāṣid* ini.
5. Hubungan antara term berkualitas dan tidak berkualitas yang menangani kasus berbeda, yang terdapat pada sebuah materi pandangan yang berbeda, harus didefinisikan pada capaian *maqāṣid* yang tertinggi, daripada sekedar mempertimbangkan aspek kebahasaan dan aturan logika.¹¹

¹¹ Jasser 'Auda, *Maqasid Shariah As Philoshohy of Islamic Law: A System Approach*, London: The International Institute Of Islamic Thought, 2008, hlm. 231-232.

Kedua tokoh yang sama-sama memiliki fokus utama *maqāṣid al-syarī'ah* tersebut berada pada rentang ruang dan waktu yang jauh. Menjadi sebuah keniscayaan ketika pemikiran keduanya berbeda. Dari sisi latar belakang keluarga, pendidikan, sosio-historis, politik, budaya dan wilayah yang berbeda melahirkan metode, pendekatan, tujuan dan hasil pemikiran yang berbeda pula.

Menarik untuk dibandingkan adalah bahwa al-Syatibi *icon* ulama usul fikih pada abad pertengahan yang pemikirannya sangat berpengaruh terhadap penentuan hukum Islam oleh ulama yang semasa ataupun setelahnya. Sedangkan Jasser Auda adalah pemikir Islam kontemporer yang memiliki perhatian khusus dalam pengembangan *maqāṣid al-syarī'ah* melalui pendekatan filsafat sistem yang diharapkan mampu menjadi sebuah metode baru dalam mengkaji masalah sebagai *maqāṣid al-syarī'ah*.

Hal ini menjadi penting diteliti karena kajian ilmu usul fikih yang termasuk didalamnya *maqāṣid al-syarī'ah* merupakan salah satu metode pembentukan hukum Islam. Sehingga harus selalu diperbaharui agar produk hukum yang dihasilkan dapat menjawab persoalan masyarakat modern. Perkembangan pemikiran cendekiawan Muslim tersebut mengalami pergeseran dan perubahan paradigma dalam memandang dalil-dalil *naṣ* sebagai sumber pertama dan utama hukum Islam.

Berdasarkan latar belakang yang telah dipaparkan sebelumnya, penulis merasa perlu melakukan penelitian studi komparasi tentang

Konsep Maslahat Sebagai *Maqāṣid al-Syarī'ah* Menurut Imam Al-Syatibi Dan Jasser Auda.

B. Rumusan Masalah

Berdasarkan latar belakang masalah di atas, dapat dirumuskan beberapa masalah, antara lain:

1. Bagaimana konstruksi pemikiran al-Syatibi dan Jasser Auda terhadap konsep maslahat sebagai *maqāṣid al-syarī'ah*?
2. Apa perbedaan dan persamaan konstruksi pemikiran antara al-Syatibi dan Jasser Auda tentang maslahat sebagai *maqāṣid al-syarī'ah*?

C. Tujuan Penelitian

Merujuk pada rumusan masalah, maka tujuan yang ingin dicapai dalam penelitian ini adalah sebagai berikut:

1. Mengetahui konstruksi pemikiran al-Syatibi dan Jasser Auda terhadap konsep maslahat sebagai *maqāṣid al-syarī'ah*.
2. Mengetahui perbedaan dan persamaan konstruksi pemikiran antara al-Syatibi dan Jasser Auda tentang maslahat sebagai *maqāṣid al-syarī'ah*.

D. Manfaat Penelitian

1. Manfaat Teoritis

Mengetahui pemikiran ulama usul fikih abad pertengahan dan tokoh pemikir Islam kontemporer tentang perkembangan konsep maslahat sebagai *maqāṣid al-syarī'ah*.

2. Manfaat Praktis

- a. Untuk menjawab beberapa persoalan mengenai maslahat sebagai *maqāṣid al-syarī'ah*.
- b. Untuk memperjelas posisi dan peran maslahat dalam penetapan Hukum Islam.
- c. Memberikan kontribusi sekaligus bahan referensi bagi siapapun yang akan mengkaji tentang maslahat, *maqāṣid al-syarī'ah* maupun pemikiran dari al-Syatibi dan Jasser Auda.

E. Kajian Pustaka

Penelitian terdahulu terkait konsep maslahat dan *maqāṣid al-syarī'ah* baik buku, skripsi maupun jurnal telah banyak dilakukan oleh para penulis dan peneliti. Oleh karena itu, perlu penulis jelaskan mengenai penelitian terdahulu yang memiliki kedekatan tema dengan penelitian ini, untuk memperjelas posisi penulis dalam penelitian ini.

No	Nama	Perbedaan	Persamaan
1.	Skripsi Hafni Indah Setianingsih ¹²	Skripsi ini menyampaikan bahwa maslahat adalah sebagai salah satu sumber hukum Islam menurut Abdul Azis bin Abdis Salam yang berjudul <i>Qawāid al-ahkām fi al-maṣālih al-anām</i> .	Membahas tentang konsep kemaslahatan sebagai tujuan hukum Islam (<i>maqāṣid al-syarī'ah</i>).
2.	Skripsi Vina Fatmayanti ¹³	Skripsi ini membahas tentang posisi dan peran	Membahas tentang konsep

¹² Hafni Indah Setianingsih, *Pemikiran Izzuddin Abdul Azis bin Abdis Salam (577 H – 660 H / 1181 M – 1261 M) tentang konsep Maslahat sebagai Tujuan Hukum Islam*, Skripsi diajukan untuk memenuhi salah satu syarat gelar Sarjana Strata Satu Hukum Islam (S. H. I), Jurusan Muamalah IAIN Purwokerto, 2006.

		akal dalam menentukan maslahat. Menurut al-Ṭūfi.	kemaslahatan sebagai tujuan hukum Islam (<i>maqāṣid al-syarī'ah</i>).
3.	Artikel Imron Rosyadi ¹⁴	Penelitian ini penulis hanya mengkaji pemikiran al-Syatibi, tentang <i>al-maṣlahah al-mursalah</i> pada kasus baru yang tidak ditunjuk oleh <i>naṣ</i> tertentu tetapi ia mengandung kemaslahatan yang sejalan (<i>al-munāsib</i>) dengan tindakan syarak.	Membahas konsep maslahat menurut Imam al-Syatibi.
4.	Artikel Syahrul Siddiq ¹⁵	Penelitian ini menunjukkan adanya sebuah pergeseran pemikiran tentang <i>maqāṣid al-syarī'ah</i> menurut pemikiran Jasser Auda.	Membahas tentang konsep kemaslahatan sebagai tujuan hukum Islam (<i>maqāṣid al-syarī'ah</i>) menurut Jasser Auda.
5.	Artikel Ansori ¹⁶	Kemaslahatan inilah yang menjadi dasar al-Qur'an (sebagai <i>hudān lī al-nāss</i>) dan Sunnah sebagai sumber syari'at Islam, sehingga dapat dijabarkan menjadi putusan fikih yang bisa diterapkan dalam setiap masa, tempat, kondisi dan situasi.	Membahas tentang konsep kemaslahatan sebagai tujuan hukum Islam (<i>maqāṣid al-syarī'ah</i>).

Dari semua penjelasan penelitian terdahulu di atas, penulis dapat mengambil kesimpulan bahwa kesemua literatur di atas membahas tentang

¹³ Vina Fatmayanti, *Otoritas Akal dalam Menentukan Maslahat Perspektif Najm al-Dīn al-Ṭūfi (675 H-716H)*, Skripsi diajukan untuk memenuhi salah satu syarat gelar Sarjana Strata Satu Hukum (S. H), Jurusan Muamalah IAIN Purwokerto, 2017.

¹⁴ Imron Rosyadi, "Pemikiran Asy-Syâtibî Tentang Maslahah Mursalah", hlm. 78.

¹⁵ Syahrul Siddiq, "Maqasid Syari'ah & Tantangan Modernitas: Sebuah Telaah Pemikiran Jasser Auda" *Jurnal Agama dan Hak Azazi Manusia*, hlm. 140.

¹⁶ Ansori, "Kontekstualisasi Fikih Melalui Prinsip Kemaslahatan" dalam *Jurnal al-Manahij*, Vol. 2. No. 1, Januari-Juni 2008, hlm. 44.

urgensi masalah dalam menetapkan hukum Islam oleh para fuqaha, baik yang mengkaji pemikiran al-Syatibi maupun Jasser Auda. Sehingga penulis akan mengkaji tentang pemikiran kedua tokoh tersebut. Untuk mengetahui perbedaan dan persamaan serta perkembangan konsepsi masalah sebagai *maqāṣid al-syarī'ah*, serta bagaimana kontribusi *maqāṣid al-syarī'ah* dalam perkembangan hukum ekonomi syariah.

F. Kerangka Teori

Untuk memahami dan menganalisis pokok masalah penelitian diperlukan landasan teori yang kuat dan akurat yang berhubungan dengan objek yang akan dikaji dalam penelitian ini.

1. Tujuan Hukum Islam

Dalam ilmu usul fikih bahasan *maqāṣid al-syarī'ah* bertujuan untuk mengetahui tujuan-tujuan yang hendak dicapai oleh perumusny dalam mensyari'atkan hukum. Tujuan hukum ini merupakan salah satu faktor penting dalam menetapkan hukum Islam. Bila diteliti semua perintah dan larangan Allah semuanya mempunyai hikmah yang mendalam yaitu untuk kemashlahatan manusia, sebagaimana yang terdapat dalam beberapa ayat al-Qur'an.

Seluruh hukum yang ditetapkan Allah SWT bagi manusia tidak ada yang sepi dari masalah. Seluruh perintah Allah bagi manusia mengandung manfaat untuk dirinya baik secara langsung atau tidak, manfaat itu ada yang dapat dirasakan pada waktu itu juga dan ada yang dirasakannya sesudah itu. Begitu juga larangan Allah untuk dijauhi manusia, dimana dibalik

larangan itu terkandung kemaslahatan yaitu untuk terhindarnya manusia dari kerusakan dan kebinasaan.¹⁷

2. Kemaslahatan sebagai dasar hukum Islam

Dari berbagai literatur, ada beberapa istilah teknis yang memuat makna kemaslahatan, yaitu: *istiṣlah*, *al-maṣlahah al-mursalah*, *al-maṣlahah al-‘āmmāh*, yang oleh penulis Indonesia umumnya diartikan suatu kemaslahatan yang tidak disebut oleh syarak dan tidak pula terdapat dalil yang mengerjakan atau meninggalkannya, padahal kalau dikerjakan ia akan memberi kebaikan atau kemaslahatan dalam masyarakat.¹⁸ Al-Gazali sendiri mengartikan *al-maṣlahah* sebagai suatu ungkapan untuk meraih kemanfaatan atau menghindari madarat. *Al-maṣlahah* yang dimaksud di sini adalah memelihara tujuan syarak. *Al-maṣlahah* yang mempunyai arti “kelezatan dan kenikmatan” bukan berarti bahwa *al-maṣlahah* itu semata-mata untuk pemenuhan keinginan hawa nafsu atau naluri jasmani.¹⁹

Menurut al-Gazali, *al-maṣlahah* itu ada tiga: *al-maṣlahah* yang dibenarkan/ditunjukkan oleh *naṣ*/dalil tertentu. Inilah yang dikenal dengan *al-maṣlahah al-mu’tabarah*. *Al-maṣlahah* semacam ini dapat dibenarkan untuk menjadi pertimbangan penetapan hukum Islam. *Al-maṣlahah* yang dibatalkan/digugurkan oleh *naṣ*/dalil tertentu. Inilah yang dikenal dengan *al-maṣlahah al-mulgāh*. *Al-maṣlahah* semacam ini tidak dapat dijadikan

¹⁷ Qusthoniah, “Al-Maṣlahah Dalam Pandangan Najmuddin Al-Ṭūfi” dalam *Jurnal Syari’ah*, Vol. II, No. II, Oktober 2013, hlm. 36.

¹⁸ Alaidin Koto, *Ilmu Fiqh dan Ushul Fiqh*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2009, hlm. 107.

¹⁹ Ach. Faidi Haris, *The Spirit of Islamic Law*, Yogyakarta: SUKA-Press, 2012, hlm. 65-66.

pertimbangan dalam penetapan hukum Islam. *Al-maṣlaḥah* yang tidak ditemukan adanya dalil khusus/tertentu yang membenarkan atau menolak/menggugurkannya. *Al-maṣlaḥah* inilah yang dikenal dengan *al-maṣlaḥah al-mursalah*. Para pakar hukum Islam berbeda pendapat apakah *al-maṣlaḥah al-mursalah* itu dapat dijadikan pertimbangan dalam penetapan hukum Islam atau tidak.²⁰

Pada ulama usul fikih sepakat mengatakan bahwa *al-maṣlaḥah al-mu'tabarah* dapat dijadikan *ḥujjah* dalam menetapkan hukum Islam. Kemaslahatan seperti ini termasuk dalam metode kias. Mereka juga sepakat bahwa *al-maṣlaḥah al-mulgāh* tidak dapat dijadikan *ḥujjah* dalam menetapkan hukum Islam, demikian juga dengan *al-maṣlaḥah al-garibah*, karena tidak dapat ditemukan dalam praktek syarak. Adapun terhadap *keḥujjahan al-maṣlaḥah al-mursalah* pada prinsipnya jumhur ulama menerimanya sebagai salah satu metode dalam menetapkan hukum syarak, sekalipun dalam penerapan dan penempatan syaratnya mereka berbeda pendapat.

Ulama Hanafiyah mengatakan, bahwa untuk menjadikan *al-maṣlaḥah al-mursalah* sebagai dalil, disyaratkan maslahat tersebut berpegangan kepada hukum. Artinya, ada ayat, hadis atau ijmak yang menunjukkan bahwa sifat yang dianggap sebagai kemaslahatan itu merupakan '*illat* dalam penetapan suatu hukum, atau jenis sifat yang

²⁰ Zainal Azwar, "Pemikiran Ushul Fikih Al-Ghazâlî Tentang Al-Maslahah Al-Mursalah (Studi Eksplorasi terhadap Kitab al-Mustashfâ min 'Ilmi al-Ushûl Karya Al-Ghazâlî)" dalam Jurnal *Fitrah*, Vol. 01. No. 1, Januari-Juni 2015, hlm. 59.

menjadikan ‘*illat*’ tersebut dipergunakan oleh *naş* sebagai ‘*illat*’ suatu hukum.²¹

Menghilangkan kemadaratan, bagaimanapun bentuknya merupakan tujuan syarak yang wajib dilakukan. Menolak kemadaratan itu, termasuk ke dalam konsep *al-maşlahah al-mursalah*, sebagai dalil dalam menetapkan hukum dengan syarat, sifat kemaslahatan itu terdapat dalam *naş* atau ijmak dan jenis sifat kemaslahatan itu sama dengan jenis sifat yang didukung oleh *naş* atau ijmak.

Sedangkan bagi para ulama-ulama kalangan Malikiyah dan Hanabilah, mereka menerima *al-maşlahah al-mursalah* sebagai *hujjah*, bahkan mereka dianggap sebagai ulama fikih yang paling banyak dan luas menerapkannya. Menurut mereka, *al-maşlahah al-mursalah* merupakan induksi dari logika sekumpulan *naş*, bukan yang rinci seperti yang berlaku dalam kias. Bahkan al-Syatibi, mengatakan bahwa keberadaan dan kualitas *al-maşlahah* bersifat *qat’i* sekalipun dalam penerapannya bisa bersifat *zanni*. Syarat-syarat yang harus dipenuhi, untuk bisa menjadikan *al-maşlahah al-mursalah* sebagai *hujjah*, menurut kalangan Malikiyyah dan Hambaliah adalah sebagai berikut:

- a. Kemaslahatan itu sejalan dengan kehendak syarak dan termasuk dalam jenis kemaslahatan yang didukung *naş* secara umum.

²¹ Muksana Pasaribu, “Maslahat Dan Perkembangannya Sebagai Dasar Penetapan Hukum Islam” Dalam Jurnal *Justitia* Vol. 1. No. 04, Desember 2014, hlm. 356

- b. Kemaslahatan itu bersifat rasional dan pasti, bukan sekedar perkiraan, sehingga hukum yang ditetapkan melalui *al-maṣlaḥah al-mursalah* itu benar-benar menghasilkan manfaat dan menghindari atau menolak kedaratan.
- c. Kemaslahatan menyangkut kepentingan orang banyak, bukan kepentingan pribadi.²²

Selanjutnya, bagi kalangan ulama Syafi'iyah, pada dasarnya, menjadikan maslahat sebagai salah satu dalil syarak akan tetapi Imam Syafi'I memasukkannya ke dalam kias, misalnya, mengkiaskan hukuman bagi peminum minuman keras kepada hukuman orang yang menuduh orang lain berzinah. Yaitu, dera sebanyak 80 kali karena orang yang mabuk akan mengigau, dan dalam pengigauannya, diduga keras akan dapat menuduh orang lain berbuat zina. Imam al-Gazali juga menerima *al-maṣlaḥah al-mursalah* sebagai *ḥujjah* dalam mengistinbāḥkan hukum, dengan mengajukan persyaratan berikut:

- a. *Al-maṣlaḥah* itu sejalan dengan jenis tindakan-tindakan syarak.
- b. *Al-maṣlaḥah* itu tidak meninggalkan atau bertentangan dengan *naṣ* syarak.
- c. *Al-maṣlaḥah* itu termasuk kedalam kategori maslahat yang *ḍarūrī*, baik menyangkut kemaslahatan pribadi maupun kemaslahatan

²² Muksana Pasaribu, "Maslahat Dan Perkembangannya Sebagai Dasar Penetapan Hukum Islam", hlm. 367.

orang banyak dan universal, yaitu berlaku sama untuk semua orang.²³

3. *Maqāṣid al-Syarī'ah*

Dalam disiplin Ilmu usul fikih, term *maqāṣid al-syarī'ah* menjadi penting dan banyak diperbincangkan. Dari segi bahasa *maqāṣid al-syarī'ah* berarti maksud atau tujuan yang disyariatkan hukum Islam. Sehingga, yang menjadi bahasan utama di dalamnya adalah *ḥikmah* dan *'illat* ditetapkannya suatu hukum. Menurut Jasser Auda, *maqāṣid* adalah cabang ilmu keislaman yang menjawab segenap pertanyaan-pertanyaan yang sulit, diwakili oleh sebuah kata yang tampak sederhana yaitu “mengapa?”, maka *maqāṣid* menjelaskan hikmah dibalik aturan syariat Islam.

Tujuan Allah SWT mensyariatkan hukum-Nya adalah untuk memelihara kemaslahatan umat manusia, sekaligus menghindari madarat di dunia maupun akhirat. Tujuan tersebut hendak dicapai melalui taklif yang pelaksanaannya tergantung pada pemahaman sumber hukum utama yaitu al-Qur'an dan Hadis.²⁴

Tujuan hukum yang dalam istilah usul fikih disebut dengan *maqāṣid al-syarī'ah* adalah mengkaji nilai-nilai yang dikandung oleh hukum, yaitu maslahat. Pakar usul fikih, seperti Imam al-Haramain sebagaimana dikutip oleh Amir Muallim dan Yusdani dapat dikatakan

²³ Muksana Pasaribu, “Maslahat Dan Perkembangannya Sebagai Dasar Penetapan Hukum Islam”, hlm. 368.

²⁴ Syahrul Sidiq, “Maqasid Syari'ah & Tantangan Modernitas: Sebuah Telaah Pemikiran Jasser Auda” Jurnal *Agama dan Hak Azazi Manusia*, hlm. 144.

sebagai orang yang pertama menekankan pentingnya memahami *maqāṣid al-syarī'ah* dalam menetapkan hukum.²⁵

Pengetahuan tentang *maqāṣid al-syarī'ah* seperti ditegaskan oleh Abdul Wahhab Khallaf adalah hal sangat penting yang dapat dijadikan alat bantu untuk memahami redaksi al-Qur'an dan Sunnah, menyelesaikan dalil-dalil yang bertentangan dan yang sangat penting lagi adalah untuk menetapkan hukum terhadap kasus yang tidak tertampung oleh al-Qur'an dan Sunnah secara kajian kebahasaan. Metode *istinbāt* seperti kias, *istihsān*, dan *al-maṣlaḥah al-mursalah* adalah metode-metode pengembangan hukum Islam yang didasarkan atas *maqāṣid al-syarī'ah*.²⁶

G. Metodologi Penelitian

1. Jenis Penelitian

Penelitian ini termasuk jenis penelitian kepustakaan (*library research*) yaitu penelitian yang bertujuan untuk mengumpulkan data dan informasi dengan bantuan material-material yang terdapat di ruang perpustakaan²⁷ yang berkaitan dengan materi yang menjadi variable dalam penelitian ini.

Sesuai dengan jenisnya, model penelitian yang digunakan adalah penelitian kualitatif. Penelitian yang memusatkan perhatian pada prinsip-

²⁵ Andi Herawati, "Maslahat Menurut Imam Malik Dan Imam Al-Gazali (Studi Perbandingan)", hlm. 42.

²⁶ Satria Effendi, *Ushul Fiqh*, hlm. 216.

²⁷ Aji Damanuri, *Metodologi Penelitian Mu'amalah*, Yogyakarta: STAIN Po PRESS, 2010, hlm. 7

prinsip umum yang mendasari perwujudan dari satuan-satuan gejala yang ada dalam kehidupan manusia.²⁸

2. Metode Pengumpulan Data

Dalam mengumpulkan data, penulis menggunakan metode dokumentasi. Dokumentasi merupakan suatu proses dalam mengumpulkan data dengan melihat atau mencatat laporan yang sudah tersedia, yang bersumber dari data-data dalam bentuk dokumen mengenai hal-hal yang sesuai dengan tema penelitian, karya ilmiah, baik berupa buku, makalah, surat kabar, majalah, atau jurnal serta laporan-laporan.²⁹

Metode ini digunakan untuk mencari dan mengumpulkan data dari berbagai sumber tersebut, yang berkaitan dengan masalah, *maqāsid al-syarī'ah*, maupun pemikiran al-Syatibi dan Jasser Auda.

3. Sumber Data

Penelitian ini menggunakan data primer dan data sekunder;

- a. Sumber data primer adalah data yang langsung memberikan data kepada penulis,³⁰ berupa kitab *al-Muwāfaqat* karya al-Syatibi dan

²⁸ Aji Damanuri, *Metodologi Penelitian Mu'amalah*, hlm. 9

²⁹ Suharsimi Arikunto, *Managemen Penelitian*, Jakarta: Rineka Cipta, 2005, hlm. 144.

³⁰ Amiruddin dan Zainal Asikin, *Pengantar Metode Penelitian Hukum*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2004, hlm. 30.

buku *Maqasid Shariah As Philoshohy of Islamic Law: A System Approach, Maqasid Shariah: A Beginner's Guide* karya Jasser Auda.

- b. Sumber data sekunder adalah sumber data yang memberikan penjelasan mengenai sumber data primer.³¹ Adapun sumber data sekunder dalam penelitian ini adalah data yang diperoleh dari karya lain yang membahas masalah dan *maqāsid al-syarī'ah*, baik penelitian berupa skripsi, buku-buku, internet, jurnal, artikel, dan juga data-data lain yang berkaitan dengan masalah, *maqāsid al-syarī'ah* dan pemikiran al-Syatibi maupun Jasser Auda.

4. Analisis Data

Setelah data terkumpul, langkah selanjutnya adalah menganalisis data untuk selanjutnya mendapatkan kesimpulan. Analisis merupakan cara penggambaran dan pengaitan tindakan/interaksi untuk membentuk suatu urutan atau rangkaian.³² Sedangkan data merupakan unsur atau komponen utama dalam melaksanakan riset (penelitian).³³

Menurut Bogdan dan Biklen sebagaimana yang dikutip oleh Koentjoroningrat, analisis data adalah upaya yang dilakukan dengan jalan bekerja dengan data, mengorganisasikan data, memilah-milahnya menjadi satuan yang dapat dikelola, mensintesisnya, mencari, menemukan pola,

³¹ Burhan Ash-shofa, *Metode Penelitian Hukum*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2006, hlm. 103.

³² Anselm Strauss dan Juliet Corbin, *Dasar-dasar Penelitian Kualitatif Tata Langkah dan Teknik-teknik Teoritisasi Data*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009, hlm. 158.

³³ Rosady Ruslan, *Metode Penelitian Public Relations dan Komunikasi*, Jakarta: PT Raja Grafindo, 2004, hlm. 26.

menemukan apa yang penting dan apa yang dipelajari, dan memutuskan apa yang dapat diceriterakan pada orang lain.³⁴

Dari data-data yang terkumpul, kemudian dianalisis secara kualitatif dengan menggunakan Metode analisis konten (*content analysis*) dan komparatif.

- a. *Content Analysis* diartikan sebagai analisis kajian isi, yaitu teknik yang digunakan untuk menarik kesimpulan melalui usaha memunculkan karakteristik pesan yang dilakukan secara objektif dan sistematis.³⁵ Metode analisis ini digunakan untuk menganalisis isi (*content*) dari objek penelitian yang dalam hal ini adalah kitab *al-Muwāfaqāt* karya Imam Al-Syatibi dan buku *Maqasid Syariah as Philoshopy of Islamic Law: A System Approach* karya Jasser Auda.
- b. Metode komparatif yaitu menjabarkan dan memaparkan pendapat yang berbeda-beda lalu membandingkannya untuk mendapatkan pendapat yang lebih valid dan mempunyai validitas untuk mencapai kemungkinan dalam mengkompromikannya.³⁶ Metode komparatif ini digunakan penulis untuk membandingkan pemikiran Imam Al-Syatibi dan Jasser Auda agar diketahui persamaan dan perbedaan dari keduanya, sehingga dapat diketahui kerangka paradigmatis pemikiran kedua tokoh tersebut.

³⁴ Koentjaraningrat, *Metode-metode Penelitian Masyarakat*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1997, hlm. 248.

³⁵ Sujono dan Abdurrahman, *Metode Penelitian dan Penerapan*, Jakarta: Rineka Cipta, 1998, hlm. 13.

³⁶ Sutrisno Hadi, *Metodologi Research Jilid I*, Yogyakarta: Andi Offset, 2001, hlm. 36.

H. Sistematika Pembahasan

Untuk memahami persoalan di atas, sebagai jalan untuk mempermudah pemahaman sekiranya penulis jelaskan terlebih dahulu sistematika pembahasan dalam penulisan penelitian ini. Adapun sistematika pembahasannya sebagai berikut

Bab I berisi pendahuluan yang merupakan pengantar bagi pembaca untuk agar memiliki gambaran terhadap kelanjutan penelitian ini. Bab ini terdiri dari latar belakang masalah, rumusan masalah, tujuan, manfaat penelitian, kajian pustaka, kerangka teori, metodologi penelitian dan sistematika pembahasan.

Bab II berisi tentang pandangan umum terkait maslahat sebagai *maqāṣid al-syarī'ah*, meliputi pengertian, dasar hukum dan sejarah perkembangan, bentuk dan kriteria maslahat, maslahat sebagai *maqāṣid al-syarī'ah*, serta peran dan posisi maslahat dalam penetapan hukum Islam.

Bab III akan menjelaskan tentang biografi, riwayat hidup, karya dari dan corak pemikiran al-Syatibi dan Jasser Auda tentang maslahat sebagai *maqāṣid al-syarī'ah*.

Bab IV pada bab ini akan berisi pemikiran al-Syatibi dengan Jasser Auda mengenai konsep maslahat sebagai *maqāṣid al-syarī'ah*, serta perbedaan dan persamaan pemikiran keduanya. Kemudian kontribusi *maqāṣid al-syarī'ah* dalam perkembangan hukum ekonomi syariah.

Bab V merupakan akhir dari penelitian ini yang berisikan kesimpulan umum dan inti dari seluruh tema yang dibahas. Saran-saran yang sekiranya diperlukan untuk kelanjutan dalam penelitian selanjutnya.



BAB II

KONSEP MASLAHAT SEBAGAI *MAQĀṢID AL-SYARĪ'AH*

A. Pengertian, Dasar Hukum dan Sejarah Perkembangan Maslahat

1. Pengertian Maslahat

Kata *maṣlahah* berasal dari akar kata *ṣalaha* yang secara arti kata berarti “baik” lawan dari kata “buruk” atau “rusak”. Ia adalah *maṣdar* dengan arti kata *ṣalāh* yang berarti “manfaat” atau “terlepas daripadanya kerusakan”.¹

Pengertian maslahat dalam bahasa Arab berarti “perbuatan-perbuatan yang mendorong kepada kebaikan manusia”. Dalam artinya yang umum adalah setiap segala sesuatu yang bermanfaat bagi manusia, baik dalam arti menarik atau menghasilkan seperti menghasilkan keuntungan atau kesenangan, atau dalam arti menolak atau menghindarkan seperti menolak kemadaratan atau kerusakan. Jadi setiap yang mengandung manfaat patut disebut maslahat. Dengan begitu maslahat mengandung dua sisi, yaitu menarik atau mendatangkan kemaslahatan dan menolak atau menghindarkan kemadaratan.

Dalam mengartikan maslahat secara definitif terdapat perbedaan rumusan di kalangan ulama yang kalau dianalisis ternyata hakikatnya adalah sama.

- a. Al-Gazali menjelaskan bahwa menurut asalnya maslahat itu berarti sesuatu yang mendatangkan manfaat (keuntungan) dan

¹ Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh Jilid 2*, Cet. 7, Jakarta: Kencana, 2014, hlm. 367.

menjauhkan madarat (kerusakan), namun hakikat dari maslahat adalah:

المُحَافَظَةُ عَلَى مَقْصُودِ الشَّرْعِ

“Memelihara tujuan syarak (dalam menetapkan hukum)”.

Sedangkan tujuan syarak dalam menetapkan hukum itu ada lima, yaitu: memelihara agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta.

- b. Al-Khawarizmi memberikan definisi yang hampir sama dengan definisi Al-Gazali di atas yaitu:

المُحَافَظَةُ عَلَى مَقْصُودِ الشَّرْعِ بِدَفْعِ الْمَقَاسِدِ عَنِ الْخَلْقِ

“Memelihara tujuan syarak (dalam menetapkan hukum) dengan cara menghindarkan kerusakan dari manusia”.

Definisi ini memiliki kesamaan dengan definisi Al-Gazali dari segi arti dan tujuannya, karena menolak kerusakan ini mengandung arti menarik kemanfaatan, dan menolak kemaslahatan berarti menarik kerusakan.²

- c. Izzuddīn Abdul Azīs bin Abdīs Salām dalam kitabnya *Qawāid al-ahkām fi al-maṣālih al-anām*, memberikan arti maslahat dalam

bentuk hakikinya dengan “kesenangan dan kenikmatan”.

Sedangkan bentuk *majāzi*-nya adalah “sebab-sebab yang mendatangkan kesenangan dan kenikmatan” tersebut. Arti ini didasarkan bahwa pada prinsipnya ada empat bentuk manfaat, yaitu: kelezatan dan sebab-sebabnya serta kesenangan dan sebab-sebabnya.

² Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh Jilid 2*, hlm. 368.

d. Al-Syatibi, mengartikan maslahat itu dari dua pandangan, yaitu dari segi terjadinya maslahat dalam kenyataan dan dari segi tergantungnya tuntutan syarak kepada maslahat.

1) Dari segi terjadinya maslahat dalam kenyataan, berarti:

مَا يَرْجِعُ إِلَى قِيَامِ حَيَاةِ الْإِنْسَانِ وَتَمَامِ عَيْشَتِهِ وَنَيْلِهِ مَا تَمْتَضِيهِ أَوْصَافُهُ
الشَّهَوَاتِيَّةُ وَالْعَقْلِيَّةُ عَلَى الْعِطْلَاقِ

“Sesuatu yang kembali kepada tegaknya kehidupan manusia, sempurna hidupnya, tercapai apa yang dikehedaki oleh sifat syahwati dan aklinya secara mutlak”.

2) Dari segi tergantungnya tuntutan syarak kepada maslahat, yaitu kemaslahatan yang merupakan tujuan dari penetapan hukum syarak. Untuk menghasilkannya Allah menuntut manusia untuk berbuat.

e. al-Ṭūfi, menurut yang dinukil oleh Yusuf Hamid al-‘Alim dalam bukunya *al-Maqāsid al-‘āmmāh li al-syarī’ati al-islamiyyah*, mendefinisikan maslahat sebagai berikut:

عِبَارَةٌ عَنِ السَّبَبِ الْمُوَدِّي إِلَى مَقْصُودِ الشَّرَاعِ عِبَادَةً أَوْ عَادَةً

“Ungkapan dari sebab yang membawa kepada tujuan syarak dalam bentuk ibadat atau adat”.

Definisi al-Ṭūfi, ini bersesuaian dengan definisi dari Al-Gazali yang memandang maslahat dalam artian syarak sebagai sesuatu yang dapat membawa kepada tujuan syarak.³

³ Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh Jilid 2*, hlm. 369.

2. Dasar Hukum Maslahat

Al-Qur'an sendiri berbicara *al-maṣlaḥah* tidak selalu secara eksplisit, tetapi al-Qur'an mengindikasikan *al-maṣlaḥah* dalam bentuk konteks yang bersifat implisit. Hal ini seakan hanya bisa dicerna dengan interpretasi yang eksploratif. Penunjukan ayat pada *al-maṣlaḥah* banyak dijumpai dalam bentuk yang samar. Beberapa ayat diantaranya seperti surat *al-Anbiyā'* (21) ayat 107, menjelaskan bahwa Nabi Muhammad SAW. diutus ke dunia ini sebagai rahmat bagi seluruh alam semesta. Hakikat rahmat itu sendiri sebenarnya adalah kemaslahatan manusia. Ibnu Abbas menafsirkan ayat ini dengan pemberian kenikmatan Nabi Muhammad SAW. kepada seluruh makhluk di muka bumi termasuk jin dan manusia.

Demikian pula seperti dalam surat *an-Nahl* (16) ayat 90. Imam al-Qurtubi menafsirkan kata '*adl*' dengan kebaikan. Kemudian menafsirkan kata *iḥsan* dengan makna: *pertama*, berbuat baik. *Kedua*, menyampaikan kemanfaatan pada orang lain. Kemanfaatan itu sinonim dengan kemaslahatan.⁴ Ia juga menafsirkan bahwa *iḥsan* (berbuat baik) dan berbuat kemaslahatan itu merupakan kewajiban umat manusia. Sedangkan berbuat baik tidak hanya sebatas kepada makhluk tertentu, namun kepada semua tanpa pandang bulu. Dan perbuatan baik itu hendaknya dimenifestasikan dengan menjaga ibadah dan memelihara kebaikan dengan kesempurnaan.

⁴ Ahmad Faidy Haris, *The Spirit of Islamic Law*, Yogyakarta: Suka Press, 2012, hlm. 73.

Kemudian seperti dalam surat *Yūnus* (10) ayat 57, Allah SWT. memberitahukan kepada umat manusia bahwa setelah datang wasiat untuk beramal saleh, *syifa'* dan rahmat dengan kelembutan hati yang menggerakkan untuk berbuat baik dan *ihsan*. Sedangkan *ihsan* sendiri mempunyai arti perbuatan yang membawa kemanfaatan dan kemaslahatan bagi umat manusia. Lebih lanjut, ia menafsirkan bahwa ayat-ayat al-Qur'an merupakan wasiat dari Allah SWT. yang menggetarkan hati, melembutkan tingkah laku dan mensucikan jiwa manusia sehingga menjadi condong untuk berbuat baik serta maslahat bagi lainnya. Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa ayat-ayat tersebut di atas mengindikasikan pada maslahat yang bersifat umum (universal). Untuk itu perlu adanya ayat yang menunjukkan pada kasus tertentu yang di dalamnya menunjukkan maslahat. Ayat-ayat seperti tersebut antara lain seperti ayat yang menyatakan pengharaman *khamr*.⁵

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ ۚ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ ۚ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا ۚ

Artinya: "Mereka menanyakan kepadamu (Muhammad) tentang khamr dan judi. Katakanlah, "pada keduanya terdapat dosa besar dan beberapa manfaat bagi manusia. Tetapi dosanya lebih besar daripada manfaatnya".⁶

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنتُمْ سُكَارَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُوا ۚ

Artinya: "Wahai orang-orang yang beriman! Janganlah kamu mendekati salat, ketika kamu dalam keadaan mabuk, sampai kamu sadar apa yang kamu ucapkan, dan jangan pula (kamu hampiri masjid

⁵ Ahmad Faidy Haris, *The Spirit of Islamic Law*, hlm. 74.

⁶ Anonim, *Al-Quran dan Tafsirnya*, Jilid I, Departemen Agama RI: Jakarta, 2009, hlm. 3.

ketika kamu) dalam keadaan junub kecuali sekedar melewati untuk jalan saja, sebelum kamu mandi (mandi junub)”⁷.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ
فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

Artinya: “Wahai orang-orang yang beriman! Sesungguhnya minuman keras, berjudi, (berkurban untuk) berhala, dan mengundi nasib dengan anak panah, adalah perbuatan keji dan termasuk perbuatan setan. Maka jauhilah (perbuatan-perbuatan) itu agar kamu beruntung.”⁸

Proses pengharaman *khamr* dalam ayat-ayat tersebut dilakukan secara gradual (bertahap) sesuai situasi dan kondisi pada saat itu.⁹ Jelas bahwa di sini terjadi evolusi syariah, dimana *khamr* dilarang namun dalam tahapan pertama menggunakan redaksi bahasa bahwa *khamr* mengandung manfaat dan madarat. Akan tetapi madarat yang dikandungnya lebih besar daripada manfaatnya. Secara implisit ayat ini memunculkan kesan bahwa al-Qur’an masih toleran dengan kondisi masyarakat pada masa itu.

Sementara redaksi kedua menggunakan bahasa “*janganlah kamu mengerjakan salat sedangkan kamu dalam keadaan mabuk*”. Hal ini jelas dapat dipahami sebagai larangan minum *khamr* secara lebih tegas. Karena minum *khamr* telah melekat (*deep rooted*) pada masyarakat Arab pada saat itu, dan melihat kondisi sosial masyarakat sudah siap untuk ditindak tegas. Maka berikutnya al-Qur’an menggunakan redaksi yang tegas bahwa *khamr* itu najis dan perbuatan setan.

⁷ Anonim, *Al-Quran dan Tafsirnya*, Jilid II, hlm. 180.

⁸ Anonim, *Al-Quran dan Tafsirnya*, Jilid III, hlm. 11-12.

⁹ Ahmad Faigy Haris, *The Spirit of Islamic Law*, hlm. 75.

Oleh karena itu, metode seperti itu mempunyai nilai *maknawiyyat*, yakni kemaslahatan demi menjaga moralitas dan pola relasi dan budaya yang ternyata bahaya (madarat) *khamr* lebih besar daripada manfaatnya. Dan masih banyak ayat-ayat lain yang secara normatif megindikasikan pada kemaslahatan dalam tataran kasuistik, seperti perintah sedekah.

Adapun hadis yang dijadikan sandaran tentang konsep maslahat adalah hadis yang diriwayatkan oleh Ibnu Majah;

حَدَّثَنَا عَبْدُ رَبِّهِ بْنُ خَالِدٍ التَّمِيمِيُّ أَبُو الْمُعَلِّسِ، حَدَّثَنَا فُضَيْلُ بْنُ سُلَيْمَانَ، حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ عُقْبَةَ، حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ يَحْيَى بْنِ الْوَلِيدِ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الصَّامِتِ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ قَضَى أَنْ: " لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ " ¹⁰

Artinya: “Janganlah kamu memadaratkan (diri sendiri) dann jangan pula memadaratkan (orang lain)”.

Dalam hadis ini secara tidak langsung dapat dipahami bahwa menurut Najm al-Dīn al-Ṭufī yang menjadi basis bahwa tujuan hukum adalah kemaslahatan, tidak untuk yang lain, sebagaimana dipahami dan dijadikan bukti tekstual atas eksistensi maslahat itu sendiri.¹¹

3. Sejarah Perkembangan Maslahat

Kajian terhadap *maqāṣid al-syarī'ah* itu sangat penting dalam ijtihad hukum. Karena *maqāṣid al-syarī'ah* dapat menjadi landasan penetapan hukum. Pertimbangan ini menjadi suatu keharusan bagi masalah-masalah yang tidak ditemukan ketegasannya dalam *naṣ*.

Apabila ditelusuri pada masa-masa awal Islam ketika Nabi Muhammad SAW. masih hidup, tampaknya perhatian terhadap *maqāṣid*

¹⁰ Ibnu Mājah, *Sunan Ibn Mājah*, Dār al-Fikr: Beirut, 1995, hlm. 736.

¹¹ Ahmad Faidy Haris, *The Spirit of Islamic Law*, hlm. 76.

al-syarī'ah dalam pembentukan hukum Islam sudah muncul. Sebagai contoh dalam sebuah hadis, Nabi pernah melarang kaum muslimin menyimpan daging kurban kecuali dalam batas tertentu sekedar perbekalan untuk waktu tiga hari. Namun selang beberapa tahun, ketentuan yang diberikan Nabi, dilanggar oleh beberapa orang sahabat. Permasalahan ini dikemukakan kepada Nabi. Pada waktu itu Nabi membenarkan tindakan para sahabat sembari menjelaskan bahwa hukum pelarangan penyimpanan daging kurban itu didasarkan atas kepentingan *al-daffah* (tamu yang terdiri dari orang-orang miskin yang datang dari perkampungan Badawi ke kota Madinah). Sekarang, kata Nabi, simpanlah daging-daging kurban itu karena tidak ada lagi tamu yang membutuhkannya.¹²

Dalam suatu riwayat yang lain, berkaitan dengan ziarah kubur, pada permulaan Islam Nabi melarang kaum muslimin berziarah ke kuburan. Namun kemudian beliau memperbolehkan ziarah kubur.

Dalam contoh pertama, larangan menyimpan daging kurban. Adanya pelarangan itu diharapkan tujuan syariat dapat dicapai yakni memberi kelapangan kaum miskin yang berdatangan dari dari dusun ke kota Madinah. Setelah alasan pelarangan tersebut tidak ada lagi, maka larangan itu sendiri tidak diberlakukan oleh Nabi.

Dalam contoh kedua, tujuan hukum adalah menjauhkan kemungkinan orang melakukan pemujaan atau *pentaqdisan* terhadap roh

¹² Asafri Jaya Bakri, *Konsep Maqāsid Syarī'ah menurut al-Syatibi*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996, hlm. 5.

atau kuburan. Maka segala sesuatu yang dianggap dapat membawa kepada hal-hal yang harus dihindari itu seperti ziarah ke kubur bagi umat Islam yang belum kuat imannya harus diberlakukan. Akan tetapi larangan tersebut tidak diberlakukan lagi bila mereka telah memiliki keimanan yang kuat.¹³

Sebagai contoh yang populer dalam kaitan ini adalah pendapat Umar ibn Khattab tentang penghapusan pembagian zakat untuk kelompok *mu'allafatu qulūbuhum* (orang-orang yang sedang dibujuk hatinya untuk memeluk Islam). Kelompok ini pada masa Nabi mendapat bagian zakat sesuai penegasan *naṣ* yang bertujuan mengajak manusia memeluk Islam di mana Islam dalam posisi yang masih lemah. Ketika Islam dalam posisi yang kuat, maka pelaksanaan zakat dengan tujuan untuk sementara di atas, tidak dilaksanakan.¹⁴

Perkembangan term kemaslahatan terus terjadi hingga periode sahabat selesai dilanjutkan periode selanjutnya. Hingga pada abad ke-5 H menjadi saksi lahirnya apa yang disebut oleh 'Abdullah bin Bayyah dengan filsafat hukum Islam. Metode literal dan nominal yang telah dikembangkan, hingga abad ke-5 H, terbukti tidak mampu berhadapan dengan kompleksitas peradaban. Inilah mengapa kemaslahatan *mursal* dikembangkan sebagai sebuah metode yang mencakup “apa yang tidak disebutkan dalam *naṣ*”, demi untuk mengkompensasi keterbatasan kias.¹⁵

¹³ Asafri Jaya Bakri, *Konsep Maqāṣid Syarī'ah menurut al-Syatibi*, hlm. 6.

¹⁴ Asafri Jaya Bakri, *Konsep Maqāṣid Syarī'ah menurut al-Syatibi*, hlm. 7.

¹⁵ Jasser Auda, *Maqāṣid Shariah As Philoshopy of Islamic Law: A System Approach*, London: The International Institute of Islamic Thought, 2008, hlm. 16.

Al-maṣlahah al-mursalah membantu untuk mengisi kesenjangan dan juga mendorong kelahiran dari teori *maqāṣid* dalam hukum Islam. Ada beberapa fakih yang membarikan kontribusi signifikan untuk teori *maqāṣid* antara abad ke-5 dan abad ke-8 H.

a. Abū al-Ma’āfi al-Juwainī (w. 478 H/ 1085 M)

Al-Juwaini dalam *al-Burhān fī Uṣūl al-fiqh* adalah risalah usul fikih pertama yang memperkenalkan sebuah teori “tingkatan kebutuhan”, yang mirip dengan teori “tingkatan kebutuhan” sekarang ini. Beliau menyarankan lima tingkatan *maqāṣid* yang bernama, kebutuhan, kepentingan umum, perilaku moral, anjuran-anjuran, dan “apa yang tidak bisa dicantumkan pada alasan khusus”. Beliau mengemukakan bahwa tujuan hukum Islam adalah penjagaan untuk keyakinan (keimanan) manusia, jiwa, akad, keluarga dan harta.¹⁶

b. Abū Ḥāmid al-Gazālī (w. 505 H/ 1111 M)

Murid Al-Juwaini ini mengembangkan teori gurunya lebih jauh dalam kitabnya, *al-Mustaṣfā*. Beliau mengurutkan kebutuhan yang disarankan Al-Juwaini sebagai berikut; keyakinan (keimanan) jiwa, akal, keturunan dan harta (kekayaan). al-Gazali juga mencetuskan istilah “perlindungan” terhadap kebutuhan-kebutuhan ini.¹⁷

Al-Gazali juga menyarankan sebuah aturan fundamental, yang berdasarkan pada urutan kebutuhan yang dia sarankan, yang mana

¹⁶ Jasser Auda, *Maqāṣid Shariah A Beginner’s Guide*, London: The International Institute of Islamic Thought, 2008, hlm. 18.

¹⁷ Jasser Auda, *Maqāṣid Shariah A Beginner’s Guide*, hlm. 19.

berimplikasi bahwa urutan kebutuhan yang tertinggi harus diprioritaskan atas kebutuhan yang lebih rendah, jika mereka menimbulkan implikasi yang bertentangan dalam kasus praksis. Jadi, ijtihad al-Gazali berbeda dari ketaatan Imam Syafi’I yang kaku, dalam bahasa logika, dalam prosedur analogi (kias), yang didukung al-Gazali sendiri dalam *al-Mustaṣfā* dan kitab-kitabnya yang lain tentang teori hukum Islam.¹⁸

c. Al-‘Izz bin Abd al-Salām (w. 660 H/ 1209 M)

Al-‘Izz menulis dua kitab tentang *maqāṣid* dalam nuansa hikmah-hikmah dibalik hukum Islam, dengan nama *maqāṣid al-Ṣalāh* dan *maqāṣid al-ṣawm*. Namun, kontribusi terbesarnya dalam pengembangan teori *maqāṣid* adalah kitabnya tentang kemaslahatan yang berjudul *Qawā’id al-ahkām fi maṣāliḥ al-Anām*.

Disamping investigasinya yang intensif terhadap konsep maslahat dan mafsadat, al ‘Izz menghubungkan validitas hukum dengan tujuannya. Sebagai contoh, beliau menulis; “setiap perbuatan yang mengabaikan tujuan adalah batal”, dan “jika kamu belajar bagaimana tujuan hukum membawa kebaikan dan mencegah keburukan, maka kamu sadar bahwa tidak sah mengabaikan kebaikan umum atau mendukung keburukan dalam situasi apapun, sekalipun jika kamu tidak memiliki *ḥujjah* khusus dari, *naṣ*, ijmak, kias”.¹⁹

¹⁸ Jasser Auda, *Maqāṣid Shariah As Philoshopy of Islamic Law*, hlm. 18.

¹⁹ Jasser Auda, *Maqāṣid Shariah A Beginner’s Guide*, hlm. 19.

d. Şihāb al-Dīn al-Qarāfi (w. 684 H/ 1285 M)

Kontribusi al-Qarafi terhadap teori *maqāṣid* adalah pembedaannya antara jenis-jenis perbuatan Nabi berdasarkan maksud/niat beliau. Jadi, al-Qarafi mendefinisikan sebuah arti baru untuk *maqāṣid* sebagai tujuan/niat dari diri Nabi dalam perbuatannya. Kemudian, Ibn ‘Asyur (w 1976 M) mengembangkan diferensiasi al-Qarafi dan memasukkannya kedalam definisi *maqāṣid* versinya. al-Qarafi juga menulis tentang “pembukaan sarana untuk meraih kemaslahatan” yang juga merupakan ekspansi signifikan bagi teori *maqāṣid*. Al-Qarafi mengusulkan bahwa apabila sarana yang mengarahkan pada tujuan dilarang maka harus ditutup, maka sarana yang mengarahkan pada tujuan diperbolehkan harus dibuka. Jadi, beliau tidak membatasi diri pada sisi negatif metode “menutup sarana yang mengarah pada kemadaramatan”.

e. Syams al-Dīn Ibn al-Qayyim (w. 748 H/ 1347 M)

Kontribusi Ibn al-Qayyim terhadap teori *maqāṣid* adalah melalui kritiknya yang sangat medetail terhadap apa yang disebut “trik-trik fiqh” (*al-ḥiya al-fiqhiyyah*), berdasarkan pada fakta bahwa hal tersebut bertentangan dengan *maqāṣid*.²⁰ Ibn Qayyim meringkas metode yurudisnya berdasarkan pada “hikmah dan kesejahteraan manusia” dengan tegas.

²⁰ Jasser Auda, *Maqāṣid Shariah A Beginner's Guide*, hlm. 20.

f. Abū Ishāq al-Syātibī (w. 790 H/ 1388 M)

Al-Syatibi menggunakan terminologi yang sedikit banyak sama dengan yang dikembangkan oleh al-Juwaini dan al-Gazali.²¹ Namun, dalam karyanya *al-Muwāfaqāt*, al-Syatibi mengembangkan teori *maqāṣid* dalam tiga cara substansial sebagai berikut;

- 1) Dari “kemaslahatan yang terlepas” menjadi “dasar-dasar hukum”. Sebelum *al-Muwāfaqāt*nya al-Syatibi, *maqāṣid* termasuk dalam “kemaslahatan-kemaslahatan yang lepas” dan tidak pernah dipertimbangkan sebagai dasar hukum yang mandiri.
- 2) Dari “hikmah dibalik hukum” menjadi “dasar bagi hukum”. Berdasarkan pada fundamentalitas dan universalitas dari *maqāṣid*, al-Syatibi berpendapat bahwa, “sifat universal dari keniscayaan, kebutuhan, dan kelengkapan tidak dapat dikalahkan oleh hukum parsial”.
- 3) Dari “ketidakpastian” menjadi “kepastian”. Dalam rangka mendukung status baru yang diberikan kepada *maqāṣid*, dikalangan para pakar usul fikih, al-Syatibi memulai karyanya tentang *maqāṣid*, dengan membuktikan kepastian proses indiktif yang beliau gunakan untuk menghasilkan *maqāṣid*, berdasarkan pada sejumlah besar dalil yang dipertimbangkan, yang mana beliau berbeda dengan argumen populer yang

²¹ Jasser Auda, *Maqāṣid Shariah A Beginner's Guide*, hlm. 21.

didasarkan pada filsafat Yunani, yang meragukan validitas dan kepastian metode induktif.²²

B. Bentuk dan Kriteria Maslahat

1. Dari segi tujuan yang hendak dicapai, maslahat itu terbagi dua:

- a. Mendatangkan manfaat kepada umat manusia (*jalbu manfa'atin*), baik bermanfaat untuk hidup di dunia, maupun manfaat untuk kehidupan akhirat. Manfaat itu ada yang langsung dapat dirasakan, seperti orang yang kehausan diberi minuman segar. Ada pula yang manfaat itu dirasakan kemudian sedang pada awalnya bahkan dirasakan sebagai yang tidak menyenangkan. Umpamanya pemberian obat kina pada orang sakit malaria.
- b. Menghindarkan kemadaratan (*daf'u maḍarratin*), baik dalam kehidupan di dunia, maupun untuk kehidupan akhirat. Madarat itu ada yang langsung dapat dirasakan waktu melakukan perbuatan, seperti minum *khamr* yang langsung telor. Ada pula madarat atau kerusakan itu dirasakan kemudian, sedangkan sebelumnya tidak dirasakan madaratnya, bahkan dirasakan enakya seperti berzina dengan pelacur yang berpenyakit kelamin.

2. Dari segi tingkat kepentingan memeliharanya, maslahat dalam lima lingkup yang masing-masing dalam dua tujuan tersebut di atas terbagi kepada tiga tingkat, sebagai berikut;

²² Jasser Auda, *Maqāṣid Shariah As Philoshopy of Islamic Law*, hlm. 21.

- a. Tingkat primer (*al-ḍarūriyyāt*) yaitu sesuatu yang sangat perlu dipelihara atau diperhatikan seandainya tidak atau terabaikan membawa kepada tidak ada atau tidak berartinya kehidupan.
- b. Tingkat sekunder (*al-ḥajjiyyāt*) yaitu suatu kebutuhan untuk memeliharanya, namun bila tidak dipelihara tidak membawa kehancuran pada kehidupan tetapi hanya menimbulkan kesulitan atau kekurangan dalam melaksanakannya.
- c. Tingkat tertier (*al-taḥsiniyyāt*) yaitu sesuatu yang sebaiknya dilakukan untuk *jalbu manfa'atin* dan sebaiknya ditinggalkan untuk *daf'u maḍarratin*.²³

3. Dari segi apa yang menjadi sasaran atau ruang lingkup yang dipelihara dalam penetapan hukum itu, masalahat dibagi menjadi lima yaitu;

- a. Memelihara agama atau keberagamaan (*hiḥz al-dīn*)

Manusia sebagai makhluk Allah harus percaya kepada Allah yang menciptakannya, menjaga dan mengatur kehidupannya.²⁴

Menjaga atau memelihara agama, berdasarkan kepentingannya dapat dibedakan menjadi tiga peringkat:

- 1) Memelihara agama dalam peringkat *al-ḍarūriyyāt* yaitu memelihara dan melaksanakan kewajiban keagamaan yang masuk peringkat primer, seperti melaksanakan salat lima waktu.

²³ Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh Jilid 2*, hlm. 240.

²⁴ Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh Jilid 2*, hlm. 233.

- 2) Memelihara agama dalam peringkat *al-hajjiyyāt* yaitu melakukan ketentuan agama dengan maksud menghindari kesulitan, seperti salat jamak dan salat *qasar* bagi orang-orang yang sedang bepergian.
- 3) Memelihara agama dalam peringkat *al-tahsiniyyāt*, yaitu mengikuti petunjuk agama guna menjunjung tinggi martabat manusia sekaligus melengkapi pelaksanaan kewajiban terhadap Tuhan, misalnya menutup aurat, baik di dalam maupun di luar salat, membersihkan badan, pakaian, dan tempat.²⁵

b. Memelihara jiwa atau diri atau kehidupan (*hifz al-nafs*)

Kehidupan atau jiwa merupakan pokok dari segalanya karena segalanya di dunia ini bertumpu pada jiwa. Oleh karena itu, jiwa harus dipelihara eksistensi dan ditingkatkan kualitasnya dalam rangka *jalbu manfa'atin* dan dalam rangka *daf'u maḍarratin* untuk tidak merusak diri sendiri, atau orang lain atau menjatuhkan diri dalam kerusakan karena yang demikian adalah berlawanan dengan kewajiban memelihara diri.²⁶

Memelihara jiwa berdasarkan tingkat kepentingannya, dapat dibedakan menjadi tiga peringkat;

- 1) Memelihara jiwa dalam peringkat *al-ḍarūriyyāt* seperti memenuhi kebutuhan pokok berupa makanan untuk mempertahankan hidup.

²⁵ Fathurrahman Djamil, *Filsafat Hukum Islam*, Jakarta: Logos, 1997, hlm. 128.

²⁶ Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh Jilid 2*, hlm. 235.

- 2) Memelihara jiwa dalam peringkat *al-ḥajjiyyāt* seperti diperbolehkan berburu binatang untuk menikmati makanan lezat dan halal.
- 3) Memelihara jiwa dalam peringkat *al-taḥsiniyyāt*, seperti ditetapkannya tata cara makan dan minum yang hanya berhubungan dengan kesopanan dan etika.²⁷

c. Memelihara akal (*hiḥz al-‘aql*)

Akal merupakan unsur yang sangat penting bagi kehidupan manusia, karena akal itulah yang membedakan hakikat manusia dari makhluk Allah lainnya. Oleh karena itu, Allah menyuruh manusia untuk selalu memeliharanya. Segala bentuk tindakan yang membawa kepada wujud dan sempurnanya akal itu adalah perbuatan baik atau mashlahat dalam rangka *jalbu manfa’atin*. Dalam rangka *daf’u maḍarratin* Allah melarang segala usaha yang menyebabkan kerusakan dan menurunkannya fungsi akal, seperti meminum minuman yang memabukkan.²⁸

Memelihara akal dilihat dari segi kepentingannya, dapat dibedakan menjadi tiga peringkat;

- 1) Memelihara akal dalam peringkat *al-ḍarūriyyāt* seperti diharamkan meminum minuman keras.
- 2) Memelihara akal dalam peringkat *al-ḥajjiyyāt* seperti dianjurkannya menuntut ilmu pengetahuan.

²⁷ Fathurrahman Djamil, *Filsafat Hukum Islam*, hlm. 129.

²⁸ Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh Jilid 2*, hlm. 236.

3) Memelihara akal dalam peringkat *al-tahsiniyyāt*, seperti menghindarkan diri dari menghayal atau mendengarkan sesuatu yang tidak berfaedah.²⁹

d. Memelihara keturunan (*hifz al-nasl*)

Yang dimaksud keturunan disini adalah keturunan dalam lembaga keluarga. Keturunan merupakan *garizah* atau insting bagi seluruh makhluk hidup, yang dengan keturunan itu berlangsunglah pelanjutan hidup manusia. Adapun yang dimaksud dengan pelanjutan jenis manusia disini adalah pelanjutan jenis manusia dalam keluarga, sedangkan yang dimaksud dengan keluarga disini adalah keluarga yang dihasilkan melalui perkawinan yang sah. Untuk memelihara keluarga yang sah itu, Allah menghendaki manusia melakukan perkawinan. Perintah Allah dalam rangka *jalbu manfa'atin*.³⁰ Dalam rangka *daf'u maḍarratin* Islam melarang hidup membujang sebagaimana terdapat dalam Hadis Nabi dari Anas menurut riwayat Ahmad yang mengatakan Nabi sangat melarang hidup membujang.

Allah melarang memperoleh keturunan diluar pernikahan yang disebut

zina.³¹ IAIN PURWOKERTO

1) Memelihara keturunan dalam peringkat *al-ḍarūriyyāt* seperti disyariatkan nikah dan dilarang berzina.

²⁹ Fathurrahman Djamil, *Filsafat Hukum Islam*, hlm. 129-130.

³⁰ Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh Jilid 2*, hlm. 237.

³¹ Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh Jilid 2*, hlm. 238.

- 2) Memelihara keturunan dalam peringkat *al-ḥajjiyyāt* seperti ditetapkan ketentuannya menyebutkan mahar bagi suami pada waktu akad nikah dan hak talak padanya.
- 3) Memelihara keturunan dalam peringkat *al-taḥsiniyyāt*, seperti khitbah dan walimah dalam perkawinan.³²

e. Memelihara harta (*hiḏ al-māl*)

Harta merupakan suatu yang sangat dibutuhkan manusia karena tanpa harta (makan) manusia tidak mungkin bertahan hidup. Oleh karena itu, dalam rangka *jalbu manfa'atin* Allah menyuruh mewujudkan dan memelihara harta. Dalam rangka *da'fu maḏarratin* Allah melarang merusak harta dan mengambil harta orang lain secara tidak hak.³³

Dilihat dari segi kepentingannya, memelihara dapat dibedakan dalam tiga peringkat;

- 1) Memelihara harta dalam peringkat *al-ḍarūriyyāt* seperti syariat tentang tata cara pemilikan harta dan larangan mengambil harta orang lain dengan cara yang tidak sah.
- 2) Memelihara harta dalam peringkat *al-ḥajjiyyāt* seperti syariat tentang jual beli dengan cara *salam*.
- 3) Memelihara harta dalam peringkat *al-taḥsiniyyāt*, seperti ketentuan tentang menghindarkan diri dari penipuan.³⁴

³² Fathurrahman Djamil, *Filsafat Hukum Islam*, hlm. 130.

³³ Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh Jilid 2*, hlm. 238.

³⁴ Fathurrahman Djamil, *Filsafat Hukum Islam*, hlm. 131.

Lima hal yang dijelaskan di atas merupakan pokok dari *maqāsid al-syarī'ah*. Disusun menurut cara peringkat berdasarkan kepentingan, dalam arti yang disebutkan lebih dahulu lebih penting daripada yang disebutkan sesudahnya. Urut peringkat ini mengandung arti bila terjadi benturan kepentingan, maka yang didahulukan adalah urut yang lebih atas. Umpamanya seorang perempuan diperkosa dengan ancaman mati. Terdapat perbenturan antara memelihara jiwa dengan memelihara kehormatan atau *nasl*. Dalam hal ini didahulukan kepentingan memelihara nyawa. Dengan demikian perempuan yang diperkosa yang nyatanya adalah zina namun tidak berdosa karena memelihara nyawanya.³⁵

4. Dari segi hubungannya dengan *naş* syarak, maslahat terbagi tiga, yaitu;

a. Maslahat yang terkendali (*al-maşlahah al-mu'tabarah*) yaitu kemaslahatan yang didukung oleh *Syarī'* (Allah) dan dijadikan dasar dalam penetapan hukum.³⁶ Perhatian atau dukungan syarak ada dalam dua bentuk yaitu;

1) Dukungan langsung dalam arti *naş* atau ijmak secara langsung menetapkan untuk diperhatikan. Umpamanya tindakan pemerintah memperlakukan keadilan di tengah umatnya adalah baik dan maslahat. Ditemukan pula beberapa ayat yang menyuruh berlaku adil. Maslahat dalam bentuk ini disebut *al-muāşirah*.

³⁵ Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh Jilid 2*, hlm. 239.

³⁶ Suwarjin, *Ushul Fiqh*, Yogyakarta: Teras, 2012, hlm. 141.

- 2) Perhatian atau dukungan tidak langsung, dalam arti memang tidak ada *naş* atau ijmak yang memperhatikan atau mendukung masalah yang didasarkan pada akal tersebut, tetapi *naş* atau *syarak* ada memberi perhatian dan dukungan kepada hal yang sejenis dengan itu. Umpamanya perbuatan baik umat kepada pemerintahnya secara langsung tidak ditentukan dalam *naş*, namun terhadap yang sama dengan itu ada terdapat dalam *naş* yaitu perintah Allah kepada umat untuk berbuat baik kepada ibu-bapaknya. Masalah dalam bentuk ini disebut *mulaimah*.³⁷
- b. Masalah yang tertolak (*al-maşlahat al-mulgāh*) yaitu kemaslahatan yang ditolak oleh *Syarī'* (Allah) dan *Syarī'* menetapkan kemaslahatan lain selainitu.³⁸ Umpamanya menurut akal membagi rata harta warisan secara sama antara anak laki-laki dengan anak perempuan dinilai akal sebagai masalah atau pantas untuk waktu yang sudah maju ini, namun *naş* syarak menetapkan pembagian secara berimbang yaitu dua banding satu. Artinya masalah ditolak oleh *naş* syarak.³⁹
- c. Masalah bebas (*al-maşlahah al-mursalah*) yaitu kemaslahatan yang belum diakomodir dalam *naş* dan ijmak, serta tidak ditemukan *naş* atau ijmak yang melarang atau memerintahkan

³⁷ Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh Jilid 2*, hlm. 241.

³⁸ Suwarjin, *Ushul Fiqh*, hlm. 141.

³⁹ Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh Jilid 2*, hlm. 242.

mengambilnya.⁴⁰ Kemaslahatan ini dilepaskan oleh *Syarī'* dan diserahkan kepada manusia untuk mengambil atau tidak mengambilnya. Jika kemaslahatan itu diambil oleh manusia, maka akan mendatangkan kebaikan bagi mereka, jika tidak diambil juga tidak akan mendatangkan dosa.⁴¹ Karena hanya didasarkan pada akal semata, dan maslahat itu berarti akal, maka *al-maṣlahah al-mursalah* ini dapat disebut akal bebas.⁴²

5. Jika dilihat dari kandungan maslahat, maka ia dapat dibedakan kepada:

a. *Maṣlahah Al-‘Āmmāh*, yaitu kemaslahatan umum yang menyangkut kepentingan orang banyak. Kemaslahatan umum itu tidak berarti untuk kepentingan semua orang tapi bisa saja untuk kepentingan mayoritas umat.⁴³ Menurut Ṭahir bin Asyur *maqāṣid al-‘āmmāh* berupa makna dan hikmah yang ditekankan Allah dalam menetapkan hukum. Hal itu meliputi pemeliharaan ketertiban, mencapai kebaikan dan mencegah kerusakan, persamaan dan keadilan, dan sejenisnya.⁴⁴

b. *Maṣlahah Al-Khāṣṣah*, yaitu kemaslahatan pribadi. Dan ini sangat jarang sekali seperti kemaslahatan yang berkaitan dengan pemutusan hubungan perkawinan seseorang yang dinyatakan

⁴⁰ Suwarjin, *Ushul Fiqh*, hlm. 141.

⁴¹ Suwarjin, *Ushul Fiqh*, hlm. 142.

⁴² Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh Jilid 2*, hlm. 241-242.

⁴³ Muksana Pasaribu, "Maslahat Dan Perkembangannya Sebagai Dasar Penetapan Hukum Islam", dalam Jurnal *Justitia* Vol. 1 No. 04 Desember 2014, hlm. 355.

⁴⁴ Ahmad Hafidh, *Meretas Nalar Syariah*, Yogyakarta: Teras, 2011, hlm. 192.

hilang (*maqfūd*).⁴⁵ *Maqāṣid al-khāṣṣah* menurut Ṭahir bin Asyur berupa tata cara pelaksanaan *maqāṣid al-‘āmmāh* dan tata cara yang meliputi bidang-bidang muamalah seperti perdagangan, perkawinan, dan hubungan antar manusia.⁴⁶

C. Maslahat Sebagai *Maqāṣid al-Syarī’ah*

Adapun yang menjadi tujuan Allah dalam menetapkan hukum adalah *al-maṣlaḥah* atau maslahat yaitu untuk memberikan kemaslahatan kepada umat manusia dalam kehidupannya di dunia, maupun dalam persiapannya menghadapi kehidupan akhirat. Dengan demikian *maqāṣid al-syarī’ah* adalah *al-maṣlaḥah* itu sendiri. Atau *maqāṣid al-syarī’ah* adalah *al-maṣlaḥah*. Maksud Allah untuk kemaslahatan atau untuk memaslahatkan umat itu dapat dilihat dalam firman Allah dalam al-Qur’an surat *al-Anbiyā’* ayat 107 yaitu;

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ

Artinya: “Dan Kami tidak mengutus engkau (Muhammad), kecuali untuk (menjadi) rahmat bagi seluruh alam”.⁴⁷

Yang dimaksud dengan rahmat di sini adalah maslahat itu sendiri.

Sedangkan tujuan syarak sehubungan dengan hambanya adalah menjaga agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Tujuan lima itulah yang populer dengan sebutan *uṣūl al-khamsah* (prinsip yang lima).

⁴⁵ Muksana Pasaribu, “Maslahat Dan Perkembangannya Sebagai Dasar Penetapan Hukum Islam”, hlm. 355.

⁴⁶ Ahmad Hafidh, *Meretas Nalar Syariah*, hlm. 192.

⁴⁷ Anonim, *Al-Quran dan Tafsirnya*, Jilid IV, hlm. 334.

Segala tindakan perbuatan manusia yang menyebabkan terwujud dan terpeliharanya lima prinsip tersebut dinyatakan perbuatan itu adalah bermanfaat. Segala bentuk tindakan manusia yang menyebabkan tidak terwujudnya atau rusaknya salah satu prinsip yang lima tersebut, perbuatan itu adalah madarat atau merusak. Segala usaha yang dapat menghindarkan atau dapat menyelamatkan atau menjaga madarat atau kerusakan disebut usaha yang baik atau maslahat. Itulah sebabnya secara sederhana maslahat diartikan dengan mendatangkan manfaat dan menghilangkan madarat.⁴⁸

Segala suruhan yang terdapat dalam al-Qur'an menunjukkan perbuatan itu adalah baik dan bermanfaat. Sebaliknya segala apa yang dilarang Allah mengerjakannya ternyata memang perbuatan itu adalah buruk atau merusak. Tidak ada hukum Allah yang sia-sia atau tanpa tujuan. Hal ini sudah disepakati oleh ulama. Di samping itu, ditemukan pula kenyataan bahwa tidak semua yang disuruh Allah itu ada dirasakan baik dan manfaatnya. Umpamanya suruhan Allah berjalan dan berlari antara Bukit Şafa dan Marwa waktu *sa'I* sama sekali tidak dirasakan manfaatnya. Dalam larangan agama beberapa hal tidak ditemukan madaratnya, umpamanya larangan Nabi memakai emas dan sutera untuk laki-laki. Dengan demikian dapat dikatakan bahwa tujuan Allah meetapkan hukum utamanya adalah mendatangkan maslahat untuk manusia sedangkan tambahan dari itu yang merupakan tujuan sampingan adalah untuk menguji umat apakah mereka mematuhi perintah atau

⁴⁸ Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh Jilid 2*, hlm. 232-233.

larangan Allah atau tidak yang biasa disebut tujuan *ta'abbudi*.⁴⁹ Namun ulama berbeda pendapat tentang apakah maslahat itu yang menyebabkan atau mendorong atau memotivasi Allah untuk mendatangkan hukum. Dalam hal itu terdapat dua kelompok ulama yang berbeda pendapat.⁵⁰

Menurut satu pendapat, dalam persepektif sejarah di antara ulama terjadi perdebatan yang berujung pada pencarian landasan teologis tentang apakah hukum Tuhan disyariatkan berdasarkan atas *'illat* tertentu atau tidak.

Menurut pendapat tersebut, bagi kelompok Asy'ariyah pensyariaan hukum Tuhan tidak dikaitkan dengan suatu *'illat* atau kausa tertentu. Kemestian mengkaitkan hukum Allah dengan kausa atau tujuan tertentu dapat mengurangi sifat kesempurnaan Tuhan sendiri. Seakan-akan Ia digerakkan atau ditentukan oleh sesuatu yang lain.⁵¹

Berbeda dengan Asy'ariyah, kelompok Muktazilah berpendapat bahwa hukum Allah dikaitkan dengan tujuan yang mendorong Tuhan memberikan sesuatu yang sesuai dengan kemaslahatan hamba. Tuhan berbuat sesuatu yang terbaik untuk manusia. Kelompok Muktazilah menganggap bahwa apabila hukum-hukum Allah tidak dikaitkan dengan suatu tujuan, tentu perbuatan itu suatu perbuatan yang sia-sia. Perbuatan yang sia-sia tidak dapat dikaitkan dengan Tuhan Yang Maha Sempurna.

Di antara dua ekstrim pendapat di atas, muncul suatu pendapat yang cenderung menempuh jalan tengah. Pendapat jalan tengah ini muncul

⁴⁹ Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh Jilid 2*, hlm. 244.

⁵⁰ Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh Jilid 2*, hlm. 245.

⁵¹ Asafri Jaya Bakri, *Konsep Maqāsid Syarī'ah menurut al-Syatibi*, hlm. 57.

dari kelompok Maturidiyah. Menurut mereka bahwa semua perbuatan Tuhan (termasuk hukum-hukumnya) dikaitkan dengan *'illat* kemaslahatan baik tampak maupun tersembunyi. Akan tetapi bukan merupakan kewajiban bagi Tuhan.

Pandangan yang mempertajam silang pendapat di atas mengandung titik lemah, karena perbedaan pendapat di kalangan ulama teologi dalam sejarah itu pada dasarnya berfokus pada masalah “kemutlakan kekuasaan Tuhan atau ketauhidan”. Sedangkan pembicaraan tentang pensyariaan hukum tidak menyentuh langsung dengan kemutlakan kekuasaan Tuhan dan ketauhidan. Doktrin-doktrin teologis sepenuhnya merupakan nilai-nilai keimanan yang murni, tidak terlalu bermakna untuk fikih. Artinya upaya mengkaitkan suatu *'illat* hukum tidak mesti melahirkan kesimpulan anti kemutlakan Tuhan dan ketauhidan.⁵²

Di kalangan ulama usul fikih dalam kaitan penta’lilan dan kemashlahtan sebagai *maqāṣid al-syarī’ah* tidak ditemukan perbedaan antara mereka yang berteologi Asy’ariyah dan mereka yang menganut teologi Muktazilah. Al-Gazafī misalnya, seorang ahli usul dari kalangan Asy’ariyah, tidak berbeda dengan ulama sebelumnya, Abu al-Hasan al-Baṣrī dari kalangan Muktazilah dalam pandangannya tentang *'illat*. Mereka mengungkapkannya dalam pembahasan kias. Pembahasan ini merupakan garis yang jelas dapat ditarik kepada pembahasan tentang maslahat sebagai *maqāṣid al-syarī’ah*.

⁵² Asafri Jaya Bakri, *Konsep Maqāṣid Syarī’ah menurut al-Syatibi*, hlm. 58.

Perkembangan pemikiran tentang penta'lilan hukum dan kemaslahatan dalam arti *maqāṣid al-syarī'ah* pada era selanjutnya, kecuali yang ditunjukkan oleh al-Syatibi diwarnai oleh pemikiran dua tokoh (Abu al-Hasan al-Baṣrī dan al-Gazali) di atas ditunjukkan pula oleh al-Razi dalam karyanya al-Mahsul.⁵³

D. Peran dan Posisi Maslahat dalam Penetapan Hukum Islam

Pengetahuan tentang *maqāṣid al-syarī'ah* seperti ditegaskan oleh Abdul Wahab Khallaf adalah hal sangat penting yang dapat dijadikan alat bantu untuk memahami redaksi al-Qur'an dan Sunnah, menyelesaikan dalil-dalil yang bertentangan dan yang sangat penting lagi adalah untuk menetapkan hukum terhadap kasus yang tidak tertampung oleh al-Qur'an dan Sunnah secara kajian kebahasaan.

Metode *istinbāt* seperti kias, *istiḥsan*, dan *al-maṣlahah al-mursalah* adalah metode-metode pengembangan hukum Islam yang didasarkan atas *maqāṣid al-syarī'ah*. Kias, misalnya, baru bisa dilaksanakan bilamana dapat ditemukan *maqāṣid al-syarī'ah* yang merupakan alasan logis ('*illat*) dari suatu hukum.⁵⁴ Sebagai contoh tentang kasus diharamkannya minuman *khamr* (Q.S al-Mā'idah (5): 90). Dari hasil penelitian ulama ditemukan bahwa *maqāṣid al-syarī'ah* diharamkannya *khamr* adalah karena sifat memabukkannya yang merusak akal pikiran. Dengan demikian, yang menjadi alasan logis dari keharaman *khamr* adalah sifat memabukkannya,

⁵³ Asafri Jaya Bakri, *Konsep Maqāṣid Syarī'ah menurut al-Syatibi*, hlm.59.

⁵⁴ Satria Effendi, *Ushul Fiqh*, Jakarta : Kencana, 2005, hlm. 216.

sedangkan *khamr* itu sendiri hanyalah sebagai salah satu contoh dari yang memabukkan.

Dari sini dapat dikembangkan dengan metode analogi (kias) bahwa setiap yang sifatnya memabukkan adalah juga haram. Dengan demikian, 'illat hukum dalam suatu ayat atau hadis bila diketahui, maka terhadapnya dapat dilakukan kias (analogi). Artinya, kias hanya bisa dilakukan bilamana ada ayat atau hadis yang secara khusus dapat dijadikan tempat mengkiaskannya yang dikenal dengan *al-maqis 'alaih* (tempat mengkiaskan).

Jika tidak ada ayat atau hadis secara khusus yang akan dijadikan *al-maqis 'alaih* tetapi termasuk ke dalam tujuan syariat secara umum seperti untuk memelihara sekurang-kurangnya salah satu dari kebutuhan-kebutuhan yang telah disebutkan, dalam hal ini dilakukan dengan metode *al-maṣlahah al-mursalah*. Dalam kajian usul fikih apa yang dianggap maslahat bila sejalan atau tidak bertentangan dengan petunjuk-petunjuk umum syariat, bisa diakui sebagai landasan hukum yang dikenal dengan *al-maṣlahah al-mursalah*.

Jika yang akan diketahui hukumnya itu telah ditetapkan hukumnya dalam *naṣ* atau melalui kias, kemudian karena dalam satu kondisi bila ketentuan itu diterapkan akan berbenturan dengan ketentuan atau kepentingan lain yang lebih umum dan lebih layak menurut syarak untuk dipertahankan, maka ketentuan itu dapat ditinggalkan, khusus dalam kondisi tersebut. Ijtihad seperti ini dikenal dengan *istiḥsan*. Metode

penetapan hukum melalui *maqāṣid al-syarī'ah* dalam praktik-praktik *istinbāt* tersebut, yaitu⁵⁵ kias, *istiḥsan*, dan *istiṣlah* (*al-maṣlahah al-mursalah*) dan lainnya seperti *istiṣhab*, *sadd ḍarī'ah* dan *'urf* (adat kebiasaan), di samping disebut sebagai metode penetapan hukum melalui *maqāṣid al-syarī'ah*, juga oleh sebagian besar ulama usul fikih disebut dengan dalil-dalil pendukung.⁵⁶

Berikut beberapa pendapat yang mengemuka dikalangan ulama usul fikih terkait peran dan kedudukan maslahat sebagai *maqāṣid al-syarī'ah* dalam penetapan hukum Islam:

1. Sebagai *'illat* hukum tersendiri.

Tujuan mengetahui *maqāṣid al-syarī'ah* adalah untuk menemukan *ṣifat* yang dapat disaring untuk menjadi *'illat*. Bukan langsung menjadi *'illat*. Pertanyaan berikutnya adalah dapatkah *maqāṣid al-syarī'ah* dijadikan *'illat* dalam menetapkan hukum. *Maqāṣid al-syarī'ah* itu mempunyai arti yang sama dengan *ḥikmah*. Hal ini sudah diperbincangkan dikalangan ahli usul fikih. Mayoritas ulama berpendapat bahwa semata *ḥikmah* tidak dapat dijadikan *'illat* hukum.

Dengan demikian jawaban atas pertanyaan di atas ialah *maqāṣid al-syarī'ah* semata, sebelum melalui seleksi dengan menggunakan *masalik 'illah* tidak dapat menjadi *'illat* hukum. Yang dapat menjadi *'illat* hukum adalah sesuatu sifat yang jelas dan terukur, sedangkan hikmah itu bukan sesuatu yang terukur, umapamanya orang sakit dan dalam perjalanan boleh

⁵⁵ Satria Effendi, *Ushul Fiqh*, hlm. 217.

⁵⁶ Satria Effendi, *Ushul Fiqh*, hlm. 218.

tidak puasa wajib ramadhan, tetapi harus menggantinya di hari lain. Hikmahnya adalah menghindarkan orang sakit dan dalam perjalanan itu dari *masyāqqah* atau kesulitan. *Masyāqqah* atau kesulitan itu adalah sesuatu yang tidak terukur. Bagi seorang atlet umpamanya berlari 10 km bukan *masyāqqah*, sedangkan seorang tua renta berjalan 10 meter sudah *masyāqqah* ulama usul fikih sepakat untuk tidak menjadikan *masyāqqah* sebagai 'illat hukum boleh tidaknya berpuasa ramadhan. Ada ulama yang menempatkannya sebagai 'illat hukum. Dengan cara itu, dia membolehkan pekerja berat seperti kuli kasar atau penambang dia mengganti puasanya dengan uang (*fidyah*). Karena pada dua orang ini terdapat *masyāqqah*.

2. Sebagai dalil hukum yang mandiri

Dalil syarak yang disepakati secara prinsip adalah al-Qur'an, Sunnah Nabi, ijmak ulama dan kias. Al-Qur'an dan Sunnah Nabi jelas tidak tergantung pada maslahat atau *maqāṣid al-syarī'ah* sedangkan ijmak ulama dan kias memang menggunakan atau terpengaruh oleh maslahat atau *maqāṣid al-syarī'ah*. Dalam hal ini dapat dikatakan bahwa *maqāṣid al-syarī'ah* atau maslahat menjadi dalil pendukung bagi dalil-dalil syarak yang tidak disepakati tersebut. Atau sebaliknya dapat dikatakan bahwa *maqāṣid al-syarī'ah* adalah dalil syarak namun tidak secara mandiri. Dalam penempatannya sebagai dalil syarak yang mandiri masih berada dalam wacana.⁵⁷

⁵⁷ Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh Jilid 2*, hlm. 249-250.

Pada umumnya ulama usul fikih baik yang klasik maupun kontemporer menempatkannya sebagai dalil pendukung atau tidak mandiri, sehingga tidak tercatat dalam deretan dalil syarak dalam literatur. Najm al-Dīn al-Ṭufī ulama bermadzab Hambali memelopori pendapat yang menempatkan maslahat sebagai dalil yang mandiri sejajar dengan dalil-dalil syarak lainnya. Bahkan tidak tanggung-tanggung menempatkannya pada peringkat pertama di atas al-Qur'an dan Sunnah Nabi. Hal ini mengandung makna bila *ẓāhir* ayat al-Qur'an tidak sejalan dengan apa yang disebut maslahat, maka *ẓāhir* ayat al-Qur'an itu di-*takhsīs* oleh maslahat dan demikian pula *ẓāhir* ayat al-Qur'an dapat dijelaskan oleh apa yang dikira maslahat tersebut.

3. Sebagai dalil dalam mentakwilkan al-Qur'an

Suatu *naṣ* syarak harus dipahami menurut *ẓāhir* yang tertulis dalam *naṣ* syarak. Namun dalam keadaan tertentu menemukan kesulitan dalam memahami *naṣ* menurut apa adanya itu, terutama bila berkenaan dengan akidah. Dalam al-Qur'an surat *al-Faḥ* ayat 10:

يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ
 IAIN PURWOKERTO
 Artinya: "Tangan Allah di atas tangan-tangan mereka".⁵⁸

Kalau firman Allah ini dipahami menurut apa adanya, yaitu tangan Allah di atas tangan mereka, dikhawatirkan akan terjebak pada *anthroformist* atau *tajsim*, sedangkan Allah tidak ada yang menyamainya. Hal ini dapat membawa kepada *syirk*. Untuk menghindarkan

⁵⁸ Anonim, *Al-Quran dan Tafsirnya*, Jilid IX, hlm. 359.

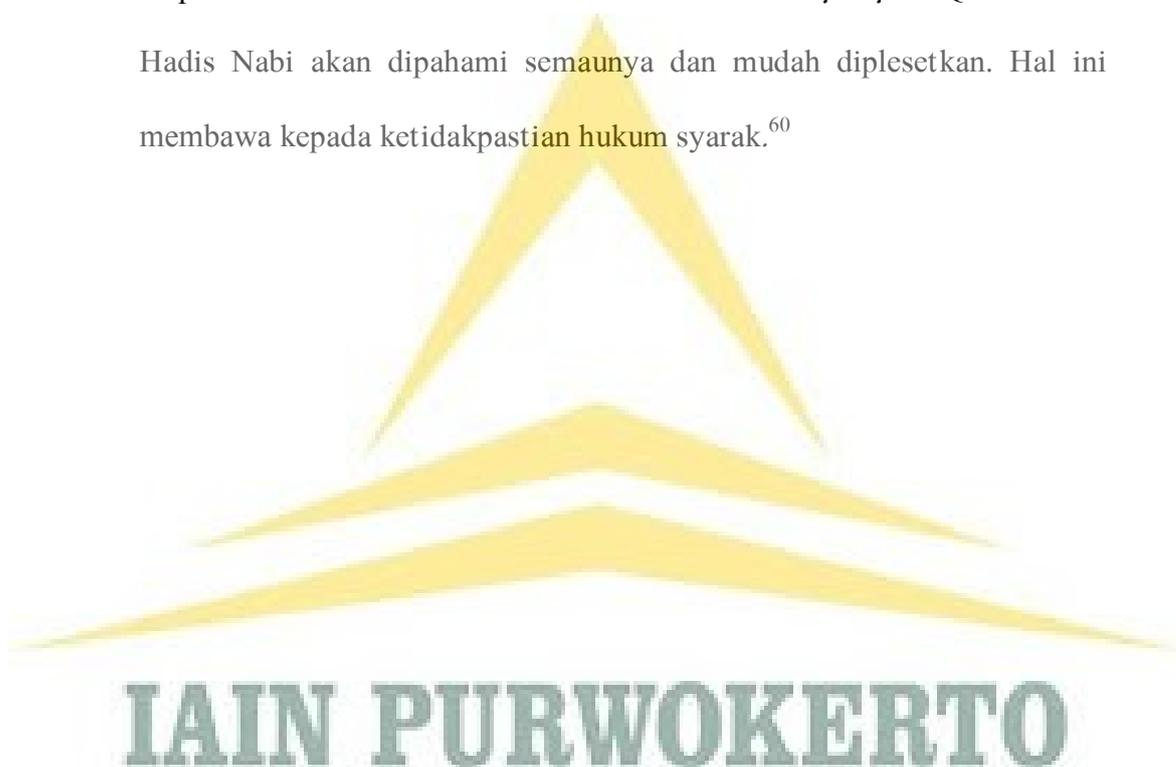
kekhawatiran ini golongan ulama *khalaf* membolehkan menakwilkan ayat itu sehingga dipahami “kekuasaan Allah di atas kekuasaan mereka”. Menggeser arti kata “tangan” kepada “kekuasaan” itu disebut takwil. Takwil itu diperbolehkan dengan syarat diantaranya: harus didukung oleh dalil. Dapatkah maslahat digunakan sebagai dalil dalam mentakwilkan al-Qur’an. Hal ini menjadi perbincangan di kalangan ulama.

Contoh mentakwilkan *naş* dengan maslahat umpamanya Hadis Nabi yang mengatakan: *أَيُّمَا امْرَأَةٍ زَوَّجْتَ نَفْسَهَا بِغَيْرِ إِذْنٍ وَلِيِّهَا فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ* (perempuan yang menikahkan dirinya sendiri tanpa izin walinya makan nikahnya batal). Hadis Nabi menurut pemahaman *zāhimya* ini digunakan oleh ulama Syafi’iyah untuk menetapkan tidak sahnya perkawinan yang dilakukan oleh perempuan.⁵⁹ Ulama Hanafiyah berpendapat bahwa perempuan yang sudah dewasa boleh mengawinkan dirinya sendiri. Untuk mendukung pendapat ini “perempuan” dalam Hadis tersebut ditakwilkan menjadi “perempuan yang belum dewasa”. Dengan begitu larangan atau hukum tidak sah itu tidak berlaku untuk perempuan dewasa. Pendapat ini dengan cara *istinbāt*nya banyak diikuti oleh ulama kontemporer. Dalil yang digunakan oleh kelompok ini adalah maslahat, yaitu kemajuan, kesamaan, kedudukan yang setara dan kebebasan yang sudah diterima oleh perempuan dalam masa yang sudah maju, tidak layak berada dibawah perwalian. Masa ini perempuan sudah menempati kedudukan yang baik

⁵⁹ Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh Jilid 2*, hlm. 251.

dan memperoleh kebebasan untuk bertindak sendiri dalam kehidupan modern. Ulama yang tidak membolehkan takwil sebagaimana sebelumnya dianut oleh madzab Syafi'iyah dan ulama yang tidak membolehkan takwil dengan menggunakan maslahat sebagai dalil mandiri, jelas tidak membolehkan takwil tersebut.

Pendapat ulama konservatif yang menggunakan maslahat sebagai dalil mandiri dan yang menolak takwil dengan dalil maslahat patut diapresiasi karena kalau demikian dibenarkan *naş-naş* al-Qur'an atau Hadis Nabi akan dipahami semaunya dan mudah diplesetkan. Hal ini membawa kepada ketidakpastian hukum syarak.⁶⁰



⁶⁰ Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh Jilid 2*, hlm. 252.

BAB III

BIOGRAFI DAN CORAK PEMIKIRAN IMAM AL-SYATIBI DAN JASSER 'AUDA

A. Biografi Imam Al-Syatibi

1. Riwayat Hidup Imam Al-Syatibi

Dalam berbagai sumber yang memperkenalkan pribadi al-Syatibi disebutkan bahwa nama lengkapnya adalah Abū Ishāq Ibrāhīm bin Mūsā ibn Muḥammad al-Lakhmī al-Garnāti.¹ Dia dilahirkan di Granada pada tahun 730 H dan wafat pada tahun 790 H di tempat yang sama. Al-Syatibi nama populer yang ada dibelakang nama lengkapnya, adalah nama kota kelahiran keluarganya. Keluarga al-Syatibi awalnya tinggal di Syatiba, tetapi karena situasi politik waktu itu, keluarga al-Syatibi tidak memungkinkan untuk tinggal di Syatiba. Mereka pun terpaksa harus tinggal di Granada. Seperti diketahui bahwa Syatiba waktu itu sedang dilanda perebutan politik internal umat Islam yang mengakibatkan beralihnya kekuasaan dari Islam ke Kristen sehingga al-Syatibi diduga kuat tidak lahir di kota Syatiba, kota tempat kelahiran keluarganya.²

Ia meninggal dunia padahari Selasa tanggal 8 Sya'ban 790 H. penghubungan (*nisbah*) nama akhir al-Syatibi dengan *al-Lakhmī* menunjukkan bahwa dia adalah keturunan dari suku Arab, mengingat kaum *al-lakhmiyah* adalah bagian dari suku Arab yang menetap di

¹ Duski Ibrahim, *Metode Penetapan Hukum Islam*, Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2008, hlm. 25.

² Imron Rosyadi, "Pemikiran Al-Syatibi Tentang Maṣlaḥah Mursalah" dalam *Jurnal Profetika*. Vol. 14. No. 1. 2013. Hlm. 79.

Andalus. Kemudian, penghubungan *al-garnāṭī* di belakang namanya mengisyaratkan bahwa ia lahir, besar dan berkarier di Garnatah (Granada).³

Pada masa al-Syatibi, kekuasaan Islam di Spanyol telah berlangsung dalam rentang waktu kurang lebih 8 abad (711-1492 M). Masuknya Islam ke Spanyol menurut sejarawan J.J. Saunders terjadi pada masa Bani Umayyah yakni pada masa pemerintahan al-Wālid Ibn Abd al-Malik (705-715 M).⁴ Spanyol secara resmi menjadi daerah Islam adalah setelah berhasilnya ekspansi dari Raja Roderik beserta tentaranya menyerah kalah. Kota-kota penting satu demi satu jatuh ke tangan pasukan Islam termasuk Cordova yang kemudian menjadi Ibukota Spanyol Islam.

Pada masa pemerintahan al-Nasir yang memerintah tahun 912-929 M kerajaan ini mencapai masa kejayaan puncak antara lain di bidang pendidikan dengan berdirinya Universitas Cordova. Kehadiran Universitas Cordova ini membawa perkembangan dalam berbagai bidang ilmu, seperti filsafat, syariat, bahasa dan lain-lain. Dalam realitas kehidupan, syariat madzab Imam Malik berkembang lebih dominan dibanding madzab-madzab hukum yang lain.⁵

Perkembangan ilmu pengetahuan sangat dipengaruhi oleh kecenderungan amir-amir atau penguasa. Tidak terkecuali dalam hal perkembangan ilmu syariat. Menurut sejarawan Islam, Ahmad Syalabi,

³ Duski Ibrahim, *Metode Penetapan Hukum Islam*, hlm. 26.

⁴ Asafri Jaya Bakri, *Konsep Maqāṣid Syarī'ah menurut al-Syatibi*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996, hlm. 13.

⁵ Asafri Jaya Bakri, *Konsep Maqāṣid Syarī'ah menurut al-Syatibi*, hlm. 14.

bahwa perhatian terhadap ilmu syariat disebabkan oleh adanya keyakinan mereka bahwa Islam adalah agama dan negara. Disamping itu menurut al-Abadi bahwa kemajuan ilmu juga ditopang oleh perpindahan sejumlah ulama dari Timur ke Andalusia.

Perjalanan sejarah suatu bangsa seperti telah dikatakan secara sepintas, merupakan perjalanan pasang surut dalam siklus tumbuh, kembang, dan hancur. Dinasti-dinasti Islam di Spanyol yang mencapai kejayaan masa Abd ar-Rahman III meniti masa surut pada rentang waktu berikutnya. Masa surut itu tak terelakkan baik disebabkan oleh faktor-faktor dalam maupun tekanan dari luar, telah membawa kehancuran kedaulatannya kekuasaan Islam di Spanyol pada pertengahan abad ke-13 itu. Namun demikian, kehancuran itu tidak membawa kehancuran total kerajaan Islam di tanah Spanyol pada masa itu. Di sana masih tersisa suatu kerajaan yang mampu bertahan yaitu kerajaan Granada.⁶

Kerajaan ini merupakan kekuatan Islam yang dapat mempertahankan kedaulatannya selama lebih dari dua setengah abad (1232-1492 M), suatu rentang waktu yang cukup lama. Wilayah kerajaan ini terbentang dari daerah selatan Andalus sampai laut tengah dan selat Jabal Tariq (Gibraltar). Dalam wilayah kerajaan ini terdapat lembah-lembah yang hijau dan pegunungan yang kaya dengan bahan-bahan tambang yang berharga. Kondisi alam yang demikian itu merupakan daya dukung ekonomi kerajaan Islam ini, sehingga mampu bertahan dalam

⁶ Asafri Jaya Bakri, *Konsep Maqāsid Syarī'ah menurut al-Syatibi*, hlm. 15.

waktu yang cukup lama dengan kemajuan mengesankan dan menjadi catatan sejarah.⁷

Menurut Lisanuddin al-Khatib sebagaimana dikutip oleh Abu al-Ajfan bahwa kehidupan politik dalam negeri Granada pada masa al-Syatibi berada dalam keadaan tidak stabil. Perpecahan dan pertentangan dalam negeri berlangsung cukup lama. Hal ini memberikan kemudahan bagi kekuatan-kekuatan Kristen untuk melakukan penyerangan.⁸

Walaupun gejolak politik terus berjalan, iklim akademik di Granada pada masa al-Syatibi belum menyurutkan masyarakat untuk terus menghidupkan kajian-kajian keilmuan, bahkan boleh dikatakan masih pesat perkembangannya, khususnya kehidupan yang berhubungan dunia ilmu. Hal ini terjadi sebagai bentuk peninggalan dinasti Islam sebelumnya yang mencintai ilmu. Misalnya, saat itu telah berdiri sebuah Universitas Granada. Di samping universitas sebagai simbol kuatnya perkembangan akademik, Granada juga memiliki istana Al-Hamra yang populer. Istana ini merupakan bentuk simbol peradaban tingkat tinggi yang dikembangkan umat Islam. Meskipun demikian, perkembangan ilmiah yang pesat ini tidak sebanding dengan kondisi politik yang terus bergolak.⁹

Meskipun kehidupan sosial politik –kegoncangan, bahkan ditambah pula pola hidup mewah dan khurafat di kalangan tertentu– muncul pada masa al-Syatibi tidaklah berarti terjadi kemunduran bidang

⁷ Asafri Jaya Bakri, *Konsep Maqāṣid Syarī'ah menurut al-Syatibi*, hlm. 16.

⁸ Asafri Jaya Bakri, *Konsep Maqāṣid Syarī'ah menurut al-Syatibi*, hlm. 17.

⁹ Imron Rosyadi, "Pemikiran al-Syatibi Tentang Masalah Mursalah", dalam *Jurnal Profetika*, Vol. 14, No. 1, Juni 2013, hlm. 80.

ilmu pengetahuan dan pengembangannya. Berdirinya dua buah yayasan ilmu pengetahuan di Granada ketika itu adalah bukti berkembangnya kehidupan ilmiah. Bahkan menurut al-Miqari bahwa ketika kota-kota berada di bawah kekuasaan Kristen, para ulama dan pengarang terus membangun kehidupan ilmiah.

Menurut Sati' al-Husari bahwa suatu realitas yang tidak dapat dipungkiri pada parohan kedua abad ke-8 H atau abad ke-14 M merupakan masa kemunduran di dunia Islam belahan Timur. Dan sebaliknya merupakan masa kebangkitan di dunia Islam belahan Barat (Spanyol dan Afrika Utara). Kemajuan dan kebangkitan yang dimaksudkan adalah kemajuan di bidang ilmu pengetahuan termasuk ilmu-ilmu agama.¹⁰

Konfigurasi politik di Andalus dan peran politik para ahli hukum Islam tampaknya telah telah berpengaruh terhadap pemikiran hukum al-Syatibi, sehingga mendorongnya untuk merumuskan konsep *maqāṣid al-syarī'ah* dan *maqāṣid mukallaf* secara serius untuk menetralisasi pemikiran Islam yang berkembang pada saat itu, dengan metode yang mengarah kepada upaya mewujudkan kesatuan dasar-dasar syariah, yang disebut metode *al-istiqrā' al-ma'nawī*.¹¹

Namun kemajuan yang dicapai pada abad ke-8 H tidak kurang pentingnya bahkan layak disebut mengagumkan, karena di tengah kemunduran dan kekacauan politik serta munculnya kecenderungan cukup besar umat Islam melakukan *bid'ah* dan khurafat, pada ulama dapat

¹⁰ Asafri Jaya Bakri, *Konsep Maqāṣid Syarī'ah menurut al-Syatibi*, hlm. 18-20.

¹¹ Duski Ibrahim, *Metode Penetapan Hukum Islam*, hlm. 54.

muncul di langit zamannya. Dalam suasana seperti inilah munculnya tokoh besar Ibn Taimiyah (w. 661 H) dan Ibn Qayyim al-Jauziyah (w. 751 H) di dunia Islam belahan Timur serta Ibn Khaldun (w. 732 H) dan Abū Ishāq al-Syātibī (w. 790 H) di dunia Islam belahan Barat.¹²

Al-Syatibi yang berada dalam masa ini mengembangkan intelektualitasnya dimulai dengan belajar dan mendalami bahasa Arab. Pelajaran bahasa Arab ini ia terima dari Abu Abdillah Muhammad Ibn Fakhkhar al-Biri (w. 754 H), Abu Qasim Muhammad Ibn Ahmad al-Syabti (w. 760 H) dan Abu Ja'far Ahmad al-Syaqrawi. Ulama terakhir ini mengajarkan kepada al-Syātibī Kitab *Sibawaih* dan *Alfiah Ibn Malik* di Granada.

Pengetahuan yang memadai tentang tafsir didapatkannya dari Abu Abdillah al-Balansi (765 H), seorang ahli tafsir dan penulis terkenal pada masanya. Pengetahuan tentang hadis ia terima dari Abu al-Qasim Ibn Bina dan Syamsuddin al-Tilimsani (w. 781 H) melalui al-Tilimsani, al-Syatibi mempelajari *al-Jami' al-Ṣāḥih al-Bukharī* dan *al-Muwatta'* karangan Imam Malik. Ilmu kalam dan falsafah diperolehnya dari Abu Ali Mansur al-Zawawi (w. 770 H) dan ilmu usul fikih diperolehnya dari Abu Abdillah Muhammad Ibn Ahmad al-Miqarri dan imam ternama madzab Maliki di Spanyol Abu Abdillah Muhammad Ibn Ahmad Syarif al-Tilimsani.¹³ Pengetahuannya tentang hukum Islam dan metode berfatwa diperolehnya dari Abu Sa'id Ibn Lubb (w. 764 H), seorang ahli hukum dan pemberi

¹² Asafri Jaya Bakri, *Konsep Maqāsid Syarī'ah menurut al-Syatibi*, hlm. 21.

¹³ Duski Ibrahim, *Metode Penetapan Hukum Islam*, hlm. 27.

fatwa di Andalus. Perlu dikemukakan bahwa al-Syatibi pernah bersilang pendapat dengan gurunya ini.¹⁴

Dalam perjalanan intelektualnya, al-Syatibi dipengaruhi oleh para pemikir hukum Islam sebelumnya baik secara langsung atau tidak, sehingga ia menjadi seorang pemikir hukum Islam yang andal. Kendati demikian, dalam pengembangan dan pengaplikasiannya, ia tidak terikat dengan pemikir-pemikir tertentu secara kaku. Ia mempunyai konstruk pemikiran hukum tersendiri yang orisinalitasnya jelas, sehingga ia dapat tampil beda dari pemikir hukum Islam lain seperti terlihat antara lain terlihat dalam konsepnya yang terkenal *maqāṣid al-syarī'ah* yang selalu dijadikan acuan oleh kaum modernis dan para pembaru dalam merumuskan pemikiran hukum Islam yang sesuai dengan kondisi masyarakat modern.¹⁵

Pengembangan dan pendalaman ilmu dilakukan oleh al-Syatibi tidak hanya dalam bentuk pertemuan langsung dengan guru-gurunya, akan tetapi juga melalui hubungan surat menyurat yang dikirim kepada ulama-ulama tersohor. Cara ini ditempuhnya untuk menanyakan permasalahan-permasalahan baik berkaitan dengan hukum maupun dengan bidang lainnya yang memerlukan pembahasan. Ia pernah menulis surat kepada seorang ulama tasawuf, Abu Abdillah Ibn al-Nasdi al-Rundi (w. 792 H) menanyakan beberapa permasalahan tentang tasawuf. Jawaban atas

¹⁴ Duski Ibrahim, *Metode Penetapan Hukum Islam*, hlm. 28.

¹⁵ Duski Ibrahim, *Metode Penetapan Hukum Islam*, hlm. 29.

pertanyaan al-Syatibi itu dihimpun secara lengkap oleh al-Wansyirisyi dalam *al-Mi'yar*.

Pengembangan potensi diri sebagai ilmuwan atau ulama besar pasca penyerapan ilmu, dilakukan oleh al-Syatibi dengan mengajarkan ilmu itu kepada generasi-generasi yang lebih muda. Tercatat ulama-ulama yang pernah menjadi murid al-Syatibi adalah Abi Yahya Ibn Asim, Abu Bakar al-Qadi dan Abu Abdillah al-Bayani.¹⁶ Abu Yahya Ibn Asim dan Abu Bakar al-Qadi adalah dua bersaudara. Abu Bakar Ibn Asim pernah memangku jabatan resmi hakim. Ia pengarang kitab kompilasi hukum *Tuhfah al-Hukkam* yang menjadi rujukan para hakim di Granada.

Selain tiga murid terkenal di atas, masih cukup banyak murid al-Syatibi. Di antaranya adalah Abu Abd Allah al-Mijari dan Abu Ja'far Ahmad al-Qisar al-Garnati. Abu Ja'far adalah murid al-Syatibi yang cerdas. Di depan Abu Ja'far ini, al-Syatibi membacakan sebagian dari masalah-masalah ketika menyusun *al-Muwāfaqat*. Yang terakhir ini merupakan indikasi yang menarik pandangan kita terhadap al-Syatibi sebagai sosok ilmuwan yang memiliki keterbukaan sikap terhadap siapapun –termasuk terhadap muridnya– dalam rangka pengembangan ilmu dan wawasan berpikirnya.

2. Karya-Karya Imam al-Syatibi

Ketokohan al-Syatibi sebagai ilmuwan, disamping terlihat dari kegiatan belajar mengajar yang diemban dan keterlibatannya dalam

¹⁶ Asafri Jaya Bakri, *Konsep Maqāsid Syarī'ah menurut al-Syatibi*, hlm. 24.

memberikan respon terhadap permasalahan-permasalahan keagamaan yang muncul sesuai dengan disiplin keilmuan yang didalamnya, juga terlihat dari warisan ilmiah berupa karya-karya ilmiah yang ditinggalkannya.

Karya-karya al-Syatibi dapat dikelompokkan kepada dua. Pertama, karya-karya yang tidak diterbitkan dan dipublikasikan. Kedua, karya-karya yang diterbitkan dan dipublikasikan. Termasuk dalam kelompok pertama adalah;¹⁷ *Syarḥ Jalil ‘ala al-Khulaṣah fi al-Nahw, Khiyar al-Majālis* (syarah kitab jual beli dari *Ṣāḥih Bukhari*), *Syarḥ Rajz Ibn Malik fi al-Nahw*, *‘Inwān al-Ittiḥāq fi al-‘Ilm al-Isytiqaq, Uṣūl al-Nahw*. Sedangkan yang termasuk kelompok kedua adalah *al-Muwāfaqat fi al-Uṣūl al-Syari’ah, al-I’tiṣam, al-Ifadat wa al-Irsyadat*.

Kitab *al-Muwāfaqat fi al-Uṣūl al-Syari’ah* merupakan karya besar al-Syāṭibī dalam bidang usul fikih. Kitab ini pada mulanya berjudul *‘Inwan al-Ta’rif bi Asrar al-Taklif*. Bertolak dari nama ini, al-Syatibi berusaha memaparkan kajian secara mendalam tentang rahasia-rahasia pentaklifan dan tujuan pensyariatian hukum oleh Allah SWT. serta aspek-aspek lain dari kajian usul fikih.

Edisi pertama kitab ini terbit di Tunisia oleh Maktabah Daulah Tunisia lebih dari 400 tahun setelah wafat pengarangnya (1302 H/ 1884 M). penerbitan pertama diedit oleh tiga editor yaitu Saleh al-Qa’iji, Ali al-Syamufi dan Ahmad al-Wartani. Kemudian dicetak untuk kedua kalinya

¹⁷ Asafri Jaya Bakri, *Konsepsi Maqāṣid Syarī’ah menurut al-Syatibi*, hlm. 25.

pada tahun 1909 M. Cetakan ketiga yang dipublikasikan secara luas oleh penerbit Salafiah di Kairo dengan editor Khidr Husein dan Muhammad al-Hasan al-Adawi. Cetakan keempat dilaksanakan oleh penerbit Mustafa Muhammad dengan editor Abdullah Darraz, cetakan kelima tahun 1969 dilakukan oleh penerbit Muhammad Ali di Kairo diedit oleh Muhyi al-Din Abd Al-Hamid. Kitab *al-Muwāfaqat* yang dipublikasikan secara luas sampai ke Indonesia adalah naskah yang diedit oleh Muhammad Khidr Husein dan naskah yang diedit oleh Abdullah Darraz.

Karya usul fikih al-Syatibi selain *al-Muwāfaqat* adalah *al-I'tiṣam*. Dalam *al-I'tiṣam* ini, al-Syatibi mengemukakan uraian secara mendalam tentang *bid'ah*, mulai dari sumber yang menjadi pegangan pendukung *bid'ah*, *bid'ah haqiqi* dan *idafi* sampai dengan pembedaannya dengan *al-maṣlaḥah al-mursalah* dan *istiḥsan*.¹⁸ Kitab ini diterbitkan oleh Dar al-Manar dengan bantuan Dar al-Kutub al-Misiyyah pada tahun 1913 dengan kata pengantar dari Muhammad Rasyid Rida. Di samping ditemukan terbitan lain tanpa tahun dengan *taṣḥiḥ* oleh Muhammad Sulaiman.

Adapun *al-Ifadat wa al-Irsyadat*, suatu buku yang berisi dua kandungan. *Al-Ifadat* berisi tentang catatan al-Syatibi dalam berbagai masalah termasuk yang dihimpun dari guru-guru dan teman-teman dari kalangan ulama Spanyol. *Al-Irsyadat* merupakan kumpulan syair-syair dengan berbagai kandungan. *Al-Ifadat wa al-Irsyadat* pada tahun 1983

¹⁸ Asafri Jaya Bakri, *Konsep Maqāṣid Syarī'ah menurut al-Syatibi*, hlm. 26.

telah diedit oleh Muhammad Abu al-Ajfan seorang dosen fakultas Syariah dan Ushuluddin Universitas Tunisia.¹⁹

3. Corak Pemikiran Imam al-Syatibi

Ada indikasi kuat bahwa al-Syatibi dalam beberapa hal terpengaruh oleh pandangan al-Gazali. Hal ini terbukti al-Syatibi dalam *al-Muwāfaqat* sering menyebut nama al-Gazali, bahkan di dalam *al-I'tisām* sewaktu berbicara tentang *maṣlaḥah mursalah* al-Syatibi menyebutkan tiga karya besar al-Gazali, yaitu, *Ihy' Ulūm ad-Dīn*, *al-Mankhūl*, dan *Syifa' al-Gaḥīl*.²⁰ Imam al-Syatibi yang wafat tahun 790 H sedangkan Al-Gazali wafat pada 505 H. Al-Gazali yang bermadzab Syafi'iyah memiliki pengaruh bagi pemikiran Imam al-Syatibi.

Meskipun demikian, Imam al-Syatibi tidak lantas terpaku hanya pada satu madzab saja. madzab Malikiyah yang merupakan madzab mayoritas di Granada pada masa itu pun tidak lantas membuatnya beraliran *mutakallimin* yang dianut oleh mayoritas ulama Malikiyah, Syafi'iyah dan Hanabillah dalam merumuskan ilmu usul fikihnya.²¹ Al-Syatibi justru merupakan ulama yang menggabungkan antara dua aliran dalam ilmu usul fikih yaitu aliran *mutakallimin* dan aliran fukaha.²²

Memang paradigma tekstualistik atau literalistik yang dipakai dalam usul fikih tradisional secara tidak langsung mengakibatkan

¹⁹ Asafri Jaya Bakri, *Konsep Maqāṣid Syari'ah menurut al-Syatibi*, hlm. 27.

²⁰ Ahmad Munif Suratmaputra, *Filsafat Hukum Islam Al-Ghazali*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2002, hlm. 86.

²¹ Satria Effendi, *Ushul Fiqh*, Jakarta : Kencana, 2005, hlm. 23.

²² Satria Effendi, *Ushul Fiqh*, hlm. 25.

diabaikannya pembahasan tentang maksud dasar wahyu yang ada di balik teks literal. Kondisi ini telah mendorong pemikir semisal al-Syatibi (w. 790/1388 M), Abduh (w. 1905 M), Rasyid Ridha (w. 1973 M), Abdul Wahhab Khallaf (w. 1956 M), ‘Allal al-Fasi (w. 1973 M), dan Hasan al-Turabi untuk menyuarakan perlunya “pembongkaran” terhadap bangunan usul fikih yang telah dianggap *qat’i*.

Namun demikian, nama-nama di atas menurut Wael B. Hallaq sekalipun telah berupaya menaruh perhatian pada maksud dasar syari’at serta melewati belenggu tekstualisme belum menawarkan teori baru kecuali merevitalisasi prinsip *maslahat* klasik sehingga nuansa paradigma tekstualisme belum bisa hilang dari bangunan ilmu usul fikih klasik. Dalam hal ini, Hallaq mengategorikan nama-nama di atas sebagai kelompok pembaru yang menganut aliran utilitarianisme keagamaan (*religious utilitarianism*).²³

Teori yang bernaung dalam paradigma *utilitarianism* adalah teori *maqāṣid*. Teori ini menyatakan bahwa segala upaya penggalan hukum harus dilakukan dalam kerangka mengungkap maksud *syarī’* (Allah), Sang Pencipta Hukum. Jadi tidak semata-mata mengacu pada otak-atik indikasi tekstual yang terbatas jumlahnya dan melupakan maksud esensi Allah, tapi mengacu pada maksud Allah dalam menurunkan hukum.

Teori ini sebenarnya pernah diungkapkan oleh al-Gazali. Ia membagi *maslahat* menjadi tiga tingkatan, yakni *al-ḍarūriyyāt*, *al-*

²³ Moh. Anas Kholish dan Nor Salam, *Epistemologi Hukum Islam Transformatif*, Malang: UIN-Maliki Press, 2015, hlm. 152.

hajjiyyāt, dan *al-tahsiniyyāt*. Akan tetapi ia masih meletakkan masalah itu dalam kerangka kias, tepatnya pada cara menentukan *'illat* berdasarkan *istinbāt* pada bagian teori *munāsabah*. Bagi al-Syatibi masalah dijadikan acuan utama setiap upaya pencarian kebenaran dalam ilmu usul fikih. Jadi posisinya sangat sentral.²⁴

B. Biografi Jasser Auda

1. Riwayat Hidup Jasser Auda

Jasser Auda yang dilahirkan pada tahun 1966 di Kairo, Mesir. Sebagai seorang yang dilahirkan pada keluarga yang taat beragama, sejak kecil dia sudah terbiasa dengan ilmu-ilmu keislaman tradisional. Ditambah lagi, dia hidup di sebuah negeri yang dalam sejarah peradaban Islam dikenal sebagai negara yang iklim akademik, sumber pengetahuan keagamaan –yang dalam banyak hal telah melahirkan pemikir-pemikir hebat– tidak diragukan lagi. Dia merupakan keponakan dari Abdul Qadir Audah, tokoh Ikwanul Muslimin (IM), pengarang kitab *al-Tasyri' al-Jinai al-Islami*, yang bagi sebagian kalangan menjadi sumber rujukan ketika berbicara tentang hukum pidana Islam. Jasser Auda adalah intelektual muslim yang dalam dirinya bersentuhan dengan dua tradisi sekaligus: barat dan timur; tradisional dan modern. Sejak muda, Jasser sudah terbiasa mengaji secara tradisional di Masjid al-Azhar, yang memungkinkannya bisa mengakses pemikiran-pemikiran *turas* klasik. Di samping belajar secara

²⁴ Muhyar Fanani, *Metode Studi Islam*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008, hlm. 173.

tradisional di masjid al-Azhar, ia sekaligus kuliah di jurusan ilmu komunikasi, Cairo University, Mesir, pada tingkat strata satu dan dua.²⁵

Nama besar Jasser Auda menjadi tidak mudah untuk dilacak mengenai tempat dan tanggal lahirnya karena Auda sendiri dalam autobiografinya tidak menyebutkan secara jelas tentang tempat dan tanggal lahirnya. Sebuah “dugaan” dengan mendasarkan pada nama dan raut wajahnya, ia lahir di Mesir. Begitu pula tingkat pendidikannya, Auda sempat menyelesaikan pendidikan strata satu di Universitas Cairo, Mesir dalam bidang teknik mesin di samping juga mengikuti pengajian mingguan di halaqah Masjid al-Azhar yang diasuh oleh Syaikh Isma'il Sadiq al-Adawi antara tahun 1984-1990 M dalam bidang Hadis, *Ulum al-Hadis*, Fiqh Madzab Syafi'i dan usul fikih komparatif. Bahkan sempat menghafal al-Qur'an dengan riwayat Imam Hafas.

Setelah memperoleh gelar B.Sc dari Engineering Cairo University, Egypt Course Av, tahun 1988, Auda kemudian melanjutkan pendidikannya di Amerika sehingga memperoleh gelar BA dari jurusan Islamic Studies pada Islamic American University, USA, tahun 2001. Adapun Master Fiqhnya diperoleh dari Universitas Islam Amerika, Michigan, dengan spesialisasi tujuan hukum Islam (*maqāṣid al-syarī'ah*) pada tahun 2004. Sementara gelar Ph.D-nya diperoleh dari University of Wales, Inggris, pada konsentrasi Filsafat Hukum Islam pada tahun 2008

²⁵ Hamka Husein Hasibuan, “Pemikiran Maqasid Syariah Jasser Auda”, hlm. 3.

dan Universitas Waterloo, Kanada, dengan kajian analisis sistem pada tahun 2006.²⁶

Auda aktif dalam berbagai organisasi di antaranya; Associate Professor di Qatar Fakultas Studi Islam (QFIS) dengan Fokus kajian Kebijakan Publik dalam Program Studi Islam. Dia adalah anggota pendiri Persatuan Ulama Muslim Internasional, yang berbasis di Dublin, anggota Dewan Akademik Institut Internasional Pemikiran Islam di London, Inggris; anggota dari Institut Internasional Advanced Systems Research (IIAS), Kanada; anggota Dewan Pengawas Global Pusat Studi Peradaban (GCSC), Inggris; anggota Dewan Eksekutif Asosiasi Ilmuwan Muslim Sosial (AMSS), Inggris; anggota Forum perlawanan Islamofobia dan Racism (FAIR), Inggris, dan konsultan untuk Islamonline.net.²⁷

Auda adalahh Direktur sekaligus pendiri *Maqāṣid Syārī'ah Center* di London, Inggris. Aktivitas lainnya, Auda tercatat sebagai dosen tamu Fakultas Hukum Universitas Alexandria, Mesir; Islamic Institute of Toronto Kanada; dan Akademi Fiqh Islam India; serta menjadi dosen mata kuliah hukum Islam, filsafat, dan materi yang terkait dengan isu-isu minoritas Muslim dan kebijakan di beberapa negara di seluruh dunia; serta menjadi kontributor laporan kebijakan yang berkaitan dengan minoritas Muslim dan pendidikan Islam kepada Kementerian Masyarakat dan Dewan Pendanaan Pendidikan Tinggi Inggris.

²⁶ Moh. Anas Kholish dan Nor Salam, *Epistemologi Hukum Islam Transformatif*, hlm. 143.

²⁷ Syukur Prihantoro, "Maqasid Al-Syari'ah Dalam Pandangan Jasser Auda", dalam *Jurnal At-Taḥkīr*, Vol. X No. 1 Juni 2017, hlm. 121.

Penghargaan yang telah diperoleh Auda, antara lain Global Leader in Law Certifikat, Qatar Law Forum, Qatar, June, 2009; Muslim Student Association of The Cape Medal, South Africa, August, 2008; International Center of Moderation Award, Kuwait, April, 2008; Cairo University Medal, Cairo University, Egypt, February, 2006; Innovation Award, International Institute of Advanced System Research (IIAS), Baden-Baden Germany, August, 2002; Prvince of Ontario, Canada, Fellowship, 1994-1996; Province of Saskatchewan, Canada, Fellowship, 1993-1994; Qur'an Memorization 1st Award, al-Jam'iyah al-Syar'iyah, Abidin, Cairo, 1991; memperoleh penghargaan Research Grants dari American University of Syariah UAE 2003-2004.²⁸

Dalam percakapan sehari-harinya, Auda menggunakan bahasa Prancis dan fasih dalam bahasa Inggris dan Arab. Dengan bekal bahasa yang kuat itulah –tentunya di samping latar belakang keilmuan yang juga multidisiplin- barangkali mengantarkan Auda menjadi seorang ilmuwan yang produktif, serta kemampuan analisis yang bersifat multidipliner. Terlihat dari jumlah tulisannya yang telah terpublikasikan sejumlah delapan buku dan ratusan artikel jurnal. Dari sekian tulisan yang dihasilkannya, *Maqāṣid al-Syarī'ah as Philoshopy of Islamic Law: System Approach (Maqāṣid al-Syarī'ah sebagai Filsafat Hukum Islam: Sebuah*

²⁸ Moh. Anas Kholish dan Nor Salam, *Epistemologi Hukum Islam Transformatif*, hlm. 144.

Pendekatan Sistem) dipandang oleh sebagian kalangan sebagai mega karya yang telah dihasilkan oleh Auda.²⁹

Melihat latar belakang beliau seperti di atas, ada yang menarik dari Jaser –tentunya ini sangat berpengaruh terhadap produk pemikirannya, terutama dalam konteks pengembangan teori *maqāṣid*—untuk diperhatikan, yaitu: *pertama*, dia hidup di tengah-tengah era kontemporer, di tengah-tengah arus deras era global sekarang ini. *Kedua*, dia datang dari belahan dunia Eropa, namun mempunyai basis pendidikan Islam tradisional dari negara yang berpenduduk Muslim. *Ketiga*, Jasser Audah adalah salah satu intelektual minoritas Muslim yang hidup di dunia Barat, di wilayah mayoritas non-Muslim. *Keempat*, Jasser Auda mempunyai kemampuan untuk mendialogkan dan mempertautkan antara paradigma *Ulum al-Din, al-Fikr al-Islamiy* dan *Dirasat Islamiyyah* kontemporer dengan baik dengan *Dirasat Islamiyyah* yang menggunakan *sciences modern, social sciences* dan *humanities* kontemporer sebagai pisau analisisnya dan cara berpikir keagamaannya.³⁰

Dengan latar belakang kehidupan di abad 21 M, Auda memiliki konsep pemikiran yang lebih modern. Latar belakang pendidikan pun mempengaruhi pemikiran beliau. Auda yang memiliki *background* pendidikan filsafat sistem, kemudian digunakan untuk melihat ilmu agama

²⁹ Moh. Anas Kholish dan Nor Salam, *Epistemologi Hukum Islam Transformatif*, hlm. 145.

³⁰ Hamka Husein Hasibuan, “Pemikiran Maqasid Syariah Jasser Auda”, hlm. 5.

dalam hal ini *Maqāṣid al-Syarī'ah*. Sehingga hasilnya adalah penawaran konsep *Maqāṣid al-Syarī'ah* yang lebih segar dengan pendekatan sistem.

Di era modern ini batas-batas keilmuan agama dan non-agama semakin tersamarkan, seiring dengan berkembangnya cara berpikir lebih rasional. Filsafat sistem yang bukan merupakan disiplin ilmu agama dan jarang terpikirkan untuk disandingkan dengan doktrin keilmuan agama, menjadikan konsep Auda berbeda.

2. Karya-karya Jasser Auda

Adapun karya-karya dari Jasser Auda yang telah diterbitkan sebagai buku adalah sebagai berikut; *Maqasid Al-Shariah: A Beginner's Guide*, *Islam, Christianity and Pluralism*, *Muslim Women Between Backward Traditions and Modern Innovations*, *What is the Land of Islam?*, *What are Maqasid Al-Shariah?*, *How do we Realise Maqasid Al-Shariah in the Shariah?*, *Shariah and Politics*, *Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law*, *Rethinking Islamic Law for Minorities: Towards a Western Muslim Identity*, *Reclaiming the Mosque*.

Sedangkan dalam bentuk artikel-artikel jumlahnya sangat banyak, sehingga penulis hanya mencantumkan beberapa, sebagai berikut; *About the New Laws Proposed in Tunisia in Order to Enforce the Equating of the Shares of Males and Females*, *Reciting Quran and Tawaf: Women in Menses Excluded*, *Issues at Hand in the Fatwas of Orphan Care*, *Understanding Objectives of Shariah and Its Role in Reforming Islamic Jurisprudence*, *Jasser Auda: Knowledge Through Travelling and Reading*

Habits, Jasser Auda on Indonesian Islam and Muhammadiyah, The “Civil” and the “Islamic”: Towards A Common Ethical Ground, Fatwa: Zakah Could be Paid to an Educational Waqf Endowment, UNISEL: Empowerment of Education From the Perspective of Maqasid, Public Lecture on the Misconception of the Civil State.

Selain karya-karya yang telah dipublikasikan di atas berupa buku-buku dan puluhan artikel, sampai saat ini Jasser Auda juga masih aktif mengisi kuliah umum di berbagai universitas di dunia.³¹

3. Corak Pemikiran Jasser Auda

Pada aras yang sama Auda dengan menggunakan peta sejarah perkembangan *maqāṣid al-syarī’ah* yang dikemukakan oleh Husayn dan selanjutnya dikutip Mawardi –tergolong sebagai ilmuwan yang berupaya untuk menjadikan *maqāṣid al-syarī’ah* sebagai piranti pendekatan dalam perumusan hukum. Dalam penelitian itu juga, tercatat beberapa ilmuwan selevel dengan Auda, termasuk al-Raysuni dan Jamaluddin Athiyyah. Auda sebagaimana Ibn Asyur sebagai pendahulunya, tidak menjadikan *maqāṣid al-syarī’ah* sebagai bagian dari pemahasan usul fikih, dengan alasan *maqāṣid al-syarī’ah* mempunyai substansi yang berbeda dengan usul fikih. Bagi Auda, ilmu usul fikih lebih berfokus pada lahiriah teks, sedangkan *maqāṣid al-syarī’ah* lebih terfokus pada makna di balik teks. Oleh karenanya Auda mengartikan *maqāṣid al-syarī’ah* sebagai nilai dan

³¹ Popi Siti Ropiah, Reinterpretasi Makna Kesejahteraan Dalam Perspektif Maqāsid Syariah (Studi Analisis Terhadap Pemikiran Jasser Auda), Skripsi, Universitas Muhammadiyah Yogyakarta, 2018, hlm. 38.

makna yang dijadikan tujuan yang hendak direalisasikan oleh *Syari'* dibalik pembuatan syariat dan hukum yang diperoleh melalui penelitian mujtahid terhadap teks-teks syariah.³²

Berbeda dengan aliran pemikiran al-Syatibi, kelompok ini mempertanyakan tentang bagaimanakah teks suci dapat dipahami dan kemudian dijalankan dalam konteks dunia modern yang sudah barang tentu tidak lagi sama dengan konteks zaman Nabi. Menurut mereka, pertanyaan tersebut sama sekali tidak dapat diselesaikan dengan berpijak pada paradigma maslahat klasik. Bahkan mereka beranggapan bahwa paradigma maslahat tidak lagi memadai untuk membuat hukum Islam mampu hidup di dunia modern.³³

Kelompok yang oleh Hallaq dikategorikan sebagai *religious liberalism* ini terdiri dari para pembaru ilmu usul fikih yang ide-idenya bersifat liberal, sama sekali tidak berangkat dari paradigma lama, dan lebih mementingkan penafsiran terhadap jiwa teks literal (bukannya teks literal semata-mata), serta menekankan pemahaman tentang keterkaitan antara teks dan konteks. Termasuk dalam kelompok ini adalah nama-nama seperti Muhammad Sa'id al-'Asymawi, Fazlurrahman, dan Syahrur. Termasuk Jasser Auda yang tergolong sebagai pemikir dalam kelompok

150. ³² Moh. Anas Kholish dan Nor Salam, *Epistemologi Hukum Islam Transformatif*, hlm.

³³ Muhyar Fanani, *Metode Studi Islam*, hlm. 164.

religious liberalism dibuktikan dengan tawaran metodologisnya, yaitu pendekatan sistem dalam hukum Islam.³⁴

Melalui pendekatannya itu, Auda mengasumsikan hukum Islam sebagai sebuah sistem, karenanya *maqāṣid al-syarī'ah* sebagai substansi pokok harus eksis dalam setiap ketentuan hukum Islam. Hubungan antara *maqāṣid al-syarī'ah*, dan hal-hal lain dalam sistem hukum Islam dapat dinyatakan dalam lima pola, yaitu; (1) *Maqāṣid al-Syarī'ah* berkaitan dengan *cognitive nature* hukum Islam; (2) *Maqāṣid al-‘Āmmāh* merepresentasikan karakter holistik dan prinsip-prinsip universal hukum Islam; (3) *Maqāṣid al-Syarī'ah* memainkan peranan penting dalam proses ijtihad dalam beragam bentuknya; (4) *Maqāṣid al-Syarī'ah* dinyatakan dalam sejumlah cara yang hierarkies yang sesuai dengan hierarki sistem hukum Islam; (5) *Maqāṣid al-Syarī'ah* menyediakan beberapa dimensi yang membantu menyelesaikan dan memahami kontradiksi atau perbedaan yang ada antara teks dan teori fundamental hukum Islam.³⁵

IAIN PURWOKERTO

³⁴ Moh. Anas Kholish dan Nor Salam, *Epistemologi Hukum Islam Transformatif*, hlm. 152.

³⁵ Moh. Anas Kholish dan Nor Salam, *Epistemologi Hukum Islam Transformatif*, hlm. 153.

BAB IV

KOMPARASI PEMIKIRAN IMAM AL-SYATIBI DAN JASSER AUDA TENTANG KONSEP MASLAHAT SEBAGAI *MAQĀṢID AL-SYARĪ'AH*

A. Pemikiran Imam al-Syatibi tentang Maslahat sebagai *Maqāṣid al-Syarī'ah*

Kemaslahatan dalam taklif Tuhan dapat berwujud dalam dua bentuk: *pertama*, bentuk hakiki, yakni mafaat langsung dalam arti kausalitas. *Kedua* dalam bentuk *majazi* yakni bentuk yang merupakan sebab yang membawa kepada kemaslahatan.¹

Imam al-Syatibi membahas tentang *maqāṣid al-syarī'ah* di dalam kitabnya *al-Muwāfaqat* juz II sebanyak 313 halaman. Persoalan yang dikemukakan di dalamnya sebanyak 62 masalah. Dalam pembahasannya, Imam al-Syatibi membagi *maqāṣid* ini kepada dua bagian penting yakni maksud *Syarī'* (*qaṣdu al-Syarī'*) dan maksud mukallaf (*qaṣdu al-mukallaf*).²

Maksud *Syarī'* kemudian dibagi lagi menjadi 4 bagian yaitu: (1) Bahwa Allah menurunkan syariat ke dunia ini dalam rangka menjaga kemaslahatan manusia baik di dunia maupun diakhirat. Kemaslahatan itu tidak lebih dari tiga macam, yaitu kemaslahatan primer, sekunder, dan tersier. Oleh karena itu segala macam upaya penggalian hukum harus dilakukan dalam rangka mencapai kebenaran yang, mengacu pada

¹ Asafri Jaya Bakri, *Konsep Maqāṣid Syarī'ah menurut al-Syatibi*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996, hlm.69.

² Ahmad Hafidh, *Meretas Nalar Syariah*. Yogyakarta: Teras, 2011, hlm. 180.

tercapainya kemaslahatan manusia di dunia dan akhirat.³ (2) Bahwa Allah menurunkan syariat ke dunia untuk bisa dipahami. Kaidah umum yang muncul adalah bahwa Allah ketika menurunkan syariat ke dunia ini dengan bahasa dan format yang memungkinkan manusia untuk memahaminya. Inilah alasan mengapa al-Qur'an turun dalam bahasa Arab.⁴ (3) Bahwa Allah menurunkan syariat ke dunia untuk membebani (memberi tugas) manusia. Kaidah yang muncul dalam hal ini adalah bahwa pembebanan itu hanyalah sebatas kecakapan (kemampuan) manusia dalam menanggungnya. Kalau tidak cakup berarti tidak ada pembebanan. Oleh karena itu, segala upaya pencarian kebenaran dalam ilmu usul fikih harus dalam rangka menyiapkan diri untuk menanggung taklif dari Tuhan. Bukan hanya untuk sekedar pengetahuan saja, tapi setelah mendapat pengetahuan harus diamalkan.⁵ (4) Bahwa Allah menurunkan syariat ke dunia dalam rangka menjadikan manusia tunduk pada hukum Tuhan. Kaidah yang muncul dalam hal ini adalah bahwa syariat turun ke dunia ini untuk menghindarkan manusia dari keterjebakan pada hawa nafsunya dan agar mereka tunduk pada ketentuan Tuhan.⁶

Empat hal *maqāṣid al-syarī'* yang semacam itu jelas belum dijelaskan secara sistematis oleh al-Gazali. Sungguh ini sebuah upaya awal Imam al-Syatibi yang sangat jenius dalam menangkap maksud Allah.⁷

³ Abū Ishāq al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt*, Jilid II, Saudi Arabia: Dār Ibn 'Affan, 1997, hlm.

⁴ Abū Ishāq al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt*, hlm. 101.

⁵ Abū Ishāq al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt*, hlm. 171.

⁶ Abū Ishāq al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt*, hlm. 289.

⁷ Muhyar Fanani, *Metode Studi Islam*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008, hlm. 175.

Aspek pertama berkaitan dengan muatan dan hakikat *maqāṣid al-syarī'ah*. Aspek kedua berkaitan dengan dimensi bahasa bahwa syariat dapat dipahami sehingga dicapai kemaslahatan yang dikandungnya. Aspek ketiga berkaitan dengan pelaksanaan ketentuan-ketentuan syariat dalam rangka mewujudkan kemaslahatan. Ini juga berkaitan dengan kemampuan manusia untuk melaksanakannya. Aspek yang terakhir berkaitan dengan kepatuhan manusia sebagai mukallaf di bawah dan terhadap hukum-hukum Allah. Atau dalam istilah yang lebih tegas aspek tujuan syariat berupaya membebaskan manusia dari kekangan hawa nafsu.⁸

Aspek kedua, ketiga dan keempat pada dasarnya lebih tampak sebagai penunjang aspek pertama yang sebagai aspek inti. Namun sebelum menguraikan aspek pertama sebagai aspek inti, terlebih dahulu dipaparkan tiga aspek terakhir yang menurut al-Syatibi memiliki keterkaitan dan merupakan rincian bagi aspek pertama.

Aspek pertama ini dapat terwujud melalui pelaksanaan taklif atau pembebanan hukum terhadap hamba sebagaimana aspek ketiga. Taklif tidak dapat dilakukan kecuali memiliki pemahaman baik dimensi lafal maupun makna sebagaimana aspek kedua. Pemahaman dan pelaksanaan taklif ini dapat membawa manusia berada di bawah perlindungan hukum Tuhan, lepas dari kekangan hawa nafsu sebagaimana aspek keempat.

Dalam keterkaitan demikianlah tujuan diciptakannya syariat yakni kemaslahatan manusia di dunia dan di akhirat, sebagai aspek inti, dapat

⁸ Asafri Jaya Bakri, *Konsep Maqāṣid Syarī'ah menurut al-Syatibi*, hlm. 70.

diwujudkan. Dalam rangka pembagian *maqāṣid al-syarī'ah* aspek pertama sebagai aspek inti, menjadi fokus analisis. Sebab, aspek pertama berkaitan dengan hakikat pemberlakuan syariat oleh Tuhan. Hakikat, atau tujuan awal pemberlakuan syariat adalah untuk mewujudkan kemaslahatan manusia. Kemaslahatan itu dapat diwujudkan apabila lima unsur pokok dapat diwujudkan dan dipelihara. Kelima unsur pokok itu kata al-Syatibi adalah agama, jiwa, keturunan, akal dan harta.⁹

Urutan kelima hal tersebut bersifat *ijtihādi* bukan *naqly*, artinya ia disusun berdasarkan pemahaman para ulama terhadap *naṣ* yang diambil secara *istiqrā'i*. Dalam merangkai kelima *al-ḍarūriyyāt* ini (ada juga yang menyebutnya dengan *al-kulliyyat al-khamsah*), Imam al-Syatibi terkadang lebih mendahulukan *al-'Aql* daripada *al-Naṣl*, terkadang *al-Naṣl* terlebih dahulu kemudian *al-'Aql* dan terkadang *al-Naṣl* lalu *al-Māl* dan terakhir *al-'Aql*. Namun satu hal yang perlu dicatat bahwa dalam susunan yang manapun Imam al-Syatibi tetap selalu mengawalinya dengan *al-Dīn* dan *al-Nafs*.

Dalam *Muwāfaqat* I/38, II/10, III/10, dan IV/27 urutannya sebagai berikut: *al-Dīn*, *al-Nafs*, *al-Naṣl*, *al-Māl*, *al-'Aql*. Sedangkan dalam *al-Muwāfaqat* III/47: *al-Dīn*, *al-Nafs*, *al-'Aql*, *al-Naṣl*, dan *al-Māl*. Dan dalam *al-I'tisām* II/179 dan *al-Muwāfaqat* II/299: *al-Dīn*, *al-Nafs*, *al-Naṣl*, *al-'Aql*, dan *al-Māl*. Perbedaan urutan di atas, menunjukkan bahwa semuanya sah-sah saja karena sifatnya *ijtihādi*.

⁹ Asafri Jaya Bakri, *Konsep Maqāṣid Syarī'ah menurut al-Syatibi*, hlm. 71.

Para ulama usul lainnya pun tidak pernah ada kata sepakat tentang hal ini. Bagi al-Zarkasyi misalnya, urutan itu adalah *al-nafs*, *al-māl*, *al-naṣab*, *ad-dīn*, dan *al-‘aql*. Sedangkan menurut al-Amidi: *al-dīn*, *al-nafs*, *al-nasl*, *al-‘aql*, dan *al-māl*. bagi al-Qarafi: *al-nufūs*, *al-adyān*, *al-anṣāb*, *al-‘uqūl*, *al-amwāl* atau *al-a’radh*.¹⁰

Sementara menurut al-Gazali: *ad-dīn*, *al-nafs*, *al-‘aql*, *al-nasl*, dan *al-māl*. Namun urutan yang dikemukakan al-Gazali ini adalah urutan yang paling banyak dipegang para ulama fikih dan usul fikih berikutnya. Bahkan Abdullah Darraz, pentahkik *al-Muwāfaqāt* sendiri, memandang urutan versi al-Gazali ini yang lebih mendekati kebenaran. Cara kerja kelima *al-ḍarūriyyāt* di atas adalah masing-masing harus berjalan sesuai dengan urutannya.¹¹

Dalam usaha mewujudkan dan memelihara lima unsur pokok itu, ia membagi kepada tiga tingkat yaitu: *maqāṣid al-ḍarūriyyāt*, *maqāṣid al-ḥajjiyyāt* dan *maqāṣid al-taḥsiniyyāt*.¹²

Maqāṣid al-ḍarūriyyāt dimaksudkan untuk memelihara lima unsur pokok dalam kehidupan manusia di atas.¹³ *Maqāṣid al-ḥajjiyyāt* dimaksudkan untuk menghilangkan kesulitan atau menjadikan pemeliharaan terhadap lima unsur pokok menjadi lebih baik lagi.¹⁴

Sedangkan *maqāṣid al-taḥsiniyyāt* dimaksudkan agar manusia dapat

¹⁰ Ahmad Hafidh, *Meretas Nalar Syariah*, hlm. 182.

¹¹ Ahmad Hafidh, *Meretas Nalar Syariah*, hlm. 183.

¹² Abū Ishāq al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, Jilid II, hlm. 18.

¹³ Abū Ishāq al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, hlm. 17.

¹⁴ Abū Ishāq al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, hlm. 21.

melakukan yang terbaik untuk penyempurnaan pemeliharaan lima unsur pokok.¹⁵

Tidak terwujudnya aspek *al-ḍarūriyyāt* dapat merusak kehidupan manusia dunia dan akhirat secara keseluruhan. Pengabaian terhadap aspek *al-ḥajjiyyāt* tidak sampai merusak keberadaan lima unsur pokok, akan tetapi hanya membawa kepada kesulitan bagi manusia sebagai mukallaf dalam merealisasikannya. Sedangkan pengabaian aspek *al-taḥsiniyyāt* membawa upaya pemeliharaan lima unsur pokok menjadi tidak sempurna. Sebagai contoh, dalam memelihara unsur agama, aspek *ḍarūriyyāt*nya antara lain mendirikan salat. Salat merupakan aspek *al-ḍarūriyyāt*, keharusan menghadap kiblat merupakan aspek *al-ḥajjiyyāt*, dan menutup aurat merupakan aspek *al-taḥsiniyyāt*.¹⁶

Pengkategorian yang dilakukan oleh al-Syatibi tersebut menunjukkan bahwa betapa pentingnya pemeliharaan lima unsur pokok itu dalam kehidupan manusia. Disamping itu pula pengkategorian itu mengacu tidak hanya kepada pengembangan dan dinamika pemahaman hukum yang diciptakan oleh Tuhan dalam rangka mewujudkan kemaslahatan manusia.

Dalam rangka pemahaman dan dinamika hukum Islam, pengkategorian yang dilakukan oleh al-Syatibi ke dalam tiga macam tersebut perlu pula dilihat dalam dua kelompok besar pembagian yaitu segi keduniaan dan segi keakhiratan. Secara tegas al-Syatibi memang tidak

¹⁵ Abū Ishāq al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt*, .hlm. 22.

¹⁶ Asafri Jaya Bakri, *Konsep Maqāṣid Syarī'ah menurut al-Syatibi*, hlm. 72.

menyebut pembagian terakhir ini. Akan tetapi apabila kita memahami pemikirannya dalam *al-Muwāfaqāt* bertolak dari batasan bahwa *maqāsid* adalah kemaslahatan, maka dapat dikatakan bahwa ia juga membagi tujuan hukum itu kepada dua orientasi, yaitu: *al-maṣālih al-dunyawiyyah* (tujuan kemaslahatan dunia), *al-maṣālih al-ukhrawiyyah* (tujuan kemaslahatan akhirat).¹⁷

Pembagian ke dalam dua aspek tersebut tidak dimaksudkan oleh al-Syatibi untuk menarik garis pemisah secara tajam antara dua orientasi kandungan hukum Islam itu. Sebab, kedua aspek itu secara hakikat tidak dapat dipisahkan dalam hukum Islam.

Al-Darūriyyāt, *al-ḥajjiyyāt*, dan *al-taḥsiniyyāt* maupun pembagian kepada orientasi kandungan duniawi dan akhirat adalah sangat penting. Kedua pembagian itu menunjukkan muatan dan skala prioritas dalam pengembangan hukum. Di samping itu dengan pembagian tersebut kita dapat menarik garis yang jelas antara lapangan hukum yang boleh dilakukan pengembangan melalui ijtihad dan lapangan hukum yang tidak boleh dilakukan ijtihad. Pembagian-pembagian tersebut di atas, sebagaimana telah dijelaskan secara rinci, menjadi titik tolak dalam memahami hukum-hukum yang disyariatkan oleh Allah SWT.¹⁸

B. Pemikiran Jasser Auda tentang Maslahat sebagai *Maqāsid al-Syarī'ah*

¹⁷ Abū Ishāq al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt*, hlm. 54.

¹⁸ Asafri Jaya Bakri, *Konsep Maqāsid Syarī'ah menurut al-Syatibi*, hlm. 74.

Jasser Auda berusaha menawarkan konsep fikih modern berdasarkan *maqāṣid al-syarī'ah*. Islam adalah agama yang menjunjung tinggi nilai-nilai kemanusiaan dan memberikan solusi untuk kehidupan manusia agar selaras dan seimbang. Hal inilah yang berusaha diangkat oleh Jasser bagaimana sebuah konsep sistem dapat mengatur kehidupan umat Islam agar berjalan sesuai aturan dan memberi manfaat bagi manusia. Dalam *Maqasid al-Shari'ah as Philosophy of Islamic Law: A System Approach* Jasser Auda mengartikan *maqāṣid* pada empat arti, *pertama*, hikmah dibalik suatu hukum. *Kedua*, tujuan akhir yang baik yang hendak dicapai oleh hukum. *Ketiga*, kelompok tujuan Ilahiyah dan konsep moral yang menjadi basis dari hukum. *Keempat*, *maṣāliḥ*. Dalam konsep *maqāṣid* yang ditawarkan oleh Jasser Auda, nilai dan prinsip kemanusiaan menjadi pokok paling utama.¹⁹

1. Pendekatan sistem terhadap teori-teori hukum Islam

Dengan menggunakan pendekatan sistem Auda merumuskan kembali dan membangun epistemologi hukum Islam di era global, menurutnya, sebuah pembaharuan dalil dan bukti kesempurnaan kreasi Tuhan melalui ciptaan-Nya harus bergantung pada sebuah pendekatan sistem daripada hukum kausalitas berbasis argumen.²⁰

Pendekatan sistem terhadap teori-teori hukum Islam merupakan suatu pendekatan yang digunakan dalam rangka menjawab pertanyaan-

¹⁹ Galuh Nashrullah Kartika Mayangsari R dan H. Hasni Noor, "Konsep Maqashid Al-Syariah Dalam Menentukan Hukum Islam" dalam Jurnal *Iqtishadiyah*, Vol. I, Issue I, Desember 2014, hlm. 56.

²⁰ Muhammad Lutfi Hakim, "Pergeseran Paradigma *Maqāṣid Syarī'ah* dari Klasik sampai Kontemporer", dalam Jurnal *Al-Manahij*, Vol. X, No. 1, Juni 2018, hlm. 5-6.

pertanyaan mendasar dalam usul fikih dan menjawab peran *maqāṣid al-syarī'ah* dalam menyelesaikan persoalan yang ada. Pendekatan sistem adalah sebuah pendekatan yang holistik dimana entitas apa pun dipandang sebagai suatu kesatuan sistem yang terdiri dari sejumlah subsistem yang saling berinteraksi satu sama lain maupun berinteraksi dengan lingkungan luar.²¹ Hal di atas didasari pada asumsi bahwa filsafat sistem Islam (*Islamic system philosophy*) diharapkan mampu membangun konklusi-konklusi filsafat sistem untuk memperbarui argumen-argumen teologi Islam, sehingga sebuah bukti terbaru tentang kesempurnaan Tuhan pada ciptaan-Nya lebih tepat dilandaskan pada pendekatan sistem, dibandingkan dengan argumen kausalitas terdahulu²² agar kualitas kebenaran dapat terukur secara pasti berdasarkan keilmiahan ilmu pengetahuan. Oleh karena itu, pendekatan sistem yang digunakan meliputi:

a. Menuju validasi seluruh kognisi

Merupakan pendekatan dengan mengaskan bahwa hasil ijtihad tidak boleh digambarkan sebagai perwujudan perintah Tuhan, walaupun ijtihad tersebut berdasarkan ijmak maupun kias, sebab ijtihad diperoleh melalui asumi-asumsi para mujtahid ketika mengkaji *naṣ*. Sehingga seringkali terjadi perbedaan pendapat dalam menafsirkan *naṣ*, akan tetapi menurut Musawibah pendapat-pendapat

²¹ Jasser Auda, *Maqasid al-Shari'ah as Philosophy of Islamic Law a System Approach*, London: IIIT, 2008, hlm. 29.

²² Jasser Auda, *Maqasid al-Shari'ah as Philosophy of Islamic Law*, hlm. 29.

hukum yang berbeda seberapapun tingkat kontradiksinya semuanya adalah ungkapan yang sah (*valid*) dan seluruhnya benar (*sawab*).²³

Selanjutnya, mempertimbangkan kognisi atau maksud Nabi SAW. dalam perkataan maupun perbuatan. Kategori ini memasukkan tradisi-tradisi kenabian dengan maksud tertentu yaitu perbuatan “Nabi yang manusiawi atau manusia yang Nabawi” tanpa harus memisahkan secara tajam antar keduanya.²⁴

b. Menuju holisme

Yaitu menuju suatu realisasi fitur kemenyeluruhan yang dianjurkan terhadap sistem hukum Islam dengan menelusuri dampak pemikiran yuridis yang didasarkan pada prinsip sebab-akibat (kausalitas), di mana sebuah hukum dianggap memiliki satu sebab atau *'illat* berbentuk satu *naş*. Dalam rangka kritis kausalitas ini, adalah berguna untuk mengingat kritik al-Razi terhadap klaim keyakinan yang dihasilkan dari dalil-dalil tunggal.²⁵

Akan tetapi al-Razi tidak menunjukkan problem utama klaim keyakinan berdasarkan dalil tunggal, yaitu sifat atomistik (parsial) yang timbul akibat paham kausalitas.²⁶

c. Menuju keterbukaan dan pembaruan diri

²³ Jasser Auda, *Maqasid al-Shari'ah as Philosophy of Islamic Law*, hlm. 194.

²⁴ Jasser Auda, *Maqasid al-Shari'ah as Philosophy of Islamic Law*, hlm. 255.

²⁵ Jasser Auda, *Maqasid al-Shari'ah as Philosophy of Islamic Law*, hlm. 197.

²⁶ Jasser Auda, *Maqasid al-Shari'ah as Philosophy of Islamic Law*, hlm. 198.

Merupakan suatu hal yang harus terpelihara dalam sebuah sistem agar tetap hidup. Sebuah keterbukaan dan pembaruan diri yang diharapkan dalam hukum Islam dapat diperoleh dengan dua mekanisme yaitu perubahan hukum dengan pandangan dunia atau watak kognitif seorang fakih dan keterbukaan filosofis. Pandangan dunia para fakih diusulkan sebagai ekspansi pada pertimbangan *'urf*, agar dapat meraih universalitas hukum Islam. Keterampilan yang diperlukan untuk berijtihad tersebut dikembangkan menuju pengertian dunia yang kompeten.²⁷

Sedangkan keterbukaan filosofis dapat mengantarkan hukum Islam dapat meraih pembaruan diri melalui keterbukaan terhadap investigasi filsafat yang berkembang terus-menerus.²⁸

d. Menuju usul fikih multidimensional

Merupakan fitur pokok sistem dan sesuatu yang lebih realistik dan sebagai cara berpikir yang lebih terkoneksi dengan hidup keseharian.²⁹ Hal tersebut dapat dilakukan dengan cara mencari keyakinan secara kontinu dan bertahap, melalui spektrum kemungkinan yang berkesinambungan. Di sisi lain multidimensional yang dikombinasikan dengan *maqāsid* dapat menawarkan solusi teoritis terhadap dilema dalil-dalil yang bertentangan.³⁰

e. Menuju kebermaksudan

²⁷ Jasser Auda, *Maqasid al-Shari'ah as Philosophy of Islamic Law*, hlm. 206.

²⁸ Jasser Auda, *Maqasid al-Shari'ah as Philosophy of Islamic Law*, hlm. 256.

²⁹ Jasser Auda, *Maqasid al-Shari'ah as Philosophy of Islamic Law*, hlm. 211.

³⁰ Syahrul Sidiq, "Maqasid Syari'ah & Tantangan Modernitas" dalam *Jurnal In Right*, Vol. 7, No. 1, November 2017. hlm. 151.

Merupakan bagian terpenting dimana *maqāṣid* diletakkan sebagai fitur pokok pendekatan sistem, yang menjadi pengikat umum di kalangan seluruh pendekatan/fitur lainnya yang meliputi kognisi, holisme, keterbukaan, hierarki, saling bergantung dan multidimensionalisme guna mencapai pengembangan dan reformasi dalam hukum Islam.³¹

Jadi, pendekatan *maqāṣid* membahas persoalan-persoalan yuridis pada tataran filosofis yang lebih tinggi, sehingga melampaui perbedaan (historis) terkait politik antara mazhab-mazhab fikih dan mendorong kepada budaya konsiliasi dan hidup bersama dalam kedamaian. Selanjutnya, realiasi *maqāṣid* harus menjadi sasaran inti semua metodologi ijtihad linguistik dan rasional yang bersifat fundamental dengan mengesampingkan variasi nama dan pendekatan. Oleh karena itu, validitas ijtihad apapun seharusnya ditentukan berdasarkan tingkat keberhasilannya dalam merealisasikan *Maqāṣid al-Syarī'ah*.³²

2. Maqasid syariah kontemporer

a. Dari *protection* dan *preservation* menuju *development* dan *rights*

Para fakih atau cendekiawan muslim kontemporer mengembangkan terminologi *maqāṣid* tradisional dalam bahasa masa kini, meskipun ada penolakan beberapa fakih terhadap ide

³¹ Jasser Auda, *Maqasid al-Shari'ah as Philosophy of Islamic Law*, hlm. 257.

³² Jasser Auda, *Maqasid al-Shari'ah as Philosophy of Islamic Law*, hlm. 258.

“kontemporerisasi” terminologi *maqāṣid*.³³ Adapun beberapa contoh yang diambil berdasarkan keniscayaan (*al-ḍaruriyyat*) yaitu;

1) *Hifz al-nasl* (perlindungan keturunan)

Konsep ini adalah salah satu keniscayaan yang menjadi tujuan hukum Islam. Al-‘Amiri menyebutkan hal tersebut pada awal usahanya untuk menggambarkan teori *maqāṣid* kebutuhan dengan istilah “hukum bagi tindakan melanggar kesusilaan”. Al-Juwaini mengembangkan “teori hukum pidana” (*mazajir*) versi al-‘Amiri menjadi “teori penjagaan” (*‘ismah*) yang diekspresikan oleh al-Juwaini dengan istilah “*hifz al-furuḥ*” yang berarti menjaga kemaluan. Selanjutnya, Abu Hamid al-Gazāli yang membuat istilah *hifz al-nasl* sebagai *maqāṣid* hukum islam pada tingkatan keniscayaan, yang kemudian diikuti oleh al-Syatibi.

Pada abad ke XX (dua puluh) Masehi para penulis *maqāṣid* secara signifikan mengembangkan “perlindungan keturunan” menjadi teori berorientasi keluarga. Seperti Ibn ‘Asyur menjadikan “peduli keluarga” sebagai *maqāṣid* hukum Islam. Hal ini dijelaskan dalam monografinya, *Uṣūl al-Nizam al-Ijtima’i fi al-Islam* (Dasar-dasar Sistem Sosial dalam Islam) yang berorientasi pada keluarga dan nilai-nilai moral dalam hukum Islam.

Kontribusi Ibn ‘Asyur membuka pintu bagi para cendekiawan kontemporer untuk mengembangkan teori *maqāṣid* dalam berbagai

³³ Jasser Auda, *Maqasid al-Shari’ah as Philosophy of Islamic Law*, hlm. 21.

cara baru. Orientasi pandangan yang baru tersebut bukanlah teori hukum pidana (*muzajir*) versi al-'Amiri maupun konsep perlindungan (*hifz*) versi al-Gazali, melainkan konsep “nilai dan sistem” menurut terminologi Ibn 'Asyur. Tetapi, beberapa cendekiawan kontemporer menolak ide memasukkan konsep-konsep baru seperti keadilan dan kebebasan ke dalam *maqāsid*. Seperti Syaikh Ali Jum'ah (Mufti Mesir) lebih senang menyatakan bahwa konsep-konsep tersebut secara implisit telah tercakup dalam teori klasik.³⁴

2) *Hifz al-'aql* (perlindungan akal)

Konsep yang sebelumnya masih terbatas pada maksud larangan minum minuman keras dalam Islam, telah berkembang dengan memasukkan pengembangan pemikiran ilmiah, perjalanan menuntut ilmu, melawan mentalitas *taqlid*, dan mencegah mengalirnya tenaga ahli ke luar negeri.³⁵

IAIN PURWOKERTO

3) *Hifz al-'ird* (perlindungan kehormatan)

Konsep ini telah menjadi konsep sentral dalam kebudayaan Arab sejak periode pra Islam. Syair pra islam menceritakan bagaimana 'Antarah (seorang penyair) bertengkar dengan Kabilah Damdam terkait pencemaran kehormatannya. Dalam hadis, Nabi

³⁴ Jasser Auda, *Maqasid al-Shari'ah as Philosophy of Islamic Law*, hlm. 22.

³⁵ Jasser Auda, *Maqasid al-Shari'ah as Philosophy of Islamic Law*, hlm. 22.

Muhammad SAW menjelaskan bahwa “darah, harta, dan kehormatan setiap muslim adalah haram, yang tidak boleh dilanggar”. Akan tetapi, ungkapan perlindungan kehormatan saat ini dalam hukum islam secara berangsur-angsur diganti oleh “perlindungan harkat dan martabat manusia”, bahkan diganti oleh “perlindungan hak-hak asasi manusia” sebagai *maqāṣid* dalam hukum Islam.

Kesesuaian antara Hak-Hak Asasi Manusia (HAM) dengan Islam menjadi topik perdebatan yang hangat, baik dalam lingkup Islam maupun internasional. Deklarasi Hak Asasi Manusia dalam Islam Universal diproklamasikan pada tahun 1981 oleh sejumlah cendekiawan yang mempresentasikan entitas-entitas Islami yang beraneka-ragam di Organisasi Perserikatan Bangsa-bangsa untuk Pendidikan, Ilmu Pengetahuan dan Kebudayaan (UNESCO). Deklarasi tersebut secara esensial memasukkan seluruh daftar Hak-Hak Asasi Manusia yang disebutkan dalam Deklarasi Universal Hak-hak Asas Manusia (UDHR), seperti hak-hak untuk hidup, kebebasan, kesetaraan, keadilan, perlakuan adil, pendapat, kebebasan bersekutu, pendidikan dan kebebasan berkegiatan. Pendekatan berbasis *maqāṣid* terhadap isu Hak-Hak Asasi Manusia membutuhkan riset lebih lanjut dalam rangka memecahkan

problem “inkonsistensi” yang digagaskan oleh beberapa peneliti dalam tataran aplikasi.³⁶

4) *Hifz al-dīn* (perlindungan agama)

Konsep ini dalam terminologi al-Gazali dan al-Syatibi menurut al-‘Amiri bahwa “hukuman atas meninggalkan ajaran yang benar”. Akan tetapi, dalam perkembangannya teori tersebut diinterpretasikan ulang menjadi konsep yang sangat berbeda yaitu “kebebasan kepercayaan (*freedom of faiths*) menurut istilah Ibn ‘Asyur. Para penganjur pandangan tersebut berpatokan pada ayat al-Qur’an “tiada paksaan dalam agama” sebagai prinsip fundamental, dibandingkan memahaminya sebagai pandangan populer dan tidak akurat yaitu menyerukan “hukuman bagi kemurtadan (*hadd al-riddah*)” yang kerap disebutkan dalam referensi-referensi tradisional dalam konteks *hifz al-din* atau perlindungan agama.

5) *Hifz al-māl* (perlindungan harta)

Terkait dengan perlindungan harta (*hifz al-māli*) para cendekiawan menafsirkannya dalam beberapa istilah, al-Gazālī menafsirkannya sebagai “hukuman bagi pencurian”, al-‘Amiri sebagai “proteksi uang”, dan al-Juwaini menafsirkannya ke dalam istilah-istilah sosio-ekonomi yang familiar seperti “bantuan sosial, pengembangan ekonomi, distribusi uang, masyarakat sejahtera, dan

³⁶ Jasser Auda, *Maqasid al-Shari’ah as Philosophy of Islamic Law*, hlm. 23.

pengurangan perbedaan antar kelas sosial ekonomi". Pengembangan ini memungkinkan penggunaan *maqasid* untuk mendorong pengembangan ekonomi yang sangat dibutuhkan di kebanyakan negara-negara berpenduduk mayoritas Muslim.³⁷

b. Pembangunan sumber daya manusia sebagai *maqāṣid*

Pengembangan Sumber Daya Manusia (SDM) merupakan konsep pembangunan yang diadopsi oleh Laporan Pembangunan PBB (UN Development Report) jauh lebih komperhensif dari pada pembangunan ekonomi. Menurut Laporan Program Pembangunan PBB tersebut, banyak negara berpenduduk mayoritas muslim berada ditingkat yang lebih rendah dari pada tingkat negara maju dalam Indeks Pembangunan Manusia (IPM). Laporan pengembangan UNDP tersebut disusun berdasarkan lebih dari 200 (dua ratus) indikator, termasuk mengukur partisipasi politik, kemampuan baca-tulis, keikutsertaan dalam pendidikan, harapan hidup, akses mendapatkan air bersih, ketenagakerjaan, standar hidup dan kesetaraan gender. Namun, beberapa negara dengan mayoritas Muslim khususnya negara-negara Arab yang kaya minyak, menunjukkan kesenjangan. Menurut laporan PBB, antara tingkat pendapatan nasional negara dengan kesetaraan gender yang mencakup partisipasi politik kaum wanita, partisipasi ekonomi dan kekuasaan terhadap sumber daya.³⁸

³⁷ Jasser Auda, *Maqasid al-Shari'ah as Philosophy of Islamic Law*, hlm. 24.

³⁸ Jasser Auda, *Maqasid al-Shari'ah as Philosophy of Islamic Law*, hlm. 24.

Menurut Jasser Auda pembangunan SDM seharusnya menjadi salah satu tema bagi kemaslahatan umat pada zaman sekarang dan menjadi salah satu tujuan pokok (*maqāṣid*) syariah yang direalisasikan melalui hukum Islam, sehingga realisasi *maqāṣid* dapat diukur secara empiris dengan mengambil manfaat dari target pembangunan SDM versi PBB sesuai dengan standar ilmiah saat ini dirujuk kepada *maqāṣid al-syarī'ah* yang lain.³⁹ Akan tetapi selaras dengan konsep hak-hak asasi, konsep pengembangan SDM juga membutuhkan penelitian lebih banyak dari perspektif *maqāṣid al-syarī'ah*.⁴⁰

C. Perbedaan dan Persamaan Pemikiran Imam al-Syatibi dan Jasser Auda tentang Maslahat sebagai *Maqāṣid al-Syarī'ah*

Berdasarkan banyak faktor yang mempengaruhi produk pemikiran seorang ulama, begitupun dengan Imam al-Syatibi dan Jasser Auda, keduanya tentu memiliki tolok ukur tersendiri yang akan menghasilkan perbedaan dan persamaan. Berikut akan disampaikan beberapa perbedaan dan persamaan yang penulis dapatkan.

IAIN PURWOKERTO

1. Perbedaan

³⁹ Jasser Auda, *Maqasid al-Shari'ah as Philosophy of Islamic Law*, hlm. 24.

⁴⁰ Jasser Auda, *Maqasid al-Shari'ah as Philosophy of Islamic Law*, hlm. 25.

Rentang waktu yang jauh dari kedua pemikir hukum Islam ini menyebabkan adanya perbedaan konsep terkait Maslahat sebagai *Maqāṣid al-Syarī'ah*. Berikut beberapa perbedaan secara umum;

a. Konsep *maqāṣid al-syarī'ah*

Dalam pandangan al-Syatibi, jika diteliti seluruh hukum dalam syariah, maka semuanya dibuat untuk tujuan yang satu, yaitu kemaslahatan manusia (*maṣālih al-'ibād*). Atas dasar inilah, al-Syatibi dikenal sebagai salah satu tonggak penting dalam sejarah hukum Islam yang paling menekankan pentingnya “kemaslahatan” sebagai dasar pemahaman atas hukum Islam.

Menurut al-Syatibi ada 3 (tiga) tingkatan kemaslahatan; *al-darūriyyāt* (maslahat yang urgen), *al-hajiyyāt* (maslahat pendukung), dan *al-tahṣiniyyāt* (maslahat penyempurna/aksesoris). Adapun lima maslahat paling dasar dalam agama adalah menjaga agama, menjaga nyawa, menjaga keturunan, menjaga hak milik, dan menjaga akal.

Jasser Auda berusaha menawarkan konsep fikih modern berdasarkan *maqāṣid al-syarī'ah*. Dalam pandangan Jasser Auda Islam adalah agama yang menjunjung tinggi nilai-nilai kemanusiaan yang berusaha memberikan solusi untuk kehidupan manusia agar selaras dan seimbang. Hal inilah yang berusaha diangkat oleh Auda bagaimana sebuah konsep sistem dapat mengatur kehidupan umat Islam agar berjalan sesuai aturan dan memberi manfaat bagi manusia. Dalam *Maqāṣid Syarī'ah as Philosophy of Law: A system Approach* Jasser

Auda mengartikan *maqāṣid* pada empat arti, *pertama*, hikmah dibalik suatu hukum. *Kedua*, tujuan akhir yang baik yang hendak dicapai oleh hukum. *Ketiga*, kelompok tujuan *Illahiyah* dan konsep moral yang menjadi basis dari hukum. *Keempat*, *maṣālih*. Dalam konsep *maqāṣid* yang ditawarkan oleh Jasser Auda, nilai dan prinsip kemanusiaan menjadi pokok paling utama.

Dalam *Maqāṣid Syarī'ah as Philosophy of Islamic Law: A System Approach*, Jasser Auda juga berusaha mengkonstruksi ulang konsep *maqāṣid* lama yang bersifat *protection and preservation* menuju pada teori *maqāṣid* yang mengacu pada *development and rights*.⁴¹

b. Tingkatan *Maqāṣid al-Syarī'ah*

Para ulama' kontemporer membagi *maqāṣid* kepada tiga tingkatan, yaitu *maqāṣid al-‘āmmāh* (*General maqāṣid*/tujuan-tujuan umum), *maqāṣid al-khāṣṣah* (*Specific maqāṣid* /tujuan-tujuan khusus) dan *maqāṣid juziyah* (*Partial maqāṣid*/ tujuan-tujuan parsial). *Maqāṣid al-‘āmmāh* adalah nilai dan makna umum yang ada pada semua kondisi tasyri' atau di sebagian besarnya, seperti keadilan, kebebasan, keadilan dan kemudahan. *Maqāṣid al-khāṣṣah* adalah maslahat dan nilai yang ingin direalisasikan dalam satu bab khusus dalam syariah, seperti tujuan tidak merendahkan dan membahayakan perempuan dalam sistem keluarga, menakut-nakuti masyarakat dan efek jera

⁴¹ Galuh Nashrullah Kartika Mayangsari R dan H. Hasni Noor, "Konsep Maqashid Al-Syariah Dalam Menentukan Hukum Islam", hlm. 68.

dalam memberikan hukuman, menghilangkan *gharar* (ketidakjelasan) dalam muamalat, dan lainnya. Sedang *maqāṣid juziyah* adalah tujuan dan nilai yang ingin direalisasikan dalam pentasyri'an hukum tertentu, seperti tujuan kejujuran dan hafalan dalam ketentuan persaksian lebih dari satu orang, menghilangkan kesulitan pada hukum bolehnya tidak berpuasa bagi orang yang tidak sanggup berpuasa karena sakit, bepergian atau lainnya.⁴²

Para ulama klasik menyusun *maqāṣid al-syaṅ'ah* dalam tingkatan yang bersifat piramida, dimulai dari *al-ḍarūriyyāh*, *al-ḥājjiyyāh* kemudian *al-taḥsīniyyāh*. Mereka menyusun urutan prioritas jika terjadi pertentangan antara *maqāṣid* satu dengan lainnya, maka diprioritaskan yang lebih kuat, yaitu mendahulukan penjagaan agama atas jiwa, akal dan seterusnya. Walaupun kelihatannya teori ini sederhana, namun ternyata aplikasi teori ini dalam realitas sangat sulit dan rumit.

Karena itu muncul pandangan lain di antara ulama kontemporer semisal Jamaludin 'Athiyah dan Jasser Auda yang berbeda dengan susunan klasik di atas. Mereka berpendapat bahwa *maqāṣid al-syaṅ'ah* dengan segala tingkatannya bukan merupakan susunan/bangunan yang bersifat piramid, yang mana *maqāṣid* terbagi antara yang atas dengan yang bawah, namun ia merupakan lingkaran-lingkaran yang saling

⁴² Jasser Auda, *Maqasid al-Shari'ah as Philosophy of Islamic Law*, hlm. 5.

bertemu dan bersinggungan (*dawāir mutadākhilah wa mutaḳāṭi'ah*), yang hubungannya saling terkait satu dengan lainnya.

Di sisi yang lain, kita tidak boleh membatasi konsep *maqāṣid* pada apa yang ditetapkan oleh ulama klasik sebagaimana diuraikan atas. Hal ini disebabkan perkembangan dan perubahan zaman tentu saja akan berefek pada perubahan hukum. Sesuatu yang pada masa klasik dianggap tidak berharga bisa jadi saat ini menjadi berharga dan bernilai, sebagaimana terdapat dalam berbagai komoditas, jenis tumbuhan, jenis pekerjaan dan lainnya. Begitu juga, sesuatu pada kondisi dan tempat tertentu sangat berharga tetapi pada kondisi dan tempat yang lain menjadi tidak berharga.⁴³

c. Posisi *maqāṣid al-syarī'ah*

Menurut al-Syatibi dan jumbuh ulama klasik *maqāṣid al-syarī'ah* merupakan bagian dari ilmu usul fikih yang juga fokus membahas kaidah kebahasaan. Substansi kajian ilmu usul fikih adalah kaidah-kaidah atau metode pengambilan hukum. Kaidah-kaidah itu biasanya disebut dengan dalil syarak yang *kullī* (dalil syarak yang umum).⁴⁴

Walaupun *maqāṣid al-syarī'ah* salah satu bagian dari ilmu usul fikih namun Auda, lebih setuju dengan usulan Ibn 'Asyur yang mengusulkan agar *maqāṣid al-syarī'ah* berdiri sendiri sebagai sebuah

⁴³ Galuh Nashrullah Kartika Mayangsari R dan H. Hasni Noor, "Konsep Maqashid Al-Syariah Dalam Menentukan Hukum Islam", hlm. 58.

⁴⁴ Muhyar Fanani, *Metode Studi Islam*, hlm. 160.

disiplin ilmu yang mandiri “ilmu *maqāṣid al-syarī’ah*” dengan tetap membiarkan ilmu usul fikih sebagai ilmu yang merunut dalil-dalil fikih.⁴⁵

d. Paradigma yang digunakan

Paradigma tekstualistik atau literalistik yang dipakai dalam usul fikih tradisional secara tidak langsung mengakibatkan diabaikannya pembahasan tentang maksud dasar wahyu yang ada di balik teks literal. Kondisi ini telah mendorong pemikir semisal al-Syatibi (w. 790/1388 M), Abduh (w. 1905 M), Rasyid Ridha (w. 1973 M), Abdul Wahhab Khallaf (w. 1956 M), ‘Allal al-Fasi (w. 1973 M), dan Hasan al-Turabi untuk menyuarakan perlunya “pembongkaran” terhadap bangunan usul fikih yang telah dianggap *qaṭ’i*.

Namun demikian, nama-nama di atas menurut Wael B. Hallaq sekalipun telah berupaya menaruh perhatian pada maksud dasar syari’at serta melewati belenggu tekstualisme belum menawarkan teori baru kecuali merevitalisasi prinsip maslahat kalsik sehingga nuansa paradigma tekstualisme belum bisa hilang dari bangunan ilmu usul fikih klasik. Dalam hal ini, Hallaq mengategorikan nama-nama di atas sebagai kelompok pembaru yang menganut aliran utilitarianisme keagamaan (*religious utilitarianisme*).⁴⁶

⁴⁵ Abbas Arfan, “Maqāṣid Syarī’ah sebagai Sumber Hukum Islam”, dalam Jurnal *al-Manahij*, Vol. 8, No. 2, hlm. 186.

⁴⁶ Moh. Anas Kholish dan Nor Salam, *Epistemologi Hukum Islam Transformatif*, Malang: UIN-Maliki Press, 2015, hlm. 152.

Dengan meminjam tipologi Wael B. Hallaq, Auda termasuk dalam kelompok *religious liberalism* yang selalu “geram” dengan bangunan epistemologi hukum Islam yang terlalu menitikberatkan pada analisa kebahasaan sehingga muncullah dikotomi *qaṭ’i-ḍanni* maupun timbulnya asumsi tentang *ta’arud al-dilālah*. Bagi Auda pendekatan *maqāṣid* akan mampu menyelesaikan dua persoalan tersebut.⁴⁷

e. Peran *maqāṣid al-syarī’ah*

Menurut al-Syatibi, *maqāṣid al-syarī’ah* ditempatkan sebagai objek kajian yang menjadi bagian dari ilmu usul fikih. Sedangkan bagi Jaseer Auda *maqāṣid al-syarī’ah* ditempatkan sebagai sebuah disiplin ilmu yang berdiri sendiri menjadi entitas yang mandiri.

2. Persamaan

Antara ijtihad dengan *maqāṣid al-syarī’ah* tidak dapat dipisahkan. Ijtihad pada intinya adalah upaya penggalian hukum syarak secara optimal. Upaya penggalian hukum *syarak* itu berhasil apabila seorang mujtahid dapat memahami *maqāṣid al-syarī’ah*. Oleh karenanya pengetahuan tentang *maqāṣid al-syarī’ah* adalah salah satu syarat yang dimiliki oleh seorang mujtahid.⁴⁸

Maqāṣid al-syarī’ah yang telah dijelaskan masih bersifat abstrak.

Artinya, walaupun sudah ada para pemikir Islam yang berusaha

⁴⁷ Moh. Anas Kholish dan Nor Salam, *Epistemologi Hukum Islam Transformatif*, hlm. 156.

⁴⁸ Galuh Nashrullah Kartika Mayangsari R dan H. Hasni Noor, “Konsep Maqashid Al-Syariah Dalam Menentukan Hukum Islam”, hlm. 68.

menjelaskan *maqāṣid al-syarī'ah* dari segi teori dan metodologinya (seperti al-Syatibi dan Jasser Auda, dll), namun masih bersifat “merababab”. Hal ini wajar, dikarenakan *maqāṣid al-syarī'ah* Auda ini berusaha untuk mengubah cara berpikir ulama klasik dan dalam peningkatan norma termasuk dalam nilai-nilai dasar filosofis. Perlu adanya para pemikir muslim selanjutnya untuk menyumbang pemikirannya untuk menyusun *maqāṣid al-syarī'ah* yang lebih sistematis.⁴⁹

Kedua pemikir Islam ini memiliki persamaan yaitu termasuk yang menggunakan metode konvergensi dalam memahami *maqāṣid al-syarī'ah*. Metode ini adalah metode yang menggabungkan makna, *ẓāhir*, makna batin dan penalaran. Metode ini disebut metode kombinasi atau konvergensi, yaitu metode pemahaman yang dilakukan dengan menggabungkan antara ketiganya dalam suatu bentuk yang tidak bertentangan dengan makna *ẓāhir*, kandungan makna dan *'illat*-nya. Sehingga syariat Islam dapat berjalan secara harmoni pada suatu sistem ajaran Islam yang terlepas dari adanya perbedaan dan pertentangan.

Penggunaan metode konvergensi ini cukup beralasan, sehingga tidak berlebihan ketika dikatakan bahwa analisis *maqāṣid* merupakan perpaduan antara pendekatan kebahasaan dan pendekatan *maqāṣidihi*. Pendekatan kebahasaan adalah untuk mengetahui dalil-dali umum, khusus, *mujmal*, *mutlaq*, *muqayyad*, *ẓāhir*, dan lain-lain. Sedangkan pendekatan *maqāṣid al-syarī'ah* penekanannya terletak pada upaya menyingkap dan

⁴⁹ Muhammad Lutfi Hakim, “Pergeseran Paradigma *Maqāṣid Syarī'ah*”, hlm. 12.

memperjelas hukum dari suatu kasus yang dihadapi melalui pertimbangan-pertimbangan *syarak* dalam menetapkan hukum yang tidak ada nasnya secara khusus baik melalui metode ijmak, kias, *istihsān*, *saḍ ḍariah*, *‘urf* dan lain sebagainya.⁵⁰

Sebenarnya teori-teori usul fikih klasik tetap terpakai dalam pemikiran Jasser Auda, hanya saja ia tidak lagi menekankan pada kekuatan teks seperti yang dialami oleh analisis usul fikih klasik melainkan pada kekuatan nilai-nilai filosofis.⁵¹

Tabel Perbedaan dan Persamaan Pemikiran Imam al-Syatibi dan Jasser Auda

No	Aspek	Pebedaan		Persamaan
		Imam al-Syatibi	Jasser Auda	
1.	Tingkatan Masalahat dalam <i>Maqāṣid al-Syarī’ah</i>	Tingkatan <i>maqāṣid al-syarī’ah</i> berdasarkan skala prioritas yang bersifat piramid	Tingkatan <i>maqāṣid al-syarī’ah</i> menjadi saling terkait dan mempengaruhi (<i>interrelated hierarki</i>)	Keduanya menggunakan istilah kebahasaan yang tidak berbeda, disetiap tingkatan
2.	Konsep <i>Maqāṣid al-Syarī’ah</i>	<i>Protection and preservation</i>	<i>Development and rights</i>	Sama-sama menggunakan metode konvergensi dalam merumuskan konsep <i>Maqāṣid al-Syarī’ah</i>
3.	Posisi <i>Maqāṣid al-</i>	Sebagai bagian dari ilmu <i>usul</i>	Merupakan entitas mandiri	Pemahaman terhadap <i>Maqāṣid al-Syarī’ah</i> menduduki tempat yang sangat penting

⁵⁰ Moh. Anas Kholish dan Nor Salam, *Epistemologi Hukum Islam Transformatif*, hlm. 151.

⁵¹ Moh. Anas Kholish dan Nor Salam, *Epistemologi Hukum Islam Transformatif*, hlm. 155.

	<i>Syarī'ah</i>	<i>fīkih</i>		bagi seorang mujtahid
4.	Paradigma	<i>Religious Utilitarianism</i>	<i>Religious Liberalism</i>	Sama-sama memberikan perhatian khusus terhadap <i>qasdu Syarī'</i> dan mengacu pada maksud Allah dalam menurunkan hukum
5.	Peran	Objek kajian	Pendekatan	Keduanya berusaha menjawab persoalan hukum di masyarakat pada masanya dengan mereformasi ilmu <i>usul fīkih</i>

D. Kontribusi *Maqāṣid al-Syarī'ah* dalam Perkembangan Hukum Ekonomi Syariah

Suatu tantangan besar yang dihadapi oleh umat Islam saat ini adalah bagaimana membangun ekonominya selaras dengan ideologi agamanya. Negara-negara Islam umumnya tengah menderita keterbelakangan ekonomi secara luar biasa, yaitu tidak optimalnya pemanfaatan sumber daya manusia, fisik dan alam yang dimilikinya.

Akibatnya, kemiskinan, keterbelakangan dan stagnasi ekonomi terjadi di mana-mana. Meskipun negara itu termasuk kaya sumber daya namun ekonominya kurang berkembang. Standar hidup rata-rata penduduknya masih rendah. Bahkan realitas yang memprihatinkan adalah pembangunan dan eksploitasi sumber daya ekonomi hanya dinikmati oleh sekelompok

tertentu saja dari masyarakatnya, dikarenakan konsentrasi ekonomi dan distribusi pendapatan dan kekayaan yang tidak merata.⁵²

Tujuan akhir ekonomi Islam adalah sebagaimana tujuan syariat Islam (*maqāṣid al-syarī'ah*), yaitu mencapai kebahagiaan di dunia dan akhirat (*falāh*) melalui suatu tata kehidupan yang baik dan terhormat (*hayah ṭayyibah*). Inilah kebahagiaan hakiki yang didambakan oleh setiap manusia, bukan kebahagiaan semu yang justru seringkali menimbulkan penderitaan dan kesengsaraan.⁵³

Dalam masalah muamalat, irama teks tidak lagi dominan, tetapi yang dominan adalah irama maslahat. Pendapat (*al-qawl*) yang unggul bukan hanya memiliki dasar teks tapi juga bisa menjamin kemaslahatan dan menghindar dari kerusakan (*al-mafsadah*). Oleh karenanya, menggunakan kacamata *maqāṣid* untuk mengoperasionalkan nilai-nilai kemanusiaan universal, seperti kemaslahatan, keadilan dan kesetaraan ke dalam ekonomi Islam menjadi sebuah keniscayaan.⁵⁴

Ekonomi Islam diharapkan mampu memudahkan terpenuhinya kebutuhan-kebutuhan masing-masing orang dengan tidak melanggar kepentingan orang lain. Karenanya secara alami akan terus bermunculan berbagai transaksi baru seiring dengan kompleksitas kebutuhan manusia yang terus berkembang. Dalam fikih muamalah, hukum asal berakad itu

⁵² Ali Rama dan Makhliani, "Pembangunan Ekonomi Dalam Tinjauan Maqashid Syari'ah", dalam Jurnal *Dialog*, Vol. 36, No.1, Agustus 2013, hlm. 31.

⁵³ Sulaeman, "Signifikansi Maqāṣid Al-Syarī'ah Dalam Hukum Ekonomi Islam", dalam Jurnal *Syari'ah Dan Hukum Diktum*, Vol. 16, No. 1 Juli 2018, hlm. 109.

⁵⁴ Sulaeman, "Signifikansi Maqāṣid Al-Syarī'ah Dalam Hukum Ekonomi Islam", hlm.

diperbolehkan sepanjang tidak ada syarak yang melarangnya atau tidak bertentangan dengan prinsip kebolehan berakad menurut syarak. Manusia diberi kebebasan berkontrak untuk mewujudkan kemaslahatan. Bidang muamalah memang berbeda dengan bidang ibadah. Kalau dalam ibadah harus ada *naş* yang memerintahkannya dan tidak boleh beribadah tanpa adanya *naş*, maka dalam muamalah sepanjang tidak ada *naş* yang melarangnya hukumnya boleh.⁵⁵

Prinsip-prinsip yang menjadi tujuan disyariatkannya berbagai transaksi bisnis/muamalah Islam (*maqāşid al-syarī'ah fi al-iqtisād*). Prinsip-prinsip yang menjadi tujuan syariah di bidang ekonomi ini ada lima: yaitu:

1. Prinsip keadilan (*al-'adalah*), lawan dari kezaliman (*al-zhulm*)
2. Prinsip kejujuran dan transparansi (*al-şidq wa al-bayan*), lawan dari kebohongan dan penyembunyian fakta (*al-kizb wa al-kitman*)
3. Prinsip perputaran harta (*al-tadawul*) lawan dari penumpukan harta (*al-kanz*)
4. Prinsip kebersamaan, persatuan dan tolong menolong (*al-jama'ah wa al-I'tilaf wa al-ta'awun*), lawan dari perpecahan, perselisihan dan saling bertolak belakang (*al-furqah wa al-ikhtilaf wa al-tadabur*)

⁵⁵ Ali Murtadho, "Pensyari'ahan Pasar Modal Dalam Perspektif Maqāşid Al-Syarī'ah Fi Al-Iqtisād" dalam Jurnal *Economica* Vol. V, Edisi. 2, Oktober 2014, hlm. 3.

5. Prinsip memberi kemudahan dan menghilangkan kesulitan (*al-taysir wa daf' al-haraj*).⁵⁶

Selama ini, dominasi fikih klasik sebagai landasan operasional keuangan dan perbankan Islam sangat nyata dan fakta. Padahal fikih hanyalah sekedar hasil rasionalisasi kreatif ulama yang hidup pada zamannya. Sebagai contoh, berbagai produk transaksi yang ditawarkan perbankan syariah sebagai lokomotif gerakan ekonomi Islam, dimana hampir semuanya merujuk pada jenis-jenis transaksi kontrak dalam fikih klasik. Di sisi lain, penyusunan bangunan keilmuan ekonomi Islam banyak diadopsi dari teori-teori ekonomi konvensional dengan melakukan sedikit penyesuaian. Akibatnya, apa yang disebut dengan ekonomi Islam tidak lebih dari kumpulan teori ekonomi konvensional plus fikih saja. Untuk itu perlu kiranya rekontekstualisasi fikih, agar tetap bisa seirama dengan perjalanan dinamika zaman yang selalu melahirkan banyak persoalan yang berbeda satu sama lain, termasuk permasalahan terkait dengan sistem keuangan Islam.

Berkaitan dengan hal tersebut, *maqāṣid al-syarī'ah* merupakan koridor yang relevan sebagai dasar pengembangan sistem, praktek, bahkan produk perbankan syariah di era multidemensi sekarang. Tatanan *maqāṣid al-syarī'ah* dinilai oleh mayoritas ulama sebagai jalan terang bagi perjalanan perbankan syariah dalam menjawab persoalan dinamis, karena

⁵⁶ Ali Murtadho, "Pensyari'ahan Pasar Modal Dalam Perspektif Maqāṣid Al-Syarī'ah Fi Al-Iqtisād", hlm. 3-4.

berdasarkan pada kemaslahatan dan kesejahteraan. Konsep maslahat merupakan tujuan utama dari ditetapkannya hukum Islam.⁵⁷

Oleh karena itu dapat dikatakan bahwa *maqāṣid al-syarī'ah* dapat dicapai dengan terpenuhinya kelima kebutuhan dasar manusia tersebut. Begitu juga dalam sistem ekonomi yang hendak dibangun. Sistem ekonomi dikatakan sukses berjalan apabila bisa mensejahterakan masyarakatnya dan masyarakat dikatakan sejahtera apabila kebutuhan dasarnya tersebut terpenuhi. Jadi, sistem ekonomi beserta institusi-institusinya harus bisa mengupayakan hal ini untuk mencapai tujuan utamanya, yaitu *social welfare*.⁵⁸

Dalam ekonomi konvensional, rasionalitas diukur berdasarkan nilai utilitarianisme, yaitu kegiatan ekonomi harus bisa mendatangkan manfaat yang sebesar-besarnya kepada sebanyak mungkin orang. Rasionalitas ekonomi Islam didasarkan pada prinsip keadilan yang mengandung unsur persamaan, pemerataan dan keseimbangan manfaat ekonomi. Selain itu, berdasar pada penghormatan pada akal yang merupakan anugerah Tuhan yang utama kepada manusia, maka kegiatan ekonomi juga harus mengembangkan dan menghargai akal atau pengetahuan sebagai modal.⁵⁹

Salah satu dari kebutuhan dasar adalah kebutuhan terpenuhi dan berkembangnya harta. Konsekuensi dari perlindungan dan pengembangan

⁵⁷ Muhammad Zaki Dan Bayu Tri Cahya, "Aplikasi *Maqāṣid Al-Syarī'ah* Pada Sistem Keuangan Syariah" Dalam Jurnal *Bisnis*, Vol. 3, No. 2, Desember 2015, hlm. 323.

⁵⁸ Sandy Rizki Febriadi, "Aplikasi *Maqāṣid al-Syarī'ah* Dalam Bidang Perbankan Syariah" dalam Jurnal *Amwaluna*, Vol. 1 No.2, Juli, 2017, hlm. 241.

⁵⁹ Muhammad Yafiz "Internalisasi *Maqāṣid Al-Syarī'ah* dalam Ekonomi Menurut M. Umer Chapra", dalam Jurnal *Ahkam*, Vol. Xv, No. 1, Januari 2015, hlm. 108.

harta. Konsekuensi ekonominya adalah: (1) Bahwa manusia memiliki hak untuk memperkaya sumberdaya ekonomi sebagai alat untuk memenuhi kebutuhan hidup, tetapi mengandung fungsi sosial karena harus membagi hak itu kepada orang lain atau masyarakat keseluruhan. (2) Kegiatan ekonomi harus bisa memperbanyak pilihan (*freedom of choice*) dalam konsumsi yang berarti memperluas kebebasan dalam pilihan konsumsi. (3) Sumber daya alam yang dimiliki oleh suatu masyarakat harus dipergunakan untuk sebesar-besar kemakmuran rakyat. Dengan demikian upaya untuk memajukan ekonomi, memproduksi barang dan jasa dalam kegiatan produksi dan mengkonsumsi hasil-hasil produksi serta mendistribusikannya seharusnya berpijak pada ajaran agama.⁶⁰

Perbedaan *maqāṣid al-syarī'ah* seharusnya bukan lagi tentang makna, bentuk, ataupun sebagai motivasi Allah dalam mensyariatkan hukum. Melainkan meluas kepada relevansi dengan bidang kehidupan yang lebih riil yaitu masalah ekonomi terutama di negara-negara mayoritas penduduk muslim. Masalah ekonomi di negara yang masih saja menjadi negara berkembang ini nyatanya selalu menjadi sorotan dunia, karena masih jauh dari kata sejahtera. Padahal nilai-nilai dalam ajaran agama Islam dikatakan sudah sangat sempurna.

Oleh karenanya muncul tawaran dari para pemikir Islam kontemporer yang mulai menjadikan *maqāṣid al-syarī'ah* sebagai landasan hukum dalam pengembangan dan pembangunan ekonomi. Dengan

⁶⁰ Muhammad Yafiz "Internalisasi Maqāṣid Al-Syarī'ah dalam Ekonomi Menurut M. Umer Chapra", hlm. 109.

harapan pertumbuhan ekonomi yang sehat mendapatkan perhatian lebih, bukan hanya pemenuhan kebutuhan dasar tanpa memperhatikan nilai-nilai moral. Alhasil sehingga bukannya mendapatkan kesejahteraan untuk semua golongan, melainkan semakin dalamnya jurang pemisah antar kelas masyarakat.



BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Dari pembahasan bab-bab terdahulu, penulis dapat merumuskan kesimpulan sebagai berikut;

1. Menurut al-Syāṭibī ada 3 (tiga) tingkatan kemaslahatan; *al-ḍarūriyyāt* (maslahat yang urgen), *al-ḥajjiyyāt* (maslahat pendukung), dan *al-taḥsiniyyāt* (maslahat penyempurna/aksesoris). Susunan ketiganya bersifat hierarki prioritas yang mana *al-ḍarūriyyāt* lebih diutamakan dari pada dua lainnya, begitu seterusnya. Sedangkan menurut Jasser Auda pembagian maslahat adalah *al-'āmmāh*, *al-khāṣṣah* dan *al-'juz'iyyah*. Konsep yang ditawarkan Jasser Auda adalah *interrelated hierarchy* yang berarti ketiga maslahat tersebut dilihat sebagai sebuah kesatuan yang saling berkaitan. Adapun lima maslahat paling dasar dalam agama (*uṣūl al-khamsah*) menurut al-Syāṭibī adalah menjaga agama, menjaga nyawa, menjaga keturunan, menjaga hak milik, dan menjaga akal. Sedangkan menurut Auda *uṣūl al-khamsah* harus diperluas maknanya bukan hanya menjaga melainkan lebih kepada pengembangan dan pembangunan hak asasi manusia.
2. Titik tolak perbedaan pemikiran kedua tokoh tersebut adalah dalam hal tingkatan *maqāṣid al-syarī'ah*, konsep *maqāṣid al-syarī'ah*, posisi *maqāṣid al-syarī'ah*, peran dan paradigma dalam menentukan *maqāṣid al-syarī'ah*. Sedangkan persamaan pemikiran kedua tokoh tersebut adalah memberikan

perhatian khusus terhadap *qasdu Syarī'* dan mengacu pada maksud Allah dalam menurunkan hukum, dan pemahaman terhadap *Maqāṣid al-Syarī'ah* menduduki tempat yang sangat penting bagi seorang mujtahid.

B. Saran

Penulis berpendapat bahwa perlu diadakannya pengembangan dan penelitian lebih mendalam terkait dengan *maqāṣid al-syarī'ah* sehingga dapat menciptakan kemaslahatan umat baik di negeri berpenduduk mayoritas Muslim berkembang maupun di dunia Internasional. Sehingga pendekatan berbasis *maqāṣid* terhadap isu-isu hak asasi manusia tersebut dapat mendukung deklarasi Islami hak-hak asasi manusia universal dan memberikan pandangan bahwa Islam dapat menambah dimensi-dimensi positif baru pada hak-hak asasi manusia sebagai bentuk proteksi diri terhadap permasalahan kontemporer.

Selain itu, menurut penulis perlu adanya suatu pengembangan *maqāṣid al-syarī'ah* yang memerhatikan dan menempatkan *maqāṣid al-syarī'ah* sebagai landasan hukum dalam pengembangan dan pembangunan ekonomi. Dengan harapan pertumbuhan ekonomi yang sehat mendapatkan perhatian lebih, bukan hanya pemenuhan kebutuhan dasar tanpa memperhatikan nilai-nilai moral. Alhasil sehingga bukannya mendapatkan kesejahteraan untuk semua golongan, melainkan semakin dalamnya jurang pemisah antar kelas masyarakat.

DAFTAR PUSTAKA

- Amiruddin dan Asikin, Zainal. *Pengantar Metode Penelitian Hukum*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2004.
- Anonim. *Al-Quran dan Tafsirnya*. Jilid I, II, III, IV, IX. Departemen Agama RI: Jakarta, 2009.
- Ansori. “Kontekstualisasi Fikih Melalui Prinsip Kemaslahatan”. *Jurnal al-Manahij*. Vol. 2. No. 1, 2008, hlm, 43-59.
- Anwar, Zainal. “Pemikiran Ushul Fikih Al-Gazāfī Tentang Al-Maṣlahah Al-Mursalah (Studi Eksplorasi terhadap Kitab al-Mustaṣfā min ‘Ilmi al-Uṣūl Karya Al-Gazāfī)”. *Jurnal Fitrah*. Vol. 01. No. 1, 2015, hlm, 47-70.
- Arfan, Abbas. “Maqāṣid Syarī’ah sebagai Sumber Hukum Islam”. *Jurnal al-Manahij*. Vol. 8. No. 2, 2013, hlm, 183-194.
- Arikunto, Suharsimi. *Managemen Penelitian*. Jakarta: Rineka Cipta, 2005.
- Ash-shofa, Burhan. *Metode Penelitian Hukum*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2006.
- Auda, Jasser. *Maqāṣid Shariah A Beginner’s Guide*. London: The International Institute of Islamic Thought, 2008.
- . *Maqasid Shariah As Philoshohy of Islamic Law: A System Approach*. London: The International Institute Of Islamic Thought, 2008.
- . *Maqasid Shariah As Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*. terj. Rosidin dan ‘Ali Abd Mun’im. Bandung: Mizan, 2015.
- Bakri, Asafri Jaya. *Konsep Maqāṣid Syarī’ah menurut al-Syātibi*. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1996.
- Damanuri, Aji. *Metodologi Penelitian Mu’amalah*. Yogyakarta: STAIN Po PRESS, 2010.
- Djamil, Fathurrahman. *Filsafat Hukum Islam*. Jakarta: Logos, 1997.
- Effendi, Satria. *Ushul Fiqh*. Jakarta : Kencana, 2005.
- Fanani, Muhyar. *Metode Studi Islam*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.
- Fatmayanti, Vina. Otoritas Akal dalam Menentukan Maslahat Perspektif Najm al-Dīn al-Ṭūfī (675 H-716H). *Skripsi*. Purwokerto: IAIN Purwokerto, 2017.

- Febriadi, Sandy Rizki. “Aplikasi Maqāṣid al-Syarī’ah Dalam Bidang Perbankan Syariah”. Jurnal *Amwaluna*. Vol. 1. No.2. Juli, 2017, hlm, 231-245.
- Hadi, Sutrisno. *Metodologi Research Jilid I*. Yogyakarta: Andi Offset, 2001.
- Hafidh, Ahmad. *Meretas Nalar Syariah*. Yogyakarta: Teras, 2011.
- Hakim, Muhammad Lutfi. “Pergeseran Paradigma *Maqāṣid Syarī’ah* dari Klasik sampai Kontemporer”. Jurnal *Al-Manahij*. Vol. X. No. 1, Juni 2018, hlm, 1-16.
- Haris, Ach. Faidi. *The Spirit of Islamic Law*. Yogyakarta: SUKA-Press, 2012.
- Herawati, Andi. “Maslahat Menurut Imam Malik Dan Imam Al-Gazālī (Studi Perbandingan)”. Jurnal *Diktum*. Vol 12. No. 1, 2014, hlm, 42-54.
- Ibrahim, Duski. *Metode Penetapan Hukum Islam*. Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2008.
- Kholish, Moh. Anas dan Salam, Nor. *Epistemologi Hukum Islam Transformatif*. Malang: UIN-Maliki Press, 2015.
- Koentjaraningrat. *Metode-metode Penelitian Masyarakat*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1997.
- Koto, Alaidin. *Ilmu Fiqh dan Ushul Fiqh*. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2009.
- Luthfiyah, Nafsiyatul. Konsep Maqāṣid al-Syarī’ah dan Epistemologi Pemikiran Jasser Auda. *Tesis*. Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2016.
- Mājah, Ibnu. *Sunan Ibn Mājah*. Dār al-Fikr: Beirut, 1995.
- Murtadho, Ali. “Pensyari’ahan Pasar Modal dalam Perspektif Maqāṣid Al-Syarī’ah Fi Al-Iqtisād”. Jurnal *Economica*. Vol. V, Edisi. 2, Oktober 2014, hlm, 1-16.
- Pasaribu, Muksana. “Maslahat Dan Perkembangannya Sebagai Dasar Penetapan Hukum Islam”. Jurnal *Justitia*. Vol. 1. No. 04, 2014, hlm, 350-360.
- Prihantoro, Syukur. “Maqasid Al-Syarī’ah Dalam Pandangan Jasser Auda”. Jurnal *At-Taḥkir*. Vol. X. No. 1, Juni 2017, hlm, 120-134.
- Qusthoniah. “Al-Maṣlahah dalam Pandangan Najmuddīn Al-Ṭūfi”. Jurnal *Syarī’ah*. Vol. II. No. II, Oktober 2013, hlm, 35-50.

- Rama, Ali dan Makhilani. “Pembangunan Ekonomi Dalam Tinjauan Maqashid Syari’ah”. Jurnal *Dialog*. Vol. 36. No.1, Agustus 2013, hlm, 31-46.
- R Mayangsari, Galuh Nashrullah Kartika dan Noor, H. Hasni. “Konsep Maqashid Al-Syariah Dalam Menentukan Hukum Islam”. Jurnal *Iqtishadiyah*. Vol. I. Issue I, Desember 2014, hlm, 50-69.
- Ropiah, Popi Siti. Reinterpretasi Makna Kesejahteraan Dalam Perspektif Maqāsid Syariah (Studi Analisis Terhadap Pemikiran Jasser Auda). *Skripsi*. Yogyakarta: Universitas Muhammadiyah Yogyakarta, 2018.
- Rosyadi, Imron. “Pemikiran al-Syātibī Tentang Maṣlaḥah Mursalah”. Jurnal *Profetika*. Vol. 14. No. 1, 2013, hlm, 78-89.
- Ruslan, Rosady. *Metode Penelitian Public Relations dan Komunikasi*. Jakarta: PT Raja Grafindo, 2004.
- Setianingsih, Hafni Indah. Pemikiran Izzuddīn Abdul Azīs bin Abdīs Salām (577 H – 660 H / 1181 M – 1261 M) tentang konsep Maslahat sebagai Tujuan Hukum Islam. *Skripsi*. Purwokerto: IAIN Purwokerto, 2006.
- Sidiq, Syahrul. “Maqāsid Syarī’ah & Tantangan Modernitas: Sebuah Telaah Pemikiran Jasser Auda”. Jurnal *In Right*. Vol. 7. No. 1, 2017, hlm, 140-161.
- Strauss, Anselm dan Corbin, Juliet. *Dasar-dasar Penelitian Kualitatif Tata Langkah dan Teknik-teknik Teoritisasi Data*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009.
- Suratmaputra, Ahmad Munif. *Filsafat Hukum Islam Al-Ghazali*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 2002.
- Sujono dan Abdurrahman. *Metode Penelitian dan Penerapan*. Jakarta: Rineka Cipta, 1998.
- Sulaeman. “Signifikansi Maqāsid Al-Syarī’ah dalam Hukum Ekonomi Islam”. Jurnal *Diktum*. Vol. 16. No. 1, Juli 2018, hlm, 98 – 117.
- Suwarjin. *Ushul Fiqh*. Yogyakarta: Teras, 2012.
- Syarifuddin, Amir. *Ushul Fiqh Jilid 2*. Cet. 7. Jakarta: Kencana, 2014.
- Al-Syātibī. *al-Muwāfaqāt*. Jilid II. Saudi Arabia: Dār Ibn ‘Affan, 1997.

Yafiz, Muhammad. “Internalisasi Maqāṣid Al-Syarī’ah dalam Ekonomi Menurut M. Umer Chapra”. Jurnal *Ahkam*. Vol. Xv. No. 1. Januari 2015, hlm, 103-110.

Zaki, Muhammad dan Cahya, Bayu Tri. “Aplikasi *Maqāṣid Al-Syarī’ah* Pada Sistem Keuangan Syariah”. Jurnal *Bisnis*. Vol. 3. No. 2, Desember 2015, hlm, 312-327.

