

HIFZH AL-'IRD DALAM TRANSFORMASI SOSIAL MODERN (Upaya Menjadikan *Hifzhu Al-'Ird* Sebagai *Maqāshid Al-Dharūrīy*)

Husamuddin MZ, Lc., M.A.
husamuddin_2013@yahoo.com

Abstract

The old *maqāshid* theory which still survives and is popular among *ushuliyūn*, there are five known as *al-dharūrīyyāt al-khamsah*. The discourse to add *al-dharūrīyyāt al-khamsah* to *al-dharūrīyyāt al-sittah* or *al-sab'ah* and so on, has been rolled out by *ushuliyūn* figures, although the addition received mixed responses. One of the additional discourses is to make *hifzhu al-'irdh* part of *al-dharūrīyyāt*. Such discourse has been offered by Tāj al-dīn al-subki in the book *jamāu al-jawāmi*, as well as At-Thūfi and Al-qarāfi, only Al-qarāfi is not so strict. The modern figure who offered the idea back was Yusuf Al-Qaradhawi who later received a positive response from Muhammad Ahmad Al-Qayātī in his dissertation.

Al-Syāthibi makes *hifzhu al-'irdh* included in the category of *hifzhu al-nafs*. Likewise Al-Ghazali and Ibn Al-Hajib did not make *hifzhu al-'irdh* included in the category of *al-dharūrīy*. This attitude is supported by modern *maqāshid* figures including Ibn 'Āsyur, Ramadan Al-Buthi and Ahmad Al-Raisuni. In addition there is also a third opinion offered by Ibn Zaghībah 'izz Al-Dīn who made *hifzhu al-'irdh* part of *dharuriyat* but not in the *kulliyah* category but included in the *juz'iyah* category.

The study was conducted using descriptive analysis methods, with data library research techniques (library research), the approach taken was a sociological approach. The results of the study note that: (1) the existence of times and technology that is so fast and 'radical', indirectly affect social and legal changes; (2) the existence of *ikhtilāf* among *ushuliyūn* and related modern figures to make *hifzhu al-'irdh* as the category of *al-dharūrīy* or *al-hājīy*; (3) with the social transformation that is so fast, then the discourse makes *hifzhu al-sebagaiirdh* as categorical *al-dharūrīy* is a necessity.

Keywords: *Maqāshid, hifzhu al-'irdh, social transformation.*

Abstrak

Teori *maqāshid* lama yang masih bertahan dan populer di kalangan *ushuliyūn* ada lima yang dikenal dengan *al-dharūrīyyāt al-khamsah*. Wacana untuk menambahkan *al-dharūrīyyāt al-khamsah* menjadi *al-dharūrīyyāt al-sittah* atau *al-sab'ah* dan seterusnya, sudah digulirkan oleh tokoh-tokoh *ushuliyūn*, walau penambahan tersebut mendapat respon yang beragam. Salah satu wacana penambahan tersebut adalah menjadikankan *hifzhu al-'irdh* bagian dari *al-dharūrīyyāt*. Wacana seperti ini pernah ditawarkan oleh Tāj al-dīn al-subki dalam kitab *jam'u al-jawāmi*, begitu juga At-Thūfi dan Al-qarāfi, hanya saja Al-qarāfi tidak begitu tegas. Tokoh modern yg menawarkan kembali ide tersebut adalah Yusuf Al-Qaradhawi yang kemudian mendapat respon positif dari Muhammad Ahmad Al-Qayātī dalam *risalah dukturah*-nya.

Al-Syāthibi menjadikan *hifzhu al-'irdh* masuk dalam kategori *hifzhu al-nafs*. Begitu juga Al-Ghazali dan Ibnu Al-Hajib tidak menjadikan *hifzhu al-'irdh* masuk dalam kategori *al-dharūrīy*. Sikap seperti ini didukung oleh tokoh *maqāshid* modern di antaranya oleh Ibnu 'Āsyur, Ramadan Al-Buthi dan Ahmad Al-Raisuni. Selain itu ada juga ada pendapat ketiga yg ditawarkan oleh Ibn zaghībah 'izz Al-Dīn yg mnjadikan *hifzhu al-'irdh* bagian dari *dharuriyat* namun tidak dalam kategori *kulliyah* akan tetapi masuk dalam kategori *juz'iyah*.

Penelitian dilakukan dengan menggunakan metode *deskriptif analisis*, dengan teknik data *library research* (penelitian kepustakaan), pendekatan yang dilakukan adalah pendekatan sosiologis.

Hasil penelitian diketahui bahwa: (1) adanya perkembangan zaman dan teknologi yang begitu cepat dan ‘radikal’, secara tidak langsung mempengaruhi perubahan sosial dan hukum; (2) adanya *ikhtilāf* di kalangan *ushuliyūn* dan tokoh-tokoh modern terkait menjadikan *hifzhu al-‘irdh* sebagai kategori *al-dharūriy* atau *al-hājiy*; (3) dengan adanya transformasi sosial yang begitu cepat, maka wacana menjadikan *hifzhu al-‘irdh* sebagai kategori *al-dharūriy* merupakan suatu keniscayaan.

Kata kunci: *maqāshid*, *hifzhu al-‘irdh*, transformasi sosial.

A. Pendahuluan

Kemaslahatan merupakan tujuan syariat diturunkan oleh Allah kepada manusia. Semua hukum yang dijalankan oleh manusia termasuk pemerintah harus mengacu pada kemaslahatan termasuk syariat Islam yang diterapkan dalam memberi segala hak dan kebutuhan bagi masyarakat. Dalam menerapkan hukum tidak boleh bertentangan dengan kemaslahatan manusia dan tidak juga bertentangan dengan hak-hak asasi manusia. Menurut Abu Ishaq al-Syathibi, masalah terdiri dari tiga kategori, yaitu; *dharuriyat*, *hajiyyat*, dan *tahsiniyyat*.¹ Pertama, *dharuriyyat* adalah yang mutlak atau mesti ada dalam upaya manusia mewujudkan kemaslahatan di dunia dan akhirat. Bila *dharuriyyat* tidak ada maka kemaslahatan dunia tidak dapat diraih bahkan akan merusak masalah itu sendiri.

Terdapat lima hal yang harus dipelihara dalam mewujudkan kebutuhan *dharuriyyat* yaitu; menjaga agama (*hifzh al-din*), menjaga jiwa (*hifzh al-nafs*), menjaga keturunan (*hifzh al-nasl*), menjaga harta (*hifzh al-mal*), dan menjaga akal (*hifzh al-‘aql*). Sebagai contoh, ibadah seperti; shalat, zakat, puasa, dan haji bertujuan untuk melindungi agama. Kedua, *hajiyyat* adalah sesuatu yang dibutuhkan dari segi keleluasan dan menghilangkan kesempitan yang mengarah kepada kesulitan (*masyaqqah*). Akan tetapi rusaknya *hajiyyat*

tidak sampai merusak kemaslahatan yang ada pada tingkat *dharuriyyat*. Sebagai contoh, pada ibadah, *rukhsah* dalam shalat dan puasa diberikan karena sakit atau bepergian yang jika tidak diberikan akan memberikan kesulitan dalam shalat dan puasa. Ketiga, *tahsiniyyat* adalah mengambil sesuatu yang sesuai dengan kebaikan adat dan menjauhi keadaan-keadaan yang mengotori atau menodai sehingga menjadi aib dalam pandangan akal.²

Tulisan ini berusaha membahas tentang *hifzh al-‘ird* dalam transformasi sosial modern. Melihat sejauh mana perubahan-perubahan sosial modern memberi dampak pada teorisasi *maqāshid* sehingga menjadikan *hifzh al-‘ird* menjadi kelompok kategori *darūriyat*. Kemudian melacak pandangan *ushūliyyūn* terhadap *hifzh al-‘ird* sebagai kelompok kategori *darūriyat*.

Sistematika penulisan terdiri dari tiga bab yaitu pendahuluan, pembahasan dan penutup. Bab pembahasan, penulis memulai dari definisi, teori *maqāshid* dalam pandangan *ushuliyūn*, wacana *hifzh al-‘ird* sebagai bagian dari *al-darūriyat*, dan pengaruh perubahan (transformasi) sosial modern terhadap teori *maqāshid*. Adapun bab penutup merupakan akhir dan kesimpulan dari tulisan ini.

Dalam tulisan ini, penulis menggunakan metode *maudhū’ī* (tematik) dalam proses pengumpulan tema yang sama terhadap

¹Abu Ishaq Ibrahim Al-Lakhmi al-Gharnati Al-Syathibi, *Al-Muwāfaqāt fi Ushūl al-Ahkam*, jld. II, (Beirut: Dar al-Fikri, t.th), h. 6.

²Al-Syathibi, *Al-Muwāfaqāt*... h. 6-9.

masalah yang dikaji. Maka kitab *mu'jam* menjadi sarana dalam melihat *nash* untuk suatu tema yang dibahas. *Al-Mu'jam Al-Mufahras li alfāz al-Hadīts Al-Nabawi* karya Arent Jan Wensinck,³ dan *Mu'jam Mufahras li alfāz al-Quran al-Karim* karya Muhammad Fuād 'Abdu al-Bāqī,⁴ keduanya adalah kitab yang penulis gunakan dalam proses menemukan teks (*nash*) yang berkaitan dengan tema kajian. Selanjutnya dilihat pendapat para ulama tentang teori *maqāshid* serta argumen yang dibangun.

Penelitian dilakukan dengan menggunakan metode *deskriptif analisis*, dengan teknik data *library research* (penelitian kepustakaan). Pendekatan yang dilakukan adalah pendekatan sosiologis, yaitu suatu pendekatan dalam memahami agama dengan menggunakan jasa bantuan dari ilmu sosiologi.⁵

B. Pembahasan

1. Pengertian *Maqāshid* syariah

Maqāshid syariah merupakan salah satu nama dari cabang ilmu dalam syariat Islam, yang terdiri dari dua lafazh ganda (*murakkab*), yaitu lafazh *maqāshid* dan *al-syari'ah*. Kata *Maqāshid* merupakan bentuk jamak dari kata *maqshid* yang berarti tempat tujuan. Kata *maqshid* berasal dari kata *qashd*, yaitu dari kata kerja *qashada*, *yaqshidu*, *qashd*.⁶ Di mana kata *maqshid* merupakan *masdar* (bersumber) dari kata *qashada*,⁷ yang berarti bermaksud, menghendaki, menuju dan berusaha.⁸ Ibn Manzūr memaknai kata *qashd* dengan arti;

tetap pada jalan (*istiqāmat al-ṭarīq*) sebagaimana dalam firman Allah dalam surat al-Nahl ayat 9: “Dan hak bagi Allah (*menerangkan*) jalan yang lurus...,” artinya, ajakan dengan hujjah dan dalil-dalil yang jelas. Selain itu, kata *qashd* juga bermakna adil (*'adl*), atau bersikap pertengahan (*I'tidāl*), yaitu kebalikan dari sikap melampaui batas (*ifrāt*), seperti sikap pertengahan antara boros (*isrāf*) dan kikir (*taqtīr*).⁹ Al-Khādimi menjelaskan bahwa secara *lughawiyah* (kebahasaan) kata *maqāshid* memiliki banyak arti, seperti yang tertera dalam al-quran surat al-Nahlu ayat 9 dan surat Luqman ayat 19, yang artinya;

“Dan hak bagi Allah (*menerangkan*) jalan yang lurus, dan di antara jalan-jalan ada yang bengkok...” (QS. Al-Nahlu: 9).

“Dan sederhanalah kamu dalam berjalan...” (QS. Luqman: 19).

Dalam hadis diriwayatkan dari Bukhari bahwa Rasul menyuruh untuk berkesinambungan dan sederhana dalam beramal (*al-qashd wa al-mudāwah 'ala al-'amal*).¹⁰ Adapun syariat secara bahasa bermakna tempat sumber air¹¹ yang tidak pernah terputus dan orang yang datang ke sana tidak memerlukan adanya alat. Dalam *mufradat al-quran*, Al-Raghib al-Ashfahani menulis bahwa *al-syar'* adalah arah jalan yang jelas. Seperti ungkapan, *syara'tu lahu*

³Arent Jan Wensinck, *Al-Mu'jam Al-Mufahras li alfāz al-Hadīts Al-Nabawi*, (Leiden: E.J. Brill, 1936).

⁴Muhammad Fuād 'Abdu al-Bāqī, *Al-Mu'jam al-Mufahras li al-Fāzh al-Qur'ān al-Karīm*, (Kairo: Dar al-Hadis, 2001).

⁵Abuddin Nata, *Metodologi Studi Islam*, cet. 22, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2016), h. 38-39.

⁶Lihat: *Al-Munjid fi al-Lughah wa al-A'lām*, cet. 41, (Beirut: Dār al-Masyriq, 2005), h. 632.

⁷Nur al-Din ibn Mukhtar al-Khādīmī, *Ilmu al-Maqāshid al-Syari'ah*, (Riyadh: Maktabah al-'Ubaikan, 2001), h. 13.

⁸Atabik Ali & Ahmad Zuhdi Muhdlor, *kamus al-'Ashri Arab-Indonesia*, (Yogyakarta: t.p, 1998), h. 1454

⁹Lihat: Ibnu Manzūr, *Lisān al-'Arabi*, (Kairo: Dār al-Hadīth, 2003), jld. VII, h. 377.

¹⁰Nur al-Din -ibn Mukhtar..., h. 13.

¹¹Lihat: Yusuf al-Qaradhawi, *Dirasah fi fiqh Maqāshid al-Syari'ah; Bayna al-Maqāshid al-Kulliyah wa al-Nuṣūṣ al-Juz'iyah*, cet. 3, (Kairo: Darul Syuruq, 2008), h. 16, Nur al-Din ibn Mukhtar..., h. 14.

thariqan (saya memberikan kepadanya jalan).¹²

Kata *Maqāshid Al-Syarī'ah* sering digunakan oleh *ushūliyyūn* terkini sebagai istilah untuk menyebut sebuah konsep tentang tujuan syariat.¹³ Mereka sepakat bahwa *al-maslahat al-mursalat* tercakup dalam tujuan syariat di samping *al-maslahat al-mu'tabarah*.¹⁴ Al-Khādimi menyatakan bahwa secara istilah, para ulama terdahulu tidak atau belum memberi definisi *maqāshid syariah* dengan jelas, terukur dan dalam. Namun kata-kata atau kalimat yang berkaitan dengan *maqāshid*, baik itu dari sisi pembagian dan contohnya sudah disinggung dan ditemukan dalam pembahasan ulama klasik. Di antara yang sudah sering ditemukan dalam pembahasannya itu adalah *maqāshid* umum yang lima (*al-maqāshid al-khamsah*) yaitu; *hifzh al-din*; *al-nafs*, *al-'aql*, *al-nasl*, *al-nasab*, dan *al-mal*. Mereka —para ulama klasik— juga telah menyebut dalam kitab-kitab mereka tentang *maslahat* yang terbagi pada *al-dharuriyyat*, *al-hajiyyat*, dan *al-tahsiniyyat*.¹⁵ Al-Syathibi dalam *al-muwāfaqāt* sudah memberi definisi *maqāshid syariah*, yaitu; sesuatu yang menjaga kemaslahatan umat manusia, baik di dunia maupun di akhirat.¹⁶ Akan tetapi, definisi

tersebut masih sangat global yang membutuhkan penjabaran lebih lanjut.

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

Pertama; Muhammad Thahir Ibnu 'Asyur, memberi definisi *maqāshid syari'ah*: *makna dan hikmah-hikmah yang keberadaannya selalu diperhatikan oleh Allah da Rasul-Nya pada setiap penciptaan hukum*.¹⁷

Kedua; 'ilāl Al-Fāsī mendefinisikan *maqāshid syari'ah* sebagai tujuan dan rahasia yang dibuat oleh pembuat syariat (*al-syāri'*) pada setiap hukum dari hukum-hukum-Nya.¹⁸

Ketiga, Yusuf Al-'Ālim memberi pengertian, *maqāshid* adalah *maslahat* yang kembali pada para hamba, di dunia mereka maupun di akhirat. Baik itu perolehannya dengan cara meraih manfaat atau dengan cara mencegah kemudharatan.¹⁹ Pengertian ini terlihat hanya terbatas pada *maqāshid* yang kembali untuk pada para hamba.

¹²Lihat: Al-Raghib Al-Ashfahani, *Mufradat al-Quran al-Karim*, (tahqiq Shafwan Adnan), h. 450-451, Yusuf al-Qaradhawi, *Dirasah fi fiqh...*, h. 16.

¹³Di antara beberapa contohnya dapat ditemui dalam karya: 'Ali Hasballahi, *Uṣūl al-Tasyrī' al-Islāmī*, cet. VI, (Kairo: Dār al-Fikri al-'Arabi, 1982), h. 355, 'Abdul Wahhab Khallāf, *Ilmu Uṣūl Fiqh; Khulāṣah Tārīkh al-Tasyrī' al-Islāmī*, cet. VII, (Kairo: t.p, 1956), h. 234. Yusuf Al-Qaradhāwi, *Dirāsah Fi Fiqh Maqāshid Al-Syari'ah, Baina Al-Maqāshid Al-kulliyah wa Al-Nushus Al-Juz-iyyah*, cet. III, (Kairo: Darul Syuruq, 2008), h. 20.

¹⁴Jabbar, *Validitas Maqāsid Al-Khalq (Kajian Terhadap Pemikiran Al-Ghazali, al-Syatibi, dan Ibn 'Asyur)*, disertasi Program Pascasarjana Institut Agama Islam Negeri Ar-Raniry, Darussalam Banda Aceh 2013 M, h. 31.

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

¹⁶Abu Ishāq al-Syātībī Ibrāhīm ibn Mūsa al-Lakhmī al-Gharnāṭī al-Mālikī, *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī'ah*, jld. II, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2001), h. 3.

¹⁷Muhammad al-Tāhir ibn 'Āsyūr, *Maqāshid al-Syari'ah al-Islāmiyyah*, (Tunisia: Maktabah al-Istiqaamah, 1366), h. 165.

¹⁸'Ilāl Al-Fāsī, *Maqāshid al-Syari'ah al-Islāmiyah wa Makārimihā*, cet. V, (Dār al-Gharb al-Islāmī, 1993), h. 3.

¹⁹Yusuf Al-'Ālim, *al-Maqāshid al-'Āmmah li al-Syari'ah al-Islāmiyah*, (Amerika: Al-Ma'had al-Ālamī li al-Fikri al-Islāmī, 1991), h. 79.

Keempat, Al-Qaradhawi memberi definisi *maqāshid syariah* adalah tujuan yang menjadi target teks (*nash*) dan hukum-hukum partikular (*al-juz'iyah*) untuk merealisasikan dalam kehidupan manusia, baik berupa perintah, larangan, dan mubah, untuk individu, keluarga, jamaah dan umat.²⁰

Kelima, Al-Raisuni mendefinisikan *maqāshid* adalah tujuan-tujuan yang diletakkan oleh syariat demi mewujudkan kemaslahatan para hamba. Pengertian ini tidak jauh beda dengan pengertian yang diberikan oleh Yusuf al-'Alim, di mana membatasi tujuan-tujuannya pada kemaslahatan hamba semata. Selain itu, secara ringkas 'Ali al-Tahānuwi memberikan definisi *maqāshid al-syarī'ah* sebagai efek perintah yang memberikan pembebanan berupa '*ubudiyyah*.²¹

Keenam, Fathī al-Duraynī memaknai *maqāshid al-syarī'ah* dengan; bagian yang tersembunyi dalam teks (*nash*), digunakan dalam pembentukan hukum baik secara *kulliyāt* maupun *juz'iyat*.²²

Ketujuh, Al-Khadimi memberi definisi *maqāshid al-syarī'ah* dengan; makna dan hikmah-hikmah yang keberadaannya selalu diperhatikan oleh Allah dan Rasul-Nya yang

ada dalam hukum syara', baik makna dan hikmah itu secara *juz'iyah* ataupun kemaslahatan secara umum (*kulliyat*), atau berupa tanda-tanda secara global yang semua itu berkumpul dalam satu tujuan yaitu penegasan (*taqrir*) akan penghambaan kepada Allah dan kemaslahatan bagi hamba-Nya di dunia dan akhirat.²³

Dengan demikian, bisa disimpulkan bahwa *maqāshid al-syarī'ah* adalah tujuan-tujuan yang ingin diwujudkan oleh syariat Islam sebagai alasan diturunkannya, demi kemaslahatan hamba-hamba Allah, baik di dunia maupun di akhirat.

Sebelum melanjutkan pada pembahasan teori *maqāshid Al-Syathibi*, dirasa penting untuk menyebutkan tokoh pendahulu Al-Syathibi yang sudah menyinggung dan membahas —meskipun tidak secara khusus— tentang *maqāshid*. Mereka itu adalah: 1. Al-Juwaini (419 H)²⁴. Imam Al-Haramain Al-Juwaini dapat dikatakan sebagai ulama ushul yang pertama kali meletakkan dasar kajian tentang *maqāshid syari'ah* ini²⁵, 2. Al-

²⁰Yusuf al-Qaradhawi, *Dirasah fi fiqh...*, h. 20.

²¹Muhammad 'Ali al-Tahānuwī, *Mawsū'ah Kasysyāf iṣṭilāhāt al-Funūn wa al-'Ulūm*, taḥqīq: 'Ali Dahrūj, (Beirut: Maktabah Lubnān, 1996), jld. I, h. 1019.

²²Nur al-Din ibn Mukhtar..., h. 17.

²³Nur al-Din ibn Mukhtar..., h. 17.

²⁴Nama lengkapnya adalah Abdul Malik bin Abdullah bin Yusuf bin Abdullah bin Yusuf bin Muhammad bin Hayyuyah Al-Juwaini Al-Nisaburi, dan dikenal juga sebagai Abu Al-Ma'ali. Imam Al-Haramain dinisbatkan kepada Juwain dan Nisabur yang keduanya merupakan kota di Persia, atau di sebelah Utara Iran sekarang. Para ahli sejarah berbeda pendapat mengenai waktu kelahiran Imam Al-Haramain Al-Juwaini, akan tetapi mereka sepakat tentang waktu wafatnya. Ibnu Atsir berpendapat bahwa Al-Juwaini lahir pada tahun 410 H, sedangkan Ibnu Al-Jauzi mengatakan Al-Juwaini lahir pada tahun 417 H dan riwayat ini dianggap lebih baik daripada sebelumnya mengingat bahwa masa Al-Jauzi dan Al-Juwaini saling berdekatan. Al-Juwaini merupakan salah seorang guru langsung Al-Jauzi —Pendapat ini dikuatkan oleh Ibnu Tughri dalam kitabnya *Al-Nujum Al-Zahirah*, juz 5, h. 121— Akan tetapi mayoritas ahli sejarah berpendapat bahwa Imam Al-Haramain Al-Juwaini lahir pada tanggal 18 Muharram 419 H yang bertepatan dengan 22 Februari 1028 M. Pendapat inilah yang kemudian disepakati oleh ulama karena mereka bersepakat bahwa Imam Al-Haramain hidup selama 59 tahun. Lihat: *ṭabaqāt ...*, Ghilman Nursidin, *Konstruksi Pemikiran Maqāshid Syari'ah Imam Al-Haramain Al-Juwaini (Kajian Sosio-Historis)*, Sinopsis Tesis, (Program Pascasarjana Institut Agama Islam negeri (IAIN) Walisongo Semarang, 2012), h. 12.

²⁵Yusuf Ahmad Muhammad Al-Badawi, *Maqāshid Al-Syarī'ah 'inda Ibnu Taimiyah*, (Yordania: Daru An-Nafāis, 2000), h. 76. Ghilman Nursidin, *Konstruksi ...*, h. 17.

Ghazali²⁶, 3. Al-Razi, 4. Al-Āmidī, 5. Izzuddin ibn ‘Abdussalam, 6. Ibnu Taimiyah, 7. Al-Qarafi²⁷, 8. Al-Thufi²⁸, 9. Ibn al-Qayyim (w. 751 H)²⁹, ia merupakan guru dari gurunya Al-Syātibī yaitu Al-Muqirri, serta ia juga salah satu murid Ibnu Taimiyah, 10. Al-Maqqarī (w. 758 H)³⁰.

2. Teori Maqāshid Al-Syathibi

Suatu pemikiran tidaklah dibangun dari kehampaan. Ia merupakan hasil dari refleksi sang empunya atas realita historis yang ia alami dan hasil dari pengetahuan personalnya terhadap karya para pendahulunya. Hal yang sama terjadi pada al-Syathibi. Seperti yang telah dipaparkan dalam penjelasan di atas, maka terlihat bahwa begitu banyak para pendahulu sebelum Al-Syātibī yang sudah memulai meletakkan pondasi tentang konsep *al-maqāshid*. Tentunya ini sangat berpengaruh dan berperan penting dalam membentuk dan membangun pola pemikiran Al-Syātibī

terhadap konsep *al-maqāshid*. Sehingga dengan banyaknya para ulama sebelumnya yang telah memulai teori ini, maka bisa dikatakan bahwa Al-Syātibī tinggal memetik hasilnya yang kemudian hari teori-teori tersebut dikembangkan secara lebih luas dan sistematis yang dituangkan dalam karyanya yang monumental ‘*Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī’ah*’, sehingga banyak cendekiawan kontemporer yang menyebut Al-Syātibī sebagai ‘bapak’ *maqāshid*, hal ini jika dilihat dari karya dan teori yang dikembangkannya, namun sebenarnya jika dilacak maka yang disebut sebagai ‘syaikh’ atau ‘bapak’ *maqāshid* adalah Abu al-‘Abbās penulis kitab *Al-Dirāsah* dan *Al-Risālah*.³¹ Oleh karena karya, jasa dan pemikiran Al-Syātibī yang begitu besar dalam teori *al-Maqāshid*, maka tidak heran jika banyak peneliti dan penulis yang mencoba mengurai dari pemikiran Al-Syātibī tersebut.³² Di antara pemikiran Al-Syātibī dalam teori *Maqāshid* adalah ia membagi *al-*

²⁶Pemikiran Al-Ghazali tentang *al-maqāshid* tertuang dalam tiga karyanya yaitu; *asās al-qiyās*, *al-mankhūl, syifā’ al-ghalīl*, dan *al-mustasfā*. Dalam *asās al-qiyās*, dapat ditemukan petunjuk atau isyarat bahwa Al-Ghazali menyinggung beberapa hal tentang *maqāshid*, yaitu; perhatian besar (*al-ihtimām*) terhadap *maqāshid al-syārī’* dari semua seruan-Nya, hal ini dapat diketahui dengan cara perbandingan (*al-qarinah*) terhadap *al-hāliyah* dan *al-maqāliyyah*. Peran sahabat dalam *dilalah* terhadap keinginan dan maksud dari *syārī’*. Kemudian perhatian besar untuk mewujudkan *manaf* hukum syar’i, penjelasan terhadap *masālik* ‘illat dan perhatian akan *munāsabah*. *Pen-ta’lil-an* hukuman dan anti rugi dengan kemaslahatan hamba. Lihat: Al-Ghazali, *Asās al-Qiyās*, (Riyadh: Maktabah al-‘Ubaikan, 1993), h. 52 & 90-101.

²⁷Ibn ‘Āsyūr menyatakan bahwa Al-Qarafi merupakan pencetus ilmu *maqāshid*. Lihat; Muhammad al-Tāhir ibn ‘Āsyūr, *Maqāshid...*, h. 7.

²⁸Nama lengkapnya Abū al-Rabī’ Sulaiman ibn ‘Abd al-Quwa ibn ‘Abd al-Karīm ibn Sa’īd, disandarkan ke Tūfi yaitu sebuah desa yang mengerjakan sharshar, juga *dinibahkan* Tūfi yaitu sebuah desa yang terletak di Baqdad. Terjadi perbedaan pendapat tentang tahun kelahiran dan kematiannya. Pendapat yang masyhur lahir pada tahun 675 H, hal itu disebabkan tahun tersebut merupakan permulaan adanya karyanya. Wafat pada tahun 716 H. lihat: Muṣṭafa Zaid, *Al-Maṣlahah fī al-Tasyrī’ al-Islāmī wa Najm al-Dīn al-Tūfi*, cet. II, (Dār al-Fikri al-‘Arabī, 1964), h. 67-69.

²⁹Nama lengkapnya adalah Muhammad ibn Abi Bakar ibn Ayyub ibn Sa’id ibn Harīz al-Zur’i al-Dimasyqī, lebih dikenal dengan Ibnu Qayyim al-Jauziyah. Salah satu ulama dalam bidang fikih dan ushul fikih. Di antara karyanya adalah *I’lām al-Mūqi’in*, *Zādul Mi’ād*, *Syifā’ al-Ghalīl*, *Miftah dār al-Sa’ādah*, *tahzīb Sunan Abi Daud*, *Ighātsah al-Lahfān*. Wafat pada tahun 751 H. lihat: Zainuddiin Abdurrahman ibn Syihāb al-Dīn Ahmad ibn Rajab, *Al-Dzail ‘ala Ṭabaqāt al-Hanābilah*, jld. II, (Beirut: Dār al-Ma’rifah, t.t), h. 447-452.

³⁰Nama lengkapnya adalah Muhammad ibn Muhammad ibn Ahmad ibn Abi Bakr al-Talmasānī, dikenal dengan nama Al-Maqqarī. Wafat pada tahun 758 H. di antara karyanya adalah *al-qawā’id*.

³¹Yusuf Ahmad Muhammad Al-Badawi, *Maqāshid Al-Syarī’ah...*, h. 95.

³²Di antara para penulis dan peneliti yang melakukan studi terhadap pemikiran Al-Syātibī adalah; pertama, *Naẓariyah al-Maqāshid ‘inda al-Imām Al-Syātibī*, karya Muhammad Al-Raisūnī, di mana kitab ini terbagi dalam empat bab, yaitu; a. *al-maqāshid qabla Al-Syātibī*, b. *Al-Syātibī wa al-naẓariyyatuhu*, c. *Al-Qaḍāya al-asāsiyyah li naẓariyyatu Al-Syātibī*, d. *taqwīm ‘ām li naẓariyyatu Al-Syātibī*. Kedua, *Al-Syātibī wa Maqāshid al-Syarī’ah*, karya Dr. Hamādi al-‘Ubaidi. Karyanya ini dibagi dalam tiga pembahasan, yaitu; a. *Hayāt Al-Syātibī wa Ātsāruhu*, b.

Maqāṣid kepada dua pembagian yaitu pertama *maqāṣid* yang dilihat dari sisi maksud pembuat syariat (*qaṣḍu al-syāri'*), dan yang kedua *maqāṣid* yang dilihat dari sisi maksud para hamba (*qaṣḍu al-mukallaḥ*), kemudian ia juga melakukan perluasan dan penjabaran dalam pembagian *al-Maqāṣid*, hal ini telah menambah khazanah kekayaan ilmu dalam teori *al-Maqāṣid*. Perhatian penuh terhadap *maqāṣid al-mukallaḥ*, dan perlunya menyesuaikan maksud para mukallaḥ dengan tujuan pembuat syariat. Perhatiannya terhadap ketentuan-ketentuan maslahat (*dawābiḥ al-maṣlahah*) dan membedakannya dengan bid'ah.³³ Dalam *Al-Muwāfaqāt*, kitab yang merupakan *magnum opus*nya di bidang *maqāṣid al-syārī'ah*, di awal kitabnya Al-Syathibi membagi *maqāṣid* menjadi dua pembagian (*qism*) pokok yaitu; *qaṣḍ al-syāri'* (maksud dari pembuat syari'at yaitu Allah dan rasul-Nya), dan *qaṣḍ al-mukallaḥ* (maksud dari manusia sebagai objek *taklif*). *Maqāṣid* ditinjau sisi *qaṣḍ al-syāri'* diuraikan menjadi empat perspektif yang saling melengkapi. Menurutnya tujuan dari semua taklif yang diturunkan Allah swt., dapat dilihat dari empat segi: pertama untuk kemaslahatan manusia dan inilah yang paling utama (*li mashlahat al-'ibad*), kedua untuk dapat dipahami oleh mukallaḥ (*li al-fahām*), ketiga untuk dikerjakan oleh mukallaḥ (*li al-taklif*), dan keempat agar manusia atau hambanya tunduk pada hukum Allah swt. (*li al-imtitsal*). Al-Syathibi menguraikan Ke empat perspektif tersebut secara relatif panjang. Perspektif pertama diuraikan dalam tiga belas masalah, perspektif

kedua dibahas dalam lima masalah, perspektif ketiga dibahas dalam dua belas masalah, dan perspektif keempat yang relatif panjang dibahas dalam dua puluh masalah. Berikut ringkasan dari kategori atau pembagian pertama, yaitu *qaṣḍ al-syāri'* yaitu:³⁴

Pertama, *Qaṣḍ al-syāri' fi waḍ'i al-syārī'ah* (maksud pembuat syari'at dalam menurunkan syariat). Menurut al-Syathibi, syariat yang diturunkan oleh *syāri'* adalah untuk merealisasikan kemaslahatan manusia dan menghindari kerusakan (*mafsadāt*). Kemaslahatan itu sendiri kemudian terbagi menjadi tiga; *darūriyat* (primer), *hājiyat* (sekunder), dan *taḥsīniyat* (tersier). Untuk yang pertama adalah sesuatu yang harus ada demi terwujudnya kehidupan manusia. Seperti beragama, makan, minum, menikah, belajar, dan lain-lainnya, yang terangkum dalam lima bagian; *hiḥẓu al-dīn* (menjaga agama), *al-naḥs* (jiwa), *an-nasl* (keturunan), *al-māl* (harta) dan *al-'aql* (akal). Sedangkan cara untuk melestarikannya adalah dengan dua cara yaitu; *hiḥẓu min nahiyah al-wujūd* (menjaga hal-hal yang dapat melanggengkan keberadaannya), dan *hiḥẓu min nahiyah al-'adam* (mencegah hal-hal yang dapat menghilangkannya). Sebagai contoh; untuk menjaga agama, kita harus beragama dan melaksanakan ibadah shalat, zakat, dan sebagainya. Dan untuk mencegah hilangnya agama disyariatkan berjihad, memerangi orang murtad dan mencegah hal-hal bid'ah. Sementara untuk *maṣlahah hājiyat* adalah sesuatu yang sebaiknya ada untuk menghindari kesulitan dalam melaksana-

Al-Syātibī wa 'ilmu al-Maqāṣid, c. al-Mazhabu al-Islāhī 'inda Al-Syātibī. Ketiga, *Qawā'id al-Maqāṣid 'inda al-Imām Al-Syātibī*, karya Dr. 'Abdurrahman Zaid al-Kailāni, karyanya ini merupakan *risālah dukturah* (disertasi) di Universitas Yordania. Keempat, *Fikr al-Maqāṣid 'inda Al-Syātibī min Khilāl kitāb al-Muwāfaqāt*, karya 'Abdul Mun'im al-Idris. Kelima, *Masālik al-Kasyfi 'an Maqāṣid al-Syārī'ah baina Al-Syātibī wa ibn 'Āsyūr*, karya Dr. 'Abdul Majid al-Najjar, (Al-Jazair: Majallah al-'ulū, al-Islāmiyyah). Keenam, *Al-Qawā'id al-Uṣūlah 'inda Al-Syātibī*, karya Al-Jailani al-Muraini, (Maroko: Majallah Darul Hadis Al-Hasaniah). Ketujuh, *Al-Syātibī wa Manhajuhu fi Maqāṣid al-Syārī'ah*, karya Basyil Mahdi al-Kubaisī, ini merupakan *risālah majistir* (Tesis) di Baqdad. Kedelapan, *Maqāṣid al-Syārī'ah fi kitāb al-muwāfaqāt li Al-Syātibī*, karya Ḥabīb 'Ayyad.

³³Yusuf Ahmad Muhammad Al-Badawi, *Maqāṣid Al-Syārī'ah...*, h. 96.

³⁴Al-Syātibī, *Al-Muwāfaqāt fi...*, h. 7-243.

kannya. Seperti shalat jama' dan qashar bagi musafir. Sedangkan *maslahah tahsinah* adalah sesuatu yang sebaiknya ada demi melestarikan akhlak yang baik. Kalau sesuatu ini tidak ada, maka tidak akan menimbulkan kerusakan atau hilangnya sesuatu juga tidak akan menimbulkan kesulitan (*masyaqqah*) dalam melaksanakannya, hanya saja dinilai tidak pantas dan tidak layak menurut ukuran tata krama dan kesopanan. Contohnya adalah menutup aurat dan menghilangkan najis. Mengenai hubungan antara ketiga kemaslahatan tersebut, mempunyai hubungan berjenjang, mulai dari yang paling penting sampai kepada yang dianggap pelengkap, yaitu *al-darūriyat* (keperluan dan perlindungan yang bersifat asasi, dasariah, primer, elementer, fundamental), *al-hājiyat* (keperluan dan perlindungan yang bersifat sekunder, suplementer), dan *al-tahsīniyyat* (keperluan dan perlindungan yang bersifat tersier, komplementer). Hubungan antara ketiga jenis dan tingkatan keperluan dan perlindungan ini oleh Al-Syathibi dijelaskan sebagai berikut:

1. *Al-darūriyat* adalah dasar bagi *al-hājiyat* dan *al-tahsīniyyat*.
2. Kerusakan *al-darūriyat* akan menyebabkan kerusakan seluruh *al-hājiyat* dan *al-tahsīniyyat*.
3. Kerusakan *al-hājiyat* dan *al-tahsīniyyat* tidak akan menyebabkan kerusakan *Al-darūriyat*.
4. Kerusakan seluruh *al-hājiyat* atau kerusakan seluruh *al-tahsīniyyat* akan mengakibatkan kerusakan sebagian *al-darūriyat*.
5. Keperluan dan perlindungan *al-hājiyat* dan *al-tahsīniyyat* perlu dipelihara untuk kelestarian *al-darūriyat*.

Dengan uraian di atas terlihat bahwa *al-darūriyat* adalah pokok dan landasan bagi dua keperluan dan perlindungan di tingkat bawahnya. Keberadaan dua yang terakhir (*al-hājiyat* dan *al-tahsīniyyat*) tergantung penuh kepada *al-darūriyat*, dengan arti kalau yang pertama tidak ada maka dua yang di bawahnya menjadi tidak bermanfaat. Sedang keberadaan *al-darūriyat* tidak tergantung kepada dua yang di bawahnya, dengan arti walaupun dua yang di bawahnya tidak ada sama sekali, *al-darūriyat* masih akan tetap ada, walaupun tidak dalam bentuk yang sempurna; jadi keberadaannya tidak tergantung kepada dua yang di bawahnya. Akantetapi menurut Alyasa' Abubakar, untuk sempurnanya *al-darūriyat* maka *al-hājiyat* dan *al-tahsīniyyat* harus dipelihara dan diusahakan penyempurnaannya.³⁵

Kedua, *Qaṣd al-syāri' fi waḍ'i al-syari'ah li al-ifhām* (maksud pembuat syariat dalam menurunkan syariat supaya bisa dipahami). Untuk dapat memahami maksud syariat harus terlebih dahulu menguasai bahasa Arab, sebagai bahasa diturunkannya syariat. Di sisilain, syariat ini mempunyai karakter *ummiyah* sehingga dapat dipahami secara sederhana oleh tiap orang dan tidak terlalu membutuhkan kemampuan khusus seperti penguasaan matematika, fisika atau biologi.

Ketiga, *Qaṣd al-syāri' fi waḍ'i al-syari'ah li al-taklīf bimuqtadahā* (maksud pembuat syariat dalam menurunkan syariat untuk dilaksanakan sesuai dengan permintaan *syāri'*). Untuk itu *syāri'* tidak pernah menetapkan syariat diatas kadar kemampuan manusia. Sedangkan *taklīf* yang terdapat kesulitan didalamnya, Al-Syātibī cenderung berpendapat bahwa pada dasarnya tujuan *syāri'* menetapkan syariat bukan untuk

³⁵Al Yasa' AbuBakar, *Metode Istishlahiah; Pemanfaatan Ilmu Pengetahuan dalam Ushul Fiqih*, (Banda Aceh: PPs IAIN Ar-Raniry & Bandar Publishing, 2012), h. 84.

menciptakan kesulitan itu sendiri, melainkan untuk manfaat lebih besar yang ada dibalik kesulitan itu. Sebagaimana misalnya perintah untuk mengeluarkan sebagian harta (zakat), tujuan utama dari syariat ini bukanlah untuk mengurangi harta manusia, melainkan untuk menciptakan keadilan sosial dan menumbuhkan sikap empati sesama manusia.

Keempat, *Qaṣd syāri' fi dukhul al-mukallaḥ tahta aḥkām al-syari'ah* (maksud pembuat syariat agar mukallaḥ tunduk pada syariat-Nya). Inti dari pembahasan ini adalah tujuan syari'at agar bagaimana menarik manusia itu masuk kepada syariat, supaya terhindar dari perbuatan menuruti hawa nafsu, sehingga bisa menjadi hamba Allah yang *ikhtiyāran* (bebas melakukan pilihan), dan bukan karena *iḍṭirāran* (terpaksa).

Di sisi lain Muhyar Fanani memberi ringkasan tambahan dengan menyebut bahwa kaidah yang muncul dalam hal ini (*Qaṣd syāri' fi dukhul al-mukallaḥ tahta aḥkām al-syari'ah*) adalah bahwa syari'at turun ke dunia ini untuk menghindarkan manusia dari keterjebakan hawa nafsunya dan agar mereka tunduk pada ketentuan Tuhan. Untuk itu, pencarian kebenaran dalam ilmu ushul fikih adalah dalam rangka membuat manusia tunduk kepada Allah, bukan tunduk pada hawa nafsunya sendiri.³⁶

Adapun untuk kategori kedua *qaṣd al-mukallaḥ* (maksud dari manusia sebagai objek *taklīf*), ia menjelaskan bahwa perbuatan seorang manusia harus sesuai dengan tuntutan

syariat, dalam artian apabila manusia itu melakukan perbuatan diluar panduan syariat maka perbuatannya batil, tidak diterima disisi Allah. Hanya saja pembahasan tentang pembagian ke dua ini (*qaṣd al-mukallaḥ*) tidak sepanjang seperti pembahasan *qaṣd al-syāri'*. Di sini Al-Syathibi menguraikannya ke dalam dua belas masalah tanpa menyebut pembagian-pembagian apa saja seperti pada kategori pertama tentang *qaṣd al-syāri'*.³⁷

Dengan demikian, dari penjelasan di atas, bisa disimpulkan bahwa konsep *maqāshid al-syari'ah* itu diartikan sebagai maksud atau tujuan atau prinsip disyari'atkannya hukum dalam Islam, karena itu yang menjadi bahasan utama adalah mengenai masalah *hikmah* dan *'illat al-hukm*.³⁸ Konsep ini berangkat dari asumsi bahwa semua kewajiban (*taklīf*) diciptakan dalam rangka merealisasikan kemaslahatan manusia di dunia (*al-ājil*) dan akhirat (*al-ājil*),³⁹ dan bahwa semua kewajiban (*taklīf*) yang diemban oleh setiap manusia tidak dapat dipisahkan dari aspek kemaslahatan baik secara eksplisit maupun secara implisit. Dalam pandangan al-Syāthibī, hukum yang tidak mempunyai tujuan kemaslahatan akan menyebabkan hukum tersebut kehilangan legitimasi sosial di tengah masyarakat manusia, dan ini suatu hal yang tidak mungkin terjadi pada hukum Tuhan.⁴⁰

Berdasarkan pemahaman Al-Syatibi terhadap ayat-ayat Alquran, ia menyimpulkan bahwa *maqāshid al-syari'ah* dalam arti

³⁶Muhyar Fanani juga meringkas pembagian ini dalam empat perspektif yang dikutip oleh Alyasa' Abubakar dalam bukunya *Metode Istishlahiah; Pemanfaatan Ilmu Pengetahuan dalam Ushul Fikih* pada halaman 82-83. Lihat juga karya: Muhyar Fanani, *Metode Studi Islam: Aplikasi Sosiologi Pengetahuan sebagai Cara Pandang*, (Pustaka Pelajar: Yogyakarta, 2008), h. 174.

³⁷Karena tidak begitu berkaitan dengan tema, maka penulis tidak memuatnya dalam tulisan ini. Silakan lihat: Al-Syātibī, *Al-Muwāfaqāt fi Uṣūl...*, h. 246-292.

³⁸Abdul Wahhab Khallāf, *Ilmu Uṣūl Fiqh; Khulāṣah Tārīkh al-Tasyrī' al-Islāmī*, cet. VII, (Kairo: t.p, 1956), h. 234.

³⁹Al-Syātibī, *Al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Syari'ah*, (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyah, 2001), h. 4.

⁴⁰Konsep *maqāshid al-syari'ah* dalam pemikiran al-Syatibi ini bertujuan mengekspresikan penekanan terhadap hubungan kandungan hukum Tuhan dengan apresiasi hukum manusia. Lihat Wael B. Hallaq, *the Primacy of the Quran in Syatibi Legal Theory*, (Leiden: Ej-Brill, 1991), h. 89.

kemaslahatan dapat ditemukan dalam aspek-aspek hukum secara keseluruhan,⁴¹ artinya apabila terdapat permasalahan-permasalahan hukum yang tidak jelas dimensi kemaslahatannya, maka ia dapat dianalisis melalui *maqāshid al-syarī'ah* yang dapat dilihat dari ruh syariah dan tujuan umum dari pewahyuan agama Islam. Menurut al-Syāthibī, hakikat atau tujuan awal pemberlakuan *syarī'ah* adalah mewujudkan dan memelihara lima unsur pokok; agama (*al-dīn*), jiwa (*al-nafs*), keluarga (*al-nasl*), akal (*al-aql*), dan harta (*al-māl*).

3. *Hifzh al-'ird* sebagai *Darūriyyat* dalam Transformasi Sosial Modern

Ada yang menarik dalam diskursus kajian *maqāshid* dewasa ini, yaitu adanya tawaran baru untuk menambahkan kategori *darūriyyat* yang tidak terbatas pada lima saja sebagaimana dalam penjelasan di atas. Usulan-usulan seperti itu sebenarnya bukan hanya baru muncul di abad modern sekarang ini saja. Ternyata pada abad ke-VII sudah ada tawaran untuk menambahkan *darūriyyat al-khamsah* atau paling tidak sudah ada pada masa itu teori *al-darūriyyat al-sittah* (enam dharuriyat) yang tidak terbatas pada lima saja. Tokoh-tokoh itu seperti; Tāj Al-Dīn Al-Subki (yang selanjutnya disebut; Al-subki) dalam kitab *jam'u al-jawāmi'*, begitu juga At-Thūfī (w. 716 H) dan Al-qarāfī (684 H), hanya saja Al-qarāfī tidak begitu tegas dalam memberikan tawaran tersebut.

Secara umum teori *maqāshid* Tāj Al-Dīn Al-Subki (728 H-771 H) tidak jauh berbeda dengan teori Al-Syāthibī seperti yang dijelaskan di atas, hanya saja para penggiat

maqāshid menyebut pemabahasan yang dilakukan Al-Syāthibī lebih sistematis. Namun di sisilain, ada yang beda dari paradigma *maqāshid*-nya Al-Subki, yaitu dengan mengusulkan *hifzh al-'ird* sebagai bagian dari maqasid enam. Bahkan jika diperhatikan dalam pernyataannya, terlihat bahwa teori *maqāshid* Al-Subki ternyata ada enam sebagaimana yang dikutip oleh Muhammad Ahmad Al-Qayātī dari kitab *jam'u al-jawāmi' fi ushūl fiqh* karya Tāj Al-dīn Al-subki. Dalam kitab tersebut disebutkan bahwa; '*wa al-dharūri ka hifzh al-dīn, fa an-nafs, fa al-'aql, fa an-nasb, fa al-māl, wa al-'ird*⁴² (dan dharurat itu seperti menjaga agama, jiwa, lalu akal, keturunan, harta dan kehormatan). Dalam fatwanya juga terlihat bahwa Al-subki sangat memperhatikan sisi kehormatan dalam memberi fatwa hukum. Seperti pada masalah larangan laki-laki tidur dalam satu kain (selimut) dan juga larangan perempuan tidur dalam satu kain (selimut).⁴³

Al-qarāfī dan At-Thūfī sebenarnya juga sudah menyebut *hifzh al-'ird* bagian dari *maqāshid*, hanya saja dalam pembagiannya masih dalam pembagian lima pokok (*al-kulliyat al-khams*), sebagaimana dikutip dalam kitab *syarh tanqīh al-fushūl*. Disebutkan *al-kulliyat al-khams wa hiya hifzh al-nufus, wa al-addiyān, wa al-ansāb, wa al-'uqul, wa al-amwāl wa qila al-'arāq*⁴⁴ (lima hal pokok yaitu melindungi jiwa, agama, keturunan, akal dan harta dan disebutkan juga kehormatan). Terdapat pernyataan bahwa sebenarnya Al-Syāthibī (w.790 H) tidak melarang atau menolak menambahkan *hifzh al-'ird* sebagai bagian dari *dharuriyat*, imam Al-Syawkāni (w.1250 H) juga memberi

⁴¹Al-Syāthibī, *Al-Muwāfaqāt ...*, h. 6-7.

⁴²Muhammad Ahmad Al-Qayātī Muhammad, *Maqāsid al-Syari'ah 'inda Al-Imam Malik*, (Kairo: Dār Al-Salām, 2009), h. 100.

⁴³Lihat: *qadhaa' al-arab fi asilah halab*, al-subki, tahqiq; Muhammad 'Alim 'Abdu al-majid al-afghani, (Makkah: Maktaba al-Tijariyah, 1413 H), h.

⁴⁴Muhammad Ahmad Al-Qayātī Muhammad, *Maqāsid al-Syari'ah...*, h. 100.

pembelaan terhadap upaya menjadikan *hifzh al-'ird* sebagai bagian dari *dharuriyat*.⁴⁵

Yusuf Al-Qaraḍāwī sebagai salah satu tokoh modern menyepakati —bahkan menguatkan— apa yang diusulkan oleh sebagian ulama *uṣūliyyūn* di atas, dalam memasukkan kehormatan (*al-'ird*) sebagai tambahan dari maqasid yang lima. Al-Qaraḍāwī menyebutkan ada beberapa hadis yang menyebutkan tentang pentingnya menjaga kehormatan. Ada dua hadis utama yang disebutkan, yaitu:⁴⁶

كل المسلم على المسلم حرام: دمه و عرضه و ماله

Artinya: 'setiap muslim dengan muslim lainnya haram (terjaga) darahnya, kehormatan dan hartanya'. (HR. Muslim)

Kemudian hadis:

إن دماءكم و أعراضكم و أموالكم حرام عليكم ...

Artinya: 'sesungguhnya harta kalian, kehormatan, dan harta kalian haram (terjaga) terhadap yang kalian. (HR. Muslim)

Selain itu, Yusuf Al-Qaraḍāwī menambahkan bahwa dalam Al-Quran telah menyebutkan hukuman bagi orang yang menodai kehormatan, yaitu hukum mencemarkan nama baik atau kehormatan (*al-qadzaḥ*). Dengan demikian menurutnya, adanya permasalahan hukuman (sanksi) yang diberikan oleh syariat tersebut menjadi pengaruh untuk membatasi dan menentukan *al-kulliyāt* atau *al-ḍarūriyyāt*.⁴⁷

Adanya hukuman (had) bagi orang yang murtad, diambil pemahaman mengenai keutamaan (*ḍaruriyah*) dan pentingnya agama (*al-dīn*). Dari adanya hukuman *qiṣāṣ* diambil

pemahaman mengenai *ḍaruriyah* dan pentingnya jiwa (*al-naḥs*). Dari adanya hukuman bagi pelaku zina diambil pemahaman mengenai *ḍaruriyah* dan pentingnya keturunan atau nasab (*al-nasl*). Dari adanya hukuman bagi pelaku pencurian diambil pemahaman mengenai *ḍaruriyah* dan pentingnya harta milik (*al-māl*). Dan Dari adanya hukuman bagi orang mabuk diambil pemahaman mengenai *ḍaruriyah* dan pentingnya akal (*al-'aql*). Dengan demikian, menurut Al-Qaraḍāwī adanya hukuman atas orang yang mencemarkan nama baik orang lain (*qadzaḥ*), menunjukkan sama pentingnya menjaga kehormatan (*al-'ird*) dengan menjaga lima hal pokok di atas. Hal ini karena kehormatan adalah martabat dan kemuliaan manusia, dan hal tersebut adalah salah satu faktor dari beragam faktor hak-hak manusia yang menjadi perhatian besar di zaman sekarang.⁴⁸

Al-Ṭāhir ibn 'Asyūr⁴⁹ salah satu *uṣūlī* modern adalah salah satu orang yang tidak sepakat untuk memasukkan 'kehormatan' ke dalam kategori *al-ḍarūriyyāt*. Dia berpendapat bahwa kehormatan tidak bisa naik kepada derajat *al-ḍarūriyyāt*.⁵⁰ Hal ini karena Al-Ṭāhir ibn 'Asyūr cenderung hanya membatasi *al-ḍarūriyyāt* tersebut ke dalam hal-hal yang sifatnya material, di mana manusia tidak bisa hidup tanpanya.⁵¹ Kategorisasi *al-kulliyāt* dan *al-maṣāliḥ al-syar'iyah* yang disebutkan para *uṣūliyyūn* yang harus dijaga ada tiga tingkatan. Tiga tingkatan yang digagas oleh imam Al-Ghazālī tersebut dan diikuti oleh orang-orang

⁴⁵Muhammad Ahmad Al-Qayātī Muhammad, *Maqāṣid al-Syarī'ah...*, h. 100.

⁴⁶Yusuf Al-Qaraḍāwī, *Dirāsah fi Fiqh Maqāṣid Al-Syarī'ah*; bayna al-maqāṣid al-kulliyah wa al-nuṣūṣ al-juz'iyyah, cet. 3, (Kairo: Dār al-Syurūq, 2008), h. 27.

⁴⁷Yusuf Al-Qaraḍāwī, *Dirāsah fi Fiqh Maqāṣid ...*, h. 27.

⁴⁸Yusuf Al-Qaraḍāwī, *Dirāsah fi Fiqh Maqāṣid ...*, h. 28.

⁴⁹Al-Ṭāhir ibn 'Asyūr adalah seorang....

⁵⁰Lihat: Yusuf Al-Qaraḍāwī, *Dirāsah fi Fiqh Maqāṣid ...*, h. 28.

⁵¹Yusuf Al-Qaraḍāwī, *Dirāsah fi Fiqh Maqāṣid ...*, h. 28.

setelahnya hingga hari ini,⁵² yaitu: *al-darūriyyāt*, *al-hājiyyāt*, dan *al-tahsīnāt*.⁵³

Yusuf Al-Qaraḍāwī menyatakan bahwa pembagian rasional terhadap tiga tingkatan tersebut pasti selalu dibutuhkan oleh seorang *mujtahid* ketika memberikan hukum terhadap realita kehidupan. Begitu juga ketika melakukan komparatif atau pertimbangan (*al-muwāzanah*) terhadap beberapa hal ketika terjadi kontradiktif. Dengan demikian, *al-darūriyyāt* harus didahulukan daripada *al-hājiyyāt* dan *al-tahsīnāt*, dan *al-hājiyyāt* harus didahulukan daripada *al-tahsīnāt*. Karena dalam setiap tingkatan (derajat) ada hukumnya sendiri. Sebagaimana halnya dalam *al-darūriyyāt*, bahwa tidak semuanya dalam satu tingkatan bahkan satu sama lainnya saling bertingkat. Seperti agama lebih dahulu tingkatannya dari pada jiwa, dan seterusnya.⁵⁴

Selain itu, Yusuf Al-Qaraḍāwī memberikan catatan terhadap argumentasi para ahli ushul fikih terhadap sebagian *al-darūriyyāt* dan *al-kulliyāt*. Seperti argumentasi mereka (*uṣūliyyūn*) tentang haramnya khamar dan memberikan hukuman bagi orang yang meminumnya, adalah untuk menjaga eksistensi akal. Yusuf Al-Qaraḍāwī berpendapat bahwa menjaga eksistensi akal di dalam Islam bisa dilakukan dengan beberapa cara. Di antaranya; mewajibkan untuk mencari ilmu kepada seorang muslim dan muslimah, adanya tuntunan untuk mencari ilmu dari semenjak lahir sampai dengan meninggal, memberikan hukum *fard kifāyah* untuk mencari ilmu yang dibutuhkan oleh

umat. Mendukung peran akal yang bisa mendatangkan keyakinan serta menolak prasangka dan hawa nafsu, dan menolak taklid terhadap leluhur.⁵⁵ Dengan demikian bisa dipahami bawa Yusuf Al-Qaraḍāwī telah melakukan perluasan bahkan mungkin pergeseran terhadap substansi menjaga akal (*hifz al-'aql*) yang tidak hanya sekedar menghindari minuman keras sebagaimana dipahami dalam buku-buku fikih dan ushul selama ini, namun juga kewajiban mengisi akal dengan ilmu pengetahuan (pendidikan) adalah cara lain untuk menjaga akal.

Di zaman revolusi industri 4.0 sekarang ini, dengan transformasi sosial yang begitu cepat, menimbulkan banyak terjadi pergeseran (disrupsi) bagi masyarakat muslim khususnya. Munculnya berbagai kasus terkait kehormatan dan harga diri kerap terjadi. Kasus penghinaan terhadap nabi Muhammad SAW., pelecehan terhadap nilai-nilai dan keyakinan umat tertentu seperti kasus di Indonesia, kasus berita bohong (hoax) berupa penghinaan dan penjatuhan harga diri seorang tokoh kerap membanjiri media sosial; baik berupa foto, video atau sekedar tulisan. Kasus terbaru yang menimbulkan kerusuhan di beberapa kota di Indonesia sehingga menimbulkan tragedi Wamena salah satu kota di provinsi Irian Jaya yang menimbulkan korban meninggal. Tepatnya pada tanggal 23 September 2019 terjadi demonstrasi di Wamena yang berujung rusuh yang memakan korban 30 orang meninggal, mayoritas pendatang.⁵⁶ Kerusuhan terjadi karena adanya

⁵²Hanya saja, sekarang ada tawaran bahwa ke tiga tingkatan tersebut saling keterkaitan, bukan tingkatan berbentuk piramida, di mana hajiyyat apalagi tahsiniyyat tidak begitu penting. Lihat buku jasser auda, buku alyasa' abu bakar, dan buku-buku lain yang berkaitan.

⁵³Yusuf Al-Qaraḍāwī, *Dirāsah fi Fiqh Maqāṣid ...*, h. 29.

⁵⁴Yusuf Al-Qaraḍāwī, *Dirāsah fi Fiqh Maqāṣid ...*, h. 29

⁵⁵Yusuf Al-Qaraḍāwī, *Dirāsah fi Fiqh Maqāṣid ...*, h. 29-30. Lihat juga dalam bukunya *al-'Aql wa al-'Ilm fi al-Qur'an al-Karīm*.

⁵⁶<http://m.detik.com/news/berita/d-4725494/rangkuman-fakta-di-wamena>, diakses minggu 29 September 2019.

Hoaks terkait penggunaan kata-kata rasis.⁵⁷ Tidak hanya itu, sebelumnya kerusuhan juga terjadi di daerah Papua lainnya, yaitu di kota Manokwari pada bulan Agustus. Penyebabnya adalah adanya pernyataan yang menyebut orang Papua sebagai bangsa ‘Monyet’.⁵⁸

Berangkat dari fakta-fakta di lapangan tentang penting dan daruratnya sebagai umat manusia untuk saling menghargai dan menghormati orang lain apapun identitasnya, ditambah dengan argumen-argumen yang diberikan para *ushuliyyun* dan tokoh-tokoh modern serta fenomena perubahan sosial yang begitu dasyat. Maka dengan demikian, upaya menjadikan *Hifzhu Al-‘Ird* sebagai *maqāshid al-dharūrīy* merupakan suatu keniscayaan, sebagai bagian dari menutup celah-celah kemungkinan terjadi hal-hal buruk lainnya (*sadd al-zarī’ah*).

Tentunya juga upaya menjadikan *Hifzhu Al-‘Ird* sebagai *maqāshid al-dharūrīy* harus dikuatkan dan didopang dengan konsep dan paradigma keilmuan yang utuh, sebagaimana Al-Syathibi berhasil membangun konsep keilmuan *maqāshid* yang utuh bahkan paradigmanya tentang teori *maqāshid* dalam kitabnya yang monumental ‘*al-muwāfaqat*’ dianggap sesuatu yang *qath’i* bagi Al-Syathibi sendiri. Membangun pondasi keilmuan dan konsep yang dibangun serta dalil-dalil yang mendukungnya sangat diperlukan, agar upaya menjadikan *Hifzhu Al-‘Ird* sebagai *maqāshid al-dharūrīy* benar-benar diterima.

C. Kesimpulan

Dari penjelasan di atas maka setidaknya bisa diambil beberapa kesimpulan penting, yaitu; *Pertama*; bahwa pemenuhan kebutuhan dasar dalam presfektif sarjana muslim dalam

hal ini Al-Qarafi, Al-Thufi, Al-Subki dan Al-Syathibi, sepakat bertumpu pada lima kebutuhan pokok, yaitu: 1. *Hifdzu al-dien* (pemeliharaan agama atau keimanan) yang meliputi; aqidah, shalat, zakat, puasa, haji, keadilan, dan jihad; 2. *Hifdzu an-nafs* (pemeliharaan jiwa) yang meliputi; pangan, sandang, papan, kesehatan, fasilitas jalan, transportasi, keamanan, lapangan kerja, dan pelayanan sosial; 3. *Hifdzu al-aql* (pemeliharaan akal) yang meliputi; pendidikan, media, pengetahuan, dan riset; 4. *Hifdzu an-nasl* (pemeliharaan keturunan) yang meliputi; lembaga perkawinan, pelayanan bagi wanita hamil, balita, anak, memelihara anak yatim, dan lain-lain; 5. *Hifdzu al-maal* (pemeliharaan harta) yang meliputi; keuangan, regulasi, transaksi bisnis, pasar, sarana investasi, penyadaran tentang urgensi usaha halal dan baik, penegakan hukum dan pengawasan.

Kedua; tidak ada titik perbedaan dan cara pandang *ushuliyyun* terhadap *hifzh al-‘ird* sebagai bagian dari *al-kulliyat al-khamsah*, hanya saja Al-Subki secara tegas di awal sudah menyebutkan enam pokok *dharuriyat*. Penolakan baru muncul di kemudian hari oleh salah satu tokoh *ushulī* modern yaitu Al-Ṭāhir ibn ‘Asyūr.

Ketiga; berangkat dari perubahan sosial yang dasyat, upaya menjadikan *Hifzhu Al-‘Ird* sebagai *maqāshid al-dharūrīy* merupakan suatu keniscayaan, sebagai bagian dari menutup celah-celah kemungkinan terjadi hal-hal buruk lainnya (*sadd al-zarī’ah*). Hal ini juga sesuai dengan kaidah;

لا يَنكُرُ تَغْيِيرَ الْأَحْكَامِ بِتَغْيِيرِ الْأَزْمَنَةِ وَالْإِمْكِنَةِ

Artinya: ‘tidak dipungkiri bahwa perubahan hukum disebabkan perubahan zaman dan tempat’.

⁵⁷www.kompas.com, diakses selasa 24 September 2019.

⁵⁸www.bbc.com, diakses 19 September 2019.

D. Daftar Pustaka

- ‘Abdul Wahhab Khallāf, *‘Ilmu Uṣūl Fiqh; Khulāṣah Tārīkh al-Tasyrī’ al-Islāmī*, cet. VII, Kairo: t.p, 1956.
- Abu Ishāq al-Syāṭībī Ibrāhīm ibn Mūsa al-Lakhmī al-Gharnāṭī al-Mālikī, *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī’ah*, jld. II, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2001.
- Abuddin Nata, *Metodologi Studi Islam*, cet. 22, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2016.
- Al Yasa’ AbuBakar, *Metode Istishlahiah; Pemanfaatan Ilmu Pengetahuan dalam Ushul Fiqih*, (Banda Aceh: PPs IAIN Ar-Raniry & Bandar Publishing, 2012.
- Al-Ghazali, *Asās al-Qiyās*, (Riyadh: Maktabah al-‘Ubaikan, 1993..
- Ali Hasballahi, *Uṣūl al-Tasyrī’ al-Islāmī*, cet. VI, (Kairo: Dār al-Fikri al-‘Arabi, 1982
- Al-Munjid fī al-Lughah wa al-A’lām*, cet. 41, Beirut: Dār al-Masyriq, 2005.
- Al-Raghib Al-Ashfahani, *Mufradat al-Quran al-Karim*, tahqiq Shafwan Adnan.
- Arent Jan Wensinck, *Al-Mu’jam Al-Mufahras li alfāz al-Hadīts Al-Nabawi*, Leiden: E.J. Brill, 1936.
- Atabik Ali & Ahmad Zuhdi Muhdlor, *kamus al-‘Ashri Arab-Indonesia*, Yogyakarta: t.p, 1998.
- Ghilman Nursidin, *Konstruksi Pemikiran Maqāshid Syari’ah Imam Al-Haramain Al-Juwaini (Kajian Sosio-Historis), Sinopsis Tesis*, (Program Pascasarjana Institut Agama Islam negeri (IAIN) Walisongo Semarang, 2012.
- Ibnu Manzūr, *Lisān al-‘Arabi*, (Kairo: Dār al-Hadīth, 2003.
- Jabbar, *Validitas Maqāsid Al-Khalq (Kajian Terhadap Pemikiran Al-Ghazali, al-Syatibi, dan Ibn ‘Asyur)*, disertasi Program Pascasarjana Institut Agama Islam Negeri Ar-Raniry, Darussalam Banda Aceh 2013 M.
- ‘Ilāl Al-Fāsī, *Maqāshid al-Syari’ah al-Islāmiyah wa Makārimihā*, cet.V, (Dār al-Gharb al-Islāmī, 1993.
- Muhammad ‘Ali al-Tahānuwī, *Mawsū’ah Kasysyāf iṣṭilāhāt al-Funūn wa al-‘Ulūm*, tahqiq: ‘Ali Dahrūj, (Beirut: Maktabah Lubnān, 1996.
- Muhammad Ahmad Al-Qayātī Muhammad, *Maqāshid al-Syari’ah ‘inda Al-Imam Malik*, (Kairo: Dār Al-Salām, 2009.
- Muhammad al-Ṭāhir ibn ‘Āsyūr, *Maqāshid al-Syarī’ah al-Islāmiyyah*, Tunisia: Maktabah al-Istiḳāmah, 1366.
- Muhammad Fuād ‘Abdu al-Bāqī, *Al-Mu’jam al-Mufahras li al-Fāzh al-Qur’ān al-Karīm*, Kairo: Dar al-Hadis, 2001.
- Muhyar Fanani, *Metode Studi Islam: Aplikasi Sosiologi Pengetahuan sebagai Cara Pandang*, (Pustaka Pelajar: Yogyakarta, 2008.
- Muṣṭafa Zaid, *Al-Maṣlahah fī al-Tasyrī’ al-Islāmī wa Najm al-Dīn al-Ṭūftī*, cet. II, (Dār al-Fikri al-‘Arabī, 1964.
- Nur al-Din ibn Mukhtar al-Khādīmī, *‘Ilmu al-Maqāshid al-Syari’ah*, Riyadh: Maktabah al-‘Ubaikan, 2001.
- Wael B. Hallaq, *the Primacy of the Quran in Syatibi Legal Theory*, (Leiden: Ej-Brill, 1991.
- Yusuf Ahmad Muhammad Al-Badawi, *Maqāshid Al-Syari’ah ‘inda Ibnu Taimiyah*, (Yordania: Daru An-Nafāis, 2000.
- Yusuf Al-‘Ālim, *al-Maqāshid al-‘Āmmah li al-Syari’ah al-Islāmiyah*, (Amerika: Al-Ma’had al-Ālamī li al-Fikri al-Islāmī, 1991.
- Yusuf al-Qaradhawi, *Dirasah fī fiqh Maqāshid al-Syari’ah; Bayna al-Maqāshid al-Kulliyah wa al-Nuṣūṣ al-Juz’iyyah*, cet. 3, (Kairo: Darul Syuruq, 2008).
- Zainuddiin Abdurrahman ibn Syihāb al-Dīn Ahmad ibn Rajab, *al-Dzail ‘ala Ṭabaqāt al-Hanābilah*, jld. II, (Beirut: Dār al-Ma’rifah, t.t.

Internet:

- www.detik.com.
www.Kompas.com
www.bbc.com.