

IJTIHAD MAQASHIDY PERSPEKTIF AHMAD AL-RAYSUNI

Rijal Mumazziq Zionis¹

A. Pendahuluan

Sebagaimana kita ketahui bahwa urgensitas *Ushul al-Fiqh* amat dirasakan dalam menangkap "pesan-pesan" Tuhan, terutama yang berhubungan dengan ‘*amaliyyah* sehari-hari, hubungan antar makhluk dan bukan hanya pada masalah aqidah (teologi). Upaya-upaya di kalangan dulu dalam membuat metodologi pengambilan hukum sungguh amat penting bagi generasi selanjutnya dan perlu mendapatkan apresiasi yang tinggi. Tetapi konsep yang telah di rumuskan oleh pendahulu tadi bukanlah hal baku yang tidak mengalami perkembangan dan bahkan perubahan, tetapi sebaliknya. Pada era di saat ilmu tersebut lahir, *Ushul al-Fiqh* telah mengalami perkembangan, bahkan berbeda satu teori dengan yang lainnya. Ketika Imam Syafi’i yang dianggap sebagai peletak dasar ilmu di atas membatasi sumber hukum pada empat macam, yaitu al-Qur’an, hadits, *ijma’* dan *qiyas*, maka pengikut Hanafiah menambahkan *istihsan* sebagai standar dalam *istinbath al-hukm*. Hal yang sama dilakukan oleh Malikiyah dengan teori *mashlahat mursalah*-nya.

Perbedaan itu tentu saja tidak terbatas pada *sources of law*, sumber hukum semata, tetapi lebih jauh dari itu. Piranti yang digunakan pun berbeda antara satu dengan yang lainnya. Hal ini karena terdapat kesadaran bahwa teori yang dikeluarkan oleh seorang *mujtahid* tidak mampu menjawab semua problematika yang ada, maka muncul teori baru dengan harapan bisa mewakili dalam memberikan solusi umat. Begitu juga seterusnya, akan muncul teori baru demi tuntutan masa yang terus bergerak.

¹Dosen Sekolah Tinggi Agama Islam Al-Falah Assunniah (STAFAS) Kencong Jember.

Ushul al-Fiqh hampir tidak mengalami perkembangan yang signifikan, yang ada paling sekedar komentar atau sedikit penambahan-penambahan yang tidak begitu esensial dan berkuat kepada masalah-masalah yang sudah ada. Barulah ketika Abu Ishaq Ibrahim ibn Musa ibn Muhammad Allakhami al-Gharnathi yang lebih dikenal dengan al-Syathibi (730 H) membuat formulasi baru dalam ilmu *Ushul al-Fiqh* yang tertuang dalam karyanya berjudul *al-Muwaffaqat*, rumusan doktrinal *Ushul al-Fiqh* mengalami sebuah progresivitas yang dinamis.

Al-Syathibi melihat ada yang kurang dan “terlupakan” dalam metodologi yang dipakai orang-orang dahulu. Lebih tepatnya adalah formulasi *Ushul al-Fiqh* yang ada saat itu kurang memberikan jawaban kepada problematika yang dihadapi umat, karenanya dianggap perlu memformat ulang kerangka *Ushul al-Fiqh*.

Proyek besar al-Syathibi ini perlu mendapatkan apresiasi yang tinggi bukan hanya karena dia telah menjembatani dan mencari titik temu dari dua teori yang berbeda, yaitu Malikiyah dan Hanafiah, tetapi lebih dari itu dia telah memberikan “roh” terhadap *Ushul al-Fiqh* yang selama ini tampak kering dan gersang. Roh dari syari‘at yang selama ini tidak mendapatkan perhatian yang tinggi dari pendahulunya, yaitu masalah *maqashid al-syari‘ah*.

Dalam *al-Muwaffaqat*, al-Syathibi mencoba memformat ulang *Ushul al-Fiqh* yang selama ini terkesan tidak bisa beradaptasi dengan lingkungan. Pembahasan *maqashid* tidak lagi menjadi pembahasan sekunder, tapi al-Syathibi memberikan porsi yang cukup untuk pembahasan ini. Selain itu *manhaj* yang dipakai al-Syathibi berbeda dengan pendahulunya, karena dia ingin menjadikan ilmu ini sebagai *ilmu burhani*, yang dalam bahasa Abed al-Jabiri disebut sebagai ilmu yang berlandaskan pada dalil *qath’i*. Dalam *muqaddimah*-nya, al-Syathibi menyebutkan bahwa *Ushul al-Fiqh* dalam agama adalah pasti *qath’iah* dan bukan *dzhanniah*. Karenanya Abed

al-Jabiri menganggap bahwa yang dilakukan al-Syathibi adalah dalam rangka *ta'sil ushul syari'at*, menetapkan pokok-pokok syariat, membuat *Ushul al-Fiqh* baru.²

Melalui *al-Muwaffaqat*, al-Syathibi berusaha merekonstruksi paradigma berpikir dalam *istinbath al-hukm* yang berdasarkan kepada *maqashid al-syari'ah* dari yang sebelumnya hanya bersandarkan kepada “investasi teks”, pencarian ‘*illat* dan *qiyas*, sejak jaman Imam Syafi’i. Meski pada dasarnya kedua teori ini berangkat dari *starting point* yang sama, bahwa hukum-hukum syari’at yang terdapat dalam al-Qur’an dan hadits, akan tetapi bukan hukum serampangan yang tidak berdasarkan kepada logika, produk hukum yang bisa dirasionalkan dan mengandung hikmah.

Segala hal yang telah dirumuskan oleh al-Syathibi beberapa abad silam ini kemudian dilanjutkan oleh beberapa cendekiawan muslim kontemporer yang bergelut di dalam pembumian konsepsi *maqashid al-syari'ah*, dengan cara menjaga dan memperbaiki proyek besar yang telah diprakarsai oleh al-Syathibi. Di antaranya adalah Muhammad Khalid Mas’ud, Muhammad Hasyim Kamali, Ahmad al-Raysuni, Nuruddin al-Khadimi, Jamaluddin ‘Athiyyah dan Jasser Auda.

B. Al-Syathibi : Perumus *Maqashid al-Syari'ah*

Al-Syathibi sesungguhnya bukanlah orang pertama yang menggulirkan terma ini. Jauh sebelum al-Syathibi, Abu al-Ma’ali al-Juwaini, yang lebih dikenal dengan nama Imam Haramain, telah menggagas permasalahan ini dengan melontarkan ide *maqashid al-syari'ah* sebagai “ilmu baru” yang memiliki karakteristik “kepastian”

²Al-Jabiri memandang bahwa *maqashid al-syari'ah* perspektif al-Syathibi, dalam kitab *al-Muwaffaqat*, sebagai bentuk gagasan baru yang mengekspresikan retakan epistemologis dari corak *al-Ushul al-Fiqh* di kawasan Timur atau *Masyriq* yang dianggap tidak mengenal spirit *maqashid al-syari'ah*. Harus diakui bahwa meskipun al-Syathibi bukanlah *founding father* konsep *maqashid al-syari'ah* dan ide-idennya bukanlah hal yang sama sekali baru. Namun, tanpa menafikan inovasi-inovasi kreatif yang terdapat dalam kitab *al-Muwaffaqat*, konsep *maqashid al-syari'ah* sejatinya merupakan hasil akumulasi pemikiran para ahli *al-Ushul al-Fiqh* sepanjang sejarahnya. Untuk membuktikan argumentasi ini, al-Raysuni dalam kitab *Nadzariyyah al-Maqasyid 'inda al-Imam al-Syathibi* melakukan penelusuran genealogis hingga sampai kepada sebuah kesimpulan bahwa al-Syathibi banyak terpengaruh oleh para ahli *al-Ushul al-Fiqh* kawasan *Masyriq*, terutama Imam al-Ghazali.

dalil-dalilnya dan melampaui perbedaan-perbedaan madzhab fiqh dan bahkan dari *Ushul al-Fiqh* yang bersifat *dzhanniyah* itu sendiri.

Meski konsep yang ditawarkan al-Juwaini ini tidak begitu dalam dibanding dengan al-Syathibi misalnya, namun paling tidak dia telah memberikan andil yang cukup besar jika dibanding tokoh-tokoh semasanya dalam menggulirkan ide di atas. Itu juga dijadikan sebagai pijakan dan inspirasi orang-orang setelahnya, termasuk al-Syathibi sendiri.

Lebih jauh lagi konsep yang disebutkan oleh Dr. Ahmad al-Raysuni. Dari penelitiannya menjelaskan bahwa terma *maqashid al-syari'ah* telah digunakan oleh orang-orang sebelum Imam Haramain. Tokoh-tokoh yang memberikan *concern* terhadap tema ini antara lain³ al-Turmudzi al-Hakim (abad III). Dia termasuk orang yang pertama kali menggunakan dan menggulirkan terma *maqashid*, meski dengan teorinya yang khas, seperti yang tertuang dalam karyanya berjudul *al-Shalat wa Maqashidiha*. Berikutnya adalah Abu Manshur al-Maturidi, Abu Bakar al-Qaffal, Abu Bakar al-Abhary, al-Baqillani dan dilanjutkan Imam Haramain, Imam al-Ghazali, al-Razi, al-Amudy, Ibn Hajib, Izzudin ibn Abd al-Salam yang tertuang dalam karyanya *Qawa'id al-Ahkam fi Mashalih al-Anam*, Baidhawi, al-Asnawi, Ibn Subuki dan beberapa tokoh lainnya.

Itulah sederet tokoh-tokoh yang memberikan perhatian terhadap urgensi *maqashid*. Namun begitu, mereka belum menawarkan konsep yang komprehensif seperti yang ditawarkan oleh al-Syathibi. Karenanya adalah wajar ketika al-Syathibi dianggap sebagai Bapak *Maqashid al-Syari'ah*, sebagaimana Imam Syafi'i yang diklaim sebagai pendiri ilmu *Ushul al-Fiqh*. Dalam proses dinamisasi fiqh, al-Syathibi membagi *al-maslahah* ke dalam tiga tingkatan, yaitu bersifat primer

³Ahmad al-Raysuni, *Nadzariyyat al-Maqasyid 'inda al-Imam al-Syathibi* (Virginia : al-Ma'had al-'Aly lil Fikri al-Islamy, 1995), 40.

(*dharuriyyat*), kemaslahatan sekunder (*hajiyyat*) dan kemaslahatan suplementer (*tahsiniyyat*) alias kebutuhan tambahan.⁴

Secara terminologis, dalam karyanya, Izzuddin ibn Abdussalam menyatakan bahwa kata *al-mashalih* (bentuk plural dari *al-maslahah*) dan *al-mafasid* (bentuk plural dari *al-fasad*), sering diungkapkan dengan kata *khayr* (kebaikan) dan *al-syarr* (keburukan), *al-naf'u* (manfaat) dan *al-dharr* (bahaya), *al-hasanah* (kebaikan) dan *al-sayyi'ah* (keburukan). Karena kata *al-maslahat* mencakup semua kebaikan dan manfaat, sedangkan *al-mafasid* mencakup seluruh keburukan dan bahaya. Al-Qur'an sendiri selalu menggunakan kata *al-hasanah* untuk menunjukkan pengertian *al-maslahah* dan kata *al-sayyi'ah* untuk menunjukkan pengertian *al-mafasid*.⁵ Jadi, secara etimologi, kata *al-maslahat* adalah sinonim dari kata *al-manfa'at*. Kata ini digunakan untuk menunjukkan sesuatu atau seseorang yang menjadi baik atau bermanfaat dan secara alternatif untuk menunjukkan keadaan yang mengandung kebajikan atau terhindar dari bahaya.

Dengan demikian, secara istilah, kata *maqashid al-syari'ah* berarti kebaikan yang bisa diperoleh manusia di dunia dan akhirat, baik diperoleh dengan jalan meraih manfaat sesuatu (*jalb al-manafi'*) maupun dengan jalan menghindarkan diri dari dampak negatif sesuatu (*dar'ul mafasid*).⁶ Pakar fiqh A'la al-Fasi juga pernah menjelaskan hal ini. Dalam buku berjudul *Maqashid al-Syari'ah al-Islamiyyah wa Makarimuha*, sebagaimana dikutip oleh Iffatul Umniati Ismail, dia menjelaskan

⁴Abu Ishaq Ibrahim ibn Musa al-Syathibi, *al-Muwaffaqat fi Ushul al-Syari'ah*, vol. 2 (Beirut : Dar Ibnu Affan, 1997), 55.

⁵Izzuddin ibn Abdul Aziz ibn Abdussalam, *Qawa'idul Ahkam fi Ishlah al-Anam* (Damaskus : Darul Qalam, tt.), 7.

⁶Abu Hamid Muhammad al-Ghazali, *al-Mustasfa*, ed. Abdullah Mahmud Muhammad Umar (Beirut : Darul Kutub Ilmiyah, 2008), 275.

bahwa *maqashid al-syari'ah* sebagai tujuan penetapan hukum dan rahasia-rahasia hikmah yang terdapat dalam setiap ketentuan hukumnya.⁷

Sebagaimana sebuah istilah, ada terma-terma lain yang memiliki pengertian serupa dengan *al-maslahah*, seperti *al-ahdaf*, *al-'illah al-syar'iyyah*, *al-hikmah* dan *al-maslahat*. Yang menjadi pertanyaan adalah cara kita mengetahui *maqashid al-syari'ah* dari sebuah perintah atau larangan yang dikandung oleh ayat al-Qur'an maupun hadits.

Dalam pandangan Muhammad Salim Muhammad, perumusan *maqashid al-syari'ah* seperti itu masih bersifat relative, tergantung ruang, waktu, keadaan dan seseorang. Yang perlu ditekankan di sini adalah bahwa pendefinisian *al-maslahah* dilakukan berdasarkan syari'at dan dilakukan dengan cara tertentu.⁸ Salim kemudian mengutip pendapat al-Thahir ibn Asyur bahwa cara perumusan *maqashid al-syari'ah* ada tiga. *Pertama*, dengan induksi (*istiqra'*) terhadap sumber-sumber hukum Islam, yaitu al-Qur'an dan hadits. *Kedua*, pengambilan kesimpulan tentang *maqashid al-syari'ah* ini langsung dari sebuah ayat al-Qur'an sepanjang tidak adanya tujuan lain berdasarkan kaidah-kaidah bahasa Arab. *Ketiga*, mengambil kesimpulan dari teks-teks hadits Nabi SAW yang *mutawatir*, baik hadits yang disaksikan banyak sahabat maupun hadits yang hanya disaksikan oleh seorang sahabat, tetapi berlangsung berulang-ulang. Dari kumpulan hadits itu bisa disimpulkan sebuah *maqashid al-syari'ah* tertentu.

Maqashid al-Syari'ah itu sebagaimana dipahami oleh syari'at yang ditetapkan pada periode Nabi SAW terdiri dari lima bagian pokok (*al-dharuriyyat al-khamsah*). *Pertama*, melindungi agama (*hifdz al-din*). *Kedua*, melindungi jiwa (*hifdz al-nafs*), yang diketahui dari kehalalan makanan dan minuman serta pemberlakuan hukum

⁷Iffatul Umniati Ismail, *Maqasyid al-Syari'ah*, (Mesir : Kelompok Studi Walisongo (KSW), 2002), 2.

⁸Muhammad Salim Muhammad, *al-Ta'liq fi al-Qur'an al-Karim* (Kairo : Universitas al-Azhar, 1995), 306.

dhiyat dan *qishas* untuk tindak pidana penyerangan dan pembunuhan. *Ketiga*, melindungi kelangsungan keturunan (*hifdz al-nasl*), seperti penganjuran pernikahan dan ditetapkan hukum pemeliharaan anak (*hadhanah*) serta larangan keras berbuat zina berikut sanksi (*had*) atas pelanggarannya. *Keempat*, melindungi akal pikiran (*hifdz al-'aql*), seperti anjuran untuk mengkonsumsi makanan yang sehat dan larangan berikut ancaman hukuman bagi pengguna *muskirat* (barang yang memabukkan). *Kelima*, menjaga harta benda (*hifdz al-mal*), seperti kewenangan untuk melakukan *mu'amalah* dan larangan melakukan pencurian.⁹ Dalam *al-Muwaffaqat* maupun *al-I'tisham*, al-Syathibi selalu mengawalinya dengan urutan *hifdz al-din* dan *hifdz al-nafs* terlebih dulu.

Karena sifatnya yang *ijtihady*, maka para ulama' lain melakukan reformulasi aspek yang harus didahulukan dari kelima hal pokok di atas. Bagi al-'Amidi,¹⁰ urutan kelima hal pokok di atas adalah *hifdz al-din*, *al-nafs*, *al-nasl*, *al-'aql* dan *al-mal*. Sedangkan menurut al-Qarafi,¹¹ menaruh urutan sebagai berikut *hifdz al-nufus*, *al-adyan*, *al-ansab*, *al-'uqul*, *al-amwal* atau *al-a'rad*. Adapun menurut al-Zarkasyi,¹² mengurutkan sebagai berikut *hifdz al-nafs*, *al-mal*, *al-nasab*, *al-din* dan *al-'aql*. Sedangkan al-Ghazali¹³ memformulasikan urutannya sebagai berikut *hifdz al-din*, *al-nafs*, *al-'aql*, *al-nasl* dan *al-mal*. Formasi yang dicanangkan al-Ghazali inilah yang paling banyak diikuti oleh para ulama *Ushul al-Fiqh*.

Namun proyek besar al-Syathibi, yang meletakkan rumusan dinamisasi agama dengan mengangkat tema *maqashid* ini tidak didukung oleh kondisi saat itu, kondisi saat umat Islam sedang mengalami krisis pemikiran karena buku *al-Muwaffaqat* yang memuat rumusan-rumusan lengkap tentang *maqashid al-syari'ah* ditulis sekitar

⁹Al-Ghazali, *al-Mustasfa*, 286.

¹⁰Al-'Amidi, *al-Ahkam fi Ushul al-Ahkam*, juz 4 (Kairo : Muassasah al-Halaby, 1991), 252.

¹¹Al-Qarafi, *Syarh Tanqih al-Fushul* (Kairo : Maktabah al-Kulliyah al-Azhariyyah, tt.), 391.

¹²Al-Zarkasyi, *al-Bahr al-Muhith*, juz 6 (Kuwait : Wizarat al-Awqaf wa al-Syu'u al-Islamiyyah, 1993), 612.

¹³al-Ghazali, *al-Mustasfa*, 258.

setengah abad sebelum runtuhnya kota Granada, wilayah umat Islam yang paling akhir di Andalusia, Spanyol. Akhirnya karya besar itu terkubur begitu saja dan tidak ditinjaklanjuti oleh generasi berikutnya. Baru pada tahun 1884 M buku *al-Muwaffaqat* mulai dikenal dan dikaji pertama kali di Tunisia. Sejak saat itulah orang mulai “memanfaatkan” dan mengkaji konsep *maqashid al-syari'ah* perspektif al-Syathibi.

Lebih jauh dari itu, *maqashid al-syari'ah* memahaminya secara sempurna dan mampu ber-*istinbat* dari pemahamannya itu, sebagaimana disebutkan al-Syathibi dalam *al-Muwaffaqat* dan dikutip oleh al-Raysuni, adalah syarat mutlak untuk mencapai tingkatan *ijtihad*.¹⁴

C. Al-Raysuni : Melanjutkan Proyek Besar al-Syathibi

Dalam dunia *Ushul al-Fiqh* kontemporer, di antara pakar yang dianggap mampu menjabarkan gagasan al-Syathibi adalah Dr. Ahmad al-Raysuni. Selain al-Raysuni, terdapat pula nama Nuruddin al-Khadimi. Keduanya merupakan mata rantai intelektual yang fokus dalam kajian *maqashid al-syari'ah*, selain tokoh lain yang terlebih dulu mempopulerkan kembali kajian ini, seperti Syaikh Muhammad Thahir ibn Asyur. Namun dalam tulisan ini, penulis hanya fokus membahas pemikiran al-Raysuni yang merupakan profesor hukum Islam di Universitas Maroko.

Al-Raysuni juga merupakan anggota dari Asosiasi Ilmuwan Maroko. Dia menyelesaikan doktornya di bidang hukum Islam pada tahun 1992. Dia adalah penulis banyak buku tentang *maqashid*, *al-maslahah* dan tema-tema lain. Di antaranya adalah buku berjudul *al-Maqashid Nadzariyyat 'inda al-'Imam Al-Syathibi, Madkhal ila Maqashid al-Syari'ah, al-Ijtihad wa al-Nash wa al-Maslahat*

¹⁴Al-Raysuni, *Nadzariyyah*, 353.

wa al-Waqi', *Nadzariyat al-Taqrīb wa al-Taghlib fi al-'Ulum al-Islamiyyah*, *Min A'lam al-Fikr al-Maqashidi*, *al-Kulliyat al-Assasiyat li al-Syari'ah al-Islamiyyah* dan *al-Fikr al-Maqashidi Qawa'iduhu wa Fawa'iduhu*.

Al-Raysuni dikenal sebagai penyambung lidah al-Syathibi. Sebab dia yang mengkontekstualisasikan pemikiran al-Syathibi dalam konteks kontemporer. Di antara pemikiran al-Syathibi yang masih relevan dibaca dengan perspektif kekinian adalah *al-maslahah*. Menurut Ibnu Manzur kata *al-maslahah* berasal dari kata *shalaha* yang berarti baik, antonim dari kata *fasada* (rusak). Kata ini adalah *mashdar* (bentuk kata benda) dari kata *salaha* yang ditambah *alif* di depannya (*aslaha*). *Al-Maslahah* adalah bentuk tunggal dari kata *masalih*, yang bermakna *shalah*, yaitu manfaat atau lawan dari kerusakan dan *istislah*, antonim dari kata *istifsad*.¹⁵

Al-Syathibi mendefinisikan *al-maslahah* dari dua sudut pandang, yaitu dari segi terjadinya *al-maslahah*, dalam kenyataan dan dari segi tergantungnya tuntunan syari'at kepada *al-maslahah*. Dari segi terjadinya, *al-maslahah* dalam kenyataan, berarti sesuatu yang kembali kepada tegaknya kehidupan manusia serta kesempurnaan hidupnya, tercapai segala hal yang dikehendaki oleh sifat syahwat dan 'aqli-nya secara mutlak, sehingga dia merasakan kenikmatan.¹⁶

Kemudian terdapat perbedaan antara definisi *al-maslahah* secara bahasa (etimologi) dan *syara'* (terminologi) yang terletak pada tujuan *syara'* yang dijadikan rujukan. Secara etimologi, *al-maslahah* merujuk kepada tujuan pemenuhan kebutuhan manusia dan karenanya mengandung pengertian untuk mengikuti syahwat dan hawa nafsu. Sedangkan secara terminologi, ukuran dan rujukannya adalah tujuan *syara'*, yaitu kebaikan tersebut merupakan hasil dari pembacaan (sebagaimana yang

¹⁵Lihat Ibn Manzur, *Lisan al-Arab* (Kairo : Darul Ma'arif, tt.), 2479-2480.

¹⁶al-Syathibi, *al-Muwaffaqat*, vol. 2, 44.

dikatakan oleh al-Syathibi),¹⁷ yaitu menjaga agama, jiwa, keturunan, harta dan akal. *Al-Maslahat al-dharuriyyah* mencakup lima *al-maslahah* tersebut, yaitu beragama adalah fitrah, menjaga jiwa adalah watak, menjaga keturunan adalah hukum alam, menjaga harta adalah hukum masyarakat dan menjaga akal adalah suatu keharusan. Kelima hal tersebut tidak akan terjaga tanpanya.

Terdapat dua cara untuk menjaganya, yaitu berupa tindakan langsung dengan menegakkan sendi dan pondasi-pondasinya. Kedua tindakan itu tidak langsung, yaitu mencegah terjadinya sesuatu yang dapat merusaknya. Contoh dari tindakan langsung seperti pokok ibadah berupa iman, syahadat, shalat dan sebagainya. Ini sebagai tindakan kuratif untuk agama. Sedangkan untuk jiwa dan akal adalah dengan makanan, minuman, tempat tinggal dan lainnya. Untuk tindakan langsung terhadap harta dan keturunan adalah dengan mu'amalah. Adapun tindakan secara tidak langsung semuanya tercakup dengan upaya *amar ma'ruf* dan *nahi munkar*.¹⁸

Al-Raysuni mengakui sangat sulit memberikan definisi yang detail mengenai *al-maslahah*. Karena definisi ini juga otomatis akan memberikan gambaran pola pikir orang yang mengartikannya. Al-Raysuni seringkali menganjurkan penggunaan *al-maslahah*. Oleh karena itu, untuk mendapat pemahaman yang benar dan tepat terhadap pengertian *al-maslahah*, harus melihat dari :

1. Sebagai permulaan akan lebih baik jika melihat pengertian *al-maslahah* secara sederhana dan universal, yaitu dengan mengatakan bahwa *al-maslahah* adalah segala sesuatu yang mengandung kebaikan dan manfaat bagi sekelompok manusia dan juga individu.
2. Selanjutnya dilihat dari sisi lain dan ditemukan wajah lain dari *al-maslahah* yaitu mencegah *mafsadat*. Oleh karena itu, dalam mencapai ke-*maslahah*-an harus

¹⁷Ibid, 20.

¹⁸Ibid, vol. 2, 18-20.

dihindarkan dari segala kerusakan, baik sebelum dan sesudahnya, atau yang mengikut dan menyertainya.

3. Lalu ditemukan bahwa ke-*masalahah*-an yang dibutuhkan manusia dan bermanfaat bagi mereka ternyata sangat beragam bentuk dan coraknya.
4. Juga akan ditemukan bahwa *al-maslahah* dan *mafsadah* memiliki tingkatan berbeda secara kualitas dan kuantitas.
5. *Al-Maslahah* jika dilihat dari sudut pandang waktu yang panjang, ternyata karena perkembangan jaman, dapat juga berubah menjadi sesuatu yang merusak atau sebaliknya.
6. *Al-Maslahah* juga perlu dipandang dari sisi keumuman dan kekhususannya. Bisa saja dianggap *al-maslahah* bagi orang-orang elit dan menjadi *mafsadah* bagi orang-orang awam.¹⁹

Dengan demikian bisa dipahami bahwa definisi yang beragam juga akan mengarah kepada kontradiksi antar ke-*masalahah*-an. Terdapat ke-*masalahah*-an yang kita yakini dan dianggap benar, namun dalam perjalanannya justru menyingkirkan ke-*masalahah*-an lain, atau malah terjerumus dalam *mafsadah*. Dalam kondisi seperti ini, menurut al-Raysuni semua orang harus meletakkan ragam pendapat tersebut kepada porsinya masing-masing, kemudian dianalisis dari segala sudut pandang yang

¹⁹Al-Raysuni dan Muhammad Jamal Barut, *Ijtihad, Antara Teks, Realitas dan Kemaslahatan Sosial*, ter. Ibnu Rusydi dan Hayyin Muhdzar (Jakarta: Erlangga, 2002), 38. Keduanya adalah cendekiawan, esais dan kritikus asal Suriah yang menuangkan gagasan tentang ijtihad tersebut dalam buku ini. Kedua pemikir ini bersepakat bahwa tujuan utama berijtihad adalah mengantarkan Islam sebagai kemaslahatan sosial. Hanya saja metodologi yang digunakan keduanya sedikit berbeda. Al-Raysuni lebih cenderung mendasarkan pendapatnya kepada kelompok literalis, yang masih menempatkan teks sebagai acuan utama menentukan kemaslahatan. Dia sepakat bahwa inti dari *syari'ah* adalah demi kemaslahatan sosial. Namun ukuran kemaslahatan sosial bagi Al-Raysuni harus ditentukan dengan dasar teks agama yang terdapat dalam al-Quran, hadits dan *ijma'* ulama salaf. Sedangkan Jamal Barut melihat kemaslahatan dapat ditentukan oleh manusia dengan akal sehatnya. Dia mencontohkan pemikiran Khalifah Umar bin al-Khattab yang berani keluar dari makna harfiah teks al-Quran dan tidak memberlakukan teks al-Quran dengan alasan kemaslahatan. Khalifah Umar berani tidak membagi seperlima tanah rampasan perang kepada tentara, melarang perkawinan *mut'ah*, menghentikan hukum potong tangan bagi pencuri di masa kekeringan dan kelaparan serta menghapus pembagian zakat untuk *mu'allaf*. Spirit kemaslahatan sosial berdasarkan konteks jaman sebagaimana yang dicontohkan Khalifah Umar ini, menurut Jamal Barut, adalah bukti bahwa kemaslahatan sosial dapat ditentukan oleh akal sehat. Spirit jargon ini juga yang kemudian dijalankan Abu Hanifah dalam pemikirannya di Irak yang berseberangan dengan pemikiran Imam Malik di Madinah.

telah disebutkan. Baru akan diketahui *al-maslahah* yang harus didahulukan dan *al-maslahah* yang diakhirkan. Proses inilah yang akan mengantarkan kepada *al-maslahah* yang benar menurut al-Raysuni. Dalam hal ini, penulis sepakat dengan Yusuf Qardhawi yang menuturkan bahwa salah satu faktor terjadinya perbedaan, tidak terkecuali dalam merumuskan konsep *al-maslahah* ini, adalah perbedaan dalam menilai realitas, yang oleh para ahli fiqh dikenal dengan istilah *tahqiqul manath*.²⁰

Menurut al-Raysuni, pengertian *al-maslahah* boleh dilihat dari berbagai perspektif, di antaranya adalah :

1. Jika dilihat dengan pandangan umum saja, maka *al-maslahah* boleh diartikan sebagai setiap perkara yang mengandung kebaikan kepada masyarakat dan individu.
2. Dari sudut yang lain, *al-maslahah* boleh diartikan sebagai *dar'u al-mafasid*, yaitu menolak kemudharatan, saat tidak mungkin kita dapat melaksanakan *al-maslahah*, sekiranya kita tidak mengetahui kemudharatan yang timbul dengan mengabaikan *al-maslahah*. Oleh karena itu, bisa diartikan juga bahwa *al-maslahah* adalah menolak kemudharatan yang timbul.
3. Jika ditinjau dari sudut yang lain, kita akan mendapati bahwa *al-maslahah* yang sering diperbincangkan oleh masyarakat sebenarnya terbagi kepada lima bagian pokok, yaitu *al-maslahah* agama, *al-maslahah* keturunan, *al-maslahah* jiwa, *al-maslahah* akal dan *al-maslahah* harta. Lima bagian utama ini dikaitkan dengan dua kategori utama, yaitu *al-maslahah al-madiyah* (fisik) dan *al-maslahah ma'nawiyah* (spiritual). *Al-Maslahah al-madiyah* misalnya, badan, harta dan sebagainya, sedangkan *al-maslahah ma'nawiyah*, contohnya ruh, akal, jiwa dan akhlak.
4. Sedangkan jika ditinjau dari sudut yang keempat bahwa *al-maslahah* dibagi menjadi tiga bagian, yaitu *dhururiyat*, *hajiyat* dan *tahsiniyat*. Menurut al-Raysuni, berdasarkan

²⁰Yusuf Qardhawi, *Fiqh Perbedaan Pendapat Antara Gerakan Islam*, ter. Aunur Rofiq Shaleh Tamhid (Jakarta : Robbani Press, 2002), 158-159.

pembagian inilah kita akan mengerti bahwa yang penting pada satu jaman belum tentu relevan di jaman yang lain.

Dalam perbincangan yang lain, al-Raysuni juga menyatakan bahwa konsep *al-maslahah* dan *al-nash* pada masa sekarang merupakan perbincangan yang menarik. Sebab terdapat teks-teks di dalam al-Quran dan hadits yang agak berlawanan dengan konsep *al-maslahah*. Sebenarnya, menurut al-Raysuni, pertentangan itu bukanlah menunjukkan kelemahan teks, namun merupakan kelemahan umat Islam di dalam mengambil *i'tibar* dari *al-maslahah* yang menjadi tujuan syari'at.²¹

Secara umum, al-Raysuni berpandangan bahwa konsep *al-maslahah* dan *al-nash* perlu didialogkan agar siap dalam menjawab isu-isu kontemporer. Dalam hal ini, *al-nash* yang bertujuan untuk membawa *al-maslahah* sama sekali tidak boleh dipandang dari satu perspektif, melainkan perlu dibaca dari perspektif lain. Pada tataran inilah al-Raysuni kurang sependapat dengan kalangan yang hanya memandang *al-nash* dari satu perspektif saja (tekstualis), namun meninggalkan esensi *al-maslahah* yang terdapat dalam *al-nash* tersebut.

Dari sini, al-Raysuni sekaligus menolak pendapat Syekh Najmuddin al-Thufi yang cenderung meletakkan *al-maslahah* di atas wahyu. Al-Thufi berpendapat bahwa prinsip kepentingan umum dapat membatasi (*takhsis*) al-Qur'an, hadits dan *ijma'*, jika penerapan ketiganya akan menyusahkan manusia. Akan tetapi, ruang lingkup dan bidang berlakunya kepentingan umum adalah mu'amalah.²²

Menanggapi adanya polemik semacam ini, al-Raysuni mengajukan sebuah konsep yang disebut dengan interaksi *al-maslahah* dengan teks. Konsep ini bergerak melalui tiga cara.²³ *Pertama*, teks sebagai standar *al-maslahah*. Ketika teks dijadikan sebagai standar *al-maslahah*, maka secara otomatis juga menghilangkan

²¹<http://a-fadhli.blogspot.com/>.

²²Yusdani, *Peranan Kepentingan Umum dalam Reaktualisasi Hukum : Kajian Konsep Hukum Islam Najmuddin al-Thufi* (Yogyakarta : UII Press, 2000), 70.

²³Al-Raysuni dan Jamal Barut, *Ijtihad*, 31-35.

pertentangan antara teks dan *al-maslahah*. Namun, jika terus bersandar kepada subyektivitas dari *trend* dan kondisi jaman, maka sudah pasti akan terdapat benturan yang hebat antara teks dengan sesuatu yang dianggap *al-maslahah*. *Kedua*, tafsir ke-*masalahah-an* teks (*al-tafsir al-maslahy*). Maksudnya adalah kajian dan analisis terhadap tujuan-tujuan teks dan *al-maslahah* yang dituju dari hukum-hukumnya. Lalu melakukan interpretasi dalam menentukan makna dan kandungannya sesuai dengan yang diharapkan dari ke-*masalahah-an*. *Ketiga*, aktualisasi ke-*masalahah-an* atas teks (*al-tathbiq al-mashlahy*). Aktualisasi ini berperan dalam menghilangkan kondisi yang dipandang menimbulkan kontradiksi antara teks dan ke-*masalahah-an*. Aktualisasi ini dilakukan dengan cara mengikuti tujuan-tujuan teks dan *al-maslahah*. Ini adalah upaya kompromistik dalam membumikan teks.

Lebih lanjut, penulis juga sepakat dengan al-Raysuni yang menuturkan bahwa munculnya kontradiksi ke-*masalahah-an* dan teks, pada dasarnya tidak lain dari dua hal. *Pertama*, kesalahan dalam memahami dan menyimpulkan ke-*masalahah-an*. *Kedua*, kesalahan dalam memahami dan mengaktualisasikan teks.²⁴ Berkaitan dengan ke-*masalahah-an*, al-Raysuni pernah melontarkan gagasan yang disebut dengan *al-tasyri' al-maslahy* (penetapan hukum syari'at untuk ke-*masalahah-an*). Al-Raysuni mengerti tentang ke-*masalahah-an* yang akan berubah mengikuti waktu perubahan waktu dan jaman. Al-Raysuni mengakui adanya keterkaitan antara standar ke-*masalahah-an* menurut teks dengan penafsiran atau penerapan ke-*masalahah-an* atas teks.²⁵

Menurut al-Raysuni, *al-maslahah* tidak pernah bertentangan dengan *al-nash*, karena *al-nash* adalah sumber dan standar ke-*masalahah-an*. Jika terdapat *al-nash* bertentangan dengan *al-maslahah*, maka orang yang tidak mampu menangkap ke-

²⁴Ibid, 38.

²⁵Ibid, 122.

masalah-an yang terpancar dari *al-nash* atau terlalu tekstual-formalistik dalam memahami *al-nash*. Al-Raysuni mencontohkan tiga hal.

Pertama, sekelompok orang yang mengatakan bahwa puasa di bulan Ramadhan akan mengurangi produktivitas kerja. Demi *al-maslahah*, puasa dibatalkan. Ini adalah kesalahan besar. Seharusnya diteliti dulu faktor yang menyebabkan penurunan produktivitas kerja, karena puasa, kemalasan orang, beban kerja atau dikarenakan lingkungan. Jika karena puasa, hal itu karena semangat kerja hilang, iman lemah atau faktor lain. Harus digali tentang manfaat puasa yang mampu memicu peningkatan produktivitas kerja. Mulai pertambahan nilai kejujuran, tanggung jawab, disiplin dan berkurangnya waktu untuk makan pagi, siang dan merokok. Manfaat puasa ini berbekas selama satu tahun atau sepanjang hidupnya. Maka puasa justeru mengandung lebih banyak *al-maslahah* yang mampu meningkatkan produktivitas kerja. Inilah yang disebut dengan *al-maslahah al-haqiqy*.

Kedua, hijab, tutup aurat atau sekedar kepala bagi wanita. Banyak suara miring berkenaan dengan hijab, karena dianggap sebagai simbol keterbelakangan, keterkungkungan, kemunduran, kebodohan dan kesempitan bergerak. Hijab tidak sesuai dengan HAM yang mengedepankan kebebasan, emansipasi dan kelonggaran dalam bergerak. Asumsi ini salah besar. Tidak terdapat korelasi antara hijab dengan kemunduran, keterbelakangan dan kehinaan. Justeru di era saat tubuh perempuan menjadi komoditas eksploitasi yang paling laku dan merendahkan harkat martabat perempuan, hijab mampu menjadi *problem solving* (solusi) dari masalah sosial yang menjadi penyebab maraknya pemerkosaan, perzinaan dan perselingkungan. Wanita menjadi terhormat dengan pakaian tertutup yang membuat laki-laki tidak tergoda dan terjaga moralitasnya. Inilah yang disebut dengan *al-maslahah al-haqiqy*.

Ketiga, potong tangan bagi pencuri. Kaum modernis mengatakan bahwa hukum potong tangan adalah kejam, tidak manusiawi dan tidak sesuai dengan era globalisasi yang menjunjung tinggi HAM. Ini juga salah besar. Dalam konsep Islam, hukuman harus

dilakukan secara hati-hati dan sebagai jalan terakhir. Bahkan Nabi SAW menunda merajam orang zina karena pelakunya sedang mengandung. Nabi SAW menunggu sampai selesai melahirkan. Dalam Islam, hukuman didasarkan pada tiga hal, tegas, menjerakan dan mudah dilakukan. Jika hukum potong tangan terkesan kejam, maka dengan sendirinya masyarakat takut mencuri, akibatnya kehidupan berjalan dengan tenang. Hukuman ini tegas dan mudah dilaksanakan. Berbeda dengan penjara yang membutuhkan banyak proses berliku-liku, mulai pemrosesan, penyelidikan, penyidikan, peradilan dan vonis, baru penjara. Semua proses ini sangat melelahkan, membutuhkan banyak orang dan biaya serta seringkali dipermainkan oleh uang. Pihak yang uangnya tebal, menang, yang tipis, kalah. Jika sudah dipenjara, maka berkumpulnya para penjahat dari berbagai daerah dan jenis kejahatan, maka jadilah penjara menjadi tempat memperbesar jaringan kejahatan. Dengan nada menyindir, al-Raysuni mengatakan bahwa para pemikir Muslim sekarang ini mayoritas mengekor kepada sistem hukum Barat. Karena Barat tidak menerapkan hukuman potong tangan, sehingga segudang alasan dikemukakan untuk menolaknya. Berbeda jika Barat menggunakan hukum potong tangan sebagai hukuman resmi negaranya, maka para pemikir Muslim pasti ramai-ramai mendukungnya.²⁶

Hal ini menjadi pelajaran bagi kita semua agar tidak cepat menuduh tidak efektifnya sistem hukum Islam, yang ke-maslahah-nya *muhaqqaq* (terbukti) karena penetrasi dan hegemoni hukum dan peradaban Barat. Sedangkan dalam kaidah tertera :

المصلحة المحققة مقدمة على المصلحة المتوهمة

Artinya : *Kemaslahatan yang telah jelas harus lebih didahulukan sebelum kemasalatan yang belum jelas.*²⁷

Berkat al-Raysuni, term *ijtihad maqashidy* mulai dikenal luas pada dua dekade belakangan ini. Bahkan Dr. Nuruddin Ibn Mukhtar al-Khadimi menjadikan

²⁶Al-Raysuni dan Jamal Barut, *Ijtihad*, 21-31.

²⁷MA. Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqh Sosial* (Yogyakarta : LKiS, 1994), 45.

ijtihad maqashidy sebagai tema sentral dalam bukunya yang diterbitkan oleh Lembaga Studi dan Riset Kementrian Wakaf dan Urusan Keislaman Qatar. *Ijtihad maqashidy* oleh para ulama' juga dipahami dengan sebutan *fiqh maqashid* atau *fikru maqashid*.²⁸ Al-Raysuni membahas tema ini lebih jelas dengan menawarkan suatu konsep baru dalam kajian *al-maqashid al-syari'ah*, bahkan merumuskan *masalik* (cara) *ijtihad maqashidy* ini. Dia memiliki anggapan bahwa metode ini sangat mungkin diterapkan secara bertahap.²⁹

Menurut al-Raysuni, sebagaimana dikutip Ahmad Imam Mawardi, terdapat empat hal yang pasti diperhatikan dalam praktek *ijtihad* dengan mendasarkan kepada *maqashid al-syari'ah*. *Pertama* adalah bahwa teks dan aturan-aturannya tidak terpisah dari tujuannya (*text and rulings are inseparable from their objectives*). *Kedua* adalah keharusan menggabungkan prinsip-prinsip dan dalil universal yang bisa diterapkan dalam menyelesaikan kasus-kasus partikular (*combining universal principles and evidence applicable to particular cases*). *Ketiga*, menggapai keuntungan atau manfaat dan mencegah kerugian atau *mafsadah* (*achieving benefits and preventing harm*). *Keempat* adalah konsiderasi hasil (*concideration of outcomes*). Empat prinsip di atas dielaborasi dengan baik oleh al-Raysuni.³⁰

Selain itu, menurut al-Raysuni, sebagaimana dikutip al-Syathibi, proses *ijtihad* tidak hanya fokus pada tataran teks saja, melainkan juga kepada konteks peristiwa atau perbuatan hukum dan kepada sisi akibat, sebagai upaya untuk mengetahui kandungan *al-maslahah* dan *mafsadah* yang ditimbulkan. Dengan demikian, al-Raysuni menghendaki pendekatan *al-nash* melalui *maqashid al-*

²⁸Sebagaimana Yusuf Qardhawi memakai istilah *fiqh maqasyid*. Lihat bukunya berjudul *Fi Fiqh Aulawiyat*, 32. Baca juga Jabir 'al-Alwani di pengantar pada buku *Nadzariyyat*, 9.

²⁹Al-Raysuni, *Nadzariyyat*, 335.

³⁰Ahmad Imam Mawardi, *Fiqh Minoritas* (Yogyakarta : LKiS, 2010), 26-27.

syari'ah. al-Raysuni kemudian membagi empat kaidah dasar yang harus diketahui dan didasari dalam proses *al-maqashid al-syari'ah* yang berbasis ijtihad.

Pertama, teks dan aturan hukum tidak terpisah dari tujuannya. *Kedua*, mengkombinasikan prinsip-prinsip universal dengan dalil yang digunakan untuk kasus tertentu. *Ketiga*, mencapai ke-*maslahah*-an dan mencegah ke-*mafsadah*-an. *Keempat*, mempertimbangkan hasil akhir.³¹

Pandangan al-Raysuni di atas sesungguhnya menitikberatkan kepada keterkaitan *'illat*, dalil dan ke-*maslahah*-an sebagai tujuan hukum. Pandangan ini paralel dengan kaidah yang dikemukakan oleh al-Syathibi dalam sisi keinginan menampilkan wajah hukum Islam yang berorientasi kepada ke-*maslahah*-an sebagai tujuan syari'at. Lebih dari itu, melalui gagasan-gagasan yang disampaikan, al-Raysuni berpotensi melanjutkan gagasan al-Syathibi dalam mentransformasikan basis *Ushul al-Fiqh* dari *dzanny* ke *qath'iy*. Problematika kehidupan yang muncul bertubi-tubi harus selalu disikapi dengan jawaban yang variatif dan relatif. Rancang bangun *maqashid* klasik yang kurang terimplementasikan dalam ranah realitas berusaha ditegakkan kembali. Tujuan pokok langkah-langkah inovatif al-Raysuni, secara tidak langsung adalah agar *maqashid* memiliki kekuatan dalam meminimalisasi perbedaan pendapat (*ikhtilaf*) dan menjadi nilai universal yang menjadi pijakan hukum dalam skala lintas teritorial-geografis. Lebih jelasnya, melalui apa yang dikemukakan, al-Raysuni berusaha mendengungkan nilai-nilai universal seperti keadilan (*al-'adl*), egalitarianisme, hak-hak sosial (*huquq al-ijtima'i*), hak-hak ekonomi (*huquq al-iqtishadi*) dan hak-hak politik (*huquq al-siyasi*) sebagai penyempurna prinsip *kulliyah al-khams* konvensional.

³¹Sebagaimana dikutip oleh Ahmad Imam Mawardi, *Fiqh Minoritas*, 220.

Hanya saja, dalam mewujudkan prinsip-prinsip di atas, al-Raysuni mengemukakan adanya batasan. Tanpa adanya batasan dan standar yang dijadikan rujukan dalam menentukan ke-*maslahah*-an, seluruh arti dan hakikat ke-*maslahah*-an akan rusak.³² Alasan al-Raysuni, karena seluruh bentuk ke-*maslahah*-an akan dapat dikritik, diputarbalikkan, diragukan dan ditolak. Mengembalikan *al-maslahah* kepada wilayah *Ushul al-Fiqh* adalah salah satu upaya untuk menghindari *al-maslahah* yang liar, dalam artian sering dijadikan justifikasi kondisi sosial kemasyarakatan modern. Misalnya, dalam hal perkawinan beda agama. Kelompok Islam liberal, misalnya, membolehkan pernikahan lintas agama dengan berlandaskan pada *al-maqashid al-syari'ah*. Padahal ijma' ulama mengharamkannya dengan berdasar pada dalil dari al-Qur'an. Kecenderungan ini, sebagaimana dijelaskan di atas, mulanya lebih disebabkan respon kelompok liberal terhadap gerakan anti ijtihad yang merupakan pendukung *taqlid* dan *jumud* (stagnan). Al-Raysuni menyebut gerakan liberal di dunia Islam ini dengan gerakan transformasi (*al-taghyir*).³³ Di antara ciri-ciri gerakan ini menurutnya adalah mereka berpikir bahwa :

1. Tidak ada seorang pun yang memiliki otoritas tunggal untuk menafsirkan agama.
2. Tidak ada seorang pun yang berhak mengatasnamakan agama Islam dan syari'at.
3. Tidak ada seorang pun yang berhak mengaku sebagai pemilik kebenaran.
4. Setiap individu berhak memahami agama dan menafsirkannya.
5. Penafsiran agama harus mengikuti perkembangan jaman dan selalu *up to date*.

Ciri-ciri yang diajukan al-Raysuni ini sesungguhnya memiliki persamaan dengan kayakinan Jaringan Islam Liberal (JIL). Misalnya dapat dibaca dari pernyataan Ulil Abshar Abdalla, koordinator JIL, yang mengatakan bahwa tidak pernah ada Islam yang satu sepeninggal Nabi Muhammad SAW. Islam menurut Ulil

³²Al-Raysuni dan Jamal Barut, *Ijtihad*, 108.

³³Ibid.

adalah satu dan sekaligus banyak.³⁴ Luthfi Assyaukani, salah seorang kontributor JIL, juga menyerukan semangat pembebasan terhadap teks dan menawarkan pembacaan yang kreatif terhadapnya, sehingga tidak hanya terpaku kepada pemikiran klasik.³⁵ Pemikiran semacam inilah yang gencar disosialisasikan JIL. Menanggapi kebebasan tafsir, yang memang diadopsi kalangan Islam liberal semacam ini, tidak hanya di Indonesia, al-Raysuni berkata :

Akan tetapi jika kita memberi kebebasan kepada siapapun dalam berinteraksi dengan teks, bebas menafsirkan dan men-*ta'wil*-kan serta bebas dari kekangan tradisi salaf, maka dengan alasan apa kita menolak penafsiran dan pemahaman ayat yang menyimpang? Dengan hak apa kita mengatakan bahwa mereka memanipulasi teks?³⁶

Di antara kesimpulan penting dari kajian ini adalah bahwa Imam Syathibi yang dianggap sebagai *founding father* kajian *maqashid al-syari'ah* ternyata dalam membangun idenya tidak berangkat dari ruang kosong, akan tetapi ada pengaruh dari diskursus ulama' fiqh dan *al-Ushul al-Fiqh* sebelumnya, baik dalam *setting* ideologi maupun dalam penggunaan terminology. Unsur ini telah memberikan andil cukup besar dalam ide *maqashid*. Al-Raysuni mencontohkan bahwa ke-*masalahah*-an yang dibagi ke dalam *dharuriyyah* (primer), *hajiyyah* (sekunder) dan *tahsiniyyah* (tersier) adalah istilah yang sebelumnya pernah digunakan oleh al-Ghazali dalam kitab *al-Mustashfa*. Begitu juga lima perkara yang dianggap dalam kategori ke-*masalahah*-an *dharuriyyah*, yaitu *hifdz al-din* (menjaga keyakinan), *hifdz al-nafs* (menjaga nyawa), *hifdz al-aql* (menjaga akal), *hifdz al-nasl* (menjaga keturunan) dan *hifdz al-mal* (menjaga harta) adalah terminologi yang sebelumnya pernah diungkapkan oleh al-Juwaini dalam kitab *al-Burhan*. Kemudian pembagian *masyaqqah* (kesukaran) ke dalam dua katagori, yaitu *mulazimah li al-taklif* (selalu mengikuti pembebanan

³⁴Ulil Abshar Abdalla, "Pasar Raya Tafsir dan Perahu Nuh" dalam Abd. Moqshit Ghazali (ed.), *Ijtihad Islam Liberal: Upaya Merumuskan Keragaman yang Dinamis* (Jakarta : Penerbit Jaringan Islam Liberal, 2005), 9.

³⁵Luthfi Assyaukani, "Merenungkan Sejarah Al-Quran" dalam *Ibid*, 6.

³⁶Al-Raysuni dan Jamal Barut, *Ijtihad*, 11.

hukum) dan *ghayru mulazimah laha* (tidak selalu mengikuti pembebanan hukum) adalah istilah yang pernah digunakan oleh al-Izzuddin ibn Abdussalam dalam kitab *Qawa'id al-Ahkam*.³⁷

D. Penutup

Harus diakui bahwa pengetahuan dan pemahaman kita saat ini tidak mungkin mencakup semua tujuan dari syari'at Islam. Selain *maqashid al-syari'ah* ini bersifat relatif, juga tidak terbatas. Masih terdapat kemungkinan renovasi (perumusan ulang) dan elaborasi (perluasan). *Hifdz al-din* dalam konteks kontemporer bisa berarti menjaga nilai-nilai humanisme universal sesuai prinsip Islam, agar risalah Ilahi ini mampu menjadi rahmat bagi alam semesta. *Hifdz al-nafs* bisa dimaknai sebagai proses dan upaya menjaga integritas umat secara internal dan eksternal dari perilaku yang mencederai hak asasi manusia maupun mencederai proses penghambaan kepada Allah. *Hifdz al-'aql* berarti menjaga rasionalitas, membasmi kebodohan kolektif dan menggalakkan kembali aktivitas intelektual. *Hifdz al-nasl* berarti menjaga kelangsungan hidup manusia dari pergaulan bebas (*free sex*) dan sikap amoral lainnya yang mengaburkan garis keturunan serta dari praktek perdagangan manusia (*human trafficking*). *Hifdz al-mal* berarti menjaga sumberdaya alam dari eksplorasi secara berlebihan demi tujuan ke-*maslahah*-an umat.

Oleh karena itu, dalam perkembangan konsep *al-Ushul al-Fiqh* ke depan, tidak menutup kemungkinan jika *al-kulliyat al-khamsah* bertambah menjadi *hifdz al-bi'ah*, yaitu sebuah konsep baru yang menyodorkan perlindungan lingkungan dan keseimbangan ekologis.*

BIBLIOGRAPHY

³⁷Untuk bahasan lebih lengkap, baca al-Raysuni, *Nadzariyyat*, 292-310.

- Abdalla, Ulil Abshar. "Pasar Raya Tafsir dan Perahu Nuh" dalam Abd. Moqshit Ghazali (ed.), *Ijtihad Islam Liberal: Upaya Merumuskan Keragaman yang Dinamis*. Jakarta : Penerbit Jaringan Islam Liberal, 2005.
- Abdussalam, 'Izzuddin ibn Abdul Aziz ibn. *Qawa'idul Ahkam fi Ishlah al-Anam*. Damaskus : Darul Qalam, tt.
- al-'Amidi. *al-Ahkam fi Ushul al-Ahkam*, juz 4. Kairo : Muassasah al-Halaby, 1991.
- Assyaukani, Luthfi. "Merenungkan Sejarah Al-Quran" dalam Abd. Moqshit Ghazali (ed.), *Ijtihad Islam Liberal: Upaya Merumuskan Keragaman yang Dinamis*. Jakarta : Penerbit Jaringan Islam Liberal, 2005.
- al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad. *al-Mustasfa*, ed. Abdullah Mahmud Muhammad Umar. Beirut : Darul Kutub Ilmiah, 2008.
- Ismail, Iffatul Umniati. *Maqasyid al-Syari'ah*. Mesir : Kelompok Studi Walisongo (KSW), 2002.
- Mahfudh, MA. Sahal. *Nuansa Fiqh Sosial*. Yogyakarta : LKiS, 1994.
- Manzur, Ibn. *Lisan al-Arab*. Kairo : Darul Ma'arif, tt.
- Mawardi, Ahmad Imam. *Fiqh Minoritas*. Yogyakarta : LKiS, 2010.
- Muhammad, Muhammad Salim. *al-Ta'wil fi al-Qur'an al-Karim*. Kairo : Universitas al-Azhar, 1995.
- al-Qarafi. *Syarh Tanqih al-Fushul*. Kairo : Maktabah al-Kulliyah al-Azhariyyah, tt.
- Qardhawi, Yusuf. *Fiqh Perbedaan Pendapat Antara Gerakan Islam*, ter. Aunur Rofiq Shaleh Tamhid. Jakarta : Robbani Press, 2002.
- al-Raysuni, Ahmad. *Nadzariyyah al-Maqasyid 'inda al-Imam al-Syathibi*. Virginia : al-Ma'had al-'Aly lil Fikri al-Islamy, 1995.
- al-Raysuni dan Muhammad Jamal Barut. *Ijtihad, Antara Teks, Realitas dan Kemaslahatan Sosial*, ter. Ibnu Rusydi dan Hayyin Muhdzar. Jakarta : Erlangga, 2002.
- al-Syathibi, Abu Ishaq Ibrahim ibn Musa. *al-Muwaffaqat fi Ushul al-Syari'ah*, vol. 2. Beirut : Dar Ibnu Affan, 1997.
- Yusdani. *Peranan Kepentingan Umum dalam Reaktualisasi Hukum : Kajian Konsep Hukum Islam Najmuddin al-Thufi*. Yogyakarta : UII Press, 2000.
- al-Zarkasyi. *al-Bahr al-Muhith*, juz 6. Kuwait : Wizarat al-Awqaf wa al-Syu'u al-Islamiyyah, 1993.

<http://a-fadhli.blogspot.com/>.