

KONSEP IMAM AL-JUWAINI DALAM MAQASHID AL-SYARI'AH

Nur Ali, S.H.I. M.H

Mazali.jawa@gmail.com

STAI Al-Hikmah2 Benda Sirampog Brebes

Abstrak. Tujuan Utama penelitian ini adalah untuk mengetahui pemikiran imam al-juwaini dalam mengimplementasikan konsep Maqashid Al-syari'ah dalam kehidupan sehari-hari serta mengintegritaskan maqashid syari'ah diperguruan tinggi agama Islam secara umum, khususnya di perguruan tinggi agama Islam Al-hikmah2 benda sirampog brebes. jenis penelitian ini adalah penelitian kajian pustaka atau studi kepustakaan yaitu berisi teori-teori yang relevan dengan masalah-masalah penelitian. Teknik pengumpulan data menggunakan aspek teoritis maupun aspek manfaat praktis. Kesimpulan penelitian adalah mengenai korelasi maqasid syari'ah dengan metode penetapan hukum dalam menginstibatkan hukum Islam.

Kata kunci: konsep Imam Juwaini, maqashid Al-syari'ah

I. Pendahuluan

Pada masa kemunduran pemikiran hukum Islam muncul tokoh-tokoh penting yang hidup pada zamannya dan mewarnai aktivitas pemikiran hukum Islam dengan dengan munculnya teori *maqashid al-Syari'ah*. *Maqasid syari'ah* berarti tujuan Allah dan Rasulnya dalam merumuskan hukum-hukum Islam. Tujuan ini dapat ditelusuri dalam ayat-ayat Al-Qur'an dan sunah Rosulullah sebagai alasan logis bagi rumusan, suatu hukum yang berorientasi kepada kemaslahatan umat manusia.

Kegiatan penelitian tujuan hukum (*maqashid al-Syari'ah*) telah dilakukan oleh para ahli ushul fikih terdahulu. Al-Juwaini dapat dikatakan sebagai ahli ushul fikih pertama yang menekankan pentingnya memahami *maqashid al-Syari'ah* dalam menetapkan hukum. Ia secara tegas menyatakan bahwa seseorang tidak dikatakan mampu menetapkan hukum dalam Islam, sebelum ia dapat memahami benar tujuan Allah menetapkan perintah-perintah dan larang-laranganNya.

Disintegrasi dan dominasi bangsa asing faktor yang paling parah yang menyebabkan kemunduran umat Islam ialah terjadinya disintegrasi dan perpecahan umat Islam. Seperti dijelaskan oleh Harun Nasution,¹ bahwa pada fase ini keutuhan umat Islam dibidang politik mulai pecah, kekuasaan khalifah mulai menurun dan bahkan khilafah sebagai symbol dan lambing kesatuan Politik umat Islam menjadi hilang. Di zaman ini desentralisasi dan disintegrasi semakin meningkat. Perbedaan antara Sunni dan Syi'ah dan demikian juga antara Arab dan Persia bertambah nyata kelihatan.

II. Historiografi dan Substansi Konsep Maqashid al-Syari'ah

Penggunaan istilah *maqasid syari'ah* mengandung pengertian yang berbeda-beda. Sebagaimana dijelaskan oleh Nuruddin al-Khadimi dalam bukunya *al-Maqasid fi al-Mazdhab al-Maliki* yang mengemukakan secara diplomatis dua alasan historisitas istilah *maqashid syari'ah* yaitu;

Pertama, apabila *maqasid syari'ah* adalah sekedar wacana ilmiah yang pembahasannya disinggung dalam berbagai disiplin keilmuan Islam seperti *tafsir, hadits, fikih, dan usul fikih*, maka sejarah awalnya dikembalikan pada periode kerasullan (masa turunnya wahyu pada Nabi Muhammad Saw), sebab kata *al-maqasid* (esensi) dan sinonimnya, seperti kata *al-Hikmah, al-Illat* (motif), *al-Asrar* (rahasia), dan *al-Ghayat* (tujuan akhir) sudah banyak disinggung baik dalam al-Qur'an maupun al-Sunnah. Fase ini dikenal dengan istilah *maqashid* saja dan belum dalam bentuk yang telah dibakukan seperti istilah *maqasid syari'ah* yang dikenal dalam filsafat hukum Islam.

Kedua, apabila yang dimaksud dengan *maqashid al-syari'ah* adalah sebuah disiplin keilmuan yang independen (ilm mustaqil), keilmuan yang memiliki definisi, kerangka pembahasan dan target kajian tersendiri, maka sejarah awalnya dinisbatkan pada Imam al-Syatibi (790 H/ 1388 M) yang telah menjadikan satu bab dalam bukunya *al-Muwafaqat* sebagai lembaran khusus membahas secara

¹Harun Nasution, *Pembaharuan Dalam Islam (Sejarah Pemikiran dan Gerakan)*, (Jakarta: Bulan Bintang, Cet. II, 1982), hlm. 13.

tuntas *maqashid al-syari'ah*.² Namun sayang proyek besar Imam al-Syatibi yang ditulis setengah abad sebelum runtuhnya kota Granada terkubur begitu saja dan baru pada tahun 1884 M buku *al-Muwafaqat* mulai dikenal dan dikaji pertama kali di Tunisia. Sejak saat itulah orang mulai memanfaatkan dan mengkaji konsep *maqashidnya* Imam al-Syatibi. Ide mengenai ilmu baru "*Ilmu Maqashid al-Syariah*" kembali muncul di abad 20 dengan Muhammad al-Thahir bin 'Asyur (1879-1973 M) sebagai tokohnya. Bahkan tokoh besar asal Tunisia ini dianggap sebagai bapak *maqashid* kontemporer, setelah Imam al-Syatibi. Dialah yang paling serius menggoalkan konsep ilmu baru ini sebagai ilmu yang terlepas dari *ushul fiqh* setelah sebelumnya merupakan bagian darinya.³

Sebenarnya al-Syatibi dan Ibnu Atsyur bukanlah orang pertama yang menggulirkan istilah ini karena jauh sebelum al-Syatibi, Abu al-Ma'ali al-Juwaini yang lebih dikenal dengan sebutan Imam al-Haramain (478 H) telah menggagas permasalahan ini dengan melontarkan ide *maqashid al-syariah* sebagai 'ilmu baru' yang mempunyai karakteristik 'kepastian' dalil-dalilnya dan melampaui perbedaan-perbedaan mazhab *fikih* dan bahkan dari *usul fikih* yang bersifat *zhaniyyah itu sendiri*.⁴

Meski konsep yang ditawarkan al-Juwaini ini tidak begitu dalam dibanding dengan Imam al-Syatibi, tetapi ia telah memberikan andil yang cukup

² Kesimpulan Nuruddin al-Khadimi tersebut diambil karena sebelum Imam Syatibi, para ulama semisal Abu Bakar al-Qaffal (365 H / 975 M), al-Juwaini (478 H / 1185 M) al-Ghazali (505 H / 1111 M), Izzuddin bin Abd. Salam (660 H / 1261 M), al-Qarrafi (w: 684 H / 1285 M), dan Ibn al-Qayyim (751 H/1350 M), hanya menyinggung tentang *maqashid* secara sekilas di tengah pembahasan mereka seputar masalah *fiqh* atau *ushul fiqh*. Nuruddin al-Khadimi, *Al-Maqashid fi al-Mazhab al-Maliki* (Cet. I; Tunis: Dār al-Tunisiyah, 2003), hlm. 30-36.

³ Sebenarnya Ibn 'Asyur bukan satu-satunya orang yang pertama kali mengangkat tema itu pada masa kontemporer. Sebelumnya, tema yang sama diangkat oleh Mohammad Munir 'Imran dalam disertasi yang diajukan pada Madrasah *Qadla al-Syar'i* di Mesir tahun 1930 M dengan judul "*Qasd al-Syari' min Wadli al-Syariah*", dan seorang jurisdik Islam asal Tunisia yang semasa dengan Ibn 'Asyur, Mohammad Aziz telah membahas topik di atas dan dimuat di majalah al-Zaetuniyah tahun 1936 M dengan judul "*Maqasid Syariat wa Asrar al-Tasyri*". Jamaluddin Atiyah, *Nahw Faaliyat al-Maqashid al-Syariah*. Edisi 23 (al-Muslim al-Muashir, 2002), hlm. 19.

⁴ Imam al-Juwaini mengungkapkan keprihatinannya akan kemerosotan peradaban sosial, terutama cendekiawan dan politisi Islam, menurutnya untuk keluar dari kondisi ini tidak ada cara selain "membangun *maqashid al-syariah* yang universal dan mengangkatnya dari level *zhonni* sebagai karakteristik *ushul fiqh* ke level *qoth'i*. Lihat Abdul Majid al-Shogir, *al-Fikr al-Ushuly wa Isykalyyat al-Sulthah al-Ilmiyyah fi al-Islam* (Cet. I; Beirut, Dar al-Muntakhob al-Arabi, 1994), hlm. 356.

besar dibanding tokoh-tokoh semasanya dalam menggulirkan ide tersebut sehingga dijadikan sebagai pijakan dan inspirasi orang-orang setelahnya, termasuk al-Syatibi sendiri. Lebih jauh lagi apa yang disebutkan oleh Ahmad al-Raisuni dari penelitiannya bahwa istilah *maqashid al-syariah* telah digunakan oleh orang-orang sebelum Imām Haramain. Tokoh-tokoh yang memberikan *concern* terhadap tema ini antara lain:⁵ Al-Turmudzi al-Hakim (abad III), dia termasuk orang yang pertama kali menggunakan dan menggulirkan istilah *maqashid*, meski dengan teorinya yang khas, seperti yang tertuang dalam karyanya, *al-shalat wa maquha*. Berikutnya adalah Abu Mansur al-Maturidi (333 H), Abu Bakar Al-Qaffal (365 H), Abu Bakar al-Abhary (375 H), al-Baqillani (403 H), dilanjutkan Imam Haramain, Imam al-Ghazali (505 H), al-Razi (606 H), al-Amidi (631 H), Ibn Hajib (646 H), Izzudin bin Abdul Salam (660 H) yang tertuang dalam karyanya *Qawaid al-Ahkam fi Mashalih al-Anam*, al-Baidhawi (685 H), al-Isnawi (772 H), Ibn Subki (771 H), dan beberapa tokoh lainnya.

Sekalipun istilah *maqasid syari'ah* telah dikenal sebelum Syatibi, namun menurut penulis tetap saja tidak dapat dipisahkan dari pemikiran Syatibi karena dialah yang pertama kali memperkenalkan teori ini secara lengkap sebagai sebuah metode pemikiran filosofis apalagi bukunya *al-Muwafaqat* berpengaruh terhadap tokoh-tokoh sesudahnya seperti Muham-mad Abduh, Muhammad Rasyid Ridha, Abdullah Darraz, Muhammad Thahir bin Asyur dan ‘Allal Fasy. Muhammad Abduh adalah orang pertama yang mengumumkan pentingnya ulama-ulama dan para mahasiswa Timur Tengah untuk mempelajari karya-karya Imam Syatibi terutama *al-Muwafaqat*. Sama halnya dengan muridnya, Rasyid Ridha yang bukan saja terpengaruh dengan ide maqāshidnya Imam Syatibi, ia juga sangat terpengaruh dengan *al-I'tishamnya* demi menghidupkan kembali *harakah salafiyah* yang sejak lama diusungnya. Demi-kian juga dengan Thahir bin Asyur yang mencoba mengenyampingkan *ushul fiqh* dan menggantinya dengan *maqashid syari'ah* sebagai ilmu yang berdiri sendiri (*'ilm mustaqil*) dan terlepas dari ilmu *ushūl* yang dipandanginya sebagai ilmu yang telah usang dan produk *fiqhnya*

⁵ Ahmad Raisuni, *Nadhariyyat al-Maqashid 'Inda al-Imam al-Syatibi*, (Cet. I; Mesir: Dar al-Kalimat, 1997), hlm. 24-44.

cenderung kurang manusiawi. Bahkan buku Allal Fasy, *Difa' 'an al-Syari'ah* dan *Maqashid al-Syari'ah al-Islamiyyah wa Makarimuha* merupakan perluasan dan terkadang pengulangan dari apa yang tertulis dalam *al-Muwafaqat*. Karena besarnya pengaruh Syatibi dengan *al-Muwafaqatnya* inilah, ulama-ulama ushul kemudian sepakat menjadi-kan Imām Syatibi sebagai bapak *maqashid syari'ah* pertama yang telah menyusun teori-teorinya secara lengkap, sistematis dan jelas.⁶

Inti atau substansi dari konsep *maqasid syari'ah* adalah kemaslahatan sebagaimana yang dikemukakan oleh Ibn al-Qayyim al-Jauziyah bahwa *maqashid al-syari'ah* adalah mencegah kerusakan dari dunia manusia dan mendatangkan *kemaslahatan* kepada mereka, pengendalian dunia dengan kebenaran, keadilan, dan kebajikan serta menerangkan tanda-tanda jalan yang harus dilalui di hadapan akal manusia.⁷ Sementara itu, Abdul Wahhab al-Khallaf, menulis bahwasanya maksud umum *Syari'* menetapkan hukum ialah untuk menegakkan *kemashlahatan* manusia dalam kehidupan ini, menarik manfaat dan menolak *kemudaratan* bagi mereka. Karena sesungguhnya *kemashlahatan* manusia dalam kehidupan ini terdiri dari urusan-urusan *dharuriyyah*, *hajiyyat* dan *tahsi-niyyat*. Apabila urusan-urusan tersebut telah terpenuhi dan terangkat maka tegaklah *kemashlahatan* mereka. *Syari'at Islam* menetapkan hukum-hukum dalam bermacam-macam aspek amal manusia adalah untuk menegakkan ketiga urusan (*dharuriyyah*, *hajiyyat* dan *tahsiniyyat*) baik bagi perorang maupun masyarakat.⁸

Sementara substansi *maqasid syari'ah* yang dikemukakan Syatibi dalam *al-Muwafaqat* adalah *kemaslahatan* dan *kemaslahatan* itu dapat dilihat dari dua sudut pandang yaitu; **Pertama**, *maqashid al-syari'* (tujuan Tuhan). **Kedua**, *maqashid al-mukallaf* (tujuan mukallaf). Dilihat dari sudut tujuan Tuhan, *maqashid al-syari'ah* mengandung empat aspek, yaitu: (1) tujuan awal dari *Syari'* menetapkan *syari'at* yaitu *kemashlahatan* manusia di dunia dan akhirat; (2) penetapan *syari'at*

⁶ Satria Effendi M. Zein, *Ushul Fiqih*, (Cet. 1, Jakarta: Prenada Media, 2005), hlm. 35.

⁷ Ibn al-Qayyim al-Jauziyah, *I'lam al-Muwaqqi'in*, Juz III, (Kairo: Dar al-Kutub al-Hadis, 1969), hlm. 177.

⁸ Abdul Wahhab Khallaf, *Ilmu Ushul Fiqh* (Cet. III, Kuwait: Mathba' al-Nasyr, 1977), hlm. 198.

sebagai sesuatu yang harus dipahami; (3) penetapan *syari'at* sebagai hukum *taklifi* yang harus dilaksanakan; (4) penetapan *syari'at* guna membawa manusia ke bawah lindungan hukum. Dengan demikian, tujuan Tuhan menetapkan suatu *syari'at* bagi manusia tidak lain adalah untuk *kemaslahatan* manusia. Untuk itu, Tuhan menuntut agar manusia memahami dan melaksanakan *syari'at* sesuai dengan kemampuannya. Dengan memahami dan melaksanakan *syari'at*, manusia akan terlindung di dalam hidupnya dari segala kekacauan yang ditimbulkan oleh hawa-nafsu.⁹ Adapun tujuan *syari'at* ditinjau dari sudut tujuan *mukallaf* ialah agar setiap *mukallaf* mematuhi keempat tujuan *syari'at* yang digariskan oleh *Syari'* di atas, sehingga tercapai tujuan mulia *syari'at*, yakni kemaslahatan manusia di dunia dan di akhirat. Agar kemaslahatan manusia dapat terwujud, maka seorang mujtahid harus memiliki kemampuan untuk memahami *maqasid syari'ah* tersebut yaitu dengan memiliki pengetahuan bahasa Arab, memiliki pengetahuan tentang sunnah, memiliki pengetahuan tentang sebab turunnya ayat. Terkait dengan ketiga syarat dalam memahami *maqasid syari'ah* para ulama memiliki corak pemahaman yang berbeda-beda yaitu;¹⁰

Pertama, ulama yang berpendapat bahwa *maqasid syari'ah* adalah sesuatu yang abstrak tidak dapat diketahui kecuali melalui petunjuk Tuhan dalam bentuk *zahir lafaz* yang jelas. Petunjuk itu tidak memerlukan penelitian yang pada gilirannya bertentangan dengan kehendak bahasa. Petunjuk dalam bentuk *zahir lafaz* itu, baik disertai ungkapan bahwa *taklif* tidak berkaitan dengan kemaslahatan hamba atau sebaliknya dengan menyatakan keharusan urgensi kemaslahatan, maka pandangan ini menolak analisis dalam bentuk *qiyas*. Kelompok ini disebut ulama Zahiriyah.

Ulama yang tidak menempuh pendekatan Zahir al-Lafz dalam mengetahui *maqasid syari'ah* yang terbagi dua yaitu kelompok ulama yang berpendapat bahwa *maqasid syari'ah* bukan dalam bentuk zahir dan bukan pula

⁹ Fathurrahman Djamil, *Filsafat Hukum Islam*, Cet. 1, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997), hlm. 43.

¹⁰ Asafri, hlm, 89-91.

yang dipahami dari tunjukan *Zahir al-Lafz* itu. *Maqasid syari'ah* merupakan hal lain yang ada dibalik tunjukan *Zahir al-Lafz* yang terdapat dalam semua aspek *syari'at* sehingga tidak seorangpun dapat berpegang dengan *Zahir al-Lafz* yang memungkinkan ia memperoleh pengertian *maqasid syari'ah*. Kelompok ini disebut ulama *Batiniyyah*. Sementara kelompok *kedua*, berpendapat bahwa *maqāsid syari'ah* harus dikaitkan dengan pengertian-pengertian lafal. Artinya *Zahir al-Lafz* tidak harus mengandung tunjukan mutlak. Apabila terdapat pertentangan *Zahir al-Lafz* dengan nalar, maka yang diutamakan dan didahulukan adalah pengertian nalar. Kelompok ini disebut ulama *al-Muta'ammiqin fi al-Qiyas*.

Ketiga, ulama yang melakukan penggabungan dua pendekatan *Zahir al-Lafz* dan pertimbangan makna *illah* dalam suatu bentuk yang tidak merusak pengertian *Zahir al-Lafz* dan tidak merusak kandungan makna *illah* agar *syari'ah* tetap berjalan secara harmoni tanpa kontradiksi-kontradiksi. Kelompok ini disebut ulama al-Rasikin.

III. Metode Penetapan Hukum

Ijtihad sebagai sebuah konsep penemuan hukum dalam filsafat hukum Islam mempunyai metode penetapan hukum, baik sebagai *masadir al-ahkaam* maupun sebagai *adillah al-ahkam*. Dengan demikian, *ijtihad* merupakan sarana dalam pembentukan atau penetapan (*tasyri'*) Hukum Islam, tanpa *ijtihad* akan mengalami kesulitan dalam melaksanakan kandungan al-Qur'an dan hadis, karena keduanya tidak aplikatif sehingga harus digali lebih dulu kandungannya agar menjadi kaedah hukum dan norma hukum yang praktis digunakan untuk mengatur kehidupan masyarakat dalam berbagai aspeknya, termasuk *maqashid syari'ah*-nya. Karena itu dapat dikatakan bahwa *ijtihad* merupakan suatu upaya berpikir secara optimal dalam menggali Hukum Islam dari sumbernya untuk kemudian

memperoleh jawaban terhadap permasalahan hukum yang muncul dalam masyarakat.¹¹

Ijtihad dari aspek subyeknya terbagi kepada *ijtihad* perseorangan (*ijtihad fardhy*)¹² dan *ijtihad* kolektif (*ijtihad jama'i*).¹³ Wahbah Zuhaily, membagi *ijtihad* kepada tiga macam, yaitu: 1) *Ijtihad al-Bayany* yaitu *ijtihad* terhadap yang *mujmal*, baik karena belum jelas makna yang dimaksud maupun karena suatu lafal mengandung makna ganda (*musytarak*) ataupun adanya dalil-yang tampak ditempuh jalan *al-jam'u wa al-taufiq* (mengumpulkan dan mengkompromikan kemudian *ditarjih*). 2) *Ijtihad al-Qiyasy* yaitu yang menganalogikan hukum yang disebut dalam kepada masalah baru yang belum ada hukumnya, karena adanya persamaan *illat*. 3) *Ijtihad al-Istishlahy* yaitu *ijtihad* terhadap masalah yang tidak disebutkan di dalam sama sekali secara khusus maupun tidak ada mengenai masalah yang ada kesamaannya. Dalam masalah demikian, penetapan hukum yang dilakukan berdasarkan *illat* untuk keselamatan.¹⁴ Hampir sama dengan Wahbah Zuhaily, al-Tiwana, dari segi ini membagi *ijtihad* kepada tiga macam yaitu *ijtihad* dalam memberi penjelasan dan penafsiran (*bayan*) terhadap. *Ijtihad* dalam melaku-kan analogi (*qiyas*) terhadap hukum-hukum yang telah ada dan disepakati. *Ijtihad* dalam arti penggunaan *al-ra'yu*.¹⁵

Dalam konteks kekinian, maka metode *ijtihad* yang tepat menurut penulis adalah model *ijtihad maqasid* yang bertumpu pada *illat* dan *kemaslahatan* sehingga mampu merespon pesatnya perkembangan zaman. Sekalipun telah di-kenal metode-metode penetapan hukum dalam *ushul fiqh* seperti *qiyas*, *istihsan*,

¹¹ Abd. Al-Wahab Khallaf, *Ilmu Ushul Fiqh* (Cet. III; Kuwait: Mathba' al-Nasyr, 1977), hlm. 216.

¹² *Ijtihad fardy* ialah setiap *ijtihad* yang belum atau tidak memperoleh persetujuan dari para mujtahid terhadap suatu masalah yang dihasilkan oleh seseorang. Mukhtar Yahya, *Dasar-Dasar Pembinaan Hukum Fiqh Islam* (Bandung: al-Ma'arif, 1986), hlm. 381

¹³ *Ijtihad jama'i* ialah setiap *ijtihad* yang telah mendapat persetujuan dari para mujtahid terhadap suatu masalah yang diijtihadkan. *Ibid.*

¹⁴ Wahbah az-Zuhaily, *Ushul al-Fiqh al-Islamy*, Juz II (Beirut: Dâr al-Fikr, 1986), hlm. 1041.

¹⁵ Muhammad Musa al-Tiwana, *Ijtihad wa Mada Hajatina Ilaih fi Haza al-'Asr* (t.t.: Dâr al-Kutub al-Hadisah, t.th.), hlm. 39.

istishlah, istishab, sad al-Zara'i.¹⁶ Terkait dengan metode penetapan hukum tersebut, maka Syatibi menawarkan sebuah konsep *ijtihad maqasidi* yang berupaya mereali-sasikan kemaslahatan tersebut yaitu model *ijtihad istinbāti* dan *Ijtihād Tatbiqi*. *Ijtihad istinbati* adalah sebuah upaya untuk meneliti *illah* yang dikandung oleh *nas* sementara *ijtihad tatbiqi* adalah upaya untuk meneliti suatu masalah di mana hukum diidentifikasi dan diterapkan sesuai ide yang dikandung oleh *nas*. *Ijtihad* ini disebut juga dengan *Tahqiq al-Manat* yang berfokus pada upaya mengaitkan kasus-kasus yang muncul dengan kandungan makna yang ada dalam *nas*.

Pembagian yang dikemukakan Syatibi ini dapat mempermudah untuk memahami mekanisme *ijtihad* karena dalam *ijtihad istinbati* seorang *mujtahid* dapat memfokuskan perhatiannya pada upaya penggalian ide-ide yang dikandung oleh *nas* yang abstrak sedangkan dalam *ijtihad tatbiqi* seorang *mujtahid* berupaya menerapkan ide-ide yang abstrak tadi terhadap permasalahan-permasalahan yang konkret tadi. Jadi objek kajian *ijtihad istinbati* adalah *nas* sementara *tatbiqi* adalah manusia dengan dinamika dan perkembangan yang dialaminya. *Ijtihad tatbiqi* dapat juga disebut dengan upaya sosialisasi dan penerapan ide-ide *nas* pada tataran kehidupan manusia yang senantiasa berkembang dan berubah sehingga wajar jika Syatibi menyebut *ijtihad tatbiqi* ini sebagai *ijtihad* yang tidak akan berhenti sampai akhir zaman.

Mencermati dua model *ijtihad* yang dikemukakan oleh Syatibi tersebut di atas, maka menurut analisis penulis model *ijtihad istinbati* adalah *ijtihad* yang dapat dilakukan seorang diri maupun kelompok yang memiliki persyaratan-persyaratan *ijtihad* seperti pengetahuan bahasa Arab, pengetahuan tentang *sunnah* dan pengetahuan tentang sebab turunnya ayat. Sebaliknya, *ijtihad tatbiqi* adalah model *ijtihad* kolektif yang dapat dilakukan oleh sekelompok orang yang melibatkan ilmuan yang ahli tentang suatu masalah tanpa harus memenuhi standar syarat-syarat *ijtihad* tersebut. Dalam kasus ini, ilmuan dibutuhkan untuk memberi

¹⁶ Abd. Wahab Khallaf, *Mashâdir al-Tasyri' fi ma la fihi* (Kuwait: Dar Al-Kalam, 1972), hlm. 67.

informasi dan konfirmasi terhadap suatu masalah di mana masalah tersebut, mungkin seorang ulama tidak memiliki kompetensi tentang hal tersebut. Misalnya, dalam dunia kedokteran, operasi ganti kelamin, penanaman alat genetik atau permak ulang maka yang dibutuhkan dalam masalah ini adalah pengetahuan seorang dokter ahli. Persoalan-persoalan seperti inilah menurut penulis yang akan terus berkembang dan tidak berhenti sampai akhir zaman.

Sekalipun peran *ijtihad tatbiqi* lebih menonjol pada aspek sosial budaya dan politik dibanding *ijtihad istinbati* yang lebih terfokus pada *nas syar'i* tidak berarti kedua model ijtihad ini tidak memiliki hubungan antara keduanya. Di dalam pelaksanaan *ijtihad tatbiqi*, *ijtihad istinbati* memegang peranan yang amat penting karena pengetahuan tentang esensi dan ide umum suatu *nas* tetap menjadi tolok ukur dalam penerapan hukum. Kekeliruan dalam menetapkan ide ayat akan melahirkan kekeliruan pula dalam menilai masalah-masalah baru dan penetapan hukumnya. Artinya, *ijtihad tatbiqi* yang disebut *tahqiq al-manat* harus dikaitkan dengan *takhrij al-manat* dan *tahqiq al-manat* sebagai *ijtihad istinbati*. Misalnya, kata adil dalam QS at-Thalaq ayat 2.

فَإِذَا بَلَغَ الْأَجَلَ فَأَمْسِكُوهُمْ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُمْ بِمَعْرُوفٍ وَأَشْهِدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِّنكُمْ وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ

Ayat ini menunjukkan bahwa orang yang dapat menjadi saksi adalah orang yang bersifat adil. Kata adil merupakan kata kunci dalam ayat ini. Dalam melakukan *ijtihad* seseorang harus mengetahui dengan teliti sifat adil yang dimaksud oleh *nas* dan upaya mengetahui kriteri sifat adil dapat disebut *ijtihad istinbati* sedang meneliti pada siapa sifat adil itu yang ditunjuk *nas* bisa ditemukan merupakan model *ijtihad tatbiqi*.

Dalam konteks hubungan antara *maqasid syari'ah* dan ijtihad sebagai sebuah metode penemuan dan penetapan hukum, maka corak penalaran yang dikembangkan dewasa ini adalah corak penalaran *ta'lili* dan corak penalaran *istislahi*. Corak penalaran *ta'lili* adalah sebuah upaya penggalan hukum yang

bertumpu pada penentuan *illah-illah* hukum yang terdapat dalam suatu *nas*. Penalaran *ta'lili* ini didukung oleh suatu kenyataan bahwa *nas* al-Qur'an maupun hadis dalam penuturannya tentang suatu masalah hukum sebagian diiringi dengan penyebutan *illah-illah* hukumnya.¹⁷ Dengan memperhatikan *illah* yang terkandung dalam *nas*, maka permasalahan-permasalahan hukum yang muncul diupayakan pemecahannya oleh seorang *mujtahid* melalui penalaran terhadap *illah* yang ada dalam *nas* tersebut. Dalam perkembangan pemikiran *ushul fiqh*, corak penalaran *ta'lili* ini adalah dalam bentuk metode *qiyas* dan *istihsan*.¹⁸ Sementara corak penalaran *istislahi* adalah sebuah upaya penggalian hukum yang bertumpu pada prinsip-prinsip *kemaslahatan* yang disimpulkan dari al-Qur'an dan hadis. *Kemaslahatan* yang dimaksudkan di sini adalah *kemaslahatan* yang secara umum ditunjuk oleh kedua sumber hukum tersebut. Artinya, *kemaslahatan* itu tidak dapat dikembalikan kepada suatu ayat atau *hadis* secara langsung baik melalui proses penalaran *bayani* maupun *ta'lili* melainkan dikembalikan kepada prinsip umum *kemaslahatan* yang dikandung oleh *nas*. Dalam perkembangan pemikiran *ushul fiqh*, corak penalaran *istislahi* ini terintegrasi dalam metode *maslahah al-mursalah* dan *al-zari'ah*.¹⁹

Menurut penulis bahwa metode penetapan hukum seperti *istihsan* dan *zara'i* perlu dipertimbangkan karena urgensi dan efektifitasnya sangat mendukung *maqasid syari'ah*. *Istihsan* adalah sebuah metode yang menekankan

¹⁷ Muhammad Mustafa Syalabi, *Ta'lim al-Ahkam* (Beirut: Dar al-Nahdah al-Arabiyyah, 1981), hlm. 14-15.

¹⁸ *Qiyas* menurut bahasa adalah mengukur atau menyamakan sesuatu dengan yang lain. Secara terminologi, *qiyas* adalah menghubungkan sesuatu masalah yang tidak ada nya baik dari Alquran maupun hadis dengan sesuatu masalah yang ada nya, karena memiliki persamaan *illatnya* sehingga dihukumkan sama. M. Abdul Mujieb et al., *Kamus Istilah Fiqh* (Jakarta: PT. Pustaka Firdaus, 1994), h. 280. *Istihsan*, ialah berpaling pada sesuatu dari sesuatu hukum tentang satu masalah kepada hukum lain tentang masalah itu karena ada dalil yang lebih kuat. Oleh karena itu, *al-Istihsan* itu bermacam-macam yaitu *istihsan* dengan , seperti akad salam, *istihsan* dengan *ijma'*, seperti *aqad istishna*, *istihsan* dengan *al-'uruf*, seperti mengatakan suci sisa minuman binatang buas lantaran sukar menghindarinya, *istihsan* dengan *mashlahah* (karena ada *maslahah*), seperti mengharuskan tukang dobi membayar harga dobi apabila hilang di tangannya. Lihat Hasbi, *op. cit.*, h. 214. Lihat pula Muktar Yahya, *op. cit.*, hlm. 66 & 217.

¹⁹ *Mashlahah al-Mursalah*, adalah tiap-tiap *mashlahah* yang tidak dikaitkan dengan *syara'* yang menyebabkan kita menghargainya atau tidak menghagainya, padahal dalam menghargainya ada manfaat, atau menolak mudlarat. *Dzari'ah* ialah sesuatu yang dapat mengantarkan sampai kepada sesuatu yang dilarang yang mengandung kerusakan. Atau oleh Ibnu Qayyim diartikan sebagai apa yang menjadi wasilah dan jalan kepada sesuatu. *Ibid.*, hlm. 220.

kebaikan atau *kemaslahatan* bagi umat manusia. Metode ini memang ditolak oleh Syafi'i disebabkan substansi *istihsan* yang dijelaskan oleh pengikut Abu Hanifah tidak utuh sehingga tidak mencerminkan substansi *istihsan* yang sesungguhnya. Sementara *zara'i* adalah sebuah metode yang menekankan pada dampak suatu tindakan (*al-al-nasar fi al-maalat*) yang berimplikasi pada dua dampak perbuatan seorang *mukallaf* yaitu yang berpotensi *maslahah* karenanya didukung oleh *nas* dan perbuatan yang berpotensi *mafsadah* karenanya dilarang oleh *nas*.

Dari uraian yang telah dikemukakan di atas, tampaknya pengembangan metode ijtihad yang telah dilakukan oleh ulama baik dalam corak penalaran *ta'lili* maupun corak penalaran *istislahi* sangat memungkinkan karena dapat berperan besar dalam memberikan pemecahan terhadap masalah-masalah hukum yang muncul dewasa ini apabila diberi muatan dan pendekatan *maqasid syari'ah*. Jika teori *maqasid syari'ah* ini dikaitkan dengan pesatnya dan kompleksnya persoalan yang dihadapi umat sekarang ini, maka metode penetapan hukum yang dapat dikembangkan adalah metode *ijtihad tatbiqi* dengan memadukan corak penalaran *ta'lili* dan corak penalaran *istislahi* karena yang dibutuhkan dewasa ini adalah kolektivitas keilmuan sehingga hasil ijtihad itu menjadi komprehensif

IV. Korelasi *Maqashid Syari'iah* dengan Metode Penetapan Hukum

Keterkaitan antara *maqasid syari'ah* dan metode penetapan hukum dapat dilihat pada substansi *maqasid syari'ah* tersebut yakni mewujudkan kemaslahatan dan pengembangan metode penetapan hukum *tatbiqi* dengan corak penalaran *ta'lili* dan *istislahi*. Keberadaan kedua corak penalaran tersebut di atas, menunjukkan bahwa antara *maqasid syari'ah* dan metode penetapan hukum dalam filsafat hukum Islam memiliki hubungan yang erat sebagaimana yang terlihat dalam mekanisme *ijtihad istinbati* dan *tatbiqi* tersebut di atas.

Ijtihad istinbati mempunyai kaitan yang tidak dapat dipisahkan dengan keharusan pemahaman *maqasid syari'ah* karena *ijtihad istinbati* merupakan upaya menggali ide-ide hukum yang terkandung dalam *nas* al-Qur'an dan hadis yang merupakan khitab *al-Syari*. Sementara *ijtihad istinbati* dan *ijtihad tatbiqi* mem-

punyai hubungan yang saling memerlukan, maka secara tidak langsung terdapat kaitan antara *ijtihad tatbiqi* dengan *maqasid syari'ah* walaupun kaitan itu tidak secara langsung. Dari kaitan ini dapat ditegaskan bahwa hubungan antara *maqasid syari'ah* dan metode penetapan hukum dalam *ijtihad* tidak dapat dipisahkan.

Atas dasar hubungan tersebut di atas, maka *maqashid al-syari'ah* dan metode penetapan hukum tidak dapat dipisahkan satu sama lain. *Maqashid al-syari'ah* adalah menjadi cita-cita utama daripada pembentukan hukum Islam. Dengan melakukan *ijtihad* berdasarkan metode yang telah ada seperti *qiyas*, *istihsan*, *istishlah*, *sad al-zara'iy*, maka para mujtahid akan dapat melahirkan produk-produk hukum yang mampu mendukung *maqashid al-syari'ah*.

Keterkaitan lainnya adalah bahwa tidak semua persoalan hukum mendapat pengaturan di dalam Alquran dan hadis. Banyak persoalan hukum baru yang tidak ditemukan dalil-dalil hukumnya dalam Alquran dan hadis.²⁰ Oleh karena itu, Allah dan Rasul-Nya sebagai pembuat hukum (*al-syari'*) tidak mengemukakan semua *maqashid al-syari'ah* secara tersurat (*mantuq*), akan tetapi sebagian dikemukakan secara tersirat (*mafhum*), bahkan ada yang tidak dikemukakan (*sirr*).

Dengan demikian, untuk mengetahui *maqashid al-syari'ah* dari hukum-hukum yang telah ditentukan oleh Allah khususnya yang *mafhum* dan *sirr*, orang harus berijtihad dengan menggunakan metode-metode yang ada dengan ditopang oleh pengembangan pemahaman metodologis, seperti metode *al-bayan* dari Imam al-Syafi'i dan metode *al-istiqra'* dari Imām al-Syathibi dan metode pemahaman lain. Sebab dengan semakin diketahuinya *maqashid al-syari'ah* yang lain (selain yang telah dikenal: *al-dharuriyyah al-khamsah*), maka dapat dibuat produk-produk hukum yang relevan dengan itu. Bahkan untuk hal-hal yang belum diketahui sekalipun, sesungguhnya para *mujtahid* dapat membuat produk hukumnya (*fiqh iftiradhy*).²¹

²⁰ Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqhi*, Jilid I (Cat. I; Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997), hlm. 105.

²¹ T. M. Hasbi Ash-Shiddiqy, *op.cit.*, hlm. 166.

V. Kesimpulan

Ada beberapa hal yang dapat disimpulkan mengenai korelasi *maqasid syari'ah* dengan metode penetapan hukum dalam filsafat hukum Islam.

1. Istilah *maqasid syari'ah* telah digunakan sebelum Syatibi, tetapi penggunaannya terbatas pada masalah-masalah yang berkaitan dengan *illah*, *hikmah* dan *fiqh*. *Maqasid syari'ah* sebagai sebuah metode dalam memahami tujuan *Syari* tidak dapat dilepaskan dari Imam Syatibi yang kemudian dikembangkan oleh Thahir ibn Asyur, mereka dikenal dengan bapak *maqasid syari'ah*.
2. Metode penetapan hukum yang dapat dikembangkan dalam memahami *maqasid syari'ah* adalah metode *ijtihad istinbati* dan metode *ijtihad tatbiqi*. Kedua metode ini didukung oleh corak penalaran *ta'lili* dan corak penalaran *istislahi*. Penalaran *ta'lili* dengan metode *qiyās* dan *istihsan* serta penalaran *istislāhi* dengan metode *maslahah mursalah* dan *zara'i*, kesemuanya terkait dengan *maqasid syari'ah*.
3. Hubungan antara *maqasid syari'ah* dan metode penetapan hukum tidak dapat dipisahkan karena keduanya memiliki keterkaitan yang erat. *Maqasid syari'ah* sebagai tujuan dan metode sebagai alat dalam memahami maksud dan tujuan *Syari* menurunkan hukum.

Daftar Pustaka

Abdul Majid al-Shogir, *al-Fikr al-Ushuly wa aal-Sulthah al-Ilmiyyah fi al-Islam*. Cet. I; Beirut, Dar al-Muntakhob al-Arabi, 1994.

- Al-Jauziyah, Ibn al-Qayyim, *I'lam al-Muwaqqi'in*, Juz III. Kairo: Dar al-Kutub al-Hadis, 1969.
- Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqhi*, Jilid I. Cet. I; Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997.
- Ash-Shiddieqy, T. M. Hasbi, *Pengantar Ushul Fiqh*. Cet. III; Jakarta: Bulan Bintang, 1978.
- Djamil, Fathurrahman Djamil, *Filsafat Hukum Islam*. Cet. 1; Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997.
- Hallaq, Wael B. dalam Asapri Jaya Bakri, *Konsep Maqasid Syari'ah Menurut Syatibi*. Ed. 1; Cet. 1; Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996.
- Jamaluddin Atiyyah, *Nahw Faaliyat al-Maqashid al-Syariah*, al-Muslim al-Muashir, Edisi 23, 2002.
- Khallaf, Abd. Wahab. *Mashadir al-Tasyri' fi ma la fiqhi*. Kuwait: Dar Al-Kalam, 1972.
- M. Abdul Mujieb et al., *Kamus Istilah Fiqh*. Jakarta: PT. Pustaka Firdaus, 1994.
- Muhammad Mustafa Syalabi, *Ta'li' al-Ahkām*. Beirut: Dar al-Nahdah al-Arabiyyah, 1981.
- Nuruddin al-Khadimi, *Al-Maqashid fi al-Mazhab al-Maliki*. Cet. I; Tunis: Dar al-Tunisiyah, 2003.
- Raisuni,Ahmad. *Nadhariyyat al-Maqashid 'Inda al-Imam al-Syatibi*. Cet. I; Mesir: Dar al-Kalimat, 1997.
- Rofiq, Ahmad. *Hukum Islam di Indonesia*. Cet. IV; Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2000.
- Satria Effendi M. Zein, *Ushul Fiqih*. Cet. 1; Jakarta: Prenada Media, 2005.
- Yahya,Mukhtar. *Dasar-Dasar Pembinaan Hukum Fiqh Islam*. Bandung: al-Ma'arif, 1986.