

Fiqh Maqashid Mengukur Aplikasi Maqashid Syariah dalam Fatwa Kontemporer

by Busyro Busyro

Submission date: 19-Apr-2023 06:30AM (UTC+0700)

Submission ID: 2068781455

File name: 2015_FIQH_MAQASHID.pdf (3.26M)

Word count: 102564

Character count: 637061

LAPORAN PENELITIAN

1

FIQH MAQASHID

**Mengukur Aplikasi Maqashid al-Syari'ah
Dalam Fatwa Yusuf al-Qaradhawi**



**Dr. BUSYRO, M.Ag
NIP. 197409061999031002**

**INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI (IAIN)
BUKITTINGGI**

2015

LEMBAR PENGESAHAN

- | | | |
|---|---|---|
| 1 | Jenis Program | Penelitian |
| 2 | Kluster | Penulisan Ilmiah: Judul “Fiqh Maqashid Mengukur Aplikasi Maqashid al-Syariah dalam Fatwa Yusuf al-Qaradhawi |
| 3 | Peneliti: | |
| | a. Nama Lengkap | Dr. Busyro, M.Ag |
| | b. NIP/NIDN | 197409061999031002/2006097401 |
| | c. Jabatan Fungsional | Lektor Kepala |
| | d. Alamat | Kubu Tanjung |
| | e. Telp./email | 081372493880/busyro.pro18@gmail.com |
| 4 | Waktu dan Lokasi | Tempat |
| | 4 Juli 2015 sd 8 November 2015 | Kota Bukittinggi |
| 5 | Pembiayaan | Jumlah |
| | Sumber:
PNBP/DIPA IAIN
Bukittinggi 2015 | Rp. 4.000.000,- |

Bukittinggi, 8 November 2015

Peneliti

Ketua LP2M IAIN Bukittinggi

Dr. Busyro, M.Ag
NIP. 197409061999031002

Dr. Syafwan Rozi, M.Ag
NIP. 197710082005011008

KATA PENGANTAR

Puji dan syukur penulis panjatkan ke hadirat Allah SWT atas segala limpahan rahmat dan hidayah dan 'inayah-Nya sehingga akhirnya penulis dapat menyelesaikan penulisan buku yang berjudul *Fiqh Maqashid Mengukur Aplikasi Maqashid al-Syari'ah dalam Fatwa Yûsuf Al-Qaradhâwi*". Shalawat dan salam juga disampaikan buat Nabi Muhammad SAW, semoga beliau ditempatkan oleh Allah SWT pada tempat yang paling layak di sisi-Nya. Amin Ya Rabbal'amin.

Penulis menyadari bahwa buku ini dapat diselesaikan berkat dukungan dan bantuan dari berbagai pihak. Oleh karena itu ucapan terima kasih penulis sampaikan kepada semua pihak yang telah memberikan kontribusi dalam penyelesaian penulisan ini, baik secara langsung maupun tidak langsung. Pada kesempatan ini penulis menyampaikan terima kasih kepada Rektor IAIN Bukittinggi yang telah memfasilitasi penulis untuk melakukan penelitian ini. Demikian juga terima kasih kepada LP2M IAIN Bukittinggi yang telah memberikan kesempatan penulis untuk ikut dalam seminar proposal penelitian sampai penelitiannya diloloskan menjadi nominasi.

Akhirnya, tak ada gading yang tak retak, untuk semua itu penulis mohon masukan dan saran dari pembaca hasil penelitian ini.

Wassalam,
Bukittinggi November 2015
Al-Faqir wa al-Dha'if,

Dr. Busyro, M.Ag

DAFTAR ISI

LEMBAR PENGESAHAN ii
KATA PENGANTAR iii
DAFTAR ISI v

BAGIAN PERTAMA
PENDAHULUAN 1

BAGIAN KEDUA
BIOGRAFI YÛSUF AL-QARADHÂWÎ

- A. Kelahiran dan Pendidikan Yûsuf al-Qaradhâwî 19
- B. Guru-guru Yûsuf al-Qaradhâwî 25
- C. Aktifitas dan Karya-karya Ilmiahnya 31

BAGIAN KETIGA
MAQÂSHID AL-SYARÎ'AH DALAM PENETAPAN HUKUM ISLAM

- A. Pengertian dan Dasar Pemikiran *Maqâshid al-Syarî'ah* 52
- B. Faidah Mempelajari Ilmu *Maqâshid al-Syarî'ah* 66
- C. Sejarah Pemikiran dan Perhatian Ulama terhadap *Maqâshid al-Syarî'ah* 69
- D. Cara Mengetahui *Maqâshid al-Syarî'ah* dan Kekuatannya 105
- E. Pembagian *Maqâshid al-Syarî'ah* 139

BAGIAN KEEMPAT
HUBUNGAN MÂQÂSHID AL-SYARÎ'AH DENGAN DALIL-DALIL HUKUM ISLAM 187

BAGIAN KELIMA
APLIKASI MÂQÂSHID AL-SYARÎ'AH DALAM FATWA

- A. Pemikiran Hukum Yûsuf al-Qaradhâwi Tentang *Mâqâshid al-Syarî'ah* 277
- B. Aplikasi *Mâqâshid al-Syarî'ah* dalam Fatwa-fatwa Yûsuf al-Qaradhâwi 245

BAGIAN KEENAM
KESIMPULAN DAN SARAN

A. Kesimpulan 351

B. Saran-saran 353

DAFTAR KEPUSTAKAAN 355

BAGIAN PERTAMA

PENDAHULUAN

Fatwa merupakan keputusan seorang atau beberapa orang mufti setelah melakukan berbagai usaha dan pertimbangan, baik pertimbangan dalil, kondisi yang dihadapi dan akibat yang ditimbulkan oleh fatwa tersebut. Usaha sungguh-sungguh yang dilakukan oleh mufti dilakukan melalui ijtihad, yang secara umum dapat didefinisikan dengan usaha berfikir optimal dan sungguh-sungguh dalam menggali hukum Islam dari sumbernya untuk memperoleh jawaban dari permasalahan hukum yang timbul dalam masyarakat.¹ Oleh karenanya fatwa merupakan kegiatan yang berkesinambungan dan tidak pernah berhenti kapan dan di mana saja mufti berada, mengingat persoalan kemasyarakatan yang selalu muncul dan membutuhkan jawaban hukum. Ketika permasalahan tersebut tidak disikapi oleh mufti, maka berlalulah persoalan itu tanpa ada jawaban hukum.

Ada beberapa alasan yang menyebabkan fatwa itu harus selalu dilakukan, antara lain karena ayat-ayat al-Qur`an yang merupakan sumber pokok hukum Islam banyak yang bersifat umum, global, dan implisit. Kemudian, sunnah Nabi SAW² pun sangat terbatas jumlahnya, sedangkan kondisi sosial dan persoalan kemasyarakatan senantiasa berubah dan berkembang. Karena alasan inilah ketika ada pertanyaan

¹Menurut istilah ulama ushul, sebagaimana yang dikemukakan oleh al-Âmidî (w. 631H), ijtihad adalah : اما في اصطلاح الاصوليين فمخصوص باستفراغ الوسع في طلب الظن بشيئ من الأحكام الشرعية على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد فيه . Saif al-Dîn al-Âmidî, *al-Ihkâm fî Ushûl al-Ahkâm*, (Kairo: Muassah al-Halabi, [t.th]), jilid III, h.141

²Sunnah dalam hubungannya dengan al-Quran, memiliki fungsi sebagai penguat dari hukum-hukum yang terkandung dalam al-Quran (*mu'akkid*), menerangkan dan menjabarkan hukum-hukum tersebut (*mubayyin*), dan menetapkan sendiri hukum-hukum yang terdapat dalam al-Quran. Muhammad 'Ajâj al-Khatîb, *Ushûl al-Hadîts*, (Beirut : Dâr al-Fikr, 1975), h. 50

tentang hukum Islam, fatwa menjadi sebuah keniscayaan. Lebih jauh, fatwa merupakan upaya untuk mengantisipasi dan menjawab tantangan-tantangan baru yang senantiasa muncul sebagai akibat dari perubahan sosial yang terjadi. Fatwa dan perubahan sosial memiliki interaksi yang jelas. Secara langsung atau tidak, fatwa tidak terlepas dari pengaruh perubahan sosial, sedangkan perubahan sosial tersebut selalu terjadi dan tidak bisa dihindari.

Proses fatwa, yang penulis sebut sebagai suatu keniscayaan itu, telah terjadi sejak masa Nabi SAW sampai sekarang. Perjalanan fatwa sebenarnya tidak bisa dilepaskan dari sejarah ijtihad yang juga sudah terjadi semenjak zaman Nabi SAW. Hubungan fatwa dan ijtihad tidak bisa dipisahkan karena salah satu syarat mufti, menurut al-Mahalli, (w. 864H)) adalah mujtahid,³ yaitu sudah memenuhi syarat-syarat tertentu berdasarkan kaidah ushul *fiqh* atau menguasai ilmu ushul *fiqh* itu sendiri.⁴ Ini berarti bahwa fatwa merupakan satu keputusan hukum Islam yang dikeluarkan oleh seorang mujtahid, (tentunya sesuai dengan tingkatan-tingkatan mujtahid). Akan tetapi, di sisi lain Muhammad Abû Zahrah (w. 1974 M) mengatakan bahwa fatwa merupakan sesuatu yang lebih khusus dari ijtihad, di mana ijtihad menjawab persoalan-persoalan yang sudah terjadi dan belum terjadi, sementara

³Jalâl al-Dîn Muhammad ibn Ahmad al-Mahalli al-Syâ fi'i, *Syarh al-Waraqât fî 'Ilm Ushûl al-Fiqh*, (Riyâdh: Maktabah al-Nizâr Musthafa al-Bâbi, 1996), cet. Ke-1, h. 139

⁴Ushul *fiqh* sebagai disiplin ilmu yang berdiri sendiri memang belum muncul pada masa Nabi SAW, dan sahabat, tetapi benih-benih ilmu ushul *fiqh* itu sudah ada semenjak masa Nabi dan sahabat karena pada masa itu sudah terjadi ijtihad. Menurut 'Ali Hasab Allah SWT, para hakim dan mufti dari kalangan sahabat dapat dipastikan memiliki pengetahuan yang mendalam tentang bahasa Arab, sebab-sebab turunnya al-Qur'an, rahasia-rahasia pembentukan dan tujuan-tujuan hukum, karena mereka bergaul dekat dengan Nabi SAW dan masa mereka pun dekat dengan kemunculan risalah. Mereka memiliki ketajaman intuisi, tingkat intelektualitas yang tinggi, cepat paham, dan berjiwa suci. Oleh karena itu mereka tidak lagi memerlukan kaidah-kaidah itu dalam mengistinbathkan hukum dari sumber-sumbernya, sebagaimana mereka tidak memerlukan kaidah-kaidah bahasa Arab untuk mengetahui bahasa mereka. Lihat 'Ali Hasaballah, *Ushûl al-Tasyrî' al-Islâmî*, (Mesir: Dâr al-Ma'ârif, 1971), h. 6

fatwa hanya menjawab persoalan-persoalan yang sudah terjadi saja, dan seorang faqih mestilah mengetahui hukum yang hendak ditetapkan.⁵ Terlepas dari perbedaan antara fatwa dan ijtihad di atas, yang jelas antara keduanya saling berhubungan dan tidak bisa dipisahkan. Oleh karena itu ketika fatwa dibicarakan, maka di dalamnya juga dibicarakan mengenai ijtihad.

Fatwa dan ijtihad pada dasarnya merupakan sebuah keniscayaan yang tidak dapat dibantah, karena peradaban manusia senantiasa berkembang tiada henti, sementara tujuan hukum adalah untuk mewujudkan kemashlahatan manusia, baik di dunia maupun di akhirat.⁶ Kemashlahatan manusia, yang menjadi tujuan hukum tersebut, tidak akan dapat terwujud apabila hukum yang mengatur dan memberikan jawaban atas masalah-masalah yang muncul akibat perkembangan peradaban itu tidak dapat memberikan arah dan mengaturnya. Mengenai hal ini, benar yang dikemukakan Ibn al-Qayyim al-Jauziyyah (w. 751 H) dalam kitabnya *I'lâm al-Muwaqqi'în*, bahwa *تَغْيِيرُ الْفُتُوى، وَاخْتِلَافُهَا بِحَسَبِ تَغْيِيرِ الْأُزْمِنَةِ وَالْأَمَكْنَةِ وَالنِّيَّاتِ وَالنَّيَّاتِ وَالنَّيَّاتِ وَالنَّيَّاتِ وَالنَّيَّاتِ*⁷ (perubahan dan berbedanya fatwa adalah karena perubahan zaman, tempat, keadaan, niat, dan kebiasaan).

Pendapat Ibn al-Qayyim (w. 751 H) ini kemudian dijadikan oleh pemikir hukum Islam kontemporer, seperti Ahmad Zaki Yamani, sebagai sebuah kaedah pembaruan hukum Islam. Menurutnya, produk hukum [baca; fatwa] dipengaruhi oleh lingkungan dan perubahan masyarakat serta adat yang berlaku pada suatu tempat.⁸ Seperti itu pula yang dikemukakan

⁵ Muhammad Abû Zahrah, *Ushûl al-Fiqh*, (Beirut: Dâr al-Fikr al-'Arabiyy, [t.th]), h. 401

⁶Lihat Izz al-Dîn al-Azîz bin 'Abd al-Salâm, *Qawâ'id al-Ahkâm fî al-Mashâlih al-Anâm*, (Beirut: Dâr al-Jayl, 1980), juz ke-1, h. 1

⁷Ibn Qayyim al-Jauziyyah, ditahqiq oleh Muhammad 'Abd al-Salam Ibrahim, *I'lâm al-Muwaqqi'în 'an Rabb al-'Âlamîn*, (Beirut : Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1991), cet. Ke-1, Juz ke-3 h. 11

⁸Muhammad Zaki Yamani, *Syari'at Islam yang Abadi Menjawab Tantangan Masa Kini*, alih bahasa Mahyuddin Syaf, (Bandung : PT. Al-Ma'arif, 1986), h. 38-39

oleh Farouq Abu Zeid, sebagaimana yang dikutip Amir Syarifuddin, bahwa *fiqh* (hukum Islam) berkembang dan berganti menurut kondisi setiap zaman dan situasi setiap tempat.⁹

Dari paparan di atas dapat dilihat bahwa hukum memiliki hubungan yang kuat dengan kondisi sosial masyarakat. Tidak keliru bila Muhammad Siraj mengemukakan sebuah teori bahwa keberhasilan suatu hukum adalah kemampuannya dalam menyeimbangkan dan mengkompromikan antara kepentingan-kepentingan sosial di satu sisi dan tuntutan pemikiran *fiqh* di sisi lain¹⁰. Sejumlah pandangan di atas memberikan petunjuk bahwa hukum memiliki hubungan yang kuat dengan kondisi sosial masyarakat. Sifat hukum yang berubah dan berkembang itu ditopang oleh ijtihad dan fatwa.

Perubahan sosial yang tidak pernah berhenti, menyebabkan terjadinya perubahan dan perkembangan hukum Islam yang ditandai dengan fatwa dan ijtihad. Perkembangan hukum Islam tersebut terjadi sesuai dengan tuntutan zaman dan keadaan di mana hukum itu diberlakukan serta kecenderungan mujtahid dan mufti yang melakukannya. Perkembangan ijtihad dan fatwa tersebut antara lain dapat dilihat dari sejarah perkembangan atau periodisasi pembinaan hukum Islam itu sendiri yang sudah dimulai sejak masa Rasulullah SAW.

Menurut 'Abd al-Wahhab Khalaf (w. 1955 M), sejarah perkembangan hukum Islam dapat dibagi kepada empat periode; yaitu periode Rasul SAW, periode sahabat, periode keemasan hukum Islam, yaitu pada era imam-imam mujtahid, dan terakhir periode jumud dan taqlid.¹¹ Sedangkan Mannâ' al-Qaththân membaginya kepada enam periode; yaitu periode

⁹Amir Syarifuddin, *Pembaharuan Pemikiran Dalam Hukum Islam*, (Padang : Angkasa Raya, 1993.), h. 118

¹⁰Muhammad Siraj, *Hukum Keluarga di Mesir dan Pakistan*, dalam Johannes dan Syamsul Anwar, *Islam Negara dan Hukum*, (Jakarta : INIS, 1993), h. 105

¹¹'Abd al-Wahhâb Khallâf, *Khulâshah Tarîkh al-Tasyrî' al-Islâmî*, (Kuwait: Dâr al-Qalâm, 1971), h.8

Rasul SAW (sampai tahun 11 H), periode al-khulafa` al-rasyidin (11- 40 H), periode shighar al-shahabat dan kibar al-tabi'in (41 H sampai awal abad II H), periode perkembangan *fiqh* dari awal abad II H sampai pertengahan abad IV H, periode perkembangan *fiqh* dari pertengahan abad IV H sampai runtuhnya Baghdad tahun 656 H, dan terakhir periode perkembangan *fiqh* dari keruntuhan Baghdad sampai sekarang.¹² Terlepas dari perbedaan di atas, agaknya periode perkembangan hukum Islam versi Mannâ' al-Qaththân lebih mencakup kepada perkembangan hukum Islam sampai sekarang.

Periode awal, dimulai sejak masa kerasulan Muhammad SAW sampai ia wafat. Pada periode ini kekuasaan untuk menetapkan hukum sepenuhnya berada di tangan Nabi SAW. Sumber hukum pada masa ini adalah al-Quran dan Sunnah. Ijtihad pada masa ini sebenarnya sudah dilakukan oleh para sahabat, khususnya ketika ketika mereka dihadapkan pada kasus yang belum diketahui hukumnya dan mereka tidak dapat bertanya langsung kepada Nabi, karena jarak terjadinya kasus itu jauh dari tempat Nabi. Namun, ijtihad sahabat itu akhirnya dikonfirmasi kembali kepada Nabi. Selain itu, ada pula sahabat yang diperintahkan oleh Nabi berijtihad lalu disetujui oleh Nabi, inilah yang kemudian disebut sunnah *taqrîriyah*.

Periode kedua adalah periode al-khulafâ` al-râsyidîn (disebut juga dengan periode penafsiran dan fatwa). Masa ini dimulai sejak wafatnya Nabi tahun 11 H sampai akhir masa kekhalifahan Ali ibn Abi Thalib (w.40 H). Periode ini merupakan tahap awal dalam penafsiran-penafsiran nash dan tumbuhnya jiwa ijtihad yang sempurna karena permasalahan umat Islam semakin komplis seiring dengan luasnya wilayah Islam sehingga melahirkan fatwa-fatwa sebagai konsekwensi dari ijtihad. Tindakan sahabat pada periode ini bukan hanya melestarikan apa yang telah ditetapkan oleh Nabi, akan tetapi lebih jauh sahabat mempunyai peranan yang sangat penting artinya dalam mengembangkan *fiqh* ke berbagai wilayah Islam

¹²Manna' al-Qaththân, *Tarîkh al-Tasyrî' al-Islâmi*, (Riyâdh: Maktabah al-Ma'ârif li al-Nasyr wa al-Tauzî', 1992)., h. 24

karena banyaknya timbul masalah baru yang tidak ada hukumnya dalam nash.

Para sahabat yang mempunyai ilmu yang komprehensif, baik ilmu bahasa Arab, asbabun nuzul, dan sebagainya, dan karena lama bergaul dengan Nabi SAW serta sering melihat dan mendengarkan bagaimana cara Nabi SAW dalam memutuskan suatu hukum, selalu menyikapi masalah hukum ini dengan merujuk kepada al-Qur`an dan sunnah. Akan tetapi adakalanya persoalan hukum yang timbul tidak ditemukan secara eksplisit dalam nash, tetapi secara implisit ditemukan dengan memahami kandungan ayat al-Qur`an dan hadis.

Periode ketiga, ditandai dengan tumbuhnya *fiqh* sebagai suatu disiplin ilmu dalam Islam. Dengan bertebarnya para sahabat ke berbagai daerah sejak masa al-khulafa` al-rasyidin, mengakibatkan munculnya berbagai ijihad dan fatwa hukum yang berbeda antara satu daerah dengan daerah yang lain. Tiap daerah memiliki ciri *fiqh* sendiri, sesuai dengan situasi dan kondisi masyarakatnya. Dari perkembangan ini dikenal *madrasah al-'Irâq* dan *madrasah al-Kufah* di satu pihak dan *madrasah Makkah* dan *madrasah Madinah* di pihak lain. *Madrasah 'Irâq* dan *madrasah Kufah* disebut juga dengan *madrasah ahl al-ra'yi*. Sedangkan *madrasah al-Hijâz*, Makkah dan Madinah, dikenal juga dengan *madrasah ahl al-hadîts*.

Periode keempat, dimulai sejak awal abad kedua sampai dengan abad keempat Hijriyah. Dalam sejarah peradaban Islam, periode ini termasuk ke dalam periode kemajuan Islam pertama (700-1000 M).¹³ Salah satu ciri khas dari periode ini adalah semakin meningkatnya semangat ijihad di kalangan ulama. Pada periode inilah munculnya ulama-ulama mazhab terkenal seperti Imam Abu Hanîfah (w. 150 H), Imam Mâlik ibn Anas (w. 179 H), Imam al-Syâfi'î (w. 204 H), dan Imam Ahmad ibn Hanbal (w. 241 H).

Periode kelima, dimulai dari pertengahan abad keempat sampai pertengahan abad ketujuh Hijriyyah. Periode ini ditandai dengan melemahnya semangat ijihad di kalangan

¹³ Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, (Jakarta : Bulan Bintang, 1974) Jilid II, hlm. 12

ulama. Para ulama lebih banyak berpegang pada hasil dan metode ijtihad yang telah dilakukan oleh imam madzhab mereka masing-masing. Sekalipun ada ulama yang berijtihad, ijtihadnya tidak terlepas dari prinsip madzhab yang dianutnya. Mujtahid seperti ini dikenal dengan *mujtahid fi al-madzhab*, dan paling tinggi berstatus sebagai *mujtahid al-muntasib*, yaitu mujtahid yang berijtihad berdasarkan metode istinbath yang disusun imam madzhabnya. Periode ini dalam sejarah perkembangan *fiqh* sejalan dengan periode taklid. Pada periode ini ulama lebih banyak memberikan penjelasan terhadap kandungan kitab-kitab *fiqh* yang telah disusun dalam mazhab mereka masing-masing. Penjelasan yang dibuat bisa berupa mukhtasar (ringkasan) dari buku-buku yang mu'tabar (standar) dalam mazhab atau memberikan komentar terhadap kandungan buku tersebut.

Periode keenam, periode terakhir, merupakan kelanjutan dari periode sebelumnya, yaitu periode taqlid sampai sekarang. Di samping itu, upaya kodifikasi *fiqh* pada masa ini semakin berkembang luas, sehingga berbagai negara muslim memiliki kodifikasi hukum tertentu dan dalam mazhab tertentu dalam hukum. Adanya kontak yang semakin intensif antara negara-negara muslim dengan negara-negara Barat mengakibatkan pengaruh hukum Barat sedikit demi sedikit masuk ke dalam hukum-hukum yang berlaku di negara-negara muslim.¹⁴

Pada periode terakhir ini tampil tokoh-tokoh pemikir Islam, ulama pembaharu, yang menyerukan digalakkannya kembali gerakan ijtihad dan fatwa untuk menjawab berbagai

¹⁴Misalnya perkembangan hukum di Mesir pasca penaklukan Napoleon Bonaparte, yaitu sejak tahun 1801 M (setelah berakhirnya ekspedisi Napoleon Bounaparte dari Perancis) saat mana telah tumbuh kontak yang intensif antara peradaban Islam dengan peradaban barat. Hal ini ditandai dengan penerimaan hukum Perancis oleh Mesir yang mencakup undang-undang hukum pidana, hukum dagang, dan hukum maritim, serta dibentuknya sistem peradilan sekuler guna menerapkan undang-undang tersebut. Bahkan untuk masa selanjutnya perkembangan hukum dalam lembaga-lembaga peradilan ditentukan oleh pengaruh Barat yang kemudian mendikte Islam. Lihat Noel J. Coulson, *History of Islamic Law*, terj. Hamid Ahmad, *Hukum Islam dalam Perspektif Sejarah*, (Jakarta: P3M, 1989), h. 64 dan h. 175

masalah baru yang ditimbulkan oleh adanya kemajuan pesat di bidang ilmu pengetahuan dan teknologi. Mengingat begitu banyaknya tokoh-tokoh ulama yang muncul pada periode ini, penulis hanya akan mengemukakan beberapa di antaranya, seperti; ibn Taimiyyah (w. 728 H/1327 M), ibn al-Qayyim al-Jauziyyah (w. 751 H/1350 M), Jamaluddin al-Afghâni (w. 1897 M), Sayyid Muhammad Khân (w. 1898 M.), Sayid Ameer Ali (w. 1928 M), Muhammad Abduh (w. 1905 M), Muhammad Rasyîd Ridhâ (w. 1935 M), dan Mahmûd Syalthût (w. 1963 M). Demikian juga muncul ulama-ulamadan pemikir kontemporer yang cukup tinggi perhatiannya kepada pembaharuan serta ijtihad dan fatwa seperti Sayyid Sâbiq (w. 1419 H/2000 M), Muhammad Abû Zahrah (w. 1974 M), KH. Ahmad Dahlan (w. 1943 M), Ahmad Hassan (w. 1982 M), KH. Ahmad Surkati (w. 1943 M), Hamka (w.1981 M), Muhammad Nâshir al-Dîn al-Albâni, (w. 1420 H/1999 M), Abdullah ibn Bâz (w. 1420 H/1999 M), Harun Nasution (w. 1998 M), Amir Syarifuddin (l. 1937 M), dan Yûsuf al-Qaradhâwî (l. 1926 M), dan lain sebagainya.

Pentingnya ijtihad dan fatwa dalam menghadapi masalah-masalah hukum Islam tidak hanya dimunculkan oleh ulama-ulama kontemporer secara pribadi, tetapi di berbagai wilayah Islam bermunculan lembaga-lembaga fatwa yang bertugas memberikan fatwa kepada umat Islam terhadap masalah-masalah yang mereka hadapi, baik lembaga resmi negara maupun lembaga khusus yang dimiliki oleh organisasi-organisasi Islam. Di Mesir muncul lembaga fatwa *Majma' al-Fatâwâ al-Azhar* dan *Majma' al-Buhûts al-Islâmiyah*, sedangkan di Arab Saudi dan beberapa Negara Islam lainnya terdapat lembaga fatwa yang dibentuk oleh pemerintah. Tidak ketinggalan di Indonesia juga muncul lembaga fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI), Lajnah Bahtsul Masail Nahdhatul Ulama, Majelis Tarjih Muhammadiyah, Dewan Hisbah Persatuan Islam (Persis), dan sebagainya, dengan metode atau manhaj yang bervariasi. Hal ini menunjukkan bahwa fatwa sangat dibutuhkan oleh masyarakat dalam menjalankan agamanya, mengingat aturan-aturan yang terdapat dalam al-Qur`an dan Sunnah secara eksplisit tidak dapat menjelaskan

secara rinci persoalan-persoalan yang dihadapi di dunia modern ini.

Untuk melakukan ijtihad dan fatwa, salah satu hal terpenting yang perlu diperhatikan oleh mujtahid dan mufti adalah mengusahakan bagaimana terwujudnya tujuan hukum Islam, yaitu masalah. Seorang mujtahid atau mufti tentunya mesti mengaplikasikan teori yang dapat mewujudkan tujuan tersebut, dalam hal ini adalah teori *mâqâshid al-syarî'ah* (tujuan penetapan hukum Islam).

Kajian *mâqâshid al-syarî'ah* merupakan sesuatu yang penting dalam istinbath hukum Islam. Menurut teori ini, seluruh hukum yang ditetapkan oleh Allah SWT dan Rasul-Nya bertujuan untuk menghasilkan kemaslahatan. Berdasarkan hasil penelitian ulama sebelumnya terhadap seluruh ketentuan Allah SWT dan Rasul-Nya, seperti al-Juwainî (w. 478 H), al-Ghazâlî (w. 505 H), al-Qarâfî (w. 684 H), al-Syâthibî (w. 790 H), dan lainnya, secara induktif (*al-istiqrâ'*) ditemukan tujuan-tujuan asasi penetapan hukum Islam itu, yang pada intinya hendak mewujudkan kemaslahatan dengan keharusan memelihara lima kebutuhan fundamental dalam kehidupan manusia, baik di dunia maupun akhirat. Dalam istilah ushul *fiqh*, lima kebutuhan fundamental itu dikenal dengan *al-dharûriyyah al-khams*, yang mencakup pemeliharaan terhadap agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta.

Pada tahap selanjutnya, ulama membagi pemeliharaan lima kebutuhan dasar itu kepada tiga tingkatan; yaitu tingkatan *dharûriyyah*, *hâjjiyyah*, dan *tahsîniyyah*.¹⁵ Berbedanya tingkatan

¹⁵Tiga tingkatan masalah itu secara ringkas dapat disebutkan sebagai berikut: Pertama; *dharuriyyah*, yaitu segala sesuatu yang harus ada untuk menjamin kemaslahatan hidup di dunia maupun di akhirat. Yang termasuk kategori dharuriyyah adalah memelihara agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta [atau biasa juga dikenal dengan *al-dharuriyyah al-khams*]. Kedua; *hajiyyat*, yaitu segala sesuatu yang diperlukan untuk menolak kemudaratan menurut kebiasaannya dapat menimbulkan kesulitan dan kesusahan untuk memenuhi tuntutan, seperti rukhsah dalam bidang ibadah, jual beli salam dalam bidang muamalah, membayar diyat (denda) bagi pembunuhan tidak sengaja ataupun telah sengaja yang telah dimaafkan oleh keluarga korban. Ketiga; *tahsiniyyah*, (kamaliyyah) yaitu mengambil sesuatu hal yang dianggap baik menurut adat dan menjauhi sesuatu yang dianggap keji (buruk) dengan

tersebut disebabkan oleh karena berbedanya kebutuhan manusia. Tetapi yang sangat penting dari teori ini adalah bahwa seluruh penetapan hukum Islam harus mengacu kepada kemaslahatan, tentunya sesuai dengan tingkatan-tingkatan di atas.

Pada era kontemporer ini, di antara tokoh yang cukup serius memperhatikan masalah *mâqâshid al-syarî'ah* sekaligus banyak memberikan fatwa adalah Yûsuf al-Qaradhâwî (l. 1926 M). Ia termasuk salah seorang tokoh pemikir pembaharu yang secara serius memfokuskan perhatiannya terhadap hukum Islam. Fatwa-fatwanya secara khusus telah dibukukan dengan judul *Min Hadyi al-Islâm Fatâwâ al-Mu'âshirah*, di samping tulisan-tulisannya yang lain yang cukup banyak memuat ketentuan-ketentuan hukum Islam.

Dalam pernyataannya, Yûsuf al-Qaradhâwî mengatakan:

ومن قرأ كتبى الفقهية أو القريبة منها يجد إهتمامى بالمقاصد الشرعية¹⁶

"Orang-orang yang membaca karya-karyanya dalam bidang *fiqh* atau tulisan yang mengarah ke sana akan menemukan perhatian saya terhadap *maqashid al-syari'ah*".

Ia mencontohkan beberapa tulisannya yang banyak mengandung *mâqâshid al-syarî'ah*, seperti *al-Madkhal li Dirâsah al-Syarî'ah al-Islâmiyyah* (Pengantar Studi Islam), *Kaifa Nata'âmal ma'a al-Qur`ân al-'Azhîm* (Bagaimana Cara Mengamalkan al-Qur`an), *Kaifa Nata'âmal ma'a al-Sunnah al-Nabawiyyah* (Bagaimana Mengamalkan Hadis Nabi), *al-Siyâsah al-Syar'iyyah fî Dhau` Nushûs al-Syarî'ah wa Maqâshidihâ* (Politik Islam Menurut Bimbingan Syar'iat dan Tujuannya),

pertimbangan akal sehat, dengan istilah lain adalah akhlak yang baik dan terpuji dalam pandangan akal sehat. Contohnya adalah keharusan membersihkan pakaian, tempat dan badan ketika hendak shalat, serta berharum-haruman dalam ibadah. Dalam bidang adat seperti tatakrama makan dan minum. Dalam bidang muamalah seperti larangan menjual najis, dan dalam bidang jinayah seperti larangan membunuh wanita dan anak-anak dalam peperangan. Ibrâhîm ibn Mûsâ al-Lakhmî al-Gharnâthî al-Mâliki Abû Ishâq al-Syâthibi, *al-Muwâfaqât fî Ushûl al-al-Syarî'ah*, (Mesir: Maktabah al-Tijâriyah al-Kubrâ, [t.th]), juz ke-2, h. 8-11

¹⁶Yûsuf al-Qaradhâwî, *Dirâsah fî Fiqh Mâqâshid al-Syarî'ah Bain al-Maqâshid al-Kulliyyah wa al-Nushûs al-Juz'iyyah*, (Kairo: Dâr al-Syurûq, 2008), cet ke-3, h. 13

Syarī'ah al-Islâm Shâlihah li Tathbîq fî Kulli Zamân wa Makân (Syariat Islam Cocok Untuk Diterapkan pada Setiap Masa dan Tempat), *Taysîr al-Fiqh fî Dhau' al-Qur`ân wa al-Sunnah* (Konsep Kemudahan dalam *Fiqh* Menurut Bimbingan al-Qur`an dan Sunnah), *Madkhal li Ma'rifah al-Islâm* (Menenal Islam Sebuah Pengantar), *Fî Fiqh al-Awlawiyyât (Fiqh Prioritas)*, *Fî Fiqh al-'Aqaliyyât (Fiqh Minoritas)*, dan *Fî Fiqh al-Dawlah fî al-Islâm (Fiqh Negara dalam Islam)*. Di samping itu juga dapat dijumpai perhatiannya terhadap *mâqâshid al-syarī'ah* dalam karyanya *al-Halâl wa al-Harâm fî al-Islâm* (Halal dan Haram dalam Islam), *Fiqh al-Zakâh (Fiqh Zakat)*, dan *Fatâwâ al-Mu'âshirah* (Fatwa-fatwa Kontemporer),¹⁷ dan beberapa karya lainnya.

Yûsuf al-Qaradhâwî pada awalnya merupakan sarjana akidah filsafat dan tafsir hadis lulusan Universitas al-Azhar. Akan tetapi sebagai seseorang da'i pada masanya, jamaah sering menanyakan tentang masalah-masalah hukum Islam. Hal ini membuat dirinya terpacu untuk mendalami hukum Islam itu sendiri.¹⁸ Pengetahuannya tentang metodologi tafsir dan hadis ditambah dengan keahlian dalam bidang akidah dan

¹⁷*Ibid.*, h. 13-14

¹⁸Yûsuf al-Qaradhâwî, *Min Hadyi al-Islâm Fatâwâ al-Mu'âshirah*, (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 2001), jilid I, cet. Ke-9, h. 5. Apa yang dialami oleh Yûsuf al-Qaradhâwî hampir mirip dengan apa yang dialami oleh Abu Hanifah, walaupun dengan alasan yang berbeda. Menurut Abd al-Halîm al-Jundi, pada awalnya Abu Hanifah adalah seorang tokoh ulama kalam dan ahli dalam berdebat dalam masalah teologi (sarjana teologi dan filsafat). Kemudian ia "hijrah" menfokuskan dirinya kepada ahli hukum Islam. Lihat Abdul Halim al-Jundi, *Abû Hanîfah Birath al-Hurriyyah wa al-Tasâmuh*, (Kairo: [tp], 1996), h. 10. Menurut Muhammad Abu Zahrah, agaknya kondisi ini dilatarbelakangi oleh situasi kota Kufah waktu itu di mana ulama-ulamanya lebih cenderung memusatkan perhatian kepada ilmu kalam dibandingkan dengan ilmu-ilmu yang lain. Abu Zahrah mengatakan bahwa sebelum Islam masuk ke Irak di sana telah berkembang perselisihan dan perdebatan akidah dalam agama Nashrani. Setelah Islam masuk dan berkembang di sana terdapat pula kelompok-kelompok umat Islam yang berbeda pemahaman tentang politik dan akidah seperti kelompok Sunni, Syi'ah, Khawarij, Mu'tazilah, dan lain-lain. Lihat Muhammad Abu Zahrah, *Abû Hanîfah Hayâtuh wa 'Ashruh wa Fiqhuh*, (Kairo: Dar al-Fikr, 1947), cet. Ke-2, h. 20

filsafat sangat membantunya dalam menjawab persoalan hukum Islam yang ditanyakan kepadanya. Perhatiannya selanjutnya tercurah kepada hukum Islam sehingga pada akhirnya ia mendirikan Fakultas Syariah di Qatar dan menjadi dekan pertamanya.¹⁹

Dari sebagian karya-karyanya dalam bidang *fiqh* dan pemikiran dalam bidang *ushul fiqh*, seperti yang disebutkan di atas, agaknya sudah cukup untuk menggambarkan bahwa Yûsuf al-Qaradhâwî cukup memahami ketentuan-ketentuan hukum Islam, termasuk perhatian dan pemahamannya terhadap *maqâshid al-syarî'ah*.

Menurut Yûsuf al-Qaradhâwî, teori *maqâshid al-syarî'ah* [dengan membagi pemeliharaan kebutuhan manusia kepada tiga tingkatan; *dharûriyyah*, *hâjiyyah*, dan *tahsîniyyah*, dan menghasilkan *kulliyah al-khams*] yang dimunculkan oleh al-Juwainî dan al-Ghazâlî dan kemudian disistematisasikan oleh al-Syâthibî, merupakan pembagian rasional yang selalu dibutuhkan oleh mujtahid ketika menetapkan hukum atau ketika melakukan studi komparatif terhadap beberapa hal yang kontradiktif. Hal ini sebagaimana diungkapkannya sebagai berikut:

فهذا تقسيم منطقي لا يستغنى عنه مجتهد في الحكم على وقائع الحياة والموازنة بين الأشياء عند ما تتعارض²⁰

"Maka pembagian rasional ini akan selalu dibutuhkan oleh seorang mujtahid untuk menetapkan hukum terhadap persoalan-persoalan yang terjadi dan dalam melakukan perbandingan ketika terjadi perbedaan pendapat dalam satu masalah".

Pernyataan ini menunjukkan bahwa Yûsuf al-Qaradhâwî tidak berbeda secara umum dengan ulama-ulama pendahulunya dalam penerimaan konsep *maqâshid al-syarî'ah*.

¹⁹ 'Ishâm Talîmah, *Manhaj Fiqh Yûsuf al-Qaradhâwî*, judul asli, *al-Qaradhâwî Faqîhan*, terj. Samson Rahman, (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2001), h. 3. Juga Musthafa Malaikah, *Manhaj Dakwah Yûsuf al-Qaradhâwî, Harmoni Antara Kelembutan dan Ketegasan*, (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2001), cet. Ke-1, h. 5

²⁰Yûsuf al-Qaradhâwî, *Dirâsah fî Fiqh...op.cit.*, h. 29

Salah satu contoh fatwa Yûsuf al-Qaradhâwî adalah tentang *'amaliyah al-istisyhâd* (mencari syahid dengan bom bunuh diri). Menurutny, secara mendasar tindakan bunuh diri merupakan sesuatu yang dilarang agama, akan tetapi dalam situasi-situasi tertentu tindakan bom bunuh diri merupakan sebuah keniscayaan dalam memperjuangkan Islam. Dalam fatwanya ini, ia mencontohkan kebolehan bom bunuh diri yang dilakukan oleh pejuang Palestina dalam menghadapi tentara Israel. Salah satu jawaban yang diberikannya adalah:

ولا يعد عمل هؤلاء الإبطال من الإلقاء باليد إلى التهلكة كما يتصور بعض البسطاء من الناس بل هو عمل من أعمال المخاطرة المشروعة والمحمودة في الجهاد يقصد به النكاية في العدو وقتل بعض أفرادهم وقذف الرعب في قلوب الآخرين وتجربة المسلمين عليهم²¹
"Tidak dapat dikatakan bahwa tindakan mereka (melakukan *al-intihar/bom bunuh diri*) sebagai perbuatan yang menjatuhkan diri ke dalam kebinasaan sebagaimana penilaian sebagian orang, justru perbuatan itu merupakan suatu perbuatan yang disyariatkan dan terpuji dalam berjihad yang ditujukan untuk menghalau musuh dan membunuhnya serta membuat yang lainnya merasa gentar serta menambah semangat kaum muslimin".

Dengan demikian terlihat bahwa argumen Yusuf Al-Qarâdhâwî menunjukkan bahwa tindakan tersebut sudah sesuai dengan tuntutan agama walaupun harus mengorbankan satu dua orang pejuang. Kematian satu dua orang dalam tindakan bom bunuh diri tersebut akan mengakibatkan hidupnya kaum muslimin yang begitu banyak dan terjaganya

²¹Lebih lengkap, lihat Yûsuf al-Qaradhâwî, *Min Hadyi al-Islâm Fatâwâ al-Mu'âshirah*, (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 2001), jilid ke-3, h. 503-510. Majelis Ulama Indonesia (MUI) dalam fatwanya menyatakan bahwa pada dasarnya *amaliyah al-istisyhad* (tindakan untuk mencari kesyahidan) adalah sesuatu yang dibolehkan dan bagian dari jihad yang dilakukan di daerah perang (*dâr al-harb*) untuk menimbulkan rasa takut dan kerugian yang lebih besar di pihak musuh yang bisa saja mengakibatkan terbunuhnya diri sendiri. Akan tetapi *amaliyah al-istisyhâd* berbeda dengan bom bunuh diri. Dalam fatwanya MUI memutuskan bahwa bom bunuh diri hukumnya haram karena merupakan salah satu bentuk tindakan keputusan dan mencelakakan diri sendiri, baik dilakukan di daerah damai maupun di daerah perang.

agama dari gangguan kaum kafir. Apalagi dengan tindakan itu akan membuat musuh menjadi gentar dan takut.

Dari fatwanya ini, agaknya *maqâshid al-syarî'ah* yang dikedepankan oleh al-Qaradhâwî adalah menjaga kemaslahatan agama didahulukan daripada kemaslahatan individu dalam bentuk bersedia mengorbankan nyawa sendiri demi melindungi agama. Apabila dilihat dari sisi kemaslahatan yang ingin diwujudkan oleh Islam sebagai agama rahmat, bom bunuh diri yang dilakukan oleh sebagian kelompok Islam, walaupun dianggap mendatangkan kemaslahatan, tetapi kemaslahatan yang ingin diwujudkan itu sepertinya bertentangan dengan nash, yaitu larangan membunuh diri,²² dan kemaslahatan inilah yang agaknya dikategorikan oleh ulama sebagai *masalah al-mulghah* dan tidak dilegalkan oleh mayoritas ulama *fiqh*.

Fatwa-fatwa, yang menurut Yûsuf al-Qaradhâwî, dapat menghasilkan kemaslahatan ternyata sebagiannya mendapat respon yang tidak baik dari ulama-ulama lainnya. Pada dasarnya ulama-ulama yang menolak sebagian fatwa-fatwanya juga memahami teori *maqâshid al-syarî'ah* yang sudah dikemukakan oleh ulama sebelumnya, tetapi mereka tidak mendapatkan penerapan *maqâshid al-syarî'ah* yang sesuai dengan tujuan hukum Islam dalam fatwa-fatwa tersebut. Penentangan ini tidak hanya terjadi di negara-negara Arab, tapi juga terjadi di Indonesia. Misalnya fatwa tentang demokrasi yang banyak ditentang oleh ulama-ulama Arab,²³ *'amaliyah al-istisyhâd*, hisab dalam penentuan awal bulan Ramadhan dan

²²Terdapat beberapa ayat al-Qur`an yang melarang bunuh diri, di antaranya QS al-Nisa` ayat 29, artinya, "*dan janganlah kamu membunuh dirimu, sesungguhnya Allah Maha Penyayang kepadamu*"; juga dalam surat al-Baqarah ayat 195, artinya, "*dan janganlah kamu menjatuhkan dirimu sendiri ke dalam kebinasaan, dan berbuat baiklah, karena sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang berbuat baik*".

²³Di antara antara ulama Arab yang menentang pemikiran hukum Yûsuf al-Qaradhâwî adalah Ahmad ibn Muhammad ibn Manshûr al-'Udaini al-Yamani, Syekh Muqbil ibn Hadi al-Wadi'i, Syekh Ahmad ibn Yahya al-Najmi, Syekh Muhammad ibn Abd al-Wahhâb al-Washabi, Syekh Muhammad ibn Abdullah al-Imâm, dan Syekh 'Abd al-'Azîz ibn Yahya al-Burâ'i. Dikutip dari Maktabah al-Sunnah, <http://www.assunnah.ejb.net>.

Idul Fitri, mengucapkan selamat hari raya kepada pemeluk agama lain, dan sebagainya.

Berdasarkan pemikiran demikian, agaknya fatwa yang dilahirkannya dengan berpedoman kepada teori *maqâshid al-syarî'ah* perlu disikapi dengan seksama. Di satu sisi hukum menghendaki kemaslahatan, tetapi sebagian hasil dari fatwanya seolah-olah tidak mewujudkan kemaslahatan itu. Namun demikian, tentu dari segi yang lain fatwa Yûsuf al-Qaradhâwî tentang '*amaliyah al-istisyhâd*' ini mempunyai dampak positif, di antaranya untuk menyemangati pejuang Palestina dalam mempertahankan tanah kelahiran mereka.

Tulisan ini akan melihat praktek *maqâshid al-syarî'ah* yang dilakukan oleh Yûsuf al-Qaradhâwî, dan melihat fiqhnyq dari fiqh *maqâshid* yang dikedepankannya dengan fokus penelitian terhadap penerapan teori *maqâshid al-syarî'ah* dalam fatwa-fatwanya. Kajian terhadap hal ini akan penulis sajikan dengan mengangkat beberapa hasil keputusan fatwanya dalam bidang hukum Islam yang meliputi bidang *fiqh* ibadah, al-ahwalus al-syakhsiyyah, muamalah, jinayah, dan siyasah. Dan selanjutnya melakukan analisis tentang fatwa-fatwanya tersebut dalam mengaplikasikan *maqâshid al-syarî'ah*.

Ada beberapa alasan yang dapat dikemukakan sehubungan dengan masalah ini, antara lain; *pertama*, Yûsuf al-Qaradhâwî adalah tokoh pembaru yang memiliki perhatian hukum Islam dan sangat moderat,²⁴ ini dibuktikan dengan banyaknya buku-buku tentang hukum Islam yang telah ditulisnya dengan nuansa moderat. *Kedua*, belum ditemukan tulisan yang secara khusus menghubungkan fatwa-fatwanya dengan teori *maqâshid al-syarî'ah*, sehingga dengan tulisan ini akan lebih menampakkan perhatian Yûsuf al-Qaradhâwî terhadap aplikasi *maqâshid al-syarî'ah*. Hal ini sangat beralasan karena al-Qaradhâwî memandang masih adanya usaha lain

²⁴Pernyataan tersebut merupakan kesimpulan dari hasil penelitian Muchlis Bahar. Lihat Muchlis Bahar, *Pemikiran Hukum Islam Moderat, Studi Terhadap Metode Ijtihad Yûsuf al-Qaradhâwi Dalam Masalah-masalah Kontemporer*, (Jakarta: Pustaka Ikadi, 2009), cet. I, h. 375

dalam menemukan *maqâshid al-syarî'ah* (tujuan penetapan hukum Islam), seperti penelitian terhadap 'illat hukum, di samping teori *maqâshid al-syarî'ah* yang sudah ada. *Ketiga*, peneliti-peneliti terdahulu belum menfokuskan penelitiannya terhadap aplikasi *maqâshid al-syarî'ah* dalam fatwa-fatwa Yûsuf al-Qaradhâwî. Diharapkan dengan pengambilan aspek ini pemikiran hukum al-Qaradhâwî tentang *maqâshid al-syarî'ah* dalam fatwa-fatwanya dapat diungkap secara jelas.

Dalam rangka melihat fatwa-fatwa yang dilahirkan oleh Yusuf al-Qaradhawi di atas dalam hubungannya dengan maqashid al-syari'ah, maka di sini dipakaikan istilah fiqh maqashid. Hal ini karena dalam bukunya sendiri Yusuf al-Qaradhawi memakai istilah ini, yaitu kitab *Dirasah fi Fiqh Maqashid al-Syari'ah*. Artinya fatwa-fatwa yang dilahirkannya mengacu kepada pencapaian maqashid al-syari'ah. Apabila ditarik ke belakang, istilah fiqh maqashid memang tidak ditemukan dalam literatur-literatur fiqh klasik, karena dimungkinkan ulama-ulama sebelumnya sudah menganggap cukup dengan istilah fiqh saja. Penyebabnya bisa jadi karena fiqh yang dilahirkan oleh ulama klasik sudah mempertimbangkan dan mengkaji secara mendalam tercapainya aspek maqashid al-syari'ah dalam ijtihad-ijtihad mereka. Oleh karena itu pemakaian kata maqashid tidak diperlukan.

Di samping itu, pemakaian kata tambahan setelah kata fiqh, merupakan temuan baru dari ulama kontemporer, sehingga ada yang disebut fiqh maqashid, fiqh waqi', fiqh awlawiyyat, fiqh aqalliyyat, fiqh taisir, fiqh mu'ashir, fiqh lingkungan, fiqh peradaban, fiqh lughah, fiqh lintas agama, dan berbagai peristilahan lainnya, di samping istilah-istilah lain yang sudah lama dipakai, semisal fiqh ibadah, fiqh zakat, fiqh muqaran, fiqh munakahat, fiqh muamalat, fiqh mawaris, fiqh jinayah, dan fiqh siyasah. Hal ini dimaksudkan untuk memberikan kekhususan tersendiri dalam pembahasan fiqh berkenaan dengan stressing yang dikedepankan dalam setiap pembahasannya.

Penulisan buku ini, dengan mengambil tema fatwa-fatwa Yusuf al-Qaradhawi dalam bidang fiqh dimaksudkan

untuk mengukur penerapan teori maqashid al-syari'ah yang sudah disepakati oleh ulama sebelumnya dalam sebuah fatwa (fiqh). Hal ini bukan berarti hanya fatwa-fatwa al-Qaradhawi yang mengandung keberpihakan kepada maqashid al-syari'ah. Kekhususan pengkajian terhadap fatwa-fatwanya karena disinyalir besarnya perhatian al-Qaradhawi terhadap teori maqashid al-syari'ah dalam setiap penetapan hukum yang dihasilkannya. Hal ini tergambar dalam pernyataannya yang secara tegas mengatakan hal yang demikian. Dengan demikian, dengan mengambil sampel fatwanya diharapkan dapat untuk memahami bagaimana seharusnya menetapkan sebuah hukum, baik dalam bentuk fatwa maupun penetapan hukum secara umum (fiqh).

Sesuai dengan judul buku ini, *Fiqh Maqashid*, pada akhirnya diharapkan praktisi dan akademisi hukum Islam era modern ini, baik yang berprofesi sebagai mufti, hakim, mujtahid (dalam tingkatan yang memungkinkan), guru, dosen, ustadz, dan ulama pada umumnya betul-betul memperhatikan satu hal penting dalam penetapan hukum Islam, yaitu tercapainya tujuan penetapan hukum Islam, yang dalam istilah lainnya disebut maqashid al-syari'ah. Selain itu diharapkan agar praktisi dan akademisi hukum Islam tidak terlalu mudah memberikan fatwa atau menetapkan hukum tanpa terlebih dahulu mengkaji secara mendalam keterpenuhan maqashid al-syari'ah dalam fatwanya itu. Di samping itu juga diharapkan agar praktisi dan akademisi hukum Islam dapat memilah dan memilih, setelah melakukan penilaian berbasis maqashid al-syari'ah, terhadap fatwa-fatwa ulama yang muncul di tengah-tengah masyarakat, dan tidak tertutup kemungkinan melihat kembali fiqh-fiqh sebelumnya dalam hubungannya dengan teori ini.

Penulis menyadari bahwa pekerjaan seperti ini memang sulit, karena harus membolak-balik teori maqashid al-syari'ah yang tersebar dalam berbagai karya ulama, khususnya kitab *al-Muwafaqat* karya al-Syathibi. Namun setidaknya, sebagian kecil dari pemikiran hukum ulama sebelumnya tentang masalah ini sudah penulis muat dalam pembahasan berikutnya dalam buku ini. Begitu juga dengan persoalan fatwa dan persyaratan-

persyaratan serta kode etik yang mesti dimiliki oleh seorang mufti atau praktisi hukum. Pemikiran yang terus menerus tentang ini tentunya harus menjadi perhatian serius, mengingat banyaknya fatwa yang dimunculkan oleh ulama dan orang yang mengatasnamakan dirinya ulama. Kemampuan dalam bahasa Arab saja tidaklah mencukupi untuk melahirkan fatwa, atau kemampuan menyampaikan ajaran agama (ustadz, muballigh, da'i) tidak menjamin mereka dibolehkan melahirkan fatwa. Apalagi terhadap persoalan-persoalan yang tidak terdapat ketegasan hukumnya dalam al-Qur'an dan al-Sunnah. Jangankan untuk hal yang sifatnya baru, menyampaikan yang sudah tertulis dalam kitab-kitab fiqh sebelumnya pun memerlukan kepiawaian dan pertimbangan. Hal ini mengingat tidak samanya masa dan kondisi yang dihadapi pada zaman modern ini dengan kondisi di mana fiqh-fiqh itu dilahirkan.

BAGIAN KEDUA

BIOGRAFI YÛSUF AL-QARADHÂWÎ

A. Kelahiran dan Pendidikan Yûsuf al-Qaradhâwî

Yûsuf al-Qaradhâwî dilahirkan di sebuah kampung yang bernama Shaft al-Turab, sebuah desa yang terdapat di Kota al-Mahallah al-Kubra Propinsi Gharbiyyah, dengan Ibu Kota Thanta, Republik Islam Mesir. Nama lengkapnya adalah Yûsuf ibn Abdullah al-Qaradhâwî yang dilahirkan pada tanggal 9 September 1926,²⁵ bertepatan dengan 1 Rabiul Awal 1345 H. Ia dilahirkan dari sepasang suami istri yang taat beragama dan dari sebuah tempat yang masyarakatnya cukup religius. Menurut Muchlis Bahar, orang Indonesia sering salah dalam menyebutkan “al-Qaradhâwî” untuk nama belakangnya, padahal yang betul adalah “al-Qaradhâwî”. Hal ini pernah dikoreksinya ketika ia berkunjung ke Indonesia.²⁶

Perjalanan hidupnya semasa kecil cukup memilukan, karena ayahnya yang seorang petani sudah meninggal dunia ketika Yûsuf al-Qaradhâwî berusia 2 tahun, dan untuk selanjutnya Yûsuf al-Qaradhâwî kecil dipelihara oleh pamannya dan diperlakukan sebagaimana layaknya anak kandungnya sendiri, bergaul dengan anak-anak pamannya seperti saudara kandungnya sendiri, dan untuk selanjutnya dididik dan disekolahkan oleh pamannya.²⁷

²⁵Muhammad al-Majdzûb, *‘Ulamâ’ wa Mutafakkirûn*, (Beirut: Dâr al-Nafâ’is, 1977), h. 439. Lihat juga Sulaimân ibn Shâlih al-Khurasî, *al-Qaradhâwî fî al-Mîzân*, (Saudi Arabia, Dâr al-Jawâb, 1999), h. 8; juga ‘Ishâm Talîmah, *Manhaj Fiqh Yûsuf al-Qaradhâwî*, judul asli, *al-Qaradawi Faqihan*, terj. Samson Rahman, (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2001), h. 3. Juga Musthafa Malaikah, *Manhaj Dakwah Yûsuf al-Qarâdhâwî, Harmoni Antara Kelembutan dan Ketegasan*, (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2001), cet. Ke-1, h. xi

²⁶Muchlis Bahar, *Pemikiran Hukum Islam Moderat Studi Terhadap Metode Ijtihad Yûsuf al-Qarâdhâwî dalam Masalah-masalah Kontemporer*, (Jakarta: Pustaka Ikadi, 2009), cet. Ke-1, h. 122

²⁷Abdurrahman Ali Bauzier, (ed.), *Fatwa al-Qarâdhâwî, Permasalahan*,

Menurut Saepuloh, yang dikutipnya dari kitab *ibn al-Qaryah wa al-Kuttâb Malâmih Sîrah wa Masîrah*, keluarga Yûsuf al-Qaradhâwî termasuk keluarga yang tidak terlalu besar. Hal ini disebabkan karena ia hanya merupakan keturunan dari satu orang, yaitu kakeknya yang sangat terkenal dengan nama Haji 'Ali al-Qaradhâwî. Ia termasuk salah seorang dari sebagian masyarakat yang mampu melaksanakan haji, karena profesinya sebagai pedagang. Keluarga Yûsuf al-Qaradhâwî termasuk keluarga yang bermigrasi dari daerah lain. Asal usul nenek moyangnya berasal dari sebuah daerah yang bernama al-Qaradhah dan itulah sebabnya di belakang namanya ditambahkan al-Qaradhâwî.²⁸

Yûsuf al-Qaradhâwî memulai pendidikan al-Qur`annya pada usia lima tahun dengan memasuki lembaga pendidikan al-Qur`an yang bernama *al-Kuttâb*, semacam pendidikan surau atau Taman Pendidikan Al-Qur`an (TPA) di Indonesia. Di sinilah ia mulai belajar menulis, membaca, dan menghafalkan al-Qur`an. Pendidikan seperti ini tetap dijalannya walaupun pada umur tujuh tahun ia juga memasuki pendidikan formal, semacam Sekolah Dasar, *al-Ilzâmiyyah*, di bawah kementerian Pendidikan Mesir. Oleh karena itu sejak umur tujuh tahun Yûsuf al-Qaradhâwî belajar di dua tempat, yaitu pada lembaga *al-Kuttâb* dan sekolah *al-Ilzâmiyyah*. Pada lembaga *al-Kuttâb* ia belajar membaca dan menghafal al-Qur`an, sedangkan pada sekolah *al-Ilzâmiyyah* ia mempelajari banyak hal, seperti matematika, sejarah dan ilmu pengetahuan alam.²⁹

Suatu hal yang menarik dari Yûsuf al-Qaradhâwî adalah, bahwa pada usia sepuluh tahun ia sudah hapal al-Qur`an 30 juz, dan sangat fasih melantunkan bacaan-bacaan ayat al-Qur`an, baik dari segi tajwid dan iramanya. Oleh karena itu ia sudah dipercaya untuk mengimami shalat berjamaah pada usia yang

Pemecahan dan Hikmah, (Surabaya: Risalah Gusti, 1994), cet. Ke-1, h. 399

²⁸Yûsuf al-Qaradhâwî, *Ibn al-Qaryah wa al-Kuttâb*, (Kairo: Dâr al-Syurûq, 2002), h. 101. Juga Saepuloh, *Fiqh Perempuan dalam Perspektif al-Qaradhâwî*, (Jakarta: Perpustakaan UIN Syahid, 2001), h. 20. Tidak diterbitkan

²⁹Muchlis Bahar, *Pemikiran...*, *op.cit.*, h. 122-123

relatif amat muda.³⁰ Berkat kecerdasan dan kepandaiannya dalam tilawah dan qiraat, maka masyarakat desanya menyebutnya “Syekh Yûsuf”,³¹ sebuah penghargaan untuk orang yang tinggi ilmunya terhadap al-Qur`an.

Setelah menamatkan sekolah dasar, dengan kondisi ekonomi pamannya terbilang kurang mapan, ia tetap melanjutkan pendidikannya ke madrasah menengah pertama dan madrasah menengah umum di kota Thanta dengan biaya yang pas-pasan, dan dapat diselesaikannya dalam waktu relatif singkat. Kecerdasannya semakin nampak ketika ia berhasil menyelesaikan kuliahnya di Fakultas Ushuluddin Universitas al-Azhar dengan yudisium terbaik yang diraihnya pada tahun 1952-1953. Setelah itu ia melanjutkan pendidikannya dengan mengambil spesialisasi bahasa Arab Fakultas Bahasa Arab Universitas al-Azhar selama dua tahun dan berhasil pula menjadi sarjana terbaik dari lima ratus orang mahasiswa waktu itu. Dari pendidikannya ini ia mendapatkan ijazah internasional dan sertifikat mengajar.³²

Pada tahun 1957 Yûsuf al-Qaradhâwî melanjutkan studinya di Lembaga Tinggi Riset dan dan Pengajaran bahasa Arab (*Ma'had al-Buhûts wa al-Dirâsah al-'Arabiyyah al-'Âliyyah*) yang berada di bawah Liga Arab dan berhasil mendapat diploma tinggi dari Jurusan Bahasa dan Sastra Arab. Pada tahun yang sama ia juga melanjutkan pendidikannya pada Program Pascasarjana Universitas al-Azhar, Kairo. Dari beberapa jurusan yang ditawarkan kepadanya, yaitu tafsir hadis dan akidah filsafat, Yûsuf al-Qaradhâwî akhirnya memilih jurusan tafsir hadis. Jurusan ini dipilihnya setelah mendapat pertimbangan dari seniorinya, Muhammad Yûsuf Musa. Menurut seniorinya itu, yang merupakan dosen senior di jurusan akidah filsafat, al-Qur`an dan hadis adalah sumber utama ajaran Islam, sedangkan kajian akidah filsafat sebenarnya hanya untuk mengikuti perkembangan pemikiran

³⁰Ishâm Talîmah, *Manhaj...*, *loc.cit.*

³¹Muhammad al-Majdzûb, *'Ulama'...*, *op.cit.*, h. 440. Juga Muchlis Bahar, *Pemikiran...*, *op.cit.*, h. 123

³²Muhammad al-Majdzûb, *'Ulama'...*, *op.cit.*, h. 442-443

filsafat internasional dan filsafat kontemporer secara radikal serta meluruskan kesalahan-kesalahan menurut pandangan ajaran Islam. Materi ilmu filsafat bisa didapatkan melalui bacaan-bacaan bebas, sedangkan tafsir hadis tidak begitu. Muhammad Yûsuf Mûsâ juga menceritakan bagaimana kepindahannya ke jurusan syari'ah setelah selama ini menjadi dosen senior pada jurusan akidah filsafat.³³

Pendidikannya pada tingkat magister pada jurusan tafsir hadis dapat diselesaikannya pada tahun 1960, dan ia satu-satunya mahasiswa yang lulus pada periode itu dengan prediket amat baik. Selanjutnya ia melanjutkan studinya ke tingkat doktor dan menulis disertasi yang berjudul *al-Zakât fî al-Islâm*. Dalam perkiraannya disertasi ini dapat diselesaikannya selama dua tahun, tetapi tertunda begitu lama, tiga belas tahun, karena terjadi krisis politik di Mesir dan mengharuskannya pindah ke Qatar. Setelah krisis mereda, barulah ia merampungkan kembali disertasinya, mengajukannya kembali, dan berhasil meraih gelar doktor dalam bidang tafsir hadis dengan predikat amat baik pada tahun 1973 M.³⁴

Kepindahannya ke Qatar merupakan angin segar bagi masyarakat Qatar, karena ia langsung diangkat menjadi imam mesjid, guru, dan penceramah. Selanjutnya berkat kerjasamanya dengan 'Abd al-Mu'îs 'Abd al-Sattâr, ia berhasil mendirikan sekolah Ma'had al-Dîniy, dan sekolah inilah yang menjadi cikal bakal berdirinya fakultas syari'ah Qatar. Fakultas ini lebih lanjut berkembang menjadi Universitas Qatar dengan berbagai fakultas di bawahnya. Pada tahun 1977 M Yûsuf al-Qaradhâwî diangkat menjadi dekan pertama fakultas syari'ah Qatar, dan ia juga diangkat menjadi Direktur Pusat Kajian Sunnah dan Sejarah Nabi di Universitas tersebut.³⁵

Walaupun Yûsuf al-Qaradhâwî adalah seorang sarjana tafsir hadis yang berasal dari fakultas Ushuluddin, tidak berarti

³³*Ibid.*, h. 447

³⁴Muhammad al-Majdzûb, 'Ulama'..., *ibid.*, h. 43

³⁵Muhammad al-Majdzûb, 'Ulama'..., *ibid.*, h. 452. Juga Abdul Aziz Dahlan (ed.), *Ensiklopedi Hukum Islam*, (Jakarta: PT Ikhtiar Baru Van Hoeve, 1997), h. 1449

ia tidak memahami masalah-masalah hukum Islam. Dalam pengantar bukunya *Min Hadyi al-Islâm Fatâwâ Mu'âshirah*, ia menjelaskan bahwa sejak duduk di bangku sekolah lanjutan pertama ia sudah aktif memberikan ceramah dan berkhotbah di beberapa masjid di Thanta. Ia sering ditanya masalah-masalah keagamaan, khususnya hukum Islam, sehingga mendorongnya untuk lebih banyak membaca dan menelaah buku-buku *fiqh*, *ushul fiqh* dan *tarikh tasyri'*. Buku rujukan utamanya dalam masalah *fiqh* adalah *Fiqh al-Sunnah* karya Sayyid Sâbiq (w. 2000 M), dan ia sangat mengagumi buku itu. Menurutnya metodologi yang ditawarkan oleh Sayyid Sâbiq berbeda dengan ulama lainnya, karena langsung merujuk kepada al-Qur`an dan Sunnah. Sedangkan ulama-ulama lainnya, seperti Abu Syujâ' (w. 593H) dengan karyanya *Matn al-Ghâyah wa al-Taqrîb* lebih mengarahkan kepada pendapat-pendapat imam madzhab tertentu.³⁶ Dan tentunya Yûsuf al-Qaradhâwî kurang setuju dengan penekanan-penekanan terhadap madzhab dalam menjawab permasalahan-permasalahan *fiqh*.

Sikapnya yang sepertinya tidak menganut madzhab tertentu dalam *fiqh* tentu saja menimbulkan kritikan dari ulama-ulama tempatnya berada. Dalam konteks ini ia pernah berdebat dengan beberapa ulama di daerahnya. Untuk menjawab permasalahan *fiqh* tersebut ia berargumentasi dengan nash al-Qur`an dan Sunnah, sedangkan ulama-ulama lainnya berargumentasi dengan mengemukakan pendapat-pendapat imam madzhab.³⁷ Ia berusaha meyakinkan ulama di daerahnya bahwa ia tidak membenci madzhab, bahkan sebaliknya sangat mengagumi pendiri-pendiri madzhab

³⁶ Yûsuf al-Qarâdhâwî, *Min Hadyi al-Islâm Fâtâwâ Mu'âshirah*, (Kairo: Dâr al-Qalam li al-Nasyr wa al-Tawzî', 2001), cet. Ke-9, jilid I, h. 6-7

³⁷ *Ibid.* Pada dasarnya wajar saja ada kritikan dari berbagai ulama di daerahnya pada waktu itu. Hal ini disebabkan oleh tradisi belajar agama, khususnya *fiqh*, sejak awal sudah diarahkan kepada mazhab-mazhab tertentu. Hal ini seperti yang pernah disampaikan oleh Harun Nasution, bahwa ketika ia masuk Universitas al-Azhar, kepadanya diberikan pilihan untuk mendalami mazhab-mazhab tertentu saja, tidak yang lain. Tentu saja tradisi ini sudah begitu lama dan sampai saat ini masih tetap berlaku di Universitas al-Azhar.

tersebut dengan kelebihan dan kekurangan mereka masing-masing. Dalam salah satu pernyataannya ia menegaskan bahwa ia berusaha untuk mengikatkan diri kepada semua mazhab yang ada di dunia Islam, karena kebenaran itu tidak hanya terdapat pada satu mazhab saja.³⁸ Ia mengatakan seandainya kita akan mengambil sebuah pendapat dari madzhab tertentu, maka pengambilannya harus harus berdasarkan dalil dan hujjah yang kuat. Tetapi jika mereka tidak memperhatikan dalil-dalil, justru inilah yang selalu menimbulkan fanatisme buta, meskipun mereka mengetahui bahwa pendapat tersebut tidak memiliki hujjah yang kuat.³⁹

Sikapnya terhadap madzhab ini tetap dipertahankannya sampai ia menjadi seorang ulama yang banyak melahirkan ijihad dan fatwa, walaupun tidak dapat diklasifikasikan kepada mujtahid mandiri.⁴⁰ Walaupun dalam berbagai fatwanya sering dikemukakannya berbagai pendapat ulama dalam masalah yang dibahas, tetapi ia tidak terikat sama sekali dengan pendapat-pendapat tersebut. Kalaupun ada pendapat yang dipihnya berasal dari madzhab tertentu, ia mengemukakan argumen yang berasal dari al-Qur`an dan Sunnah. Hal itu tidak berarti ia mengikuti madzhab yang dipilihnya, tetapi dalil-dalil yang dipakai oleh madzhab tersebut dari hasil kajiannya dapat diterima untuk menjawab permasalahan yang ditanyakan.

Dengan demikian dapat dilihat bahwa Yûsuf al-Qaradhâwî sudah “menjadi seorang panutan umat” mulai dari masa kecilnya, apalagi setelah ia dewasa dan berkiprah dalam dunia Islam. Kecerdasannya sudah mulai nampak sejak ia memulai pendidikan awalnya di madrasah *al-Kuttâb* dan semakin berkembang seiring dengan perjalanan pendidikannya sampai ia menjadi doktor.

³⁸Ishâm Talîmah, *Manhaj...*, *op.cit.*, h. 122-125

³⁹*Ibid.*, h. 122-123

⁴⁰Muchlis Bahar dalam penelitiannya mengatakan bahwa Yusuf al-Qaradhawi tidak dapat dimasukkan ke dalam kategori mujtahid mustaqil, karena ia tidak mempunyai metode ijihad tersendiri. Di samping itu ia juga tidak dapat dikategorikan mujtahid muntasib, karena ia tidak terikat dengan metode pengambilan hukum imam madzhab tertentu. Lihat Muchlis Bahar, *Pemikiran...*, *op.cit.*, h. 374-375

B. Guru-guru Yûsuf al-Qaradhâwî

Kepiawaian Yûsuf al-Qaradhâwî dalam berbagai bidang keilmuan, khususnya *fiqh*, tentu tidak terlepas dari peranan guru-guru yang pernah mengajarnya. Di dalam kitab *Ibn al-Qaryah wa al-Kuttâb*, buku biografi yang ditulisnya sendiri, Yûsuf al-Qaradhâwî menyebutkan nama-nama guru yang mengajarnya dan ikut andil dalam membina pemikirannya.

Guru pertamanya adalah Syaikh Hâmid yang mengajarkannya menghafal al-Qur`an pada saat usianya lima tahun. Kemudian dilanjutkan oleh Syaikh al-Bahî al-Khuli (w. 1977 M), pada saat ia menempuh pendidikan ibtida`iyah di Thanta. Kepada Syaikh al-Bahi ini Yûsuf al-Qaradhâwî belajar beberapa bait sya'ir, geografi, dan *mahfûzhah* (kata-kata hikmah dari ulama). Selain menjadi guru, Syaikh al-Bahi juga beraktifitas sebagai da'i dan merupakan salah seorang sahabat Hasan al-Bannâ (w. 1949 M).⁴¹ Oleh karena itu tidak mengherankan ketika usianya masih belia, al-Qaradhâwî sudah mengenal Hasan al-Bannâ dan ajaran-ajarannya.

Pada saat menempuh pendidikan di madrasah ibtida`iyah ini, Yûsuf al-Qaradhâwî juga belajar ilmu nahwu dan sharf. Gurunya adalah Syaikh Muhammad Sa'ad dan Syaikh Rajab Zabadi (saudara iparnya). Dari kedua gurunya ini ia berhasil menguasai ilmu nahwu dan sharf hanya sampai tingkat kedua madrasah ibtida`iyah. Pada tingkat ketiga dan keempat ia tidak belajar nahwu dan sharf lagi, tetapi sudah mempelajari matematika dan aljabar dari gurunya Syaikh 'Abd al-Wahhâb Ghânim.⁴² Dari pelajaran yang dituntutnya ini dapat dikatakan bahwa ia cukup memahami ilmu matematika dan aljabar dan tentunya sangat berguna dalam melahirkan ijtihad seputar zakat dan waris.

Dalam bidang *fiqh*, Yûsuf al-Qaradhâwî sudah mempelajarinya sejak berada pada tahun pertama ibtida`iyah.

⁴¹Yûsuf al-Qarâdhâwi, *Ibn al-Qaryah...*, *op.cit.*, h. 170. Syaikh Muhammad al-Bâhî merupakan salah seorang guru yang sangat dikagumi oleh al-Qarâdhâwi karena kepintarannya dalam ilmu sastra dan ilmu geografi. Lihat Muhammad al-Majdzûb, *'Ulama...*, *op.cit.*, h. 450-451

⁴²Yûsuf al-Qarâdhâwi, *Ibn al-Qaryah...*, *op.cit.*, h. 179

Pada madrasah ini ia belajar kepada Syaikh Muhammad al-Syanâwî. Guru keduanya dalam bidang *fiqh* adalah Syaikh Mahmûd al-Diftâr, yang mengajarkan *fiqh* madzhab Hanafi kepadanya pada saat menduduki bangku tsanawiyah. Adapun ilmu *ushul fiqh* baru didalaminya pada saat kuliah di al-Azhar kepada Syaikh Thayyib Najjâr.⁴³

Di samping keilmuan di atas, Yûsuf al-Qaradhâwî juga belajar ilmu balaghah (sastra Arab) yang mulai dipelajarinya ketika berada pada tahun keempat tsanawiyah, gurunya adalah Syaikh Mutawalli al-Sya'râwî (w. 1998 M). Ia juga belajar ilmu tauhid kepada Syaikh Muhammad al-Baisûn sebelum menjadi Syaikh Universitas al-Azhar.⁴⁴ Selain itu juga belajar ilmu tauhid kepada Syaikh Shâlih Syarf al-'Isâwî, Syaikh Muhammad Yûsuf dan Syaikh al-Syâfi' al-Zhawâhirî.

Adapun tentang ilmu tafsir, Yûsuf al-Qaradhâwî menimba ilmu dari Syaikh Muhammad Mukhtâr Bâdir (salah seorang Syaikh al-Azhar), seorang ahli tafsir dan mahir dalam qiraat dan sastra Arab. Gurunya dalam bidang tafsir yang lainnya di al-Azhar adalah Syaikh Muhammad Amîn Abû al-Rauf.⁴⁵ Dalam bidang ilmu hadis ia belajar kepada Syaikh Muhammad Ahmadain dan Abd al-Hâmid al-Syâdzilî.

Adapun dalam bidang ilmu sejarah, ia belajar kepada Syaikh Abd al-Fatâh Syahatah, Mahmûd Fayyâdh, dan Abu Zaid Syalabî. Sedangkan dalam teori ilmu akhlak ia berguru kepada Syaikh Abû Bakr Dzikri, dan dalam ilmu akhlaknya sendiri diajarkan oleh Syaikh Manshûr Rajab. Adapun dalam bidang filsafat, al-Qaradhâwî menerima pelajaran dari dua orang dosen, yaitu Dr. Muhammad Ghalab, dosen al-Azhar yang mengajarkan filsafat Timur dan Yunani, dan Dr. 'Abd al-Halîm Mahmûd, yang mengajarkan filsafat Islam dan filsafat modern.⁴⁶ Selain itu ia juga belajar psikologi kepada Dr. Jamâl al-Dîn, dan belajar aliran-aliran dalam Islam kepada Syaikh 'Ali al-Gharabî.⁴⁷

⁴³*Ibid.*, h. 203

⁴⁴Yûsuf al-Qaradhâwi, *Ibn al-Qaryah...*, *ibid.*, h. 394

⁴⁵*Ibid.*, h. 395

⁴⁶Saepuloh, "*Fiqh...*", *op.cit.*, h. 28

⁴⁷Yûsuf al-Qaradhâwi, *Ibn al-Qaryah...*, *op.cit.*, h. 396

Nama-nama yang disebutkan di atas merupakan sebagian guru-guru dan dosen-dosen yang pernah mengajar al-Qaradhâwî secara formal. Adapun secara non-formal ia mempunyai guru-guru yang cukup banyak juga. Di antaranya Syaikh Muhammad 'Audân (ahli tasawuf), Dr. Muhammad al-Bâhî (w. 1977 M, ahli dalam bidang akidah filsafat), Syaikh Muhammad Yûsuf Mûsâ (ahli hukum Islam, walaupun pada awalnya ia adalah ahli filsafat), Syaikh Mahmûd Syalthût (w. 1963 M, ahli hukum Islam dan seorang faqih yang terkenal di dunia Islam), Syaikh Muhammad al-Ghazâlî (w. 1996 M, ahli hukum Islam dan dakwah), Syaikh Sayyid Sâbiq (w. 2000 M, ahli hukum Islam),⁴⁸ Syaikh Abdullah Darrâz (w. 1932 M, ahli hukum Islam), dan Hasan al-Bannâ (w. 1949 M, pendiri Ikhwanul Muslimin).⁴⁹

Hubugannya dengan nama-nama tokoh yang disebutkan terakhir bukan sebagai guru secara formal, tetapi ia mengagumi tokoh-tokoh tersebut, berteman dengan mereka, dan sering berkunjung dan berdiskusi dengan mereka sambil menyerap keilmuan masing-masing. Kekagumannya di antaranya disebabkan oleh kedudukan tokoh tersebut dalam dunia ilmu pengetahuan dan karena sang tokoh aktif dalam organisasi pergerakan Islam. Pengaruh tokoh-tokoh ini sangat kuat dalam diri al-Qaradhâwî, dan merekalah yang lebih

⁴⁸Yûsuf al-Qarâdhâwî, *Ibn al-Qaryah...*, *ibid.*, h. 398-399

⁴⁹Ikhwanul Muslimin didirikan oleh Hasan al-Bannâ pada tahun 1968 bersama enam orang sahabatnya yang tertarik dengan materi dakwah al-Bannâ. Keenam orang itu adalah Hâfizh Abd al-Hamîd, Ahmad al-Hushari, Fu'âd Ibrâhîm, Ismâ'îl 'Izz, Zaki al-Maghribi, dan 'Abd al-Rahmân Hasbullah. Mereka menamakan organisasi ini dengan Ikhwanul Muslimin, dan pusatnya di Isma'iliyah, salah satu provinsi di Mesir. Organisasi ini didirikan sebagai reaksi terhadap imperialisme Barat, terutama Inggris, yang membawa paham sekularisme. Oleh karena itu diserukan kepada umat Islam untuk membenci Inggris, bahkan mengusir mereka dari Mesir dan wilayah-wilayah Islam lainnya. Karena pesatnya perkembangan organisasi ini, pada tahun 1930 Hasan al-Bannâ memindahkan pusat organisasi ini ke ibukota Mesir, Kairo. Lebih lengkap lihat 'Ali Abd al-Halîm Mahmûd, *Ikhwanul Muslimin Konsep Gerakan Terpadu*, judul asli; Manhaj al-Tarbiyah 'inda al-Ikhwan al-Muslimin, terj. Syafril Halim, (Jakarta: Gema Insani Press, 1997), jilid I, h. 25-32

banyak mengarahkannya untuk menjadi seorang faqih, aktivis dakwah, politik dan pergerakan Islam.

Di antara nama-nama di atas, agaknya Hasan al-Bannâ (w. 1949 M) lebih banyak menginspirasi aktifitas Yûsuf al-Qaradhâwî, di samping Sayyid Sâbiq (w. 2000 M) dalam bidang *fiqh*. Bahkan, Hasan al-Bannâ adalah tokoh yang paling dikaguminya. Hal ini diungkapkan sendiri oleh Yûsuf al-Qaradhâwî. Menurutnya Hasan al-Bannâ adalah tokoh kharismatik yang menggabungkan antara pemikiran keagamaan dan politik, antara unsur spiritual dan semangat jihad, antara idealisme dan pergerakan.⁵⁰ Di samping itu tulisan-tulisan Hasan al-Bannâ dikemas dengan bahasa yang sederhana, menyenangkan, menyintuh akal dan hati, dan mudah dipahami oleh semua lapisan masyarakat. Itulah sebabnya al-Qaradhâwî termasuk generasi penerus Hasan al-Bannâ dan mewarisinya dalam mengembangkan dakwah dan pergerakan *Ikhwanul Muslimin*.

Usahanya untuk menguraikan pokok-pokok pikiran Hasan al-Bannâ (w. 1949 M) bukan berarti ia memandang al-Bannâ sebagai seseorang yang bebas dari kesalahan (*ma'shûm*), karena al-Bannâ sendiri juga mengatakan bahwa setiap pendapat ulama boleh diikuti dan boleh pula ditinggalkan, kecuali pendapat Nabi SAW. Dengan demikian al-Bannâ termasuk moderat dalam menyikapi perbedaan pendapat. Dengan mengemukakan pernyataan ini, sepertinya Yûsuf al-Qaradhâwî bukan "mendewakan" ajaran al-Bannâ, karena dalam beberapa tulisannya ia juga membahas tentang metode pendidikan dan dakwah al-Bannâ (*al-Tarbiyah al-Islamiyyah wa Madrasah Hasan al-Bannâ*), dan hal itu dilakukannya untuk memperbaiki kekurangan-kekurangan yang terdapat pada al-Bannâ. Di samping itu ia juga menulis buku *al-Hallu al-Islâm*

⁵⁰ Yûsuf al-Qarâdhâwî, *Nahwa Wahdah Fikrah li al-Âmilîn li al-Islâm Syumûl al-Islâm*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 1991), h. 7. Buku ini merupakan karya al-Qarâdhâwî yang mengetengahkan tentang pokok-pokok pikiran Hasan al-Bannâ dalam hal *Syumûl al-Islâm* (Islam sebagai ajaran yang komprehensif). Dalam tulisannya ini al-Qarâdhâwî menyatakan bahwa dalam prinsip Hasan al-Bannâ ajaran Islam merupakan sistem yang komprehensif mengatur seluruh aspek kehidupan manusia.

Farîdhah wa Dharûrah (Solusi Islam suatu Keniscayaan dan Kebutuhan) yang di antaranya membantah pemikiran al-Bannâ dalam mensukseskan dakwah dan pergerakannya. Dengan demikian al-Qaradhâwî memang benar seorang anggota Ikhwanul Muslimin dan sangat mengagumi al-Bannâ, tetapi ia tidak fanatik secara membabi buta kepada al-Bannâ.

Aktifitasnya dalam pergerakan dan politik Ikhwanul Muslimin sebenarnya sudah dimulainya sejak duduk di bangku tsanawiyah di bawah asuhan gurunya Syaikh al-Bahi al-Khuli (w. 1977 M). Bahkan ia sering mengikuti gurunya dan Hasan al-Bannâ memberikan ceramah-ceramah di berbagai tempat di kota Thanta. Kegiatannya sebagai aktifis Ikhwanul Muslimin dibuktikannya dengan keaktifannya menggerakkan demonstrasi-demonstrasi anti Barat dan Israel. Aktifitasnya ini pernah membuatnya dimasukkan ke dalam penjara selama sepuluh bulan pada tahun 1949 pada masa raja Faruq berkuasa. Ia juga pernah masuk penjara selama dua bulan tahun 1954 pada zaman revolusi Mesir. Pada akhir tahun 1954, kembali ia mendekam dalam penjara selama dua puluh bulan, dan pada tahun 1962 juga pernah dipenjarakan lagi selama lima puluh hari. Pengalaman inilah yang membuatnya menjadi tokoh militan dan pantang menyerah. Misi hidupnya adalah memperjuangkan Islam, baik dalam bidang akidah, syari'ah, akhlak, politik, dan peradaban Islam,⁵¹ dan hal itu terlihat dalam karya-karya tulisnya.

Di samping mengagumi dan berguru kepada tokoh-tokoh yang bertemu dengannya, Yûsuf al-Qaradhâwî juga mengagumi ulama-ulama yang tidak semasa dengannya. Dalam tulisan-tulisannya ditemukan bahwa ia juga mengagumi Imam al-Ghazâlî (w. 505 H), Ibn Taimiyyah (w. 728 H), Ibn al-Qayyim al-Jauziyyah (w. 751 H), Muhammad Rasyîd Ridhâ (w. 1935 M), dan Abû Hasan 'Ali al-Nadwî (w. 1420 H).

Mengenai Imam al-Ghazâlî (450 H/505 H - 1057-1111 M), walaupun sebagian orang menilainya sebagai salah seorang penyebab kemunduran Islam dengan teori kalamnya yang "lebih Asy'ariyah" dari Abû Hasan al-Al-Asy'arî (w. 323 H)

⁵¹ Muhammad al-Majdzûb, *'Ulama..., op.cit.*, h. 451

sendiri, dan menolak filsafat dalam bukunya *Tahâfut al-Falâsifah*, Namun al-Qaradhâwî berusaha memposisikan al-Ghazâlî (w. 505 H) sebagai tokoh yang mempunyai keilmuan yang cukup bagus. Untuk pembelaannya ini al-Qaradhâwî menulis buku yang berjudul *al-Imâm al-Ghazâlî Bain Madîhihî wa Naqîdihî* (Imam al-Ghazâlî antara Pembela dan Pencelanya). Di dalam buku ini Yûsuf al-Qaradhâwî mengemukakan keutamaan-keutamaan al-Ghazâlî (w. 505 H) dan menjawab kritikan-kritikan terhadap pemikirannya. Agaknya pembelaan ini didasari oleh pemikiran hukum al-Ghazâlî (w. 505 H) yang senada dengan apa yang diaplikasikan oleh Yûsuf al-Qaradhâwî dalam bidang masalah dan eksplorasi illat suatu nash untuk terwujudnya pengembangan hukum Islam. Di samping itu karya-karya al-Ghazâlî (w. 505 H) dalam bidang hukum Islam telah menginspirasi lahirnya konsep *maqâshid al-syarî'ah*. Konsep *maqâshid al-syarî'ah* ini meneruskan konsep gurunya, al-Juwainî Imam al-Haramain (w. 478 H), dan dimatangkan oleh seorang ulama pengikut madzhab Maliki, Abû Ishâq al-Syâthibi (w. 790 H/1388 M).

Mengenai Ibn Taimiyyah (w. 728 H), kekaguman Yûsuf al-Qaradhâwî sepertinya terletak pada sikapnya yang menolak pernyataan sebagian orang bahwa hukum Islam sudah final di tangan madzhab-madzhab yang empat, sehingga ijtihad tidak diperlukan lagi. Sikapnya ini sekaligus berarti bahwa ia mengumandangkan pintu ijtihad selalu terbuka dan tidak pernah tertutup. Adapun hasil ijtihad ulama-ulama madzhab belum tentu sesuai dengan kondisi yang dialami oleh umat Islam dan belum tentu sudah menuntaskan semua persoalan umat Islam. Di samping itu ia juga menyeru untuk tidak fanatis kepada pendapat madzhab-madzhab tertentu, walaupun mengikuti pendapat madzhab itu tidak terlarang. Untuk itu ia mengemukakan beberapa prinsip dalam menanggapi imam-imam madzhab sebelumnya, khususnya madzhab yang empat, yaitu; *pertama*, ia sangat menghargai imam-imam madzhab terdahulu; *kedua*, ia berpesan kepada ahli *fiqh* untuk tidak mengikat diri kepada salah satu madzhab yang empat; *ketiga*, ia menyuruh untuk meninggalkan pendapat-pendapat madzhab apabila ditemukan hadis Nabi SAW yang

bertentangan dengan ijtihad itu.⁵²

Berdasarkan pemahamannya terhadap pemikiran Ibn Taimiyyah (w. 728 H) ini pada akhirnya sangat berpengaruh pula kepada pemikirannya dalam bidang hukum Islam. Hal ini terbukti dengan penghargaannya yang tinggi kepada imam-imam madzhab, walaupun pendapat mereka tidak harus diikuti karena tidak sesuai dengan kondisi yang dihadapinya. Di samping itu Yûsuf al-Qaradhâwî menemukan dalil lain yang lebih kuat dan relevan dengan konteks fatwanya.

Berkenaan dengan Ibn Qayyim al-Jauziyyah (w. 751 H), kekaguman Yûsuf al-Qaradhâwî terhadapnya sepertinya hampir sama dengan kekagumannya terhadap Ibn Taimiyyah, karena secara prinsip antara Ibn Taimiyyah (w. 728 H) dan Ibn Qayyim al-Jauziyyah (w. 751 H) hampir sama. Kedua ulama ini merupakan pengikut madzhab Hanbali yang lebih mengutamakan berdalil dengan hadis daripada dalil hukum lainnya.

C. Aktifitas dan Karya-karya Ilmiahnya

Perjalanan ilmiah Yûsuf al-Qaradhâwî, yang dimulai dengan memasuki sekolah al-Kuttâb dan seterusnya sampai menjadi doktor, telah menempa dirinya untuk berkiprah dalam dunia ilmiah, pergerakan, keterlibatan dalam dunia Islam internasional, dan melahirkan karya-karya yang cukup banyak. Karya-karyanya mencakup bidang akidah, tasawuf, pemikiran Islam, hukum Islam (*fiqh*), *fiqh* kontemporer, ekonomi Islam, dan sebagainya.

Menurut 'Ishâm Talîmah, aktifitas Yûsuf al-Qaradhâwî dapat dibagi kepada sepuluh macam; yaitu dalam bidang ilmu pengetahuan, *fiqh* dan fatwa, dakwah dan pengarahan, seminar dan muktamar, kunjungan-kunjungan dan ceramah, ekonomi Islam, amal sosial, usaha kebangkitan umat, pergerakan dan jihad, dan keterlibatannya dalam lembaga-lembaga dunia.⁵³ Mengacu kepada pembagian ini penulis menyimpulkannya

⁵² Mhd. Abû Zahrah, *Ibn Taimiyyah Hayâtuhu wa 'Ashruhu Arâ'uhu wa Fiqhuhu*, (Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabiyy, [t.th]), h. 354

⁵³ 'Ishâm Talîmah, *Manhâj...*, *op.cit.*, h. 6

kepada beberapa item saja, yaitu aktifitas ilmiahnya, aktifitas dakwah, pergerakan dan politiknya, dan aktifitasnya dalam lembaga-lembaga dunia. Hal ini akan diterangkan satu persatu sebagai berikut:

1. Aktifitasnya dalam bidang ilmiah

Sebagai seorang tokoh yang cukup dalam ilmunya dalam bidang agama, Yûsuf al-Qaradhâwî sangat produktif menulis karya-karya keislaman dalam segala bidang ilmu agama Islam, khususnya *fiqh* dan fatwa. Tulisan-tulisannya sangat berpengaruh di dunia Islam dan mendapat komentar dan pujian dari ulama-ulama Islam lainnya. Di antara tokoh ulama yang mengomentari karya-karya ilmiahnya adalah Syaikh 'Abd al-'Azîz ibn Bâz (w. 1999 M).⁵⁴ Dalam pernyataannya ibn Bâz pernah mengatakan bahwa buku-buku yang dikarang oleh Yûsuf al-Qaradhâwî memiliki bobot ilmiah yang tinggi dan memiliki pengaruh besar di dunia Islam.⁵⁵ Hal ini dibuktikan dengan banyaknya tulisan-tulisan, baik dalam bentuk artikel maupun tulisan ilmiah lainnya yang mencoba melihat bentuk pemikirannya dan kemungkinan diterapkan dalam dunia Islam secara keseluruhan. Begitu pula halnya dengan Musthafa Ahmad Zarqâ` (w. 1999 M), ia mengatakan bahwa Yûsuf al-Qaradhâwî adalah hujjah zaman ini dan dia merupakan nikmat Allah SWT atas kaum muslimin.⁵⁶ Pujian serupa juga dikemukakan oleh tokoh-tokoh ulama lainnya yang tidak disebutkan satu persatu dalam tulisan ini.⁵⁷

Di samping itu, pengaruh lain yang terlihat adalah banyaknya buku-buku karya Yûsuf al-Qaradhâwî yang dicetak berulang kali, baik dalam bahasa Arab maupun dalam bentuk terjemahan ke dalam berbagai bahasa sesuai dengan bahasa di

⁵⁴ Syaikh 'Abd al-'Azîz ibn Bâz adalah Abd al-'Azîz Bin Abdillah Bin Muhammad Bin Abdillah Ali (keluarga) Bâz. dilahirkan di kota Riyadh pada bulan Dzulhijah 1330 H. Sejak tahun tahun 1346 H, matanya terkena infeksi yang membuat rabun dan tidak melihat sama sekali pada tahun 1350 Hijriyah. Beliau adalah mantan Rektor Universitas Islam Madinah periode 1389 H - 1395 H dan salah seorang mantan mufti kerajaan Saudi Arabia.

⁵⁵ 'Ishâm Talîmah, *Manhaj....*, *loc.cit.*

⁵⁶ *Ibid.*, h. 23

⁵⁷ *Ibid.*, h. 22-24

negara mana buku itu diterjemahkan, termasuk dalam bahasa Indonesia. Hal ini membuktikan bahwa buah karyanya ditunggu-tunggu dan diminati oleh jutaan umat Islam di dunia.

Menurut catatan 'Ishâm Talîmah, buku-buku yang dikarang oleh Yûsuf al-Qaradhâwî hampir mencapai seratus buah,⁵⁸ dan dalam penelitiannya tahun 1999, Muchlis Bahar menyebutkan dalam jumlah yang kongkrit, yaitu 75 buah judul buku⁵⁹. Sedangkan dalam penelitiannya tahun 2004, Abd. Rahman Gazaly menyebutkan 115 judul buku yang sudah ditulis oleh Yûsuf al-Qaradhâwî.⁶⁰ Adapun data terakhir yang penulis dapatkan dari berbagai sumber, termasuk dari internet, jumlah buku yang sudah dikarang oleh Yûsuf al-Qaradhâwî dan dipublikasikan lebih dari 150 judul buku. Dengan demikian terlihat bahwa dari waktu ke waktu karya Yûsuf al-Qaradhâwî selalu meningkat jumlahnya. Hal ini menunjukkan bahwa ia tidak pernah berhenti beraktifitas menulis buku-buku dan buah pikiran untuk menerangi kegelapan ilmu dalam masyarakat Islam.

Dari sekian banyak buku yang ditulis oleh Yûsuf al-Qaradhâwî, penulis akan menyebutkan beberapa di antaranya, khususnya yang berhubungan dengan hukum Islam atau setidaknya menyinggung persoalan hukum Islam, yaitu:

- 1) *Al-Halâl wa al-Harâm fî al-Islâm*. Buku ini adalah buku pertama dalam bidang *fiqh* yang ditulis oleh Yûsuf al-Qaradhâwî. Buku ini berisi berbagai persoalan *fiqh* yang terdiri dari empat bab. Pada bab pertama diketengahkan tentang pengertian halal dan haram, perkara-perkara yang halal dan haram pada masa jahiliyah, dan beberapa kaidah tentang halal dan haram. Pada bab kedua dikemukakan tentang hal-hal yang halal dan haram terkait dengan makanan dan minuman. Adapun pada bab ketiga diketengahkan pembahasan tentang tindakan-tindakan yang

⁵⁸*Ibid.* Data ini berdasarkan penelitiannya tahun 2001

⁵⁹Muchlis Bahar, *Pemikiran...*, *op.cit.*, h. 139. Data ini berdasarkan penelitian disertasi yang bersangkutan pada tahun 1999

⁶⁰Abd. Rahman Gazaly, *Pandangan Yûsuf al-Qaradhâwî Tentang Ijtihad Kontemporer Prospeknya dalam Menunjang Pengembangan Hukum Islam*, (Jakarta: UIN Ciputat, 2004), Disertasi, tidak diterbitkan, h. 101

halal dan haram dalam bidang perkawinan dan rumah tangga. Pada bab keempat Yûsuf al-Qaradhâwî membahas tentang halal dan haram seputar muamalah antar sesama muslim secara umum. Buku ini ditulis sebanyak 346 halaman.

- 2) *Fiqh al-Zakâh Dirâsah Muqaranah Li Ahkâmihâ wa Falsafatihâ fi Dhau'i al-Qur`ân wa al-Sunnah* (Fiqh Zakat Studi Perbandingan antara Hukum dan Filsafatnya dalam Tinjauan al-Qur`an dan Sunnah). Buku ini berasal dari disertasinya yang berjudul *al-Zakâh fî al-Islâm wa Atsâruhâ fî Hall al-Masyâkil al-Ijtimâ'iyah* (Zakat dalam Islam dan Pengaruhnya dalam Mengatasi Problematika Masyarakat) dan terdiri dari dua jilid. Pada jilid I terdiri dari tiga bab, di mana bab I berisi tentang ketentuan-ketentuan umum zakat dalam Islam dan kedudukan zakat dalam syariat Islam. Sedangkan pada bab II berisi tentang orang-orang yang wajib membayar zakat, dan pada bab III tentang harta-harta yang wajib dizakatkan. Adapun pada jilid II terdiri dari 6 bab, yaitu tentang orang-orang yang berhak menerima zakat, cara-cara membayarkan zakat, tujuan dan dampak zakat pada kehidupan seseorang, zakat fitrah, kewajiban-kewajiban di luar zakat, dan pembahasan tentang zakat dan pajak. Buku ini terdiri dari 1225 halaman dan diterbitkan pertama kali oleh Muassasah al-Risalah Beirut tahun 1973.
- 3) *Al-Ijtihâd fi Syarî'ah al-Islâmiyyah ma'a Nazharât Tahlîliyyah fî Ijtihâd al-Mu'âshir* (Ijtihad dalam Syariat Islam dan Analisis terhadap Ijtihad Kontemporer). Buku ini berisi ketentuan-ketentuan berijtihad dalam Islam, persyaratan-persyaratan yang harus dipenuhi untuk berijtihad, dan tuntunan untuk melakukan ijtihad kontemporer. Buku ini terdiri dari 215 halaman dan diterbitkan pertama kali tahun 1996 oleh Dâr al-Qalam, Kuwait.
- 4) *Madkhal Li Dirâsah al-Syarî'ah al-Islâmiyyah* (Pengantar untuk Mempelajari Syariat Islam). Buku ini berisi tentang syariat-syariat sebelum Islam, tujuan umum syariat Islam, Sumber-sumber syariat Islam, spesifikasi syariat Islam, dan bentuk-bentuk penerapan syariat di era modern. Buku ini terdiri dari 272 halaman dan diterbitkan pertama kali tahun

1993 oleh Mu`assasah al-Risâlah, Beirut.

- 5) *Min Fiqh al-Daulah fî al-Islâm; Makânatuhâ, Mu`âlimuhâ, Thabî'atuhâ Mauqûfuhâ Min al-Dimuqrâthiyah wa Ta'addudiyah wa al-Mar`ah wa Ghair al-Muslimîn* (Kajian terhadap *Fiqh* Daulah dalam Islam; Kedudukannya, Pengajarannya, Sifatnya, Penerimaannya terhadap konsep Demokrasi dan Pemilu, Keterlibatan Perempuan dan Non-Muslim dalam Pemerintahan Islam). Buku ini terdiri dari 199 halaman dan pertama kali diterbitkan di Kairo tahun 1997 oleh penerbit Dâr al-Syurûq.
- 6) *Syarî'ah al-Islâm Shâlihah li al-Tahtbîq fî Kulli Zamân wa Makân* (Syariat Islam Sesuai Diterapkan untuk Setiap Masa dan Tempat). Di samping membahas tentang kebutuhan dan pentingnya peninjauan ijtihad masa lalu, buku ini di antaranya juga berisi petunjuk bagaimana melakukan ijtihad di waktu dan tempat yang berbeda pada era kekinian. Buku ini terdiri dari 163 halaman dan pertama kali diterbitkan oleh Dâr al-Shahwah li al-Nasyr wa al-Tauzî', Kairo, tahun 1993.
- 7) *Fi Fiqh Awlâwiyyât Dirâsah Jadîdah fî Dhau' al-Qur`ân wa al-Sunnah* (*Fiqh* Prioritas dalam Perspektif al-Qur`an dan Sunnah). Buku ini berisi tentang urutan-urutan amal dari yang penting kepada yang lebih penting, dan pada akhirnya al-Qaradhâwî menawarkan solusi mana yang harus diprioritaskan untuk diamalkan. Buku ini terdiri dari 288 halaman dan pertama kali diterbitkan tahun 1995 oleh penerbit Maktabah Wahbah, Kairo.
- 8) *Taysîr al-Fiqh li al-Muslim fî Dhau' al-Qur`ân dan Sunnah* (*Fiqh* Praktis dalam Kehidupan Muslim Modern dalam Tinjauan al-Qur`an dan Sunnah). Buku ini menjelaskan tentang urgensi *fiqh* dalam menata kehidupan manusia secara umum. Di samping itu buku ini juga memuat upaya-upaya dan terobosan-terobosan baru guna menyelaraskan *fiqh* dengan kondisi dan situasi umat Islam terkini, yaitu dengan jalan menyederhanakan *fiqh* dalam pemahaman dan prakteknya. Lebih lanjut ia membawa pemahaman *fiqh* ke arah yang lebih luas, seperti politik, ekonomi, seni, keluarga, dan sosial budaya, sehingga *fiqh* menjadi hidup dan dapat

menjawab tantangan zaman. Buku ini diterbitkan pertama kali tahun 1999 oleh Maktabah Wahbah, Kairo.

- 9) *Al-Fatwâ Bain al-Indhibâth wa al-Tasayyub* (Kode Etik dan Penyimpangan Fatwa). Buku ini antara lain membahas tentang kedudukan fatwa dan syarat-syarat berfatwa, pedoman untuk melakukan fatwa kontemporer, dan metode-metode fatwa kontemporer. Buku ini terdiri dari 145 halaman dan dicetak pertama kali tahun 1988 oleh Dâr al-Shahwah li al-Nasyr wa al-Tawzî', Kairo, Mesir.
- 10) *'Awâmil al-Sa'ah wa Marûnah fî al-Syarî'ah al-Islâmiyyah* (Keluasan dan Fleksibelitas Hukum Islam). Di dalam buku ini Yûsuf al-Qaradhâwî mengemukakan tentang dalil-dalil hukum Islam yang tidak ditemukan dalam nash al-Qur`an dan Hadis secara tegas, seperti istihsan, istishlah, dan 'urf. Di samping itu juga mengetengahkan tentang kajian fatwa dan beberapa contoh fatwa sahabat, seperti fatwa Umar bin Khatab (w. 23 H) dan ibn Abbas (w. 68 H). Lebih jauh Yûsuf al-Qaradhâwî juga menyinggung tentang fatwa-fatwa setelah periode sahabat. Buku ini memuat 116 halaman dan diterbitkan pertama kali tahun 1991 oleh Dâr al-Shahwah li al-Nasyr wa al-Tawzî', Kairo, Mesir.
- 11) *Min Fiqh al-Daulah fî al-Islâm Makânatuhâ Mu'âlimuhâ Thabî'atuhâ Mauqûfuhâ min al-Dimuqrâthiyah wa Ta'addudiyah wa al-Mar'ah wa Gahir al-Muslimîn* (Fiqh Negara dalam Islam; Kedudukannya, Pengajarannya, Sifatnya, Posisi Demokrasi dan Pemilihan Umum, dan Posisi Wanita dan Non-Muslim). Buku ini secara khusus merupakan kajian *fiqh* siyasah dan lebih lanjut menyoroti secara kritis kondisi politik masa kini yang lebih mengedepankan demokrasi sebagai sebuah cara untuk mewujudkan konsep *syura* (musyawarah). Di samping itu Yûsuf al-Qaradhâwî juga mengomentari keterlibatan kaum perempuan dan Non-Muslim dalam dunia politik Islam. Buku ini terdiri dari 199 halaman dan diterbitkan pertama kali tahun 1991 oleh Dâr al-Syurûq, Kairo, Mesir.
- 12) *Al-Fiqh al-Islâmîy Bain al-Ashâlah wa al-Tajdîd* (Fiqh Islam antara Pemurnian dan Pembaruan). Di dalam karyanya ini Yûsuf al-Qaradhâwî mengawali pembahasannya dengan

mengemukakan keistimewaan *fiqh* (hukum Islam), kemudian dilanjutkan dengan kajian terhadap pembaruan dalam hukum Islam, perbandingan madzhab-madzhab *fiqh* dengan perundang-undangan yang berlaku (hukum positif), pembahasan tentang ijtihad dan ha-hal yang perlu diperhatikan dalam berijtihad, dan lain-lain. Buku ini terdiri dari 93 halaman dan diterbitkan pertama kali tahun 1998 oleh Maktabah Wahbah, Kairo, Mesir.

- 13) *Dirâsah fî Fiqh Maqâshid al-Syarî'ah Bain al-Maqâshid al-Kulliyah wa al-Nushûs al-Juz'iyah* (Studi terhadap *Fiqh* Maqashid Syari'ah; Kajian terhadap Tujuan-Tujuan Global Syariat dan Perbandingan dengan Teks-teks yang Parsial). Di dalam buku ini Yûsuf al-Qaradhâwî membahas tentang tujuan-tujuan umum syariat Islam, beberapa hal yang terkait dengan maqashid al-syari'ah, dan lebih khusus mengetengahkan adanya tiga aliran dalam hukum Islam, yaitu; aliran yang sangat ketat yang diistilahkan dengan Zhahiriyah baru; aliran yang sangat liberal dalam memahami teks-teks hukum Islam; dan aliran yang berada di tengah-tengah (moderat). Buku ini pertama kali diterbitkan tahun 2006 oleh Dâr al-Syurûq Kairo, Mesir.
- 14) *Al-'Ibâdah fî al-Islâm* (Ibadah dalam Islam). Pembahasan yang terdapat dalam buku ini berkenaan dengan makna ibadah dalam Islam, baik ibadah secara sempit (*al-mahdhah*), maupun ibadah secara luas (*ghair al-Mahdhah*). Di samping itu Yûsuf al-Qaradhâwî juga mengemukakan tentang lapangan-lapangan ibadah, alasan-alasan melakukan ibadah, keseimbangan antara ibadah jasmani dan rohani, rahasia-rahasia ibadah, kajian tentang shalat, zakat, puasa, dan haji. Pembahasan dalam buku ini ditutup dengan kajian terhadap metode-metode untuk mengetahui tatacara ibadah dalam Islam. Buku ini terdiri dari 288 halaman.
- 15) *Hadyu al-Islâm Fatâwâ Mu'âshirah*. (Petunjuk Islam Fatwa-fatwa Kontemporer). Buku ini terdiri dari tiga jilid yang berisi fatwa-fatwa al-Qaradhâwî tentang masalah-masalah keagamaan yang ditanyakan kepadanya. Di dalamnya terdapat fatwa Yûsuf al-Qaradhâwî dalam masalah akidah,

pemahaman terhadap al-Qur`an dan Sunnah, fatwa dalam masalah *fiqh* dan ushul *fiqh*, tentang perempuan, politik, dan lain-lain. Buku ini diterbitkan pertama kali tahun 1989 oleh Dâr al-Ma`rifah, Maroko, dan buku ini jugalah yang akan menjadi sentral penelitian dalam disertasi ini.

- 16) *Kaifa Nata`âmal ma`a al-Sunnah al-Nabawiyah* (Bagaimana Berinteraksi dengan Sunnah). Buku ini mengetengahkan kajian tentang tatacara memahami Sunnah Nabi SAW agar berdaya guna untuk masa kini. Kajian-kajian al-Qaradhâwî dalam bukunya ini sekaligus menolak cara-cara pemahaman lial yang dipergunakan oleh sebagian ulama Islam, baik pada masa sebelumnya maupun masa sekarang. Buku ini terdiri dari 212 halaman dan diterbitkan oleh Dâr al-Syurûq Kairo tahun 2000 untuk pertama kalinya.
- 17) *Al-Sunnah Mashdaran li al-Ma`rifah wa al-Hadhârah* (Sunnah sebagai Sumber Pengetahuan dan Peradaban). Buku mengetengahkan singkronisasi antara Sunnah dan peradaban masa kini. Untuk itu Yûsuf al-Qaradhâwî memulainya dengan kajian yuridis (tasyri') tentang Sunnah, kemudian dilanjutkan dengan pengkajian terhadap Sunnah sebagai sumber ilmu pengetahuan, baik sebagai sumber ilmu pengetahuan agama, alam gaib, kesehatan, pengetahuan ekonomi dan sains. Sebagai sumber peradaban, pembahasan dalam buku ini ditekankan kepada Sunnah sebagai sumber *fiqh* sebagai ilmu pengetahuan, *fiqh* terapan, maqashid al-syari'ah, Sunnah sebagai sumber perilaku dan budaya. Buku ini diterbitkan pertama kali oleh Dâr Syurûq Kairo, Mesir, tahun 1997.
- 18) *Daur al-Zakâh fî 'Ilâj al-Musykilât al-Iqtishâdiyah wa al-Syurûti Najahiha* (Tinjauan terhadap Zakat dalam Mengatasi Kesulitan-kesulitan Ekonomi dan Syarat-syarat untuk Mengatasi Kesulitan Tersebut). Buku ini berisi tentang beberapa masalah tentang kesulitan-kesulitan dalam menerapkan berlakunya ketentuan zakat dalam masyarakat Islam, dan Yûsuf al-Qaradhâwî menawarkan cara-cara untuk mengatasi kesulitan-kesulitan tersebut. Buku ini terdiri dari 101 halaman dan diterbitkan pertama kali oleh Dâr al-Syurûq Kairo tahun 2001.

- 19) *Fawâ'id al-Bunûk Hiya al-Ribâ al-Harâm* (Bunga Bank Merupakan Riba yang Diharamkan). Di dalam buku ini al-Qaradhâwî mengetengahkan kajian *fiqh* terhadap riba dan bunga bank. Di samping itu juga dikemukakan diskusi-diskusi yang terjadi antara Yûsuf al-Qaradhâwî dengan beberapa ulama di Mesir berkenaan dengan kedudukan bunga bank. Lebih lanjut Yûsuf al-Qaradhâwî juga mengemukakan fatwa-fatwa ulama di dunia tentang masalah ini, seperti fatwa *Majma' al-Buhûts al-Islâmiyyah al-Azhar*, Fatwa *Rabithah al-'Alâm Islâmîy*, hasil muktamar tokoh-tokoh Islam di Kuwait, dan sebagainya. Buku ini terdiri dari 188 halaman dan diterbitkan pertama kali oleh Dâr al-Shahwah li al-Nasyr wa al-Tawzî' Kairo tahun 1992.
- 20) *Al-Shahwah al-Islâmiyyah Bain al-Jumûd wa al-Tatharruf* (Kebangkitan Islam antara Sikap yang Stagnan (menolak) dan Ekstrim). Dalam buku ini Yûsuf al-Qaradhâwî menceritakan tentang fenomena kebangkitan Islam di negeri-negeri muslim dan sikap umat Islam dalam menghadapinya. Sebagian orang tidak menerima bentuk-bentuk pembaruan sebagai bentuk kebangkitan Islam, dan sebagian lainnya menyikapinya dengan penolakan yang sangat ekstrim. Hal ini didasari oleh ketakutan dan kecurigaan mereka terhadap pemikiran-pemikiran baru yang mungkin akan meruntuhkan nilai-nilai Islam yang mereka anggap sudah mapan. Di sini Yûsuf al-Qaradhâwî menawarkan jalan tengah (moderat) dalam menerima pembaruan yang ada dalam Islam. Buku ini terdiri dari 182 halaman dan pertama kali diterbitkan oleh Dâr al-Syurûq Kairo tahun 2001.
- 21) *Al-Shahwah al-Islâmiyyah wa Humûm al-Wathan al-'Arabiyy wa al-Islâmîy* (Kebangkitan Islam dan Kekhawatiran Negeri-negeri Arab dan Islam). Tulisan dalam buku ini di antaranya berupaya mempersatukan antara kelompok-kelompok pembela salafi dan kelompok pembaru, membandingkan antara kelompok yang menginginkan status quo dan kelompok yang menginginkan pembaruan, mengingatkan bagi mereka yang tetap mempertahankan sikap jumud dan tidak peduli dengan perkembangan dan

cita-cita Islam, dan selanjutnya juga berisi tentang pemahaman Islam secara global dari sisi keimanan, kemasyarakatan, politik, hukum, dan peradaban. Di samping itu buku ini juga membahas aspek-aspek yang perlu dikhawatirkan dan diwaspadai terkait dengan pengaruh yang dilancarkan oleh Barat dan Yahudi terhadap negeri-negeri Arab secara khusus dan negeri-negeri Islam pada umumnya. Buku ini terdiri dari 184 halaman dan diterbitkan pertama kali oleh Maktabah Wahbah Kairo tahun 1996.

- 22) *Al-Islâm wa al-'Ilmâniyyah Wajhan li Wajhin* (Islam Versus Sekularisme). Buku ini mengkaji tentang pemahaman keislaman dan pemahaman-pemahaman sekuler dalam Islam. Yûsuf al-Qaradhâwî memberi batas yang jelas antara pemahaman Islam yang seharusnya dengan pemahaman Islam secara sekuler. Untuk itu ia menyebutkan beberapa contoh pemahaman sekuler yang ada di negeri-negeri muslim, seperti di Mesir dan negeri-negeri Arab lainnya. Di samping itu juga dituliskan perdebatan yang terjadi antara al-Qaradhâwî dengan beberapa tokoh Islam sekuler di Mesir. Buku ini terdiri dari 216 halaman dan diterbitkan pertama kali oleh Maktabah Wahbah Kairo tahun 1997.
- 23) *Ri'âyah al-Bi'ah fî Syari'ah al-Islâmiyyah* (Pemeliharaan Lingkungan dalam Syariat Islam). Di dalam karyanya ini Yûsuf al-Qaradhâwî mengemukakan kaedah-kaedah syariat Islam dalam pemeliharaan lingkungan. Untuk memperjelas ketentuan syariat Islam tentang pemeliharaan lingkungan, ia melakukan tinjauan dari berbagai aspek, yaitu aspek ushuluddin, tasawuf, ilmu *fiqh*, ushul *fiqh*, ilmu al-Qur'an dan ilmu hadis. Dari pengkajiannya tersebut al-Qaradhâwî menawarkan tatacara memelihara lingkungan di era kontemporer ini. Buku ini terdiri dari 360 halaman dan Dâr al-Syurûq Kairo pertama kali menerbitkannya tahun 2001.
- 24) *Al-Aqalliyât al-Diniyah wa al-Hill al-Islâmîy* (Sekularitas Agama dan Solusi Islam). Di sini Yûsuf al-Qaradhâwî mengemukakan bahwa hukum Islam jauh lebih baik dari hukum sekuler, dan pemahaman kelompok sekuler dalam Islam sama saja dengan menolak ajaran Islam yang sudah

tegas dan jelas. Oleh karena itu Yûsuf al-Qaradhâwî juga membahas kedudukan hukum orang-orang yang memahami agama dengan paham sekulernya dan orang-orang yang sangat fanatis dalam beragama. Dalam pembahasan inti, ia menekankan perlunya dihidupkan sikap toleransi dalam melihat perbedaan yang ada. Untuk itu ia memperkuat inti pembahasannya ini dengan mengemukakan bagaimana toleransi Islam terhadap orang-orang yang berbeda agama, dan hal ini sudah menjadi tradisi keislaman yang diwarisi dari Nabi, sahabat, dan tercatat dalam sejarah Islam. Buku dicetak pertama kali tahun 1996 oleh Maktabah Wahbah Kairo, dengan 80 jumlah halaman.

Buku-buku di atas merupakan sebagian karya Yûsuf al-Qaradhâwî sebagai gambaran bahwa ia memang merupakan tokoh kontemporer yang sangat produktif dan cukup menguasai ajaran Islam, khususnya dalam bidang hukum Islam. Oleh karena itu cukup beralasan bila pemikiran dan gagasan-gagasannya dalam hukum Islam perlu diteliti. Namun dari beberapa karyanya tersebut tidak semuanya menampilkan ide terbaru, karena pada beberapa bukunya sering terdapat pembahasan yang sama.

Walaupun banyak tokoh ulama Islam yang mengagumi karya ilmiahnya, tidak jarang pula yang mengkritik buah pikiran Yûsuf al-Qaradhâwî dan bahkan menuduhnya sebagai antek-antek barat untuk meruntuhkan Islam. Di antaranya adalah Syaikh Ahmad bin Yahyâ al-Najmi, mufti daerah Jizân, Yaman (l. 1346 H), Syaikh Muhammad ibn 'Abd al-Wahhâb al-Washabi, Syaikh Muhammad ibn Abdullâh al-Imâm, Syaikh 'Abd al-'Azîz ibn Yahyâ al-Burâ`i, Syaikh Muqbil ibn Hâdiy al-Wadi'i, Syaikh Dr. Shâlih ibn Fauzân ibn Abdullah, alumni Universitas Imam Muhammad, Riyadh (l. 1933 M), dan ulama hadis terkenal asal Yordania, Muhammad Nâshir al-Dîn al-Albânî (w. 1999 M).

Kritikan yang dilontarkan terhadap Yûsuf al-Qaradhâwî berkenaan dengan fatwa-fatwanya tentang berbagai masalah keagamaan, di antaranya kritikan terhadap kebolehan mengucapkan selamat natal kepada pemeluk Kristen,

demokrasi adalah syura, kebolehan wanita duduk di parlemen, fatwa tentang jihad hanya untuk bertahan saja, memberikan ucapan selamat kepada Israel, perang dengan Israel bukan karena akidah, membolehkan banyaknya firqah dan pemikiran yang beragam dalam Islam, terlalu gandrung kepada rasionalisme dalam berfatwa, menghalalkan nyayian dan musik, membolehkan memakan sembelihan orang kafir selain ahli kitab, dan lain-lain sebagainya.⁶¹

Walaupun demikian, Yûsuf al-Qaradhâwî menerima kritikan itu dengan lapang dada dan tidak mempengaruhi aktifitasnya dalam melahirkan berbagai macam fatwa keagamaan. Hal ini didasari oleh pengetahuannya memiliki landasan berpikir yang kuat dan sarat dengan keilmuan yang mendalam dalam bidang yang ia bicarakan. Apalagi kondisi yang dialaminya dan dilihatnya bisa saja berbeda dengan kondisi yang dilihat dan dialami oleh ulama-ulama lainnya. Dilihat dari sisi lainnya, ulama-ulama yang mengkritik pemikiran dan ijtihad Yûsuf al-Qaradhâwî pada umumnya adalah ulama hadis. Sedangkan Yûsuf al-Qaradhâwî sendiri merupakan ulama *fiqh* yang memahami hadis-hadis Nabi SAW untuk dapat diberdayakan untuk masa kekinian. Sikapnya terhadap hadis hampir sama dengan sikap Imam Abû Hanîfah (w. 150 H), pendiri madzhab Hanafi. Sebuah hadis akan diterima oleh Abu Hanifah sekurang-kurangnya memenuhi empat syarat, dan ia lebih mengutamakan hadis yang diriwayatkan oleh fuqaha` daripada seorang ahli hadis.⁶²

⁶¹Lebih lengkap lihat Ahmad bin Muhammad al-Manshur al 'Udaini al-Yamani, *Membongkar Kedok al-Qarâdhâwi Bukti-bukti Penyimpangan al-Qarâdhâwi dari Syariat Islam*, (<http://www.assunnah.cjb.net/>, Maktabah al-Sunnah, [t.th]), h. 10-138

⁶²Dalam pemikiran Abu Hanifah, kesalehan dan kejujuran saja belum tentu cukup untuk mengetahui seluk beluk hadis apalagi yang berkaitan dengan persoalan hukum. Oleh karenanya ia lebih memprioritaskan hadis yang diriwayatkan oleh orang-orang yang mengerti masalah *fiqhiyyah*. Persyaratan ketat yang diberlakukannya tidak terlepas dari pemahamannya terhadap hadis itu sendiri, dan ini pernah diungkapkan oleh Abû Muthî'i al-Hakam ibn 'Abdullah bahwa ia tidak pernah melihat orang yang lebih pandai tentang hadis dari Sufyân al-Tsauri, tetapi Imam Abû Hanîfah lebih mengerti dan lebih paham darinya. Juga Zaid ibn Harûn mengatakan bahwa Sufyân al-

Kritikan-kritikan dari ulama-ulama lainnya tidak menghentikan Yûsuf al-Qaradhâwî untuk terus mengeluarkan pikiran-pikirannya dalam berbagai ilmu keislaman. Pembelaan terhadap dirinya selalu dilakukannya, bahkan murid-muridnya pun ikut andil dalam membela pemikiran gurunya tersebut. Salah seorang muridnya, 'Ishâm Talîmah, mengatakan bahwa siapa saja yang membaca karangan dan artikel-artikel Yûsuf al-Qaradhâwâ akan meyakini dan mengakui bahwa ia adalah seorang penulis yang memiliki pikiran-pikiran jernih dan orisinal. Tulisan-tulisannya selalu menggambarkan keluasan ilmunya dan jauh dari taklid buta, di samping dapat meluruskan pemahaman yang salah, mengokohkan pemikiran, menerangkan yang tidak jelas, merinci yang global, menjawab hal-hal yang syubhat, dan menerangkan hikmah-hikmah hukum.⁶³

2. Aktifitasnya dalam Bidang Pergerakan, Dakwah, dan Politik

Selain sebagai seorang penulis dan pemikir produktif, Yûsuf al-Qaradhâwî aktif pula dalam dunia dakwah (*harakah* dan *shahwah Islamiyah*). Yang dimaksud dengan *shahwah* adalah sebuah upaya untuk membangkitkan umat dari keterlenaan, keterbelakangan, kejumudan dan melepaskan mereka dari konflik internal melalui berbagai wujud usaha dengan tujuan memperbaharui agama, sehingga dapat memperbaharui kehidupan dunia mereka.⁶⁴ Pada tataran teknis, cita-cita *shahwah* tersebut berusaha diwujudkan dalam sebuah aktivitas *harakah* (pergerakan Islam). Ia menyadari bahwa untuk mencapai tujuan tersebut, tidak dapat dilakukan secara individual, tetapi ia membutuhkan sebuah kerja massal (*'amal jamâ'i*) yang tersusun dan terprogram secara rapi. Oleh karena hal inilah maka semenjak duduk di tingkat

Tsauro dan Imam Abû Hanîfah sama-sama ahli hadis, Sufyan terkemuka dalam hafalan hadisnya, sedangkan Imam Abu Hanifah lebih memahami seluk beluknya. Lihat Muhammad Yûsuf Mûsâ, *Abû Hanîfah*, (Mesir: Maktabah al-Nahdhah, 1957), h. 62

⁶³'Ishâm Talîmah, *Manhâj...*, *op.cit.*, h. 6

⁶⁴Muhammad 'Imârah, *al-Mausu'ah al-Islamiyah al-'Ammah*, (Kairo: Wazarah al-Auqâf, 2001), h. 850

tsanawiyah, Yûsuf al-Qaradhâwî telah memulai tugas berdakwah dengan bergabung bersama Ikhwanul Muslimin dan semenjak awal, ia telah dipersiapkan agar menjadi salah seorang kader terbaik mereka. Salah satunya adalah pada saat ia ditunjuk untuk menjadi da'i Ikhwan untuk seluruh Mesir, dari Provinsi Alexandria (Iskandariyah) sampai Aswan dan Sinai, bahkan ia pernah ditugaskan berdakwah di beberapa negara Arab seperti Suriah, Libanon dan Yordania, dengan dana yang didapatkannya dari Ustadz Hasan al-Hudhaibî, *Mursyid 'âm* Ikhwan yang kedua, padahal saat itu ia masih berstatus sebagai seorang mahasiswa.⁶⁵

Selain menjadi aktivis di lapangan, Yûsuf al-Qaradhâwî juga adalah merupakan salah seorang pemikir yang ide-idenya banyak dijadikan sebagai referensi oleh para aktivis harakah. Menurutnya, yang dimaksud dengan *harakah* adalah sebuah pekerjaan yang dilakukan secara kolektif dan dimulai dari masyarakat paling bawah (*bottom up*) dan terorganisir secara rapi dalam upaya mengembalikan masyarakat kepada ajaran Islam.⁶⁶ Menurut al-Qaradhâwî, tujuan utama yang harus direalisasikan oleh sebuah *harakah Islâmiyah* adalah bagaimana mewujudkan sebuah pembaharuan (*tajdîd*). Melakukan *tajdîd* adalah merupakan sebuah sunnatullah yang akan terus berulang. Hal ini ditegaskan dalam sebuah hadis riwayat Abû Dâwûd dan al-Hâkim: "*Sesungguhnya pada setiap seratus tahun, Allah akan mengutus untuk umat ini, orang yang memperbaharui agamanya*". Yang dimaksudkannya dengan pembaharuan (*tajdid*) adalah sebuah upaya untuk memperbaharui pemahaman keagamaan, keimanan, sikap *iltizam* kepada agama serta memperbaharui metode dakwah yang digunakan. Ia bukanlah sebuah usaha untuk membuat aturan baru dalam agama dengan merubah prinsip-prinsip baku (*tsawabit*) atau merusak tatanan ajaran yang *qath'i*.⁶⁷ Adapun bidang-bidang yang harus diprioritaskan

⁶⁵Yûsuf al-Qarâdhâwi, *Syarî'ah al-Islâm*, (Beirut: Maktabah al-Islamiyah, [t.th]), h. 110; juga 'Ishâm Talîmah, *Manhâj...*, *op.cit.*, h. 23-24

⁶⁶Yûsuf al-Qarâdhâwi, *al-Ikhwân al-Muslimûn Sab'ûna 'Aman fî al-Da'wah wa al-Tarbiyah wa al-Jihâd*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 1999), h. 31

⁶⁷Yûsuf al-Qarâdhâwi, *Ummatunâ Baina al-Qarnain*, (Kairo: Dâr al-

dalam mencapai tujuan tersebut antara lain adalah pendidikan (*tarbiyah*), politik Islam (*siyâsah*), ekonomi (*iqtishâdiyah*), sosial (*ijtimâ'iyah*), media massa (*wasâ'il al-'ilâm*) dan pekerjaan ilmiah.

Kontribusi Yûsuf al-Qaradhâwî dalam dunia dakwah tersebut sangat kental dengan warna Hasan al-Bannâ. Dalam hal ini dapat dikatakan, jika al-Bannâ adalah merupakan pendiri (*mu'assis*) dan *designer* harakah Ikhwan, kemudian diteruskan oleh para *mursyid 'âm* lainnya, maka kemunculan Yûsuf al-Qaradhâwî dalam harakah ini adalah sebagai penyambung lidah dan penerus cita-cita al-Bannâ. Dapat diketahui bersama bahwa bahwa perjuangan al-Bannâ dalam membesarkan harakah tersebut telah sampai pada tahap pembentukan sebuah harakah yang terorganisir. Setelah lama berkembang, maka kemunculan Yûsuf al-Qaradhâwî dalam gerakan ini adalah sebagai orang yang berusaha memagari harakah tersebut. Oleh sebab itu, karya-karya utama Yûsuf al-Qaradhâwî dalam bidang harakah dan *shahwah Islâmiyah*, selalu diarahkan kepada upaya memperkokoh gerakan tersebut. Di antara karya-karyanya yang diarahkan kepada tujuan tersebut adalah *al-Shahwah al-Islâmiyyah baina al-Juhûd wa al-Tatharruf*, *al-Shahwah al-Islâmiyyah baina al-Ikhtilâf al-Masyrû' wa al-Tafarruq al-Madzmûm*, *al-Shahwah al-Islâmiyyah wa Humûm al-Wathan* serta *Aulawiyât al-Harakah al-Islâmiyah fi al-Marhalah al-Qadîmah*. Pada empat karya tersebut, al-Qaradhâwî berusaha keras membuat batasan-batasan etis yang harus dipegang dalam menjalankan tanggung jawab harakah, serta mengobati penyakit yang biasanya menghinggapi para aktivis harakah.

Menurut Yûsuf al-Qaradhâwî, hal-hal yang harus dilakukan oleh seorang aktivis harakah Islamiyah adalah bagaimana mewujudkan sikap moderat (*wasathiyah*) dan menghindari sikap ekstrem (*tatharruf*), menghindari sikap yang terlalu mudah mengkafirkan seseorang (*takfîr*) serta sudah saatnya agar harakah Islamiyah membuka diri untuk berdialog dengan arus yang selama ini berseberangan dengan

mereka, baik kalangan sekuler, orientalis, mereka yang berbeda agama, bahkan dialog dengan mereka yang ateis, sehingga *harakah Islamiyah* tidak lagi diasumsikan sebagai gerakan yang eksklusif (*inghilâq*)⁶⁸. Satu hal yang tidak kalah penting bagi para aktivis *harakah Islamiyah* adalah agar mau merangkul semua kelompok yang sama-sama memiliki dedikasi untuk Islam, sehingga dalam menghadapi berbagai kekuatan dan pemikiran yang akan merusak jati diri Islam, mereka dapat bersatu padu dalam sebuah barisan yang kokoh dengan seluruh kekuatan yang mereka miliki bersama.⁶⁹

Tentunya Yûsuf al-Qaradhâwî mempunyai sikap politik yang diperjuangkannya melalui organisasi Ikhwanul Muslimin. Pada awalnya Ikhwanul Muslimin hanya sebagai organisasi Islam biasa yang bergerak dalam bidang dakwah dan pembaruan Islam. Tetapi akhirnya menjadi kekuatan politik yang diperhitungkan di Mesir. Aktifitasnya dalam organisasi ini pada akhirnya membuat Yûsuf al-Qaradhâwî beberapa kali keluar masuk penjara karena melancarkan kritik keras kepada pemerintah.

Flatfon politik yang dibangun oleh Ikhwanul Muslimin adalah berusaha menjadikan pemerintahan Islam dalam bentuk khilafah, walaupun bentuk negara tidak harus mengikuti sistem khilafah sebagaimana yang dijalankan oleh umat Islam sebelumnya. Salah satu perbedaannya adalah khalifah tidak harus berasal dari keluarga khalifah sebelumnya,⁷⁰ tetapi dipilih oleh rakyat dengan suara terbanyak atas dasar kemampuannya dan komitmennya menjalankan ajaran agama. Dengan demikian teori demokrasi modern seperti sekarang ini sangat direspon oleh Yûsuf al-Qaradhâwî, termasuk banyaknya partai untuk menyalurkan aspirasi politik seseorang.⁷¹

Semua bentuk pemikirannya tersebut, baik dalam

⁶⁸Yûsuf al-Qarâdhâwî, *al-Shahwah al-Islâmiyyah baina al-Juhûd wa al-Tatharruf*, (Kairo: Dâr al-Syurûq, 2001), cet.ke-1., h. 29 dan 53

⁶⁹ *Ibid*

⁷⁰ Yûsuf al-Qarâdhâwî, *Min Fiqh al-Dawlah*, (Kairo: Dâr al-Syurûq, 1997), h. 35

⁷¹ *Ibid*, h. 144

bidang keilmuan, pergerakan, dan politik, disampaikan oleh Yûsuf al-Qaradhâwî dengan berbagai cara, yaitu dengan menulis buku, tulisan di majalah, dan atau langsung mendakwahnya. Dalam bidang dakwah ini, Yûsuf al-Qaradhâwî aktif menyampaikan pesan-pesan keagamaan melalui media-media yang bervariasi, seperti media klasik (tradisional), media elektronik, media cetak, dan media informatika. Untuk media klasik, Yûsuf al-Qaradhâwî menyampaikan dakwahnya melalui ceramah mimbar dari masjid ke masjid dan melalui majlis ta'lim. Salah satu masjid yang rutin dikunjunginya adalah masjid 'Umar bin Khatthab di Qatar, di mana Yûsuf al-Qaradhâwî adalah khatib tetap di sana. Pelaksanaan ibadah Jumat di masjid itu disiarkan secara langsung oleh salah satu stasiun TV Qatar.⁷²

Pada bidang media elektronik Yûsuf al-Qaradhâwî aktif mengisi acara program khusus di radio dan televisi Qatar, di antaranya melalui acara mingguan menjawab pertanyaan-pertanyaan masyarakat tentang berbagai masalah agama. Acara ini dinamakan *hadyu al-Islâm* yang dipancarluaskan setiap hari Jumat. Acara ini sudah berlangsung sejak dibukanya stasiun TV Qatar hingga saat ini dan bisa disaksikan oleh pemirsa di Qatar, Bahrain, Emirat Arab, dan wilayah Timur Saudi Arabia. Acara televise lainnya yang rutin dilaksanakannya untuk berdakwah adalah program siaran yang berjudul *al-syarî'ah wa al-hayâh*. Acara ini sangat terkenal hingga membuat beberapa penguasa di negara-negara Arab menjadi geram. Bahkan untuk saat ini acara ini dianggap sebagai acara paling sukses yang ditayangkan oleh channel stasiun TV al-Jazirah.

Selain media elektronik (audio visual), Yûsuf al-Qaradhâwî juga menyebarkan dakwahnya melalui media cetak. Tulisan-tulisannya tersebar di berbagai buku-buku yang ditulisnya. Di samping itu ia juga aktif menulis di majalah-majalah keislaman seperti majalah al-Azhar, Mimbar al-Islam, al-Da'wah, al-Sya'ab, al-Ahrâm, 'Afâq 'Arabiyyah, Liwâ` al-Islâm, al-I'tishâm, dan majalah-majalah Hadharah al-Islam yang terbit

⁷² 'Ishâm Talîmah, *Manhaj...*, *op.cit.*, h. 11

di Damaskus, Suriah. Tulisan-tulisannya juga terdapat pada majalah al-Wa'yu al-Islam dan al-Mujtama' al-'Arabiyy yang terbit di Kuwait; Al-Syihâb yang terbit di Beirut; al-Ba'ats al-Islâmîy yang terbit di India; Manâr al-Islâm yang terbit di Abu Dhabi; al-Da'wah yang terbit di Doha; al-Ummah yang terbit di Qatar; dan al-Muslim al-Mu'âshir yang terbit di Lebanon.⁷³

Adapun dalam media informatika dan komputer, Yûsuf al-Qaradhâwî membuat situs sendiri yaitu al-Qaradhâwî.com. Di dalamnya berisi tulisan-tulisan yang berisi pemikirannya dalam masalah keagamaan secara umum dan dakwah Islam. Di samping itu umat Islam juga bisa bergabung dalam jejaring facebook milik sebuah organisasi Islam di Qatar yang diketuai oleh Yûsuf al-Qaradhâwî dengan nama akun *al-Ittihâd al-'Âlimiy li 'Ulamâ' al-Muslimîn*. Umat Islam yang sudah bergabung dengan jejaring facebook ini akan mendapatkan info terkini tentang dakwah dan pergerakan Islam, termasuk nasehat-nasehat dari beberapa orang ulama, khususnya dari Yûsuf al-Qaradhâwî.

3. Aktifitasnya dalam Bidang Keagamaan di Dunia Islam

Yusuf al-Qaradhâwî cukup aktif mengikuti seminar-seminar di berbagai negara atas undangan berbagai universitas, lembaga-lembaga ilmu pengetahuan di negara-negara Arab, negara-negara muslim, bahkan di luar dunia Islam. Misalnya, ia aktif mengikuti seminar pembentukan hukum Islam di Libya tahun 1972. Makalah yang diajukannya dalam seminar ini kemudian dikembangkan dan dicetak menjadi buku dengan judul *Syarî'ah al-Islâm Shâlihah li al-Tathbîq fi Kulli Zamân wa Makân* diterbitkan oleh Dar al-Shahwah, Kairo, 1985; festival pendidikan yang diadakan oleh Nadwah Ulama di India, muktamar internasional pertama mengenai ekonomi Islam, muktamar hukum Islam dan *Fiqh* di Riyadh, muktamar dakwah antara da'i di Madinah dan muktamar Persatuan Pelajar Islam di Amerika dan Kanada dan sebagainya.⁷⁴

Atas pembiayaan dan dana yang dihimpun oleh berbagai

⁷³ 'Ishâm Talîmah, *Manhaj...*, *ibid.*, h. 12

⁷⁴ Muhammad al-Majdzûb, *'Ulama...*, *op.cit.*, h. 453

lembaga seperti universitas, organisasi-organisasi keagamaan, yayasan-yayasan Islam di dunia Arab khususnya dan dunia Islam umumnya, Yûsuf al-Qaradhâwî melakukan kunjungan ke berbagai dunia Islam dan negara-negara nonmuslim untuk suatu tugas keagamaan. Untuk Indonesia khususnya, dia sudah lima kali melakukan lawatannya. Pertama, pada pertengahan tahun 1989 dalam rangkaian kunjungannya ke berbagai negara Islam lainnya dan terakhir tahun 2007. Menurut Muchlis Bahar, dalam kunjungan terakhir ini Yûsuf al-Qaradhâwî diundang oleh Presiden Republik Indonesia, Susilo Bambang Yudoyono, sebagai tamu negara.⁷⁵

Yûsuf al-Qaradhâwî juga seorang orator handal yang mampu mengetuk hati dan perasaan para pendengarnya. Ia juga seorang faqih yang teguh dan bersikap adil. Fatwa-fatwa dan pandangan-pandangannya tersebar di penjuru dunia, belahan barat dan timur. Seorang yang menguasai banyak bidang ilmu-ilmu keislaman, yang mahir menggabungkan antara disiplin ilmu, ahli kalam dan ahli hadits. Ia juga dikenal juga sebagai seorang sastrawan dan penyair, di mana syair-syairnya banyak dihafal generasi Islam di barat dan di timur.

Kepercayaan masyarakat kepadanya menjadikan dirinya ditunjuk menjadi pengurus dan anggota berbagai institusi keagamaan, yayasan pendidikan dan dakwah di berbagai negara. Menurut catatan 'Ishâm Talîmah, setidaknya terdapat dua puluh dua jabatan organisasi kemasyarakatan yang diembannya, yaitu:

- a. Anggota pada Majelis Tinggi Pendidikan di Qatar dalam masa waktu beberapa tahun.
- b. Anggota Majelis Pusat Riset Konstibusi Kaum Muslimin dalam Peradaban, yang berpusat di Qatar.
- c. Anggota Lembaga *Fiqh* Islam yang berafiliasi pada Liga Muslimin Dunia yang berpusat di Makkah.
- d. Tenaga ahli Lembaga Riset *Fiqh* yang berada di bawah naungan Organisasi Konferensi Islam (OKI).
- e. Anggota Lembaga Riset Malaki untuk Peradaban Islam, yaitu Yayasan Ahlul Bait, di Yordania.

⁷⁵ Muchlis Bahar, *Pemikiran...*, *op.cit.*, h. 139

- f. Anggota Dewan Penyantun Internasional Islamic University, Islamabad, Pakistan.
- g. Anggota Dewan Penyantun pada Pusat Studi Keislaman di Universitas Oxford.
- h. Anggota Persatuan Sastra Islam.
- i. Anggota Pendiri Organisasi Ekonomi Islam di Kairo.
- j. Anggota Dewan Penyantun Organisasi Dakwah Islam di Afrika yang berpusat di Khurtoum, Sudan.
- k. Wakil Dewan Pengawas Internasional untuk masalah zakat, yang berpusat di Kuwait.
- l. Anggota Majelis Dana Islam di Qatar untuk zakat dan sedekah.
- m. Anggota Dewan Penyantun Wakaf Islam untuk majalah al-Muslim al-Mu'ashir.
- n. Ketua Majelis Keilmuan pada Sekolah Tinggi Eropa untuk studi Islam yang berpusat di Perancis.
- o. Anggota Dewan Pengawas pada perusahaan al-Rajhi untuk investasi yang berpusat di Saudi Arabia.
- p. Ketua Dewan Pengawas Bank Islam di Qatar.
- q. Ketua Dewan Pengawas Bank Islam Qatar Internasional.
- r. Ketua Dewan Pengawas Bank Taqwa di Swiss.
- s. Anggota yayasan Media Islam Internasional di Islamabad, Pakistan.
- t. Ketua Majelis Organisasi Budaya al-Balagh untuk pengabdian terhadap Islam melalui internet.
- u. Ketua Majelis Fatwa dan Riset untuk Eropa.⁷⁶
- v. Ketua Persatuan Ulama di Qatar.

Dari paparan di atas terlihat bahwa Yûsuf al-Qaradhâwî memang salah satu ulama yang keilmuannya dibutuhkan untuk memperkuat sebuah organisasi keislaman, hukum Islam, perbankan Islam, dakwah Islam, dan pendidikan Islam. Hal ini dibuktikan dengan banyaknya jabatan yang diembannya dalam bidang-bidang tersebut, baik di Qatar sendiri, maupun di negara-negara lainnya. Oleh karena itu tidak mengherankan jika penelitian terhadap pemikirannya dalam berbagai bidang keilmuan cukup banyak dilakukan, termasuk disertasi ini yang

⁷⁶ 'Ishâm Talîmah, *Manhâj...*, *op.cit.*, h. 18-19

akan mencoba meneliti tentang aplikasi pemikiran hukum Islamnya dalam bidang *maqâshid al-syarî'ah*.

BAGIAN KETIGA

MAQÂSHID AL-SYARÎ'AH

DALAM PENETAPAN HUKUM ISLAM

A. Pengertian dan Dasar Pemikiran *Maqâshid al-Syarî'ah*

Kata pertama, *maqâshid*, merupakan jamak dari kata *maqshad*, yaitu merupakan *mashdar mîmi* dari kata *qasada-yaqshudu-qashdan-maqshadan*. Menurut ibn al-Manzhûr (w. 711 H), kata ini secara bahasa dapat berarti *istiqâmah al-thâriq*, (keteguhan pada satu jalan) dan *al-i'timâd* (sesuatu yang menjadi tumpuan)⁷⁷. Misalnya Allah menjelaskan jalan yang lurus dan mengajak manusia untuk mengikuti jalan tersebut, sebagaimana terdapat QS al-Nahl ayat 9 yang berbunyi:

وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ وَمِنْهَا جَايِرٌ وَلَوْ شَاءَ لَهَدْنَاكُمْ أَجْمَعِينَ

Dan hak bagi Allah (menerangkan) jalan yang lurus, dan di antara jalan-jalan ada yang bengkok. dan jikalau Dia menghendaki, tentulah Dia menunjuki kamu semuanya (kepada jalan yang benar).

Di samping itu kata ini juga bermakna *al-'adl*⁷⁸ (keadilan) dan *al-tawassuth 'adam al-ifrâth wa al-tafrîth*⁷⁹ (menggambil jalan tengah, tidak terlalu longgar dan tidak pula terlalu sempit), seperti pernyataan seseorang, "kamu harus berlaku *qasd* (adil) dalam setiap urusanmu, baik dalam berbuat dan berkata-kata", artinya mengambil jalan tengah (*al-wasath*) dalam dua hal yang berbeda. Kata ini terpakai dengan arti di atas, sesuai dengan QS Luqman ayat 19 yang berbunyi:

⁷⁷Muhammad ibn Mukarram ibn 'Ali Jamâl al-Dîn ibn al-Manzhûr [selanjutnya disebut ibn al-Manzhûr], *Lisân al-'Arab*, (Beirut: Dâr Shâdir, 1414 H), cet. Ke-3, jilid ke-3, h. 353

⁷⁸*Ibid*

⁷⁹*Ibid.*, h. 355

وَأَقْصِدْ فِي مَشْيِكَ وَأَغْضُضْ مِنْ صَوْتِكَ إِنَّ أَنْكَرَ الْأَصْوَاتِ لَصَوْتُ الْحَمِيرِ

Dan sederhanalah kamu dalam berjalan dan rendahkanlah suaramu. Sesungguhnya seburuk-buruk suara ialah suara keledai.

Demikian juga dalam hadis Nabi SAW, seperti hadis Nabi SAW:

عَنْ جَابِرِ بْنِ سَمُرَةَ، قَالَ: كُنْتُ أُصَلِّي مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَكَانَتْ صَلَاتُهُ قَصْدًا، وَخُطْبَتُهُ قَصْدًا (رواه مسلم)⁸⁰

Dari Jabir ibn Samrah, ia berkata, "Aku shalat bersama Rasul SAW, shalat dan khutbahnya tidak terlalu panjang dan tidak pula terlalu pendek. (HR Muslim)

Selain dari makna di atas, ibn al-Manzhûr (w.711 H) menambahkan dengan *al-kasr fî ayy wajhin kâna*⁸¹ (memecahkan masalah dengan cara apapun). Misalnya pernyataan seseorang *qashadtu al-'ûd qashdan kasartuhu* (aku telah menyelesaikan sebuah masalah, artinya aku sudah pecahkan masalah itu dengan tuntas).

Berdasarkan makna –makna di atas dapat disimpulkan, bahwa kata *al-qashd*, dipakaikan untuk pencarian jalan yang lurus dan keharusan berpegang kepada jalan itu. Kata *al-qashd* itu juga dipakaikan untuk menyatakan bahwa suatu perbuatan atau perkataan mestilah dilakukan dengan memakai timbangan keadilan, tidak berlebih-lebihan dan tidak pula terlalu sedikit, tetapi diharapkan mengambil jalan tengah. Pemakaian makna tidak berlebih-lebihan dan tidak terlalu longgar mungkin dimaksudkan untuk mengkompromikan teori-teori ulama yang kadang-kadang terlalu tekstual dalam melihat nash dan ada juga yang terlalu longgar dalam memaknai nash. Dengan demikian, *maqâshid* adalah adalah sesuatu yang dilakukan dengan penuh pertimbangan dan ditujukan untuk mencapai

⁸⁰Muslim ibn Hajjaj Abû Yusuf al-Qusyairi al-Naisabûri [ditahqiq oleh Muhammad Fu`ad 'Abd al-Baqi], *al-Musnad al-Shahih al-Mukhtashar bi Naql al-'Adl ila Rasulillah SAW*, (Beirut: Dar al-Ihya` al-Turats al-'Arabi, [tth]), juz ke-2, h. 591

⁸¹Ibn al-Manzhur, *Lisan al-'Arab*, *op.cit.*, h. 355

sesuatu yang dapat mengantarkan seseorang kepada jalan yang lurus (kebenaran), dan kebenaran yang didapatkan itu mestilah diyakininya serta diamalkannya secara teguh. Selanjutnya dengan melakukan sesuatu itu diharapkan dapat menyelesaikan masalah yang dihadapinya dalam kondisi apapun.

Adapun kata syari'ah secara bahasa berarti *maurid al-mâ` alladzî tasyra'u fihi al-dawâb*⁸² (tempat air mengalir, di mana hewan-hewan minum dari sana). Seperti dalam hadis Nabi, *fa asyra'a nâqatahu*,⁸³ artinya *adkhalaha fi syari'ah al-mâ`* (lalu ia memberi minum untanya, artinya ia memasukkan unta itu ke dalam tempat air mengalir). Kata ini juga berarti *masyra'ah al-mâ`* (tempat tumbuh dan sumber mata air), yaitu *mawrid al-syâribah allati yasyra'uhâ al-nâs fayasyribuhu minhâ wa yastaqûna*⁸⁴ (tempat lewatnya orang-orang yang minum, yaitu manusia yang mengambil minuman dari sana atau tempat mereka mengambil air). Selain itu pada tempat lain, kata syari'ah ini juga biasa dipakaikan untuk pengertian *al-dîn* dan *al-millah* (agama), *al-thâriq* (jalan), *al-minhâj* (metode), dan *al-sunnah* (kebiasaan).⁸⁵

Pemakaian kata al-syarî'ah dengan pengertian di atas di antaranya berdasarkan firman Allah SWT dalam QS al-Jatsiyah ayat 18, yang berbunyi:

ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

Kemudian Kami jadikan kamu berada di atas suatu syariat (peraturan) dari urusan (agama itu), maka ikutilah syariat itu dan janganlah kamu ikuti hawa nafsu orang-orang yang tidak mengetahui.

Juga berdasarkan QS al-Maidah ayat 48:

⁸²Ibn al-Manzhûr, *Lisan...*, *ibid.*, jilid ke-8, h. 176

⁸³Muslim, *al-Musnad al-Shahih...*, juz ke-4, h. 2305

⁸⁴Ibn al-Manzhûr, *Lisan...*, *op.cit.*, h. 175

⁸⁵Nûr al-Dîn ibn Mukhtâr al-Khâdimîy [selanjutnya disebut ibn Mukhtâr al-Khâdimîy], *Ilm al-Maqâshid al-Syari'ah*, (Riyadh: Maktabah al-Abîkan, 2001), cet. Ke-1, h. 14

لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَا جَاً وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا
ءَاتَلَكُمْ

"Bagi setiap kamu Kami berikan aturan dan jalan yang terang".

Dalam QS al-Syura ayat 13 Allah SWT juga berfirman:

﴿ شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى
وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ
مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ

Dia telah mensyari'atkan bagi kamu tentang agama, yaitu apa yang telah diwasiatkan-Nya kepada Nuh dan apa yang telah Kami wahyukan kepadamu dan apa yang telah Kami wasiatkan kepada Ibrahim, Musa dan Isa...

Pemakaian kata *al-syarī'ah* dengan arti tempat tumbuh dan sumber mata air bermakna bahwa sesungguhnya air merupakan sumber kehidupan manusia, binatang, dan tumbuh-tumbuhan. Demikian pula halnya dengan agama Islam merupakan sumber kehidupan setiap muslim, kemaslahatannya, kemajuannya, dan keselamatannya, baik di dunia maupun di akhirat. Tanpa syari'ah manusia tidak akan mendapatkan kebaikan, sebagaimana ia tidak mendapatkan air untuk diminum. Oleh karena itu syariat Islam merupakan sumber setiap kebaikan, pengharapan, kebahagiaan, baik dalam kehidupan di dunia maupun kehidupan di akhirat nanti.⁸⁶

Dengan demikian *maqâshid al-syarī'ah* secara bahasa artinya adalah upaya manusia untuk mendapatkan solusi yang sempurna dan jalan yang benar berdasarkan sumber utama ajaran Islam, al-Qur'an dan Hadis Nabi SAW. Pengertian ini tentunya belum dapat menjelaskan hakikat dari *maqâshid al-syarī'ah* yang sebenarnya. Oleh karena itu pengertian secara istilahiy perlu dikemukakan di bawah ini.

Ulama yang mematangkan konsep *maqâshid al-syarī'ah*, al-Syâthibî (w. 790 H), tidak mendefinisikan *maqâshid al-*

⁸⁶Ibn Mukhtâr al-Khâdimîy, *'Ilm al-Maqâshid...*, *Ibid.*, h. 14

syarī'ah secara gamblang. Demikian yang tergambar dari kitabnya, *al-Muwâfaqât*, tetapi ia lebih menitik beratkan kepada isi dari *maqâshid al-syarī'ah* itu sendiri. Demikian pula ulama-ulama klasik lainnya. Secara umum pembahasan ulama-ulama tersebut sudah langsung mengacu kepada isi dari *maqâshid al-syarī'ah* itu, tanpa terlebih dahulu mendefinisikannya. Pendefinisian *maqâshid al-syarī'ah* baru dilakukan oleh sebagian ulama-ulama kontemporer. Namun setidaknya kajian utama dari *maqâshid al-syarī'ah* atau materi-materi yang menjadi inti dari semuanya sudah tergambar dalam beberapa ungkapan dan pembahasan para ulama tersebut. Pada dasarnya mereka mengatakan bahwa sesungguhnya isi *maqâshid al-syarī'ah* itu adalah untuk mewujudkan kemaslahatan manusia di dunia dan akhirat.

Menurut Thâhir ibn 'Âsyûr (w. 1973 M), sebagaimana dikutip oleh Manshûr al-Khâlifî, *maqâshid al-syarī'ah* adalah *al-ma'âni wa al-hikam* (makna-makna dan hikmah-hikmah) yang diinginkan oleh *Syâri'* (Allah SWT dan Rasul-Nya) dalam setiap penetapan hukum secara umum.⁸⁷ Sedangkan 'Alâl al-Fâsîy (w. 1973 M) mendefinisikan sebagai sebuah *al-ghâyah* (tujuan akhir) dan (*al-asrâr*) rahasia-rahasia yang diinginkan oleh *Syâri'* pada setiap hukum yang ditetapkan-Nya.⁸⁸ Adapun Manshûr al-Khâlifî mendefinisikan *maqâshid al-syarī'ah* sebagai *al-ma'âni* (makna-makna) dan *al-hikam* (hikmah-hikmah) yang dikehendaki oleh *Syâri'* dalam setiap penetapan hukum untuk merealisasikan kemaslahatan manusia di dunia dan akhirat.⁸⁹

Definisi yang agak sempurna dikemukakan oleh Wahbah al-Zuhaili, sebagai berikut:

مقاصد الشريعة هي المعانى والأهداف الملحوظة في جميع أحكامه أو معظمها أو هي

⁸⁷Riyâdh Manshûr al-Khâlifî [selanjutnya disebut Manshûr al-Khâlifî], *al-Maqâshid al-Syarī'ah wa Atsaruhâ fî Fiqh al-Mu'âmalât al-Milkiyyah*, (Kuweit: Maktabah al-Istisyârât al-Syar'iyyah, 2004), h. 8

⁸⁸'Alâl al-Fâsî, *Maqâshid al-Syarī'ah al-Islamiyyah wa Makârimuhâ*, (Dâr al-Gharb al-Islâmîy, 1993), cet.ke-5. H. 7

⁸⁹'Alâl al-Fâsî, *Maqâshid al-Syarī'ah...*, *ibid*

الغاية من الشريعة والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها⁹⁰

"*Maqashid al-syari'ah* adalah makna-makna dan tujuan yang dapat dipahami/dicatat pada setiap hukum dan untuk mengagungkan hukum itu sendiri, atau bisa juga didefinisikan dengan tujuan akhir dari syariat Islam dan rahasia-rahasia yang ditetapkan oleh al-Syâri' pada setiap hukum yang ditetapkan-Nya".

Berdasarkan definisi-definisi di atas, dapat disimpulkan bahwa *maqâshid al-syarî'ah* itu adalah rahasia-rahasia dan tujuan akhir yang hendak diwujudkan oleh *Syâri'* dalam setiap hukum yang ditetapkan-Nya, dan dengan mengetahui yang demikian akan sangat berguna bagi mujtahid dan juga bagi orang-orang yang tidak mencapai derajat mujtahid. Bagi mujtahid, pengetahuan terhadap *maqâshid al-syarî'ah* akan membantu mereka dalam mengistinbathkan hukum secara benar dan sebagai ilmu yang penting untuk memahami teks-teks ayat al-Qur`an dan Hadis Nabi SAW. Adapun bagi orang lain diharapkan mampu memahami rahasia-rahasia penetapan hukum dalam Islam, sehingga akan memotivasi mereka dalam melaksanakan hukum itu sendiri.

Menyimak keterangan di atas, terdapat hubungan antara makna bahasa dengan istilah. Apabila dihubungkan dengan pengertian secara bahasa, *maqâshid al-syarî'ah* merupakan *istiqâmah al-thâriq* dan *al-i'timâd* (berpegang teguh pada satu jalan) dan *al-Syâri'* (Allah SWT) pun menghendaki untuk merealisasikannya. Sesungguhnya *al-Syâri'* (Allah SWT) telah menjadikannya sebagai *al-kasr fi ayy wajhin kâna* (menyelesaikan masalah dengan cara apapun), tetapi tetap berpegang pada prinsip *al-'adl wa al-tawassuth 'adam al-ifrâth wa al-tafrîth* (mengambil sikap pertengahan dan tidak berlebih-lebihan). Dengan demikian *maqâshid al-syarî'ah* itu merupakan tujuan dan kiblat dari hukum syara', di mana semua mujtahid harus menghadapkan perhatiannya ke sana.

Berbicara tentang tujuan akhir dan rahasia-rahasia yang hendak diwujudkan dalam *maqâshid al-syarî'ah*, Yûsuf Hâmid

⁹⁰ Wahbah al-Zuhaili, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmi*, (Damaskus, Dâr al-Fikr, 1986), juz ke-2, cet. 1, h. 1017

al-‘Âlim mengatakan bahwa tujuan *Syâri’* (Allah SWT) dalam menetapkan hukum adalah untuk kemaslahatan manusia di dunia dan akhirat, baik dengan cara mewujudkan manfaat atau dengan cara menolak segala bentuk mafsadat.⁹¹ Sejalan dengan itu dalam salah satu pernyataannya ibn Taimiyah (w. 728 H) juga telah mengatakan bahwa sebagai sebuah hukum yang dikehendaki oleh Allah SWT, baik dalam bentuk perintah maupun larangan, ada dua tujuan yang hendak diwujudkan, yaitu untuk pengabdian kepada-Nya dan untuk merealisasikan kemaslahatan manusia di dunia dan akhirat.⁹²

Bertitik tolak dari keterangan di atas, *maqâshid al-syarî’ah* adalah tujuan akhir (*al-ghâyah*) yang dikehendaki oleh *al-Syari’* untuk merealisasikan kemaslahatan manusia. Kajian yang mendalam dan menyeluruh terhadap ketetapan hukum dalam al-Qur`an dan Sunnah telah membawa kepada suatu kesimpulan, bahwa secara umum ketetapan Allah SWT dan Rasul-Nya tidak ada yang sia-sia dan tanpa tujuan apa-apa, yaitu mengarah kepada kemaslahatan, baik kemaslahatan umum maupun kemaslahatan individu. Walaupun demikian, secara khusus terkadang sulit untuk menemukan kemaslahatan dari sebuah penetapan hukum. Misalnya larangan Nabi SAW memakai emas dan sutera bagi laki-laki.⁹³ Apabila dihubungkan dengan ketentuan larangan secara umum, tentunya apa saja yang dilarang akan menyebabkan mafsadah bagi orang yang melanggarnya. Akan tetapi pada larangan bagi laki-laki memakai emas dan sutera sepertinya tidak akan menimbulkan mafsadah apabila dilanggar. Sebab, apabila menimbulkan mafsadah bagi laki-laki, tentu saja bagi perempuan juga akan menimbulkan mafsadah yang sama pula. Namun seperti yang

⁹¹Yûsuf Hâmid al-‘Âlim, *al-Maqâshid al-‘Ammah li al-Syarî’ah al-Islamiyyah*, (Riyâdh: al-Ma’had al-‘Alawiy li al-Fikr al-Islâmîy, 1994), cet. Ke-2, h. 79

⁹²Yûsuf Ahmad Muhammad al-Badawiy, *Maqâshid al-Syarî’ah ‘ind Ibn Taimiyah*, (Mesir: Dâr al-Nafâ`is, 2000), cet. Ke-1, h. 52

⁹³Muhammad ibn Ismâ’il Abu ‘Abdillah al-Bukhârî, ditahqiq oleh Muhammad Zâhir ibn Nâshir al-Nâshir, *al-Jâmi’ al-Musnad al-Shahîh al-Mukhtashar min Umûr Rasûlillah SAW wa Sunanuh wa Ayyâmuh*, (Damaskus: Dâr Thauf al-Najâh, 1422 H), jilid ke-7, h.150 dan jilid ke-8, h. 49

dikatakan oleh Ibn Taimiyah (w. 728 H), terkadang tujuan *al-Syari'* itu tidak hanya untuk kemaslahatan manusia, tetapi sebagai sebuah ujian (*al-ibtilâ' wa al-imtihân*) untuk menguji kepatuhan seorang hamba.⁹⁴

Secara umum, jika ada orang Islam yang bertanya kenapa Allah SWT mewajibkan shalat lima waktu, puasa di bulan Ramadhan, zakat, haji, menghadirkan saksi dalam pernikahan, menuliskan transaksi hutang piutang, memotong tangan pencuri, mencambuk orang yang berzina, dan sebagainya, maka hal itu tentu mempunyai tujuan-tujuan yang hendak diwujudkan untuk kemaslahatan hidup manusia itu sendiri, baik di dunia maupun di akhirat nanti. Walaupun sebagian tujuan itu terkadang tidak diketahui oleh manusia, setidaknya dengan melaksanakan hukum-hukum yang ditetapkan oleh *al-Syâri'* seseorang ingin membuktikan pengabdian kepada-Nya. Pengetahuan terhadap tujuan dalam bentuk rahasia-rahasia hukum (*asrâr al-ahkâm*) pada materi-materi hukum yang telah ditetapkan Allah SWT, dikenal di kalangan ulama dengan istilah *hikmah*. Istilah ini berbeda dengan *'illat* (alasan) yang menyebabkan ditetapkannya suatu hukum. Pembicaraan tentang *hikmah* di satu sisi dan *'illat* di sisi lain merupakan kesatuan yang tak terpisahkan dari kajian *maqâshid al-syarî'ah*.

Lebih lanjut Ibn Mukhtar al-Khâdimîy mencontohkan dengan penyarian jual beli yang ditujukan untuk menciptakan kemaslahatan, yaitu mendapatkan manfaat dari proses melakukan tukar menukar benda. Masalah yang dilahirkan dari jual beli menurutnya merupakan kemaslahatan yang hakiki, karena terjadinya pemindahan hak milik dari seseorang kepada orang lain secara sah, sehingga keduanya dapat menikmatinya dengan halal. Hal ini tentunya berbeda dengan riba, yang walaupun menghasilkan masalah, tetapi hanya untuk kalangan tertentu saja, yaitu bagi si pelaku riba. Itulah sebabnya Allah SWT menyatakan "perang" terhadap

⁹⁴Taqiy al-Din Abu al-'Abbas Ahmad ibn 'Abd al-Halim ibn Taimiyah (w. 728 H) al-Harani, [ditahqiq oleh 'Abd al-Rahman ibn Muhammad Qasim], *Majmu' al-Fatawa*, (Madinah: Majma' al-Mulk, 1995), jilid ke-14, h. 144-145

pelaku riba dan menurunkan aturan yang menghapuskan transaksi tersebut.⁹⁵

Munculnya teori *maqâshid al-syarî'ah* disebabkan karena mujtahid tidak menemukan dalil secara eksplisit untuk berijtihad, sedangkan permasalahan hukum yang perlu ditetapkan hukumnya tidak pernah berhenti. Oleh karena itu mujtahid berdaya upaya untuk menemukan jalan untuk melandasi ijihad mereka, dan salah satunya adalah dengan menemukan teori *maqâshid al-syarî'ah*.

Penemuan teori *maqâshid al-syarî'ah* tentu saja tidak lahir begitu saja, tetapi diilhami oleh dalil-dalil berupa ayat al-Qur`an dan hadis-hadis Nabi SAW. Terdapat kesulitan untuk menentukan ayat atau hadis mana yang melandasi teori *maqâshid al-syarî'ah* ini secara langsung, karena tidak satupun ayat ataupun Hadis yang menyatakan secara jelas tentang itu. Namun, seperti diakui oleh al-Khâdimîy, bahwa indikasi dalil untuk mengatakan bahwa masalah merupakan tujuan dari *maqâshid al-syarî'ah* ini sangat banyak dan tidak terbatas jumlahnya. Dalil-dalil yang mengindikasikan kepada masalah tersebut terdapat dalam al-Qur`an, Sunnah, Ijma' sahabat, pendapat para tabi'in dan seluruh mujtahid. Dalam berbagai dalil tersebut disinyalir bahwa ketentuan-ketentuan yang terdapat dalam hukum-hukum yang ditetapkan pada dasarnya adalah untuk mewujudkan kemaslahatan sebagai perwujudan dari *maqâshid al-syarî'ah*. Seluruh penetapan hukum itu menghendaki terealisasinya hal-hal yang membawa manfaat dan kebaikan kepada manusia, dan sebaliknya menghindarkan manusia dari hal-hal yang membahayakan dan merusak dirinya.⁹⁶

Menurut al-Khâdimîy, walaupun terdapat banyak ayat-ayat al-Qur`an dan Hadis Nabi SAW dan sulit untuk memilah-milahnya, ada sebagian ulama yang menjadikan ayat-ayat dan hadis tertentu sebagai pijakan hukum untuk teori *maqâshid al-syarî'ah* ini. Ayat-ayat dimaksud di antaranya:⁹⁷

⁹⁵Ibn Mukhtâr al-Khâdimîy , *Ilm Maqâshid...*, *op.cit.*, h. 28

⁹⁶*Ibid.*, h. 77

⁹⁷Ibn Mukhtâr al-Khâdimîy , *Ilm Maqâshid...*, *ibid.*, h. 78

وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ

“Dia sekali-kali tidak menjadikan untuk kamu dalam agama suatu kesempitan”.

يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا

“Allah hendak memberikan keringanan kepadamu dan manusia dijadikan bersifat lemah”.

لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إَصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ وَاعْفُ عَنَّا وَارْحَمْنَا أَنْتَ مَوْلَانَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ

“Allah tidak membebani seseorang melainkan sesuai dengan kesanggupannya. ia mendapat pahala (dari kebajikan) yang diusahakannya dan ia mendapat siksa (dari kejahatan) yang dikerjakannya. (mereka berdoa): “Ya Tuhan Kami, janganlah Engkau hukum kami jika kami lupa atau kami tersalah. Ya Tuhan kami, janganlah Engkau bebaskan kepada kami beban yang berat sebagaimana Engkau bebaskan kepada orang-orang sebelum kami. Ya Tuhan kami, janganlah Engkau pikulkan kepada kami apa yang tak sanggup kami memikulnya”.

شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَاكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ

“Allah menghendaki kemudahan bagimu, dan tidak menghendaki kesukaran bagimu...”

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُم مِّنَ الْعَايِطِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَٰكِنْ يُرِيدُ لِيُظْهِرَكُمْ لِيَتِمَّ نِعْمَتُهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ

“Allah tidak hendak menyulitkan kamu...”

الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ

“...dan membuang dari mereka beban-beban dan belenggu-belenggu yang ada pada mereka...”

لِيُنْفِقَ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِ وَمَن قَدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا سَيَجْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا

Allah tidak memikulkan beban kepada seseorang melainkan sekedar apa yang Allah berikan kepadanya. Allah kelak akan memberikan kelapangan sesudah kesempitan.

Dalil-dalil yang semakna dengan ini juga terdapat dalam hadis Nabi SAW. Di antaranya terdapat dalam sunan al-Nasa'i sebagai berikut:

عن أبي هريرة رضى الله عنه قال، قال رسول الله ص.م إن هذا الدين يسر ولن يشاد الدين احد الا غلبه، فسدوا وقاربوا وأبشروا ويسروا واستعينوا بالغدوة والروحة وشيئ من الدلجة. رواه النسائي⁹⁸

Dari Abu Hurairah ra berkata, telah bersabda Nabi SAW, “Sesungguhnya agama (Islam) itu mudah”. (HR al-Nasa’i).

عَنْ سَعِيدِ بْنِ أَبِي بُرْدَةَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ جَدِّهِ، قَالَ: لَمَّا بَعَثَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَمُعَاذُ بْنُ جَبَلٍ، قَالَ لَهُمَا: «يَسِّرَا وَلَا تُعَسِّرَا، وَيَسِّرَا وَلَا تُنْفِرَا... رواه البخارى⁹⁹

Dari Sa'id ibn Abi Burdah dari ayahnya dari kakeknya berkata, “ketika Rasulullah SAW mengutus Mu'adz ibn Jabal, Rasulullah berkata, “Mudahkanlah dan jangan dipersulit, gembirakanlah dan jangan ditakut-takuti... (HR al-Bukhari).

⁹⁸Abi 'Abd al-Rahmân Ahmad ibn Syu'ib ibn 'Ali al-Nasâ'i, ditahqiq oleh Nâshir al-Dîn al-Albânî, *Sunan al-Nasâ'i*, (Riyâdh: Maktabah al-Ma'ârif li al-Nasyr wa al-Tawzî', 1417 H), h. 464

⁹⁹Muhammad ibn Ismâ'il Abu 'Abdillah al-Bukhârî, ditahqiq oleh Muhammad Zâhir ibn Nâshir al-Nâshir, *al-Jâmi' al-Musnad al-Shahîh al-Mukhtashar min Umûr Rasûlillah SAW wa Sunanuh wa Ayyâmuh*, (Damaskus: Dâr Thauf al-Najâh, 1422 H), juz ke-8, h. 30

عَنْ عُرْوَةَ بْنِ الرَّبِيعِ، أَنَّ عَائِشَةَ، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا زَوْجَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَتْ: دَخَلَ رَهْطٌ مِنَ الْيَهُودِ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالُوا: السَّأَمُ عَلَيْكُمْ، قَالَتْ عَائِشَةُ: فَفَهَّمْتُهَا فَقُلْتُ: وَعَلَيْكُمْ السَّأَمُ وَاللَّعْنَةُ، قَالَتْ: فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مَهْلًا يَا عَائِشَةُ، إِنَّ اللَّهَ يُجِبُّ الرَّفْقَ فِي الْأَمْرِ كُلِّهِ...» رواه البخاري¹⁰⁰

Dari Urwah ibn al-Zubeir, bahwa Aisyah RA berkata, "Ada seorang Pemuka agama Yahudi datang menemui Rasulullah SAW dan berkata "kecelakaan atasmu (Muhammad)". Aisyah menjawab, "Untukmu kecelakaan dan laknat". Lalu Rasulullah SAW bersabda, "Sabar ya Aisyah, sesungguhnya Allah SWT menyukai orang-orang yang santun (penuh kasih sayang) dalam setiap urusannya". (HR al-Bukhari).

Ayat dan hadis di atas secara umum menggambarkan, bahwa syariat Islam itu merupakan syariat yang mudah dan tidak menginginkan adanya kesulitan dalam melaksanakannya. Seorang muslim tidak dibebani sesuatu kecuali sesuai dengan kesanggupannya. Menjadikan syariat Islam itu mudah untuk diamalkan dan menghindarkan dari kesulitan dalam pelaksanaannya merupakan sebuah kemaslahatan. Tidak satu pun ketentuan dalam syariat Islam yang dimaksudkan untuk memberi beban yang tidak sanggup dipikul oleh seseorang, karena membebani seseorang dengan sesuatu yang tidak sanggup dipikulnya merupakan sebuah kemafsadatan. Makna lain dari ayat dan hadis di atas mengindikasikan bahwa ajaran Islam itu bermuara kepada kemaslahatan, yaitu mewujudkan manfaat dan menghindarkan mafsadat. Semua hal yang dapat mewujudkan kemaslahatan itu mesti diperjuangkan, sebaliknya semua hal yang mengakibatkan kemudharatan, kesulitan, dan bahaya mesti dihilangkan. Demikianlah yang dapat disimpulkan dari ayat-ayat dan hadis-hadis tersebut. Dengan demikian *maqâshid al-syarî'ah*, yang berujung kepada kemaslahatan, diyakini mempunyai landasan yang kuat, baik dalam penemuannya maupun dalam pengembangannya.

Tentu saja dalil untuk menghasilkan *maqâshid al-syarî'ah* itu tidak hanya berpedoman kepada beberapa ayat atau hadis yang disebutkan di atas, akan tetapi ketika suatu ketentuan dalam beberapa ayat atau hadis yang lain diteliti dan

¹⁰⁰Al-Bukhârî, *al-Jâmi' al-Musnad...*, *ibid.*, h. 12

ternyata menghasilkan kemaslahatan, lalu dilihat lagi ayat dan hadis lainnya yang juga menghasilkan kemaslahatan, maka diambil kesimpulan secara *istiqrâ`* (induktif) dan disimpulkan bahwa semua hukum syara' itu bermuara kepada kemaslahatan. Oleh karena itu untuk melanjutkan hal yang demikian, maka ulama juga harus berupaya maksimal agar dalam penetapan hukum (baca; fiqh) harus mengacu kepada kemaslahatan yang diinginkan oleh Allah SWT.

Keberadaan *maqâshid al-syarî'ah*, sebagai sebuah teori hukum, juga berawal dari kesepakatan mayoritas ulama dan mujtahid (*ijmâ`*). Dari sisi *ijmâ`* dapat dilihat bahwa ulama-ulama salaf dan khalaf, dari dulu sampai sekarang, menyepakati bahwa syariat Islam itu mengandung kemudahan dan meniadakan taklif yang tidak disanggupi oleh umat.¹⁰¹

Untuk membuktikan hal itu banyak sekali contoh-contoh berupa ketentuan-ketentuan Allah SWT dan Rasul SAW yang menunjukkan bahwa kemaslahatan merupakan tujuan utama syariat Islam. Misalnya kebolehan mengqashar dan menjamak shalat bagi seseorang yang berada di perjalanan, gugurnya qadha shalat bagi wanita haidh dan nifas, dispensasi untuk tidak berpuasa bagi orang yang lanjut usia, orang sakit dan orang yang sedang melakukan perjalanan, pembebasan taklif bagi orang gila, orang pingsan, dan anak kecil. Hal ini menunjukkan bahwa aturan-aturan hukum Islam memberikan pertimbangan hukum sesuai dengan kemampuan seseorang.

Contoh-contoh dalam bidang muamalah juga dapat ditunjukkan dengan kebolehan jual beli *salam* (pesanan), aqad *musâqqâh* dan *muzâra'ah*, *ijârah*, dan sebagainya. Semua ini mengartikan bahwa syariat Islam mengutamakan kemudahan dan menjauhkan seseorang dari kesulitan-kesulitan yang tidak sanggup ia pikul, baik dalam melakukan aktifitas dunianya maupun dalam aktifitas akhiratnya. Dengan ketentuan-ketentuan seperti itu maka tidak dapat dipungkiri bahwa syariat Islam bertujuan mewujudkan kemaslahatan dan perlindungan bagi manusia mulai dari kehidupan dunianya sampai kehidupan akhiratnya.

¹⁰¹Ibn Mukhtâr al-Khâdimîy , *Ilm Maqâshid...*, *op.cit.*, h. 11

Maqâshid al-syarî'ah, yang merupakan penelusuran terhadap tujuan-tujuan Allah SWT dalam menetapkan hukum, mesti mendapatkan perhatian yang besar. Dari sisi logika berpikir, ketika tujuan-tujuan tersebut diketahui oleh mujtahid, atas dasar itulah dilakukan pemahaman hukum Islam dan untuk selanjutnya digunakan dalam pengembangan hukum Islam dan dalam rangka menjawab permasalahan-permasalahan hukum Islam yang baru. Hal ini mengingat terbatasnya dalil-dalil hukum yang terdapat dalam al-Qur'an dan Sunnah Nabi SAW, sedangkan permasalahan yang dihadapi umat tidak pernah habis-habisnya. Tanpa mengetahui *maqâshid al-syarî'ah* hukum Islam akan mengalami stagnasi dan dikhawatirkan penetapan hukum tidak akan mencapai sasaran yang diinginkan oleh Allah SWT, dan lebih lanjut tidak akan mempunyai nilai yang digariskan dalam prinsip-prinsip hukum Islam itu sendiri.

Akan tetapi perlu digarisbawahi, bahwa maslahat yang dituju oleh sebuah penetapan hukum lebih bermuara kepada kepentingan manusia, karena dengan maslahat akan dapat menghasilkan manfaat dalam pelaksanaannya dan menghindarkan pelakunya dari hal-hal yang membahayakan dirinya. Sedangkan *maqâshid al-syarî'ah* lebih jauh dari itu, yaitu untuk menjaga kepentingan Allah SWT. Hal ini sebagaimana dikatakan oleh al-Ghazâlî (w. 505 H) (w. 505 H) dalam *al-Mustashfâ*;

أما المصلحة فهي عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة، ولسنا نعني به ذلك، فإن جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم، لكننا نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع¹⁰²

"Maslahat pada dasarnya merupakan sebuah kesimpulan untuk mewujudkan manfaat atau menolak hal-hal yang bersifat mudharat, tetapi bukan itu yang kami maksud, karena mencari manfaat dan menolak mudharat merupakan tujuan setiap makhluk dan kebaikan untuk makhluk dalam mencapai tujuan mereka, tetapi yang kami maksud dengan maslahat itu sebenarnya adalah memelihara tujuan syara'."

¹⁰²Abû Hâmid Muhammad bin Ahmad al-Ghazâlî, *al-Mustashfâ Min Ilm al-Ushûl*, (Qum: Intisyârat Dâr al-Dzakhâ'ir, 1368 H), cet.ke-2, juz ke-1, h. 286-287

Dengan demikian pembicaraan tentang *maqâshid al-syarî'ah* tidak hanya berkenaan dengan kemaslahatan yang hendak dicapai oleh manusia, tetapi lebih jauh dari itu bagaimana sebuah penetapan hukum dapat memelihara kepentingan Allah SWT.

Menurut 'Abdullah Darrâz (w. 1932 M) ,pentahqiq kitab *al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Syarî'ah* karya al-Syâthibî (w. 790 H), kebanyakan pembahasan yang dilakukan oleh ulama klasik dalam kitab ushul fiqhnya kurang memperhatikan *maqâshid al-syarî'ah*,¹⁰³ namun al-Syâthibî (w. 790 H) telah menjadikan hal ini sebagai tema sentral dalam karyanya, *al-Muwâfaqât*. Hal ini dilakukan oleh al-Syâthibî (w. 790 H) untuk membuktikan bahwa hukum syara' itu ditetapkan untuk memelihara kemaslahatan yang merupakan kepentingan manusia secara keseluruhan. Untuk itu al-Syâthibî (w. 790 H), sebagai "bapak" *maqâshid al-syarî'ah*, telah membangun kaedah-kaedah ilmiah yang didukung oleh dalil-dalil yang diinduksi dari dalil-dalil syar'i dan memformulasikannya sedemikian rupa sehingga akhirnya menjadi sebuah teori *maqâshid al-syarî'ah*.

B. Faedah Mempelajari Ilmu *Maqâshid al-Syarî'ah*

Berdasarkan pengertian dan landasan berpikir ilmu *maqâshid al-syarî'ah* di atas, berikut akan dikemukakan secara ringkas beberapa faedah mempelajari ilmu *maqâshid al-syarî'ah*. Faedah-faedah itu dapat disebutkan sebagai berikut:¹⁰⁴

1. Meletakkan pondasi kaedah-kaedah yang diharapkan dapat membantu mujtahid dalam mengistinbathkan hukum syar'i, dan mengetahui kemaslahatan yang dikehendaki oleh Allah SWT dari setiap beban hukum yang dipikulkan kepada manusia. Apapun persoalan yang dihadapi oleh mujtahid, di mana pun ia berada, bagaimana pun situasi dan kondisi yang

¹⁰³Ibrâhîm ibn Mûsâ al-Lakhmi al-Gharnathi Abû Ishâq al-Syâthibî (w. 790 H) [ditahqiq oleh 'Abdullah Darrâz], *al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Syarî'ah*, (Mesir: Maktabah al-Tijâriyah al-Kubrâ, [tth]), juz ke-1, h. 5

¹⁰⁴'Abd al-'Azîz ibn 'Abd al-Rahmân ibn 'Ali ibn Rabî'ah [selanjutnya disebut Ibn Rabî'ah], *'Ilm Maqâshid al-Syâri'*, (Riyâdh: Maktabah al-Mâlik Fahdh al-Wathaniyyah Atsna` al-Nasyr, 2002), cet. Ke-1, h. 38

dihadapinya, ia akan mampu untuk menetapkan hukum sesuai dengan kondisi itu.

2. Seorang mujtahid akan mampu melakukan tarjih terhadap pendapat ulama yang berbeda-beda dan mampu memilih yang lebih kuat.
3. Dengan mengetahui *maqâshid al-syarî'ah* menjadikan seorang mujtahid mampu memahami ketentuan syariat Islam secara kulliy (global), dan dengan bekal itu ia juga akan mampu memahami syariat Islam secara juz'i (parsial).
4. Pengetahuan terhadap *maqâshid al-syarî'ah* menjadikan seorang mujtahid mampu untuk mengaplikasikan qiyas dalam menghadapi persoalan-persoalan baru,¹⁰⁵ dan mampu untuk menolak pendapat orang-orang yang menolak berdalil dengan qiyas atau mengingkari kehujjahan qiyas.
5. Menjadikan seorang mujtahid mampu untuk menyelesaikan *ta'ârudh* (pertentangan) antara teks-teks al-Qur'an dan Sunnah dengan *maqâshid* (tujuan hukum).¹⁰⁶

Menurut al-Khâdimîy, faidah mempelajari ilmu *maqâshid al-syarî'ah* ada tujuh, dapat disimpulkan sebagai berikut:¹⁰⁷

1. Adanya motivasi untuk mendalami '*illat-illat*' dari setiap penetapan hukum Islam serta hikmah dan tujuan-tujuannya, baik secara umum maupun secara khusus. Tujuan utama ta'lil al-ahkam itu ditempuh dengan cara menemukan dan mendalami sifat-sifat yang menyertai hukum dalam teks hukum tersebut. Namun menurut ibn 'Âsyûr (w. 1973 M) (w. 1973 M), sebagian ketentuan hukum yang ditetapkan Allah SWT terkadang tidak ditemukan '*illat*' dan hikmahnya, di mana mujtahid mengkategorikannya dengan ketentuan-ketentuan yang ta'abbudi.¹⁰⁸
2. Mampu menghubungkan setiap pembahasan dalam ilmu ushul fiqh dengan konsep *maqâshid al-syarî'ah*. Misalnya

¹⁰⁵Lihat juga Muhammad Thâhir ibn 'Âsyur [ditahqiq oleh Muhammad al-Thâhir al-Maisawi], *Maqâshid al-Syarî'ah al-Islamiyyah*, (Yordania: Dâr al-Nafâ'is, 2001), cet.ke-2, h. 183

¹⁰⁶Ibn 'Âsyur, *Maqâshid...*, *ibid.*, h. 183

¹⁰⁷Ibn Mukhtâr al-Khâdimîy, '*Ilm Maqâshid...*, *op.cit.*, h. 51-52

¹⁰⁸Ibn 'Âsyur, *Maqâshid...*, *op.cit.*, h. 184

dalam melakukan pembahasan dan penerapan *qiyâs*, *'urf*, *dzarî'ah*, dan sebagainya.

3. Mengurangi intensitas perbedaan dan perselisihan dalam masalah fiqh, begitu juga dengan fanatisme mazhab. Hal ini tentunya diakibatkan oleh pengetahuan ulama terhadap *maqâshid al-syarî'ah*. Dengan ilmu ini ulama mampu mengambil jalan tengah dari pendapat yang berbeda-beda dan sekaligus mampu menghilangkan pertentangan-pertentangan tersebut, termasuk mampu mengkompromikan antara pendapat-pendapat yang berpegang kepada nash secara tekstual dan pendapat yang berpegang kepada jiwa sebuah teks (*rûh al-nash*).
4. Memotivasi seorang mukallaf untuk melaksanakan beban taklifnya untuk senantiasa patuh dan mengikuti taklif itu dengan sebaik-baiknya, terutama ketika hikmah-hikmah hukum yang dibebankan kepadanya diketahui dengan sepenuhnya.

Berdasarkan beberapa faidah yang dikemukakan di atas dapat disimpulkan bahwa suatu keharusan bagi seorang ulama dan mujtahid untuk mengenal dan mendalami *maqâshid al-syarî'ah*. Hal ini secara umum dimaksudkan agar ia mampu untuk berijtihad terhadap perkara-perkara yang tidak ditemukan ketentuannya secara eksplisit dalam nash dan ijtihadnya itu sesuai dengan yang dikehendaki oleh Allah SWT. Di samping itu, untuk menyikapi banyaknya perbedaan pendapat yang berkembang dalam bidang fiqh, seorang ulama mempunyai kemampuan untuk memilih dan selanjutnya menguatkan salah satu pendapat yang lebih sesuai dengan kondisi yang dihadapinya. Hal ini sekaligus mengurangi intensitas persaingan dan fanatisme mazhab.

Menurut penulis, pengetahuan terhadap *maqâshid al-syarî'ah* akan mengantarkan seorang mujtahid mampu memahami ketentuan Allah SWT dan untuk selanjutnya ia akan mampu mengembangkan hukum Islam sesuai dengan kehendak Allah SWT. Walaupun faidah mengetahui *maqâshid al-syarî'ah* tidak hanya sebatas yang dikemukakan di atas, setidaknya pernyataan ini dapat mewakili banyaknya faidah yang didapatkan dalam mempelajari *maqâshid al-syarî'ah* itu.

C. Sejarah Pemikiran dan Perhatian Ulama terhadap *Maqâshid al-Syarî'ah*

Istilah *maqâshid al-syarî'ah* dan semua peristilahan yang terkandung di dalamnya memang tidak ditemukan pada masa Nabi SAW dan sahabatnya, akan tetapi dari kajian sejarah hukum Islam, diketahui bahwa pada dasarnya Nabi SAW telah menerapkan *maqâshid al-syarî'ah* dalam keputusan-keputusan hukumnya, begitu juga pada periode sahabat. Indikasi-indikasi perkataan Rasul SAW dan sahabatnya pada akhirnya menginspirasi mujtahid berikutnya untuk melahirkan teori hukum baru dalam Islam, yaitu *maqâshid al-syarî'ah*. Kondisi ini sama saja dengan ilmu-ilmu lainnya dalam Islam yang tidak mempunyai istilah sendiri pada periode Rasul SAW dan sahabat, tetapi terinspirasi oleh perkataan dan perbuatan Nabi SAW.

Aktifitas mujtahid dalam menghasilkan teori *maqâshid al-syarî'ah* agaknya terinspirasi oleh jawaban Nabi SAW dalam hadis-hadisnya yang berasal dari pertanyaan para sahabat, antara lain ketika sahabat bertanya kepada Nabi SAW kenapa suatu perbuatan disuruh atau dilarang atau kenapa Nabi SAW mengatakan sesuatu. Misalnya ketika Nabi SAW ditanya *limâ dzâ* atau *limâ* (kenapa), seperti pertanyaan tentang penyelenggaraan jenazah syuhada` perang Uhud yang langsung dikuburkan dengan pakaian dan darah yang melekat pada tubuh mereka tanpa dimandikan terlebih dahulu. Hadits tersebut berbunyi sebagai berikut:

عن ابن أبي صعير: أن النبي صلى الله عليه وسلم أشرف على قتلى أحدٍ فقال: شهدْتُ على هؤلاء فرمَلوهمَ بِدِمَائِهِمْ وَكَلَّوْهُمْ. فإن قيل لماذا يَدفنون بهذه الحالة وغيرهم يغسل قلنا: لأن المراد من الغسل التطهير والنظافة لينقلوا إلى الدار الآخرة في طهر ونظافة وحالة حسنة والشهداء بما بذلوا في سبيل الله من أرواح كريمة ودماء عزيزة قد استحقوا عند الله أعلى الدرجات وتلقوا من الملائكة بأسمى التحيات فما أغناهم عما احتاج إليه غيرهم ممن ماتوا على فراشهم وبين أبنائهم وأهلهم. (رواه البخاري)¹⁰⁹

"Dari *ibn Abi Sha'ir*, bahwa Nabi SAW telah memuliakan para sahabat yang gugur dalam perang Uhud, lalu ia bersabda, "Aku telah menjadi saksi atas mereka, maka kuburkanlah mereka

¹⁰⁹ Al-Bukhârî, *al-Jâmi' al-Musnad...*, *op.cit.*, jilid ke-1, h. 204

dengan darah dan pakaiannya". Lalu ketika ia ditanya, "kenapa mereka dikuburkan dengan kondisi seperti itu sedangkan biasanya dimandikan terlebih dahulu?" Kami menjawab, "sesungguhnya tujuan mandi itu adalah untuk mensucikan dan membersihkan karena mereka akan berpindah dari alam dunia ke alam akhirat, untuk itu diperlukan kesucian dan kebersihan dirinya. Sedangkan orang-orang yang mati syahid telah menyerahkan nyawa dan darah mereka yang mulia di jalan Allah. Oleh karena itu mereka lebih berhak untuk mendapatkan derajat yang tinggi di sisi Allah dan sambutan dari Malaikat. Mereka lebih mulia dibandingkan dengan orang-orang yang wafat di atas tempat tidur dan dikelilingi oleh keluarganya. (HR Bukhari)

Demikian pula dalam hadis Nabi SAW lainnya tentang mandi sebelum shalat Jumat:

عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ، أَنَّ رَجُلَيْنِ مِنَ أَهْلِ الْعِرَاقِ أَتِيَاهُ فَسَأَلَاهُ عَنِ الْغُسْلِ يَوْمَ الْجُمُعَةِ: أَوَاجِبٌ هُوَ؟ فَقَالَ لَهُمَا ابْنُ عَبَّاسٍ: مَنْ اغْتَسَلَ فَهُوَ أَحْسَنُ وَأَطْهَرُ، وَسَأَخْبِرُكُمْ لِمَازَا بَدَأَ الْغُسْلُ: كَانَ النَّاسُ فِي عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مُحْتَاجِينَ، يَلْبَسُونَ الصُّوفَ، وَيَسْفُونَ النَّخْلَ عَلَى ظُهُورِهِمْ، وَكَانَ الْمَسْجِدُ ضَيِّقًا، مُقَارِبَ السَّقْفِ، فَخَرَجَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ فِي يَوْمٍ صَائِفٍ شَدِيدِ الْحَرِّ، وَمِنْبَرُهُ قَصِيرٌ، إِنَّمَا هُوَ ثَلَاثُ نَرَجَاتٍ، فَخَطَبَ النَّاسَ، فَعَرِقَ النَّاسُ بِالصُّوفِ، فَتَارَتْ أَرْوَاحُهُمْ رِيحَ الْعَرَقِ وَالصُّوفِ حَتَّى كَانَ يُؤْذِي بَعْضُهُمْ بَعْضًا، حَتَّى بَلَغَتْ أَرْوَاحُهُمْ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ عَلَى الْمَنْبَرِ، فَقَالَ: «أَيُّهَا النَّاسُ، إِذَا كَانَ هَذَا الْيَوْمُ فَاغْتَسِلُوا، وَلَيَمَسَنَّ أَحَدُكُمْ أَطْيَبَ مَا يَجِدُ مِنْ طَيِّبِهِ أَوْ ذُهْنِهِ» (رواه ابن خزيمة)¹¹⁰

"Dari ibn 'Abbâs, sesungguhnya ada dua orang dari Iraq yang mendatanginya dan bertanya tentang mandi pada hari Jumat, apakah wajib? Ibn 'Abbâs menjawab, "siapa yang mandi maka itu lebih baik dan lebih mensucikan, saya (kata ibn 'Abbâs) akan menjelaskan kepadamu kenapa harus mandi sebelum Jumat. Manusia pada masa Rasul SAW banyak mempunyai kepentingan, mereka memakai pakaian dari wol kasar sambil memikul kurma di atas punggung mereka. Sedangkan masjid pada saat itu sangat sempit. Suatu ketika Rasul SAW masuk ke masjid dalam cuaca yang amat panas, ia berdiri di atas mimbar yang kecil, berkhotbah, dan hanya berjarak tiga hasta dari jamaah. Bau

¹¹⁰Abû Bakr Muhammad ibn Ishâq ibn Khuzaimah, [ditahqiq oleh Muhammad Mushthafâ al-A'zhami], *Shahîh ibn Khuzaimah*, (Beirut: al-Maktab al-Islâmî, [tth]), jilid ke-3, h. 127

keringat dan pakaian wol mereka membuat yang lain merasa terganggu, termasuk mengganggu penciuman Rasul SAW. Lalu Nabi SAW bersabda di atas mimbarinya, "Wahai manusia, apabila datang hari Jumat maka mandilah terlebih dahulu, dan pakailah harum-haruman". (HR ibn Khuzaimah)

Dua buah hadis di atas menunjukkan bahwa perkataan dan perbuatan Nabi SAW dipertanyakan oleh sahabatnya karena mereka tidak mengetahui tujuannya, lalu jawaban Nabi SAW menyebutkan adanya kebaikan apabila sesuatu yang ditetapkannya diikuti oleh sahabatnya. Kebaikan itulah yang pada akhirnya disebut oleh mujtahid dengan istilah *maslahat*. Setidaknya jawaban Nabi SAW dalam keputusan hukum yang diambilnya telah menginspirasi mujtahid untuk menemukan kemaslahatan dalam setiap perkataan dan perbuatan Nabi SAW.

Terdapat ijtihad Rasul lainnya yang mengindikasikan kepada pencapaian *maqâshid al-syarî'ah*, di antaranya adalah tentang seorang wanita datang kepada Rasulullah yang mengadakan masalah nazar orang tuanya untuk menunaikan ibadah haji yang belum sempat dilaksanakan karena orang tuanya wafat sebelum sempat melaksanakan nazarnya. Rasul menanyakan bagaimana sekiranya kalau orang tuanya berhutang, dia menjawab bahwa ia akan membayar hutang tersebut. Lalu Rasul SAW menyatakan bahwa hutang kepada Allah lebih utama untuk dibayar.¹¹¹ Dalam hal ini Rasul SAW sepertinya memakai metode *qiyâs*. Metode yang digunakan Rasul SAW jika dihubungkan dengan *maqâshid al-syarî'ah* dimungkinkan untuk memelihara agama (*hifzh al-dîn*) yang merupakan bagian utama dalam *maqâshid al-syarî'ah*.

Begitu juga dengan ijtihad sahabat yang terkadang dilakukan sendiri-sendiri, seperti ijtihad Umar (w. 23 H) dalam kasus orang-orang muallaf. Muallaf mempunyai bagian dari zakat yang diambil dari muzakki (QS. 9: 60), kemudian bagian muallaf ini tidak diberikan oleh Umar karena illat yang mendasari ketentuan hukum tersebut tidak ada pada saat itu, yaitu *ta'lif* (menjinaki hati orang yang baru masuk Islam agar

¹¹¹Al-Bukhârî, *al-Jâmi' al-Musnad...*, juz ke-3, h. 18

tetap dengan keislamannya), dan ia merasa bahwa keadaan negara sudah mantap dan stabil sehingga tidak perlu lagi membujuk atau menjinaki orang untuk masuk Islam atau tetap kokoh dengan Islamnya. Dengan demikian terlihat bahwa kedudukan *'illat* sangat berpengaruh dalam menetapkan atau menanggukkan sebuah hukum yang telah ditetapkan. Dilihat dari sisi penggunaan *'illat* dalam kasus muallaf ini, agaknya Umar tidak menentangi nash, hanya memaknainya sesuai dengan *'illat* yang ditemukan dalam ayat tersebut.

Di sisi lain sahabat juga berijtihad secara bersama-sama (musyawarah). Ijtihad seperti ini biasa dilakukan oleh Abu Bakar (w. 13 H) dan Umar (w. 23 H). Artinya, *ra'yu* merupakan alternatif dalam memecahkan masalah-masalah yang terjadi yang tidak terdapat ketentuannya secara jelas dalam al-Qur'an dan Sunnah. Misalnya pengumpulan al-Qur'an dan masalah orang yang enggan mengeluarkan zakat. Dalam persoalan orang yang enggan membayar zakat, Abu Bakar berpendapat bahwa mereka harus diperangi, sedangkan Umar mengatakan mereka tidak harus diperangi karena mereka adalah orang-orang yang sudah mengucapkan dua kalimah syahadat, walaupun kemudian Umar memahami jalan pikiran Abu Bakar.¹¹² Demikian juga pada kasus seorang laki-laki yang dibunuh oleh ibu tirinya dengan dibantu oleh kawan-kawannya (pembunuh lebih dari satu). Umar merasa kebingungan dalam menghadapi masalah ini, lalu muncul Ali (w. 40 H) dengan *ra'yunya* dan berpendapat bahwa mereka harus diqishas semuanya, sama halnya dengan orang yang berserikat mencuri harus pula dipotong tangan seluruhnya. Semua hasil ijtihad ini mungkin bagian dari *maqâshid al-syarî'ah* yang telah dipraktekkan oleh sahabat. Dengan demikian ijtihad-ijtihad yang dilakukan oleh sahabat dimungkinkan telah menerapkan *maqâshid al-syarî'ah*, walaupun belum ada istilah itu pada masa mereka. Artinya, yang mereka tuju dari ijtihadnya adalah menghasilkan kemaslahatan sesuai dengan keinginan Allah SWT. Bahkan apa yang mereka putuskan secara umum telah

¹¹²Muhammad Khudhari Beik, *Tarîkh...op.cit.*, h. 115; juga 'Abbâs Syûmân, *Mashâdir..., op.cit.*, h. 98-99

mengilhami mujtahid berikutnya, seperti al-Juwaini (w. 478 H), al-Ghazâlî (w. 505 H) (w. 505 H), ibn Taimiyah (w. 728 H) (w. 728 H), ibn Qayyim (w. 751 H), al-Syâthibî (w. 790 H), ibn 'Âsyûr (w. 1973 M) dan lain-lainnya dalam merancang dan menyusun *maqâshid al-syarî'ah* dalam sebagai sebuah keilmuan.

Begitu juga pada masa tabi'in dan tabi' tabi'in, istilah *maqâshid al-syarî'ah* juga belum menjadi bahasa mereka sehari-hari. Hal ini karena mereka tidak membentuk istilah sendiri dengan *maqâshid al-syarî'ah* ketika melahirkan ijtihad-ijtihadnya. Akan tetapi dari metode-metode yang mereka tawarkan dalam pemecahan hukum Islam ternyata mereka sudah melakukannya. Hal ini sama saja dengan kondisi yang ada pada masa sahabat. Metode *qiyâs*, *istihsân*, *maslahah al-mursalah*, *sad al-dzarî'ah*, *al-'urf*, *istishâb*, dan lain-lain, merupakan metode yang ditawarkan untuk mewujudkan kemaslahatan. Dalam ijtihad-ijtihadnya, mujtahid era tabi'in dan tabi' tabi'in selalu mengarahkan ijtihad mereka untuk melahirkan kemaslahatan sesuai dengan prinsip dan tujuan yang mereka teliti dari al-Qur`an dan al-Sunnah. Kemaslahatan yang lahir dari ijtihad mereka minimal dapat dirasakan hikmahnya oleh masyarakat di era mereka. Tidak benar kalau dikatakan mereka tidak menggunakan *maqâshid al-syarî'ah*. Misalnya ketika mujtahid mencari *'illat* pengharaman khamar, mereka menemukan bahwa *iskar* (memabukkan) merupakan alasan Allah SWT mengharamkannya. Dari alasan ini pada akhirnya Jumhur ulama mengembangkannya kepada setiap makanan atau minuman yang mempunyai potensi memabukkan. Tujuan akhir yang diinginkan mujtahid adalah menolak mafsadat dan mewujudkan manfaat sebagaimana yang diinginkan oleh Allah SWT. Apa yang mereka lakukan ini merupakan buah dari pemahaman mereka terhadap *maqâshid al-syarî'ah*, walaupun istilah itu tidak mereka sebutkan ketika berijtihad.

Berpijak kepada pernyataan di atas, pembicaraan tentang *maqâshid al-syarî'ah*, sebelum al-Syâthibî (w. 790 H), sudah dilakukan oleh para mujtahid, walaupun tidak menyebutkan dan membahasnya secara spesifik. Hal ini

sebagaimana disebutkan oleh ‘Abd al-Rahmân Yûsuf ‘Abdullah al-Qaradhâwi [bukan Yûsuf al-Qaradhâwi yang menjadi tema sentral penelitian ini, dan selanjutnya disebut Yûsuf ‘Abdullah] dalam tesisnya pada Universitas Kairo, Mesir. Yûsuf ‘Abdullah menyebutkan bahwa mujtahid yang telah menyinggung *maqâshid al-syarî’ah* ini dalam kitab-kitab mereka antara lain ibn Hazm (w.456 H/1064 M), al-Juwainî Imâm al-Haramain (w. 478 H/1078 M), al-Ghazâlî (w. 505 H) (w. 505 H/1105 M), Fakhr al-Dîn al-Râzi (w. 606 H) (w. 606 H/1206 M), al-Âmidî (w. 631 H/1231 M), ‘Izz al-Dîn ibn ‘Abd al-Salâm (w. 660 H/1262 M), al-Qarâfî (w. 684 H) (w. 684 H/1285 M), Najm al-Dîn al-Thûfî (w. 716 H/1316 M), al-Zarkasyî (w. 794 H/1394 M), ibn Taimiyah (w. 728 H/1328 M), ibn al-Qayyim al-Jauziyyah (w. 751 H/1350 M), dan al-Syâthibî (w. 790 H/1388 M).¹¹³ Pembahasan yang dilakukan oleh tokoh-tokoh di atas maupun tokoh-tokoh sesudahnya tidak sesempurna yang dilakukan oleh al-Syâthibî (w. 790 H). Misalnya dalam kitab *al-Mustashfâ* karya al-Ghazâlî (w. 505 H), yang disebut-sebut sebagai tokoh yang juga fokus dengan *maqâshid al-syarî’ah* ini, di mana pembahasan masalah dan pembagian pemeliharaan kebutuhan manusia kepada tiga tingkatan, ditempatkan pada bab *al-istishlâh*,¹¹⁴ sementara ‘Abd al-Karîm Zaidân (w. Januari 2014 M) membahasnya pada bab metode-metode istinbath hukum,¹¹⁵ dan juga dibahas oleh pakar fiqh Indonesia, Hasbi ash-Shiddieqy (w. 1975 M) dalam bab tujuan-tujuan hukum Islam dalam bukunya *Falsafah Hukum Islam*. Tetapi jika dilihat semua pembahasan ulama itu, maka al-Syâthibî (w. 790 H) dapat dikatakan sebagai ulama yang sudah membahasnya secara sempurna dan integral, walaupun ulama-ulama

¹¹³ Lebih lengkap dapat dibaca pada ‘Abd al-Rahmân Yûsuf ‘Abdullah al-Qaradhâwi [selanjutnya disebut Yûsuf ‘Abdullah], *Nazhariyah Maqâshid al-Syarî’ah Bain Syaikh al-Islâm ibn Taimiyah (w. 728 H) wa Jumhûr al-Ushuliyyîn Dirâsah Muqâranah Min al-Qur`ân al-Khamis ila al-Qurun al-Tsâmin al-Hijriy*, (Kairo: Universitas Kairo, 2000), h. 42-157

¹¹⁴ Abû Hâmid Muhammad bin Ahmad al-Ghazâlî, *al-Mustashfâ Min ‘Ilm al-Ushûl*, (Qum: Intisyârat Dâr al-Dzakhâ`ir, 1368 H), cet.ke-2, juz ke-1, h. 283-286

¹¹⁵ ‘Abd al-Karîm Zaidân, *al-Wajîz fî Ushûl al-Fiqh*, (Baghdad: Mu`assasah Qurtubah, 1976), h. 383

sesudahnya masih dituntut untuk mendalaminya dan mengembangkannya sesuai dengan kondisi zaman mereka masing-masing.

Kelihatannya, semua kitab ushul fiqh pasca al-Syâthibî (w. 790 H) sudah membahas tentang teori *maqâshid al-syarî'ah* ini. Perbedaan dijumpai dalam menempatkan pembahasannya. Ada yang membahas di bawah bab *al-istishlâh*, ada yang membicarakannya pada bab *al-'illat*, bab *al-qiyâs*, dan ada yang memang membahasnya dengan memberikan judul pembahasan dengan *maqâshid al-syarî'ah*.

Teori *maqâshid al-syarî'ah* yang sudah ada benihnya sejak masa Nabi SAW dan sahabat terus berkembang menuju sebuah disiplin ilmu yang berdiri sendiri. Sesuai dengan teori Yûsuf 'Abdullah, ibn Hazm (w. 456 H/ 1064 M) disebut-sebut sebagai ulama fiqh, sebelum al-Juwaini (w. 478 H), yang dianggap menyinggung *maqâshid al-syarî'ah* dalam ijtihadnya. Menurutnya, teori hukum yang dikembangkan oleh ibn Hazm (w. 456 H) yang cenderung tekstual dan kurang dalam pemakaian ra'yu menyebabkan ia menolak berdalil dengan *qiyâs*. Apa yang dilakukannya, menurut Yûsuf 'Abdullah, adalah untuk memenuhi pencapaian tujuan yang diyakininya sesuai dengan kehendak Allah SWT. Mungkin orang mengira ia tidak tahu dengan *maqâshid al-syarî'ah*, akan tetapi anggapan orang tersebut tidak sepenuhnya benar.¹¹⁶

Untuk membenarkan teorinya ini Yûsuf 'Abdullah mengemukakan dua argumen. Pertama, dilihat dari segi masa antara abad ke-5 Hijriyah sampai abad ke-8 Hijriyah, di mana dalam rentang waktu itu ibn Hazm (w. 456 H) hidup dan beraktifitas dalam dunia fiqh dan ushulnya. Pada masanya ia melihat banyaknya terjadi perbedaan-perbedaan pendapat di kalangan ulama yang mendasari pendapatnya dengan ra'yu (*qiyâs*). Sebagai seorang faqih tentu saja ia harus berpikir meluruskan hal itu. Sebab, tidak mungkin Allah SWT menetapkan sebuah hukum dengan tujuan yang berbeda-beda. Kedua, dalam pembahasannya ia memberikan penilaian terhadap pemikiran-pemikiran yang mengacu kepada

¹¹⁶Yûsuf 'Abdullah, *Nazhariyah...*, *op.cit.*, h. 55

maqâshid al-syarî'ah [baca; al-ra`yu] dan menyebutkan pendapat-pendapat ulama tentang suatu masalah, menimbang-nimbang pendapat itu lalu mengeluarkan pendapatnya dalam masalah yang sama. Usahanya menuliskan semua itu tentu saja berawal dari pengetahuannya terhadap seluruh pendapat ulama dan tujuan yang hendak dicapai dengan pendapat ulama tersebut. Ini salah satu alasan yang mengindikasikan bahwa ibn Hazm (w. 456 H) sepertinya juga mengedepankan *maqâshid al-syarî'ah* dalam penetapan hukumnya, walaupun terkesan bahwa masalah yang dimaksudnya dalam *maqâshid al-syarî'ah* itu adalah *maslahah al-mu'tabarah*.¹¹⁷

Salah satu yang banyak disorot oleh pengkaji-pengkaji hukum Islam adalah penolakannya terhadap teori *qiyâs* yang umum dipakai di kalangan ulama ushul, yaitu *qiyâs al-tamtsîl*, namun ia tidak menolak logika *qiyâs al-manthiqî* dalam penetapan hukum. Akibat penolakannya terhadap *qiyâs al-tamtsîl* yang dipergunakan oleh mayoritas ulama ushul, ia dikategorikan sebagai ulama yang tekstual dan tidak punya perhatian terhadap makna-makna yang ada di balik sebuah teks. Hal itu karena salah satu kajian inti dalam qiyas adalah *al-'illat*. Namun, walaupun ia menolak metode *qiyâs*, ibn Hazm (w. 456 H) menawarkan teori lain yang disebut *al-istidlâl*. Teori ini secara sederhana dapat dicontohkan dengan larangan mengatakan *uff* terhadap kedua orang tua. Menurut teori *qiyas*, *'illat* dari lafaz *uff* itu adalah menyakiti orang tua, oleh karena itu setiap perbuatan yang berpotensi menyakiti orang tua seperti memukul, walaupun tidak disebut secara eksplisit dalam nash, juga dilarang.

Menurut ibn Hazm (w. 456 H), teori *qiyâs* dengan mencari *'illat* hukum tidak bisa dibenarkan, tetapi bukan berarti memukul orang tua dibolehkan oleh agama. Dengan teori *al-istidlâl*-nya ibn Hazm mengembalikan persoalan itu kepada ayat al-Qur`an secara tekstual yang mewajibkan berbuat baik kepada orang tua. Kesimpulannya, hukum memukul orang tua tetap dilarang tetapi lebih meyakinkan apabila dasar hukumnya adalah ayat al-Qur`an secara tekstual.

¹¹⁷Yûsuf 'Abdullah, *Nazhariyah...*, *ibid*

Walaupun Yûsuf 'Abdullah memasukkan nama ibn Hazm sebagai salah satu pemerhati *maqâshid al-syarî'ah*, menurut penulis hal ini kurang tepat. Alasannya karena di dalam teori *maqâshid al-syarî'ah* yang menjadi fokus pembicaraan adalah masalah, dan itulah tujuan hukum Islam. Tidak satu pun tulisan ibn Hazm tentang teori masalah ini, apalagi jika dihubungkan dengan tingkatan-tingkatan kebutuhan dalam *maqâshid al-syarî'ah* berupa kebutuhan *al-dharûriyah*, *al-hâjiyah*, dan *al-tahsîniyah (al-takmîliyah)*. Yang paling banyak sumbangannya dalam teori masalah ini adalah *qiyâs*, khususnya dalam proses pencarian 'illat hukum (*masâlik al-'illat*), dan *masâlik al-'illat* merupakan kajian inti dari penemuan *maqâshid al-syarî'ah*. Adapun ibn Hazm (w. 456 H) menolak berdalil dengan *qiyâs*, dan tentu saja menolak teori *masâlik al-'illat*. Suatu hal yang tidak mungkin memasukkan ibn Hazm ke dalam salah satu tokoh *maqâshid al-syarî'ah* ketika kajian inti untuk menemukan *maqâshid al-syarî'ah* itu justru ditolaknya. Apabila ibn Hazm dimasukkan ke dalam tokoh pemerhati *maqâshid al-syarî'ah*, tentu lebih utama memasukkan pendiri-pendiri mazhab terkenal dalam hukum Islam ke dalam kategori itu, seperti Imâm Abû Hanîfah (w. 150 H), Imâm Mâlik (w. 179 H), Imâm al-Syâfi'î (w. 204 H), dan Imâm Ahmad ibn Hanbal (w. 241 H). Alasannya, para tokoh ini bahkan sudah membuat teori-teori penetapan hukum Islam yang diyakini bertujuan untuk menghasilkan masalah, seperti teori *al-qiyâs*, *al-istihsân*, *masalah al-mursalah*, *sad al-dzarî'ah*, dan lain sebagainya.

Menurut Ahmad al-Raisûnî, tokoh pertama yang menggunakan istilah *al-maqâshid* ini adalah al-Hâkim al-Turmudzî (w. 320 H). Walaupun al-Hâkim adalah seorang filosof dan sufi, tapi yang jelas di dalam salah satu karyanya ia sudah menggunakan istilah *al-maqâshid*, yaitu kitab *al-Shalâh wa Maqâshiduhâ*. Sedangkan setelah itu muncul Abû Manshûr al-Maturidî (w. 333 H) dengan karyanya *Ma'khaz al-Syarâ'i'*, dan selanjutnya diikuti oleh Abû Bakar al-Qaffâl al-Syâsyî (w. 365 H) dengan karyanya *Mahâsin al-Syarî'ah*. Beberapa karya di atas ini sudah memperbincangkan tentang *al-maqâshid*, yaitu mencari hikmah-hikmah hukum dan 'illat hukum.

Pemikiran *al-maqâshid* oleh al-Maturidî (w. 333 H), selanjutnya telah mengilhami al-Juwainî (w. 478 H) dalam merumuskan teori *al-maqâshid* ini.¹¹⁸ Hal ini terlihat dalam kitab *al-Burhân*, di mana al-Juwainî (w. 478 H) banyak mengutip dan menguatkan pendapat al-Maturidî (w. 333 H), khususnya dalam masalah *al-maqâshid* ini.

Terlepas dari perbedaan di atas, yang disepakati oleh ulama sebagai tokoh yang berjasa dan punya keutamaan dalam hukum Islam secara umum dan *maqâshid al-syarî'ah* secara khusus adalah Imâm al-Haramain al-Juwainî (w. 478 H). Kitab ushul fiqhnya yang terkenal, *al-Burhân fî Ushûl al-Fiqh*, telah mencantumkan tentang teori *maqâshid al-syarî'ah* ini, dan dialah ulama pertama yang menyebutkan hal itu dalam tulisannya. Oleh karena itu ia layak disebut sebagai penemu teori *maqâshid al-syarî'ah*. Dalam sebuah pernyataannya al-Juwainî (w. 478 H) mengatakan:

ومن لم يتفطن لوقوع المقاصد في الأوامر والنواهي فليس على بصيرة في وضع
الشريعة¹¹⁹

"Barangsiapa yang tidak memahami *maqâshid al-syarî'ah* dalam setiap perintah dan larangan Allah SWT, maka ia tidak bisa dikategorikan kepada orang yang luas pandangannya terhadap tujuan-tujuan syâri'ah".

Selanjutnya, teori tentang *maqâshid al-syarî'ah* ini tergambar dalam kitabnya pada pembahasan *qiyâs* dan 'illat. Setelah mengemukakan pandangannya tentang *qiyâs*, orang-orang yang menerima dan yang tidak memberlakukannya, al-Juwainî (w. 478 H) mengatakan bahwa dasar-dasar memahami makna hukum Islam itu dapat dibagi kepada lima macam, yaitu:

Pertama, nash yang dapat didalami maknanya, dan hal itu merupakan asal (pondasi) dari nash itu. Hal itu didapatkan

¹¹⁸ Ahmad al-Raisûni, *Nazhariyah al-Maqâshid 'Ind Imâm al-Syâthibî (w. 790 H)*, (Riyâdh: Dâr al-'Ilmiyah li al-Kitâb al-Islâmîy, 1999), h. 9

¹¹⁹ Abi al-Ma'âliy 'Abd al-Mâlik ibn 'Abdillâh ibn Yûsuf al-Juwainî, *al-Burhân fî Ushûl al-Fiqh*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1997), cet. Ke-1, juz ke-1, h. 101

¹²⁰ Penjelasan lebih lengkap tentang hal ini dapat dibaca al-Juwainî, *al-Burhân...*, *ibid.*, h. 79-95

dengan cara mentakwilkan nash (*al-manqûl minh*) kepada hal-hal yang bersifat *dharûriyah*, dan hal semacam ini adalah sebuah kemestian. Misalnya kewajiban qishas yang dilihat dari alasannya (*'illat*) adalah untuk memberikan perlindungan terhadap darah manusia. Apabila orang memahami alasan itu maka ia akan menetapkan hukum sesuai dengan makna tersebut, yaitu memberikan perlindungan terhadap manusia. Jika dihubungkan dengan persoalan lain, misalnya jual beli, juga ditujukan untuk memelihara jiwa manusia. Sebab, apabila saling tukar menukar benda antar manusia tidak dibolehkan, maka akan timbul situasi dharurat. Oleh karena itu apabila dalam satu ketentuan sudah didapatkan maknanya secara jelas, maka seorang ahli hukum mesti menerapkannya untuk ketentuan-ketentuan lainnya. *Kedua*, ada suatu ketentuan yang berhubungan dengan *al-hâjah* (kepentingan) umum dan tidak sampai kepada batas *al-dharûrah*. Misalnya kebolehan sewa menyewa yang diperuntukkan bagi orang-orang yang kurang mampu secara materi untuk memiliki sesuatu. Hal ini merupakan kebutuhan (*al-hâjah*) yang jelas tetapi tidak mencapai tingkatan *al-dharûrah*. *Ketiga*, ada suatu ketentuan yang tidak berhubungan dengan *al-dharurah* dan *al-hâjah*, tetapi didalamnya terkandung maksud untuk meningkatkan kemuliaan diri, seperti membersihkan diri dari kotoran, dan sebagainya. *Keempat*, adanya ketentuan yang tidak disandarkan kepada *al-hâjah* dan *al-dharûrah*, dan yang dimaksud adalah mengerjakan sesuatu yang dianjurkan dengan jelas. *Kelima*, sesuatu yang tidak didapatkan makna asalnya oleh ahli hukum, dan ia tidak pula bagian dari *al-dharûrah*, *al-hâjah*, dan *al-mukramah*, apabila terhalang mendapatkan makna asalnya secara *juz'iy* (parsial), maka tidak ada salahnya mempergunakan makna yang sudah didapatkan secara *kulliy* (global).

Di samping itu al-Juwainî (w. 478 H) pada beberapa tempat juga sudah menyebutkan tujuan ibadah, qishas, hudud, takbir, jual beli, ijarah, dan tujuan tayammum. Bahkan, pernyataan al-Juwaini, sebagaimana di atas, secara jelas menunjukkan perhatiannya terhadap *maqâshid al-syarî'ah*. Lebih lanjut apa yang sudah ditulis oleh al-Juwainî (w. 478 H)

merupakan langkah awal dalam merumuskan tingkatan-tingkatan masalah yang dibutuhkan oleh manusia, yaitu masalah *al-dharûriyah*, *al-hâjiyah*, dan *al-tahsîniyah*, dan sekaligus sebagai cikal bakal lahirnya teori *maqâshid al-syarî'ah* yang cukup berkembang setelah itu.

Teori *maqâshid al-syarî'ah* yang ditemukan oleh al-Juwaini (w. 478 H), lebih lanjut dijelaskan oleh muridnya, Abû Hâmid al-Ghazâlî (w. 505 H) (w. 505 H/1105 M). Menurut penelitian Yûsuf 'Abdullah, pada dasarnya teori *maqâshid al-syarî'ah* yang berkembang di kalangan Jumhur Ulama setelah itu, merupakan pengembangan dari teori yang dijelaskan oleh al-Ghazâlî (w. 505 H) (Ghazaliyyah).¹²¹ Salah satu bagian dari kitab *al-Mustashfâ min 'Ilm al-Ushûl* dan kitab *Syifâ' al-Ghalîl fî Bayân al-Syabh wa al-Mukhîl wa Masâlik al-Ta'lîl*, yang dikarang oleh al-Ghazâlî (w. 505 H), menjelaskan pemikiran al-Ghazâlî (w. 505 H) dalam teori *maqâshid al-syarî'ah* ini.

Setidaknya terdapat tiga tempat, di mana ia menjelaskan teori ini, antara lain ketika ia membahas tentang *al-munâsabah*, sebagai salah satu cara menemukan 'illat hukum, dalam kitab *Syifâ' al-Ghalîl*. Dalam salah satu pembahasannya tentang *al-munâsabah* ia menyebutkan:

المعاني المناسبة ماتشير الى وجوه المصالح وأماراتها والمصلحة ترجع الى جلب منفعة
او دفع مضرة إن المناسبة ترجع الى رعاية أمر مقصود¹²²

"Makna *al-munâsabah* itu adalah apa saja yang mengisyaratkan kepada masalah dan tanda-tanda yang mengarah ke sana dan masalah merupakan merupakan hasil dari terwujudnya manfaat atau tertolakannya mudharat. Sesungguhnya *al-munâsabah* harus memenuhi ketentuan yang yang menjadi tujuan".

Pada bagian lain al-Ghazâlî (w. 505 H) menyebutkan bahwa tidak ada jalan untuk mengingkari keberadaan *al-munâsabah*,¹²³ dan dapat dipastikan bahwa seluruh ketentuan yang didasari oleh *al-munâsabah* akan menghasilkan

¹²¹Yûsuf 'Abdullah, *Nazhariyah...*, *op.cit.*, h. 59

¹²²Abû Hâmid al-Ghazâlî, [ditahqiq oleh Hâmid al-Kabisiy], *Syifâ' al-Ghalîl fî Bayân al-Syabh wa al-Mukhîl wa Masâlik al-Ta'lîl*, (Baghdâd: Ihyâ' al-Turâts al-Islâmîy, 1971), h. 158

¹²³*Ibid.*, h. 165

terpeliharanya kemaslahatan.¹²⁴

Adapun perlindungan terhadap lima hal penting bagi manusia disebutkan oleh al-Ghazâlî (w. 505 H) dalam kitab *Syifâ' al-Ghalîl*-nya. Dalam pernyataannya ia menyebutkan bahwa sesungguhnya telah diketahui secara pasti bahwa perlindungan atau memelihara jiwa, akal, keturunan, dan harta merupakan tujuan yang dikehendaki oleh syara' (*faqad 'ulima 'alâ al-qath' anna hifzh al-nafs wa al-'aql, wa al-bidha' wa al-mâl maqshûd fî al-syar'*).¹²⁵ Memang al-Ghazâlî (w. 505 H) tidak menyebutkan pemeliharaan agama (*al-dîn*) dalam pernyataan ini, tetapi bukan berarti ia melupakan masalah itu. Di dalam mencontohkan dalil-dalil yang mendukung teori *maqâshid* ini, ia mengutip QS al-'Ankabut ayat 45 untuk contoh pemeliharaan agama. Setelah itu ia mengatakan bahwa ayat itu merupakan contoh untuk pemeliharaan agama (*fahuwa jâmi' limashâlih al-dîn*).¹²⁶ Begitu juga dalam kitab *al-Mustashfâ*, pada bab *al-istishlâh*, ia menyebutkan secara jelas tentang pemeliharaan agama ini sebagai berikut:

ومقصود الشرع من الخلق خمسة وهو ان يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم فكل مايتضمن حفظ هذه الاصولى الخمسة فهو مصلحة وكل مايفوت هذه الاصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة¹²⁷

"Tujuan pensyariatian hukum terhadap manusia ada lima, yaitu untuk memelihara agamanya, jiwanya, akalnya, keturunan, dan hartanya. Setiap hal yang berpotensi dapat mewujudkan perlindungan terhadap lima hal pokok ini, maka akan menghasilkan masalah. Sedangkam semua hal yang mengabaikannya akan menimbulkan mafsadah. Masalah baru akan dapat dicapai dengan menolak mafsadah itu".

Penyebutan tentang *al-dîn* (agama) sebagai bagian utama dari *maqâshid al-syarî'ah* juga dapat dipahami dari kitab *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn* pada pembahasan tentang dosa-dosa besar. Dalam salah satu pernyataannya ia mengatakan bahwa tujuan syariat Islam adalah untuk membuat seorang manusia dekat

¹²⁴*Ibid.*, h. 160 dan 162

¹²⁵Al-Ghazâlî, *Syifâ' al-Ghalîl*..., *ibid.*, h. 159

¹²⁶Al-Ghazâlî, *Syifâ'...*, *ibid.*, h. 161

¹²⁷Al-Ghazâlî, *al-Mustashfâ*..., *op.cit.*, juz ke-1, h. 287

kepada Allah SWT, dan hal itu tidak akan terwujud kecuali orang itu mengenal Tuhannya dan mengabdikan kepada-Nya. Semua itu akan terwujud jika ia memprioritaskan pemeliharaan terhadap agamanya, karena agama merupakan yang utama. Pemeliharaan terhadap agama merupakan tujuan yang amat besar dan harus mendapatkan perhatian yang besar pula dibandingkan tujuan-tujuan yang lainnya. Pemeliharaan tujuan-tujuan yang lain hanyalah sebagai sarana untuk menggapai tujuan yang utama ini, yaitu *hifz al-dîn* (pemeliharaan agama).¹²⁸ Adapun tentang tingkatan-tingkatan pemeliharaan masalah yang lima itu, berupa masalah *al-dharûriyah*, *al-hâjiyah*, dan *al-tahsîniyah*, juga disebutkan oleh al-Ghazâlî (w. 505 H) dalam kedua kitabnya, *Syifâ` al-Ghalîl* dan *al-Mustashfâ*.¹²⁹ Dengan demikian secara sepintas sudah terlihat bahwa al-Ghazâlî (w. 505 H) termasuk ulama yang telah meneruskan pemikiran gurunya, al-Juwaini, tentang *maqâshid al-syarî'ah* ini.

Pemerhati *maqâshid al-syarî'ah* selanjutnya adalah Fakhr al-Dîn al-Râzî (w. 606 H). Sama dengan al-Ghazâlî (w. 505 H), ia menyebutkan dalam kitab ushulnya, *al-Mahshûl fî 'Ilm al-Ushûl*, ketika membahas teori *al-munâsabah* sebagai salah satu cara menemukan 'illat hukum. Pada dasarnya ia menyatakan bahwa syariat Islam ditetapkan oleh Allah SWT berdasarkan alasan untuk mewujudkan kemaslahatan bagi manusia.¹³⁰

Pada salah satu pembahasannya al-Râzî (w. 606 H)

¹²⁸Al-Ghazâlî, *Ihyâ` 'Ulûm al-Dîn*, (Beirut: Dâr al-Ma'rifah, [tth]), juz ke-4, h. 19

¹²⁹Al-Ghazâlî, *Syifâ` ...*, *op.cit.*, h. 160; *al-Mustashfâ...*, *op.cit.*, juz ke-1, h. 286-289; juga dapat dibaca kesimpulan dari al-Yûmîy tentang perhatian al-Ghazâlî terhadap *maqâshid al-syarî'ah*, lihat Muhammad Sa'ad ibn Ahmad ibn Mas'ûd al-Yûmîy [selanjutnya disebut ibn Mas'ûd al-Yûmîy], *Maqâshid al-Syarî'ah al-Islamiyyah wa 'Alâqatuhâ bi al-Adillah al-Syar'iyyah*, (Saudi Arabia, Dâr al-Hijrah li al-Nasyr wa al-Tawzî', 1998), cet.ke-1, h. 51-54

¹³⁰Fakhr al-Dîn Muhammad ibn 'Umar ibn al-Husein al-Râzî [ditahqiq oleh Thâhâ Jâbir Fayyâdh al-'Alwânîy], *al-Mahshûl fî 'Ilm Ushûl al-Fiqh*, (Mesir: Muassasah al-Risâlah, 1968), juz ke-5, h. 172; juga Fakhr al-Dîn Muhammad ibn 'Umar ibn al-Husein al-Râzî [ditahqiq oleh Ahmad 'Abd al-Maujûd], *al-Ma'âlim fî Ushûl al-Fiqh*, (Kairo: Dâr al-'Âlim al-Ma'rifah, 1998), h. 166

menyebutkan urutan-urutan *al-dharûriyyât al-khams* (lima hal pokok), sebagai perwujudan dari teori *maqâshid al-syarî'ah*, yaitu pemeliharaan terhadap jiwa, harta, nasab, agama, dan akal.¹³¹ Pemeliharaan terhadap jiwa dilakukan dengan adanya syariat qishas, pemeliharaan atau perlindungan terhadap harta dengan cara legalisasi hukuman hudud, perlindungan terhadap keturunan dengan mengharamkan zina, perlindungan terhadap agama dengan larangan murtad dan perintah memerangi orang-orang kafir yang memusuhi Islam, dan perlindungan terhadap akal dengan cara mengharamkan khamar. Lima hal inilah yang disebut dengan pemeliharaan terhadap lima hal yang pokok (*al-dharûriyyât al-khams*).¹³²

Selain membicarakan tentang hal-hal yang *al-dharûriyah* (pokok), al-Râzi (w. 606 H) juga menjelaskan tentang kedudukan *al-hâjiyah* dan *al-tahsîniyah*.¹³³ Perbedaannya dengan al-Ghazâlî (w. 505 H) terletak pada urutan-urutan lima hal pokok yang mesti dipelihara itu. Menurut analisa Yûsuf 'Abdullah, al-Râzi (w. 606 H) tidak menfokuskan pembahasannya pada urutan-urutan yang mesti didahulukan dan yang diakhirkan. Agaknya ia melakukan itu karena al-Ghazâlî (w. 505 H) pun tidak menjelaskan dasar urutan-urutan itu dalam kitabnya.¹³⁴ Dengan demikian, sampai pada tahap ini, perkembangan teori *maqâshid al-syarî'ah* hanya bicara substansi dari tujuan hukum Islam, yaitu masalah, dan belum membicarakan prioritas untuk lima hal tersebut.

Pada tahap selanjutnya muncul Saif al-Dîn al-Âmidî (w. 631 H/1231 M), yang juga merupakan murid dari al-Râzi (w. 606 H). Teori yang dikembangkannya tidak jauh berbeda dengan gurunya dan juga al-Ghazâlî (w. 505 H). Pembahasan tentang *maqâshid al-syarî'ah* ini ditulis dalam kitabnya, *al-Ihkâm fî Ushûl al-Ahkâm* pada bab *al-qiyâs*, yaitu ketika membahas metode-metode penetapan sebuah *'illat* (*masâlik*

¹³¹Yûsuf 'Abdullah, *Nazhariyah..., op.cit.*, h. 78. Penjelasan lebih lengkap dapat dibaca Fakhr al-Dîn al-Râzi, *al-Mahshûl..., op.cit.*, h. 159-160

¹³²Fakhr al-Dîn al-Râzi, *ibid.*, h. 160

¹³³*Ibid.*, h. 160-161

¹³⁴Yûsuf 'Abdullah, *Nazhariyah..., op.cit.*, h. 82

itsbât al-'illat).¹³⁵

Menurut ibn Rabî'ah, ada dua kesimpulan teori *maqâshid al-syarî'ah* yang dikemukakan oleh al-Âmidî (w. 631 H); *pertama*, ia hanya mengulang apa yang disebutkan oleh al-Ghazâlî (w. 505 H) tentang *maqâshid al-syarî'ah*; *kedua*, ia sudah membuat prioritas yang lebih diutamakan apabila terdapat pertentangan kepentingan pada lima hal pokok tersebut, dan pembicaraan tentang masalah ini cukup luas dalam kitabnya.¹³⁶ Urutan-urutan dimaksud dimulai dengan pemeliharaan agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta.¹³⁷ Dengan demikian al-Âmidî (w. 631 H) sudah membuat urutan-urutan *al-dharûriyyât al-khams* sekaligus menunjukkan prioritas yang harus diutamakan dari yang lain. Akan tetapi Yûsuf 'Abdullah menambahkan, selain dari kesimpulan di atas, al-Âmidî (w. 631 H) kurang memperhatikan salah satu tema penting dalam teori *maqâshid al-syarî'ah* ini, yaitu pembahasan tentang metode-metode untuk mengetahui *maqâshid al-syarî'ah* itu sendiri.¹³⁸

Pada tahap selanjutnya teori *maqâshid al-syarî'ah* dikembangkan oleh salah seorang murid al-Âmidî, 'Izz al-Dîn ibn 'Abd al-Salâm (w. 660 H/1262 M). Untuk tujuan ini ia menulis kitab, *Qawâ'id al-Ahkâm fî Mashâlih al-Anâm*, yang secara khusus membahas tentang konsep masalah sebagai tujuan penetapan hukum Islam, dan lawan dari masalah, yaitu mafsadah. Pembahasan tentang masalah dan mafsadah dalam kitab ini cukup luas dan detail, baik dari sisi hakikat masalah dan mafsadah, pembagiannya, dan tingkatan-tingkatannya. Dalam muqaddimahnya ia menyatakan bahwa hukum Islam bertujuan untuk menghasilkan masalah di dunia dan akhirat, sebaliknya menolak segala bentuk mafsadah (hal-hal yang membawa kepada kerusakan) Apabila masalah tidak tercapai

¹³⁵Abû al-Hasan 'Ali ibn Abî 'Ali Muhammad ibn Sâlim al-Ma'rûf bi Saif al-Dîn al-Âmidî, [dithahqiq oleh 'Abd al-Razzâq 'Affîy], *al-Ihkâm fî Ushûl al-Ahkâm*, (Riyâdh: Dâr al-Shâmi'iy, 2003), cet. Ke-1, h. 338-339

¹³⁶Ibn Rabî'ah, *Ilm Maqâshid...*, *op.cit.*, h. 62

¹³⁷Saif al-Dîn al-Âmidî, *al-Ihkâm...*, *op.cit.*, h. 343-345; juga Yûsuf 'Abdullah, *Nazhariyah Maqâshid...*, *op.cit.*, h. 89

¹³⁸Yûsuf 'Abdullah, *Nazhariyah...*, *ibid.*, h. 92

dalam dua kehidupan ini, dan yang mengemuka hanya mafsadah saja, maka rusaklah seluruh urusan dan hancurlah (merugilah) penghuninya.¹³⁹

Hal lain yang dibicarakan oleh 'Izz al-Dîn (w. 660 H) adalah cara-cara mengetahui *maqâshid al-syarî'ah*, baik untuk masalah dan mafsadah dunia dan akhirat. Untuk mengenal keduanya dalam urusan dunia cukup dengan menggunakan dalil akal (rasio), begitu juga dalam hal menilai mana yang paling kuat. Yang dimaksudnya adalah mengetahui dengan *al-dharûrah* (mendapatkan makna dengan pemikiran sederhana), *al-tijârab* (pengujian dan penelitian), *al-'adât* (tradisi-tradisi yang berlaku), dan *al-zhunûn* (dugaan-dugaan yang kuat) yang disandarkan kepada dalil. Sedangkan untuk mengetahui masalah dan mafsadah untuk akhirat hanya dapat diketahui melalui dalil syara', yaitu al-Qur`an, al-sunnah, *al-ijmâ'*, *al-qiyâs*, dan dalil-dalil hukum lainnya.¹⁴⁰

Dari kutipan di atas dapat dipahami bahwa dalam pandangan 'Izz al-Dîn (w. 660 H) tujuan-tujuan Allah SWT dalam menetapkan hukum, walaupun dalam istilahnya disebutkan untuk urusan dunia, dapat diketahui dengan akal (rasio). Ini merupakan salah satu langkah maju dalam teori *maqâshid al-syarî'ah*. Sebab, bagaimanapun juga, masalah dunia, juga merupakan sarana untuk menuju masalah akhirat. Hal ini dibuktikan dengan banyaknya aturan-aturan dari Allah SWT dan Rasul-Nya berkenaan dengan tatacara menjalani hidup di dunia. Akan tetapi penempatan porsi akal dalam melakukan penilaian terhadap masalah dan tidak masalahnya sesuatu merupakan hal yang patut diapresiasi dari 'Izz al-Dîn (w. 660 H).

Berbeda dengan ulama-ulama sebelumnya, 'Izz al-Dîn (w. 660 H) mengisyaratkan adanya satu tambahan dari *al-dharûriyyât al-khams* (lima kebutuhan pokok) sebelumnya, yaitu dengan mengisyaratkan masuk *al-'irdh* (kehormatan) sebagai bagian dari kebutuhan *dharûri* (pokok). Hal ini

¹³⁹Abî Muhammad 'Izz al-Dîn 'Abd al-'Azîz ibn 'Abd al-Salâm al-Salmiy [selanjutnya disebut 'Izz al-Dîn ibn 'Abd al-Salâm], *Qawâ'id al-Ahkâm fî Mashâlih al-Anâm*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, [tth]), juz ke-1, h. 3

¹⁴⁰'Izz al-Dîn ibn 'Abd al-Salâm, *Qawa'id ...*, *ibid.*, h. 4 dan 8

diisyaratkannya ketika menjelaskan pemeliharaan kehormatan dalam masalah qadzaf, dan dalil yang digunakan adalah ayat qadzaf itu sendiri. Memasukkan *al-'irdh* sebagai kebutuhan *al-dharûriyah* untuk selanjutnya dipertegas oleh al-Qarâfi (w. 684 H/1264 M), salah seorang murid 'Izz al-Dîn.¹⁴¹

Menurut al-Qarâfi (w. 684 H/1264 M), ada dua hal yang dikandung oleh syariat yang agung ini (syariat Islam), yaitu kajian tentang *ushul* (pokok) dan *furu'* (cabang). Pada bidang *ushul* dibahas ilmu *ushul fiqh* dan *qawâ'id fiqhiyyah*, dan untuk yang disebutkan terakhir ini jumlahnya sangat banyak. Di dalam dua keilmuan itu terkandung rahasia-rahasia dan hikmah-hikmah hukum.

Di dalam kitabnya, *al-Furûq*, al-Qarâfi (w. 684 H) menyebutkan sebagian kaidah-kaidah *maqâshid al-syarî'ah*, dan sebagian lagi ditulisnya dalam kitab *Tanqîh al-Fushûl*. Di samping menyebutkan ketentuan *al-dharûriyah*, *al-hâjiyah*, dan *al-tahsîniyah*, khususnya *al-dharûriyyât al-khams* (kebutuhan pokok yang lima), di dalam *Tanqîh al-Fushûl* ia juga menyebutkan *al-'irdh* sebagai bagian dari *al-dharûriyah* dan menjelaskan perbedaan pendapat ulama tentang masalah itu. Hanya saja al-Qarâfi (w. 684 H) memberikan urutan yang berbeda dengan sebelumnya, yaitu dimulai dengan jiwa, agama, keturunan, akal, harta, dan terakhir kehormatan.¹⁴² Namun bukan al-Qarâfi (w. 684 H) yang pertama menempatkan pemeliharaan jiwa di atas pemeliharaan agama. Agaknya mendahulukan jiwa dari agama didasari oleh pemikiran bahwa agama tidak akan tegak dan tidak bisa dilindungi apabila jiwa tidak dipelihara terlebih dahulu. Oleh karena itu melindungi jiwa lebih diutamakan daripada melindungi agama.

Keberadaan al-Qarâfi (w. 684 H), yang bermazhab Maliki, untuk selanjutnya telah memberikan pengaruh besar bagi ulama-ulama mazhab Maliki sesudahnya dalam pengkajian teori *maqâshid al-syarî'ah* ini. Hal ini pada akhirnya dibuktikan dengan munculnya al-Syâthibî (w. 790 H), yang juga

¹⁴¹Yûsuf 'Abdullah, *Nazhariyah...*, *op.cit.*, h. 105

¹⁴²Syihâb al-Dîn Abû al-'Abbâs Ahmad ibn Idrîs al-Qarâfi, *Syarh Tanqîh al-Fushûl fî Ikhtishâr al-Mahshûl fî al-Ushûl*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 2004), h. 303-304

bermazhab Maliki, dan disebut-sebut sebagai tokoh utama *maqâshid al-syarî'ah*. Dengan demikian, di tangan al-Qarâfi lah terjadinya perpindahan pemikiran *maqâshid al-syarî'ah* dari ulama-ulama mazhab al-Syafi'i ke ulama mazhab Maliki.

Sebelum al-Syâthibî (w. 790 H), tokoh yang juga sangat fokus dengan konsep masalahah ini adalah Najm al-Dîn al-Thûfi (w. 716 H/1316 M), ulama terkenal dalam mazhab Hanbali dan terkenal dengan konsep *ri'âyah al-maslahah*. Ia berpendapat bahwa *ri'âyah al-maslahah* (memelihara kemaslahatan), sebagai tujuan Allah SWT dalam menetapkan hukum, merupakan sesuatu yang mesti diutamakan, sekalipun terkesan bertentangan dengan nash dan ijma'.¹⁴³ Hadis Nabi SAW "*lâ dharara wa la dhirâr*" cukup menginspirasi al-Thûfi (w. 716 H) dalam memaknai *ri'âyah al-maslahah* ini. Apalagi jika dihubungkan dengan dalil-dalil lain dalam al-Qur'an dan Sunnah, yang semuanya bermuara kepada pemeliharaan kemaslahatan dan menolak segala yang berpotensi membawa kepada kerusakan dan bahaya.

Jalan pikiran al-Thûfi (w. 716 H), dalam hubungannya dengan *ri'âyah al-maslahah* ini, di mana nash dan ijma' adalah dua dalil hukum yang secara umum tidak menghendaki adanya kemudharatan atau mafsadah dalam kehidupan, namun kedua dalil itu menghendaki adanya *ri'âyah al-maslahah* dalam setiap penetapan hukum.¹⁴⁴ Itulah sebabnya ketika terjadi pertentangan antara *ri'âyah al-maslahah* di satu sisi dengan nash dan ijma' di sisi lainnya, maka yang harus diutamakan itu adalah *ri'âyah al-maslahah*, karena ia merupakan dalil yang disepakati, baik oleh nash, ijma', dan ulama.

Untuk tidak salah dalam memahami pemikirannya ini, al-Thûfi (w. 716 H) membagi *maqâshid al-syarî'ah* itu kepada dua bagian; pertama, *maqâshid al-syarî'ah* yang berkenaan dengan hak Allah SWT semata, yaitu hal-hal yang berkenaan dengan ibadah; kedua, *maqâshid al-syarî'ah* yang tidak berhubungan langsung dengan hak-Nya atau berada di luar hak

¹⁴³Najm al-Dîn al-Thûfi [ditahqiq oleh Ahmad 'Abd al-Rahîm al-Sâyih], *Risâlah fî Ri'âyah al-Maslahah*, (Mesir: al-Mishriyyah li al-Banîh, 1993), cet. Ke-1, h. 23

¹⁴⁴*Ibid.*, h. 24

Allah SWT, yaitu hal-hal yang berhubungan dengan persoalan kehidupan manusia sehari-hari (muamalah).¹⁴⁵ Menurut al-Thûfi (w. 716 H), berkenaan dengan persoalan ibadah, yang merupakan hak Allah SWT semata, *ri'âyah al-maslahah* hanya ditentukan oleh Allah SWT, dan manusia tidak berwenang menentukannya. Adapun tentang *ri'âyah al-maslahah* yang berhubungan dengan bidang muamalah, maka manusialah yang menentukan dan menilai masalah atau tidaknya sesuatu. Bahkan menurut 'Abd al-Wahhâb Khalâf (w. 1955 M), masalah dalam pemikiran al-Thûfi (w. 716 H) merupakan dalil yang paling kuat secara mandiri dan dapat dijadikan alasan penetapan hukum syara'. Salah satu alasannya bahwa masalah itu merupakan dalil yang disepakati oleh semua ulama. Hal ini didasarkan kepada pemikiran bahwa syariat yang diturunkan Allah SWT bertujuan sepenuhnya untuk mewujudkan kemaslahatan itu. Hal itu menempatkan masalah pada tempat yang lebih utama. Ini terlihat ketika terjadi pertentangan antara masalah dengan nash dan ijma', maka yang dijadikan pegangan itu adalah masalah, bukan nash ataupun ijma'.¹⁴⁶ Tentunya, sekali lagi, hal ini berlaku dalam bidang muamalah.

Menurut al-Thûfi (w. 716 H), ayat-ayat al-Qur`an dan hadis-hadis Nabi SAW, yang berhubungan dengan bidang muamalah, ditujukan untuk memelihara jiwa, harta, dan keturunan (kehormatan). Untuk mendukung pendapatnya ia mengemukakan beberapa ayat al-Qur`an tentang masalah itu, seperti QS al-Baqarah ayat 179 tentang hukuman qishas, QS al-Maidah ayat 38 tentang hukuman pencurian, dan QS al-Nur ayat 2 tentang sanksi zina. Begitu juga ia mengutip hadis Nabi SAW tentang larangan membeli (menawar) barang yang sudah ditawarkan orang lain, larangan membeli komoditi pertanian di luar pasar, dan larangan menikahi bibi, jika itu dilakukan maka dapat memutuskan silaturrahim.¹⁴⁷ Berdasarkan ayat-ayat dan hadis di atas, begitu juga dengan ayat-ayat dan hadis-hadis

¹⁴⁵Al-Thûfi, *Risâlah...*, *ibid.*, h. 25

¹⁴⁶'Abd al-Wahhâb Khalâf, *Mashâdir al-Tasyri' al-Islâmîy fî Mâ Lâ Nashsha Fih*, (Kairo: Dâr al-Qalam, 1982), h. 110; juga al-Thûfi, *Risâlah, op.cit.*, h. 47.

¹⁴⁷Al-Thûfi, *Risâlah...*, *ibid.*, h. 30

lainnya, al-Thûfi (w. 716 H) berkesimpulan bahwa *ri'âyah al-maslahah* merupakan dalil yang ditunjukkan oleh nash, oleh karena itu seyognyalah seorang mujtahid berpedoman kepadanya dalam melakukan istinbath hukum Islam, dan mempergunakan akalinya dalam menemukan masalah yang sesuai dengan kebutuhan manusia itu sendiri.

Argumentasi lainnya yang dikemukakan al-Thûfi (w. 716 H) di antaranya: *Pertama*, orang-orang yang mengingkari terjadinya ijma' berpegang kepada keharusan memelihara kemaslahatan (*ri'âyah al-maslahah*), dan inilah yang sebenarnya disepakati dibandingkan dengan ijma' yang sarat dengan perbedaan pendapat. Menjadikan sesuatu yang disepakati sebagai pegangan hukum lebih utama daripada berpegang kepada sesuatu yang diperselisihkan. *Kedua*, Sesungguhnya nash-nash syara' terkadang bertentangan antara satu sama lainnya, dan hal ini menyebabkan berbedanya hukum yang ditetapkan (untuk kasus yang sama). Sedangkan *ri'âyah al-maslahah* merupakan sesuatu yang disepakati oleh ulama, dan tidak ada perbedaan dalam masalah itu. Oleh karena itu menjadikannya sebagai dalil hukum merupakan suatu keharusan.¹⁴⁸

Menurut Musthafa Zaid dan Husein Hâmid Hasan, al-Thûfi (w. 716 H) sudah menempatkan posisi akal yang lebih tinggi dari nash dan ijma'. Dalam pandangan al-Thûfi (w. 716 H), akal bebas menentukan masalah dan tidak masalahnya sesuatu yang berhubungan dengan bidang muamalah. Pandangan ini tentu saja berbeda dengan Juhur Ulama, apalagi mazhab Hanbali, yang menyatakan bahwa sekalipun kemaslahatan dan kemudharatan itu bisa dinilai dengan akal manusia, tapi tetap harus mendapatkan dukungan (justifikasi) dari nash dan ijma'. Di samping itu, masalah dalam pandangan al-Thûfi (w. 716 H) dapat dijadikan dalil yang berdiri sendiri dalam menetapkan hukum, dan sekaligus sebagai dalil yang paling kuat jika terjadi pertentangannya dengan nash dan

¹⁴⁸Al-Thûfi, *Risâlah...*, *ibid.*, h. 34-35

ijma'.¹⁴⁹

Pemikiran al-Thûfi (w. 716 H) yang menempatkan masalah (baca; aqal) di atas nash dan ijma' tentu saja berbeda dengan mayoritas ulama ushul fiqh. Bahkan al-Syâthibî (w. 790 H) sendiri pun, yang terkenal dengan teori *maqâshid al-syarî'ah* nya, dan dalam hal ini juga mengedepankan masalah, tidak sampai menempatkan akal setinggi itu. Dalam pernyataannya al-Syâthibî (w. 790 H) mengatakan:

فإن المراد بالمصلحة عندنا ما فهم رعايته في حق الخلق من جلب المصالح ودرء المفاسد على وجه لا يستقل العقل بدركه على حال فإذا لم يشهد الشرع باعتبار ذلك المعنى بل برده كان مردوداً باتفاق المسلمين¹⁵⁰

"*Sesungguhnya yang dimaksud dengan masalah menurut kami adalah suatu pemahaman untuk memelihara hak manusia berupa mewujudkan kemaslahatan dan menolak kemafsadatan, dan caranya tidak dengan mengandalkan akal semata. Apabila tidak ada pengakuan syara' (dalil) untuk mendapatkan makna tersebut atau justru bertentangan dengan dalil syara', maka dalam hal ini kaum Muslimin sepakat menolaknya*".

Menurut penulis, terlepas dari kontroversi terhadap pemikiran al-Thûfi (w. 716 H) dalam menempatkan masalah sebagai salah satu dalil hukum yang paling utama, yang pasti pemikirannya tentang masalah menunjukkan bahwa ia cukup memahami tujuan-tujuan Allah SWT dalam menetapkan hukum syara', dan keyakinannya bahwa atas dasar kemaslahatan itulah hukum dibuat oleh Allah SWT. Tugas mujtahid selanjutnya menyelesaikan dan menjawab persoalan-persoalan hukum yang terjadi di tengah umat Islam sesuai dengan yang diinginkan oleh Allah SWT, yaitu mewujudkan *ri'âyah al-maslahah*. Akan tetapi yang perlu dicermati di sini, al-Thûfi (w. 716 H) sepertinya melupakan bahwa penetapan hukum itu bukan hanya ditujukan untuk kepentingan manusia saja, tetapi

¹⁴⁹Musthafa Zaid, *al-Maslahah fî al-Tasyrî' al-Islâmîy wa Najm al-Dîn al-Thûfi*, (Mesir: Dâr Fikr al-'Arabiyyah, 1946), cet.ke-2, h. 127-132; Husein Hâmid Hasan, *Nazhariyah al-Maslahah fî Fiqh al-Islâmîy*, (Kairo: Dâr al-Nahdhah al-'Arabiyyah, 1971), h. 529-568

¹⁵⁰Ibrâhîm ibn Mûsâ al-Lakhmi al-Gharnathi Abû Ishâq al-Syâthibî (w. 790 H), [ditahqiq oleh ibn Hasan Ali Salman], *al-Itisham*, ([ttp], Maktabah al-Tawhid, [tth]), jilid ke-3, h. 8

yang terutama sekali adalah memelihara kepentingan Allah SWT, sebagaimana telah dikatakan oleh al-Ghazâli (w. 505 H).¹⁵¹ Akibat kealpaannya itu, secara berani ia menempatkan akal di atas *al-nushus* (teks-teks ayat al-Qur`an dan Hadis Nabi SAW). Pada dasarnya apabila pendapat al-Thûfi (w. 716 H) ini dimaksudkan untuk mentakhsiskan nash dengan akal, mungkin masih dapat diterima oleh mayoritas ulama ushul, atau pemikirannya mengesampingkan nash-nash yang zhanni ketika bertentangan dengan akal. Tetapi apabila akal sudah menasakhkan nash secara mutlak, di sinilah pendapatnya banyak mendapat tantangan.

Ulama Hanabilah yang juga menjadikan *maqâshid al-syarî'ah* sebagai kajian yang cukup luas adalah ibn Taimiyah (w. 728 H/1328 M). Memang tidak dijumpai kitab khusus yang ditulisnya tentang *maqâshid al-syarî'ah* ini, tetapi pemikiran-pemikirannya tersebar di berbagai karya tulisnya. Menurutnya, syariat Islam itu membawa kemaslahatan dan kesempurnaan, sebaliknya menghindarkan seseorang dari hal-hal yang mafsadah dan sarana-sarana yang menyebabkannya (*anna al-syarî'ah ja`at bi tahshîl al-mashâlih wa takmîlihâ wa ta'thîl al-mafsadah wa ta'lîlihâ*).¹⁵²

Ibn Taimiyah (w. 728 H) membatasi kebutuhan pokok manusia itu kepada *al-dharûriyyât al-khams* (lima kebutuhan pokok) saja, yaitu agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta, untuk itu ia mencoba mengembalikan bentuk-bentuk lain yang ditawarkan atau disebut-sebut sebelumnya sebagai sebuah kebutuhan pokok kepada *al-dharûriyyât al-khams* ini. Dan ini sekaligus mempertegas bahwa apapun bentuknya kebutuhan manusia pada dasarnya kembali kepada *al-dharûriyyât al-khams*.

Menurutnya, kajiannya terhadap *maqâshid al-syarî'ah*, selain membagi *maqâshid al-syarî'ah* kepada tiga tingkatan; *al-dharûriyah*, *al-hâjiyah*, dan *al-tahsîniyah*; fokus kajiannya terhadap *maqâshid al-syarî'ah* ini terdapat pada persoalan *ta'lîl*

¹⁵¹Al-Ghazâlî (w. 505 H), *al-Mushtashfa...*, *op.cit.*, h. 286-287

¹⁵²Taqiy al-Dîn ibn Taimiyah (w. 728 H) [ditahqiq oleh Shalâh al-Dîn al-Munjid], *Majmû' al-Fatâwâ*, (Beirut: Dâr al-Kitâb al-Jadîd, 1983), cet. Ke-4, h. 265

al-ahkâm (proses mencari sebuah *'illat* hukum), metode-metode untuk mengetahui *maqâshid al-syarî'ah*, dan kajiannya yang mendalam terhadap pemeliharaan *al-dharûriyyât al-khams* itu sendiri, serta hubungan antara *maqâshid al-syarî'ah* dengan dalil-dalil hukum Islam, baik dalil-dalil yang disepakati maupun yang diperselisihkan. Salah satu ciri khususnya, dan ini belum dibahas oleh ulama sebelumnya, adalah mencoba menghubungkan antara *maqâshid al-syarî'ah* dengan *siyâsah al-syar'iiyah* (politik Islam).¹⁵³ Hal ini sangat dimungkinkan mengingat ibn Taimiyah (w. 728 H) adalah seorang ulama yang banyak berbicara masalah politik, sehingga teori *maqâshid al-syarî'ah* diharapkan mampu menjawab persoalan-persoalan politik yang terjadi pada masanya dan di masa yang akan datang.

Kajian tentang *maqâshid al-syarî'ah* ini dilanjutkan oleh muridnya, ibn al-Qayyim al-Jauziyyah (w. 751 H), yang secara khusus membahas teori *maqâshid al-syarî'ah* ini dalam kitabnya yang terkenal, *I'lâm al-Muwaqqi'în 'an Rabb al-'Âlamîn*. Sama dengan gurunya, ibn al-Qayyim (w. 751 H) juga memusatkan perhatiannya pada persoalan *ta'lîl al-ahkâm* (proses pencarian *'illat* hukum).

Pada dasarnya teori *maqâshid al-syarî'ah* yang dikemukakan oleh ibn al-Qayyim sama dengan gurunya. Ibn al-Qayyim mengatakan bahwa syariat Islam dibangun atas dasar kemaslahatan, baik untuk kemaslahatan dunia dan akhirat. Di dalamnya terkandung seluruh bentuk keadilan dan dipenuhi oleh kasih sayang (*anna al-syarî'ah mabnâhâ wa asâsuhâ 'alâ al-hukm wa al-mashâlih fî al-ajil wa al-'âjil wa hiya 'adl kulluhâ wa rahmah kulluhâ*).¹⁵⁴

Akan tetapi ibn Rabî'ah menyimpulkan bahwa perhatian ibn al-Qayyim (w. 751 H) terhadap teori *maqâshid al-syarî'ah*

¹⁵³Manûbah Burhânîy, *al-Fikr al-Maqâshidiy 'Ind Muhammad Rasyîd Ridhâ*, (Al-Jazair: Wizârah al-Ta'lîm al-'Aliy wa al-Bahts al-'Ilmiy, 2007), cet. Ke-1, h. 57

¹⁵⁴Ibn al-Qayyim al-Jauziyyah, *I'lâm...*, *op.cit.*, jilid ke-1, h. 195. Lihat juga ibn al-Qayyim, *I'lâm...*, *ibid.*, jilid ke-4, h. 337. Juga Manûbah Burhânîy, *al-Fikr...*, *loc.cit.*, h. 57

lebih luas dari gurunya. Kesimpulan ini berdasarkan alasan;¹⁵⁵ *pertama*, perhatiannya lebih tinggi dalam persoalan *ta'lîl al-ahkâm*, di mana ia menjelaskan metode-metode penemuan 'illat hukum secara lebih detail. Di samping itu ia juga menjelaskan hikmah-hikmah hukum sebagaimana yang dituliskannya dalam kitab *Syifâ' al-'Alîl* dan *Miftâh Dâr al-Sa'âdah*; *kedua*, ibn al-Qayyim sudah melakukan pembahasan yang cukup luas tentang *hailah al-syar'iyyah* dan kemungkinan berubahnya fatwa sesuai dengan perubahan masa, tempat, dan keadaan, sesuatu yang belum dibahas oleh ibn Taimiyah (w. 728 H) secara luas. Tentunya pembahasan ini dalam hubungannya dengan mewujudkan tujuan hukum Islam, masalah; *ketiga*, ia juga membicarakan secara luas tentang *maqâshid al-mukallaf* dan persoalan niat, yang mana keduanya erat kaitannya *maqâshid al-syarî'ah*. Materi ini banyak dibicarakannya dalam kitab *I'lâm al-Muwaqqi'în*; dan *keempat*, ia banyak membahas materi-materi hukum Islam dalam seluruh bidang hukum Islam dan sekaligus mengemukakan tujuan-tujuan dari penetapan hukum tersebut. Pembahasan ini tersebar pada beberapa kitabnya seperti *Syifâ' al-'Alîl*, *Miftâh Dâr al-Sa'âdah*, *Zâd al-Ma'âd*, *Syarh Tahdzîb al-Sunan*, *I'lâm al-Muwaqqi'în*, dan sebagainya.

Selain tokoh-tokoh yang disebutkan di atas, nama-nama lain sebelum al-Syâthibî (w. 790 H) yang juga memasukkan kajian *maqâshid al-syarî'ah* dalam kitab-kitabnya antara lain al-Baidhawiy (w.685 H), al-Isnawiy (w. 772 H), al-Zarkasyiy (w. 794), dan lain-lain. Setidaknya dengan penjelasan sederhana ini dapat dipahami perkembangan pemikiran tentang *maqâshid al-syarî'ah*, dan beberapa tokoh dijelaskan sebelumnya dapat mewakili sejarah pemikiran *maqâshid al-syarî'ah* sebelum al-Syâthibî (w. 790 H).

Sebagaimana disebutkan di awal, al-Syâthibî (w. 790 H) merupakan ulama yang sangat fokus dengan teori *maqâshid al-syarî'ah*. Kitab yang dituliskannya, *al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Syarî'ah*, merupakan karya monumentalnya dalam bidang ini, terutama pada juz ke-2 dari *al-Muwâfaqât*. Kitab ini selalu

¹⁵⁵ Ibn Rabî'ah, *Ilm Maqâshid...*, *op.cit.*, h. 67

dijadikan rujukan utama oleh pengkaji-pengkaji hukum Islam sesudahnya, khususnya dalam bidang *maqâshid al-syarî'ah*. Hal ini menempatkan al-Syâthibî (w. 790 H) sebagai tokoh yang layak disebut sebagai "bapak *maqâshid al-syarî'ah*".

Pembahasan yang dilakukan oleh al-Syâthibî (w. 790 H) dalam bidang ini terkenal cukup luas dan integral. Dapat disimpulkan bahwa dalam ilmu *maqâshid al-syarî'ah*, al-Syâthibî (w. 790 H) melanjutkan apa yang telah dibahas oleh ulama-ulama sebelumnya. Namun apa yang dilakukan oleh al-Syâthibî (w. 790 H) bisa menarik perhatian banyak pihak karena ia mengumpulkan persoalan-persoalan yang tercecer dan dibahas sepotong-sepotong oleh ulama-ulama sebelumnya menjadi sebuah pembahasan tersendiri dalam kitabnya *al-Muwâfaqât* di mana ia mengkhususkan pembahasan mengenai *maqâshid* ini satu juz (yaitu juz dua) dari empat juz isi kitabnya. Ia juga mengembangkan dan memperluas apa yang telah dibahas oleh ulama-ulama sebelumnya mengenai *maqâshid* ini, juga menyusunnya secara urut dan sistematis seperti sebuah disiplin ilmu yang berdiri sendiri, sehingga lebih mudah untuk dipelajari. Walaupun demikian, sampai pada tahap ini teori *maqâshid al-syarî'ah* belum juga disebut sebagai ilmu yang berdiri sendiri.

Hal inilah yang menjadi kontribusi signifikan al-Syâthibî (w. 790 H) dalam ilmu *maqâshid al-syarî'ah*, sehingga usaha yang dilakukannya menyadarkan banyak pihak tentang pentingnya *maqâshid* ini, serta memberi inspirasi banyak ulama untuk membahas *maqâshid al-syarî'ah* ini lebih jauh, hingga ibn 'Âsyûr (w. 1393 H/1973 M/) pada akhirnya lebih mempopulerkan *maqâshid al-syarî'ah* ini dan disebut-sebut sebagai ulama pertama yang menyatakan *maqâshid al-syarî'ah* ini sebagai sebuah disiplin ilmu yang berdiri sendiri dengan membuat karya yang berjudul *Maqâshid al-Syarî'ah al-Islamiyyah*.

Al-Syâthibî (w. 790 H) sudah mencoba mensistematiskan pembahasan *maqâshid al-syarî'ah* ini, dan sekaligus hal ini menunjukkan kelebihannya dari ulama-ulama sebelumnya. Dalam pembahasannya, al-Syâthibî (w. 790 H) membagi *al-maqâshid* ini kepada dua bagian penting yakni dari

sisi tujuan Allah SWT (*qashu al-Syâri'*) dan tujuan mukallaf (*qashd al-mukallaf*).¹⁵⁶ Khusus untuk *qasd al-Syâri'* (tujuan Allah SWT), ia membaginya kepada empat bagian, yang masing-masingnya dengan pembahasan yang cukup panjang, yaitu:

1. *Qasd al-Syâri' fî wadh'i al-syarî'ah* (maksud Allah SWT dalam menetapkan syariat). Pembahasan yang dilakukan dalam masalah ini menjelaskan tujuan-tujuan Allah SWT menetapkan hukum bagi manusia. Menurut al-Syâthibî (w. 790 H), Allah SWT menurunkan syariat (aturan hukum) tiada lain selain untuk mengambil kemaslahatan dan menghindari kemudharatan (*jalb al-mashâlih wa dar'u al-mafâsid*). Al-Syâthibî (w. 790 H) ingin meyakinkan bahwa aturan-aturan hukum yang diturunkan oleh Allah SWT hanya untuk merealisasikan kemaslahatan bagi manusia. Kemudian berkenaan dengan kemaslahatan yang harus diwujudkan itu, al-Syâthibî (w. 790 H) membaginya kepada tiga bagian, yaitu *al-dharûriyyât* (primer), *al-hâjiyyât* (sekunder) dan *al-tahsîniyyât* (tersier).¹⁵⁷
2. *Qashd al-Syâri' fî wadh'i al-syarî'ah li al-ifhâm* (tujuan Allah SWT dalam menetapkan hukum adalah agar dapat dipahami). Dalam hal ini tujuan Allah SWT menetapkan hukum adalah agar manusia dapat memahaminya. Tema penting yang dibicarakan di sini adalah tentang bahasa al-Qur'an, bahasa Arab, di mana untuk memahaminya dibutuhkan pengetahuan yang cukup dari segi gaya bahasa Arab, cara memahami petunjuk lafadh, dan ilmu-ilmu lainnya tentang bahasa Arab, dan sebagainya. Di samping itu, pemahaman terhadap bahasa al-Qur'an tidak membutuhkan bantuan ilmu-ilmu alam seperti ilmu hisab, kimia, fisika dan lainnya. Hal ini dimaksudkan agar syari'ah mudah dipahami oleh semua kalangan manusia.
3. *Qashd al-Syâri' fî wadh'i al-syarî'ah li al-taklîf bi muqtadhâhâ* (tujuan Allah SWT dalam menentukan hukum adalah untuk dilaksanakan sesuai dengan yang dikehendakinya-Nya. Tema pokok yang dibicarakan dalam bagian ini adalah

¹⁵⁶Abû Ishâq al-Syâthibî (w. 790 H), *al-Muwâfaqât...*, *op.cit.*, juz ke-2, h. 5

¹⁵⁷Abû Ishâq al-Syâthibî (w. 790 H), *al-Muwâfaqât...*, *ibid.*, juz ke-2, h. 8

seputar taklif di luar kemampuan manusia dan taklif yang mengandung *masyaqqah* (kesulitan) di dalamnya.

4. *Qashd al-Syâri' fî dukhûl al-mukallaf tahta ahkâm al-syarî'ah* (tujuan Allah SWT agar manusia selalu berada dalam bimbingan dan aturan-aturan hukum syara'). Secara ringkas tujuan itu adalah untuk menghindarkan manusia dari keinginan hawa nafsunya dalam menjalankan syariat agama. Oleh karena itu manusia diharapkan selalu mengikuti petunjuk agama dalam melakukan setiap aktifitasnya, karena aktifitas itulah yang diakui oleh Allah SWT.

Demikianlah gambaran ringkas tentang teori *maqâshid al-syarî'ah* menurut al-Syâthibî (w. 790 H), dan pada pembahasan selanjutnya teori al-Syâthibî (w. 790 H) ini akan kembali diuraikan sesuai dengan tema yang dibicarakan. Setidaknya rumusan al-Syâthibî (w. 790 H) ini lebih sistematis dan lengkap dibandingkan rumusan-rumusan para ulama sebelumnya.

Pemikiran *maqâshid al-syarî'ah* tidak berhenti sampai al-Syâthibî (w. 790 H), tetapi teori yang ditulisnya telah menginspirasi dan mempengaruhi pemikiran para ulama sesudahnya, seperti Muhammad 'Abduh (w. 1905 M), Muhammad Rasyîd Ridhâ (w. 1935 M), 'Abdullah Darrâz (w. 1932 M), 'Abd al-Karîm Zaidân, Muhammad Thâhir ibn 'Âsyûr (w. 1973 M), 'Alâl al-Fâsîy (w. 1973 M), Muhammad Sa'îd Ramadhân al-Bûthî (w. 2013 M), Wahbah al-Zuhailiy, Yûsuf al-Qaradhâwi, dan sebagainya. Akan tetapi pemikiran-pemikiran ulama sesudahnya sepertinya hanya menyadur dan mengulang apa yang sudah ditulis oleh al-Syâthibî (w. 790 H). Bahkan rujukan utama dalam karya-karya mereka adalah kitab *al-Muwâfaqât* dan juga kitab *al-Itishâm*, karya al-Syâthibî (w. 790 H).

Menurut ibn 'Âsyûr (w. 1973 M), *maqâshid al-syarî'ah* merupakan ilmu yang berdiri sendiri dan bukan bagian dari ilmu ushul fiqh, dan ini bertolak belakang dengan ulama ushul fiqh pada umumnya. Hanya saja ia memandang bahwa ilmu ushul fiqh perlu dipertimbangkan penggunaannya karena banyak melahirkan produk fiqh yang cenderung kurang

menghargai nilai-nilai kemanusiaan dan kebebasan,¹⁵⁸ dan pemikirannya ini perlu dibicarakan lebih lanjut dalam pembahasan tersendiri.

Demikianlah sekilas tentang sejarah pemikiran *maqâshid al-syarî'ah* dan perhatian ulama terhadapnya. Walaupun tidak menggambarkan secara detail pada setiap generasi ulama yang membahasnya, namun hal ini rasanya cukup untuk mengatakan bahwa teori *maqâshid al-syarî'ah* ini sudah dipraktekkan sejak masa Rasul SAW, sahabat, tabi'in, tabi' tabi'in dan seterusnya sampai sekarang. Begitu pentingnya ilmu *maqâshid al-syarî'ah* ini, sehingga ada keinginan dari sebagian ulama untuk menjadikannya sebagai ilmu yang berdiri sendiri, terlepas dari ilmu ushul fiqh. Pandangan ini menurut penulis merupakan hal yang wajar, karena teori *maqâshid al-syarî'ah* merupakan persoalan *ijtihâdiah* (lahir dari pemikiran manusia karena pemahamannya terhadap nash). Tetapi yang jelas, teori *maqâshid al-syarî'ah* mendapat perhatian yang sangat besar dari ulama sepanjang perkembangan hukum Islam, karena mereka ingin menetapkan hukum Islam sesuai dengan kehendak Allah SWT.

Untuk lebih ringkasnya, perkembangan umum pemikiran tentang teori *maqâshid al-syarî'ah* ini, khususnya sejak al-Juwainî sampai kepada Yûsuf al-Qaradhâwî, dapat dilihat pada table berikut ini:

N	Nama Tokoh	Pemikiran Umum Tentang <i>Maqâshid al-Syarî'ah</i>
	Al-Juwainî Imâm al-Haramain (w.478 H), ulama mazhab al-Syâfi'i.	a. Membahasnya dalam kitab <i>al-Burhân fi Ushûl al-Fiqh</i> . b. Memperkenalkan tiga tingkatan <i>maqâshid al-syarî'ah</i> , yaitu <i>al-dharûriyah</i> , <i>al-hâjjiyah</i> , dan <i>al-makramah</i> . c. Sudah menyebutkan sebagian dari tujuan-tujuan ibadah, hudud dan qishas, serta jual beli. d. Mengatakan bahwa orang tidak memahami

¹⁵⁸ Lebih lengkap dapat dibaca Muhammad al-Thâhir Ibn 'Âsyûr [ditahqiq oleh Muhammad al-Thâhir al-Maisâwi], *Maqâshid al-Syarî'ah al-Islâmiyyah*, (Yordania: Dâr al-Nafâ'is, 2001), cet. Ke-2, h. 89-111

		<p><i>maqâshid al-syarî'ah</i> dalam setiap ketentuan Allah SWT tidak dapat dikategorikan kepada orang yang luas pandangannya terhadap syari'ah.</p> <p>e. Mengatakan bahwa dasar-dasar memahami <i>maqâshid al-syarî'ah</i> itu dapat dibagi kepada lima macam:</p> <ol style="list-style-type: none"> 1) Menakwilkan nash kepada hal-hal yang bersifat <i>al-dharûriyah</i>. 2) Adanya kebutuhan-kebutuhan yang jelas tetapi tidak sampai kepada tingkatan <i>al-dharûriyah</i>. 3) Adanya suatu ketentuan yang tidak berhubungan dengan <i>al-dharûriyah</i> dan <i>al-hâjijah</i>, tetapi di dalamnya ada maksud untuk meningkatkan kemuliaan diri. 4) Adanya ketentuan yang bukan merupakan <i>al-hâjijah</i> dan <i>al-dharûriyah</i>, tetapi dimaksudkan untuk mengerjakan sesuatu yang dianjurkan dengan jelas. 5) Ada yang tidak didapatkan makna asalnya, tidak pula bagian dari <i>al-dharuriyah</i>, <i>al-hajah</i>, dan <i>al-makramah</i>, maka hal ini dipahami menurut makna <i>kulliy</i> yang didapatkan sebelumnya. <p>f. <i>Maqâshid al-syarî'ah al-'ammah</i> itu merupakan kesimpulan umum yang qath'i.</p>
2	Abû Hâmid al-Ghazâlî (w.505 H), ulama madzhab al-Syâfi'i.	<ol style="list-style-type: none"> a. Membicarakan <i>maqâshid al-syarî'ah</i> dalam kitab <i>al-Mustashfâ</i> dan kitab <i>Syifâ' al-Ghalîl</i>, khususnya ketika menguraikan konsep masalah dan <i>al-munâsabah</i>, karena <i>al-munâsabah</i> akan menghasilkan kemaslahatan. b. Sudah menyebutkan adanya lima kebutuhan pokok manusia yang mesti dipelihara/dilindungi, yaitu agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta, tetapi tidak menjelaskan dasar dari urutan-urutan tersebut. c. Menyatakan bahwa pemeliharaan terhadap agama merupakan tujuan yang paling besar. d. Membagi tingkatan-tingkatan pemeliharaan lima kebutuhan pokok manusia tersebut kepada <i>al-</i>

		<p><i>dharûriyah, al-hâjjyah, dan al-tahsîniyah.</i></p> <p>e. Memberikan gambaran bahwa substansi dari tujuan hukum Islam itu adalah untuk menghasilkan kemaslahatan.</p> <p>f. Masalah al-'ammah dalam <i>al-dharuriyyât al-khams</i> merupakan kesimpulan yang qath'i, tetapi masalah yang ditemukan setelah itu termasuk zhanni.</p> <p>g. Keqath'ian <i>maqâshid al-syarî'ah</i> apabila masalah yang ditemukan merupakan masalah al-mu'tabarah.</p>
	Fakhr al-Dîn al-Râzî (w. 606 H), ulama madzhab al-Syâfi'i.	<p>a. Membicarakan <i>maqâshid al-syarî'ah</i> dalam kitab <i>al-Mahshul fi 'Ushul al-Fiqh</i>, khususnya ketika menguraikan teori <i>al-munâsabah</i>.</p> <p>b. Membuat urutan-urutan yang berbeda dari al-Ghazali (gurunya), yaitu dimulai dari jiwa, harta, nasab, agama, dan akal, tetapi tidak menjelaskan dasar dari urutan-urutan tersebut</p> <p>c. Menyebutkan bahwa syariat Islam itu ditetapkan untuk mewujudkan kemaslahatan manusia.</p> <p>d. Kesimpulan umum dari tujuan-tujuan syara' dalam rangka menetapkan hukum untuk menghasilkan kemaslahatan merupakan kesimpulan yang zhanni, walaupun beramal dengan yang zhanni itu wajib hukumnya.</p>
4	Saif al-Dîn al-Âmidî (w. 631 H), ulama madzhab al-Syâfi'i.	<p>a. Membahas <i>maqâshid al-syarî'ah</i> dalam kitab <i>al-Ihkâm fi Ushûl al-Ahkâm</i>, yaitu pada bab qiyas, khususnya dalam menguraikan <i>masâlik al-'illat</i> (metode menemukan 'illat).</p> <p>b. Lebih banyak mengulang apa yang sudah dijelaskan oleh al-Ghazâlî.</p> <p>c. Sudah membuat prioritas yang lebih diutamakan apabila terjadi pertentangan antara lima kepentingan pokok tersebut, yaitu dimulai dari agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta.</p> <p>d. Belum membahas tentang cara-cara mengetahui <i>maqâshid al-syarî'ah</i>.</p>
	'Izz al-Dîn	a. Membahas <i>maqâshid al-syarî'ah</i> dalam kitab

<p>ibn 'Abd al-Salâm (w. 660 H), ulama madzhab al-Syâfi'i.</p>	<p><i>Qawâ'id al-Ahkâm fi Mashâlih al-Anâm.</i></p> <p>b. Sudah membahas secara khusus konsep masalah dan mafsadah, dan bagaimana mencarikan jalan keluar ketika terjadi pertentangan antara sesama masalah, pertentangan masalah dengan mafsadah, pertentangan sesama mafsadah.</p> <p>c. Mengatakan bahwa tujuan akhir dari syariat Islam adalah untuk mewujudkan kemaslahatan dunia dan akhirat.</p> <p>d. Sudah membuat tatacara mengetahui masalah dan mafsadah, yaitu dengan cara:</p> <ol style="list-style-type: none"> 1) Mengetahuinya dengan pemikiran yang sederhana (<i>al-dharûrah</i>) 2) Melakukan penelitian dan pengujian (<i>al-tijârab</i>). 3) Menghubungkan dengan tradisi yang berlaku (<i>al-'âdat</i>). 4) Mengetahuinya dengan dugaan yang kuat (<i>al-zhunûn al-mu'tabar</i>). 5) Mengetahuinya dengan nash, yaitu dengan adanya ayat-ayat yang menyebutkan ancaman dan cacian pada sesuatu yang dilarang, dan ayat-ayat yang menyebutkan pujian pada sesuatu yang diperintahkan. 6) Mengetahuinya dengan ijma', qiyas, dan metode-metode istidlal lainnya. 7) Mengetahuinya dengan metode <i>al-istiqrâ</i> (induktif) <p>e. Mengatakan bahwa tujuan Allah dalam hal-hal yang berhubungan dengan masalah keduniaan dapat diketahui dengan akal, dan untuk tujuan akhirat hanya dapat diketahui dengan dalil-dalil syara', yaitu al-Qur`an, al-Sunnah, Ijma', Qiyas, dan dalil-dalil lainnya</p> <p>f. Memberikan satu tambahan lagi untuk kebutuhan pokok manusia yang mesti dipelihara, yaitu <i>hifzh al-'irdh</i> (melindungi kehormatan).</p>
<p>Syihâb al-</p>	<p>a. Membicarakan <i>maqâshid al-syarî'ah</i> dalam kitab</p>

<p>Dîn al-Qarâfi (w.684 H), ulama madzhab Mâlikî.</p>	<p><i>al-Furûq</i>.</p> <ul style="list-style-type: none"> b. Memberikan satu tambahan lagi untuk kebutuhan pokok manusia yang mesti dipelihara, yaitu <i>hifzh al-'irdh</i> (melindungi kehormatan). c. Memberikan urutan yang berbeda dengan ulama sebelumnya, yaitu dimulai dengan jiwa, agama, keturunan, akal, harta, dan kehormatan, tetapi tidak menjelaskan dasar dari urutan-urutan tersebut. d. Memberikan pengaruh besar kepada ulama-ulama mazhab Maliki sesudahnya untuk mengkaji teori <i>maqâshid al-syarî'ah</i>. e. Dari tangannya terjadi perpindahan pengkajian <i>maqâshid al-syarî'ah</i> yang sebelumnya didominasi oleh ulama mazhab Syâfi'i kepada ulama mazhab Mâlikî. f. <i>Maqâshid al-syarî'ah</i> menghasilkan kekuatan yang qath'i apabila ditemukan dengan menggunakan teori <i>al-istiqrâ' al-tâm</i> (induktif sempurna), sedangkan <i>al-istiqrâ' al-nâqis</i> hanya menghasilkan kesimpulan zhanni.
<p>Najm al-Dîn al-Thûfi (w. 716 H), ulama madzhab Hanbalî</p>	<ul style="list-style-type: none"> a. Membahas teori masalah dalam pembahasan khusus, yaitu dalam kitabnya <i>Ri'ayah al-Maslahah</i>. b. Memelihara kemaslahatan lebih diutamakan dari nash dan ijma'. c. Masalah merupakan sesuatu yang qath'i, sedangkan dalil-dalil lainnya (termasuk ijma') rentan dengan perbedaan pendapat, oleh karena itu dipandang zhanni. d. Membagi <i>maqâshid al-syarî'ah</i> kepada dua bagian: <ul style="list-style-type: none"> 1) <i>Maqâshid al-syarî'ah</i> berkenaan dengan hak Allah, yaitu bidang ibadah, dan hanya Allah yang tahu dan berhak menentukan masalahnya. 2) <i>Maqâshid al-syarî'ah</i> yang tidak berhubungan langsung dengan hak Allah atau berada di luar hak Allah, yaitu muamalah, dan manusialah yang

		<p>berhak menentukan masalahnya.</p> <p>e. Masalah merupakan dalil yang kuat secara mandiri, karena seluruh ayat al-Qur`an bermuara kepada kemaslahatan.</p>
	<p>Ibn Taimiyah (w.728 H), ulama mazhab Hanbalî</p>	<p>a. Membatasi kebutuhan pokok manusia itu kepada lima macam saja (<i>al-dharûriyyât al-khams</i>).</p> <p>b. Mengikuti pembagian al-Ghazâlî dalam <i>maqâshid al-syarî'ah</i>, yaitu kepada tiga tingkatan; <i>al-dharûriyah</i>, <i>al-hâjiyah</i>, dan <i>al-tahsîniyah</i>.</p> <p>c. Menfokuskan kajian <i>maqâshid al-syarî'ah</i> dalam persoalan <i>ta'lîl al-ahkâm</i> (proses peng-illat-an suatu hukum).</p> <p>d. Menjelaskan hubungan antara <i>maqashid al-syarî'ah</i> dengan dalil-dalil hukum Islam.</p> <p>e. Metode <i>al-istiqrâ' al-tâm</i> yang digunakan untuk menemukan <i>maqâshid al-syarî'ah</i> merupakan sesuatu yang qath'i, dan hal ini salah satu penekanan yang diunggulkan oleh ibn Taimiyah untuk menemukan <i>maqâshid al-syarî'ah</i>.</p> <p>f. Mencoba menghubungkan kajian <i>maqâshid al-syarî'ah</i> dengan <i>al-siyâsah al-syar'iyah</i> (politik Islam).</p>
	<p>Ibn al-Qayyim al-Jauziyyah (w.751 H), ulama mazhab Hanbalî</p>	<p>a. Membicarakan teori <i>maqâshid al-syarî'ah</i> dalam kitab <i>Ilâm al-Muwaqqi'în</i>, <i>Syifâ' al-'Alîl</i>, <i>Zâd al-Ma'âd</i>, dan lain-lain.</p> <p>b. Pada dasarnya teori <i>maqâshid al-syarî'ah</i> yang dibahasnya sama dengan teori ibn Taimiyah (gurunya), tetapi sedikit lebih luas.</p> <p>c. Sudah menjelaskan lebih detail tentang hikmah-hikmah hukum dalam berbagai materi fiqh.</p> <p>d. Membahas tentang <i>al-hailah al-syar'iyah</i> dan menghubungkannya dengan <i>maqâshid al-syarî'ah</i>.</p> <p>e. Membuat konsep perubahan fatwa disebabkan berbedanya tempat, waktu, kondisi, dan adat dalam hubungannya dengan <i>maqâshid al-syarî'ah</i>.</p>

		f. Membicarakan secara luas tentang <i>maqashid al-mukallaf</i> , yaitu tentang niat mukallaf dalam melakukan perintah dan menjauhi larangan <i>al-Syâri'</i> .
1 1 0	Abû Ishâq al-Syâthibî (w.790 H), ulama mazhab Mâlikî	<p>a. Membicarakan teori <i>maqâshid al-syarî'ah</i> dalam kitab <i>al-Muwafaqât dan al-I'tishâm</i>.</p> <p>b. Mampu mengumpulkan pembahasan-pembahasan ulama sebelumnya tentang <i>maqâshid al-syarî'ah</i> untuk disusun dan disistematisasikan dalam satu pembahasan yang integral dan utuh.</p> <p>c. Memposisikan <i>maqâshid al-syarî'ah</i> sebagai bagian dari ushul fiqh.</p> <p>d. Membagi <i>maqâshid al-syarî'ah</i> kepada dua macam, yaitu <i>maqâshid al-Syâri'</i> dan <i>maqâshid al-mukallaf</i>. Pembahasannya lebih luas dalam bidang <i>maqâshid al-Syâri'</i>.</p> <p>e. Membuat syarat untuk mengetahui <i>maqâshid al-syarî'ah</i>, yaitu:</p> <ol style="list-style-type: none"> 1) Mengetahui bahasa Arab. 2) Mengetahui al-Sunnah dengan segala seluk beluknya 3) Mengetahui asbab al-nuzul ayat dan asbab al-wwurud hadits. <p>f. Membuat metode untuk menemukan <i>maqâshid al-syarî'ah</i>, yaitu:</p> <ol style="list-style-type: none"> 1) Menganalisis lafazh-lafazh al-amr dan al-nahy, baik dari segi 'illatnya, hakikatnya, dan mengetahui tujuan primer dan tujuan sekunder. 2) Menganalisis <i>sukût al-Syâri'</i>. 3) Menyempurnakan teori <i>al-istiqrâ'</i>. <p>g. Konsep <i>maqashid al-syarî'ah</i>nya, yang mengedepankan teori <i>al-istiqrâ'</i>, lebih ditekankan untuk menemukan tujuan-tujuan <i>al-Syâri'</i> pada ketentuan-ketentuan hukum yang tidak terdapat dalilnya secara eksplisit, dan lebih banyak berhubungan dengan hal-hal yang berhubungan dengan muamalah (masalah al-mursalah).</p>

		h. Teori <i>al-istiqrâ'</i> menghasilkan ketentuan umum yang qath'i.
1 1 1	Ibn 'Âsyûr (w.1973 M),ulama kontemporer	<p>a. Membicarakan teori <i>maqâshid al-syarî'ah</i> secara khusus dalam kitab <i>Maqâshid al-Syarî'ah al-Islamiyah</i>.</p> <p>b. <i>Maqâshid al-syarî'ah</i> dapat dipergunakan untuk mengistinbathkan hukum secara mandiri, terlepas dari ushul fiqh.</p> <p>c. Menekankan kajian <i>maqâshid al-syarî'ah</i> nya pada tujuan <i>al-insaniyah</i> (hukum yang manusiawi) dan <i>al-hurriyyah</i> (hukum yang bermuatan kebebasan/kemerdekaan).</p>
1 1 2	Yûsuf al-Qaradhâwî (l-1926 M), ulama kontemporer	<p>a. Membicarakan teori <i>maqâshid al-syarî'ah</i> dalam berbagai karyanya.</p> <p>b. <i>Maqâshid al-syarî'ah</i> merupakan ilmu istinbath hukum tapi tidak terlepas dari induknya, ushul fiqh.</p> <p>c. Memperkuat tawaran ulama sebelumnya, 'Izz al-Dîn ibn 'Abd al-Salâm dan Syihâb al-Dîn al-Qarâfi, untuk menjadikan <i>al-dharuriyyât</i> kepada enam macam, yaitu dengan menambahkan <i>hifzh al-'irdh</i> (melindungi kehormatan).</p> <p>d. Mengarahkan suatu ijihad dan fatwa untuk mempertimbangkan terwujudnya keadilan, rasa kemanusiaan, kesetaraan, religius spiritual, akhlak, punya wawasan ekonomi, kesejahteraan dan keamanan, dan berorientasi ke masa depan.</p> <p>e. Berpikir moderat (<i>al-wasathiyah</i>) di antara penganut pemikiran tekstualis (<i>Zahiriyyah</i>) dengan pemikiran sekuler (<i>al-Mu'aththilah</i>).</p> <p>f. Menilai bahwa orientasi ahli ushul fiqh sebelumnya diarahkan untuk kemaslahatan individu, dan menganjurkan agar diarahkan untuk kepentingan masyarakat, umat, negara, dan hubungan kemanusiaan.</p> <p>g. Mengkritik pemikiran ulama sebelumnya yang memasukkan akhlak kepada kebutuhan tingkat <i>al-tahsîniyah</i>. Menurutnyanya mestinya dimasukkan</p>

		<p>ke dalam kebutuhan <i>al-dharûriyah</i>. Nilai akhlak yang dimaksud adalah kejujuran, amanah, adil, kesucian, kebaikan, malu, rendah diri, kemuliaan, kasih sayang, lemah lembut, keberanian, dan dermawan.</p> <p>h. Secara umum, teori <i>maqâshid al-syarî'ah</i> al-Qaradhâwî ini mengulang dan mengulas teori ulama sebelumnya, khususnya teori al-Ghazâlî dan al-Syâthibî.</p> <p>i. Teori umum masalah yang dikemukakannya tidak berbeda dengan teori masalah yang dikemukakan oleh 'Izz al-Dîn ibn 'Abd al-Salâm, ibn Taimiyah, ibn al-Qayyim, dan al-Syâthibî.</p>
--	--	--

D. Syarat, Tatacara Mengetahui, dan Kekuatan *Maqâshid al-Syarî'ah*

Ada tiga pokok pembahasan yang akan dikemukakan di sini; *pertama*, apa syarat yang dibutuhkan untuk menemukan *maqâshid al-syarî'ah*; *kedua* bagaimana cara mengetahui *maqâshid al-syarî'ah*; dan, *ketiga*, bagaimana kekuatan hasil temuan *maqâshid al-syarî'ah* itu.

Pengetahuan terhadap tatacara mengetahui *maqâshid al-syarî'ah* merupakan tema yang sangat penting dalam pembahasan ini. Sebab, tidak ada ketentuan yang jelas, baik dalam al-Qur`an maupun Sunnah Nabi-Nya, yang menyebutkan tentang persoalan yang dimaksud. Keyakinan ulama terhadap adanya tujuan umum *Syâri'* (Allah SWT) dalam menetapkan hukum, yaitu masalah, membuat ulama berdaya upaya mencari cara untuk mengetahui tujuan Allah SWT tersebut secara khusus. Dengan pengetahuan itu diharapkan agar setiap ijtihad dalam hukum Islam tidak terlepas dari tujuan yang diinginkan oleh Allah SWT.

Mengingat tidak ada petunjuk yang pasti tentang masalah ini, para ulama berbeda pemikiran dalam mengemukakan metode mengetahui masalah sebagai inti dari *maqâshid al-syarî'ah*, walaupun pada bidang-bidang tertentu

terdapat kesamaan. Dalam pembahasan ini, teori al-Syâthibî (w. 790 H) akan dijadikan patokan awal dalam mengkaji metode-metode tersebut, dan untuk selanjutnya dihubungkan dengan pemikiran-pemikiran ulama yang memiliki kesamaan dengan itu.

Menurut al-Syâthibî (w. 790 H), sebagaimana disimpulkan oleh Ahmad al-Raisûnîy, ada beberapa hal yang dibutuhkan untuk mengetahui *maqâshid al-syarî'ah* yang dapat dikelompokkan kepada syarat dan tatacara mengetahuinya. Dalam uraian di bawah ini penulis akan menguraikan syarat dan tatacara dimaksud.¹⁵⁹

1. Syarat Mengetahui *Maqâshid al-Syarî'ah*

a) Menguasai bahasa Arab

Dalam hal ini ada dua hal yang dikemukakan oleh al-Syâthibî (w. 790 H). *Pertama*, syariah ini diturunkan dalam bahasa Arab, sebagaimana firman Allah SWT dalam QS Yusuf ayat 2 dan al-Syu'ara` ayat 195. Oleh karena itu, untuk dapat memahaminya harus terlebih dahulu memahami seluk beluk dan *uslûb* (tata bahasa) bahasa Arab.¹⁶⁰ Dalam hal ini al-Syâthibî (w. 790 H) mengatakan bahwa siapa orang yang hendak memahaminya, maka dia seharusnya memahaminya sesuai dengan lisan orang Arab terlebih dahulu, karena tanpa ini tidak mungkin dapat memahaminya secara sempurna.¹⁶¹ Bahkan ibn Taimiyah (w. 728 H) berpendapat bahwa bahasa Arab merupakan bagian penting dari agama, wajib hukumnya untuk dipelajari bagi orang yang ingin memahami *maqâshid al-syarî'ah*.¹⁶²

Lebih lanjut al-Syâthibî (w. 790 H) mengatakan bahwa

¹⁵⁹Ahmad al-Raisûnîy, *Nazhariyah al-Maqâshid 'ind al-Imâm al-Syâthibî* (w. 790 H), (al-Ma'had al-'Âlimiy li al-Fikr al-Islâmîy, 1995), cet. Ke-4, h. 295-307; Lihat juga Asafri Jaya Bakri, *Konsep Maqâshid Syari'ah Menurut al-Syâthibî* (w. 790 H), (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1996), cet. Ke-1, h. 89-103; Muhammad ibn Husein al-Jizânîy, *Tahdzîb al-Muwâfaqât li al-Imâm Abî Ishâq ibn Mûsâ al-Syâthibî* (w. 790 H) *'Arghan wa Dirâsah wa Tahlîlan*, (Saudi Arabia: Dâr ibn al-Jauziy, [tth]), h. 209-262

¹⁶⁰Abû Ishâq al-Syâthibî (w. 790 H), *al-Muwâfaqât...*, *op.cit.*, juz ke-2, h. 64-66.

¹⁶¹*Ibid.*, h. 64

¹⁶²Muhammad al-Badawiy, *Maqâshid al-Syarî'ah...*, h. 215

apabila seseorang memiliki penguasaan yang tinggi terhadap bahasa Arab, maka ia akan dapat memahami tujuan syari'ah secara mendalam. Sebaliknya siapa yang sedikit penguasaannya terhadap bahasa Arab, tentu ia akan sedikit juga memahami tujuan syari'ah.¹⁶³ Pengetahuan bahasa Arab dimaksud tidak semata-mata ilmu nahwu dan sharf, tetapi juga keahlian lainnya yang terkait dengan bahasa, di antaranya mampu membedakan lafazh yang *shârih* dan tidak *shârih*, *zhâhir* dan *mujmal*, *haqîqat* dan *majâz*, *'amm* dan *khâs*, *muhkam* dan *mutasyâbih*, *muthlaq* dan *muqayyad*, *fahw al-khithâb* dan *lahn al-khithâb*, serta *mafhûm*.¹⁶⁴ Hal ini sejalan dengan apa yang disampaikan oleh ibn Taimiyah (w. 728 H), bahwa pemahaman bahasa Arab yang dimaksud tidak hanya terfokus kepada bahasa semata, sebagaimana keahlian yang dimiliki oleh al-Syibawaihi dalam ilmu nahwu, tetapi memerlukan keahlian lain sebagaimana keilmuan yang dimiliki oleh ahli fiqh, seperti takwil, dan sebagainya.¹⁶⁵

Kedua, bahwa syari'at ini *ummiyyah*, karena masyarakat Arab ketika itu pada umumnya tidak pandai menulis dan

¹⁶³Abû Ishâq al-Syâthibî (w. 790 H), *al-Muwâfaqât...*, *op.cit.*, juz ke-4, h. 115. Teks aslinya sebagai berikut:

فإذا فرضنا مبتدئا في فهم العربية فهو مبتدئ في فهم الشريعة او متوسطا فهو متوسط في فهم الشريعة والمتوسط لم يبلغ درجة النهائية فإن انتهى الى درجة الغاية في العربية كان كذلك في الشريعة فكان فهمه فيها حجة كما كان فهم الصحابة وغيرهم من الفصحاء الذين فهموا القرآن حجة فمن لم يبلغ سألهم فقد نقصه من فهم الشريعة بمقدار التقصير عنهم وكل من قصر فهمه لم يعد حجة ولا كان قوله فيها مقبولا.

"Apabila kami mewajibkan memahami bahasa Arab untuk pertama kalinya, maka seseorang akan dapat memahami maqashid al-syari'ah, dan jika hanya memiliki kemampuan (bahasa Arab) pada tingkat menengah, maka seseorang akan memahami maqashid al-syari'ah pada tingkat pertengahan saja, sedangkan tingkat pertengahan itu tidak akan dapat mencapai derajat yang paling tinggi (dalam memahami maqashid al-syari'ah). Jika seseorang memiliki kemampuan maksimal dalam bahasa Arab maka pemahamannya (tentang maqashid al-syari'ah) dapat bernilai hujjah sebagaimana pemahaman para sahabat dan orang-orang yang fasih dalam bahasa Arab. Pemahaman mereka terhadap al-Qur'an dapat dijadikan hujjah. Barangsiapa yang tidak sampai (kepada penguasaan yang tinggi dalam bahasa Arab), dipastikan pemahamannya rendah/kurang, dan (konsekwensinya) apa yang mereka pahami (tentang maqashid al-syari'ah) tidak dapat dijadikan hujjah dan tidak dapat diterima".

¹⁶⁴Abû Ishâq al-Syâthibî (w. 790 H), *al-Muwâfaqât...*, *ibid.*, juz ke-4, h. 117

¹⁶⁵Muhammad al-Badawiy, *Maqâshid al-Syari'ah...*, *op.cit.*, h. 218

membaca. Oleh karena itu menurut al-Syâthibî (w. 790 H), Allah SWT mensifatkan syariat ini sesuai dengan kondisi umum masyarakat ketika itu.¹⁶⁶ Sifat *ummi* yang dimiliki oleh masyarakat Arab ketika itu disampaikan sendiri oleh Nabi SAW dalam sebuah hadis, bahwa mereka (orang Arab) adalah umat yang *ummi*, tidak bisa berhitung dan menulis,¹⁶⁷ dan juga dinyatakan dalam beberapa ayat al-Qur`an. Hal ini menunjukkan bahwa syariat itu diletakkan pada awalnya pada masyarakat yang mempunyai sifat *ummi*, sesuai dengan kondisi masyarakatnya. Akan tetapi mereka mampu memahami suruhan-suruhan dan larangan Allah SWT. Hal ini karena al-Qur`an diturunkan dengan bahasa mereka, dan dengan kondisi itu tentunya mereka tidak membutuhkan bantuan ilmu-ilmu lainnya, seperti ilmu alam, ilmu hisab, kimia, fisika dan lainnya. Dengan demikian syariat akan mudah dipahami apabila seseorang menguasai bahasa Arab. Menurut 'Abdullah Darrâz (w. 1932 M), apabila untuk memahami syari'at ini memerlukan bantuan ilmu lain seperti ilmu alam, paling tidak ada dua kendala besar yang akan dihadapi manusia umumnya, yaitu kendala dalam hal pemahaman dan dalam pelaksanaannya.¹⁶⁸ Oleh karena itu menurutnya, syari'ah mudah dipahami oleh siapa saja dan dari bidang ilmu apa saja apabila ia memahami bahasa Arab.¹⁶⁹

Di antara landasan bahwa syari'at ini *ummiyyah* adalah karena pembawa syari'at itu sendiri (Rasulullah SAW) merupakan bagian dari masyarakat yang *ummi*, yaitu sifat yang dinisbahkan kepada sifat umum masyarakat Arab saat itu. Oleh karena itu *ummi* di sini tidak dimaksudkan untuk mengatakan bahwa Rasul SAW sama dengan masyarakatnya. Hal ini sebagaimana ditegaskan dalam firman Allah SWT dalam QS al-

¹⁶⁶Abû Ishâq al-Syâthibî (w. 790 H), *al-Muwâfaqât...*, *op.cit.*, juz ke-2, h. 69-70

¹⁶⁷Abu 'Umar Yusuf ibn 'Abdillah ibn Muhammad ibn 'Abd al-Barr ibn 'Ashim al-Namiriy al-Qurthubiy, *Jami' Bayan al-'Ilm wa Fadhlil*, (Arab Saudi: Dar ibn al-Jauziy, 1994), cet. Ke-1, juz ke-1, h. 294

¹⁶⁸Abû Ishâq al-Syâthibî (w. 790 H), *al-Muwâfaqât...*, *ibid.*, juz ke-2, h. 79-80

¹⁶⁹Abû Ishâq al-Syâthibî (w. 790 H), *al-Muwâfaqât...*, *ibid.*, juz ke-2, h. 69

Jum'ah ayat 2; al-Araf ayat 158, al-'Ankabut ayat 48 dan keterangan-keterangan lainnya. Ada kecenderungan berlebihan dari sebagian ulama yang tidak sesuai dengan sifat syari'ah *ummiyyah* ini, lanjut al-Syâthibî (w. 790 H), yaitu bahwa al-Qur'an mencakup semua bidang keilmuan, baik keilmuan lama ataupun modern. Al-Qur'an memang menyinggung dan sesuai dengan berbagai disiplin ilmu, namun tidak berarti al-Qur'an mencakup semuanya, itu semua hanyalah isyarat saja dan bukan sebagai pengakuan terhadap semua keilmuan itu (untuk memahami al-Qur'an). Ayat yang sering dijadikan dalil adalah QS al-Nahl ayat 89 yang artinya: "*Dan Kami turunkan kepadamu al-Qur'an untuk menjelaskan segala sesuatu*", dan QS al-An'am ayat 38 yang artinya: "*Tidaklah Kami lewatkan sesuatupun dari al-Qur'an*". Menurut al-Syâthibî (w. 790 H), kedua ayat di atas mempunyai makna tertentu. Ayat pertama dimaksudkan dalam bidang taklif dan ibadah sedangkan maksud *al-kitâb* dalam ayat kedua adalah *al-kitâb* yang terdapat di *lauh al-mahfûzh*.¹⁷⁰

Penguasaan bahasa Arab merupakan suatu hal yang mutlak bagi seseorang yang ingin mengetahui *qasd al-Syâri'* (tujuan Allah SWT) dalam menetapkan hukum. Tanpa menguasai bahasa Arab, kecil kemungkinannya bagi seseorang untuk sampai kepada pemahaman terhadap tujuan Allah SWT, apalagi mengembangkannya dalam berijtihad. Hal ini dibuktikan dengan kemampuan sahabat-sahabat Nabi SAW dari golongan Muhajirin dan Anshar, sebagai generasi awal, dalam memahami ayat-ayat al-Qur'an yang merupakan bahasa sehari-hari mereka.¹⁷¹ Walaupun mereka tidak memiliki pengetahuan dalam bidang ilmu lainnya sebagaimana dikenal dan berkembang pada saat ini, namun mereka diakui sebagai generasi yang terbaik tingkat pemahamannya terhadap al-Qur'an.

b) Mengetahui al-Sunnah

Pengetahuan terhadap Sunnah Rasulullah SAW juga merupakan suatu keharusan bagi orang-orang yang ingin mengetahui *maqâshid al-syarî'ah*. Hal ini karena tidak semua

¹⁷⁰Abû Ishâq al-Syâthibî (w. 790 H), *al-Muwâfaqât...*, *ibid.*, juz ke-2, h. 81

¹⁷¹Muhammad al-Badawiy, *Maqâshid al-Syarî'ah...*, *op.cit.*, h. 216

bahasa al-Qur`an dapat dipahami hanya mengandalkan kemampuan bahasa Arab saja. Misalnya terdapat beberapa ayat al-Qur`an yang petunjuknya memerlukan penjelasan dari Nabi SAW, seperti lafadh shalat dan hajji, yang jika dipahami secara bahasa berarti doa dan ziarah/kunjungan. Lafazh-lafazh tersebut dijelaskan oleh Nabi SAW dengan arti shalat dan hajji sebagaimana yang dilaksanakan hari ini. Oleh karena itu al-Syâthibî (w. 790 H) mengatakan bahwa Sunnah merupakan sumber kedua setelah al-Qur`an.¹⁷²

Tidak terdapat perbedaan yang mendasar antara al-Syâthibî (w. 790 H) dengan ulama lainnya dalam melihat fungsi Sunnah di samping al-Qur`an. Namun ia menegaskan bahwa pada dasarnya ketentuan-ketentuan dalam Sunnah telah disebutkan dalam al-Qur`an, baik secara global maupun terperinci.¹⁷³ Oleh karena itu pemahaman terhadap al-Qur`an akan lebih meyakinkan apabila ditopang oleh pengetahuan dan pemahaman terhadap Sunnah.

c) Mengetahui Sebab-sebab Turunnya Ayat

Ayat-ayat al-Qur`an diturunkan secara berangsur-angsur (*tadarruj*), dan penyebab turunnya juga berbeda-beda. Adakalanya sebuah ayat diturunkan untuk menjawab pertanyaan seseorang kepada Nabi SAW, dan terkadang ayat turun berkenaan dengan peristiwa-peristiwa tertentu. Pada dasarnya sebab-sebab turunnya ayat tidak bisa dipisahkan dengan ayat itu sendiri, karena keduanya saling berkaitan. Pengetahuan terhadap sebab-sebab turunnya ayat al-Qur`an, menurut al-Syâthibî (w. 790 H), akan menentukan maksud yang ingin dituju dalam ayat itu. Oleh karena itu pengetahuan terhadap hal itu mutlak diperlukan.¹⁷⁴

Para ulama ushul fiqh sudah menjelaskan faedah-faedah mengetahui sebab-sebab turunnya ayat dalam kitab-kitab mereka. Pada intinya mereka sepakat pentingnya pengetahuan itu untuk memahami petunjuk-petunjuk al-Qur`an. Bahkan al-Syâthibî (w. 790 H) sendiri pun tidak hanya mencukupkan

¹⁷²Abû Ishâq al-Syâthibî (w. 790 H), *al-Muwâfaqât...*, *op.cit.*, jilid ke-4, h. 7

¹⁷³Abû Ishâq al-Syâthibî (w. 790 H), *al-Muwâfaqât...*, *ibid.*, h. 12

¹⁷⁴Abû Ishâq al-Syâthibî (w. 790 H), *al-Muwâfaqât...*, *ibid*

dengan penyebab-penyebab khusus turunnya ayat, yang biasanya diawali dengan pertanyaan atau peristiwa tertentu, akan tetapi lebih jauh ia mengatakan bahwa dengan mengetahui sebab-sebab turunnya ayat akan dapat diketahui kebiasaan-kebiasaan orang Arab dan kondisi umum ketika ayat diturunkan. Pengetahuan berkenaan dengan hal demikian juga diperlukan untuk meluruskan pemahaman terhadap sebuah ayat.¹⁷⁵

Dengan demikian ketiga ilmu di atas secara mutlak harus dimiliki oleh ulama-ulama yang hendak mengetahui *maqâshid al-syarî'ah*. Apabila hal itu diabaikan, maka tujuan *al-Syari'* dalam menetapkan hukum tidak akan ditemukannya.

2. Metode Mengetahui *Maqâshid al-Syarî'ah*

a. Melakukan analisis terhadap lafazh-lafazh perintah dan larangan yang mencakup; sifat-sifat hukum yang terdapat pada lafazh-lafazh tersebut (*'illat al-awâmir wa al-nawâhîy*), hakikat perintah dan larangan secara lahiriyah (*al-awamir wa al-nawahiy al-syar'iyyah bain al-ta'lil wa al-zhahiriyah*) disertai analisis terhadap tujuan utama dan tujuan tambahan (*maqâshid al-ashliyah wa maqâshid al-tâbi'ah*)

1) Analisis terhadap sifat-sifat hukum yang akan dijadikan *'illat al-awâmir* (perintah-perintah) dan *al-nawâhîy* (larangan-larangan)

Analisis terhadap sifat-sifat *'illat* perintah dan larangan dilakukan untuk mengetahui alasan *Syâri'* (Allah SWT dan Rasul-Nya) dalam menetapkan sesuatu. Menurut al-Syâthibî (w. 790 H), alasan itu terkadang disebutkan secara jelas (tertulis) dalam nash (*al'illah al-manshûshah*) dan ada pula yang tidak jelas/tidak tertulis dalam nash (*al-'illah ghair al-manshûshah*). Ketika alasan itu disebutkan secara jelas, maka alasan itu harus diikuti. Sebab, dengan mengikuti yang tertulis itu tujuan hukum akan tercapai. Al-Syâthibî (w. 790 H) mencontohkan *'illat* yang jelas/tertulis itu dengan perintah nikah yang bertujuan untuk melestarikan keturunan, syariat jual beli untuk mendapatkan manfaat satu sama lain, dan

¹⁷⁵Abû Ishâq al-Syâthibî (w. 790 H), *al-Muwâfaqât...*, *ibid.*, jilid ke-3, h. 348

ketentuan hudud untuk memelihara kemaslahatan jiwa.¹⁷⁶ Namun, ketika *'illat* itu tidak jelas tertulis dalam nash, maka menurut al-Syâthibî (w. 790 H) seorang harus berhenti (*tawaqquf*) sampai di situ, karena hanya Allah SWT lah yang Mengetahui alasannya. Untuk mengambil sikap *tawaqquf* ini ia mengemukakan dua alasan; *pertama*, tidak boleh memperluas cakupan alasan (*ta'addiyah*) dari alasan atau sebab yang sudah tertulis jelas dalam nash, karena hal ini sama saja dengan menetapkan hukum tanpa dalil. *Kedua*, perluasan cakupan alasan dibolehkan apabila memungkinkan dapat mengetahui tujuan hukum.¹⁷⁷

Menurut Asafri Jaya Bakri, pertimbangan *tawaqquf* yang diambil oleh al-Syâthibî (w. 790 H) ini terletak pada orientasi atau objek permasalahan. Pertimbangan pertama lebih ditujukan kepada nash-nash yang berkaitan dengan ibadah, sedangkan pertimbangan kedua, yang memungkinkan adanya perluasan cakupan *'illat*, berkaitan dengan permasalahan-permasalahan muamalah.¹⁷⁸ Pendapat ini sepertinya sejalan dengan usaha-usaha ulama sebelumnya yang bersungguh-sungguh dalam mencari cara untuk menemukan *'illat* hukum yang terdapat dalam nash al-Qur`an dan Sunnah. Tujuan ditemukannya *'illat* tidak lain adalah untuk merentangkan ketentuan hukum yang sudah jelas kepada hukum permasalahan yang belum ada kejelasannya. Apabila usaha menemukan *'illat* itu tidak ada, tentu hukum tidak mungkin dikembangkan sesuai dengan kondisi yang dihadapi.

Pada dasarnya al-Syâthibî (w. 790 H) tidak terlalu kaku dalam mengemukakan konsep *tawaqquf* dalam perluasan cakupan *'illat* ini. Asafri Jaya Bakri menguatkan pendapat ini dengan mengemukakan pengertian *'illat* yang dikemukakan oleh al-Syâthibî (w. 790 H). Menurutnya, konsep penemuan *'illat* al-Syâthibî (w. 790 H) itu mengandung arti yang sangat luas, yaitu kemaslahatan-kemaslahatan dan hikmah-hikmah yang berkaitan dengan *al-awâmir* (perintah-perintah) dan *al-*

¹⁷⁶ Abû Ishâq al-Syâthibî (w. 790 H), *al-Muwâfaqât...*, *op.cit.*, juz ke-2, h. 394

¹⁷⁷ Abû Ishâq al-Syâthibî (w. 790 H), *al-Muwâfaqât...*, *ibid.*, h. 394

¹⁷⁸ Asafri Jaya Bakri, *Konsep...*, *op.cit.*, h. 93-94

nawâhîy (larangan-larangan. Artinya, *'illat* suatu hukum adalah masalah dan mafsadah itu sendiri, baik *al-zhâhir* (terdapat kejelasannya dalam nash) atau *ghair al-zhâhir* (tidak terdapat kejelasannya dalam nash), *al-mundhabith* (dapat dipastikan) atau *ghair al-mundhabith* (tidak dapat dipastikan).¹⁷⁹ Contoh-contoh yang dikemukakan oleh al-Syâthibî (w. 790 H) dapat mengarahkan kepada kesimpulan bahwa sebenarnya pemikirannya tentang *'illat* sangat dinamis. Misalnya pemahamannya tentang *'illat* hadis "*Janganlah hakim memutuskan perkara dua orang yang berperkara, sedangkan ia dalam keadaan marah*". Menurut al-Syâthibî (w. 790 H), kondisi marah adalah *sabab*, sedangkan sifat-sifat lain yang mungkin dijadikan *'illat*nya adalah munculnya ketidakstabilan pikiran hakim dalam mengambil pertimbangan hukum.¹⁸⁰

Berdasarkan contoh ini dapat dipahami bahwa sifat-sifat yang mungkin diinventaris, yang kemudian dipilih salah satunya sebagai *'illat* oleh al-Syâthibî (w. 790 H) tidak dituliskan secara jelas dalam nash. Tetapi munculnya pemikiran yang tidak stabil dalam mencari alasan penetapan hukum, yang ditetapkan sebagai *'illat*, juga berakibat dilarangnya seorang hakim memutuskan hukum. Hal ini menunjukkan bahwa al-Syâthibî (w. 790 H) cukup piawai dalam memahami sifat-sifat yang akan disaring menjadi *'illat* hukum, dan berusaha dengan *'illat* yang dipilih itu akan dapat mencapai tujuan yang dikehendaki oleh Allah SWT, yaitu mewujudkan masalah dan menghindarkan seseorang dari mafsadah.

Apabila dihubungkan dengan pengembangan hukum Islam, buah dari perluasan cakupan *'illat*, maka setiap kondisi yang membuat seorang hakim tidak stabil dalam mencari alasan pertimbangan hukum, maka pada saat itu hakim tidak boleh memberi putusan hukum. Misalnya, kondisi sakit, sedang berduka, dan sebagainya. Sebab, dikhawatirkan putusan yang

¹⁷⁹Asafri Jaya Bakri, *Konsep..., ibid.*, h. 96. Rujukan aslinya dapat dilihat dalam Abû Ishâq al-Syâthibî (w. 790 H), *al-Muwâfaqât..., op.cit.*, juz ke-1, h. 265

¹⁸⁰Abû Ishâq al-Syâthibî (w. 790 H), *al-Muwâfaqât..., ibid.*, juz ke-1, h. 265

diambil dalam kondisi demikian tidak akan menghasilkan masalah dan tidak akan menghindarkan seseorang dari mafsadah.

Menurut penulis, cara kerja analisis terhadap *'illat* menurut al-Syâthibî (w. 790 H) ini diawali dengan mengumpulkan sifat-sifat yang shahih yang mungkin terdapat pada suatu nash, dan untuk selanjutnya sifat-sifat itu disaring atau dipilih dengan mempergunakan teori *mâsalik al-'illat*. Selanjutnya sifat yang terpilih nantinya ditetapkan sebagai *'illat* hukum, dan dengan *'illat* itulah hukum dapat dikembangkan kepada persoalan-persoalan lain yang ada di luar nash.

2) Melakukan analisis terhadap hakikat *al-awâmir* (perintah-perintah) dan *al-nawâhîy* (larangan-larangan)

Setiap perintah dan larangan yang terdapat dalam nash mempunyai tujuan yang jelas, yaitu untuk mewujudkan kemaslahatan dan menghindarkan dari kemudharatan. Menurut 'Izz al-Dîn ibn 'Abd al-Salâm (w. 660 H), sebagaimana dikutip oleh 'Umar ibn Shalih ibn 'Umar, jika sesuatu disuruh mengerjakan, berarti di dalamnya terkandung tujuan untuk mewujudkan kemaslahatan. Sebaliknya jika dilarang, berarti di dalamnya terkandung sebuah kemafsadatan. Akibat hukumnya, perbuatan yang diperintahkan akan menghasilkan hukum wajib, mandub, atau mubah. Sedangkan perbuatan yang dilarang akan menghasilkan hukum haram dan makruh.¹⁸¹

Menurut al-Syâthibî (w. 790 H), ketika ada perintah (*al-amr*) dan dengan perintah itu dilakukan suatu perbuatan, maka itulah tujuan Allah SWT. Sebaliknya ketika ada larangan (*al-nahy*) dan dengan larangan itu tidak dilakukan suatu perbuatan, maka itu pulalah tujuan Allah SWT. Terlaksananya isi dari perintah itu dan dengan berhentinya seseorang dari melakukan hal-hal yang dilarang menjadi tujuan inti yang

¹⁸¹Umar ibn Shâlih ibn 'Umar, *Maqâshid al-Syari'ah 'ind al-Imâm 'Izz al-Dîn ibn 'Abd al-Salâm*, (Yordania: Dâr al-Nafâ'is, 2003), cet. Ke-1, h. 186; juga al-Âmidî, *al-Ihkâm...*, *op.cit.*, juz ke-4, h. 337; lihat juga al-Qarâfî, *al-Furûq*, *op.cit.*, juz ke-2, h. 126; juga ibn Mukhtâr al-Khâdimîy, *Ilm al-Maqâshid...*, *op.cit.*, h. 67

dikehendaki oleh Syâri'(Allah SWT).¹⁸² Untuk itu al-Syâthibî (w. 790 H) membuat dua persyaratan agar kedua kategori itu menghasilkan terealisasinya tujuan Allah SWT, yaitu; *pertama*, keduanya (*al-amr dan al-nahy*) itu semata-mata perintah atau larangan yang dituju sejak awalnya (*an yakûna kullu wâhidin minhumâ ibtidâ'iyân*); *kedua*, perintah dan larangan itu jelas/tegas (*an yakûna kullu wâhidin minhumâ tashrîhan*).¹⁸³ Sebagai contoh dapat dilihat dalam QS al-Jum'ah ayat 9:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ
ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ

"Hai orang-orang yang beriman, apabila (kamu) diseru untuk melaksanakan shalat pada hari Jum'at, maka bersegeralah mengingat Allah SWT dan tinggalkanlah (aktifitas) jual beli, yang demikian lebih baik bagimu jika kamu mengetahui"

Lafazh ayat di atas mengandung perintah dan larangan, yaitu perintah untuk bersegera mengingat Allah SWT (shalat Jumat) dan larangan melakukan jual beli. Menurut al-Syâthibî (w. 790 H), larangan jual beli bukanlah larangan yang berdiri sendiri sejak awal (*ibtidâ'iy*), tetapi hanya bertujuan menguatkan perintah untuk segera mengingat Allah SWT (shalat Jum'at). Oleh karena itu larangan jual beli hanya merupakan tujuan kedua dari ayat itu. Hal ini tidak sama dengan larangan riba, zina, dan lain-lain¹⁸⁴ yang dari semula memang ditujukan untuk melarang perbuatan itu. Larangan jual beli di atas juga dapat dimaknai dengan larangan melakukan aktifitas apapun yang dapat menghalangi seseorang melaksanakan shalat Jumat, seperti bekerja di kantor, mengajar, bertani, dan sebagainya.

¹⁸²Abû Ishâq al-Syâthibî (w. 790 H), *al-Muwâfaqât...*, *op.cit.*, juz ke-2, h. 393

¹⁸³Abû Ishâq al-Syâthibî (w. 790 H), *al-Muwâfaqât...*, *ibid.*, juz ke-2, h. 393-394; persyaratan yang sama juga dikemukakan oleh Ibn 'Âsyur, *Maqâshid al-Syari'ah...*, *op.cit.*, h. 197

¹⁸⁴Abû Ishâq al-Syâthibî (w. 790 H), *al-Muwâfaqât...*, *op.cit.*, juz ke-2, h. 393-394

Contoh lain, seperti QS Thaha ayat 14 dan QS al-'Ankabut ayat 45:

وَأَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ

“Dirikanlah shalat untuk mengingat-Ku”. (QS Thaha: 14)

“Dan dirikanlah shalat. Sesungguhnya shalat itu mencegah dari (perbuatan-perbuatan) keji dan mungkar”.(QS al-'Ankabut: 45)

Potongan ayat di atas mengandung kalimat perintah yang dituju sejak semula, (*ibtidâ'iyah*) yaitu *dirikanlah shalat untuk mengingat-Ku*) dan itulah perintah yang hakiki yang wajib hukumnya. Dalam kondisi ini ketika perintah sudah jelas dan tegas dan diketahui ditujukan untuk perintah itu sendiri dari semula, maka ia menjadi tujuan primer (*maqâshid al-ashliyah*) yang dikehendaki Allah SWT. Sedangkan sambungan ayat “*shalat itu mencegah dari (perbuatan-perbuatan) keji dan mungkar*”, merupakan tujuan sekunder (*maqâshid al-tab'iyah*) yang tidak menjadi alasan semula dalam memerintahkan shalat.

Al-Syâthibî (w. 790 H) mengemukakan bahwa setiap perintah dan larangan Allah SWT mempunyai tujuan untuk mewujudkan kemaslahatan dan menghindarkan dari kemudharatan, baik aturan dalam bidang kehidupan dunia (*al-'âdiah*) maupun dalam bidang ibadah (*al-'ibâdiah*). Namun untuk mengetahui maksud Allah SWT yang sebenarnya perlu dilihat terlebih dahulu apa tujuan utama (*maqâshid al-ashliyah*) dan tujuan tambahan (*maqâshid al-tâbi'ah*) Allah SWT dalam setiap ketentuan-Nya.

Hukum-hukum yang disyariatkan Allah SWT, baik dalam hal-hal yang berhubungan dengan kehidupan dunia (*al-'âdiah*) maupun dalam ibadah mempunyai tujuan utama (*maqâshid al-ashliyah*) dan tujuan tambahan (*maqâshid al-tâbi'ah*).¹⁸⁵ Dua

¹⁸⁵ Abû Ishâq al-Syâthibî (w. 790 H), *al-Muwâfaqât...*, *op.cit.*, juz ke-2, h. 396; juga ibn Mukhtâr al-Khâdimîy , *'Ilm Maqâshid...*, *op.cit.*, h. 69; juga

bentuk tujuan hukum ini menurut ibn Taimiyah (w. 728 H) mempunyai hubungan yang saling mendukung. Menurutnya, *maqâshid al-ashliyah* akan melahirkan dan menetapkan *maqâshid al-tâbi'ah*, dan *maqâshid al-tâbi'ah* itu akan memperkuat dan memelihara terwujudnya *maqâshid al-ashliyah*.¹⁸⁶

Untuk menjelaskan hal ini, al-Syâthibî (w. 790 H) mengemukakan beberapa contoh. Misalnya tujuan disyariatkannya menikah. Menurutnya, *maqâshid al-ashliyah* (tujuan primer) menikah adalah untuk memperoleh keturunan. Tujuan ini diikuti oleh tujuan-tujuan sekunder lainnya (*maqâshid al-tâbi'ah*) seperti mendapatkan ketenangan, mendapatkan teman hidup, saling tolong menolong dalam mendapatkan kebaikan dunia dan akhirat, bersenang-senang dengan cara yang halal, leluasa memandang keindahan ciptaan Allah SWT pada diri seorang perempuan, dapat menjaga diri dari syahwat yang terlarang, dan lain-lain sebagainya.¹⁸⁷

Selanjutnya ia mengatakan bahwa tujuan-tujuan sekunder itu berfungsi untuk mengukuhkan tujuan utama, menguatkannya, memotivasi seseorang untuk melakukannya, agar seseorang bertekad melanggengkan pernikahannya, dan dapat mewujudkan kasih sayang dalam pernikahannya. Tujuan-tujuan sekunder itu memperkuat tercapainya tujuan primer (utama) pernikahan, yaitu memperoleh keturunan.¹⁸⁸

Sebaliknya, ketika tujuan-tujuan di atas tidak dapat direalisasikan, maka hal itu bertentangan dengan tujuan Allah SWT (*qashd al-Syâri'*). Misalnya, nikah tahlil yang dilakukan untuk menghalalkan seseorang dapat menikah kembali dengan mantan istrinya setelah menjatuhkan thalaq tiga, menurut al-Syâthibî (w. 790 H) merupakan perbuatan yang bertentangan dengan tujuan Allah SWT dalam pernikahan.¹⁸⁹ Hal ini juga disampaikan oleh ibn Taimiyah (w. 728 H). Menurutnya tujuan

Muhammad al-Badawi, *Maqâshid ...*, *op.cit.*, h. 225; juga Ibn 'Âsyur, *Maqâshid ...*, *op.cit.*, h. 197

¹⁸⁶Muhammad al-Badawi, *Maqâshid ...*, *loc.cit.*, h. 225

¹⁸⁷Abû Ishâq al-Syâthibî (w. 790 H), *al-Muwâfaqât...*, *op.cit.*, h. 397

¹⁸⁸Abû Ishâq al-Syâthibî (w. 790 H), *al-Muwâfaqât...*, *ibid.*, h. 397

¹⁸⁹Abû Ishâq al-Syâthibî (w. 790 H), *al-Muwâfaqât...*, *ibid.*, h. 397

primer (utama) sebuah pernikahan adalah untuk mendapatkan keturunan, sedangkan yang lain hanyalah sebagai tujuan-tujuan sekunder dan berfungsi untuk menyempurnakan tujuan primer (utama). Oleh karena itu untuk tercapainya tujuan utama mengharuskan seseorang untuk melanggengkan hubungan perkawinannya, dan itulah tujuan Allah SWT. Oleh karena itu nikah tahlil yang bertujuan untuk menghalalkan seorang laki-laki dengan mantan istrinya merupakan perbuatan yang bertentangan dengan tujuan utama pernikahan. Sebab, setelah pernikahan itu akan diiringi dengan perceraian yang akan membatalkan kelanggengan hubungan pernikahan.¹⁹⁰

Menurut ibn Taimiyah (w. 728 H) dan al-Syâthibî (w. 790 H), hukum nikah tahlil sama dengan nikah mut'ah, karena di dalam kedua bentuk pernikahan itu menghilangkan tujuan-tujuan lain yang ingin dicapai oleh pernikahan. Tujuan utamanya untuk mendapatkan keturunan, dan untuk mencapai tujuan utama tersebut harus memperhatikan tujuan lain yang mengikutinya, yaitu melanggengkan pernikahan (*al-dawâm wal al-baqâ` fî al-nikâh*).¹⁹¹

Memahami jalan pikiran di atas, persoalan yang terkait dengan urusan muamalah, tujuan sekunder (*maqâshid al-tâbi'ah*) berpengaruh kepada penetapan hukum. Hal ini dibuktikan dengan dilarangnya nikah tahlil dan nikah mut'ah yang tidak memungkinkan terwujudnya tujuan utama pernikahan. Dengan demikian keinginan menikah untuk menyakiti pasangannya, tidak dengan niat membangun rumah tangga bahagia dan langgeng, dan tidak dengan niat saling tolong menolong dalam urusan dunia dan akhirat, tidak sesuai dengan tujuan disyariatkannya menikah.

Adapun *maqâshid al-ashliyah* (tujuan primer/utama) dalam masalah ibadah adalah untuk menghadapkan dan menundukkan diri secara total kepada Allah SWT dalam kondisi apapun. Sedangkan tujuan lain yang mengikuti tujuan

¹⁹⁰Muhammad al-Badawi, *Maqâshid ...*, *op.cit.*, h. 227-228

¹⁹¹Abû Ishâq al-Syâthibî (w. 790 H), *al-Muwâfaqât...*, *loc.cit.*, juz ke-2, h. 397; Muhammad al-Badawi, *Maqâshid ...*, *op.cit.*, h. 227

primer tersebut (*maqâshid al-tâbi'ah*) di antaranya adalah untuk mendapatkan kedudukan yang tinggi di akhirat, menjadi wali Allah SWT, dan lain-lain, yang berfungsi untuk memperkuat dan memotivasi terlaksananya tujuan primer/utama.¹⁹²

Salah satu contoh adalah perintah shalat. Pada pembahasan terdahulu telah dikemukakan bahwa tujuan primer/utama shalat adalah untuk mengingat Allah SWT. Sedangkan tujuan sekundernya adalah agar seseorang terhindar dari perbuatan keji dan munkar. Di samping itu terdapat tujuan-tujuan sekunder lainnya, seperti untuk memberi peluang beristirahat sejenak dalam urusan dunia, untuk mendapatkan rezki dari Allah SWT, memperoleh ganjaran surga, agar terhindar dari neraka, memperoleh keselamatan, dan sebagainya. Secara umum semua itu memang tujuan yang mengikuti tujuan utama dan merupakan faidah dan manfaat dari ibadah, khususnya shalat. Akan tetapi hal itu hanya sebagai tujuan sekunder yang mendukung terlaksananya tujuan primer/utama, yaitu menundukkan diri kepada Allah SWT dengan mengingat-Nya.¹⁹³

Dalam persoalan ibadah ini, tujuan sekunder memang ditujukan untuk memperkuat dan memotivasi seseorang melakukan ibadah tersebut. Mengedepankan tujuan sekunder dalam beribadah memang menjadi perbincangan ulama, akan tetapi pada dasarnya tidak membuat batalnya ibadah seseorang menurut ketentuan hukum Islam (*fiqh*). Misalnya seseorang melakukan shalat dhuha untuk mendapatkan kemudahan rezki dari Allah SWT, shalat hajat untuk meminta sesuatu kepada Allah SWT, shalat istikharah untuk meminta petunjuk untuk memilih, shalat tahajjud untuk mendapatkan kedudukan yang tinggi di sisi Allah SWT, berpuasa untuk menghindarkan diri perbuatan tercela, berzakat untuk membersihkan diri dan harta, dan menunaikan ibadah haji untuk memperoleh pahala surga, dan lain-lain sebagainya.

¹⁹²Abû Ishâq al-Syâthibî (w. 790 H), *al-Muwâfaqât...*, *op.cit.*, juz ke-2, h. 398

¹⁹³Abû Ishâq al-Syâthibî (w. 790 H), *al-Muwâfaqât...*, *ibid.*, juz ke-2, h. 400; juga Muhammad al-Badawî, *Maqâshid ...*, *op.cit.*, h. 226

Setelah melakukan pembahasan tentang tujuan primer/utama (*maqâshid al-ashliyah*) dan tujuan sekunder (*maqâshid al-tâbi'ah*), al-Syâthibî (w. 790 H) membuat klasifikasi hubungan antara keduanya sebagai berikut:¹⁹⁴

- (a) Apabila *maqâshid al-tâbi'ah* (tujuan sekunder) berfungsi sebagai penguat, penghubung, dapat mengukuhkan, dan diyakini dapat menghasilkan *maqâshid al-ashliyah* (tujuan primer/utama), maka tidak diragukan lagi hal-hal seperti itu merupakan tujuan yang dikehendaki oleh Allah SWT. Dengan demikian tujuan-tujuan yang menjadi penyebab terlaksananya tujuan yang dikendaki oleh Allah SWT merupakan tujuan-tujuan yang sesuai dengan keinginan Allah SWT. Misalnya melakukan shalat karena ingin mendapatkan rezki dari Allah SWT atau menikah karena ingin hidup dalam rumah tangga yang bahagia.
 - (b) Apabila *maqâshid al-tâbi'ah* (tujuan sekunder), baik dalam bidang ibadah maupun di luar ibadah menjauhkan seseorang dari pencapaian *maqâshid al-ashliyah* (tujuan primer/utama), maka hal ini bertentangan dengan tujuan Allah SWT. Oleh karena itu sebab-sebab yang membawa kepada kondisi ini dipandang tidak sah. Misalnya mencuri air untuk berwudhu` dan melakukan nikah tahlil dan nikah mut'ah.
 - (c) Apabila *maqâshid al-tâbi'ah* (tujuan sekunder) tidak berfungsi sebagai penguat, tidak pula sebagai penghubung, namun ia tidak menjauhkan dari pencapaian *maqâshid al-ashliyah* (tujuan primer/utama), maka *maqâshid al-tâbi'ah* seperti ini dapat dilakukan dalam persoalan-persoalan di luar ibadah.
- b. Melakukan analisis terhadap *sukût al-Syâri'* (diamnya *Syâri'*) dalam pensyariatan suatu hukum

Cara ini dilakukan untuk memahami hukum yang tidak disebutkan oleh *al-Syâri'* di dalam nash, baik dalam persoalan-persoalan yang berkenaan dengan urusan keduniaan (*al-'âdiyah*) maupun perbuatan-perbuatan yang berhubungan

¹⁹⁴Abû Ishâq al-Syâthibî (w. 790 H), *al-Muwâfaqât...*, *op.cit.*, juz ke-2, h. 407. Lihat juga Muhammad al-Badawi, *Maqâshid ...*, *loc.cit.*, h. 227

dengan ibadah. Dengan kata lain, terhadap ketetapan hukum yang diambil tidak ada dalil yang mendukungnya secara tegas dan jelas dan tidak ada pula yang melarangnya.

Untuk memahami *sukut al-Syâri'* (diamnya Allah SWT dan Rasul-Nya) dalam permasalahan hukum ini, al-Syâthibî (w. 790 H) membaginya kepada dua kategori, yaitu:¹⁹⁵

1) Diamnya *Syâri'* karena memang tidak ada faktor yang menghendaki untuk melahirkan ketetapan hukum (*an yaskuta 'anhu li annahu lâ dâ'iyah lahu taqtadhîhi*).

Misalnya munculnya persoalan-persoalan yang dihadapi oleh sahabat setelah wafatnya Nabi SAW sementara tidak ada dalil atau aturan yang jelas (*sukut al-Syari'*) tentang persoalan itu. Oleh karena itu para ahli hukum Islam di kalangan sahabat berupaya untuk melahirkan hukum untuk persoalan tersebut dengan berpedoman kepada ketentuan-ketentuan yang bersifat umum. Inilah yang dipraktekkan oleh sahabat Nabi SAW (*salaf al-shâlih*) ketika memutuskan untuk mengumpulkan al-Qur'an dan membukukannya.¹⁹⁶

Pada masa Nabi SAW, kebutuhan untuk mengumpulkan al-Qur'an mungkin belum diperlukan. Hal ini disebabkan antara lain karena al-Qur'an masih terpelihara dalam hafalan Nabi SAW dan para sahabat. Akan tetapi setelah Nabi SAW wafat, begitu juga banyaknya sahabat penghafal al-Qur'an yang syahid di medan perang, maka kebutuhan untuk mengumpulkan dan juga membukukan al-Qur'an dirasakan sangat dibutuhkan dan sebuah keniscayaan untuk dilakukan.¹⁹⁷

¹⁹⁵Abû Ishâq al-Syâthibî (w. 790 H), *al-Muwâfaqât...*, *op.cit.*, juz ke-2, h. 409-410; Kategori yang sama juga dikemukakan oleh ibn Taimiyah (w. 728 H). Lihat Muhammad al-Badawi, *op.cit.*, h. 232

¹⁹⁶Abû Ishâq al-Syâthibî (w. 790 H), *al-Muwâfaqât...*, *loc.cit.*, juz ke-2, h. 409; Lihat juga Muhammad ibn Husein al-Jizamiy, *Tahdzîb al-Muwâfaqât li al-Imâm Abî Ishâq ibn Mûsâ al-Syâthibî (w. 790 H)*, (Saudi Arabia: Dâr ibn al-Jauziy, [tth]), h. 209

¹⁹⁷Pengumpulan al-Qur'an terjadi pada masa Khalifah Abu Bakar al-Shiddiq. Di awal kepemimpinannya ia telah dihadapkan kepada peristiwa kemurtadan orang Arab, munculnya nabi-nabi palsu, dan gerakan orang-orang yang ingkar membayar zakat. Pada tahun ke-12 H, terjadilah perang Yamamah yang melibatkan sejumlah besar sahabat penghafal al-Qur'an (huffazh), dan dalam peperangan itu telah gugur 70 orang sahabat hafal al-Qur'an. Melihat

Sejalan dengan itu ibn Taimiyah (w. 728 H) mengatakan bahwa dalam contoh tersebut, sikap diamnya *al-Syâri'*, di mana Nabi SAW tidak melakukan pengumpulan al-Qur`an pada masanya, karena tidak ada alasan yang mengharuskan untuk itu atau karena ada halangan waktu itu.¹⁹⁸ Oleh karena itu sikap diamnya Nabi SAW dalam masalah itu disebabkan karena hal itu belum diperlukan. Namun, bukan berarti apa yang dilakukan oleh sahabat, dalam mengumpulkan dan membukukan al-Qur`an, sebuah perbuatan yang dilarang. Justru apa yang mereka lakukan sangat bernilai positif (maslahat) dan diperlukan karena ada faktor yang mengharuskannya. Dengan demikian perbuatan sahabat mengumpulkan dan membukukan al-Qur`an sepeninggal Nabi SAW dapat menempati hukum wajib. Pertimbangan mereka melakukan itu karena adanya kebutuhan (*al-hâjah*) terkait dengan pemeliharaan al-Qur`an sebagai sumber utama ajaran Islam. Memelihara atau menjaga al-Qur`an merupakan sesuatu yang wajib, dan setiap cara untuk sampai kepada tujuan itu juga diwajibkan. Hal ini sesuai dengan kaidah fiqh, *li al-wasa'il*

kenyataan ini, Umar ibn Khatab cemas dan mengusulkan kepada Abu Bakar agar segera mengumpulkan al-Qur`an dalam satu mushaf. Umar beralasan apabila al-Qur`an tidak segera dikumpulkan, maka dikhawatirkan al-Qur`an akan hilang di permukaan bumi. Walaupun pada awalnya menolak, tetapi pada akhirnya Abu Bakar menyetujui usulan Umar dan langsung memerintahkan kepada Zaid ibn Tsabit untuk melaksanakannya. Pekerjaan ini dapat diselesaikan oleh Zaid ibn Tsabit selama satu tahun. Lihat Muhammad 'Âli al-Shabûnî, *al-Tibyân fi 'Ulûm al-Qur`ân*, ([ttp], 'Alim al-Kutub, [tth]), h. 54; juga Muhammad Shubh al-Shâlih, *Mabâhith fi 'Ulûm al-Qur`ân*, (Beirut: Dâr al-'Ilm, 1977), h. 71; juga Muhammad Amin Suma, *Studi Ilmu-ilmu Al-Qur`an (1)*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000), cet. Ke-1, h. 53-58. Adapun pembukuan al-Qur`an dan Penggandaannya dilakukan pada masa Khalifah Usman ibn 'Affan. Alasan untuk melakukan pembukuan al-Qur`an didasarkan atas adanya laporan dari Hudzaifah al-Yamani kepada khalifah Usman bahwa telah terjadi perselisihan di kalangan umat Islam dalam hal membaca al-Qur`an. Untuk menyelesaikan perselisihan itu, sekaligus menyeragamkan bacaan umat Islam, maka Usman membentuk panitia pembukuan mushaf al-Qur`an yang diketuai oleh Zaid ibn Tsabit dengan tiga anggotanya, masing-masing Abdullah ibn Zubeir, Sa'id ibn al-'Ash, dan Abd al-Rahman ibn al-Harits ibn Hisyam. Lihat Muhammad Amin Suma, *Studi...*, *ibid.*, h. 58-62

¹⁹⁸Muhammad al-Badawi, *Maqâshid...*, *op.cit.*, h. 231

*hukm al-maqashid*¹⁹⁹ (hukum wasilah itu sama dengan hukum pokok yang dituju).

Sepertinya dengan contoh yang dikemukakan di atas merupakan persoalan-persoalan yang tidak berhubungan langsung dengan ibadah. Persoalan pengumpulan al-Qur`an dan pembukuannya merupakan kebutuhan umat, yang menurut ibn Taimiyah (w. 728 H) memang dibutuhkan dalam memelihara kelangsungan agama. Persoalan itu lebih bermuara kepada urusan pengaturan kehidupan beragama atau muamalah. Oleh karena itu berijtihad dalam persoalan ini dibolehkan dan dimasukkan ke dalam kajian *masalah al-mursalah*.²⁰⁰ Hal ini tentu berbeda dengan urusan-urusan yang berkenaan dengan ibadah, di mana sikap diamnya *al-Syâri'* harus diartikan dengan tidak bolehnya melakukan sesuatu yang tidak diatur oleh *al-Syâri'* itu sendiri.

Berkenaan dengan itu, dalam persoalan-persoalan yang berhubungan dengan muamalah, sikap diamnya *al-Syâri'* bukan berarti terlarangnya suatu perbuatan yang terjadi sesudahnya ketika perbuatan itu dapat mewujudkan apa yang dikehendaki oleh *al-Syâri'*. Justru sikap diam yang diambil oleh *al-Syâri'* mempunyai dampak pengembangan hukum Islam yang lebih luas dalam bidang muamalah, khususnya dalam pembahasan salah satu dalil hukum Islam, *masalah al-mursalah*.

2) Sikap diamnya *al-Syâri'* dalam suatu persoalan hukum walaupun pada saat itu sebenarnya *al-Syâri'* tidak harus diam, karena ada faktor yang mendorong untuk menetapkan hukum (*an yaskuta 'anhu wa mujibuhu al-muqtadhiy lahu qâ'imun*)

Pada dasarnya hukum harus dipraktekkan sesuai dengan ketentuan nash yang ada tanpa menambah atau mengurangi sedikit pun, dan begitulah yang dikehendaki oleh *al-Syâri'*. Menambah-nambah dari apa yang telah ditetapkan dapat dikategorikan bid'ah (mengada-ada) dan tentunya bertentangan dengan keinginan *al-Syâri'* itu sendiri. Untuk

¹⁹⁹ Ahmad ibn al-Syaikh Muhammad al-Zarqâ, *Syarh al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah*, (Damaskus: Dâr al-Qalam, 1989), cet.ke-2, h. 36

²⁰⁰ Muhammad al-Badawi, *Maqâshid al-Syari'ah...*, *ibid.*, h. 232

memperjelas hal itu al-Syâthibî (w. 790 H) mencontohkan dengan sujud syukur, yang mana di dalam mazhab Maliki sujud syukur itu tidak disyariatkan sama sekali. Alasannya karena sujud syukur tidak pernah dilakukan oleh Nabi SAW, walaupun secara rasional hal itu diperlukan. Walaupun ada riwayat yang mengatakan bahwa Abu Bakar Shiddiq (w. 13 H) pernah melakukannya setelah perang Yamamah, namun menurut al-Syâthibî (w. 790 H) riwayat itu tidak betul dan menyesatkan.²⁰¹ Sedangkan menurut ibn al-Qayyim al-Jauziyyah (w. 751 H), sujud syukur mempunyai dasar yang kuat dalam Islam. Hal ini didasarkan kepada hadis shahih dan atsar yang cukup banyak yang satu sama lain saling mendukung.²⁰² Dengan demikian ibn al-Qayyim tidak melihat adanya sikap diam *al-Syâri'* di sini. Agaknya perbedaan pendapat ini hanya dilatarbelakangi oleh perbedaan mereka dalam melihat eksistensi atau validitas hadis yang mengatur persoalan sujud syukur. Terlepas dari perbedaan pendapat dalam masalah ini, penulis melihat bahwa inti pembicaraan al-Syâthibî (w. 790 H) adalah mengenai penambahan-penambahan yang dilakukan oleh umat Islam dalam melakukan suatu ibadah, di mana hal itu tidak dapat dibenarkan. Pengkhususan dalam ibadah pada persoalan ini disimpulkan dari contoh-contoh yang dikemukakan oleh al-Syâthibî (w. 790 H).

Ibn Taimiyah (w. 728 H) lebih menegaskan bahwa pada pembagian yang kedua ini berkenaan dengan ibadah. Ketika Nabi SAW tidak melakukannya, jika didapatkan ada di antara sahabat setelahnya yang melakukan perbuatan itu, maka dapat dipastikan perbuatan itu bid'ah dan sesat serta tidak boleh melakukan ijtihad (qiyas) dalam persoalan itu. Misalnya mengqiyaskan azan dan iqamah pada shalat 'Ied (hari raya), Istisqa` (meminta hujan), dan shalat Kusuf (gerhana matahari) kepada azan dan iqamah pada shalat lima waktu.²⁰³ Hal ini karena melakukan azan dan iqamah pada shalat-shalat sunat

²⁰¹Abû Ishâq al-Syâthibî (w. 790 H), *al-Muwâfaqât...*, *op.cit.*, juz ke-2, h. 410

²⁰²Lebih lengkap dapat dibaca ibn al-Qayyim al-Jauziyyah, *I'lam...*, *op.cit.*, jilid ke-4, h. 309-314

²⁰³Muhammad al-Badawi, *Maqâshid...*, *op.cit.*, h. 231-232

tersebut tidak pernah dilakukan pada masa Nabi SAW.

Berdasarkan contoh yang dikemukakan di atas, dapat dipahami bahwa dalam persoalan ibadah, baik ibn Taimiyah (w. 728 H) (w. 728 H) maupun al-Syâthibî (w. 790 H) berpendapat tidak boleh ada penambahan dan pengurangan dalam bidang ibadah. Semua mesti dilakukan sesuai dengan tuntunan nash. Alasannya karena apa yang telah ditetapkan itulah yang mengandung *maqâshid al-syarî'ah*. Sedangkan menambah ataupun mengurangnya justru bertentangan dengan *maqâshid al-syarî'ah*. Oleh karena itu diamnya *al-Syâri'* untuk sesuatu yang bersifat ibadah berarti larangan untuk berbuat. Walaupun manusia memandang perlu melakukan perbuatan tambahan karena ada faktor yang mendorongnya, namun dalam persoalan ibadah hal itu justru bertentangan dengan tujuan yang dikehendaki oleh *al-Syâri'*. Dengan demikian konsep *maslahah al-mursalah* tidak dapat diberlakukan dalam masalah ibadah sebagaimana pemberlakuannya dalam persoalan muamalah.

Berkenaan dengan *al-Syâri'* dalam pembahasan di atas, baik ibn Taimiyah (w. 728 H) dan al-Syâthibî (w. 790 H), dan ulama-ulama lainnya tidak membatasi siapa yang dimaksud dengan *al-Syâri'* itu, apakah khusus untuk Allah SWT atau termasuk juga Rasul-Nya. Tapi dari contoh-contoh yang mereka kemukakan, agaknya mereka tidak membedakan antara *al-Syâri'* Allah SWT dan *al-Syâri'* Rasul SAW. Keduanya merupakan *al-Syâri'* yang dibicarakan dalam tulisan mereka. Artinya sikap diamnya *al-Syâri'* adalah sesuatu yang tidak dibicarakan secara tegas dalam al-Qur`an dan Sunnah.

Apabila Rasul SAW merupakan *al-Syâri'*, persoalan lain yang muncul adalah apa bedanya antara diamnya Rasul SAW dengan *taqrîr* Rasul SAW? Hal ini karena kedua perbuatan itu sama, di mana Rasul SAW tidak mengatakan sesuatu berkenaan dengan sebuah persoalan. Menurut penulis, antara kedua istilah tersebut jika dikaitkan dengan Rasul SAW jelas berbeda. *Sukût* (diamnya) Rasul SAW dapat diartikan untuk persoalan-persoalan yang terjadi setelah ia wafat, sedangkan *taqrîr* Rasul SAW adalah sikap diam yang dilakukannya pada saat ia masih hidup dan menyaksikan atau mengetahui sebuah peristiwa

yang terjadi.

c. Melalui Metode *al-Istiqrâ`* (induksi dalil-dalil)

Al-istiqrâ` al-ma'nawi merupakan sebuah metode penetapan kesimpulan *qasd al-Syâri'* (tujuan pembuat syariat) yang bukan hanya dilakukan dengan satu dalil tertentu saja, tetapi dengan menghimpun sejumlah dalil lainnya yang digabungkan satu sama lain, walaupun mengandung persoalan atau objek yang berbeda. Kumpulan dalil-dalil itulah yang menghasilkan sebuah kesimpulan makna umum (general) yang pada akhirnya diterapkan untuk menyelesaikan secara keseluruhan persoalan-persoalan yang tidak dibicarakan dalam nash (*al-manqûl*).

Di dalam ilmu mantiq pembicaraan tentang *al-istiqrâ`* ini cukup luas, di antaranya adalah kekuatan yang dihasilkan oleh *al-istiqrâ`* dalam menerapkannya kepada satuan yang lain. Untuk itu ulama mantiq membagi *al-istiqrâ`* ini kepada dua bentuk, *al-istiqrâ` al-tâm* dan *al-istiqrâ` al-nâqis*. Menurut ibn Taimiyah (w. 728 H), metode *al-istiqrâ` al-tâm* adalah dengan mengumpulkan seluruh satuan-satuan (*jami' al-juz'iyat*) untuk dilakukan penelitian, dan dari penelitian itu diambil kesimpulan yang bersifat umum. Selanjutnya kesimpulan umum itu digunakan untuk menjawab persoalan-persoalan lain yang muncul kemudian. Penggunaan *al-istiqrâ` al-tâm* ini sangat meyakinkan untuk menyamakan ketentuan hukum selanjutnya berdasarkan makna umum yang didapatkan. Sedangkan *al-istiqrâ` al-nâqis* adalah pengambilan kesimpulan umum tanpa meneliti seluruh satuan yang sama, tetapi hanya sebagian. Penggunaan *al-istiqrâ` al-nâqis* ini tidak membawa kepada keyakinan dalam menerapkan kesimpulan umum yang didapatkan kepada satuan (persoalan) yang muncul belakangan. Contohnya, kesimpulan yang menyebutkan bahwa yang disebut hewan adalah sesuatu yang ketika ia makan maka akan bergerak rahang bawahnya.²⁰⁴ Pertanyaannya, apakah sudah dilakukan penelitian terhadap seluruh hewan sehingga mengambil kesimpulan seperti itu? Sebab, ada hewan yang

²⁰⁴Taqiy al-Dîn ibn Taimiyah (w. 728 H), *al-Radd 'ala al-Mathîqiyîn*, (Beirut: Dâr al-Ma'rifah, [tth]), juz ke-1, h. 159

ketika makan yang bergerak adalah rahang bagian atasnya, seperti buaya. Dengan demikian, penggunaan metode *al-istiqrâ` al-nâqis*, jika dihubungkan dengan penetapan hukum Islam memiliki kelemahan yang yang tidak bisa dipungkiri.

Menurut ibn 'Âsyûr (w. 1973 M), metode *istiqrâ`* ini adalah sebuah penelitian terhadap alasan-alasan dari setiap penetapan hukum yang relevan, dan untuk selanjutnya ditemukan satu tujuan umum (*hikmah wâhidah*), maka tujuan umum yang ditemukan itu dapat dipastikan sebagai tujuan hukum (*maqâshid al-syarî'ah*).²⁰⁵

Menurut al-Raisûnîy, walaupun al-Syâthibî (w. 790 H) secara eksplisit tidak menyebutkan hal ini sebagai salah satu cara untuk menemukan *maqâshid al-syarî'ah*, namun pembicaraannya tentang metode ini cukup luas, bahkan ia mengatakan bahwa metode ini merupakan metode yang amat penting dan paling kuat untuk mengenal *maqâshid al-syarî'ah*, di samping sebagai cara terbaik. Begitu pentingnya metode ini sampai-sampai al-Syâthibî (w. 790 H) berkeyakinan bahwa dengan melakukan *al-istiqrâ` al-ma'nawi* ini akan menghasilkan kesimpulan hukum yang mempunyai daya kepastian (qath'i).²⁰⁶ Hal ini sejalan dengan pendapat al-Ghazâlî (w. 505 H) dan ibn Taimiyah (w. 728 H) yang mengatakan bahwa *al-istiqrâ` al-tâm* itu sesuatu yang meyakinkan (qath'i), sedangkan *al-istiqrâ` al-nâqis* hanya menghasilkan perkiraan saja (zhanni).²⁰⁷ Agaknya yang dimaksud oleh al-Syâthibî (w. 790 H) di atas, sejalan dengan pendapat al-Ghazâlî (w. 505 H) dan ibn Taimiyah (w. 728 H), yakni dalam hal memposisikan kekuatan hasil dari *al-istiqrâ` al-tâm* dan *al-istiqrâ` al-nâqis*.

Alasan yang dikemukakan oleh al-Syâthibî (w. 790 H) adalah karena ketentuan-ketentuan umum tujuan hukum Islam itu tidak hanya didasarkan kepada satu dalil saja, tetapi didapatkan dengan menghimpun banyak dalil yang mempunyai kesamaan makna, baik dalil-dalil yang bersifat umum (universal) maupun dalil-dalil yang bersifat khusus

²⁰⁵Ibn 'Âsyûr, *Maqâshid...*, *op.cit.*, h. 190-191

²⁰⁶Al-Raisuniy, *Nazhariyah...*, *op.cit.*, h. 308

²⁰⁷Muhammad al-Badawi, *Maqâshid...*, *loc.cit.*, h. 203; juga al-Ghazâlî, *al-Mustashfâ...*, *op.cit.*, juz ke-1, h. 163

(partikular). Menurut ketentuan yang mu'tabar dalam hukum Islam, ketentuan yang bersifat *al-'âm* (umum) itu membuahakan hukum qath'i,²⁰⁸ setidaknya untuk makna umum yang didapatkan dengan metode *al-istiqrâ' al-tâm* ini.

Oleh karena itu seorang ahli fiqh tidak boleh menetapkan *maqâshid al-syarî'ah* (tujuan Allah SWT) berdasarkan dalil tertentu saja, tetapi untuk menemukannya haruslah dengan meneliti semua dalil yang relevan dengan permasalahan yang diteliti. Dalil-dalil itu dapat bersifat zhahir, mutlaq, muqayyad, kulliyah (general), atau juz'iyah (partikular) dalam berbagai bidang hukum Islam. Selain itu harus mempertimbangkan *qarâ'in al-ahwâl* (kondisi-kondisi yang melatarbelakangi munculnya dalil, seperti sebab-sebab turunnya ayat atau keluarnya penetapan hukum dalam hadis), baik yang dicantumkan dalam nash (*al-manqûl*) maupun yang tidak dicantumkan dalam nash (*ghair al-manqûl*). Dengan cara inilah sebuah kesimpulan makna hukum akan didapatkan secara meyakinkan.²⁰⁹

Berdasarkan hal ini, menurut Duski Ibrahim, dalam disertasinya yang berjudul "Metode Penetapan Hukum Islam Menurut al-Syâthibî (w. 790 H) (Suatu Kajian tentang Konsep al-Istiqrâ' al-Ma'nawi)", karakteristik metode *al-istiqrâ' al-ma'nawi* yang dikembangkan oleh al-Syâthibî (w. 790 H) dapat disimpulkan kepada empat bentuk. *Pertama*, ungkapan penggabungan dalil-dalil menggambarkan bahwa prinsip metode *al-istiqrâ'* ini tidak menganggap cukup menetapkan suatu hukum hanya dengan satu dalil saja, tetapi dengan menghimpun banyak dalil yang relevan walaupun dalam bidang hukum yang berbeda. *Kedua*, dalil-dalil hukum yang dihimpun tersebut ada yang sifatnya *kulliy* dan ada yang *juz'iy*. Konsekwensi adanya hukum-hukum yang *kulliy* dan ada yang *juz'iy*. Oleh karena itu dalil-dalil itu lafaznya dapat berbentuk umum, khusus, amr, nahy, zhahir, mutlaq, muqayyad, dan lain-lain. *Ketiga*, sedemikian pentingnya metode ini, maka al-

²⁰⁸ Abû Ishâq al-Syâthibî (w. 790 H), *al-Muwâfaqât...*, *op.cit.*, juz ke-2, h. 53

²⁰⁹ Abû Ishâq al-Syâthibî (w. 790 H), *al-Muwâfaqât...*, *op.cit.*, juz ke-2, h. 51

Syâthibî (w. 790 H) memandang bahwa seorang ahli fiqh tidak akan menemukan tujuan *al-Syâri'* secara umum (*kulliy*) dalam menetapkan hukum apabila hanya dilakukan dengan satu dalil atau beberapa dalil saja. Tujuan *al-Syâri'* itu baru dapat ditemukan dengan melakukan penelitian terhadap semua dalil yang relevan dengan persoalan yang dihadapi. Keempat, seorang ahli fiqh juga harus memperhatikan *qarâ'in al-ahwâl*, baik yang berkaitan dengan nash tersebut secara tertulis (*al-manqûl*) maupun yang tidak tertulis secara langsung dalam nash-nash tersebut (*ghair al-manqûl*).²¹⁰

Secara praktis *al-istiqrâ'* ini dapat dicontohkan dengan mengumpulkan aturan-aturan *juz'iy* (parsial) dalam bidang hukum yang berbeda, misalnya; kebolehan melakukan qashar shalat dan berbuka puasa dalam perjalanan, bertayammum ketika tidak mendapatkan air atau terhalang memakai air karena ada uzur, kebolehan membayarkan nazar orang tua untuk melaksanakan ibadah haji, kebolehan melakukan jual beli salam, kebolehan melakukan transaksi jual beli, kerjasama perdagangan, kerjasama pertanian, kebolehan berhutang, kebolehan membayar mahar tidak pada waktu akad nikah, kebolehan thalaq, kebolehan memakan sesuatu yang diharamkan karena terpaksa, kebolehan melihat wajah perempuan ketika meminangnya, dan sebagainya. Apabila dilihat alasan kebolehan semua tindakan di atas, maka dapat ditarik benang merahnya, yaitu untuk menghilangkan kesulitan. Dengan demikian, melakukan suatu tindakan untuk menghilangkan kesulitan merupakan ketentuan umum yang didapatkan melalui metode *al-istiqrâ'*.

Lebih lanjut Duski mengatakan bahwa *al-Istiqrâ' al-ma'nawi* bagi al-Syâthibî (w. 790 H) merupakan metode alternatif yang signifikan untuk menetapkan hukum atau kaidah hukum dibanding metode-metode lain yang dilakukan secara parsial, yakni penggunaan dalil secara terpisah-pisah. Alasannya cukup jelas, karena metode ini berupaya

²¹⁰Duski Ibrahim, "Metode Penetapan Hukum Islam Menurut al-Syâthibî (w. 790 H) (Suatu Kajian tentang Konsep al-Istiqrâ' al-Ma'nawi)", (Jakarta: Pustaka UIN Syahid, 2006), h. 202-203

menemukan dan mempertahankan kesatuan dasar-dasar syari'ah dengan tidak mengabaikan kondisi yang berkembang dalam masyarakat.²¹¹ Walaupun demikian, ia menambahkan, bahwa al-Syâthibî (w. 790 H) tidak memberikan uraian rinci tentang cara kerja yang ditempuhnya dalam metode *al-istiqrâ' al-ma'nawi* ini secara sistematis, melainkan hanya memberikan isyarat dalam berbagai konsepnya, terutama konsep pencarian tujuan-tujuan hukum.

Metode *al-istiqrâ'* yang disimpulkan Duski Ibrahim ini sepertinya sekaligus merangkum secara keseluruhan metode menemukan *maqâshid al-syarî'ah* yang dikemukakan oleh al-Syâthibî (w. 790 H), sebagaimana pembahasan sebelumnya. Dengan demikian dapat dipahami bahwa seluruh metode-metode yang dikemukakan di atas pada dasarnya mengacu kepada penemuan *maqâshid al-syarî'ah* melalui metode *al-istiqrâ'*, karena penemuan makna umum (*kulliy*) berangkat dari analisa-analisa yang dilakukan terhadap seluruh ketentuan *al-amr* dan *al-nahiy* (perintah dan larangan). Metode inilah yang merupakan inti dari penemuan tujuan-tujuan *al-Syari'* dalam menetapkan hukum. Oleh karena itu tidak salah kiranya penulis menyimpulkan bahwa metode inti untuk menemukan *maqâshid al-syarî'ah* ini adalah dengan *al-istiqrâ'*, yaitu menginduksikan dalil-dalil secara keseluruhan dan untuk selanjutnya ditemukan makna umum dari keseluruhan dalil tersebut. Makna umum inilah yang pada akhirnya dijadikan sebagai panduan dalam menetapkan hukum Islam. Adapun metode-metode lainnya adalah sarana untuk sampainya seorang ahli hukum Islam kepada penemuan *al-istiqrâ' al-ma'nawi* ini.

Menurut 'Izz al-Dîn ibn 'Abd al-Salâm (w. 660 H), metode penemuan *maqâshid al-syarî'ah* ini diistilahkan dengan metode-metode menetapkan masalah dan mafsadah. Kesimpulan dari cara-cara yang disebutkannya untuk mengetahui masalah dan mafsadah itu dapat disebutkan

²¹¹Duski Ibrahim, "Metode Penetapan...", *ibid.*, h. 205

sebagai berikut, yaitu:²¹² *Pertama*, masalah dapat diketahui dengan nash. Dalam hal ini ia berpendapat bahwa kemaslahatan akhirat hanya dapat diketahui dengan dalil *naql* (al-Qur`an dan Sunnah), sementara dalam pernyataannya yang lain ia mengatakan bahwa masalah dunia juga dapat diketahui dengan nash. *Kedua*, Masalah dan mafsadah itu juga dapat diketahui dengan adanya ayat-ayat yang menyebutkan terhadap ancaman-ancaman Allah SWT terhadap orang yang mengingkari aturan-aturan-Nya. *Ketiga*, masalah dikenal dengan adanya pujian Allah SWT terhadap orang yang melakukan perintah-Nya itu, sedangkan mafsadah dikenal dengan adanya cacian terhadap perbuatan itu dan terhadap pelakunya. *Keempat*, masalah dan mafsadah dapat diketahui dengan adanya *al-amr* (perintah) dan *al-nahy* (larangan). Menurut ayat-ayat al-Qur`an dan Sunnah yang mengandung *al-amr* pastilah di dalamnya terkandung masalah, sedangkan jika dilarang (*al-nahy*) berarti di dalamnya terkandung mafsadah. Oleh karena itu setiap perbuatan yang dapat menghasilkan masalah maka hukumnya bisa wajib, mandub, atau mubah, sedangkan setiap perbuatan yang menghasilkan mafsadah maka hukumnya bisa haram dan makruh. *Kelima*, masalah dan mafsadah dapat diketahui dengan *al-ijma'*, artinya diketahui dalam satu persoalan telah terjadi kesepakatan mujtahid bahwa suatu perbuatan mengandung masalah atau sebaliknya disepakati sebagai sebuah mafsadah. *Keenam*, masalah dan mafsadah dapat diketahui dengan *al-qiyâs*. *Ketujuh*, masalah dan mafsadah dapat diketahui melalui cara *istidlal* yang shahih. *Kedelapan*, masalah dan mafsadah dapat diketahui melalui rasio (*al-'aql*). *Kesembilan*, masalah dan mafsadah dapat diketahui dengan mempergunakan perkiraan yang terukur (*bi al-zhunûn al-mu'tabar*). Ketetapan hukum yang diambil oleh mujtahid dalam menetapkan hukum wajib, mandub, mubah, haram, dan makruh tidak diragukan lagi berdasarkan kepada *al-zhunûn al-mu'tabar* ini. *Kesepuluh*, masalah dan mafsadah dapat diketahui dengan melakukan

²¹²Selengkapnya dapat dibaca 'Umar ibn Shâlih, *Maqâshid al-Syarî'ah...*, *op.cit.*, h. 184-210

induksi dalil (*al-istiqrâ'*). *Kesebelas*, masalah dan mafsadah dapat diketahui dengan melakukan penelitian (*al-tijârab*) terhadap kondisi yang terjadi di tengah-tengah masyarakat.²¹³

Cara-cara menemukan *maqashid al-syarî'ah*, yang merupakan kesimpulan dari 'Izz al-Dîn (w. 660 H) ini, agaknya tidak berbeda jauh dengan konsep al-Syâthibî (w. 790 H), karena pada dasarnya sebelas hal yang dikemukakannya sudah mencakup terhadap metode-metode yang dipergunakan oleh al-Syâthibî (w. 790 H), walaupun ia mempergunakan istilah berbeda dan memperincinya sebanyak mungkin. Sebagai seorang ulama yang mengkhususkan tulisannya tentang masalah dan mafsadah, dapat dipahami penyebab ia merinci ketentuan masalah dan mafsadah tersebut. Sebab, mewujudkan masalah dan menghindarkan mafsadah itulah tujuan *al-Syâri'*.

3. Kekuatan (Kualitas) Hasil Temuan *Maqâshid al-Syarî'ah*

Kajian terhadap *maqâshid al-syarî'ah* pada akhirnya menyimpulkan bahwa tujuan *al-Syâri'* dalam menetapkan hukum adalah untuk mewujudkan kemaslahatan dan menghindarkan seseorang dari kemudharatan. Untuk sampai kepada terwujudnya kemaslahatan itu dan terhindarnya seseorang dari kemudharatan, maka *al-Syâri'* menetapkan hukum-hukum tertentu yang dengannya hendak dipelihara dan dilindungi lima kebutuhan pokok (*al-dharûriyyât al-khams*) bagi manusia, yaitu pemeliharaan terhadap agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Setidaknya pemeliharaan terhadap *al-dharûriyyât al-khams* inilah yang merupakan hasil dari metode *al-istiqrâ'* (induksi dalil-dalil al-Qur`an dan al-Sunnah). Yang menjadi pertanyaan bagaimanakah kekuatan (kualitas) dari hasil temuan *maqâshid al-syarî'ah* itu? Apakah kesimpulan para ulama itu menghasilkan ketentuan yang qath'i atau zhanni? Lalu bagaimana menyikapinya dalam mengistinbathkan hukum syar'i?

Untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan ini, para ulama yang mengkaji tentang *maqâshid al-syarî'ah* ini sebenarnya

²¹³Selengkapnya lihat 'Umar ibn Shâlih, *Maqâshid al-Syarî'ah...*, *op.cit.*, h. 184-210

sudah menyatakan dalam tulisan-tulisannya mengenai persoalan dimaksud. Al-Juwaini (w. 478 H), sebagaimana dikutip oleh al-Badawi, mengemukakan bahwa *maqâshid al-syarî'ah al-'ammah* itu qath'i, karena sesungguhnya ia merupakan kaidah umum yang dikembalikan kepadanya hukum-hukum lainnya sampai hari kiamat. Hal ini senada dengan al-Ghazâlî (w. 505 H), dan ia lebih memperjelas letak keqath'iannya. Menurut al-Ghazâlî (w. 505 H), keqath'ian *maqâshid al-syarî'ah* terletak pada sisi *wadhâ' al-syara'* (penetapan hukum untuk pertama kalinya). Menurutnya untuk memastikan keqath'iannya dilihat dari sisi *wadhâ' al-syara'* ini tidak memerlukan kajian-kajian ushul yang mendalam. Adapun masalah yang ditemukan setelah itu termasuk hal-hal yang zhanni.²¹⁴

Untuk memperkuat pendapatnya al-Ghazâlî (w. 505 H) berargumentasi di mana *maqâshid al-syarî'ah* diketahui tidak hanya dengan satu dalil saja, tetapi dengan menghimpun banyak dalil, baik dari al-Qur'an, al-Sunnah, *qarâ'in al-ahwâl*, dan tanda-tanda (*al-imarât*) yang beragam. Oleh karena itu ia dapat dijadikan hujjah. Tetapi sekali lagi, al-Ghazâlî (w. 505 H) berpendapat bahwa keqath'ian dalam *maqâshid al-syarî'ah* itu apabila masalah yang ditemukan merupakan *masalah al-mu'tabarah*²¹⁵ (ada dalilnya dalam nash). Dengan demikian tentunya kesimpulan-kesimpulan hukum yang tidak didukung langsung oleh nash dikategorikan zhanni oleh al-Ghazâlî (w. 505 H).

Sepertinya yang dimaksud qath'i oleh al-Ghazâlî (w. 505 H) hanya terdapat pada lima hal pokok (*al-dharûriyyât al-khams*), yaitu keharusan memelihara agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Menurutnya lima hal itu juga merupakan kesimpulan dari seluruh agama dan syariat-syariat sebelumnya. Oleh karena itu tidak ada perbedaan antara hukum dalam syariat Islam dan syariat sebelumnya tentang keharaman melakukan kekafiran, pembunuhan, perzinaan,

²¹⁴Muhammad al-Badawi, *Maqâshid...*, *op.cit.*, h. 241-242

²¹⁵Al-Ghazâlî, *al-Mustashfâ...*, *op.cit.*, juz ke-1, h. 311

pencurian, dan meminum khamar.²¹⁶ Oleh karena itu dapat dipastikan bahwa dengan memelihara lima hal pokok itu, baik dalam hal melakukan perintah-perintah terkait dengan itu maupun menjauhi larangan-larangan yang merusak lima hal dimaksud, akan menghasilkan masalahah secara qath'i. Hanya saja al-Ghazâlî (w. 505 H) membatasi keqath'iannya pada masalahah-maslahah yang ditunjukkan secara langsung oleh nash (*masalahah al-mu'tabarah*). Adapun masalahah-maslahah yang dihasilkan melalui pemikiran (*al-ra'yu*), seperti *masalahah al-mursalah*, walaupun dapat dikaitkan dengan nash-nash tertentu, masalahah dimaksud hanya sampai pada kualitas zhanni. Agaknya dari apa yang dikemukakan oleh al-Ghazâlî (w. 505 H) ini dapat dipahami, bahwa setiap hasil ijtihad dalam rangka memahami nash al-Qur'an dan al-Sunnah tidak dapat dikategorikan qath'i.

Sejalan dengan itu, al-Râzi (w. 606 H) juga mengemukakan, bahwa menyimpulkan tujuan-tujuan *al-Syâri'* dalam rangka menetapkan hukum untuk menghasilkan kemaslahatan merupakan kesimpulan yang zhanni (dugaan kuat), walaupun ia berpendapat bahwa beramal dengan sesuatu yang zhanni itu hukumnya wajib.²¹⁷ Agaknya yang dimaksud oleh al-Râzi (w. 606 H) di sini adalah kesimpulan hukum yang dihasilkan oleh sebuah dalil *juz'iy*, bukan keseluruhan atau kebanyakan dalil. Sebelumnya ia sudah mengatakan bahwa tujuan *al-Syâri'* dalam menetapkan hukum adalah untuk mewujudkan kemaslahatan dalam rangka memelihara *al-dharûriyyât al-khams* (lima hal pokok).²¹⁸ Tapi yang menjadi pertanyaan kenapa ia hanya menetapkan kualitas zhanni untuk itu?

Menurut analisa penulis, al-Râzi (w. 606 H) lebih tegas lagi dalam menilai setiap usaha manusia dalam memahami *al-nushûs al-muqaddasah* (teks-teks al-Qur'an dan al-Sunnah).

²¹⁶Al-Ghazâlî, *al-Mustashfâ...*, *ibid.*, juz ke-1, h. 287-288; pendapat dan alasan yang sama juga dikemukakan oleh ibn Taimiyah (w. 728 H) dan ibn al-Qayyim al-Jauziyyah. Lihat Muhammad al-Badawi, *Maqâshid...*, *op.cit.*, h. 243-244; juga ibn al-Qayyim al-Jauziyyah, *I'lâm...*, *op.cit.*, juz ke-4, h. 337

²¹⁷Fakhr al-Dîn al-Râzi, *al-Mahshûl...*, *op.cit.*, juz ke-5, h. 177-180

²¹⁸Fakhr al-Dîn al-Râzi, *al-Mahshûl...*, *ibid.*, juz ke-5, h. 172

Penetapan *al-dharûriyyât al-khams* tidak diragukan lagi merupakan hasil usaha mujtahid dalam memahami al-Qur`an dan al-Sunnah. Begitu banyak dalil yang ditemukan dan dikumpulkan, dan untuk selanjutnya ditarik suatu kesimpulan hukum, yaitu masalah, tidak lain adalah hasil kreatifitas mujtahid (ijtihad). Kenyataannya memang tidak ditemukan satu dalil pun yang secara langsung menyebutkan kata masalah dalam sebuah penetapan hukum. Akan tetapi walaupun ia berpendapat bahwa kesimpulan seperti itu zhanni, al-Râzi (w. 606 H) tetap mengatakan bahwa kesimpulan hukum tersebut wajib diamalkan. Dengan demikian, yang dimaksud oleh al-Râzi adalah tujuan-tujuan khusus yang didapatkan dengan mempergunakan teori *masâlik al-'illat*.

Pada sisi lain penulis juga menilai, bahwa al-Râzi (w. 606 H) tidak bermaksud mengecilkan arti dari *maqâshid al-syarî'ah*. Agaknya yang ia maksud dengan berkekuatan zhanni adalah ketika menilai persoalan-persoalan lain apabila dihubungkan dengan pemeliharaan *al-dharûriyyât al-khams* tersebut. Maksudnya, ketika muncul suatu persoalan baru dalam hukum Islam, lalu ulama mencoba menghubungkan istinbath hukumnya dengan mengaitkannya kepada salah satu dari *al-dharûriyyât al-khams*, maka di sanalah letak kezhanniannya. Apabila analisa ini dapat dibenarkan, maka sepertinya al-Râzi (w. 606 H) tidak berbeda prinsip dengan al-Ghazâlî (w. 505 H) dalam menilai kekuatan *maqâshid al-syarî'ah* ini.

Adapun al-Qarâfi (w. 684 H), ia mengatakan bahwa dalam hal menemukan *maqâshid al-syarî'ah* melalui metode *al-istiqrâ`* dapat dibedakan kepada dua macam, yaitu metode *al-istiqrâ` al-tâm* (induksi yang sempurna) dan *al-istiqrâ` ghair al-tâm* (induksi yang tidak sempurna). Untuk kategori pertama, al-Qarâfi (w. 684 H) berpendapat bahwa ketentuan hukum yang ditemukan berkualitas qath'i, sedangkan untuk kategori yang kedua hanya sebatas zhanni.²¹⁹ Hal ini sama dengan

²¹⁹Abû 'Abbâs Ahmad ibn 'Abd al-Rahmân ibn Mûsâ al-Zaliyathni al-Mâlikîy [ditahqiq oleh Qâsim ibn Dzâkir ibn Muhammad al-Zabîdîy], *al-Taudhîh fî Syarh al-Tanqîh*, (Makkah: Jâmi'ah Ummul Qurâ, 2004), juz ke-2, h.956-957

pendapat ibn Taimiyah (w. 728 H), sebagaimana disebutkan sebelumnya. Di samping itu ia juga mengatakan bahwa ketika metode *al-istiqrâ`* menghasilkan hukum kulliy (general), dan kesimpulan yang kulliy tersebut dapat diterapkan kepada setiap persoalan fiqh (juz'iy), baik dalam bidang ibadah, muamalah, munakahat, jinayah, dan siyasah, maka ia dikategorikan *al-istiqrâ` al-tâm* (induksi yang sempurna). Sebaliknya apabila ketentuan hukum kulliy tersebut hanya dapat diterapkan kepada sebagian persoalan fiqh saja, maka ia dikategorikan *al-istiqrâ` al-nâqis*. Pada bentuk kedua ini tentu saja kesimpulan kulliy yang ditemukan menjadi sebuah perdebatan, dan pada dasarnya setiap ketentuan hukum yang menimbulkan perbedaan dapat dikatakan sebagai hukum yang zhanni. Hal ini dibenarkan oleh ibn 'Âsyûr (w. 1973 M), di mana ia berpendapat bahwa dalam kesimpulan hukum yang didapatkan dengan metode *al-istiqrâ`* ini pada umumnya qath'i, tetapi sebagiannya zhanni.²²⁰ Sepertinya yang dimaksudnya dengan zhanni di sini adalah apabila ketentuan hukum kulliy yang ditemukan pada umumnya tidak berdasarkan kepada seluruh dalil, tapi hanya meneliti sebagian dalil, atau kezhanniannya ketika tidak dapat diterapkan kepada seluruh persoalan fiqh yang dihadapi. Sebaliknya ketika ia dapat diterapkan kepada seluruh persoalan fiqh, maka akan menghasilkan kekuatan yang qath'i.

Adapun al-Syâthibî (w. 790 H) mengemukakan bahwa mengetahui *maqâshid al-syarî'ah* dengan metode *al-istiqrâ`* ini menghasilkan ketentuan umum yang qath'i. Sebagaimana telah disebutkan sebelumnya, alasan yang disampaikan al-Syâthibî (w. 790 H) adalah karena ketentuan-ketentuan umum hukum Islam itu tidak hanya didasarkan kepada satu dalil saja, tetapi didapatkan dengan menghimpun banyak dalil yang mempunyai satu makna, baik dalil-dalil yang bersifat umum (general) maupun dalil-dalil yang bersifat khusus (partikular).²²¹

Dari beberapa pendapat ulama di atas dapat dipahami

²²⁰Ibn 'Âsyûr, *Maqâshid...*, *op.cit.*, h. 40-42

²²¹Abû Ishâq al-Syâthibî (w. 790 H), *al-Muwâfaqât...*, *op.cit.*, juz ke-2, h.

bahwa *maqâshid al-syari'ah* merupakan sebuah ketentuan umum yang didapatkan oleh pengkaji hukum Islam (mujtahid) dalam memahami tujuan-tujuan *al-Syâri'* dalam menetapkan hukum. Makna umum yang dimaksud adalah bahwa *al-Syâri'*, dalam menetapkan hukum, bertujuan untuk mewujudkan kemaslahatan bagi manusia. Untuk terwujudnya kemaslahatan itu ditemukanlah keharusan memelihara lima hal pokok (*al-dharûriyyât al-khams*) yang merupakan tujuan *al-Syâri'* dalam menetapkan hukum (*maqâshid al-syari'ah*). Menetapkan *al-dharûriyyât al-khams* sebagai tujuan *al-Syâri'* dalam menetapkan hukum menurut ulama pada umumnya merupakan sesuatu yang qath'i.

Alasan yang dikemukakan untuk membenarkan kesimpulan ini di antaranya; *pertama*, seluruh syariat yang dibawa oleh Rasul-rasul sebelum Nabi Muhammad SAW juga mempunyai misi yang sama dengan syariat yang dibawa oleh Nabi Muhammad SAW terkait dengan *al-dharûriyyât al-khams* ini; *kedua*, dalil-dalil yang terdapat dalam al-Qur'an dan al-Sunnah, setelah dihimpun semuanya melalui metode *al-istiqrâ'*, menghasilkan suatu kesimpulan untuk memelihara dan melindungi *al-dharûriyyât al-khams*. Oleh karena itu tidak diragukan lagi bahwa pemeliharaan *al-dharûriyyât al-khams* merupakan inti dari *maqâshid al-syari'ah* dan merupakan sesuatu yang qath'i.

Walaupun demikian, terhadap persoalan-persoalan *furu'iyah* (cabang), yang tidak dibicarakan secara khusus dalam al-Qur'an dan al-Sunnah, tidak dapat dikategorikan qath'i. Hal ini terjadi ketika mujtahid mencoba mengaitkan antara persoalan *furu'iyah* yang dihadapinya dengan *al-dharûriyyât al-khams*. Tidak ada jaminan mengaitkan persoalan *furu'iyah* dengan *al-dharûriyyât al-khams* akan melahirkan hukum qath'i. Salah satu contoh bisa terlihat ketika ulama membicarakan dan menetapkan hukum merokok, yang dikaitkan dengan pemeliharaan jiwa, ternyata tidak ada kesepakatan hukum yang didapatkan. Begitu juga pembicaraan dan penetapan hukum tentang bunga bank konvensional, dengan menghubungkannya dengan pemeliharaan harta, juga tidak membuahkan kesepakatan. Dan banyak lagi contoh-

contoh lainnya di mana ulama tidak sepakat tentang hukum sesuatu padahal dasarnya adalah untuk memelihara salah satu *al-dharûriyyât al-khams*.

Dengan demikian, penulis menyimpulkan bahwa *al-dharûriyyât al-khams*, sebagai buah dari *maqâshid al-syarî'ah*, merupakan sesuatu yang qath'i. Akan tetapi ketika akan menerapkannya kepada persoalan-persoalan furu' yang selalu muncul, terdapat kezahannian di dalamnya. Hal ini dibuktikan dengan terjadinya perbedaan pendapat ulama dalam menetapkan hukum-hukum untuk kasus-kasus baru yang ditemui. Sesuatu penetapan hukum yang menimbulkan perbedaan pendapat, diyakini sebagai sesuatu yang zhanni.

Dalam menetapkan keqath'ian *maqâshid al-syarî'ah* ini, agaknya perlu dipertimbangkan beberapa hal. *Pertama*, tidak ada dalil yang jelas dan secara pasti menunjukkan bahwa ketentuan Allah SWT dan Rasul-Nya diarahkan untuk mewujudkan kemaslahatan, khususnya kemaslahatan pada *al-dharûriyyât al-khams*. Kehendak *al-Syâri'*itu secara pasti tentu hanya diketahui oleh *al-Syâri'*itu sendiri. Adapun yang dilakukan oleh ulama hanya memperkirakan bahwa semua ketentuan Allah SWT dan Rasul-Nya mempunyai tujuan yang dimaksud di atas. Ketika hal ini merupakan buah pemikiran ulama dengan kemampuan *ra'yu*-nya, maka sebenarnya kekuatannya hanya sebatas zhanni. *Kedua*, Walaupun ulama berbeda pendapat dalam menetapkan jumlah *al-dharûriyyât* yang akan dipelihara, namun mereka sepakat untuk menetapkan *al-dharûriyyât al-khams* sebagai tujuan *al-Syâri'* dalam menetapkan hukum. Menurut penulis, atas dasar kesepakatan ulama (ijma') itulah *maqâshid al-syarî'ah* mempunyai kekuatan yang qath'i, bukan dari cara-cara yang dilakukan untuk menemukannya.

Dengan demikian, cara-cara yang mengandalkan *ra'yu* di dalam menemukan *maqâshid al-syarî'ah* tidak dapat dikategorikan qath'i, tetapi hasil yang didapatkan dengan cara-cara tersebut yang kemudian disepakati oleh ulama (ijma') membuatnya menjadi qath'i.

E. Pembagian *Maqâshid al-Syarî'ah*

Sebagaimana disebutkan sebelumnya, al-Syâthibî (w. 790 H) sudah mencoba mensistematisasikan pembahasan *maqâshid al-syarî'ah* ini, dan sekaligus hal ini menunjukkan kelebihannya dari ulama-ulama sebelumnya. Dalam pembahasannya, al-Syâthibî (w. 790 H) membagi *al-maqâshid* ini kepada dua bagian penting yakni tujuan Pembuat hukum (*qashu al-Syâri'*) dan tujuan mukallaf (*qashd al-mukallaf*).²²² Namun mengingat begitu luasnya pembicaraan tentang masalah ini, penulis hanya akan membahas seputar *qasd al-Syâri'* (tujuan Allah SWT) dalam masalah *qasd al-Syâri' fî wadh'i al-syarî'ah* (maksud Allah SWT dalam menetapkan syariat). Hal ini karena sangat berkaitan dengan pembahasan inti dari tulisan ini, sekaligus sebagai alat ukur untuk menguji fatwa-fatwa yang dikeluarkan oleh ulama, khususnya fatwa Yûsuf al-Qaradhâwi. Di samping itu, menitikberatkan pembahasan seputar *qasd al-Syâri' fî wadh'i al-syarî'ah* (maksud Allah SWT dalam menetapkan syariat), karena para ulama yang fokus dan ikut membicarakan teori *maqâshid al-syarî'ah* juga menekankan dan tidak melewatkan pembahasannya dalam persoalan ini. Dengan demikian, pembagian inilah yang sebenarnya paling menentukan dalam pembahasan *maqâshid al-syarî'ah*.

Menurut al-Syâthibî (w. 790 H), Allah SWT menurunkan syariat (aturan hukum) adalah untuk mewujudkan kemaslahatan dan menghindari kemafsadatan (*jalb al-mashâlih wa dar'u al-mafâsid*). Al-Syâthibî (w. 790 H) ingin meyakinkan bahwa aturan-aturan hukum yang diturunkan oleh Allah SWT hanya untuk merealisasikan kemaslahatan bagi manusia. Berkenaan dengan kemaslahatan yang harus diwujudkan itu apabila dilihat dari segi kepentingan dan kekuatannya, al-Syâthibî (w. 790 H) dan juga ulama-ulama lainnya, membaginya kepada tiga tingkatan, yaitu *al-dharûriyyât* (primer), *al-hâjiyyât* (sekunder) dan *al-tahsîniyyât* (tersier).²²³

²²²Abû Ishâq al-Syâthibî (w. 790 H), *al-Muwâfaqât...*, *op.cit.*, juz ke-2, h. 5

²²³Abû Ishâq al-Syâthibî (w. 790 H), *al-Muwâfaqât...*, *ibid.*, juz ke-2, h. 8; lihat juga al-Juwaini, *al-Burhân...*, *loc.cit.*, h. 79-95; juga al-Ghazâlî, *al-*

Dalam hal ini, ulama sudah menyimpulkan bentuk-bentuk pemeliharaan untuk mewujudkan kemaslahatan itu, yaitu kemaslahatan *al-dîn* (agama), *al-nafs* (jiwa), *al-nasb* (keturunan), *al-'aql* (akal), dan kemaslahatan *al-mâl* (harta). Pemeliharaan kelima hal di atas dibagi pula sesuai dengan tingkat kebutuhan dan skala prioritas yang mencakup pemeliharaan dalam bentuk *al-dharûriyah*, sebagai prioritas utama, pemeliharaan dalam bentuk *al-hâjiyah*, sebagai prioritas kedua, dan pemeliharaan dalam bentuk *al-tahsîniyah*, sebagai prioritas ketiga.

Sebelum menjelaskan tiga tingkatan kemaslahatan sebagaimana di atas, perlu dikemukakan terlebih dahulu analisa berkenaan dengan pendapat umum ulama untuk membatasi pemeliharaan kemaslahatan itu kepada lima hal pokok saja. Analisa ini penting mengingat tidak ditemukan secara tesktual dalil-dalil yang mendasari pendapat para ulama tersebut, baik oleh al-Syâthibî (w. 790 H) sendiri atau oleh ulama-ulama sebelum dan sesudahnya. Di samping itu mereka juga tidak menjelaskan kenapa terjadi pembatasan tersebut. Oleh karena itu pembatasan ini merupakan hasil ijtihad para ulama dengan berpedoman kepada dalil-dalil yang secara umum mengarah ke sana. Akibatnya bisa saja pemeliharaan kemaslahatan itu tidak hanya terfokus pada lima hal, tetapi bisa lebih dari itu. Misalnya, sebagaimana pendapat al-Qarâfi (w. 684 H) yang menambahkannya dengan *al-'irdh* (pemeliharaan kehormatan) sebagai bagian dari *al-dharûriyyât* yang wajib dipelihara. Berkenaan dengan itu, menurut analisa penulis, setidaknya terdapat tiga alasan yang menyebabkan para ulama pada umumnya membatasi *al-dharûriyyât* itu kepada lima saja.

Pertama, persoalan yang dibicarakan dalam *al-dharûriyyât* adalah persoalan hukum Islam dalam tataran praktis dan umum terjadi dalam kehidupan sehari-hari dan mempunyai pengaruh yang signifikan sampai ke akhirat, bukan persoalan keislaman secara umum. Hal ini dibuktikan dengan

Mustashfâ..., *loc.cit.*, h. 286-289; al-Ghazâlî, *Syifâ` al-Ghalîl...*, *loc.cit.*, h. 160; Fakhr al-Dîn al-Râzi, *al-Mahshûl...*, *loc.cit.*, h. 160; dan al-Qarâfi (w. 684 H), *Syarh Tanqîh...*, *loc.cit.*, h. 303-304

pembahasan-pembahasan dalam berbagai kitab fiqh yang pada umumnya membicarakan hal-hal yang berhubungan dengan pemeliharaan agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Misalnya, adanya aturan-aturan tertentu dalam bidang ibadah dan hal-hal yang berkaitan dengan itu. Di samping itu hal-hal yang mengganggu eksistensi agama diatur sedemikian rupa, baik dalam bentuk perintah untuk membela dan melindunginya, maupun dalam bentuk larangan-larangan yang mengganggu eksistensinya. Begitu juga dalam pemeliharaan jiwa, akal, keturunan, dan harta. Lima hal pokok ini diatur secara jelas dan tegas dalam syariat Islam, dan bagi yang mengabaikannya juga ada aturan yang jelas. Sedangkan penambahan-penambahan yang dilakukan oleh sebagian ulama, seperti *al-'irdh*, tidak mempunyai dampak sebesar dampak yang ditimbulkan akibat melalaikan ketentuan yang terdapat pada *al-dharûriyyât al-khams*. Kalaupun akibat itu ada, mungkin hanya berakibat untuk kehidupan dunianya, sedangkan *maqâshid al-syarî'ah* tidak hanya ingin mewujudkan kemaslahatan dunia, tetapi lebih jauh untuk mewujudkan kemaslahatan itu sampai ke akhirat.

Kedua, ketentuan-ketentuan untuk memelihara *al-dharûriyyât al-khams* disertai dengan ancaman-ancaman di dunia berupa sanksi fisik yang tidak ringan ketika aturan itu dilanggar, dan pelakunya dikategorikan melakukan dosa-dosa besar. Itulah sebabnya al-Ghazâlî (w. 505 H), dalam kitab *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*, memasukkan pelanggaran terhadap *al-dharûriyyât al-khams* itu sebagai suatu dosa besar. Dalam hal pemeliharaan agama, dilarang melakukan *riddah* (murtad), dalam pemeliharaan jiwa dilarang membunuh, dalam pemeliharaan akal dilarang meminum khamar, dalam memelihara keturunan dilarang berzina, dan dalam memelihara harta dilarang mencuri. Jika larangan-larangan itu dilakukan, maka sanksinya tidak hanya berupa hukuman fisik di dunia, tetapi juga siksaan yang amat berat di akhirat. Adapun tentang *al-'irdh* (memelihara kehormatan) yang diambil dari ketentuan *qadzaf* (menuduh orang berzina), walaupun ada sanksi pidananya berupa hukuman fisik, tetapi pada dasarnya dapat dikembalikan kepada persoalan pokok dari hakikat

qadzaf itu, yaitu memelihara keturunan.

Ketiga, Penemuan *al-dharûriyyât al-khams* berdasarkan penelitian ulama dengan menghimpun seluruh dalil, baik dalil-dalil yang menyuruh maupun dalil-dalil yang melarang. Berdasarkan penelitian ulama dengan mempergunakan teori *al-istiqrâ`*, hanya 5 (lima) hal itu yang sepertinya menjadi fokus *al-Syari`* dalam menetapkan sebuah hukum, baik dalam bidang ibadah, muamalah, munakahah, jinayah, dan siyasah. Artinya, secara umum seluruh ketetapan hukum *al-Syari`* bermuara kepada salah satu dari *al-dharûriyyât al-khams* (agama, jiwa, nasab, akal, dan harta). Adapun mengenai *al-'irdh* merupakan ketentuan khusus, dan tidak banyak ketentuan *al-Syari`* yang dapat dikaitkan dengan itu.

Berdasarkan hal itu, pembatasan *al-dharûriyyât* kepada lima perkara saja, walaupun dihasilkan melalui ijtihad para ulama, tetapi hasil ijtihad itu secara logis dapat diterima oleh seluruh ulama (ijma'), termasuk ulama yang memberikan tambahan selain dari itu. Dengan demikian dapat dikatakan bahwa kesepakatan ulama terhadap *al-dharûriyyât al-khams* merupakan sesuatu yang *qath'i*, sedangkan penambahan-penambahan selain dari itu bukan sebuah kesepakatan, oleh sebab itu hanya menempati kualitas *zhanni*. Akan tetapi tidak tertutup kemungkinan untuk menambah kategori *al-dharûriyyât* menjadi enam, tujuh, dan seterusnya apabila ada dasar yang kuat dan secara *al-istiqrâ`* juga dapat dibuktikan keshahihannya. Namun dalam pembahasan-pembahasan selanjutnya, penulis hanya akan fokus kepada *al-dharûriyyât* yang telah disepakati oleh mayoritas ulama sampai saat ini, yaitu pemeliharaan terhadap agama, jiwa, akal, keturunan, dan, harta.

Sebagaimana disebutkan sebelumnya, pemeliharaan kemaslahatan itu dilihat dari segi kepentingannya mempunyai tiga tingkatan, yaitu pemeliharaan terhadap kepentingan *al-dharûriyyah*, *al-hâjiyyah*, dan *al-tahsîniyyah*. Berikut akan dijelaskan tingkatan-tingkatan tersebut.

1. *Al-dharûriyah* (kebutuhan primer)

Lafaz *al-dharûriyah* terpakai dalam berbagai peristilahan, di antaranya terpakai dalam peristilahan dalam

ilmu mantiq dan ushul fiqh. Dalam ilmu mantiq hal ini dibicarakan ketika membahas tatacara mendapatkan ilmu yang terbagi kepada dua, yaitu ilmu *dharûriy* dan ilmu *iktisabiy* atau *nazhariy*. Ilmu *dharûriy* adalah ilmu yang dihasilkan tanpa melalui proses berpikir yang mendalam dan usaha yang banyak, sedangkan ilmu *iktisabiy* atau *nazhariy* adalah ilmu yang didapatkan melalui pemikiran yang mendalam dan usaha yang sungguh-sungguh.²²⁴ Dalam ilmu fiqh, istilah *dharûriy* berarti sesuatu yang sangat dibutuhkan,²²⁵ dan menurut Muhammad Rawwâs Qal'ahjiy adalah suatu kebutuhan yang amat penting untuk menolak bahaya (*dharar*) yang terjadi pada salah satu *al-dharûriyyât al-khams*. Apabila *dharuriy* ini tidak ada, maka muncullah *dharurah*, yaitu suatu kondisi yang sangat dibutuhkan dan tidak dapat dihindarkan (*al-hâjah al-syadîdah wa al-masyaqqah al-syaddah*).²²⁶ Untuk tidak keliru memahami tulisan ini, maka yang dimaksud dengan *al-dharûriyah* dan kata-kata yang mirip dengannya adalah dalam pengertian ulama fiqh.

Al-dharûriyah menurut ulama ushul fiqh adalah segala sesuatu yang harus ada untuk tegaknya kemaslahatan manusia, baik agamanya maupun dunianya. Apabila *al-dharûriyah* ini tidak ada dan tidak terpelihara dengan baik, maka rusaklah kehidupan manusia di dunia dan akhirat.²²⁷ Dengan kata lain, *al-dharûriyah* adalah tujuan esensial dalam kehidupan manusia demi untuk menjaga kemaslahatan mereka. Tujuan hukum Islam dalam bentuk *al-dharûriyyah* ini mengharuskan pemeliharaan terhadap lima kebutuhan yang sangat esensial bagi manusia yang dikenal dengan *al-dharûriyyât al-khams*, yaitu pemeliharaan terhadap agama, jiwa, akal, keturunan, dan

²²⁴Ayyub ibn Musa al-Husainiy al-Quraimiy al-Kafawiy, [ditahqiq oleh Muhammad al-Mishriy], *al-Kulliyat Mu'jam fi al-Musthalahat wa al-Furuq al-Lughawiyah*, (Beirut: Mu`assasah al-Risalah, [tth]), juz ke-1, h. 616; juga Ahmad Mukhtar 'Abd al-Hamid 'Umar, *Mu'jam al-Lughah al-'Arabiyah al-Mu'ashirah*, ([Ttp]: 'Alam al-Kutub, 2008), cet.ke-1, juz ke-3, h. 2233

²²⁵Ahmad Mukhtar 'Abd al-Hamid 'Umar, *Mu'jam al-Lughah...*, *ibid.*, juz ke-2, h. 1358

²²⁶Muhammad Rawwas Qal'ahjiy, *Mu'jam Lughah al-Fuqaha`*, ([Ttp]: Dar al-Nafa`is, 1988), cet.ke-2, juz ke-1, h. 283

²²⁷Abû Ishâq al-Syâthibî (w. 790 H), *al-Muwâfaqât...*, *loc.cit.*, juz 2, h. 8

harta.²²⁸ Menurut Amir Syarifuddin, kelima *al-dharûriyyât* itu adalah hal yang mutlak harus ada pada manusia. Oleh karenanya Allah SWT menyuruh untuk melakukan segala upaya bagi keberadaan dan kesempurnaannya. Sebaliknya Allah SWT melarang melakukan perbuatan yang dapat menghilangkan atau mengurangi salah satu dari kelima *al-dharûriyyât* ini.²²⁹ Dengan demikian pengertian memelihara di sini setidaknya memiliki dua makna, yaitu:

Pertama, aspek yang menguatkan unsur-unsurnya dan mengokohkan landasannya yang disebut dengan *murû'ah min jâ nib al-wujûd*.²³⁰ Dalam hal pemeliharaan agama dapat dicontohkan dengan kewajiban beriman, mengucapkan dua kalimah syahadat, shalat, puasa, haji, dan sebagainya. Sedangkan dalam pemeliharaan jiwa seperti kewajiban mencari makanan, minuman, pakaian, tempat tinggal dan sebagainya. Dalam bidang pemeliharaan yang lain seperti aturan-aturan dalam bidang pernikahan, dan bermuamalah secara umum. Kedua, aspek yang mengantisipasi agar kelima kebutuhan pokok tersebut tidak terganggu dan tetap terjaga dengan baik, yang disebut dengan *murû'ah min jâ nib al-'adam*.²³¹ Misalnya aturan-aturan yang telah ditetapkan dalam bidang jinayah seperti aturan tentang si pembunuh, si peminum khamar, pencuri, pezina, dan sebagainya yang dikenakan sanksi berat atas perbuatan mereka.

Pada aspek pertama, pemeliharaan dilakukan dengan mengerjakan semua perintah yang ada kaitannya dengan lima hal mendasar dalam kehidupan manusia. Sedangkan pada aspek kedua ditekankan kepada menjauhi atau meninggalkan semua perbuatan yang dapat merusak dan mengganggu kelima hal tersebut.

2. *Al-Hâjiyah* (kebutuhan sekunder)

Al-hâjiyah adalah suatu kebutuhan yang juga mesti

²²⁸Ali Hasaballah, *Ushûl al-Tasyri' al-Islâmîy*, (Mesir: Dâr al-Ma'ârif, [t.th]), h. 296-297

²²⁹Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999), cet.ke-1, jilid II, h. 209

²³⁰Abû Ishâq al-Syâthibî (w. 790 H), *al-Muwâfaqât...*, *op.cit.*, juz 2, h. 8-9

²³¹Abû Ishâq al-Syâthibî (w. 790 H), *al-Muwâfaqât...*, *ibid.*, juz 2, h. 8

dipunyai oleh manusia, dan keberadaannya akan membuat hidup manusia akan lebih mudah dan terhindar dari kesulitan.²³² Oleh karena itu orang yang tidak memperoleh atau mengedepankan kebutuhan *al-hâjiyah* ini pada dasarnya tidak akan membuat kehidupannya hancur dan berantakan, tetapi akan mendapatkan kesulitan, baik dalam menjalankan aktifitas keduniawian maupun aktifitas ukhrawinya. Itulah sebabnya dalam bidang agama misalnya, diperbolehkan mengambil keringanan yang diberikan oleh Allah SWT seperti mengqashar shalat bagi musafir, berbuka puasa bagi musafir dan orang sakit, mendirikan shalat dalam keadaan duduk apabila tidak sanggup berdiri, melihat calon istri/suami yang akan dinikahi, dan sebagainya. Setidaknya itulah definisi yang umum dan di antara contoh-contoh yang dikemukakan dalam kitab-kitab ushul fiqh pada umumnya.

Berkenaan dengan itu Amir Syarifuddin mengatakan bahwa definisi di atas hanya salah satu dari pengertian *al-hajiyah*. Sesungguhnya *al-hajiyah* adalah sesuatu yang dapat menyampaikan seseorang untuk memelihara kebutuhan *al-dharûriyah*. Dalam hal ini Amir Syarifuddin mengelompokkan tujuan *al-hâjiyah* ini dilihat dari segi penetapan hukumnya kepada tiga kelompok, yaitu; *pertama*, hal-hal yang disuruh syara' melakukannya untuk dapat melaksanakan kewajiban syara' secara baik. Hal ini disebut dengan *muqaddimah wajib*. Umpamanya mendirikan sekolah dalam hubungannya dengan menuntut ilmu untuk meningkatkan kualitas akal. Mendirikan sekolah memang perlu, namun seandainya sekolah tidak didirikan tidaklah berarti tidak akan tercapainya upaya mendapatkan ilmu, karena menuntut ilmu itu dapat dilaksanakan di luar sekolah; *kedua*, hal-hal yang dilarang syara' melakukannya untuk menghindarkan secara tidak langsung pelanggaran pada salah satu unsur yang dharuri. Perbuatan zina berada pada larangan tingkat dharuri. Namun segala perbuatan yang menjurus kepada perbuatan zina itu juga dilarang untuk menutup pintu bagi terlaksananya zina. Melakukan khalwat memang bukan zina dan tidak akan

²³²Abû Ishâq al-Syâthibî (w. 790 H), *al-Muwâfaqât...*, *ibid.*, juz 2, h. 10-11

merusak keturunan. Juga tidak mesti khalwat itu berakhir zina. Meskipun demikian, khalwat itu dilarang dalam rangka menutup pintu terhadap pelanggaran larangan yang bersifat dharuri; dan *ketiga*, segala bentuk kemudahan yang termasuk hukum rukhshah (kemudahan) yang memberi kelapangan dalam kehidupan manusia. Sebenarnya tidak ada rukhshah pun tidak akan menghilangkan salah satu unsur yang dharuri, tetapi manusia akan berada dalam kesempitan. Rukhshah itu berlaku dalam hukum ibadat seperti shalat bagi yang dalam perjalanan; dalam muamalat seperti bolehnya jual beli salam (inden); juga dalam jinayat seperti adanya maaf untuk membatalkan pelaksanaan qishas bagi pembunuh, baik diganti dengan diyat (denda) atau tanpa diyat sama sekali.²³³

Dengan demikian *al-hâjyah* merupakan sesuatu yang harus dilakukan oleh seseorang terlebih dahulu untuk melaksanakan perintah-perintah Allah SWT dan untuk menghindarkan diri dari larangan-larangan-Nya yang berkenaan dengan *al-dharûriyyât al-khams*. Apabila hal ini tidak dilakukan, maka perintah dan larangan Allah SWT tidak akan dapat dijalankan dengan semestinya. Oleh karena itu bila dihubungkan dengan pengertian ini, maka *al-hâjyah* akan menghasilkan hukum wajib ketika suatu perbuatan diperintahkan, dan hukum haram ketika perbuatan itu dilarang.

3. *Al-Tahsîniyah* (kebutuhan tertier)

Al-tahsîniyah merupakan kebutuhan manusia untuk menyempurnakan sesuatu yang dilakukan dan membuatnya lebih indah dan penuh kewibawaan. Apabila hal ini tidak didapatkan oleh manusia sebenarnya tidak akan merusak tatanan hidupnya, dan juga tidak akan menyulitkan. Tetapi keberadaannya akan menghasilkan kesempurnaan dan nilai keindahan dan akhlak yang tinggi.²³⁴ Dengan demikian kebutuhan pada tingkat ini tidak akan menghalangi terlaksananya pemeliharaan kebutuhan pokok yang lima,

²³³ Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh...*, *op.cit.*, h. 213-214

²³⁴ Abû Ishâq al-Syâhibî (w. 790 H), *al-Muwâfaqât...*, *ibid.*, juz 2, h. 11; juga Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh...*, *op.cit.*, h. 214

karena ia hanya dikelompokkan kepada kebutuhan pelengkap. Misalnya memakai harum-haruman ketika pergi menghadiri shalat berjamaah, mandi sebelum jumat, belajar di ruangan yang bagus dan memakai media yang modern, menikah dengan orang yang keturunannya terpandang, larangan memakan sesuatu yang menebarkan aroma tidak sedap, larangan menikah dengan kerabat dekat, dan sebagainya. Apabila dihubungkan dengan penetapan hukum, kebutuhan pada tingkat ini hanya menemptati hukum sunat pada suatu perbuatan yang disuruh, dan hukum makruh pada perbuatan yang dilarang.

Sebagaimana telah dipaparkan sebelumnya, ulama berbeda pendapat dalam menempatkan urutan-urutan yang mesti dipelihara pada *al-dharûriyyât al-khams*. Akan tetapi pada umumnya mereka menempatkan pemeliharaan agama (*al-dîn*) sebagai prioritas utama. Memang tidak ditemukan banyak dalil untuk mengatakan agama yang menjadi prioritas pertama, apalagi jika dihubungkan dengan manusia yang akan melaksanakan agama itu. Dilihat dari satu sisi, secara logis tentu saja nyawa manusia (*al-nafs*) yang mesti diprioritaskan, karena agama tidak akan tegak apabila tidak ada manusia yang menjalankannya. Sebaliknya manusia akan tetap hidup walaupun tidak ada agama. Namun setidaknya terdapat satu ayat dalam al-Qur`an yang memerintahkan manusia untuk memelihara agama (berjihad) walaupun harus mengorbankan nyawa dan hartanya. Agaknya dalil inilah yang menjadi dasar utama bagi ulama untuk menempatkan pemeliharaan agama di atas pemeliharaan jiwa dan yang lainnya. Oleh karena itu dalam pembahasan selanjutnya, penulisan tentang pemeliharaan agama akan didahulukan dari yang lainnya.

Dengan demikian dilihat dari sisi urutan-urutan yang mesti dipelihara dalam menjaga kepentingan *al-dharûriyah*, *al-hâjiyah*, dan *al-tahsîniyah*, maka penulis lebih memilih urutan-urutan yang dikemukakan oleh ulama pada umumnya, yaitu memelihara agama (*hifzh al-din*), memelihara jiwa (*hifzh al-nafs*), memelihara akal (*hifzh al-'aql*), memelihara keturunan (*hifzh al-nasl*), dan memelihara harta (*hifzh al-mal*). Secara berurutan kelima hal ini akan penulis paparkan sebagai

berikut:

a) Memelihara Agama

Menjaga dan memelihara agama berdasarkan kepentingannya dapat dibedakan menjadi tiga peringkat:

- (1) Memelihara agama dalam peringkat *al-dharûriyah*, yaitu memelihara dan melaksanakan kewajiban keagamaan yang termasuk peringkat primer, seperti melaksanakan shalat lima waktu, puasa, zakat, dan haji. Bila shalat ini diabaikan, maka terancam eksistensi agamanya. Begitu juga memelihara agama dari ancaman yang datang dari luar, sehingga dalam hal ini diwajibkan berjihad. Ketentuan ini dilihat dari sisi *murû'ah min jâ nib al-wujûd* (dalam rangka mengukuhkan eksistensi agama itu sendiri). Adapun dari sisi *murû'ah min jâ nib al-'adam* (menolak hal-hal yang mengganggu eksistensi agama), terdapat larangan-larangan yang berakibat adanya ancaman dan sanksi bagi pelakunya. Misalnya dilarang keluar dari agama Islam (murtad), dan kalau itu tetap dilakukan, maka diancam dengan label kekafiran dan pidana mati. Begitu juga ancaman-ancaman bagi orang yang tidak melaksanakan perintah shalat, puasa, zakat, haji, dan sebagainya. Selain contoh-contoh di atas, ibn Taimiyah (w. 728 H) menambahkan dengan dilarangnya mempersekutukan Allah SWT dan melakukan perbuatan-perbuatan bid'ah dalam ibadah.²³⁵
- (2) Memelihara agama dalam peringkat *al-hâjiyah*, yaitu melaksanakan ketentuan agama, dengan maksud menghindari kesulitan, seperti shalat jama' dan qashar bagi musafir, begitu juga kebolehan berbuka puasa bagi mereka (rukhsah). Menurut ibn Taimiyah (w. 728 H), sebagian ulama membolehkan untuk membayar zakat dengan nilai bendanya, membolehkan wanita haid masuk ke dalam mesjid karena ada kepentingan, begitu juga membolehkan wanita haid untuk thawaf karena ada alasan yang kuat untuk itu, walaupun dengan melakukan perbuatan itu

²³⁵Muhammad al-Badawi, *Maqâshid...*, *op.cit.*, h. 453-457

mereka dikenakan *dam* (denda haji).²³⁶ Kalau ketentuan ini tidak dilaksanakan, tidak mengancam eksistensi agama, cuma dapat mempersulit pelaksanaannya. Dalam bentuk lain dapat dicontohkan dengan dengan kewajiban belajar agama, seperti belajar shalat, belajar wudhu` agar dapat melaksanakan perintah shalat sebagaimana mestinya. Contoh-contoh ini dilihat dari segi *min janib al-wujud* (sarana-sarana agar terlaksananya perintah).

Apabila dilihat dari segi *min jâ nib al-'adam* (sarana-sarana yang dapat menghindarkan seseorang dari perbuatan yang dilarang), dapat dicontohkan dengan larangan lari dari peperangan mempertahankan agama, larangan menambah-nambah dalam bidang ibadah, larangan berdusta atas nama Rasul SAW, dan sebagainya.

- (3) Memelihara agama dalam peringkat *al-tahsîniyah*, yaitu mengikuti petunjuk agama guna menjunjung tinggi martabat manusia, sekaligus melengkapi pelaksanaan kewajibannya kepada Tuhan. Misalnya suruhan untuk berpakaian yang baik di dalam shalat dan membersihkan pakaian, badan dan tempat, berhias, dan berharum-haruman ke tempat ibadah. Dengan demikian dianjurkan untuk mandi sebelum pergi shalat Jumat dan memakai pakaian yang bagus. Kegiatan ini erat kaitannya dengan akhlak terpuji. Sedangkan dalam masalah jihad misalnya dilarang membunuh anak-anak, kaum perempuan, dan tokoh-tokoh agama dari pihak musuh, begitu juga merusak tempat-tempat ibadah mereka. Apabila semua itu tidak dilakukan karena tidak memungkinkan, maka tidak mengancam eksistensi agama. Namun demikian, tidak berarti *al-tahsîniyah* itu dianggap tidak perlu, sebab peringkat ini akan menguatkan kepentingan *al-dharûriyah* dan *al-hâjjiyah*.

b) Memelihara Jiwa

Pemeliharaan jiwa merupakan prioritas selanjutnya setelah agama. Tidak ada pembenaran dari ketentuan Islam untuk memperlakukan jiwa orang lain dan juga jiwa sendiri.

²³⁶Muhammad al-Badawi, *Maqâshid...*, *ibid.*, h. 496

Allah SWT memiliki kekuasaan mutlak terhadap nyawa orang lain, tidak ada yang berhak melepaskannya dari diri seseorang kecuali Allah SWT. Ketika ada orang yang mendahului kekuasaan Allah SWT dengan menyalakan nyawa orang lain, tentu saja di samping menghilangkan eksistensi jiwa seseorang, juga sudah mendahului apa yang tidak pantas dilakukannya di hadapan Allah SWT. Oleh karena itu Allah SWT mengancam orang yang membunuh orang lain dengan sengaja dengan hukuman berat dimasukkan ke dalam neraka jahannam dan dianggap sudah membunuh semua orang. Tidak hanya pembunuhan sengaja, pembunuhan yang dilakukan dengan tidak sengaja pun diancam dengan hukuman kifarat. Begitu juga dalam bentuk lain yang tidak mematikan, tetapi cukup membuat terancamnya eksistensi nyawa orang lain, Allah SWT juga mensyariatkan qisas dalam hal itu. Itulah sebabnya dalam syariat Islam penganiayaan juga termasuk hal yang diqisas, yaitu dibalas sejalan atau setimpal dengan apa yang dilakukannya.

Memelihara jiwa berdasarkan tingkat kepentingannya dapat dibedakan menjadi tiga peringkat:

- (1) Memelihara jiwa pada peringkat *al-dharûriyah* adalah memenuhi kebutuhan-kebutuhan pokok agar dapat memelihara kelangsungan kehidupan, misalnya kebutuhan makanan, pakaian dan tempat tinggal. Dalam hal ini ibn Taimiyah (w. 728 H) mengatakan wajib hukumnya makan, sekalipun makanan haram apabila berada dalam situasi dharurat. Sedangkan di sisi lain haram hukumnya menyalakan jiwa orang lain tanpa alasan yang dibenarkan syara'.²³⁷ Di samping itu syariat Islam juga mengharamkan tindakan bunuh diri, dan larangan melakukan penganiayaan, walaupun tidak sampai kepada pembunuhan. Untuk kasus penganiayaan dalam hukum Islam juga dikenakan hukuman qisas. Apabila aturan tentang kebutuhan-kebutuhan untuk memelihara jiwa ini tidak diindahkan, akan berakibat kepada terancamnya eksistensi jiwa manusia.

²³⁷Muhammad al-Badawi, *Maqâshid...*, *op.cit.*, h. 462-464

(2) Memelihara jiwa pada peringkat *al-hâjjiyah* adalah dibolehkannya berburu dan menikmati makanan yang lezat dan halal, kebolehan memakai sutera bagi laki-laki dalam keadaan cuaca sangat dingin. Kalau kegiatan ini diabaikan tidak akan mengancam eksistensi kehidupan manusia, melainkan hanya dapat mempersulit hidupnya. Begitu juga dibolehkan untuk melihat aurat perempuan untuk pengobatan, jika hal itu sangat dibutuhkan, walaupun secara dharuri, melihat aurat perempuan itu dilarang, namun adanya kepentingan untuk itu menyebabkan *al-hâjiyyât* harus diprioritaskan untuk memelihara jiwa yang bersifat dharuri.

Contoh lain misalnya perintah untuk mencari rezki dan perintah untuk menafkahi keluarga. Di sisi lain dilarang memakan harta orang lain secara bathil, larangan memakan riba dan sebagainya.

(3) Memelihara jiwa pada peringkat *al-tahsîniyah* seperti ditetapkannya tata cara makan dan minum, misalnya hanya mengambil makanan yang ada di dekatnya, tidak makan dan minum dalam keadaan berdiri, dan sebagainya. Kegiatan ini hanya berhubungan dengan kesopanan dan etika, sama sekali tidak akan mengancam eksistensi jiwa manusia atau mempersulitnya.

c) Memelihara Akal

Akal adalah ciri khas yang dimiliki manusia yang membedakannya dengan binatang. Manusia hidup dengan akalnya, berpikir dengan akalnya, mencari jalan keluar dari permasalahannya dengan akalnya, dan berbagai fungsi akal lainnya. Ketika akal terganggu, maka tergangguilah perjalanan hidupnya sebagai manusia. Adapun ketika seseorang tidak memelihara akalnya, maka tentunya kehidupannya tidak semanis orang yang punya akal. Dalam hal ini adakalanya ia kehilangan akal sama sekali (gila), atau ada akal tetapi kurang memadai (bodoh), dan sebagainya. Dalam hidupnya orang yang seperti ini tidak akan bahagia, atau tatanan kehidupannya rusak. Oleh karena itu dalam kaitannya dengan pemeliharaan akal ini Allah SWT membuat aturan-aturan tertentu, baik berupa perintah maupun larangan-larangan yang ditujukan

untuk memelihara dan melindungi akal manusia. Berkenaan dengan itu, memelihara akal dilihat dari kepentingannya dapat dibagi menjadi tiga peringkat:

- (1) Memelihara akal pada peringkat *al-dharûriyah*, seperti kemestian bagi seseorang untuk memiliki akal yang sehat. Oleh karena itu diperintahkan untuk menuntut ilmu dan hal ini dimaksudkan untuk meningkatkan kualitas akal. Adapun hal-hal yang dapat menghilangkan akal dilarang oleh syara'. Misalnya diharamkan meminum minuman keras dan benda-benda lain yang mempunyai akibat yang sama. Apabila ketentuan ini dilanggar akan berakibat terancamnya eksistensi akal manusia. Oleh karenanya ia berhak mendapatkan sanksi di dunia berupa hukuman dera sebanyak 80 kali dan mendapatkan ancaman siksa di akhirat.
- (2) Memelihara akal pada peringkat *al-hâjiyah*, seperti mendirikan sekolah untuk sarana menuntut ilmu, sebagaimana disampaikan oleh Amir Syarifuddin.²³⁸ Begitu juga dilarang merusak sarana-sarana yang disiapkan untuk menuntut ilmu, seperti membakar buku-buku, merusak bangunan sekolah, menghalangi orang lain untuk mendapatkan ilmu, dan sebagainya. Sekiranya aturan-aturan itu diabaikan tidak akan merusak eksistensi akal, akan tetapi dapat menghalangi seseorang terkait mendapatkan ilmu pengetahuan dan akhirnya berimbas kepada kesulitan dalam hidup.
- (3) Memelihara akal pada peringkat *al-tahsîniyah*, seperti anjuran menuntut ilmu pada sekolah-sekolah yang berkualitas dan menghindarkan diri dari kegiatan mengkhayal dan mendengarkan atau melihat melihat sesuatu yang tidak berfaedah. Hal itu tidak secara langsung menambah kualitas akal manusia dan tidak pula mengancam eksistensi akal. Namun ketika anjuran itu dilakukan dan dihindarkan hal-hal yang dilarang, akan berimbas kepada terwujudnya akal yang berkualitas dan

²³⁸ Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh...*, *op.cit.*, h.214

tidak diiringi oleh pikiran-pikiran yang mengotori akal tersebut.

d) Memelihara Keturunan

Mempunyai keturunan merupakan salah satu tujuan perkawinan di samping tujuan-tujuan lainnya. Oleh sebab itulah diatur hubungan antara seorang laki-laki dan perempuan dalam bentuk perkawinan. Hal ini dimaksudkan agar mereka memperoleh anak cucu yang akan meneruskan garis keturunan mereka. Dengan lembaga perkawinan, Allah SWT mengakui garis keturunan tersebut, begitu juga dengan masyarakat. Akan tetapi ketika lembaga perkawinan tidak diindahkan, maka Allah SWT tidak akan mengakui garis keturunan tersebut, termasuk masyarakat. Akibatnya secara vertikal (Allah SWT) dan horizontal (sosial kemasyarakatan) tidak ada kehormatan yang dimiliki berkenaan dengan keturunan yang dihasilkan. Ketika keturunan jelas, maka akan ada hukum-hukum selanjutnya yang berhubungan dengan itu, seperti hubungan kewarisan, kekerabatan, dan sebagainya. Oleh karena itu pemeliharaan keturunan merupakan salah satu hal pokok yang mesti dipelihara oleh manusia.

Memelihara keturunan, ditinjau dari kebutuhannya dapat dibagi menjadi tiga:

- (1) Memelihara keturunan pada peringkat *al-dharûriyah*, seperti disyariatkannya menikah dan dilarangnya berzina. Menikah adalah cara sah untuk mendapatkan keturunan, sebaliknya anak hasil zina tidak diakui sebagai keturunan yang sah. Oleh karena itu mengabaikan aturan tentang memperoleh keturunan ini akan merusak eksistensi keturunan, baik di dunia maupun di akhirat. Pentingnya garis keturunan yang jelas ini tidak hanya menghasilkan kemaslahatan di dunia, tetapi juga untuk kehidupan akhirat nanti.
- (2) Memelihara keturunan pada peringkat *al-hâjiyah*, seperti keharusan adanya saksi dalam pernikahan, menyebutkan mahar ketika melangsungkan akad nikah dan diberikannya hak talak kepada suami. Apabila yang demikian tidak dilakukan, akan menyulitkan dalam hal pengakuan perkawinan yang berimbas kepada keturunan, akan

menyulitkan bagi suami karena harus membayar mahar mitsl, dan kesulitan untuk mengakhiri perkawinan di saat perkawinan itu sudah tidak bisa dipertahankan lagi. Di Indonesia, aturan tentang pencatatan perkawinan dapat dikategorikan kepada kebutuhan ini. Menurut Ibn Taimiyah (w. 728 H), dalam hal ini juga diharamkan menikahi wanita pezina sebelum ia bertaubat, dilarang menjatuhkan thalaq kecuali dalam situasi darurat, baik darurat agama maupun darurat dunia. Begitu juga larangan menyia-nyiaikan pendidikan anak-anak.²³⁹ Larangan-larangan ini juga bertujuan untuk menghindari seseorang dari kesulitan yang mungkin dialaminya berkenaan dengan pemeliharaan keturunan.

- (3) Memelihara keturunan pada peringkat *al-tahsîniyah*, seperti disyariatkannya khitbah (peminangan), dibolehkan melihat wanita yang akan dipinang, dan mengadakan walimah (resepsi) dalam pernikahan. Dalam bentuk larangan, misalnya larangan menikah dengan kerabat terdekat. Hal ini dilakukan untuk melengkapi acara pernikahan dan agar sebuah pernikahan lebih baik. Bila tidak dilakukan tidak akan berakibat negatif terhadap eksistensi perkawinan dan keturunan.

e) Memelihara Harta

Harta merupakan sesuatu yang menunjang kehidupan manusia di atas dunia dan juga untuk meraih kebahagiaan di akhirat. Dengan harta orang dapat mendapatkan apa yang ia mau, dan dengan harta orang dapat menjalankan ibadah dengan baik dan sempurna. Oleh karena itu Islam mengakui hak milik pribadi, karena hak milik itu akan membahagiakan seseorang hidup di dunia. Sebaliknya orang yang tidak mempunyai harta biasanya tidak akan mendapatkan apa yang ia mau dapatkan dengan mudah dan gampang. Hidupnya akan terasa sulit dan bahkan menyusahkan orang lain. Begitu juga ia tidak dapat menunaikan ibadah-ibadah yang berkaitan dengan ketersediaan harta, seperti zakat dan haji.

Itulah sebabnya harta menjadi penopang kehidupan

²³⁹Muhammad al-Badawi, *Maqâshid...*, *op.cit.*, h. 474 dan 478

yang sangat penting dan diakui oleh Allah SWT untuk dimiliki oleh manusia. Oleh karena itu Allah SWT memerintahkan kepada manusia untuk mencari harta dan melarang mengambil harta orang lain.

Memelihara harta, ditinjau dari kepentingannya dibagi menjadi tiga peringkat:

- (1) Memelihara harta pada peringkat *al-dharûriyah*, seperti disyariatkan tata cara kepemilikan harta melalui jual beli, kewajiban berusaha mencari rezki, kewajiban menjaga amanah terhadap harta orang lain yang berada di tangannya, dan disyariatkannya pembagian harta melalui hukum kewarisan. Begitu juga diwajibkan mengeluarkan zakat apabila harta sudah mencapai nisab dan haulnya. Sebaliknya syariat Islam melarang mengambil harta orang lain dengan cara tidak benar seperti mencuri dan merampok, juga dilarang melakukan riba, menipu, memakan harta anak yatim dengan zhalim, melakukan suap (*risywah*), dan sebagainya. Apabila aturan-aturan ini tidak diindahkan akan menghasilkan kemudharatan yang jelas berkenaan dengan pemeliharaan harta.
- (2) Memelihara harta pada peringkat *al-hâjiyah*, seperti disyariatkannya jual beli dengan cara salam, dibolehkan melakukan transaksi sewa menyewa, hutang piutang, mudharabah, musaqah, dan sebagainya. Sebaliknya dilarang melakukan monopoli atau menimbun barang perdagangan (*ihdikâr*), menyongsong petani sebelum sampai ke pasar, dan dilarang melakukan jual beli pada waktu shalat Jumat. Apabila ketentuan ini tidak dihiraukan, tidak akan merusak kehidupan seseorang berkenaan dengan harta, tetapi membuat kehidupannya, yang berhubungan dengan harta, mengalami kendala dan kesulitan. Oleh karena itu keberadaan aturan-aturan tersebut dibutuhkan untuk memberikan kemudahan dalam kehidupan.
- (3) Memelihara harta pada peringkat *al-tahsîniyah*, seperti adanya ketentuan syuf'ah dalam melakukan transaksi harta benda, dan mendorong seseorang untuk bersedekah, walaupun hartanya tidak mencapai nisab dan haul. Hal ini

berupa etika bermuamalah dan sama sekali tidak akan merusak eksistensi kepemilikan harta dan tidak pula menimbulkan kesulitan. Sebaliknya dilarang melakukan perbuatan mubazir atau terlalu kikir dengan hartanya, karena sikap boros dan kikir dalam hidup akan menjatuhkan kewibawaan dan kemuliannya.

Berkenaan dengan urutan-urutan dalam hal pemeliharaan kebutuhan pokok yang lima di atas (*al-dharûriyyât al-khams*), dengan urutan-urutan pemeliharaan terhadap agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta, merupakan hasil ijihad ulama, dan sekaligus sebagai patokan umum dalam menempatkan prioritas yang harus diutamakan dari yang lainnya.²⁴⁰ Urutan-urutan seperti itu pertama kali dikemukakan

²⁴⁰Urutan-urutan *al-dharûriyyât al-khams* adalah hasil ijihad ulama, hal ini dibuktikan dengan berbedanya para ulama dalam masalah itu. Dalam hal ini dapat disebutkan di antaranya sebagai berikut; menurut al-Ghazâlî urutannya adalah *hifzh al-dîn, hifzh al-nafs, hifzh al-'aql, hifzh al-nasab, dan hifzh al-mâl*, lihat Al-Ghazâlî, *al-Mustashfâ...*, *loc.cit.*, h. 287; menurut al-Râzi urutannya adalah *hifzh al-nafs, hifzh al-mâl, hifzh al-nasab, hifzh al-dîn, dan hifzh al-'aql*, lihat Fakhr al-Dîn al-Râzi, *al-Mahshûl...*, *op.cit.*, h. 159-160; menurut al-Qarâfi (w. 684 H) urutannya adalah *hifzh al-nafs, hifzh al-dîn, hifzh al-nasab, hifzh al-'aql, dan hifzh al-mâl*, lihat Ahmad ibn Idrîs al-Qarâfi (w. 684 H), *Syarh Tanqîh...*, *loc.cit.*, h. 303-304; menurut ibn Subki adalah *hifzh al-dîn, hifzh al-nafs, hifzh al-'aql, hifzh al-nasab, hifzh al-mâl*, dan ia menambahkan dengan *hifzh al-'irdh*, lihat Taj al-Dîn 'Abd al-Wahhab ibn 'Ali al-Subki [ditahqiq oleh 'Abd al-Mun'im Khalîl Ibrahim], *Jam'u al-Jawâmi' fî Ushûl al-Fiqh*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 2003), cet.ke-2, h. 92; menurut al-Zarkasyi adalah *hifzh al-nafs, hifzh al-mâl, hifzh al-nasl, hifzh al-dîn, dan hifzh al-'aql*, di samping itu ia menambahkan dengan *hifzh al-'irdh*, lihat Badar al-Dîn Muhammad ibn 'Abdullah al-Zarkasyi, [ditahqiq oleh 'Abd al-Sayyâr Abû Gharrâh], *al-Bahrul Muhîth fî Ushûl al-Fiqh*, (Kuweit: Dâr al-Shafwah, 1992), cet.ke-2, juz ke-5, h. 209-210; sedangkan bagi al-Syâthibî (w. 790 H) sepertinya tidak terlalu memperhatikan urutan-urutan dimaksud karena terdapat tiga tempat (versi) dalam kitabnya di mana urutan dimaksud berbeda-beda, tetapi selalu konsisten pada urutan pertama dan kedua. Pertama; urutannya adalah *hifzh al-dîn, hifzh al-nafs, hifzh al-nasl, hifzh al-mâl, dan hifzh al-'aql*, lihat Abû Ishâq al-Syâthibî (w. 790 H), *al-Muwâfaqât...*, *op.cit.*, juz ke-1, h. 38; kedua; *hifzh al-dîn, hifzh al-nafs, hifzh al-'aql, hifzh al-nasl, dan hifzh al-mâl*, lihat Abû Ishâq al-Syâthibî (w. 790 H), *al-Muwâfaqât...*, *ibid.*, juz ke-2, h. 10; ketiga, *hifzh al-dîn, hifzh al-nafs, hifzh al-nasl, hifzh al-'aql, dan hifzh al-mâl*, lihat Abû Ishâq al-Syâthibî (w. 790 H), *al-Muwâfaqât...*, *ibid.*, juz ke-3, h. 10, dan juz ke-4, h. 27-32

oleh al-Ghazâlî (w. 505 H), dan merupakan urutan yang paling banyak dipegang para ulama fiqh dan ushul fiqh berikutnya.²⁴¹ Dengan demikian urutan versi al-Ghazâlî (w. 505 H) ini sepertinya adalah urutan yang lebih mendekati kebenaran.

Dengan demikian urutan kelima *al-dharûriyyât* ini bersifat *ijtihadiyah* bukan *naqliyah*, artinya ia disusun berdasarkan pemahaman para ulama terhadap nash yang diambil dengan cara *al-istiqrâ`* (induktif). Dalam merangkai kelima *al-dharûriyyât* ini (ada juga yang menyebutnya dengan *al-kulliyat al-khams*), al-Syâthibî (w. 790 H) terkadang lebih mendahulukan *al-'aql* dari pada *al-nasl*, terkadang *al-nasl* terlebih dahulu kemudian *al-'aql* dan terkadang *al-nasl* lalu *al-mâl* dan terakhir *al-'aql*. Namun satu hal yang perlu dicatat bahwa dalam susunan yang manapun imam al-Syâthibî (w. 790 H) tetap selalu mengawalinya dengan *al-dîn* dan *al-nafs* terlebih dahulu. Perbedaan urutan di atas, menunjukkan bahwa semuanya sah-sah saja karena sifatnya *ijtihadi*. Cara kerja dari kelima *dharûriyyât* di atas adalah masing-masing harus berjalan sesuai dengan urutannya. Menjaga *al-dîn* harus lebih didahulukan daripada menjaga yang lainnya; menjaga *al-nafs* harus lebih didahulukan dari pada *al-aql* dan *al-nasl* begitu seterusnya.

Amir Syarifuddin, dalam bukunya *Ushul Fiqh*, menyatakan bahwa pembagian hukum syara' pada tiga hal di atas (*al-dharûriyah*, *al-hâjiyah*, dan *al-tahsîniyah*), sekaligus menunjukkan peringkat kepentingan. Tingkat yang *al-dharûriyah* lebih tinggi dari tingkat *al-hâjiyah*, dan tingkat *al-hâjiyah* lebih tinggi dari tingkat *al-tahsîniyah*. Kebutuhan

²⁴¹Ulama-ulama setelah al-Ghazâlî, termasuk al-Syâthibî (w. 790 H), banyak berpedoman kepada urutan-urutan yang dikemukakan oleh al-Ghazâlî, di antaranya; al-Âmidî, *al-Ihkam*, *op.cit.*, h. 343-345; ibn Taimiyah (w. 728 H), lihat Muhammad al-Badawî, *Maqâshid...*, *op.cit.*, h. 446-480; 'Abd al-Karîm Zaidân, *al-Wajîz...*, *op.cit.*, h. 379; Wahbah al-Zuhailiy, *al-Wajîz fi Ushûl al-Fiqh*, (Damaskus: Dâr al-Fikr, 1999), cet.ke-2, h. 219; 'Abd al-Wahhâb Khalâf, *'Ilm...op.cit.*, h. 199; ibn Mukhtâr al-Khâdimîy, *'Ilm Maqâshid...*, *op.cit.*, h. 72; Ibn Rabî'ah, *'Ilm Maqâshid...*, *op.cit.*, h. 147; Ibn 'Âsyûr, *Maqâshid...*, *op.cit.*, h. 79; Riyâdh Manshûr al-Khâlifiy, *Maqâshid...*, *op.cit.*, h. 10; Yûsuf Hâmid al-'Âlim, *al-Maqâshid al-'Ammah...*, *op.cit.*, h. 189; dan Amir Syarifuddin, *Ushul...*, *op.cit.*, h. 209

dalam peringkat *al-dharûriyah* pun berurutan pula tingkat kepentingannya, yaitu; agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Adanya peringkat dan urutan kepentingan itu, menurut Amir, akan tampak di saat terjadi perbenturan antar masing-masing kepentingan itu dan salah satu di antaranya harus didahulukan,²⁴² termasuk dalam hal ini perbenturan kepentingan dalam hal memelihara kebutuhan yang sama peringkatnya, seperti perbenturan sesama *al-dharûrî*.

Oleh karena itu, sesuai dengan ketentuan umum urutan-urutan *al-dharûrî*, maka memelihara agama harus didahulukan daripada memelihara jiwa dan lainnya, memelihara jiwa harus didahulukan daripada memelihara akal, memelihara akal harus didahulukan daripada memelihara keturunan, dan memelihara keturunan harus didahulukan daripada memelihara harta. Secara teoritis dan dalam situasi normal, ketentuan yang sudah dianggap baku itu mungkin dapat dilaksanakan tanpa ada kendala. Akan tetapi pada kasus-kasus tertentu, ketentuan umum ini tidak mutlak harus dilaksanakan seperti itu, karena ada masalah-masalah lain yang mesti dipertimbangkan tanpa mengecilkan arti dari urutan-urutan yang sudah dianggap baku tersebut. Dalam hal ini Ismail Muhammad Syah mengatakan bahwa mujtahid berkewajiban meneliti dari segi cakupan kemaslahatan itu sendiri atau ada faktor lain yang menguatkan salah satu kemaslahatan yang harus didahulukan.²⁴³ Contoh yang dapat dikemukakan di sini di antaranya adanya perbenturan antara kepentingan agama dan jiwa, yaitu ketika seseorang akan dibunuh apabila ia tetap dengan keislamannya, maka dalam hal ini ia boleh menyembunyikan keyakinannya demi menyelamatkan nyawanya. Akan tetapi di sisi lain, dalam kondisi normal, agama harus didahulukan dari kepentingan jiwa, seperti bersedia mengorbankan nyawa di medan jihad demi menegakkan panji-panji agama Islam.

Apabila perbenturan itu terjadi dalam hal memelihara

²⁴² Amir Syarifuddin, *Ushul...*, *loc.cit*, h. 209

²⁴³ Ismail Muhammad Syah, dkk, dalam "Tujuan dan Ciri Hukum Islam, *Filsafat Hukum Islam*, (Jakarta: Bumi Aksara, 1992), h. 133

jiwa dan akal, maka jiwa harus diutamakan.²⁴⁴ Misalnya ketika ketika seseorang sangat kehausan dan minuman yang ada di dekatnya hanya minuman keras, yang bisa menghilangkan akalnya, maka dalam hal ini ia boleh meminum minuman keras tersebut untuk menyelamatkan jiwanya dari dahaga yang bersangatan. Begitu juga ketika seseorang akan menghadapi operasi karena sakit yang dideritanya, maka ia boleh dibius, yang secara otomatis menghilangkan akalnya demi untuk menyelamatkan jiwanya.

Adapun perbenturan antara akal dan keturunan, maka yang diutamakan adalah menjaga akal. Misalnya bila harus memilih antara menyerahkan diri untuk diperkosa atau disuntikkan cairan-cairan tertentu yang menyebabkan hilangnya akal selamanya, maka pada saat itu, secara teoritis, yang dipilih adalah memelihara akal. Hal ini disebabkan karena ketiadaan akal akan membuat hidup lebih rusak dan parah daripada kehilangan kehormatan. Hilangnya akal akan membuat seseorang terhenti berpikir dan beribadah, sedangkan hilangnya kehormatan akan segera pulih seiring dengan berjalannya waktu, dan hal itu tidak akan menghentikan aktifitas seseorang dalam hubungannya dengan Allah SWT (ibadah). Berkenaan dengan perbenturan antara keharusan memelihara keturunan dan harta, maka yang diutamakan adalah memelihara keturunan. Misalnya seseorang dipaksa untuk menyerahkan hartanya dengan ancaman, apabila ia tidak mau menyerahkannya maka ia akan diperkosa. Dalam hal ini, pilihan yang tepat, sesuai dengan urutan-urutan di atas, adalah mendahulukan memelihara keturunan daripada harta.

Sepertinya dengan memperhatikan urutan-urutan *al-dharûriyyât* yang banyak dipergunakan oleh ulama di atas, pemilihan terhadap kebutuhan yang harus mendapat prioritas bila terjadi perbenturan kepentingan rasanya cukup mudah. Akan tetapi, sekali lagi, kajian yang mendalam tentang hal ini dari seorang mujtahid masih perlu dilakukan karena ternyata tidak gampang memilih antara dua kepentingan yang berbeda.

²⁴⁴Izz al-Dîn ibn ‘Abd al-Salâm, *Qawâ'id...*, *op.cit.*, h. 88

Hal ini mengingat berbedanya masalah yang dapat diwujudkan, atau berbedanya mafsadah yang hendak dihindarkan. Menentukan kualitas masalah dan mafsadah itulah yang salah satunya merupakan kreatifitas seorang mujtahid, di mana ia harus pandai menimbang dan mengukur sesuai dengan situasi yang dihadapinya. Dalam hal ini 'Izz al-Dîn ibn 'Abd al-Salâm (w. 660 H) memberikan patokan umum yaitu, apabila dalam satu kasus terdapat masalah dan mafsadah sekaligus, maka yang diutamakan adalah memelihara kemaslahatan bila memungkinkan; bila mafsadah lebih besar dari masalah yang ingin dicapai, maka diutamakan menghindarkan mafsadah terlebih dahulu. Untuk pernyataan ini 'Izz al-Dîn (w. 660 H) mencontohkan dengan manfaat yang diperoleh dengan meminum khamar dan berjudi, tetapi dosanya lebih besar dari manfaat yang didapatkan,²⁴⁵ yang oleh karenanya harus ditinggalkan. Agaknya dalam konteks ini jugalah Amir Syarifuddin mengatakan apabila terjadi perbenturan antara kepentingan *al-dharûrî* dan *al-hâjî*, yang didahulukan adalah yang *al-dharûrî*.²⁴⁶ Sebab, kemaslahatan yang ingin dicapai oleh kepentingan *al-dharûrî* itu lebih besar dari kepentingan-kepentingan lainnya. Dalam hal ini ia mencontohkan dengan seorang dokter laki-laki menghadapi pasien perempuan yang terancam jiwanya dan diperlukan operasi untuk penyelamatan. Memelihara jiwa si sakit dituntut dalam tingkat *al-dharûrî*, tetapi untuk melakukan tuntutan ini ia harus melihat aurat perempuan yang hukumnya terlarang dalam tingkat *al-hâjî*. Berdasarkan contoh ini ulama membolehkan si dokter melihat aurat pasien perempuan itu karena harus mendahulukan kepentingan yang *al-dharûrî* dari *al-hâjî*.

'Izz al-Dîn (w. 660 H) mencontohkan dengan kasus lain, misalnya larangan untuk berwudhu` dengan air yang dipanaskan oleh matahari (*al-mâ` al-musyammâs*), tetapi apabila seseorang tidak mendapatkan air selain dari itu, maka wajib baginya untuk memakai air itu untuk berwudhu`, karena

²⁴⁵'Izz al-Dîn ibn 'Abd al-Salâm, *Qawâ'id...*, *ibid.*, h. 83

²⁴⁶Amir Syarifuddin, *Ushul...*, *op.cit.*, h. 209

yang akan dipeliharanya adalah kemaslahatan yang lebih besar, yaitu agama.²⁴⁷ Sedangkan mafsadah yang ditimbulkan hanya berada pada tingkat *al-hâjjiyah*, dan itupun berkenaan dengan kemaslahatan memelihara jiwa. Pada kasus lain ia mencontohkan dalam hal orang yang shalat tetapi selalu mengeluarkan hadas (*al-sulus*) atau perempuan yang selalu mengeluarkan darah (*al-mustahâdhah*). Dalam hal ini ia mengatakan bahwa memelihara shalat (*hifzh al-dîn*) harus diutamakan daripada memelihara larangan dalam hal thaharah (bersuci).²⁴⁸ Walaupun keduanya adalah persoalan dalam hubungannya dengan memelihara agama, tetapi kepentingan memelihara shalat, dengan melaksanakannya, berada pada tingkat *al-dharûrî*, sedangkan larangan menjauhi shalat dalam keadaan bernajis berada pada tingkat *al-hâjî*.

Sepertinya hal ini juga dimaksudkan oleh ibn al-Qayyim (w. 751 H) ketika mengeluarkan statemen bahwa perubahan fatwa itu karena berbedanya masa, tempat, situasi dan kondisi, niat, dan tradisi masyarakat,²⁴⁹ yang salah satunya dapat dimaknai dengan adanya usaha mujtahid untuk menimbang dengan seksama, untuk memutuskan masalah atau mafsadahnya sesuatu, sesuai dengan perubahan waktu, tempat di mana kasus tersebut terjadi, situasi dan kondisi yang mengitari persoalan dimaksud, niat untuk berbuat, dan kebiasaan masyarakat setempat dalam memandang baik buruknya sesuatu.

Sedangkan perbenturan pada sesama peringkat *al-hâjjiyah*, mesti didahulukan salah satunya, yaitu yang paling ringan resikonya²⁵⁰ Apabila resikonya sama, maka yang

²⁴⁷Izz al-Dîn ibn 'Abd al-Salâm, *Qawâ'id...*, *op.cit.*, h. 84

²⁴⁸Izz al-Dîn ibn 'Abd al-Salâm, *Qawâ'id...*, *ibid.*, h. 86

²⁴⁹Ibn Qayyim al-Jauziyah, *I'lam...*, *op.cit.*, juz ke-3, hlm. 5

²⁵⁰Ketentuan ini sesuai dengan kaidah fiqh *idzâ ta'âradhat mafsadatâni ru'îya a'zhamuhumâ dhararan bi irtikâb akhaffihimâ* (apabila terjadi perbenturan antara dua hal yang mengandung mafsadah, maka dilihat mana yang lebih besar mudharatnya, kemudian diambil mudharat yang lebih ringan). Lihat kaidah ini dalam Shâlih ibn Ghânim al-Sadlân, *al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah al-Kubrâ wa ma Tafarra'a 'Anhâ*, (Riyâdh: Dar Balnasiah, 1997/1417), h. 527; juga 'Ubaid al-Da'âs, *al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah ma'a Syarh al-Mujîz*, (Damaskus: Dâr al-Tirmidziy, 1989), cet.ke-3, h. 33; juga Ahmad ibn al-Syaikh

diutamakan adalah kepentingan yang *al-hâjyah* berdasarkan urutan-urutan pemeliharaan *al-dharûrî* di atas. Amir Syarifuddin mencontohkan dengan kepentingan menutup aurat [tidak boleh melihatnya] pada satu sisi dan belajar pokok-pokok agama pada sisi lain, di mana keduanya merupakan bagian dari pemeliharaan agama pada tingkat *al-hâjyah*. Bila untuk kepentingan proses belajar mengajar seorang guru terpaksa harus melihat wajah si murid yang semestinya tidak boleh dilakukan, maka ia dibolehkan melihatnya meskipun yang demikian adalah aurat.²⁵¹

Akan tetapi yang perlu ditekankan di sini, menghadapi perbenturan antara masing-masing kebutuhan tersebut tidak ada aturan yang absolut. Mujtahid harus mengerahkan kemampuannya [berijtihad] mendudukan persoalan tersebut agar tujuan yang diinginkan oleh *al-Syâri'* dapat terealisasi sesuai dengan kehendak-Nya. Apabila ijtihadnya benar, maka ia akan mendapatkan dua pahala, sebaliknya bila salah, ia mendapatkan satu pahala. Persoalannya, seorang mujtahid tidak mengetahui dengan pasti apakah ijtihadnya benar atau salah. Itulah sebabnya dalam kitab-kitab fiqh ditemukan pernyataan akhir dari mujtahid [setelah menyampaikan kesimpulan hukumnya] dengan menuliskan *wallahu a'lam* (Allah SWT yang lebih Mengetahuinya).

Sebagaimana disebutkan sebelumnya, al-Syâthibî (w. 790 H) sudah mencoba mensistematisasikan pembahasan *maqâshid al-syarî'ah* ini, dan sekaligus hal ini menunjukkan kelebihannya dari ulama-ulama sebelumnya. Dalam pembahasannya, al-Syâthibî (w. 790 H) membagi *al-maqâshid* ini kepada dua bagian penting yakni tujuan Pembuat hukum (*qashu al-Syâri'*) dan tujuan mukallaf (*qashd al-mukallaf*).²⁵² Namun mengingat begitu luasnya pembicaraan tentang masalah ini, penulis hanya akan membahas seputar *qasd al-Syâri'* (tujuan Allah SWT) dalam masalah *qasd al-Syâri' fi wadh'i*

Muhammad al-Zarqâ, *Syarh al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah*, (Damaskus: Dâr al-Qalam, 1989), cet.ke-2, h. 201

²⁵¹ Amir Syarifuddin, *Ushul...*, *ibid.*, h. 216

²⁵² Abû Ishâq al-Syâthibî (w. 790 H), *al-Muwâfaqât...*, *op.cit.*, juz ke-2, h.

al-syarī'ah (maksud Allah SWT dalam menetapkan syariat). Hal ini karena sangat berkaitan dengan pembahasan inti dari tulisan ini, sekaligus sebagai alat ukur untuk menguji fatwa-fatwa yang dikeluarkan oleh ulama, khususnya fatwa Yûsuf al-Qaradhâwi. Di samping itu, menitikberatkan pembahasan seputar *qasd al-Syâri' fî wadh'i al-syarī'ah* (maksud Allah SWT dalam menetapkan syariat), karena para ulama yang fokus dan ikut membicarakan teori *maqâshid al-syarī'ah* juga menekankan dan tidak melewatkan pembahasannya dalam persoalan ini. Dengan demikian, pembagian inilah yang sebenarnya paling menentukan dalam pembahasan *maqâshid al-syarī'ah*.

Menurut al-Syâthibî (w. 790 H), Allah SWT menurunkan syariat (aturan hukum) adalah untuk mewujudkan kemaslahatan dan menghindari kemafsadatan (*jalb al-mashâlih wa dar'u al-mafâsid*). Al-Syâthibî (w. 790 H) ingin meyakinkan bahwa aturan-aturan hukum yang diturunkan oleh Allah SWT hanya untuk merealisasikan kemaslahatan bagi manusia. Berkenaan dengan kemaslahatan yang harus diwujudkan itu apabila dilihat dari segi kepentingan dan kekuatannya, al-Syâthibî (w. 790 H) dan juga ulama-ulama lainnya, membaginya kepada tiga tingkatan, yaitu *al-dharûriyyât* (primer), *al-hâjiyyât* (sekunder) dan *al-tahsîniyyât* (tersier).²⁵³

Dalam hal ini, ulama sudah menyimpulkan bentuk-bentuk pemeliharaan untuk mewujudkan kemaslahatan itu, yaitu kemaslahatan *al-dîn* (agama), *al-nafs* (jiwa), *al-nasb* (keturunan), *al-'aql* (akal), dan kemaslahatan *al-mâl* (harta). Pemeliharaan kelima hal di atas dibagi pula sesuai dengan tingkat kebutuhan dan skala prioritas yang mencakup pemeliharaan dalam bentuk *al-dharûriyah*, sebagai prioritas utama, pemeliharaan dalam bentuk *al-hâjiyah*, sebagai prioritas kedua, dan pemeliharaan dalam bentuk *al-tahsîniyah*, sebagai prioritas ketiga.

²⁵³Abû Ishâq al-Syâthibî (w. 790 H), *al-Muwâfaqât...*, *ibid.*, juz ke-2, h. 8; lihat juga al-Juwaini, *al-Burhân...*, *loc.cit.*, h. 79-95; juga al-Ghazâlî, *al-Mustashfâ...*, *loc.cit.*, h. 286-289; al-Ghazâlî, *Syifâ' al-Ghalîl...*, *loc.cit.*, h. 160; Fakhr al-Dîn al-Râzi, *al-Mahshûl...*, *loc.cit.*, h. 160; dan al-Qarâfi (w. 684 H), *Syarh Tanqîh...*, *loc.cit.*, h. 303-304

Sebelum menjelaskan tiga tingkatan kemaslahatan sebagaimana di atas, perlu dikemukakan terlebih dahulu analisa berkenaan dengan pendapat umum ulama untuk membatasi pemeliharaan kemaslahatan itu kepada lima hal pokok saja. Analisa ini penting mengingat tidak ditemukan secara tesktual dalil-dalil yang mendasari pendapat para ulama tersebut, baik oleh al-Syâthibî (w. 790 H) sendiri atau oleh ulama-ulama sebelum dan sesudahnya. Di samping itu mereka juga tidak menjelaskan kenapa terjadi pembatasan tersebut. Oleh karena itu pembatasan ini merupakan hasil ijtihad para ulama dengan berpedoman kepada dalil-dalil yang secara umum mengarah ke sana. Akibatnya bisa saja pemeliharaan kemaslahatan itu tidak hanya terfokus pada lima hal, tetapi bisa lebih dari itu. Misalnya, sebagaimana pendapat al-Qarâfi (w. 684 H) yang menambahkannya dengan *al-'irdh* (pemeliharaan kehormatan) sebagai bagian dari *al-dharûriyyât* yang wajib dipelihara. Berkenaan dengan itu, menurut analisa penulis, setidaknya terdapat tiga alasan yang menyebabkan para ulama pada umumnya membatasi *al-dharûriyyât* itu kepada lima saja.

Pertama, persoalan yang dibicarakan dalam *al-dharûriyyât* adalah persoalan hukum Islam dalam tataran praktis dan umum terjadi dalam kehidupan sehari-hari dan mempunyai pengaruh yang signifikan sampai ke akhirat, bukan persoalan keislaman secara umum. Hal ini dibuktikan dengan pembahasan-pembahasan dalam berbagai kitab fiqh yang pada umumnya membicarakan hal-hal yang berhubungan dengan pemeliharaan agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Misalnya, adanya aturan-aturan tertentu dalam bidang ibadah dan hal-hal yang berkaitan dengan itu. Di samping itu hal-hal yang mengganggu eksistensi agama diatur sedemikian rupa, baik dalam bentuk perintah untuk membela dan melindunginya, maupun dalam bentuk larangan-larangan yang mengganggu eksistensinya. Begitu juga dalam pemeliharaan jiwa, akal, keturunan, dan harta. Lima hal pokok ini diatur secara jelas dan tegas dalam syariat Islam, dan bagi yang mengabaikannya juga ada aturan yang jelas. Sedangkan penambahan-penambahan yang dilakukan oleh sebagian ulama, seperti *al-'irdh*, tidak mempunyai dampak sebesar

dampak yang ditimbulkan akibat melalaikan ketentuan yang terdapat pada *al-dharûriyyât al-khams*. Kalaupun akibat itu ada, mungkin hanya berakibat untuk kehidupan dunianya, sedangkan *maqâshid al-syari'ah* tidak hanya ingin mewujudkan kemaslahatan dunia, tetapi lebih jauh untuk mewujudkan kemaslahatan itu sampai ke akhirat.

Kedua, ketentuan-ketentuan untuk memelihara *al-dharûriyyât al-khams* disertai dengan ancaman-ancaman di dunia berupa sanksi fisik yang tidak ringan ketika aturan itu dilanggar, dan pelakunya dikategorikan melakukan dosa-dosa besar. Itulah sebabnya al-Ghazâlî (w. 505 H), dalam kitab *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*, memasukkan pelanggaran terhadap *al-dharûriyyât al-khams* itu sebagai suatu dosa besar. Dalam hal pemeliharaan agama, dilarang melakukan *riddah* (murtad), dalam pemeliharaan jiwa dilarang membunuh, dalam pemeliharaan akal dilarang meminum khamar, dalam memelihara keturunan dilarang berzina, dan dalam memelihara harta dilarang mencuri. Jika larangan-larangan itu dilakukan, maka sanksinya tidak hanya berupa hukuman fisik di dunia, tetapi juga siksaan yang amat berat di akhirat. Adapun tentang *al-'irdh* (memelihara kehormatan) yang diambil dari ketentuan *qadzaf* (menuduh orang berzina), walaupun ada sanksi pidananya berupa hukuman fisik, tetapi pada dasarnya dapat dikembalikan kepada persoalan pokok dari hakikat *qadzaf* itu, yaitu memelihara keturunan.

Ketiga, Penemuan *al-dharûriyyât al-khams* berdasarkan penelitian ulama dengan menghimpun seluruh dalil, baik dalil-dalil yang menyuruh maupun dalil-dalil yang melarang. Berdasarkan penelitian ulama dengan mempergunakan teori *al-istiqrâ'*, hanya 5 (lima) hal itu yang sepertinya menjadi fokus *al-Syari'* dalam menetapkan sebuah hukum, baik dalam bidang ibadah, muamalah, munakahah, jinayah, dan siyasah. Artinya, secara umum seluruh ketetapan hukum *al-Syari'* bermuara kepada salah satu dari *al-dharûriyyât al-khams* (agama, jiwa, nasab, akal, dan harta). Adapun mengenai *al-'irdh* merupakan ketentuan khusus, dan tidak banyak ketentuan *al-Syari'* yang dapat dikaitkan dengan itu.

Berdasarkan hal itu, pembatasan *al-dharûriyyât* kepada

lima perkara saja, walaupun dihasilkan melalui ijtihad para ulama, tetapi hasil ijtihad itu secara logis dapat diterima oleh seluruh ulama (ijma'), termasuk ulama yang memberikan tambahan selain dari itu. Dengan demikian dapat dikatakan bahwa kesepakatan ulama terhadap *al-dharûriyyât al-khams* merupakan sesuatu yang qath'i, sedangkan penambahan-penambahan selain dari itu bukan sebuah kesepakatan, oleh sebab itu hanya menempati kualitas zhanni. Akan tetapi tidak tertutup kemungkinan untuk menambah kategori *al-dharûriyyât* menjadi enam, tujuh, dan seterusnya apabila ada dasar yang kuat dan secara *al-istiqrâ`* juga dapat dibuktikan keshahihannya. Namun dalam pembahasan-pembahasan selanjutnya, penulis hanya akan fokus kepada *al-dharûriyyât* yang telah disepakati oleh mayoritas ulama sampai saat ini, yaitu pemeliharaan terhadap agama, jiwa, akal, keturunan, dan, harta.

Sebagaimana disebutkan sebelumnya, pemeliharaan kemaslahatan itu dilihat dari segi kepentingannya mempunyai tiga tingkatan, yaitu pemeliharaan terhadap kepentingan *al-dharûriyyah*, *al-hâjiyyah*, dan *al-tahsîniyyah*. Berikut akan dijelaskan tingkatan-tingkatan tersebut.

4. *Al-dharûriyah* (kebutuhan primer)

Lafaz *al-dharûriyah* terpakai dalam berbagai peristilahan, di antaranya terpakai dalam peristilahan dalam ilmu mantiq dan ushul fiqh. Dalam ilmu mantiq hal ini dibicarakan ketika membahas tatacara mendapatkan ilmu yang terbagi kepada dua, yaitu ilmu *dharûriy* dan ilmu *iktisabiy* atau *nazhariy*. Ilmu *dharûriy* adalah ilmu yang dihasilkan tanpa melalui proses berpikir yang mendalam dan usaha yang banyak, sedangkan ilmu *iktisabiy* atau *nazhariy* adalah ilmu yang didapatkan melalui pemikiran yang mendalam dan usaha yang sungguh-sungguh.²⁵⁴ Dalam ilmu fiqh, istilah *dharûriy*

²⁵⁴Ayyub ibn Musa al-Husainiy al-Quraimiy al-Kafawiy, [ditahqiq oleh Muhammad al-Mishriy], *al-Kulliyat Mu'jam fi al-Musthalahat wa al-Furuq al-Lughawiyah*, (Beirut: Mu`assasah al-Risalah, [tth]), juz ke-1, h. 616; juga Ahmad Mukhtar 'Abd al-Hamid 'Umar, *Mu'jam al-Lughah al-'Arabiyah al-Mu'ashirah*, ([Ttp]: 'Alam al-Kutub, 2008), cet.ke-1, juz ke-3, h. 2233

berarti sesuatu yang sangat dibutuhkan,²⁵⁵ dan menurut Muhammad Rawwâs Qal'ahjiy adalah suatu kebutuhan yang amat penting untuk menolak bahaya (*dharar*) yang terjadi pada salah satu *al-dharûriyyât al-khams*. Apabila *dharuriy* ini tidak ada, maka muncullah *dharurah*, yaitu suatu kondisi yang sangat dibutuhkan dan tidak dapat dihindarkan (*al-hâjah al-syadîdah wa al-masyaqqah al-syaddah*).²⁵⁶ Untuk tidak keliru memahami tulisan ini, maka yang dimaksud dengan *al-dharûriyah* dan kata-kata yang mirip dengannya adalah dalam pengertian ulama fiqh.

Al-dharûriyah menurut ulama ushul fiqh adalah segala sesuatu yang harus ada untuk tegaknya kemaslahatan manusia, baik agamanya maupun dunianya. Apabila *al-dharûriyah* ini tidak ada dan tidak terpelihara dengan baik, maka rusaklah kehidupan manusia di dunia dan akhirat.²⁵⁷ Dengan kata lain, *al-dharûriyah* adalah tujuan esensial dalam kehidupan manusia demi untuk menjaga kemaslahatan mereka. Tujuan hukum Islam dalam bentuk *al-dharûriyyah* ini mengharuskan pemeliharaan terhadap lima kebutuhan yang sangat esensial bagi manusia yang dikenal dengan *al-dharûriyyât al-khams*, yaitu pemeliharaan terhadap agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta.²⁵⁸ Menurut Amir Syarifuddin, kelima *al-dharûriyyât* itu adalah hal yang mutlak harus ada pada manusia. Oleh karenanya Allah SWT menyuruh untuk melakukan segala upaya bagi keberadaan dan kesempurnaannya. Sebaliknya Allah SWT melarang melakukan perbuatan yang dapat menghilangkan atau mengurangi salah satu dari kelima *al-dharûriyyât* ini.²⁵⁹ Dengan demikian pengertian memelihara di sini setidaknya memiliki dua makna, yaitu:

²⁵⁵Ahmad Mukhtar 'Abd al-Hamid 'Umar, *Mu'jam al-Lughah...*, *ibid.*, juz ke-2, h. 1358

²⁵⁶Muhammad Rawwas Qal'ahjiy, *Mu'jam Lughah al-Fuqaha'*, ([Ttp]: Dar al-Nafa'is, 1988), cet.ke-2, juz ke-1, h. 283

²⁵⁷Abû Ishâq al-Syâthibî (w. 790 H), *al-Muwâfaqât...*, *loc.cit.*, juz 2, h. 8

²⁵⁸Ali Hasaballah, *Ushûl al-Tasyrî' al-Islâmîy*, (Mesir: Dâr al-Ma'ârif, [t.th]), h. 296-297

²⁵⁹Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999), cet.ke-1, jilid II, h. 209

Pertama, aspek yang menguatkan unsur-unsurnya dan mengokohkan landasannya yang disebut dengan *murū'ah min jānib al-wujūd*.²⁶⁰ Dalam hal pemeliharaan agama dapat dicontohkan dengan kewajiban beriman, mengucapkan dua kalimah syahadat, shalat, puasa, haji, dan sebagainya. Sedangkan dalam pemeliharaan jiwa seperti kewajiban mencari makanan, minuman, pakaian, tempat tinggal dan sebagainya. Dalam bidang pemeliharaan yang lain seperti aturan-aturan dalam bidang pernikahan, dan bermuamalah secara umum. Kedua, aspek yang mengantisipasi agar kelima kebutuhan pokok tersebut tidak terganggu dan tetap terjaga dengan baik, yang disebut dengan *murū'ah min jānib al-'adam*.²⁶¹ Misalnya aturan-aturan yang telah ditetapkan dalam bidang jinayah seperti aturan tentang si pembunuh, si peminum khamar, pencuri, pezina, dan sebagainya yang dikenakan sanksi berat atas perbuatan mereka.

Pada aspek pertama, pemeliharaan dilakukan dengan mengerjakan semua perintah yang ada kaitannya dengan lima hal mendasar dalam kehidupan manusia. Sedangkan pada aspek kedua ditekankan kepada menjauhi atau meninggalkan semua perbuatan yang dapat merusak dan mengganggu kelima hal tersebut.

5. *Al-Hâjiyah* (kebutuhan sekunder)

Al-hâjiyah adalah suatu kebutuhan yang juga mesti dipunyai oleh manusia, dan keberadaannya akan membuat hidup manusia akan lebih mudah dan terhindar dari kesulitan.²⁶² Oleh karena itu orang yang tidak memperoleh atau mengedepankan kebutuhan *al-hâjiyah* ini pada dasarnya tidak akan membuat kehidupannya hancur dan berantakan, tetapi akan mendapatkan kesulitan, baik dalam menjalankan aktifitas keduniawian maupun aktifitas ukhrawinya. Itulah sebabnya dalam bidang agama misalnya, diperbolehkan mengambil keringanan yang diberikan oleh Allah SWT seperti mengqashar

²⁶⁰Abû Ishâq al-Syâthibî (w. 790 H), *al-Muwâfaqât...*, *op.cit.*, juz 2, h. 8-9

²⁶¹Abû Ishâq al-Syâthibî (w. 790 H), *al-Muwâfaqât...*, *ibid.*, juz 2, h. 8

²⁶²Abû Ishâq al-Syâthibî (w. 790 H), *al-Muwâfaqât...*, *ibid.*, juz 2, h. 10-

shalat bagi musafir, berbuka puasa bagi musafir dan orang sakit, mendirikan shalat dalam keadaan duduk apabila tidak sanggup berdiri, melihat calon istri/suami yang akan dinikahi, dan sebagainya. Setidaknya itulah definisi yang umum dan di antara contoh-contoh yang dikemukakan dalam kitab-kitab ushul fiqh pada umumnya.

Berkenaan dengan itu Amir Syarifuddin mengatakan bahwa definisi di atas hanya salah satu dari pengertian *al-hajiyah*. Sesungguhnya *al-hajiyah* adalah sesuatu yang dapat menyampaikan seseorang untuk memelihara kebutuhan *al-dharûriyah*. Dalam hal ini Amir Syarifuddin mengelompokkan tujuan *al-hâjiyah* ini dilihat dari segi penetapan hukumnya kepada tiga kelompok, yaitu; *pertama*, hal-hal yang disuruh syara' melakukannya untuk dapat melaksanakan kewajiban syara' secara baik. Hal ini disebut dengan *muqaddimah wajib*. Umpamanya mendirikan sekolah dalam hubungannya dengan menuntut ilmu untuk meningkatkan kualitas akal. Mendirikan sekolah memang perlu, namun seandainya sekolah tidak didirikan tidaklah berarti tidak akan tercapainya upaya mendapatkan ilmu, karena menuntut ilmu itu dapat dilaksanakan di luar sekolah; *kedua*, hal-hal yang dilarang syara' melakukannya untuk menghindarkan secara tidak langsung pelanggaran pada salah satu unsur yang dharuri. Perbuatan zina berada pada larangan tingkat dharuri. Namun segala perbuatan yang menjurus kepada perbuatan zina itu juga dilarang untuk menutup pintu bagi terlaksananya zina. Melakukan khalwat memang bukan zina dan tidak akan merusak keturunan. Juga tidak mesti khalwat itu berakhir zina. Meskipun demikian, khalwat itu dilarang dalam rangka menutup pintu terhadap pelanggaran larangan yang bersifat dharuri; dan *ketiga*, segala bentuk kemudahan yang termasuk hukum rukhshah (kemudahan) yang memberi kelapangan dalam kehidupan manusia. Sebenarnya tidak ada rukhshah pun tidak akan menghilangkan salah satu unsur yang dharuri, tetapi manusia akan berada dalam kesempitan. Rukhshah itu berlaku dalam hukum ibadat seperti shalat bagi yang dalam perjalanan; dalam muamalat seperti bolehnya jual beli salam (inden); juga dalam jinayat seperti adanya maaf untuk membatalkan

pelaksanaan qishas bagi pembunuh, baik diganti dengan diyat (denda) atau tanpa diyat sama sekali.²⁶³

Dengan demikian *al-hâjyah* merupakan sesuatu yang harus dilakukan oleh seseorang terlebih dahulu untuk melaksanakan perintah-perintah Allah SWT dan untuk menghindarkan diri dari larangan-larangan-Nya yang berkenaan dengan *al-dharûriyyât al-khams*. Apabila hal ini tidak dilakukan, maka perintah dan larangan Allah SWT tidak akan dapat dijalankan dengan semestinya. Oleh karena itu bila dihubungkan dengan pengertian ini, maka *al-hâjyah* akan menghasilkan hukum wajib ketika suatu perbuatan diperintahkan, dan hukum haram ketika perbuatan itu dilarang.

6. *Al-Tahsîniyah* (kebutuhan tertier)

Al-tahsîniyah merupakan kebutuhan manusia untuk menyempurnakan sesuatu yang dilakukan dan membuatnya lebih indah dan penuh kewibawaan. Apabila hal ini tidak didapatkan oleh manusia sebenarnya tidak akan merusak tatanan hidupnya, dan juga tidak akan menyulitkan. Tetapi keberadaannya akan menghasilkan kesempurnaan dan nilai keindahan dan akhlak yang tinggi.²⁶⁴ Dengan demikian kebutuhan pada tingkat ini tidak akan menghalangi terlaksananya pemeliharaan kebutuhan pokok yang lima, karena ia hanya dikelompokkan kepada kebutuhan pelengkap. Misalnya memakai harum-haruman ketika pergi menghadiri shalat berjamaah, mandi sebelum jumat, belajar di ruangan yang bagus dan memakai media yang modern, menikah dengan orang yang keturunannya terpandang, larangan memakan sesuatu yang menebarkan aroma tidak sedap, larangan menikah dengan kerabat dekat, dan sebagainya. Apabila dihubungkan dengan penetapan hukum, kebutuhan pada tingkat ini hanya menempati hukum sunat pada suatu perbuatan yang disuruh, dan hukum makruh pada perbuatan yang dilarang.

²⁶³Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh...*, *op.cit.*, h. 213-214

²⁶⁴Abû Ishâq al-Syâthibî (w. 790 H), *al-Muwâfaqât...*, *ibid.*, juz 2, h. 11; juga Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh...*, *op.cit.*, h. 214

Sebagaimana telah dipaparkan sebelumnya, ulama berbeda pendapat dalam menempatkan urutan-urutan yang mesti dipelihara pada *al-dharûriyyât al-khams*. Akan tetapi pada umumnya mereka menempatkan pemeliharaan agama (*al-dîn*) sebagai prioritas utama. Memang tidak ditemukan banyak dalil untuk mengatakan agama yang menjadi prioritas pertama, apalagi jika dihubungkan dengan manusia yang akan melaksanakan agama itu. Dilihat dari satu sisi, secara logis tentu saja nyawa manusia (*al-nafs*) yang mesti diprioritaskan, karena agama tidak akan tegak apabila tidak ada manusia yang menjalankannya. Sebaliknya manusia akan tetap hidup walaupun tidak ada agama. Namun setidaknya terdapat satu ayat dalam al-Qur`an yang memerintahkan manusia untuk memelihara agama (berjihad) walaupun harus mengorbankan nyawa dan hartanya. Agaknya dalil inilah yang menjadi dasar utama bagi ulama untuk menempatkan pemeliharaan agama di atas pemeliharaan jiwa dan yang lainnya. Oleh karena itu dalam pembahasan selanjutnya, penulisan tentang pemeliharaan agama akan didahulukan dari yang lainnya.

Dengan demikian dilihat dari sisi urutan-urutan yang mesti dipelihara dalam menjaga kepentingan *al-dharûriyah*, *al-hâjiyah*, dan *al-tahsîniyah*, maka penulis lebih memilih urutan-urutan yang dikemukakan oleh ulama pada umumnya, yaitu memelihara agama (*hifzh al-din*), memelihara jiwa (*hifzh al-nafs*), memelihara akal (*hifzh al-'aql*), memelihara keturunan (*hifzh al-nasl*), dan memelihara harta (*hifzh al-mal*). Secara berurutan kelima hal ini akan penulis paparkan sebagai berikut:

a) Memelihara Agama

Menjaga dan memelihara agama berdasarkan kepentingannya dapat dibedakan menjadi tiga peringkat:

- (4) Memelihara agama dalam peringkat *al-dharûriyah*, yaitu memelihara dan melaksanakan kewajiban keagamaan yang termasuk peringkat primer, seperti melaksanakan shalat lima waktu, puasa, zakat, dan hajji. Bila shalat ini diabaikan, maka terancam eksistensi agamanya. Begitu juga memelihara agama dari ancaman yang datang dari luar,

sehingga dalam hal ini diwajibkan berjihad. Ketentuan ini dilihat dari sisi *murū`ah min jānib al-wujūd* (dalam rangka mengukuhkan eksistensi agama itu sendiri). Adapun dari sisi *murū`ah min jānib al-'adam* (menolak hal-hal yang mengganggu eksistensi agama), terdapat larangan-larangan yang berakibat adanya ancaman dan sanksi bagi pelakunya. Misalnya dilarang keluar dari agama Islam (murtad), dan kalau itu tetap dilakukan, maka diancam dengan label kekafiran dan pidana mati. Begitu juga ancaman-ancaman bagi orang yang tidak melaksanakan perintah shalat, puasa, zakat, hajji, dan sebagainya. Selain contoh-contoh di atas, ibn Taimiyah (w. 728 H) menambahkan dengan dilarangnya mempersekutukan Allah SWT dan melakukan perbuatan-perbuatan bid'ah dalam ibadah.²⁶⁵

- (5) Memelihara agama dalam peringkat *al-hājiyah*, yaitu melaksanakan ketentuan agama, dengan maksud menghindari kesulitan, seperti shalat jama' dan qashar bagi musafir, begitu juga kebolehan berbuka puasa bagi mereka (rukhsah). Menurut ibn Taimiyah (w. 728 H), sebagian ulama membolehkan untuk membayar zakat dengan nilai bendanya, membolehkan wanita haid masuk ke dalam mesjid karena ada kepentingan, begitu juga membolehkan wanita haid untuk thawaf karena ada alasan yang kuat untuk itu, walaupun dengan melakukan perbuatan itu mereka dikenakan *dam* (denda hajji).²⁶⁶ Kalau ketentuan ini tidak dilaksanakan, tidak mengancam eksistensi agama, cuma dapat mempersulit pelaksanaannya. Dalam bentuk lain dapat dicontohkan dengan dengan kewajiban belajar agama, seperti belajar shalat, belajar wudhu` agar dapat melaksanakan perintah shalat sebagaimana mestinya. Contoh-contoh ini dilihat dari segi *min janib al-wujud* (sarana-sarana agar terlaksananya perintah).

Apabila dilihat dari segi *min jānib al-'adam* (sarana-sarana yang dapat menghindarkan seseorang dari

²⁶⁵Muhammad al-Badawi, *Maqāshid...*, *op.cit.*, h. 453-457

²⁶⁶Muhammad al-Badawi, *Maqāshid...*, *ibid.*, h. 496

perbuatan yang dilarang), dapat dicontohkan dengan larangan lari dari peperangan mempertahankan agama, larangan menambah-nambah dalam bidang ibadah, larangan berdusta atas nama Rasul SAW, dan sebagainya.

- (6) Memelihara agama dalam peringkat *al-tahsîniyah*, yaitu mengikuti petunjuk agama guna menjunjung tinggi martabat manusia, sekaligus melengkapi pelaksanaan kewajibannya kepada Tuhan. Misalnya suruhan untuk berpakaian yang baik di dalam shalat dan membersihkan pakaian, badan dan tempat, berhias, dan berharum-haruman ke tempat ibadah. Dengan demikian dianjurkan untuk mandi sebelum pergi shalat Jumat dan memakai pakaian yang bagus. Kegiatan ini erat kaitannya dengan akhlak terpuji. Sedangkan dalam masalah jihad misalnya dilarang membunuh anak-anak, kaum perempuan, dan tokoh-tokoh agama dari pihak musuh, begitu juga merusak tempat-tempat ibadah mereka. Apabila semua itu tidak dilakukan karena tidak memungkinkan, maka tidak mengancam eksistensi agama. Namun demikian, tidak berarti *al-tahsîniyah* itu dianggap tidak perlu, sebab peringkat ini akan menguatkan kepentingan *al-dharûriyah* dan *al-hâjjiyah*.

b) Memelihara Jiwa

Pemeliharaan jiwa merupakan prioritas selanjutnya setelah agama. Tidak ada pembenaran dari ketentuan Islam untuk mempermainkan jiwa orang lain dan juga jiwa sendiri. Allah SWT memiliki kekuasaan mutlak terhadap nyawa orang lain, tidak ada yang berhak melepaskannya dari diri seseorang kecuali Allah SWT. Ketika ada orang yang mendahului kekuasaan Allah SWT dengan melenyapkan nyawa orang lain, tentu saja di samping menghilangkan eksistensi jiwa seseorang, juga sudah mendahului apa yang tidak pantas dilakukannya di hadapan Allah SWT. Oleh karena itu Allah SWT mengancam orang yang membunuh orang lain dengan sengaja dengan hukuman berat dimasukkan ke dalam neraka jahannam dan dianggap sudah membunuh semua orang. Tidak hanya pembunuhan sengaja, pembunuhan yang dilakukan dengan tidak sengaja pun diancam dengan hukuman kifarât. Begitu

juga dalam bentuk lain yang tidak mematikan, tetapi cukup membuat terancamnya eksistensi nyawa orang lain, Allah SWT juga mensyariatkan qisas dalam hal itu. Itulah sebabnya dalam syariat Islam penganiayaan juga termasuk hal yang diqisas, yaitu dibalas sejalan atau setimpal dengan apa yang dilakukannya.

Memelihara jiwa berdasarkan tingkat kepentingannya dapat dibedakan menjadi tiga peringkat:

- (4) Memelihara jiwa pada peringkat *al-dharûriyah* adalah memenuhi kebutuhan-kebutuhan pokok agar dapat memelihara kelangsungan kehidupan, misalnya kebutuhan makanan, pakaian dan tempat tinggal. Dalam hal ini ibn Taimiyah (w. 728 H) mengatakan wajib hukumnya makan, sekalipun makanan haram apabila berada dalam situasi dharurat. Sedangkan di sisi lain haram hukumnya melenyapkan jiwa orang lain tanpa alasan yang dibenarkan syara'.²⁶⁷ Di samping itu syariat Islam juga mengharamkan tindakan bunuh diri, dan larangan melakukan penganiayaan, walaupun tidak sampai kepada pembunuhan. Untuk kasus penganiayaan dalam hukum Islam juga dikenakan hukuman qisas. Apabila aturan tentang kebutuhan-kebutuhan untuk memelihara jiwa ini tidak diindahkan, akan berakibat kepada terancamnya eksistensi jiwa manusia.
- (5) Memelihara jiwa pada peringkat *al-hâjiyah* adalah dibolehkannya berburu dan menikmati makanan yang lezat dan halal, kebolehan memakai sutera bagi laki-laki dalam keadaan cuaca sangat dingin. Kalau kegiatan ini diabaikan tidak akan mengancam eksistensi kehidupan manusia, melainkan hanya dapat mempersulit hidupnya. Begitu juga dibolehkan untuk melihat aurat perempuan untuk pengobatan, jika hal itu sangat dibutuhkan, walaupun secara dharuri, melihat aurat perempuan itu dilarang, namun adanya kepentingan untuk itu menyebabkan *al-hâjiyyât* harus diprioritaskan untuk memelihara jiwa yang bersifat dharuri.

²⁶⁷Muhammad al-Badawi, *Maqâshid...*, *op.cit.*, h. 462-464

Contoh lain misalnya perintah untuk mencari rezki dan perintah untuk menafkahi keluarga. Di sisi lain dilarang memakan harta orang lain secara bathil, larangan memakan riba dan sebagainya.

- (6) Memelihara jiwa pada peringkat *al-tahsîniyah* seperti ditetapkannya tata cara makan dan minum, misalnya hanya mengambil makanan yang ada di dekatnya, tidak makan dan minum dalam keadaan berdiri, dan sebagainya. Kegiatan ini hanya berhubungan dengan kesopanan dan etika, sama sekali tidak akan mengancam eksistensi jiwa manusia atau mempersulitnya.

c) Memelihara Akal

Akal adalah ciri khas yang dimiliki manusia yang membedakannya dengan binatang. Manusia hidup dengan akalnya, berpikir dengan akalnya, mencari jalan keluar dari permasalahannya dengan akalnya, dan berbagai fungsi akal lainnya. Ketika akal terganggu, maka terganggu lah perjalanan hidupnya sebagai manusia. Adapun ketika seseorang tidak memelihara akalnya, maka tentunya kehidupannya tidak semanis orang yang punya akal. Dalam hal ini adakalanya ia kehilangan akal sama sekali (gila), atau ada akal tetapi kurang memadai (bodoh), dan sebagainya. Dalam hidupnya orang yang seperti ini tidak akan bahagia, atau tatanan kehidupannya rusak. Oleh karena itu dalam kaitannya dengan pemeliharaan akal ini Allah SWT membuat aturan-aturan tertentu, baik berupa perintah maupun larangan-larangan yang ditujukan untuk memelihara dan melindungi akal manusia. Berkenaan dengan itu, memelihara akal dilihat dari kepentingannya dapat dibagi menjadi tiga peringkat:

- (4) Memelihara akal pada peringkat *al-dharûriyah*, seperti kemestian bagi seseorang untuk memiliki akal yang sehat. Oleh karena itu diperintahkan untuk menuntut ilmu dan hal ini dimaksudkan untuk meningkatkan kualitas akal. Adapun hal-hal yang dapat menghilangkan akal dilarang oleh syara'. Misalnya diharamkan meminum minuman keras dan benda-benda lain yang mempunyai akibat yang sama. Apabila ketentuan ini dilanggar akan berakibat terancamnya eksistensi akal manusia. Oleh karenanya ia

berhak mendapatkan sanksi di dunia berupa hukuman dera sebanyak 80 kali dan mendapatkan ancaman siksa di akhirat.

- (5) Memelihara akal pada peringkat *al-hâjiyah*, seperti mendirikan sekolah untuk sarana menuntut ilmu, sebagaimana disampaikan oleh Amir Syarifuddin.²⁶⁸ Begitu juga dilarang merusak sarana-sarana yang disiapkan untuk menuntut ilmu, seperti membakar buku-buku, merusak bangunan sekolah, menghalangi orang lain untuk mendapatkan ilmu, dan sebagainya. Sekiranya aturan-aturan itu diabaikan tidak akan merusak eksistensi akal, akan tetapi dapat menghalangi seseorang terkait mendapatkan ilmu pengetahuan dan akhirnya berimbas kepada kesulitan dalam hidup.
- (6) Memelihara akal pada peringkat *al-tahsîniyah*, seperti anjuran menuntut ilmu pada sekolah-sekolah yang berkualitas dan menghindarkan diri dari kegiatan mengkhayal dan mendengarkan atau melihat melihat sesuatu yang tidak berfaedah. Hal itu tidak secara langsung menambah kualitas akal manusia dan tidak pula mengancam eksistensi akal. Namun ketika anjuran itu dilakukan dan dihindarkan hal-hal yang dilarang, akan berimbas kepada terwujudnya akal yang berkualitas dan tidak diiringi oleh pikiran-pikiran yang mengotori akal tersebut.

e) Memelihara Keturunan

Mempunyai keturunan merupakan salah satu tujuan perkawinan di samping tujuan-tujuan lainnya. Oleh sebab itulah diatur hubungan antara seorang laki-laki dan perempuan dalam bentuk perkawinan. Hal ini dimaksudkan agar mereka memperoleh anak cucu yang akan meneruskan garis keturunan mereka. Dengan lembaga perkawinan, Allah SWT mengakui garis keturunan tersebut, begitu juga dengan masyarakat. Akan tetapi ketika lembaga perkawinan tidak diindahkan, maka Allah SWT tidak akan mengakui garis keturunan tersebut,

²⁶⁸Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh...*, *op.cit.*, h.214

termasuk masyarakat. Akibatnya secara vertikal (Allah SWT) dan horizontal (sosial kemasyarakatan) tidak ada kehormatan yang dimiliki berkenaan dengan keturunan yang dihasilkan. Ketika keturunan jelas, maka akan ada hukum-hukum selanjutnya yang berhubungan dengan itu, seperti hubungan kewarisan, kekerabatan, dan sebagainya. Oleh karena itu pemeliharaan keturunan merupakan salah satu hal pokok yang mesti dipelihara oleh manusia.

Memelihara keturunan, ditinjau dari kebutuhannya dapat dibagi menjadi tiga:

- (4) Memelihara keturunan pada peringkat *al-dharûriyah*, seperti disyariatkannya menikah dan dilarangnya berzina. Menikah adalah cara sah untuk mendapatkan keturunan, sebaliknya anak hasil zina tidak diakui sebagai keturunan yang sah. Oleh karena itu mengabaikan aturan tentang memperoleh keturunan ini akan merusak eksistensi keturunan, baik di dunia maupun di akhirat. Pentingnya garis keturunan yang jelas ini tidak hanya menghasilkan kemaslahatan di dunia, tetapi juga untuk kehidupan akhirat nanti.
- (5) Memelihara keturunan pada peringkat *al-hâjiyah*, seperti keharusan adanya saksi dalam pernikahan, menyebutkan mahar ketika melangsungkan akad nikah dan diberikannya hak talak kepada suami. Apabila yang demikian tidak dilakukan, akan menyulitkan dalam hal pengakuan perkawinan yang berimbas kepada keturunan, akan menyulitkan bagi suami karena harus membayar mahar mitsl, dan kesulitan untuk mengakhiri perkawinan di saat perkawinan itu sudah tidak bisa dipertahankan lagi. Di Indonesia, aturan tentang pencatatan perkawinan dapat dikategorikan kepada kebutuhan ini. Menurut ibn Taimiyah (w. 728 H), dalam hal ini juga diharamkan menikahi wanita pezina sebelum ia bertaubat, dilarang menjatuhkan thalaq kecuali dalam situasi darurat, baik darurat agama maupun darurat dunia. Begitu juga larangan menyia-nyiakan pendidikan anak-anak.²⁶⁹ Larangan-

²⁶⁹Muhammad al-Badawi, *Maqâshid...*, *op.cit.*, h. 474 dan 478

larangan ini juga bertujuan untuk menghindari seseorang dari kesulitan yang mungkin dialaminya berkenaan dengan pemeliharaan keturunan.

- (6) Memelihara keturunan pada peringkat *al-tahsîniyah*, seperti disyariatkannya khitbah (peminangan), dibolehkan melihat wanita yang akan dipinang, dan mengadakan walimah (resepsi) dalam pernikahan. Dalam bentuk larangan, misalnya larangan menikah dengan kerabat terdekat. Hal ini dilakukan untuk melengkapi acara pernikahan dan agar sebuah pernikahan lebih baik. Bila tidak dilakukan tidak akan berakibat negatif terhadap eksistensi perkawinan dan keturunan.

e) Memelihara Harta

Harta merupakan sesuatu yang menunjang kehidupan manusia di atas dunia dan juga untuk meraih kebahagiaan di akhirat. Dengan harta orang dapat mendapatkan apa yang ia mau, dan dengan harta orang dapat menjalankan ibadah dengan baik dan sempurna. Oleh karena itu Islam mengakui hak milik pribadi, karena hak milik itu akan membahagiakan seseorang hidup di dunia. Sebaliknya orang yang tidak mempunyai harta biasanya tidak akan mendapatkan apa yang ia mau dapatkan dengan mudah dan gampang. Hidupnya akan terasa sulit dan bahkan menyusahkan orang lain. Begitu juga ia tidak dapat menunaikan ibadah-ibadah yang berkaitan dengan ketersediaan harta, seperti zakat dan haji.

Itulah sebabnya harta menjadi penopang kehidupan yang sangat penting dan diakui oleh Allah SWT untuk dimiliki oleh manusia. Oleh karena itu Allah SWT memerintahkan kepada manusia untuk mencari harta dan melarang mengambil harta orang lain.

Memelihara harta, ditinjau dari kepentingannya dibagi menjadi tiga peringkat:

- (4) Memelihara harta pada peringkat *al-dharûriyah*, seperti disyariatkan tata cara kepemilikan harta melalui jual beli, kewajiban berusaha mencari rezki, kewajiban menjaga amanah terhadap harta orang lain yang berada di tangannya, dan disyariatkannya pembagian harta melalui hukum kewarisan. Begitu juga diwajibkan mengeluarkan zakat apabila harta sudah mencapai nisab dan haulnya.

Sebaliknya syariat Islam melarang mengambil harta orang lain dengan cara tidak benar seperti mencuri dan merampok, juga dilarang melakukan riba, menipu, memakan harta anak yatim dengan zhalim, melakukan suap (*risywah*), dan sebagainya. Apabila aturan-aturan ini tidak diindahkan akan menghasilkan kemudaratatan yang jelas berkenaan dengan pemeliharaan harta.

- (5) Memelihara harta pada peringkat *al-hâjiyah*, seperti disyariatkannya jual beli dengan cara salam, dibolehkan melakukan transaksi sewa menyewa, hutang piutang, mudharabah, musaqah, dan sebagainya. Sebaliknya dilarang melakukan monopoli atau menimbun barang perdagangan (*ihdikâr*), menyongsong petani sebelum sampai ke pasar, dan dilarang melakukan jual beli pada waktu shalat Jumat. Apabila ketentuan ini tidak dihiraukan, tidak akan merusak kehidupan seseorang berkenaan dengan harta, tetapi membuat kehidupannya, yang berhubungan dengan harta, mengalami kendala dan kesulitan. Oleh karena itu keberadaan aturan-aturan tersebut dibutuhkan untuk memberikan kemudahan dalam kehidupan.
- (6) Memelihara harta pada peringkat *al-tahsîniyah*, seperti adanya ketentuan syuf'ah dalam melakukan transaksi harta benda, dan mendorong seseorang untuk bersedekah, walaupun hartanya tidak mencapai nisab dan haul. Hal ini berupa etika bermuamalah dan sama sekali tidak akan merusak eksistensi kepemilikan harta dan tidak pula menimbulkan kesulitan. Sebaliknya dilarang melakukan perbuatan mubazir atau terlalu kikir dengan hartanya, karena sikap boros dan kikir dalam hidup akan menjatuhkan kewibawaan dan kemuliannya.

Berkenaan dengan urutan-urutan dalam hal pemeliharaan kebutuhan pokok yang lima di atas (*al-dharûriyyât al-khams*), dengan urutan-urutan pemeliharaan terhadap agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta, merupakan hasil ijtihad ulama, dan sekaligus sebagai patokan umum dalam menempatkan prioritas yang harus diutamakan dari yang

lainnya.²⁷⁰ Urutan-urutan seperti itu pertama kali dikemukakan oleh al-Ghazâlî (w. 505 H), dan merupakan urutan yang paling banyak dipegang para ulama fiqh dan ushul fiqh berikutnya.²⁷¹

²⁷⁰Urutan-urutan *al-dharûriyyât al-khams* adalah hasil ijihad ulama, hal ini dibuktikan dengan berbedanya para ulama dalam masalah itu. Dalam hal ini dapat disebutkan di antaranya sebagai berikut; menurut al-Ghazâlî urutannya adalah *hifzh al-dîn, hifzh al-nafs, hifzh al-'aql, hifzh al-nasab, dan hifzh al-mâl*, lihat Al-Ghazâlî, *al-Mustashfâ...*, *loc.cit.*, h. 287; menurut al-Râzi urutannya adalah *hifzh al-nafs, hifzh al-mâl, hifzh al-nasab, hifzh al-dîn, dan hifzh al-'aql*, lihat Fakhr al-Dîn al-Râzi, *al-Mahshûl...*, *op.cit.*, h. 159-160; menurut al-Qarâfi (w. 684 H) urutannya adalah *hifzh al-nafs, hifzh al-dîn, hifzh al-nasab, hifzh al-'aql, dan hifzh al-mâl*, lihat Ahmad ibn Idrîs al-Qarâfi (w. 684 H), *Syarh Tanqîh...*, *loc.cit.*, h. 303-304; menurut ibn Subki adalah *hifzh al-dîn, hifzh al-nafs, hifzh al-'aql, hifzh al-nasab, hifzh al-mâl*, dan ia menambahkan dengan *hifzh al-'irdh*, lihat Taj al-Dîn 'Abd al-Wahhab ibn 'Ali al-Subki [ditahqiq oleh 'Abd al-Mun'im Khalîl Ibrahîm], *Jam'u al-Jawâmi' fî Ushûl al-Fiqh*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 2003), cet.ke-2, h. 92; menurut al-Zarkasyi adalah *hifzh al-nafs, hifzh al-mâl, hifzh al-nasl, hifzh al-dîn, dan hifzh al-'aql*, di samping itu ia menambahkan dengan *hifzh al-'irdh*, lihat Badar al-Dîn Muhammad ibn 'Abdullah al-Zarkasyi, [ditahqiq oleh 'Abd al-Sayyâr Abû Gharrâh], *al-Bahrul Muhîth fî Ushûl al-Fiqh*, (Kuweit: Dâr al-Shafwah, 1992), cet.ke-2, juz ke-5, h. 209-210; sedangkan bagi al-Syâthibî (w. 790 H) sepertinya tidak terlalu memperhatikan urutan-urutan dimaksud karena terdapat tiga tempat (versi) dalam kitabnya di mana urutan dimaksud berbeda-beda, tetapi selalu konsisten pada urutan pertama dan kedua. Pertama; urutannya adalah *hifzh al-dîn, hifzh al-nafs, hifzh al-nasl, hifzh al-mâl, dan hifzh al-'aql*, lihat Abû Ishâq al-Syâthibî (w. 790 H), *al-Muwâfaqât...*, *op.cit.*, juz ke-1, h. 38; kedua; *hifzh al-dîn, hifzh al-nafs, hifzh al-'aql, hifzh al-nasl, dan hifzh al-mâl*, lihat Abû Ishâq al-Syâthibî (w. 790 H), *al-Muwâfaqât...*, *ibid.*, juz ke-2, h. 10; ketiga, *hifzh al-dîn, hifzh al-nafs, hifzh al-nasl, hifzh al-'aql, dan hifzh al-mâl*, lihat Abû Ishâq al-Syâthibî (w. 790 H), *al-Muwâfaqât...*, *ibid.*, juz ke-3, h. 10, dan juz ke-4, h. 27-32

²⁷¹Ulama-ulama setelah al-Ghazâlî, termasuk al-Syâthibî (w. 790 H), banyak berpedoman kepada urutan-urutan yang dikemukakan oleh al-Ghazâlî, di antaranya; al-Âmidî, *al-Ihkam*, *op.cit.*, h. 343-345; ibn Taimiyah (w. 728 H), lihat Muhammad al-Badawi, *Maqâshid...*, *op.cit.*, h. 446-480; 'Abd al-Karîm Zaidân, *al-Wajîz...*, *op.cit.*, h. 379; Wahbah al-Zuhailiy, *al-Wajîz fî Ushûl al-Fiqh*, (Damaskus: Dâr al-Fikr, 1999), cet.ke-2, h. 219; 'Abd al-Wahhâb Khalâf, *Ilm...op.cit.*, h. 199; ibn Mukhtâr al-Khâdimîy, *Ilm Maqâshid...*, *op.cit.*, h. 72; Ibn Rabî'ah, *Ilm Maqâshid...*, *op.cit.*, h. 147; Ibn 'Âsyûr, *Maqâshid...*, *op.cit.*, h. 79; Riyâdh Manshûr al-Khâlifîy, *Maqâshid...*, *op.cit.*, h. 10; Yûsuf Hâmid al-'Âlim, *al-Maqâshid al-'Ammah...*, *op.cit.*, h. 189; dan Amir Syarifuddin, *Ushul...*, *op.cit.*, h. 209

Dengan demikian urutan versi al-Ghazâlî (w. 505 H) ini sepertinya adalah urutan yang lebih mendekati kebenaran.

Dengan demikian urutan kelima *al-dharûriyyât* ini bersifat *ijtihadiyah* bukan *naqliyah*, artinya ia disusun berdasarkan pemahaman para ulama terhadap nash yang diambil dengan cara *al-istiqrâ`* (induktif). Dalam merangkai kelima *al-dharûriyyât* ini (ada juga yang menyebutnya dengan *al-kulliyat al-khams*), al-Syâthibî (w. 790 H) terkadang lebih mendahulukan *al-'aql* dari pada *al-nasl*, terkadang *al-nasl* terlebih dahulu kemudian *al-'aql* dan terkadang *al-nasl* lalu *al-mâl* dan terakhir *al-'aql*. Namun satu hal yang perlu dicatat bahwa dalam susunan yang manapun imam al-Syâthibî (w. 790 H) tetap selalu mengawalinya dengan *al-dîn* dan *al-nafs* terlebih dahulu. Perbedaan urutan di atas, menunjukkan bahwa semuanya sah-sah saja karena sifatnya *ijtihadi*. Cara kerja dari kelima *dharûriyyât* di atas adalah masing-masing harus berjalan sesuai dengan urutannya. Menjaga *al-dîn* harus lebih didahulukan daripada menjaga yang lainnya; menjaga *al-nafs* harus lebih didahulukan dari pada *al-aql* dan *al-nasl* begitu seterusnya.

Amir Syarifuddin, dalam bukunya *Ushul Fiqh*, menyatakan bahwa pembagian hukum syara' pada tiga hal di atas (*al-dharûriyah*, *al-hâjiyah*, dan *al-tahsîniyah*), sekaligus menunjukkan peringkat kepentingan. Tingkat yang *al-dharûriyyah* lebih tinggi dari tingkat *al-hâjiyah*, dan tingkat *al-hâjiyah* lebih tinggi dari tingkat *al-tahsîniyah*. Kebutuhan dalam peringkat *al-dharûriyah* pun berurutan pula tingkat kepentingannya, yaitu; agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Adanya peringkat dan urutan kepentingan itu, menurut Amir, akan tampak di saat terjadi perbenturan antar masing-masing kepentingan itu dan salah satu di antaranya harus didahulukan,²⁷² termasuk dalam hal ini perbenturan kepentingan dalam hal memelihara kebutuhan yang sama peringkatnya, seperti perbenturan sesama *al-dharûrî*.

Oleh karena itu, sesuai dengan ketentuan umum urutan-urutan *al-dharûrî*, maka memelihara agama harus didahulukan

²⁷²Amir Syarifuddin, *Ushul...*, *loc.cit*, h. 209

daripada memelihara jiwa dan lainnya, memelihara jiwa harus didahulukan daripada memelihara akal, memelihara akal harus didahulukan daripada memelihara keturunan, dan memelihara keturunan harus didahulukan daripada memelihara harta. Secara teoritis dan dalam situasi normal, ketentuan yang sudah dianggap baku itu mungkin dapat dilaksanakan tanpa ada kendala. Akan tetapi pada kasus-kasus tertentu, ketentuan umum ini tidak mutlak harus dilaksanakan seperti itu, karena ada masalah-masalah lain yang mesti dipertimbangkan tanpa mengecilkan arti dari urutan-urutan yang sudah dianggap baku tersebut. Dalam hal ini Ismail Muhammad Syah mengatakan bahwa mujtahid berkewajiban meneliti dari segi cakupan kemaslahatan itu sendiri atau ada faktor lain yang menguatkan salah satu kemaslahatan yang harus didahulukan.²⁷³ Contoh yang dapat dikemukakan di sini di antaranya adanya perbenturan antara kepentingan agama dan jiwa, yaitu ketika seseorang akan dibunuh apabila ia tetap dengan keislamannya, maka dalam hal ini ia boleh menyembunyikan keyakinannya demi menyelamatkan nyawanya. Akan tetapi di sisi lain, dalam kondisi normal, agama harus didahulukan dari kepentingan jiwa, seperti bersedia mengorbankan nyawa di medan jihad demi menegakkan panji-panji agama Islam.

Apabila perbenturan itu terjadi dalam hal memelihara jiwa dan akal, maka jiwa harus diutamakan.²⁷⁴ Misalnya ketika ketika seseorang sangat kehausan dan minuman yang ada di dekatnya hanya minuman keras, yang bisa menghilangkan akalnya, maka dalam hal ini ia boleh meminum minuman keras tersebut untuk menyelamatkan jiwanya dari dahaga yang bersangatan. Begitu juga ketika seseorang akan menghadapi operasi karena sakit yang dideritanya, maka ia boleh dibius, yang secara otomatis menghilangkan akalnya demi untuk menyelamatkan jiwanya.

Adapun perbenturan antara akal dan keturunan, maka

²⁷³Ismail Muhammad Syah, dkk, dalam "Tujuan dan Ciri Hukum Islam, *Filsafat Hukum Islam*, (Jakarta: Bumi Aksara, 1992), h. 133

²⁷⁴Izz al-Dîn ibn 'Abd al-Salâm, *Qawâ'id...*, *op.cit.*, h. 88

yang diutamakan adalah menjaga akal. Misalnya bila harus memilih antara menyerahkan diri untuk diperkosa atau disuntikkan cairan-cairan tertentu yang menyebabkan hilangnya akal selamanya, maka pada saat itu, secara teoritis, yang dipilih adalah memelihara akal. Hal ini disebabkan karena ketiadaan akal akan membuat hidup lebih rusak dan parah daripada kehilangan kehormatan. Hilangnya akal akan membuat seseorang terhenti berpikir dan beribadah, sedangkan hilangnya kehormatan akan segera pulih seiring dengan berjalannya waktu, dan hal itu tidak akan menghentikan aktifitas seseorang dalam hubungannya dengan Allah SWT (ibadah). Berkenaan dengan perbenturan antara keharusan memelihara keturunan dan harta, maka yang diutamakan adalah memelihara keturunan. Misalnya seseorang dipaksa untuk menyerahkan hartanya dengan ancaman, apabila ia tidak mau menyerahkannya maka ia akan diperkosa. Dalam hal ini, pilihan yang tepat, sesuai dengan urutan-urutan di atas, adalah mendahulukan memelihara keturunan daripada harta.

Sepertinya dengan memperhatikan urutan-urutan *al-dharûriyyât* yang banyak dipergunakan oleh ulama di atas, pemilihan terhadap kebutuhan yang harus mendapat prioritas bila terjadi perbenturan kepentingan rasanya cukup mudah. Akan tetapi, sekali lagi, kajian yang mendalam tentang hal ini dari seorang mujtahid masih perlu dilakukan karena ternyata tidak gampang memilih antara dua kepentingan yang berbeda. Hal ini mengingat berbedanya masalah yang dapat diwujudkan, atau berbedanya mafsadah yang hendak dihindarkan. Menentukan kualitas masalah dan mafsadah itulah yang salah satunya merupakan kreatifitas seorang mujtahid, di mana ia harus pandai menimbang dan mengukur sesuai dengan situasi yang dihadapinya. Dalam hal ini 'Izz al-Dîn ibn 'Abd al-Salâm (w. 660 H) memberikan patokan umum yaitu, apabila dalam satu kasus terdapat masalah dan mafsadah sekaligus, maka yang diutamakan adalah memelihara kemaslahatan bila memungkinkan; bila mafsadah lebih besar dari masalah yang ingin dicapai, maka diutamakan menghindari mafsadah terlebih dahulu. Untuk pernyataan

ini 'Izz al-Dîn (w. 660 H) mencontohkan dengan manfaat yang diperoleh dengan meminum khamar dan berjudi, tetapi dosanya lebih besar dari manfaat yang didapatkan,²⁷⁵ yang oleh karenanya harus ditinggalkan. Agaknya dalam konteks ini jugalah Amir Syarifuddin mengatakan apabila terjadi perbenturan antara kepentingan *al-dharûrî* dan *al-hâjî*, yang didahulukan adalah yang *al-dharûrî*.²⁷⁶ Sebab, kemaslahatan yang ingin dicapai oleh kepentingan *al-dharûrî* itu lebih besar dari kepentingan-kepentingan lainnya. Dalam hal ini ia mencontohkan dengan seorang dokter laki-laki menghadapi pasien perempuan yang terancam jiwanya dan diperlukan operasi untuk penyelamatan. Memelihara jiwa si sakit dituntut dalam tingkat *al-dharûrî*, tetapi untuk melakukan tuntutan ini ia harus melihat aurat perempuan yang hukumnya terlarang dalam tingkat *al-hâjî*. Berdasarkan contoh ini ulama membolehkan si dokter melihat aurat pasien perempuan itu karena harus mendahulukan kepentingan yang *al-dharûrî* dari *al-hâjî*.

'Izz al-Dîn (w. 660 H) mencontohkan dengan kasus lain, misalnya larangan untuk berwudhu` dengan air yang dipanaskan oleh matahari (*al-mâ` al-musyammâs*), tetapi apabila seseorang tidak mendapatkan air selain dari itu, maka wajib baginya untuk memakai air itu untuk berwudhu`, karena yang akan dipeliharanya adalah kemaslahatan yang lebih besar, yaitu agama.²⁷⁷ Sedangkan mafsadah yang ditimbulkan hanya berada pada tingkat *al-hâjîyah*, dan itupun berkenaan dengan kemaslahatan memelihara jiwa. Pada kasus lain ia mencontohkan dalam hal orang yang shalat tetapi selalu mengeluarkan hadas (*al-sulus*) atau perempuan yang selalu mengeluarkan darah (*al-mustahâdhah*). Dalam hal ini ia mengatakan bahwa memelihara shalat (*hifzh al-dîn*) harus diutamakan daripada memelihara larangan dalam hal thaharah (bersuci).²⁷⁸ Walaupun keduanya adalah persoalan dalam

²⁷⁵'Izz al-Dîn ibn 'Abd al-Salâm, *Qawâ'id...*, *ibid.*, h. 83

²⁷⁶Amir Syarifuddin, *Ushul...*, *op.cit.*, h. 209

²⁷⁷'Izz al-Dîn ibn 'Abd al-Salâm, *Qawâ'id...*, *op.cit.*, h. 84

²⁷⁸'Izz al-Dîn ibn 'Abd al-Salâm, *Qawâ'id...*, *ibid.*, h. 86

hubungannya dengan memelihara agama, tetapi kepentingan memelihara shalat, dengan melaksanakannya, berada pada tingkat *al-dharûrî*, sedangkan larangan menjauhi shalat dalam keadaan bernajis berada pada tingkat *al-hâjî*.

Sepertinya hal ini juga dimaksudkan oleh ibn al-Qayyim (w. 751 H) ketika mengeluarkan statemen bahwa perubahan fatwa itu karena berbedanya masa, tempat, situasi dan kondisi, niat, dan tradisi masyarakat,²⁷⁹ yang salah satunya dapat dimaknai dengan adanya usaha mujtahid untuk menimbang dengan seksama, untuk memutuskan masalah atau mafsadahnyanya sesuatu, sesuai dengan perubahan waktu, tempat di mana kasus tersebut terjadi, situasi dan kondisi yang mengitari persoalan dimaksud, niat untuk berbuat, dan kebiasaan masyarakat setempat dalam memandang baik buruknya sesuatu.

Sedangkan perbenturan pada sesama peringkat *al-hâjyah*, mesti didahulukan salah satunya, yaitu yang paling ringan resikonya²⁸⁰ Apabila resikonya sama, maka yang diutamakan adalah kepentingan yang *al-hâjyah* berdasarkan urutan-urutan pemeliharaan *al-dharûrî* di atas. Amir Syarifuddin mencontohkan dengan kepentingan menutup aurat [tidak boleh melihatnya] pada satu sisi dan belajar pokok-pokok agama pada sisi lain, di mana keduanya merupakan bagian dari pemeliharaan agama pada tingkat *al-hâjyah*. Bila untuk kepentingan proses belajar mengajar seorang guru terpaksa harus melihat wajah si murid yang semestinya tidak boleh dilakukan, maka ia dibolehkan melihatnya meskipun

²⁷⁹Ibn Qayyim al-Jauziyah, *I'lam...*, op.cit., juz ke-3, hlm. 5

²⁸⁰Ketentuan ini sesuai dengan kaidah fiqh *idzâ ta'âradhat mafsadatâni ru'ya a'zhamuhumâ dhararan bi irtikâb akhaffhimâ* (apabila terjadi perbenturan antara dua hal yang mengandung mafsadah, maka dilihat mana yang lebih besar mudharatnya, kemudian diambil mudharat yang lebih ringan). Lihat kaidah ini dalam Shâlih ibn Ghânim al-Sadlân, *al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah al-Kubrâ wa ma Tafarra'a 'Anhâ*, (Riyâdh: Dar Balnasiah, 1997/1417), h. 527; juga 'Ubaid al-Da'âs, *al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah ma'a Syarh al-Mujîz*, (Damaskus: Dâr al-Tirmidziy, 1989), cet.ke-3, h. 33; juga Ahmad ibn al-Syaikh Muhammad al-Zarqâ, *Syarh al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah*, (Damaskus: Dâr al-Qalam, 1989), cet.ke-2, h. 201

yang demikian adalah aurat.²⁸¹

Akan tetapi yang perlu ditekankan di sini, menghadapi perbenturan antara masing-masing kebutuhan tersebut tidak ada aturan yang absolut. Mujtahid harus mengerahkan kemampuannya [berijtihad] mendudukan persoalan tersebut agar tujuan yang diinginkan oleh *al-Syâri'* dapat terealisasi sesuai dengan kehendak-Nya. Apabila ijtihadnya benar, maka ia akan mendapatkan dua pahala, sebaliknya bila salah, ia mendapatkan satu pahala. Persoalannya, seorang mujtahid tidak mengetahui dengan pasti apakah ijtihadnya benar atau salah. Itulah sebabnya dalam kitab-kitab fiqh ditemukan pernyataan akhir dari mujtahid [setelah menyampaikan kesimpulan hukumnya) dengan menuliskan *wallahu a'lam* (Allah SWT yang lebih Mengetahuinya).

²⁸¹Amir Syarifuddin, *Ushul...*, *ibid.*, h. 216

BAGIAN KEEMPAT
HUBUNGAN MAQÂSHID AL-SYARÎ'AH
DENGAN DALIL-DALIL HUKUM ISLAM

Sebagaimana yang telah dijelaskan sebelumnya, *maqâshid al-syarî'ah* merupakan tujuan-tujuan yang dikehendaki oleh *al-Syâri'* dalam setiap penetapan hukum-Nya. Oleh karena itu setiap usaha yang dilakukan oleh mujtahid dalam menetapkan hukum selalu diarahkan untuk mencapai tujuan dimaksud. Usaha-usaha dimaksud adalah dengan mempergunakan dalil-dalil dan metode-metode tertentu agar ijtihad yang dilahirkannya sesuai dengan yang dikendaki oleh *al-Syâri'*.

Dalam kerangka inilah perlu dijelaskan hubungan antara *maqâshid al-syarî'ah* dengan dalil-dalil atau metode-metode yang dipakai oleh mujtahid dalam mengistinbathkan hukum Islam. Dalil-dalil dan metode-metode tersebut adalah al-Qur`an, al-Sunnah, *al-ijmâ'*, *al-qiyâs*, *maslahah al-mursalah*, *al-istihsân*, *sadd al-dzarî'ah*, *qaul al-shahâbi*, *al-'urf*, *syar'u man qablanâ*, dan *al-istishâb*.

1. Hubungan *Maqâshid al-Syarî'ah* dengan al-Qur`an

Al-Qur`an merupakan sumber dan dalil pertama dalam hukum Islam yang didefinisikan dengan kalam Allah SWT yang diturunkan kepada Nabi Muhammad SAW melalui perantaraan malaikat Jibril, beribadah membacanya, diriwayatkan kepada kita secara mutawatir, yang dimulai dengan surat al-Fatihah dan diakhiri dengan surat al-Nas.²⁸²

Pembicaraan tentang tujuan-tujuan *al-Syâri'* dalam menetapkan hukum yang terdapat dalam al-Qur`an telah panjang lebar dikemukakan sebelumnya. Pada intinya, ketentuan-ketentuan hukum yang ada dalam al-Qur`an disimpulkan oleh ulama bermuara kepada keinginan Allah SWT untuk mewujudkan kemaslahatan bagi manusia dalam

²⁸²Abbâs Syûmân, *Mashâdir...*, *op.cit.*, h. 35

kehidupan dunia dan akhiratnya. Keinginan Allah SWT itulah yang ingin direalisasikan oleh mujtahid ketika mengistinbathkan hukum pada persoalan-persoalan yang tidak dibicarakan secara eksplisit dalam al-Qur`an, yaitu melalui metode-metode penetapan hukum, baik metode-metode yang disepakati [*al-ijmâ'* dan *al-qiyâs*], maupun metode-metode lainnya yang diperselisihkan. Berkenaan dengan ini, agaknya pembahasan sebelumnya sudah cukup untuk menggambarkan hubungan antara *maqâshid al-syarî'ah* dengan sumber hukum Islam yang pertama ini, yaitu al-Qur`an.

2. Hubungan *Maqâshid al-Syarî'ah* dengan al-Sunnah

Al-Sunnah merupakan sumber hukum kedua setelah al-Qur`an, yaitu segala sesuatu yang diriwayatkan dari Nabi Muhammad SAW, baik dalam bentuk ucapan, perbuatan maupun pengakuan dan sifat Nabi.²⁸³ Dalam merumuskan tujuan *al-Syâri'*, selain meneliti al-Qur`an secara *al-istiqrâ'*, para ulama juga meneliti hadis-hadis Nabi SAW dan untuk kemudian ditarik kesimpulan bahwa apa yang dilakukan oleh Nabi SAW juga bermuara kepada pencapaian tujuan *al-Syâri'*, yaitu untuk mewujudkan kemaslahatan bagi manusia dan menghindarkan manusia dari kemudharatan.

Sebagai sumber kedua hukum Islam, setidaknya ada tiga fungsi al-Sunnah terhadap al-Qur`an,²⁸⁴ yaitu memperkuat apa yang sudah ada dalam al-Qur`an, seperti perkataan Nabi SAW tentang lima hal pokok-pokok keislaman;²⁸⁵ menjelaskan

²⁸³Muhammad Musthafâ Syalabi, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmîy*, (Beirut: Dâr al-Nahdhah al-Arabiyyah, 1986), juz 1, h. 109; 'Abbâs Syûmân, *Mashadir...*, *op.cit.*, h. 52. Wahbah al-Zuhaili memasukkan sifat Nabi SAW sebagai Sunnah di samping tiga kategori di atas. Lihat Wahbah al-Zuhaili, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, (Damaskus, Dâr al-Fikr, 1986), juz 1, cet. 1, h. 449; juga Muhammad Sa'îd Ramadhân al-Bûthî, *Mabâhith al-Kitâb wa al-Sunnah min 'Ilm al-Ushûl*, (Damaskus: al-Mathba'ah al-Ta'âwuniyah, 1974), h. 15.

²⁸⁴Ibn Mas'ûd al-Yûmî, *Maqâshid al-Syarî'ah...*, *op.cit.*, h. 495

²⁸⁵Muhammad Isma'il Abu Abdillah al-Bukhârî al-Ja'fiy, [ditahqiq oleh Muhammad Zhâhir ibn Nâshir al-Dîn], *al-Jâmi' al-Musnad al-Shahîh al-Mukhtashar min Umûr Rasûlillah SAW wa Sunanuhu wa Ayyâmuhu*, (Damaskus: Dâr al-Thûq al-Najâh, 1422 H), cet.ke-1, juz ke-1, h. 11; juga Muslim ibn Hajjaj Abu al-Hasan al-Qusyairiy al-Naisaburiy, [ditahqiq oleh Muhammad Fu'âd 'Abd al-Bâqî], *al-Musnad al-Shahîh al-Mukhtashar bi Naql*

sesuatu yang belum dijelaskan secara detail dalam al-Qur`an, seperti penjelasan Nabi SAW tentang tatacara shalat dan waktu-waktunya, tatacara pelaksanaan haji, ukuran zakat yang diwajibkan, dan sebagainya; dan menetapkan hukum sendiri yang tidak terdapat dalam al-Qur`an, seperti larangan memadu seorang perempuan dengan bibinya,²⁸⁶ larangan membeli barang yang sudah dibeli orang lain dan larangan meminang pinangan orang lain,²⁸⁷ larangan bagi pedagang ketika membeli produk pertanian dengan menyongsong petani di luar pasar,²⁸⁸ dan sebagainya.

Apa yang dilakukan oleh Nabi SAW, baik dalam fungsinya memperkuat ketentuan yang sudah ada dalam al-Qur`an, menjelaskan sesuatu yang belum ada penjelasannya dalam al-Qur`an, atau membuat hukum sendiri di luar al-Qur`an, semuanya ditujukan untuk menghasilkan kemaslahatan bagi manusia dan menghindarkan manusia dari kemudharatan.

Sebagai sumber kedua hukum Islam, al-Yûmî berpendapat, al-Sunnah tidak bisa dipisahkan dengan al-Qur`an. Keterkaitan antara keduanya sangat erat dan saling mendukung. Kajian tentang *maqâshid al-syarî'ah* bersumber dari kedua dalil hukum Islam tersebut, dengan alasan-alasan sebagai berikut:²⁸⁹

- a. Sumber syariat Islam itu adalah al-Qur`an dan al-Sunnah, dan *maqâshid al-syarî'ah* yang dimaksud adalah maqâshid yang dibicarakan oleh kedua sumber tersebut. Apabila seseorang tidak meneliti al-Sunnah, maka ia tidak akan menemukan *maqâshid al-syarî'ah* secara sempurna.
- b. Al-Sunnah memberikan penjelasan tambahan terhadap yang dimaksud oleh al-Qur`an. Adakalanya al-Qur`an sudah

al-'Adl 'an al-'Adl Ila Rasûlillah SAW, (Beirut: Dâr al-Ihyâ` al-Turâts, [tth]), juz ke-1, h. 45

²⁸⁶Al-Bukhârî, *al-Jâmi' al-Musnad...*, *op.cit.*, juz ke-7, h. 12

²⁸⁷Al-Bukhârî, *al-Jâmi' al-Musnad...*, *ibid.*, juz ke-7, h. 19

²⁸⁸Al-Bukhârî, *al-Jâmi' al-Musnad...*, *ibid.*, juz ke-3, h. 69; Muslim ibn Hajjaj, *al-Jâmi' al-Shahîh...*, *op.cit.*, juz ke-3, h. 1157

²⁸⁹Ibn Mas'ûd al-Yûmî, *Maqâshid al-Syarî'ah...*, *op.cit.*, h. 495-498; bandingkan dengan Ibn Rabî'ah, *'Ilm Maqâshid...*, *op.cit.*, h. 291-295; juga ibn Mukhtâr al-Khâdimî, *'Ilm Maqâshid...*, *op.cit.*, h. 24-25

menjelaskan maksud-maksud tertentu dari sebuah ketetapan hukum, misalnya tujuan nikah untuk mendapatkan kehidupan yang tenang, penuh cinta dan kasih-sayang (*sakînah, mawaddah wa rahmah*).²⁹⁰ Lalu Nabi SAW menyebutkan pula tujuan lainnya, yaitu untuk menundukkan pandangan dan memelihara kemaluan.²⁹¹ Begitu juga hadis Nabi SAW yang bersifat umum, seperti *lâ dharara wa la dhirâr*,²⁹² yang merupakan kesimpulan Nabi SAW terhadap nash-nash al-Qur`an yang begitu banyak. Menolak kemudharatan, sebagaimana dalam hadis tersebut, merupakan *maqâshid al-syarî'ah* (tujuan Allah SWT dalam menetapkan hukum).

- c. Rasulullah SAW diyakini sebagai orang yang paling tahu tentang tujuan-tujuan Allah SWT dalam menetapkan hukum, karena ke tangannyalah al-Qur`an secara langsung diturunkan. Oleh karena itu bagi orang yang hendak mengetahui *maqâshid al-syarî'ah* maka suatu kemestian baginya untuk melihat penjelasan-penjelasan Nabi Muhammad SAW.
- d. Walaupun terkadang al-Sunnah menetapkan hukum secara mandiri, tapi hal itu dilakukan Nabi SAW untuk menjelaskan tujuan-tujuan Allah SWT dalam bentuk juz`iy, seperti penjelasan Nabi SAW , setelah melarang memadu antara seorang perempuan dengan bibinya, yaitu bertujuan agar silaturrahi antara mereka tidak terputus.
- e. Ketika al-Sunnah datang untuk memperkuat atau sama muatannya dengan al-Qur`an, maka hal ini menunjukkan bahwa untuk mengenal *maqâshid al-syarî'ah* itu dibutuhkan banyak dalil yang mempunyai makna yang sama. Tambahan dalil-dalil itu sekaligus menguatkan tujuan yang hendak

²⁹⁰QS al-Rum ayat 20

²⁹¹Al-Bukhârî, *al-Jâmi' al-Musnad...*, *op.cit.*, juz 7, h. 3

²⁹²Mâlik ibn Anas ibn Mâlik ibn 'Amîr al-Ashbahiy al-Madaniy (w. 179 H), [ditahqiq dan ditakhrij oleh Muhammad Fu`âd 'Abd al-Bâqî], *Muwatha' al-Imâm Mâlik*, (Beirut: Dâr al-Ihyâ` al-Turâts, 1985), juz ke-2, h. 745; juga Ibn Mâjah Abû 'Abdillah Muhammad ibn Yazîd al-Quzqainiy (w. 273 H), [ditahqiq oleh Muhammad Fu`âd 'Abd al-Bâqî], *Sunan Ibn Mâjah*, (Beirut: Dâr Ihyâ` al-Kutub al-'Arabiyyah, [tth]), juz ke-2, h. 784

dicapai dan lebih memperjelas apa yang dikehendaki oleh Allah SWT.

Dengan demikian, pengkajian tujuan-tujuan *al-Syâri'* tidak dapat dilepaskan dari pengkajian terhadap al-Sunnah, karena al-Sunnah melengkapi dan menyempurnakan hal-hal tertentu yang tidak terdapat penjelasannya dalam al-Qur`an.

3. Hubungan *Maqâshid al-Syari'ah* dengan *al-Ijmâ'*

Al-ijmâ' adalah kesepakatan seluruh mujtahid pada suatu masa setelah wafatnya Nabi SAW terhadap suatu kasus yang berhubungan dengan hukum syara'.²⁹³ Berdasarkan definisi ini, hal-hal yang disepakati di luar hukum syara', begitu juga kesepakatan yang tidak melibatkan seluruh mujtahid yang ada di dunia Islam, tidak dapat dikategorikan *al-ijmâ'*.

Menurut Ibn Rabî'ah, hubungan *al-ijmâ'* dengan *maqâshid al-syari'ah* dapat dilihat pada tiga hal, yaitu:²⁹⁴

- a. Dilihat dari segi terbentuknya *al-ijmâ'*, adalah kesepakatan dari seluruh mujtahid, yang tentunya mempunyai kemampuan untuk berijtihad. Salah satu persyaratan ijtihad yang mu'tabarah dan tidak boleh dilalaikan adalah kemampuan seorang mujtahid dalam mengetahui *maqâshid al-syari'ah*, dan hal itu tidak terlepas dari kemampuan mereka memahami kedua sumber hukum Islam, yaitu al-Qur`an dan al-Sunnah.²⁹⁵ Pemahaman terhadap kedua sumber hukum tersebut tidak akan sempurna kecuali dengan mengetahui *maqâshid al-syari'ah*. Oleh karena itu *al-ijmâ'* akan terwujud dengan adanya ijtihad yang diilhami oleh *maqâshid al-syari'ah*. Al-Khâdimî mencontohkan dengan adanya *al-ijmâ'* ulama dalam masalah perwalian anak kecil, yaitu karena belum cukup umur (*al-shagîrah*). Perwalian itu berlaku terhadap masalah-masalah yang berhubungan dengan harta benda dan perkawinan mereka. Tujuan yang dapat dihasilkan dari *al-ijmâ'* ini adalah untuk

²⁹³Wahbah al-Zuhaili, *Ushûl ...*, *op.cit.*, juz ke-1, h. 490; juga 'Abd al-Wahhâb Khallâf, *'Ilm Ushûl...*, *op.cit.*, h. 45

²⁹⁴Ibn Rabî'ah, *'Ilm Maqâshid...*, *op.cit.*, h. 299

²⁹⁵Ibn Mas'ûd al-Yûmî, *Maqâshid...*, *op.cit.*, h. 515

mewujudkan kemaslahatan bagi anak dan melindungi mereka dari kerugian-kerugian dalam bertindak hukum (*tasharruf*).²⁹⁶

- b. Dilihat dari segi sandaran *al-ijmâ'*, yaitu nash-nash al-Qur`an dan hadis-hadis Nabi SAW. Apabila sandaran *al-ijmâ'* itu adalah al-Qur`an dan al-Sunnah, maka hubungan antara *al-ijmâ'* dengan *maqâshid al-syarî'ah* sangat jelas. Hal ini karena kedua sumber ajaran Islam itu berisi ketentuan-ketentuan untuk mewujudkan kemaslahatan bagi manusia dan sekaligus menolak kemudharatan bagi mereka. Menurut al-Yûmî, penyandaran *al-ijmâ'* kepada dua sumber hukum tersebut secara meyakinkan akan melahirkan *maqâshid al-syarî'ah*.²⁹⁷
- c. Dilihat dari segi mengetahui *maqâshid al-syarî'ah* dan kekuatannya, maka di antara cara mengetahui *maqâshid al-syarî'ah* itu adalah dengan *al-ijmâ'*. *Maqâshid* yang dihasilkan dengan *al-ijmâ'* mempunyai kekuatan dan kualitas yang tinggi dibandingkan dengan *maqâshid* yang dihasilkan oleh dalil-dalil lain yang diperselisihkan oleh ulama.²⁹⁸

Dengan demikian, hubungan antara *maqâshid al-syarî'ah* dengan *al-ijmâ'* sudah sangat jelas, karena tidak hanya merupakan pendapat satu atau dua orang mujtahid saja, tetapi sudah merupakan kesepakatan seluruh mujtahid yang mengetahui tujuan-tujuan *al-Syâri'* dalam menetapkan hukum. Oleh karena itu kekuatan yang dihasilkannya sama dengan kekuatan *al-ijmâ'* itu sendiri, yaitu qath'i.

4. Hubungan *Maqâshid al-Syarî'ah* dengan *al-Qiyâs*

Al-qiyâs adalah membandingkan dan mempersamakan antara suatu kasus yang terdapat dalam nash dengan kasus yang tidak terdapat ketentuannya dalam nash karena persamaan *'illat* hukumnya.²⁹⁹ Dengan adanya perbandingan

²⁹⁶Ibn Mukhtâr al-Khâdimî, *Ilm Maqâshid...*, *op.cit.*, h. 35

²⁹⁷Ibn Mas'ûd al-Yûmî, *Maqâshid...*, *op.cit.*, h. 216

²⁹⁸Ibn Mas'ûd al-Yûmî, *Maqâshid...*, *ibid.*, h. 215

²⁹⁹Abd al-Karîm Zaidân, *al-Wajîz...*, *op.cit.*, h. 194; bandingkan dengan 'Abbâs Syûmân, *Mashâdir...*, *op.cit.*, h. 68; lihat juga Muhammad Abû Zahrah, *Tarîkh al-Madzâhib al-Islâmiyyah*, (Beirut: Dâr al-Fikr al-'Arabi, [t.th]), juz 2, h. 538

itu dimaksudkan untuk menyamakan hukum yang terdapat dalam nash dengan persoalan-persoalan baru yang tidak ditemukan ketentuan hukumnya dalam nash. Oleh karena yang menjadi sentra pembicaraan di kalangan ulama ushul adalah tentang masalah *'illat* (alasan hukum) yang terdapat dalam nash, baik dari segi pengertiannya, syarat-syaratnya, dan lebih mendalam lagi mengenai tatacara menemukannya.

Pentingnya persoalan *'illat* ini menyebabkan sebagian besar ulama, terutama ulama Syafi'iyah, menempatkan kajian *maqâshid al-syari'ah* ketika membicarakan persoalan *'illat* [khususnya dalam persoalan *al-munâsabah*/kesesuaian *'illat* dengan tujuan hukum], sebagaimana dilakukan oleh al-Juwaini, al-Ghazâlî, al-Âmidî, al-Râzî, al-Zarkasyi, dan lain-lain. Hal ini menunjukkan bahwa persoalan *maqâshid al-syari'ah* erat kaitannya dengan *'illat* hukum. Tanpa mengetahui dan mendalami kajian terhadap persyaratan dan proses penemuan *'illat*, maka *maqâshid al-syari'ah* tidak akan terwujud sesuai dengan yang dikehendaki oleh *al-Syâri'*.

Terkait dengan salah satu persyaratan *'illat*,³⁰⁰ yaitu *al-munâsabah*, secara gamblang al-Ghazâlî mengatakan, bahwa seluruh bentuk *al-munâsabah* mesti dikembalikan kepada tujuan memelihara kemaslahatan, dan hal-hal yang tidak dapat

³⁰⁰Syarat *'illat* itu adalah; pertama, *'illat* itu hendaknya berupa sifat yang jelas (*washfan zhâhiran*), yaitu sifat yang bisa ditangkap oleh indra manusia; kedua, *'illat* itu hendaklah berupa sifat yang dapat diukur (*washfan mundhabithan*). Maksudnya, sesuatu sifat yang akan dijadikan sebagai *illat* tersebut, meskipun *zhanni* (dugaan) tetapi keberadaannya dapat diukur dan dipastikan; ketiga, *'illat* itu hendaklah sifat yang serasi atau sejalan dengan pensyari'atan hukum (*washfan munâsiban*). Artinya, jika tidak sesuai dengan tujuan Allah (*munâsabah*) dalam mensyariatkan hukum tidak dapat diterima sebagai *'illat*; keempat, *'illat* itu tidak hanya terdapat pada *asal* (pokok), tetapi juga pada *furu'* (*muta'addiyah*); Kemudian Muhammad Abû Zahrah dan Abd al-Karîm Zaidân -- di samping empat syarat di atas -- menambahkan satu syarat lagi, yaitu bahwa *'illat* itu tidak bersifat *mulghah*. Maksudnya adalah bahwa sifat *illat* itu tidak boleh bertentangan dengan nash dan ketentuan-ketentuan yang sudah pasti. Abd al-Wahhâb Khalâf, *Ushûl...*, *op.cit.*, h. 68-70; Zakiy al-Dîn Sya'bân, *Ushûl al-Fiqh...*, *op.cit.*, h. 141-143; Ali Hasab Allah, *Ushul...*, *op.cit.*, h. 147-151; Muhammad Abû Zahrah, *Ushûl...*, *op.cit.*, h. 238-241; Abd al-Karîm Zaidân, *al-Wajîz...*, *op.cit.*, h. 203-206.

memelihara kemaslahatan tidak dapat dikategorikan kepada *al-munâsabah*. Adapun segala sesuatu yang mengisyaratkan kepada tercapainya pemeliharaan kemaslahatan itu juga merupakan *al-munâsabah*.³⁰¹ Al-Âmidî memperkuat apa yang disampaikan al-Ghazâlî. Menurutnya tujuan *al-Syâri'* dalam mensyariatkan hukum adalah untuk mewujudkan kemaslahatan atau menolak mafsadah atau kedua-duanya, dan cara apapun yang dapat mewujudkannya, itulah yang sesuai dengan *maqâshid al-syarî'ah*.³⁰²

Contoh yang sering dikemukakan oleh ulama dalam masalah ini adalah tentang *'illat* larangan meminum khamar. Dari pembahasan yang dilakukan ditemukan bahwa *'illat* larangan itu adalah karena di dalam khamar terdapat unsur yang memabukkan (*iskar*). Bila dihubungkan dengan minuman-minuman lainnya (*nabîdz*), yang tidak disebutkan secara eksplisit dalam nash, jika ditemukan unsur yang sama dengan khamar (*iskâr*), maka ketentuan hukumnya juga sama, yaitu dilarang mengkonsumsinya. Secara ringkas begitulah cara kerja *al-qiyâs* dalam menetapkan hukum.

Sebagaimana diketahui, dampak negatif yang ditimbulkan dari meminum khamar cukup banyak, dan semua itu bermuara kepada timbulnya mafsadah, tidak hanya bagi si pelaku namun juga kepada orang lain. Oleh karena itu pengharaman khamar akan mewujudkan kemaslahatan dan menghindarkan seseorang dari mafsadah. *'illat iskâr* yang ditemukan pada khamar juga ditemukan pada makanan atau minuman lainnya yang juga mempunyai dampak negatif sama dengan meminum khamar. Memosisikan *'illat khamar (iskâr)* kepada makanan atau minuman lainnya yang mempunyai *'illat* yang sama merupakan penemuan *'illat* yang sesuai dengan tujuan disyariatkannya hukum (*munâsabah li qasd al-Syâri'*). Dengan demikian *al-qiyâs* mempunyai keterkaitan yang jelas dengan *maqâshid al-syarî'ah* dalam mewujudkan tujuan hukum yang dikehendaki oleh *al-Syâri'*.

5. Hubungan *Maqâshid al-Syarî'ah* dengan *Maslahah al-*

³⁰¹Al-Ghazâlî, *Syifâ' al-Ghalîl...*, *op.cit.*, h. 159, 161, dan 163

³⁰²Al-Âmidî, *al-Ihkâm...*, *op.cit.*, juz ke-3, h. 339

Mursalah

Maslahah al-mursalah merupakan salah satu bentuk masalah yang dikenal dalam ushul fiqh. Untuk melihat posisi *maslahah al-mursalah* dalam istinbath hukum Islam, ulama ushul fiqh membagi masalah itu kepada tiga macam, yaitu:³⁰³

a. *Maslahah al-mu'tabarah*; yaitu masalah yang secara langsung didasarkan kepada dalil-dalil al-Qur'an dan al-Sunnah. Masalah ini menempati peringkat tertinggi dalam pembagian masalah. Misalnya masalah dalam hukuman hudud (pencurian, perzinaan, perampokan, murtad, qadzaf, pemberontakan, dan meminum khamar). Kemaslahatan yang terwujud dengan hukuman-hukuman yang dijatuhkan kepada si pelaku pidana tersebut didukung secara langsung dan tegas oleh nash.

b. *Maslahah al-mulghah*; yaitu sesuatu yang dipandang menghasilkan masalah, tetapi masalah tersebut bertentangan dengan ketentuan nash. Misalnya ada pendapat yang mengatakan bahwa pembagian warisan antara anak laki-laki dan perempuan harus sama (50:50). Sepintas terlihat pendapat ini dapat menghasilkan masalah, apalagi dihubungkan dengan kondisi kekinian. Akan tetapi sesuatu yang dipandang masalah itu bertentangan dengan nash qath'i, di mana nash mengatur bahwa anak laki-laki memiliki dua kali bagian anak perempuan.

Contoh klasik untuk persoalan ini adalah kasus salah seorang pembesar Andalus (Spanyol) yang bersetubuh dengan istrinya pada siang hari bulan Ramadhan. Yahya al-Laits, mufti dan faqih kerajaan, memberi fatwa dan menetapkan bahwa untuk pejabat tersebut dikenakan saksi kafarat berpuasa dua bulan berturut-turut dengan pemikiran agar dengan kafarat yang begitu berat akan

³⁰³Muhammad Yahya ibn 'Umar al-Mukhtâr ibn al-Thâlib 'Abdullah, *Ishâl al-Sâlik fî Ushûl al-Imâm Mâlik*, (Tunis: al-Mathba'ah al-Tunisiyah, 1346 H), h. 28-30; Wahbah al-Zuhailiy, *Ushûl...*, *op.cit.*, juz 2, h. 752-754; juga 'Iyâdh ibn Nâmiy al-Sâ'iy, *Ushûl al-Fiqh al-Ladziy Lâ Yasa' al-Faqîh Jahlahu*, (Riyâdh: Dâr al-Tadmuriyyah, 2005), cet.ke-1, h. 205-206; juga Khalîd Ramadhân Hasan, *Mu'jam Ushûl al-Fiqh*, (Mesir: Li al-Dirâsât al-Insâniyah, 1998), cet.ke-1, h. 268-270

membuat sang pejabat jera. Inilah kemaslahatan menurut Yahya al-Laits. Akan tetapi di dalam nash sudah ada aturan hukum yang mengatur dan dilaksanakan secara berurutan (memerdekakan budak, puasa dua bulan berturut-turut dan memberi makan enam puluh orang miskin). Apabila dilakukan kafarat memerdekakan budak, maka bagi orang kaya seperti pejabat tersebut tidak akan mempengaruhi sikapnya karena ia mampu memerdekakan budak berapa pun banyaknya. Oleh karena itu yang maslahat menurut Yahya al-Laits adalah puasa dua bulan berturut-turut. Akan tetapi mendahulukan puasa dua bulan berturut-turut, sekalipun mengandung maslahat, bertentangan dengan nash. Untuk ini, menurut As'ad al-Sa'adiy, ulama ushul sepakat untuk tidak menjadikan *maslahah al-mughah* sebagai salah satu cara untuk mewujudkan kemaslahatan.³⁰⁴

- c. *Maslahah al-mursalah*; yaitu kemaslahatan yang keberadaannya tidak didukung oleh syara' secara khusus dan tidak pula dalil yang membatalkannya, tetapi kemaslahatan itu didukung oleh sekumpulan makna nash³⁰⁵ (ayat atau hadis). Misalnya kasus pengumpulan al-Qur'an yang dilakukan pada masa khalifah Abu Bakar al-Shiddiq dan pembukuannya pada masa khalifah 'Utsman ibn 'Affan. Kedua tindakan itu tidak ditemukan dalilnya secara khusus dalam nash, dan tidak pula ditemukan ayat al-Qur'an maupun hadis Nabi SAW yang melarangnya. Namun efek positif dari tindakan tersebut menghasilkan kemaslahatan dalam hal pemeliharaan al-Qur'an dan agama sampai hari ini. Walaupun secara khusus tidak ditemukan dalil pengakuan, tetapi secara umum makna ayat-ayat al-Qur'an mengisyaratkan kebolehan melakukannya, yaitu keharusan memelihara agama dan memelihara al-Qur'an sebagai

³⁰⁴Muhammad Sa'id Ramadhân al-Bûthî, *Dhawâbith al-Maslahah...*, *op.cit.*, h. 221; Lihat juga 'Abd al-Hâkim 'Abd al-Rahmân As'ad al-Sa'adiy, *Mabâhith al-'Illah fî al-qiyâs 'ind al-Ushûliyyîn*, (Beirut: Dâr al-Basyâ'ir al-Islamiyyah, 2000), cet.ke-2, h. 435; juga 'Abd al-Wahhâb Khallâf, *'Ilm...* *op.cit.*, h. 87

³⁰⁵Lihat Muhammad Mushtafâ Syalabi, *op.cit.*, h. 288; juga 'Abd al-Wahhâb Khallâf, *'Ilm...*, *op.cit.*, h. 84

sumber ajaran Islam.

Apabila dilihat cara kerja *masalah al-mursalah*, pada dasarnya mirip dengan metode *al-istiqrâ'*, salah satu metode menemukan *maqâshid al-syarî'ah*, yaitu meneliti banyak dalil yang berhubungan dengan sesuatu persoalan dan untuk selanjutnya ditarik kesimpulan yang bersifat umum. Suatu kepastian, bahwa aturan-aturan dalam teks al-Qur`an dan al-Sunnah akan melahirkan kemaslahatan. Kesimpulan umum yang didapatkan dari teks-teks tersebut secara tidak langsung juga melahirkan kemaslahatan. Dalil-dalil umum itulah nantinya yang akan dijadikan dasar untuk mengistinbathkan hukum terhadap sebuah persoalan yang dibicarakan, dan diduga keras (*mazhinnah*) akan dapat mewujudkan masalah dalam persoalan yang diijtihadkan, dan yang demikianlah yang dinamakan *masalah al-mursalah*.

Walaupun *masalah al-mursalah* dijadikan salah satu dalil hukum Islam, tetapi pemberlakuannya tidaklah mutlak. Ulama memberikan persyaratan tertentu untuk memberlakukan *masalah al-mursalah* sebagai salah satu metode istinbath hukum. Menurut Amir Syarifuddin ada empat syarat yang harus dipenuhi untuk pemberlakuan *masalah al-mursalah* ini, yaitu:³⁰⁶

- 1) *Maslahah al-mursalah* itu adalah masalah yang hakiki dan bersifat umum, dalam arti dapat diterima akal sehat bahwa ia betul-betul mendatangkan manfaat bagi manusia dan menghindarkan mudharat dari manusia secara utuh.
- 2) Yang dinilai akal sehat sebagai suatu masalah yang hakiki betul-betul telah sejalan dengan maksud dan tujuan syara' dalam menetapkan setiap hukum, yaitu mewujudkan kemaslahatan bagi umat manusia.
- 3) Yang dinilai akal sehat sebagai suatu masalah yang hakiki dan telah sejalan dengan tujuan syara' dalam menetapkan hukum itu tidak berbenturan dengan dalil syara' yang telah ada, baik dalam bentuk nash al-Qur`an dan Sunnah, maupun ijma' ulama terdahulu.

³⁰⁶Amir Syarifuddin, *Ushul...*, *op.cit.*, h. 337; juga Ibn Rabî'ah, *'Ilm Maqâshid...*, *op.cit.*, h. 307-308

4) *Maslahah al-mursalah* itu diamalkan dalam kondisi yang memerlukan, yang seandainya persoalannya tidak diselesaikan dengan cara ini, maka umat akan berada dalam kesempitan hidup, dengan arti harus ditempuh untuk menghindarkan umat dari kesulitan. Menurut 'Izz al-Dîn ibn 'Abd al-Salâm, siapa yang memahami *maqâshid al-syarî'ah*, maka dengan mengamalkan dalil-dalil yang bersifat umum tersebut akan menimbulkan keyakinan dan pengetahuan bahwa kemaslahatan itu tidak boleh dilalaikan dan mafsadah itu tidak boleh didekati, sekalipun dalam persoalan tersebut tidak ditemukan *al-ijmâ'*, *al-qiyâs*, dan nash-nash yang secara khusus ditujukan untuk itu. Memahami *rûh al-syara'* (jiwa hukum) pada saat itu sudah merupakan suatu kemestian.³⁰⁷

Memperhatikan syarat-syarat di atas, terlihat begitu hati-hatinya ulama dalam memberlakukan *maslahah al-mursalah* ini. Kehati-hatian itu perlu mengingat dalil hukum yang dipergunakan tidak mempunyai sandaran yang pasti. Di samping itu ketetapan hukum yang dihasilkan juga harus menekankan kepada tercapainya tujuan *al-Syâri'*, yaitu mewujudkan kemaslahatan dan melindungi seseorang dari kemudharatan.

Dengan demikian keterkaitan antara *maslahah al-mursalah* dengan *maqâshid al-syarî'ah* sesuatu yang amat jelas, yaitu berusaha mewujudkan kemaslahatan dan menghindarkan seseorang dari kemudharatan dengan mendasari istinbath hukum kepada dalil-dalil umum. Persoalan berikutnya yang mungkin muncul adalah bagaimana kesungguhan, kepiawaian, dan ketepatan seorang mujtahid dalam menghubungkan permasalahan yang dihadapi dengan dalil-dalil umum tersebut, dan untuk selanjutnya dapat mewujudkan tujuan *al-Syâri'* dalam menetapkan hukum, yaitu kemaslahatan.

6. Hubungan *Maqâshid al-Syarî'ah* dengan *al-istihsân*

Secara etimologi *al-istihsân* adalah mengambil sesuatu yang baik, sehingga dengan pengertian ini ada suatu

³⁰⁷Izz al-Dîn ibn 'Abd al-Salâm, *Qawâ'id al-Ahkâm...*, *op.cit.*, juz ke-2, h. 160

kecenderungan ulama yang tidak setuju dengan *al-istihsân* mengatakan bahwa pemakaian *al-istihsân* berarti mempergunakan ra'yu secara bebas tanpa ada dalil yang kongkrit. Adapun secara istilah al-Sarkhisî (seorang ulama Hanafiyah) mendefinisikan *al-istihsân* sebagai sebuah dalil yang menyalahi qiyas yang zhahir (jelas) yang sebelumnya diragukan keabsahannya, tetapi setelah dilakukan penelitian yang mendalam ternyata dalil tersebut lebih kuat dari *al-qiyâs* pada persoalan hukum dan dasar-dasar yang sama dengan itu, dan oleh karena wajib diamalkan.³⁰⁸ Dengan kata lain, terdapat penetapan hukum dari seseorang mujtahid terhadap suatu masalah yang menyimpang dari ketentuan *al-qiyâs* karena ada alasan yang lebih kuat yang menghendaki dilakukannya penyimpangan itu. *Al-istihsân* dalam pengertian ini pada hakikatnya sudah mewakili definisi-definisi yang dikemukakan oleh ulama-ulama lainnya, karena pada dasarnya *al-istihsân* merupakan dalil hukum yang menyimpang dari kaedah yang biasa berlaku karena ada faktor yang lain yang mendorong agar keluar dari kaedah itu, yang justru lebih dekat kepada tujuan-tujuan syara' dibandingkan dengan tetap terpaku pada kaedah itu.

Menurut Wahbah al-Zuhailiy, dari definisi-definisi yang dikemukakan oleh ulama, *al-istihsân* ini terbagi kepada dua macam, yaitu:³⁰⁹

- a. *Al-istihsân bi al-qiyâs*, yaitu adanya dua sifat pada suatu masalah yang menghendaki *qiyâs* yang berbeda. Sifat yang pertama dapat segera ditanggapi, yaitu *qiyâs* yang telah dikenal menurut istilah. Sifat yang kedua tersembunyi dan memerlukan dalil-dalil lain. Dalam isyarat-isyarat yang disimpulkan dari al-Sarkhisi, *al-istihsân* itu pada dasarnya adalah dua *qiyâs*, salah satunya terang (jelas), tapi lemah pengaruhnya, inilah yang disebut *qiyâs jaliy*, dan yang kedua

³⁰⁸Abî Bakr Muhammad ibn Ahmad ibn Abi Sahl al-Sarkhisî, [ditahqiq oleh Abû al-Wafâ' al-Afghâni], *Ushûl al-Sarkhisî*, (Kairo: Dâr al-Kutub al-'Arabi, 1376 H), juz II, h. 200

³⁰⁹Lebih lengkap tentang pembagian *al-istihsân* ini dapat dilihat pada Wahbah al-Zuhailiy, *Ushûl al-Fiqh...*, *op.cit.*, juz ke-2, h. 741-748. Juga Abi Sahl al-Sarkhisî, *Ushûl al-Sarkhisî...*, *op.cit.*, juz II, h. 200-207

tersembunyi (*khafiy*) tetapi pengaruhnya kuat.³¹⁰ Perpindahan dari *qiyas jaliy* kepada yang kedua inilah yang dinamakan *al-istihsân*. Misalnya apabila terjadi perselisihan antara dua pihak yang saling melakukan transaksi jual beli (sebelum si sepembeli menerima barangnya) tentang besarnya harga, maka menurut *qiyas* yang zhahir, yang wajib mendatangkan saksi adalah si penjual sebagai pihak yang menggugat adanya tambahan harga berdasarkan kaedah "*mendatangkan saksi wajib bagi si penggugat dan bersumpah bagi si tergugat*"³¹¹. Jadi apabila si penjual tidak mendatangkan saksi, pembeli harus bersumpah. Tetapi berdasarkan *al-istihsân* keduanya harus bersumpah karena pada hakikatnya masing-masing pihak saling mengingkari sesuatu yang digugat pihak lain. Penjual menggugat adanya tambahan harga dan mengingkari untuk memberikan barang, sedangkan si pembeli menggugat atas barang tanpa ada tambahan harga dan mengingkari tambahan harga tersebut. Dari sini dapat dilihat bahwa dalam *al-istihsân* terdapat *'illat* yang lebih kuat pengaruhnya daripada *'illat* yang terdapat pada *qiyas* zhahir. Menurut al-Sarkhisî, dalam kategori ini beramal dengan *al-istihsân* lebih diutamakan walaupun tidak menghalangi pengamalan *qiyas*. Perbedaan antara keduanya sama dengan perbedaan antara *al-thard*³¹²

³¹⁰Abi Sahl al-Sarkhisî, *Ushûl al-Sarkhisî...*, *ibid.*, juz II, h. 203

³¹¹Ahmad ibn al-Syaikh Muhammad al-Zarqâ, *Syarh al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah*, (Damaskus: Dâr al-Qalam, 1989), cet.ke-2, h. 369; 'Abd al-Rahmân ibn Nâshir al-Sa'adiy, [ditahqiq oleh Muhammad ibn Shâlih al-'Utsmaini], *al-Qawâ'id wa al-Ushûl al-Jâmi'ah*, ([Ttp]: Maktabah al-Sunnah, 2002), cet.ke-1, h. 88; juga 'Ali Ahmad al-Nadwiy, *al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah Mafhûmuhâ Nasy'atuhâ Dirâsah Mu'allifitihâ Adillatihâ Mahammatuhâ Tathbîqatuhâ*, (Damaskus: Dâr al-Qalam, 1991), cet.ke-2, h. 240

³¹²*Al-thard* ialah penyertaan hukum dengan suatu sifat dan sifat itu tidak mempunyai keserasian (*munâsabah*) dengan hukum yang ditetapkan. Lihat Fakhr al-Dîn al-Razi, *al-Mahshûl...*, *op.cit.*, h. 355; juga Amir Syarifuddin, *Ushul...*, *op.cit.*, h. 199. Maksudnya, dalam penetapan suatu hukum disebutkan pula sifat yang mengiringinya namun antara hukum dan sifat itu tidak mempunyai kaitan sama sekali. Misalnya ucapan, "Hukumilah seorang pincang itu". Dalam contoh di atas memang diperintahkan untuk menghukum seseorang disertai dengan penjelasan sifatnya (pincang), namun antara sifat dengan hukum tidak ada keterkaitan yang berarti,

dan *al-munâsib al-mu'atstsir*³¹³ dalam *'illat qiyas*, di mana *al-mu'atstsir* lebih utama untuk diamalkan, di samping *al-thard* pun tetap boleh dijadikan pegangan.³¹⁴

- b. *Al-istihsân* yang faktor pendorongnya bukan *'illat khafi* (tersembunyi) akan tetapi pertentangan *qiyâs* [dalam hal ini yang dimaksud dengan *qiyâs* adalah ketentuan-ketentuan umum yang sudah baku] dengan dalil-dalil yang lain seperti Sunnah, ijma', dharurat, 'urf, dan maslahah, dan dalil-dalil

artinya tidak ada sangkut pautnya antara penetapan hukuman dengan pincang dalam ucapan tersebut. Untuk menjadikan *al-thard* sebagai salah satu prosedur dalam menemukan *illat* terdapat perbedaan pendapat ulama. Sekelompok ulama ushul menjadikan *al-thard* sebagai salah satu prosedur penemuan *illat*, hanya saja mereka berbeda dalam hal kualitas penunjukannya. Sebab Mu'tazilah mengatakan bahwa penunjukannya (*dilalahnya*) *qath'i* sementara sebagian yang lain, di antaranya Qâdhi Abû Bakar dan sebagian besar ulama ushul dari kalangan generasi belakangan berpendapat bahwa penunjukannya hanya bersifat *zhanni*. Akan tetapi pendapat terpilih menurut al-Âmidî dan sebagian ulama lainnya mengatakan bahwa *al-thard* tidak dapat dijadikan salah satu prosedur penemuan *'illat*. Menurut al-Âmidî, ia lebih melihat kepada ada tidaknya relevansi antara sifat dengan hukum yang ditetapkan. Dalam contoh di atas memang tidak terdapat relevansi atau *munasabah* antara sifat dan hukum. Jadi kata kunci diterimanya suatu sifat sebagai *'illat* bagi golongan yang menolak ini adalah adanya unsur *munâsabah* antara sifat dan hukum. Al-Âmidî, *al-Ihkâm...*, *op.cit.*, h. 93

³¹³*Al-munâsib al-mu'atstsir*, yaitu sifat *illat* yang jelas pengaruhnya secara langsung terhadap penetapan hukum. Artinya, nash atau ijma' yang menjelaskan kedudukan *illat* itu untuk suatu hukum secara langsung. *Al-munâsib* dalam bentuk ini berada pada tingkatan tertinggi sehingga disepakati oleh ulama dalam hal kedudukannya sebagai *illat* hukum. Misalnya *illat* membatalkan wudhuk karena menyentuh kemaluan yang didasarkan kepada hadis riwayat ibn Mâjah. Dalam hadis ini perbuatan menyentuh kemaluan dihubungkan dengan batalnya wudhuk terlihat bahwa perbuatan menyentuh kemaluan tersebut mempunyai pengaruh yang jelas dan langsung terhadap penetapan hukum batalnya wudhuk. Dengan demikian perbuatan menyentuh kemaluan merupakan sifat (*illat*) yang menjadi dasar pensyari'atan hukum, dan penetapan ini dipengaruhi langsung oleh perbuatan menyentuh kemaluan tersebut. Zakiy al-Dîn Sya'bân, *Ushûl al-Fiqh...*, *op.cit.*, 147; sedangkan hadis batalnya wudhu' karena menyentuh kemaluan dapat dilihat pada Ibn Mâjah, *Sunan ibn Mâjah*, *op.cit.*, juz I, h. 161

³¹⁴Abi Sahl al-Sarkhisî, *Ushûl al-Sarkhisî...*, *op.cit.*, juz II, h. 201

tersebut lebih kuat pengaruhnya dalam mewujudkan kemaslahatan. *Al-istihsân* macam kedua ini terbagi kepada lima bentuk, yaitu *al-istihsân bi Sunnah*, *al-istihsân bi al-ijmâ'*, *al-istihsân bi al-dharûrat*, *al-istihsân bi al-'urf*, dan *al-istihsân bi al-maslahah*.

- 1) *Al-istihsân bi al-Sunnah*; yaitu meninggalkan *qiyas* [ketentuan-ketentuan umum] karena ada hadis yang bertentangan dengan *qiyas*, seperti hadis tidak batalnya puasa orang yang makan dan minum karena lupa, sedangkan menurut teori *qiyâs* puasanya batal. Pada bagian lain dapat dicontohkan dengan aturan *qiyas* tentang jual beli, di mana ketika terjadi transaksi, benda yang dibeli sudah ada. Akan tetapi ada hadis Nabi SAW yang membolehkan jual beli *salam* (pesanan). Untuk itu mujtahid beralih dari mengamalkan *qiyas* kepada hadis Nabi tersebut. Perpindahan dari *qiyâs* kepada hadis ini disebut *al-istihsân bi al-Sunnah*.
- 2) *Al-istihsân bi al-ijmâ'*; yaitu beralihnya mujtahid dari *qiyâs* kepada *ijmâ'*, misalnya seperti menjual barang-barang yang tidak ada pada tempatnya ketika akad berlangsung (akad *ishtishnâ'*) dengan harga yang sudah disepakati sebelumnya yang sah menurut *ijmâ'*, tetapi menurut teori *qiyas* jual beli seperti ini tidak sah karena dalam ketentuan umum jual beli ketika uang diserahkan maka barang pun harus diserahkan. Dalam hal ini mujtahid berpaling dari memberlakukan *qiyas* kepada *ijma'* karena hal itu lebih mendatangkan kemudahan dan menghindarkan manusia dari kesulitan dalam bertransaksi.
- 3) *Al-istihsân bi al-dharûrat*; yaitu beralihnya seorang mujtahid dari *qiyâs* kepada *dharûrat*. Misalnya dalam kasus mencucikan sumur yang kemasukan najis. Secara *qiyas*, air sumur yang ada di sumur tersebut harus dikuras habis untuk menghilangkan sisa-sisa najis yang ada di dalamnya, dan ini tidak mungkin dilakukan. Jalan keluarnya adalah dengan memasukkan air tambahan ke sumur itu atas dasar kesulitan tadi. Teori ini dinamakan *al-istihsân bi al-dharûrat*.
- 4) *Al-istihsân bi al-'urf*; yaitu perbenturan yang terjadi antara *qiyas* di satu sisi dengan 'urf pada sisi lainnya. Misalnya

dalam persoalan sewa menyewa kolam renang yang biasa dilakukan oleh masyarakat tanpa memakai batasan waktu yang jelas walaupun pembayarannya tidak ada penambahan. Secara *qiyas*, untuk melakukan transaksi sewa menyewa harus jelas sewa dan waktunya, dan bila dilakukan seperti yang biasa dilakukan oleh masyarakat, maka transaksi sewa menyewa tersebut tidak sah. Sedangkan masyarakat pada umumnya sudah membiasakan hal demikian dan menganggap bahwa transaksi yang mereka lakukan sudah baik dan tidak ada yang merasa dirugikan. Berpindahnya mujtahid dari ketentuan *qiyas* kepada memberlakukan 'urf masyarakat dinamakan dengan *al-istihsân bi al-'urf*.

- 5) *Al-istihsân bi al-maslahah*; yaitu perbenturan yang terjadi antara ketentuan *qiyas* dengan masalah. Misalnya wasiat yang dilakukan oleh seseorang yang berada di bawah perwalian karena belum dewasa. Menurut teori *qiyas*, ia tidak boleh bertasharruf dengan mewasiatkan hartanya karena kewenangannya dalam masalah itu sudah diambil oleh walinya. Akan tetapi mengingat tujuan perwalian adalah untuk menjaga hartanya dan tidak menyia-nyiakannya, maka ia dibolehkan mewasiatkan hartanya tersebut sebagai kebaikan bagi dirinya. Dengan kata lain, wasiat yang dilakukannya tidak bertentangan dengan tujuan perwalian tersebut. Oleh karena itu, membolehkannya berwasiat terhadap hartanya dan meninggalkan beramal dengan *qiyas* dinamakan *al-istihsân bi al-maslahah*.

Al-istihsân, sebagai salah satu dalil hukum Islam, tidak diragukan lagi mempunyai keterkaitan yang jelas dengan *maqâshid al-syarî'ah*. Hal ini menurut al-Yûmî dapat dilihat pada tiga sisi.³¹⁵

- a) Dilihat dari pembagian *al-istihsân*, baik *al-istihsân bi al-qiyâs*, *bi al-nash*, *bi al-ijmâ'*, *bi al-dharûrah*, *bi al-'urf*, dan *al-istihsân bi al-maslahah*, semuanya mempunyai hubungan yang sangat kuat dengan *maqâshid al-syarî'ah*. Hal ini karena *al-istihsân* adalah meninggalkan *qiyas* dan untuk selanjutnya berpindah kepada mengamalkan dalil-dalil lain yang lebih

³¹⁵Ibn Mas'ûd al-Yûmî, *Maqâshid...*, *op.cit.*, h. 565-567

kuat pengaruhnya terutama dalam mewujudkan tujuan hukum yang dikehendaki oleh *al-Syâri'*.

- b) Qiyas sebagai dalil yang pertama terlihat membawa kesulitan dan mengabaikan kemudahan dalam melaksanakan ketentuan hukum. Apabila dikembalikan kepada tujuan *al-Syâri'* dalam memelihara kemaslahatan manusia dan menolak hal-hal yang mafsadah (memberatkan), tentu saja tujuan *al-Syâri'* tidak akan tercapai. *Al-istihsân* di sini berfungsi untuk menghindarkan seseorang dari kesulitan hidup, dan hal itu sekaligus merupakan tujuan penting dalam *maqâshid al-syarî'ah*. Dengan bahasa lain, *al-istihsân* lebih mampu merealisasikan kemaslahatan yang dikehendaki oleh *al-Syâri'* dan juga menolak mafsadah yang ingin dihindarkan-Nya. Dalam sebuah pernyataannya tentang *al-istihsân bi al-dharûrah* al-Sarkhisi mengatakan, "kami meninggalkan *qiyas* karena ada dharurah, karena hal ini berkenaan dengan hajat (kepentingan) orang banyak. Apabila kami tetap mengamalkan *qiyas*, berarti bertentangan dengan nash yang menginginkan tertolaknya kesulitan pada manusia".³¹⁶
- c) Dari contoh-contoh yang dikemukakan pada setiap pembagian *al-istihsân* tergambar bahwa *al-istihsân* dapat mewujudkan *maqâshid al-syarî'ah*. Misalnya ketika nash membolehkan jual beli salam atau boleh melakukan sewa menyewa, dan lain-lain, hal itu menunjukkan bahwa nash menginginkan untuk menghilangkan kesulitan manusia dalam bertransaksi dan sebagainya. Dalam kajian *maqâshid al-syarî'ah*, kesimpulan hukum berdasarkan *al-istihsân* ini dimasukkan dalam pembahasan masalah *al-hâjiyyât*.

Dengan demikian hubungan antara keduanya cukup jelas dan sesuai dengan tujuan *al-Syâri'* dalam menetapkan hukum, yaitu untuk mewujudkan kemaslahatan dan menghindarkan manusia dari kesulitan (*jalbu al-mashâlih wa dafu al-mafâsid*).

7. Hubungan antara *Sadd al-Dzarî'ah* dengan *Maqâshid al-Syarî'ah*

³¹⁶Abi Sahl al-Sarkhisi, *Ushûl al-Sarkhisi...*, loc.cit., juz II, h. 203

Al-dzarî'ah secara etimologi adalah *wasîlah* (jalan) yang menyampaikan kepada sesuatu, baik kepada sesuatu yang membawa kepada masalah atau mafsadah. Apabila *wasîlah* itu berhubungan dengan perbuatan yang baik, ulama mengistilahkan dengan *fath al-dzarî'ah*. Jika dihubungkan dengan perbuatan yang dilarang dapat diartikan dengan jalan atau sarana yang dimungkinkan membawa seseorang kepada perbuatan yang dilarang itu, yang diistilahkan dengan *sadd al-dzarî'ah*.³¹⁷

Persoalan *sadd al-dzarî'ah* yang dibicarakan secara serius oleh ulama bukanlah yang terkait dengan *sadd al-dzarî'ah* yang sudah disebutkan oleh Allah SWT dan Rasul-Nya, tetapi yang belum terdapat ketentuan hukumnya secara jelas dalam nash. Ayat-ayat atau hadis-hadis Nabi SAW itu justru mengilhami mujtahid untuk menciptakan metode istinbath hukum berkenaan dengan kasus-kasus yang tidak dibicarakan dalam nash. Oleh karena itu, beranjak dari kaedah fiqh, *al-ashl fî al-asyâ` al-ibâhah*³¹⁸ (pada dasarnya seluruh bentuk perbuatan [dalam bidang muamalah] itu dibolehkan, kecuali ada dalil yang melarangnya), ulama mencoba untuk menilai sebuah perbuatan manusia dengan metode *sadd al-dzarî'ah* ini. Dengan demikian *sadd al-dzarî'ah* yang dimaksud adalah suatu bentuk perbuatan yang pada dasarnya dibolehkan (tidak dilarang), tetapi apabila dilakukan dikhawatirkan pelakunya jatuh kepada perbuatan yang dilarang. Oleh karena itu *wasîlah* yang dapat menjerumuskan seseorang kepada perbuatan yang dilarang itu juga dilarang.³¹⁹

Berdasarkan penelitian ulama terhadap ayat-ayat al-Qur`an, hadis-hadis Nabi SAW, dan juga kesimpulan-kesimpulan hukum yang terdapat dalam berbagai kitab fiqh,

³¹⁷Wahbah al-Zuhailiy, *Ushûl...*, *op.cit.*, juz ke-2, h. 873; juga 'Abd al-Karîm Zaidân, *al-Wajîz...*, *op.cit.*, h. 245

³¹⁸Ali Ahmad al-Nadwiyy, *al-Qawâ'id ...*, *op.cit.*, h. 207; juga Jalâl al-Dîn 'Abd al-Rahmân al-Suyûthiy, *al-Asybah wa al-Nazhâ'ir fî Qawâ'id wa Furu' Fiqh al-Syâfi'iyyah*, (Makkah: Maktabah Nazâr Musthafa al-Bâz, 1997), cet.ke-2, juz ke-1, h. 102

³¹⁹Lebih detail baca metode istinbath hukum ini dalam Amir Syarifuddin, *Ushul...*, *op.cit.*, h. 396-403

akhirnya dilahirkanlah beberapa kaedah fiqh, di antaranya:

للسائل حكم المقاصد³²⁰

"*Hukum wasilah itu sama dengan hukum pokok yang dituju*". Kaedah ini merupakan kaedah umum yang tidak hanya berbicara tentang hukum pokok yang disuruh, tetapi juga mengenai hukum pokok yang dilarang. Apabila wasilah itu berkenaan dengan hukum pokok yang disuruh, maka wasilah yang menyampaikan kepada hukum itu juga diperintahkan. Misalnya kewajiban seseorang untuk memelihara jiwanya, apabila jatuh sakit, maka ia wajib untuk memelihara jiwanya dengan berobat. Begitu juga sebaliknya, dilarang mengkonsumsi minuman keras, maka menjual bahan dasar minuman keras itu (anggur) kepada pemilik pabrik minuman keras juga dilarang. Untuk bagian yang kedua ini sejalan dengan kaedah fiqh lainnya;

الحريم له حكم ما هو حريم له³²¹

"*Al-harîm* mempunyai hukum seperti yang betul-betul diharamkan". *Al-harîm* itu adalah wilayah di sekitar sesuatu yang diharamkan. Jika sesuatu perbuatan diharamkan, maka wilayah sekitarnya dan menuju ke sana juga haram. Misalnya dilarang bermusuhan, bermalah-marahan sesama muslim, atau memutuskan silaturrahim, maka segala perbuatan yang mengarah kepada larangan pokok tersebut juga dilarang, seperti larangan meminang pinangan orang lain karena dimungkinkan akan membawa kepada permusuhan, sakit hati, dan putusnya hubungan silaturrahim. Begitu juga diharamkan berzina, maka segala perbuatan yang mungkin membawa kepada perzinaan itu juga diharamkan, seperti hadis Nabi SAW yang melarang melakukan *khalwat* (berdua-duaan dengan lawan jenis) karena dimungkinkan akan terjerumus ke dalam perzinaan.

Memperhatikan sekelumit cara kerja *sadd al-dzarî'ah* di

³²⁰Muhammad al-Zarqâ, *Syarh ...*, *op.cit.*, h. 36

³²¹'Abd al-Rahmân al-Suyûthiy, *al-Asybah ...*, *op.cit.*, juz ke-1, h. 207

atas, ketetapan hukum yang ingin direalisasikan dengan metode ini pada dasarnya ditujukan untuk menjaga kemaslahatan manusia dan menghindarkan kemudharatan darinya, khususnya kemaslahatan yang berhubungan dengan pemeliharaan *al-dharûriyyât al-khamsah*. Hal ini dibenarkan oleh Fathiy al-Duraini, bahwa prinsip yang ditekankan oleh *sadd al-dzarî'ah* dipercayai sebagai dasar-dasar umum yang membuat tegaknya tujuan hukum Islam, yaitu *jalbu al-mashâlih wa dar`u al-mafâsid*. Hal ini karena secara tidak langsung ia sudah berusaha mewujudkan *maqâshid al-syarî'ah* secara jelas, walaupun pada awalnya tidak ada aturan yang jelas tentang itu.³²²

Meskipun ulama berbeda pendapat dalam menilai sebuah perbuatan, yaitu dalam hal kepastiannya akan membawa kepada mafsadah atau dimungkinkan menghasilkan mafsadah, akan tetapi mereka menyepakati bahwa untuk hal-hal yang bisa dipastikan membawa kepada mafsadah maka perbuatan itu dilarang. Prinsip dasar yang dipakai dalam hal ini adalah kehati-hatian dalam beramal apabila terjadi perbenturan antara masalah dan mafsadah; bila masalah yang dominan, maka boleh dilakukan; dan bila mafsadah yang dominan, maka harus ditinggalkan. Bila sama antara masalah dan mafsadah, maka harus beramal sesuai dengan prinsip yang berlaku, yaitu menolak mafsadah harus lebih diutamakan dari mengambil kemaslahatan (*dar`u al-mafâsid awlâ min jalbi al-mashâlih*).³²³ Oleh karena itu kejelian seorang mujtahid sangat dituntut untuk menentukan prioritas antara keduanya. Dengan demikian metode *sadd al-dzarî'ah* tidak diragukan lagi

³²²Muhammad Fathiy al-Duraini, *al-Manâhij al-Ushûliyyah fî al-Ijtihâd bi al-Ra`yi fî al-Tasyrî' al-Islâmiy*, (Beirut: Mu`assasah al-Risâlah, 1997), cet.ke-3, h. 487

³²³Disimpulkan dari pembacaan terhadap bahasan ini dalam Amir Syarifuddin, *Ushul...*, *loc.cit.*, h. 396-403; kaedah fiqh tentang memprioritaskan penolakan terhadap mafsadah ini dapat dilihat pada Muhammad al-Zarqâ', *Syarh...*, *op.cit.*, h. 205; juga 'Izz al-Dîn ibn 'Abd al-Salâm, *Qawâ'id...*, *op.cit.*, h. 98; Shâlih ibn Ghânim al-Sadlân, *Qawâ'id al-Kubrâ...*, *op.cit.*, h. 514; 'Ubaid al-Da'âs, *Qawâ'id...*, *op.cit.*, h. 34; juga 'Ali Ahmad al-Nadwiyy, *al-Qawâ'id...*, *op.cit.*, h. 170

mempunyai hubungan yang jelas dalam rangka mewujudkan kemaslahatan dan menolak kemudharatan sesuai dengan tujuan yang hendak dicapai dalam *maqâshid al-syarî'ah*.

8. Hubungan *Qaul al-Shahâbi* dengan *Maqâshid al-Syarî'ah*

Menurut Jumhur Ulama ushul, sahabat adalah orang-orang yang bertemu dengan Nabi SAW, beriman dengannya, dan bergaul dengan Nabi SAW dalam masa yang lama. Sedangkan menurut mayoritas ulama hadis, sahabat adalah orang-orang yang bertemu dengan Nabi SAW lalu masuk Islam dan mati dalam keislamannya itu, tanpa membedakan lama atau tidaknya bergaul dengan Nabi SAW.³²⁴ Dalam hubungannya dengan pengertian *qaul al-shahâbi*, tentunya sahabat-sahabat yang bertemu dan beriman kepada Nabi SAW dan selanjutnya banyak menemani Nabi SAW dalam menyiarkan dakwah Islam.

Menurut Amir Syarifuddin, sulit menemukan arti mazhab (*qaul*) shahabi itu secara definitif yang bebas dari kritik. Namun beberapa literatur yang dirujuknya, dapat dirumuskan arti mazhab (*qaul*) shahabi itu secara sederhana, yaitu fatwa sahabat secara perorangan.³²⁵ Dengan demikian dapat dikatakan bahwa *qaul al-shahâbi* adalah keputusan-keputusan hukum yang bersumber dari sahabat Nabi SAW secara perorangan yang secara umum berdasarkan kepada hasil ijtihad mereka. Di samping itu juga termasuk perbuatan atau tingkah laku mereka dalam masalah-masalah tertentu yang berhubungan dengan hukum Islam.

Fatwa sahabat merupakan dalil hukum yang bernilai hujjah menurut Imam Abu Hanifah, walaupun sebagian ulama tidak menjadikannya sebagai hujjah.³²⁶ Dasar pemikiran untuk

³²⁴Wahbah al-Zuhailiy, *Ushûl...*, *op.cit.*, juz ke-2, h. 850

³²⁵Amir Syarifuddin, *Ushul...*, *op.cit.*, h. 379

³²⁶Menurut Wahbah al-Zuhailiy, terdapat empat pendapat ulama dalam menerima *qaul al-shahâbi* ini sebagai hujjah. *Pertama*, pendapat yang menolak secara mutlak berhujjah dengan *qaul al-shahâbi*. Pendapat ini dikemukakan oleh ulama Asy'ariyah, Mu'tazilah, Syi'ah, al-Syafi'i dalam salah satu pendapatnya, Ahmad ibn Hanbal, sebagian ulama Hanafiyah dan Malikiyah, dan ibn Hazm. *Kedua*, pendapat yang menerima *qaul al-shahâbi* sebagai hujjah yang harus didahulukan dari qiyas. Pendapat ini

menerimanya sebagai hujjah dapat dikatakan, bahwa secara rasional pendapat yang dikemukakan sahabat sangat dimungkinkan sebagai bagian dari Sunnah Nabi SAW, dengan alasan mereka sering menyebutkan hukum yang dijelaskan oleh Nabi SAW tanpa menyebutkan bahwa hal itu datang dari Nabi SAW. Di samping itu pandangan mereka lebih berhak untuk diikuti karena kemungkinan besar berasal dari nash (Sunnah) serta sesuai dengan daya nalar (rasional). Kehujjahan fatwa sahabat ini sebagaimana terungkap dalam pernyataan Abu Hanifah, "*apabila tidak ditemui dalam kitabullah dan Sunnah Rasulullah, aku mengambil pendapat salah seorang sahabat dan tidak pernah beralih kepada selain mereka, tetapi ketika Ibrahim al-Nakha'i, al-Sya'bi, dan lain-lain (ulama tabi'in) sudah berijtihad, maka akupun akan berijtihad juga seperti mereka*".³²⁷

Dengan demikian Imam Abu Hanifah sangat menghargai ijtihad sahabat. Misalnya pendapat ibn 'Abbâs tentang jima' (hubungan suami istri) sebelum wuquf di Arafah membatalkan haji, sedangkan sesudah wuquf tidak membatalkan haji. Sedangkan Ibrâhîm al-Nakhâ'î (guru Abu Hanifah) berpendapat bahwa kedua-duanya membatalkan haji, sebagaimana pendapat Imam Malik dan al-Syafi'i. Dalam hal ini Imam Abu Hanifah mengambil pendapat ibn 'Abbâs dan menolak fatwa Ibrâhîm al-Nakhâ'î. Hanya saja Abu Hanifah mewajibkan untuk

dikemukakan oleh tokoh-tokoh ulama Hanafiyah, Malik, al-Syafi'i dalam qaul qadim-nya, dan Ahmad ibn Hanbal menurut satu riwayat. *Ketiga*, pendapat yang menjadikannya hujjah apabila sesuai dengan qiyas. Pendapat ini dikemukakan oleh al-Syafi'i dalam qaul al-jadidnya. *Keempat*, pendapat yang menjadikannya sebagai hujjah apabila bertentangan dengan qiyas. Pendapat ini merupakan pendapat umum di kalangan mazhab Hanafi. Lihat Wahbah al-Zuhailiy, *Ushûl...*, *op.cit.*, h. 851-852; lihat juga Muhammad ibn 'Ali ibn Muhammad al-Syaukâniy, *Irsyâd al-Fuhûl ilâ Tahqîq al-Haqq min 'Ilm al-Ushûl*, (Beirut: Dâr al-Fikr, [tth], h. 243

³²⁷Muhammad Yûsuf Mûsâ, *Abû Hanîfah*, (Mesir: Maktabah al-Nahdhah, 1957), h.66-67; lihat juga 'Abd al-Halîm al-Jundi, *Abû Hanîfah Birath al-Hurriyyah wa al-Tasâmuh*, (Kairo: [tp], 1996), h. 144; penempatan *qaul al-shahâbî* pada urutan ketiga juga dapat dilihat pada Muhammad Abû Zahrah, *Abû Hanîfah Hayâtuh wa 'Ashruh wa Fiqhuh*, (Kairo: Dar al-Fikr, 1947), cet. Ke-2, h. 240

menyembelih hewan qurban agar ibadah hajinya sempurna, sebagaimana pendapat ibn 'Abbâs. Sedangkan Imam Malik dan al-Syafi'i juga mewajibkan menyembelih hewan qurban dan mewajibkan kepada yang bersangkutan mengqadha` hajinya sebagai konsekwensi dari batalnya ibadah hajinya. Akan tetapi dalam riwayat yang lain disebutkan bahwa pendapat Imam Malik sama dengan Abu Hanifah.³²⁸

Terlepas dari perbedaan pendapat ulama dalam menerima *qaul al-shahâbî* sebagai hujjah, menurut ibn Mas'ûd al-Yûmî, sahabat Nabi SAW mempunyai kedudukan dan pemahaman yang sangat tinggi terhadap al-Qur`an dan Sunnah dibandingkan dengan ulama sesudahnya. Mengutip pendapat ibn Mas'ûd, al-Yûmî mengatakan bahwa sahabat merupakan umat yang terbaik, mempunyai ilmu yang mendalam, kaum yang dipilih untuk menemani Nabi SAW, dan teguh dalam menjalankan syariat agama. Oleh karena itu suatu kewajiban untuk mengenal keutamaan mereka dan mengikuti atsar-atsar mereka, karena dari tangan merekalah petunjuk-petunjuk yang lurus didapatkan.³²⁹

Menurut al-Yûmî, kedalaman pemahaman sahabat terhadap syariat Islam didukung oleh alasan-alasan sebagai berikut:³³⁰

- a. Sahabat adalah orang-orang yang bertemu langsung dengan Nabi SAW. Bertemu dan bergaulnya mereka dengan Nabi SAW tentu saja memosisikan mereka pada tempat yang lebih tinggi khususnya dalam memahami syariat Islam. Setidaknya terdapat 5 (lima) alasan untuk mendukung statemen ini. *Pertama*, mereka menyaksikan secara langsung turunnya wahyu dan juga mendengarkan hadis-hadis Nabi SAW secara langsung. Pengetahuan mereka dalam memahami ayat dan hadis Nabi SAW ketika itu tidak

³²⁸Ibn Ahmad ibn Rusyd al-Qurthubî al-Andalûsî [disyarah, ditahqiq, dan ditakhrij oleh 'Abdullah al-'Ibâdî], *Syarh Bidâyah al-Mujtahid wa Nihâyah al-Muqtashid*, ([ttp]: Dâr al-Salâm, 1995), cet. Ke-1, jilid ke-2, h. 912; juga Mun'im A. Sirri, *Sejarah Fiqh Islam Sebuah Pengantar*, (Surabaya: Risalah Gusti, 1995), cet.ke-1, h. 89

³²⁹Ibn Mas'ûd al-Yûmî, *Maqâshid...*, *op.cit.*, h. 597

³³⁰Ibn Mas'ûd al-Yûmî, *Maqâshid...*, *op.cit.*, h. 598-599

bercampur dengan ilmu-ilmu lainnya, sebagaimana adanya sekarang ini, tetapi semata-mata mendapatkan ilmu secara langsung dari al-Qur`an dan hadis Nabi SAW. *Kedua*, pemahaman mereka terhadap syariat Islam diajarkan langsung oleh gurunya, Nabi Muhammad SAW, dengan bahasa yang sangat *fashâhah* (jelas) dan *balâghah* (tepat sasaran dalam penyampaian). Oleh karena itu tidak diragukan lagi pemahaman mereka terhadap wahyu dan Sunnah Nabi SAW sesuai dengan tujuan Allah SWT dan Rasul-Nya. *Ketiga*, pengetahuan-pengetahuan yang mereka miliki berkenaan dengan syariat Islam diyakini berasal dari pendengaran dan pemahaman mereka langsung dari Nabi SAW. Inilah yang membedakan mereka dengan ulama-ulama sesudahnya. *Keempat*, sahabat mengetahui *asbâb al-nuzûl* ayat dan *asbâb al-wurûd* hadis dan mengetahui nasikh dan mansukh. Pengetahuan terhadap hal-hal yang demikian lebih mempertegas bahwa mereka memahami tujuan-tujuan hukum Islam. *Kelima*, mereka juga menyaksikan secara langsung perbuatan-perbuatan dan tingkah laku Nabi SAW, dan dari merekalah didapatkan penafsiran dan penjelasan terhadap apa yang dilakukan oleh Nabi SAW.

- b. Sahabat adalah orang yang sangat memahami bahasa Arab, sehingga dengan kelebihan itu mereka mampu memahami ayat-ayat al-Qur`an dan hadis-hadis Nabi SAW, termasuk mengetahui petunjuk-petunjuk dan makna-makna yang tersimpan di dalamnya. Oleh karena itu mereka tidak membutuhkan berbagai macam ilmu untuk memahami al-Qur`an dan hadis sebagaimana hal itu dibutuhkan oleh ulama-ulama sesudahnya.
- c. Sahabat adalah orang-orang yang paling ikhlas dan bertakwa kepada Allah SWT.

Dengan alasan-alasan sebagaimana di atas, tidak diragukan lagi bahwa sahabat Nabi SAW merupakan orang-orang yang sangat dalam keilmuan dan pemahamannya, dan diyakini lebih memahami *maqâshid al-syarî'ah* dibandingkan dengan ulama-ulama sesudahnya. Oleh karena itu al-Syâhibî mengatakan bahwa sahabat adalah orang yang paling memahami *maqâshid al-syarî'ah* (tujuan-tujuan hukum Islam)

dan makna-makna terdalam dari nash.³³¹ Hal ini karena *maqâshid al-syarî'ah* tidak akan dapat dipahami kecuali dengan memiliki pengetahuan tentang al-Qur`an, Sunnah Nabi SAW, dan metode-metode mengistinbathkan hukum dari kedua sumber tersebut, dan persyaratan itu secara sempurna sudah dimiliki oleh para sahabat Nabi SAW. Dengan demikian, *qaul al-shahâbî* tidak diragukan lagi mempunyai hubungan yang jelas dengan *maqâshid al-syarî'ah*.

9. Hubungan *Maqâshid al-Syarî'ah* dengan *al-'Urf*

Al-'urf adalah sesuatu yang dibiasakan oleh masyarakat pada suatu tempat atau semua tempat, baik dalam bentuk perkataan maupun perbuatan.³³² Kebiasaan-kebiasaan yang dimaksud tentunya adalah kebiasaan-kebiasaan yang baik dan tidak bertentangan dengan nash dan akal yang sehat.

Sebagaimana diketahui, ajaran-ajaran Islam yang berhubungan dengan muamalah banyak yang diinspirasi oleh kebiasaan masyarakat Arab yang sudah ada pada masa Nabi SAW. Kebiasaan-kebiasaan yang buruk yang bertentangan dengan kemaslahatan dan menghasilkan kemudharatan dihapuskan oleh syariat Islam, seperti riba. Sedangkan kebiasaan-kebiasaan yang baik dikukuhkan oleh Islam, seperti keharusan memberi mahar dalam perkawinan, walaupun dalam hal ini Nabi SAW lebih menyempurnakannya agar dapat mewujudkan kemaslahatan dan menghindarkan seorang perempuan dari kemudharatan. Dengan demikian pelembagaan *al-'urf* sebagai salah satu dalil hukum Islam berkaitan erat dengan upaya mewujudkan kemaslahatan dan menghindarkan seseorang dari kemudharatan.

Berpedoman kepada pengakuan *al-'urf* yang pernah dilakukan oleh Nabi SAW, maka ulama membuat persyaratan tertentu untuk menerima *al-'urf* sebagai dalil atau pertimbangan hukum. Hal itu karena *al-'urf* yang akan dijadikan dalil atau pertimbangan hukum harus memenuhi

³³¹Ibn Ishaq al-Syâthibî, *al-Muwâfaqât...*, *op.cit.*, juz ke-3, h. 409

³³²Lihat Musthafâ Ahmad Zaraqâ', *al-Madkhal al-Fiqh al-'Âm*, (Damaskus: Dâr al-Fikr, 1967), juz ke-1, h. 131; juga 'Abd al-Wahhâb Khallâf, *'Ilm...*, *op.cit.*, h. 89

syarat-syarat sebagai *al-'urf* yang shahih. Syarat-syarat itu adalah:³³³

- a. *Al-'urf* mempunyai nilai yang menghasilkan maslahat dan dapat diterima akal sehat. Artinya apabila kebiasaan masyarakat tersebut tidak menghasilkan kemaslahatan yang dikehendaki oleh *al-Syâri'*, maka tidak dapat diakui sebagai *al-'urf*. Misalnya kebiasaan masyarakat di suatu daerah atau kelompok tertentu yang menghidangkan minuman-minuman keras dalam pesta perkawinan mereka, walaupun menurut mereka hal tersebut baik, tapi bertentangan dengan salah satu masalah yang mesti dipelihara, yaitu *hifzh al-'aql*. Begitu juga halnya, apabila kebiasaan tersebut tidak dapat diterima oleh akal sehat, maka tidak diakui sebagai *al-'urf*. Amir Syarifuddin mencontohkan hal ini dengan kebiasaan istri yang ditinggal mati oleh suaminya dibakar hidup-hidup bersama pembakaran jenazah suaminya. Mungkin hal ini dipandang baik oleh masyarakat tertentu, tetapi bertentangan dengan akal sehat.
- b. *Al-'urf* itu berlaku umum dan merata di kalangan orang-orang yang berada dalam lingkungan adat itu atau di kalangan sebagian besar warganya. Misalnya kebiasaan umum dan merata di kalangan pedagang yang menyediakan faktor pembelian barang yang memiliki warna putih dan merah. Apabila si pembeli membayar tunai, maka faktur yang diberikan berwarna putih, dan jika transaksi jual beli dilakukan dengan hutang, maka si pembeli menerima faktur warna merah. Apabila kemudian hari terjadi perselisihan antara pedagang dan pembeli dalam hal pembayaran, maka menurut tradisi yang berlaku dalam dunia perdagangan si pemegang faktur warna putihlah yang mesti dibenarkan. Tradisi warna faktur ini pada akhirnya menghasilkan kepastian hukum yang dapat merealisasikan kemaslahatan dan menghindarkan seseorang dari kerugian.
- c. *Al-'urf* yang dijadikan sandaran dalam penetapan hukum itu telah ada (berlaku) pada saat itu, bukan *al-'urf* yang muncul

³³³Amir Syarifuddin, *Ushul...*, *op.cit.*, h. 376-378; juga 'Abd al-Karîm Zaidân, *al-Wajîz...*, *op.cit.*, h. 256-257

kemudian. Artinya *al-'urf* itu harus telah ada sebelum penetapan hukum.

- d. *Al-'urf* itu tidak bertentangan dan melalaikan dalil-dalil syara' yang ada atau bertentangan dengan prinsip yang pasti.

Dengan demikian, pelembagaan *al-'urf* sebagai dalil dan pertimbangan dalam memutuskan hukum syara' sangat terkait dengan keinginan untuk merealisasikan kemaslahatan dan menghindarkan seseorang dari kemudharatan. Oleh karena itu keberadaan *al-'urf* adalah untuk mewujudkan tercapainya tujuan hukum Islam itu sendiri (*maqâshid al-syarî'ah*).

10. Hubungan *Maqâshid al-Syarî'ah* dengan *Syar'u Man Qablanâ*

Syar'u man qablanâ adalah hukum-hukum yang telah disyariatkan untuk umat sebelum Islam yang dibawa oleh para Nabi dan Rasul terdahulu dan menjadi beban hukum untuk diikuti oleh umat sebelum adanya syariat Nabi Muhammad SAW.³³⁴ Misalnya syariat yang diturunkan kepada Nabi Musa as, Nabi Isa as, Nabi Ibrahim as, dan Nabi-nabi lainnya. Ulama ushul fiqh sudah membicarakan dalam kajian mereka berkenaan dengan syariat-syariat sebelumnya, apakah diberlakukan juga untuk umat Nabi Muhammad SAW atau tidak. Dalam hal ini ulama ushul mengklasifikasikan syariat sebelumnya itu kepada tiga bentuk:³³⁵

- a. Syariat terdahulu yang terdapat dalam al-Qur'an atau penjelasan Nabi yang disyariatkan untuk umat sebelum Nabi Muhammad SAW dan dijekaskan pula dalam al-Qur'an atau hadis Nabi bahwa yang demikian telah *dinasakh* dan tidak berlaku bagi umat Nabi Muhammad SAW. Umpamanya firman Allah SWT dalam surat al-An'am ayat 146:

وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا كُلَّ ذِي ظُفْرٍ وَمِنَ الْبَقَرِ وَالْغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَا إِلَّا مَا حَمَلَتْ ظُهُورُهُمَا أَوْ الْحَوَايَا أَوْ مَا اخْتَلَطَ بِعَظْمٍ ذَلِكَ جَزَيْنَاهُمْ بِبَعْغِهِمْ وَإِنَّا لَصَادِقُونَ

³³⁴Amir Syarifuddin, *op.cit.*, h. 391

³³⁵*Ibid.*, h. 392-394

"Dan kepada orang-orang Yahudi, Kami haramkan segala binatang yang berkuku dan dari sapi dan domba, Kami haramkan atas mereka lemak dari kedua binatang itu, selain lemak yang melekat di punggung keduanya atau yang di perut besar dan usus atau yang bercampur dengan tulang. Demikianlah Kami hukum mereka disebabkan kedurhakaan mereka; dan Sesungguhnya Kami adalah Maha Benar.

Ayat ini menceritakan apa yang diharamkan Allah SWT untuk orang Yahudi, kemudian dijelaskan pula dalam al-Qur`an bahwa hal itu tidak berlaku lagi untuk umat Nabi Muhammad SAW sebagaimana disebutkan dalam surat al-An'am ayat 145:



"Katakanlah: "Tiadalah aku peroleh dalam wahyu yang diwahyukan kepadaku, sesuatu yang diharamkan bagi orang yang hendak memakannya, kecuali kalau makanan itu bangkai, atau darah yang mengalir atau daging babi - karena Sesungguhnya semua itu kotor - atau binatang yang disembelih atas nama selain Allah. Barangsiapa yang dalam keadaan terpaksa, sedang dia tidak menginginkannya dan tidak (pula) melampaui batas, maka sesungguhnya Tuhanmu Maha Pengampun lagi Maha Penyayang".

Di dalam hadis Nabi SAW juga disebutkan bahwa

ketentuan untuk umat Yahudi tersebut tidak berlaku bagi umatnya, sebagaimana sabda Nabi SAW:

احلت لي الغنم ولم تحل لأحد من قبلي

“Dihalalkan untukku domba yang tidak pernah dihalalkan untuk umat sebelumnya”.

- b. Hukum-hukum yang dijelaskan dalam al-Qur`an maupun hadis Nabi SAW disyariatkan untuk umat sebelumnya dan dinyatakan pula berlaku untuk umat Nabi Muhammad SAW dan dinyatakan juga berlaku untuk selanjutnya. Umpamanya firman Allah SWT dalam surat al-Baqarah ayat 183 yang menyebutkan bahwa puasa disyariatkan untuk umat terdahulu dan diwajibkan pula atas umat Nabi Muhammad SAW: *“Hai orang-orang yang beriman, diwajibkan atas kamu berpuasa sebagaimana diwajibkan atas orang-orang sebelum kamu agar kamu bertakwa.*

Di dalam hadis Nabi SAW juga disebutkan tentang berkorban yang sebelumnya merupakan syariat untuk Nabi Ibrahim as, dan kemudian disyariatkan juga untuk umat Nabi Muhammad SAW dalam sabdanya yang berbunyi:

ضحوا فإنها سنة أبيكم إبراهيم

“Berkurbanlah, karena yang demikian itu merupakan sunnah bapakmu, Ibrahim”.

Dengan demikian, walaupun syariat tersebut merupakan syariat sebelumnya, tetapi diberlakukan kembali terhadap umat Islam atas ketetapan dalam al-Qur`an dan hadis Nabi SAW.

- c. Hukum-hukum yang disebutkan dalam al-Qur`an atau hadis Nabi SAW, dijelaskan berlaku untuk umat sebelum Nabi Muhammad SAW, namun secara jelas tidak dinyatakan berlaku untuk umat Nabi Muhammad, juga tidak ada penjelasan bahwa hukum tersebut telah dihapuskan (*nasakh*). Bentuk ketiga inilah sebenarnya menjadi pembicaraan ulama ushul dalam mengkaji apakah syariat seperti itu juga berlaku untuk umat Islam atau tidak. Misalnya firman Allah SWT tentang pelaksanaan hukuman qishas dalam pidana penganiayaan yang berlaku sebelumnya bagi umat Yahudi, di mana pemberlakuan qishas harus sesuai dengan tindak pidana penganiayaan

yang dilakukan. Hal ini terdapat dalam surat al-Maidah ayat 45 yang berbunyi:

"Dan Kami telah tetapkan terhadap mereka di dalamnya (Taurat) bahwasanya jiwa (dibalas) dengan jiwa, mata dengan mata, hidung dengan hidung, telinga dengan telinga, gigi dengan gigi, dan luka luka (pun) ada qishasnya. Barangsiapa yang melepaskan (hak qishas)nya, maka melepaskan hak itu (menjadi) penebus dosa baginya. Barangsiapa tidak memutuskan perkara menurut apa yang diturunkan Allah, maka mereka itu adalah orang-orang yang zalim".

Berkenaan dengan *syar'u man qablanâ* dalam bentuk ketiga ini, ulama ushul fiqh berbeda pendapat dalam menerimanya sebagai sebuah syariat yang berlaku untuk umat Islam, yang dalam hal ini terdapat dua pendapat:³³⁶

- 1) Jumhur ulama Hanafiyah dan Hanabilah dan sebagian Syafi'iyah dan Malikiyah, serta ulama kalam Asy'ariyah dan Mu'tazilah berpendapat bahwa *syar'u man qablanâ* dalam bentuk ketiga ini tidak berlaku bagi umat Islam. Hal ini karena tidak ada penjelasan tentang hal itu yang juga berarti bahwa syariat tersebut berlaku secara khusus bagi umat sebelumnya dan tidak dapat diberlakukan secara umum untuk umat Nabi Muhammad SAW.
- 2) Sebagian sahabat Abu Hanifah, sebagian ulama Malikiyah, sebagian sahabat Imam al-Syafi'i dan Imam Ahmad dalam salah satu riwayatnya mengatakan bahwa *syar'u man qablanâ* dalam bentuk ketiga itu berlaku untuk umat Nabi Muhammad SAW selama dihapuskan (nasakh)

³³⁶Amir Syarifuddin, *ibid.*, h. 396; lihat juga 'Abd al-Wahhâb Khalâf, *op.cit.*, h. 94; Selain dari dua pendapat di atas, 'Abdillah al-Darwisy, guru besar hukum Islam Fakultas Syari'ah Universitas Imam Muhammad Su'ud, Riyadh, menambahkan satu pendapat lagi, yaitu pendapat yang tawaqquf (tidak menerima dan tidak menolak), walaupun dalam hal ini ia tidak menyebutkan tokoh-tokoh yang tawaqquf tersebut. Lihat 'Abd al-Rahmân ibn 'Abdillah al-Darwisy, *al-Syarâ'i' al-Sâbiqah wa Mada Hujjiyatihâ fî al-Syarî'ah al-Islâmiyyah*, (Riyâdh: [tp], 1410 H), h. 269; sedangkan menurut al-Syaukâniy, tokoh yang tawaqquf dalam hal ini adalah ibn al-Qusyairi dan ibn Burhan. Lihat al-Syaukâniy, *Irsyâd...*, *op.cit.*, h. 240

pemberlakuannya. Pemberlakuan *syar'u man qablanâ* dalam bentuk ketiga ini menurut Amir Syarifuddin bukan karena ia merupakan syariat sebelumnya atau dalil yang berdiri sendiri, tetapi karena ketentuan tersebut terdapat dalam al-Qur'an dan Sunnah Nabi SAW. Menurut ibn Mas'ûd al-Yûmî, hakikatnya ketika itu kita tidak mengamalkan syariat-syariat terdahulu itu, tetapi sebenarnya mengamalkan syariat kita sendiri, karena ketentuan hukum tersebut terdapat dalam sumber hukum yang wajib diikuti umat Islam, al-Qur'an dan Sunnah.³³⁷ Selama ketentuan tersebut tidak *dinasakhkan* secara jelas oleh syariat Islam, maka menurut al-Syaukâniy, syariat tersebut juga merupakan syariat yang berlaku untuk umat Islam.³³⁸

Konsekwensi dari penolakan dan penerimaan *syar'u man qablanâ* dalam bentuk ketiga ini terlihat dalam kesimpulan hukum ulama fiqh. Misalnya dalam menetapkan persyaratan diberlakukannya hukum qishas pada kasus pembunuhan yang dilakukan oleh seorang merdeka terhadap budak, atau muslim terhadap kafir dzimmi. Dalam hal ini Malik, al-Syafi'i, dan Ahmad ibn Hanbal menetapkan bahwa keduanya (si pembunuh dan yang dibunuh) harus sama kondisi dan kedudukannya (*kafa'ah*). Dalam hal ini mereka menilai bahwa antara orang merdeka dan budak atau muslim dan kafir dzimmi tidak setara, oleh karena itu tidak diberlakukan hukum qishas apabila orang merdeka membunuh budak atau muslim membunuh kafir dzimmi.³³⁹ Sedangkan Abu Hanifah berpendapat bahwa hukuman qishas wajib dilakukan dalam pembunuhan seperti itu, karena ia tidak mensyaratkan *kafa'ah* yang sedemikian rupa dalam pembunuhan.³⁴⁰ Agaknya perbedaan pendapat ini salah satunya disebabkan oleh prinsip mereka dalam menerima *syar'u man qablanâ*, khususnya dalam memahami keumuman QS al-Maidah ayat 45 di atas, yaitu

³³⁷Ibn Mas'ûd al-Yûmî, *Maqashid...*, *op.cit.*, h. 616

³³⁸Al-Syaukâni, *loc.cit*

³³⁹Abd al-Qâdir 'Audah, *al-Tasyrî' al-Jinâ'iy al-Islâmîy Muqâranan bi al-Qanûn al-Wadh'iy*, (Beirut: Muassasah al-Risâlah, 1996), cet. Ke-11, juz ke-2, h. 119

³⁴⁰*Ibid*, h. 121

potongan ayat *anna al-nafs bi al-nafs* (jiwa dibalas dengan jiwa).

Menurut analisa penulis, pada dasarnya tidak ada penolakan yang mendasar dari Imam Malik, al-Syafi'i, dan Ahmad ibn Hanbal terhadap *syar'u man qablanâ* ini, karena dalam pembahasan-pembahasan selanjutnya mereka tidak selalu menyetarakan antara si pelaku dan korban, seperti pembunuhan yang dilakukan oleh orang dari kalangan terhormat terhadap masyarakat biasa, anak kecil terhadap orang dewasa, orang pandai terhadap orang bodoh, laki-laki terhadap perempuan, dan sebagainya.³⁴¹ Penekanannya hanya pada pada ketidaksetaraan antara merdeka dengan budak dan muslim dengan kafir dzimmi. Pengecualian terhadap dua hal ini didasarkan kepada ketentuan lain dalam hadis Nabi SAW.³⁴² Artinya, hadis Nabi SAW tersebut telah *mentakhsis* ketentuan umum yang terdapat dalam QS surat al-Maidah ayat 45. Ketentuan fiqh yang dihasilkan tentunya dimaksudkan untuk mewujudkan kemaslahatan dan menolak hal-hal yang menghasilkan mudharat, sebagaimana tujuan yang hendak dicapai oleh hukum Islam. Di samping itu, bila dikatakan mereka menolak *syar'u man qablanâ* secara mutlak, tentunya hukum-hukum pembunuhan, perzinaan, pencurian, dan sebagainya mestinya juga ditolak, karena larangan-larangan itu juga merupakan *syar'u man qablanâ*. Oleh karena itu, selama ketentuan hukum itu terdapat dalam al-Qur'an dan hadis, dan tidak diketahui ada dalil yang *menasakhnya*, secara tidak langsung *syar'u man qablanâ* diterima sebagai dalil hukum oleh ulama. Perbedaannya hanya dalam mengistinbathkan hukum

³⁴¹*Ibid*, h. 119

³⁴²Hadis tentang larangan mengqishas orang merdeka disebabkan membunuh budak di antaranya terdapat dalam hadis yang diriwayatkan oleh Abu Dawud dari Qatadah, "*lâ yuqtalu hurrun bi 'abdin*". Lihat Abû Dâwûd Sulaimân [ditahqiq oleh Muhammad Muhyi al-Dîn 'Abd al-Hamîd], *Sunan Abî Dâwûd*, (Beirut: al-Maktabah al-'Ashriyah, [tth]), juz ke 4, h. 176. Sedangkan hadis tentang larangan mengqishas seorang muslim karena membunuh orang kafir di antaranya hadis yang diriwayatkan oleh al-Bukhârî dari 'Ali ibn Abî Thâlib, "*la yuqtalu mu'min bi kâfir*". Lihat al-Bukhârî, *al-Jami'...*, *op.cit.*, juz ke 9, h. 12; juga Abû Dâwûd, *Sunan...*, *op.cit.*, juz ke-4, h. 180

dari ayat tersebut sesuai dengan kapabilitas dan kemampuan mereka menggali dan memahami ayat, sebagaimana perbedaan dalam memahami ayat-ayat atau hadis-hadis lainnya.

Dengan demikian, karena *syar'u man qablanâ* merupakan ketentuan-ketentuan hukum yang terdapat dan dikukuhkan dalam al-Qur'an dan Sunnah Nabi SAW, maka hubungannya dengan *maqâshid al-syarî'ah* cukup jelas. Berdasarkan kajian-kajian terdahulu, seluruh ketentuan hukum yang terdapat dalam al-Qur'an dan Sunnah ditujukan untuk merealisasikan kemaslahatan hamba, baik di dunia maupun di akhirat kelak. Apabila ia tidak dapat merealisasikan tujuan *al-Syari'* dalam menetapkan hukum, tentu saja tidak akan ditempatkan di dalam al-Qur'an dan Sunnah Nabi SAW.

11. Hubungan *Maqâshid al-Syarî'ah* dengan *al-Istishâb*

Al-Istishâb adalah memberlakukan ketentuan yang lama sebelum adanya ketentuan baru yang mengubahnya.³⁴³ Ketentuan hukum yang lama itu menurut ibn Hazm harus berdasarkan petunjuk nash dan perubahannya pun mesti dengan nash pula.³⁴⁴ Dengan makna yang sama al-Syaukânî mendefinisikan dengan ketetapan yang pernah berlaku sebelumnya, dan pada dasarnya ketentuan itu tetap diberlakukan pada masa yang akan datang selama tidak ada ketentuan lain (dalil) yang mengubahnya.³⁴⁵ Dalam penjelasannya al-Syaukânî mengatakan, yang dikutipnya dari kitab *al-Kâfiy* karya al-Khawarizmiy, bahwa apabila seorang mufti ditanya tentang suatu persoalan yang jawabannya mestinya ada di dalam al-Qur'an, Sunnah, Ijma', atau qiyas, tetapi tidak dapat ditemukan oleh mufti, maka mufti harus mengembalikan jawaban persoalan tersebut kepada *al-istishâb*. *Al-istishâb* yang dimaksud boleh jadi dalam rangka meniadakan (*al-nafiy*) suatu hak atau menetapkan (*al-itsbat*) suatu hak. Bila terdapat keraguan dalam meniadakan atau membatalkan

³⁴³Muhammad Musthafa Syalabi, *Ushûl...*, *op.cit.*, h. 337; juga Muhammad Khudhari Beik, *Ushûl...*, *op.cit.*, h. 356; Wahbah al-Zuhailiy, *Ushûl...*, *op.cit.*, juz ke-2, h. 859;

³⁴⁴Ibn Hazm, *al-Ihkâm...*, *op.cit.*, juz ke-5, h. 3

³⁴⁵Al-Syaukânîy, *op.cit.*, h. 237

hukum yang sudah berlaku sebelumnya, maka mufti harus mengembalikan kepada ketentuan asal, yaitu mengukuhkan hukum yang sudah tetap itu. Sebaliknya bila keraguan itu berkenaan dengan menetapkan hukum yang baru, maka sebaiknya mufti berpegang kepada kaedah untuk tidak menetapkan hukum yang baru.³⁴⁶

Berdasarkan penjelasan ini dapat dicontohkan dengan kasus orang hilang (*al-mafqûd*). Hilangnya seseorang akan berdampak kepada hukum-hukum lainnya, baik dalam pernikahan, kewarisan, dan sebagainya. Dalam hal pernikahan misalnya, apabila seorang suami yang pergi merantau dan tidak pernah ada kabar beritanya untuk waktu yang lama, maka hal ini akan berdampak kepada status hukum yang harus ditetapkan untuk istrinya. Apakah si istri masih dipandang sebagai istri sah dari suaminya itu atau harus ditetapkan hukum baru untuknya sebagai janda. Begitu juga dalam hal kewarisan, apakah dengan *mafqûd*nya seseorang dianggap sudah meninggal dunia, yang berdampak kepada dibaginya warisan yang ditinggalkannya, atau statusnya ditetapkan masih hidup sehingga harta warisan yang ditinggalkannya belum boleh untuk dibagikan.

Dengan demikian terlihat bahwa pembicaraan tentang *al-istishâb* disebabkan tidak ditemukannya dalil yang mengubah ketentuan lama untuk memberlakukan ketentuan yang baru (*al-istishâb 'ind 'adam al-dalîl*). Berkenaan dengan ini, ulama ushul fiqh memperbincangkan kehujjahannya apakah ketiadaan dalil itu dapat dijadikan pertimbangan dalam menetapkan hukum.

Menurut Wahbah al-Zuhailiy, setidaknya terdapat tiga pendapat ulama tentang kehujjahan *al-istishâb* ini, yaitu:³⁴⁷

- a. Mayoritas ulama kalam berpendapat bahwa *al-istishâb* tidak dapat dijadikan dalil dalam mengistinbathkan hukum, karena ketetapan hukum harus didasarkan kepada dalil yang jelas, baik pada hukum yang lama (*al-zamân al-awwal*) maupun pada hukum yang baru (*al-zamân al-tsâniy*). Dalam

³⁴⁶Al-Syaukâniy, *ibid*

³⁴⁷Wahbah al-Zuhailiy, *Ushûl...*, *op.cit.*, juz ke-2, h. 867-868

hal ini, menurut al-Syaukaniy, sebagian ulama Hanafiyah juga berpendapat sama.³⁴⁸

- b. Jumhur ulama Hanafiyah generasi terakhir berpendapat bahwa *al-istishâb* dapat dijadikan hujjah dalam rangka menolak dan meniadakan hukum yang baru, bukan untuk menetapkan hukum yang baru. Dalam hal ini, kelompok yang kedua ini berpegang kepada kaidah fiqh *al-ashlu baqâ' mâ kâna 'alâ mâ kâna*³⁴⁹ (pada dasarnya suatu hukum tetap berlaku sebagaimana ketentuan sebelumnya). Misalnya tetapnya kepemilikan seseorang terhadap harta benda dengan transaksi yang dilakukan sebelumnya, dan *al-istishâb* menjadi hujjah di sini untuk menolak gugatan orang lain yang bertujuan untuk menghilangkan kepemilikannya terhadap harta itu, kecuali ada dalil lain yang menunjukkan bahwa hak kepemilikannya sudah berakhir atau hilang.
- c. Jumhur ulama Malikiyah, Syafi'iyah, Hanabilah, dan Zhahiriyyah berpendapat bahwa *al-istishâb* menjadi hujjah secara mutlak, baik dalam menetapkan hukum yang lama maupun menetapkan hukum yang baru (*al-ijâbiy wa al-salabiyy*)³⁵⁰. Ulama Syi'ah dalam hal ini juga mengeluarkan pendapat yang sama.³⁵¹ Oleh karena itu, berkenaan dengan

³⁴⁸Al-Syaukâniy, *loc.cit*

³⁴⁹Kaidah ini dapat dilihat antara lain pada ibn Nujaim al-Hanafiy [ditahqiq oleh Muhammad Muthi' al-Hâfizh], *al-Asybah wa al-Nazhâ'ir*, (Damaskus: Dâr al-Fikr, 2005), cet. Ke-4, h. 62; juga 'Ali Ahmad al-Nadwiyy, *al-Qawâ'id...*, *op.cit.*, h. 295, 318, dan 417

³⁵⁰Al-Syaukâniy, *loc.cit*

³⁵¹Salah satu contoh ijtihad ulama Syi'ah tentang *al-istishâb* adalah tentang pembagian waktu-waktu shalat fardhu yang dibagi kepada tiga, yaitu; pertama, waktu awal (waktu utama), dan pada waktu ini hanya boleh dilaksanakan shalat tertentu saja, seperti Zhuhur saja atau Ashar saja. Kedua, waktu ikhtiar, dan dalam waktu ini boleh dilaksanakan dua shalat sekaligus seperti shalat Zhuhur dan Ashar. Ketiga, waktu *dharurah*, yang mana pada waktu ini hanya boleh dilakukan shalat tertentu saja seperti Zhuhur atau Ashar saja. Hal ini juga dapat dilihat dari pendapat Imam Ja'far yang menyatakan bahwa apabila matahari sudah tergelincir maka masuklah waktu Zhuhur sekedar untuk shalat 4 rakaat. Setelah itu masuklah waktu Zhuhur dan Ashar bersamaan sampai tersisa beberapa saat yang hanya cukup untuk shalat 4 rakaat, saat itu keluarlah waktu Zhuhur dan tinggallah waktu Ashar saja sampai matahari terbenam. Lebih lanjut Imam Ja'far

kasus *mafquûdnya* seseorang, sebagaimana dikemukakan sebelumnya dalam hal kewarisan, menurut pendapat yang ketiga ini, ketentuan yang ditetapkan kepadanya adalah dengan menganggapnya masih hidup untuk diberikan hak-haknya sebagai ahli waris (*al-ijâbiy*), dan menetapkannya sudah meninggal dunia agar harta yang ditinggalkannya dapat dibagi oleh ahli warisnya (*al-salabiy*). Hanya saja ulama Hanabalah memberikan batas waktu maksimal 4 (empat) tahun dari kepergiannya sebelum hartanya dibagi oleh ahli warisnya, sedangkan untuk statusnya sebagai seorang suami dari istri yang ditinggalkannya ulama Hanabilah tidak menjelaskannya. Akan tetapi berdasarkan prinsip penerimaan mereka secara mutlak terhadap *al-istishâb*, agaknya pendapat mereka sama dengan pendapatnya dalam hal kewarisan. Sedangkan menurut ulama Hanafiyah, tidak boleh ditetapkan untuknya hak yang baru, berupa kewarisan dan wasiat dari orang lain, dan harta benda yang dimilikinya masih diakui sebagai harta miliknya sama seperti sebelum kepergiannya. Dengan *al-istishâb* dianggap ia masih hidup, yang gunanya untuk menolak akibat-akibat yang timbul atas kematiannya, seperti pembagian hartanya di kalangan ahli waris dan perceraian dengan istrinya. Begitu juga *al-istishâb* tidak berlaku dalam

berkata bahwa setiap shalat punya dua waktu, dan waktu yang pertama adalah waktu yang utama. Ulama Syi'ah sepakat (ijma') bahwa shalat Zhuhur dan Ashar mempunyai waktu masing-masing dan waktu bersama-sama. Al-Thûsî menambahkan bahwa sesaat sebelum terbenam matahari jika masih tersisa waktu untuk mengerjakan 5 rakaat shalat, maka seukuran 4 rakaat adalah waktu khusus Ashar dan ukuran 1 rakaat akhir adalah waktu yang diperbolehkan shalat Zhuhur. Pada waktu ini wajib bagi seseorang untuk melakukan kedua shalat tersebut [tentunya bagi mereka yang belum shalat]. Akan tetapi jika hanya menyisakan 4 rakaat saja maka yang diwajibkan hanya shalat Ashar karena tidak ada dalil yang membolehkan shalat Zhuhur pada waktu itu. Menurut al-Thûsî, ketentuan ini didasarkan kepada kaedah *al-istishâb*. Lihat Syaikh al-Thâ'ifah Abu Ja'far Muhammad bin Hasan bin Ali al-Thûsî, *al-Mabsûth Fî Fiqh al-Imâmiyyah*, (Taheran, al-Maktabah al-Murtdhayyah Li Ihyâ' al-Atsar al-Ja'fariyyah, [t.th]), juz ke-1, h. 73; juga Muhammad Jawad Mughniyyah, *Fiqh Imam Ja'far Shadiq*, terj. Samsuri dkk, judul asli, *Fiqh al-Imâm Ja'far al-Shâdiq 'Aradh wa Istidlâl*, (Jakarta: Lentera, 2001), cet. 2, h. 123

memindahkan milik orang lain kepadanya. Oleh karena itu ia masih ditetapkan sebagai orang yang masih hidup dalam hubungannya dengan harta milik dan istrinya, hingga didapatkan dalil lain yang membuktikan kematiannya atau diputuskan oleh pengadilan. Dengan demikian orang yang *mafqud* dipandang masih hidup berkenaan dengan hak-hak keperdataannya, dan dianggap sudah meninggal dunia bila dihubungkan dengan hak orang lain.³⁵²

Menurut Abu Zahrah, ulama ushul membagi *al-istishâb* ini kepada empat empat bentuk, yaitu:

- 1) *Al-istishâb al-barâ`ah al-ashliyah*, atau *barâ`ah al-'adam al-ashliyah* dalam istilah ibn al-Qayyim. Maksudnya adalah bebasnya seseorang dari tanggungjawab dan beban (taklif) keagamaan sampai ada dalil yang menunjukkan bahwa taklif itu dibebankan kepadanya. Misalnya tidak ada taklif untuk anak kecil sampai ia mencapai usia dewasa (baligh), atau tidak adanya hak dan kewajiban antara seorang laki-laki dan perempuan sampai dilakukan pernikahan antara keduanya.
- 2) *Al-istishâb* atas petunjuk syara' atau berdasarkan akal yang sehat terhadap keberadaannya. Misalnya keraguan seseorang dengan hutangnya. Secara *al-istishâb* ia masih dipandang berhutang selama tidak ada petunjuk bahwa ia sudah membayar hutangnya atau sudah dibebaskan dari hutangnya itu. Begitu juga seseorang masih dipandang halal berhubungan suami istri sampai ada dalil yang menunjukkan bahwa pernikahan mereka sudah berakhir. Ketentuan ini ditetapkan dengan hukum syara', dan berdasarkan akal sehat dapat diterima selama tidak ada petunjuk yang mengubahnya.
- 3) *Al-istishâb al-hukm*, yaitu hukum asal sesuatu dalam bentuk dibolehkan atau dilarang. Kebolehan terhadap sesuatu tetap berlaku seperti itu selama tidak ada dalil yang melarangnya, dan begitu juga sebaliknya.
- 4) *Al-istishâb al-washf*, yaitu ketentuan yang berhubungan sifat yang masih dipertahankan seperti itu selama tidak dalil yang mengubah sifat itu. Misalnya tentang kewarisan orang yang

³⁵²Wahbah al-Zuhailiy, *Ushûl...*, *op.cit.*, juz ke-2, h. 869

mafqud, sebagaimana telah disebutkan sebelumnya, atau sifat air yang tetap dipandang suci selama tidak ada tanda yang menunjukkan kenajisannya.

Dari penjelasan tentang *al-istishâb* di atas, dapat dipahami bahwa ketentuan yang didasarkan kepada *al-istishâb* juga ditujukan untuk mewujudkan kemaslahatan dan menghindarkan seseorang dari kemudharatan. Misalnya, anak kecil tidak akan diberikan beban taklif sebelum ia mampu untuk memikul beban tersebut, dan apabila kepadanya tetap diberikan beban taklif, maka tentunya akan menimbulkan kesulitan bagi dirinya dan menolak kesulitan itu merupakan bagian dari tujuan penetapan hukum. Itulah sebabnya taklif itu diberikan kepadanya setelah ia dewasa (baligh). Begitu juga halnya dengan ketetapan ulama ushul bahwa apapun yang akan dilakukan oleh manusia, dalam bidang muamalah, dipandang boleh selama tidak ada dalil yang melarangnya. Ketentuan ini cukup memberikan kemudahan bagi manusia untuk melakukan aktifitasnya dalam bermuamalah, dan mendapatkan kemudahan itu merupakan bagian dari tujuan al-Syari' dalam menetapkan hukum. Setidaknya contoh-contoh di atas sudah cukup menggambarkan bahwa penggunaan *al-istishâb* sebagai dalil hukum Islam akan menghasilkan kemaslahatan bagi manusia, baik dalam urusan ibadahnya, muamalahnya, dan sebagainya. Dengan demikian antara *al-istishâb* dan *maqâshid al-syarî'ah* mempunyai keterkaitan jelas.

Berdasarkan pemaparan di atas, berkenaan dengan hubungan antara *maqâshid al-syarî'ah* dengan dalil-dalil hukum Islam, dapat dipahami bahwa *maqâshid al-syarî'ah* bukan sebuah ilmu yang berdiri sendiri di luar ushul fiqh, tetapi ia harus mengilhami setiap ketetapan hukum yang dilahirkan oleh mujtahid. Dengan kata lain, dengan melakukan istinbath hukum melalui metode-metode di atas, yang menjadi tujuan mujtahid adalah agar hukum yang ditetapkannya dapat merealisasikan kemaslahatan bagi manusia, baik di dunia maupun di akhirat. Oleh karena itu, suatu hal yang berlebihan jika ada yang berpendapat bahwa *maqâshid al-syarî'ah*, dalam hal ini masalah, dapat menjadi dalil hukum mandiri, sebagaimana dikemukakan oleh al-Thûfî dan ibn 'Âsyûr. Apabila pendapat

terakhir ini dibenarkan, maka akan muncul masalah-masalah menurut akal manusia yang dimungkinkan bertentangan dengan nash dan ijma', dan tentunya suatu hal yang berlebihan juga ketika akal yang hanya menghasilkan kesimpulan yang zhanni lebih diutamakan dari nash atau ijma' yang disepakati keqath'iannya oleh ulama.

Oleh karena itu, teori *maqâshid al-syarî'ah* lebih pantas dikatakan sebagai pemandu bagi mujtahid dalam menetapkan hukum, agar hukum yang ditetapkan tidak melenceng dan sesuai dengan yang dikehendaki oleh *al-Syâri'*. Dalil-dalil hukum manapun yang akan digunakan oleh seorang mujtahid, apabila mereka sungguh-sungguh memperhatikan *maqâshid al-syarî'ah*, diduga kuat (*al-mazhinnah*) dapat mewujudkan tujuan hukum Islam itu, yaitu *jalb al-mashâlih wa daf'u al-mafâsid*.

BAGIAN KELIMA

APLIKASI *FIQH MÂQÂSHID* DALAM FATWA

A. Pemikiran Hukum Yûsuf al-Qaradhâwi Tentang *Mâqâshid al-Syarî'ah*

1. Landasan Pemikirannya

Yûsuf al-Qaradhâwi merupakan salah seorang tokoh yang cukup serius memperhatikan masalah *mâqâshid al-syarî'ah* sekaligus banyak memberikan fatwa. Ia termasuk salah seorang tokoh pemikir pembaharu yang secara serius telah menfokuskan perhatiannya terhadap hukum Islam. Fatwa-fatwanya secara khusus telah dibukukan dengan judul *Min Hadyi al-Islâm Fatâwâ al-Mu'âshirah*, di samping fatwa-fatwa lainnya yang tersebar pada berbagai tulisannya yang lain yang cukup banyak memuat ketentuan-ketentuan hukum Islam.

Dalam pernyataannya, Yûsuf al-Qaradhâwî mengatakan:

353 ومن قرأ كتبى الفقهية أو القريبة منها يجد إهتمامى بالمقاصد الشرعية

"Orang-orang yang membaca karya-karyanya dalam bidang fiqh atau tulisan yang mengarah ke sana akan menemukan perhatian saya terhadap *maqashid al-syarî'ah*".

Ia mencontohkan beberapa tulisannya yang banyak mengandung *mâqâshid al-syarî'ah*, seperti *al-Madkhal li Dirâsah al-Syarî'ah al-Islâmiyyah* (Pengantar Studi Islam), *Kaifa Nata'âmal ma'a al-Qur`ân al-'Azhîm* (Bagaimana Cara Mengamalkan al-Qur`an), *Kaifa Nata'âmal ma'a al-Sunnah al-Nabawiyyah* (Bagaimana Mengamalkan Hadis Nabi), *al-Siyâsah al-Syar'iyyah fî Dhau` Nushûs al-Syarî'ah wa Maqâshidihâ* (Politik Islam Menurut Bimbingan Syar'iat dan Tujuannya), *Syarî'ah al-Islâm Shâlihah li Tathbîq fî Kulli Zamân wa Makân* (Syariat Islam Cocok Untuk Diterapkan pada Setiap Masa dan Tempat), *Taysîr al-Fiqh fî Dhau` al-Qur`ân wa al-Sunnah* (Konsep Kemudahan dalam *Fiqh* Menurut Bimbingan al-Qur`an dan Sunnah), *Madkhal li Ma'rifah al-Islâm* (Mengetahui Islam

³⁵³Yûsuf al-Qaradhâwî, *Dirâsah fî Fiqh Mâqâshid al-Syarî'ah Bain al-Maqâshid al-Kulliyyah wa al-Nushûs al-Juz'iyyah*, (Kairo: Dâr al-Syurûq, 2008), cet ke-3, h. 13

Sebuah Pengantar), *Fî Fiqh al-Awlawiyyât (Fiqh Prioritas)*, *Fî Fiqh al-'Aqaliyyât (Fiqh Minoritas)*, dan *Fî Fiqh al-Dawlah fî al-Islâm (Fiqh Negara dalam Islam)*. Di samping itu juga dapat dijumpai perhatiannya terhadap *mâqâshid al-syarî'ah* dalam karyanya *al-Halâl wa al-Harâm fî al-Islâm (Halal dan Haram dalam Islam)*, *Fiqh al-Zakâh (Fiqh Zakat)*, dan *Fatâwâ al-Mu'âshirah (Fatwa-fatwa Kontemporer)*,³⁵⁴ dan beberapa karya lainnya.

Walaupun Yûsuf al-Qaradhâwi menyatakan tingginya perhatiannya kepada *mâqâshid al-syarî'ah* pada sebagian karyanya sebagaimana di atas, namun perlu ditegaskan bahwa karya-karya Yûsuf al-Qaradhâwi tersebut bukan membahas teori *mâqâshid al-syarî'ah* secara khusus. Pembahasan-pembahasannya, khususnya dalam bentuk memberikan fatwa dan ijtihad, dapat dipahami sebagai penerapan *mâqâshid al-syarî'ah* sesuai dengan pemahaman Yûsuf al-Qaradhâwi sendiri.

Lebih lanjut Yûsuf al-Qaradhâwi mengatakan bahwa *mâqâshid al-syarî'ah* adalah:

أمامنى مقاصد الشريعة فيراد بها الغايات التى تهدف إليها النصوص من الأوامر والنواهي والإباحات وتسعى الأحكام الجزئية إلى تحقيقها فى حياة المكلفين أفراد وأسرا وجماعات وأمة... ويمكن أن نطلق على هذه المقاصد اسم الحكم التى تطلب من وراء تشريع³⁵⁵

"Adapun yang dimaksud dengan *maqashid al-syari'ah* adalah tujuan-tujuan yang menjadi target nash (teks), baik dalam bentuk perintah-perintah, larangan-larangan, maupun dalam bentuk kebolehan. (Juga menjadi target) hukum-hukum juz'iy untuk diterapkan pada kehidupan manusia, baik kehidupan individu, keluarga, jamaah, dan umat. Di samping itu *maqâshid al-syarî'ah* juga dapat diartikan dengan hikmah-hikmah [baca; rahasia-rahasia hukum] yang menjadi tujuan ditetapkannya hukum".

Dengan demikian dapat dipahami bahwa *maqâshid al-syarî'ah* menurut Yûsuf al-Qaradhâwi adalah tujuan dari sebuah penetapan hukum pada setiap perintah dan larangan Allah SWT dan Rasul-Nya yang terkadang dapat juga

³⁵⁴*Ibid.*, h. 13-14

³⁵⁵*Ibid.*, h. 20-21

diistilahkan dengan rahasia-rahasia hukum. Pengetahuan tentang tujuan-tujuan tersebut pada akhirnya berguna untuk direalisasikan untuk menjawab persoalan-persoalan yang muncul pada individu seseorang, persoalan keluarga, jamaah, dan persoalan umat secara umum.

Lebih lanjut Yûsuf al-Qaradhâwi mengatakan:

أن معرفة المقاصد والعلل للأحكام الشرعية ضرورة لا بد منها لمن يريد أن يدرس الشريعة ويتعرف على حقيقة مواقفها وأسرارها³⁵⁶

"Bahwa sesungguhnya pengetahuan tentang tujuan-tujuan dan 'illat-'illat hukum merupakan sesuatu yang sangat dibutuhkan bagi mereka yang ingin mempelajari syari'ah dan ingin mengetahui secara mendalam hakikat dan rahasia syari'ah".

Oleh karena itu, sejalan dengan al-Syâthibî (w. 790 H), Yûsuf al-Qaradhâwi mensyaratkan bagi seorang mujtahid untuk belajar secara mendalam tentang *mâqâshid al-syarî'ah*. Ketidaktahuan seseorang terhadap *mâqâshid al-syarî'ah* akan memunculkan fatwa yang hanya akan menyulitkan manusia,³⁵⁷ dan dimungkinkan akan terjerumus kepada kesalahan, di mana bisa saja ia membatalkan sesuatu yang seharusnya ditetapkan atau menetapkan sesuatu yang seharusnya dibatalkan.³⁵⁸

Untuk memperjelas pengertian ini Yûsuf al-Qaradhâwi membedakan antara 'illat hukum dengan hikmah hukum. Menurutnya, 'illat itu terkadang sesuai bagi hukum, seperti ketetapan ahli ushul fiqh bahwa 'illat dibolehkannya shalat qashar dan berbuka adalah karena *safar* (melakukan perjalanan). Sedangkan hikmah adalah kesusahan yang dirasakan oleh seseorang melakukan shalat dan berpuasa dalam perjalanan. Dalam contoh ini Yûsuf al-Qaradhâwi

³⁵⁶Yûsuf al-Qaradhâwi, *Madkhal Li Dirâsah al-Syarî'ah al-Islamiyah*, (Beirut: Muassasah al-Risalah, 1993), cet.ke-1, h. 76; juga 'Ishâm Talîmah, *Manhaj Fiqh Yûsuf al-Qaradhâwi*, judul asli, *Yûsuf al-Qaradhâwi Faqihan*, terj. Samson Rahman, (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2001), h. 142; juga Yûsuf al-Qaradhâwi, *Fiqh Mâqâshid...*, *op.cit.*, h. 35; bandingkan dengan Yûsuf al-Qaradhâwi, *al-Ijtihâd...*, *op.cit.*, h. 44

³⁵⁷'Ishâm Talîmah, *Manhaj Fiqh...*, *op.cit.*, h. 76

³⁵⁸Yûsuf al-Qardahawi, *Fikih Taysir Metode Praktis Mempelajari Fikih*, judul asli *Taysir al-Fiqh li al-Muslim al-Mu'ashirah*, alih bahasa Zuhairi Misrawi, (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2000), cet.ke-1. h. 101

sepertinya menolak berdalil hanya dengan hikmah semata (*al-hikmah al-munfarid*), karena kesusahan yang dirasakan oleh seorang musafir berbeda-beda, bahkan ada yang tidak merasa susah atau sulit sama sekali. Apabila hukum ditetapkan dengan hikmah tentu saja akan menimbulkan hukum yang berbeda untuk kasus yang sama, dan hal ini suatu hal yang tidak mungkin.³⁵⁹

Lebih lanjut Yûsuf al-Qaradhâwi mengatakan, bahwa kadang-kadang hikmah dan tujuan hukum yang terletak di balik suatu hukum itu cukup jelas, namun kadang-kadang cukup sulit dan samar kecuali bagi mereka yang betul-betul ahli dan sangat mendalami ilmu syariat. Artinya mereka melihat suatu hukum dengan wawasan yang cemerlang dan menyeluruh dan mampu menggabungkan hal-hal yang terpisah.³⁶⁰ Ketika hikmah itu jelas, Yûsuf al-Qaradhâwi cenderung untuk mengambil hikmah sebagai alasan hukum. Misalnya hikmah yang didapat dengan penelitian biasa, seperti hikmah pembagian warisan antara anak laki-laki dan perempuan, sebagaimana ketentuan QS al-Nisa` ayat 11:

يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَّاتِ

"Allah mensyari'atkan bagimu tentang (pembagian pusaka untuk) anak-anakmu, yaitu bagian seorang anak lelaki sama dengan bagian dua orang anak perempuan...".

Sebagian orang ada yang mempertanyakan ketentuan ini, kenapa pembagian warisan antara anak laki-laki dan perempuan berbeda? Bukankah mereka sama-sama manusia yang berasal dari asal yang satu, anak yang sama, dan derajat yang sepadan? Namun bagi orang-orang yang meneliti hukum-hukum dan menggabungkan antara satu hukum dengan hukum lainnya, akan mengetahui bahwa perbedaan itu karena adanya perbedaan kewajiban dan tanggungjawab terhadap harta yang dipikulnya, dan ini sebuah keadilan hukum.³⁶¹ Apa yang disimpulkan oleh Yûsuf al-Qaradhâwi ini sebenarnya telah

³⁵⁹*Ibid*, h. 18-19

³⁶⁰Yûsuf al-Qaradhâwi, *Fikih Taysir...*, *ibid.*, h. 101

³⁶¹Yûsuf al-Qaradhâwi, *Dirâsah fî Fiqh Maqâshid...*, *op.cit.*, h. 22

memperkuat ketentuan Allah SWT dalam pembagian warisan. Hal ini dimaksudkan agar seseorang tidak membantah ketentuan Allah SWT, tetapi sebaliknya semakin termotivasi untuk melaksanakan hukum tersebut.

Untuk menjelaskan posisinya dalam kajian *mâqâshid al-syarî'ah* ini, Yûsuf al-Qaradhâwi terlebih dahulu mengemukakan tiga kecenderungan ulama dalam memahami nash, yaitu:³⁶²

Pertama, aliran pemikiran yang lebih bergantung kepada teks-teks juz'iy (partikular), memahaminya dengan pemahaman literal dan jauh dari maksud-maksud syari'at. Aliran ini disebut *Zhâhiriyah al-Judûd* (*Zhâhiriyah* baru). Mereka adalah aliran pemikiran hukum yang mengingkari adanya *ta'lîl al-ahkâm* (mencari-cari alasan hukum), dan lebih jauh menolak mengkaitkan sesuatu hukum dengan hikmah dan tujuan-tujuan yang hendak diwujudkan dengan hukum tersebut. Pada dasarnya mereka mewarisi tradisi kelompok *Zhâhiriyah* sebelumnya, tetapi kurang mewarisi keluasan ilmu mereka, terutama berkenaan dengan hadis-hadis dan atsar-atsar sahabat.

Kedua, aliran pemikiran hukum yang sangat berlebihan dalam memahami *mâqâshid al-syarî'ah*, sehingga kecenderungan mereka adalah lebih mengutamakan berpegang kepada ruh syariat dan agama dan akibatnya mengabaikan ketentuan-ketentuan teks-teks partikular yang ada di dalam al-Qur'an dan Sunnah. Mereka mengklaim bahwa apa yang mereka lakukan juga sudah dipraktekkan oleh Umar ibn al-Khatab, di mana beberapa ayat al-Qur'an dan Sunnah tidak diberlakukan ketika bertentangan dengan kemaslahatan. Menurut Yûsuf al-Qaradhâwi, klaim mereka ini tidak benar karena Umar ibn al-Khatab telah melakukan sesuatu sesuai dengan ketentuan al-Qur'an dan Sunnah. Kelompok ini disebut sebagai *al-mu'aththilah al-judûd* (penganulir baru).

Ketiga, aliran pemikiran moderat (*madrâsah al-washathiyah*) yang tidak mengabaikan teks-teks partikular dari al-Qur'an dan Sunnah, tetapi dalam satu waktu juga tidak memisahkannya

³⁶²*Ibid.*, h. 39-42

dari tujuan-tujuan umum ditetapkannya syariat ini. Bahkan teks-teks partikular tersebut dipahami dalam bingkai tujuan-tujuan umum tersebut.

Yûsuf al-Qaradhâwi menempatkan dirinya pada jajaran kelompok ketiga dari ketiga kelompok aliran pemikiran hukum ini, yaitu berpikir moderat (mengambil jalan tengah) antara kelompok *zhâhiriyah al-judûd* dan *al-mu'aththilah al-judûd*. Artinya tidak terlalu tekstual dalam memahami sebuah teks sehingga mengabaikan tujuan-tujuan umum yang hendak diwujudkan oleh hukum Islam, dan tidak pula terlalu longgar dalam menerapkan *mâqâshid al-syarî'ah*, sehingga seringkali menolak ketentuan-ketentuan khusus yang dalam al-Qur'an dan Sunnah apabila bertentangan dengan kemaslahatan yang mereka pikirkan.

Pengelompokan aliran pemikiran sebagaimana di atas, sebenarnya sudah disampaikan oleh al-Syâthibî (w. 790 H). Dalam kitab *al-Muwâfaqât*, al-Syâthibî (w. 790 H) mengatakan bahwa dalam memahami ketentuan-ketentuan Allah SWT dan Rasul-Nya, juga terdapat tiga kecenderungan berpikir, yaitu; *pertama*, kelompok berpikir tekstual dan tidak beralih dari ketentuan tekstual ini, sehingga mereka menolak berdalil dengan qiyas. Ini yang biasa dilakukan oleh ulama *Zhâhiriyah*; *kedua*, kelompok yang mengatakan bahwa *mâqâshid al-syarî'ah* tidak ditunjukkan oleh *zhâhir* suatu lafazh, tetapi ditunjukkan oleh sesuatu yang ada di balik lafazh itu. Orang yang hanya berpegang kepada *zhâhir* lafazh tidak akan menemukan *mâqâshid al-syarî'ah*. Inilah yang dilakukan oleh ulama *al-Bathiniyah*. Di samping itu, masih dalam bentuk ini, ada aliran pemikiran yang sepertinya masih mengaitkan antara *mâqâshid al-syarî'ah* dengan pengertian lafzhiyah, tetapi ketika pengertian lafzhiyah bertentangan dengan rasio (akal), maka yang diutamakan adalah pengertian yang didapatkan berdasarkan akal. Kelompok ini disebut ulama *al-muta'ammiqîn fi al-qiyâs*; *ketiga*, ulama yang menggabungkan antara kedua aliran pemikiran di atas, yang diistilahkan oleh al-Syâthibî (w. 790 H) dengan ulama *al-Rasikhin*.³⁶³ Dalam hal ini,

³⁶³Ibrâhîm ibn Mûsâ al-Lakhmi al-Gharnathi Abû Ishâq al-Syâthibî (w.

al-Syâthibî (w. 790 H) mengelompokkan dirinya kepada aliran ketiga ini (*al-Râsikhîn*), yaitu memadukan antara pendekatan lafzhiyah dan pertimbangan nalar dalam menemukan tujuan-tujuan umum ditetapkan hukum (*mâqâshid al-syarî'ah*).

Dengan demikian model berpikir yang disebutkan oleh Yûsuf al-Qaradhâwi dengan istilah yang sedikit berbeda, bukanlah suatu hal baru, tetapi telah dimunculkan dan dipraktekkan oleh ulama pendahulunya, al-Syâthibî (w. 790 H) . Walaupun keduanya, al-Syâthibî (w. 790 H) dan Yûsuf al-Qaradhâwi, pada prinsipnya sama-sama menempatkan diri mereka pada kelompok yang tidak terlalu tekstual dan tidak terlalu longgar dalam memahami *mâqâshid al-syarî'ah*, namun dalam rincian, ulasan, dan prakteknya ketika mengistinbathkan hukum dimungkinkan adanya perbedaan antara mereka. Menurut penulis hal ini wajar saja terjadi mengingat berbedanya kapasitas intelektual seseorang dan landasan keilmuan yang dimiliki oleh masing-masing tokoh tersebut, di samping berbedanya permasalahan, situasi dan kondisi yang mereka hadapi, serta perkembangan ilmu pengetahuan.

Dalam pemikirannya, Yûsuf al-Qaradhâwi berkeyakinan bahwa syariat Islam tidak mungkin menghalalkan atas manusia sesuatu yang membahayakan mereka, sebagaimana juga tidak mungkin mengharamkan sesuatu yang bermanfaat bagi mereka. Bahkan ketetapan yang berlaku pada nash dan penelitian yang dilakukan menunjukkan bahwa syariat Islam tidak membolehkan kecuali yang baik dan bermanfaat serta tidak melarang kecuali yang kotor dan berbahaya, sebagaimana firman Allah SWT dalam QS al-A'raf ayat 157:³⁶⁴

وَيُجِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ

"...dan menghalalkan bagi mereka segala yang baik dan mengharamkan bagi mereka segala yang buruk dan membuang

790 H) [ditahqiq oleh 'Abdullah Darrâz], *al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Syarî'ah*, (Mesir: Maktabah al-Tijâriyah al-Kubrâ, [tth]), juz ke-2, h. 391-392

³⁶⁴Yûsuf al-Qaradhâwi, *Islam Agama Peradaban*, judul asli "Malamih al-Mujtama' al-Muslim", terj. Abdus Salam Masykur, Lc, (Solo: Era Intermedia, 2004), cet.ke-2, h. 362

dari mereka beban-beban dan belunggu-belunggu yang ada pada mereka".

Apabila dihubungkan dengan pengembangan fiqh, menurutnya *mâqâshid al-syarî'ah* merupakan salah satu unsur yang amat penting, karena dengan itu dapat diperhatikan tujuan-tujuan hukum, prinsip-prinsipnya, dan rahasia di balik hukum tersebut. Yang pasti Allah SWT tidak memberlakukan suatu hukum secara sembarangan tanpa mempunyai tujuan, sebagaimana Dia juga tidak menciptakan sesuatu pun dengan sia-sia.³⁶⁵ Oleh karena itu Allah SWT telah menetapkan dasar dan tujuan semua ibadah, termasuk juga ibadah yang dikerjakan semata-mata mengikuti perintah-Nya (ta'abbudi). Al-Qur`an menjelaskan sebab, tujuan, dan maksud disyariatkannya suatu ibadah. Misalnya shalat yang disyariatkan untuk mencegah perbuatan keji dan munkar (QS al-'Ankabut: 45), zakat yang diperintahkan untuk membersihkan dan mensucikan harta (QS al-Taubah: 103), puasa untuk menjadi orang-orang yang bertakwa (QS al-Baqarah: 183), ibadah haji supaya mereka menyaksikan berbagai manfaat dan supaya mereka menyebut nama Allah (QS al-Hajj: 28).³⁶⁶

Jika perintah yang bersifat ta'abbudi saja mempunyai tujuan-tujuan tertentu, seperti untuk moral dan akhlak sosial, di samping tujuan spritual, maka lebih-lebih lagi pada ketentuan-ketentuan Allah SWT di luar bidang ta'abbudi ini.³⁶⁷ Pengetahuan terhadap tujuan-tujuan Allah dalam menetapkan hukum memotivasi seseorang untuk melaksanakan ketentuan-ketentuan Allah agar dapat merealisasikan tujuan tersebut

³⁶⁵Yûsuf al-Qaradhâwi, *As-Sunnah Sebagai Sumber Iptek dan Peradaban*, judul asli "al-Sunnah Mashdaran li al-Ma'rifah wa al-Hadharah", terj. Setiawan Budi Utomo, Lc, (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 1998), cet.ke-1, h. 282

³⁶⁶*Ibid.*, h. 282-283; juga Yûsuf al-Qaradhâwi, *Fî Fiqh al-Awlawiyyât Dirâsah Jadîdah fî Dhau` al-Qur`ân wa al-Sunnah*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 1996), cet.ke-2, h. 35

³⁶⁷Yûsuf al-Qaradhâwi, *As-Sunnah...*, *op.cit.*, h. 283

tanpa merasa keberatan.³⁶⁸

Menurut penulis, walaupun Yûsuf al-Qaradhâwi menyebutkan beberapa sifat yang harus ada dalam penetapan hukum, tetapi yang dimaksudkan adalah sifat-sifat yang mesti diperhatikan oleh mujtahid dalam mengaplikasikan *al-dharuriyyat al-khams*. Sifat-sifat tersebut adalah keadilan (*al-'adl wa al-qisth*), kesejahteraan dan keamanan, memandang kesetaraan (*al-musâwah*), religius spritual (*al-dîniyah wa al-rûhiyah*), mencerminkan akhlak (*al-akhlâqiyah*), manusiawi (*al-insâniyah*), punya wawasan ekonomi (*al-iqtishadiyah*), dan berorientasi ke masa depan (*al-mustaqbaliyah*).³⁶⁹ Sedangkan dalam kitabnya *Dirâsah Fî Fiqh Maqâshid al-Syarî'ah*, menurutnya hukum yang ditetapkan juga harus memperhatikan terciptanya manusia yang shaleh (*binâ' al-insân al-shâlih*), keluarga yang shaleh (*binâ' al-usrah al-shâlihah*), masyarakat yang shaleh (*binâ' al-mujtama' al-shâlih*), umat yang shaleh (*binâ' al-ummah al-shâlihah*), dan mengajak kepada kemanusiaan (*al-da'wah ilâ khair al-insâniyah*).³⁷⁰

Penyebutan beberapa sifat di atas, agaknya tidak berbeda dengan pendapat ulama lainnya dalam memberikan nilai-nilai tertentu yang dikedepankan oleh ajaran Islam secara umum. Akan tetapi penyebutan sifat-sifat tersebut belum mengkhususkan kajiannya berkenaan dengan *mâqâshid al-syarî'ah* dalam hukum Islam, sebagaimana yang dibahas dan dikaji oleh ulama pada umumnya. Pada pembahasan selanjutnya akan digambarkan pemikiran Yûsuf al-Qaradhâwi berkenaan dengan *mâqâshid al-syarî'ah* yang dimaksudkan oleh ulama pada umumnya.

2. Pembagian Mâqâshid al-Syarî'ah Menurut Yûsuf al-Qaradhâwi

Menurut Yûsuf al-Qaradhâwî, teori *maqâshid al-syarî'ah* [dengan membagi pemeliharaan kebutuhan manusia kepada tiga tingkatan; *dharûriyyah*, *hâjiyyah*, dan *tahsîniyyah*, dan menghasilkan *kulliyyah al-khams*] yang dimunculkan oleh al-

³⁶⁸Yûsuf al-Qaradhâwi, *Fî Fiqh al-Aqalliyyât...*, *op.cit.*, h. 35-36

³⁶⁹Yûsuf al-Qaradhâwi, *As-Sunnah...*, *op.cit.*, h. 283-284

³⁷⁰Yûsuf al-Qardhawi, *Dirâsah Fî Fiqh Maqâshid...*, *op.cit.*, h. 27

Juwainî (w. 478 H) dan al-Ghazâlî (w. 505 H) dan kemudian disistematiskan oleh al-Syâthibî (w. 790 H), merupakan pembagian rasional yang selalu dibutuhkan oleh mujtahid ketika menetapkan hukum atau ketika melakukan studi komparatif terhadap beberapa hal yang kontradiktif. Hal ini sebagaimana diungkapkannya sebagai berikut:

فهذا تقسيم منطقي لا يستغنى عنه مجتهد في الحكم على وقائع الحياة والموازنة بين الأشياء عند ما تتعارض³⁷¹

"Maka pembagian rasional ini akan selalu dibutuhkan oleh seorang mujtahid untuk menetapkan hukum terhadap persoalan-persoalan yang terjadi dan dalam melakukan perbandingan ketika terjadi perbedaan pendapat dalam satu masalah".

Pernyataan ini menunjukkan bahwa Yûsuf al-Qaradhâwî tidak berbeda secara umum dengan ulama-ulama pendahulunya dalam penerimaan konsep *maqâshid al-syarî'ah*, khususnya dalam membagi tingkat kebutuhan manusia dan kekuatan masing-masingnya. Dalam pernyataannya Yûsuf al-Qaradhâwî menyebutkan bahwa masalah itu adalah memelihara tujuan syara', dan tujuan syara' itu adalah memelihara lima hal, yaitu agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Setiap ketentuan yang ditetapkan untuk memelihara lima hal ini adalah masalah, dan setiap ketentuan yang melalaikan pemeliharaan lima hal tersebut merupakan mafsadah.³⁷²

Namun di sisi lain, Yûsuf al-Qaradhâwî [sebagaimana al-Qarafi], juga menawarkan satu penambahan terhadap *al-dharûriyyat al-khams*, yaitu *al-'irdh* (pemeliharaan kehormatan).³⁷³ Alasan memasukkan *al-'irdh* sebagai salah satu *al-dharûriyah* karena ada beberapa hadis Nabi SAW yang menyebutkan pentingnya menjaga kehormatan bagi manusia. Di samping itu al-Qur'an juga telah menyebutkan hukuman

³⁷¹Yûsuf al-Qaradhâwî, *Dirasah fi Fiqh...op.cit.*, h. 29

³⁷²Yûsuf al-Qaradhâwî, *al-Siyâsah al-Syar'iyah fi Dhu' Nushûs al-Syar'iyah wa Maqâshidihâ*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 1998), h. 91-92

³⁷³Yûsuf al-Qaradhâwî, *Dirâsah fi Fiqh Maqâshid...op.cit.*, h. 27; lihat juga Yûsuf al-Qaradhâwî, *Madkhal Li Dirâsah...*, *op.cit.*, h. 55-56

bagi orang-orang yang menodai kehormatan orang lain (qadzaf), yaitu dengan di dera sebanyak 80 kali. Dengan adanya sanksi yang jelas tersebut menjadi pertimbangan untuk memasukkannya ke dalam salah satu hal yang *al-dharûriyah*.³⁷⁴

Berdasarkan logika yang jelas, Yûsuf al-Qaradhâwi menyatakan bahwa dengan adanya hukuman had bagi orang yang murtad diambil pemahaman mengenai pentingnya menjaga agama; dengan adanya hukuman qishas bagi si pembunuh diambil pemahaman mengenai pentingnya menjaga nyawa; dengan adanya hukuman had bagi orang yang berzina diambil kesimpulan pentingnya memelihara keturunan; dengan adanya hukuman had bagi pencuri dapat dipahami pentingnya menjaga harta hak milik; dan dengan adanya hukuman had bagi pelaku minum-minuman keras diambil kesimpulan mengenai pentingnya memelihara akal. Dengan demikian adanya hukuman had atas orang yang mencemarkan nama baik orang lain dengan menuduhnya berbuat zina (qadzaf), sama pentingnya dengan lima *al-dharûriyah* lainnya. Hal ini karena kehormatan adalah martabat dan kemuliaan manusia, apalagi dihubungkan dengan besarnya perhatian dunia terhadap hak tersebut di zaman sekarang.³⁷⁵ Namun kesimpulan ini bukan merupakan ide murni Yûsuf al-Qaradhâwi, karena sebelumnya al-Qarafi (w. 684 H) sudah mencanangkannya untuk dimasukkan ke dalam salah satu *al-dharuriyyat*.

Logika yang berpikir yang dipergunakan oleh Yûsuf al-Qaradhâwi sepiantas memang dapat diterima untuk memasukkan *al-'irdh* sebagai bagian dari *al-dharûriyyât*, akan tetapi pada pembahasan sebelumnya penulis sudah mencoba untuk menolak pemikiran ini. Kesepakatan ulama dari dulu, yang membatasi *al-dharûriyyât* kepada lima hal saja, sepertinya lebih mempunyai kekuatan dan dasar hukum yang meyakinkan. Memasukkan tambahan selain dari itu boleh-boleh saja, tentu dalam konteks *mâqâshid al-syarî'ah* yang diperdebatkan dan kekuatannya yang juga diperdebatkan.

³⁷⁴*Ibid.*, h. 67

³⁷⁵*Ibid.*; juga Yûsuf al-Qaradhâwi, *Dirâsah fî Fiqh Maqâshid*, *op.cit.*, h.

Artinya, argumentasi yang dipergunakan dengan alasan memelihara *al-'irdh* ketika berijtihad dan berfatwa tidak akan menghasilkan kesimpulan hukum yang meyakinkan karena tidak disepakati oleh ulama.

Di lain pihak, sepertinya ada kecenderungan berpikir Yûsuf al-Qaradhâwi yang melihat bahwa orientasi para ahli ushul fiqh sebelumnya diarahkan untuk kemaslahatan individu seseorang saja, baik dari segi agama, jiwa, keturunan, akal, dan harta. Orientasi tersebut tidak diarahkan kepada masyarakat, umat, negara, dan hubungan kemanusiaan,³⁷⁶ namun pendapat ini secara tegas dibantah oleh Ahmad al-Mursi. Menurutnya, ketika Allah SWT melarang sesuatu dan berakibat kepada haramnya melakukan perbuatan tersebut, menjauhinya merupakan sesuatu yang bermanfaat tidak hanya bagi individu seseorang, tetapi juga bagi masyarakat. Seandainya ketentuan tersebut tidak ada pastilah segala sesuatu untuk menguatkan eksistensi sebuah masyarakat dan hubungan antar anggota masyarakat akan terganggu. Seandainya tidak dilarang, tentu seseorang akan melakukan sesuatu yang akan menimbulkan keguncangan dan keresahan dalam masyarakat. Di samping itu akan berakibat terganggunya eksistensi bangunan sebuah masyarakat. Dengan adanya ketentuan yang melarang seseorang melakukan suatu perbuatan akan mengakibatkan kuatnya pondasi masyarakat dan mampu merealisasikan ketenangan dan rasa aman pada masyarakat.³⁷⁷

Oleh karena itu agaknya tidak beralasan ketika Yûsuf al-Qaradhâwi melihat pembahasan ulama sebelumnya lebih diarahkan untuk kepentingan individu, bukan untuk kepentingan orang banyak. Memang pada awalnya sebuah ketentuan hukum diarahkan kepada setiap individu, tetapi efek dari kepatuhan seseorang terhadap ketentuan tersebut akan berdampak kepada masyarakat secara umum, umat, dan negara.

³⁷⁶*Ibid.*, h. 28

³⁷⁷Ahmad al-Mursi Husein Jauhar, *Maqashid Syari'ah*, judul asli "Maqashid al-Syari'ah fi al-Islam", terj. Khikmawati Kuwais, (Jakarta: Amzah, 2009), cet.ke-1, h. xii

Di samping itu, Yûsuf al-Qaradhâwi juga mengkritik sesuatu yang berkenaan dengan akhlak tetapi tidak dimasukkan oleh para ahli ushul sebelumnya ke dalam tingkatan *al-dharûriyah* atau *al-hâjiyah*, namun mereka memasukkannya ke dalam *al-tahsîniyah*. Ulama sebelumnya sudah merasa cukup dengan agama yang merupakan *al-dharuriyah* pertama, sehingga akhlak-akhlak seperti jujur (*al-shidq*), amanah (*al-amânah*), adil (*al-'adl*), kebaikan (*al-ihsân*), kesucian (*al-'iffah*), malu (*al-hayâ`*), tawadhu' (*al-tawâdhu`*), kemuliaan (*al-'izzah*), kasih sayang (*al-rahmah*), lemah lembut (*al-rifq*), keberanian (*al-syajâ'ah*), dermawan (*al-sakhâ`*), dan lain-lain tidak menjadi perhatian, karena dianggap sudah masuk dalam bidang pemeliharaan agama.³⁷⁸

Menurut penulis, pernyataan Yûsuf al-Qaradhâwi ini agaknyanya tidak sesuai dengan apa yang dimaksudkan oleh ulama sebelumnya dengan *al-tahsiniyah*. *Al-tahsiniyah* yang dimaksudkan adalah sebuah kebutuhan manusia yang merupakan pelengkap untuk memenuhi kebutuhan *al-dharuriyah*. Tidak ada ulama yang membolehkan tindakan-tindakan yang melanggar ajaran agama, seperti tidak jujur, tidak amanah, tidak menjaga kebaikan, tidak menjaga rasa malu, tidak tawadhu', tidak berkasih sayang dan sebagainya. Semua sifat-sifat itu justru diperintahkan dalam segala bidang, baik dalam bidang ibadah dan di luar ibadah. Contoh-contoh yang dikemukakan untuk bidang *al-tahsiniyah* sepertinya tidak dalam arti mengabaikan pentingnya perintah pokok atau larangan pokok itu. Misalnya perintah memakai pakaian yang bagus dalam shalat atau memakai harum-haruman. Dengan contoh ini terlihat bahwa tanpa pakaian bagus dan berharum-haruman tidak akan mengganggu perintah pokok, yaitu mendirikan shalat. Oleh karena itu sifat-sifat yang disebutkan oleh Yûsuf al-Qaradhâwi di atas, sebenarnya telah diterapkan oleh ulama sebelumnya dalam konteks pembagian *mâqâshid al-syarî'ah* yang mereka tawarkan, yaitu dalam konteks *al-dharuriyah*, *al-hâjiyah*, dan *al-tahsîniyah*.

Berkenaan dengan beberapa karyanya yang

³⁷⁸Yûsuf al-Qaradhâwi, *Dirâsah fî Fiqh Maqâshid....*, *op.cit.*, h. 28-29

mengindikasikan pemahamannya terhadap *mâqâshid al-syarî'ah*, sepertinya Yûsuf al-Qaradhâwi tidak menjelaskan secara terperinci tentang pembagian *mâqâshid al-syarî'ah* ini. Penjelasan yang didapatkan hanya dalam bentuk umum dan lebih banyak dalam tataran praktis aplikatif, tidak dalam tataran teoritis. Hal ini tentu saja tidak memberikan sumbangan pemikiran yang utuh dalam teori *mâqâshid al-syarî'ah*. Walaupun demikian, dari karya-karyanya yang terkait dengan *mâqâshid al-syarî'ah*, ditemukan banyaknya (pada umumnya) pernyataan al-Syâthibî (w. 790 H) yang dijadikannya sebagai dasar pemikirannya, di samping pemikiran ibn Taimiyah (w. 728 H) dan ibn Qayyim al-Jauziyyah (w. 751 H). Dengan demikian, menurut penulis, teori utuh *mâqâshid al-syarî'ah* yang dimaksud oleh Yûsuf al-Qaradhâwi adalah teori *mâqâshid al-syarî'ah* yang sudah disistematiskan dan diuraikan lebih luas oleh al-Syâthibî (w. 790 H), sebagaimana juga banyak terilhami oleh pemikiran ibn Taimiyyah (w. 728 H) dan ibn al-Qayyim (w. 751 H). Hal ini diperkuat oleh pernyataan 'Ishom Talimah, bahwa Yûsuf al-Qaradhâwi mengambil jalan yang ditempuh oleh al-Syâthibî (w. 790 H), di antaranya dalam memberlakukan ketentuan yang kulliy atas yang juz'iy, atau menjadikan yang juz'iy tunduk kepada ketentuan kulliy.³⁷⁹ Ketentuan-ketentuan yang juz'iy, sebagai dasar pokok sebuah ketentuan hukum, pada dasarnya bersumber dari ketentuan-ketentuan yang kulliy. Jika ada seorang mujtahid mengambil salah satu nash dalam masalah yang juz'iy dan tidak memperhatikan dalil-dalil yang kulliy, maka ia telah melakukan kesalahan,³⁸⁰ karena keduanya mempunyai hubungan yang sangat erat dan saling terkait satu sama lain.

3. Metode Menemukan Mâqâshid al-Syarî'ah Menurut Yûsuf al-Qaradhâwi

Yûsuf al-Qaradhâwi mengatakan bahwa untuk mencapai *mâqâshid al-syarî'ah* dapat ditempuh dengan beberapa cara,

³⁷⁹Ishom Talimah, *Manhaj...*, *op.cit.*, h. 152

³⁸⁰*Ibid*, h. 151

yaitu; pertama, dengan meneliti sifat [yang mungkin] dijadikan 'illat yang terdapat dalam nash al-Qur'an dan Hadis; kedua, dengan meneliti dan memikirkan hukum-hukum juz'iy (partikular) untuk kemudian menyatukan antara satu hukum dengan hukum yang lain guna mendapatkan maksud-maksud umum Allah SWT dalam membuat hukum-hukum tersebut,³⁸¹ yang dinamakan dengan metode *istiqra`*.

Pada dasarnya kedua metode yang ditulis oleh Yûsuf al-Qaradhâwi tidak berbeda dengan cara yang sudah dibahas oleh al-Syâthibî (w. 790 H). Oleh karena itu tidak pada tempatnya dalam tulisan ini mengemukakan tatacara tersebut karena hanya akan mengulangi apa yang sudah ditulis pada bab sebelumnya. Persamaan ini tidak hanya terlihat dalam merumuskan tatacara menemukan *mâqâshid al-syarî'ah*, tetapi juga dalam menilai kualitas hasil temuan *mâqâshid al-syarî'ah* yang menghasilkan kesimpulan meyakinkan (*yufid al-yaqin*),³⁸² setidaknya pada *al-dharûriyyât al-khams* yang disepakati oleh mayoritas ulama.

4. Masalah dan Mafsadah Menurut Yûsuf al-Qaradhâwi

Sebagaimana diketahui, masalah yang ditetapkan syara' dibagi oleh ulama kepada tiga tingkatan, yaitu *al-dharûriyah*, *al-tahsîniyah*, dan *al-hâjjiyah*. Dalam hal ini seorang mujtahid harus mendahulukan kepentingan *al-dharûriyah* daripada *al-hajjiyah* dan *al-tahsîniyah*, dan harus mendahulukan kepentingan *al-hâjjiyah* dari *al-tahsîniyah*. Sesuai dengan pendapat mayoritas ulama, Yûsuf al-Qaradhâwi juga mengatakan:

كما أن الضروريات في نفسها متفاوتة فهي كما ذكر العلماء خمس الدين والنفس والنسل والعقل والمال وبعضهم أضاف إليها سادسة وهي العرض. فالدين هو أولها وأهمها وهو مقدم على كل الضروريات الأخرى حتى النفس كما أن النفس مقدمة على ما عداها³⁸³
"Kepentingan *al-dharûriyyat* itu bertingkat-tingkat, sebagaimana telah disebutkan oleh ulama sebelumnya, yaitu lima tingkatan, yaitu; dimulai dengan pemeliharaan agama, jiwa, keturunan, akal, dan harta. Sebagian ulama menambahkan

³⁸¹Yûsuf al-Qaradhâwi, *Dirâsah fî Fiqh Maqâshid...*, *op.cit.*, h. 24-25

³⁸²Yûsuf al-Qaradhâwi, *al-Siyâsah al-Syar'iyyah...*, *op.cit.*, h. 231

³⁸³Yûsuf al-Qaradhâwi, *Fî Fiqh Awlawiyyât...*, *op.cit.*, h. 27; juga Yûsuf al-Qaradhâwi, *Madkhal Li Dirâsah...*, *op.cit.*, h. 63

dengan *al-'irdh* (kehormatan) sebagai yang keenamnya. Adapun agama, merupakan prioritas pertama yang mesti didahulukan dari kepentingan lainnya, termasuk dari kepentingan jiwa, sama halnya kepentingan jiwa harus didahulukan dari kepentingan yang lainnya".

Terkait dengan adanya pertentangan antar sesama masalah, Yûsuf al-Qaradhâwi mengatakan bahwa untuk memprioritaskan antara satu dengan lainnya harus memperhatikan hal-hal sebagai berikut:³⁸⁴

1. وتقدم المصلحة المتيقنة على المصلحة المظنونة أو الموهومة (mendahulukan masalah yang diyakini kebenarannya daripada masalah yang diragukan atau masih diperkirakan kebenarannya).
2. وتقدم المصلحة الكبيرة على المصلحة الصغيرة (mendahulukan masalah yang besar daripada masalah yang kecil).
3. وتقدم مصلحة الجماعة على مصلحة الفرد (mendahulukan masalah umum daripada masalah khusus).
4. وتقدم مصلحة الكثرة على مصلحة القلة (mendahulukan yang banyak mengandung masalah daripada yang sedikit menghasilkan masalah).
5. وتقدم المصلحة الدائمة على المصلحة العارضة أو المنقطعة (mendahulukan masalah yang abadi daripada masalah yang hanya bersifat sementara).
6. وتقدم المصلحة الجوهرية الأساسية على المصلحة الشكلية والهامشية (mendahulukan masalah yang esensial (asasiyah) daripada masalah yang tidak esensial).
7. وتقدم المصلحة المستقبلية القوية على المصلحة الانية الضعيفة (mendahulukan masalah yang berorientasi ke depan (*mustaqbaliyah*) lagi kokoh daripada masalah yang sesaat yang lemah).

Salah satu contoh yang dikemukakan oleh Yûsuf al-Qaradhâwi berkenaan dengan tindakan Nabi SAW dalam perjanjian Hudaibiyah yang lebih mementingkan kemaslahatan yang asasiyah (esensial), substansial, dan berorientasi ke masa depan daripada masalah yang yang mungkin hanya dirasakan

³⁸⁴Yûsuf al-Qaradhâwi, *Fî Fiqh Awlawiyyât...*, *op.cit.*, h. 28

pada waktu itu (temporal). Dalam perjanjian itu Nabi SAW menerima sebagian syarat yang dinilai oleh sebagian sahabat sebagai syarat yang merugikan kaum muslimin. Realitanya, masalah yang muncul setelah itu adalah terjadinya gencatan senjata yang mengakibatkan terbukanya peluang yang lebih luas untuk menyebarkan ajaran Islam.³⁸⁵

Adapun dalam hal mafsadah, Yûsuf al-Qaradhâwi juga mengatakan:

المفاسد والمضار نجد أنها كذلك متفاوتة كما تفاوتت المصالح فالمفسدة التي تعطل ضروريا غير التي تعطل حاجيا غير تعطل تحسینيا. والمفسدة التي تضر بالمال دون المفسدة التي تضر بالنفس وهذه التي تضر بالدين والعقيدة³⁸⁶

"Mafsadah atau mudharat itu tidak sama tingkatannya sebagaimana tingkatan-tingkatan pada masalah. Mafsadah pada tingkat kepentingan dharûriyah lebih tinggi daripada mafsadah kepentingan hajiyah, dan mafsadah pada kepentingan hajiyah lebih tinggi daripada mafsadah pada tingkatan tahsiniyah. Mafsadah pada harta tidak dianggap mafsadah ketika bertentangan dengan mafsadah pada jiwa, dan mafsadah pada jiwa tidak dianggap sebagai sebuah mafsadah ketika berhadapan dengan mafsadah pada agama dan akidah".

Dengan demikian terlihat bahwa pemikiran Yûsuf al-Qaradhâwi secara umum tidak berbeda dengan pendapat ulama pada umumnya. Kalaupun terjadi perbedaan pendapatnya dengan ulama lain, hal ini bukan pada prinsip-prinsip mana yang harus diutamakan, tetapi dalam melakukan penilaian terhadap mafsadah yang ditimbulkan oleh suatu aktifitas atau tindakan. Artinya, mungkin Yûsuf al-Qaradhâwi menilai bahwa mafsadah yang ditimbulkan berhubungan dengan agama, sedangkan ulama lainnya menilai dari sisi pemeliharaan jiwa, dan sebaliknya.

Apabila terjadi pertentangan antara masalah dan mafsadah, maka jalan keluar yang ditawarkan oleh Yûsuf al-Qaradhâwi adalah dengan memperbandingkan antara keduanya dengan melihat dampak yang akan ditimbulkan. Jika

³⁸⁵*Ibid.*, h. 28-29; bandingkan dengan Yûsuf al-Qaradhâwi, *Madkhal Li Dirâsah...*, *op.cit.*, h. 65

³⁸⁶Yûsuf al-Qaradhâwi, *Fî Fiqh Awlawiyyât...*, *op.cit.*, h. 29; juga Yûsuf al-Qaradhâwi, *Madkhal Li Dirâsah...*, *op.cit.*, h. 63

mafsadatnya lebih besar dari manfaatnya, maka harus diprioritaskan untuk menolak mafsadah itu daripada mewujudkan manfaat. Misalnya ketentuan tentang khamar yang mengandung manfaat sekaligus mafsadah. Dalam hal ini, sesuai dengan tuntunan Allah SWT, menolak mafsadah harus diutamakan daripada memetik manfaatnya.³⁸⁷ Sebaliknya, jika manfaatnya lebih besar, maka manfaat itulah yang harus diutamakan.

Ada beberapa kaidah yang dipedomani oleh Yûsuf al-Qaradhâwi tentang hal ini, yaitu:³⁸⁸

درء المفساد مقدم على جلب المصالح

"Mencegah mafsadah harus didahulukan daripada mendapatkan masalahah".

أن المفسدة الصغيرة تغتفر من أجل المصلحة الكبيرة

"Mafsadah yang lebih kecil ditoleransi demi mewujudkan masalahah yang lebih besar".

وتغتفر المفسدة العارضة من أجل المصلحة الدائمة

"Mafsadah yang hanya berlaku sesaat (temporal) diabaikan demi mendapatkan masalahah yang abadi (berlaku lama)".

ولا تترك مصلحة محققة من أجل مفسدة متوهمة

"Maslahah yang pasti tidak ditinggalkan karena adanya mafsadah yang diragukan".

Lebih lanjut Yûsuf al-Qaradhâwi mengatakan, bahwa untuk mengetahui adanya masalahah dan mafsadah ini dapat diketahui dengan nash, pemikiran (rasio), atau kedua-duanya sekaligus. Untuk itu ia mengutip pemikiran 'Izz al-Din ibn 'Abd al-Salam (w. 660 H) yang mengatakan bahwa pada umumnya masalahah dan dan mafsadah yang berhubungan dengan hal-hal yang bersifat keduniaan dapat diketahui dengan rasio, dan hal itulah yang menjadi bagian terbesar dalam syariat Islam.³⁸⁹ Adapun kemaslahatan akhirat dan kemafsadatannya hanya dapat diketahui melalui dalil naqli (nash).³⁹⁰

³⁸⁷Yûsuf al-Qaradhâwi, *Fî Fiqh Awlawiyyât...*, *op.cit.*, h. 30

³⁸⁸*Ibid.*, h. 30-31

³⁸⁹*Ibid.*, h. 31

³⁹⁰*Ibid.*, h. 33

Dari gambaran di atas, sepertinya Yûsuf al-Qaradhâwi tidak berbeda dengan ulama lainnya dalam merumuskan teori mengetahui masalah dan mafsadah. Apalagi yang dipedomaninya dalam masalah ini adalah ulama-ulama yang fokus membicarakan masalah ini, seperti ibn 'Abd al-Salam (w. 660 H). Oleh karena itu ketika terjadi perbedaan pendapat, menurut Yûsuf al-Qaradhâwi hal itu hanyalah dalam usaha menentukan persamaan dan tingkatan mana yang lebih utama.

B. Aplikasi *Mâqâshid al-Syarî'ah* dalam Fatwa-fatwa Yûsuf al-Qaradhâwi

Sebagaimana penjelasan sebelumnya, khusus berkenaan dengan tujuan-tujuan umum disyariatkannya hukum Islam, pada dasarnya Yûsuf al-Qaradhâwi tidak berbeda jauh dengan ulama-ulama pendahulunya, walaupun pada bagian-bagian tertentu ia mempunyai pemikiran yang berbeda. Hal ini nampak ketika ia memasukkan *al-'irdh* sebagai suatu sifat yang menjadi bagian dari *al-dharûriyyât* yang mesti dipelihara dan dilindungi. Namun setidaknya ia menerima apa yang menjadi kesepakatan mayoritas ulama yang menjadikan lima hal penting (*al-dharûriyyât al-khams*) yang mesti dijaga dan dilindungi dalam setiap penetapan hukum yang dihasilkan. Untuk melihat sejauhmana Yûsuf al-Qaradhâwi telah mengaplikasikan teori *mâqâshid al-syarî'ah* itu, pada pembahasan berikut akan dilihat beberapa fatwanya dalam berbagai bidang hukum Islam, baik dalam bentuk pemeliharaan agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Fatwa-fatwanya ini akan diukur dan diuji dengan teori *mâqâshid al-syarî'ah* yang secara umum disepakati oleh ulama. Lebih lanjut akan dilihat apakah fatwa-fatwanya telah mampu mewujudkan tujuan yang dikehendaki oleh *al-Syarî'*, atau lebih banyak bertujuan untuk mewujudkan apa yang diinginkan oleh mukallaf (manusia).

Secara teoritis, Yûsuf al-Qaradhâwi merupakan salah seorang ulama yang cukup moderat, sehingga tidak terlalu tekstual dalam memaknai sebuah teks, kecuali memang diharuskan untuk itu, dan tidak terlalu longgar dalam mengedepankan kemaslahatan ketika bertentangan dengan nash. Artinya ketika sebuah kemaslahatan yang dipikirkan oleh

seseorang bertentangan dengan nash yang jelas, maka ia akan menolak cara berpikir seperti itu. Cara berpikir moderat inilah yang akan dilihat dalam fatwa-fatwanya, khususnya dalam bukunya *Fatawa Mu'ashirah*, sehingga tergambar posisinya dalam mengaplikasikan *mâqâshid al-syarî'ah*.

1. Fatwa tentang Hisab dalam Penentuan Awal Bulan Ramadhan dan Syawal

Fatwa ini dilatarbelakangi oleh pertanyaan seseorang yang merasa bingung dengan perbedaan mengawali puasa dan berhari raya di kalangan umat Islam. Bahkan perbedaan itu terjadi pada daerah-daerah atau negara yang berdekatan. Apakah tidak ada jalan untuk menyatukan umat Islam dalam masalah ini, misalnya dengan memakai ilmu falak?³⁹¹

Dalam menjawab persoalan ini Yûsuf al-Qaradhâwi mengatakan bahwa penetapan awal masuknya bulan Qamariyah di zaman Nabi SAW dilakukan dengan cara yang alami, sederhana, dan tidak rumit. Hal ini disebabkan oleh kondisi umat Islam pada masa Nabi SAW tidak bisa tulis baca (ummi) dan tidak punya kemampuan untuk melakukan hisab falak, sehingga kepada mereka ditetapkan ketentuan untuk melihat bulan (hilal) secara langsung dengan mata kepala.³⁹² Hal ini juga sekaligus rahmat bagi mereka karena Allah SWT tidak membebani mereka dengan sesuatu yang tidak sanggup dilakukannya. Ketetapan ini dapat dilihat dalam hadis Nabi SAW:

عن أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: صُومُوا لِرُؤْيَيْهِ وَأَفْطِرُوا لِرُؤْيَيْهِ، فَإِنْ غُيِبَ عَلَيْكُمْ فَأَكْمِلُوا عِدَّةَ شَعْبَانَ ثَلَاثِينَ. متفق عليه³⁹³

"Dari Abu Hurairah ra berkata, "telah bersabda Nabi SAW", "Berpuasalah kamu karena melihat bulan (hilal) dan berbukalah karena melihat bulan (hilal), apabila pandanganmu tertutup

³⁹¹Yûsuf al-Qaradhâwi, *Min Hadyi al-Islâm Fatâwa Mu'âshirah*, (Manshûrah: Dâr al-Wafâ' al-Thabâ'ah wa al-Nasyr wa al-Tawzî', 1994), cet. Ke-3, jilid ke-2, h. 207-208

³⁹²*Ibid.*, h. 208

³⁹³Al-Bukhârî, *al-Jâmi' al-Musnad al-Shahîh...*, *op.cit.*, jilid ke-3, h. 27; Muslim ibn Hajjâj, *al-Jâmi' al-Musnad al-Shahîh...*, *op.cit.*, jilid ke-2, h. 762

awan, maka sempurnakanlah bulan Sya'ban 30 hari". (Muttafaq 'Alaih).

Dalam hadis yang lain Nabi SAW bersabda:

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ذَكَرَ رَمَضَانَ فَقَالَ: لَا تَصُومُوا حَتَّى تَرَوْا الْهَيْلَالَ، وَلَا تَفْطِرُوا حَتَّى تَرَوْهُ، فَإِنْ عَمَّ عَلَيْكُمْ فَأَقْتُرُوا لَهُ. (متفق عليه)³⁹⁴

"Dari 'Abdullah ibn Umar ra, bahwa Rasul SAW menyebutkan bulan Ramadhan, lalu ia bersabda: "Janganlah kamu berpuasa hingga kamu melihat hilal, dan janganlah kamu berbuka hingga kamu pun melihat hilal. Apabila pandanganmu tertutup awan maka perkirakanlah hilal itu (awal bulan)". (Muttafaq 'Alaih).

Dari hadis-hadis Nabi SAW di atas, maka tatacara penetapan awal bulan dapat dilakukan dengan tiga cara, yaitu; pertama, dengan ru'yah (melihat hilal secara langsung); kedua, dengan menyempurnakan hitungan bulan Sya'ban 30 hari; dan ketiga dengan memperkirakan (menghitung) masuknya waktu.

Yûsuf al-Qaradhâwi berpendapat bahwa halangan untuk melihat hilal itu akan hilang ketika umat Islam dapat menulis dan punya kemampuan melakukan hisab. Perkembangan ilmu hisab sudah terjadi sejak zaman keemasan umat Islam dan mengalami kemajuan yang pesat pada zaman ini. Walaupun Imâm al-Nawawi (w. 676 H) mengatakan bahwa ilmu hisab hanya diketahui oleh segelintir orang saja, maka pernyataan ini menurut Yûsuf al-Qaradhâwi ada benarnya jika dihubungkan dengan zaman hidupnya Imâm al-Nawawi (w. 676 H). Tetapi apabila dihubungkan dengan zaman sekarang, pernyataan Imâm al-Nawawi (w. 676 H) itu akan terbantahkan. Hal ini karena pada saat ini ilmu falak sudah dipelajari di berbagai perguruan tinggi dan didukung oleh peralatan yang canggih, sehingga menjadi sebuah ketetapan yang dikenal luas di dunia. Kemungkinan salah perhitungan berdasarkan ilmu falak ini hanya 1: 100.000 saja (*wâhidan ilâ mi`ah alfi al-tsâniyah*).³⁹⁵

³⁹⁴Al-Bukhârî, *al-Jâmi' al-Musnad al-Shahîh...*, *op.cit.*, jilid ke-3, h. 27; Muslim ibn Hajjâj, *al-Jâmi' al-Musnad al-Shahîh...*, *op.cit.*, jilid ke-2, h. 762

³⁹⁵Yûsuf al-Qaradhâwi, *Fatâwa Mu'âshirah...*, jilid ke-2, *op.cit.*, h. 212

Lebih lanjut Yûsuf al-Qaradhâwi mengatakan bahwa ilmu falak modern mempunyai dasar yang sangat kuat dan perhitungan matematis yang pasti. Adapun penolakan para ulama terhadap hisab bukanlah hisab dalam pengertian ilmu falak modern, tetapi perhitungan yang dipakai tanpa dasar yang jelas dan meyakinkan. Hisab seperti inilah yang sering membuat berbedanya jumlah hari dalam satu bulan, ada yang 29 hari dan 30 hari,³⁹⁶ dan berakibat kepada berbedanya pelaksanaan awal Ramadhan dan Idul Fithri.

Menyikapi hadis tentang *ru'yah al-hilal*, Yûsuf al-Qaradhâwi mengatakan:

وكانت الرؤية بالأبصار هي الوسيلة السهلة والمقدورة لعامة الناس في ذلك العصر فلهذا جاء الحديث بتعيينها لأنه لو كلفهم بوسيلة أخرى كالحساب الفلكي - والأمة في ذلك الحين أمية ولا تحسب - لأرهبهم من أمر عسرا والله يريد بالأمة اليسر ولا يريد بهم العسر³⁹⁷
"Ru'yah (melihat) hilal secara langsung hanya merupakan sebuah wasilah (perantara) sesuai dengan kemampuan manusia ketika itu. Oleh karena itu hadis menjelaskan tentang cara seperti ini. Sebab seandainya kepada dibebani dengan dengan cara lain seperti hisab falak, sedangkan mereka masih ummi dan tidak bisa berhitung, tentu akan menyulitkan bagi mereka, sedangkan Allah menghendaki kemudahan bagi mereka, bukan meenghendaki kesulitan".

Dari pernyataan di atas dapat dipahami bahwa melihat bulan dengan mata telanjang merupakan wasilah yang mungkin dilakukan pada zaman Nabi SAW karena yang demikianlah yang sesuai untuk kondisi umat pada saat itu, yaitu umat yang ummi, tidak bisa menulis dan berhitung. Dilihat dari segi alasan hukum ('*illat*), maka '*illat* hadis-hadis Nabi SAW tentang *ru'yah* ini tidak ditemukan lagi pada masa sekarang. Oleh karena itu suatu keharusan untuk mempergunakan ilmu falak modern sebagai wasilah agar tujuan yang diinginkan oleh hadis-hadis Nabi SAW dapat diwujudkan.³⁹⁸ Menurut Yûsuf al-Qaradhâwi kesimpulan ini juga berdasarkan qaidah ushul yang berbunyi:³⁹⁹

³⁹⁶*Ibid.*, h. 213-214

³⁹⁷*Ibid.*, h. 215

³⁹⁸*Ibid.*, h. 215

³⁹⁹*Ibid.*, h. 216

"Hukum itu bergantung kepada 'illatnya, baik pada waktu adanya 'illat dan pada waktu tidak adanya 'illat".

Dengan demikian dapat dipahami, bahwa menurut Yûsuf al-Qaradhâwi pada saat ini tidak perlu lagi melihat ru'yah untuk menentukan awal bulan, karena sama artinya kembali ke masa silam yang penuh dengan kebodohan, kesederhanaan dan kedangkalan pengetahuan, khususnya dalam ilmu falak. Hari ini umat Islam harus berpindah kepada ilmu falak dan memanfaatkan fasilitas-fasilitas yang ditawarkan oleh keilmuan modern yang sangat canggih itu, seperti ilmu astronomi, ilmu antariksa, matematika, dan lain-lain.

Berdasarkan fatwa Yûsuf al-Qaradhâwi di atas, ada beberapa poin yang terkait dengan kajian *mâqâshid al-syarî'ah*, yaitu; pertama, pembicaraan tentang 'illat hukum yang ditemukan dalam hadis-hadis Nabi SAW; kedua, wasilah (ketentuan perantara) yang mengantarkan kepada tujuan hukum; dan ketiga tujuan al-Syari` dalam menetapkan *ru'yah al-hilâl*. Penulis akan mencoba menganalisis poin-poin tersebut dan mencari keterkaitannya dengan *mâqâshid al-syarî'ah*.

Pertama, sifat yang ditemukannya dalam hadis Nabi di atas, dan kemudian dipilih dan dijadikan sebagai 'illat hukum oleh Yûsuf al-Qaradhâwi adalah kebodohan umat pada masa Nabi SAW yang ditandai dengan ketidakmampuan mereka membaca, menulis dan berhitung. Proses penemuan 'illat tersebut tentu saja harus berangkat dari salah satu pernyataan yang terdapat dalam hadis. Menurut teori proses penemuan 'illat (masalik) al-'illat, seorang mujtahid terlebih dahulu harus menginventarisir sifat-sifat yang mungkin ada dalam sebuah nash dan untuk selanjutnya memilih salah satu sifat tersebut untuk dijadikan 'illat hukum. Sejauh pengamatan penulis, Yûsuf al-Qaradhâwi tidak melakukan proses ini dan secara langsung menetapkan ketidaktahuan umat (jahil) sebagai 'illat. Alasan utama yang dikemukakan oleh Yûsuf al-Qaradhâwi adalah pengakuan Nabi SAW sendiri bahwa "*Kami adalah umat yang ummiy, tidak bisa menulis dan berhitung*

⁴⁰⁰Ali Ahmad al-Nadwi, *Qawâ'id al-Fiqhiyyah...*, *op.cit.*, h. 227

(hisab)".⁴⁰¹ Hadis ini secara jelas tidak berhubungan dengan hadis-hadis tentang *ru'yah al-hilal* secara langsung, tetapi berkenaan kondisi umat yang dihadapi oleh Nabi secara umum.

Ulama ushul fiqh telah membagi tatacara mendapatkan '*illat* ini kepada dua macam, yaitu '*illat* yang secara langsung disebutkan oleh nash ('*illat* manshushah) dan '*illat* yang tidak didapatkan secara langsung dari nash ('*illat* ghair al-manshushah). Dalam hubungan ini al-Subki (w.771H) mengistilahkannya dengan *مناسب يعتبره الشارع وعدم اعتباره*⁴⁰². Di tempat lain pengarang kitab *Matan Jam'u al-Jawâmi'* mengistilahkannya dengan '*illat* manshushah dan *mustanbathah*.⁴⁰³ '*illat* manshûshah adalah '*illat* yang dipandang *qath'i* oleh ulama ushul.

Munasib ya'tabiruh al-Syâri' atau *manshushah* merupakan '*illat* yang disebutkan secara langsung oleh nash, baik secara *sharih* (jelas) maupun dengan isyarat atau tanda saja. Secara *shârih* dapat dicontohkan dengan menggunakan lafal-lafal *من أجل*, *لاجل*, *لأجل* (demi untuk, karena untuk) dan *كى* (agar, supaya). Contoh yang sering dikemukakan oleh ulama ushul ialah seperti terdapat dalam surat al-Maidah ayat 32 sebagai berikut:

مَنْ أَجَلَ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ
فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا

"Disebabkan oleh hal itu kami fardukan kepada Bani Israil bahwa siapa yang membunuh bukan karena orang itu (membunuh) orang lain, atau bukan karena membual kerusakan di muka bumi maka seakan-akan dia telah membunuh manusia

⁴⁰¹ Abû 'Umar Yûsuf ibn 'Abdillâh ibn Muhammad ibn 'Abd al-Barr ibn 'Âshim al-Namîrî al-Qurthubî, *Jâmi' Bayân al-'Ilm wa Fadhlîh*, (Arab Saudi: Dâr ibn al-Jauziy, 1994), cet. Ke-1, juz ke-1, h. 294

⁴⁰² Al-Subki, *Al-Ibhâj fi Syarh al-Minhâj*, (Beirut: Dâr al- Kutub, 1984), cetakan I, h. 60

⁴⁰³ Taj al-Din Abd al-Wahab al-Subki, *op.cit.*, jilid II, h. 245-253. Umumnya ulama ushul sepakat dalam pembagian *illat* dari segi cara mendapatkannya ini secara umum terbagi kepada dua macam, yang ditetapkan secara langsung oleh nash dan yang tidak ditetapkan oleh nash. Lebih lanjut bisa dilihat dalam Musthafa Syalabi, *op.cit.*, h. 14-15 dan 64-65

seluruhnya".

Ayat ini menjelaskan bahwa Allah SWT telah menetapkan suatu hukum bagi Bani Israil di mana orang yang melakukan pembunuhan terhadap seorang manusia padahal orang tersebut tidak membunuh dan tidak pula berbuat kerusakan di bumi ini, maka Allah SWT memandang si pembunuh tersebut sama halnya dengan melakukan pembunuhan terhadap semua manusia. Begitu pula sebaliknya bila ia memelihara kehidupan manusia, maka ia telah memelihara kehidupan manusia seluruhnya.

Dalam ayat yang disebutkan ini terdapat kata *من اجل* (disebabkan oleh, oleh karena) yang dijadikan sebagai *'illat*. Secara lafziah dapat dipahami dengan jelas bahwa *من اجل* merupakan dasar penetapan hukum dalam ayat tersebut.

Contoh di dalam hadis di antaranya:

عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنَّمَا نَهَيْتُ لِلدَّافَةِ الَّتِي دَفَّتْ، كُلُّوا⁴⁰⁴ وَادَّخِرُوا، وَتَصَدَّقُوا. (رواه النسائي)

"Dari Aisyah ia berkata, telah bersabda Rasulullah SAW, "Sesungguhnya aku (rasul) melarang (menyimpan daging korban) karena ada tamu yang akan datang. (Sekarang) makanlah dan simpanlah serta sedekahkanlah". (HR. Al-Nasa'i)

Dalam hadis tersebut dilarang oleh Nabi SAW menyimpan daging korban karena banyaknya orang yang memerlukannya. Yang menjadi *'illat* larangan tersebut adalah lafal *لاجل الدافة* (karena, untuk) pada kalimat *لاجل الدافة*. Lafal tersebut tidak bisa dipahami untuk memberi arti selain *ta'îl* (peng-*'illatan*) larangan menyimpan daging korban.

Adapun *'illat* yang tidak tegas (*ghair al-shârih*) dapat diketahui melalui isyarat dan tanda yang menunjukkan sifat yang berhubungan dengan ketentuan hukum, sehingga kuat dugaan bahwa sifat tersebutlah yang merupakan *'illat*. Dasar pemikirannya adalah, kalau sifat tersebut bukan untuk *'illat* tentu ia tidak disebutkan secara beriringan dengan hukum. Misalnya larangan melakukan jual beli ketika azan pada hari Jum'at. Larangan ini disebutkan Allah SWT dalam surat

⁴⁰⁴Abû Abd al-Rahmân ibn Syu'ib al-Nasâ'î, *Sunan al-Nasâ'î*, (Mesir: Mustafa al-Bâbi al-Halabi wa Awlâdih, 1964), cet.ke-1, juz ke-7, h. 208

al-Jumu'ah ayat 9:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ
ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ

"Wahai orang-orang yang beriman, apabila kamu dipanggil untuk melaksanakan shalat pada hari Jumat, maka bersegeralah untuk mengingat Allah dan tinggalkanlah jual beli..".

Larangan jual beli dalam ayat ini dapat dipahami dalam ungkapan *tinggalkanlah jual beli* yang sebelumnya didahului oleh ungkapan *apabila kamu diseru untuk mengerjakan shalat pada hari Jum'at*, di mana keduanya disebutkan secara beriringan dalam nash. Penyebutan larangan (perintah meninggalkan) jual beli beriringan dengan tuntutan untuk mengerjakan shalat Jum'at memberi isyarat atau tanda bahwa shalat Jumat itulah yang menjadi sifat ('*illat*) larangan tersebut. Sebab jika tidak demikian tentu tidak disebutkan secara beriringan. Artinya, jika tidak karena adanya seruan untuk menunaikan shalat Jum'at tentu jual beli tidak dilarang.

Dalam contoh ini walaupun substansi '*illat*nya juga berasal dari nash, akan tetapi penetapan '*illat*-nya tidak secara tegas dinyatakan oleh Allah SWT (*ghair al-shârih*), sehingga penetapan '*illat* seperti itu -- walaupun *manshushah* -- juga terkesan *zhanni* (dugaan) karena membutuhkan kepiawaian seorang mujtahid dalam mencari isyarat dan tanda yang ada pada nash tersebut.

Adapun '*illat mustanbathah* adalah penetapan '*illat* berdasarkan ketajaman penalaran seseorang mujtahid dalam menentukan apa yang menjadi alasan suatu penetapan hukum syara' karena nash tidak menyebutkan atau tidak memberi isyarat tentang alasan yang melatarbelakangi ketetapan hukum tersebut. Contohnya, dalam satu riwayat diceritakan bahwa ada seorang laki-laki telah menyetubuhi istrinya pada siang hari bulan Ramadhan. Peristiwa ini dilaporkan kepada Nabi dan beliau menetapkan hukuman kafarat bagi orang tersebut dengan memerdekakan budak dan jika tidak sanggup maka puasa dua bulan berturut-turut. Seandainya masih tidak sanggup diwajibkan memberi makan enam puluh orang

miskin.⁴⁰⁵

Dalam kasus ini tidak tampak dengan jelas apa yang menjadi 'illat-nya. Oleh karena itu diperlukan *istinbath* dengan jalan berijtihad untuk mencari apa kira-kira yang pantas untuk menjadi 'illat-nya.⁴⁰⁶ Menyetubuhi istri pada dasarnya tidak dilarang, akan tetapi setelah diteliti sebagian ulama menetapkan 'illatnya adalah karena menyetubuhi istri di siang hari bulan Ramadhan. Sebab jika tidak demikian tentu tidak ada hukum kafarat.⁴⁰⁷ Walaupun ulama berbeda pendapat dalam menetapkan 'illat dalam hadis ini, tetapi perbedaan 'illat yang mereka temukan dapat dihubungkan dengan rangkaian lafazh dan kondisi khusus yang terdapat dalam nash. Artinya 'illat yang ditemukan tidak keluar dari substansi yang dibicarakan dalam nash.

Dari gambaran sederhana di atas, apabila dihubungkan dengan metode penemuan 'illat yang dilakukan Yûsuf al-Qaradhâwi, sepertinya tidak ditemukan celah untuk menetapkan bahwa 'illat *ru'yah al-hilâl* itu adalah karena sifat *ummiyah* (ketiadaan pengetahuan) umat yang merupakan kondisi umum pada saat itu. Tidak ada indikasi dalam nash

⁴⁰⁵Muslim ibn Hajjâj Abû Yûsuf al-Qusyairi al-Naisabûri [ditahqiq oleh Muhammad Fu'âd 'Abd al-Bâqi], *al-Musnad al-Shahîh al-Mukhtashar bi Naql al-'Adl ila Rasûlillah SAW*, (Beirut: Dâr al-Ihyâ' al-Turâts al-'Arabi, [tth]), juz ke-2, h. 781

⁴⁰⁶Terdapat perbedaan pendapat ulama dalam menetapkan *illat* dalam kasus ini, dan tentunya juga berakibat berbedanya hukum fiqh yang mereka hasilkan. Imâm Abû Hanifah, al-Tsauri dan Imâm Mâlik menyatakan bahwa *illat* bagi orang yang bersetubuh pada siang hari bulan Ramadhan itu adalah karena tidak menghormati bulan Ramadhan. Akibatnya apabila ada orang yang sengaja makan dan minum pada siang hari bulan Ramadhan, maka ia harus membayar kafarat yang terdapat dalam hadis, sekaligus mengqadha puasanya. Berbeda halnya dengan ulama Syafi'iyah, Hanabalah dan *Zhâhiriyah*, menurut mereka *illat*nya adalah bersetubuh itu sendiri, sehingga mereka membatasi hukuman kafarat terhadap orang yang bersetubuh saja. Lihat Musthafa Sa'îd Khîn, *Atsar al-Ikhtilâf Fi al-Qawâ'id al-Ushûliyyah fi Ikhtilâf al-Fuqahâ'*, (Kairo: Muassasah al-Risâlah, [t.th]), h. 484

⁴⁰⁷Muhammnad Wafâ', *Dilâlât al-Kitâb al-Syar'i 'ala al-hukm (al-Mantûq wa al-Mafhûm)*, (Kairo: Dâr al-Thabâ'ah al-Muhammadiyah, 1984), h. 6

yang memungkinkan untuk menetapkan sifat ummi (tidak punya pengetahuan) sebagai *'illat* yang mendasari ditetapkannya ketentuan *ru'yah al-hilâl*. Dasar yang dipakai oleh Yûsuf al-Qaradhâwi beranjak dari nash yang lain dan kondisi umum masyarakat ketika itu. Ketika sebuah sifat masih dapat dihubungkan kepada nash dan untuk selanjutnya dipilih sebagai *'illat*, tidak ada kesepakatan ulama dalam menerima *'illat* tersebut (zhanni), apalagi sifat yang ditetapkan sebagai *'illat* itu tidak terkait langsung dengan substansi nash yang dibicarakan, tentu lebih zhanni lagi.

Menurut penulis, apabila dasar pengambilan *'illat* tidak langsung berasal dari nash secara tegas, atau tidak ada indikasi yang dapat diteliti dalam nash untuk menetapkan suatu sifat yang akan dijadikan *'illat*, maka proses yang demikian tidak mempunyai dasar yang kuat. Apalagi dihubungkan dengan kondisi umum masyarakat Arab pada zaman Nabi SAW yang tidak memiliki pengetahuan, tentu saja tidak hanya hadis *ru'yah al-hilâl* ini yang bisa dihubungkan dengan itu, tetapi banyak ayat al-Qur`an dan hadis-hadis Nabi SAW juga dapat dihubungkan dengan *'illat* yang ditemukan tersebut. Akibatnya, akan banyak ketentuan dalam ayat al-Qur`an dan juga hadis-hadis Nabi SAW yang tidak bisa diberlakukan lagi karena kondisi umum masyarakatnya sudah tidak sama dengan kondisi umum masyarakat sekarang.

Kedua, Yûsuf al-Qaradhâwi mengatakan bahwa *ru'yah al-hilâl* adalah wasilah (perantara) yang mengantarkan untuk terwujudnya tujuan hukum. Wasilah yang demikian tidak cocok lagi dengan zaman modern ini karena menimbulkan perbedaan pendapat dalam menentukan awal bulan. Wasilah yang cocok dan sesuai adalah dengan memanfaatkan ilmu falak yang sudah sedemikian maju dan dapat mengindarkan perbedaan dalam menentukan awal bulan.

Menyikapi hal ini penulis melihat bahwa *ru'yah al-hilâl* adalah salah satu cara untuk memulai sebuah ibadah, seperti puasa Ramadhan dan shalat hari raya. Begitulah yang tertulis secara jelas dalam nash. Melihat tanda-tanda alam untuk mengawali sebuah ibadah tidak hanya terdapat dalam hadis *ru'yah al-hilâl*, tetapi juga dinyatakan oleh Allah SWT ketika

mewajibkan shalat-shalat fardhu, sebagaimana firman Allah dalam QS al-Isra` ayat 78:

أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنِ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا

"Dirikanlah shalat karena tergelincirnya matahari sampai gelap malam dan (dirikanlah pula shalat) fajar (subuh). Sesungguhnya shalat subuh itu disaksikan (oleh malaikat).

Juga dalam QS Hud ayat 114:

وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي النَّهَارِ وَزُلْفًا مِّنَ اللَّيْلِ إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ ذَلِكَ ذِكْرَىٰ لِلذَّاكِرِينَ

"Dan dirikanlah shalat itu pada kedua tepi siang (pagi dan petang) dan pada permulaan malam".

Dalam QS Thaha ayat 130 Allah SWT juga berfirman:

فَاصْبِرْ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ غُرُوبِهَا وَمِنْ آنَاءِ اللَّيْلِ فَسَبِّحْ وَأَطْرَافَ النَّهَارِ لَعَلَّكَ تَرْضَىٰ

"Maka bersabarlah kamu atas apa yang mereka katakan, dan bertasbihlah dengan memuji Tuhanmu, sebelum terbit matahari dan sebelum terbenamnya dan bertasbih pulalah pada waktu-waktu malam dan pada siang hari, supaya kamu merasa tentram".

Berdasarkan ayat-ayat di atas dapat dipahami bahwa kewajiban melakukan shalat-shalat fardhu dikaitkan oleh Allah SWT dengan melihat tanda-tanda alam ciptaan-Nya. Apabila dikatakan bahwa ketentuan tersebut disebabkan oleh tidak adanya kemampuan umat Islam pada masa Nabi SAW dalam melakukan perhitungan (hisab), tentu saja ayat-ayat tersebut juga tidak dibutuhkan lagi pada zaman modern ini, karena melihat tanda-tanda alam seperti itu hanya sebagai wasilah untuk mengetahui waktu-waktu shalat. Sedangkan ada wasilah yang lain yang lebih maju, yaitu ilmu falak, sehingga tidak diperlukan lagi melihat tanda-tanda alam yang diciptakan oleh Allah SWT. Setidaknya begitulah yang terjadi ketika kondisi umum di zaman Nabi SAW dijadikan sebagai sifat yang ditetapkan sebagai 'illat hukum.

Ketiga, Yûsuf al-Qaradhâwi mengatakan bahwa tujuan

yang hendak diwujudkan oleh nash adalah agar tidak terjadinya perbedaan pendapat dalam menentukan awal bulan. Dalam pernyataannya Yûsuf al-Qaradhâwi mengatakan:

إن الأخذ بالحساب القطعي اليوم وسيلة لإثبات الشهور يجب أن يقبل من باب قياس الأولى بمعنى أن السنة التي شرعت لنا الأخذ بوسيلة أدنى، لما يحيط بها من الشك والإحتمال وهي الرؤية، لا ترفض وسيلة أعلى وأكمل وأوفى بتحقيق المقصود والخروج بالأمة من الإختلاف الشديد في تحديد بداية صيامها وفطرها وأضحائها إلى الوحدة المنشورة في شعائرها وعباداتها المتصلة بأخص أمور دينها وألصقها بحياتها وكيانها الروحي وهي وسيلة الحساب القطعي⁴⁰⁸

"Memanfaatkan hisab yang qath'i pada saat ini merupakan wasilah untuk menetapkan bulan yang wajib diterima berdasarkan penggunaan qiyas aulawi (qiyas yang utama). Artinya Sunnah dari (Rasul SAW) telah mensyariatkan kepada kita untuk menggunakan wasilah yang rendah, mengandung keraguan dan mungkin keliru, yaitu dengan cara ru'yah (melihat bulan dengan mata kepala). Hal ini tidak berarti menolak penggunaan wasilah yang lebih tinggi, lebih sempurna, dan lebih lengkap. Ini ditujukan untuk mengeluarkan umat dari perbedaan pendapat yang cukup tinggi dalam menentukan permulaan berpuasa, berbuka (idul fithri), dan berqurban (idul adha) sehingga terlihat kesatuan syiar (agama) dan ibadah, yang berhubungan dengan keagamaan dan lebih dekat dengan kehidupan dan kerohanian, yaitu (dengan menggunakan) wasilah hisab yang qath'i.

Berdasarkan pernyataan di atas, menurutnya, *ru'yah al-hilâl* terbukti tidak menghasilkan tujuan tersebut, dan satu-satunya cara untuk dapat mewujudkan tujuan itu adalah dengan mengganti *ru'yah al-hilâl* dengan ilmu falak. Sepintas penulis melihat pandangan Yûsuf al-Qaradhâwi ini sebagai sebuah solusi dalam menyatukan umat dalam mengawali ibadahnya. Tetapi pertanyaan yang muncul kemudian adalah, apakah memang demikian tujuan *al-Syâri`* dalam menetapkan *ru'yah al-hilâl*? Bagaimana menyikapi tujuan *al-Syâri`* dalam menetapkan ketentuan-ketentuan dalam ibadah lainnya yang

⁴⁰⁸ Yûsuf al-Qaradhâwi, *Fatâwa Mu'âshirah...*, jilid ke-2, *op.cit.*, h. 215-216

juga disuruh melihat tanda-tanda alam ciptaan Allah SWT?

Berkenaan dengan ini, apabila dihubungkan dengan ketentuan-ketentuan ibadah dalam Islam, banyak hal yang tidak diberitahukan tujuannya oleh *al-Syâri`* dan mujtahid juga tidak mengetahui tujuan itu. Tetapi diyakini oleh seluruh mujtahid bahwa seluruh ketentuan Allah SWT bertujuan untuk menghasilkan kemaslahatan bagi hamba-Nya. Dalam masalah ibadah, pada umumnya tujuan *al-Syâri`* dalam menetapkan sebuah taklif (beban hukum) adalah untuk menguji ketaatan seseorang (*al-ibtilâ`*). Demikian yang dikatakan oleh al-Syâthibî (w. 790 H) dan ibn Taimiyah (w. 728 H).⁴⁰⁹ Bahkan al-Thufi (w. 716 H), ulama yang cukup kontroversial dalam perbincangan masalah ini, mengatakan bahwa masalah dalam bidang ibadah bukan sesuatu yang harus dibahas, tetapi diserahkan kepada *al-Syâri`* sendiri.⁴¹⁰ Hal ini karena sulit untuk mengetahui tujuan *al-Syâri`* dalam menetapkan sebuah ketentuan dalam ibadah. Oleh karena itu al-Thûfi (w. 716 H) hanya mengembangkan pemikirannya dalam bidang masalah kepada hal-hal di luar ibadah.

Sehubungan dengan itu penulis berpendapat bahwa, tujuan *al-Syâri`* dalam menetapkan *ru`yah al-hilâl* adalah untuk menguji ketaatan manusia dalam mengikuti aturan-aturan-Nya, sama halnya dengan tujuan *al-Syâri`* dalam menetapkan ketentuan lainnya dalam ibadah. Inilah tujuan yang dapat dipastikan dan diyakini. Oleh karena itu tidak ada kepastian atau sesuatu yang mesti dijadikan pegangan dalam menetapkan tujuan *al-Syâri`* dalam *ru`yah al-hilâl* itu untuk menyatukan umat dalam mengawali ibadahnya. Ketika yang terakhir ini yang dijadikan tujuan, realitas yang ada juga tidak membuktikan terjadinya kesatuan umat dalam mengawali ibadahnya dengan mempergunakan ilmu falak modern.

⁴⁰⁹Abû Ishâq al-Syâthibî (w. 790 H), *al-Muwâfaqât...*, *op.cit.*, jilid ke-3, h. 511: Taqiy al-Dîn Abû al-'Abbâs Ahmad ibn 'Abd al-Halîm ibn Taimiyyah al-Harânî, [ditahqiq oleh 'Abd al-Rahmân ibn Muhammad Qasim], *Majmû' al-Fatâwa*, (Madinah: Majma' al-Mulk, 1995), jilid ke-14, h. 144-145

⁴¹⁰Najm al-Dîn al-Thûfi [ditahqiq oleh Ahmad 'Abd al-Rahîm al-Sâyih], *Risâlah fî Ri'âyah al-Maslahah*, (Mesir: al-Mishriyyah li al-Banîh, 1993), cet. Ke-1, h. 25

Dengan demikian *al-Syâri`* mempunyai tujuan-tujuan tertentu dengan memerintahkan melihat alam yang diciptakannya untuk memulai sebuah ibadah. Tujuan-tujuan itu dimungkinkan untuk melihat kebesaran Allah SWT sehingga ibadah yang akan dilakukan lebih khusyu', tawadhu', menghilangkan sifat sombong, dan dilakukan dengan penuh keyakinan karena merasa diri kecil dan begitu agungnya Allah SWT.

Pernyataan ini bukan untuk menafikan perkembangan teknologi modern yang terjadi hari ini, khususnya pesatnya perkembangan ilmu falak. Penulis melihat bahwa ilmu falak merupakan sebuah ilmu yang sangat penting, tetapi keberadaannya tidak harus menafikan ketentuan-ketentuan nash yang sudah jelas, tetapi mendukung keberadaan nash-nash al-Qur`an dan hadis-hadis Nabi SAW. Pada tataran praktis, ilmu falak dipakai dalam memperkirakan masuknya awal bulan baru dan memberitahukan kepada umat waktu untuk *ru`yah al-hilâl*. Tanpa mengurangi arti dari kesimpulan Yûsuf al-Qaradhâwi, pendapat terakhir inilah yang menurut penulis lebih sesuai dengan *mâqâshid al-syarî`ah*, karena kajian *mâqâshid al-syarî`ah* bukan untuk menjadikan seseorang mengabaikan ketentuan nash, tetapi untuk memotivasi seseorang mengamalkan sebuah ketentuan dalam nash.

Satu hal yang patut dipujikan terhadap Yûsuf al-Qaradhâwi, di mana ia tidak memaksakan pendapatnya untuk diikuti oleh semua orang, walaupun dari pemahahan dalil yang dilakukannya menjadikan argumentasinya sulit untuk terbantahkan. Ia menyadari bahwa apa yang dilakukannya hanyalah sebatas ijtihad yang mungkin saja berbeda dengan pendapat ulama lainnya. Selanjutnya ia menyerahkan perbedaan pendapat dalam menetapkan awal bulan ini kepada penguasa dan otoritas keagamaan yang berwenang dan bertanggungjawab dalam masalah itu. Dalam pernyataannya dalam kitab *Taisîr al-Fiqh fi Dhau` al-Qur`ân wa al-Sunnah Fiqh al-Shiyâm*, ia mengatakan:

فمن المتفق عليه أن حكم الحاكم أو قرار ولي الأمر يرفع الخلاف في الأمور المختلف فيها. فإذا صدرت السلطة الشرعية المسؤولة عن إثبات الهلال في بلد إسلامي المحكمة العليا أو دار الإفتاء أو رئاسة السنون الدينية أو غيرها قرارها بالصوم أو بالإفطار فعلى

مسلمى ذلك البلد الطاعة والإلتزام لأنها طاعة فى المعروف. وان كان ذلك مخالفا لما ثبت فى بلد آخر فإن حكم الحاكم هنا رجح الرأى الذى يقول إن لكل بلد رؤيته⁴¹¹

"Pendapat yang disepakati adalah keputusan hukum yang diambil oleh hakim atau ketetapan penguasa karena hal itu akan menghilangkan perbedaan pendapat dalam hal-hal yang diperselisihkan. Apabila sebuah otoritas agama yang bertanggungjawab telah menetapkan awal bulan di sebuah negara Islam, atau lembaga fatwa (yang diakui secara resmi), atau tokoh-tokoh agama terkemuka, dan sejenisnya, maka hal itu merupakan hukum yang paling tinggi. Suatu keniscayaan bagi seorang muslim di negara itu untuk taat dan patuh terhadap keputusan yang mereka ambil untuk berpuasa atau berbuka (hari raya), karena ketaatan di sana adalah untuk sesuatu yang baik. Jika masih ada yang berbeda pendapat dengan dasar menyamakan dengan negara lain, maka keputusan hakim yang telah diambil tersebut tetap lebih kuat, walaupun pada setiap negara itu (berbeda) hasil ru'yahnya".

Di samping itu ia juga mengatakan, bahwa sepatutnyalah bagi umat Islam untuk tidak berbeda pendapat dalam tiga hal. *Pertama*, penetapan awal bulan tersebut merupakan keluasan dan fleksibilitas (*sa'ah wa murûnah*) dalam memahami teks-teks keagamaan dan hukum-hukumnya. Perbedaan pendapat ulama dalam masalah ini merupakan suatu kelapangan dan rahmat bagi umat Islam. Tidak seorang pun boleh mengingkari hasil ijtihad ulama walaupun ia tidak sepaham dengan ijtihad itu. *Kedua*, (jika terjadi) kekeliruan dalam menghasilkan ijtihad berkenaan dengan persoalan ini, hal ini akan diampuni (oleh Allah SWT), walaupun terjadi kesalahan seseorang dalam menyaksikan telah melihat *hilal*. Hal ini karena Allah SWT akan mengampuni kesalahan-kesalahan (dalam rangka ijtihad) tersebut. *Ketiga*, menyatukan umat Islam dalam melakukan puasa dan berhari raya begitu juga dalam mensyiarkan agama dan syariat mereka merupakan sesuatu yang sangat diharapkan.⁴¹²

⁴¹¹Yûsuf al-Qaradhâw, *Taisîr al-Fiqh fi Dhau' al-Qur`ân wa al-Sunnah Fiqh al-Shiyâm*, (Beirut: Mu`assasah al-Risalah, 1993), cet. Ke-2, h. 36

⁴¹² *Ibid.*, h. 35-36

Oleh karena itu kajian penulis dalam masalah ini bukan dimaksudkan untuk menolak atau membatalkan ijtihad yang dilakukan oleh Yûsuf al-Qaradhâwi, tetapi melihat dari sisi lain yang mungkin saja berbeda dengan apa yang telah diputuskannya. Dalam kajian ijtihad, sebagaimana diungkapkan oleh Yûsuf al-Qaradhâwi di atas, perbedaan pendapat itu merupakan hal yang biasa dalam memahami nash, dan seseorang tidak boleh mengingkari ijtihad yang sudah dikeluarkan oleh orang lain.

2. Fatwa tentang Mahram Bagi Jamaah Haji Wanita

Menurut terminologi hukum Islam, mahram adalah laki-laki yang diharamkan (untuk menikah) dengan seseorang wanita buat selama-lamanya karena ada hubungan kekerabatan (keturunan), perkawinan atau karena adanya pertalian sepersusuan.⁴¹³ Pengertian yang lain juga dikemukakan oleh ibn Qudâmah (w. 620 H), menurutnya mahram ada dua pengertian, yaitu suami dan laki-laki yang diharamkan menikahi seorang wanita buat selama-lamanya disebabkan oleh adanya hubungan nasab (keturunan), atau karena sebab-sebab yang lain. Misalnya bapak, anak laki-laki, saudara yang seketurunan atau sepersusuan dengannya dan sebagainya.⁴¹⁴

Di dalam beberapa hadis dinyatakan bahwa Nabi SAW melarang wanita melakukan perjalanan (musafir) kecuali didampingi oleh mahramnya. Setidaknya ada beberapa buah hadis yang memberikan aturan bagaimana seharusnya seorang wanita melakukan *safar* (perjalanan). Di dalam hadis yang diriwayatkan oleh al-Bukhârî, ada 4 buah hadis tentang hal ini dengan sanad yang berbeda, di antaranya:⁴¹⁵

⁴¹³Hasanain Muhammad al-Ma'lûf, *Fatâwâ Syar'iyyah wa Buhûts Islâmiyyah*, (Mesir: Dâr al-Kitâb al-Arabiy, 1951), h. 67

⁴¹⁴Ibn Qudâmah, *Al-Mughnî*, (Mesir: Maktabah al-Jumhûriyah al-Arabiyah, [t.th]), juz ke-6, h. 238

⁴¹⁵Ibn Hajar al-Atsqalânî, *Fathu al-Bâri Syarh Shahîh al-Bukhârî*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1991), jilid 6, h. 250. Hadis-hadis senada juga dapat ditemukan dalam kitab yang sama pada jilid 4, h. 766 dalam kitab puasa; jilid 4, h. 553, dalam kitab berburu; jilid 3, h. 392, dalam kitab shalat di

عن ابن عباس رضى الله عنه قال سمعت رسول الله ص.م يقول لا يخلون رجل بامرأة الا ومعها ذى محرم فقام رجل فقال يا رسول الله ان امرأتى خرجت حاجة وانى اکتبت فى غزوة كذا وكذا فقال انطلق فحج مع امرأتك (رواه البخارى)

"Dari Ibn Abbas ra. mendengar Rasulullah SAW bersabda: "Janganlah seorang laki-laki berdua-duaan (*khalwat*) dengan seorang wanita dan janganlah seorang wanita melakukan safar (*perjalanan*) kecuali didampingi oleh mahramnya. Lalu seorang laki-laki berdiri dan bertanya, "Wahai Rasulullah, istriku ingin untuk menunaikan ibadah haji, sedangkan aku sedang bertugas dalam peperangan, apakah aku harus menemaninya? Rasulullah menjawab, 'Betul, berangkatlah, temanilah istrimu untuk menunaikan ibadah haji". (HR. Bukhârî).

Menyikapi hadis di atas, para Imâm mazhab telah memberikan komentarnya. Imâm al-Syâfi'î (w. 204 H) mengatakan bahwa kewajiban didampingi *mahram* bagi wanita musafir ini berlaku terhadap seluruh perjalanan yang tidak diwajibkan, seperti ziarah, tour dan sebagainya. Apabila dalam melakukan perjalanan ini wanita tidak didampingi oleh *mahramnya*, maka berarti ia telah melakukan suatu perbuatan yang haram, sekalipun dalam hal ini ditunjuk beberapa orang wanita terpercaya untuk mendampinginya. Akan tetapi terhadap perjalanan wajib, seperti ibadah haji, maka boleh saja seorang wanita didampingi oleh beberapa orang wanita lain sebagai *mahramnya*.⁴¹⁶ Bahkan kalau sudah diduga terwujud keamanan, maka dibolehkan wanita pergi sendirian.⁴¹⁷

Sementara itu Ahmad ibn Hanbal (w. 241 H)⁴¹⁸ mengatakan tidak wajib bagi wanita melakukan perjalanan (*safar*) dalam rangka menunaikan ibadah haji tanpa didampingi oleh *mahram* atau suaminya. Wanita yang masih melaksanakan

mesjid Medinah dan mesjid Mekah. Hadis-hadis tentang *mahram* ini juga diriwayatkan oleh Muslim dengan 17 sanad yang berbeda. Lihat al-Nawawî, *Shahîh Muslim Bi Syarh al-Nawawî*. (Beirut: Dâr al-Fikr, [tth]), jilid ke-5, juz ke-9, h. 103-110

⁴¹⁶Ibn Syihâb al-Dîn al-Ramli, *Nihâyah al-Muhtâj Ila Syarh al-Minhâj*, (Beirut: Dâr al-Ihyâ' al-Târîkh al-'Arabi, 1992), cet. ke-3, juz ke-3, h. 250

⁴¹⁷*Ibid*

⁴¹⁸Ibn Qudâmah, *a1-Mughnî, op.cit.*, juz ke-3, h. 235

perjalanan haji tanpa didampingi *mahramnya* berarti ia telah melakukan perbuatan yang haram.⁴¹⁹ Dengan demikian *mahram* merupakan sesuatu yang sangat urgen bagi wanita dalam melakukan perjalanan, sehingga bisa saja sesuatu yang pada dasarnya diwajibkan berubah menjadi tidak diwajibkan lagi.

Yûsuf al-Qaradhâwi dalam fatwanya mengatakan bahwa pada prinsipnya seorang wanita harus ditemani oleh mahram atau suaminya dalam melakukan perjalanan haji. Dasar kewajiban itu adalah beberapa hadis Nabi SAW yang antara lain diriwayatkan oleh Abu Hurairah (w. 57 H), ibn 'Abbas (w. 68 H), ibn Umar (w. 74 H), dan Abu Sa'id al-Khudri (w. 84 H).⁴²⁰ Walaupun teks-teks hadis tersebut berbeda satu sama lain, tetapi mempunyai makna yang sama, yaitu larangan bagi wanita melakukan perjalanan sendirian. Hal ini dimaksudkan untuk menjaga nama baik dan kehormatan wanita, di samping melindunginya dari kejahatan orang lain, perampok, dan binatang buas, khususnya bila wanita tersebut melewati lingkungan yang membahayakan seperti padang pasir atau situasi daerah yang sepi dan tidak aman.⁴²¹

Dalam salah satu pernyataannya Yûsuf al-Qaradhâwi menuliskan:

أن السفر في عصرنا لم يعد كالسفر في الأزمنة الماضية مخفوفاً بالمخاطر لما فيه من اجتياز القلوات والتعرض للصوم وقطاع الطرف وغيرهم. بل أصبح السفر بوساطة أدوات نقل تجمع العدد الكثير من الناس في العادة كالبواخر والطائرات والسيارات الكبيرة أو الصغيرة التي تخرج في قوافل. وهذا يجعل الثقة موفورة ويطرد من الأنفس الخوف على المرأة، لأنها لن تكون وحدها في موطن من المواطنين. ولهذا لا حرج أن تحج مع توافر هذا الجو الذي يوحى بكل اطمئنان وأمان⁴²²

"Melakukan perjalanan pada hari ini tidak sama dengan masa sebelumnya yang penuh dengan bahaya karena harus melewati padang pasir, dihadang perampok, dan sebagainya. Bahkan

⁴¹⁹Abd al-Qâdir ibn Umar al-Syaibânî wa Ibrâhîm ibn Muhammad Dhiwânî, *al-Mu'tamad fi Fiqh al-Imâm Ahmad*, (Beirut: Dâr al-Khair, 1991), cet.ke-1, jilid ke-1, h. 327

⁴²⁰Yûsuf al-Qaradhâwi, *Fatâwa Mu'âshirah*, jilid ke-1, h. 350

⁴²¹*Ibid.*, h. 351

⁴²²*Ibid.*, h. 353; juga Yûsuf al-Qaradhâwi, *Kaifa Nata'âmal ma'a al-Sunnah al-Nabawiyah*, (Kairo: Dâr al-Syurûq, 2002), cet.ke-2, h. 149

berpergian saat ini sudah menggunakan alat-alat transportasi yang memuat banyak orang, seperti kapal laut, pesawat, dan bus umum ukuran besar dan kecil yang melewati beberapa tempat. Hal ini menimbulkan rasa percaya diri dan menghilangkan kekhawatiran (ketakutan) bagi kaum wanita, karena pada saat itu ia tidak sendirian di suatu tempat. Oleh karena itu tidak ada halangan bagi seorang wanita pergi menunaikan haji dengan suasana yang tenang dan aman ini".

Dengan demikian dapat dipahami bahwa menurut Yûsuf al-Qaradhâwi, perjalanan haji yang dilakukan oleh wanita pada hari ini sudah aman, berbeda dengan perjalanan haji sebelumnya yang penuh dengan bahaya. Hal ini karena bepergian sekarang sudah mempergunakan alat-alat transportasi yang sudah memiliki *safety* (keamanan) yang tidak ada pada masa sebelumnya, dan biasanya memuat banyak orang, seperti kapal laut, pesawat terbang, dan bus umum yang tidak perlu dikhawatirkan lagi dari sisi keamanannya. Oleh karena itu perjalanan haji yang dilakukan oleh seorang wanita sendirian untuk kondisi sekarang dibolehkan tanpa didampingi oleh mahramnya.

Pembahasan tentang suatu ketetapan hukum, dalam hal ini adalah *mahram* bagi wanita jamaah haji wanita, sudah pasti tidak terlepas dari faktor atau alasan yang melatarbelakanginya. Alasan yang dimaksud di sini adalah '*illat* ketetapan tersebut. Dalam kajiannya para ulama tidak menyinggung dengan tegas apa '*illat* dari ketetapan itu, akan tetapi dari apa yang mereka sampaikan dapat ditarik suatu kesimpulan bahwa '*illat* itu ada, seperti isyarat al-Syâfi'î (w. 204 H) yang mengatakan bahwa eksistensi *mahram* adalah untuk mewujudkan *rasa aman* bagi wanita.⁴²³ Begitu juga apa yang diisyaratkan dari pernyataan Ahmad ibn Hanbal (w. 241

⁴²³Abû Zakaria Muhyi al-Dîn al-Nawawî, *Al-Majmû' Syarh al-Muhadzdzab*, (Kairo:Syirkah al-Azhar,[t.th]), juz ke-7, h. 86; Wahbah al-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islâmi wa Adillatuh*, (Damaskus: Dâr al-Fikr, 1989), juz ke-3, h. 36; Syihâb al-Dîn Ahmad ibn Hajar al-Haitamî al-Syâfi'î, *Hawasy Tuhfah al-Muhtâj bi Syarah al-Minhâj*, (Mesir: Mustafa Muhammad, [t.th]), juz ke-4, h. 24; Abd al-Hâmid al-Syarwânî, *Hawâsy 'Ala Tuhfah Li al-Muhtâj*, (Beirut: Dâr al-Ihyâ' al-Turâts al-'Arabi, [t.th]), jilid ke-2, h. 358

H) yang tidak menyinggung soal aman atau tidak, tapi hanya menfokuskan kepada wanita yang melakukan *safar*.⁴²⁴ Dengan demikian dapat dipahami, bahwa menurut Ahmad ibn Hanbal (w. 241 H), *safar* itu sendirilah yang kelihatannya menjadi 'illat penetapan hukum. Begitu juga dengan yang diisyaratkan oleh Abu Hanifah (w. 150 H) dan ibn Hazm (w. 438 H).

Dari gambaran ini, nash (hadis) tentang *mahram* bagi wanita musafir tidak menunjukkan atau tidak disertai dengan penyebutan 'illatnya secara tegas, sehingga terbuka kemungkinan interpretasi untuk menetapkan 'illat karena sangat terkait dengan aktifitas ibadah yang dilakukan oleh seorang wanita.

Berdasarkan kajian-kajian tentang macam-macam 'illat dan tatacara menemukannya, ada di antaranya yang *manshûshah* (disebutkan secara eksplisit di dalam nash) dan ada pula yang *mustanbathah* (diusahakan mencarinya dengan pemikiran yang mendalam). Maka 'illat *mahram* bagi jamaah haji wanita ini termasuk kategori *mustanbathah* karena tidak ditemukan secara jelas di dalam nash sehingga diperlukan usaha yang sungguh-sungguh untuk menemukannya, dengan pertimbangan harus ada *munâsabah* (keserasian) antara 'illat tersebut dengan *hikmah* yang hendak dituju.

Berpijak dari kesimpulan-kesimpulan yang telah diambil dari pernyataan-pernyataan ulama, maka metode yang paling tepat dalam menentukan 'illat hukum *mahram* dalam masalah ini adalah melalui *al-sibr wa al-taqâsim*, yaitu menghimpun sejumlah sifat yang kira-kira bisa dijadikan alasan penetapan hukum kemudian membatasi kepada satu sifat yang dianggap lebih tepat. Sifat yang terakhir inilah nantinya yang dipilih sebagai 'illat dalam penetapan hukum tersebut. Di sisi lain sifat yang *munâsabah* (sesuai dengan tujuan penetapan hukum) perlu juga diperhatikan karena tidak bisa dikategorikan 'illat jika tidak mengandung *munâsabah*.

⁴²⁴ Abd al-Qâdir ibn Umar al-Syaibâni wa Ibrâhim ibn Muhammad Dhiwâni, *al-Mu'tamad fî fiqh al-Imam Ahmad*, (Beirut: Dâr al-Khair, 1991), cetakan I, jilid I, h. 327

Oleh karena itu sifat-sifat yang telah dihimpun itu akan dilihat juga sisi-sisi *munâsabahnya*.

Setelah meneliti dengan seksama ada beberapa sifat yang agaknya melandasi ketetapan tersebut; pertama, *safar* (perjalanan) itu sendiri; kedua, *kekhawatiran* timbulnya fitnah; dan ketiga, *keamanan* terhadap wanita dalam melakukan perjalanan. Penulis akan menganalisis satu persatu sifat ini sesuai dengan ketentuan penetapan suatu *'illat*.

Pertama adalah *safar* (perjalanan) itu sendiri. Penentuan *safar* sebagai *'illat* apabila dihubungkan dengan persyaratan *'illat* yang telah dikemukakan dapat dianalisis sebagai berikut:

1. Dari segi kejelasan (*zhâhir*) sifat tersebut. Di sini *safar* kelihatannya sudah merupakan sifat yang *zhâhir* (jelas). Hal ini dilihat dari sisi tekstual hadis-hadis tentang *mahram* bagi wanita musafir. Namun tentang *safar* yang bagaimana dan berapa hari yang dikategorikan *safar* itu? Di sinilah terjadi perbedaan ulama. Akan tetapi dari sekian banyak hadis tentang *mahram* bagi wanita musafir ini ada satu hal yang perlu diketahui, bahwa perbedaan ukuran jarak dan waktu tempuh perjalanan bukan merupakan pembatasan. Setidaknya inilah yang dikemukakan oleh al-Nawawî (w. 864 H) ketika memberikan syarah terhadap kitab *Shahîh Muslim*.⁴²⁵ Perbedaan itu diakibatkan oleh berbeda-bedanya orang yang bertanya dan tempat yang akan dituju. Menurut al-Nawawî (w. 864 H), salah satu hadis dari beberapa hadis tentang ini, sebagaimana yang terdapat dalam kitab *Shahîh Muslim*, menghilangkan pembatasan tersebut, yaitu hadis yang diriwayatkan oleh ibn 'Abbâs:⁴²⁶

عن ابن عباس قال سمعت رسول الله ص.م يخطب يقول لا يخلون رجل بامرأة الا
ومعها ذوامحرم ولاتسافر المرأة الا مع ذى محرم. (رواه مسلم)

"Dari Ibn 'Abbâs ra berkata, aku mendengar Rasulullah SAW bersabda dalam khutbahnya, "Janganlah seorang wanita berdua-duaan dengan seorang laki-laki tanpa

⁴²⁵Abû Zakaria Muhyi al-Dîn al-Nawawî, *Shahîh Muslim bi Syarh al-Nawawî*, (Beirut: Dâr al-Fikr, [t.th]), jilid ke-5, juz ke-9, h. 103

⁴²⁶*Ibid.*, h. 109

didampingi oleh mahramnya dan janganlah melakukan safar tanpa didampingi oleh mahramnya". (HR Muslim)

Kondisi ini mencakup seluruh bentuk dan jarak perjalanan dan sangat jelas dan nyata serta dapat dicerna dengan indra manusia. Dengan demikian *safar* sebagai suatu sifat sudah memenuhi kriteria pertama persyaratan *'illat*, yaitu *washfan zhâhiran* (sifat yang jelas).

2. Dari segi dapat tidaknya sifat itu diukur dan berlaku untuk semua orang (*washfan mundhabithan*), maka di sini sifat *safar* sudah pasti dapat diukur dan juga berlaku umum bagi setiap orang yang melakukan perjalanan. Oleh karena itu kriteria inipun sudah terpenuhi oleh sifat ini.
3. Dari segi keserasiannya dengan *hikmah* hukum (*washfan munâsiban li al-hukm*), maka di sini kelihatannya menjadikan *safar* semata-mata sebagai *'illat* sangat menyulitkan untuk merealisasikan *hikmah* suatu hukum. Hal ini akan terasa sekali ketika berhadapan dengan zaman modern yang sarat dengan berbagai kemajuan transportasi dan mengingat mahalanya biaya yang dikeluarkan untuk melakukan suatu perjalanan itu. Suatu kondisi yang sulit jika seorang wanita harus ditemani oleh *mahramnya* ke mana saja ia pergi. Seperti seorang pelajar wanita yang menuntut ilmu ke luar negeri umpamanya. Selama di dalam perjalanan sampai sekolahnya selesai (tamat) tentu saja ia harus selalu didampingi oleh *mahramnya* karena selama ia tidak berniat menetap di negeri tujuan maka posisinya masih sebagai musafir. Begitu juga dengan perjalanan bisnis, tour dan sebagainya. Artinya jika ia harus ditemani oleh *mahramnya* ke mana saja ia pergi, maka berarti ia harus mengeluarkan dana minimal untuk dua orang (dia dan *mahramnya*). Kalau ketentuan hukum ini diberlakukan secara mutlak maka sama saja dengan menghambat aktifitas seorang wanita, termasuk menghambat aktifitas mereka untuk memperoleh pengetahuan ke negeri orang. Mungkin bagi orang-orang yang punya dana besar (konglomerat), berapa pun biaya tidak akan jadi masalah, tapi di sisi lain juga akan menyulitkan terutama bagi *mahram* yang akan menemani wanita tersebut. Oleh karena itu memberlakukan *safar*

secara mutlak belum mampu merealisasikan *hikmah* yang hendak direalisasikan (kemaslahatan). Oleh karena itu dengan ketentuan mutlak seperti ini maka kemaslahatan yang hendak dicapai dan juga menolak hal-hal yang menghalangi kemaslahatan itu sulit untuk diwujudkan. Lagi pula ketentuan *mahram* bagi wanita musafir dalam, hadis-hadis Rasulullah SAW bukanlah berkaitan dengan ketentuan-ketentuan ibadah (*ta'abbudi*), tapi lebih bersifat hubungan kemasyarakatan yang dapat dipastikan mempunyai alasan-alasan tersendiri di luar *safar*. Alasan-alasan khusus itulah nantinya yang menghasilkan *hikmah* yang akan direalisasikan dengan penetapan hukum itu. Dengan demikian penulis tidak melihat adanya relevansi yang meyakinkan menetapkan *safar* secara mutlak dengan *hikmah* yang hendak dicapai dengan penetapan hukum ini, dan tentu saja dalam hubungan ini *safar* tidak dapat dijadikan 'illat ketidakbolehan wanita melakukan perjalanan sendirian tanpa didampingi oleh *mahramnya*.

Memperhatikan hal-hal di atas, maka di satu sisi *safar* memang memenuhi sebagian syarat-syarat 'illat akan tetapi di sisi lain sifat *safar* semata tidak dapat mewujudkan *hikmah* hukum. Dalam kajian hukum Islam, *hikmah* adalah sesuatu yang hendak dituju dengan penetapan suatu hukum. Jika suatu *hikmah* yang berupa kemaslahatan dan menolak hal-hal yang merugikan tidak dapat diwujudkan, maka penetapan hukum seperti itu perlu untuk dikaji ulang. Hal ini karena muara hukum Islam adalah untuk mewujudkan masalah dalam kehidupan duniawi maupun ukhrawi.

Alternatif kedua tentang 'illat larangan *safar* bagi wanita tanpa didampingi oleh *mahram* atau suaminya adalah kekhawatiran timbulnya fitnah. Fitnah dalam hal ini dapat saja berbentuk tercemarnya nama baik seorang wanita, dituduh sebagai perempuan tidak baik atau suka keluyuran dan sebagainya. Bentuk-bentuk seperti ini bukan saja berdampak buruk kepada wanita yang bersangkutan, akan tetapi akan merusak nama baik dan kehormatan keluarga dan kampung halamannya. Akibat yang lebih parah lagi adalah terganggunya pergaulan dalam hubungan rumah tangga dan kemasyarakatan.

Dalam hubungan ini dapat dicontohkan dengan fitnah yang melanda ummul mukminin Aisyah ra (w. 57 H). Kisahnya bermula ketika Aisyah mendapat giliran untuk berangkat bersama Rasulullah SAW dalam suatu peperangan sebagai kesatuan belakang guna merawat tentara-tentara yang terluka. Setelah peperangan usai dengan kemenangan di pihak tentara muslim, pasukan Islam pun bersiap-siap kembali ke Madinah. Sebagai istri Nabi, Aisyah dipersilahkan masuk ke dalam sekedup. Sebelum sekedup diangkat tiba-tiba Aisyah merasakan hendak buang hajat. Tatkala kembali ke sekedupnya didapatinya kalung yang biasa terikat dilehernya hilang. Kembalilah ia ke tempat buang hajat tadi dan memang didapatkannya di sana. Orang-orang tidak menyangka Aisyah pergi dan mereka telah menutup sekedup tersebut dan menaikkannya ke punggung unta, Lalu pasukan tersebut mulai berangkat. Tentu saja Aisyah terkejut ketika ia mendapati dirinya sudah ditinggalkan. Sambil menunggu pasukan itu kembali menjemputnya, Aisyah tertidur. Pada saat itulah lewat sahabat Nabi, Shafwan ibn al-Mu'athal al-Salmi. Sudah menjadi kebiasaan Shafwan berjalan di belakang pasukan untuk mengemasi barang-barang yang terjatuh atau hilang dan dikembalikan kepada pemiliknya. Shafwan sangat terkejut melihat Aisyah ra. Akhirnya ia menyuruh Aisyah naik ke atas untanya dan ia sendiri menuntunnya. Peristiwa inilah yang menggemparkan kaum muslimin dan menghadapkan tuduhan/fitnah yang bermacam-macam kepada Aisyah dan Shafwan. Dalam hal ini orang-orang munafik lebih banyak ambil bagian untuk mendiskriditkan Aisyah. Akibatnya nama baik Aisyah tercemar dan bahkan mengganggu hubungannya dengan Rasulullah SAW. Akhirnya Allah SWT menurunkan wahyu-Nya, sebagaimana terdapat dalam surat al-Nur ayat 11 dan surat Yûsuf ayat 18 yang membersihkan nama baik Aisyah serta kecaman terhadap orang-orang yang menuduh tanpa ada bukti-bukti kongkrit. Peristiwa inilah yang lebih dikenal dengan *hadits al-ifk* (berita bohong).⁴²⁷

⁴²⁷Disarikan dari Jabir Asy-Syal, *Profil di Balik Cadar Kisah Wanita dalam Al-Quran*. Judul asli, *Qishash al-Nisa' fi Al-Qur'an al-Karim*,

Kisah di atas memberi pemahaman, bahwa perjalanan wanita tanpa didampingi oleh *mahram* atau suaminya berpotensi untuk menimbulkan fitnah dan mengakibatkan terganggunya hubungan kekeluargaan dan kemasyarakatan. Tetapi dapat tidaknya *kekhawatiran* timbulnya fitnah dijadikan alternatif '*illat*' ini akan dianalisis dengan menghubungkannya dengan persyaratan '*illat*'.

Apabila dilihat dari segi kejelasan sifat (*zhâhir*), timbulnya fitnah tidak dapat dikategorikan sebagai sifat yang nyata dan jelas atau bisa dicermati dengan indra manusia. Hal ini karena timbulnya fitnah merupakan sifat yang sulit untuk dicermati dan diindrai oleh manusia. Fitnah terkadang hanya ditunjukkan dengan perubahan sikap seseorang kepada orang lain, seperti sikap sinis atau menjauhi dari pergaulan. Mengukur dan melihat sikap seseorang adalah suatu hal yang sulit. Yang dibutuhkan sebagai '*illat*' adalah sifat yang memang jelas, nyata dan dapat diindrai oleh manusia. Timbulnya fitnah sebagai '*illat*' baru menjadi jelas dan nyata apabila ada pernyataan dan komitmen seluruh masyarakat, baik tertulis maupun tidak tertulis, bahwa seorang wanita yang melakukan perjalanan tanpa didampingi oleh *mahram* atau suaminya adalah wanita tidak baik, wanita jalang atau wanita tunasusila. Akan tetapi belum ditemukan secara nyata pernyataan-pernyataan seperti tersebut di atas. Oleh karena itu timbulnya fitnah masih merupakan suasana batin yang sulit untuk diidentifikasi oleh indra manusia. Tentu saja dalam hal ini menetapkannya sebagai '*illat*' tidak dapat memenuhi ketentuan syarat '*illat*' yang pertama, yaitu *washfan zhâhiran* (sifat yang jelas, nyata dan dapat diindrai oleh manusia).

Di samping itu timbulnya fitnah apabila dihubungkan dengan perjalanan wanita tanpa didampingi *mahram* atau suaminya tidak dapat diukur secara pasti dan tidak berlaku untuk semua orang (*washfan mundhabithan*). Hal ini disebabkan karena berbedanya kondisi dan situasi perjalanan

wanita itu. Memang ada wanita yang tercemar nama baiknya dengan beragam konsekuensi dengan melakukan perjalanan tersebut, tapi tidak sedikit pula wanita yang tidak mendapatkan fitnah apa-apa dengan perjalanan yang ia lakukan sendirian. Dengan kata lain, timbulnya fitnah mungkin saja dialami oleh sebagian wanita dan sebagian kondisi, seperti kisah Aisyah di atas, akan tetapi tidak dialami oleh sebagian wanita dan kondisi yang lain. Misalnya ketika Aisyah pergi menunaikan ibadah haji ke Mekah sepeninggal Rasulullah SAW tanpa didampingi oleh *mahramnya* tidak menimbulkan fitnah apa-apa. Dalam rentangan sejarah pun kurang didapati data-data lain yang dapat menimbulkan dugaan kuat bahwa timbulnya fitnah akan dialami oleh wanita yang melakukan perjalanan tanpa *mahram* atau suaminya. Barangkali inilah sebabnya ulama-ulama fiqh klasik dan kontemporer tidak menyinggung-nyinggung dalam pembahasannya ketika berbicara penyebab larangan wanita *safar* sendirian. Di samping itu juga tidak ditemukan hadis-hadis Rasulullah SAW yang mengarah kepada *kekhawatiran* timbulnya fitnah jika wanita *safar* sendirian.

Menurut penulis, tidak disebutnya *kekhawatiran* timbulnya fitnah sebagai sifat yang mendorong penetapan hukum karena timbulnya fitnah lebih mengacu kepada suasana batin atau perasaan yang tidak terkait langsung dengan fisik dan indra manusia, sedangkan kajian ulama fiqh pada umumnya lebih terfokus kepada hal-hal yang bersifat jelas, nyata dan terkait langsung dengan indra atau fisik manusia. Itulah sebabnya penetapan hukum untuk suatu kasus lebih dititikberatkan kepada sesuatu yang *zhâhir* (dapat diindrai) dan bukan kepada sesuatu yang merupakan suasana batin (kondisi psikologis). Seperti sikap sukarela dalam jual beli yang tidak bisa diamati karena merupakan suasana batin (psikologis). Untuk merealisasikan adanya sikap sukarela tersebut ditetapkanlah berlakunya ijab dan qabul karena dengan itulah kerelaan seseorang itu dapat diamati dan diindrai. Berdasarkan hal itu maka *kekhawatiran* timbulnya fitnah tidak merupakan sifat yang *mundhabith*, karenanya ia tidak dapat memenuhi syarat *'illat* yang kedua ini.

Walaupun kedua syarat di atas tidak dapat dipenuhi, namun sifat tersebut terlihat mempunyai relevansi dengan dengan masalah yang hendak diwujudkan, yaitu terpeliharanya wanita dari fitnah-fitnah yang mungkin saja timbul akibat perjalanan yang ia lakukan tanpa *mahram* atau suaminya (*washfan munâsiban*). Jika sifat tersebut dijadikan sebagai alasan penetapan hukum maka satu sisi dari kemaslahatan sudah dapat diwujudkan. Akan tetapi perlu dikemukakan bahwa *kekhawatiran* timbulnya fitnah kurang didukung oleh qarenah-qarenah, baik dari segi kultur sosial pada waktu itu (saat hadis disampaikan) maupun penjelasan Rasulullah SAW yang mengacu ke arah itu. Qarenah yang ada cuma kisah Aisyah di atas. Memang Aisyah ra diisukan berbuat negatif dengan Shafwan, tapi bukankah Allah SWT telah membersihkan namanya disertai dengan kecaman terhadap orang-orang yang mendiskreditkannya. Di samping itu Allah SWT juga mengecam orang-orang yang menuduh wanita baik-baik melakukan perbuatan mesum (zina) tanpa menghadirkan empat orang saksi laki-laki yang betul-betul menyaksikan terjadinya peristiwa itu dengan mata kepala mereka sendiri (QS. Al- Nur: 4). Berhubung fitnah sering timbul karena adanya berita dari orang lain, maka Allah SWT pun memperingatkan untuk tidak mempercayai berita itu begitu saja tanpa menyelidiki kebenarannya (QS. Al-Hujurat: 6). Satu hal yang dapat dipahami dalam hal ini adalah bahwa tidak mudah untuk melancarkan fitnah kepada seseorang kecuali ada bukti-bukti dan saksi langsung dari peristiwa itu. Hal ini juga larangan kepada orang-orang mukmin untuk mencemarkan nama baik orang lain karena akan berakibat buruk pada diri maupun keluarganya. Bahkan dalam kaitan ini pun banyak ditemukan larangan-larangan menyingkap aib orang lain disertai dengan ancaman-ancaman bagi orang yang melakukannya.

Dengan demikian *kekhawatiran* timbulnya fitnah walaupun dapat mewujudkan kemaslahatan akan tetapi kurang dapat diduga kuat sebagai suatu sifat yang mendorong penetapan hukum. Tentu saja alternatif sifat ini tidak dapat ditetapkan sebagai *'illat* larangan wanita melakukan perjalanan

haji sendirian tanpa didampingi oleh *mahram* atau suaminya. Kondisi ini akan lebih terasa lagi jika dikaitkan dengan perjalanan wanita zaman moderen ini yang jarang bahkan tidak mendapatkan fitnah apa-apa ketika melakukan perjalanannya.

Ketiga adalah *keamanan* terhadap wanita dalam perjalanan. Dijadikannya *keamanan* sebagai alternatif '*illat*' karena ada beberapa kemungkinan qarinah (tanda) yang mengindikasikan untuk itu. Di antara kemungkinan qarinah itu adalah kondisi geografis dan sisa-sisa jahiliyah yang masih ada pada waktu hadis-hadis tersebut diucapkan. Sebagaimana diketahui bahwa Jazirah Arabia sebagian besar terdiri dari gurun pasir tandus lagi gersang dan banyaknya tempat-tempat sunyi dari manusia sehingga jangankan wanita, seorang laki-laki pun sangat dikhawatirkan melakukan perjalanan sendirian dalam kondisi seperti itu. Sementara itu jika dilihat suasana dan prilaku masyarakat jahiliyah sudah tidak asing lagi bahwa pada masa jahiliyah itu wanita adalah obyek penipuan dan kekejaman laki-laki. Haknya dirampas, hartanya dikuasai, diharamkan mewarisi dan setelah dicerai atau kematian suami mereka pun dicampakkan, tak boleh kawin dengan lelaki yang disenangi, tetapi diwarisi bagaikan harta benda atau binatang kendaraan.⁴²⁸ Di sisi lain bersumber dari sistem kehidupan pengembara, bangsa Arab memiliki temperamen suka berperang dan mengadakan penyerbuan. Demikian kuat temperamen itu sehingga berperang sudah menjadi semacam hiburan dan keisengan. Mereka memandang enteng peperangan dan pertumpahan darah sehingga peristiwa kecil saja bisa membangkitkan perang besar. Menurut Abu al-Hasan Ali al-Nadwi seluruh Jazirah itu diliputi ketegangan yang tak henti-hentinya. Orang-orang tidak tahu kapan ia dirampok atau dibunuh. Seseorang bisa diculik dari rombongan kafilahnya di tengah perjalanan.⁴²⁹ Hal-hal yang disebutkan di atas, walaupun merupakan kondisi umum zaman jahiliyah, tentu

⁴²⁸ Abû Hasan Ali al-Nadwi, *Islam Membangun Peradaban Dunia*, judul asli; *Ma dza Khasira al-'Alam bi Inkhithat al-Muslimin*, terjemahan M. Ruslan Shiddiqi, (Jakarta: Pustaka Jaya dan Djembatan, 1988), cet.ke-1, h. 95

⁴²⁹ *Ibid.*, h. 99

saja belum lenyap sama sekali ketika Nabi SAW menyiarkan dakwah Islam. Adanya ketidaknyamanan dalam melakukan perjalanan tentu juga dipicu oleh ketegangan yang terus-menerus terjadi antara umat Islam dengan kafir Quresys Mekah, Yahudi Madinah dan musuh-musuh Islam lainnya, khususnya setelah Nabi SAW hijrah ke Madinah. Ditambah lagi dengan alat transportasi pada waktu itu yang sangat sederhana, yaitu unta, kuda atau keledai. Bahkan tidak jarang perjalanan itu dilakukan dengan berjalan kaki. Oleh karena itu wajar kalau ada *kekhawatiran* terjadinya bahaya yang akan dialami oleh wanita yang melakukan perjalanan sendirian, sehingga Rasulullah SAW melarang wanita berpergian sendirian tanpa ada *mahram* atau suaminya.

Hal lain yang dapat dijadikan qarinah untuk sifat *keamanan* ini adalah hadis Rasulullah SAW yang diriwayatkan oleh al-Bukhârî dari Adi ibn Hatim:

عن عدى بن حاتم قال قال رسول الله ص.م فإن طألت بك حياة، لتزوين الطعينة تزجل من الحيرة، حتى تطوف بالكعبة لا تخاف أحدا إلا الله. (رواه احمد و البخارى والدارقطنى) ⁴³⁰

"Dari Adi bin Hatim berkata, telah bersabda Rasulullah SAW, "Jika umurmu panjang engkau akan menyaksikan nanti seorang wanita dengan berkendaraan kuda pergi dari Hirah (Irak) untuk *thawaf* (menunaikan ibadah haji) di Ka'bah (Makkah) dengan perasaan tidak takut kepada siapapun kecuali kepada Allah". (HR al-Bukhârî, Ahmad, dan al-Dâruquthni).

Dalam riwayat Ahmad dan al-Dâruquthni disebutkan bahwa wanita tersebut tidak takut walaupun tidak ditemani oleh siapapun.⁴³¹ Hadis ini menurut ibn Hazm (w. 438 H), sebagaimana informasi Yûsuf al-Qaradhâwi,⁴³² bukan merupakan pengingkaran terhadap ketentuan-ketentuan *safar* bagi wanita dalam hadis-hadis Rasulullah SAW, akan tetapi mencerminkan kecermelangan Islam dan *keamanan*

⁴³⁰ Al-Bukhârî, *al-Jami' al-Musnad al-Shahîh...*, *op.cit.*, jilid ke-4, h. 197

⁴³¹ Ahmad ibn Hanbal, *Musnad Imâm Ahmad*, jilid ke-30, h. 196; juga al-Dâruquthni, *Sunan al-Dâruquthni*, *op.cit.*, jilid ke-3, h. 224

⁴³² Yûsuf al-Qaradhâwi, *Fatâwa Mu'âshirah...*, jilid ke-1, *op.cit.*, h. 353; juga Yûsuf al-Qaradhâwi, *Kaifa Nata'âmal...*, *op.cit.*, h. 149

wilayahnya pada masa yang akan datang, sehingga tidak ada lagi gangguan *keamanan* yang dikhawatirkan akan dialami oleh wanita. Oleh karena itu faktor *keamanan* nampaknya lebih ditonjolkan oleh Yûsuf al-Qaradhâwi dalam isyarat yang ditemukan dari hadis di atas. Maksudnya dengan pernyataan tersebut Rasulullah SAW sudah dapat membayangkan suasana yang terjadi setelah beliau pergi (wafat), dan lebih jauh lagi hadis tersebut mengisyaratkan bahwa kemananlah sebenarnya yang melandasi ketetapan hukum tersebut.

Berdasarkan hal itu apabila pendapat Yûsuf al-Qaradhâwi ini dianalisis dengan pengkajian terhadap syarat-syarat *'illat* yang sederhana, maka *keamanan* sebagai suatu sifat, walaupun tidak dapat memenuhi satu syarat, yaitu sifat yang jelas (*washfan zhâhiran*) yang dapat dicermati oleh indra manusia, namun menurut Yûsuf al-Qaradhâwi dapat diduga kuat sebagai *'illat* yang memotivasi penetapan hukum. Dugaan ini tentu saja dapat disimpulkan dari sosio-kultural jahiliyah yang masih tersisa sedikit banyaknya ditambah lagi dengan ketegangan yang terus-menerus terjadi antara umat Islam dengan kafir Mekah, Yahudi, dan musuh-musuh Islam lainnya pada waktu itu serta geografis Jazirah Arab yang kurang bersahabat untuk melakukan perjalanan sendirian, dan juga adanya isyarat hadis yang disebutkan terakhir tadi. Tetapi pandangan ini tentu saja harus dianalisis secara utuh dengan melihat persyaratan *'illat* lainnya.

Syarat selanjutnya adalah *washfan mundhabithan* (sifat yang relatif dapat diukur). Artinya sifat tersebut dapat dipastikan keberadaannya dan berlaku umum untuk semua orang. *Keamanan* sebagai *'illat* larangan wanita melakukan *safar* sendirian walaupun didapatkan secara zhanni tapi dapat diduga kuat keberadaannya (walaupun tidak *mundhabith*). Hal ini didukung oleh kondisi intern wanita yang merupakan makhluk yang lemah untuk mempertahankan diri dalam menghadapi bahaya. Walaupun ada wanita yang kuat, mampu menjaga diri sendiri, bahkan bisa melebihi laki-laki, namun hal itu hanya pada wanita-wanita tertentu saja. Akan tetapi secara umum wanita adalah makhluk yang lemah dan membutuhkan bantuan dan perlindungan dari orang lain.

Selain dari itu, kondisi Arab, baik dari segi geografis maupun dari segi masyarakatnya yang masih menyisakan peradaban-peradaban dan tradisi-tradisi jahiliyah masih sangat mengkhawatirkan untuk melepas kepergian seorang wanita melakukan perjalanan sendirian. Faktor *keamanan* wanita itulah yang merupakan sifat yang dapat menimbulkan dugaan kuat (*mazhinnah*) telah mendorong Rasulullah SAW mengeluarkan ketentuan keharusan wanita ditemani oleh *mahramnya* di dalam melakukan perjalanan. Di lihat dari segi ini maka *kekhawatiran/keamanan* bagi wanita memang tidak bisa diukur dan berlaku umum. Maksudnya kondisi perjalanan oleh masing-masing wanita tentu saja berbeda satu sama lain. Oleh karena itu jika diikuti persyaratan '*illat* yang telah dikemukakan sebelumnya, maka sifat *mundhabith* (pasti) tidak teraplikasi dalam sifat *keamanan* ini.

Persyaratan lain yang tidak kalah pentingnya dari kedua syarat di atas adalah adanya keserasian antara '*illat* tersebut dengan *hikmah* yang hendak dicapai oleh ketetapan hukum itu (*munâsib li al-hukm*). Menetapkan *keamanan* sebagai '*illat* kalau dilihat secara kontekstual mempunyai alasan yang dapat dibenarkan karena larangan tersebut tentunya untuk menjaga dan melindungi wanita dari hal-hal yang tidak diinginkan. Dengan adanya larangan tersebut maka wanita tidak diperkenankan melakukan perjalanan sendirian. Apabila hal itu masih dilakukan juga maka sangat dikhawatirkan akan terjadi bahaya yang akan menimpa dirinya. Menghilangkan bahaya (mafsadah) merupakan *hikmah* yang hendak dicapai oleh suatu ketetapan hukum sekaligus juga akan dapat mewujudkan kemaslahatan. Agaknya faktor *keamanan* inilah sebenarnya yang telah memotivasi Rasulullah SAW melarang wanita melakukan perjalanan sendirian. Dengan demikian *munâsib* sebagai salah satu syarat '*illat* terakumulasi dengan sifat ini.

Memperhatikan analisis terhadap '*illat* yang dipergunakan oleh Yûsuf al-Qaradhâwi di atas, maka dapat disimpulkan bahwa faktor *keamanan* merupakan alasan logis yang memotivasi penetapan hukum larangan wanita melakukan *safar* sendirian. Tentu saja dalam hal ini faktor

keamanan, sebagaimana telah disinggung di atas, bukan merupakan sifat yang dapat dipastikan secara mutlak karena tidak semua wanita yang melakukan perjalanan sendirian akan mengalami bahaya yang mengancam diri, harta dan kehormatannya. Akan tetapi walaupun demikian adanya *kekhawatiran* dan terwujudnya *keamanan* di dalam perjalanan dapat menimbulkan dugaan kuat telah memotivasi penetapan hukum tersebut. Dalam konteks inilah sebagian ulama ushul fiqh telah membicarakan kemungkinan-kemungkinan dijadikannya *hikmah* sebagai *'illat* hukum. Ibn Taimiyah (w. 728 H) tidak mensyaratkan adanya sifat yang *mundhabith* (relatif dapat diukur) pada *'illat*, tetapi lebih menitikberatkan pada keserasian antara penetapan suatu hukum dengan *hikmah* yang hendak dicapai (*al-washf al-munâsib*), dan *hikmah* itulah yang memotivasi penetapan hukum tersebut.⁴³³ Begitu juga dengan al-Syâthibî (w. 790 H) yang mengartikan *'illat* dengan kemaslahatan-kemaslahatan yang hendak diwujudkan dan penolakan-penolakan terhadap mafsadah. Konsep *'illat* al-Syâthibî (w. 790 H) ini erat sekali kaitannya dengan *mâqâshid al-syarî'ah* yang dipopulerkannya sehingga dengan pemahaman *'illat* yang seperti itu akan mampu membentuk suatu mekanisme hukum Islam yang dinamis karena *'illat* itu secara umum merupakan *mâqâshid al-syarî'ah* itu sendiri.⁴³⁴ Oleh karena itulah al-Syâthibî (w. 790 H) memberikan pengertian *'illat* berbeda dengan sebagian besar ulama ushul lainnya. *'Illat* dalam pemahaman ulama lainnya, bagi al-Syâthibî (w. 790 H) adalah *al-sabab*. Sedangkan *hikmah* dalam pemahaman jumbuh, bagi al-Syâthibî (w. 790 H) adalah *'illat* itu sendiri.⁴³⁵ Oleh karena itu jika dihubungkan dengan contoh lainnya, seperti kebolehan qashar shalat bagi musafir maka *safar* yang dinyatakan oleh jumbuh ulama sebagai *'illat*nya, bagi al-Syâthibî (w. 790 H) hal itu tak lain adalah *al-sabab*. Sedangkan *masyaqqah* yang merupakan *hikmah* dalam pandangan jumbuh

⁴³³Muhammad Abû Zahrah, *Ibn Taimiyyah Hayâtuhu wa Ashruh Arâ'uh wa Fiqhuh*, (Kairo: Dâr al-Fikr al-Araby, [t.th]). h. 476

⁴³⁴Abû Ishâq al-Syâthibî (w. 790 H) , *al-Muwâfaqât...*, *op.cit.*, jilid ke-1, h. 265

⁴³⁵*Ibid*

ulama maka bagi al-Syâthibî (w. 790 H) *masyaqqah* itu adalah *'illat* yang memotivasi penetapan hukum itu sendiri. Lebih jauh ia mengatakan bahwa *mundhabith* (dapat diukur) atau tidaknya sifat itu, jika ia mampu merealisasikan tujuan hukum, maka itulah *'illatnya*.⁴³⁶

Al-Sa'diy dalam kitabnya *Mabâhith al-'illah fi al-Qiyâs 'inda al-Ushûliyyîn*, mengakui bahwa *hikmah* memang merupakan sifat yang tersembunyi dan kurang dapat dipastikan keberadaannya sehingga menyebabkan berbedanya ulama dalam memosisikannya sebagai alasan penetapan hukum (*'illat*). Akan tetapi menurutnya suatu sifat yang menimbulkan dugaan kuat terhadap eksistensi sifat itu (*mazhinnah*) sudah dapat dikatakan *'illat*, seperti *mazhinnah* (sesuatu yang menimbulkan dugaan kuat) adanya *masyaqqah* di dalam melakukan perjalanan adalah *'illat* yang memotivasi hukum qashar shalat.⁴³⁷ Bahkan al-Baidhawi dalam hal ini membolehkan ber'*illat* dengan *hikmah* secara mutlak karena *hikmah* adalah sifat yang *munâsabah* (sesuai dengan tujuan hukum). Jika tidak boleh ber'*illat* dengan *hikmah* berarti juga tidak diperkenankan ber'*illat* dengan sifat yang *munâsabah*. Oleh karena itu senada dengan ulama di atas, menurutnya [dalam kasus kebolehan qashar bagi musafir] kebolehan tersebut bukan karena *masyaqqah* semata-mata, tetapi karena adanya *safar*.⁴³⁸

Dari pernyataan-pernyataan ulama di atas berikut dengan contoh yang mereka kemukakan dapat disimpulkan bahwa ber'*illat* dengan *hikmah* itu boleh saja dengan syarat adanya *mazhinnah* (suatu sifat yang menimbulkan dugaan kuat) bahwa sifat itu mampu mewujudkan tujuan hukum (mewujudkan kemaslahatan dan menghindarkan kemudharatan). Akan tetapi sebelum melihat *hikmah* itu harus pula dilihat faktor utama penetapan hukum itu. Maka dalam contoh di atas, *safar* adalah faktor utama (dalam pemahaman

⁴³⁶ *Ibid*

⁴³⁷ Abd al-Hakim Abd al-Rahmân As'ad al-Sa'diy, *Mabâhith al-'illah fi al-Qiyâs 'inda al-Ushûliyyîn*, (Beirut: Dâr al-Basâ'ir al-Islmiyyah, 1987), cet.ke-3, h. 106

⁴³⁸ *ibid*, h. 112-113

jumhur *safar* itulah yang *mazhinnah*) dan hal ini harus terwujud terlebih dahulu sebelum melihat *masyaqqahnya*. Artinya *masyaqqah* semata-mata tanpa ada *safar* tidak dapat dijadikan alasan penetapan hukum kebolehan qashar shalat, sama artinya dengan *keamanan* semata-mata tanpa ada *safar* juga tidak dapat dijadikan alasan penetapan hukum.

Mengamati jalan pemikiran seperti ini penulis melihat adanya pertemuan pendapat antara kelompok yang membolehkan ber'*illat* dengan *hikmah* ini dengan kelompok yang menentangnya. Setidaknya persesuaian itu terlihat di dalam menjadikan faktor utama (*safar*) sebagai sesuatu yang harus ada terlebih dahulu sebelum melihat faktor *masyaqqahnya*.

Apabila dihubungkan dengan eksistensi *mahram* bagi jamaah haji wanita, yang mana *keamanan* terhadap wanita, maka langkah berikutnya adalah menentukan dan mempertanyakan lagi terhadap '*illat* tersebut; apakah '*illat* itu masih berlaku atau masih ada sekarang sehingga hukum masih tetap seperti sediakala, atau sudah sepantasnya ada perubahan hukum karena mungkin saja '*illat* yang mendasarinya sudah tidak ada lagi (berubah) sebagaimana kaedah ushul mengatakan: "*Hukum itu berkisar (berubah) sesuai dengan 'illat, baik dalam mewujudkan maupun dalam meniadakannya*". Namun satu hal yang perlu ditegaskan adalah bahwa kaedah ini bukan dimaksudkan untuk kasus *asal* tapi untuk kasus *furu'* yang akan dicarikan hukumnya.

Sekarang adalah zaman modern yang sudah pasti berbeda dengan zaman Rasulullah SAW. Kajian terhadap ada atau tidaknya '*illat* hukum yang mendasari hukum perlu dilakukan secara cermat. Suatu hal yang harus dipegang adalah bahwa hukum tidak pernah berubah dari sediakala, hanya saja apakah pantas diterapkan atau tidak maka di sinilah fungsinya ijtihad *tathbîqî* (mengkaji pantas atau tidak pantas suatu hukum diterapkan dan bagaimana cara penerapannya), sehingga pada akhirnya dapat merealisasikan tujuan hukum Islam untuk mewujudkan kemaslahatan. Untuk menghubungkan dua kondisi (kondisi pada waktu nash diucapkan dengan kondisi sekarang) dilakukan juga dengan pendekatan kajian terhadap

'illat tasyrî'i (*'illat* yang memotivasi pembentukan hukum) dengan menghubungkannya dengan konteks yang dihadapi sekarang.

Sebagaimana yang telah disaksikan, kemajuan dalam dunia transportasi/perhubungan membuat seseorang yang akan melakukan perjalanan jauh tidak perlu lagi berjalan kaki, naik unta, kuda, keledai dan sebagainya. Kalau pada masa Rasulullah SAW untuk melakukan perjalanan jauh harus melewati tempat-tempat sepi, melalui padang pasir yang tandus ditambah lagi dengan banyaknya perkemahan-perkemahan penjahat dan penyamun, maka untuk zaman sekarang hal itu tidak begitu ditemukan. Manusia berpergian sudah mempergunakan pesawat terbang, mobil, kereta api, kapal laut dan sebagainya. Dari masing-masing kendaraan tersebut membawa atau mengangkut penumpang puluhan bahkan ratusan orang, dengan sendirinya kekhawatiran berpergian sendirian dirasakan tidak ada lagi. Justru itu fatwa Yûsuf Yûsuf al-Qaradhâwi, yang membolehkan wanita melakukan perjalanan haji sendirian dengan alasan *'illatnya* tidak ada lagi dalam perjalanan itu sendiri, agaknya di satu sisi dapat diterima. Tetapi di sisi lain, kesimpulan umum Yûsuf al-Qaradhâwi ini masih perlu dikritisi.

Kalau melihat situasi di atas kendaraan, seperti pesawat terbang, maka memang betul bahaya yang mungkin akan menimpa seorang wanita tidak perlu dikhawatirkan lagi. Akan tetapi permasalahannya akan lain kalau sudah turun dari kendaraan, apakah ketika kendaraan berhenti sebentar atau ketika sudah sampai diperhentian terakhir (terminal, pelabuhan atau bandara). Tentu saja dari perhentian terakhir ini para musafir tersebut akan berpencah sesuai dengan tujuan masing-masing. Di sinilah mungkin bahaya yang dikhawatirkan akan menimpa wanita bisa saja terjadi dan mungkin saja tidak terjadi sesuai dengan kondisi masing-masing daerah.

Informasi yang berkembang selama ini [berdasarkan data-data yang diperoleh dari sebagian jemaah haji Indonesia] masih banyaknya bahaya, penculikan bahkan pemerkosaan dan sebagainya yang dialami oleh jemaah haji wanita di Saudi Arabia. Hal ini menunjukkan bahwa untuk daerah ini

kekhawatiran itu masih tetap ada. Konsekwensinya hukum masih tetap diberlakukan seperti semula, yaitu wajibnya seorang wanita didampingi oleh *mahramnya*. Namun karena tidak semua jemaah haji wanita mempunyai *mahram*, maka pendapat Imâm al Syâfi'î (w. 204 H) dan Imâm Mâlik (w. 179 H) perlu dipertimbangkan karena mereka membolehkan beberapa orang wanita untuk menjadi *mahram* pengganti dalam melaksanakan ibadah haji. Hal ini disebabkan oleh karena ibadah haji merupakan suatu kewajiban dan sarana jihad untuk wanita. Di satu sisi keberadaan beberapa orang wanita sebagai *mahram* pengganti dapat mewujudkan *keamanan* bagi sesamanya, sedangkan di sisi lain kewajiban haji dapat terlaksana. Oleh karena itu pendapat ini telah mencarikan alternatif terbaik dalam mengamalkan dua ketentuan yang berlawanan (*ta'ârudh*), yaitu kewajiban haji di satu pihak dan larangan melakukan perjalanan tanpa adanya *mahram* yang akan menjaga dan melindungi di pihak lain. Konsep pemeliharaan dan perlindungan ini dibolehkan dengan tidak melanggar ketentuan lain, jadi bisa saja pemeliharaan itu dilakukan oleh wanita, yaitu dengan cara bersama-sama atau berkelompok sehingga mereka dimungkinkan terhindar dari bahaya. Akan tetapi untuk daerah-daerah lain secara umum dan dalam perjalanan biasa (tidak wajib) perlu diselidiki terlebih dahulu bagaimana situasi yang berkembang di sana. Kalau biasanya situasi di sana baik dan relatif aman, wanita tidak pernah mendapat gangguan kalau berjalan sendirian dan secara umum situasi daerah kunjungan adalah daerah yang relatif aman, maka berarti tidak ada yang perlu dikhawatirkan terhadap keselamatan wanita.

Pembahasan yang telah dikemukakan menunjukkan masih perlunya seorang wanita ditemani oleh *mahramnya* dalam kondisi-kondisi tertentu dan sebaliknya juga menunjukkan tidak perlu lagi *mahram* dalam kondisi yang lain. Kesimpulan ini diambil tentu saja dari penelaahan terhadap eksistensi *'illat* hukum dan hubungannya dengan *hikmah* yang hendak dicapai oleh hukum. Selain itu hal ini juga berpijak pada pemahaman terhadap tujuan-tujuan hukum Islam (*mâqâshid al-syarî'ah*) yang akan memelihara agama, jiwa manusia,

kehormatan/keturunan, akal dan harta benda. Dengan demikian mencari 'illat hukum dalam hadis-hadis Nabi SAW tentang mahram bagi wanita musafir bukan berarti menyia-nyiakan nash, akan tetapi lebih memahami jiwa dan semangat yang terkandung di dalamnya untuk menerapkannya pada saat ini.

Dengan demikian, jika dihubungkan dengan fatwa Yûsuf al-Qaradhâwi yang berkesimpulan tidak perlu lagi ada mahram bagi wanita dalam setiap perjalanannya, termasuk perjalanan haji, menurut penulis belum sepenuhnya mengaplikasikan *mâqâshid al-syarî'ah*. Hal ini karena sifat *keamanan* yang dipilihnya sebagai 'illat hukum belum terbukti secara nyata dalam setiap perjalanan haji seorang wanita. Walaupun *keamanan* yang dipilih sebagai 'illat, setidaknya ia mengakomodir kemungkinan adanya mahram pengganti, yaitu sekelompok wanita-wanita yang saling menjaga satu sama lain, sebagaimana yang dikatakan oleh Imâm al-Syâfi'î (w. 204 H) dan Imâm Mâlik (w. 179 H). Berdasarkan hal ini, setidaknya ketentuan nash secara tekstual tidak diabaikan secara keseluruhan, tetapi dipalingkan maknanya (ta'wil) kepada makna yang tidak terlalu jauh melenceng dari ketentuan tekstualnya.

3. Zakat Untuk Pembangunan Masjid dan Pusat Kegiatan Islam (Islamic Centre)

Secara etimologi زكاة merupakan masdar dari زكا , artinya tumbuh dan berkembang. Bisa juga berarti berkat, suci dan kebaikan.⁴³⁹ Dengan pengertian ini maka zakat merupakan sesuatu yang tumbuh, berkembang, pensucian diri, keberkatan dan sesuatu yang mengandung kebaikan.

Sedangkan menurut terminologi Yûsuf al-Qaradhâwi mendefinisikan bahwa zakat adalah bahagian-bahagian tertentu dari harta yang difardhukan oleh Allah SWT untuk diberikan kepada orang-orang yang berhak menerimanya.⁴⁴⁰

⁴³⁹Majma' al-Lughah al-Arabiyyah, *Mu'jam al-Wajîz*, (Mesir: Wizârah Tarbiyah wa Ta'lik, 1993), h. 290

⁴⁴⁰Yûsuf al-Qaradhâwi, *Fiqh al-Zakâh Dirâsah Muqâranah li Ahkâmihâ wa Falsafatihâ fi Dhau' al-Qur'ân wa al-Sunnah*, (Beirut: Mu'assasah al-Risâlah, 1973), cet. Ke-2, juz ke-1, h. 37

Sayyid Sabiq mengemukakan bahwa zakat merupakan nama bagi sesuatu hak Allah yang dikeluarkan oleh manusia untuk diberikan kepada kaum fakir.⁴⁴¹

Dari dua terminologi zakat yang telah dikemukakan di atas, terlihat ada perbedaan dalam hal ini. Definisi pertama kelihatannya tidak menyebutkan siapa yang harus mengeluarkan zakat (subjek zakat), akan tetapi di sana objek penerima zakat sudah tercakup keseluruhannya (sebagaimana Q.S. 9: 60). Sedangkan definisi Sayyid Sâbiq (w. 2000 M) menyebutkan subjek zakat (dalam hal ini manusia), akan tetapi dia membatasi objek penerima zakat ini terhadap kaum faqir saja. Oleh karena itu untuk kesempurnaan definisi ini maka antara keduanya perlu digabungkan sehingga berbunyi bahwa zakat adalah suatu nama bagi harta yang ditentukan oleh Allah SWT (*al-Syari'*) untuk dikeluarkan oleh manusia mukmin dan diberikan kepada orang-orang yang berhak menerimanya.

Di dalam al-Qur'an dan Hadis terdapat dua bentuk kata yang menunjukkan pengertian zakat, yaitu *al-zakah* dan *al-shadaqah*. Kata *al-zakah* dalam al-Qur'an dalam berbagai konteksnya diungkapkan sebanyak 34 kali. 27 kali di antaranya beriringan dengan kata-kata shalat, dan 9 kali diucapkan dalam konteks perintah yang mengiringi perintah shalat, yaitu dalam surat al-Baqarah ayat 43, 83 dan 110, al-Nisa' ayat 77, al-Hajj ayat 78, al-Nur ayat 56, al-Mujadalah ayat 13 dan al-Muzammil ayat 20. Sedangkan zakat dengan mempergunakan lafal *al-shadaqah* sesuai dengan konteksnya terdapat dalam 3 ayat yaitu, al-Taubah ayat 58, 60 dan 104.

Dengan demikian istilah *al-shadaqah* kadangkala bermakna sedekah wajib (zakat) dan terkadang bisa bermakna sedekah biasa. Akan tetapi tiga pemakaian kata *al-shadaqah* dalam ayat-ayat di atas menunjukkan arti zakat. Hal ini karena ketika Allah mengungkapkan zakat dengan lafal *al-shadaqah*, menunjukkan fungsi zakat itu sendiri, baik fungsi zakat terhadap orang yang bersangkutan maupun terhadap objek

⁴⁴¹ Sayyid Sâbiq, *Fiqh al-Sunnah*, (Beirut: Dâl al-Fikr, 1983), jilid ke-1, h. 276

penerima zakat.

Sama halnya dengan al-Qur'an, di dalam hadis pun terdapat dua kata di atas (*al-zakah dan al-shadaqah*) untuk mengungkapkan perintah zakat, antara lain:

عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ، أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَعَثَ مُعَاذَ بْنَ جَبَلٍ إِلَى الْيَمَنِ فَقَالَ: «إِنَّكَ تَأْتِي قَوْمًا أَهْلَ كِتَابٍ فَادْعُهُمْ إِلَى شَهَادَةِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنِّي رَسُولُ اللَّهِ، فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوا لَكَ فَأَعْلِمُهُمْ أَنَّ اللَّهَ افْتَرَضَ عَلَيْهِمْ خَمْسَ صَلَوَاتٍ فِي كُلِّ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ، فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوا لَكَ، فَأَعْلِمُهُمْ أَنَّ اللَّهَ قَدْ افْتَرَضَ عَلَيْهِمْ صَدَقَةً فِي أَمْوَالِهِمْ تُؤْخَذُ مِنْ أَغْيَانِهِمْ وَتُرَدُّ فِي فُقَرَائِهِمْ... (رواه الترمذی) 442

"Dari ibn 'Abbas, sesungguhnya ketika Nabi SAW telah mengutus Mu'adz ibn Jabal ke Yaman, ia berkata: "Sesungguhnya engkau menghadapi kelompok ahli kitab, maka ajaklah mereka untuk bersaksi bahwa tiada Tuhan selain Allah dan sesungguhnya saya adalah Rasulullah. Jika mereka mematuhi kamu maka beritahukanlah kepada mereka untuk mengerjakan shalat lima kali sehari semalam, dan jika itu dipatuhinya, lanjutkan dengan memberitahukan bahwa Allah SWT telah mewajibkan untuk menyedekahkan (menzakatkan) harta mereka yang diambil dari golongan orang-orang kaya dan diberikan kepada kaum fakir...". (HR al-Tirmidzi)

Yang jelas, lafal *al-shadaqah* dengan makna zakat banyak ditemukan dalam hadis Nabi. Sedangkan lafal *al-zakah* sering digunakan oleh Rasulullah SAW ketika menjelaskan tentang zakat fitrah.⁴⁴³

Adapun orang-orang yang berhak menerima zakat disebutkan oleh Allah SWT dalam QS al-Taubah ayat 60, yang berbunyi:

﴿إِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَمِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمَوْلَّاتِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَرَمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأَبْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ

⁴⁴² Al-Tirmidzi, *Sunan al-Kubra...*, op.cit., jilid ke-3, h. 45

⁴⁴³ Hadis-hadis tentang hal ini dapat dilihat antara lain pada; al Bukhârî, *Jami' al-Musnad al-Shahîh...*, op.cit., jilid ke-2, h. 130; Muslim ibn Hajjâj, *al-Jami' al-Musnad al-Shahîh...*, op.cit., jilid ke-2, h. 677; juga Abû Dâwûd, *Sunan Abi Dâwûd*, op.cit..., jilid ke-2, h. 111.

"*Sesungguhnya zakat-zakat itu, hanyalah untuk orang-orang fakir, orang-orang miskin, pengurus-pengurus zakat, para mu'allaf yang dibujuk hatinya, untuk (memerdekakan) budak, orang-orang yang berhutang, untuk (orang yang berjuang) di jalan Allah dan untuk mereka yang sedang dalam perjalanan, sebagai suatu ketetapan yang diwajibkan Allah, dan Allah Maha Mengetahui lagi Maha Bijaksana*"

Berdasarkan ayat di atas, terdapat delapan golongan yang berhak menerima zakat, yaitu orang-orang faqir, orang-orang miskin, amil zakat, muallaf, orang yang berkeinginan memerdekakan dirinya dari perbudakan, orang yang berhutang tapi tidak sanggup membayarnya, orang yang berjuang di jalan Allah, dan para musafir yang kehabisan bekal perjalanannya. Dilihat dari ketentuan tekstual ayat ini, zakat diberikan kepada individu manusia. Di lain pihak dapat dipahami bahwa ketentuan ini dimaksudkan untuk membantu dan mensejahterakan orang yang menerimanya.

Dalam salah satu fatwanya Yûsuf al-Qaradhâwi mengatakan bahwa mustahiq zakat tidak hanya dikaitkan dengan pribadi seseorang, tetapi boleh diberikan untuk pembangunan masjid⁴⁴⁴ atau pembangunan pusat-pusat kegiatan Islam⁴⁴⁵ (*Islamic Centre*). Fatwa yang pertama dikeluarkan berdasarkan pertanyaan seorang kaya yang berada di negara Teluk. Kekayaannya yang begitu melimpah membuatnya berkeinginan menyumbangkan kekayaannya itu ke negara-negara Islam lainnya untuk membangun masjid melalui zakat hartanya itu.⁴⁴⁶ Adapun fatwa tentang kebolehan memberikan zakat untuk pembangunan *Islamic Centre* dilatarbelakangi oleh pertanyaan seorang pengurus proyek pembangunan kegiatan Islam yang berada di Amerika Serikat. Pengurus proyek sering menerima bantuan dalam bentuk zakat yang ditujukan oleh donaturnya untuk menyediakan fasilitas kegiatan keislaman bagi pelajar-pelajar Islam yang ada di sana,

⁴⁴⁴Yûsuf al-Qaradhâwi, *Fatâwa Mu'âshirah...*, *op.cit.*, jilid ke-2, h. 227-228

⁴⁴⁵*Ibid.*, h. 233-234

⁴⁴⁶*Ibid.*, h. 227

namun mereka keberatan mempergunakannya untuk membangun fasilitas tersebut dengan uang zakat.⁴⁴⁷ Untuk kedua pertanyaan ini Yûsuf al-Qaradhâwi menyimpulkan bahwa dana zakat boleh dipergunakan untuk membangun keduanya.

Menurut Yûsuf al-Qaradhâwi, salah satu mustahiq zakat, *fi sabilillah*, tidak harus dimaknai dengan perang (jihad), tetapi juga mencakup terhadap aktifitas-aktifitas apa saja yang dapat meninggikan Islam. Dalam pernyataannya disebutkan:

وقد أبدت هناك رأي الجمهور مع توسيع معنى الجهاد بحيث يشمل الجهاد العسكري وهو المتبادر إلى الذهن والجهاد الفكري والتربوي والدعوى والديني ونحوها من كل ما من شأنه حماية الوجود الإسلامي، والمحافظة على الشخصية الإسلامية من الهجمات الشرسة التي تريد أن تقتلعها من الجذور، سواء كان هذا الهجوم من المؤسسات الصليبية التنصيرية أم من القوى الماركسية الشيوعية أم من التيارات الماسونية والصهيونية أم من عملاء هؤلاء أو أولئك من الفرق المنشقة عن الإسلام من بهائية وقاديانية وباطنية، ومثلهم دعاة العلمانية واللا دينية في عالمنا العربي والإسلام⁴⁴⁸

"*Sesungguhnya saya memperkuat apa yang disepakati oleh Jumhur Ulama dengan memperluas makna jihad yang meliputi perjuangan bersenjata, dan inilah yang cepat ditangkap oleh pemikiran manusia, (tetapi juga) jihad dalam pemikiran, jihad dalam pendidikan dan dakwah, jihad keagamaan (secara umum), dan sebagainya. Seluruhnya bertujuan untuk memelihara eksistensi Islam dan melindungi agama Islam dari serangan musuh yang hendak mencabut Islam dari akar-akarnya, baik datangnya dari kaum salib (misionaris Kristen), marxisme, komunisme, free masonry, dan zionis, atau dari gerakan-gerakan sempalan Islam, seperti Baha'iyah, Qadiyaniah, Bathiniyah, dan sebagainya, serta yang datang dari kelompok sekuler yang selalu mengajak kepada sekularisasi di dunia Arab dan Islam*".

Oleh karena itu jihad tidak hanya berarti perang dengan mengangkat senjata, tetapi juga berarti jihad pemikiran, jihad dalam dunia pendidikan, jihad dalam bidang dakwah, jihad dalam memperjuangkan agama secara umum, dan lain-lain

⁴⁴⁷*Ibid.*, h. 232-233

⁴⁴⁸Yûsuf al-Qaradhâwi, *Fatâwa Mu'âshirah...*, *op.cit.*, jilid ke-2, h. 228; lihat juga Yûsuf al-Qaradhâwi, *Fi Fiqh al-Aqalliyât al-Muslimah*, (Kairo: Dâr al-Syurûq, 2001), cet.ke-1, h. 82

sebagainya. Semua ini bertujuan untuk memelihara eksistensi agama dan menjaga Islam dari serangan-serangan pemikiran yang berasal dari musuh Islam. Dalam hal ini membangun masjid dan pusat kegiatan Islam akan dapat merealisasikan pemeliharaan agama dengan adanya perluasan makna jihad sebagaimana disebutkan sebelumnya. Hal ini sebagaimana dapat dilihat dalam lanjutan tulisan Yûsuf al-Qaradhâwi sebagai berikut:

ومن هنا أرى مطمئنا جواز دفع الزكاة لإقامة المساجد في البلاد الفقيرة المعرضة لخطر التنصيري أو الشيعوي أو اليهودي أو غيرها, كالغزو والقادياني والباطني وأمثالهما, بل قد يكون دفع الزكاة في هذه الحال أفضل من غيرها من المصارف⁴⁴⁹

"Berdasarkan gambaran ini saya berpendapat dengan penuh kemantapan bolehnya memberikan zakat untuk membangun masjid di daerah-daerah miskin yang sedang menghadapi bahaya kristenisasi, komunisme, zionisme, qadiyaniah, bathiniyah, dan sebagainya. Bahkan menyalurkan zakat untuk kondisi seperti itu lebih utama daripada menyalurkannya kepada yang lain".

Fatwa yang disampaikan oleh Yûsuf al-Qaradhâwi ini tidak bersifat mutlak, tetapi dibatasi untuk tempat-tempat dan kondisi-kondisi tertentu di mana umat Islamnya dalam keadaan miskin sehingga tidak mampu membangun masjid kecuali dari uang zakat yang disumbangkan dari daerah-daerah yang kaya. Adapun di daerah-daerah yang rata-rata berpenduduk kaya, mereka tidak dibolehkan membangun masjid dengan uang zakat.⁴⁵⁰

Begitu pula dalam hal membangun pusat-pusat kegiatan Islam (Islamic Center) dan pendirian yayasan-yayasan Keislaman lainnya . Perluasan makna *fi sabilillah*, sebagaimana dikatakan sebelumnya, dan dengan alasan yang sama menyebabkan Yûsuf al-Qaradhâwi membolehkan membangun sarana-sarana tersebut dengan uang zakat. Hal ini juga disebutkannya dalam kitab *Fiqh al-Zakah* sebagai berikut:

لهذا نرى أن توجيه هذا الصرف إلى الجهاد الثقفي والتربوي والإعلامي أولى في عصرنا بشرط أن تكون جهادا إسلاميا خالصا وإسلاميا صحيحا. ونستطيع أن نضرب

⁴⁴⁹Yûsuf al-Qaradhâwi, *Fatâwa Mu'âshirah...*, *op.cit.*, jilid ke-2, h. 228

⁴⁵⁰*Ibid*

أمثلة شتى لكثير من الأعمال التي تحتاج إليها رسالة الإسلام في هذا العصر وهي جدية أن تعد بحق جهادا في سبيل الله. إن شاء مراكز الدعوة إلى الإسلام الصحيح وتبليغ رسالته إلى غير المسلمين في كافة القارات. في هذا العالم الذي تتصارع فيه الأديان و المذاهب جهادا في سبيل الله. وإن شاء مراكز إسلامية واعية في داخل بلاد الإسلام نفسها تختزن الشاب المسلم وتقوم على توجيهه الوجهة الإسلامية السليمة و حمايته من الإلحاد في العقيدة والانحراف في الفكر والإنحلال في السلوك وتعدده لنصره الإسلام ومقاومة أعدائه جهادا في سبيل الله⁴⁵¹

"Oleh karena itu kami berpendapat bahwa menyalurkan (zakat) dalam bentuk ini untuk jihad dalam bidang peradaban dan pendidikan serta pemberitaan lebih utama pada saat ini dengan syarat dilakukan dengan cara yang ikhlas dan benar. Kita sanggup mengemukakan beberapa contoh tentang banyaknya perbuatan yang membutuhkan risalah Islam pada saat ini, dan ini secara meyakinkan patut dikategorikan sebagai jihad fi sabilillah. (Misalnya dengan) mendirikan pusat kegiatan dakwah Islam dalam rangka menyampaikan risalah Islam kepada non-muslim di semua benua, yang dipenuhi oleh berbagai agama dan aliran. (Perbuatan itu) termasuk jihad fi sabilillah. (Begitu juga) dengan mendirikan pusat kegiatan Islam (Islamic Center) yang bagus di sebuah negara Islam untuk mendidik generasi muda Islam, mengajarkan agama secara benar, memelihara akidah seseorang dari kepercayaan anti Tuhan, memelihara diri pengaruh pemikiran (yang tidak baik) dan memelihara diri tergelincirnya seseorang dari jalan yang benar, sebagai sarana untuk mempersiapkan diri dalam membela Islam dari musuh-musuhnya. (Ini juga termasuk) jihad fi sabilillah".

Berdasarkan fatwanya itu penulis melihat bahwa pada dasarnya Yûsuf al-Qaradhâwi menyepakati bahwa mustahiq zakat itu adalah individu-individu muslim yang membutuhkan untuk kelangsungan dan kesejahteraan hidup mereka. Artinya zakat ditujukan untuk meningkatkan taraf hidup dan mengurangi kesenjangan ekonomi antara orang miskin dan orang kaya. Hal ini sesuai dengan firman Allah SWT dalam QS al-Hasyr ayat 7, yaitu "agar harta tersebut tidak hanya beredar

⁴⁵¹Yûsuf al-Qaradhâwi, *Fiqh al-Zakâh Dirâsah Muqâranah li Ahkâmihâ wa Falsafatihâ fi Dhau' al-Qur`ân wa al-Sunnah*, (Beirut: Mu`assasah al-Risâlah, 1973), cet. Ke-2, juz ke-2, h. 668

di kalangan orang-orang kaya saja".

Walaupun secara prinsip tidak ada perbedaan dalam memaknai ketentuan QS al-taubah ayat 60 di atas, tetapi pada lafazh *fi sabilillah*, Yûsuf al-Qaradhâwi sepertinya tidak memfokuskan lagi kepada kepentingan individu-individu muslim, tetapi kepada penunjang ke-Islaman lainnya. Penerima zakat tidak lagi ditujukan untuk kesejahteraan ekonomi (dalam hal ini adalah dalam rangka memelihara jiwa), tetapi diarahkan kepada pemeliharaan agama dalam bentuk membangun sarana ibadah dan pusat-pusat kegiatan Islam.

Untuk melihat keterkaitan fatwanya ini dengan *mâqâshid* al-syari'ah, maka penulis akan menganalisisnya dengan melihat 'illat hukum yang terdapat dalam ayat tersebut dan tujuan *al-Syari'* dalam menetapkan orang-orang yang berhak menerima zakat.

Pertama, dilihat dari proses penemuan 'illat, *al-Syari'* tidak menyebutkan secara jelas apa 'illat yang melatarbelakangi munculnya ketentuan tersebut. Oleh karena itu walaupun 'illatnya ada, tentu saja ditemukan dengan penelitian *al-sibr wa al-taqsim*.⁴⁵² Setidaknya ada tiga alternatif

⁴⁵² Dalam terminologi ushul fiqh *al-sibr* berarti pengujian sifat yang cocok untuk dijadikan *illat*, sedangkan *al-taqsim* adalah membatasi sifat-sifat yang akan dipilih untuk dijadikan *illat* itu. Lihat Abd al-Rahman As'ad Al-Sa'dy, *Mabahits al-'Illah...*, *op.cit.*, h. 444. Dengan kata lain *al-sibr wa al-taqsim* adalah menghimpun sejumlah sifat yang terdapat pada suatu ketentuan hukum dan kemudian memilih mana di antaranya yang tepat untuk dijadikan *illat*. Al-Ghazâlî mengatakan bahwa cara seperti ini merupakan cara yang paling tepat (*shahih*) untuk menentukan *illat* hukum. Al-Ghazâlî, *op.cit.*, h. 295; juga Muhammad Shidiq Hasan Khan Bahadur, *Hushul al-Ma'mul Min 'ilm al-Ushul*, (Tanpa tempat terbit: Tp, [t.th]), h. 141; Dalam kajian ulama sebelumnya, aplikasi metode *al-sibr wa al-taqsim* ini dapat dicontohkan dengan penukaran (barter) pada enam macam benda sejenis dengan cara tidak sama akan menimbulkan riba *fadhhal*, sebagaimana hadis Rasulullah SAW, "(Penukaran) emas dengan emas perak dengan perak gandum dengan gandum, syair dengan sya'ir, korma dengan korma, garam dengan garam, barang-barang yang semisal dan sama, (pertukaran) dengan cara tunai. Apabila berbeda jenis-jenis benda itu, maka lakukanlah jual beli sesuai dengan keinginan mu, dengan syarat dilakukan dengan tunai. (HR. Muslim dan Ahmad dari Ubadah bin al-Shamit). Penukaran benda sejenis dengan cara tidak sama pada hadis di atas ditemukan sifat yang tidak sama

sifat yang mungkin melatarbelakangi ketentuan ini; pertama, mereka adalah orang-orang yang membutuhkan dana untuk melepaskan diri dari keterikatan dengan orang lain; kedua, mereka adalah orang-orang yang membutuhkan dana untuk memperjuangkan agama; dan ketiga, mereka adalah orang-orang yang membutuhkan dana untuk keperluan hidupnya. Dengan adanya tiga sifat itu selanjutnya dipilih salah satunya yang lebih umum dan dapat diberlakukan kepada semua kriteria yang disebutkan dalam nash.

Untuk sifat yang pertama, agaknya hanya dua ashnaf yang memenuhi sifat tersebut, yaitu orang-orang yang berhutang dan hamba sahaya, sedangkan yang lainnya tidak memenuhi sifat tersebut. Adapun untuk sifat yang kedua, sepertinya hanya *fi sabilillah* yang dapat memenuhi sifat itu, sedangkan yang lainnya tidak demikian. Adapun sifat yang ketiga, menurut penulis, dimungkinkan dimiliki oleh semua ashnaf. Hal ini karena dalam satu ketentuan nash tidak mungkin ada beberapa alasan yang mendasarinya. Sebab,

pada masing-masing jenis benda yang disebutkan, sebab gandum sebagai salah satu jenis dari enam macam benda tersebut kadang-kadang bisa sebagai makanan pokok dan makanan biasa. Jika *'illatnya* dikatakan pokok maka hal ini kurang tepat (dalam pandangan hanafiyah) karena riba dapat pula terjadi pada garam yang bukan makanan pokok. Juga tidak cocok karena riba terjadi pula pada emas dan perak yang bukan berupa makanan. Pada gandum terdapat tiga sifat, yaitu; dapat dipastikan kadarnya (takarannya); merupakan makanan pokok; dan merupakan jenis tanaman. Pada emas dan perak hanya didapati sifat pertama. Pada *sya'ir* (gandum kering) dan korma terdapat tiga macam sifat di atas, tapi pada garam hanya ada satu sifat, yaitu sifat yang pertama. Berdasarkan hal itu para mujtahid berusaha mencari satu sifat yang sama terhadap seluruh jenis benda itu. Akhirnya setelah meneliti secara seksama diperoleh suatu sifat yang dipunyai oleh keenam macam benda tersebut yaitu sifat yang pertama, bahwa keenamnya dapat diukur, baik dengan timbangan maupun takaran. Sifat inilah yang dapat dijadikan *'illat* untuk menetapkan hukum haramnya mempertukarkan barang yang sejenis bila tidak sama timbangan, takaran dan ukurannya. Penemuan *'illat* hukum seperti ini tidak hanya dimaksudkan untuk menjelaskan apa yang disebutkan oleh nash, tetapi lebih jauh dimaksudkan agar dapat direntangkan kepada jenis-jenis benda lainnya yang tidak disebutkan secara eksplisit dalam nash.

kegunaan mencari alasan tersebut adalah untuk memperluas cakupan nash kepada bentuk-bentuk lain yang tidak disebutkan. Oleh karena itu sifat yang dipilih sebagai '*illat* dari penyebutan delapan ashnaf dalam ayat di atas adalah karena mereka memerlukan dana untuk kebutuhan hidupnya.

Dengan demikian, ketika '*illatnya* adalah perlu dana untuk keperluan hidup, maka menyalurkan zakat yang bukan untuk kepentingan hidup manusia (*hifzh al-nafs*) agaknya tidak sesuai dengan alasan *al-Syari`*. Artinya, pembicaraan tentang zakat adalah pembicaraan tentang mengatasi kesulitan ekonomi masyarakat, karena yang dituju dengan zakat adalah kesejahteraan ekonomi individu-individu dalam masyarakat. Oleh karena itu ketika zakat dipergunakan untuk membangun masjid atau pusat kegiatan Islam, agaknya kurang sesuai dengan tujuan *al-Syari`* dalam menetapkan hukum zakat. Di samping itu Penemuan '*illat* hukum seperti ini tidak hanya dimaksudkan untuk menjelaskan apa yang disebutkan oleh nash, tetapi lebih jauh dimaksudkan agar dapat direntangkan kepada bentuk-bentuk kondisi lainnya yang tidak disebutkan secara eksplisit dalam nash ('*illat muta'addiyah*).

Menurut penulis, alasan-alasan penetapan sifat terakhir sebagai '*illat* dapat dijelaskan sebagai berikut:

- a. Faqir; adalah orang yang tidak mempunyai harta sama sekali, sehingga ia tidak mampu memenuhi kebutuhan hidupnya. Dana zakat yang disalurkan kepadanya akan sangat membantunya mengatasi kesulitan hidupnya, terutama sekali untuk kebutuhan pangannya (makan dan minum).
- b. Miskin; adalah orang yang memiliki sedikit harta, tetapi tidak mencukupi untuk memenuhi kebutuhan hidupnya, terutama kebutuhan pangan.
- c. Amil zakat; adalah orang yang bekerja mengurus harta zakat. Dalam teorinya kelompok ini bekerja penuh waktu dan tidak mempunyai kesempatan untuk mencari pekerjaan lain. Oleh karena itu secara logis biaya hidupnya ditanggung oleh zakat. Sudah dapat dipastikan bahwa dengan dana zakat itulah ia memenuhi kebutuhan hidup, terutama kebutuhan pokoknya.

- d. Muallaf; dipahami dengan orang yang baru masuk Islam. Menurut kebiasaan, apabila seseorang pindah agama dan memeluk agama Islam, ia akan disisihkan, diusir, dan diperlakukan tidak baik oleh keluarganya. Akibatnya ia tidak punya tempat sebagai sandaran hidupnya. Oleh karena itu dana zakat yang disalurkan kepadanya adalah untuk memenuhi kebutuhan hidupnya.
- e. Hamba sahaya; yaitu mereka yang biasanya secara legal dimiliki oleh seseorang karena kalah dalam peperangan. Tidak seorang pun di dunia ini yang rela untuk diperbudak oleh siapapun, namun untuk bebas dari perbudakan itu terkadang mereka harus membayar tebusan kepada tuannya, sebagaimana tebusan yang diberikan oleh Abu Bakar (w.13 H) untuk memerdekakan Bilal ibn Rabah (w. 20 H). Dengan tebusan itu mereka dapat hidup bebas seperti manusia lainnya, dan dapat berusaha untuk memiliki harta dan memenuhi kebutuhan hidupnya.
- f. Orang-orang yang berhutang; yaitu orang yang membutuhkan bantuan untuk melunasi hutang-hutangnya. Biasanya seseorang akan berhutang untuk keperluan produktif yang tujuannya agar dapat memenuhi kebutuhan pokoknya, atau sengaja berhutang untuk keperluan konsumtif pokok. Ketika ia terkendala tidak mampu membayar hutangnya, maka dana zakat pada hakikatnya adalah untuk membantunya memenuhi kebutuhan hidupnya tersebut.
- g. *Fi sabilillah*; yaitu orang-orang yang berperang di jalan Allah. Dalam perkembangannya, ketika perang atas nama agama (jihad) tidak ada lagi, makna *fi sabilillah* lebih diperluas kepada orang-orang yang berjuang di jalan Allah baik dalam bentuk dakwah, pemikiran, pendidikan, dan sebagainya. Akan tetapi satu hal yang perlu ditekankan di sini, apapun bentuk dan tatarannya berjuang, namun sasaran zakat itu tetap diperuntukkan bagi individu-individu yang berjuang untuk agama Allah itu dan untuk mendanai kegiatan-kegiatan untuk meninggikan agama Allah (*li i'lâ' kalimatillâh*). Hal ini dimaksudkan agar perjuangan mereka tidak terhenti hanya karena kebutuhan hidup mereka tidak

tercukupi. Oleh karena itu memfasilitasi orang-orang yang berjuang demi agama Islam dalam berbagai aspek di atas ditujukan agar mereka tetap melanjutkan perjuangannya tanpa terganggu oleh desakan kebutuhan hidupnya. Dengan demikian sasaran zakat dalam kelompok ini tetap saja berhubungan dengan pemenuhan kebutuhan seseorang.

- h. Ibnu sabil; yaitu orang-orang yang berada di dalam perjalanan untuk suatu kepentingan yang bukan maksiat, tetapi terkendala karena ketidakcukupan biaya. Biaya yang dimaksud di sini tentunya termasuk semua macam kebutuhannya di perjalanan, terutama sekali kebutuhan pokoknya.

Khusus untuk makna *fi sabilillah*, ulama tafsir pada umumnya mengartikannya dengan orang-orang yang membutuhkan bantuan untuk berperang menghadapi musuh-musuh Allah. Walaupun ada makna lain, pengembangan makna tersebut salah satunya menyebutkan untuk membantu seseorang pergi menunaikan ibadah haji.⁴⁵³ Dari gambaran ini penulis menyimpulkan bahwa penyaluran zakat ditujukan dalam rangka memenuhi kebutuhan individu seseorang, baik untuk menjalani kehidupan di dunia ini atau untuk biaya mempertahankan agama dari serangan musuh-musuh Islam dengan berbagai aktifitas dalam rangka meninggikan agama Allah, apakah itu untuk biaya perang, biaya dakwah, biaya pendidikan Islam, dan sebagainya. Agaknya inilah tujuan *al-Syari'* menetapkan ketentuan hukum bagi orang-orang yang berhak menerima zakat, bukan untuk mendirikan sebuah bangunan. Dengan demikian, tanpa mengurangi arti dari fatwa Yûsuf al-Qaradhâwi, penulis berpendapat bahwa menyalurkan

⁴⁵³Selengkapnya dapat dibaca pada Abu 'Abdillah Muhammad ibn Ahmad ibn Abi Bakr al-Qurthubi, ditahqiq oleh Ahmad al-Barduniy, *al-Jami' al-Ahkam al-Qur'an*, (Kairo: Dar al-Kutub al-Mishriyah, 1964), cet. Ke-2, jilid ke-8, h. 185; juga Muhammad ibn Jarir al-Thabariy, ditahqiq oleh Ahmad Muhammad Syakir, *Jami' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an*, (Mesir: Muassasah al-Risalah, 2000), cet. Ke-1, jilid ke-14, h. 319; baca juga Abu al-Fida' ibn Katsir al-Qurasyi, ditahqiq oleh Samiy ibn Muhammad Salamah, *Tafsir al-Qur'an al-'Azhim*, ([ttp]; Dar al-Thaibah li al-Nasyr wa al-Tawzi', 1999), cet. Ke-2, jilid ke-6, h. 591

zakat untuk membangun masjid atau pusat kegiatan Islam kurang sesuai dengan *mâqâshid al-syarî'ah*.

4. Menikahkan Anak Perempuan Tanpa Persetujuannya

Fatwa ini berawal dari pertanyaan seseorang berkenaan dengan *hak ijbar* (hak memaksa) wali, di mana menurut mazhab Syafi'i seorang wali berwenang menikahkan anak gadisnya tanpa terlebih dahulu meminta persetujuannya. Pendapat ini menurut si penanya bertentangan dengan ketentuan umum yang mensyaratkan adanya persetujuan dari seorang gadis yang akan dinikahkan. Dalam fatwanya Yûsuf al-Qaradhâwi mengatakan bahwa suatu keharusan bagi wali untuk meminta izin kepada anak gadisnya sebelum dinikahkan. Adapun pendapat dalam Imâm al-Syâfi'î (w. 204 H) bisa saja salah atau benar. Setidaknya, menurut Yûsuf al-Qaradhâwi, seseorang harus menempatkan seorang mujtahid sesuai dengan zamannya,⁴⁵⁴ yang apabila dihubungkan dengan zaman sekarang mungkin tidak sama lagi.

Berkenaan dengan ini Yûsuf al-Qaradhâwi memperkuat fatwanya dengan hadis-hadis Nabi SAW, di antaranya:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: «لَا تُنْكَحُ الْبِكْرُ حَتَّى تُسْتَأْذَنَ، وَلَا الثَّيْبُ حَتَّى تُسْتَأْمَرَ» فَقِيلَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، كَيْفَ إِذْنُهَا؟ قَالَ: «إِذَا سَكَتَتْ». (رواه البخارى)⁴⁵⁵

"Dari Abu Hurairah ra, telah bersabda Nabi SAW, "Tidak dibolehkan seorang gadis dinikahkan sebelum diminta persetujuannya terlebih dahulu dan tidak boleh menikahkan janda sebelum dimusyawarahkan dengannya. Para sahabat bertanya, "Bagaimanakah tanda persetujuannya itu?" Rasul menjawab, "Apabila ia diam". HR Bukhârî.

عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ، أَنَّ جَارِيَةَ بَكْرًا أَتَتْ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَذَكَرَتْ «أَنَّ أَبَاهَا زَوَّجَهَا وَهِيَ كَارِهَةٌ، فَخَيَّرَهَا النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ». (رواه ابو داود وابن ماجه)⁴⁵⁶

⁴⁵⁴ Yûsuf al-Qaradhâwi, *Fatâwa Mu'âshirah...*, jilid ke-2, h. 337; juga Yûsuf al-Qaradhâwi, *al-Halal wa al-Haram fi al-Islam*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 1997), cet.ke-22, h. 158

⁴⁵⁵ Muhammad ibn Ismâ'îl Abû 'Abdillâh al-Bukhârî, ditahqiq oleh Muhammad Zâhir ibn Nâshir al-Nâshir, *al-Jâmi' al-Musnad al-Shâhîh al-Mukhtashar min Umûr Rasûlillâh SAW wa Sunanuh wa Ayyâmuh*, (Damaskus: Dâr Thauf al-Najâh, 1422 H), jilid ke-4, h.344

⁴⁵⁶ Ibn Majah Abû 'Abdillâh Muhammad ibn Yazid al-Quzwaini, ditahqiq

"Seorang perempuan datang kepada Nabi SAW dan melaporkan tindakan ayahnya yang telah menikahkan dirinya (dengan seseorang) padahal ia tidak menyukainya, lalu Rasulullah SAW memberikan kepadanya hak untuk memilih (melanjutkan atau membatalkan)". HR ibn Majah.

Pada hadis yang lain yang diriwayatkan dari Aisyah ra, ada seorang perempuan yang mengadu kepadanya tentang perilaku ayahnya yang menikahkan dirinya dengan anak saudaranya untuk mengangkat derajatnya, padahal ia tidak suka menikah dengan laki-laki itu. Ketika persoalan itu disampaikan kepada Nabi SAW beliau menyuruh memanggil ayah perempuan itu dan memerintahkan menyerahkan persoalan itu kepada anak perempuannya. Setelah itu perempuan tersebut berkata:

يَا رَسُولَ اللَّهِ، قَدْ أَجَزْتُ مَا صَنَعَ أَبِي، وَلَكِنْ أَرَدْتُ أَنْ أَعْلَمَ الْوَالِدَاتِ مِنَ الْأَمْرِ شَيْئًا.
(رواه النسائي و الدارقطني)⁴⁵⁷

"Ya Rasulullah, saya setuju saja dengan apa yang dilakukan oleh ayah saya kepada saya, tetapi (dengan bertanya ini) saya hanya ingin memberitahukan kepada kaum wanita, apakah mereka punya hak dalam masalah ini?" HR al-Nasa'i dan al-Daruquthni).

Fatwa Yûsuf al-Qaradhâwi ini setidaknya didasarkan kepada pendapat beberapa ulama, di antaranya al-Tsauri (w. 161 H), al-Auza'i, al-Syaukani (w. 1250 H), dan satu golongan Hanafiyah, serta ibn Taimiyyah (w. 728 H). Bahkan mereka mengatakan bahwa pernikahan yang dilakukan tanpa persetujuan seorang perempuan tidak sah. Dalam hal ini ibn Taimiyyah (w. 728 H) mengatakan bahwa wajib hukumnya bagi seorang wali untuk meminta persetujuan kepada anak

oleh Muhammad Fu'ad 'Abd al-Baqi, *Sunan Ibn Majah*, (Mesir: Dar Ihya' al-Kutub al-'Arabiyah, [tth]), jilid ke-1, h.603

⁴⁵⁷Abû 'Abd al-Rahman al-Khurasani *al-Nasâ'i*, ditahqiq oleh 'Abd al-Fatah Abû Ghadah, *Sunan al-Nasâ'i*, (Halab: Maktab al-Mathbu'at al-Islamiyah, 1986), cet.ke-2, jilid ke-6, h. 86; Ibn Dinar al-Baghdadi al-Daruquthni, ditahqiq oleh Hasan 'Abd al-Mun'im Syalabi, *Sunan al-Daruquthni*, (Beirut: Muassasah al-Risalah, 2004), cet.ke-1, jilid 4, h. 335

gadisnya.⁴⁵⁸ Menurut ibn Taimiyyah (w. 728 H), sebagaimana juga Yûsuf al-Qaradhâwi, menjadikan "keperawanan" sebagai 'illat dibolehkannya memaksa seorang anak gadis untuk dinikahkan tidak dapat dibenarkan. Tetapi 'illat yang dapat diterima adalah karena "masih kecil". Adapun gadis dewasa tentu tidak dapat dipaksa untuk menikah, karena terdapat sebuah hadis yang diriwayatkan oleh Bukhârî dari Abu Hurairah yang berbunyi:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: «لَا تُنْكَحُ الْبِكْرُ حَتَّى تُسْتَأْذِنَ، وَلَا الثَّيْبُ حَتَّى تُسْتَأْمَرَ» فَقِيلَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، كَيْفَ إِذْنُهَا؟ قَالَ: «إِذَا سَكَتَتْ» (رواه البخارى)⁴⁵⁹

"Dari Abu Hurairah dari Nabi SAW, beliau bersabda, "Tidak boleh seorang gadis dinikahkan sehingga dimintai persetujuannya terlebih dahulu, dan tidak boleh menikahkan seorang janda sampai ia diajak berunding". Lalu seorang sahabat berkata, "Seungguhnya gadis itu punya sifat pemalu". Lalu Rasulullah SAW bersabda, "Persetujuannya adalah dengan diamnya". (HR Bukhârî).

Menurut Yûsuf al-Qaradhâwi, menjadikan kondisi "masih kecil" sebagai 'illat ijbar wali untuk membatasi kebebasan anak perempuan secara umum memang didukung oleh nash dan Ijma' ulama. Adapun menjadikan "keperawanan" sebagai 'illat untuk membatasi dan mengekang perempuan dewasa bertentangan dengan prinsip-prinsip Islam, karena al-Syari' tidak menjadikan alasan "keperawanan" untuk membatasi hak-hak seorang perempuan dalam setiap persoalan yang telah disepakati. Menjadikan sifat "keperawanan" sebagai 'illat untuk memaksa (ijbar wali) tidak mempunyai dasar yang jelas dalam syara'.⁴⁶⁰ Dengan demikian, wali hanya mempunyai kekuasaan yang lebih terhadap anak kecil dalam segala hal; baik urusan dirinya ataupun hartanya, bukan terhadap perempuan dewasa.

Lebih lanjut Yûsuf al-Qaradhâwi mengatakan bahwa

⁴⁵⁸Yûsuf al-Qaradhâwi, *Fatâwa Mu'âshirah...*, *op.cit.*, jilid ke-2, h. 339

⁴⁵⁹Al-Bukhârî, *al-Jami' al-Musnad...*, *loc.cit*

⁴⁶⁰Yûsuf al-Qaradhâwi, *Fatâwa Mu'âshirah...*, *op.cit.*, jilid ke-2, h. 339

menikahkan seorang anak perempuan dengan laki-laki yang tidak disukainya bertentangan dengan prinsip Islam dan logika sehat. Untuk persoalan-persoalan harta misalnya, seorang wali tidak boleh sewenang-wenang dengan harta anak perempuannya tanpa meminta izinnya terlebih dahulu, suatu hal yang tidak mungkin bagi wali untuk memaksa anaknya melakukan hubungan suami istri dengan orang yang tidak disukainya.⁴⁶¹

Berdasarkan fatwa Yûsuf al-Qaradhâwi ini dan alasan-alasan yang dipergunakannya, penulis akan menganalisisnya dari dua sisi; pertama dari sisi *'illat* hukum yang terdapat dalam hadis-hadis Nabi SAW; dan kedua dari sisi tujuan yang hendak diwujudkan dalam sebuah pernikahan.

Pertama, apabila diteliti beberapa buah hadis Nabi sebelumnya, maka ada dua sifat yang mungkin dapat dijadikan alasan untuk meminta persetujuan seorang gadis, yaitu; pertama, karena masih kecil (*shaghirah*); dan kedua, karena kedewasaan (*bikr wa tsaib*). Dari dua alternatif sifat itu, penulis setuju dengan Yûsuf al-Qaradhâwi bahwa yang menjadi dasar meminta persetujuan seorang perempuan untuk dinikahkan adalah karena kedewasaannya (*bikr wa tsaib*). Hal ini karena dua sifat kedewasaan itu disebutkan dalam hadis secara tekstual. Di samping itu kedua sifat kedewasaan tersebut lebih logis karena mereka adalah orang yang sudah bisa diajak bicara soal pernikahan dan mengetahui hakikat sebuah pernikahan. Apabila sifat pertama yang dipilih (*al-shaghirah*), maka tentunya anak kecil tidak mungkin diajak berbicara tentang pernikahan mereka, karena mereka belum mengerti tentang hakikat pernikahan itu, termasuk hal-hal penting lainnya yang berhubungan dengan dirinya.

Di samping itu, jika dihubungkan dengan persyaratan *'illat*, maka sifat dewasa (*perawan dan janda*) diduga kuat (*mazhinnah*) memenuhi sifat-sifat *washfan zhâhiran* (jelas), *washfan mundhabithan* (terukur dan dapat dipastikan keberadaannya), *washfan munâsiban* (sesuai dengan tujuan pensyariaan untuk menghasilkan kemaslahatan), dan tidak

⁴⁶¹*Ibid*, h. 339

bertentangan dengan nash dan Ijma'. Oleh karena itu menetapkannya sebagai 'illat hukum dalam hadis-hadis Nabi di atas sudah sesuai dengan persyaratan-persyaratan 'illat yang disepakati oleh ulama.

Kedua, dilihat dari sisi tujuan hukum Islam, yaitu untuk mewujudkan kemaslahatan, maka terlebih dahulu diperhatikan tujuan dari pernikahan itu. Pernikahan adalah sesuatu yang disyariatkan oleh Allah SWT dan Rasul-Nya. Di dalam QS al-Rum ayat 31 Allah SWT berfirman:

"Dan di antara tanda-tanda kekuasaan-Nya ialah Dia menciptakan untukmu isteri-isteri dari jenismu sendiri, supaya kamu cenderung dan merasa tenteram kepadanya, dan dijadikan-Nya diantaramu rasa kasih dan sayang. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda bagi kaum yang berfikir".

Menurut al-Syâthibî (w. 790 H), hukum-hukum yang disyariatkan Allah SWT, baik dalam hal-hal yang berhubungan dengan kehidupan dunia (*al-'âdiyah*) maupun dalam ibadah mempunyai tujuan utama (*maqâshid al-asliyah*) dan tujuan tambahan (*maqâshid al-tâbi'ah*).⁴⁶² Dua bentuk tujuan hukum ini menurut ibn Taimiyah (w. 728 H) mempunyai hubungan yang saling mendukung. Menurutnya, *maqâshid al-ashliyah* akan melahirkan dan menetapkan *maqâshid al-tâbi'ah*, dan *maqâshid al-tâbi'ah* itu akan memperkuat dan memelihara terwujudnya *maqâshid al-ashliyah*.⁴⁶³ Dalam ayat di atas salah satu tujuan pernikahan adalah menciptakan ketenteraman, ketenangan, dan kasih sayang antara pasangan suami istri. Namun perlu dijelaskan kedudukan tujuan tersebut dalam *maqâshid al-syari'ah*.

Menurut al-Syâthibî (w.790 H), *maqâshid al-ashliyah* (tujuan primer/utama) menikah adalah untuk memperoleh keturunan. Tujuan ini diikuti oleh tujuan-tujuan sekunder lainnya (*maqâshid al-tâbi'ah*) seperti mendapatkan

⁴⁶²Abû Ishâq al-Syâthibî (w. 790 H), *al-Muwâfaqât...*, *op.cit.*, juz ke-2, h. 396; juga ibn Mukhtâr al-Khâdimîy , *Ilm Maqâshid...*, *op.cit.*, h. 69; juga Muhammad al-Badawi, *Maqâshid ...*, *op.cit.*, h. 225; juga Ibn 'Âsyur, *Maqâshid ...*, *op.cit.*, h. 197

⁴⁶³Muhammad al-Badawi, *Maqâshid ...*, *loc.cit.*, h. 225

ketenangan, mendapatkan teman hidup, saling tolong menolong dalam mendapatkan kebaikan dunia dan akhirat, bersenang-senang dengan cara yang halal, leluasa memandang keindahan ciptaan Allah SWT pada diri seorang perempuan, dapat menjaga diri dari syahwat yang terlarang, dan lain-lain sebagainya.⁴⁶⁴

Selanjutnya ia mengatakan bahwa tujuan-tujuan sekunder itu berfungsi untuk mengukuhkan tujuan utama, menguatkannya, memotivasi seseorang untuk melakukannya, agar seseorang bertekad melanggengkan pernikahannya, dan dapat mewujudkan kasih sayang dalam pernikahannya. Tujuan-tujuan sekunder itu memperkuat tercapainya tujuan primer/utama pernikahan, yaitu memperoleh keturunan.⁴⁶⁵

Sebaliknya, ketika tujuan-tujuan di atas tidak dapat direalisasikan, maka hal itu bertentangan dengan tujuan Allah SWT (*qashd al-Syâri'*). Menurut ibn Taimiyah (w. 728 H) tujuan primer/utama sebuah pernikahan adalah untuk mendapatkan keturunan, sedangkan tujuan-tujuan sekunder lainnya berfungsi untuk menyempurnakan tujuan primer/utama. Untuk tercapainya tujuan utama itu mengharuskan seseorang untuk merealisasikan tujuan-tujuan sekunder tersebut, dan hal itu merupakan bagian dari tujuan Allah SWT.⁴⁶⁶ Oleh karena itu ketika suatu perkawinan tidak dilandasi oleh perasaan saling menyukai, tentu tujuan Allah SWT untuk mewujudkan ketenangan, ketenteraman, dan kasih sayang tidak akan terealisasi.

Di samping itu, ibn Taimiyah (w. 728 H) dan al-Syâthibî (w. 790 H) menambahkan, bahwa selain tujuan utama perkawinan itu untuk mendapatkan keturunan, perkawinan juga bertujuan untuk melanggengkan perkawinan itu (*al-dawâm wal al-baqâ` fî al-nikâh*).⁴⁶⁷ Oleh karena itu semua hal yang dapat melanggengkan perkawinan juga merupakan tujuan Allah SWT. Sebaliknya suatu perbuatan yang terindikasi secara

⁴⁶⁴Abû Ishâq al-Syâthibî (w. 790 H), *al-Muwâfaqât...*, *op.cit.*, h. 397

⁴⁶⁵Abû Ishâq al-Syâthibî (w. 790 H), *al-Muwâfaqât...*, *ibid.*, h. 397

⁴⁶⁶Muhammad al-Badawi, *Maqâshid ...*, *op.cit.*, h. 227-228

⁴⁶⁷Abû Ishâq al-Syâthibî (w. 790 H), *al-Muwâfaqât...*, *loc.cit.*, juz ke-2, h. 397; Muhammad al-Badawi, *Maqâshid ...*, *op.cit.*, h. 227

kuat tidak akan dapat mewujudkan tujuan tersebut harus dihindarkan. Hal ini sesuai dengan kaidah fiqh:

⁴⁶⁸ للوسائل حكم المقاصد

"*Hukum pada wasilah itu sama dengan hukum yang dituju*".

Dengan demikian fatwa Yûsuf al-Qaradhâwi tentang kewajiban wali meminta persetujuan kepada anak perempuannya yang masih perawan atau yang sudah janda untuk dinikahkan dengan seseorang, menurut penulis, sudah sesuai dengan *mâqâshid* al-syari'ah.

5. Fatwa tentang hukum merokok

Fatwa ini diawali dari pertanyaan seseorang yang merasa bingung dengan banyaknya fatwa tentang merokok, mulai dari fatwa yang mengharamkan, memakruhkan, dan membolehkan. Bahkan ia melihat banyaknya ulama yang merokok. Di samping itu dunia kedokteran menemukan bahwa rokok merupakan sumber dari berbagai penyakit dan salah satu penyebab kematian. Oleh karena itu dibutuhkan penjelasan yang lebih rinci tentang hukum merokok agar tidak terjadi lagi perbedaan di kalangan ulama.⁴⁶⁹

Menanggapi pertanyaan ini Yûsuf al-Qaradhâwi kembali mengemukakan tiga pendapat ulama dalam masalah ini dan dalil-dalilnya, dan ia lebih cenderung untuk memilih pendapat yang pertama, yaitu haramnya merokok. Walaupun hukum merokok tidak ditemukan secara eksplisit dalam nash, namun secara implisit, dan didukung oleh penelitian-penelitian dalam dunia kedokteran, membuktikan bahwa rokok adalah benda yang berbahaya bagi tubuh manusia. Perbedaan pendapat ulama dalam masalah ini bukan terletak pada dalil-dalil yang dipergunakan, tetapi dalam hal penerapan dalil-dalil itu kepada rokok. Ulama sepakat bahwa apa saja yang menimbulkan bahaya pada badan atau akal hukumnya haram.⁴⁷⁰

Menurut Yûsuf al-Qaradhâwi, untuk menetapkan atau meniadakan bahaya rokok terhadap tubuh manusia bukanlah

⁴⁶⁸Ahmad ibn al-Syaikh Muhammad al-Zarqâ, *Syarh al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah*, (Damaskus: Dâr al-Qalam, 1989), cet.ke-2, h. 36

⁴⁶⁹Yûsuf al-Qaradhâwi, *Fatâwa Mu'âshirah...*, *op.cit.*, jilid ke-1, h. 654-655

⁴⁷⁰*Ibid.*, h. 661

tugas ulama fiqh, tetapi tugas para dokter dan ahli kimia. Para dokter telah menjelaskan bahaya yang diakibatkan oleh rokok terhadap tubuh manusia secara umum, dan secara khusus berbahaya untuk kesehatan paru-paru dan saluran pernafasan. Bahkan rokok dapat pula menyebabkan penyakit kanker dan dan radang paru-paru. Hal ini menyebabkan sepatatnya para dokter di seluruh dunia untuk melarang merokok.⁴⁷¹ Oleh karena itu Yûsuf al-Qaradhâwi menegaskan, bahwa perbedaan ulama dalam masalah hukum merokok didasarkan kepada ada atau tidak adanya bahaya rokok menurut mereka,⁴⁷² bukan pada ketentuan-ketentuan umum (dalil-dalil) yang dikemukakan.

Mengutip pendapat ibn Hazm (w. 438 H), Yûsuf al-Qaradhâwi mengatakan bahwa ibn Hazm (w. 438 H) sendiri, yang merupakan tokoh yang sangat tekstual, menetapkan haramnya mengkonsumsi sesuatu yang menimbulkan bahaya berdasarkan ketentuan nash yang bersifat umum. Ibn Hazm (w. 438 H) mengatakan bahwa segala sesuatu yang membahayakan adalah haram, sesuai dengan sabda Nabi SAW: "*Sesungguhnya Allah mewajibkan berbuat baik kepada segala sesuatu*". Oleh karena itu siapa saja yang perbuatannya menimbulkan bahaya pada dirinya dan kepada orang lain berarti ia tidak berbuat baik dan menentang perintah Allah SWT.⁴⁷³ Pendapat ini juga didasarkan kepada sabda Rasulullah SAW, "*La dharara wa la dharar* (tidak boleh membahayakan diri sendiri dan tidak boleh mendatangkan bahaya untuk orang lain)".

Selain hadis-hadis di atas, larangan untuk membahayakan diri sendiri juga disebutkan oleh Allah SWT dalam QS al-Nisa` ayat 29:

يَوْلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا

"*dan janganlah kamu membunuh dirimu, sesungguhnya Allah Maha Penyayang kepadamu*".

Menurut Yûsuf al-Qaradhâwi, rokok mengandung dharar (bahaya) yang tidak diragukan lagi. Dharar yang

⁴⁷¹*Ibid.*, h. 662

⁴⁷²*Ibid*

⁴⁷³*Ibid.*, h. 663

ditimbulkan oleh rokok, selain membahayakan jiwa manusia, juga menimbulkan dharar pada harta, di mana dengan membeli rokok berarti menghambur-hamburkan uang untuk sesuatu yang tidak bermanfaat, baik dalam urusan dunia maupun akhirat. Walaupun ada sebagian orang yang merasakan manfaat rokok, hal itu tidak bisa diartikan bahwa rokok mengandung sesuatu yang bermanfaat. Orang yang merokok ini hanya memikirkan kesenangan sesaat tanpa memikirkan bahaya yang mengancam dirinya.⁴⁷⁴

Mengutip pendapat ibn Hazm (w. 438 H), Yûsuf al-Qaradhâwi mengatakan bahwa perbuatan berlebih-lebihan (israf) itu diharamkan dalam Islam. Adapun yang tercakup ke dalam israf itu adalah:

- a. Menghambur-hamburkan harta pada sesuatu yang diharamkan Allah SWT sedikit ataupun banyak.
- b. Berbuat boros pada sesuatu yang tidak diperlukan sehingga menghabiskan hartanya.
- c. Menghambur-hamburkan harta secara sia-sia meskipun tidak banyak.⁴⁷⁵

Selain menimbulkan bahaya pada jiwa dan harta, merokok juga akan menimbulkan bahaya pada psikologis seseorang. Kebiasaan merokok dapat mengikat diri seseorang dan menjadikan dirinya tertawan oleh rokok, sehingga ia tidak mampu melepaskan diri dengan mudah dari kecanduan merokok. Di samping itu bahaya lainnya adalah lalainya seseorang memperhatikan pendidikan anak-anak dan nafkah mereka.⁴⁷⁶

Bahaya lain yang ditimbulkan oleh merokok, dan rasanya ini alasan yang kurang logis, adalah jika rokok tersebut diimpor dari negara-negara yang memusuhi Islam, maka pembelian rokok itu hanya akan memperkuat perekonomian mereka dalam menghadapi umat Islam. Alasan terakhir ini terkesan berlebihan karena pada hari ini rokok lebih banyak diproduksi di dalam negeri, misalnya di Indonesia. Akan tetapi,

⁴⁷⁴*Ibid.*, h. 664

⁴⁷⁵*Ibid*

⁴⁷⁶*Ibid.*, h. 665

setidaknya dengan berpegang kepada alasan di luar yang terakhir ini, menurut Yûsuf al-Qaradhâwi, ketika ada ulama yang membolehkan merokok, maka pendapat mereka tidak beralasan bahkan sebuah kekeliruan. Apabila pendapat mereka didasarkan kepada keadaan masa lalu, di mana belum diketahui bahaya rokok, maka dengan kemajuan dunia kedokteran hari ini alasan tersebut tidak sesuai lagi.⁴⁷⁷

Begitu juga dengan pendapat yang mengatakan hukum makruh untuk merokok, tentu saja yang dimaksud makruh di sini adalah makruh tahrim. Hal ini didasarkan kepada alasan-alasan dan dalil-dalil yang mengarah ke tingkat haram. Oleh karena itu walaupun ada yang menetapkan hukum merokok itu di bawah tingkat haram, pastilah mereka tidak akan menurunkannya di bawah kategori makruh tahrim.⁴⁷⁸

Menyikapi perbedaan pendapat ulama dalam masalah hukum merokok ini, Yûsuf al-Qaradhâwi mengajukan tiga pandangan. *Pertama*, apabila ada seserang perokok yang berkeinginan melepaskan diri dari kebiasaan merokok tetapi tidak berhasil melakukannya, bahkan dengan meninggalkannya justru akan menimbulkan dampak yang lebih buruk, maka orang seperti ini dapat dimaafkan sesuai dengan usaha yang dilakukannya. *Kedua*, keharaman rokok tidak berarti sama dengan keharaman minum khamar, berzina, mencuri, dan sebagainya. Hal ini karena status haram itu juga bertingkat-tingkat. *Ketiga*, sesuatu yang keharamannya masih diperselisihkan tidak sama tingkatannya dengan keharaman yang sudah disepakati. Oleh karena itu sulit memberikan predikat kepada si pelaku sebagai orang-orang yang fasik atau sudah gugur syahadatnya.⁴⁷⁹

Dari fatwanya itu dapat disimpulkan bahwa Yûsuf al-Qaradhâwi berada pada posisi ulama yang mengharamkan merokok, walaupun keharamannya tidak sama dengan keharaman sesuatu yang disebutkan dalam nash dan disepakati oleh ulama. Agaknya yang dimaksud oleh Yûsuf al-Qaradhâwi

⁴⁷⁷*Ibid*

⁴⁷⁸*Ibid.*, h. 666

⁴⁷⁹*Ibid.*, h. 667

dengan haram di sini adalah makruh tahrim, karena tidak ada ketegasan darinya untuk menetapkan hukum haram tersebut.

Di dalam kitabnya, *al-Halal wa al-Haram*, ia mengatakan:

أن الإسلام حدد السلطة التي تملك التحليل والتحرير فانترعها من أيدي الخلق أيا كانت درجتهم في دين الله أو دنيا الناس وجعلها من حق الرب تعالى وحده... ومن فعل ذلك منهم فقد تجاوز حده⁴⁸⁰

"*Sesungguhnya ajaran Islam telah memberikan batasan tertentu untuk menentukan halal dan haram. Betapapun tingginya kedudukan manusia dalam bidang agama dan dunia, namun hak (untuk menetapkan halal dan haramnya sesuatu) semata-mata di tangan Allah SWT. Siapa saja yang melanggar batasan itu berarti telah melanggar kewenangan Allah SWT*".

Dengan demikian, dari pernyataan Yûsuf al-Qaradhâwi ini dapat dipahami bahwa kewenangan menetapkan hukum yang menghalalkan sesuatu atau yang mengharamkan sesuatu merupakan kewenangan Allah SWT, dan manusia tidak boleh melampaui kewenangan Allah tersebut.

Dilihat dari kajian *mâqâshid al-syarî'ah*, ada beberapa hal yang perlu dianalisis, yaitu berkenaan dengan alasan-alasan yang dikemukakan oleh Yûsuf al-Qaradhâwi dan tujuan yang hendak dicapai dengan ketetapan hukum tersebut. Berkenaan dengan alasan-alasan hukum haramnya merokok, dapat disimpulkan kepada tiga macam:

- a. Merokok akan membahayakan tubuh manusia.
- b. Merokok akan membahayakan harta manusia.
- c. Merokok akan membahayakan psikologis manusia.

Pertama, apabila dilihat alasan-alasan yang dikemukakannya, maka beberapa ayat dan hadis-hadis Nabi SAW secara umum memang memberikan aturan untuk tidak memberikan mudharat bagi diri dan orang lain. Hal ini sangat erat kaitannya dengan salah satu dharuriyyat yang mesti dipelihara dalam Islam, yaitu *hifzh al-nafs*. Ketentuan-ketentuan yang bersifat umum ini tentu saja sulit untuk menerapkannya, apalagi berkenaan dengan mengharamkan sesuatu yang mudharatnya masih diperkirakan oleh pemikiran manusia, baik mudharat pada tubuh ataupun psikologis

⁴⁸⁰Yûsuf al-Qaradhâwi, *al-Halal wa al-Haram...*, *op.cit.*, h. 23

seseorang. Menurut penulis, ketidaktegasan Yûsuf al-Qaradhâwi dalam menetapkan keharaman hukum merokok, karena tidak ada bukti yang jelas bahwa dengan merokok seseorang akan mati seketika. Ketika Allah melarang membunuh dan disepakati keharamannya oleh ulama, karena terbukti dengan perbuatan membunuh itu akan membuat seseorang mati pada saat itu. Namun untuk kasus merokok, tidak ada bukti yang menunjukkan orang akan mati sesaat setelah merokok.

Dengan demikian, Yûsuf al-Qaradhâwi tidak menempatkan keharaman merokok ini pada tingkat al-dharuriyyah, tapi hanya sampai tingkat al-hajiyyah. Walaupun dalam ulasan-ulasannya ia sangat membenci perbuatan merokok, dan mengemukakan bukti-bukti ilmiah dari dunia kedokteran, tapi hukum yang ditetapkannya dalam memelihara jiwa (*hifzh al-nafs*) tidak sampai kepada tingkatan al-dharuriyyah. Pandangan ini menurut penulis karena Yûsuf al-Qaradhâwi cukup memahami hadis Nabi SAW yang berbunyi:

عَنْ عَامِرٍ، قَالَ: سَمِعْتُ النُّعْمَانَ بْنَ بَشِيرٍ، يَقُولُ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: " الْحَلَالُ بَيِّنٌ، وَالْحَرَامُ بَيِّنٌ، وَبَيْنَهُمَا مُشَبَّهَاتٌ لَا يَعْلَمُهَا كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ. (رواه البخاري)⁴⁸¹

"Dari 'Amir berkata, "Aku mendengar al-Nu'man ibn Basyir berkata, aku (kata al-Nu'man) mendengar Rasulullah SAW bersabda: "Sesuatu yang halal itu jelas dan yang haram itu juga jelas, adapun sesuatu yang berada di antara keduanya merupakan perkara yang mutasyabihat (diragukan) yang tidak diketahui oleh manusia pada umumnya." (HR Bukhârî).

Di samping itu, juga terdapat tuntunan dari Nabi SAW tentang perkara yang meragukan ini, di mana Nabi SAW bersabda:

عَنْ أَبِي الْحَوْرَاءِ السَّعْدِيِّ، قَالَ: قُلْتُ لِلْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ: مَا حَفِظْتُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؟ قَالَ: حَفِظْتُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: دَعَا مَا يَرِيئُكَ إِلَى مَا لَا يَرِيئُكَ. (رواه الترمذی)⁴⁸²

"Dari Abi al-Haura` al-Sa'adi berkata: "Aku bertanya kepada Hasan ibn 'Ali, apa pesan Rasulullah SAW yang engkau pelihara".

⁴⁸¹Al-Bukhârî, *al-Jami' al-Shahîh...*, *op.cit.*, jilid ke-1, h. 20

⁴⁸²Ibn Musa ibn al-Dhahak al-Tirmidzi [ditahqiq oleh Ahmad Muhammad Syakir], *Sunan al-Tirmidzi*, (Mesir: Mushthafa al-Babi al-Halabi, 1975), cet.ke-2, jilid ke-4, h. 249

Hasan menjawab, "Aku memelihara salah satu pesan Rasul SAW, yaitu tinggalkan yang diragukan dan lakukan apa yang tidak meragukan". (HR al-Tirmidzi).

Dengan demikian, dihubungkan dengan *mâqâshid al-syarî'ah*, fatwa Yûsuf al-Qaradhâwi ini sudah mengarahkan seseorang untuk memelihara jiwanya dan jiwa orang lain, walaupun pemeliharaan yang dimaksud hanya berada pada posisi al-hajiyyah.

Kedua, dihubungkan dengan pemeliharaan harta (hifzh al-mal), agaknya tidak terlalu meyakinkan bahwa perbuatan merokok akan menghabiskan harta seseorang, atau tidak dapat dikategorikan perbuatan-perbuatan menghamburkan harta secara sia-sia. Memang untuk orang yang tidak merokok, perbuatan itu sepertinya menghambur-hamburkan harta, tetapi bagi seseorang yang terbiasa merokok, perbuatannya itu mendatangkan manfaat bagi dirinya yang mungkin tidak dirasakan oleh orang yang tidak merokok. Hal ini terbukti ketika Yûsuf al-Qaradhâwi tidak memaksakan fatwanya kepada si perokok yang tidak bisa lagi berhenti dari perbuatannya itu, karena menurut Yûsuf al-Qaradhâwi bagi mereka justru akan mengalami mudharat ketika mereka dilarang merokok. Dilihat dari kajian *mâqâshid al-syarî'ah*, Yûsuf al-Qaradhâwi juga tidak menempatkan hukum merokok, dalam hubungannya dengan pemeliharaan harta, pada tingkat al-dharuriyyah.

Sama dengan komentar sebelumnya, tersia-sianya harta untuk sesuatu yang tidak bermanfaat tidak dapat dipastikan keberadaannya. Sesuatu yang tidak dapat dipastikan keberadaannya juga tidak dapat diberikan ketentuan yang tegas, dalam hal ini haram. Dengan demikian, mencari alasan untuk keharaman merokok ini hanya dapat diperkirakan, tetapi tidak dapat dipastikan bahwa alasan itulah yang dikehendaki oleh *al-Syarî'*. Oleh karena itu fatwa Yûsuf al-Qaradhâwi tentang hukum merokok ini sepertinya sudah berada pada jalur yang seharusnya ditempuh oleh seorang ulama dalam mengaplikasikan *mâqâshid al-syarî'ah*. Demikian juga fatwanya tentang ketidaksamaan keharaman merokok dengan keharaman lainnya dapat mengindikasikan kuatnya pemahamannya terhadap *mâqâshid al-syarî'ah* dalam masalah

ini.

Apabila fatwanya tentang hukum merokok ini dilihat dari sisi tujuan hukum yang hendak diwujudkan, maka dapat dipahami bahwa dengan fatwanya itu ditujukan untuk memelihara dua hal dalam *al-dharûriyyât*, yaitu pemeliharaan jiwa dan harta. Namun satu hal yang dapat penulis simpulkan dari fatwanya ini, di mana Yûsuf al-Qaradhâwi tidak tegas memasukkan hukum keharaman merokok kepada tingkatan yang *al-dharuriyah*. Penyebabnya adalah karena keraguannya dalam hal itu yang dimungkinkan tidak seperti yang dikehendaki oleh *al-Syari'* (*qasd al-Syari'*). Oleh karena itu ketetapan hukum yang diambilnya hanya sebatas makruh tahrim, dan sepertinya kesimpulan ini lebih sesuai dengan apa yang dikehendaki oleh *al-Syari'*.

6. Fatwa tentang Hukum Penyalahgunaan Narkoba (al-Mukhaddirat)

Narkoba atau sejenisnya merupakan benda-benda yang tidak disebutkan di dalam nash al-Qur`an dan Hadis. Akan tetapi akibat yang ditimbulkan oleh narkoba sama dengan akibat yang ditimbulkan oleh khamar, yaitu memabukkan bagi orang yang mengkonsumsinya. Oleh karena itu Yûsuf al-Qaradhâwi mengatakan bahwa mengkonsumsi narkoba, baik dalam bentuk ganja, heroin, dan sebagainya, diharamkan oleh syara' tanpa diperselisihkan lagi di kalangan ulama.⁴⁸³

Menurut Yûsuf al-Qaradhâwi, setidaknya ada empat alasan untuk menunjukkan keharamannya:⁴⁸⁴

- a. Ia termasuk kategori khamar, berdasarkan pernyataan dari Umar ibn al-Khatâb, bahwa "*khamar adalah segala sesuatu yang dapat menutup akal*". Hal ini dapat dibuktikan dengan berbagai peristiwa kecelakaan lalulintas sebagai akibat dan pengaruh dari mengkonsumsi benda-benda memabukkan ini.
- b. Apabila ia tidak dapat disamakan dengan khamar dari sisi memabukkan, maka ia tetap merupakan benda berbahaya

⁴⁸³Yûsuf al-Qaradhâwi, *Fatâwa Mu'âshirah*, jilid ke-2, h. 557; juga Yûsuf al-Qaradhâwi, *al-Halâl wa al-Harâm...*, *op.cit.*, h. 71

⁴⁸⁴Yûsuf al-Qaradhâwi, *Fatâwa Mu'âshirah*, *op.cit.*, jilid ke-2, h. 557-558

yang berpotensi untuk diharamkan dilihat dari segi pengaruh negatifnya, yaitu akan membuat seseorang lemah dan loyo. Nabi SAW telah melarang mengkonsumsi segala sesuatu yang menyebabkan seseorang mabuk dan lemah, sebagaimana hadis Nabi SAW:

عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ، قَالَتْ: «نَهَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ كُلِّ مُسْكِرٍ وَمُفْتِرٍ. (رواه أبو داود)⁴⁸⁵

"Dari Ummu Salamah berkata, "bahwa Nabi SAW melarang segala sesuatu yang memabukkan dan menjadikan (seseorang) lemah". (HR Abu Dawud).

- c. Apabila benda-benda itu tidak dapat dikategorikan benda-benda yang memabukkan dan melemahkan, tetapi ia tetap dapat dimasukkan ke dalam kategori *al-khaba'its* (benda-benda kotor, buruk, dan menjijikkan) dan berbahaya. Allah SWT telah mengharamkan benda-benda tersebut dalam QS al-A'raf ayat 157:

وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبِيثَاتِ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ
الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ

"...dan Dia menghalalkan bagi mereka semua yang baik-baik dan mengharamkan bagi mereka semua yang buruk-buruk".

Hal ini diperkuat oleh hadis Nabi SAW:

عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ. (رواه ابن ماجه)⁴⁸⁶

"Dari ibn 'Abbas berkata, telah bersabda Rasulullah SAW, "Tidak boleh membahayakan diri sendiri dan tidak boleh membahayakan orang lain". (HR ibn Majah)

- d. Kenyataan hari ini, mayoritas negara-negara di dunia menyatakan perang terhadap kejahatan penyalahgunaan narkoba ini dan menjatuhkan hukuman yang sangat berat, termasuk negara-negara yang tidak melarang minuman keras. Dengan demikian kejahatan narkoba lebih besar dari kejahatan meminum khamar dan minuman keras lainnya.

Berdasarkan sifat-sifat narkoba yang disebutkan di atas, ternyata Yûsuf al-Qaradhâwi tidak hanya menunjukkan satu

⁴⁸⁵Abû Dâwûd Sulaiman, *Sunan Abi Dâwûd, op.cit.*, jilid ke-3, h. 329

⁴⁸⁶Ibn Majah, *Sunan Ibn Mâjah, op.cit.*, jilid ke-2, h. 784

sifat saja sebagai alasan pengharaman penyalahgunaan narkoba, tetapi setidaknya ada tiga sifat negatif apabila narkoba disalahgunakan, yaitu; dapat memabukkan, dapat membuat lemah, dan sejenis benda yang mengandung bahaya. Dengan mengajukan alternatif sifat memabukkan dan melemahkan dapat dipahami bahwa Yûsuf al-Qaradhâwi mencoba mengqiyaskannya kepada khamar; dan dengan mengatakan narkoba termasuk dalam kategori benda yang mengandung bahaya, ia memahaminya dari segi keumuman lafazh. Tetapi metode apapun yang dipakainya, yang jelas ia menyimpulkan bahwa hukum menyalahgunakan, termasuk mengkonsumsinya tanpa alasan yang dibenarkan, adalah haram.

Apabila dihubungkan dengan teori al-Qiyas, tentu saja tentu saja dalil utama yang dipergunakan adalah QS al-Maidah ayat 90-91 yang berbunyi:

يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ
الشَّيْطَانِ فَأَجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ
الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ
أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ

"Hai orang-orang yang beriman, sesungguhnya (meminum) khamar, berjudi, (berkorban untuk) berhala, mengundi nasib dengan panah adalah termasuk perbuatan syaitan. Maka jauhilah perbuatan-perbuatan itu agar kamu mendapat keberuntungan. Sesungguhnya syaitan itu bermaksud hendak menimbulkan permusuhan dan kebencian di antara kamu lantaran (meminum) khamar dan berjudi itu, dan menghalangi kamu dari mengingat Allah dan shalat. Maka berhentilah kamu (dari mengerjakan pekerjaan itu)."

Berdasarkan ayat ini ulama telah sepakat bahwa penyebab keharaman khamar adalah karena memabukkan. Dilihat dari kajian 'illat hukum, maka salah satu kegunaan menemukan 'illat hukum adalah untuk direntangkan kepada kasus-kasus yang tidak disebutkan secara eksplisit dalam nash.

Dengan demikian nash tidak hanya menjawab persoalan yang tertulis saja, tetapi lebih jauh dapat menjangkau persoalan yang tidak tertulis dalam nash. Langkah selanjutnya yang akan dilakukan adalah membuktikan dengan penelitian yang mendalam apakah narkoba, baik dalam bentuk ganja, heroin, ekstasi, shabu-shabu, dan lain sebagainya memiliki sifat yang sama dengan khamar, yaitu memabukkan.

Dari penelitiannya terhadap narkoba, Yûsuf al-Qaradhâwi menyimpulkan bahwa sifat memabukkan juga dimiliki oleh narkoba ini. Oleh karena terdapatnya kesamaan *'illat*, maka hukum yang ditetapkan juga sama, yaitu haramnya mengkonsumsi narkoba. Menurut penulis, dari tiga alternatif sifat yang dikemukakan oleh Yûsuf al-Qaradhâwi, sepertinya sifat memabukkan lebih sesuai dan tepat untuk digunakan. Adapun dua sifat lainnya agaknya masih interpretatif, karena dengan mengkonsumsi narkoba kadang-kadang ditujukan untuk memunculkan sifat berani. Begitu juga dengan mengkategorikannya sebagai *al-khaba`its* juga akan menimbulkan perbedaan pendapat. Oleh karena itu memilih sifat memabukkan sebagai penyebab utama keharaman narkoba sudah mengikuti prosedur-prosedur memberlakukan *al-Qiyas*. Adapun dua sifat lainnya dapat dikategorikan sebagai sifat tambahan yang memperkuat sifat memabukkan tersebut.

Dilihat dari segi tujuan hukum yang hendak dicapai, di dalam ayat di atas, Allah SWT menyebutkan bahwa larangan meminum khamar dan berjudi adalah agar manusia tidak bermusuhan-musuhan (bertengkar) dan dipenuhi oleh perasaan marah terhadap sesamanya, dan agar mereka tidak lupa kepada Allah. Inilah tujuan utama diharamkannya khamar dan berjudi. Adapun ketika seseorang mengkonsumsi narkoba, lalu ia mengalami mabuk yang berakibat hilangnya akal dan kesadarannya, maka tentu saja akan mengakibatkan lalainya dirinya dari mengingat Allah SWT. Dengan demikian dilihat dari segi tujuan hukum ditetapkannya keharaman narkoba, penulis melihat bahwa Yûsuf al-Qaradhâwi sudah mengeluarkan fatwa yang sesuai dengan tujuan yang dikehendaki oleh al-Syari'.

Kesuaian fatwa Yûsuf al-Qaradhâwi dengan tujuan yang

dikendaki oleh al-Syari' didasarkan kepada salah satu tujuan penetapan hukum yang disepakati oleh ulama, yaitu dalam rangka memelihara akal manusia (hifzh al-'aql). Apalagi Rasulullah SAW bersabda:

عَنْ ابْنِ عُمَرَ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ كُلُّ مُسْكِرٍ خَمْرٌ، وَكُلُّ مُسْكِرٍ
خَرَامٌ. (رواه مسلم)⁴⁸⁷

"Dari ibn 'Umar Sesungguhnya Rasulullah SAW bersabda: "Setiap yang memabukkan adalah khamar, dan setiap khamar itu diharamkan". (HR Muslim).

Lebih lanjut Nabi SAW juga mengatakan:

عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ: "لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي الْخَمْرِ عَشْرَةَ: غَاصِرَهَا، وَمُعْتَصِرَهَا، وَشَارِبَهَا، وَحَامِلَهَا، وَالْمَحْمُولَةَ إِلَيْهِ، وَسَاقِيَهَا، وَبَائِعَهَا، وَآكِلَ ثَمَنِهَا، وَالْمُسْتَتْرِي لَهَا، وَالْمُسْتَتْرَاةَ لَهُ." (رواه الترمذی و ابن ماجه)⁴⁸⁸

"Rasulullah SAW melaknat sepuluh aktifitas berkenaan dengan khamar ini, yaitu; orang yang memerasnya, yang minta diperaskan, yang meminumnya, yang membawanya, yang minta dibawakan, yang menuangkannya, yang menjualnya, yang memakan harganya, yang membelinya, dan yang minta dibeli". (HR Tirmidzi dan ibn Majah).

Apabila dihubungkan dengan metode al-Qiyas, maka hukum yang disebutkan dalam hadis di atas juga berlaku untuk narkoba. Oleh karena itu keharamannya tidak hanya untuk orang yang mengkonsumsinya, tetapi juga untuk orang yang membuatnya (pabrik), orang yang memesannya, kurir narkoba, pengedar narkoba, penjual narkoba, dan sebagainya yang terkait dengan aktifitas ini. Oleh karena itu, sebagai sebuah bentuk kejahatan besar di dunia hari ini, wajar apabila Yûsuf al-Qaradhâwi menetapkan hukum haram untuk narkoba. Penetapan hukum ini adalah untuk melindungi salah satu kebutuhan dharuriy manusia, yaitu akal. Oleh karena itu dari segi pencapaian tujuan syara', agaknya Yûsuf al-Qaradhâwi sudah mengaplikasikan *mâqâshid al-syarî'ah* dalam fatwanya ini.

7. Fatwa tentang pemanfaatan uang haram

⁴⁸⁷Muslim ibn Hajjâj, *al-Musnad al-Shahîh...*, *op.cit.*, jilid ke-3, h. 1587

⁴⁸⁸Al-Tirmidzi, *Sunan al-Tirmidzi*, *op.cit.*, h. 581; juga ibn Majah, *Sunan ibn Majah*, *op.cit.*, jilid ke-2, h. 1122

Fatwa ini didasari oleh pertanyaan seseorang yang memiliki sejumlah tabungan di bank dan bunganya yang cukup banyak. Ia tidak ingin mempergunakan bunga uangnya tersebut karena meyakini keharamannya. Apakah yang harus dilakukannya dengan bunga uangnya itu? Haruskah tetap dimanfaatkannya untuk kebutuhannya atau diberikannya kepada orang lain yang membutuhkan, atau dibiarkannya saja? Dalam hal ini Yûsuf al-Qaradhâwi menjawab bahwa sebenarnya persoalan ini tidak hanya berkenaan dengan bunga bank, tetapi mencakup semua harta yang diperoleh dengan jalan haram. Dalam fatwanya Yûsuf al-Qaradhâwi mengatakan bahwa bagi orang yang mengusahakannya tidak boleh memanfaatkan harta itu karena sama artinya dengan memakan harta haram.⁴⁸⁹ Perlu ditekankan di sini, bahwa fatwa Yûsuf al-Qaradhâwi ini tidak berhubungan atau berbeda dengan *money loundring* (pencucian uang) yang terjadi dewasa ini. Pemanfaatan uang haram yang dimaksud dalam fatwanya ini adalah ketika pelakunya sudah sadar dan bertaubat dari kesalahannya dan ia tidak mau memanfaatkan harta haram tersebut bahkan berniat membuangnya, sedangkan pencucian uang adalah tindakan kejahatan yang dilakukan untuk selalu menumpuk harta haram dengan mengelabui orang lain seolah-olah harta itu bukan hartanya.

Lebih lanjut Yûsuf al-Qaradhâwi menyebutkan bahwa pemanfaatan harta yang diperoleh secara tidak halal pada prinsipnya tidak boleh dipergunakan oleh orang yang mengusahakannya. Namun di sisi lain ia juga tidak boleh membiarkan harta itu begitu saja tanpa termanfaatkan untuk kepentingan yang lebih baik. Dalam hal ini Yûsuf al-Qaradhâwi mencontohkan dengan bunga bank yang tidak boleh dibiarkan saja berada di bank. Membiarkannya tetap berada di bank justru akan memperkuat kedudukan bank ribawi tersebut dan termasuk dalam kategori membantu kemaksiatan. Perbuatan itu sama saja dengan membantu melakukan sesuatu yang haram, dan hukum untuk perbuatan itu juga haram.⁴⁹⁰

⁴⁸⁹Yûsuf al-Qaradhâwi, *Fatâwa Mu'âshirah...*, jilid ke-2, h. 409-410

⁴⁹⁰*Ibid*, h. 410

Untuk menyelesaikan persoalan ini Yûsuf al-Qaradhâwi menfatwakan:

أما الأمر المشروع في هذا المقام فهو دفع هذه الفوائد – ومثلها كل مال من حرام – في جهات الخير كالفقراء والمساكين واليتيمى وابن السبيل والجهاد في سبيل الله ونشر الدعوة إلى الإسلام وبناء المساجد والمراكز الإسلامية وأعداد الدعاة والواعين وطبع الكتب الإسلامية وغير ذلك من ألوان البر وسبيل الخير⁴⁹¹

"Adapun yang disyariatkan dalam masalah ini, berkenaan dengan bunga bank dan termasuk harta-harta lainnya yang diperoleh dengan cara haram, agar diberikan untuk sesuatu kebaikan. Misalnya, dengan memberikannya kepada fakir miskin, anak-anak yatim, ibnu sabil, fi sabilillah, disumbangkan untuk menyiarkan dakwah Islam, membangun masjid dan pusat kegiatan Islam, membiayai para muballigh, menerbitkan buku-buku keislaman, dan berbagai bentuk kebaikan lainnya.

Dari kutipan di atas dapat dipahami bahwa Yûsuf al-Qaradhâwi menawarkan jalan keluar yang sesuai menurut ajaran Islam, berkenaan dengan harta yang didapatkan dengan cara yang haram, yaitu dengan menyumbangkannya kepada orang lain yang membutuhkan bantuan, atau memanfaatkannya untuk membuat sarana-sarana ibadah dan sarana-sarana keagamaan lainnya yang dibutuhkan oleh umat Islam.

Ada sebagian ulama yang tidak setuju dengan ketentuan ini karena memberikan sesuatu yang tidak baik kepada orang lain. Namun Yûsuf al-Qaradhâwi menjelaskan bahwa harta itu dipandang tidak baik ketika dinisbatkan kepada orang yang mengusahakannya. Adapun jika diberikan untuk kebaikan bagi orang lain (pihak lain) maka harta itu dipandang baik. Dengan demikian, harta itu haram bagi orang yang mengusahakannya tetapi halal untuk sumbangan kebaikan.⁴⁹²

Yûsuf al-Qaradhâwi menjelaskan bahwa pemberian harta haram itu kepada pihak lain bukan dalam arti bersedekah, tetapi yang bersangkutan hanya sebagai perantara untuk menyampaikan harta itu ke jalan kebaikan.⁴⁹³ Walaupun

⁴⁹¹*Ibid.*, h. 410-411

⁴⁹²*Ibid.*, h. 411

⁴⁹³*Ibid*

tidak dikategorikan sedekah, tetapi perbuatan itu tetap diberikan pahala oleh Allah SWT karena dua alasan; pertama, karena ia sudah menjaga dirinya dari memakan harta haram; dan kedua, karena ia sudah menjadi perantara untuk menyampaikan harta itu kepada jalan kebaikan.⁴⁹⁴

Ada beberapa alasan yang dikemukakan oleh Yûsuf al-Qaradhâwi berkenaan dengan kebolehan memberikan harta haram ini kepada pihak lain. Di antaranya adalah sebuah riwayat yang menceritakan bahwa Rasulullah SAW tidak bersedia memakan daging kambing yang disuguhkan kepadanya karena diberitahu bahwa daging itu diperoleh dengan cara yang haram. Tetapi Rasulullah SAW menyuruh agar daging tersebut diberikan kepada para tawanan untuk dimakan.⁴⁹⁵ Begitu juga dengan riwayat lainnya berkenaan dengan kemenangan Abu Bakar dalam taruhan terkait dengan kemenangan Romawi atas Persia. Menurut Yûsuf al-Qaradhâwi, ketika hasil taruhan itu dihadapkan kepada Rasulullah SAW, ia mengatakan bahwa itu harta haram, lalu ia memberikannya kepada orang lain.⁴⁹⁶ Taruhan yang dilakukan oleh Abu Bakar ini terjadi sebelum adanya larangan melakukan taruhan dalam Islam.⁴⁹⁷

⁴⁹⁴*Ibid.*, h. 414

⁴⁹⁵*Ibid.*, h. 412; Lihat juga Ahmad ibn Hanbal, *Musnad Imâm Ahmad, op.cit.*, jilid ke-37, h. 185; juga al-Dâruquthni, *Sunan al-Dâruquthni, op.cit.*, jilid ke-5, h. 514

⁴⁹⁶Yûsuf al-Qaradhâwi, *Fatâwa Mu'âshirah...*, jilid ke-2, *op.cit.*, h. 412. Menurut Ibrahim al-'Iraqi, hadis ini diriwayatkan oleh al-Baihaqi dalam kitab *Dala'il al-Nubuwwah* dari ibn 'Abbas, dan dipandang hasan oleh al-Tirmidzi serta dishahihkan oleh al-Hakim, tetapi tanpa ada kata-kata "ini haram atau terlarang, lalu ia menyedekahkannya kepada orang lain". Lihat 'Abd al-Rahman ibn Abi Bakr ibn Ibrahim al-'Iraqi, *al-Mughni 'an al-Asfar fi al-Asfar fi Takhrij ma fi al-Ihya' min al-Akhbar*, (Beirut: Dar ibn Hazm, 2005), cet. Ke-1, h. 581; sedangkan hadis-hadis tentang taruhan yang dilakukan oleh Abu Bakar dapat dilihat antara lain pada Ahmad ibn Hanbal, *Musnad Imâm Ahmad, op.cit.*, jilid ke-3, h. 135 dan dalam al-Tirmidzi, *Sunan al-Tirmidzi, op.cit.*, jilid ke-5, h. 343

⁴⁹⁷Mahmud Muhammad Khalil (pentahqiq), *al-Musnad al-Jami'*, (Beirut: Dar al-Jail, 1993), jilid ke-15, h. 620; juga Muhammad ibn Muhammad ibn Sulaiman ibn al-Fasiy ibn Thahir, ditahqiq oleh Abu Sulaiman ibn Durai', *Jam'u al-Fawa'id min Jami' al-Ushul wa Mujma' al-Rawâ'id*, (Kuweit:

Di samping alasan di atas, Yûsuf al-Qaradhâwi, yang mengutip dari al-Ghazali (w. 505 H), juga beralasan dengan atsar sahabat. Di antaranya kisah ibn Mas'ud (w. 32 H) yang pernah membeli seorang budak perempuan, ketika mau membayarnya ia tidak menemui si pemilik budak tersebut walaupun ia sudah mencarinya. Akhirnya ia memberikan uang pembayaran tersebut kepada orang lain dengan niat sedekah dari orang itu.⁴⁹⁸

Alasan lain yang melandasi fatwanya adalah al-Qiyas. Argumetasi yang dikemukakan adalah bahwa harta seperti itu diragukan, apakah akan dibuang begitu saja atau dimanfaatkan untuk kebaikan? Dengan membuangnya tentu saja akan bertentangan dengan konsep pemeliharaan harta yang tidak boleh disia-siakan. Adapun jika diberikan kepada orang fakir, maka harta itu akan dapat mencukupi kebutuhannya, di samping si pemberi akan mendapatkan doa dan berkah dari doa yang dipanjatkan oleh si fakir.⁴⁹⁹

Berdasarkan fatwanya ini penulis melihat bahwa pada dasarnya Yûsuf al-Qaradhâwi beranjak dari salah satu *al-dharûriyyât* yang mesti dipelihara dalam Islam, yaitu *hifzh al-mal* (memelihara harta). Dilihat dari alasan-alasan yang dikemukakan, baik dalam bentuk khabar ataupun atsar sahabat, dapat dipahami bahwa harta itu tidak boleh tersia-sia begitu saja. Fatwa ini menurut penulis sangat berguna bagi orang-orang yang melakukan kesalahan dalam mencari harta, kemudian sadar dengan kesalahannya. Di satu sisi ia tidak boleh memanfaatkan harta itu karena bukan miliknya secara sempurna, tetapi di sisi lain ia dihadapkan kepada pertanyaan mau dikemanakan harta haram itu.

Ajaran Islam secara umum (al-Qiyas) mengajarkan bahwa seseorang tidak boleh memusnahkan harta. Hal ini tentunya harus dibedakan dengan tindakan pemerintah yang memusnahkan barang haram yang terkadang bernilai miliaran rupiah. Sepintas terlihat tindakan pemerintah itu menyia-

Maktabah ibn Katsîr, 1998), cet. Ke-1, jilid ke-3, h. 182

⁴⁹⁸Yûsuf al-Qaradhâwi, *Fatâwa Mu'âshirah...*, jilid ke-2, *op.cit.*, h. 412

⁴⁹⁹*Ibid.*, h. 413

nyiakan harta dan mubazir, karena bisa saja barang haram itu dijual ke negara lain yang tidak melarang pemakaian barang tersebut, lalu hasil penjualannya dipergunakan untuk pembangunan dalam rangka mensejahterakan masyarakat. Tetapi pandangan sepintas ini bila dilihat dari sisi tujuan yang hendak dicapai oleh pemerintah akan dapat dipahami. Ada tujuan yang lebih besar yang ingin diwujudkan oleh pemerintah dengan memusnahkan barang-barang haram itu, yaitu untuk memberikan efek jera bagi pelaku kejahatan. Tujuan ini lebih mempunyai dampak positif yang lebih besar dari sekedar menjualnya ke negara lain untuk mendapatkan keuntungan sesaat. Tindakan pemerintah seperti ini diakui dan sesuai dengan salah satu kaidah fiqh, yaitu "*tasharruf al-imam 'ala ra'iyatihi manuthun lil maslahah*" (tindakan yang diambil oleh seorang pemimpin dalam mengurus rakyatnya harus dikaitkan dengan kemaslahatan).

Hal ini sama dengan tindakan Rasulullah SAW yang menyuruh menumpahkan khamar yang dihadapkan kepadanya, padahal pada saat itu bisa saja Rasul SAW menjualnya kepada orang Yahudi dan hasilnya dipergunakan untuk membantu perjuangan Islam atau masyarakat Islam. Akan tetapi hal itu tidak dilakukan oleh Rasul SAW karena ada kemungkinan beliau menginginkan tercapainya tujuan yang lebih besar dari itu, yaitu agar umat Islam betul-betul menjauhi khamar tersebut.

Keberadaan beberapa nash (al-Qur'an dan hadis-hadis Nabi SAW) telah memalingkan ketentuan umum dalam pemanfaatan harta ini kepada ketentuan-ketentuan khusus. Di sinilah pendapat Yûsuf al-Qaradhâwi mengambil peran yang lebih signifikan dan diduga kuat lebih dapat mewujudkan kemaslahatan dalam pemeliharaan harta. Oleh karena itu dari segi ini penulis melihat bahwa fatwa Yûsuf al-Qaradhâwi dalam hal pemanfaatan harta haram, dalam pengertian di atas, setidaknya sudah memikirkan alternatif agar harta tidak tersia-sia begitu saja. Sepertinya fatwanya ini sudah mendekati tujuan yang hendak dicapai oleh *al-Syari'*.

Di samping itu, ketika harta disia-siakan begitu saja akan menimbulkan dharar pada harta itu dan pribadi

seseorang. Menghilangkan dharar pada harta dan pribadi seseorang merupakan sesuatu yang mesti dilakukan untuk terealisasinya kemaslahatan. Dalam kasus ini sepertinya terjadi pertentangan antara menjaga kepentingan (kemaslahatan) pribadi dengan kemaslahatan orang banyak. Secara pribadi seseorang terlarang menyia-nyiakan harta, sedangkan kemaslahatan orang banyak menghendaki agar harta itu bermanfaat bagi mereka. Pada dasarnya, seseorang yang ingin menyelamatkan diri dari penggunaan harta haram itu bisa saja menyimpannya, tidak mepedulikan, atau membiarkannya begitu saja. Akan tetapi dalam konteks ini, mendahulukan kemaslahatan umum daripada kemaslahatan pribadi merupakan sesuatu yang sudah menjadi aturan dalam ajaran Islam. Oleh karena itu ketika seseorang sudah taubat dari kejahatannya sementara di tangannya masih terdapat harta hasil kejahatannya dulu, maka sudah semestinya ia memberikannya untuk kepentingan lain yang lebih umum, baik untuk memberi makan fakir miskin, membangun sarana-sarana ibadah, menyumbang untuk kemanusiaan, dan sebagainya. Dengan demikian, dalam pemikiran penulis apa yang difatwakan oleh Yûsuf al-Qaradhâwi diduga kuat sudah sesuai dengan ketentuan hukum yang dikehendaki oleh *al-Syari'*.

8. Fatwa tentang '*amaliyah al-istisyhâd* (bom bunuh diri)

Fatwa ini dikeluarkan oleh a-Qaradhawi karena banyaknya orang yang bertanya terhadap tindakan bom bunuh diri yang terjadi di al-Quds Palestina, Tel Aviv, dan Asqalan yang menyebabkan banyaknya orang-orang Israel yang terbunuh. Apakah tindakan para pemuda yang mengorbankan nyawa mereka dengan cara ini dianggap sebagai syuhada` (mati syahid) atau tindakan bunuh diri (*al-intihâr*) karena mereka mati di tangan mereka sendiri? Apakah tindakan mereka termasuk kategori menceburkan diri ke dalam kebinasaan yang dilarang oleh Allah SWT dalam al-Qur`an?⁵⁰⁰

Dalam fatwanya Yûsuf al-Qaradhâwi menegaskan sebagai berikut:

إن هذه العمليات تعد من أعظم أنواع الجهاد في سبيل الله وهي من الإرهاب المشروع

⁵⁰⁰Yûsuf al-Qaradhâwi, *Fatawa al-Mu'ashirah*, jilid ke-3, h. 503

الذي أشار إليه القرآن في قوله تعالى... الأنفال: 60

"Sesungguhnya tindakan (bom bunuh diri) itu dipandang sebagai salah satu cara berjihad di jalan Allah yang paling agung, yaitu dengan melakukan terror terhadap musuh yang disyari'atkan dalam QS surat al-Anfal ayat 60".

Berdasarkan pernyataan ini dapat dipahami bahwa tindakan bom bunuh diri yang dilakukan oleh para pemuda Palestina dalam menghadapi tentara Israel merupakan salah satu bentuk jihad, bahkan jihad semacam itu dipandang oleh Yûsuf al-Qaradhâwi sebagai cara yang paling mulia dan dikategorikan kepada tindakan mencari syahid ('*amaliyah al-istisyhâd*). Dengan cara itu akan dapat menggentarkan musuh dan membuat mereka takut berhadapan dengan umat Islam. Oleh karena itu tindakan '*amaliyah al-istisyhâd* (mencari syahid) ini tidak tepat disebut sebagai *al-intihâr* (bunuh diri) karena keduanya berbeda.⁵⁰¹

Lebih lanjut Yûsuf al-Qaradhâwi menjelaskan perbedaan antara *al-intihar* dengan *al-mujahid* ('*amaliyah al-istisyhâd*) sebagai berikut:

أن المنتحر يقتل نفسه من أجل نفسه وهذا يقدم نفسه ضحية من أجل دينه وأمهة
والمنتحر إنسان بئس من نفسه ومن روح الله، وهذا المجاهد إنسان كله أمل في روح الله
تعالى ورحمته. والمنتحر يتخلص من نفسه ومن همومه بقتل نفسه والمجاهد يقاتل عدو
الله وعده بهذا الصلاح الجديد الذي وضعه القدر في يد المستضعفين ليقيموا به جبروت
الأقوياء المستكبرين⁵⁰²

"Sesungguhnya seseorang yang melakukan *al-intihâr* hanya untuk kepentingan dirinya sendiri yang mendahulukan berkorban untuk kepentingannya daripada kepentingan agama dan umat Islam, di samping itu orang yang melakukan *al-intihâr* adalah orang yang putus asa terhadap dirinya dan pertolongan Allah. Sedangkan *al-mujahid* ('*amaliyah al-istisyhâd*) adalah orang yang dengan sepenuh hati mengharapkan pertolongan dan kasih sayang Allah. Tindakan *al-intihâr* adalah tindakan yang dilakukan untuk lari dari kenyataan yang menyimpannya dengan cara membunuh dirinya, sedangkan *al-mujahid* ('*amaliyah al-istisyhâd*) adalah orang-orang yang berperang

⁵⁰¹Yûsuf al-Qaradhâwi, *Fatawa al-Mu'ashirah*, loc.cit

⁵⁰²*Ibid*

dalam rangka memerangi musuh Allah dengan menggunakan persenjataan/teori terbaru (bom bunuh diri). Cara seperti itu ditakdirkan untuk digunakan oleh orang-orang yang lemah untuk menghadapi musuh yang kuat".

Dari pernyataan ini dapat dipahami bahwa Yûsuf al-Qaradhâwi mengkategorikan tindakan bom bunuh diri yang dilakukan oleh pemuda-pemuda Palestina sebagai tindakan mencari kesyahidan, karena cara itulah yang dipandang dapat menggentarkan dan mengalahkan tentara Israel yang mempunyai kekuatan melebihi kekuatan dan persenjataan yang dimiliki oleh warga Palestina. Melakukan tindakan bom bunuh diri sepertinya sudah merupakan takdir yang harus mereka lewati dengan kondisi kekuatan mereka yang tidak sebanding dengan tentara Israel.

Menurut penulis, tidak ada yang aneh dari definisi yang dikemukakan oleh Yûsuf al-Qaradhâwi. Artinya seseorang dilarang melakukan *al-intihar* (bunuh diri) dan dianjurkan melakukan *'amaliyah al-istisyhad* (mencari kesyahidan). Permasalahan yang muncul dan perlu dikaji secara serius adalah menyamakan tindakan bom bunuh diri yang dilakukan oleh pemuda-pemuda Palestina dengan *'amaliyah al-istisyhad* (tindakan mencari kesyahidan).

Untuk melandasi fatwanya ini Yûsuf al-Qaradhâwi mengutip beberapa pendapat ulama dari mazhab yang berbeda, di antaranya pendapat al-Thabari (w.310 H), al-Jashas (w. 370 H), al-Qurthubi (w.671 H), ibn Taimiyah (w. 728 H), ibn Katsir (w.774 H), al-Syaukani (w.1250 H), dan Muhammad Rasyid Ridha (w.1935M). Pendapat-pendapat ini dikutip berkenaan dengan makna *menjatuhkan diri ke dalam kebinasaan* dalam QS al-Baqarah ayat 195, "*infakkanlah olehmu hartamu di jalan Allah, dan janganlah kamu menjatuhkan dirimu ke dalam kebinasaan*".

Dalam menafsirkan kalimat "*dan janganlah kamu menjatuhkan dirimu ke dalam kebinasaan*", al-Jashas (w.370 H), yang mengutip pendapat dari Muhammad ibn Hasan, mengatakan bahwa seseorang dibolehkan menyerang seribu pasukan musuh sendirian jika ia berharap akan selamat atau ingin mengalahkan musuh. Jika ia tidak berharap hidup, maka

hal itu tidak boleh dilakukan, karena ia telah menyerahkan nyawanya kepada kematian yang tidak bermanfaat bagi orang-orang Muslim.⁵⁰³ Demikian juga yang dikatakan sebelumnya oleh al-Qurthubi (w.671 H), ibn Katsir (w.774 H),⁵⁰⁴ dan lain-lain. Yûsuf al-Qaradhâwi juga mengutip pendapat ibn Taimiyah (w. 728 H), tokoh yang sangat dikaguminya, yang mengatakan bahwa pada dasarnya keempat Imâm mazhab membolehkan seorang muslim menyerang tentara kafir sendirian, walaupun ada kemungkinan ia akan terbunuh dalam peperangan itu. Kebolehan ini jika di dalamnya terdapat maslahat bagi orang-orang Islam.⁵⁰⁵

Pendapat-pendapat ulama itu disimpulkan oleh Yûsuf al-Qaradhâwi sebagai dukungan dan pembenaran terhadap tindakan *'amaliyah al-istisyhâd* yang dilakukan oleh pejuang Palestina, walaupun dilihat dari *siyaqul kalam* (redaksi kalimat) dalam ayat itu diawali dengan perintah menafkahkan harta. Artinya kebinasaan yang dimaksud secara langsung ada hubungannya dengan aktifitas berinfak yang dilakukan oleh orang-orang Muslim. Hal ini sebagaimana salah satu tafsir ayat yang dikemukakan oleh al-Jashas (w.370 H), bahwa salah satu makna yang dimaksud dengan menjerumuskan diri ke dalam kebinasaan itu adalah berlebih-lebihan dalam berinfak yang mengakibatkan seseorang tidak menjumpai lagi sesuatu yang bisa ia makan dan minum.⁵⁰⁶ Oleh karena itu menjadikan ayat ini sebagai dalil kebolehan bom bunuh diri agaknya kurang tepat, karena secara khusus ayat al-Qur`an tidak dimaksudkan

⁵⁰³Ahmad ibn 'Ali Abû Bakr al-Râzî al-Jashâs al-Hanafi [ditahqiq oleh 'Abd al-Salâm Muhammad 'Ali Syahîn], *Ahkâm al-Qur`ân*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1994), cet. Ke-1, juz ke-1, h. 318

⁵⁰⁴Abu 'Abdillah Muhammad ibn Ahmad ibn Bakr ibn Farh al-Anshârî Syams al-Dîn al-Qurthubî [ditahqiq oleh Ahmad al-Badûnî], *al-Jami' al-Ahkam al-Qur'an*, (Kairo: Dar al-Kutub al-Mishriyah, 1964), cet. Ke-2, jilid ke-2, h. 361; Abû al-Fidâ` Ismâ'îl ibn Katsîr al-Qurasyî al-Dimisyqî, *Tafsîr al-Qur`ân al-'Azhîm*, (Kairo: Isa al-Bâbi al-Halabi wa Syûrâkâ`uh, [t.th]), juz ke-1, h. 529; Muhammad ibn Jarîr ibn Yazîd ibn Katsîr ibn Ghâlib Abû Ja'far al-Thabarî [ditahqiq oleh Ahmad Muhammad Syâkir], *Jâmi' al-Bayân fi Ta`wîl al-Qur`ân*, (Mesir: Muassasah al-Risâlah, 2000), cet. Ke-1, jilid ke-3, h. 588

⁵⁰⁵Yûsuf al-Qaradhâwi, *Fatâwâ al-Mu`âshirah...*, *op.cit.*, jilid ke-3, h. 505

⁵⁰⁶*Ibid.*, h. 505

untuk tindakan tersebut. Ayat tersebut juga dimaknai dengan perintah menginfakkan harta dalam hubungannya dengan peperangan.

Yûsuf al-Qaradhâwi mengomentari pendapat ini dengan mengatakan bahwa, yang ditekankan oleh al-Jashas (w.370 H) dan lainnya adalah kematian yang tidak membawa manfaat bagi orang Islam. Tetapi di sini ada manfaat yang dihasilkan dengan tindakan itu, yaitu membuat musuh takut dan gentar. Oleh karena itu tindakan ini dibolehkan karena merupakan cara terbaik dan dapat memberikan manfaat bagi orang Islam.⁵⁰⁷ Dengan demikian dapat dipahami bahwa manfaat yang dilihat oleh Yûsuf al-Qaradhâwi di sini adalah untuk menakut-nakuti dan membuat musuh gentar.

Yûsuf al-Qaradhâwi, dengan mengutip pendapat al-Jashas (w.370 H), menggunakan beberapa ayat al-Qur`an untuk melandasai fatwanya, di antaranya QS al-Taubah ayat 111:

إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعَدًّا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالْقُرْآنِ وَمَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ فَاسْتَبْشِرُوا بِبَيْعِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُمْ بِهِ وَذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ

"Sesungguhnya Allah telah membeli dari orang-orang mukmin diri dan harta mereka dengan memberikan surga untuk mereka. Mereka berperang pada jalan Allah, lalu mereka membunuh atau terbunuh. (Itu telah menjadi) janji yang benar dari Allah di dalam Taurat, Injil dan al-Qur`an. Siapakah yang lebih menepati janjinya (selain) daripada Allah? Maka bergembiralah dengan jual beli yang telah kamu lakukan itu, dan Itulah kemenangan yang besar".

Juga QS Ali Imran ayat 169:

وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أحيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ

"Janganlah kamu mengira bahwa orang-orang yang gugur di jalan Allah itu mati; justru mereka tetap hidup di sisi Tuhannya dengan mendapat rezki".

Begitu juga QS al-Baqarah ayat 207:

⁵⁰⁷Ibid

وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ رَءُوفٌ بِالْعِبَادِ

"Dan di antara manusia ada orang yang mengorbankan dirinya karena mencari keridhaan Allah; dan Allah Maha Penyantun kepada hamba-hamba-Nya".

Ayat-ayat ini dipergunakan oleh Yûsuf al-Qaradhâwi untuk meyakinkan orang-orang yang melakukan tindakan bom bunuh diri untuk tetap melakukan tindakan mereka. Dengan tindakannya itu diyakini bahwa mereka sudah menjual dirinya kepada Allah dan itulah yang diridhai oleh Allah. Dengan keridhaan Allah itu, mereka akan diberikan hadiah surga yang tiadaandingannya. Dengan ayat-ayat ini juga Yûsuf al-Qaradhâwi menyemangati para pemuda Palestina untuk tidak ragu-ragu melakukan bom bunuh diri, karena hanya itulah yang dapat dilakukan untuk menghadapi serangan pasukan Israel. Fatwa ini memang secara khusus ditujukan untuk pejuang Palestina, sesuai dengan pertanyaan yang diajukan kepadanya. Akan tetapi tentu saja tidak tertutup kemungkinan dilaksanakan juga oleh pejuang-pejuang Muslim lainnya apabila mereka melihat ada alasan yang sama dengan yang dialami oleh pejuang Palestina.

Tindakan *'amaliyah al-istisyhad* merupakan sarana jihad yang diwajibkan bahkan harus dicita-citakan oleh setiap Muslim. Seorang Muslim harus melibatkan diri dalam kegiatan perang membela agama dengan memperhatikan sekurang-kurangnya tiga syarat.

Pertama, mengetahui bahwa perang yang diikutinya adalah perang yang disyariatkan dalam agama (*masyru'iyah*). Oleh karena itu setiap pasukan harus mengerti dengan aturan-aturan perang karena hal itu merupakan ilmu yang wajib diketahui oleh setiap Muslim yang terlibat dalam perang tersebut. Menurut Muhammad Syatha al-Dimyathi (w.1302 H), memerangi orang kafir bukan merupakan tujuan jihad, tetapi jihad ditujukan untuk membela dan meninggikan agama Allah, serta menyampaikan hidayah kepada orang kafir. Nabi SAW bersabda, "*Barangsiapa berperang agar kalimat Allah itu tinggi maka ia berperang di jalan Allah*". Jika ada cara lain yang dapat dilakukan tanpa peperangan, maka cara itu lebih utama

dilakukan. Dengan demikian, kewajiban jihad itu hanya sebatas wasilah saja untuk menyampaikan hidayah Allah kepada mereka.⁵⁰⁸

Kedua, jihad dilakukan dengan perintah pemimpin (imam). Menurut ibn Muhammad al-Sughdi, orang Islam boleh melakukan jihad apabila dipimpin langsung oleh pemimpin kaum muslimin (imam), atau di bawah kepemimpinan panglima perang yang ditunjuk oleh imam, atau di bawah kepemimpinan seseorang yang diangkat secara bersama-sama oleh kaum muslimin. Jihad ini baru boleh dilakukan apabila kaum muslimin memiliki kekuatan militer (*amr al-askar*) dan bersedia mematuhi aturan-aturan yang dibuat oleh pimpinannya.⁵⁰⁹ Oleh karena itu, perjuangan secara individu tanpa dikomandoi oleh pimpinan umat Islam, panglima yang ditunjuk oleh imam, atau pimpinan yang diangkat oleh kaum muslimin, maka perjuangan tersebut tentu saja tidak dapat dikategorikan jihad.

Ketiga, mempertimbangkan setiap tindakan agar bisa selamat (tidak tewas). Hal ini dapat dilakukan dengan menguatkan penjaagaan, menggunakan strategi-strategi perang, mengambil tindakan-tindakan yang berkaitan dengan keselamatan pribadi, misalnya dengan memakai baju besi, topi baja, atau seperti menggali parit sebagaimana yang telah dilakukan oleh Nabi SAW dalam perang Khandaq. Oleh karena itu tidak ada kata menyerah atau tunduk untuk dibunuh secara mudah oleh orang kafir. Sebab, bila tidak berprinsip demikian tentu seseorang akan menyerahkan diri kepada musuh yang kafir atau melakukan tindakan brutal seperti bom bunuh diri.

Berkenaan dengan pendapat-pendapat ulama di atas, penulis memahami bahwa penekanan jihad adalah memenangkan Islam dan selalu berupaya menyelamatkan diri dari kematian. Menyerang musuh sendirian itu boleh saja, atas perintah imam, apabila seseorang mempunyai harapan selamat

⁵⁰⁸Abu Bakr ibn Muhammad Syatha al-Dimyathi, *I'annah al-Thalibin 'ala Hall al-Alfadh Fath al-Mu'in*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1997), cet. Ke-1, jilid ke-4, h. 205

⁵⁰⁹Abu al-Husein 'Ali ibn al-Husein ibn Muhammad al-Sughdi, *al-Natf fi al-Fatwa*, (Beirut: Muassasah al-Risalah, 1984), cet. Ke-2, jilid ke-2, h. 704

dengan tindakannya itu. Namun satu hal yang perlu ditekankan di sini, tidak satu pun dari ulama tersebut yang menyebutkan bahwa dengan tindakan itu sudah dipastikan nyawanya melayang. Beberapa riwayat dan pendapat ulama yang dikemukakan oleh Yûsuf al-Qaradhâwi tidak ada yang membolehkan *al-intihâr*, tetapi hanya menganjurkan melakukan '*amaliyah al-istisyhâd*. Tindakan *al-intihâr* sudah pasti membawa kematian, sedangkan '*amaliyah al-istisyhâd* belum tentu membawa kematian. Hadis Nabi SAW memang memberikan motivasi untuk berjihad dan mencita-citakan untuk mati syahid, tetapi tidak terlepas dari substansi jihad yang bertujuan untuk memenangkan Islam, bukan untuk kematian.⁵¹⁰ Oleh karena itu tindakan *istisyhad* yang dilakukan harus berdasarkan pertimbangan yang matang dan mendapat persetujuan dari imam (pimpinan Islam).

Hal ini dapat dicontohkan dengan keberanian beberapa tentara Islam yang menyerbu ke tengah-tengah kerumunan musuh dan diperkirakan mereka tewas dengan tindakannya itu. Misalnya Khalid ibn Walid (w.21 H), panglima perang Islam yang ditunjuk oleh Abu Bakar al-Shiddiq (w.13 H). Ia selalu berada pada garis depan dalam menyerang musuh, tetapi walaupun kematiannya akan berbuah syahid dalam peperangan itu, namun Allah SWT ternyata tidak menghendaki ia mati dalam peperangan. Begitu juga dengan Abu Ubaidah (w.18 H), panglima perang pengganti Khalid ibn Walid (w.21 H) yang ditunjuk oleh Umar ibn al-Khatâb (w.23 H). Kematiannya bukan karena pedang musuh-musuh Islam, tetapi karena sakit yang dideritanya. Inilah *amaliyah al-istisyhâd* yang dituntut

⁵¹⁰Salah satu hadis Nabi SAW yang memberikan motivasi untuk bercita-cita mati syahid dalam arti di atas adalah:

أَنَّ سَهْلَ بْنَ أَبِي أُمَامَةَ بْنَ سَهْلِ بْنِ حُنَيْفٍ، حَدَّثَنَا، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ جَدِّهِ، أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «مَنْ سَأَلَ اللَّهَ الشَّهَادَةَ بِصِدْقٍ، بَلَّغَهُ اللَّهُ مَنَازِلَ الشُّهَدَاءِ، وَإِنْ مَاتَ عَلَى فِرَاشِهِ» (رواه مسلم).

"Bahwa sesungguhnya Sahal ibn Abi Umamah ibn Sahal ibn Hunaif telah memberitakan dari ayahnya dari kakeknya bahwa Nabi SAW bersabda: "Barangsiapa yang meminta kepada Allah untuk mati syahid dengan cara yang benar, niscaya Allah akan menyampaikan maksudnya menjadi syuhada' sekalipun ia mati di atas tempat tidurnya". HR Muslim. Lihat Muslim ibn Hajjâj, *al-Musnad al-Shahîh...*, op.cit., jilid ke-3, h. 1517

dalam Islam. Semangat mereka dikobarkan dengan adanya janji-janji Allah kepada mereka. Tetapi Allah SWT bukan menyuruh mereka mati dan kalah dalam peperangan, namun dengan semangat dan keberaniannya, diharapkan peperangan itu dimenangkan oleh umat Islam. Walaupun terpaksa harus mati, setelah berusaha mempertahankan diri, mereka tidak perlu kecewa, karena Allah SWT telah menjanjikan surga sebagai balasan bagi mereka.

Perjuangan umat Islam di berbagai negara dan daerah dalam rangka mempertahankan diri dari penjajahan negara asing [baca; kafir] tidak hanya dilakukan dengan jalur politik tetapi juga melalui perang bersenjata. Ketika kekuatan kelompok Islam tidak sanggup menandingi kekuatan bersenjata pasukan kafir, timbul model baru dalam menghancurkan pasukan musuh, yaitu melalui bom bunuh diri. Apabila dilihat realita yang terjadi, sepertinya tindakan bom bunuh diri bukan merupakan cara yang dipandang mumpuni untuk menghancurkan musuh.

Pada dasarnya ketika agama Islam menimbulkan ketidaksenangan orang lain dan mereka ingin menghancurkannya dengan cara-cara kekerasan, maka dalam konteks inilah ajaran Islam membolehkan umatnya membela diri dan agamanya dengan cara berjihad, sebagaimana firman Allah dalam surat al-Baqarah ayat 190:

وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقْتُلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ

"Dan perangilah di jalan Allah orang-orang yang memerangi kamu, (tetapi) janganlah kamu melampaui batas, karena sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang melampaui batas.(190).

Ayat di atas memperkuat landasan hukum bagi orang-orang mukmin dalam mempertahankan agamanya, tetapi ada syarat yang tidak boleh dilanggar, yaitu jangan melampaui batas,⁵¹¹ dan harus mempunyai pertimbangan yang matang

⁵¹¹Ibn Katsîr al-Qurasyî al-Dimisyqî, *Tafsîr...op.cit.*, h. 524; juga Abû al-Fadhl Syihâb al-Dîn al-Sayyid Mahmûd al-Alûsî al-Bagdâdî, *Rûh al-Ma'ânî fî Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm wa al-Sab'u al-Matsânî*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1994), juz ke-2, h. 147

untuk melakukan peperangan itu. Kebolehan dan konsekwensi dari tindakan bom bunuh diri, sebagaimana pendapat Yûsuf al-Qaradhâwi, tidak bisa diqiyaskan kepada peperangan yang pernah dihadapi Nabi SAW dan sahabat-sahabatnya. Walaupun dengan kekuatan seadanya, mereka tetap menghadapi musuh Allah tanpa melakukan tindakan-tindakan yang dapat memastikan pelakunya terbunuh di medan perang. Oleh karena itu ditinjau dari sisi dalil dan argument yang dikemukakan Yûsuf al-Qaradhâwi, tindakan pelaku bom bunuh diri tidak mempunyai dasar sama sekali, dan sepantasnya perbuatan itu tidak dibenarkan dalam ajaran Islam. Alasan lainnya, tidak ada gambaran dari kisah-kisah peperangan Rasul SAW dan sahabat yang membolehkan tindakan *istisyhad* tanpa mempertimbangkan keselamatan pasukan. Oleh karena itu dilihat dari sisi ini tidak ada satu alasan pun untuk membenarkan tindakan bom bunuh diri yang efeknya melanggar ketentuan-ketentuan yang sudah digariskan oleh Nabi SAW.

Dilihat dari sisi kemaslahatan yang ingin diwujudkan oleh Islam sebagai agama rahmat, bom bunuh diri yang dilakukan oleh sebagian kelompok Islam, walaupun dianggap mendatangkan kemaslahatan, tetapi kemaslahatan yang ingin diwujudkan itu bertentangan dengan nash, dan kemaslahatan inilah yang dikategorikan *maslahah al-mulghah* dan tidak dilegalkan oleh mayoritas ulama. Tidak ditemukan adanya data-data yang menunjukkan banyaknya orang masuk Islam pasca terjadinya tindakan *al-intihâr* ini, dan efek yang ditimbulkan oleh tindakan itu tidak secara pasti membuat musuh ketakutan, tetapi justru membuat mereka bertambah marah. Misalnya kebrutalan yang dilakukan oleh pasukan Israel terhadap orang Islam Palestina setelah kelompok perlawanan Islam melakukan aksi *al-intihâr*. Reaksi mereka tidak hanya menimbulkan korban dari pihak tentara Islam, tetapi juga membunuh siapa saja yang ada di hadapan mereka. Kelompok-kelompok radikal Islam ini begitu mendidih melihat pembantaian yang dilakukan oleh orang-orang kafir terhadap satu nyawa Muslim, tetapi ketika mereka melakukan *al-intihâr*, mereka telah membunuh orang-orang yang tidak terlibat

langsung dalam peperangan itu, termasuk di antaranya orang-orang Muslim yang tidak berdosa. Logika mereka agaknya kurang begitu logis, karena menghalalkan darah orang Muslim tanpa alasan yang dibenarkan syara'.

Oleh karena itu ditinjau dari sudut hukum Islam, ada beberapa poin yang perlu dianalisa. Pertama, tindakan mereka jelas-jelas bertentangan dengan ketentuan al-Qur'an dan Sunnah, walaupun untuk tindakan itu, menurut Yûsuf al-Qaradhâwi, ditujukan untuk sebuah kemaslahatan, yaitu untuk menakut-nakuti dan membuat gentar musuh Islam. Inilah yang dalam hukum Islam dikenal dengan *masalahah al-mulghah*.⁵¹² Kemaslahatan yang diakui dan mendapat legalitas formal dari syara' adalah apabila masalahah itu ditunjukkan oleh nash atau tidak bertentangan dengan nash. Inilah yang dikenal dalam ushul fiqh dengan istilah *masalahah al-mu'tabarah*.

Sehubungan dengan tindakan bom bunuh diri yang dilakukan oleh sebagian Muslim pada hari ini, khususnya Muslim Palestina dalam menghadapi Israel, penulis melihat bahwa hal itu bukan termasuk kepada *amaliyah al-istisyhâd*, tetapi merupakan *al-intihâr* (tindakan bunuh diri) yang bertentangan dengan ketentuan-ketentuan nash al-Qur'an dan hadis-hadis Nabi SAW. Walaupun Yûsuf al-Qaradhâwi melihat terdapat salah satu manfaat (maslahat) yang dapat dihasilkan dengan tindakan itu, tetapi manfaat yang diharapkan tidak sebanding dengan mafsadah yang ditimbulkannya.

Di samping itu dalam kajian hukum Islam ada tiga tingkatan kemaslahatan yang harus dipelihara oleh manusia, yaitu kemaslahatan *al-al-dharûriyah*, kemaslahatan *al-hâjiyah* dan kemaslahatan *al-tahsîniyah*. Tiga tingkatan masalahah ini harus dipelihara oleh manusia untuk mewujudkan kemaslahatan hidup di dunia dan akhirat. Dalam bentuk ini ada lima jenis kebutuhan yang mesti dipelihara oleh manusia, yaitu, agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Pemeliharaan lima bentuk kebutuhan manusia itu disesuaikan dengan tingkatan-

⁵¹²*Maslahah al-mulghah* adalah sebuah kemaslahatan ditemukan oleh mujtahid tetapi bertentangan dengan ketentuan nash. Mayoritas ulama ushul fiqh menolak berdalil dengan masalahah dalam bentuk ini.

tingkatannya. Ketika agama terancam, maka perlu dilihat terlebih dahulu pada tingkatan apa terganggunya agama. Jika gangguan atau ancaman terhadap agama berada pada tingkat *al-hâjiyah* apalagi *al-tahsîniyah*, maka tidak dibolehkan mengorbankan nyawa yang merupakan kebutuhan *al-dharûriyah*, karena bagaimana pun kondisinya, kebutuhan *al-dharûriyah* mesti didahulukan dari kebutuhan-kebutuhan di bawahnya. Akan tetapi ketika bertemu dua kebutuhan *al-dharûriyah*, satu sisi terancamnya agama secara *al-dharûriyah*, dan di sisi lain terancamnya jiwa, maka prioritas yang diutamakan adalah pemeliharaan *al-dharûriyah* agama. Akan tetapi yang menjadi pertanyaan adalah apakah situasi *dharurah* agama itu sudah ada sehingga membolehkan mengorbankan nyawa yang juga sebuah kebutuhan *al-dharûriyah*?

Menurut analisa penulis, situasi *dharurah* agama itu belum terwujud, karena posisi agama Islam belum sampai pada tingkat yang mengancam eksistensinya di muka bumi ini, termasuk di bumi Palestina. Kalaupun ada gangguan dan ancaman terhadap agama, hal itu agaknya baru pada tingkatan *al-hâjiyah*, dengan indikasi terjadinya kesulitan dalam menjalankan aktifitas agama dan sebagainya dan tidak sampai melenyapkannya dari muka bumi. Di samping karena alasan sudah melampaui batas, tindakan ini juga tidak sesuai dengan prinsip-prinsip yang dikedepankan dalam teori *mâqâshid al-syari'ah*. Analisa ini diperkuat oleh beberapa peperangan yang dilakukan oleh Rasul SAW dalam menghadapi pasukan kafir guna mempertahankan *dharurah* agama yang betul-betul sudah terwujud. Seandainya Rasul SAW dan sahabat-sahabatnya tidak angkat senjata dan tidak siap mengorbankan nyawa pada saat itu, maka agama Islam akan lenyap dari permukaan bumi ini. Itulah bentuk suasana yang dihadapi Rasul SAW dalam mempertahankan *dharurah* agama, tetapi tidak tercatat dalam sejarah perang Rasul adanya tindakan *al-intihâr* di kalangan sahabat ketika jihad dikumandangkan. Kematian berbuah syahid memang sering terjadi, namun dalam bentuk kematian secara ksatria di medan laga.

Kedua, membolehkan bom bunuh diri, di mana tindakan mereka untuk menghilangkan kemudharatan telah

mendatangkan kemudharatan yang lebih besar dari itu. Hal ini tentu saja bertentangan kaidah fiqh yang berbunyi:⁵¹³

إذا تعارض مفسدتان روعي أعظمهما ضررا بارتكاب أخفهما⁵¹⁴

"Apabila bertentangan dua mafsadat [bahaya], maka yang diperhatikan mana yang besar bahayanya dan dilaksanakan yang lebih kecil bahayanya".

درء المفساد أولى من جلب المصالح⁵¹⁵

"Menghilangkan mafsadah itu harus diutamakan daripada mewujudkan kemaslahatan".

الضرر لا يزال بمثله⁵¹⁶

"Kemudharatan itu tidak boleh dihilangkan dengan kemudharatan yang lain".

Mengingat bahayanya lebih besar dari manfaat yang dihasilkan, maka bom bunuh diri dilarang pelaksanaannya dan secara taklifi hukumnya haram. Di samping itu pelaksanaannya telah membuat hilangnya hak orang lain untuk hidup dan mengalami ketenangan. Lebih jauh lagi, tindakan yang ditujukan untuk menghilangkan mudharat justru mendatangkan kemudharatan yang lebih besar. Oleh karena itu tidak salah kiranya apabila tindakan ini dicegah dengan menetapkan hukum haram untuknya. Dengan demikian fatwa Yûsuf al-Qaradhâwi yang membolehkan bom bunuh diri dalam perjuangan rakyat Palestina khususnya, dan perjuangan-perjuangan orang Islam di berbagai belahan dunia ini pada umumnya, telah mengutamakan kemaslahatan yang tidak sebanding dengan mafsadah besar yang ditimbulkan. Kemaslahatan yang dibungkus atas nama pemeliharaan agama belum sampai kepada tahap dibolehkannya mengorbankan jiwa, apalagi dasar hukum yang dipakainya tidak tepat dimaknai dengan bolehnya melakukan bunuh diri. Oleh karena itu, selain bertentangan dengan nash, fatwanya ini belum dapat

⁵¹³Penjelasan lebih lengkap tentang kaidah-kaidah ini dapat dilihat Jalal al-Din Abd al-Rahman ibn Abi Bakr al-Suyuthiy, *al-Asybah wa al-Nazha'ir fi al-Furu'*, (Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabiyy, 1987), h. 113-122; juga Ali Ahmad al-Nadwiyy, *al-Qawa'id al-Fiqhiyyah*, (Damaskus: Dar al-Qalam, 1994), h. 350

⁵¹⁴Ali Ahmad al-Nadwiyy, *ibid*

⁵¹⁵*Ibid.*, h. 170

⁵¹⁶*Ibid.*, h. 168

merealisasikan kemaslahatan sesuai dengan tujuan yang dikehendaki oleh Allah.

9. Fatwa tentang Badal Haji

Fatwa ini didasarkan kepada pertanyaan seseorang yang ingin menunaikan ibadah haji untuk kedua orang tuanya yang sudah meninggal dunia. Pertanyaan seperti ini sebelumnya juga sudah pernah ditanyakan oleh seorang perempuan kepada Nabi SAW, dan Nabi pun menyuruh perempuan tersebut untuk menunaikan haji untuk ibunya. Dalam jawabannya Yûsuf al-Qaradhâwi mengatakan bahwa pada dasarnya ibadah harus dikerjakan oleh masing-masing orang, namun apabila ia tidak mampu atau tidak berkesempatan mengerjakannya sendiri, maka anak-anaknya boleh melaksanakan ibadah haji untuk orang tuanya tersebut.⁵¹⁷

Dasar hukum yang dipergunakan oleh Yûsuf al-Qaradhâwi untuk fatwanya itu adalah beberapa hadis Nabi SAW, antara lain:

عَنْ عَمْرِو بْنِ شُعَيْبٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ جَدِّهِ، أَنَّ رَجُلًا أَتَى النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّ لِي مَالًا وَوَلَدًا، وَإِنَّ وَالِدِي يَخْتَأُجُ مَالِي؟ قَالَ: «أَنْتَ وَمَالُكَ لِوَالِدِكَ، إِنَّ أَوْلَادَكُمْ مِنْ أَطْنِبِ كَسْبِكُمْ، فَكُلُّوا مِنْ كَسْبِ أَوْلَادِكُمْ» (رواه أبو داود)⁵¹⁸

"Dari 'Amr ibn Syu'ib dari ayahnya dari kakeknya (menceritakan), bahwa seorang laki-laki datang menghadap Nabi SAW dan bertanya; "Wahai Rasulullah, sesungguhnya aku memiliki harta dan anak, sedangkan ayahku juga menginginkan harta dariku. Lalu Rasulullah SAW bersabda: "Engkau dan hartamu milik ayahmu, dan sesungguhnya anak-anakmu merupakan bagian dari usahamu, maka makanlah olehmu hasil usaha anak-anakmu". (HR Abu Dawud).

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: " إِذَا مَاتَ الْإِنْسَانُ انْقَطَعَ عَنْهُ عَمَلُهُ إِلَّا مِنْ ثَلَاثَةٍ: إِلَّا مِنْ صَدَقَةٍ جَارِيَةٍ، أَوْ عِلْمٍ يُنْتَفَعُ بِهِ، أَوْ وَلَدٍ صَالِحٍ يَدْعُو لَهُ " (رواه مسلم)⁵¹⁹

"Dari Abu Hurairah ra, sesungguhnya Rasulullah SAW

⁵¹⁷Yûsuf al-Qaradhâwi, *Fatâwâ al-Mu'âshirah...*, *op.cit.*, jilid ke-1, h. 374

⁵¹⁸Abû Dâwûd Sulaimân, *Sunan Abi Dâwûd*, *op.cit.*, jilid ke-3, h. 289

⁵¹⁹Muslim ibn al-Hajjâj, *al-Jâmi' al-Musnad...*, *op.cit.*, jilid ke-3, h. 1225

bersabda: "Apabila manusia meninggal dunia terputuslah amalnya kecuali dalam tiga hal; sedekah jariyah, ilmu yang bermanfaat, atau anak yang shaleh yang selalu berdoa untuknya". (HR Muslim)

عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، أَنَّ امْرَأَةً مِنْ جُهَيْنَةَ، جَاءَتْ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَتْ: إِنَّ أُمِّي نَذَرَتْ أَنْ تَحُجَّ فَلَمْ تَحُجَّ حَتَّى مَاتَتْ، أَفَأَحُجُّ عَنْهَا؟ قَالَ: «نَعَمْ حُجِّي عَنْهَا، أَرَأَيْتَ لَوْ كَانَ عَلَى أُمِّكَ دَيْنٌ قَاضِيَةً؟ أَقْضُوا اللَّهَ فَإِنَّهُ أَحَقُّ بِالْوَفَاءِ» (رواه البخاري) ⁵²⁰

"Dari ibn 'Abbas ra, sesungguhnya ada seorang perempuan dari suku Juhainah menghadap Rasulullah SAW dan berkata; "Ibuku pernah bernazar untuk menunaikan haji, tetapi tidak sempat melaksanakan nazarnya karena meninggal dunia. Apakah saya boleh menghajikannya?". Rasul SAW menjawab: "Boleh, hajikanlah ibumu. Bagaimana jika ibumu memiliki hutang, apakah engkau akan membayarnya? Bayarlah hutang kepada Allah, karena hutang kepada Allah lebih utama untuk dibayar". (HR al-Bukhari).

Berdasarkan dalil-dalil di atas, Yûsuf al-Qaradhâwi membolehkan seorang anak untuk menghajikan orang tuanya, dan hal itu tidak keluar dari ketentuan nash secara tekstual. Isi fatwanya mengacu kepada salah satu kebutuhan pokok yang mesti dipelihara oleh manusia, yaitu *hifzh al-din*. Dalam fatwanya ini juga tidak tergambar adanya perluasan pemikiran untuk menghajikan orang lain selain orang tua, karena sesuai dengan prinsip dasar ajaran Islam ibadah mestinya dilakukan oleh mukallaf secara perorangan. Namun, berkenaan dengan orang tua, sepertinya Rasul SAW mengecualikan ketentuan tersebut. Walaupun terkesan ada pengecualian dari Rasul SAW berkenaan dengan orang tua, tetapi hal ini sudah menjadi Sunnah yang menjadi aturan dalam Islam. Dengan demikian apa yang difatwakan oleh Yûsuf al-Qaradhâwi, selain sesuai dengan ketentuan Sunnah Rasulullah SAW, lebih jauh tentunya secara otomatis sesuai dengan tujuan *al-Syari'* dalam menetapkan hukum.

10. Fatwa Bolehnya Menjama' Shalat karena Ada Kepentingan

⁵²⁰Al-Bukhârî, *al-Jâmi' al-Musnad...*, *op.cit.*, jilid ke-3, h. 18

Fatwa ini berawal dari pertanyaan seseorang yang tidak bisa melaksanakan shalat zhuhur atau Ashar pada waktunya karena menghadiri sebuah upacara resmi yang dilaksanakan sejak waktu Zhuhur sampai Ashar. Berdasarkan pertanyaan ini Yûsuf al-Qaradhâwi mengutip pendapat ulama Hanabilah yang pada dasarnya membolehkan orang Islam menjama' shalat Zhuhur dan Ashar atau Maghrib dan Isya karena ada uzur.⁵²¹ Dasar hukum dari pendapat ini adalah hadis riwayat ibn 'Abbas (w.68 H) yang menceritakan bahwa Nabi SAW pernah menjama' shalat dalam keadaan tidak melakukan perjalanan. Menurut ibn 'Abbas, perbuatan ini dilakukan oleh Rasul SAW agar shalat tersebut tidak memberatkan bagi umatnya.⁵²² Tapi tentunya hadis ini tidak berlaku secara mutlak, dipastikan ada alasan-alasan tertentu yang membuat Nabi SAW menjama' shalatnya walaupun tidak dalam perjalanan.

Walaupun demikian, Yûsuf al-Qaradhâwi berpendapat bahwa perbuatan tersebut tidak boleh dijadikan kebiasaan, karena tujuannya hanya untuk menghilangkan kesulitan bagi manusia dalam menjalankan ibadahnya. Misalnya, seorang dokter yang melaksanakan operasi terhadap pasiennya yang tidak bisa ditinggalkannya, atau seorang polisi lalu lintas yang mendapat giliran tugas di jalan pada waktu menjelang Maghrib sampai setelah shalat Isya (yang tentunya juga tidak bisa ditinggalkan). Dalam keadaan seperti ini, baik dokter ataupun polisi tersebut, boleh menjama' shalatnya untuk menghilangkan kesulitan yang mereka hadapi.⁵²³

⁵²¹ Yûsuf al-Qaradhâwi, *Fatâwâ al-Mu'âshirah...*, *op.cit.*, jilid ke-1, h. 245

⁵²² Muslim ibn al-Hajjâj, *al-Jâmi' al-Musnad...*, *op.cit.*, jilid ke-1, h. 490.

Teksnya berbunyi:

عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ، قَالَ: «صَلَّى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الظُّهْرَ وَالْعَصْرَ جَمِيعًا بِالْمَدِينَةِ، فِي غَيْرِ خَوْفٍ، وَلَا سَفَرٍ» قَالَ أَبُو الزُّبَيْرِ: فَسَأَلْتُ سَعِيدًا، لِمَ فَعَلَ ذَلِكَ؟ فَقَالَ: سَأَلْتُ ابْنَ عَبَّاسٍ كَمَا سَأَلْتَنِي، فَقَالَ: «أَرَادَ أَنْ لَا يُخْرِجَ أَحَدًا مِنْ أُمَّتِهِ»

"Dari ibn 'Abbas berkata, "Rasulullah SAW pernah menjamak shalat Zhuhur dan 'Ashar di Madinah dalam kondisi tidak dalam keadaan takut dan tidak pula melakukan perjalanan". Abu Zubeir berkata, "Aku pernah bertanya kepada Abu Sa'id, "Kenapa Nabi melakukan itu?". Ia menjawab, "Pertanyaan itu sudah pernah aku tanyakan kepada ibn 'Abbas, lalu ia menjawab, "Rasul menginginkan agar umatnya tidak mengalami kesulitan". HR Muslim

⁵²³ *Ibid*

Menurut Yûsuf al-Qaradhâwi, yang harus diperhatikan dalam masalah menjama' shalat ini adalah adanya uzur yang menyulitkan bagi manusia untuk melaksanakan shalat. Oleh karena itu, sehubungan dengan pertanyaan di atas, Yûsuf al-Qaradhâwi tidak memandang kondisi tersebut sebagai sebuah dharurat yang dapat dijadikan alasan untuk menjama' shalat. Hal ini karena ia tentunya bisa melaksanakan shalat di sela-sela acara tersebut, dan tidak harus malu untuk itu. Suatu hal yang tercela melaksanakan upacara-upacara resmi di sebuah negara Islam dengan mengabaikan waktu-waktu shalat dan tidak menghiraukan hak Allah SWT dan perasaan orang-orang mukmin yang ingin shalat pada waktunya.⁵²⁴

Berdasarkan hal itu, penulis melihat bahwa kebolehan menjama' shalat menurut Yûsuf al-Qaradhâwi harus memperhatikan *masyaqqah* (kesulitan) atau tingkat kepentingan yang dihadapi oleh mukallaf. Sayangnya ia tidak memberikan rincian yang jelas kondisi yang bagaimana yang dapat dikategorikan *masyaqqah* tersebut. Akan tetapi dari contoh yang dikemukakannya, agaknya *masyaqqah* yang dimaksud harus betul-betul dipertimbangkan. Tindakan dokter untuk melanjutkan operasi pasiennya merupakan sebuah kebutuhan *al-hâjyah* untuk menyelamatkan nyawa seseorang. Ada dua hal yang bertentangan di sini; pertama, timbulnya mafsadah akibat menanggungkan pelaksanaan shalat pada waktunya yang dapat dikategorikan sebagai kebutuhan *al-hâjyah*; kedua, timbulnya mafsadah ketika menghentikan tindakan operasi yang sedang berlangsung yang dikategorikan juga sebagai kebutuhan *al-hâjyah*. Dalam menghadapi pertentangan ini Yûsuf al-Qaradhâwi lebih memilih untuk menghilangkan mafsadah yang lebih besar daripada mafsadah yang lebih kecil, yang dalam hal ini ditujukan untuk memelihara salah satu kebutuhan pokok manusia, yaitu memelihara jiwa. Hal ini sesuai dengan kaidah fiqh yang populer di kalangan ulama, "*apabila bertemu dua mafsadah maka diutamakanlah mempertimbangkan mafsadah yang lebih besar*".

⁵²⁴ *Ibid.*, h. 245-246

Dalam contoh pertama ini Yûsuf al-Qaradhâwi lebih mempertimbangkan mafsadah yang membahayakan jiwa manusia, yaitu dengan melanjutkan tindakan operasi dengan menanggukkan pelaksanaan shalat pada waktunya. Pertimbangan ini diambil agaknya karena agama tidak bisa ditegakkan apabila jiwa tidak dipelihara terlebih dahulu. Di samping itu keputusan yang diambil oleh dokter untuk melanjutkan operasi bukan dalam arti meninggalkan shalat sebagai kebutuhan *al-dharûriyah*, hanya menanggukkan pelaksanaannya untuk menghilangkan kesulitan yang juga berada pada tingkat *al-hâjyah*.

Adapun pada contoh selanjutnya yang dikemukakan oleh Yûsuf al-Qaradhâwi tentang polisi lalu lintas yang mendapat giliran tugas menjelang shalat Maghrib sampai Isya. Waktu yang disebutkan di atas merupakan waktu sibuk dan ramainya kendaraan berlalu lalang karena semua orang sudah selesai dengan pekerjaannya masing-masing dan sama-sama menuju ke rumahnya masing-masing. Apabila si polisi meninggalkan tugasnya untuk melaksanakan shalat Maghrib pada waktunya, diduga akan menimbulkan kacaunya lalulintas dan dikhawatirkan menimbulkan kecelakaan karena tidak ada yang mengatur padatnya jalan oleh kendaraan. Akan tetapi dalam contoh kedua ini, penulis melihat fatwa Yûsuf al-Qaradhâwi terkesan mempermudah-mudah dasar hukum kebolehan menjamak shalat. Hal ini karena tidak bisa dipastikan timbulnya kecelakaan lalu lintas apabila polisi tidak mengatur jalanan yang padat itu. Apalagi di kota-kota besar, peran polisi sudah banyak digantikan oleh rambu-rambu dan *traffic ligh* (lampu lalu lintas). Oleh karena itu tidak beralasan ketika Yûsuf al-Qaradhâwi memasukkan contoh kedua ini sebagai alasan untuk membolehkan menjamak shalat.

Berdasarkan fatwanya ini, terlihat Yûsuf al-Qaradhâwi secara prinsip tidak mempermudah-mudah alasan untuk membolehkan shalat jama', walaupun ia tidak membuat kriteria-kriteria tertentu yang dapat dikategorikan sebagai sebuah *al-hâjah*. Setidaknya kriteria dimaksud harus mempertimbangkan beberapa hal. Pertama, apakah kepentingan yang dihadapi sejajar dengan menanggukkan

pelaksanaan shalat. Kedua, apakah kepentingan yang dihadapi sudah mempertimbangkan terpeliharanya salah satu dari lima hal pokok yang mesti dipelihara (*al-dharûriyyât al-khams*). Misalnya menanggukkan pelaksanaan shalat ketika memadamkan api pada rumah yang terbakar, karena dalam hal ini ada kebutuhan pokok lain yang mesti dipelihara, yaitu harta; atau menanggukkan pelaksanaan shalat karena menolong seseorang yang hanyut di sungai, karena dalam hal ini terdapat kebutuhan pokok lainnya yang mesti dijaga, yaitu nyawa. Ketika ia tidak merinci kriteria dimaksud, mengakibatkan contoh kedua yang dikemukakannya tidak dapat dibuktikan sebagai sebuah *al-hâjah* yang boleh dijadikan alasan menjamak shalat, karena tidak dapat dipastikan akan tewasnya seseorang akibat jalur lalu lintas yang ramai. Oleh karena itu satu hal yang perlu diperhatikan, bahwa menempatkannya sebagai sebuah *al-hâjah* harus mempertimbangkan terpeliharanya salah satu dari lima kebutuhan pokok manusia (*al-dharûriyyât al-khams*). Dengan demikian, secara prinsip fatwanya dalam kasus ini dinilai sudah mengaplikasikan terwujudnya tujuan *al-Syâri'* dalam menetapkan hukum walaupun ada hal-hal tertentu yang mesti diperjelas oleh Yûsuf al-Qaradhâwi berkenaan dengan kriteria-kriteria menjadikan suatu perbuatan sebagai sebuah *al-hâjah*. Jawabannya tentang kasus yang ditanyakan kepadanya sepertinya sudah menggambarkan bahwa sebenarnya ia tidak mempermudah-mudah hal itu.

11. Fatwa tentang Kebolehan Nikah Misyar

Fatwa ini dikeluarkan oleh Yûsuf al-Qaradhâwi menjawab komentar ulama dan masyarakat di Timur Tengah yang tidak respon dan geger dengan pendapatnya yang membolehkan nikah misyar. Menurut Yûsuf al-Qaradhâwi nikah misyar memang tidak dapat didefinisikan secara jelas, tetapi sudah dipraktekkan oleh banyak orang dari dulu sampai sekarang. Pendapatnya yang membolehkan nikah misyar juga bukan bermaksud untuk menganjurkan pernikahan seperti itu terjadi, tetapi hanya sekedar memberikan jawaban terhadap

kondisi yang sudah sering terjadi.⁵²⁵

Menurut Yûsuf al-Qaradhâwi, nikah misyar adalah nikah yang dilakukan dengan mengikuti aturan agama secara penuh dalam masalah pernikahan, yaitu memenuhi syarat dan rukun nikah. Bedanya dengan nikah yang biasa dilakukan adalah adanya *tanazul* (kerelaan) dari istri terhadap sebagian hak yang mesti diterimanya, seperti hak mendapatkan tempat tinggal, hak nafkah, dan hak untuk selalu bersama suaminya, baik disebutkan dalam akad ataupun tidak disebutkan. Pernikahan seperti ini biasa dilakukan oleh seorang laki-laki dengan istri kedua, ketiga, atau istri keempatnya.⁵²⁶ Pada prinsipnya, dengan pernikahan ini masing-masing pihak tetap hidup sendiri-sendiri dan melakukan hubungan suami istri ketika mereka menginginkannya.

Dengan demikian, dalam nikah misyar ada syarat-syarat tertentu yang disepakati oleh kedua belah pihak terutama dalam bentuk membatasi hak dan kewajiban masing-masing, terutama membatasi hak istri. Tetapi ada satu hal yang tidak dijadikan syarat, yaitu berhubungan suami istri (*watha'*), karena mempersyaratkan yang demikian mengakibatkan pernikahan yang dilakukan menjadi batal.⁵²⁷

Yûsuf al-Qaradhâwi mengakui, bahwa nikah yang semacam ini bukanlah nikah yang dianjurkan dalam Islam, tetapi bukan berarti tidak boleh dilakukan. Menurutnya, orang-orang yang menentang dilangsungkannya nikah misyar ini beralasan bahwa nikah semacam ini tidak dapat memenuhi tujuan dilaksanakannya perkawinan secara syara', karena hanya bertujuan untuk melampiaskan hawa nafsu dan mencari kesenangan semata. Sedangkan dalam Islam, tujuan nikah adalah untuk menjaga kelangsungan keturunan manusia, sebagai sarana untuk mendapatkan ketenangan dan kasih sayang. Hal ini sesuai dengan pendapat Imam Ahmad, bahwa pernikahan yang hanya berlangsung selama beberapa hari saja bukanlah termasuk nikah yang dimaksud dalam ajaran

⁵²⁵Yûsuf al-Qaradhâwi, *Fatâwâ al-Mu'âshirah...*, *op.cit.*, jilid ke-3, h. 287

⁵²⁶*Ibid.*, h. 291

⁵²⁷*Ibid*

Islam.⁵²⁸

Ulama yang membantah bahkan mengharamkan nikah misyar ini, di antaranya Wahbah al-Zuhaili. Menurutnya nikah misyar adalah pernikahan yang kehilangan fungsi pendidikan (*tarbiyah*), pemeliharaan (*ri'âyah*), kemuliaan (*isyrâf*), dan kemanusiaan (*înâs*). Laki-laki tidak lagi memiliki tanggungjawab satu sama lain sebagaimana diajarkan dalam Islam. Lebih lanjut Wahbah mengemukakan bahwa sebuah perkawinan tidak semata memenuhi syarat legal formal saja, atau pemenuhan syahwat sesuai dengan tuntunan syara', tetapi perkawinan merupakan ikatan yang agung (*mitsâqan galîzhan*). Oleh karena itu sesuai dengan metode *sadd al-dzarî'ah*, perkawinan semacam ini harus dilarang demi terpeliharanya nasab kemuliaan keturunan.⁵²⁹ Dengan demikian Wahbah sepertinya lebih mempertimbang resiko yang bakal muncul, dan untuk itu ia memutuskan untuk mengambil resiko yang lebih kecil dibandingkan dengan resiko yang ditimbulkan oleh nikah misyar ini (*al-akhdz bi akhaff al-dharârain*)

Adapun Yûsuf al-Qaradhâwi, ia mengatakan bahwa kebolehan nikah misyar ini disebabkan oleh desakan kebutuhan, akibat perkembangan sosiologis masyarakat, dan karena berubahnya kondisi zaman yang dihadapi.⁵³⁰ Walaupun nikah seperti ini dibolehkan, Yûsuf al-Qaradhâwi menyarankan supaya nikah seperti ini tercatat agar hak-hak berumah tangga lebih terjamin dan lebih bertanggungjawab untuk masa depan yang lebih baik. Pencatatan nikah ini juga berguna dalam menetapkan nasab anak [jika dalam pernikahan tersebut melahirkan anak] dan dalam masalah kewarisan. Hubungan nasab, yang berimplikasi kepada kewarisan, menurut Yûsuf al-Qaradhâwi tidak bisa di-*tanâzul*-kan.⁵³¹

Menurut Yûsuf al-Qaradhâwi, suatu pernikahan yang dilangsungkan tidak hanya semata-mata untuk mendapatkan

⁵²⁸*Ibid.*, h. 294

⁵²⁹Wahbah al-Zuhaili, *Qadhâya al-Fiqh wa al-Fikr al-Mu'âshir*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 2006), h. 92

⁵³⁰Yûsuf al-Qaradhâwi, *Fatâwâ al-Mu'âshirah...*, *op.cit.*, jilid ke-3, h. 295

⁵³¹*Ibid.*, h. 294

keturunan, sebab ketika ada seorang laki-laki yang menikah dengan perempuan yang sudah tua, atau menikah dengan perempuan yang diketahui mandul, tentu saja tujuan pernikahan itu bukan untuk mendapatkan keturunan. Begitu juga dengan banyaknya orang yang menikah tetapi tidak mendapatkan keturunan, walaupun mereka sudah berusaha untuk itu, tetapi terkadang mereka tidak mendapatkan keinginannya. Lalu, apakah dengan tidak tercapainya mendapatkan keturunan pernikahan itu dikatakan tidak dapat mewujudkan tujuan pernikahan?⁵³² Lebih lanjut ia mengatakan bahwa pernikahan dengan tujuan mencari kenikmatan dan kepuasan bukanlah tujuan yang jelek dan hina, bahkan hal itu termasuk salah satu tujuan nikah. Itulah sebabnya dalam nikah misyar tidak boleh mempersyaratkan terhalangnya hubungan suami istri.⁵³³

Berdasarkan fatwa Yûsuf al-Qaradhâwi di atas, maka ada beberapa hal yang perlu dianalisis, yaitu; pertama dari sisi tujuan nikah; dan kedua dari sisi dampak negatif yang ditimbulkan oleh kebolehan nikah misyar ini.

Pertama, dilihat dari sisi tujuan nikah, para ulama telah sepakat bahwa tujuan primer sebuah pernikahan adalah untuk mendapatkan keturunan, sedangkan tujuan-tujuan lainnya hanyalah sebagai tujuan sekunder. Agak sulit untuk mengakui kebolehan nikah misyar ini, karena tujuan primernya bukan untuk memperoleh keturunan, tetapi lebih ditujukan untuk mendapatkan kenikmatan seksual dan kepuasan. Walaupun Yûsuf al-Qaradhâwi mengatakan banyaknya pernikahan yang tidak menghasilkan tujuan primer tersebut, tetapi yang jelas niat menikah haruslah untuk mencapai tujuan primer itu. Hal ini sama saja dengan tujuan-tujuan primer lainnya dalam berbagai bidang hukum Islam yang terkadang juga tidak terwujud secara sempurna, namun hal itu bukan untuk menafikan atau mengabaikan tujuan primer tersebut. Oleh karena itu dilihat dari sisi ini agaknya Yûsuf al-Qaradhâwi kurang memperhatikan tujuan primer yang dikehendaki oleh

⁵³²*Ibid.*, h. 295

⁵³³*Ibid.*, h. 296

al-Syâri' dalam mensyariatkan pernikahan.

Kedua, dilihat dari sisi dampak yang ditimbulkan oleh fatwa ini tentu saja akan menimbulkan pengaruh negatif terhadap ketentuan pernikahan dalam Islam. Seorang suami tentu akan senang dengan terbebasnya dirinya dari tanggungjawab nafkah terhadap istrinya. Pernikahan yang seperti ini memang terkesan hanya untuk melampiaskan hawa nafsu saja, dan jika ini dibolehkan akan berakibat banyaknya terjadi pernikahan tanpa ada rasa tanggungjawab. Apalagi Yûsuf al-Qaradhâwi tidak membuat kriteria tertentu berkenaan dengan orang yang dibolehkan menikah dengan cara seperti ini, seperti persyaratan umur, kondisi si pelaku, kondisi masyarakat, kondisi tempat, dan sebagainya. Artinya, sepertinya semua orang dengan usia dan kondisi apapun dibolehkan melakukannya. Apabila fatwa ini diterima, maka aturan-aturan Islam, sebagai akibat dari sebuah pernikahan, tidak akan berguna sama sekali.

Ketidakesuaiannya dengan tujuan *al-Syâri'* dalam mensyariatkan nikah dan terbaikannya aturan-aturan pernikahan secara umum, tentu harus diantisipasi dengan melarang pernikahan misyar ini. Suatu perbuatan yang pada dasarnya dibolehkan, tetapi mengandung akibat-akibat negatif bila dilakukan, menurut teori *sadd al-dzarî'ah*, harus dicegah. Pencegahan ini akan menghasilkan berjalannya aturan pernikahan secara normal dan lebih jauh akan menghasilkan kemaslahatan dalam pernikahan itu. Oleh karena itu, walaupun menurut Yûsuf al-Qaradhâwi nikah misyar ini sering terjadi di Timur Tengah, namun mencegah terulangnya perbuatan itu lebih baik daripada melegalformalkannya.

12. Fatwa tentang Menikahi Mantan Ibu Mertua yang Anaknya belum Digauli

Fatwa ini berawal dari pertanyaan seseorang tentang seorang laki-laki yang berniat menikahi mantan ibu mertuanya ketika istrinya meninggal dunia sebelum keduanya sempat melakukan hubungan suami istri. Menanggapi hal ini, Yûsuf al-Qaradhâwi secara tegas mengatakan bahwa menikahi mantan ibu mertua tidak dibolehkan secara mutlak, baik setelah

anaknya digauli ataupun sebelumnya.⁵³⁴ Alasan yang dikemukakannya adalah kemutlakan firman Allah SWT dalam QS al-Nisa` ayat 23:

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُم مِّنَ الرَّضَاعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ

"Diharamkan atas kamu (mengawini) ibu-ibumu, anak-anakmu yang perempuan, saudara-saudaramu yang perempuan, saudara-saudara bapakmu yang perempuan, saudara-saudara ibumu yang perempuan, anak-anak perempuan dari saudara-saudaramu yang laki-laki, anak-anak perempuan dari saudara-saudaramu yang perempuan, ibu-ibumu yang menyusui kamu, saudara perempuan sepersusuan, ibu-ibu isterimu (mertua)...

Menurut mayoritas ulama fiqh, penyebab keharaman menikahi ibu-ibu dari istri (mertua) ini hanya semata-mata telah terjadinya akad nikah.⁵³⁵ Berbeda halnya dengan Ali ibn Abi Thalib (w.40 H), Zaid ibn Tsabit (w.45 H), dan Mujahid (w.104 H), mereka mensyaratkan harus adanya *dukhul* (persetubuhan) terlebih dahulu,⁵³⁶ namun dalil-dalil untuk pendapat ini tidak ditemukan dengan jelas, dan bertentangan dengan zhahir QS al-Baqarah ayat 237 tentang mahar. Agaknya pemahaman mereka tentang lafazh nikah sama halnya dengan pemikiran Abu Hanifah yang mengartikan nikah itu dengan *watha'* (bersetubuh), bukan akad seperti yang disepakati oleh jumhur ulama fiqh. Namun demikian, penulis cenderung kepada pendapat Jumhur Ulama, di mana ada atau tidaknya *dukhul* (persetubuhan), dengan adanya akad yang shahih maka sudah terjadi hubungan *mushaharah* yang mengharamkan menikah satu sama lainnya. Keharaman menikah dengan ibu mertua ini berlaku selama-lamanya (*mu`abbad*).

⁵³⁴Yûsuf al-Qaradhâwi, *Fatâwa Mu'âshirah...*, *op.cit.*, jilid ke-2, h. 356

⁵³⁵Wahbah al-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islami...*, *op.cit.*, juz ke-7, h. 133; 'Abd al-Wahhâb ibn Ahmad al-Anshârî al-Sya'rânî, *al-Mizân al-Kubrâ*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1995), juz ke-2, h. 237

⁵³⁶Al-Sya'rânî, *ibid*

Kemutlakan ayat tentang keharaman ibu mertua, di samping tidak ditemukan dalil-dalil yang me-*muqayyad*-kannya, juga dipahami dari lanjutan ayat yang sama tentang keharaman menikahi anak tiri yang mana ibunya sudah digauli dan kebolehan menikahinya ketika ibunya belum digauli (ada aturan yang me-*muqayyad*-kannya).

وَرَبِّبِكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِّن نِّسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ فَإِن لَّمْ تَكُونُوا
دَخَلْتُم بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ

"...ibu-ibu isterimu (mertua), dan anak-anak isterimu yang dalam pemeliharaanmu dari isteri yang telah kamu campuri, tetapi jika kamu belum campur dengan isterimu itu (dan sudah kamu ceraikan), maka tidak berdosa kamu mengawininya..."

Di samping itu, apabila terjadi sebuah pernikahan, maka laki-laki disebut suami dan yang perempuan disebut istri. Tetapi apakah dasar menyebutnya sebagai suami istri ketika mereka tidak pernah berhubungan (*watha`*)? Dan apakah ibu dari istrinya juga dapat disebut sebagai mertua (*ummahât nisâ`ikum*)? Dalam hal ini perlu dilihat dengan melihat kepada ketentuan mahar dalam perkawinan. Ketika perkawinan sudah dilangsungkan, maka timbul kewajiban bagi suami terhadap istrinya, yaitu membayar mahar secara keseluruhan sesuai dengan yang disebutkan pada waktu akad (*mahar musammâ*). Kewajiban itu tetap harus dibayarnya walaupun ia tidak pernah bergaul dengan istrinya tersebut, yaitu setengah dari mahar yang disebutkan. Hal ini sesuai dengan zhahir ayat QS al-Baqarah ayat 237:

وَإِن طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا
فَرَضْتُمْ إِلَّا أَن يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوا الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ وَأَن تَعْفُوا أَقْرَبُ
لِلتَّقْوَىٰ وَلَا تَنسُوا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ

"Jika kamu menceraikan isteri-isterimu sebelum kamu bercampur dengan mereka, padahal sesungguhnya kamu sudah menentukan maharnya, maka bayarlah seperdua dari mahar yang telah kamu tentukan itu, kecuali jika isteri-isterimu itu mema'afkan atau dima'afkan oleh orang yang memegang ikatan

nikah, dan pema'afan kamu itu lebih dekat kepada takwa. Dan janganlah kamu melupakan keutamaan di antara kamu. Sesungguhnya Allah Maha Melihat segala apa yang kamu kerjakan".

Inilah yang membuktikan bahwa dengan semata-mata akad saja, perkawinan sudah terwujud dan menimbulkan kewajiban bagi suami terhadap istrinya dan konsekwensi lainnya dalam hubungan mushaharah. Dengan demikian, ibu dari istri merupakan perempuan yang haram dinikahi oleh mantan suami, walaupun mereka tidak pernah bergaul sebelumnya.

Dengan demikian terlihat bahwa fatwa Yûsuf al-Qaradhâwi tentang masalah ini berpegang kepada zhahir nash (tekstual), dan dalam pembagian masalah, cara seperti ini disebut *masalah al-mu'tabarah*. Artinya, suatu ketentuan hukum yang ditetapkan dapat menghasilkan masalah, dan masalah yang dihasilkan itu diakui oleh syara' (nash) secara tegas. Sejalan dengan pendapat al-Ghazâlî sebelumnya, yang mengatakan bahwa salah satu keqath'ian *maqâshid al-syarî'ah* terletak pada sisi *wadha' al-syara'* (penetapan hukum untuk pertama kalinya), dan masalah yang dikategorikan kepada *masalah al-mu'tabarah* tidak memerlukan kajian-kajian ushul yang mendalam.⁵³⁷ Al-Syathibi (w.790 H) juga mengatakan bahwa dengan berhentinya seseorang dari melakukan hal-hal yang dilarang menjadi tujuan inti yang dikehendaki oleh *al-Syâri'*(Allah SWT).⁵³⁸ Oleh karena itu fatwa Yûsuf al-Qaradhâwi dalam masalah ini tidak diragukan lagi sudah sesuai dengan tujuan *al-Syâri'* dalam menetapkan hukum.

13. Fatwa tentang Demokrasi dalam Islam

Persoalan demokrasi yang hari ini berkembang di dunia Islam disikapi oleh ulama dengan berbeda, di mana ada yang menganggapnya sebagai konsep pemerintahan yang sesuai bahkan diharuskan dalam Islam dan sebagian menganggapnya

⁵³⁷Al-Ghazâlî, *al-Mustashfâ...*, *op.cit.*, juz ke-1, h. 311; Muhammad al-Badawi, *Maqâshid...*, *op.cit.*, h. 241-242

⁵³⁸Abû Ishâq al-Syâthibî (w. 790 H), *al-Muwâfaqât...*, *op.cit.*, juz ke-2, h. 393

sebagai produk negara-negara Barat yang kafir. Berkenaan dengan ini seseorang dari al-Jazair mempertanyakan kepada Yûsuf al-Qaradhâwi tentang konsep Islam dalam demokrasi ini karena Yûsuf al-Qaradhâwi dipandang sebagai ulama yang moderat yang diyakini mampu menjawab permasalahan ini.⁵³⁹ Berdasarkan pertanyaan ini, Yûsuf al-Qaradhâwi menjelaskan bahwa memberikan prediket kafir terhadap konsep demokrasi ini atau menganggap hal itu sebuah kemungkaran tidaklah tepat. Orang yang berpendapat seperti itu sebenarnya tidak mengerti dengan apa yang dikatakannya.⁵⁴⁰

Demokrasi secara umum salah satunya dipahami sebagai suatu bentuk pemerintahan yang terbatas kekuasaannya dan tidak dibenarkan bertindak sewenang-wenang terhadap warga negaranya. Pembatasan-pembatasan kekuasaan pemerintah tersebut tercantum dalam konstitusi sebuah negara.⁵⁴¹ Dari berbagai macam istilah demokrasi, mulai dari demokrasi konstitusional, demokrasi parlementer, demokrasi terpimpin, demokrasi pancasila, demokrasi rakyat, demokrasi nasional, dan sebagainya, pada intinya mempunyai makna yang sama, yaitu kekuasaan berada di tangan rakyat atau *government by the people*,⁵⁴² walaupun dengan bentuk pemerintahan yang berbeda-beda.

Menurut Yûsuf al-Qaradhâwi demokrasi yang berkembang di dunia hari ini, khususnya dunia Islam, dipandang sebagai cara untuk membatasi tindakan penguasa yang otoriter dalam mengurus masyarakat Muslim. Terlepas dari definisi akademisnya, demokrasi secara praktisnya adalah di mana masyarakat memilih seorang pemimpin untuk mengatur urusan mereka. Mereka memilih pemimpin yang mereka kehendaki, mereka berhak meminta pertanggungjawaban terhadap pemimpinnya, berhak memberhentikannya jika bersalah, dan berhak menentukan

⁵³⁹Yûsuf al-Qaradhâwi, *Fatâwa Mu'âshirah...*, *op.cit.*, jilid ke-3, h. 636

⁵⁴⁰*Ibid.*, h. 637; juga Yûsuf al-Qaradhâwi, *Min Fiqh al-Daulah fi al-Islam*, (Kairo: Dar al-Syuruq, 1997), cet. Ke-1, h. 131

⁵⁴¹Miriam Budiardjo, *Dasar-dasar Ilmu Politik*, (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2010), edisi revisi, cet. ke-2, h. 107

⁵⁴²*Ibid.*, h. 105

arah hidup ekonomi, sosial, budaya, dan sistim politik mereka. Penyimpangan terhadap keinginan masyarakat akan mendapatkan hukuman. Inilah esensi demokrasi yang sebenarnya, walaupun dipraktekkan dengan sistim dan bentuk yang berbeda, seperti dengan pemilihan umum, referendum, voting (suara terbanyak), sistim multi partai, kebebasan pers, peradilan yang independen, dan sebagainya.⁵⁴³

Apabila demikian yang dimaksudkan dengan demokrasi, maka Yûsuf al-Qaradhâwi tidak melihat pertentangannya dengan Islam. Persoalan ini sama halnya dengan sebuah hadis yang menyebutkan bahwa orang yang menjadi imam shalat tapi shalatnya tidak diterima oleh Allah SWT karena ia tidak disukai oleh jamaah.⁵⁴⁴ Berdasarkan hadis ini Yûsuf al-Qaradhâwi mengatakan, bahwa bila dalam shalat saja sudah demikian, tentu dalam persoalan kehidupan dan politik akan lebih berpengaruh lagi. Di samping hadis di atas, pemahamannya juga didukung oleh hadis lain yang diriwayatkan oleh Muslim dari Auf ibn Malik:

عَنْ عَوْفِ بْنِ مَالِكٍ، عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «خَيْرُ أَيْمَتِكُمُ الَّذِينَ تُحِبُّونَهُمْ وَيُحِبُّونَكُمْ، وَيُصَلُّونَ عَلَيْكُمْ وَتُصَلُّونَ عَلَيْهِمْ، وَشِرَارُ أَيْمَتِكُمُ الَّذِينَ تُبْغِضُونَهُمْ وَيُبْغِضُونَكُمْ، وَتَلْعَنُونَهُمْ وَيَلْعَنُونَكُمْ» (رواه مسلم).⁵⁴⁵

"Dari 'Auf ibn Malik dari Rasulullah SAW bersabda, "Sebaik-baik kamu, yakni pemerintah, ialah orang yang kamu cintai dan mencintai kamu, selalu berdoa untuk kebaikanmu dan kamu berdoa untuk kebaikan mereka. Dan seburuk-buruk pemimpinmu ialah yang kamu benci dan membencimu, yang kamu sumpahi dan menyumpahimu". (HR Muslim).

Berdasarkan hadis ini Yûsuf al-Qaradhâwi melihat bahwa seorang pemimpin haruslah orang yang disukai oleh rakyatnya, bukan sebaliknya. Dengan konsep demokrasi dimungkinkan menghasilkan pemimpin yang seperti itu, yakni disukai oleh rakyat, diperkirakan mampu mengurus dan melayani

⁵⁴³Yûsuf al-Qaradhâwi, *Fatâwa Mu'âshirah...*, *op.cit.*, jilid ke-3, h. 638; juga Yûsuf al-Qaradhâwi, *Min Fiqh al-Daulah...*, *op.cit.*, h. 132

⁵⁴⁴Hadis ini diriwayatkan oleh Ibn Majah dari Ibn 'Abbas. Lihat Ibn Majah, *Sunan ibn Majah*, *op.cit.*, jilid ke-1, h. 311

⁵⁴⁵Muslim ibn al-Hajjâj, *al-Jâmi' al-Musnad...*, *op.cit.*, jilid ke-3, h. 1481

rakyatnya dengan baik, tidak bertindak semena-mena, dan selalu memberikan rasa aman kepada rakyat. Menurut Yûsuf al-Qaradhâwi, demokrasi ini akan menghapuskan kekuasaan diktator, yang hanya menguntungkan tiga kelompok saja, yaitu penguasa itu sendiri, politikus yang berpihak kepada penguasa, dan pengusaha-pengusaha yang mampu memanfaatkan penguasa tersebut.⁵⁴⁶

Lebih lanjut Yûsuf al-Qaradhâwi mengatakan, bahwa penguasa dalam Islam merupakan wakil umat, dan merupakan hak bagi umat untuk mengawasi dan mengoreksi apabila terjadi kesalahan dan menarik kembali mandatnya apabila pemimpin tersebut melakukan penyelewengan. Hal ini karena pemimpin merupakan manusia biasa yang tidak luput dari kesalahan. Inilah yang dipraktekkan oleh Khulafa` al-Rasyidin sepeninggal Nabi SAW, seperti Abu Bakar (w.13 H), 'Umar ibn al-Khatâb (w.23 H), dan 'Ali ibn Abi Thalib (w.40 H). Mereka bersedia menerima koreksian dari umat Islam dan bersedia diluruskan apabila melakukan kesalahan dalam mengurus umat Islam. Oleh karena itu dengan prinsip *syûrâ* yang dimilikinya, ajaran Islam pada dasarnya telah mendahului demokrasi yang dikenal dewasa ini.⁵⁴⁷ Dengan demikian Yûsuf al-Qaradhâwi menterjemahkan *syûrâ* yang ada dalam sistim pemerintahan Khulafa` al-Rasyidin dengan demokrasi.

Pendapat Yûsuf al-Qaradhâwi ini, yang menyamakan antara *syûrâ* dengan demokrasi mendapat bantahan, salah satunya dari ulama Yaman yang bernama ibn al-Manshûr al-Udaini al-Yamani. Menurutny, *syûrâ* berbeda dengan demokrasi, dan demokrasi yang salah satunya mengakibatkan adanya hukum dari rakyat untuk rakyat sangat bertentangan dengan al-Qur`an karena dalam syariat Islam hukum hanya milik Allah SWT, sedangkan rakyat tidak mempunyai hukum sendiri dan tidak mewakili Allah dalam membuat hukum. Untuk itu ia mengemukakan beberapa dalil dari ayat al-Qur`an, antara lain QS surat Yusuf ayat 40 dan QS al-Maidah ayat 49.

⁵⁴⁶Yûsuf al-Qaradhâwi, *Fatâwa Mu'âshirah...*, *op.cit.*, jilid ke-3, h. 639; Yûsuf al-Qaradhâwi, *Min Fiqh al-Daulah...*, *op.cit.*, h. 133

⁵⁴⁷Yûsuf al-Qaradhâwi, *Fatâwa Mu'âshirah...*, *op.cit.*, jilid ke-3, h. 642

Pada intinya dua ayat ini menyebutkan bahwa hukum itu hanya milik Allah SWT dan rakyat tidak berhak untuk membuat hukum sendiri di samping hukum Allah SWT. Oleh karena itu, demokrasi, yang disebut Yûsuf al-Qaradhâwi dengan *siyasah al-syar'iyah*, pada dasarnya bertentangan dengan syariat Islam.⁵⁴⁸

Menurutnya, perbedaan antara keduanya cukup jelas, yaitu:

- a. *Syûrâ* adalah aturan Allah SWT sedangkan demokrasi merupakan aturan yang dibuat oleh manusia yang kafir.
- b. *Syûrâ* adalah bagian dari agama, sedangkan demokrasi terlepas dari agama.
- c. Di dalam *syûrâ* terdapat orang-orang yang berakal dari kalangan ulama, ahli fiqh, orang-orang yang mempunyai keahlian dan ilmu pengetahuan, dan mereka memiliki kapabelitas dalam menentukan hukum dalam syariat Islam. Sedangkan dalam aturan demokrasi meliputi seluruh rakyat sampai yang bodoh sekalipun.
- d. Dalam aturan demokrasi semua orang sama posisinya, misalnya seorang ulama sama posisinya dengan dengan seorang pelacur, orang saleh sama posisinya dengan orang jahat, dan sebagainya. Sedangkan dalam *syûrâ* hal itu tidak akan terjadi.

Menanggapi hal itu, Yûsuf al-Qaradhâwi mengatakan bahwa yang sedang dibicarakan adalah demokrasi dalam masyarakat Muslim, yang mayoritas mereka adalah orang-orang yang mengerti dan mengetahui, beriman, dan bersyukur. Bukan demokrasi dalam masyarakat atheis atau masyarakat yang sudah tersesat dari jalan Allah. Pemungutan suara rakyat (demokrasi) tidak dilakukan dalam hal-hal yang sudah qath'i atau hal-hal yang menjadi dasar dalam agama. Pemungutan suara hanya dilakukan berkenaan dengan persoalan ijthadiyah yang memungkinkan timbulnya banyak pendapat dan pemikiran, seperti dalam memilih salah seorang calon untuk menduduki jabatan kepala negara, menetapkan masa jabatan kepala negara, boleh tidaknya dipilih kembali, menetapkan

⁵⁴⁸Ahmad ibn Muhammad ibn Manshur al-'Udaini al-Yamani, *Membongkar Kedok Yûsuf al-Qaradhâwi Bukti-bukti Penyimpangan Yûsuf al-Qaradhâwi dari Syariat Islam*, (Jakarta: Masyarakat Belajar, [tth]), h. 55

pajak, dan sebagainya.⁵⁴⁹

Menurut penulis, *syûrâ* merupakan prinsip dasar ajaran Islam dalam membicarakan setiap urusan umat Islam, termasuk pemerintahan. Tidak ditemukan penjelasan dalam al-Qur`an bagaimana cara menjalankan *syûrâ* dalam memilih pemimpin, begitu juga dalam hadis Nabi SAW. Pengangkatan empat Khulafa` al-Rasyidin setelah wafatnya Nabi SAW, menurut Harun Nasution (w.1998 M), secara jelas tidak berbentuk kerajaan, tetapi lebih mendekati republik dan sesuai dengan sistim pengangkatan kepala negara dalam pemerintahan demokrasi.⁵⁵⁰ Artinya pada periode itu *syûrâ* dimaknai dengan permusyawaratan beberapa orang tokoh umat Islam untuk memilih salah satu calon yang disepakati sebelumnya. Selanjutnya calon terpilih dibai'ah oleh umat Islam secara umum. Pada periode selanjutnya, yakni Bani Umayyah, Bani Abbassiyah, sampai ke Turki Usmani, pemilihan kepala negara berdasarkan sistim turun temurun yang biasa berlaku dalam negara kerajaan. Walaupun berbeda sistim pemerintahan, menurut Harun Nasution, sistim pemerintahan khulafa` al-Rasyidin, Bani Umayyah, dan Bani Abbassiyah merupakan sistim ketatanegaraan yang dianut dan diakui oleh Ahlu Sunnah.⁵⁵¹ Dengan demikian, agaknya yang dimaksudkan demokrasi oleh Harun Nasution (w.1998 M) tidak seperti demokrasi yang berkembang pada saat ini, tetapi mengarah kepada sistim *syûrâ*.

Berbedanya pendapat ulama dan golongan umat Islam tentang sistim pemerintahan menunjukkan bahwa tidak ada ketegasan Islam tentang aturan ini. Namun dari sejarah pemerintahan yang dilakukan umat Islam, bentuk pemerintahan bisa saja berbeda, tetapi di dalamnya dilaksanakan *syûrâ*. Menurut penulis, mendirikan sebuah negara merupakan sebuah keharusan, sesuai dengan pemahaman terhadap salah satu hadis Nabi SAW, artinya,

⁵⁴⁹Yûsuf al-Qaradhâwi, *Fatâwa Mu'âshirah...*, *op.cit.*, jilid ke-3, h. 647

⁵⁵⁰Harun Nasution, *Islam ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, (Jakarta: UI-Press, 1985), cet. Ke-5, jilid ke-1, h. 95-96

⁵⁵¹*Ibid*, h. 96

"Apabila ada tiga orang yang melakukan perjalanan di bumi ini, maka angkatlah satu orang sebagai pemimpin."⁵⁵²

Pada dasarnya tujuan pendirian negara adalah untuk terjaminnya urusan rakyat secara umum yang meliputi; urusan keagamaan mereka, keselamatan jiwa mereka, terjaganya keturunan mereka, terjaganya akal dan harta mereka. Jika dihubungkan dengan kajian *maqâshid al-syarî'ah*, maka mendirikan negara adalah dalam rangka melaksanakan tujuan *al-Syâri'* untuk memelihara *al-dharûriyyât al-khams*. Adapun sistim yang dipakai dalam bernegara merupakan *wasilah* (cara) yang dapat mewujudkan tercapainya tujuan dimaksud dengan menekankan prinsip *syûrâ* di dalamnya. Oleh karena itu mendirikan sebuah negara mempunyai hubungan yang jelas dengan keinginan Allah SWT, yaitu agar terlaksananya hukum Allah di muka bumi ini.

Apabila dilihat sistim demokrasi yang dijalankan hari ini, di mana rakyat menentukan segala-galanya, termasuk persoalan hukum, maka dikhawatirkan hukum yang diinginkan oleh Allah SWT tidak akan terwujud. Hal ini dapat dilihat dengan sulitnya meloloskan berbagai aturan di parlemen berkenaan dengan aturan yang sudah digariskan dalam Islam walaupun mayoritas anggota parlemen adalah Muslim. Penyebabnya antara lain tidak samanya tingkat keimanan, pengetahuan, visi dan tujuannya sebagai seorang Muslim, dan lain-lainnya. Walaupun Yûsuf al-Qaradhâwi mengatakan bahwa dalam demokrasi Islam tidak dibolehkan membicarakan hal-hal yang sudah menjadi ketetapan qath'i, hanya berkenaan dengan sesuatu yang bersifat ijtihadiyah, namun pernyataannya itu tidak merupakan jaminan bahwa demokrasi yang dimaksudnya akan dapat menciptakan sistim hukum yang diinginkan oleh Allah SWT. Bahkan sebaliknya, sistim hukum yang berlaku adalah sistim yang dibuat oleh manusia dengan mengabaikan ketentuan-ketentuan Allah SWT.

Sebagai contoh, di Indonesia, yang menganut sistim demokrasi pancasila, sejak awal berdirinya negara Indonesia

⁵⁵²Hadis oleh Abu Dawud dari Abu Sa'id al-Khudriy. Lihat Abu Dawud Sulaiman, *Sunan...*, *op.cit.*, jilid ke-3, h. 36

tidak dapat menyepakati berlakunya syariat Islam (hukum Allah) di bumi Indonesia ini walaupun mayoritas parlemen dan warga negaranya adalah Muslim. Walaupun sudah dibicarakan dalam parlemen untuk mengganti sistim hukum Barat (Belanda) untuk diganti dengan sistim hukum yang hidup dalam masyarakat Indonesia, namun hal itu tidak pernah disepakati sampai hari ini, baik dalam masalah perdata maupun pidananya. Di samping itu, akibat demokrasi yang dijalankan di berbagai negara Islam, sering menimbulkan gejolak dan kekacauan di negara bersangkutan. Inilah sebenarnya yang dikhawatirkan dengan sistim demokrasi yang dimaksud oleh Yûsuf al-Qaradhâwi, yang cenderung mengadopsi sistim demokrasi Barat walaupun diberi embel-embel Islam di belakangnya.

Apa yang disampaikan oleh Yûsuf al-Qaradhâwi dan dalil-dalil yang dikemukakannya tidak bisa disalahkan, tetapi bukan dalam konteks demokrasi yang diperkenalkan oleh Barat ke dunia Islam. Islam tidak mengenal sistim hukum yang dibuat oleh rakyat, tetapi hukum yang dijalankan haruslah mengikuti ketentuan Allah SWT, sebagaimana firman Allah dalam QS Yusuf ayat 40:

مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءَ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَءَابَاؤُكُمْ مِمَّا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنْ أَحْكُمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ

"Hukum itu hanyalah kepunyaan Allah. Dia telah memerintahkan agar kamu tidak menyembah selain Dia. Itulah agama yang lurus, tetapi kebanyakan manusia tidak mengetahui."

Juga dalam QS al-Maidah ayat 49:

وَأِنْ أَحْكَمُ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَأَحْذَرُهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَاعْلَمُوا أَنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُصِيبَهُمْ بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ وَإِنَّ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ لَفَاسِقُونَ

"Dan hendaklah kamu memutuskan perkara di antara mereka menurut apa yang diturunkan Allah, dan janganlah kamu mengikuti hawa nafsu mereka, dan berhati-hatilah kamu terhadap mereka, supaya mereka tidak memalingkan kamu dari sebahagian apa yang telah diturunkan Allah kepadamu. Jika mereka berpaling (dari hukum yang telah diturunkan Allah), maka ketahuilah bahwa sesungguhnya Allah menghendaki akan menimpakan musibah kepada mereka disebabkan sebahagian dosa-dosa mereka. Sesungguhnya kebanyakan manusia adalah orang-orang yang fasik".

Berdasarkan ayat di atas, tidak diperoleh celah untuk memberlakukan ketentuan hukum selain yang ditentukan oleh Allah SWT, dan adanya larangan mengikuti keinginan-keinginan manusia yang bermaksud menjauhkan seseorang dari mengikuti ketentuan Allah tersebut. Bahkan jika terjadi perselisihan dalam menetapkan sesuatu, Allah SWT juga memberikan arahan dalam QS al-Nisa` ayat 59 agar persoalan itu dikembalikan kepada Allah dan Rasul-Nya (al-Qur`an dan Sunnah). Dalam ayat ini juga tidak dimungkinkan untuk membuat aturan di luar yang sudah ditetapkan oleh Allah dan Rasul-Nya. Oleh karena itu, membahas demokrasi yang diperkenalkan oleh Barat ke dunia Islam boleh-boleh saja, tetapi tidak harus menghilangkan esensi bernegara dalam Islam, yaitu tegaknya aturan Allah SWT dalam negara itu. Hal itu tidak lain adalah dalam rangka memelihara lima kebutuhan pokok manusia yang dapat disimpulkan dalam *maqâshid al-syarî'ah*. Di samping itu, seorang penguasa dalam Islam bukan merupakan wakil rakyat, sebagaimana pernyataan Yûsuf al-Qaradhâwi. Hal ini dapat dibuktikan dengan pernyataan 'Utman ibn 'Affan (w.35 H) ketika dituntut untuk mundur dari jabatannya. Ibn 'Umar (w.74 H) menasehati 'Utsman agar tidak mundur dari kekhalifahannya, karena "jubah" kekuasaan yang dipakainya adalah "jubah Allah", bukan "jubah rakyat". Apabila rakyat tidak suka dengan pimpinannya, maka sudah menjadi kebiasaan mereka untuk menyuruhnya mundur atau

membunuh pemimpinnya itu.⁵⁵³ Artinya penguasa merupakan wakil Allah di muka bumi ini yang diharapkan mampu mengatur rakyatnya sesuai dengan ketentuan Allah SWT. Oleh karena itu penulis melihat bahwa konsep demokrasi yang dijelaskan oleh Yûsuf al-Qaradhâwi dengan memberikan peluang kepada seluruh rakyat untuk mengatur jalannya pemerintahan sepertinya tidak akan dapat mewujudkan sebuah negara yang dapat mengikuti aturan Allah SWT, dan tentunya hal ini tidak sesuai dengan tujuan Allah SWT.

Dari beberapa fatwanya di atas, Yûsuf al-Qaradhâwi sudah menetapkan hukum berkenaan dengan beberapa hal penting yang harus dipelihara sesuai dengan pembagian *maqâshid al-syarî'ah* yang dikemukakan oleh ulama sebelumnya. Berdasarkan fatwa-fatwanya itu, menurut analisis penulis, sebagian fatwanya sudah dapat mengaplikasikan teori-teori *maqâshid al-syarî'ah*, sedangkan sebagian lainnya belum mengaplikasikan teori tersebut. Dengan demikian walaupun mayoritas ulama sepakat bahwa tujuan hukum Islam itu adalah dalam rangka memelihara, menjaga, dan melindungi lima kebutuhan dasar manusia, yaitu *hifzh al-dîn*, *hifzh al-nafs*, *hifzh al-nasl*, *hifzh al-'aql*, dan *hifzh al-mâl*, tetapi dalam menetapkan hukum berkenaan dengan itu tidaklah mudah. Mungkin penemuan mujtahid terhadap kewajiban memelihara *al-dharuriyyât al-khams* itu merupakan sesuatu yang qath'i, tetapi secara aplikatif akan sulit diterjemahkan ke dalam penetapan hukum, apalagi ketika suatu kepentingan yang ada dalam *al-dharuriyyât al-khams* itu saling bertentangan satu sama lain. Oleh karena itu *al-dharuriyyât al-khams* bisa saja disepakati sebagai sesuatu kesimpulan yang qath'i, tetapi hukum yang ditetapkan untuk memelihara salah satunya tetap saja dalam posisi zhanni.

⁵⁵³ Abu 'Umar Khalîfah ibn Khiyâth ibn Khalîfah al-Syaibânî al-'Ashfarî al-Bashrî, *Tarîkh Khalîfah*, (Beirut: Dâr al-Qalam, 1397 H), cet. Ke-2, h. 170; juga Akram ibn Dhiyâ' al-'Umarî, *'Ashr al-Khilâfah al-Râsyidah*, (Maktabah al-'Abikân, [tth]), h. 426

BAGIAN KEENAM

KESIMPULAN DAN SARAN

A. Kesimpulan

Berdasarkan persoalan pokok yang dimunculkan dalam disertasi ini, maka pada bagian akhir ini penulis akan menyimpulkan hal-hal sebagai berikut:

1. Dari segi pemikiran hukum Yûsuf al-Qarâdhâwi tentang *mâqâshid al-syarî'ah* ada tiga hal yang dapat disampaikan, yaitu:
 - a. Pada umumnya pemikiran hukum Yûsuf al-Qarâdhâwi tentang *mâqâshid al-syarî'ah* tidak berbeda dengan pemikiran mayoritas ulama lainnya dan dapat dikatakan mengulang apa yang sudah ditawarkan oleh al-Syâthibî. Bahkan dari fatwa-fatwanya tersebut tergambar bahwa apa yang ditulisnya justru berangkat dari teori-teori *mâqâshid al-syarî'ah* yang dimunculkan oleh al-Juwainî, al-Ghazâlî, dan al-Syâthibî.
 - b. Adanya perbedaan yang terlihat dari pemikiran hukum Yûsuf al-Qarâdhâwi tentang *mâqâshid al-syarî'ah*, khususnya tentang penambahan beberapa tujuan yang hendak diwujudkan dalam penetapan hukum, seperti keadilan, kesejahteraan dan keamanan, pemerataan atau kesetaraan, agama atau spritualitas, kemanusiaan, ekonomi, dan orientasi ke masa depan, sebenarnya lebih diarahkan kepada kajian Islam secara umum. Bila dikaitkan dengan penetapan hukum Islam, penambahan-penambahan beberapa tujuan lainnya itu sebenarnya sudah tercakup dalam kategori memelihara *al-dharûriyyât al-khams*. Artinya, ketika ulama menetapkan suatu hukum atau melakukan proses fatwa, hal-hal yang disebutkan oleh Yûsuf al-Qarâdhâwi tersebut sebenarnya sudah mengilhami setiap penetapan hukum atau fatwa yang dikeluarkan oleh ulama.

- c. Kalaupun terjadi perbedaan Yûsuf al-Qarâdhâwi dengan ulama lainnya dalam menetapkan hukum terkait dengan pemeliharaan *al-dharûriyyât al-khamsah*, perbedaan itu tidak terjadi dalam menetapkan *al-dharûriyyât al-khams* sebagai tujuan yang hendak diwujudkan dalam *maqashid al-syari'ah*. Namun, yang menjadi penyebab utama perbedaan adalah dalam menilai dan mengukur besar kecilnya masalah atau mafsadah yang ditimbulkan oleh suatu perbuatan dan suatu persoalan. Di samping itu perbedaan itu juga terjadi dalam hal menentukan bidang *dharûriy* mana yang lebih dominan untuk diprioritaskan.
2. Dari segi aplikasi fatwa-fatwanya dalam hubungannya dengan *fiqh mâqâshid al-syari'ah* terdapat dua hal yang dapat disimpulkan, yaitu:
 - a. Adanya gambaran bahwa tidak semua fatwanya dapat mengaplikasikan *mâqâshid al-syari'ah* yang diakui keshahiannya oleh mayoritas ulama. Sebagian fatwanya terkesan lebih mengutamakan kepentingan manusia (*qasd al-mukallaf*) dengan argumentasi hal itulah yang membawa kemaslahatan bagi mereka, seperti fatwanya tentang kebolehan membangun masjid dan pusat kegiatan Islam dengan uang zakat, nikah misyar, tidak perlunya mahram bagi jamaah haji wanita, dan menganjurkan demokrasi yang dianut pada era modern ini. Di sisi lain sebagian fatwanya juga terkesan mengabaikan hal yang esensial dari *mâqâshid al-syari'ah*, yaitu menjaga kepentingan Allah SWT (*qasd al-Syâri'*), seperti membolehkan tindakan bom bunuh diri.
 - b. Fatwa-fatwa yang terkesan lebih mengutamakan kepentingan manusia (*qasd al-mukallaf*) antara lain disebabkan oleh adanya keinginan para pihak yang bertanya kepadanya untuk merestui apa yang mereka lakukan. Hal ini tergambar dari pertanyaan yang diajukan dan dan terkadang Yûsuf al-Qarâdhâwi menjawab sesuai dengan harapan-harapan mereka kepadanya setelah menanyakan sesuatu. Dalam bentuk pertanyaan seperti ini, ia terlihat mencarikan jalan keluar terbaik bagi si penanya dan jawaban yang

disampaikan diduga kuat disukai oleh orang yang bertanya. Jawaban-jawaban inilah yang menggambarkan bahwa tanpa disadari olehnya, sebagian fatwanya tersebut tidak sepenuhnya cocok dengan tujuan yang dikehendaki oleh Allah SWT (*mâqâshid al-syarî'ah*), seperti fatwanya dalam memposisikan ilmu falak modern sebagai pengganti ru'yah al-hilal.

- c. Fatwa-fatwa Yûsuf al-Qarâdhâwi juga menggambarkan bahwa perhatiannya terhadap *'illat* hukum, dalam hal ini *'illat tasyri'i*, cukup tinggi, yaitu menghubungkan antara kondisi yang ada pada Nabi SAW dengan kondisi yang terjadi pada hari ini. Ketika kondisi antara dua masa itu tidak sama *'illatnya*, maka di antara fatwa-fatwanya juga akan sejalan dengan ketidaksamaan *'illat* itu, seperti fatwanya tentang tidak perlunya mahram bagi jamaah haji wanita.
- d. Dari fatwa-fatwa Yûsuf al-Qarâdhâwi juga dapat dipahami bahwa ia tidak menjadikan *maqashid al-syarî'ah* sebagai ilmu yang berdiri sendiri (*mustaqil*) yang terlepas dari induknya, ushul fiqh. Walaupun ia sangat mengagumi ibn 'Âsyûr, yang disebutnya sebagai tokoh *maqashid* kedua setelah al-Syâthibî, namun untuk menjadikan *mâqâshid al-syarî'ah* sebagai ilmu yang berdiri sendiri untuk menetapkan hukum sepertinya ia tidak sependapat.
- e. Dari sisi penggunaan akal, Yûsuf al-Qarâdhâwi tidak dapat dikategorikan kepada penganut akal bebas dalam mengistinbathkan hukum, tetapi secara umum istinbath hukumnya masih tetap berada dalam koridor nash.

B. Saran-saran

Sehubungan dengan pentingnya ilmu *mâqâshid al-syarî'ah* dalam menetapkan hukum Islam, khususnya dalam melahirkan sebuah fatwa, penulis menyarankan hal-hal sebagai berikut:

- a. Kepada praktisi-praktisi hukum Islam yang bergerak dalam proses istinbath hukum dan melahirkan fatwa untuk selalu mendalami ilmu *mâqâshid al-syarî'ah* ini agar fatwa dan

penetapan hukum yang dihasilkan tidak hanya memenuhi kemaslahatan yang dibutuhkan oleh manusia (*qasd al-mukallaf*), tetapi juga memperhatikan dan mengutamakan tujuan-tujuan yang dikehendaki oleh Allah SWT (*qasd al-Syari'*).

- b. Kepada pemerhati hukum Islam lainnya, diharapkan mengkaji pemikiran-pemikiran ulama dalam mengaplikasikan *mâqâshid al-syarî'ah* ini, karena dengan begitu akan dapat dijadikan bahan masukan dan perbandingan untuk menerapkan teori *mâqâshid al-syarî'ah* ini terhadap persoalan-persoalan hukum Islam yang dihadapi.
- c. Kepada perguruan-perguruan tinggi Islam yang bergerak dalam hukum Islam, khususnya pascasarjana hukum Islam, agar menjadikan ilmu *mâqâshid al-syarî'ah* ini sebagai satu mata kuliah tersendiri, sehingga mempelajari *mâqâshid al-syarî'ah* tidak hanya merupakan bagian kecil dari mata kuliah ushul fiqh. Dengan adanya mata kuliah tersendiri tentang *mâqâshid al-syarî'ah* tentunya akan membawa pengaruh yang sangat baik bagi pendalaman dan pengembangan ilmu *mâqâshid al-syarî'ah* itu sendiri.
- d. Khusus untuk Yûsuf al-Qarâdhâwi, penulis mengharapka ia membuat sebuah tulisan utuh tentang *mâqâshid al-syarî'ah* sebagaimana yang dilakukan oleh ulama-ulama sebelumnya, seperti al-Syâthibî, dan ulama-ulama kontemporer lainnya, seperti ibn 'Âsyûr. Ketokohnya dalam hukum Islam menjadikan karya-karyanya diminati oleh pemerhati-pemerhati hukum Islam. Tulisan-tulisannya tentang *mâqâshid al-syarî'ah* yang berada di berbagai bukunya agak sulit untuk dijadikan sebagai rujukan yang memadai dalam mengkaji teori ini secara lebih dalam.

DAFTAR KEPUSTAKAAN

- Al-'Âlim, Yûsuf Hâmid, *al-Maqâshid al-'Ammah li al-Syarî'ah al-Islamiyyah*. Cet. Ke-2. Riyâdh: al-Ma'had al-'Alawiy li al-Fikr al-Islâmîy, 1994
- Al-Alûsî al-Bagdâdî, Abû al-Fadhl Syihâb al-Dîn al-Sayyid Mahmûd, *Rûh al-Ma'ânî fî Tafsîr al-Qur`ân al-Karîm wa al-Sab'u al-Matsânî*. Juz ke-2. Beirut: Dâr al-Fikr, 1994
- Al-Âmidî, Abû al-Hasan 'Ali ibn Abî 'Ali Muhammad ibn Sâlim Saif al-Dîn, [ditahqiq oleh 'Abd al-Razzâq 'Afifiy], *al-Ihkâm fî Ushûl al-Ahkâm*. Cet. Ke-1. Jilid ke-3. Riyâdh: Dâr al-Shâmi'iy, 2003
- Al-As'adi, Muhammad Ubaidillah, *al-Mujîz fî Ushûl al-Fiqh*. Cet. Ke-1. Kairo: Dâr al-Salâm, 1990
- Al-Atsqalânî, Ibn Hajar *Fathu al-Bâri Syarh Shahîh al-Bukhârî*. Jilid ke-6. Beirut: Dar al-Fikr, 1991
- 'Abd al-Salâm, Abî Muhammad 'Izz al-Dîn 'Abd al-'Azîz ibn 'Abd al-Salâm al-Salmiy, *Qawâ'id al-Ahkâm fî Mashâlih al-Anâm*. Juz ke-1. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, [tth]
- 'Abd al-Salâm, 'Izz al-Dîn al-Azîz ibn, *al-Qawâ'id al-Ahkâm fî al-Mashâlih al-Anâm*. juz ke-1. Beirut: Dâr al-Jayl. 1980
- 'Abdullah al-Qaradhâwi, 'Abd al-Rahmân Yûsuf, *Nazhariyah Maqâshid al-Syarî'ah Bain Syaikh al-Islâm ibn Taimiyyah wa Jumhûr al-Ushuliyyîn Dirâsah Muqâranah Min al-Qur`ân al-Khamis ila al-Qurun al-Tsâmin al-Hijriy*. Kairo: Universitas Kairo, 2000
- 'Âlî Jum'ah, Muhammad, *al-Madkhal Ilâ Dirâsah al-Madzâhib al-Fiqhiyyah*. Mesir: Dâr al-Salâm, [tth]

- Abdurrahman, Asymuni, *Manhaj Tarjih Muhammadiyah, Metodologi dan Aplikasi*. Cet. Ke-2. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003
- Abu Zahrah, Muhammad, *Abû Hanîfah Hayâtuh wa 'Ashruh wa Fiqhuh*. Cet.ke-2. Kairo: Dar al-Fikr, 1947
- _____, *Ibn Taimiyyah Hayâtuhu wa 'Ashruhu Arâ'uhu wa Fiqhuhu*. Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabiy, [t.th]
- _____, *Mausu'ah al-Fiqh al-Islami*. Kairo: Dar al-Fikr al-Arabi, 1972
- _____, *Ushûl al-Fiqh*. Beirut: Dâr al-Fikr al-'Arabiy. [t.th]
- Ibn 'Âsyur, Muhammad Thâhir [ditahqiq oleh Muhammad al-Thâhir al-Maisawi], *Maqâshid al-Syarî'ah al-Islamiyyah*. Cet.ke-2. Yordania: Dâr al-Nafâ'is, 2001
- Azhary, Muhammad Tahir, *Negara Hukum, Suatu Studi Tentang Prinsip-Prinsipnya Dilihat Dari Segi Hukum Islam, Implementasinya Pada Periode Negara Madinah dan Masa Kini*. Jakarta: Bulan Bintang, 1992
- Al-Baihâqî, Abû Bakar, [ditahqiq oleh Muhammad 'Abd al-Qâdir 'Atha], *al-Sunan al-Kubrâ*. Cet. Ke-2. Jilid ke-10. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiah, 2003
- Al-Bashriy al-Mu'taziliy, Abi al-Husein Muhammad ibn 'Âlî ibn al-Thayyib, *al-Mu'tamad fî Ushûl al-Fiqh*. Juz ke-2. Damaskus: al-Ma'had al-'Ilm al-Faransiy li al-Dirâsât al-'Arabiyyah, 1965
- Badran, Badran Abî al-'Ainaini, *al-Syarî'ah al-Islâmiyah*. Mesir: Dâr al-Fikr, 1972
- Bahadur, Muhammad Shidiq Hasan Khan, *Hushul al-Ma'mul Min 'ilm al-Ushul*, (Tanpa tempat terbit: Tp, [t.th])
- Bahar, Muchlis, *Pemikiran Hukum Islam Moderat, Studi Terhadap Metode Ijtihad Yûsuf al-Qaradhâwi Dalam*

- Masalah-masalah Kontemporer*. Cet.ke-1. Jakarta: Pustaka Ikadi, 2009
- Bakri, Asafri Jaya, *Konsep Maqâshid Syari'ah Menurut al-Syâthibî*. Cet. Ke-1. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1996
- Baskara, Nando, *Gerilyawan-gerilyawan Militan Islam, Dari Al-Qaeda, Hizbullah Hingga Hamaz*. Cet. Ke-1. Yogyakarta: Penerbit Narasi, 2009
- Bauzier, Abdurrahman Ali, (ed.), *Fatwa al-Qarâdhâwi, Permasalahan, Pemecahan dan Hikmah*. Cet.ke-1. Surabaya: Risalah Gusti, 1994
- Budiardjo, Miriam, *Dasar-dasar Ilmu Politik*. Edisi revisi. Cet. Ke-2. Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2010
- Burhânîy, Manûbah, *al-Fikr al-Maqâshidîy 'Ind Muhammad Rasyîd Ridhâ*. Cet. Ke-1. Al-Jazair: Wizârah al-Ta'lîm al-'Aliy wa al-Bahts al-'Ilmiy, 2007
- Al-Bukhârî, Muhammad ibn Ismâ'îl Abû 'Abdillah, *al-Jâmi' al-Musnad al-Shahîh al-Mukhtashar min Umûr Rasûlillah SAW wa Sunanuh wa Ayyâmuh*. Cet. Ke-1. Juz ke-2, 3, 4, 7, dan 8. Damaskus: Dâr Thûq al-Najâh, 1422 H
- Al-Bûthî, Muhammad Sa'îd Ramadhân, *Dhawâbith al-Maslahah fî Syari'ah al-Islamiyyah*. Kairo: Muassasah al-Risâlah, 1973
- Coulson, Noel J., *History of Islamic Law*, terj. Hamid Ahmad, *Hukum Islam dalam Perspektif Sejarah*. Jakarta: P3M, 1989
- Dahlan, Abdul Aziz (ed.), *Ensiklopedi Hukum Islam*. Jakarta: PT Ikhtiar Baru Van Hoeve, 1997
- Depdiknas, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Edisi ke-3. Jakarta: Balai Pustaka, 2002
- Dhiwâni, Abd al-Qâdir ibn Umar al-Syaibâni wa Ibrâhim ibn Muhammad, *al-Mu'tamad fî fiqh al-Imam Ahmad*. Cet. Ke-1. Jilid ke-1. Beirut: Dar al-Khair, 1991

- Al-Da'âs, 'Ubaid, *al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah ma'a Syarh al-Mujîz*. Cet. Ke-3. Damaskus: Dâr al-Tirmidziy, 1989
- Al-Dârimî, Abî Muhammad 'Abdullah ibn Baharâm *Sunan al-Dârimî*. Jilid ke-2. Beirut: Dâr al-Fikr, [tth]
- Al-Daruquthni, ibn Dinar al-Baghdadi, ditahqiq oleh Hasan 'Abd al-Mun'im Syalabi, *Sunan al-Daruquthni*. Cet. Ke-1. Jilid ke-4. Beirut: Muassasah al-Risalah, 2004
- Al-Dimisyqî, Abû al-Fidâ' Ismâ'îl ibn Katsîr al-Qurasyî, *Tafsîr al-Qur`ân al-'Azhîm*. Juz ke-1. (Kairo: Isa al-Bâbi al-Halabi wa Syurakâ`uh, [t.th])
- Al-Dimyathi, Abu Bakr ibn Muhammad Syatha, *I'annah al-Thalibin 'ala Hall al-Alfadh Fath al-Mu'in*. cet. Ke-1. Jilid ke-1. Beirut: Dar al-Fikr, 1997
- Al-Farrâ' al-Bagdâdi al-Hanbali, Abû Ya'lâ Muhammad ibn al-Husein, *Al-Uddah Fî Ushûl al-Fiqh*. Juz ke-1. Beirut: Dâr al-Fikr, 1980
- Al-Farrâ' al-Baghdâdî al-Hanbalî, Abû Yu'lâ Muhammad ibn al-Husein *al-'Uddah fî Ushûl al-Fiqh*. Cet. Ke-2. Jilid ke-2. Riyâdh: [TP], 1990
- Al-Fâsî, 'Alâl, *Maqâshid al-Syarî'ah al-Islamiyyah wa Makârimuhâ*. Cet. Ke-5. Dâr al-Gharb al-Islâmîy, 1993
- Ibn al-Firkah al-Syâfi'i, Taj al-Dîn 'Abd al-Rahmân ibn Ibrâhim al-Fazâriy, *Syarh al-Waraqât li Imâm al-Haramain al-Juwainîy*. Kuwait: Dâr al-Basyâ'ir al-Islâmiyah, 1997
- Al-Ghazâlî, Abû Hâmid [ditahqiq oleh Hâmid al-Kabisiy], *Syifâ' al-Ghalîl fî Bayân al-Syabh wa al-Mukhîl wa Masâlik al-Ta'lîl*. Baghdâd: Ihyâ' al-Turâts al-Islâmîy, 1971
- _____, Abû Hâmid Muhammad bin Ahmad, *al-Mustashfâ Min Ilm al-Ushûl*. Cet. Ke-2. Juz ke-1 dan 2. Qum: Intisyârat Dâr al-Dzakhâ'ir, 1368 H

- _____, *Ihyâ` 'Ulûm al-Dîn*. Juz ke-4. Beirut: Dâr al-Ma'rifah, [tth]
- Gazaly, Abd. Rahman, *Pandangan Yûsuf al-Qarâdhâwi Tentang Ijtihad Kontemporer Prospeknya dalam Menunjang Pengembangan Hukum Islam*. Disertasi, tidak diterbitkan. Jakarta: UIN Ciputat, 2004
- Ibn al-Hâjib al-Mâliki, Abû 'Umar wa 'Utsmân, *Syarh Mukhtashar al-Muntahâ al-Ushûlîy*. Cet. Ke-1. Juz ke-3. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 2004
- Hanbal, Ahmad ibn, *al-Musnad Imâm Ahmad*. Jilid ke-4. Beirut: Dâr al-Fikr, [tth]
- Hasaballah, 'Ali, *Ushûl al-Tasyrî' al-Islâm*. Mesir: Dâr al-Ma'ârif. 1971
- Hasan, Husein Hâmid, *Nazhariyah al-Maslahah fî Fiqh al-Islâmîy*. Kairo: Dâr al-Nahdhah al-'Arabiyyah, 1971
- Hornby, AS, *Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English*. London: Oxford University Press, [t.th]
- Al-Haitami al Syâfi'î, Syihâb al-Dîn Ahmad ibn Hajar, *Hawasy Tuhfah al-Muhtâj bi Syarah al-Minhâj*. Juz ke-4. Mesir: Mustafa Muhammad, [t.th]
- Al-Isfahâni, al-Râghib, *Mu'jam Mufradât al-Alfâzh al-Qur'ân*. Beirut: Dâr al-Fikr, [tth]
- Al-Jauziyyah, Abî Abdillah Muhammad ibn Abî Bakr ibn Ayyûb al-Ma'rûf bi ibn al-Qayyim, ditahqiq oleh Abu 'Ubaidah al-Masyhur bi ibn Hasan Ali Salman, *I'lâm al-Muwaqqi'în 'an Rabb al-'Âlamîn*. Cet. Ke-1. Juz ke-2, 5, dan 6. Riyadh: Dâr ibn al-Jauziy, 1423 H/ 2001 M
- Al-Jizamiy, Muhammad ibn Husein, *Tahdzîb al-Muwâfaqât li al-Imâm Abî Ishâq ibn Mûsâ al-Syâthibî*. Saudi Arabia: Dâr ibn al-Jauziy, [tth]

- Al-Juwaini, Abi al-Ma'âliy 'Abd al-Mâlik ibn 'Abdillah ibn Yûsuf, *al-Burhân fî Ushûl al-Fiqh*. Cet. Ke-1. Juz ke-1. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1997
- Al-Kahlâni, Muhammad ibn Ismâ'îl, *Subul al-Salâm*. Juz ke-2. Bandung: Dahlan, [t.th]
- Al-Khâdimîy, Nûr al-Dîn ibn Mukhtâr, *'Ilm al-Maqâshid al-Syarî'ah*. Cet. Ke-1. Riyadh: Maktabah al-Abîkan, 2001
- Al-Khâlifî, Riyâdh Manshûr, *al-Maqâshid al-Syarî'ah wa Atsaruhâ fî Fiqh al-Mu'âmalât al-Milkiyyah*. Kuwait: Maktabah al-Istisyârât al-Syar'iyyah, 2004
- Al-Khatîb, Muhammad 'Ajâj, *Ushûl al-Hadîts*. Beirut : Dâr al-Fikr. 1975
- Al-Khurasyi, Sulaimân ibn Shâlih, *al-Qaradhâwî fî al-Mîzân*. Saudi Arabia, Dâr al-Jawâb, 1999
- Ibn al-Khadar, Mâjid al-Dîn Abû al-Barakât 'Abd al-Salâm ibn Abdullah, dkk, *al-Musawwadah fî Ushûl al-Fiqh*. Mesir: Mathba'ah al-Madaniy, [tth]
- Ibn Khuzaimah, Abu Bakr Muhammad ibn Ishaq, [ditahqiq oleh Muhammad Mushthafa al-A'zhami], *Shahih ibn Kuzaimah*. Jilid ke-3. Beirut: al-Maktab al-Islami, [tth]
- Al-Madkûr, Muhammad Salâm, *al-Madkhâl li al-Fiqh al-Islâmî*. Mesir: Dâr al-Nahdhah al-'Arabiyyah, 1969
- Al-Mahalli al-Syafi'i, Jalâl al-Dîn Muhammad ibn Ahmad, *Syarh al-Waraqât fî Ushûl al-Fiqh 'Alâ Waraqât Abî al-Ma'âli Imâm al-Haramain al-Juwainiy*. Cet.ke-1. Makkah: Maktabah Nizâr Musthafâ al-Bâz, 1996
- Al-Majdzûb, Muhammad, *'Ulamâ` wa Mutafakkirûn*. Beirut: Dâr al-Nafâ'is, 1977
- Al-Mâlikîy, Abû 'Abbâs Ahmad ibn 'Abd al-Rahmân ibn Mûsâ al-Zaliyathni, [ditahqiq oleh Qâsim ibn Dzâkir ibn Muhammad

al-Zabîdîy], *al-Taudhîh fî Syarh al-Tanqîh*. Juz ke-2. Makkah: Jâmi'ah Ummul Qurâ, 2004

Al-Manzhur, Muhammad ibn Mukarram ibn 'Ali Jamal al-Din ibn, *Lisan al-'Arab*. Cet. Ke-3. Jilid ke-3 dan 15. Beirut: Dar Shadir, 1414 H

Al-Nadwiyy, Abû Hasan Ali, *Islam Membangun Peradaban Dunia*, judul asli; *Ma dza Khasira al-'Alam bi Inkhithat al-Muslimin*, terjemahan M. Ruslan Shiddiqi. Cet. Ke-1. Jakarta: Pustaka Jaya dan Djambatan, 1988

Al-Nadwiyy, Ali Ahmad, *al-Qawa'id al-Fiqhiyyah*. Damaskus: Dar al-Qalam, 1994

Al-Naisabûri, Muslim ibn Hajjâj Abû Yûsuf al-Qusyairi, [ditahqiq oleh Muhammad Fu`âd 'Abd al-Bâqi], *al-Musnad al-Shahîh al-Mukhtashar bi Naql al-'Adl ila Rasûlillah SAW*. Juz ke-2, 4, . Beirut: Dâr al-Ihyâ` al-Turâts al-'Arabi, [tth]

Al-Nasâ'î, Abû 'Abd al-Rahman al-Khurasani, ditahqiq oleh 'Abd al-Fatah Abû Ghadah, *Sunan al-Nasâ'î*. Cet. Ke-2. Jilid ke-4, 6, 7. Halab: Maktab al-Mathbu'at al-Islamiyah, 1986

Al-Nawawî, Abû Zakaria Muhyi al-Dîn *Al-Majmû' Syarh al-Mudhadzdzab*, (Kairo:Syirkah al-Azhar,[t.th]

_____, Abû Zakaria Muhyi al-Dîn, *Shahîh Muslim bi Syarh al-Nawawî*. Jilid ke-5. Juz ke-9. Beirut: Dar al-Fikr, [t.th]

_____, *al-Radd 'ala al-Mathîqiyyîn*. Juz ke-1. Beirut: Dâr al-Ma'rifah, [tth]

Ibrahim, Duski, "Metode Penetapan Hukum Islam Menurut al-Syâthibî (Suatu Kajian tentang Konsep al-Istiqrâ` al-Ma'nawî)". Jakarta: Pustaka UIN Syahid, 2006

Al-'Iraqi, 'Abd al-Rahman ibn Abi Bakr ibn Ibrahim, *al-Mughni 'an al-Asfar fî al-Asfar fî Takhrij ma fî al-Ihya` min al-Akhbar*. Cet. Ke-1. Beirut: Dar ibn Hazm, 2005

- Jauhar, Ahmad al-Mursi Husein, *Maqashid Syari'ah*, judul asli "Maqashid al-Syari'ah fi al-Islam", terj. Khikmawati Kuwais. Cet. Ke-1. Jakarta: Amzah, 2009
- Khalil, Mahmud Muhammad, (pentahqiq), *al-Musnad al-Jami'*. Jilid ke-15. Beirut: Dar al-Jail, 1993
- Khîn, Musthafa Sa'îd, *Atsar al-Ikhtilâf Fi al-Qawâ'id al-Ushûliyyah fi Ikhtilâf al-Fuqahâ`*. Kairo: Muassasah al-Risâlah, [t.th]
- Khudari Beik, Muhammad, *Ushûl al-Fiqh*. Cet.ke-9. Mesir: Maktabah al-Tijariyah al-Kubra, 1969
- Mahmûd, 'Ali Abd al-Halîm, *Ikhwanul Muslimin Konsep Gerakan Terpadu*, judul asli; Manhaj al-Tarbiyah 'inda al-Ikhwan al-Muslimin, terj. Syafril Halim. Jilid ke-1. Jakarta: Gema Insani Press, 1997
- Majma' al-Lughah al-Arabiyah, *Mu'jam al-Wajîz*. Mesir: Wizârah Tarbiyah wa Ta'lik, 1993
- Maktabah al-Sunnah, <http://www.assunnah.ejb.net>.
- Malaikah, Musthafa, *Manhaj Dakwah Yûsuf al-Qarâdhâwi, Harmoni Antara Kelembutan dan Ketegasan*. Cet.ke1. Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2001
- Mar`i, Hasan Ahmad, *al-Ijtihâd fi Syari'ah al-Islâmiyah*. Mesir: [tp], 1976
- Nasution, Harun, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*. Jilid ke 2. Jakarta: Bulan Bintang, 1974
- _____, *Pembaharuan Dalam Islam Sejarah Pemikiran dan Gerakan*. Cet. Ke-1. Jakarta: Bulan Bintang, 1996
- Ibn al-Najjâr, Muhammad ibn Ahmad 'Abd al-Azîz ibn 'Âlî al-Fatûhîy al-Hanbali, *Syarh al-Kawkib al-Munîr*. Juz ke-5. Riyadh: Maktabah al-Abîkan, 1993
- Poerwadarminta, WJS, *Kamus Umum Bahasa Indonesia*. Jakarta: PN Balai Pustaka, 1976

- Al-Qaradhâwi, Yûsuf *al-Ijtihâd fi al-Syarî'ah al-Islamiyyah*. Cet. Ke-1. Kairo: Dâr al-Qalam, 1996
- _____, *Kaifa Nata'âmal ma'a al-Sunnah al-Nabawiyah*. Cet. Ke-2. Kairo: Dâr al-Syurûq, 2002
- _____, *al-Fatwâ Bain al-Indhibâth wa al-Tasayyub*. Cet.ke-1. Kairo: Dâr al-Shahwah li al-Nasyar wa al-Tawzî', 1988
- _____, *al-Halal wa al-Haram fi al-Islam*. Cet. Ke-22. Kairo: Maktabah Wahbah, 1997
- _____, *al-Siyâsah al-Syar'iyah fi Dhu' Nushûs al-Syar'iyah wa Maqâshidihâ*. Kairo: Maktabah Wahbah, 1998
- _____, *As-Sunnah Sebagai Sumber Iptek dan Peradaban*, judul asli "al-Sunnah Mashdaran li al-Ma'rifah wa al-Hadharah", terj. Setiawan Budi Utomo, Lc. Cet. Ke-1. Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 1998
- _____, *Fi Fiqh al-Aqalliyyât al-Muslimah*. Cet. Ke-1. Kairo: Dâr al-Syurûq, 2001
- _____, *Fî Fiqh al-Awlawiyyât Dirâsah Jadîdah fî Dhau' al-Qur`ân wa al-Sunnah*. Cet. Ke-2. Kairo: Maktabah Wahbah, 1996
- _____, *Fiqh al-Zakâh*. Juz ke-1. Beirut: Muassasah al-Risâlah, 1996
- _____, *Fiqh Mâqâshid al-syarî'ah Moderasi Islam antara Aliran Tekstual dan Aliran Liberal*, judul asli, *Dirâsah fi Fiqh Mâqâshid al-Syarî'ah (Bain al-Maqâshid al-Kulliyyah wa al-Nushûs al-Juz'iyah*, terj. Arif Munandar Riswanto. Cet. Ke-1. Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2007
- _____, *Min Hady al-Islâm Fatâwa Mu'âshirah*. Cet. Ke-3. Jilid ke-1, 2, dan 3. Manshûrah: Dâr al-Wafâ` al-Thabâ'ah wa al-Nasyr wa al-Tawzî', 1994
- _____, *Ibn al-Qaryah wa al-Kuttâb*. Kairo: Dâr al-Syurûq, 2002

- _____, *Islam Agama Peradaban*, judul asli "Malamih al-Mujtama' al-Muslim", terj. Abdus Salam Masykur, Lc. Cet. Ke-2. Solo: Era Intermedia, 2004
- _____, *Madkhal Li Dirâsah al-Syarîah al-Islamiyah*. Cet. Ke-1. Beirut: Muassasah al-Risalah, 1993
- _____, *Min Fiqh al-Dawlah*. Kairo: Dâr al-Syurûq, 1997
- _____, *Nahwa Wahdah Fikrah li al-Âmilîn li al-Islâm Syumûl al-Islâm*. Kairo: Maktabah Wahbah, 1991
- _____, *Syarî'ah al-Islam Shalihah li al-Tathbiq fi Kulli Zaman wa Makan*. Kairo: Dar al-Shahwah, 1975
- _____, *Ummatunâ Baina al-Qarnain*. Kairo: Dâr al-Syurûq, 2000
- _____, *al-Ikhwân al-Muslimûn Sab'ûna 'Aman fî al-Da'wah wa al-Tarbiyah wa al-Jihâd*. Kairo: Maktabah Wahbah, 1999
- _____, *al-Shahwah al-Islâmiyyah baina al-Juhûd wa al-Tatharruf*. Cet.ke-1. Kairo: Dâr al-Syurûq, 2001
- _____, *Syarî'ah al-Islâm*. Beirut: Maktabah al-Islamiyah, [t.th]
- _____, *Fikih Taysir Metode Praktis Mempelajari Fikih*, judul asli Taysir al-Fiqh li al-Muslim al-Mu'ashirah, alih bahasa Zuhairi Misrawi. Cet. Ke-1. Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2000
- Ibn Qudâmah, *al-Mughnî*. Juz ke-6. Mesir: Maktabah al-Jumhuriyyah al-Arabiyyah, [t.th]
- Al-Qarâfî, Syihâb al-Dîn Abû al-'Abbâs Ahmad ibn Idrîs *Syarh Tanqîh al-Fushûl fî Ikhtishâr al-Mahshûl fî al-Ushûl*. Beirut: Dâr al-Fikr, 2004
- Al-Qurthubiy, Abu 'Umar Yusuf ibn 'Abdillah ibn Muhammad ibn 'Abd al-Barr ibn 'Ashim al-Namiriy, *Jami' Bayan al-'Ilm wa Fadhlîh*. Cet. Ke-1. Juz ke-1. Arab Saudi: Dar ibn al-Jauziy, 1994

- Al-Quzwaini, Ibn Majah Abû 'Abdillah Muhammad ibn Yazid, ditahqiq oleh Muhammad Fu`ad 'Abd al-Baqi, *Sunan Ibn Majah*. Jilid ke-1. Mesir: Dar Ihya` al-Kutub al-'Arabiyah, [tth]
- Al-Raisûni, Ahmad *Nazhariyah al-Maqâshid 'Ind Imâm al-Syâthibî*. Riyâdh: Dâr al-'Ilmiyah li al-Kitâb al-Islâmîy, 1999
- Al-Ramli, Ibn Syihâb al-Dîn *Nihâyah al-Muhtâj Ila Syarh al-Minhâj*. Cet. Ke-3. Juz ke-3. Beirut: Dâr al-Ihyâ` al-Târîkh al-'Arabi, 1992
- Al-Râzi, Fakhr al-Dîn Muhammad ibn 'Umar ibn al-Husein, [ditahqiq oleh Thâhâ Jâbir Fayyâdh al-'Alwânîy], *al-Mahshûl fî 'Ilm Ushûl al-Fiqh*. Juz ke-5. Mesir: Muassasah al-Risâlah, 1968
- _____, [ditahqiq oleh Ahmad 'Abd al-Maujûd], *al-Ma'âlim fî Ushûl al-Fiqh*. Kairo: Dâr al'Âlim al-Ma'rifah, 1998
- Ibn Rabî'ah, 'Abd al-'Azîz ibn 'Abd al-Rahmân ibn 'Ali, *'Ilm Maqâshid al-Syâri'*. Cet. Ke-1. Riyâdh: Maktabah al-Mâlik Fahdh al-Wathaniyyah Atsna` al-Nasyr, 2002
- Ibn Thahir, Muhammad ibn Muhammad ibn Sulaiman ibn al-Fasiy, ditahqiq oleh Abu Sulaiman ibn Durai', *Jam'u al-Fawa'id min Jami' al-Ushul wa Mujma' al-Rawa'id*. Cet. Ke-1. Jilid ke-3. Kuwait: Maktabah ibn Katsir, 1998
- Sâbiq, Sayyid, *Fiqh al-Sunnah*. Jilid ke-1. Beirut: Dâl al-Fikr, 1983
- Saepuloh, *Fiqh Perempuan dalam Perspektif al-Qaradhâwî*. Tidak diterbitkan. Jakarta: Perpustakaan UIN Syahid, 2001
- Siraj, Muhammad, *Hukum Keluarga di Mesir dan Pakistan*, dalam Johannes dan Syamsul Anwar, *Islam Negara dan Hukum*. Jakarta : INIS. 1993
- Sulaimân al-Sajastaniy, Abû Dâwûd, *Sunan Abî Dâwûd*. Juz ke-2 dan 3. Beirut: al-Maktabah al-'Ashriyah, [tth]

- Sulaiman, Abû, *al-Fikr al-Ushul*. Mesir: Dar al-Ma'arif, 1977
- Sya'bân, Zakîy al-Dîn, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmîy*. Cet.ke-3. Kairo: Dâr al-Ta`lîf, 1964
- Al-Sa'i, 'Iyâdh ibn Namiy, *Ushûl al-Fiqh Alladzi Lâ Yasa'u al-Faqîh Jahlahu*. Cet.ke-1. Riyadh: Dâr al-Tadmuriyah, 2005
- Al-Sa'diy, Abd al-Hakim Abd al-Rahmân As'ad, *Mabâhits al-Illat fî al-Qiyâs 'inda al-Ushûliyyîn*. Cet. Ke-3. Beirut: Dâr al-Basâ'ir al-Islmiyyah, 1987
- Al-Sadlân, Shâlih ibn Ghânim, *al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah al-Kubrâ wa ma Tafarra'a 'Anhâ*. Riyâdh: Dar Balnasiah, 1997/1417
- Al-Sam'âni al-Syâfi'i, Abû Muzhaffar Manshûr ibn Muhammad ibn 'Abd al-Jabbâr, *Qawâthi' al-Adillah fî Ushûl al-Fiqh*. Cet. Ke-1, juz ke-5. [TTP], Maktabah al-Futâh, 1998
- Al-Sarkhisî, Syams al-Dîn Muhammad ibn Ahmad ibn Sahal *al-Mabsûth*. Juz ke-6. Beirut: Dâr al-Ma'rifah, 1993
- Al-Sâyis, Muhammad 'Âli, *Nasy'ah al-Fiqh al-Ijtihâdi wa Athwâruhu*. [t.tp], Majma' al-Buhûts al-Islâmiyyah, 1970
- _____, *Tafsîr Ayât al-Ahkâm*. Juz ke-2. Mesir: Muhammad Ali Subaih, [t.th]
- Al-Shan'ânî, Muhammad ibn Ismâ'îl, *Subul al-Salâm Syarh Bulûgh al-Marâm*. Cet. Ke-1. Juz ke-4. Beirut: Dâr al-Fikr, 1992
- Al-Subki, Taj al-Dîn 'Abd al-Wahhab ibn 'Ali, [ditahqiq oleh 'Abd al-Mun'im Khalîl Ibrahîm], *Jam'u al-Jawâmi' fî Ushûl al-Fiqh*. Cet. Ke-2. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 2003
- _____, *Al-Ibhaj fî Syarh al-Minhaj*. Cet. Ke-1. Beirut: Dar al-Kutub, 1984
- Al-Suyuthiy, Jalal al-Din Abd al-Rahman ibn Abi Bakr, *al-Asybah wa al-Nazha'ir fî al-Furu'*. Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabiyy, 1987

- Al-Syanqithî, Muhammad al-Amîn ibn Muhammad al-Mukhtâr, *Mudzakkirah fî Ushûl al-Fiqh*. Madinah: Maktabah al-'Ulûm wa al-Hikam, [tth]
- Al-Syarwani, Abd al-Hamid, *Hawâsy 'Ala Tuhfah Li al-Muhtâj*. Jilid ke-2. Beirut: Dâr al-Ihyâ` al-Turâts al-'Arabi, [t.th]
- Al-Syâthibî, Ibrâhîm ibn Mûsâ al-Lakhmi al-Gharnathi Abû Ishâq, [ditahqiq oleh 'Abdullah Darrâz], *al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Syarî'ah*. Juz ke-1, 2, 3, dan 4. Mesir: Maktabah al-Tijâriyah al-Kubrâ, [tth]
- _____, Ibrâhîm ibn Mûsâ al-Lakhmi al-Gharnathi Abû Ishâq, [ditahqiq oleh ibn Hasan Ali Salman], *al-I'tisham*. Jilid ke-3. [ttp], Maktabah al-Tawhid, [tth]
- Al-Syîrâzi, Abû Ishâq Ibrâhîm, *Syarh al-Luma'*. Cet. Ke-1. Juz ke-2. Beirut: Dâr Farab al-Islâmiy, 1988
- Syarifuddin, Amir, *Pembaharuan Pemikiran Dalam Hukum Islam*. Padang: Angkasa Raya. 1993
- _____, *Ushul Fiqh*. Cet. Ke-1. Jilid ke-2. Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999
- Asy-Syal, Jabir, *Profil di Balik Cadar Kisah Wanita dalam Al-Quran*. Judul asli, Qishash al-Nisa' fi Al-Qur'an al-Karim, terjemahan Alwi AM. Cet. Ke-3. Jakarta: Pustaka Utama Grafiti, 1993
- Ibn Taimiyyah al-Harani, Taqiy al-Din Abu al-'Abbas Ahmad ibn 'Abd al-Halim, [ditahqiq oleh 'Abd al-Rahman ibn Muhammad Qasim], *Majmu' al-Fatawa*. Jilid ke-14. Madinah: Majma' al-Mulk, 1995
- Talîmah, 'Ishâm, *Manhaj Fiqh Yûsuf al-Qaradhâwi*, judul asli, *al-Qaradhawi Faqihan*, terj. Samson Rahman. Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2001

- Al-Tirmidzi, Ibn Musa ibn al-Dhahak, [ditahqiq oleh Ahmad Muhammad Syakir], *Sunan al-Tirmidzi*. Cet. Ke-2. Jilid ke-3, dan 4. Mesir: Mushthafa al-Babi al-Halabi, 1975
- Al-Thabarî, Abû Ja'far Muhammad ibn Jarîr, *Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wîl al-Qur`ân*. Cet. Ke-1. Juz ke-8. Beirut: Dâr al-Fikr, 1968
- Al-Thûfî, Najm al-Dîn, [ditahqiq oleh Ahmad 'Abd al-Rahîm al-Sâyih], *Risâlah fî Ri'âyah al-Maslahah*. Cet. Ke-1. Mesir: al-Mishriyyah li al-Banîh, 1993
- 'Umar, Ahmad Mukhtar 'Abd al-Hamid, *Mu'jam al-Lughah al-'Arabiyyah al-Mu'ashirah*. Cet. Ke-1. Juz ke-3. [Ttp]: 'Alam al-Kutub, 2008
- Ibn 'Umar, 'Umar ibn Shâlih, *Maqâshid al-Syarî'ah 'ind al-Imâm 'Izz al-Dîn ibn 'Abd al-Salâm*. Cet. Ke-1. Yordania: Dâr al-Nafâ'is, 2003
- Wafâ', Muhammnad, *Dilâlât al-Kitâb al-Syar'i 'ala al-hukm (al-Mantûq wa al-Mafhûm)*. Kairo: Dâr al-Thabâ'ah al-Muhammadiyyah, 1984
- Al-Yamani, Ahmad ibn Muhammad ibn Manshur al-'Udaini, *Membongkar Kedok Al-Qaradhawi Bukti-bukti Penyimpangan al-Qaradhawi dari Syariat Islam*. Jakarta: Masyarakat Belajar, [tth]
- Al-Yûmîy, [Muhammad Sa'ad ibn Ahmad ibn Mas'ûd, *Maqâshid al-Syarî'ah al-Islamiyyah wa 'Alâqatuhâ bi al-Adillah al-Syar'iyyah*. Cet. Ke-1. Saudi Arabia, Dâr al-Hijrah li al-Nasyr wa al-Tawzî', 1998
- Zaid, Musthafa, *al-Maslahah fî al-Tasyrî' al-Islâmîy wa Najm al-Dîn al-Thûfî*. Cet. Ke-2. Mesir: Dâr Fikr al-'Arabiyy, 1946
- Zaidan, Abd al-Karim, *al-Wajiz fî Ushul al-Fiqh*. Baghdad, Dar al-Arabiyyah, 1977

Al-Zarkasyi al-Syâfi'i, Badar al-Dîn Muhammad ibn Bahâwur ibn Abdullah, *Bahr al-Muhîth fî Ushûl al-Fiqh*. cet. Ke-2, juz I. Kuwait: Dâr al-Shahwah li al-Thabâ'ah li al-Nasyr wa al-Tawzî', 1996

Al-Zarqâ, Ahmad ibn al-Syaikh Muhammad, *Syarh al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah*. Cet. Ke-2. Damaskus: Dâr al-Qalam, 1989

Al-Zuhaili, Wahbah, *Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuh*. Juz ke-3. Damaskus: Dar al-Fikr, 1989

_____, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmi*. Cet. Ke-1. Juz ke-1 dan 2. Damaskus, Dâr al-Fikr, 1986

_____, *al-Wajîz fî Ushûl al-Fiqh*. Cet. Ke-2. Damaskus: Dâr al-Fikr, 1999

Fiqh Maqashid Mengukur Aplikasi Maqashid Syariah dalam Fatwa Kontemporer

ORIGINALITY REPORT

15%

SIMILARITY INDEX

15%

INTERNET SOURCES

0%

PUBLICATIONS

0%

STUDENT PAPERS

PRIMARY SOURCES

1

e-campus.iainbukittinggi.ac.id

Internet Source

15%

Exclude quotes On

Exclude matches Off

Exclude bibliography On