

DARI 'ILLAH KE MAQĀSID "Perbandingan Konsep Maqāsid Klasik dengan Konsep Maqāsid Kontemporer"

Abbas Arfan

Fakultas Syariah Institut Agama Islam Hamzanwadi
Pancor Lombok Timur NTB
Email: abbas14@yahoo.com

Abstrak: *Manhaj al-maqāsidī* atau *istiṣlāhī* -yang memiliki banyak nama, yaitu: *maqāsid al-sharī'ah*, *al-maqāsid al-shar'iyyah*, *al-uṣūl al-khamsah*, *al-kulliyāt al-khamsah*, *al-uṣūl al-shar'iyyah* atau *al-ḍarūriyyāt al-khamsah* (berupa penjagaan lima prinsip: agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta benda) -adalah sebuah pendekatan metodologis *istinbāth* hukum Islam melalui analisis kaidah-kaidah untuk mengkaji posisi hukum dari berbagai kejadian dengan mempertimbangkan kemaslahatan bagi kehidupan manusia yang akan ditimbulkan oleh rumusan pemikiran hukum itu dalam upaya memelihara lima prinsip di atas. Pendapat al-Gazālī dan al-Shāthibī -yang banyak diikuti oleh generasi ulama berikutnya- menetapkan bahwa pertimbangan maslahat tidak boleh diberikan secara bebas pada akal, tapi harus pertimbangan *sharā'*, sedang al-Thūfi sebaliknya; selama bukan pada wilayah fikih ibadah. Dalam konsep *maqāsid* al-Gazālī dan al-Shāthibī ada hierarki, namun ada perbedaan urutan hierarki antara al-Gazālī dan al-Shāthibī, sedang al-Ṭūfi tidak berupaya membuat hierarki *maqāsid*. Akan tetapi Jasser Auda memberikan kritik terhadap urutan hierarki tersebut. Sedangkan Mashood A. Baderin berupaya memasukkan prinsip-prinsip Hak Asasi Manusia (HAM) ke dalam bagian primer *maqāsid*.

Kata Kunci: *Maqāsid, maṣlahat, hierarki, HAM, klasik, kontemporer*

A. Pendahuluan

Secara umum metode yang dikembangkan ulama untuk menggali (*istinbāth*) Hukum Islam seperti yang dikaji dalam usul fikih klasik dapat dibedakan menjadi dua bagian besar, yaitu metode literal (*ṭarīqah lafziyyah*)

dan metode argumentasi atau ekstensifikasi (*tharīqah ma'nawīyyah*), namun kedua metode di atas jika diurai akan menjadi tiga pendekatan analisis yang telah dikembangkan oleh para ulama usul fikih dalam melakukan kajian hukum, yaitu: 1) pendekatan melalui kaidah-kaidah kebahasaan (*qawā'id al-lughah*), yakni kaidah-kaidah yang disusun untuk memahami makna lafaz dalam konteks makna hukumnya; 2) pendekatan melalui analisis “‘illah al-*ḥukm* (*manhaj ta'ālīlī*), yakni kaidah-kaidah untuk mengkaji posisi hukum dari berbagai kejadian yang tidak dinyatakan secara eksplisit dalam teks al-Qur'an dan al-Sunnah, dengan melihat ‘illah hukum; dan 3) pendekatan melalui analisis masalah (*manhaj istiṣlāhī*) yang sering disebut *manhaj al-maqāṣidī*, yakni kaidah-kaidah untuk mengkaji posisi hukum dari berbagai kejadian dengan mempertimbangkan kemaslahatan bagi kehidupan manusia yang akan ditimbulkan oleh rumusan pemikiran hukumnya itu.¹

Istilah *maqāṣid* ini sudah tidak asing bagi pengkaji *Islamic Law* dengan para tokohnya dari klasik sampai modern, seperti, al-Juwainī, al-Gazālī, al-Ṭūfī, al-‘Izz Abdal-Salām, al-Shāhibī, al-Būthī, Mashood A. Baderin, Jasser Auda dan lain-lain. Akan tetapi dalam tulisan ini, penulis hanya akan menganalisis dan membandingkan konsep *maqāṣid* atau masalah yang ditawarkan dan dikembangkan oleh tiga tokoh ulama besar klasik -yang sering dianggap sebagai bapak pertama konsep *maqāṣid*, sehingga konsep-konsep masalah mereka banyak dirujuk oleh generasi-generasi berikutnya, yaitu al-Gazālī (w. 505 H/ 1111 M), al-Ṭūfī (w. 716 H/ 1316 M) dan al-Shāhibī (w. 790 H/ 1388 M)- dengan tokoh *maqāṣid* kontemporer, yaitu Jasser Auda dan Mashood A. Baderin. Menariknya, ketiga tokoh klasik itu bisa mewakili tiga mazhab berbeda, karena al-Gazālī mewakili mazhab Syafi'i, al-Ṭūfī bermazhab Hanbali dan al-Shāhibī adalah Maliki.

Maqāṣid dari pandangan ilmu bahasa (etimologi) adalah merupakan bentuk jamak dari *maqāṣid* yang berarti masalah, obyektif, prinsip, intent, sasaran, tujuan akhir, dan semisalnya.² Adapun secara istilah (terminologi) *Maqāṣid* bisa didefinisikan dengan “makna-makna (pemahaman) yang dikehendaki oleh *Syār'i* (Allah dan Rasul-Nya) untuk bisa terealisasikan lewat *tashrī'* dan penetapan hukum-hukumnya yang di-*istinbāth* (ambil) oleh para mujtahid lewat teks-teks

¹M. Hasbi Umar, *Nalar Fiqh Kontemporer* (Jakarta: GP Press, Cet.I, 2007), h. 254.

²Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philoshopy of Islamic Law a Systems Approach*, (London-UK: The International Institut of Islamic Thought (IIIT 2007), h. 2.

syariah.”³ al-Juwaynī –yang oleh sebagian pakar, seperti Auda disebut ulama pertama yang telah menawarkan konsep *Maqāṣid*- itu terkadang menyebut *maqāṣidal-syarī’ah* dengan istilah *maṣlahah ‘āmmah* (kemaslahatan umum).

B. Al-Maqāṣid al-Syar’iyyah

Maṣlahah (maslahat) secara bahasa atau etimologi (bahasa Arab) adalah berarti kemanfaatan; kebaikan; kepentingan.⁴ Dalam bahasa Indonesia, sering ditulis dan disebut dengan kata maslahat (lawan kata dari mafsadat) yang berarti sesuatu yang mendatangkan kebaikan; (keselamatan, dan sebagainya); faidah; guna. Sedangkan kemaslahatan berarti kegunaan; kebaikan; manfaat; kepentingan.⁵ Adapun pengertian maslahat secara terminologi (istilah yang dipilih ulama fikih) serta pembagiannya ada beberapa perbedaan pendapat ulama.

Al-Gazālī, dalam menjelaskan pengertian maslahat mengemukakan bahwa “maslahat pada dasarnya adalah suatu gambaran dari meraih manfaat atau menghindarkan mafsadat”.⁶ Tetapi yang dimaksud dengan maslahat oleh al-Gazālī ini adalah bukan dalam pengertian kebahasaan yang biasa dipakai dalam masharā’at atau menurut ‘urf (kebiasaan), yakni berarti manfaat atau sesuatu yang bermanfaat, melainkan dalam pengertian sharā’, yakni: memelihara agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta benda. Dengan demikian, arti mafsadat adalah sesuatu yang dapat merusak salah satu diantara lima hal yang disebut dengan istilah *al-maqāṣid al-shar’iyyah* menurut al-Shāthibī⁷ atau dengan istilah *al-uṣūl al-khamsah* menurut al-Gazālī atau dengan istilah lain seperti *al-kulliyāt al-khamsah*, atau *al-uṣūl al-syar’iyyah* atau *al-dlarūriyyāt al-khamsah*⁸ yakni memelihara agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta benda.⁹

³*Ibid.*; Lihat artikel Auda yang berjudul *Madkhal Maqāṣidī al-Ijtihād*, h. 1-2.

⁴Atabik Ali dan A. Zuhdi Muhdlor, “*Kamus Kontemporer Arab-Indonesia*”, (Yogyakarta: Multi Karya Grafika, Pondok Pesantren Krapyak, cet. VIII, tt.), h. 1741.

⁵Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, “*Kamus Besar Bahasa Indonesia*” (Jakarta: Balai Pustaka, cet. VII, 1996), h. 634.

⁶Said agil al-Munawwar, *Dimensi-Dimensi Kehidupan Dalam Perspektif Islam*, (Malang: PPS UNISMA, tt), h. 34.

⁷Al-Shāthibī, *al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Ahkām*, (Baerut-Lebanon: Dār al-Fikr, tt.), Vol. 2, h. 7-9.

⁸Said Agil al-Munawar, *Dimensi-Dimensi...*, h. 36.

⁹Abdul Aziz Dahlan (ed.), *Ensiklopedi Hukum Islam*, (Jakarta: PT Ikhtiar Baru Van Hoeve, 1996), hlm. 1039.

Oleh sebab itu, suatu kemaslahatan menurut al-Gazālī harus sejalan dengan hukum syara', meskipun harus atau akan bertentangan dengan kepentingan. Hal ini disebabkan karena keterbatasan akal manusia dalam mendiskripsikan sebuah kemaslahatan, belum lagi pengaruh hawa nafsu yang terkadang (bahkan seringkali) mendominasi dan mengalahkan pertimbangan akal manusia. Dengan demikian, jika bertentangan dengan sharā', maka tidak dapat disebut dengan maslahat, tetapi sebaliknya.

Berbeda dengan al-Gazālī, Najm al-Dīn al-Ṭūfī tidak membatasi maslahat untuk harus selalu dibatasi oleh syara'. Oleh karena itu, al-Ṭūfī membangun konsep maslahat dan *mafsadat* di atas empat prinsip, yaitu: 1) akal dapat mengetahui maslahat dan *mafsadat* secara bebas; 2) maslahat sebagai dalil *shara'* terlepas dari nas, dengan pengertian bahwa ketentuan tentang maslahat dan *mafsadat* hanya terkait dengan adat dan pengalaman manusia; 3) cakupan maslahat dan *mafsadat* hanya terbatas dalam hal muamalah dan adat; 4) karena maslahat dan *mafsadat* dapat diketahui secara spontan dengan menggunakan akal, maka maslahat merupakan dalil *syara'* yang paling kuat. Oleh sebab itu, apabila terjadi kontradiksi antara nas dan maslahat, maka maslahat harus diberlakukan dengan *takhsīs* (menggambil arti khusus) atau *bayān* (penjelasan rinci) atas makna nas, bukan membatalkannya.¹⁰

Perbedaan antara al-Gazālī dengan al-Ṭūfī terletak pada boleh atau mampu tidaknya akal mencari, mempertimbangkan dan menentukan suatu maslahat. Perbedaan ini menurut hemat penulis sedikit banyaknya sama dengan perbedaan dalam teologi antara Asy'ariyyah dan Mu'tazilah dalam menyikapi posisi akal dalam menilai baik dan buruk.¹¹

Sedangkan pengertian maslahat menurut al-Shāthibī adalah “sesuatu yang dipahami untuk memeliharanya sebagian hak hamba dalam bentuk meraih kemaslahatan dan menolak kemafsadatan yang bukan didasarkan pada kondisi

¹⁰ Yusdani, “Peranan Kepentingan Umum Dalam Reaktualisasi Hukum: Kajian Konsep Hukum Islam *Najamuddin at-Tufi*” (Yogyakarta: UII Press cet. I, 2000), hlm. 70-71.

¹¹Dalam hal ini, ada perbedaan tiga kelompok ulama tentang “Apakah Allah itu memiliki tujuan dibalik syariatNya? Apakah akal manusia bisa menentukan/menilai baik dan buruk tanpa bantuan informasi wahyu Allah atau sabda Nabi?” Yaitu antara pendapat Mu'tazilah dan Syi'ah, Asyā'irah dan Mātūridiyyah. Di mana Mu'tazilah dan Syi'ah berpendapat bahwa di setiap syariat Tuhan itu selalu ada tujuan yang rasional. Yang oleh karena itu, akal manusia tercipta untuk bisa mencari dan menentukan kebenaran atau tujuan itu walau tanpa bantuan wahyu sekalipun. Adapun kelompok Asyā'irah berpendapat sebaliknya. Sedangkan Mātūridiyyah berada di tengah-tengah antara keduanya.

tertentu pada penemuan akal secara mandiri.”¹² Menurutnya, Allah menurunkan syariat (aturan hukum) tiada lain adalah untuk mengambil kemaslahatan dan menghindari kemadaratan (*jalb al-maṣāliḥ wa dar’ al-mafāsīd*). Ringkasnya, maslahat adalah aturan-aturan hukum yang Allah tentukan hanyalah untuk kemaslahatan manusia itu sendiri. Dalam pandangan penulis, pengertian maslahat dalam pandangan al-Shāthibī sejalan dengan al-Gazālī, di mana maslahat harus di dasarkan pada sharā' bukan pada akal manusia semata.

C. Tingkatan dan Hierarki Maqāṣid

Al-Gazālī dan al-Shāthibī memandang maslahat atau *maqāṣid* adalah *al-maṣāliḥ al-mursalah*¹³ dengan tiga tingkatannya, yaitu: primer / *necessities* (*ḍarūrāt*), sekunder / *needs* (*hājīyāt*) dan tersier / *luxuries* (*tahsīniyāt*).¹⁴ Dari tiga kategori *maqāṣid* di atas sebagian ulama telah membuat urutan keutamaan (hierarki) yang di mulai dari *maqāṣid* primer sebagai urutan pertama dan utama, lalu skunder dan terakhir tersier. Begitu juga dalam *maqāṣid* primer ada urutan hierarkinya yang telah dibuat al-Gazālī dan ikuti ulama berikutnya dengan urutan sebagai berikut: *hifẓ* (menjaga); agama, jiwa, akal, keturunan dan harta.¹⁵ Yang hierarki ini dapat diilustrasikan dengan bentuk *ahrām* (*pyramid*).

¹²Said Agil al-Munawar, *Dimensi-Dimensi...*, h. 35.

¹³Nama (istilah) lain dari *al-maṣālah al-mursalah* adalah *al-Munāṣib al-Mursal*, *al-Maṣlahah al-Muthlaqah*, *al-Istiṣlāḥ* atau *al-Istidlāl*, yang telah di definisikan oleh sebagian ulama Uṣūl dengan “sebuah maslahat yang tidak di syari’atkan oleh Syara’ untuk mendapatkannya dan tidak ditemukan dalil Syara’ dalam penetapannya atau penolakannya”. Dengan kata lain adalah “suatu maslahat yang didiamkan syariat (*al-Maṣlahah al-Maskūt ‘anhā*).

¹⁴Sebagian ulama kontemporer seperti dinukilAuda membuat redaksi istilah yang berbeda, tapi maksud dan tujuannya sama, yaitu dengan istilah *general* (*‘ammah*/umum), *spesific* (*khāṣṣah*/khusus) dan *partial* (*juziyyah*/parsial). *Maqāṣid* umum adalah tujuan-tujuan (prinsip) umum yang ada di seluruh aspek syariat atau sebagian besarnya, seperti prinsip toleransi, kemudahan, keadilan dan kebebasan. Maka maslahat yang primer -yang mencakup kewajiban menjaga agama, jiwa, akal, nasab, harta dan kehormatan- adalah termasuk dalam bagian *maqāṣid* umum ini. Adapun *maqāṣid* khusus adalah beberapa tujuan syariat yang ada pada salah satu bab/bagian dari beberapa bab syariat, seperti adanya sanksi/hukuman dalam bab jinayat (pidana) yang bertujuan membuat jera. Sedangkan *maqāṣid* parsial adalah terkadang merupakan sebuah hukum atau *asrār* (rahasia) yang dimaksud oleh syariat secara langsung terhadap sesuatu hukum yang parsial, seperti tujuan dari *rukhsah* (keringanan), seperti boleh tidak puasa bagi yang tidak mampu adalah menghilangkan kesulitan. Baca: Jasser Auda, *Maqāṣid al-Shariah as Philoshopy of Islamic Law a Systems Approach*, The International Institut of Islamic Thought (IIIT), London-UK, 2007, h. 5.

¹⁵Para ulama uṣūl lainnya pun tidak pernah ada kata sepakat tentang hal ini. Bagi al-Zarkasyi misalnya, urutan itu adalah: *an-nafs*, *al-māl*, *an-nasl*, *al-dīn* dan *al-‘aql*. Sedangkan menurut al-Amidi: *al-dīn*, *an-nafs*, *an-nasl*, *al-‘aql* dan *al-māl*. Bagi al-Qarafi: *an-nufūs*, *al-adyān*, *al-nasl*, *al-‘uqūl*, *al-amwāl* atau *al-a’rād*l. Sementara menurut al-Gazālī: *al-dīn*, *an-nafs*, *al-‘aql*, *al-nasl* dan *al-māl*. Namun

Hierarki itu berfungsi sebagai penentu, jika terjadi dua masalah atau lebih yang saling berhadapan. Sebagailandasan untuk tentukan opsi mana yang harus didahulukan antara keduanya. Seperti bolehnya seseorang minum arak dengan paksaan, walau bertentangan dengan kewajiban menjaga akal (dengan tidak minum arak), sebab menjaga jiwa -(agar tidak dibunuh sebab menolak paksaan minum arak)- itu ada pada urutan hierarki kedua, sedangkan menjaga akal ada pada urutan ketiga. Namun dalam pandangan tokoh *maqāṣid* kontemporer Jasser Auda, al-Gazālī telah melanggar hierarki yang di buatnya sendiri, karena ketika al-Gazālī tetap melarang zina yang dengan paksaan (perkosaan), maka berarti telah mengutamakan menjaga *nasl* (keturunan) daripada jiwa, padahal urutan jiwa ada pada nomor dua, sedangkan *nasl* nomor empat. Kerumitan penggunaan hierarki ini yang dalam pandangan Auda mengakibatkan sebagian ulama, seperti al-Shāthibī,¹⁶ al-Rāzī, al-Qarāfi, al-Bayḍāwī dan Ibn Taymiyyah enggan menggunakan hierarki ini sebagai solusi dalam menentukan opsi. Penulis lebih sependapat dengan Auda yang lebih memilih pendapat modern, yaitu pendapat Syekh Muhammad al-Gazālī(w. 1996 M) yang tidak lagi menggambarkan *maqāṣid* dengan piramida tetapi dengan lingkaran-lingkaran yang sejajar dan saling mengisi.¹⁷

Sedangkan al-Ṭūfi dalam penelusuran penulis tidak jelas dalam pengelompokan masalah seperti al-Gazālī dan al-Shāthibī di atas, begitu juga dalam penetapan hierarkimaslahat, sepertinya al-Ṭūfi tidak berusaha melakukan itu. Ia hanya berprinsip bahwa masalah dapat membatasi (*mentakhsīs*) al-Qur'an, Sunnah dan Ijma', jika penerapan nas al-Qur'an, Sunnah dan

urutan yang dikemukakan al-Gazālī ini adalah urutan yang paling banyak dipegang para ulama Fikih dan Usul Fikih berikutnya. Bahkan, Abdullah Darrāz, pentahkik *al-Muwāfaqāt*, memandang urutan versi al-Gazālī ini adalah yang lebih mendekati kebenaran.

¹⁶Oleh karena itu, al-Shāthibī dalam *al-Muwāfaqāt*-nya terkadang lebih mendahulukan 'aql dari pada *nasl*, terkadang *nasl* terlebih dahulu kemudian 'aql dan terkadang *nasl* lalu *māl* dan terakhir 'aql. Namun satu hal yang perlu dicatat bahwa dalam susunan yang manapun al-Shāthibī tetap selalu mengawalinya dengan *dīn* dan *nafs* terlebih dahulu. Hal ini dalam pandangan penulis, ada dua kemungkinan, yaitu: (1) keragu-raguannya dalam penetapan hierarkimaslahat sesuai dengan konsep al-Gazālī, atau (2) ia ingin memberi gambaran relativitas konsep hierarki masalah yang digagas al-Gazālī, sehingga ia ingin mengatakan bahwa hierarki ini adalah persoalan ijtihad, namun ia telah menetapkan urutan pertama adalah *dīn* (agama) dan kedua adalah *nafs* (jiwa), sedangkan urutan ketiga sampai kelima adalah relatif dan bebas. Namun jika yang dimaksud al-Shāthibī dengan urutan kesatu dan kedua hanya mutlak milik din dan nafs, maka tetap juga akan timbul persoalan ketika dalam contoh seseorang yang diancam akan dibunuh jika melakukan ṣalat atau jika tidak mau murtad dari Islam?

¹⁷Jasser Auda, *Maqāṣid al-Shariah*, hlm. 6-8.

Ijma' itu akan menyusahkan manusia. Akan tetapi ruang lingkup prinsip al-Ṭūfi ini hanya berlaku pada bidang muamalah.¹⁸

D. Macam-Macam Maslahat

Hemat penulis, pembagian jenis Maslahat dapat disimpulkan menjadi lima macam, yaitu: 1) berdasarkan tujuan zaman/waktunya; 2) berdasarkan tingkat kebutuhannya; 3) berdasarkan cakupannya (jangkauannya); 4) berdasarkan ada atau tidaknya perubahan dan; 5) berdasarkan ada atau tidaknya syari'at dalam penetapannya.

Maslahat berdasarkan tujuan zamannya terbagi menjadi dua tingkatan, yaitu; maslahat dunia dan akhirat. Maslahat dunia adalah kewajiban atau aturan sharā' yang terkait dengan hukum-hukum muamalah (interaksi sosial dan ekonomi). Sedangkan maslahat akhirat adalah kewajiban atau aturan sharā' yang terkait dengan hukum-hukum tentang aqidah (tauhid) dan ibadah¹⁹ (*mahdlah/murni*).

Maslahat berdasarkan tingkat kebutuhannya -sebagaimana merujuk pendapatnya al-Shāhibī dalam menjaga lima tujuan pokok syari'at (*al-maqāsid al-syar'iyyah*)- itu maka dalam upaya upaya mewujudkan pemeliharaan kelima urusan pokok tersebut, al-Gazālī dan al-Shāhibī²⁰ membaginya kepada tiga katagori dan tingkat kekuatan kebutuhan akan maslahat yang juga diadopsi Auda dalam bukunya, yaitu: (a) *al-maṣlahah al-dlarūriyyah* (kemaslahatan primer), (b) *al-maṣlahah al-hājiyyah* (kemaslahatan sekunder) dan (c) *al-maṣlahah al-tahsīniyyah* (kemaslahatan tersier).²¹

Adapun maslahat berdasarkan cakupannya (jangkauannya), mayoritas ulama membaginya kepada tiga tingkatan, yaitu: (a) *al-maṣlahah al-āmmah* (maslahat umum); yang berkaitan dengan semua orang, (b) *al-maṣlahah al-ghālibah* (maslahat mayoritas); yang berkaitan dengan mayoritas (kebanyakan) orang, tetapi tidak bagi semua orang, (c) *al-maṣlahah al-khāṣṣah* (maslahat khusus/pribadi); yang berkenaan dengan orang-orang tertentu, hal ini

¹⁸Yusdani, "Peranan Kepentingan, hlm. 70

¹⁹al-Būthī, "Dlawābith al-Maṣlahah fi al-Syarī'ah al-Islāmiyyah", (Baerut-Lebanon: Muassasah al-Risalah, cet. IV, 1992), hlm. 78-79; Untuk lebih jelas dan lengkapnya tentang tingkatan maslahat ini baca *al-Muwāfaqāt*-nya al-Shāhibī jilid II, hlm. 15-32.

²⁰al-Shāhibī, *al-Muwāfaqāt*, h. 2-15.

²¹Said Agil Husin al-Munawwar, *Dimensi-Dimensi*, h. 37.

sebenarnya jarang terjadi, seperti adanya kemaslahatan bagi seorang istri agar hakim menetapkan keputusan *fasakh* nikah, karena suaminya dinyatakan hilang (*mafqud*). Pembagian ini menjadi bermakna ketika terjadi kontradiksi antara satu dengan yang lain. Dalam hal ini mayoritas ulama berpendapat bahwa kemaslahatan yang lebih umum didahulukan atas kemaslahatan di bawahnya.²²

Sedangkan masalahat jika ditinjau dari ada atau tidaknya perubahan padanya, dapat dibagi kepada dua bagian, yaitu: (a) *al-maṣlahah al-mu'aqqatah* (masalahat temporer); masalahat yang mengalami perubahan sejalan dengan perubahan waktu, atau lingkungan, dan atau orang-orang yang menjalaninya. Hal ini terjadi hanya pada masalah-masalah yang berkaitan dengan muamalah dan *'urf* (kebiasaan), (b) *al-maṣlahah al-mu'abbadah* (masalahat abadi); kemaslahatan yang tidak pernah mengalami perubahan dan bersifat tetap sampai akhir zaman. Kemaslahatan bersifat tetap walaupun waktu, lingkungan dan orang-orang yang berhadapan dengan kemaslahatan tersebut telah berubah. Kemaslahatan yang tidak berubah ini adalah yang berkaitan dengan masalah-masalah ibadah. Menurut al-Shāhibī, pembicaraan tentang pembagian diatas menjadi relevan dan penting ketika ulama hendak menetapkan hukum suatu masalah yang didasarkan atas masalahat. Dalam hal ini, hukum masalahat tersebut hanya dapat berubah, jika ia termasuk ke dalam katagori kemaslahatan yang dapat mengalami perubahan.²³

Terakhir, masalahat berdasarkan ada atau tidaknya syariat dalam penetapannya. Sebagian ulama seperti al-Gazālī membaginya menjadi empat tingkatan yang dalam ensiklopedi hukum Islam di sebut dengan empat tolak ukur masalahat, ²⁴yaitu: (a) *al-maṣlahah al-mujābah* (kemaslahatan yang dikukuhkan sharā' aspek *nau`* (spesies atau macamnya), (b) *al-maṣlahah al-mulā'imah* (kemaslahatan yang dikukuhkan sharā' aspek *jins* (genus atau jenisnya), (c) *al-maṣlahah al-mulghah* (kemaslahatan yang dibatalkan) oleh sharā', dan (d) *al-maṣlahah al-gharībah* (kemaslahatan yang didiamkan) oleh sharā'.

Tingkatan kekuatan macam-macam masalahat tersebut sesuai dengan urutannya. Masalahat dalam urutan satu dan dua (a dan b) adalah masalahat yang telah disepakati ulama untuk boleh mengamalkannya.²⁵ Adapun masalahat

²²*Ibid.*, h. 38.

²³*Ibid.*, h. 38-39.

²⁴Abdul Aziz Dahlan (ed.), *Ensiklopedi*, h. 1041.

²⁵Abdal-Wahhāb Khalāf, *ʿIlm Uṣūl al-Fiqh*. (Baerut-Libanon: Dār al-Qalam, cet. VIII), hlm. 85

yang ketiga (urutan c), telah disepakati ulama untuk tidak boleh digunakan. Sedangkan maslahat dalam urutan ke empat ini masih diperselisihkan para ulama, namun al-Gazālī dengan tegas menolak untuk menggunakan maslahat *gharībah* ini, dengan alasan masih dalam bentuk konsep dan tidak ada dalam realitas kehidupan. Karena itu, dalam membahas tentang kriteria-kriteria kemaslahatan, al-Gazālī menolak kemaslahatan yang didiamkan oleh *sharā'*.²⁶

Adapun kehujjahan maslahat dalam pandangan ulama terhadap posisi maslahat sebagai sumber hukum yang mengandung arti bahwa maslahat menjadi landasan tolak ukur dalam penetapan hukum. Atau dengan kata lain, penetapan suatu hukum tertentu pada suatu masalah tertentu, karena kemaslahatan menghendaki agar hukum tersebut ditetapkan padanya. Dalam hal ini, al-Munawwar menyebutkan bahwa para *uṣūliyyīn* (para pakar ilmu usul fikih) membahas persoalan maslahat dalam dua pokok bahasan, yaitu²⁷:

Pertama, maslahat sebagai *'illah* (motif yang melahirkan hukum). Pengkajian mengenai *'illah* ini berkaitan dengan perubahan diseperti masalah *qiyas*, yaitu mempersamakan hukum suatu masalah yang tidak ada nas-nya karena diantara keduanya terdapat persamaan dari segi *'illah*. Mayoritas ulama berpendapat bahwa setiap hukum yang ditetapkan oleh nas atau *ijma'*, semuanya didasarkan atas hikmah, yaitu untuk meraih manfaat atau kemaslahatan dan menghindarkan mafsadat (kerusakan). Dalam pada itu, setiap *'illah* yang menjadi landasan suatu hukum bermuara pada kepentingan kemaslahatan manusia. Mereka percaya bahwa tidak satupun ketetapan hukum yang ditetapkan oleh nas yang di dalamnya tidak terdapat kemaslahatan manusia, baik kemaslahatan di dunia maupun di akhirat.²⁸

²⁶Abd al-Wahhāb Khalāf juga membagi maslahat menjadi empat tingkatan juga, yaitu: (a) *mu'atstsirah*, (b) *mulā'imah*, (c) *mulghah* dan (d) *mursalah*. Begitu juga al-Būthī, membagi maslahat dalam katagori ini menjadi empat tingkatan, hanya dengan penggunaan istilah yang sedikit berbeda, yaitu: (a) *maṣlahah mu'atstsirah*, (b) *maṣlahah mulā'imah*, (c) *maṣlahah munāsibah gharībah* dan (d) *maṣlahah mursalah*.

²⁷Said Agil Husin al-Munawwar, *Dimensi-Dimensi*, hlm. 40-42

²⁸Oleh karena itu, tidak heran jika sebagian ulama kontemporer seperti Jasser Audaber pandangan bahwa ada kesamaan antara *'illah* dan *maqāṣid*, sebab "*'illah* yang didefinisikan sebagai *al-ma'nā al-ladzī syurī'a al-ḥukm li ajlih* (sebuah makna yang karenanya suatu hukum itu disyariatkan). Ini sama dengan definisi *maqāṣid* (yang sudah disebut di depan). Belum lagi beberapa nama "*'illah*, seperti *al-sabab*, *al-amārah*, *al-dā'i*, *al-bā'ist*, *al-hāmil*, *al-manāth*, *al-dalīl*, *al-muqtadlā*, *al-mujībdan* dan *al-mu'atstsir* juga bisa menjadi alasan bahwa ada kesamaan antara "*'illah* dan *maqāṣid*. Oleh karena itu, ketika ada kaidah *uṣūliyyah* yang terkenal berbunyi: "*al-ḥukm al-syar'i yadūr ma'a 'illatih; wujudan wa 'adaman*" (hukum syariat itu berorientasi dengan ada atau tidaknya sebuah "*'illah*), artinya suatu hukum itu akan dihukumi ada, jika "*'illah*-nya ada, dan sebaliknya, maka bisa dibuat sebuah kesimpulan bahwa

Kedua, sebagai sumber hukum Islam. Dalam membicarakan masalah sebagai sumber hukum Islam, pada umumnya ulama lebih dahulu meninjaunya dari segi ada atau tidaknya kesaksian syara' terhadapnya, baik bersifat mengakuinya sebagai masalah atau tidak. Dalam hal ini mayoritas ulama membagi kepada tiga macam, yaitu: (a) masalah yang terdapat kesaksian sharā' dalam mengaku keberadaannya, yaitu masalah *mujābah* (*mu'atstsirah*) dan *mulā'imah*, ini menjelma menjadi landasan dalam *qiyās*, karena sama dengan *al-munāsib*²⁹ dalam pembahasan qiyas, yaitu: suatu sifat yang nyata dalam bentuk kemaslahatan, yang terdapat pada suatu kasus hukum, dapat diukur dan dinalar, merupakan salah satu ciri dalam mengenal 'illah hukum dalam rangka melakukan *qiyās*. Semua ulama sepakat mengatakan bahwa masalah semacam ini merupakan *hujjah* (dapat dijadikan sebagai sumber hukum), (b) masalah yang terdapat kesaksian sharā' yang membatalkannya (menolaknya), masalah ini dikenal dengan *maṣlahah mulghā* adalah batil. Artinya tidak dapat dijadikan sebagai *hujjah* atau sumber hukum karena ia bertentangan dengan nas, (c) masalah yang tidak terdapat kesaksian sharā'; baik dalam mengakuinya maupun menolaknya dalam bentuk nastertentu. Ini yang dikenal dengan *maṣlahah gharībah* atau *mursalah*.

al-Shāhibī dalam "*al-i'thiṣām*" dengan jelas menyatakan bahwa para ulama *uṣūl* terbelah menjadi empat kelompok dalam menyikapi kehujjahan masalah *mursalah* sebagai sumber hukum, yaitu: (a) al-Qādī (al-Bāqilānī) dan sebagian ulama *uṣūl* menolaknya sebagai sumber hukum Islam, karena ia tidak memiliki dasar (dalil), (b) Imam Malik menerima keberadaannya secara mutlak sebagai salah satu pondasi hukum, (c) Imam Syafi'i dan sebagian ulama mazhab Hanafi menerimanya dengan satu syarat, yaitu ia harus mendekati dalil-dalil *uṣūl* yang telah tetap dan kuat, (d) al-Gazālī memilih rincinya lebih jelas, yaitu: jika ia pada tingkatan ketiga (tersier), maka tertolak selama tidak ditemukan dalil pendukung. Sedangkan bila ia berada pada posisi pertama (primer), maka ia cenderung menerimanya, namun dengan satu syarat bahwa

juga;" *tadūr al-ahkām al-syar'iyyah al-'amaliyyah ma'a maqāṣidihā wujūdan wa 'adaman, kamā tadūr ma'a 'illalihā wujūdan wa 'adaman*". Baca: Abbas Arfan, "*Maqāṣid al-Syarī'ah Sebagai Sumber Hukum Islam: Analisis Terhadap Pemikiran Jasser Auda*" dalam Jurnal al-Manahij (Terakreditasi Nasional), Vol. VII, No. 2, Juli 2013, hlm. 189-190.

²⁹Sebagaimana dijelaskan Khalāf dalam membagi macam-macam 'illah itu ada empat macam *al-Munāsib*, yaitu: (1) *al-Munāsib al-Mu'atstsir*, (2) *al-Munāsib al-Mulā'im*, (3) *al-Munāsib al-Mursal* dan (4) *al-Munāsib al-Mulghā*. Baca: 'Abd al-Wahhāb Kh'alāf, *Ilmu Uṣūl*, hlm. 71-75.

yang mengusahakannya (berijtihad) adalah seorang mujtahid³⁰. Namun kata al-Shāthibī, jika ia dalam urutan kedua (skunder) ternyata al-Gazālī memiliki pendapat yang berbeda-beda; dalam kitab “*al-Mustasfā*” al-Gazālī menolaknya, tapi dalam kitab “*Syifā al-‘Alīl*” sebaliknya, yaitu menerimanya.³¹ Sedangkan al-Shāthibī dalam pandangan penulis lebih sependapat dengan Imam Malik yang memang menjadi pegangan mazhabnya.

Dalam pada itu, al-Gazālī menambahkan tiga syarat agar maslahat jenis ketiga di atas dapat menjadikan *hujjah*, yang kemudian disebut dengan *al-maṣlahah al-mursalah*, yaitu: (a) maslahat tersebut mesti memiliki sifat *mulā’imah*, (b) berada dalam tingkatan *al-dlarūrah* (primer) ataupun dalam tingkatan *hājah* (skunder) yang dapat disamakan dengan tingkatan darurat. Sedangkan yang berada dalam tingkatan *tahsīnāt* (tersier) tidak menjadi *hujjah*, dan (c) jika berkaitan dengan jiwa, maka maslahat tersebut harus bersifat *dlarūrī*, *qath’ī* dan *kullī*.³²

Sedangkan al-Munawwar menukil pendapat Husain Hamid Hassan yang menekankan keharusan adanya salah satu dari dua syarat agar *al-maṣlahah al-mursalah* dapat menjadi dalil hukum, yaitu: ³³(a) adanya kesesuaian antara *al-maṣlahah* dengan hukum yang ditetapkan al-syari’ (Qur’an dan Sunnah), melalui cara *istikhrāj al-manāth* (mengeluarkan ‘illah hukum), (b) adanya kesesuaian antara *al-Maṣlahah* dan *jinstasarrufāt al-Syāri’*, artinya maslahat paling tidak harus sesuai dan sejalan dengan jenis hukum yang telah ditetapkan sharā’ (*maṣlahah mulā’imah*).

E. Pengembangan Konsep *Maqāṣid* Kontemporer

Pengembangan konsep *Maqāṣid* oleh para tokoh Islam kontemporer terus berkembang dan tidak saja berhenti pada lima hal yang prinsip seperti tersebut di atas, tapi juga sudah ada yang berani memandang Hak Asasi Manusia (HAM) sebagai kebutuhan yang primer juga, sebut saja misalnya Mashood A. Baderin. Dalam buku “*International Human Rights and Islamic Law*”, ia memaparkan

³⁰Dalam hal ini, al-Shāthibī sepertinya sepakat dengan al-Gazālī, dimana al-Shāthibī menyatakan dalam *al-Muwāfaqāt*-nya bahwa untuk memahami *maqāṣid al-syari’ah* itu dibutuhkan syarat-syarat ketat, seperti memiliki pengetahuan bahasa arab dalam memahami al-Qur’an, memiliki pengetahuan tentang al-Sunnah sebagai penjelas al-Qur’an dan mengetahui *asbāb al-nuzūl*.

³¹al-Shāthibī, *al-‘Itisām*, (Baerut-Lebanon: Dār al-Fikr, vol. 2, 2003), hlm. 78-79.

³²Said agil al-Munawar, *Dimensi-Dimensi*, hlm. 42.

³³*Ibid.*, hlm. 43

panjang lebar tentang hak asasi manusia khususnya yang bersumber dari ajaran Islam. Meski dalam kenyataannya, Islam sebagai suatu agama yang banyak diyakini oleh penduduk dunia dan mengalami pertumbuhan yang terus menerus, masalah HAM yang sudah menjadi kesepakatan Internasional bahkan banyak negara muslim menjadi anggota Perserikatan Bangsa-Bangsa (PBB), sepertinya masalah hak asasi manusia masih diabaikan. Mereka beranggapan bahwa kualitas syariah atau hukum Islam lebih memadai dari pada *The Universal Declaration of Human Right* (UDHR).³⁴ Dengan argumen seperti itulah, Baderin menawarkan untuk menyadarkan umat Islam atau negara-negara muslim agar memahami betapa pentingnya HAM untuk diaplikasikan, khususnya oleh para penguasa muslim.

Tujuan dari sistem hukum Islam, khususnya nilai-nilai yang terkandung dalam bingkai *maqāṣid al-syarī'ah*, tidak bisa disangkal lagi bahwa di dalamnya penuh dengan penghargaan terhadap hak-hak asasi manusia.³⁵ Menurutnya, bingkai *maqāṣid al-syarī'ah* merupakan contoh kongkrit betapa hukum Islam sangat akomodatif terhadap prinsip HAM. Sehingga tidak sepatutnya untuk mempertentangkan apalagi menolak HAM. Sekarang tinggal bagaimana umat Islam berjuang secara serius dalam mengaplikasikan ajaran Islam, yang di dalamnya secara nyata juga memperjuangkan hak asasi manusia. Sebab, ajaran Islam sangat sarat dengan ajaran kemanusiaan universal, yang secara sistemik dirumuskan oleh UDHR; kesepakatan universal untuk tunduk kepada hak-hak dasar yang melekat pada manusia, baik sebagai individu maupun kelompok.

Standar HAM internasional dan syariah, berikut asal usul dan pemberlakuannya menuai perdebatan panjang yang masih terus berlanjut. Selama ini, syariah dipahami sebagai ajaran sakral dan normatif, yaitu firman Allah SWT dan sunnah Rasulullah SAW. Sebagian besar umat Islam menyatakan

³⁴Mashood A. Baderin, *International Human Rights and Islamic Law* (New York: Oxford University Press, 2003), hlm. 2-3. Kemunculan UDHR tidak terlepas dari pidato yang disampaikan Franklin Delano Roosevelt (1882-1945) pada tahun 1941. Dalam pidatonya, ia merumuskan *The Four Freedoms*, yaitu (1) kebebasan berbicara dan menyatakan pendapat (*freedom of speech*); (2) kebebasan beragama (*freedom of religion*); (3) kebebasan dari ketakutan (*freedom from fear*); dan (4) kebebasan dari kemiskinan (*freedom from want*). Lihat M. Luqman Hakiem (ed.) *Deklarasi Islam tentang HAM* (Surabaya: Risalah Gusti, 1993), hlm. 6.

³⁵Pada uraian selanjutnya dalam buku tersebut, Baderin menjelaskan prinsip HAM hasil deklarasi OKI di Kairo pada tanggal 5 Agustus 1990. Dari semua pasal dan ayat dari deklarasi tersebut ternyata semuanya merupakan realisasi dari nilai-nilai ajaran Islam. Justifikasi al-Qur'an dan al-Sunnah dalam uraian tersebut membuktikan bahwa prinsip ajaran Islam sangat akomodatif dengan nilai HAM. Lihat *Ibid.*, hlm. 43-218.

bahwa syariah bersifat abadi dan bernilai *qath'ī*, tidak bisa diubah atau diutak-atik, karena yang dimaksud syariah adalah nas (al-Qur'an dan al-Sunnah). Sedangkan yang bersifat nisbi, relatif dan dapat berubah adalah fikih, karena merupakan produk ijtihad dan produk historis yang sangat mungkin dipengaruhi oleh berbagai kondisi budaya lokal ketika dirumuskan.³⁶ Oleh karena itu, pengkajian format HAM dengan paradigma ajaran Islam sepertinya merupakan dua sisi yang sulit dipertemukan, karena sebagian pemikir tradisional muslim masih terjebak pada gaya *apologetik* yang selalu memposisikan ajaran Islam sangat superior, sedangkan formulasi HAM yang dijadikan rujukan masharā'at dunia sekarang adalah bersumber dari Barat. Mereka tidak sadar kalau dunia ini sudah berubah. Itulah sebabnya, pintu untuk menyadarkan umat Islam tentang betapa pentingnya HAM harus melalui jendela hukum Islam. Dalam kebanyakan umat Islam, hukum Islam merupakan ajaran Tuhan yang di dalamnya sarat dengan nilai-nilai kemanusiaan, termasuk masalah hukum internasional dan hubungan sesama umat manusia.³⁷

Memang terjadi tarik-menarik antara elemen-elemen umat Islam sendiri dalam menyikapi HAM tersebut, pro kontra di kalangan pemikir Islam itu sebagaimana yang ditulis oleh Mashood A Baderin, bahwa ada lima pandangan, yaitu: 1) Islam sangat *compatible* dengan HAM; 2) kebenaran nilai-nilai HAM sebenarnya hanya dapat direalisasikan di bawah hukum Islam; 3) HAM mengandung agenda imperialis yang harus ditolak; 4) Islam tidak selaras dengan HAM dan; 5) HAM Internasional mengandung tujuan yang anti agama.³⁸

Disamping itu, dalam perspektif Barat, sistem nilai Barat-lah yang menjadi ukuran masalah HAM, karena itu mereka sering mengabaikan keberagaman peradaban manusia. Menanggapi diskursus HAM dan hukum Islam pun mereka masih dibayang-bayangi oleh *Islamophobia*, sehingga mereka menganggap hukum Islam tidak sejalan dengan HAM dan HAM tidak akan terlaksana

³⁶Istilah syariah, hukum Islam, dan fikih merupakan tiga istilah yang banyak diidentikkan sama dalam penggunaannya, walaupun terminologi ketiganya secara literal maupun historis berbeda satu sama lain, namun demikian lebih banyak yang cenderung berusaha membedakan syariah dengan fikih. Yang merupakan hasil interpretasi nas adalah fikih, sedangkan Syari'ah tidak lain adalah wahyu itu sendiri. Menurut kelompok ini, Syariah adalah ajaran dasar yang bersifat universal dan permanen, sedangkan fikih adalah tafsir kultural terhadap syariah, yang merupakan ajaran non dasar, yang bersifat lokal, elastis, dan tidak permanen. Lihat Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif Al-Qur'an* (Jakarta: Paramadina, 1999), hlm. 290.

³⁷Lihat Baderin, *International*, hlm. 2-10.

³⁸*Ibid.*, hlm. 13-6.

selama hukum Islam masih dianut. Salah satu argumentasi kesan negatif ini adalah bahwa HAM tidak mendapat tempat dalam hukum Islam, yang ada hanyalah ketundukan kepada perintah Tuhan.³⁹Di pihak lain, Islam tradisional pesimis akan keobyektifan PBB dalam masalah HAM dan lebih condong untuk mengadakan pembelaan ideologis terhadap konsep hukum Islam.⁴⁰ Dua cara pandang yang ekstim ini harus dipatahkan untuk memudahkan terjadinya dialogis HAM dan hukum Islam di negara-negara muslim. Perbedaan ini akan mudah dipetakan jika konsep HAM secara positif dibangun sebagai bagian dari tema-tema hukum Islam, dibanding jika memaksakannya sebagai suatu konsep yang asing sama sekali dari hukum Islam. .

Dalam kancan internasional, bisa dikatakan bahwa ide HAM sudah diterima oleh hampir semua negara dan masharā'at dunia kontemporer dengan tanpa melihat sejarah, budaya, ideologi, ekonomi, dan perbedaan lain. Karena itu, ia bersifat universal yang dapat diterapkan oleh seluruh bangsa. Tetapi bagi bangsa non Barat, keuniversalan HAM itu relatif ketika berhadapan dengan konteks suatu peradaban dan budaya tertentu.⁴¹Sebenarnya, masuknya HAM sebagai hukum internasional, menjadikan rujukan bagi penyelenggaraan negara dalam melindungi hak-hak warga negara. Secara tidak langsung, berbagai budaya yang ada di masharā'at dunia harus menyesuaikan diri dengan standar HAM internasional. Tetapi sayangnya, relativitas budaya itulah yang seringkali menjadi benturan bagi penerimaan dan pelaksanaan HAM sebagai standar internasional. Argumentasi relativitas budaya ini terjadi, karena HAM khususnya hak politik sipil sarat dengan nilai-nilai kultural Barat. Karenanya, negara-negara Barat menjadi pendukung utama HAM universal, sementara negara-negara non-Barat menjadi pendukung relativitas budaya.⁴²

Hal yang sama terjadi dengan umat Islam, yaitu adanya pandangan bahwa Islam memiliki konsep yang khas mengenai HAM membuat penerimaan terhadap standar internasional terhambat. Persoalan “apakah HAM terkait dengan budaya Barat atautkah harus menjadi nilai yang universal?” menjadi kesulitan dalam menerimanya di kalangan negara-negara berpenduduk muslim. Elizabeth Mayer mencatat bahwa konferensi HAM di Wina tahun 1993 memberikan rangsangan bagi negara-negara muslim untuk mendefinisikan

³⁹*Ibid.*, hlm. 14.

⁴⁰*Ibid.*, hlm. 3.

⁴¹*Ibid.*, hlm. 21-5.

⁴²*Ibid.* hlm. 26-9.

posisi mereka terhadap HAM. Saudi Arabia dan Iran misalnya, tetap mendukung Deklarasi Kairo 1990 tentang HAM alternatif versi Islam.⁴³

Terkait dengan hukum Islam, Baderin menggarisbawahi pentingnya pembedaan terminologi syariah dan fikih. Hal ini dikarenakan; *Pertama*, syariah sebagai sumber hukum Islam berasal dari Allah SWT dan tetap terjaga, sedang fikih merupakan produk dari pemahaman muslim yang bisa berubah sesuai dengan waktu dan keadaan; *Kedua*, syariah secara luas mencakup aspek moral, legal, sosial, dan spiritual dalam kehidupan muslim, sedang fikih lebih banyak mencakup aspek legal atau yuridis dari syariah selain aspek moral. Selanjutnya Baderin juga menegaskan, bahwa syariah sebagai sumber hukum formal dan material terdiri dari nas (al-Qur'an dan al-Sunnah) dan fikih sebagai metode hukum Islam, padanan konsep ijtihad, yang mencakup *ijmā'*, *qiyās*, *istihsān*, *istiislāh* atau *maṣlahah*, dan *'urf*. Hukum Islam ini mempunyai lingkup permanen dan temporal, yang mempunyai tujuan yang dinamakan *maqāṣid al-syarī'ah*, yaitu terwujudnya kesejahteraan manusia (*jalb al-maṣlāih*) dan mencegah kejahatan kemanusiaan (*daf' al-mafāsid*) serta menjunjung tinggi keadilan.⁴⁴

Selanjutnya menurut Baderin, bahwa pernyataan bersama tidak cukup hanya menjadi saksi bisu yang tertulis, tanpa ditindaklanjuti dengan aksi nyata dalam tindakan yang kongkrit. Kendala arogansi, hegemoni, dan konfrontatif yang sudah menjadi pengalaman pahit perlu segera dihapus dengan tindakan nyata. Dalam konteks umat Islam agenda tersebut harus dimulai dengan: 1) pendekatan yang komprehensif dalam memahami ajaran Islam; 2) penanaman dan pembiasaan HAM melalui sistem pendidikan; 3) membentuk komisi khusus tentang HAM dan; 4) membentuk jaringan kerja sama tentang HAM skala regional maupun global, khususnya sesama negara yang mayoritas penduduknya umat Islam.⁴⁵

Penutup

Dari pembagian masalah yang dilakukan ulama di atas terlihat bahwa pada dasarnya mereka sepakat menyatakan bahwa ada masalah yang keberadaannya diakui oleh sharā' secara langsung dan tidak langsung, serta

⁴³Ann Elizabeth Mayer, *Islam and Human Right: Tradition and Politics* (Colorado: Wetsview Press, 1995), hlm. 179.

⁴⁴Baderin, *International*, hlm. 34-44.

⁴⁵*Ibid.*, hlm. 221-31.

ada pula yang bertentangan dengan dalil sharā'. Dalam hal ini, mereka berbeda pendapat tentang “apakah maslahat yang bertentangan dengan nas(al-Qur’an dan al-Sunnah) atau ijma’ secara otomatis dinyatakan tidak diakui menjadi dalil sharā’?”⁴⁶ Perbedaan pendapat ini khususnya terjadi antara pendapat *jumhūr* (mayoritas) ulama yang dapat diwakili oleh al-Gazālī dan al-Shāthibī⁴⁷ dengan pendapat *aqalliyyāt*(minoritas)ulama yang diwakili al-Ṭūfi. Di mana antara kedua kelompok itu sangat bertolak belakang.

Konsep maslahat yang ditawarkan al-Ṭūfi bisa digolongkan moderat dan liberal pada masanya dan bahkan juga pada masa ini; beliau mengatakan bahwa maslahat bisa diakui, tidak perlu kesaksian dari syariat kecuali dalam bidang ibadah. Adapun dalam bidang muamalah, umat Islam dengan akal sehatnya dapat membedakan maslahat atau mafsadat. Oleh karena akal pikiran berwenang menentukan maslahat atau tidaknya dalam hal-hal keduniaan, maka maslahat adalah dalil hukum itu sendiri dan maslahat adalah esensi yang harus dipertahankan, sedangkan nas-nassyariah tidak lain sebagai metode atau perantara untuk mewujudkan kemaslahatan itu. Nas-nassyariah dan ijma’ dapat difungsikan selama nas-nas itu dapat merealisasikan kemaslahatan. Apabila maslahat dengan pertimbangan akal berbenturan dengan nas *qath’i*, maka maslahat harus mau tunduk kepada nassyariah itu, karena dengan berbenturan itu dapat diketahui kepalsuan maslahat.⁴⁸

Jadi menurut al-Ṭūfi, selain dalam bidang ibadah yang harus dilestarikan dari al-Qur’an dan al-Sunnah hanyalah nilai-nilai esensinya, bukan bunyi teksnya. Ia membedakan antara ajaran yang bersifat teknis dan ajaran yang bersifat tujuan. Ajaran yang bersifat tujuan tidak lain tujuannya adalah untuk melestarikan ajaran yang esensial, ajaran itu yang menjadi landasan dalam menetapkan hukum, ia bersifat stabil, berlaku di setiap tempat dan zaman. Sedang yang bersifat teknis bisa diubah sesuai dengan tuntutan zaman. Ajaran ini tidak lain dari sebagai contoh-contoh praktis yang diberikan Allah dan Rasul-Nya yang cocok dengan masharā’at di waktu itu. Ia hanya dapat difungsikan

⁴⁶Said agil al-Munawar, *Dimensi-Dimensi*, hlm. 42.

⁴⁷Walau sebenarnya masih ada sedikit perbedaan antara al-Gazālī dan al-Shāthibī dalam persoalan maslahat yang didefinisikan sharā' yang disebut al-Gazālī dengan maslahat *gharībah* atau dalam istilah al-Shāthibī dengan nama maslahat *mursalah*. Di mana al-Shāthibī bisa menerimanya sebagai sumber hukum Islam secara mutlak, sedangkan al-Gazālī masih mensyaratkan beberapa syarat tertentu seperti telah penulis jelaskan di atas.

⁴⁸Said agil al-Munawar, *Dimensi-Dimensi*, hlm. 47.

selama la efektif mencapai tujuan. Jika tidak, maka la bisa diubah sesuai dengan kebutuhan. Maka Bagi al-Ṭūfi, tujuan hukum secara umum dapat dikembalikan kepada dua hal, yaitu: menghindarkan kemadlaratan dan meraih kemaslahatan. Setiap Ayat dan Hadis harus ditafsirkan dalam kerangka dua tujuan tersebut, dan dengan itu bisa menjamin pemecahan hukum dalam segala keadaan. Oleh sebab itu, ia tidak khawatir dengan perkembangan zaman.⁴⁹

Pemikiran hukum seperti ini, walaupun kelihatan begitu dinamis, bisa menyesuaikan diri dengan seluruh situasi dan kondisi, namun berakibat terabaikannya teks-teks al-Qur'an yang bersifat suci. Atas dasar itulah banyak ulama yang menolaknya, seperti al-Syalabī, al-Būthī dan lain-lain. Bahkan al-Būthī dengan tegas menyatakan bahwa al-Ṭūfitelah keluar jauh dari ijma' para ulama.⁵⁰ Namun penulis lebih sepakat dengan al-Ṭūfi, karena kaidah dasar dalam muamalah adalah boleh secara mutlak,⁵¹ "*al-aṣl fī al-mu'āmalah al-ibāḥah*". Belum lagi konsep maslahat adalah *kullī* (universal), sehingga bersifat mutlak. Sedangkan jenis-jenis contoh hukum muamalah dalam al-Qur'an dan Sunnah adalah *juz'ī* (parsial), sehingga bersifat relatif dan terbatas, karena hanya sebuah gambaran keadaan tertentu di suatu tempat dan kondisi tertentu pada saat wahyu Tuhan masih turun pada Nabi Muhammad SAW yang tidak bisa dengan serta-merta harus dipaksakan ada atau harus ada pada suatu masa, tempat dan situasi yang sudah jauh berbeda. Bahkan pada masa yang sama saja, banyak persoalan dalam muamalah yang tidak bisa disamakan antar negara atau daerah.⁵²

Oleh karena itu, kita sebagai pemerhati atau peneliti *Islamic law studies* bisa mencari dan memahami maslahat atau *maqāṣid* lewat tiga cara yang telah diajarkan al-Shāhibī pada kita, yaitu: 1) melakukan analisis terhadap lafaz

⁴⁹*Ibid.*

⁵⁰al-Būthī, *Dlawābith*, hlm. 178-182.

⁵¹Akan tetapi penulis masih belum bisa memastikan dengan bidang muamalah yang dimaksud al-Ṭūfi itu; Apakah muamalah dalam makna sempit, yaitu hanya mencakup persoalan transaksi ekonomi dan perdagangan? atau muamalah dengan makna luas, yaitu semua aspek fikih selain shalat, puasa, zakat dan haji (bidang ibadah *mahdlah*), sehingga mencakup pernikahan, perceraian, mawaris, dan pidana? Kemudian bagaimana dengan fikih ibadah seperti zakat yang dalam *taṣarruf*-nya itu juga ada nilai muamalahdi dalamnya? atau dengan analisis kesamaan antara fungsi zakat dan pajak? bahkan lebih besar prosentasi kewajiban nilai yang harus dibayar lewat pajak, lalu bisakah kita menafikan zakat dan cukup bayar pajak?

⁵²Satu contoh mudah: pada zaman sekarang, telur misalnya di Mesir itu dijual dengan jumlah butiran atau lusinan (satu lusin adalah 12 butir), sedangkan di Indonesia di timbang dengan mengukur berat terlepas dari berapa jumlahnya.

perintah (*al-amr*) dan larangan (*al-nahy*); 2) melakukan analisis terhadap ‘*illah* perintah dan larangan dan; 3) melakukan analisis terhadap sikap diam *al-Syāri*’ dari pensyariaan sesuatu.⁵³

Adapun perkembangan konsep *maṣlahah* atau *maqāṣid* pada abad ini terus mendapat pencerahan dengan lahirnya beberapa ide progresif yang memasukan unsur-unsur HAM kedalam kebutuhan *darūrī* (primer). Memang, seiring dengan menguatnya kesadaran global akan arti penting Hak Asasi Manusia dewasa ini, persoalan tentang universalitas HAM dan hubungannya dengan berbagai sistem nilai atau tradisi agama terus menjadi pusat perhatian dalam perbincangan wacana HAM kontemporer. Sedang perkembangan wacana global tentang HAM memberikan penilaian tersendiri bagi posisi Islam. Hubungan antara Islam dan HAM muncul menjadi isu penting mengingat di dalamnya terdapat interpretasi yang beragam yang terkesan mengundang perdebatan yang sengit, perkembangan politik global juga memberikan implikasi tersendiri antara hubungan Islam dan Barat, sekalipun tidak memberikan konsekuensi yang signifikan bagi munculnya interpretasi terhadap hubungan Islam dan HAM, tapi perlu dicatat bahwa faktor tersebut tidaklah dapat dipandang remeh.

Meskipun HAM dalam realitas kalangan muslim masih terjadi adanya sikap pro dan kontra, justru bagi pemikir Islam progresif dan modern seperti Mashood A. Baderin, membuktikan bahwa ajaran Islam sangat akomodatif terhadap nilai-nilai HAM, terlebih lagi melalui jendela hukum Islam yang bernama *maqāṣid al-syarī’ah*, karena hukum Islam merupakan ajaran Tuhan yang sarat dengan nilai-nilai kemanusiaan. Bahkan, beliau juga memberikan argumentasi yang kuat kalau nilai-nilai hukum Islam itu dapat dijadikan rujukan bersandarnya HAM dikalangan umat Islam. Oleh karena itu, penulis sependapat dengan Mashood A. Baderin, karena misi utama ajaran Islam yang di bawa Nabi Muhammad SAW adalah membawa dan menebarkan rahmat atau kedamaian bagi semua (*Rammatan li al-‘Alamīn*). Disamping itu, penulis juga sependapat dengan Auda yang berprinsip relativ dan sejajarnya hierarki *maqāṣid*.

Daftar Pustaka

Arfan, Abbas. (2008). *Geneologi Pluralitas Mazhab Dalam Hukum Islam*, UIN Malang Press, Malang.

⁵³al-Shāhibī, *al-Muwāfaqāt*, jilid 2, hlm. 393-395

- _____ (2013). “*Maqāṣid al-Syarī’ah Sebagai Sumber Hukum Islam: Analisis Terhadap Pemikiran Jasser Auda*” dalam Jurnal al-Manahij (Terakreditasi Nasional), Vol. VII, No. 2, Juli 2013.
- al-Badawī, Yusuf Ahmad Muhammad. (2000). *Maqāṣid al-Syarī’ah ‘Ind Ibn Taymiyyah*, Yordan: Dār al-Nafāis.
- al-Būthī, Muhammad Sa’id. (1992). *Dlawābith al-Maṣlahah fī al-Syarī’ah al-Islāmiyyah*, Baerut-Lebanon: Muassasah al-Risalah, cet. VI.
- al-Jābirī, Mohammad ‘Abid. (2001). *Agama Negara dan Penerapan Syari’ah*, terjh. Mujiburrahman, Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, cet. I.
- Ali, Atabik dan A. Zuhdi Muhdlor.(tt.). “Kamus Kontemporer Arab-Indonesia”, Yogyakarta: Multi Karya Grafika, Pondok Pesantren Krapyak.
- al-Munawwar, Said Agil Husin. (2001). “*Konsep al-Maslahat dalam Hukum Islam (Suatu Tinjauan sebagai Sumber Hukum Islam)*”, dalam *Dimensi-Dimensi Kehidupan dalam Perspektif Islam*, Malang: Pascasarjana UNISMA.
- al-Shāthibī, Abū Ishaq. (tt). *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Ahkām*, Vol. 2, Baerut-Lebanon: Dār al-Fikr.
- _____. (2003). *al-I’tiṣām*, Vol. 2. Baerut-Lebanon: Dār al-Fikr.
- Auda, Jasser. (2007). *Maqāṣid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law a Systems Approach*, The International Institut of Islamic Thought (IIIT), London-UK.
- _____ *Maqāṣid al-Ahkām al-Syar’iyyah wa ‘Ilaluhā*, makalah dalam www.jasser.uda.net.
- _____ *Madkhal Maqāṣidī li al-Ijtihād*, makalah dalam www.jasser.uda.net.
- _____ *Fiqh al-Maqāṣid; Ināthat al-Ahkām al-Syar’iyyah bi Maqāṣidihā*, PDF dalam www.jasser.uda.net.
- Baderin, Mashood A. (2003). *International Human Rights and Islamic Law*. New York: Oxford University Press.
- Dahlan, Abdul Aziz. (ed.). (1996). *Ensikolopedi Hukum Islam*, Jakarta: PT Ikhtiar Baru Van Hoeve, cet. I.
- Hakiem, Luqman (ed.).(1993). *Deklarasi Islam tentang HAM*, Surabaya: Risalah Gusti.

- Ibn 'Asyūr, Muhammad Thāhir.(2007). *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, Cairo-Mesir: Dār al-Salām, cet. II.
- Khalāf, 'Abdal-Wahhāb. (tt). *'Ilm Uṣūl al-Fiqh*, Baerut-Libanon: Dār al-Qalam, cet. VIII.
- Mayer, Ann Elizabeth. (1995). *Islam and Human Right: Tradition and Politics*, Colorado: Wetsview Press.
- Raisūnī, Ahmad. (1992). *Naẓariyyāt al-Maqāṣid 'Ind al-Imām al-Shāhibī*, Beirut: al-Muassasah al-Jāmi'iyah li al-Dirāsāt wa al-Nasyr wa al-Tauzī'.
- Thayib, Anshari dkk. (ed.). (1997). *HAM dan Pluralisme Agama*. Surabaya: Pusat Kajian Strategi dan Kebijakan.
- Umar, Nasaruddin. (1999). *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif Al-Qur'an*, Jakarta: Paramadina.
- Yusdani. (2000). *Peranan Kepentingan Umum Dalam Reaktualisasi Hukum: Kajian Konsep Hukum Islam Najamuddin at-Tufi*. Yogyakarta: UII Press.