

BAB II

LANDASAN TEORI

A. Pengertian Ushul Fiqh

Untuk mengetahui pengertian *ushul fiqh*, akan ditinjau dari dua segi, yakni pengertian secara bahasa dan secara istilah. Kata *ushul fiqh* merupakan gabungan dari dua kata, yakni *ushul* berarti pokok, dasar, fondasi. Yang kedua adalah *fiqh* yang berarti paham yang mendalam. Kata *ushul* yang merupakan jamak dari kata *ashal* secara etimologi berarti sesuatu yang menjadi dasar bagi yang lainnya. Dengan demikian, secara istilah dapat diartikan sebagai ilmu tentang kaidah-kaidah yang membawa kepada usaha merumuskan hukum syara' dari dalilnya yang terperinci atau dalam artian sederhana adalah kaidah-kaidah yang menjelaskan cara-cara mengeluarkan hukum-hukum dari dalil-dalilnya.⁴

B. Objek Kajian Ushul Fiqh

Dari definisi ushul fiqh di atas, bahwa yang menjadi objek kajian ushul fiqh secara garis besarnya ada tiga:

1. Sumber-sumber dan dalil-dalil syara'.
2. Metode pendayagunaan sumber hukum atau metode penggalan hukum dari sumbernya.

⁴Suyatno, *Dasar-Dasar Ilmu Fiqh & Ushul Fiqh*, (Jogjakarta: Ar-Ruzz Media, 2011), 23.

3. Persyaratan orang yang berwewenang melakukan istinbath dengan semua permasalahannya.⁵

C. Tujuan dan Fungsi Ushul Fiqh

Para ulama ushul menyepakati bahwa Ushul Fiqh merupakan salah satu sarana untuk mendapatkan hukum-hukum Allah sebagaimana yang dikehendaki oleh Allah SWT dan Rosul-Nya, baik yang berkaitan dengan masalah aqidah, ibadah, mu'amalah, 'uqubah maupun akhlak. Dengan kata lain, ushul fiqh bukanlah sebagai tujuan melainkan hanya sebagai sarana.

Oleh karena itu, secara rinci *ushul fiqh* berfungsi sebagai berikut:

1. Memberikan pengertian dasar tentang kaidah-kaidah dan metodologi para ulama mujtahid dalam menggali hukum.
2. Menggambarkan persyaratan yang harus dimiliki seorang mujtahid, agar mampu menggali hukum syara' secara tepat, sedangkan bagi orang awam supaya lebih mantap dalam mengikuti pendapat yang dikemukakan oleh para mujtahid setelah mengetahui cara yang mereka gunakan dalam berijtihad.
3. Memberi bekal untuk menentukan hukum melalui berbagai metode yang dikembangkan oleh para mujtahid, sehingga dapat memecahkan berbagai persoalan baru.
4. Memelihara agama dari penyimpangan dan penyalahgunaan dalil, dengan berpedoman pada ushul fiqh, hukum yang dihasilkan melalui ijtihad tetap diakui syara'.

⁵Rachmat Syafe'i, *Ilmu Ushul Fiqih*, (Bandung: Pustaka Setia, 2010), 23

5. Menyusun kaidah-kaidah umum (asas hukum) yang dapat dipakai untuk menetapkan berbagai persoalan dan fenomena sosial yang terus berkembang di masyarakat.
6. Mengetahui keunggulan dan kelemahan para mujtahid, sejalan dengan dalil yang mereka gunakan. Dengan demikian, para peminat hukum Islam (yang belum mampu berijtihad) dapat memilih pendapat mereka yang terkuat disertai alasan-alasan yang tepat.⁶

D. Metode Istimbath (Thuruq al-Istinbath)

Kata *thuruq* berasal dari bahasa Arab bentuk jama' (plural) dari kata *thariqun* yang artinya jalan, metode atau cara. Adapun kata *istinbath* secara istilah sebagaimana didefinisikan oleh Muhammad bin Ali al-Fayumi seorang ahli bahasa Arab dan fiqh yaitu "*upaya menarik hukum dari Al-Qur'an dan sunnah dengan jalan ijtihad*". Dengan demikian, *thuruq al-istinbath* berarti cara menarik (menetapkan) hukum dengan cara ijtihad.

Al-Qur'an dan sunnah sebagai sumber hukum Islam dalam mengungkap pesan hukumnya menggunakan berbagai macam cara. Di satu kondisi juga terdapat pertentangan antara satu dalil dan dalil lainnya yang memerlukan penyelesaiannya. Ushul fiqh menampilkan berbagai macam cara dengan berbagai macam aspeknya untuk menangkap pesan-pesan hukum yang ditampilkan oleh Al-Qur'an dan sunnah.

⁶Ibid.,24-25

Metode istinbath dapat dilakukan dengan tiga cara. *Pertama*, melihat aspek kebahasaan; *kedua*, mengkaji maqashid syari'ah (tujuan hukum); dan *ketiga*, penyelesaian beberapa dalil yang secara lahiriyah bertentangan.⁷

a. Metode Istinbath Melalui Aspek Kebahasaan

1) 'Am dan Khas

a) Pengertian 'Am

Secara bahasa *'am* berarti yang umum, merata dan menyeluruh. Adapun menurut istilah *'am* sebagaimana dikemukakan oleh Abdul Hamid Hakim, “*'am* adalah lafadz yang menunjukkan pengertian umum yang mencakup satuan-satuan (afraad) yang ada dalam lafadz itu tanpa pembatasan jumlah tertentu”. Contohnya kata **الانسان** artinya manusia (mencakup segala jenis manusia).⁸

b) Pengertian Khas

Secara bahasa *khas* berarti tertentu. Adapun khas dalam istilah ushul fiqh ialah lafadz yang menunjukkan arti atau yang telah tertentu. Makna satu yang tertentu ini bisa menunjukkan perorangan seperti Ibrahim atau menunjukkan satu jenis seperti laki-laki atau menunjukkan bilangan seperti dua belas, lima belas, buah masyarakat, sekumpulan dan sekelompok.⁹

2) Amr, Nahi dan Takhyir

⁷ Sapiudin Shidiq, *Ushul Fiqh*, (Jakarta: Kencana, 2011), 159

⁸ Ibid., 160

⁹ Shidiq, *Ushul Fiqh*, 164

a) Pengertian Amr

Amr adalah suatu lafadz yang dipergunakan untuk orang yang lebih tinggi kedudukannya untuk menuntut kepada orang yang lebih rendah derajatnya agar melakukan suatu perbuatan. Pada umumnya, *amr* menunjukkan bahwa perbuatan yang dituntut itu adalah wajib/fardhu.

Dalam setiap kata *amr* mengandung tiga unsur, yaitu:

1. Yang mengucapkan kata *amr* atau yang menyuruh
2. Yang dikenai kata *amr* atau yang disuruh
3. Ucapan yang digunakan dalam suruhan itu

Terdapat perbedaan pendapat di kalangan ulama *ushul* dalam merumuskan definisi *amr*.

- 1) Diantara ulama termasuk Mu'tazilah mensyaratkan kedudukan pihak yang menyuruh harus lebih tinggi dari pihak yang disuruh. Kalau kedudukan yang menyuruh lebih rendah dari yang disuruh, maka tidak disebut *amr*, tetapi disebut doa, seperti firman Allah yang artinya: "Ya ...Tuhanku, ampunilah aku beserta kedua orangtuaku" (QS. Nuh: 28). Kata *amr* itu muncul dari orang yang kedudukannya sama dengan orang yang dikenai kata *amr*, juga tidak disebut *amr*, tetapi 'iltimas', seperti ungkapan yang muncul dari antara dua sahabat: "Beri saya sepotong kue". Atas pandangan di atas mengenai persyaratan kata *amr*

supaya menjadi perintah, maka secara sederhana definisi *amr* ialah:

“Perintah mengerjakan yang datang dari pihak yang lebih tinggi kepada pihak yang lebih rendah.”

- 2) Qadhi Abu Husein tidak mensyaratkan kedudukan yang menyuruh harus lebih tinggi, tetapi mensyaratkan sikap ketika menyuruh dalam aksen ucapan yang meninggi atau *isti'la* dengan menggunakan suara yang lebih keras. Pendapat ini diikuti oleh al-Amidi.

“Perintah mengerjakan suatu perbuatan dengan meninggikan aksen suara.”

- 3) Sebagian besar ulama termasuk Qadhi Abu Bakar dan Imam Haramain mendefinisikan *amr* sebagai berikut:

“Suatu ucapan yang menuntut kepatuhan dari yang menyuruh untuk mengerjakan suatu perbuatan yang disuruhnya.”

Dalam definisi di atas, digunakan kata *ma'mur* untuk membedakan kata *amr* dengan yang lainnya dari macam-macam kalam, juga untuk memisahkan *amr* dari doa dan *iltimas*.

Dari beberapa definisi di atas, terlihat bahwa *amr* itu menghendaki adanya suatu kegiatan berbuat. Dengan demikian, maka sikap tidak berbuat apa-apa tentu tidak dapat dikatakan *amr*. Tetapi bagaimana sendainya untuk tidak berbuat apa-apa itu digunakan kata *amr*, seperti kata

“Diamlah” apakah tidak berbuat ini pun dapat dinamakan *amr*.

- 4) Dari perbedaan definisi di atas, Ibnu Subki mengambil jalan tengah bahwa definisi *amr* adalah:

“Tuntutan untuk berbuat, bukan meninggalkan yang tidak memakai latar (tinggalkanlah) atau yang sejenisnya.”

Penggunaan kata *iqtidlo'* dalam definisi di atas mengandung arti bahwa *amr* itu adalah tuntutan untuk berbuat dan tuntutan ini menggunakan kata yang *sewajan* (setimbang) dengan *fi'il*. Sedangkan kalimat lainnya dalam definisi itu mengandung arti bahwa boleh saja *amr* itu dalam bentuk tuntutan untuk meninggalkan sesuatu, asalkan lafadz yang digunakan untuk itu adalah dalam bentuk *fi'il amr*, “diamlah” atau “tinggalkanlah” atau “jauhilah” dan sebagainya yang sama artinya. Berdasarkan definisi ini, maka *amr* itu mencakup dua hal, yaitu tuntutan untuk berbuat dalam arti sebenarnya atau secara aktif, dan berbuat dalam arti pasif.¹⁰

Amr artinya perintah atau tuntutan perbuatan dari orang yang lebih tinggi tingkatannya kepada orang yang lebih rendah tingkatannya, seperti dari atasan kepada bawahan.

¹⁰ Hasbiyallah, *Fiqh dan Ushul Fiqh Metode Istinbath dan Istidlal*, (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2014), 80-82

Dari definisi tersebut dapat ditarik ciri penting dari perintah atau *amr*, yaitu subjek atau orang memerintah adalah orang yang tingkatannya lebih tinggi, sedangkan yang dimaksud dalam uraian ini adalah Allah sebagai Dzat yang Mahatinggi dan Mahakuasa. Oleh karena itu, Dia berhak memerintah seluruh makhluk-Nya, terutama manusia yang telah baligh dan berakal. Ada materi tertentu yang menjadi sasaran objek perintahnya, misalnya memerintah shalat, jadi materi perintahnya adalah shalat.¹¹

Dalam bahasa Arab, ada beberapa *dilalah al-amr* (tunjukan makna yang timbul dari lafal *amr*). Tunjukan makna tersebut tidak semuanya berarti wajib, tetapi dapat juga berarti *mandub*, *mubah*, pengarahan, celaan dan sebagainya, berikut ini dikemukakan beberapa tunjukan makna lafal *amr*.

- a. Lafal *amr* menunjuk pengertian *wajib*. Misalnya, firman Allah swt pada surah al-Baqarah (2): 110:

وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ

Dan dirikanlah shalat dan tunaikanlah zakat.

- b. Lafal *amr* menunjuk pengertian *mandub*. Misalnya, pada surah an-Nur (24): 33:

فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا

¹¹Beni Ahmad Saebani, *Ilmu Ushul Fiqh*, (Bandung: Pustaka Setia, 2008), 245

*Dan hendaklah kamu buat perjanjian dengan mereka,
jika kamu mengetahui ada kebaikan pada mereka.*

- c. Lafal *amr* menunjuk pengertian *mubah*. Misalnya, pada surah al-Ma'idah (5): 2:

وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا

Dan apabila kamu telah tahallul, maka berburulah.

- d. Lafal *amr* menunjuk pengertian melemahkan. Misalnya, firman Allah swt pada surah al-Baqarah (2): 23:

وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ

“Dan jika kamu dalam keraguan tentang (al-Qur'an) yang Kami turunkan kepada hamba Kami, maka datangkanlah satu surah yang semisal dengannya.”

- e. Lafal *amr* menunjuk pengertian membimbing / mengarahkan. Misalnya, firman Allah swt pada surah al-Baqarah (2): 282:

وَأَشْهَدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ

“Dan saksikanlah jika kamu bertransaksi jual beli.”

- f. Lafal *amr* menunjuk pengertian menghardik. Misalnya terdapat pada surah Fushshilat (41): 40:

اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ

“Kerjakanlah yang kamu kehendaki.”¹²

¹²Abd. Rahman Dahlan, *Ushul Fiqh*, (Jakarta: Amzah, 2016), 248-249

b) Pengertian Nahi

Secara bahasa *nahi* bisa berarti larangan dan mencegah. Adapun dalam istilah ushul, *nahi* berarti: “*tuntutan untuk meninggalkan perbuatan*”.¹³ Secara terminologis *nahi* didefinisikan sebagai tuntutan untuk meninggalkan suatu perbuatan dari pihak yang lebih tinggi kepada pihak yang lebih rendah secara pasti dengan menggunakan aksentuasi.¹⁴

Dalam konteks kajian ushul fiqh, *nahi* (larangan) bersumber dari *asy-Syari'* kepada manusia sebagai hamba-Nya. Dalam hal ini, Allah swt adalah pihak yang tinggi dan yang menuntut agar larangan tersebut dipatuhi. Sedangkan manusia sebagai mukallaf adalah pihak yang rendah dan meninggalkan perbuatan yang dilarang.¹⁵

Di dalam ilmu ushul fiqh, tuntutan untuk meninggalkan sesuatu itu ditujukan untuk menunjukkan hukum tahrim. Oleh karena itu, terdapat kaidah:

الأصل في النهي للتحريم

“*Asal dari larangan adalah untuk hukum haram*”

Sedangkan di dalam teks al-Qur'an maupun sunnah, gaya bahasa *nahi* apabila dilihat dari segi dalalahnya akan menunjukkan hal-hal sebagai berikut:

¹³Shidiq, *Ushul Fiqh*, 180

¹⁴ Shofiyul Huda, *Ushul Fiqh: Pengertian, Sejarah dan Pemikiran*, (STAIN Kediri Press, 2009), 122

¹⁵Dahlan, *Ushul Fiqh*, 254

1. Untuk hukum tahrim (للتحريم), seperti firman Allah swt dalam surat al-Isra' ayat 33:

وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ... (الإسراء : 33)

“Dan janganlah kamu membunuh jiwa yang diharamkan Allah (membunuhnya)...” (al-Isra’:33)

2. Untuk hukum karahah (للكراهة), seperti sabda Rasulullah saw:

لَا يَمْسَنُ أَحَدُكُمْ ذَكَرَهُ بِيَمِينِهِ وَهُوَ يَبُولُ

“Kamu sekalian jangan memegang kemaluannya dengan tangan kanan ketika buang air kecil”

3. Untuk mendidik (للاِرشاد), seperti firman Allah swt dalam surat a-Ma'idah ayat 101

لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبْدَلْكُمْ تَسْؤُكُمْ... (المائدة : 101)

“Janganlah kamu menanyakan (kepada Nabimu) hal-hal yang jika diterangkan kepadamu akan menyusahkanmu...” (al-Maidah:101).

4. Untuk do'a (للدعاء) , seperti firman Allah dalam surat Ali

‘Imron ayat 8:

رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا... (آل عمران:8)

“Ya Tuhan kami, janganlah Engkau jadikan hati kami condong kepada kesesatan sesudah Engkau beri petunjuk kepada kami...” (Ali ‘Imron:8).

5. Untuk merendahkan (للتحقير), seperti firman Allah dalam surat al-Hijr ayat 88:

لَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِنْهُمْ... (الحجر:88)

“Janganlah sekali-kali kamu menunjukkan pandanganmu kepada kenikmatan hidup yang telah kami berikan kepada beberapa golongan di antara mereka (orang-orang kafir itu)...”(al-Hijr:88).

6. Untuk menjelaskan akibat (لبيان العاقبة), seperti firman

Allah dalam surat Ibrahim ayat 42:

وَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ غَافِلًا عَمَّا يَعْمَلُ الظَّالِمُونَ... (إبراهيم : 88)

“Dan janganlah sekali-kali kamu (Muhammad) mengira, bahwa Allah lalai dari apa yang diperbuat oleh orang-orang yang dzolim...”(Ibrahim:88)

7. Untuk menyatakan keputusan (لليأس), seperti firman

Allah dalam surat al-Tahrim ayat 7:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَعْتَذِرُوا الْيَوْمَ... (التحریم:7)

“Hai orang-orang kafir, janganlah kamu mengemukakan udzur pada hari ini...” (al-Tahrim:7)¹⁶

c) Pengertian Takhyir

Menurut Abd. Karim Zaidan sebagaimana dikutip oleh Satria Ef-fendi, *takhyir* adalah: “Alternatif pilihan yang ditawarkan oleh syari’ (Allah dan Rasulnya kepada mukallaf) untuk mengerjakan sesuatu atau meninggalkannya”.

Hukum yang dikehendaki oleh nash dalam bentuk takhyir adalah halal atau mubah, yang berpahala jika dikerjakan dan tidak berdosa jika ditinggalkan.¹⁷

¹⁶Huda, *Ushul Fiqh.*, 122-124

3) Mutlaq dan Muqoyyad

Mutlaq ialah lafadz yang menunjukkan sesuatu yang tidak dibatasi oleh suatu batasan yang akan mengurangi jangkauan maknanya secara keseluruhan. Contohnya **فَتَحْرِيرِ رَقَبَةٍ**. Kata *roqobah* adalah kata mutlak. Artinya mencakup budak secara mutlak. Tidak terbatas satu atau lebih dan tidak dibatasi apakah budak mukmin ataupun bukan mukmin. Hukum mutlaq ditetapkan berdasarkan kemutlakannya sebelum ada dalil yang membatasinya.

Adapun pengertian *muqoyyad* adalah lafadz yang menunjukan sesuatu yang sudah dibatasi baik oleh sifat, syarat dan *ghayah*. Contoh **فَتَحْرِيرِ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ**. Kata budak dalam ayat ini tidak lagi bersifat mutlak karena sudah dibatasi oleh kata mukmin. Lafadz *muqoyyad* tetap dihukumi muqoyyad sebelum ada bukti yang memutlakannya.¹⁷

4) Mantuq dan Mafhum

Mantuq adalah lafadz yang kandungan hukumnya dipahami dari apa yang diucapkan. Dengan kata lain bahwa *mantuq* itu ialah makna yang tersurat (terbaca). Contohnya, “diharamkan bagi kamu bangkai”. Mantuq dari ayat ini adalah bangkai itu hukumnya haram.

¹⁷Shidiq, *Ushul Fiqh.*, 185

¹⁸Ibid., 86-87

Adapun *mafhum* adalah lafadz yang kandungan hukumnya dipahami dari apa yang terdapat dibalik dari arti mantuq-nya. Dengan kata lain, *mafhum* itu disebut dengan makna tersirat.¹⁹

b. Metode Istinbath Hukum Melalui Maqasid Syari'ah

1) Pengertian Maqasid Syari'ah

Secara etimologi, *maqasid al-syari'ah* adalah gabungan dari dua kata: *maqasid* dan *al-syari'ah*. *Maqasid* adalah bentuk plural dari *maqsad* derivasi dari kata kerja (*qasada-yaqsudu*) yang mempunyai banyak arti, seperti menuju suatu arah, tujuan, tengah-tengah, adil, konsisten, tidak melampaui batas, jalan lurus, tengah-tengah antara berlebih-lebihan dan kekurangan. Sementara kata *syari'ah*, secara etimologi bermakna jalan menuju mata air. Sedangkan secara terminologis, *syari'ah* didefinisikan sebagai:

“Perintah dan larangan Tuhan yang berhubungan dengan tingkah laku kehidupan manusia”

Dengan demikian, *syari'ah* hanya bersentuhan dengan hukum *syara'* yang bersifat praktis dan tidak menyentuh hal-hal yang berkaitan dengan akidah. Ketika kata *maqasid* dinisbatkan pada kata *syari'ah* maka yang terlintas dalam benak pikiran adalah tujuan-tujuan hukum *syara'* (*fiqh*), baik *maqasid syari'ah* sebagai teori penggalian hukum (*al-ijtihad al-maqasidi*) maupun sebagai contoh penerapan hukum dengan basis *maqasid al-syari'ah*.

¹⁹Shidiq, *Ushul Fiqh.*, 192

Menurut Abd al-Majid al-Najjar, seharusnya wilayah kajian *maqasid al-syari'ah* menyentuh apa saja yang dapat dikatakan sebagai perintah dan larangan Tuhan, baik dalam tataran tingkah-laku manusia maupun dalam akidah dan aspek-aspek lainnya dalam kehidupan manusia. Setiap perintah Tuhan tentu memiliki tujuan (*maqsid*) yang menuntut untuk direalisasikan, baik di dunia maupun di akhirat. Perintah beriman kepada Allah Swt misalnya, bertujuan untuk merealisasikan ketenangan jiwa di dunia sebelum mendapatkan kenikmatan surgawi di akhirat. Berkaitan dengan tujuan ini, Allah menegaskan dalam surah al-Ra'd ayat 28: *Ala bi dzikr Allah tatmainn al-qulub* (ketahuilah, dengan mengingat Allah hati menjadi tenang).²⁰

Di kalangan ulama ushul fiqh, tujuan hukum tersebut dapat difahami melalui penelusuran terhadap ayat-ayat Al-Qur'an dan sunnah Rasulullah saw. penelusuran yang dilakukan ulama ushul fiqh tersebut menghasilkan kesimpulan, bahwa tujuan *asy-Syari'* menetapkan hukum adalah untuk kemaslahatan manusia (*al-mashlahah*), baik di dunia maupun di akhirat.²¹

Ibnu Qayyim al-Jauziah mengatakan bahwa asas dari syari'at adalah untuk kemaslahatan hidup manusia dalam kehidupan sekarang (dunia) dan kehidupan yang akan datang (akhirat).²²

²⁰ A. Halil Thahir, *Ijtihad Maqasidi Rekonstruksi Hukum Islam Berbasis Interkoneksi Maslahah*, (Yogyakarta: PT. LKiS Pelangi Aksara, 2015), 15-16

²¹ Dahlan, *Ushul Fiqh.*,304

²²Suyatno,*Dasar-Dasar Ilmu.*,154

Pengertian *al-mashlahah* secara *syar'i* ialah sebab-sebab yang membawa dan melahirkan maksud (tujuan) *asy-Syari'*, baik maksud yang berkaitan dengan ibadah maupun *muamalah* (adat).

i. *Maslahah* Menurut al-Ghazali (w. 505 H)

Bagi al-Ghazali (450-505 H), hukum Allah (*syari'at*) yang ada dalam Al-Qur'an dan al-Hadits secara umum memiliki rasionalitas hukum (*ta'lil al-ahkam*). Artinya setiap ketentuan yang ada dalam dua sumber hukum tersebut memiliki tujuan (*maqasid*). Melalui *maqasid*, ide pokok Tuhan yang tersembunyi dibalik firman-firman tertulisnya dapat dijadikan landasan untuk memahami apa sebenarnya yang diinginkan Tuhan dari setiap aturan yang ditetapkan untuk makhluk-Nya. Selanjutnya, masalah-masalah yang tidak tercover secara tekstual dapat diidentifikasi pula.²³

Hanya saja menurut al-Ghazali, *maslahah* yang dijadikan pertimbangan hukum adalah tujuan atau *maslahah* menurut pandangan Tuhan, bukan semata *maslahah* dalam persepsi manusia. Kemaslahatan tersebut bukan berarti untuk kepentingan Tuhan, melainkan untuk kemaslahatan dan kebaikan umat manusia dalam menjalani hidup di dunia hingga akhirat kelak.²⁴

Tujuan Tuhan untuk kemaslahatan manusia, menurut al-Ghazali mencakup lima prinsip dasar: agama (*din*), jiwa (*nafs*),

²³A. Halil Thahir, *Ijtihad Maqasidi*, 36

²⁴ Ibid., 36-37

akal (*'aql*), keturunan (*nasab*) dan harta (*mal*). Bagi al-Ghazali, segala sesuatu yang mencerminkan perlindungan terhadap lima prinsip tersebut dinamakan *maslahah*, sebaliknya setiap sesuatu yang dapat menyebabkan terabaikannya disebut *mafsadah*.²⁵

Menurut al-Ghazali, *al-ushul al-khamsah* merupakan ajaran yang tidak saja diajarkan oleh Islam, tetapi juga diajarkan dan menjadi prinsip seluruh agama yang menghendaki terciptanya kemaslahatan bagi manusia di muka bumi ini. Oleh karenanya, lanjut al-Ghazali, tidak ada satu agama pun yang tidak melarang kufur, pembunuhan, zina, pencurian dan mengkonsumsi sesuatu yang dapat merusak atau mengganggu fungsi akal.²⁶

Secara konseptual, lima kemaslahatan yang digagas oleh al-Ghazali tersebut adalah perkembangan dari konsep *maslahah* tokoh-tokoh sebelumnya seperti al-Juwayniy (w. 478 H / 1185 M) dan al-'Amiriy (w. 381 H / 991 M). Sebelum al-Ghazali, pemeliharaan atas kemaslahatan agama (*hifz al-din*) adalah berkaitan dengan batasan murtad yang oleh al-'Amiriy disebut dengan istilah *muzjirah khal'i al-baydah* (larangan melepas telur / jati diri).²⁷

Sementara perlindungan terhadap jiwa (*hifz al-nafs*), sebelum al-Ghazali diungkapkan dengan permasalahan yang lebih spesifik, yakni larangan membunuh (*muzjirah qatl al-nafs*),

²⁵ Ibid., 38

²⁶ Ibid.

²⁷ Ibid.

melindungi kehormatan (*hifz al-‘ird*), dan larangan mencederai kehormatan (*muzjirah thalb al-‘ird*). Beberapa istilah tersebut kemudian oleh al-Juwaini, al-Ghazali dan al-Shatibiy secara konsisten disederhanakan ke dalam dua istilah populer, yakni *hifz al-nafs* (perlindungan jiwa), dan *hifz al-nasl* (perlindungan keturunan). Dengan demikian, istilah *muzjirah qatl al-nafs* (larangan membunuh) dimasukkan dalam kajian *hifz al-nafs* (perlindungan jiwa), sedangkan *hifz al-‘ird* dan *muzjirah thalb al-‘ird* melebur dalam kajian *hifz al-nasl* (perlindungan keturunan).²⁸

Perlindungan terhadap akal (*hifz al-‘aql*), walaupun secara istilah tidak mengalami perubahan, tapi dalam memahami istilah tersebut mengalami perkembangan seiring dengan perkembangan ilmu pengetahuan, social dan budaya. Ketika baru dirumuskan, pemeliharaan akal berkisar pada larangan minuman keras (*al-khamr*) saja, karena dianggap dapat merusak akal pikiran. Kemudian jangkauan *hifz al-‘aql* diperluas oleh al-Qardawi dalam ranah kewajiban menuntut ilmu pengetahuan secara berkesinambungan hingga akhir hayat (*min al-mahdi ila al-lahd*), kewajiban merenung dan memikirkan jagat raya (*malakut al-samawat wa al-ard*) sehingga sesuatu yang berguna bagi dirinya dan umat manusia. Kemudian tokoh *maqasid* berikutnya, sayf

²⁸ Ibid., 39

‘Abd al-Fattah, mengembangkan konsep *hifz al-‘aql* dalam ranah kebebasan berfikir.²⁹

Perlindungan terhadap harta (*hifz al-mal*) juga mengalami pergeseran dari satu masa ke masa yang lain. Al-‘Amiriy, sebelum al-Ghazali menyebutnya sebagai *muzjirah akhdz al-mal* (larangan mengambil harta) yang didalamnya dibahas tentang hukum pencurian (*al-sariqah*) dan perampokan (*al-hirabah*). Kemudian al-Juwaini merubahnya dengan sebutan *‘ismah al-mal* (perlindungan harta) dan disempurnakan oleh al-Ghazali dengan konsep *hifz al-mal* prinsip tersebut oleh al-Ghazali dibedakan menjadi tiga peringkat, *al-darurat*, *al-hajat* dan *al-tahsinat*.³⁰

Maqasid al-daruriyyat (tujuan-tujuan primer) didefinisikan sebagai tujuan yang harus ada, yang ketiadaannya akan berakibat menghancurkan kehidupan secara total. Sedangkan *maqasid al-hajiyyat* (tujuan-tujuan sekunder) didefinisikan sebagai sesuatu yang dibutuhkan manusia untuk mempermudah mencapai kepentingan-kepentingan yang termasuk ke dalam kategori *daruriyyat*, karena fungsinya yang mendukung dan melengkapi tujuan primer maka tujuan sekunder ini dibutuhkan, artinya jika hal-hal *hajiyyat* tidak ada, maka kehidupan manusia tidak akan hancur, tetapi akan terjadi berbagai kurang-sempurnaan bahkan kesulitan. Sementara *maqasid al-*

²⁹ Ibid., 40

³⁰ Ibid.

tahsiniyyat (tujuan-tujuan tersier) didefinisikan sebagai sesuatu yang kehadirannya bukan niscaya maupun dibutuhkan, tetapi bersifat akan memperindah proses perwujudan kepentingan *daruriyyat* dan *hajiyyat*. Sebaliknya, ketidakhadirannya tidak akan menghancurkan maupun mempersulit kehidupan, tetapi mengurangi rasa keindahan dan etika. Satu hal yang perlu ditegaskan, menurut al-Ghazali, bahwa *masalahah hajiyyah* (sekunder) dan *masalahah tahsiniyyah* (tersier) tidak dapat dijadikan landasan hukum kecuali bila diperkuat oleh *ashl* (sesuatu yang hukumnya dijelaskan oleh teks). Dengan demikian, cara kerja *masalahahala* al-Ghazali adalah cara kerja *qiyas*, sebab bila tidak didukung oleh *syara*, maka sama saja dengan *istihsan*.³¹

Sedangkan *masalahah daruriyyah* (kepentingan primer, mendesak) bagi al-Ghazali dapat dijadikan pijakan hukum, apabila memenuhi syarat-syarat berikut: Pertama, tidak bertentangan dengan *nas qath'i*. Bagi al-Ghazali, *nas qath'i* lebih kuat dari pada *masalahah mursalah*. Sementara pertentangan (*ta'arud*) yang terjadi antara *masalahah* dengan *nas dzanni*, maka yang diprioritaskan adalah *maslaha* tanpa menafikan sama sekali. Dengan kata lain, yang berlaku dalam kasus ini adalah *masalahah* men-*takhsis* keumuman teks; Kedua, *masalahah* yang bersifat universal (*kuliyyah*) , bukan *masalahah* yang bersifat *juziyyah*;

³¹ Ibid., 41

Ketiga, diyakini atau diduga kuat agar benar-benar mencerminkan kemaslahatan, bukan *masalah* eutopis, praduga atau sangkaan belaka.³²

ii. *Maslahah* Menurut al-Shatibi (w. 790 H)

Menurut al-Shatibi, Allah menurunkan syari'at (aturan hukum) tiada lain selain untuk mengambil kemaslahatan dan menghindari kemadaratan (*jalb al-masalih wa dar'u al-mafasid*). Dengan bahasa yang lebih mudah, aturan-aturan hukum yang Allah tentukan hanyalah untuk kemaslahatan manusia di dunia dan akhirat sekaligus. Kemaslahatan tersebut dapat terwujud apabila lima unsur pokok berikut terwujud, yakni: agama, jiwa, keturunan, akal dan harta.³³

Menurut Wahbah al-Zuhaili, ulama *malikiyyah* dan *syafi'iyyah* memberrikan urutan lima hal pokok (*al-ushl al-khamsah*) dengan urutan sebagai berikut: agama, jiwa, akal, keturunan, kemudian harta. Sementara ulama *hanafiyyah* urutan lima kemaslahatan tersebut adalah: agama, jiwa, keturunan, akal, kemudian harta.³⁴

Dalam usaha merealisasikan dan memelihara lima unsur pokok tersebut, al-Shatibi membagi kemaslahatan dalam tiga kategori.³⁵

³² Ibid.,42

³³ Ibid.,43

³⁴ Ibid.,44

³⁵ Ibid.,44

- 1) *al-maqasid al-daruriyyat* (primer, pokok)
- 2) *al-maqasid al-hajiyyat* (sekunder, kebutuhan)
- 3) *al-maqasid al-tahsiniyyat* (tersier, keindahan)

No.	Lima unsur pokok	Dharuriyyat	Hajiyyat	Tahsiniyyat
1	Agama	Memelihara dan melaksanakan kewajiban agama yang termasuk tingkat primer seperti melaksanakan shalat lima waktu.	Memelihara dan melaksanakan ketentuan agama dengan maksud menghindari kesulitan seperti shalat jama' dan qashar bagi musafir.	- Mengikuti petunjuk agama dan menjunjung tinggi martabat manusia sekaligus melengkapi pelaksanaan kewajibannya kepada Tuhan. Misalnya menutup aurat, membersihkan pakaian dan badan. - Menghindari doa-doa yang tidak jelas sumbernya, membaca buku-buku agama lain bagi orang yang masih belum mampu melakukan perbandingan secara mendalam.
2	Jiwa	Memenuhi kebutuhan pokok berupa makanan untuk mempertahankan hidup, dan kebutuhan lainnya yang berkaitan dengan badan.	Dibolehkannya berburu dan menikmati makanan dan minuman yang lezat.	- Ditetapkannya tata cara / adab makan dan minum. - Melindunginya diri dari tuduhan-tuduhan yang tidak benar, dan dari cacian dan makian orang lain
3	Akal	Diharamkannya meminum minuman keras.	- Anjuran untuk menuntut ilmu pengetahuan. - Larangan minum sedikit sesuatu yang minum banyak dapat memabukkan.	Menghindarkan diri dari menghayal atau mendengarkan sesuatu yang tidak berguna

4	Keturunan	Disyariatkannya nikah dan larangan berzina	Ditetapkannya menyebutkan mahar bagi suami pada waktu akad nikah dan diberikan hak talak bagi suami dan khulu' bagi istri, dan disyariatkannya menutupi aurat dihadapan orang-orang yang bukan mahramnya	- Disyari'atkannya khitbah (meminang) dan walimah dalam perkawinan. - Larangan keluar di jalan dengan menampakkan zinah (hiasan)-nya.
5	Harta	Disyari'atkannya cara pemilikan harta dan larangan mengambil harta orang lain dengan cara yang tidak sah.	Disyari'atkannya jual beli dengan cara salam	Seperti adanya ketentuan agar menghindarkan diri dari transaksi yang ada unsur gharar (spekulasi)

Apabila ada pertentangan *masalah* terjadi antara *daruriyyat* dengan *hajiyyat* dan *tahsiniyyat*, atau *hajiyyat* dengan *tahsiniyyat*, maka *masalah hajiyyat* dan *tahsiniyyat* harus diabaikan demi mewujudkan *masalah daruriyyat*, demikian pula *masalah tahsiniyyat* harus diabaikan demi mewujudkan *masalah hajiyyat*. Misalnya, seseorang diwajibkan memenuhi kebutuhan pokok pangan untuk memelihara eksistensi jiwanya. Makanan dimaksud harus berupa makanan yang halal. Manakala pada suatu saat ia tidak mendapatkan makanan yang halal, padahal ia akan mati kalau tidak makan, maka dalam

kondisi tersebut ia dibolehkan memakan makanan yang diharamkan, demi menjaga eksistensi jiwanya. Makan dalam hal ini termasuk menjaga jiwa dalam peringkat *daruriyyat*, sedangkan memakan makanan yang halal termasuk memelihara jiwa dalam peringkat *hajiyyat*.³⁶

Menurut al-Shatibi, untuk menjaga lima unsur pokok *masalahah* tersebut dapat ditempuh dengan dua cara yaitu: (1). Dari segi adanya (*min nahiyyat al-wujud*), yaitu dengan cara memelihara hal-hal yang dapat melanggengkannya; (2). Dari segi tidak ada (*min nahiyyat al-‘adam*) yaitu dengan cara mencegah hal-hal yang menyebabkan ketiadaannya. Dalam ranah aplikatif, dua cara pemeliharaan lima prinsip tersebut seperti contoh berikut:³⁷

- 1) Menjaga agama (*al-din*) dari segi *al-wujud* misalnya shalat dan zakat, sedangkan dari segi *al-‘adam* misalnya jihad dan hukuman bagi orang murtad.
- 2) Menjaga jiwa (*al-nafs*) dari segi *al-wujud* misalnya makan dan minum, sedangkan dari segi *al-‘adam* misalnya hukuman *qisash* dan *diyat*.

³⁶Ibid.,49

³⁷Ibid.,50

- 3) Menjaga akal (*al-‘aql*) dari segi *al-wujud* misalnya makan dan mencari ilmu, dan dari segi *al-‘adam* misalnya *hadd* bagi peminum *khamr*.
- 4) Menjaga keturunan (*al-nasl*) dari segi *al-wujud* misalnya nikah, dan dari segi *al-‘adam* misalnya *had* bagi pezina dan penuduh zina.
- 5) Menjaga harta (*al-mal*) dari segi *al-wujud* misalnya jual beli dan mencari rizki, dan dari segi *al-‘adam* misalnya riba, memotong tangan pencuri.

iii. *Maslahah* Menurut al-Tufi (w. 716 H.)

Pada dasarnya sebelum al-Tufi tidak ada seorang ulama pun yang menerima *maslahah* sebagai dalil hukum independen (*mustaqil*), baik para imam madzhab besar, yakni Abu Hanifah al-Nu'man bin Thabit (w. 150 H / 767 M), Malik bin Anas (w. 179 H / 795 M), Muhammad bin Idris al-Shafi'i (w. 204 H/819 M) dan Ahmad bin Hanbal (w. 241 H/855 M), maupun ulama pengikut madzhab tersebut. Dalam batas-batas tertentu Abu Hanifah menerima *maslahah* sebagai dasar penetapan hukum melalui metode *istihsan*, penilaian hukum yang berasal dari akal sehat yang tidak secara langsung pada teks atau analogi (*qiyas*) yang ketat, tetapi lebih pada ide mengenai kelayakan atau kepatutan. Sementara para penentangannya, pada masa berikutnya menuduh bahwa metode *istihsan* melawan ketentuan teks-teks

agama dan analogi. Para pendukung *istihsan* justru menegaskan bahwa apa yang mereka tuduhkan tidaklah benar. Metode *istihsan* menurut para pendukungnya, sejatinya tetap sejalan dengan ketentuan teks (*nas*) dan *qiyas*, hanya saja dalam kasus tertentu analoginya bersifat *khafi*, tersembunyi, subtil dan tidak tampak secara langsung.³⁸

Di sisi lain, Malik (w. 179 H) menerima *al-masalih al-mursalah* sebagai salah satu metode penggalan hukum (*istinbat al-hukm*). Dengan metode ini, seseorang dapat “berkreasi” menentukan hukum sesuatu yang tidak ditegaskan oleh *nas* dan tidak ditolak olehnya (*mursalah, mutlaqah*) selagi memenuhi kriteria *daruriyyah* (mendesak), *kulliyyah* (universal) dan nyata-nyata mendatangkan *kemaslahatan* dalam lingkup pemeliharaan atas lima hal pokok (*al-ushul al-khamsah*) yakni agama, jiwa, akal, keturunan dan harta.³⁹

Sementara al-Syafi'i (w. 204 H) secara tegas menolak penggunaan akal (*ra'y*) dalam legislasi hukum Islam, dan dengan demikian juga dalam perlindungan terhadap *kemaslahatan* manusia. Ia menegaskan bahwa satu-satunya sumber hukum yang dapat diterima adalah al-Qur'an dan Sunnah Nabi. Sunnah Nabi bagi al-Syafi'i merupakan sumber hukum yang kedua setelah al-Qur'an. Bahkan al-Syafi'i tidak hanya memandang Sunnah

³⁸Ibid., 56-57

³⁹Ibid.

sebagai sumber hukum yang mengikat, tetapi sebagai Firman Tuhan yang suci dan diwahyukan, sebagaimana al-Qur'an dan sejajar dengannya. Ketika ia menegaskan bahwa al-Sunnah sejajar dengan al-Qur'an dan tidak dapat dibatalkan (*di-naskh*) olehnya dan sebaliknya, sebenarnya Sunnah dibuat untuk menginterpretasika, menghakimi dan membatalkan al-Qur'an.⁴⁰

Menurut al-Syafi'i semua kemaslahatan hukum manusia dapat ditemukan dalam al-Qur'an dan al-Sunnah, tanpa perlu menggunakan akal kecuali dalam keadaan terpaksa.

Ahmad bin Hanbal (w. 241 H) mengokohkan *hujjiyah* al-Hadits yang dipandang lemah, serta pendapat para sahabat Nabi dan para pengikut yang datang sesudah mereka, berkaitan dengan hukum dan interpretasi terhadap *nas*.

Pandangan empat Imam madzhab di atas terhadap *maslahah* juga diikuti oleh para ulama sesudahnya, seperti al-Juwaini, al-Ghazali, Ibn Taymiyah, Ibn Qayyim al-Jauziyah, walaupun mereka kemudian menambahkan beberapa kriteria dan syarat dalam mengaplikasikannya. Pandangan al-Tufi tentang *maslahah* berasal dari pembahasan (*sharh*) hadits nomor 32 dari kitab al-Hadits *al-Arba'in al-Nawawiyyah*. Al-Hadits yang dimaksud adalah berbunyi:

لا ضرر ولا ضرار

⁴⁰Ibid.,57-58

“Tidak boleh merugikan orang lain dan tidak boleh membalas kerugian dengan kerugian yang lain”

Tanpa memperdulikan kuat atau lemahnya rangkaian periwayatan (*sanad*) atau otentik tidaknya penisbatan pada Nabi, al-Tufi memandang teks hadits tersebut sebagai representasi yang valid dari Al-Qur'an untuk melindungi kebaikan dan kemaslahatan manusia.⁴¹

Dalam pandangan al-Tufi, kata *masalahah* berdasarkan wazan *maf'alah* dari kata *salah*, yang berarti “sesuatu dalam keadaan sempurna sesuai dengan kegunaannya”. Misalnya, pena dibuat sedemikian rupa agar dapat digunakan untuk menulis. Pedang dibuat sedemikian rupa sehingga bisa dipakai untuk memenggal.⁴²

Sedangkan dalam tradisi (*'urf*), *masalahah* adalah sarana untuk mencapai kebaikan keuntungan. Sedangkan menurut ulama *syara'* adalah sesuatu yang menjadi penyebab untuk sampai pada tujuan *syar'i*, baik berupa ibadat maupun adat. Kemudian *masalahah* ini terbagi menjadi dua bagian, yaitu perbuatan yang memang merupakan kehendak *Syari'*, yakni ibadat dan apa yang dimaksudkan untuk kemanfaatan semua umat manusia dan tatanan kehidupan, seperti adat istiadat.⁴³

⁴¹Ibid.,59

⁴²Ibid.,62

⁴³Ibid

Al-Tufi menganggap bahwa penggunaan *masalah* hanya ada pada masalah-masalah yang berkaitan dengan *mu'amalat*, bukan pada masalah-masalah yang berhubungan dengan ibadah dan *muqaddarat*. Sebab, masalah ibadah adalah hak *syari'*. Tidak mungkin seseorang mengetahui hakikat yang terkandung di dalam ibadah, baik kualitas maupun kuantitas, waktu atau tempat, kecuali hanya berdasarkan petunjuk resmi *syari'*. Kewajiban hamba hanyalah menjalankan apa saja yang telah diperintahkan oleh Tuhannya, sebab seorang pembantu tidak akan dikatakan sebagai orang yang taat jika tidak menjalankan perintah yang telah diucapkan oleh tuannya, atau mengerjakan apa saja yang sudah menjadi tugasnya.⁴⁴

Al-Tufi membangun pikirannya tentang *masalah* tersebut berdasarkan atas empat prinsip:⁴⁵

- a. Akal semata, tanpa harus melalui wahyu dapat mengetahui kebaikan dan keburukan. Hanya saja kemandirian akal untuk mengetahui baik dan buruk terbatas dalam ranah *mu'amalah* dan adat istiadat.
- b. Sebagai kelanjutan pendapatnya yang pertama di atas, ia berpendapat bahwa *masalah* merupakan dalil syar'i mandiri yang kehujiannya tidak tergantung pada konfirmasi *nas*, tetapi tergantung pada akal semata. Bagi al-Tufi, untuk

⁴⁴Ibid.,63

⁴⁵Ibid.,64

menyatakan sesuatu itu *masalahah* adalah atas dasar adat-istiadat dan eksperimen, tanpa memerlukan petunjuk *nas*.

- c. Sebagaimana disebutkan sebelumnya, *masalahah* menjadi dalil syar'i hanya dalam bidang *mu'amalah* (hubungan sosial) dan adat istiadat. Sedangkan dalam bidang ibadah dan *muqaddarat* (sesuatu yang ukurannya telah ditentukan dalam *nas*), *masalahah* tidak dapat dijadikan dalil. Dalam kedua hal ini, *nas* dan *ijma'*-lah yang harus diikuti. Perbedaan ini terjadi karena di mata al-Tufi ibadah merupakan hak yang khusus bagi Allah dan karenanya tidak mungkin mengetahui hak-Nya baik dalam hal jumlah, cara, waktu maupun tempatnya kecuali atas dasar penjelasan resmi yang datang dari sisi-Nya. Sedangkan *mu'amalah* dimaksudkan untuk memberikan kemanfaatan dan kemaslahatan kepada umat manusia. Atas dasar ini, dalam hal ibadah Allah lebih mengetahui akan hak-Nya, dan karenanya kita wajib mengikuti *nas* dalam bidang ini. Sedangkan di bidang *mu'amalah* menentukan pilihannya sesuatu yang diyakini dapat memberikan manfaat dan *masalahah*. Oleh karena itu, mereka harus berpegang pada *masalahah* ketika kemaslahatan itu bertentangan dengan *nas*.
- d. Bagi al-Tufi, secara mutlak *masalahah* merupakan dalil syarai yang paling kuat. Baginya, *masalahah* bukan hanya

hujjah semata ketika tidak terdapat *nas* dan *ijma'*, melainkan ia harus didahulukan atas *nas* dan *ijma'* ketika terjadi pertentangan antara keduanya dengan cara *takhsis* dan *bayan*. Pengutamaan dan mendahulukan *masalahah* atas *nas* yang berlaku dalam seluruh karakteristiknya, baik *qat'i* dalam *sanad* dan *matn*-nya ataupun *zanni*.

Berdasarkan keempat asas ini, al-Tufi menyusun tiga argumen dalam mendahulukan *masalahah* atas *nas* dan *ijma'* sebagaimana berikut: Pertama, bahwa kedudukan *ijma'* sebagai dalil hukum diperselisihkan di kalangan ulama'. Sementara *masalahah* telah disepakati, termasuk oleh mereka yang menentang *ijma'*. Ini berarti bahwa mendahulukan sesuatu yang disepakati (*masalahah*) atas hal yang diperselisihkan (*ijma'*) adalah lebih utama.⁴⁶

Kedua, *nas* mengandung banyak pertentangan, dan hal inilah salah satu penyebab terjadinya perbedaan pendapat. Sedangkan memelihara *masalahah* merupakan sesuatu yang disepakati. Ketiga, terdapat *nas* dalam sunnah yang ditentang oleh *masalahah*, seperti sikap sahabat Umar yang melarang menyampaikan al-Hadits Nabi “garansi” masuk surga bagi orang yang mengucapkan kalimah *tauhid*. Larangan itu didasarkan pada kemaslahatan umat Islam, yaitu kekhawatiran sahabat Umar

⁴⁶Ibid.,65

terhadap sikap bermalas-malas untuk beramal dengan dasar al-Hadits tersebut.⁴⁷

Mapping dan Perbandingan *Maslahah* Menurut al-Ghazali, al-Syatibi dan al-Tufi.

Nama Tokoh	Latar Belakang Pemikiran	Klasifikasi Masalah	Cara Mengetahui Masalah	Fungsi Masalah
Al-Ghazali (450 H/1058 M-505 H/1111 M)	Madzhab : Syafi'i; dalil hukum setelah al-Qur'an, al-Sunnah dan ijma' adalah qiyas. Ijtihad bagi al-Syafi'i adalah qiyas, bukan lainnya	Kekuatannya: dharurat, hajat, tahsinat (masing-masing menyangkut pemeliharaan terhadap agama, jiwa, akal, keturunan dan harta). Cakupan : Kulli (universal) Juz'i (parsial) Legalitas : Muaththirah (berdampak dan diangggap sebagai pertimbangan hukum)	Ta'lil al-ahkam : metode yang dipakai dalam pencarian illat (alasan hukum) sebagai salah satu rukun qiyas.	Dapat dijadikan pertimbangan hukum apabila memenuhi kualifikasi: darurat, kulliyat dan diyakini betul-betul akan mendatangkan kemaslahatan. Sedangkan masalah hajat dan tahsinat tidak dapat dijadikan pertimbangan hukum kecuali apabila diperkuat oleh asl (nas atau sesuatu yang hukumnya dijelaskan dalam nas), cara kerja ini adalah metode qiyas.
Al-Syatibi (730 H/	Madzhab :	Kekuatannya:	Ijtihadi dan berporos pada	Metode ijtihad ala masalah

⁴⁷Ibid.

1328 M – 790 H/ 1338 M)	Maliki; mengakui masalah mursalah sebagai metode penggalan hukum Islam setelah al- Qur'an, al- Sunnah dan ijma'	Dharurat, hajat, tahsinat (masing-masing menyangkut pemeliharaan terhadap agama, jiwa, akal, keturunan dan harta). Cakupan : Dunyawiyah dan ukhrowiyah. Masing-masing meliputi unsur: Kulliy (universal), juz'iy (parsial) Legalitas : Mu'tabarah, mulghah dan mursalah.	teks : Menguasai bahasa Arab dan seluk beluknya; Menguasai sunnah; Mengetahui asbab al-nuzul.	mursalah dengan prinsip utama, maqasid al-syari' berada di atas maqasid al-mukallaf. Al-maqasid 'amah menjadi pertimbangan dalam penetapan hukum yang didasarkan pada dalil juz'iy.
Al-Tufi (675 H/ 1277 M- 716 H/ 1318 M)	Madzhab : Hanbali	Kekuatan : Tanpa klasifikasi dharuriyyat, hajiyyat dan tahsiniyyat. Baginya masalah bersifat mutlak, tanpa batas. Kekuatannya berkisar pada kategori: rajih/qawi dan arjah/aqwa Cakupan : masalah	Akal semata dapat mengetahui masalah.	Sebagai metode penggalan hukum secara mandiri (mustaqil) dalam ranah mu'amalat saja.

		dunyawiyyah dan maslahah ukhrowiyyah. Legalitas : Semua maslahah legal, baik sesuai dengan nas atau tidak.		
--	--	---	--	--

Definisi-definisi yang dikemukakan di atas menunjukkan beberapa persamaan, yaitu sebagai berikut.

- a. *Al-mashlahah* dalam pengertian syara' tidak boleh didasarkan atas keinginan hawa nafsu belaka, tetapi harus berada dalam ruang lingkup tujuan syari'at. Dengan kata lain, disyaratkan adanya kaitan antara *al-mashlahah* dan tujuan *asy-syari'*.
- b. Pengertian *al-mashlahah* mengandung dua unsur yaitu, meraih manfaat dan menghindarkan kemudharatan. Dalam hal ini, definisi yang dibuat al-Khawarizmi sudah secara inklusif mengandung pengertian tersebut.⁴⁸

Adapun yang dijadikan tolok ukur untuk menentukan baik buruknya (manfaat dan mafsadatnya) sesuatu yang dilakukan dan menjadi tujuan pokok pembinaan hukum itu adalah apa yang menjadi kebutuhan dasar bagi kehidupan manusia. Tuntutan kebutuhan bagi kehidupan manusia itu bertingkat-tingkat. Secara

⁴⁸Dahlan, *Ushul Fiqh*.,305-307

berurutan, peringkat kebutuhan itu ada tiga yaitu: primer, sekunder dan tertier.⁴⁹

Yang dimaksud memelihara kelompok primer (*dharuriyat*) adalah memelihara kebutuhan yang bersifat esensial (pokok) bagi kehidupan manusia yang meliputi agama, jiwa, akal, keturunan dan harta. Tidak terpeliharanya kelima hal pokok tersebut dalam tingkat *dharuriyat* akan berakibat fatal, akan terjadi kehancuran, kerusakan dan kebinasaan dalam hidup manusia baik di dunia maupun akhirat. Kebutuhan *dharuriyat* ini menempati peringkat tertinggi dan paling utama dibanding dua masalah lainnya.

Adapun kelompok sekunder (*hajiyyat*) tidak termasuk kepada suatu yang pokok dalam kehidupan melainkan termasuk kebutuhan yang dapat menghindarkan manusia dari kesulitan hidup. Jika kebutuhan peringkat kedua ini tidak terpenuhi, maka tidak akan mengakibatkan kehancuran dan kemusnahan bagi kehidupan manusia, tetapi akan membawa kesulitan dan kesempitan.

Adapun kelompok tertier (*tahsiniyat*) adalah kebutuhan yang menunjang peningkatan martabat hidup seseorang dalam masyarakat dan di hadapan Allah Swt dalam batas kewajaran dan

⁴⁹Sanusi, *Ushul Fiqh.*, 248

kepatutan. Apabila kebutuhan tingkat ketiga ini tidak terpenuhi, maka tidak menimbulkan kemusnahan hidup manusia.⁵⁰

a) Memelihara Agama

1. Memelihara agama dalam tingkat *dharuriyat* seperti melaksanakan shalat lima waktu.
2. Memelihara agama dalam tingkat *hajiyyat* seperti sholat jama' dan qashar bagi orang yang bepergian.
3. Memelihara agama dalam tingkat *tahsiniyat* seperti menutup aurat baik dalam shalat maupun di luar shalat, membersihkan pakaian, badan dan tempat.

b) Memelihara Jiwa

1. Memelihara jiwa dalam tingkat *dharuriyyat* seperti memenuhi kebutuhan pokok berupa makanan untuk mempertahankan hidup.
2. Memelihara jiwa dalam tingkat *hajiyyat* seperti dibolehkan berburu dan menikmati makanan yang lezat dan halal.
3. Memelihara jiwa dalam tingkat *tahsiniyyat* seperti ditetapkan tata cara makan dan minum.

c) Memelihara Akal

1. Memelihara akal dalam tingkat *dharuriyyat* seperti diharamkan meminum-minuman keras.

⁵⁰Shidiq, *Ushul Fiqh.*, 226-227

2. Memelihara akal dalam tingkat *hajiyyat* seperti dianjurkan untuk menuntut ilmu pengetahuan.
3. Memelihara akal dalam tingkat *tahsiniyyat* seperti menghindarkan diri dari mengkhayal atau mendengarkan sesuatu yang tidak berfaedah.

d) Memelihara Keturunan

1. Memelihara keturunan dalam tingkat *dharuriyyat* seperti disyari'atkan nikah dan dilarang zina.
2. Memelihara keturunan dalam tingkat *hajiyyat* seperti ditetapkan menyebutkan mahar bagi suami pada waktu akad nikah dan diberikan hak talaknya.
3. Memelihara keturunan dalam tingkat *tahsiniyyat* seperti disyari'atkan khitbah atau walimah dalam perkawinan.

e) Memelihara Harta

1. Memelihara harta dalam tingkat *dharuriyyat* seperti disyari'atkan tata cara pemilikan harta dan larangan mengambil harta orang lain.
2. Memelihara harta dalam tingkat *hajiyyat* seperti disyari'atkan jual beli dengan cara salam.
3. Memelihara harta dalam tingkat *tahsiniyyat* seperti adanya ketentuan agar menghindarkan diri dari pengecohkan atau penipuan.⁵¹

⁵¹Suyatno, *Dasar-Dasar Ilmu*, 165-168.

E. Shalat Jum'at

1. Kewajiban Shalat Jum'at⁵²

Telah diketahui bahwa yang dimaksud hari Jum'at adalah hari di antara hari Kamis dan hari Sabtu, berdasarkan pengetahuan umum yang diketahui oleh satu generasi, dari satu generasi, dari Rasulullah SAW dan generasi muslim yang berikutnya.

Imam Syafi'i berkata, "Al-Qur'an dan kemudian Sunnah menunjukkan kewajiban Jum'at.

Orang-orang Arab sebelum masa Islam biasa menyebut hari Jum'at dengan sebutan "Arubah".

Imam Syafi'i berkata, "Ibrahim bin Muhammad mengabari kami, dia berkata, "Salmah bin Abdullah al-Khathmi menuturkan kepadaku, dari Muhammad bin Ka'b al-Qarzh, bahwa dia mendengar seseorang dari Bani Wa'il berkata, "Rasulullah SAW bersabda,

تُجِبُّ الْجُمُعَةُ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ إِلَّا امْرَأَةً أَوْ صَبِيًّا أَوْ مَمْلُوكًا

"(Shalat) Jum'at wajib bagi setiap muslim kecuali wanita, anak-anak atau budak."

Imam Syafi'i berkata, "Siapa saja yang bermukim di suatu negeri, maka shalat Jum'at diwajibkan bagi siapapun

⁵² Imam Abu Abdillah Muhammad bin Idris asy-Syafi'i, *Al-Umm Kitab Induk Fiqih Islam* #2, (Jakarta: PT Pustaka Abdi Bangsa, 2017), 102

yang akil-baligh, merdeka dan tidak memiliki udzur, wajib baginya shalat Jum'at."

Rabi' bin Sulaiman berkata, "Muhammad bin Idris asy-Syafi'i berkata, Allah SWT berfirman:

"Hai orang-orang yang beriman, apabila diseru untuk menunaikan sembahyang pada hari Jum'at, maka bersegeralah kalian kepada mengingat Allah dan tinggalkanlah jual beli. Yang demikian itu lebih baik bagi kalian jika kalian mengetahui," (QS al-Jumu'ah [62]: 9)

2. Bilangan Orang di Sebuah Desa Yang Mewajibkan Mereka Melaksanakan Shalat Jum'at⁵³

Imam Syafi'i berkata, "Karena shalat Jum'at hukumnya wajib, dan ada kemungkinan bahwa shalat Jum'at diwajibkan terhadap setiap orang yang melaksanakan shalat tanpa waktu dan bilangan orang-orang yang shalat, dan dimanapun mereka melaksanakan shalat di tempat tinggal atau di tempat bepergian, maka kami tidak pernah mengetahui ada perselisihan pendapat mengenai bahwa ada kewajiban shalat Jum'at kecuali hanya di tempat tinggalnya.

Saya juga tidak pernah mengingat ada dalil yang menyatakan bahwa shalat Jum'at wajib bagi orang-orang yang jumlah mereka kurang dari empat puluh. Ada orang selain

⁵³ Ibid.,103-105

kami yang menyatakan bahwa shalat Jum'at hanya wajib bagi seluruh penduduk sebuah kota yang wajib melaksanakan shalat Jum'at.”

Imam Syafi'i berkata, “Apabila penduduk suatu negeri terdiri dari empat puluh orang lelaki merdeka akil-baligh atau lebih dari itu, tetapi sebagian mereka mengalami hilang akal sehingga tersisa dari mereka tidak mencapai jumlah empat puluh orang lelaki sehat akil-baligh yang menghadiri shalat Jum'at, maka mereka semua tidak wajib melaksanakan shalat Jum'at.

Apabila mereka adalah penduduk suatu desa yang berjumlah empat puluh orang atau lebih, kemudian Imam berkhotbah kepada mereka pada hari Jum'at, tetapi sebagian dari mereka ada yang meninggalkan tempat shalat sebelum takbir shalat, sehingga jumlah mereka yang tetap bersama Imam berkurang dari empat puluh orang, maka ketentuannya adalah sebagai berikut:

- a. Apabila para makmum yang meninggalkan tempat shalat itu kembali sebelum imam bertakbir memulai shalatnya sehingga jumlah makmum kembali empat puluh orang, maka mereka tetap dapat melaksanakan shalat Jum'at; akan tetapi,