

BAB II

LANDASAN TEORITIK

A. Hari Kebangkitan

1. Deskripsi Hari Kebangkitan

Hal-hal yang terjadi setelah kematian telah menjadi perbincangan manusia sejak lama. Perdaban manusia hari ini mengenal hal tersebut sebagai eskatologi. Secara bahasa eskatologi berasal dari kata *eschalos*, bahasa Yunani yang berarti ‘yang terakhir’, ‘yang selanjutnya’, dan ‘yang paling jauh’. *Eschalos* secara umum merupakan keyakinan terhadap kejadian-kejadian akhir hidup manusia seperti kematian, hari kiamat, hari berakhirnya dunia, saat akhir sejarah dan lain-lain.⁴⁶

Salah satu hal yang sering diperbincangkan dalam eskatologi adalah mengenai hari kebangkitan. Sebagian dari manusia berpendapat, bahwa ketika kematian telah datang, maka tidak ada hal lain yang terjadi, hanya kebinasaan. Sebagian yang lain mengemukakan bahwa manusia akan dibangkitkan dan mendapatkan pengadilan atas perbuatannya semasa hidup di dunia. Sebagian yang lain beranggapan bahwa jiwa manusia yang bersih, akan kembali menyatu dengan Tuhan, sedangkan jiwa yang kotor akan mengalami sirkulasi kehidupan hingga jiwanya bersih.

Pendapat-pendapat tersebut merupakan cipta rasa karsa manusia yang bersumber dari pengalaman, imajinasi maupun teks keagamaan. Sayid Quthb memformulasikan tiga faktor yang menjadi pertimbangan kemunculan konsep akhirat dalam hati manusia,

- a. Hasrat akan perjumpaan kembali dengan hal-hal yang disayangi di dunia
- b. Harapan adanya kemenangan kebaikan atas keburukan serta kesesuaian balasannya
- c. Angan-angan tempat kembali yang berbeda dengan hewan⁴⁷

Abdul Qadir Hamzah Basya, dalam *‘Ala Hamisy al-Tarikh al-Mishri al-Qadim*, menyatakan bahwa, Mesir Kuno (± 2.500 S.M.), telah mengembangkan konsep tentang alam akhirat. Seseorang yang telah mati, maka jiwanya akan berjalan melalui tujuh aula di alam Duat.⁴⁸ Pada aula ketujuh, disenggarakan pengadilan terhadap jiwa tersebut, oleh Osiris sebagai pemimpin dan didampingi 42 dewa sebagai majelis hakim. Jika kebaikannya di dunia

⁴⁶ Ellwood dan Alles, *The Encyclopedia*, 135.

⁴⁷ Quthb, *Hari Akhirat*, 1-2.

⁴⁸ Alam Bawah dalam kepercayaan Mesir Kuno.

lebih banyak dari keburukannya, maka akan mendapatkan kenikmatan abadi dan menjadi seperti Osiris. Namun jika keburukannya lebih banyak, maka akan menjadi santapan Imayet,⁴⁹ dimasukkan ke dalam api atau mendapat siksa yang serupa. Sedangkan jika kebaikan dan keburukannya berimbang, akan menjadi pelayan para dewa.⁵⁰

Berdasarkan pandangan tersebut, dapat dicermati bahwa dalam pandangan Mesir Kuno, dunia tempat manusia hidup dan dunia kematian, merupakan dua sisi yang menyatu, sebagaimana dua sisi koin. Ketika manusia meninggal, maka jiwanya akan berpindah ke alam bawah dan menerima penghakiman. Pandangan yang demikian juga dipercayai oleh beberapa peradaban setelah Mesir Kuno, meski dalam hal penghakiman memiliki pendekatan yang berbeda. Seperti yang dipercayai dalam peradaban Babilonia (\pm 1.800 S.M) dengan pengadilan akhirnya berlandaskan hubungan manusia dan Dewa-Dewa dan Zoroatrisisme di Persia (\pm 750 S.M) yang penghakimannya berlandaskan akumulasi dari perbuatan baik dan buruk.⁵¹

Berbeda dengan perdaban yang telah lalu, ajaran Hindu (\pm 500 S.M.) dan Budha (\pm 500 S.M.), mengenal adanya *nirvana*, sebagai konsep eskatologi, yang secara sederhana dapat diartikan sebagai pelepasan dalam Roh Yang Agung. Ajaran Hindu mengusung konsep *samsara* atau reinkarnasi, yang bertujuan untuk mensucikan jiwa agar dapat melebur dalam Roh Yang Agung. Sehingga seseorang yang berdosa, akan terus mengalami reinkarnasi dan menerima *karma*, sampai ia tersucikan. Sedangkan dalam ajaran Budha, *nirvana* dapat dicapai ketika masih hidup ataupun sesudah mati, selama seseorang mempraktikkan *āryaṣṭāṅgamārga* (Jalan Mulia Berunsur Delapan),⁵²

- a. Pengertian Benar (*Samma ditthi*)
- b. Pikiran Benar (*Samma sankappa*)
- c. Ucapan Benar (*Samma vaca*)
- d. Perbuatan Benar (*Samma kammanta*)
- e. Penghidupan/Mata Pencaharian Benar (*Samma ajiva*)
- f. Usaha/Daya Upaya Benar (*Samma vayama*)
- g. Perhatian Benar (*Samma sati*)
- h. Konsentrasi/Meditasi Benar (*Samma samadhi*)

⁴⁹ Hewan buas berkepala buaya dan berbadan singa.

⁵⁰ Qutb, *Hari Akhirat*, 4-9.

⁵¹ Ibid., 10-16; Susan Wise Bauer, *Sejarah Dunia Kuno Dari Cerita-Cerita Tertua Sampai Jatuhnya Roma*, terj. Aloysius Prasetya A. (Jakarta: PT Elex Media Kompetindo, 2010), vi-ix.

⁵² Qutb, *Hari Akhirat*, 16-19

Adapun kaum Yahudi (± 1.500 S.M.), sebagian dari mereka tidak mempercayai adanya hari kebangkitan dan sebagian yang lain mempercayainya. Kelompok Saduki adalah salah satu kelompok Yahudi yang tidak mempercayai adanya hari kebangkitan.⁵³ Sedangkan kelompok Farisi mengakui adanya hari kebangkitan.⁵⁴ Perihal metode kebangkitan, secara jasmani atau rohani, tidak ditemukan catatan secara pasti bagaimana keyakinan kaum Yahudi. Nubuah atau ramalan-ramalan tentang kebangkitan para rasul dan orang-orang saleh, banyak ditemukan dalam tradisi Yahudi, hanya saja nubuah tersebut terjadi dalam masa hidup, bukan petunjuk hari akhirat.⁵⁵

Hal yang menarik untuk dicermati dalam tradisi Yahudi tentang hari kebangkitan adalah tafsiran para Rabbi tentang Taurat yang tertulis dalam Talmud. Telah umum dalam pandangan bangsa Yahudi, bahwa kelak akan datang Al-Masih, yang akan membimbing bangsa Yahudi dalam kemenangan. Namun para Rabbi menyakini bahwa jumlah ruh bangsa Yahudi hanya berjumlah 600.000, yang akan terus bereinkarnasi sesuai dengan garis turunannya. Sehingga jumlah manusia atau ruh yang akan selamat pada akhirnya akan sejumlah demikian.⁵⁶

Agama Kristen (± 100 M.) mengenal adanya hari pembalasan, yakni hari datangnya Kristus ke bumi, beserta para malaikat.⁵⁷ Kristus akan menjadi raja pada kedatangannya yang kedua, mengumpulkan semua manusia dan menjadi hakim atas mereka, memisahkan orang-orang yang selamat dan orang-orang yang tercela.⁵⁸ Umat Kristen meyakini akan adanya dua kebangkitan, yaitu kebangkitan di surga yang terjadi selama masa kehadiran Kristus, yaitu pada tahun 1914⁵⁹ dan kebangkitan di bumi yang akan terjadi selama Pemerintahan Seribu Tahun Kristus, sewaktu bumi sudah menjadi firdaus.⁶⁰

⁵³ "Pada hari yang sama, orang-orang Saduki, yang tidak percaya adanya kebangkitan, menemui dia dan bertanya, Matius, pasal 22, ayat 23.

⁵⁴ "Saudara-saudara, saya adalah orang Farisi, putra orang-orang Farisi. Dan oleh karena harapan kebangkitan orang mati aku dihakimi. Kisah Para Rasul, pasal 23, ayat 6.

⁵⁵ Qutb, *Hari Akhirat*, 26.

⁵⁶ Muhammad Abdullah al-Syarqawi, *Talmud Kitab Hitam Yahudi yang Menggemparkan*, terj. Alimin et.al, (Jakarta: Sahara publishers, 2006), 207-212.

⁵⁷ "Putra manusia akan datang bersama para malaikat dengan kemuliaan Bapaknya, lalu membalas setiap orang sesuai dengan tingkah lakunya. (Matius, pasal 16, ayat 27)

⁵⁸ "Apabila Putra manusia tiba dalam kemuliaannya, dan semua malaikat bersamanya ketika itu ia akan duduk di takhtanya yang mulia. Dan semua bangsa akan dikumpulkan di hadapannya, dan ia akan memisahkan orang, yang satu dari yang lain sama seperti seorang gembala memisahkan domba dari kambing". (Matius, pasal 25, ayat 31-32)

⁵⁹ Raja Nebukhadnezar dari Babilon mendapat mimpi tentang sebuah pohon besar yang ditebang. Tunggul pohon itu dibuat tidak bisa bertumbuh selama "tujuh masa", dan setelah itu bisa tumbuh lagi. (Daniel, pasal 4 ayat 1, 10-16).

⁶⁰ Yesus berkata kepadanya, "Dengan sungguh-sungguh saya berkata kepadamu hari ini, kamu akan bersama saya di Firdaus." (Lukas, pasal 23, ayat 43).

Menurut ajaran Kristen, manusia akan dibangkitkan jiwanya, bukan penyatuan jiwa dan tubuhnya. Alkitab mengajarkan bahwa jiwa adalah orang seutuhnya, bukan suatu bagian dari orang itu yang tetap hidup setelah ia mati, ia diciptakan kembali sebagai jiwa yang hidup.⁶¹ Sebagaimana dalam peradaban-perdaban yang telah lalu, agama Islam (± 600 M.) juga memiliki konsep hari kebangkitan, sebagai bagian dari eskatologi, yang dikenal dengan *yaum al-ba'ath*, *yaum al-ma'ad* atau *yaum al-nushur*. *Al-ba'ath* dan *al-nushur*, secara bahasa memiliki makna bangkit, sedangkan *al-ma'ad*, berarti kembali. Ketiga istilah tersebut, secara sederhana, merujuk kepada hari bangkitnya manusia dari kubur setelah penghancuran bumi, sebagaimana tercermin dalam surah Al-Zumar ayat 68,

وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمٰوٰتِ وَمَنْ فِي الْاَرْضِ اِلَّا مَنْ شَاءَ اللّٰهُ ثُمَّ نُفِخَ فِيْهِ
اٰخَرٰى فَاِذَا هُمْ قِيٰٰمٌ يَنْظُرُوْنَ

"Dan ketahuilah bahwa ketika sangkakala pun ditiup, maka matilah semua makhluk yang ada di langit dan juga makhluk yang ada di bumi, kecuali mereka yang dikehendaki Allah. Kemudian sangkakala itu ditiup sekali lagi, maka seketika itu dengan serta merta mereka bangun dari kuburnya menunggu keputusan Allah bagi diri masing-masing.

Eskatologi dalam Islam, dimulai setelah manusia meninggal. Roh orang yang meninggal kemudian berpindah ke alam Barzah, sembari menunggu peniupan sangkakala. Beberapa ulama menyatakan bahwa sangkakala akan ditiup dua kali, tiupan yang pertama menghancurkan dunia serta mematikan seluruh makhluk dan tiupan kedua membangkitkan kembali seluruh makhluk.⁶² Namun, ada juga yang menyatakan bahwa sangkakala akan ditiup tiga kali, yang pertama akan menyebabkan kekagetan makhluk dan kegoncangan alam, yang kedua mematikan seluruh makhluk dan yang ketiga membangkitkan kembali seluruh makhluk.⁶³

Setelah manusia bangkit, maka akan digiring ke mahsyar, tempat berkumpul untuk menghadapi pengadilan atau *hisab*. Setiap orang akan datang dengan satu penggiring dan saksi, penggiring adalah malaikat sedangkan saksi adalah diri manusia sendiri atau amal perbuatan.⁶⁴ Pengadilan akhirat diselenggarakan dengan menggunakan *mizān*, timbangan yang sangat berimbang, sehingga tidak ada yang tercurangi walau sebesar biji sawi. Kemudian, hasil catatan amal yang telah ditimbang tersebut, diserahkan kepada setiap orang

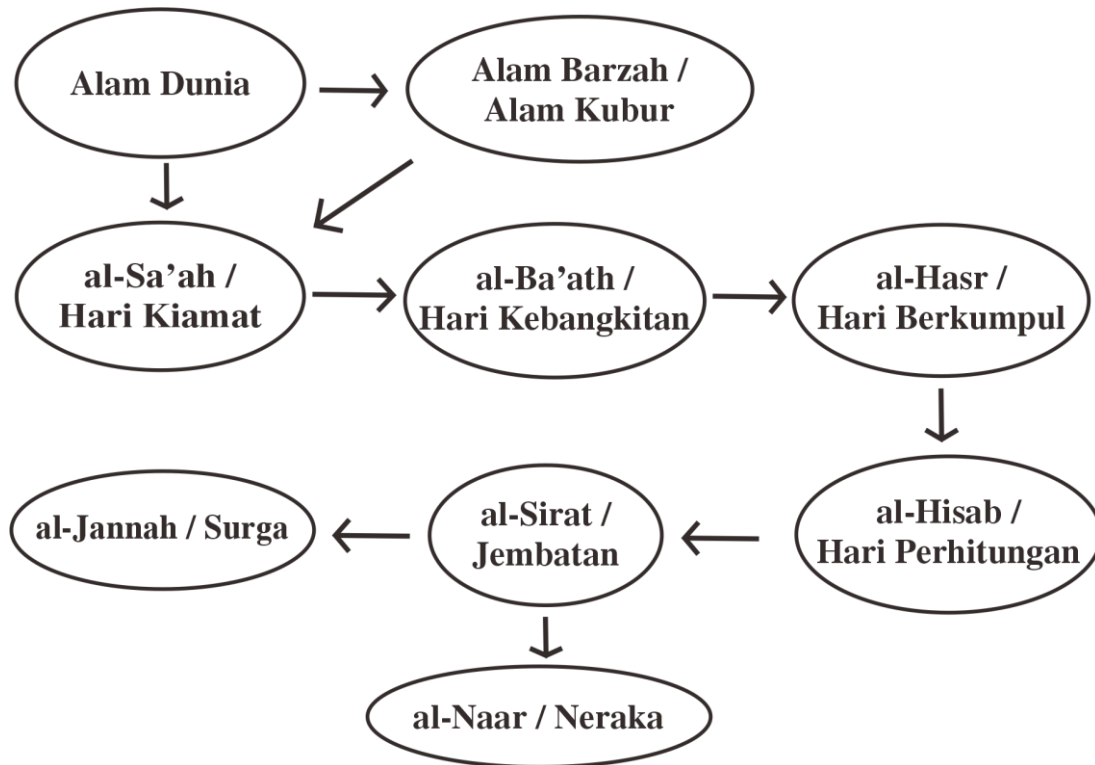
⁶¹ Apa Kebangkitan Orang Mati Itu? <https://www.jw.org/id/ajaran-alkitab/pertanyaan/apa-kebangkitan-orang-mati-itu/>, diakses tanggal 22 Januari 2019.

⁶² Shihab, *Wawasan al-Qur'an*, 99.

⁶³ Bey Arifin, *Hidup Sesudah Mati*, (Surabaya: Penerbit Kinanda, 1998), 210-211

⁶⁴ Shihab, *Wawasan al-Qur'an*, 100

sebagai bekal untuk melewati *ṣiraṭ* yang terbentang di atas neraka dan berujung kepada surga.⁶⁵ Maka Hari Kebangkitan, merupakan salah satu peristiwa dalam Hari Kiamat yang tidak dapat dipisahkan satu dengan lainnya,



Gambar 2.2
Alur Eskatologi Islam

Masyarakat Makkah yang berpandangan sekuler, sangat sulit menerima adanya doktrin kebangkitan kembali.⁶⁶ Sehingga pada masa Nabi Muhammad SAW, perdebatan yang terjadi berputar pada masalah ontologis, yakni “mungkinkah manusia yang sudah mati dibangkitkan kembali?”. Namun pada abad pertengahan, isu perdebatan tentang kebangkitan, mendapatkan pembahasan lebih lanjut di tangan para filosof, dengan polemik “apakah manusia akan dibangkitkan dalam bentuk spiritual atau jasmani?”.⁶⁷

Pertukaran argumentasi tentang *al-ba'ath* yang paling menonjol adalah buah pemikiran Abu Hamid al-Ghazali (1058-1111) dan Ibnu Rusyd (1126-1198). Pada mulanya Ibnu Sina (980-1073) mengemukakan bahwa jiwa manusia merupakan substansi spiritual, tidak tersusun dari materi sebagaimana tubuh. Hancurnya tubuh tidak akan berpengaruh kepada hancurnya

⁶⁵ Ibid., 101-103

⁶⁶ Fazlurrahman, *Tema-Tema*, 169.

⁶⁷ Suja'i, *Eskatologi*, 44-45.

jiwa, dan jiwa akan mendapatkan eksistensinya di hari kemudian.⁶⁸ Pendapat tersebut kemudian disanggah oleh al-Ghazali dengan menyatakan bahwa Tuhan adalah Maha Kuasa, tiada sesuatu pun yang mampu mencegah kehendak Tuhan. Al-Ghazali meyakini bahwa beberapa Kemahakuasaan Tuhan, tidak mampu dijangkau oleh akal, yakni hal-hal yang berkaitan dengan janji Tuhan. Dalil yang dijadikan landasan oleh al-Ghazali adalah surah al-Sajdah ayat 17,⁶⁹

فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُمْ مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ جَزَاءُ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ

“Seseorangpun tidak akan mengetahui apa yang disembunyikan untuk mereka, yaitu (bermacam-macam ni'mat) yang menyedapkan pandangan mata sebagai balasan terhadap apa yang mereka kerjakan“

Dan hadis *qudsi*

أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر.

“Aku menyiapkan bagi hamba-hamba-Ku yang saleh, apa yang tak pernah terlihat oleh mata, tak pernah terdengar telinga dan tak terbesit dalam hati manusia”

Lebih jauh, al-Ghazali menegaskan bahwa tempat kembalinya jiwa adalah tubuh lama yang telah dihuni pada saat hidup. Jiwa manusia adalah hakikat seseorang, namun dengan tubuhnya ia mengalami kepedihan dan kesenangan jasmani. Maka pengembalian jiwa kepada tubuh yang awal adalah makna *ma'ād* yang sebenarnya.⁷⁰

Ibnu Rusyd dalam menanggapi pernyataan al-Ghazali tersebut, berargumen bahwa kebangkitan jiwa lebih dapat diterima oleh akal, karena alam akhirat merupakan alam ghaib, bukan materi.⁷¹ Adapun keterangan dalam al-Qur'an dan hadis Nabi SAW, bertujuan untuk memberikan pengertian bagi mereka yang awam. Pentakwilan yang diberikan oleh para filosof tentang bangkitnya jiwa di akhirat, tidak diperuntukkan untuk orang awam. Ayat yang mengandung penggambaran tentang jasmaniah alam akhirat, seperti pada surah Al-Rad ayat 35, “Surga yang dijanjikan kepada orang-orang yang bertaqwa bagaikan sungai yang mengalir di bawahnya” dan hadis “Apa yang tak pernah terlihat oleh mata...”, merupakan perumpamaan yang menunjukkan pada nikmat yang lebih dari penggambaran tersebut.⁷²

Perbedaan pemahaman atas suatu ayat adalah sebuah hal yang lumrah terjadi. Masing-masing mempunyai argumen berbeda yang dijadikan dasar pijakan untuk mendapatkan pemahaman. Maka, secara umum konsep *ma'ād* dalam pemahaman para sarjana Islam terbagi

⁶⁸ Safruddin, “Eskatologi”, *Jurnal Al-Hikmah*, Vol. 14, No. 2, 2103, 105.

⁶⁹ Abu Hamid al-Ghazali, *Tahafut al-Falasifah*, 285-286.

⁷⁰ Ibid., 291.

⁷¹ Ibnu Rusyd, *Tahafut al-Tahafut*, Jilid 1, ed. Sulaiman Dunya, (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1964), 869.

⁷² Ibid., 870-872.

menjadi dua, yakni kebangkitan jiwa dan jasmani di satu sisi dan kebangkitan jiwa tanpa jasmani di sisi lain. Meskipun demikian, al-Ghazali juga menolak gagasan para filosof Islam yang meyakini adanya tubuh baru atau tubuh yang berbeda di akhirat kelak.⁷³

Penyusun lebih condong dengan pendapat al-Ghazali, sebagaimana argumen yang dikemukakan oleh Agus Mustofa dalam memperbincangkan Hari Kebangkitan. Mustofa menyatakan tiga argumen, bahwa Allah mengajak manusia untuk berlogika dalam masalah Hari Kebangkitan,

- a. Allah adalah pencipta manusia. Ayat-ayat al-Qur'an menegaskan bahwa hanya Allah yang dapat mengubah benda mati menjadi makhluk hidup. Zat-zat penyusun tubuh manusia (C, H, O, N, Ca, Fe, dan lain sebagainya), berasal dari tanah melewati mekanisme rantai makanan, dalam tumbuhan hingga dikonsumsi manusia. Setelah itu diproses sedemikian canggih dalam rahim dan menjadi bayi manusia. Maka dengan logika yang sama, tidaklah sukar bagi Allah untuk membangkitkan manusia kembali, sesuai dengan surah Nuh ayat 17-18,

وَاللَّهُ أَنْبَتَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ نَبَاتًا ۗ ۱۷ ثُمَّ يُعِيدُكُمْ فِيهَا وَيُخْرِجُكُمْ إِخْرَاجًا ۗ ۱۸

“Dan Allah menumbuhkan kamu dari tanah dengan sebaik-baiknya. Kemudian Dia mengembalikan kamu ke dalam tanah dan mengeluarkan kamu (daripadanya pada hari kiamat) dengan sebenar-benarnya.”

- b. Membangkitkan manusia dari kubur, lebih mudah bagi Allah dari pada menciptakannya, sebagaimana tercatat dalam surah Al-Rum ayat 27,

وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ

“Dan Dialah yang menciptakan (manusia) dari permulaan, kemudian mengembalikan (menghidupkan)nya kembali, dan menghidupkan kembali itu adalah lebih mudah bagi-Nya.”

Pada ilmu pengetahuan terdapat disiplin ilmu biomolekular, yang menyatakan bahwa, setiap makhluk hidup memiliki untaian genetika yang membawa seluruh sifat-sifatnya. Pada sel manusia, ada bagian yang disebut kromosom yang terdiri dari 23 pasang, perpaduan dari 23 untai kromosom dari bapak dan ibunya. Kemudian pada kromosom, terdapat mata rantai pembawa sifat atau gen, yang menentukan sifat tubuh, seperti rambut merah, kulit kuning dan sebagainya. Sehingga terdapat sebuah “rekaman”, yang dapat dijadikan bahan dasar untuk mengembalikan jasad manusia.

⁷³ Abu Hamid al-Ghazali, *Tahafut al-Falasifah*, 287-290.

- c. Allah sebagai pencipta langit dan bumi, mempunyai kuasa untuk menghidupkan manusia dari kematian. Perbandingan ini di firmankan oleh Allah pada surat Al-Ahqaf ayat33,

أَوْ لَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمُوتِ وَالْأَرْضَ وَلَمْ يَعْزِبْ عَنْهَا بِقُدْرِهِ عَلَىٰ أَنْ
يُحْيِيَ الْمَوْتَىٰ بَلَىٰ إِنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

“Dan apakah mereka tidak memperhatikan bahwa sesungguhnya Allah yang menciptakan langit dan bumi dan Dia tidak merasa payah karena menciptakannya, kuasa menghidupkan orang-orang mati? Ya (bahkan) sesungguhnya Dia Maha Kuasa atas segala sesuatu.”

Planet bumi merupakan benda langit yang sangat kecil dibandingkan besarnya alam semesta, bagaikan debu di padang pasir. Maka manusia yang hidup di atas bumi, merupakan makhluk yang teramat kecil di hadapan alam semesta.⁷⁴

2. Hari Kebangkitan dalam al-Qur'an

Eskatologi merupakan salah satu tema sentral dalam al-Qur'an. Beberapa sarjana Muslim menjadikan tema eskatologi sebagai *maqāṣid al-'ammah li al-Qur'an*, sebagaimana Fazlurrahman dan Muhammad al-Ghazali.⁷⁵ Setidaknya terdapat tiga faktor yang menunjukkan pentingnya Hari Akhir,

- a. Pertimbangan moral dan keadilan. Kualitas amal manusia harus dipertanggungjawabkan, karena keadilan tidak bisa dipastikan di dunia ini.
- b. Tujuan akhir kehidupan harus jelas. Manusia harus bisa melihat apa yang mereka perjuangkan dan menegetahui tujuan hidup. Amal yang akan dibawa di akhirat sangat ditentukan dan bergantung pada hal ini.
- c. Gagasan bahwa segala perdebatan, pertikaian dan konflik, pada akhirnya harus diselesaikan secara final. Sebagian besar perbedaan umat manusia dipengaruhi oleh egoistik individu, kepentingan kelompok, tradisi dan pelbagai fanatisme. Cacat moral manusia yang terburuk adalah bahwa seorang melakukan suatu hal dengan motif yang tersembunyi dan salah.⁷⁶

⁷⁴ Agus Mustofa, *Ternyata Akhirat Tidak Kekal*, (Surabaya: Padma Press, tt), 168-178.

⁷⁵ Fazlurrahman, *Tema-tema*, 156. Misiki, “Hermeneutika al-Quran Kontemporer: Telaah Atas Hermeneutika Muhammad Al-Gazali dalam Nahw Tafsir Maudu‘i li Suwar al-Qur’an al-Karim”, *Jurnal Hermeneutik*, Vol. 9, No. 2, Desember 2015, 428.

⁷⁶ Fazlurrahman, *Tema-tema*, 169-170.

Informasi tentang eskatologi dalam al-Qur'an, mencakup penegasan adanya Hari Akhir, Alam Barzah dan Kehidupan di Akhirat. Penegasan adanya Hari Akhir berisikan bukti, tanda dan sanggahan terhadap pengingkarnya. Alam Barzah meliputi peristiwa kematian, kehidupan di Alam Barzah dan peristiwa-peristiwa yang mengirinnnya. Sedangkan Kehidupan di Akhirat, melingkupi deskripsi kehancuran dunia (*al-sa'ah*), kebangkitan (*al-ba'ath*), perkumpulan (*al-ḥashr*), pengadilan (*al-ḥisab*), jembatan (*al-ṣirāṭ*), neraka (*al-nar*) dan surga (*al-jannah*).⁷⁷ Berikut ini kami sajikan ayat-ayat al-Qur'an yang berkaitan dengan Hari Kebangkitan,⁷⁸

Tabel 2.3
Kumpulan Ayat *al-Ba'ath*

No.	Surat	Ayat	Subtansi Ayat
1.	Al-'Adiyat	1-10	<i>al-ba'ath, al-ḥisab</i>
2.	'Abasa	33-42	<i>al-ba'ath, al-ḥisab</i>
3.	Al-Qiyamah	1-4	<i>al-sa'ah, al-ba'ath</i>
4.	Qaf	19-35	<i>al-ba'ath, al-ḥisab, al-nar, al-jannah</i>
5.	Al-Thariq	1-14	<i>al-ba'ath, al-ḥisab</i>
6.	Al-Qamar	6-8	<i>al-ba'ath, al-ḥashr,</i>
7.	Al-A'raf	57-58	<i>al-ba'ath</i>
8.	Al-Jin	7	<i>al-ba'ath</i>
9.	Yasin	48-67	<i>al-ba'ath, al-ḥisab, al-ṣirāṭ, al-jannah</i>
10.	Al-Fathir	9	<i>al-ba'ath</i>
11.	Al-An'am	29-31	<i>al-sa'ah, al-ḥisab</i>
12.	Al-Shaffat	19-68	<i>al-ba'ath, al-ḥashr, al-ḥisab, al-ṣirāṭ, al-nar, al-jannah</i>
13.	Luqman	28	<i>al-ba'ath</i>
14.	Al-Zumar	67-75	<i>al-sa'ah, al-ba'ath, al-ḥashr, al-ḥisab, al-ṣirāṭ, al-nar, al-jannah</i>
15.	Al-Zukhruf	11	<i>al-ba'ath</i>
16.	Al-Jatsiyah	27-35	<i>al-ba'ath, al-ḥashr, al-ḥisab</i>
17.	Nuh	17-18	<i>al-ba'ath</i>
18.	Al-Anbiya'	97-104	<i>al-ba'ath, al-ḥisab, al-nar, al-jannah</i>
19.	Al-Mu'minun	15-16	<i>al-ba'ath</i>
		81-83	<i>al-ba'ath</i>
		99-115	<i>al-ba'ath, al-ḥisab, al-nar, al-jannah</i>
20.	Al-Ma'arij	42-44	<i>al-ba'ath</i>
21.	Al-Naba'	1-40	<i>al-ba'ath, al-ḥashr, al-ḥisab, al-nar, al-jannah</i>

⁷⁷ Shihab, *Wawasan al-Qur'an*, 82-104.

⁷⁸ Penyajian ini mengikuti pengelompokan yang digunakan oleh Sayid Qutb dengan beberapa penambahan. Urutan suratnya merujuk kepada susunan *nuzuli* yang digagas oleh Khattah Udur Ugly. Qutb, *Hari Akhirat*, 49-314. Aksin Wijaya, *Sejarah Kenabian dalam Prespektif Tafsir Nuzuli Muhammad Izzat Darwah*, (Bandung: PT Mizan Pustaka, 2012), 523-526.

22.	Al-Nazi'at	1-14	<i>al-sa'ah, al-ba'ath</i>
23.	Al-Rum	19-27	<i>al-ba'ath</i>
24.	Al-Zalzalah	1-8	<i>al-sa'ah, al-ba'ath, al-hisab</i>
25.	Al-Ra'ad	5	<i>al-ba'ath</i>
26.	Al-Mujadilah	18	<i>al-ba'ath</i>

Berdasarkan tabel di atas, dapat diketemukan bahwa dalam rangkaian ayat yang mengandung informasi tentang *al-ba'ath*, mayoritas beriringan dengan *al-hisab*, yang kemudian berujung pada balasan yang di dapat, *al-nar* atau *al-jannah*. Maka sebagaimana dideskripsikan pada pembahsan sebelumnya, rangkaian kehidupan di Akhirat merupakan satu mata rantai yang tidak bisa dipisahkan satu sama lain, dengan kata lain, bila satu ayat merujuk pada suatu peristiwa tertentu, maka ayat tersebut mengarah pada keseluruhan kehidupan di Akhirat. Sedangkan untuk mendapatkan beberapa gambaran spesifik mengenai ayat-ayat *al-ba'ath*, kami menggunakan klasifikasi gaya bahasa atau *uslub* al-Qur'an. Mayoritas ulama Qur'an merumuskan empat *uslub* utama yang digunakan dalam al-Qur'an, yakni, perumpamaan (*amthal*), bantahan (*jadal*), sumpah (*aqşam*) dan kisah (*qasas*).

- a. Perumpamaan (*Amthal*) dalam al-Qur'an berarti menonjolkan makna dalam bentuk kalimat indah, singkat, padat dan akurat, serta meresap ke dalam jiwa, baik berupa *tašbih* atau ungkapan bebas.⁷⁹ Adapun ayat-ayat tentang *al-ba'ath* yang berbentuk *amthal*, tertulis dalam surah Al-Qamar ayat 7 dan surah Al-A'raf ayat 57,

حُشَعًا أَبْصُرُهُمْ يَخْرُجُونَ مِنَ الْأَجْدَاثِ كَأَنَّهُمْ جَرَادٌ مُّنتَشِرٌ

“Sambil menundukkan pandangan-pandangan mereka keluar dari kuburan seakan-akan mereka belalang yang beterbangan.”

وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ ۖ حَتَّىٰ إِذَا أَقْلَّتْ سَحَابًا ثِقَالًا سُقْنَاهُ لِبَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَنْزَلْنَا بِهِ الْمَاءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِ مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ ۚ كَذَلِكَ نُخْرِجُ الْمَوْتَىٰ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ

“Dan Dialah yang meniupkan angin sebagai pembawa berita gembira sebelum kedatangan rahmat-Nya (hujan); hingga apabila angin itu telah membawa awan mendung, Kami halau ke suatu daerah yang tandus, lalu Kami turunkan hujan di daerah itu, maka Kami keluarkan dengan sebab hujan itu pelbagai macam buah-buahan. Seperti itulah Kami membangkitkan orang-orang yang telah mati, mudah-mudahan kamu mengambil pelajaran.”

- b. Bantahan (*Jadal*) yang dimaksudkan di sini adalah, pola yang digunakan oleh al-Qur'an dalam ayat-ayatnya, untuk membuktikan kebenaran dan mematahkan

⁷⁹ al-Qattan, *Studi*, 403.

pendapat penentanginya, dengan tujuan menyerru kepada jalan yang benar.⁸⁰ Uslub *jadal* dengan pembahasn *al-ba'ath* dapat diketemukan dalam surah Al-Mu'minin ayat 12-16

وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلْةٍ مِّنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَاقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظْمًا فَكَسَوْنَا الْعِظْمَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا ءَاخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ ثُمَّ إِنَّكُمْ بَعْدَ ذَلِكَ لَمَيِّتُونَ ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَمَةِ تُبْعَثُونَ

“12. Dan sesungguhnya Kami telah menciptakan manusia dari suatu saripati (berasal) dari tanah. 13. Kemudian Kami jadikan saripati itu air mani (yang disimpan) dalam tempat yang kokoh (rahim). 14. Kemudian air mani itu Kami jadikan segumpal darah, lalu segumpal darah itu Kami jadikan segumpal daging, dan segumpal daging itu Kami jadikan tulang belulang, lalu tulang belulang itu Kami bungkus dengan daging. Kemudian Kami jadikan dia makhluk yang (berbentuk) lain. Maka Maha sucilah Allah, Pencipta Yang Paling Baik. 15. Kemudian, sesudah itu, sesungguhnya kamu sekalian benar-benar akan mati. 16. Kemudian, sesungguhnya kamu sekalian akan dibangkitkan (dari kuburmu) di hari kiamat.”

- c. Sumpah (*Qasam*) dalam al-Qur'an diartikan sebagai, wahyu Allah dalam al-Qur'an yang diungkapkan dalam bentuk kalimat sumpah.⁸¹ Misalnya pada surah Al-Nazi'at ayat 1-14,

وَالنَّزِعَاتِ عَرْقًا وَالنَّشِيطَاتِ نَشْطًا وَالسَّيِّحَاتِ سَبْحًا فَالْمُتَدَبِّرَاتِ أَمْرًا يَوْمَ تَرْجُفُ الرَّجِفَةُ تَتْبَعُهَا الرَّادِفَةُ قُلُوبٌ يَوْمَنَدٍ وَاحِفَةٌ أَبْصُرُهَا خُشْعَةٌ يَقُولُونَ أَيْنَأَ لَمَرْدُودُونَ فِي الْحَافِرَةِ أَيْنَأَ كُنَّا عِظْمًا نَحْرَةً قَالُوا تِلْكَ إِذَأَ كَرَّةٌ خَاسِرَةٌ فِيمَأَ هِيَ زَجْرَةٌ وَحِدَةٌ فِإَذَا هُم بِالسَّاهِرَةِ

"1. Demi (malaikat-malaikat) yang mencabut (nyawa) dengan keras, 2. dan (malaikat-malaikat) yang mencabut (nyawa) dengan lemah-lembut, 3. dan (malaikat-malaikat) yang turun dari langit dengan cepat, 4. dan (malaikat-malaikat) yang mendahului dengan kencang, 5 dan (malaikat-malaikat) yang mengatur urusan (dunia). 6. (Sesungguhnya kamu akan dibangkitkan) pada hari ketika tiupan pertama menggoncang alam, 7. tiupan pertama itu diiringi oleh tiupan kedua. 8. Hati manusia pada waktu itu sangat takut, 9. Pandangannya tunduk. 10. (Orang-orang kafir) berkata: "Apakah sesungguhnya kami benar-benar dikembalikan kepada kehidupan semula? 11. Apakah (akan dibangkitkan juga) apabila kami telah menjadi tulang belulang yang hancur lumat?" 12. Mereka berkata: "Kalau demikian, itu adalah suatu pengembalian yang merugikan". 13. Sesungguhnya pengembalian itu hanyalah satu kali tiupan saja, 14. maka dengan serta merta mereka hidup kembali di permukaan bumi.”

⁸⁰ Baidan, *Wawasan Baru*, 276.

⁸¹ *Ibid.*, 206.

- d. Kisah (*Qaṣaṣ*) dalam al-Qur'an adalah pemberitahuan tentang hal ihwal umat terdahulu, nabi-nabi yang telah lalu dan peristiwa-peristiwa yang telah terjadi.⁸² Peristiwa kebangkitan seluruh manusia adalah peristiwa yang akan terjadi, maka tidak akan ditemukan peristiwa serupa di masa lalu. Namun terdapat ayat yang menyatakan bahwa, ketidakpercayaan orang kafir terhadap hari kebangkitan, serupa dengan umat-umat terdahulu. Allah berfirman pada surah Al-Mu'minun ayat 81-83,

بَلْ قَالُوا مِثْلَ مَا قَالَ الْأَوَّلُونَ قَالُوا أَإِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظْمًا أَإِنَّا لَمَبْعُوثُونَ لَقَدْ وُعِدْنَا نَحْنُ وَآبَاؤُنَا هَذَا مِنْ قَبْلُ إِنْ هَذَا إِلَّا أَسْطِيرُ الْأَوَّلِينَ

“81. Sebenarnya mereka mengucapkan perkataan yang serupa dengan perkataan yang diucapkan oleh orang-orang dahulu kala. 82. Mereka berkata: "Apakah betul, apabila kami telah mati dan kami telah menjadi tanah dan tulang belulang, apakah sesungguhnya kami benar-benar akan dibangkitkan? 83. Sesungguhnya kami dan bapak-bapak kami telah diberi ancaman (dengan) ini dahulu, ini tidak lain hanyalah dongengan orang-orang dahulu kala!.”

B. *Maqāṣid al-Shari'ah*

1. Pengertian dan Perkembangan

Maqāṣid al-shari'ah merupakan sebuah istilah yang tersusun dari lafad *maqāṣid* dan *al-shari'ah*. Lafad *maqāṣid* merupakan bentuk jamak dari *maqṣad*, yang berasal dari lafadh *qaṣd*. al-Qur'an dan Hadis, menggunakan lafadh *qaṣd* dalam beberapa arti, diantaranya:

- a. Jalan yang lurus, sebagaimana dalam surah Al-Nahl ayat 9,

وَعَلَى اللَّهِ فَصْدُ السَّبِيلِ وَمِنْهَا جَائِزٌ وَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ

“Dan hak Allah menerangkan jalan yang lurus, al-Tabary menafsirkannya sebagai jalan lurus yang tidak berliku.”

- b. Sederhana, surah Luqman ayat 19; *وَأَقْصِدْ فِي مَشْيِكَ*, (dan sederhanakanlah dalam berjalan), *qaṣd* dalam hal ini bermakna tidak terburu-buru dalam melangkah dan menyeimbangkan antara cepat dan lambat. Sebagaimana pula dalam hadis yang disandarkan pada Imam Bukhori, *والقصد القصد تبلغوا*, (Berlaku sederhanalah (tidak berlebihan), berlaku sederhanalah, niscaya kalian akan sampai).
- c. Menuju suatu arah, bangsa Arab menggunakan frasa, *أقصد السهم*, (panah mengenai sasaran)

⁸² al-Qattan, *Studi*, 436.

Sebagai bentukan *maṣḍar*, *maqāṣid* bermakna tujuan atau maksud.⁸³ Beberapa ulama mengistilahkan *maqāṣid* sebagai, *al-ḥikmah* (hikmah), *al-ma'na* (makna), *al-'illah* (alasan), *al-munasabah* (kesesuaian) dan *al-maṣlahah* (kemaslahatan).⁸⁴

Sedangkan *al-shari'ah*, yang pada umumnya diartikan sebagai jalan menuju mata air, juga mengandung makna *al-dīn* (agama), *al-sunnah* (jalan), *al-amr* (perintah) dan *al-manḥaj* (metode).⁸⁵ Para ahli *fiqh* mengistilahkan *al-shari'ah* sebagai hukum-hukum yang disyariatkan oleh Allah untuk hamba-Nya, baik yang ditetapkan melalui al-Qur'an maupun Sunnah Nabi SAW.⁸⁶ Definisi lain dari *al-shari'ah* adalah sejumlah hukum amaliyah yang dibawa oleh agama Islam, baik yang berkaitan dengan konsepsi aqidah maupun legislasi hukumnya.⁸⁷

Secara terminologis, *maqāṣid al-shari'ah* adalah tujuan-tujuan yang ingin diwujudkan dalam penetapan *shari'ah* untuk kemaslahatan hamba.⁸⁸ Makna *maqāṣid al-shari'ah* berkembang dari pengertian yang paling sederhana sampai pada pengertian yang holistik. Al-Bannani mengartikannya sebagai hikmah hukum, al-Asnawi memaknainya dengan tujuan-tujuan hukum, al-Samarqandi menyamakannya dengan makna-makna hukum, sedangkan al-Ghazali, al-Amidi dan Ibn al-Hajib mendefinisikannya dengan menggapai manfaat dan menolak mafsadat.⁸⁹ Untuk mendapatkan gambaran lebih jelas, kami sertakan pandangan yang diberikan oleh beberapa ulama,

- a. Abu Hamid Al-Ghazali menyatakan, pada dasarnya *al-maṣlahah* adalah menggapai kemanfaatan dan mencegah kemudhorotan. Namun yang dimaksud *al-maṣlahah* dalam hal ini adalah menjaga tujuan *shara'* yang lima (*al-darūriyyāt al-khamsah*), yakni menjaga agama, jiwa, akal, keturunan dan harta. Hal ini dikarenakan menggapai kemanfaatan dan mencegah kemudhorotan merupakan tujuan makhluk.⁹⁰
- b. *Maṣlahah* dalam pandangan Abu Ishaq al-Shatibi (1320-1388 M.) adalah hubungan tak berkesudahan antara *qaṣd al-Shari'* dan *qaṣd mukallaf*. Kemaslahatan diwujudkan untuk kebaikan manusia, bukan kepentingan Tuhan, namun harus berdasar pada *shari'ah*. Karena tujuan *shari'ah* mengacu kepada

⁸³ Tazul Islam, "Maqasid al-Qur'an: A Search for a Scholarly Definition", *Journal al-Bayan*, 9, 2011, 190.

⁸⁴ Yusuf Ahmad Muhammad al-Baidowi, *Maqāṣid Shari'ah 'inda Ibnu Taimiyah*, (Lebanon: Dar al-Nafais, 1999), 55.

⁸⁵ Ibnu Manzhur, *Lisan al-'Arab*, (Kairo: Dar al Ma'arif, tt), 2238.

⁸⁶ Mawardi, *Fiqh Minoritas*, 179.

⁸⁷ al-Raisuny, *al-Fikr al-Maqāṣidi Qawa'iduhu wa Fawa'iduhu*, 10.

⁸⁸ Idem., *Naẓariyyāt*, 19.

⁸⁹ Mawardi, *Fiqh Minoritas*, 180.

⁹⁰ Abu Hamid al-Ghazali, *al-Mustaṣfa*, Jilid 1, 416-417.

kemaslahatan manusia di dunia dan akhirat, yang berupa penjagaan *al-kulliyāt al-khams* dalam kategori *al-ḍarūriyyāt*, *al-hājīyāt* dan *al-taḥsiniyyāt*.⁹¹

- c. *Maqāṣid al-shari'ah* dalam pandangan Ibn 'Ashur adalah makna-makna dan hikmah-hikmah yang diperhatikan dan dipelihara oleh *Shari'*, dalam seluruh atau sebagian besar *shari'ah*-Nya, tidak hanya pada hukum *shari'ah* tertentu. Termasuk di dalamnya karakteristik, tujuan umum dan gagasan yang terkandung dalam *shari'ah*.⁹² Ibnu Ashur mengusulkan, bahwa *maqāṣid al-shari'ah* adalah memelihara keteraturan, kesetaraan, kebebasan, kemudahan dan fitrah.⁹³

Pandangan di atas menunjukkan adanya perkembangan mengenai tujuan *shari'ah*, yang pada mulanya dalam lingkupan yang paling pokok, *al-ḍarūriyyāt al-khamsah*, dikembangkan menjadi pemeliharaan keteraturan, kesetaraan, kebebasan, kemudahan dan fitrah, di tangan Ibnu Ashur. Hal ini dimungkinkan karena ulama *maqāṣidiyūn* kontemporer melakukan penggalian terhadap al-Qur'an, bukan hanya mengikuti konsep ulama-ulama terdahulu.⁹⁴ Berhubungan dengan al-Qur'an, *maqāṣid* dalam hal ini bisa bermaksud *maqāṣid* al-Qur'an dan *maqāṣid al-shari'ah*. *Maqāṣid* al-Qur'an adalah dasar dari *maqāṣid al-shari'ah* dan semua *maqāṣid al-shari'ah* kembali kepada *maqāṣid* al-Qur'an.⁹⁵

Maqāṣid al-Qur'an adalah hikmah, rahasia, dan tujuan-tujuan yang ingin diwujudkan dengan diturunkannya al-Qur'an demi kemaslahatan dan menolak kerusakan.⁹⁶ Sedangkan *maqāṣid al-shari'ah*, sebagaimana telah didefinisikan di atas, adalah tujuan penetapan *shari'ah*. Perbedaan mendasar kedua istilah tersebut adalah *maqāṣid al-shari'ah* mencakup dua sumber utama hukum Islam, al-Qur'an dan Hadis. Namun demikian, *maqāṣid* al-Qur'an sangat menentukan perumusan *maqāṣid al-shari'ah*. Berikut ini kami sajikan perumusan *maqāṣid al-shari'ah* ulama kontemporer,⁹⁷

⁹¹ Al-Shathibi, *al-Muwāfaqāt*, Jilid 2, (Kairo: Dar Ibn 'Affan, 1997), 7-13.

⁹² Ibnu Ashur, *Maqāṣid al-Shari'ah al-Islamiyah*, (Tunisia: al-Shirkah al-Tunīziyyah li al-Tawzi', tt.), 165.

⁹³ Jasser Auda, *Membumikan Hukum Islam melalui Maqāṣid al-Shari'ah*, (Bandung: Mizan Pustaka, 2015), 38.

⁹⁴ Idem., *Maqāṣid Untuk Pemula*, (Yogyakarta: Suka Press, tt.), 15.

⁹⁵ M. Ainur Rifqi, "Tafsir Maqāṣidi; Membangun Paradigma Tafsir Berbasis Mashlahah," Makalah dalam kelas Pascasarjana IAT IAIN Kediri, 19 April 2018.

⁹⁶ Jamal dan Abduh, *al-Judzūr al-Tārikhiyah*, 196.

⁹⁷ Auda, *Maqāṣid*, 21.

Tabel 2.4
Kontribusi *Maqāṣid al-Shari'ah* Ulama Kontemporer

<i>Maqāṣidiyyun</i>	Kontribusi <i>Maqāṣid al-Shari'ah</i>
Rasyid Ridha	<ul style="list-style-type: none"> • Reformasi pilar-pilar keimanan • Sosialisasi Islam sebagai agama fitrah alami • Menegakkan peran akal, pengetahuan, hikmah dan logika yang sehat • Kebebasan • Independensi • Reformasi sosial, politik dan ekonomi • Hak-hak perempuan
Tahir bin 'Ashur	<ul style="list-style-type: none"> • Keteraturan • Kesetaraan • Kebebasan • Kemudahan • Pelestarian fitrah manusia
Yusuf al-Qardhawi	<ul style="list-style-type: none"> • Pelestarian akidah dan harga diri • Penyembahan Allah • Penjernihan jiwa • Perbaikan akhlak • Pembangunan keluarga • Memperlakukan perempuan dengan adil • Pembangunan bangsa Muslim yang kuat • Kerjasama antarumat manusia
Thaha Jabir al-'Alawni	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Al-Tauhid</i> • <i>Al-Tazkiyah</i> • <i>Al-'Imran</i>

Perkembangan lain dari *maqāṣid al-shari'ah* adalah klasifikasi yang dilakukan oleh beberapa ulama, sebagaimana berikut,

- a. *Maqāṣid* dipandang dari segi pelakunya, dibagi menjadi *maqāṣid al-Shari'* dan *maqāṣid al-mukallaf*. *Maqāṣid al-Shari'* secara umum digambarkan dengan istilah, *jalb al-maṣāliḥ wa dar' al-mafāsid fi al-darā'yn*. Sedangkan *maqāṣid al-mukallaf* merupakan segala perilaku *mukallaf* baik secara *i'tiqod*, perkataan, dan perbuatan. *Maqāṣid al-mukallaf* juga merupakan pembeda antara perbuatan yang baik dan perbuatan buruk, sah dan tidaknya amal ibadah, juga membedakan antara perkara yang merupakan ibadah *mahḍah* dan perkara yang termasuk ibadah muamalah.⁹⁸
- b. *Maqāṣid* ditinjau dari teori kebutuhan, terbagi menjadi *al-ḍarūriyāt*, *al-ḥājjiyāt* dan *al-taḥṣniyyāt*. *al-Ḍarūriyāt* adalah hal yang harus ada untuk menjaga kemaslahatan

⁹⁸ Nuruddin al-Khadimi, *al-Ijtihād al-Maqāshidi wa Hajiyyatuh wa Dhowabthuhu*, Jilid 1, (Qatar: Wazaratul Auqaf wa Syu'un al-Islamiyyah, 1998), 53.

dunia dan akhirat. Jika hal ini tidak ada, maka akan terjadi kerusakan di dunia dan akhirat. *maqāṣid ḍarūriyāt* ini ada lima yaitu: menjaga agama, jiwa, keturunan, harta, akal. *maqāṣid ḥajiyāt* adalah untuk menghilangkan kesusahan dari kehidupan *mukallaf*. Sedangkan *maqāṣid taḥṣniyyāt* adalah untuk menyempurnakan kedua *maqāṣid* sebelumnya, yang meliputi kesempurnaan adat kebiasaan, dan akhlak yang mulia.⁹⁹

- c. *Maqāṣid* dilihat dari segi hubungannya atau jangkauannya, terbagi menjadi *al-‘āmmah*, *al-khāssah* dan *al-juz’iyah*. *Maqāṣid al-‘āmmah* adalah *maqāṣid* yang terdapat di seluruh bagian *shari’ah*, sebagaimana *ḍarūriyāt* dan *ḥajiyāt*. *Maqāṣid al-khāssah* merupakan *maqāṣid* yang dikehendaki oleh *Shari’*, dalam merealisasikan tujuan manusia, untuk menjaga kemaslahtan umum dari perbuatan mereka secara khusus, yang terdapat dalam beberapa kandungan *shari’ah*, seperti kesejahteraan anak dalam hukum keluarga. Sedangkan *Maqāṣid al-juz’iyah* adalah maksud-maksud di balik suatu nash atau hukum tertentu, seperti maksud meringankan kesulitan dengan pembolehan orang sakit untuk tidak berpuasa.¹⁰⁰
- d. *Maqāṣid* dikaji dari segi kepastian dan persangkaan, terdiri dari *qat’iyyah*, *ẓanniyyah* dan *wahmiyyah*. *Maqāṣid qat’iyyah* merupakan *maṣlaḥah* yang diketahui dengan adanya nash secara pasti, didukung dalil akal bahwa dalam penerapannya terdapat kemaslahtan atau akan terjadi bahaya yang besar. Seperti membunuh orang yang enggan mengeluarkan zakat pada masa Khalifah Abi Bakr as Sidiq. *Maṣlaḥah ẓanniyyah*, yaitu *maṣlaḥah* yang bisa diketahui dengan persangkaan akal sehat, seperti memelihara anjing untuk menjaga rumah di saat situasi mencekam, dan ada kalanya ditunjukkan oleh dalil *dzanny* seperti sabda Nabi SAW: *la yaqdi al-qaḍi wa huwa ghadban* (seorang hakim jangan memutuskan perkara ketika ia dalam keadaan marah). *Maṣlaḥah wahmiyyah*, adalah pengandaian terdapat kemaslahtan, akan tetapi setelah dicermati kemaslahtan itu berubah menjadi kerusakan. Seperti mengkonsumsi narkoba.¹⁰¹
- e. *Maqāṣid* ditinjau dari segi hubungannya dengan keseluruhan masyarakat atau sebagian masyarakat, dibagi menjadi *al-kulliyyah* dan *al-ba’diyyah*. *Maslahat al-kulliyyah* adalah maslahat yang kembali kepada umat secara umum dan kelompok

⁹⁹ al-Raisuni, *Naẓariyāt*, 117.

¹⁰⁰ Audah, *Membumikan*, 36-37

¹⁰¹ Ibnu ‘Ashur, *Maqāṣid*, 255-258. Lihat pula, Moh. Toriquddin, “Teori Maqāṣid Shari’ah Prespektif Ibnu Asur”, *Jurnal Ulul Albab*, Vol 14, No. 2, Tahun 2013, 198.

besar dari suatu umat seperti penduduk suatu daerah, seperti menjaga kelompok dalam masyarakat dari perpecahan, dengan *al-ḍarūriyāt*, *al-ḥājiyāt* dan *al-taḥṣniyyāt*. *Maṣlahah al-ba'diyyah* adalah kemaslahatan bagi individu (pribadi) atau beberapa individu, yang harus dijaga dalam hukum-hukum muamalah.¹⁰²

- f. *Maqāṣid* dilihat dari tujuan yang didapatkan, dibagi menjadi *al-aṣliyyah* dan *al-tabi'iyyah*. Semua hukum-hukum *shara'* mempunyai tujuan yang mendasar, yang bisa disebut sebagai tujuan utama (*maqāṣid al-aṣliyyah*) dan tujuan yang mengikuti (*maqāṣid al-tabi'iyyah*). Seperti disyariatkannya nikah yang tujuan utamanya adalah memperoleh keturunan, sedangkan tujuan yang mengikuti adalah mencari ketenangan. *Maqāṣid al-tabi'iyyah* (tujuan pengikut) berungsi sebagai penguat terhadap tujuan asal, yaitu untuk memperoleh keturunan, maka semua *maṣlahah* yang tidak ada nash-nya, dalam hal ini adalah juga merupakan tujuan *Shari'*. Tujuan asal adalah hal-hal yang bersifat *ḍarūriyāt* dan tujuan pengikut adalah hal-hal yang termasuk *ḥājiyāt* dan *taḥṣniyyāt*.¹⁰³

Selain pembagian yang kami sebutkan di atas, beberapa ulama juga menaruh perhatian terhadap perbedaan *maqāṣid* (tujuan) dan *wasail* (sarana). Pengertian dari *wasail* adalah ketetapan-ketetapan yang diharuskan ada, karena dengan pengerjaannya akan tercapai *maqāṣid* (tujuan).¹⁰⁴ Jika hal ini kemudian dikaitkan dengan *maqāṣid 'āmmah* dan *khāssah*, maka *maqāṣid al-'āmmah* adalah nilai-nilai universal yang bersifat tetap, sedangkan *maqāṣid khāssah* adalah beberapa nilai yang harus ada atau bisa berupa pilihan yang bisa ditempuh untuk menggapai *maqāṣid 'āmmah*. Atau jika dikaitkan dengan teori kebutuhan, maka tingkatan *ḥājiyāt* terdapat *wasail* yang diharuskan ada untuk memelihara *ḍarūriyāt*, begitupula pada *taḥṣniyyāt* terdapat *wasail* kepada *ḥājiyāt*.

Kami contohkan dalam hal ini dengan kewajiban puasa Ramadan yang salah satu tujuannya adalah bertakwa kepada Allah. Pembebanan hukum wajibnya puasa tidak bisa diganggu gugat, meskipun jalan untuk mencapai derajat takwa kepada Allah sangat beragam. Namun ketika dalam pengerjaannya hanya mengikuti pemaknaan puasa dengan menahan diri dari hal-hal yang membatalkan puasa sejak terbitnya fajar hingga terbenamnya matahari, bagi kebanyakan orang, tujuan takwa ini sangat sulit untuk dicapai. Sehingga diperlukan

¹⁰² Ibnu 'Ashur, *Maqāṣid*, 253-254

¹⁰³ al-Raisuni, *Nazariyat*, 301. Abdul Karim Hamidi, *al-Madkhal li Maqāṣid al-Qur'an*, (Kairo: Maktabah al-Rushd Nashirun, 2007), 167.

¹⁰⁴ Ibn Ashur, *Maqāṣid*, 406.

ketentuan-ketentuan lain dalam aktivitas puasa agar bisa mencapai ketakwaan, seperti *qiyam al-lail*, memberi makan orang yang berbuka, menghatamkan al-Qur'an dan lain sebagainya. Maka menghatamkan al-Qur'an (*ḥājīyāt/khāssah*) bukanlah manifestasi dari tujuan berpuasa Ramadan, tapi merupakan sarana (*wasail*) untuk mencapai ketakwaan (*ḍarūriyāt/‘āmmah*) ketika berpuasa. Begitupula dalam aktivitas penghataman al-Qur'an (*ḥājīyāt/khāssah*), terdapat beberapa pilihan kemaslahatan agar aktivitas tersebut tercapai tujuannya, seperti penghataman dengan menggunakan mushaf Kudus atau mushaf Standar Indonesia, ataupun dengan mushaf yang memiliki terjemahan atau tidak (*taḥṣniyyāt*).

Yusuf Qardawi dalam membahas *wasail*, mencotokkan dengan orang-orang yang terpaku pada makan harfiah teks. Orang-orang yang menaruh perhatian kepada hadis dan *al-ṭabīb al-nabawī* (cara pengobatan yang dinisbahkan kepada Nabi Muhammad SAW.), pada umumnya hanya memfokuskan perhatian kepada obat-obatan, biji-bijian atau hal-hal lainnya yang pernah disebutkan dalam hadis, seperti,

في الحبة السوداء شفاء من كل داء إلا السام. أى الموت

“Jintan hitam menyimpan kesembuhan dari semua penyakit, kecuali mati.”

عليكم بهذا العود الهندي فإن فيه سبعة أشفية . . .

“Pentingkanlah *al-‘ud al-hindiy* ini (sejenis kayu dari India), sebab ia mengandung tujuh macam kesembuhan...”

Qardawi memandang bahwa resep-resep tersebut bukanlah tujuan dari *al-ṭabīb al-nabawī*. Tujuannya adalah memelihara kesehatan manusia, keselamatan badanya, haknya untuk istirahat apabila lelah, makan apabila lapar dan berobat ketika sakit. Upaya berobat tidak mengganggu keimanan kepada Allah, mengakui Sunnah Allah tentang penularan penyakit, mengupayakan pencegahan sebelum diperlukannya pengobatan, larangan makan yang mengganggu kesehatan, larangan pekerjaan yang memeras tenaga secara berlebihan dan lain sebagainya.

Setiap sarana dan prasaran memiliki kemungkinan untuk berubah dari satu masa ke masa lainya, dari satu lingkungan ke lingkungan lainya. Maka apabila suatu hadis menunjuk kepada sesuatu yang menyangkut sarana dan prasana tertentu, bukan dimaksudkan untuk harus diikuti secara tekstual, namun hanya menjelaskan suatu fakta. Bahkan ketika dalam ayat-ayat al-Qur'an terdapat penegasan tentang sarana prasaran yang sesuai dengan suatu tempat atau masa, bukan berarti harus berhenti pada makna harfiahnya, namun juga diiringi

dengan memikirkan sarana prasarana lainya yang berubah seiring berubahnya waktu dan tempat.¹⁰⁵

Maka meskipun *maqāṣid al-shari'ah* telah berkembang dengan sedemikian rupa, baik dari segi perumusan *maqāṣid* dan klasifikasinya, penjagaan atas *al-kulliyāt al-khams*, dalam tiga tingkatan kebutuhan, *al-ḍarūriyyāt*, *al-ḥājjiyyāt* dan *al-taḥṣniyyāt*, menjadi poros dalam perkembangan tersebut.

2. *al-Kulliyāt al-Khams*

al-Kulliyāt al-khams merupakan pengembangan dari konsep *maqāṣid* al-Juwaini, *al-ḍarūriyyāt*, *al-ḥājjiyyāt* dan *al-taḥṣniyyāt*. Abu Hamid al-Ghazali merumuskan *al-kulliyāt al-khams* untuk menjaga atau memelihara tujuan *shara'* yang dirinci dalam lima hal, *al-dīn* (agama), *al-nafs* (jiwa), *al-aql* (akal), *al-nasl* (keturunan) dan *al-mal* (harta). *al-Kulliyāt al-khams* harus terpenuhi dalam tingkatan *al-ḍarūriyyāt*, sehingga bisa juga disebut sebagai *al-ḍarūriyyāt al-khamsah*, karena tanpa adanya hal tersebut, maka tidak akan berlangsung kemaslahatan (keberlangsungan) bagi manusia. Sehingga hal-hal yang dapat memelihara *al-kulliyāt al-khams* dalam tingkatan *al-ḍarūriyyāt* dikatakan sebagai *maṣlahah*, sedangkan hal-hal yang mengancam terpeliharanya disebut sebagai mafsadah.¹⁰⁶

al-Kulliyāt al-khams atau *al-maqāṣid al-khams*, disusun berdasarkan pemahaman para ulama terhadap nash yang diambil dengan cara *istiqra'* (*ijtihādi*). Para ulama *uṣūl fiqh* tidak selalu sepakat dalam hal urutan kelima *al-maqāṣid al-khams*, meskipun demikian urutan yang dikemukakan Abu Hamid al-Ghazali ini merupakan urutan dipegang oleh mayoritas ulama *fiqh* dan *uṣūl fiqh*. Berikut ini kami sajikan perbandingan hierarki *al-kulliyāt al-khams*,

Tabel 2.6
Perbandingan Hierarki *al-Kulliyāt al-Khams*

No.	Hierarki <i>al-kulliyāt al-khams</i> ¹⁰⁷				
	al-Ghazali	al-Zarkasi	al-Qarafi	al-'Amidi	Ali Jum'ah
1.	<i>al-dīn</i>	<i>al-nafs</i>	<i>al-nafs</i>	<i>al-dīn</i>	<i>al-nafs</i>
2.	<i>al-nafs</i>	<i>al-mal</i>	<i>al-dīn</i>	<i>al-nafs</i>	<i>al-aql</i>
3.	<i>al-aql</i>	<i>al-nasl</i>	<i>al-nasl</i>	<i>al-nasl</i>	<i>al-dīn</i>
4.	<i>al-nasl</i>	<i>al-dīn</i>	<i>al-aql</i>	<i>al-aql</i>	<i>al-nasl</i>
5.	<i>al-mal</i>	<i>al-aql</i>	<i>al-mal</i>	<i>al-mal</i>	<i>al-mal</i>

¹⁰⁵ Yusuf Qardawi, *Bagaimana Memahami Hadis Nabi SAW.*, terj. Muhammad al-Baqir, (Bandung: Karisma, 1993), 147-149.

¹⁰⁶ Abu Hamid al-Ghazali, *al-Mustasfā*, Jilid 1, 417.

¹⁰⁷ Afridawati, *Stratifikasi*, 19-20.

Ali Jum'ah dalam penyusunan hierarki *al-kulliyāt al-khams*, berargumen bahwa *al-dīn* yang dimaksud dalam hal ini adalah sebuah simbol, syiar dan peribadatan, bukan bermakna Islam, karena pada hakikatnya agama Islam menaungi *al-kulliyāt al-khams*. Jadi meskipun seorang manusia tidak menerima Islam sebagai sebuah ajaran, mereka menerima Islam sebagai sebuah sistem nilai yang berlaku.¹⁰⁸ Namun *al-dīn* yang kami maksudkan adalah Islam, yang juga termasuk di dalamnya adalah masalah keimanan.

Pemeliharaan atas *al-kulliyāt al-khams*, dapat ditempuh dengan dua cara, yakni dari segi keberlangsungan (*min nahiyati al-wujūd*) dan kebinasaan (*min nahiyati al-'adam*). Sendi-sendi peribadatan merupakan pemeliharaan *al-dīn* dari segi *wujūd*, seperti menjaga keimanan, shalat, zakat dan puasa. Begitu pula ketentuan-ketentuan adat kebiasaan dan muamalah, mengandung unsur pemeliharaan *al-nafs*, *al-aql*, *al-nasl* dan *al-mal* dari segi *wujūd*, seperti makan, berpakaian, nikah dan jual beli. Sedangkan adanya hukum *jināyāt* (qisas, hudud dan ta'zir), yang mengandung nilai-nilai *al-amr bi al-ma'ruf wa al-nahi 'an al-munkar*, merupakan pemeliharaan *al-kulliyāt al-khams* dari segi *'adam*.¹⁰⁹

Sebagaimana dengan al-Ghazali yang menyandarkan *al-kulliyāt al-khams* pada tingkat kebutuhan, para ulama sesudahnya juga melakukan hal yang serupa, dengan memperluas perinciannya dalam *hājjiyāt* dan *taḥṣniyyāt*. Secara lebih jelasnya kami uraikan sebagai berikut,

- a. *al-Dīn* (Agama) secara etimologi memiliki banyak arti, diantaranya *al-mulk* (kekuasaan), *al-qahr* (pemaksaan), *al-'izz* (kemuliaan), *al-ṭā'ah* (ketaatan), dan *al-khuḍū'* (kepatuhan). Sedangkan dalam terminologi *shari'ah*, *al-dīn* dimaknai sebagai ketentuan-ketentuan Allah dalam mengendalikan hamba-Nya yang mempunyai akal sehat, agar mampu memilih jalan baik yang layak dimanfaatkan dalam kondisi apapun, baik untuk kemaslahatan duniawi maupun ukhrawi.¹¹⁰

Secara ringkas, Yusuf Hamid al-'Alim memberikan pengertian agama adalah aturan-aturan yang dibuat oleh Allah, disampaikan oleh utusan-Nya untuk membimbing manusia berkeyakinan dengan benar, serta sebagai pedoman untuk berperilaku dan berinteraksi. Pengertian ini mengandung tiga makna atas agama, yakni agama sebagai wahyu ilahi, keimanan dan hukum yang mengatur manusia.¹¹¹ Sehingga dalam kemasalahatan agama, bukan hanya menjaga eksistensi agama dengan terjaminya

¹⁰⁸ Ali Jum'ah 190-191.

¹⁰⁹ Shatibi jilid 2, 19-20.

¹¹⁰ Yusuf Hamid al-'Alim, *al-Maqashid al-'Ammah li al-Shari'ah al-Islamiyyah*, (Riyadh: International Islamic Publishing House, 1994), 205.

¹¹¹ Ibid., 217.

berkeyakinan kepada Allah dan terselenggaranya ibadah, namun juga bahwa terpeliharanya keyakinan yang benar, akan menampakkan perilaku yang baik. Pemeliharaan agama dalam tiga tingkatan kebutuhan dapat dilihat sebagai berikut,¹¹²

- 1) *Ḍarūriyyāt* : Memelihara dan melaksanakan kewajiban agama yang termasuk tingkat primer, seperti melaksanakan shalat fardhu.
- 2) *Ḥajjiyyāt* : Memelihara dan melaksanakan ketentuan agama dengan maksud menghindari kesulitan, seperti shalat *jama'* dan *qaṣar* bagi musafir.
- 3) *Taḥṣniyyāt* : Mengikuti petunjuk agama dan menjunjung martabat manusia sekaligus melengkapi pelaksanaan kewajiban kepada Tuhan, seperti dengan menutup aurat, membersihkan pakaian dan badan.

b. *al-Nafs* (Jiwa) mempunyai banyak arti, jiwa, roh, diri manusia, hakikat sesuatu, darah, saudara, kepunyaan, kegaiban, ukuran samakan kulit, jasad, kedekatan, zat, mata, kebesaran dan perhatian.¹¹³ Pemeliharaan jiwa mencakup segala kebutuhan pokok yang dibutuhkan untuk mempertahankan hidup, hal ini terlihat dalam banyak ketentuan Allah untuk memenuhi hak-hak dasar manusia, seperti larangan membunuh dan adanya *qīṣaṣ* sebagai upaya preventif terjadinya tindak pembunuhan. Pemeliharaan jiwa juga termasuk dalam larangan menyakiti orang lain, kehormatan manusia, begitupula dengan hak untuk hidup bahagia.¹¹⁴

al-Qur'an telah mengkalsifikasi hal-hal yang boleh dan tidak boleh, untuk dikonsumsi dan dilakukan dalam kaitannya dengan melestarikan kehidupan. Namun dalam keadaan darurat, beberapa larangan tersebut terpaksa harus dilakukan dengan ketentuan dapat dipastikan menghilangkan dharar, upaya paling akhir, sesuai dengan kebutuhan, tidak menimbulkan kerusakan lebih besar dan bersifat sementara. Pemeliharaan jiwa dalam tiga tingkatan kebutuhan dapat dilihat sebagai berikut,¹¹⁵

- 1) *Ḍarūriyyāt* : Memenuhi kebutuhan berupa makanan untuk mempertahankan hidup dan kebutuhan lainnya yang berkaitan dengan anggota badan.
- 2) *Ḥajjiyyāt* : Pembolehkan berburu dan menikmati makanan yang lezat.
- 3) *Taḥṣniyyāt* : Adanya tata cara makan dan minum. Melindungi diri dari tuduhan yang tidak benar, cacian serta makian dari orang lain.

¹¹² Thahir, *Ijtihād*, 47.

¹¹³ Ibnu Manzur, *Lisan al-Arab*, 4500-4501.

¹¹⁴ Muhammad Hanafi Bin Yakub, "Pola Interaksi Dokter dengan Pasien yang Berbeda Jenis Kelamin dalam Perspektif Maqashid al-Syari'at", (Tesis, Riau: UIN Sultan Syarif Kasim, 2016), 51.

¹¹⁵ Thahir, *Ijtihād*, 48.

c. *al-Aql* (Akal) adalah sebuah nikmat yang agung. Allah memberinya agar membedakan antara manusia dengan makhluk lainnya, karena itu Allah mensyari'atkan untuk menjaganya dan menganjurkan untuk memanfaatkan akal untuk mendapatkan ilmu. Agar dapat menjaganya, Allah melarang segala sesuatu yang dapat merusak atau melemahkan akal. Maka dari itu, sebuah hukuman akan didapatkan bagi yang memakan sesuatu yang dapat menghilangkan akal.¹¹⁶ Pemeliharaan akal dapat dicontohkan sebagai berikut,¹¹⁷

- 1) *Ḍarūriyyāt* : Pengharaman minuman khamr
- 2) *Ḥajjiyāt* : Pembolehan berburu dan menikmati makanan yang lezat.
- 3) *Taḥṣniyyāt* : Menhindarkan diri dari menghayal atau mendengarkan sesuatu yang tidak benar

d. *al-Nasl* (Keturunan) dilestarikan *shari'ah* dengan hukum pernikahan. Islam mengharamkan zina dan menegakkan hukuman bagi pelakunya. Ini adalah karena mencegah dari bercampurnya nasab dan menjaga kemuliaannya manusia. Pemeliharaan keturunan dalam tiga tingkatan kebutuhan dapat dilihat sebagai berikut,¹¹⁸

- 1) *Ḍarūriyyāt* : Adanya ketentuan untuk menikah dan larangan zina
- 2) *Ḥajjiyāt* : Penyebutan mahar ketika aqad nikah, adanya hak talak bagi suami dan hak khulu' bagi istri.
- 3) *Taḥṣniyyāt* : Khitbah dan walimah dalam pernikahan

e. *Al-Mal* (Harta) merupakan salah satu sebab agar dapat bertahan hidup, maka dari itu *shari'ah* mewajibkan agar menghasilkan harta, dan berusaha untuk mendapatkan harta. *Shari'ah* juga memperbolehkan melakukan muamalah di antara manusia dengan cara jual-beli, sewa, dan lain-lain untuk mengatur cara memanfaatkan harta. Agar dapat menjaganya, maka diharamkan dan dihukumnya mencuri serta diharamkannya menipu dan mengkhianat. Pemeliharaan harta dalam tiga tingkatan kebutuhan dapat dilihat sebagai berikut,¹¹⁹

- 1) *Ḍarūriyyāt* : Adanya tata cara kepemilikan harta dan larangan mengambil harta orang lain dengan cara yang tidak dibenarkan.

¹¹⁶ Afridawati, Stratifikasi, 21.

¹¹⁷ Thahir, *Ijtihād*, 48.

¹¹⁸ Ibid.

¹¹⁹ Ibid.

- 2) *Hajjiyyāt* : Disyari'atkannya jual beli dengan cara salam.
- 3) *Tahsiniyyāt* : Menghindarkan diri dari transaksi yang mengandung unsur *gharar* (spekulasi)

Maqāṣid ḍarūriyyāt berada pada tingkatan yang pertama, lalu diikuti oleh *maqāṣid hājiyyāt* dan *taḥsiniyyāh*. Oleh karena itu, apabila terjadi kontradiksi antara *maqāṣid* yang bersifat *ḍarūriyyāt* dengan *maqāṣid* yang bersifat *hājiyyāt* dan *taḥsiniyyāh*, maka *maqāṣid* yang bersifat *ḍarūriyyāt* harus didahulukan. Hakikat masing-masing *maqāṣid* serta relasi antara ketiganya dapat diringkas dalam lima poin berikut,

- a. *Maqāṣid ḍarūriyyāt* adalah pokok (*aṣl*) sedangkan *maqāṣid hājiyyāt* dan *taḥsiniyyāh* adalah cabang (*far'*).
- b. Gangguan pada *maqāṣid ḍarūriyyāt* akan menyebabkan pula gangguan pada *maqāṣid* yang lainnya.
- c. Gangguan yang terjadi pada *hājiyyāt* dan *taḥsiniyyāh* belum tentu mengancam *ḍarūriyyāt*.
- d. Terkadang gangguan yang terjadi pada *maqāṣid hājiyyāt* dan *taḥsiniyyāh* dapat menyebabkan munculnya gangguan pada *ḍarūriyyāt*.
- e. Wajib memelihara *maqāṣid hājiyyāt* dan *taḥsiniyyāh* dalam rangka memberikan jaminan bagi terwujudnya *maqāṣid ḍarūriyyāt*.¹²⁰

3. Interkoneksi *al-Kulliyāt al-Khams*

Konsep interkoneksi *al-kulliyāt al-khams* digagas oleh guru kami, A. Khalil Thahir, dosen Pascasarjana Institut Agama Islam Negeri Kediri. Karya tulis beliau, *Ijtihād Maqāṣidi Rekonstruksi Hukum Islam Berbasis Maṣlahah*, menghasilkan kaidah *fiqh*,

ما كان أكثر اتصالا بالمصالح كان أكثر فضلا

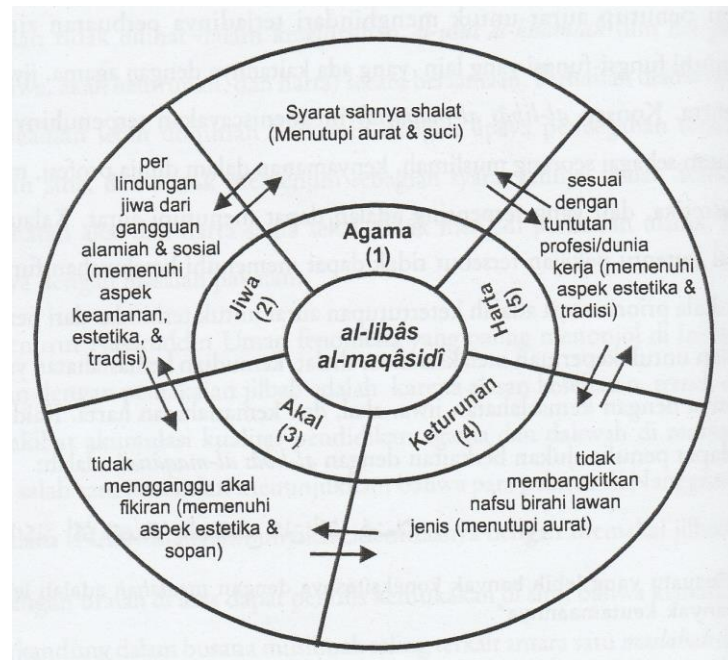
“Sesuatu yang lebih banyak koneksitasnya dengan *maṣlahah* adalah lebih banyak keutamaannya.”¹²¹

Perumusan kaidah di atas, disertai dengan penerapannya dalam ranah busana muslimah, yang menghasilkan konsep *al-libas al-maqāṣidi*. Penggunaan kaidah tersebut, diikuti dengan beberapa ketentuan, pertama, terpenuhinya *maṣlahah* yang menjadi tujuan utama didyari'atkannya suatu hukum. Kedua, *maṣlahah* dalam kaitannya dengan *al-kulliyāt al-*

¹²⁰ Afridawati, Stratifikasi, 25. 31-32

¹²¹ Thahir, *Ijtihād*, 175.

khamis, tetap memperhatikan skala kebutuhan. Tujuan utama pakaian adalah perlindungan akan kemaslahatan keturunan, sehingga konsep *al-libas al-maqāṣidi* dapat digambarkan sebagai berikut,¹²²



Gambar 2.6
Interkoneksi *Maṣlaḥah* dalam konsep *al-Libas al-Maqāṣidi*

Gambar tersebut menunjukkan bahwa *al-kuliyāt al-khamis* saling terkait dan saling mendukung, namun tetap memperhatikan hierarkinya, yakni *al-dīn*, *al-nafs*, *al-aql*, *al-nasl* dan *al-mal*. Sebagaimana dicontohkan dalam perintah shalat lima waktu, yang bertujuan untuk kemaslahatan *al-dīn*, berkaitan dengan kemaslahatan yang lain. Seseorang yang akan melaksanakan shalat, disyaratkan harus suci dari hadas dan najis (*al-nafs*), berakal sehat dan tidak mabuk (*al-aql*), shalatnya akan menjauhkan diri dari fakhsha dan mukar (*al-nasl*), serta shalat juga diimbangi dengan perintah untuk mencari nafkah (*al-mal*).¹²³

Konsep *al-libas al-maqāṣidi*, digali menggunakan metode *ijtihād maqāṣidi* berbasis interkoneksi *maṣlaḥah*, dengan memperhatikan dialektika *al-naṣ* (teks), *al-waqi'* (realitas) dan *mukallaf* (subjek hukum).¹²⁴ *Ijtiḥād maqāṣidi* pada mulanya adalah istilah yang digagas oleh Shatibi, dengan mengutarakan kaidah-kaidah *maqāṣidiyyah*, sebagai pijakan dalam penggalan hukum Islam. Kaidah-kaidah tersebut dapat dibagi menjadi tiga kategori,¹²⁵

¹²² Ibid., 176.

¹²³ Ibid., 71.

¹²⁴ Ibid., 85, 92.

¹²⁵ Mawardi, *Fiqh Minoritas*, 213-217.

a. Kaidah-kaidah yang berkaitan dengan kemaslahatan

وضع الشرائع إنما هو لمصالح العبد في العاجل و الأجل معا

“Penentuan hukum-hukum shari‘ah adalah untuk kemaslahatan hamba, baik untuk saat ini maupun nanti.”

المفهم من وضع الشارع أن الطاعة أو المعصية تعظم بحسب عظام المصلحة أو المفسدة
النشأ عنها

“Yang bisa dipahami dari penentuan Tuhan adalah bahwa ketaatan dan kemaksiatan diukur dengan tingkat kemaslahatan dan kemafsadatan yang ditimbulkannya.”

الأومور والنواهي من جهة اللفظ على تساوي دلالة الإقتضاء وإنما الإختلاف بين ما
هو أمر وجوب أو ندب وما هو نهي تحريم أو كراهة لا تعلم من النصوص وما حصل
الفرق إلا بإتباع المعاني والنظر في المصالح وفي أي مرتبة تقع.

“Perintah dan larangan dari sisi teks adalah sama dalam hal kekuatan dalilnya. Perbedaan apakah ia berketepatan hukum wajib atau sunnat dan antara haram dan makruh, tidak bisa diketahui dari teks, tetapi dari makna dan analisis dalam hal kemaslahatannya dan dalam tingkatan apa hal itu terjadi.”

إنّ المصلحة إذا كانت هي الغالبة عند مناظرها مع المقصدة في حكم الإعتياد فهي
المقصودة شرعا ولتحصيلها وقع الطلب على العباد.

“Kemaslahatan jika bersifat dominan dibandingkan kemafsadatan dalam hukum kebiasaan, maka kemaslahatan itulah sesungguhnya yang dikehendaki secara shara’ yang perlu diwujudkan.”

الأحكام المشروعة للمصالح لا يشترط وجود المصلحة في كلّ فرد من أفرادها بمجالها

“Hukum-hukum yang ditunjukkan untuk terciptanya kemaslahatan, tidak mengharuskan adanya kemaslahatan dalam setiap partikel dari keseluruhan partikel secara bersamaan.”

b. Kaidah-kaidah yang berupaya menghilangkan kesulitan

إنّ الشارع لم يقصد إلى التكليف بالشقّ والعنات فيه

“Shari Penentuan hukum-hukum shari‘ah adalah untuk kemaslahatan hamba, baik untuk saat ini maupun nanti.”

لانزع في أنّ الشارع قاصد إلى التكليف بما يلزم فيه كلفة ومشقة ولكنّه لا يقصد نفس
المشقة بل يقصد ما في ذلك من المصالح العائدة على المكلفين

“Tidak dipertentangkan bahwa Allah telah menetapkan hukum taklif yang di dalamnya terdapat beban dan kesulitan, tetapi bukanlah esensi kesulitan itu yang sesungguhnya dikehendaki, melainkan kemaslahatan yang kembali kepada mukallaf yang menjalankannya.”

إذا ظهر في بعض الرأي القصد إلى التكليف بما لا يدخل تحت قدرة العبد فذلك راجع في التحقيق إلى سوابقه أو لواحقه أو قرائنه

“Jika ada suatu tujuan yang menurut logika di luar kemampuan hamba, maka hukumnya disamakan dengan sesuatu yang telah terjadi sebelumnya atau yang serupa dengannya”

الشرية جارية في التكليف بمقتضاها على الطريق الوسط الأعدل الأخذ من الطرفين بقسط لاميل فيه الداخل تحت كسب العبد من غير مشقة ولا انحلال

“Shari‘ah perlu dijalankan dengan jalan yang moderat dan adil, mengambil dari dua sisi secara seimbang, yang bisa dilakukan oleh hamba tanpa kesulitan dan kelemahan”

إنّ الأصل إذا أدى القول بحمله على عمومه إلى الحرج أو إلى ما لا يمكن عقلا أو شرعا فهو غير جار على استقامة ولا اطراد يستمر الطلاق

“Pada dasarnya apabila pelaksanaan suatu pendapat akan mengarahkan pada kesulitan, atau pada hal yang tidak mungkin secara logika atau shara, maka hal tersebut tidak bisa dilakukan dengan istiqomah (tetap), sehingga tidak perlu diteruskan.”

من مقصود الشارع في الأعمال دوام المكلف عليها

“Termasuk dari tujuan shara dalam setiap perbuatan adalah tetap konsistensinya mukallaf atas perbuatan tersebut”

c. Kaidah-kaidah yang berkaitan dengan akibat akhir perbuatan *mukallaf*

النظر في مالات الأعمال المعتبر مقصود شرعا كانت الأفعال موافقة أو مخالفة

“Menaganalisis akibat akhir perbuatan hukum adalah diperintahkan oleh shara, baik perbuatan itu sesuai dengan tujuan shara atau bertentangan”

المجتهد أن ينظر في الأسباب ومسبباته

“Mujtahid wajib menganalisis sebab-sebab dan akibat-akibat hukum”

Adapun cara kerja *ijtihād maqāṣidi* berbasis interkoneksi *maṣlahah*, dalam penggunaan kaidah-kaidah diatas, ditempuh melalui lima tahapan,¹²⁶

¹²⁶ Thahir, *Ijtihād*, 85-92.

- a. *al-Nuṣuṣ wa al-ahkam bi maqāṣidihi*. Berpijak pada teks nash (al-Qur'an dan al-Sunnah), serta hukum dan tujuan-tujuan yang terkandung di dalamnya. Jika teks nash berupa *qat'i al-dalalah* (dalil yang bersifat pasti), maka tidak boleh menyimpang dari ketentuan hukum yang terkandung di dalamnya. Ataupun jika dalam *qat'i al-dalalah* tersebut dimungkinkan adanya *maṣlahah wahmiyah* (kemaslahatan yang bersifat dugaan), maka nash *qat'i* harus dikedepankan daripada *maṣlahah wahmiyah*.

Namun, apabila nash tersebut bersifat *ẓanniy* (dugaan), maka pemaknaannya harus mengambil dalam cakupan teks nash tersebut. Serta bersungguh-sungguh mendapatkan makna yang paling dekat dengan apa yang dikehendaki Allah, melalui pendekatan *maqāṣid al-shari'ah*. Pengambilan makna tersebut, tidak hanya pada makna literal teks, tetapi berupaya untuk menyingkap *maqāṣid al-shari'ah* yang ditunjuk oleh teks.

- b. *al-Jam'u baina kulliyāt al-'ammah wa al-adillah al-khassah*. Mengkombinasikan pesan-pesan yang bersifat universal dan umum, dengan dalil-dalil yang bersifat khusus. *al-kulliyāt al-'ammah*, dapat berupa nash ataupun *al-kulliyāt al-istiqrāiyyah*, pesan-pesan universal dari penelitian induktif terhadap beberapa teks nash dan hukum-hukum parsial. Contoh dalam nash,

- 1) Perintah berbuat adil dalam surah Al-Nisa' ayat 58,

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا

“Sesungguhnya Allah menyuruh kamu menyampaikan amanat kepada yang berhak menerimanya, dan (menyuruh kamu) apabila menetapkan hukum di antara manusia supaya kamu menetapkan dengan adil. Sesungguhnya Allah memberi pengajaran yang sebaik-baiknya kepadamu. Sesungguhnya Allah adalah Maha Mendengar lagi Maha Melihat.”

- 2) Larangan melakukan sesuatu yang merugikan dalam hadis Nabi,

لا ضرر ولا ضرار

“Tidak boleh melakukan sesuatu yang membahayakan diri sendiri dan juga orang lain.”

Adapun contoh *al-kulliyāt al-istiqrāiyyah* dari nash dan hukum parsial, sebagaimana berikut,

- 1) Keharusan memelihara dan mewujudkan *al-kulliyāt al-khams*, dengan memperhatikan hierarkinya dan skala kebutuhannya, *al-ḍarūriyāt*, *ḥajiyāt* dan *taḥsiniyyāt*.
- 2) Kiadah-kaidah fikih, seperti

الضرر يزال

“Bahaya harus dihilangkan”

المشقة تجلب التيسير

“Kesulitan mendatangkan kemudahan”

Langkah kedua ini menegaskan bahwa, ketika terdapat suatu dalil dari nash, status hukumnya tidak hanya berdasarkan makna yang ditunjuk oleh teks, *al-adillah al-khassah*, namun juga harus memperhatikan kesesuaiannya dengan *kulliyāt al-‘āmmah*. Jika terdapat pertentangan di antara keduanya, maka sedapat mungkin dikompromikan dengan metode *bayān* (menjelaskan) dan *takḥṣiṣ* (menghususkan). Namun, apabila tidak dapat dikompromikan, maka mendahulukan *kulliyāt al-‘āmmah*, karena ia diperoleh melalui *al-kulliyāt al-istiqrāiyyah* dengan tingkat kebenarannya bersifat *qat’i*, sedangkan pesan yang terdapat dalam dalil *juz’i*, bersifat *ẓaniy*.

- c. *Jalb al-masalih wa dar’u al-mafasid mutlaqan*, menarik kemaslahatan dan menolak kemafsadatan secara mutlak. Langkah ini ditempuh apabila, tidak diketemukan dalil nash terhadap suatu kasus hukum, yang didalamnya dapat berupa *maṣlaḥah* atau *mafsadah*. Ketika kasus hukum tersebut secara nyata mendatangkan *mafsadah*, maka dapat ditetapkan sebagai hal yang terlarang. Namun apabila sebaliknya, secara nyata mendatangkan *maṣlaḥah*, dapat diberlakukan dengan syarat masih dalam *al-kulliyāt al-khams* dan bersifat umum.
- d. *I’tibar al-ma’alat*, mempertimbangkan akibat hukum yang bisa terjadi di kemudian hari. Apabila suatu ketetapan hukum, dalam perkiraan mujtahid, mendatangkan mafsadah dalam jangka panjang, maka hukum tersebut harus diubah dengan hukum yang bebas masalah dalam jangka panjang. Langkah ini hampir serupa dengan *sadd al-dharia’ah*, menutup jalan yang diperkirakan menimbulkan *mafsadah*, namun yang

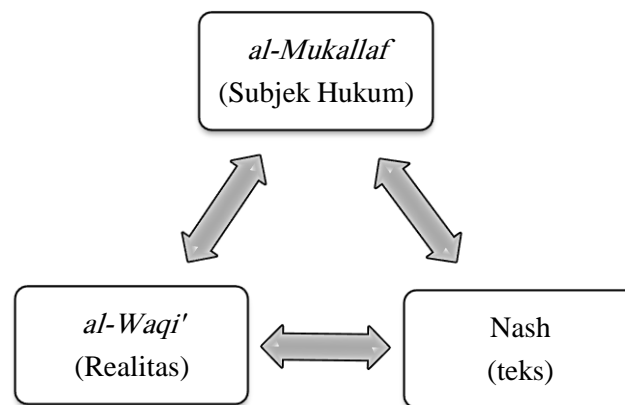
diperkirakan dalam langkah ini adalah *maṣlahah* dan *mafsadah*, bukan hanya *mafsadah*.

- e. *litasyaat al-maṣālih*, interkoneksi masalah. Langkah terakhir ini mempertimbangkan keterkaitan antar masalah. Apabila terdapat ketetapan hukum tentang *mal* dalam nash, maka secara bersamaan juga harus mempertimbangkan kemaslahatan *dīn*, *nafs*, *aql* dan *nasl*, karena dalam suatu hukum tertentu, tidak hanya mengandung satu kemaslahatan saja. Sebagaimana *infaq* dan *sadaqah* yang mendapatkan pahala berlipat ganda, hal ini terjadi karena terdapat banyak kemaslahatan di dalam keduanya. Kaidah yang dipakai dalam langkah ini adalah,

ما كان أكثر اتصالا بالمصالح كان أكثر فضلا

“Sesuatu yang lebih banyak koneksitasnya dengan *maṣlahah* adalah lebih banyak keutamaannya.”

Langkah-langkah *ijtihād maqāṣidi* berbasis interkoneksi di atas, ditempuh dengan memperhatikan unsur-unsur *ijtihād maqāṣidi*, yakni nash, *al-waqi'* dan *al-mukallaf*. Dialektika ketiga unsur tersebut digambarkan sebagai berikut,¹²⁷



Gambar 2.7
Dialektika Nash, *al-Waqi'* dan *al-Mukallaf*

Nash adalah dalil, yang hukum, *'illat* (alasan hukum) dan *al-maqṣad* (tujuan), yang akan diterapkan dalam suatu kasus hukum. Memahami seluk beluk nash beserta tujuannya merupakan keharusan, maka dalam menerapkan *ijtihād maqāṣidi* tidaklah keluar dari kaidah-kaidah kebahasaan, seperti *mutlaq*, *muqayyad*, *al-haqiqah*, *majaz* dan lain sebagainya.¹²⁸

¹²⁷ Ibid., 92.

¹²⁸ Ibid.

Sedangkan *al-waqi'* adalah objek oprasional *ijtihād maqāṣidi*, yakni kondisi penerapan hukum dan tujuan yang terkandung di dalam nash. *Ijtiḥād maqāṣidi* tidak hanya berkutat pada analisis teks dan tujuan-tujuannya, namun juga menuntut ketepatan dalam mendudukan hukum dalam realitas yang realitas bisa berubah dan memiliki karakteristik yang berbeda. Misalnya jual beli dan riba dalam nash, memiliki hukum yang jelas, yakni halal dan haram. Namun kata *al-bai'* dan riba, merupakan isim jenis yang bermakna umum, penerapan keduanya tidak melihat karakteristik realitas masyarakat, yang bisa berubah seiring dengan perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi. Sehingga, hukum *al-bai'* yang dalam nash dinyatakan halal, bisa berubah hukumnya karena suatu relitas memiliki kekhasan yang mengharuskan perubahan hukum. Pada ranah usul *al-fiqh*, penyesuaian hukum dengan realitas, disebut dengan *taḥqiq al-manāf*,

أن يثبت الحكم الشرعي بمدكره الشرعي لكن يبقى النظر في تعيين محله

“Menetapkan hukum shara’, namun analisisnya untuk menentukan (ketepatan) objek hukumnya.”

Objek hukum yang bersifat kolektif, harus dibedakan dengan objek hukum individual. Bahkan objek hukum yang sama bisa mendapatkan hukum yang berbeda, kerena pergeseran situasi dan kondisi. Penyesuaian hukum dengan realitas akan menjadikan hukum Islam lentur dan dinamis, seiring dinamika sosial-budaya (*salih li kulli zaman wa makan wa ‘awaid*).¹²⁹

al-Mukallaf yang dimaksud dalam hal ini adalah nalar *mukallaf*. Masing-masing individu memiliki nalar yang berbeda tentang nash, hukum, *maqāṣid* dan realitas. Mu’tazilah menghubungkan konsep *al-taḥsin* (baik) dan *al-taqbih* (buruk), dengan *taklif* (beban untuk mengerjakan perintah atau meninggalkan larangan). Bagi Mu’tazilah, suatu perintah harus memiliki rasionalitas, dan dengan *al-taḥsin* dan *al-taqbih* rasionalitas tersebut dapat diukur. Abu Hazim al-Juba’iy al-Mu’tazili, demi meneguhkan pandangan tersebut, memberikan defines *taklif* sebagai, kemauan seorang *mukallaf* untuk mengerjakan sesuatu yang wajib yang di dalamnya terdapat beban dan kesulitan. Seseorang yang mengikuti langkag-langkah *ijtihād maqāṣidi* berbasis interkoneksi *maṣlahah*, harus mempertimbangkan karakteristik nalar *mukallaf*, sebagai subjek yang bersentuhan langsung dengan hukum, bersamaan dengan nash dan realitas.¹³⁰

¹²⁹ Ibid., 93.

¹³⁰ Ibid, 94.

Pedoman-pedoman inilah yang akan kami gunakan untuk menggali *maqāṣid* surat al-Naba', dengan beberapa modifikasi. Karena langkah-langkah di atas diformulasikan untuk penggalian terhadap ayat *al-aḥkam* ataupun pada suatu kasus hukum tertentu. Sedangkan dalam penggalian *maqāṣid* al-Naba', kami menekankan pada kesatupaduan ayat dalam surat, tanpa meninggalkan keseluruhan dari al-Qur'an.