

THE ONTOLOGY OF THE MAQĀSID

Jabbar Sabil*

Universitas Islam Negeri Ar-Raniry Banda Aceh

Abstract

Maqāsid al-syari'ah will always be controversial if the study of its ontology is not complete. On the one hand, maqāsid is God's 'intention' there is inaccessible to humans, so it cannot be known. On the other hand, maqāsid is the benefit (maṣlaḥat) 'aimed to' by the Shari'a, and it is abstracted in the Qoranic legal verses. The problem is, what is the maqāsid ontology so that it can be known and there is a way to find out objectively? For this reason, this study uses philosophy as an approach and method. As a result, this study concluded that the nature of maqāsid as the 'intention' of the Shari'a is the goals (maṣlaḥat) contained in the Islamic legal system. The ontology of maṣlaḥat as the 'goal' by the Shari'a is concepts in the form of ethical or pragmatic values. Finally, this article concluded that the maqāsid ontology is the axiological values 'aimed to' by Shari'a. The axiological values must be used as the goal by humans so that their lives are in accord with Shari'a.

Keywords: ontology, maqasid, values.

Intisari

Maqāsid al-syari'ah akan selalu dalam kontroversi jika kajian terhadap ontologinya tidak dituntaskan. Di satu sisi, maqāsid adalah 'maksud' Allah yang tidak bisa diakses oleh manusia, maka ia tidak bisa diketahui. Di sisi lain, maqāsid adalah maslahat 'yang dituju' oleh syariat, dan ia terkandung di dalam ayat-ayat Alquran tentang hukum. Masalahnya, apa ontologi maqāsid sehingga ia bisa diketahui dan ada jalan untuk mengetahuinya secara objektif. Untuk itu kajian ini menggunakan filsafat sebagai pendekatan dan metode. Hasilnya, tersimpul bahwa hakikat maqāsid sebagai 'maksud' syariat adalah tujuan-tujuan (maṣlaḥah) yang terkandung di dalam sistem hukum Islam. Namun ontologi maṣlaḥah sebagai 'yang dituju' oleh syariat adalah konsep-konsep yang berupa nilai-nilai etis atau pragmatis. Akhirnya disimpulkan bahwa ontologi maqāsid adalah nilai-nilai aksiologis 'yang dituju' oleh syariat. Nilai-nilai inilah yang harus dijadikan tujuan oleh manusia agar hidupnya sejalan dengan syariat.

Kata Kunci: ontologi, maqasid, nilai.

* Alamat korespondensi: jabbar@ar-raniry.ac.id

A. Pendahuluan

Belakangan ini kajian *maqāṣid al-syarī'ah* marak dikembangkan di berbagai belahan dunia, namun sedikit sekali yang membahas hakikat ontologis *maqāṣid al-syarī'ah* sebagai sesuatu yang ada. Padahal jika dikilas balik ke belakang, jangankan *maqāṣid al-syarī'ah*, bahkan hakikat *al-mā'nā al-munāsibah* yang dibicarakan dalam *masālik al-'illah* pun diperselisihkan.

Misalnya Abū Zayd al-Dabūsī (w. 430 H/1039 M), ia menyatakan bahwa rakyu hanya bisa menghubungkan saja antara sesuatu yang disebut dalam nas (seperti minum khamar) dengan makna yang didapati pada nas yang lain (seperti memabukkan).¹ Artinya, Abū Zayd al-Dabūsī hanya menerima *al-mā'nā al-munāsibah* yang disebutkan secara eksplisit dalam nas syariat (*al-munāsib al-mū'aṣṣir*). Adapun terhadap *al-munāsib al-mūlā'im* yang dihasilkan dengan cara abstraksi secara induktif (*istiqrā'*) terhadap nas-nas yang bertema sama, ia menolaknya.

Tampak Abū Zayd al-Dabūsī tidak menolak *al-munāsib* sepenuhnya, maka sikapnya terhadap *maqāṣid* juga bukan penolakan total. Beda halnya dengan Ibn Ḥazm yang menolak *al-qiyās* dan *al-istiḥsān*, ia menyatakan: "...kami tidak menolak *al-'illah* yang dinaskan oleh Allah dan Rasul-Nya, yang kami tolak adalah *al-'illah* yang dikeluarkan dengan akal, lalu dinyatakan dari Allah dan Rasul-Nya."² Ungkapan ini menunjukkan Ibn Ḥazm menganggap subjektif *al-'illah*, karena diabstraksikan oleh akal dari nas syariat. Anggapan serupa juga dikenakan pada *maqāṣid al-syarī'ah*, sebab ia dilihat sebagai gejala mental yang intuitif, atau bahkan terkesan gaib. Ditambah lagi ada *uṣūliyyūn* yang menyebut *maqāṣid* sebagai ilmu tentang rahasia syariat (*asrār al-syarī'ah*),³ maka ia semakin penuh misteri.

Penulis berasumsi, penolakan terjadi karena tidak tuntasnya telaah terhadap hakikat *maqāṣid al-syarī'ah*, yaitu tentang ontologi *maqāṣid* sebagai sesuatu yang ada. Ketidaktuntasan bisa terjadi karena cara pandang yang atomistik, atau terlalu dini melakukan penyimpulan (*jump to conclusion*). Harusnya *maqāṣid* dilihat secara holistik, dan mempertimbangkan ragam perspektif yang menggali aspek ilmiah dari *maqāṣid*. Oleh karena itu, penulis berhipotesis, bahwa *maqāṣid* adalah pengetahuan ilmiah yang memiliki sumber konkret dan bisa diuji kebenarannya.

¹ Abū Zayd Al-Dabūsī, *Taqwīm Al-Adillah Fī Uṣūl Al-Fiqh*, ed. Dār al-Kutub Al-'Ilmiyyah (Beirut, 2001). 306.

² Ibn Ḥazm Al-Andalusī, *Mulakhkhaṣ Ibtāl Al-Qiyās Wa Al-Ra'y Wa Al-Istiḥsān Wa Al-Taqlīd Wa Al-Ta'Līl* (Damaskus: Jāmi'ah Dimasyq, 1960). 48.

³ Ziyād Muḥammad Aḥmīdān, *Maqāṣid Al-Syarī'ah Al-Islāmiyyah* (Beirut: al-Risālah, 2004). 16.

Persoalan yang hendak dijawab dalam tulisan ini adalah pertanyaan tentang hakikat ontologis *maqāṣid al-syarī'ah*. Untuk itu, dipakai metode filsafat yang rasional, kritis, reflektif dan argumentatif.⁴ Pada ranah ontologi, metode filsafat mengkritisi eksistensi, substansi dan esensi dari *maqāṣid*.

B. Pembahasan

1. Pengertian *maqāṣid*

Maqāṣid al-syarī'ah tersusun dari dua kata, maka memahaminya harus dimulai dari makna masing-masing kata yang menyusunnya. Kata *maqāṣid* merupakan bentuk jamak dari kata *maqṣid* yang berasal dari kata *qaṣd*, (*qaṣada*, *yaqṣidu*, *qaṣd*, *fahuwa qāṣid*). Menurut Ibn Manẓūr, kata *qaṣd* berarti; tetap pada jalan (*istiqāmat al-ṭarīq*) sebagaimana dipahami dalam firman Allah pada ayat 9 surat al-Nahl: "Dan hak bagi Allah (menerangkan) jalan yang lurus...", artinya, ajakan dengan hujah dan dalil-dalil yang jelas. Selain itu, kata *qaṣd* juga berarti adil ('*adl*), atau pertengahan (*i'tidāl*), kebalikan dari melampaui batas (*ifrāt*), seperti sikap pertengahan antara boros (*isrāf*) dan kikir (*taqtīr*).⁵ Makna bahasa ini sejalan dengan penggunaannya sebagai istilah di kalangan *uṣūliyyūn*, yaitu arah (*hadf*) atau sesuatu yang dituju, atau tujuan akhir (*ghāyah*) yang dibutuhkan untuk bisa tetap (*istiqāmah*) di jalan yang ditempuh secara adil ('*adl*) dan moderat (*i'tidāl*).⁶

Adapun kata *al-syarī'ah* berasal dari *syara'a*, *yasyra'*, *syar'*, *wa syurū'*. Secara etimologis berarti jalan (*al-ṭarīqah*), yaitu jalan yang ditempuh menuju ke sumber air untuk diminum.⁷ Secara terminologis, kata *al-syarī'ah* berarti jalan lurus yang diridai Allah bagi hamba-Nya, dan aturan hukum yang dijadikan sebagai tatanan bagi hamba-Nya.⁸ Ringkasnya, *al-syarī'ah* adalah efek perintah yang memberikan beban berupa '*ubudiyah*.

Gabungan (*tarkīb idāfi*) kedua kata ini digunakan *uṣūliyyūn* sebagai istilah untuk menyebut sesuatu yang merupakan temuan di balik ketetapan-ketetapan hukum syariat (*ḥikmat al-tasyrī'*). Kata *maqāṣid* digunakan pertama sekali oleh al-Tirmizī al-Ḥakīm (w. 285 H/898 M) dalam kitabnya yang berjudul *al-Ṣalāh wa Maqāṣiduha*, dan juga dalam kitab *al-Ḥajj wa Asrāruh*. Lalu dipakai sebagai terminologi khusus oleh Imam al-Juwaynī

⁴ Ahmad Baidowi, *Rekonstruksi Metodologi Ilmu-Ilmu Keislaman*, ed. Ahmad Baidowi (Yogyakarta: SUKA Press, 2003). 22.

⁵ Ibn Manẓūr, *Lisān Al-'Arab* (Kairo: Dār al-Hadīs, 2003). VII, 377.

⁶ Muṣṭafā ibn Karāmat Allāh Makhdūm, *Qawā'id Al-Wasā'il Fī Al-Syarī'at Al-Islāmiyyah; Dirāsāt Uṣūliyyah Fī Dū' Al-Maqāṣid Al-Syarī'ah* (Riyad: Dār Isybīliya, 1999). 34.

⁷ Manẓūr, *Lisān Al-'Arab*. V, 82.

⁸ Izz al-Dīn ibn Zaghībah, *Al-Maqāṣid Al-'Āmmah Li Al-Syarī'at Al-Islāmiyyah* (Kairo: Dār al-Safwah, 1996). 39.

dalam kitab usul fikihnya yang berjudul *al-Burhān*. Ia menggunakan varian kata *al-maqāṣid*, *al-maqṣūd*, dan *al-qṣd*, lebih dari sepuluh kali.⁹ Penggunaan terminologi *maqāṣid* dilanjutkan oleh Imam al-Ghazālī, dalam kitab *Syifā' al-Ghalīl*, ia menyatakan: “Pemeliharaan *maqāṣid* merupakan ungkapan yang mengandung arti melestarikan (maslahat), menolak hal yang memutusnya (merusak maslahat) dan menginisiasi pengadaan maslahat.”¹⁰

Sejak kemunculannya *uṣūliyyūn* sadar, bahwa pada *maqāṣid* terjadi perpotongan antara *maqāṣid al-syarī'ah* dan *maqāṣid al-khalq*, bahkan rentan dijadikan selubung tujuan manusia. Imam al-Ghazālī menyatakan: “Membuka pintu ini lebar-lebar akan berakibat pada berubahnya batas-batas syariat dan nas syariat dengan sebab berubahnya keadaan.”¹¹ Oleh karena itu, *uṣūliyyūn* membedakan antara tujuan syariat dan tujuan manusia. Imam al-Syāṭibī memilahnya menjadi *al-maqāṣid al-aṣliyah* dan *al-maqāṣid al-tabi'ah*, ia mendefinisikan *al-maqāṣid al-aṣliyah* sebagai berikut:¹²

Al-Maqāṣid al-aṣliyyah ialah sesuatu yang di dalamnya tidak ada porsi keterlibatan mukallaf, ia nilai-nilai maslahat primer yang muktabar dalam semua agama. Kami katakan tidak ada peran manusia karena melihat dari sisi sifatnya sebagai sesuatu yang tidak terhindarkan (*darūrah*), karena ia merupakan penegakan maslahat umum secara mutlak.

Adapun *al-maqāṣid al-tabi'ah*, didefinisikan sebagai berikut:¹³

Al-Maqāṣid al-tabi'ah adalah sesuatu yang di dalamnya dipelihara tujuan mukallaf, maka darinya terwujudlah apa yang secara fitrah dikehendaki oleh manusia berdasar dorongan instink, dorongan untuk menikmati hal-hal yang dibolehkan, dan memenuhi kebutuhan hidupnya.

Definisi ini menunjukkan adanya *maqāṣid* yang murni tujuan Allah, dan yang berpotongan dengan tujuan manusia. Oleh Ibn 'Āsyūr, tujuan yang murni disebut *maqāṣid al-syar'iyyat al-āmmah*, definisinya sebagai berikut:¹⁴

Maqāṣid al-syarī'at al-āmmah adalah makna-makna dan hikmah-hikmah yang menjadi perhatian bagi *al-Syāri'* dalam semua keadaan pensyariaan, atau dalam kebanyakan pensyariaan di mana keberadaan *al-hikmah* itu bukan berlaku pada satu jenis hukum syariat tertentu secara khusus.

⁹ Aḥmad Al-Raysūnī, *Nazariyyat Al-Maqāṣid 'ind Al-Imām Al-Syāṭibī* (Herndon, USA: IIIT, 1995). 40, 48.

¹⁰ Abū Ḥāmid Al-Ghazālī, *Syifā' Al-Ghalīl; Bayān Al-Syabah Wa Al-Mukhīl Wa Masālik Al-Ta'Līl* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1999). 79.

¹¹ Abū Ḥāmid Al-Ghazālī, *Al-Mustasfā Fī 'Ilm Al-Uṣūl* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2000). 174.

¹² Al-Shāṭibī, *Al-Muwāfaqāt Fī Uṣūl Al-Sharī'ah* (Kairo: Maktabah al-Tawfīqiyyah, n.d.). II, 150.

¹³ Al-Shāṭibī. II, 152.

¹⁴ Muḥammad al-Ṭāhir ibn 'Āsyūr, *Maqāṣid Al-Syarī'at Al-Islāmiyyah* (Kairo: Dār al-Salām, 2005). 49.

Lalu tujuan yang berpotongan antara tujuan Allah dengan tujuan manusia disebut oleh Ibn 'Āsyūr sebagai *maqāṣid al-syar'īyyat al-khāṣṣah*, yaitu tujuan syariat yang khusus. Ia mendefinisikannya sebagai berikut: "*Maqāṣid al-syarī'at al-khāṣṣah* adalah cara-cara yang dimaksudkan oleh *al-Syāri'* untuk memastikan tujuan manusia yang bermanfaat atau memelihara masalah umum manusia dalam aktivitas mereka yang khusus."¹⁵

Tampak *al-maqāṣid al-khāṣṣah* adalah tujuan syariat yang konkret dan langsung menyentuh kehidupan manusia. Oleh karena itu, pada *maqāṣid al-syar'īyyat al-khāṣṣah* terjadi perpotongan antara tujuan syariat dan tujuan manusia. Maka ia bisa dilihat dalam dua dimensi, yaitu dimensi tujuan Allah (*maqāṣid li al-Syāri'*) dan dimensi tujuan manusia (*maqāṣid li al-nās*).

Bagi Ibn 'Āsyūr, *al-maqāṣid al-khāṣṣah* merupakan tujuan syariat yang kasuistik, tetapi ia terbatas pada rekaman ayat hukum, dan tidak bertambah lagi seiring terhentinya wahyu. Adapun tujuan manusia (*maqāṣid li al-nās*) tertuju pada masalah hukum yang tak terbatas, tetapi berpotongan dengan tujuan Allah yang tercakup dalam nas syariat yang terbatas. Oleh karena itu, deviasi tujuan manusia bisa diukur dengan standar tujuan syariat.

Secara epistemologis, *maqāṣid al-syar'īyyat al-'āmmah* dan *al-khāṣṣah* bisa diketahui karena dua alasan. Alasan pertama, tidak jarang ayat Alquran dan Hadis memberi pernyataan eksplisit tentang tujuan umum, atau tujuan khusus dalam penetapan hukum tertentu. Misalnya dalam Surah Yūnus (10) ayat 57: "Hai manusia, sesungguhnya telah datang kepadamu pelajaran dari Tuhan mu dan penyembuh bagi penyakit-penyakit (yang berada) dalam dada dan petunjuk serta rahmat bagi orang-orang yang beriman."

Menurut Ibn 'Āsyūr, *ḍamīr al-nās* yang lekat pada kata "*jā'atkum*" menunjukkan tujuan umum penurunan Alquran kepada seluruh manusia. Tetapi faktanya hanya sebagian yang memetik manfaat dari Alquran, yaitu orang-orang beriman.¹⁶ Perhatikan, ayat ini secara eksplisit menyebut tujuan umum (*al-maqāṣid al-'āmmah*) dalam penurunan Alquran. Adapun tujuan khusus pada hukum tertentu, bisa dilihat pada ayat berikut:

(Beberapa hari yang ditentukan itu ialah) bulan Ramadhan, bulan yang di dalamnya diturunkan permulaan) Al-Qur'an sebagai petunjuk bagi manusia dan penjelasan-penjelasan mengenai petunjuk itu dan pembeda (antara yang hak dan yang bathil). Karena itu, barangsiapa di antara kamu hadir (di negeri tempat tinggalnya) di bulan itu, maka hendaklah ia berpuasa pada bulan itu, dan barangsiapa sakit atau dalam perjalanan

¹⁵ 'Āsyūr. 142.

¹⁶ Muḥammad al-Ṭāhir ibn 'Āsyūr, *Tafsīr Al-Taḥrīr Wa Al-Tanwīr*, 2nd ed. (Tunisia: al-Syirkah al-Tūnisīyyah li al-Tawzī', 1985). VI, 203.

(lalu berbuka), maka (wajiblah baginya berpuasa), sebanyak hari yang ditinggalkannya itu, pada hari yang lain. Allah menghendaki kemudahan bagimu, dan tidak menghendaki kesukaran bagimu. Dan hendaklah kamu mencukupkan bilangannya dan hendaklah kamu mengagungkan Allah atas petunjuk-Nya yang diberikan kepadamu, supaya kamu bersyukur. (QS. al-Baqarah [2]: 185)

Saat menafsirkan ayat ini, pada poin masalah yang keempat belas, al-Qurṭubī menegaskan adanya tujuan sebagai konsekuensi dari sifat Allah yang Mahaberkehendak.¹⁷ Secara eksplisit, pada redaksi ayat ini disebutkan tujuan memberi kemudahan melalui peringanan (*rukḥṣah*) bagi orang sakit dan musafir sehingga boleh berpuasa di hari lain. Penjelasan seperti ini banyak dalam Alquran, maka diyakini menjadi indikator kehendak *al-Syāri'* dalam penetapan hukum syariat.

Alasan kedua, hukum disyariatkan untuk mengatur perbuatan dalam kehidupan manusia, maka secara empiris bisa disaksikan kebenaran *maqāṣid al-Syāri'*. Manusia melihat dalam kenyataan sehari-hari, di mana maslahat terwujud sebagai akibat dari penerapan hukum syarak. Meski keberadaan *maqāṣid* bersifat filosofis, tapi efek maslahat yang timbul bersifat konkret, maka hubungan hukum dengan maslahat menjadi indikator *maqāṣid*.

Uraian ini menunjukkan bahwa di satu sisi *maqāṣid* adalah kehendak dalam diri Allah yang tidak mungkin diketahui manusia. tetapi di sisi lain *maqāṣid* adalah apa yang terkandung dalam ayat hukum Alquran. Hal ini didiskusikan pada sub kajian berikutnya. Namun sebelum itu, diperlukan pemahaman terhadap beberapa konsep dasar agar diskusi berjalan efektif.

2. Konsep realitas kosmologi Islam

Ajaran Islam tentang kosmologi menjelaskan bahwa realitas terdiri dari dua macam ada, yaitu ada Allah sebagai Pencipta (*mawjūd al-Khāliq*) dan ada ciptaan-Nya (*mawjūd makhlūq*). Realitas makhluk didefinisikan sebagai segala sesuatu selain Allah (*al-'ālam: kullu mawjūd siwā Allāh Ta'alā*).¹⁸ Para ulama sepakat bahwa *mawjūd al-Khāliq* tidak bisa diakses oleh manusia, maka tiada jalan untuk mengetahui kecuali melalui wahyu yang disampaikan kepada para rasul. Adapun dalam keberadaan makhluk, realitas dibagi ke dalam empat macam ada. Imam al-Ghazālī menjelaskannya sebagai berikut:¹⁹

Ketahuiilah pertingkatan yang kami maksud ada empat, di mana kata adalah yang ketiga. Sesuatu merupakan ada secara materil (*maujūd fīl*

¹⁷ Al-Qurṭubī, *Al-Jāmi' Li Ahkām Al-Qur'ān* (Kairo: Maktabah al-Tawfiqiyyah, n.d.). II, 269.

¹⁸ Abū Ḥāmid Al-Ghazālī, *Al-Iqtisād Fī Al-'Ilmiyyāt* (Beirut: Dār al-Qutaybah, 2003). 46.

¹⁹ Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *Mi'yār Al-'Ilm Fī Al-Mantiq*, ed. Sulaymān Dunyā (Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1961). 75.

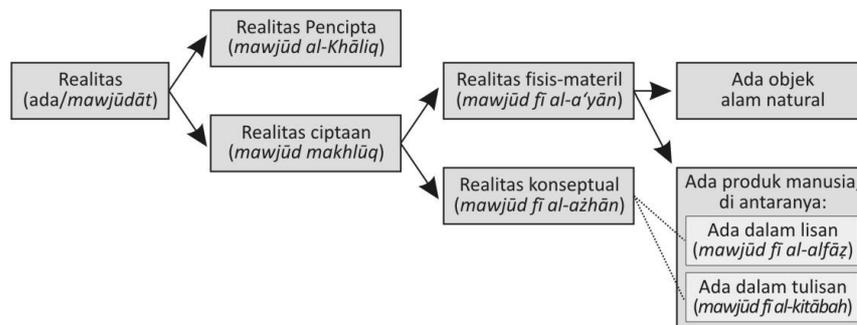
a'yān), kemudian menjadi konsep di dalam jiwa (*mawjūd fil aẓhān*), lalu menjadi ada dalam kata-kata (*mawjūd fil alfāz*), terakhir ia meng-ada di dalam tulisan (*mawjūd fil kitābah*). Maka tulisan merupakan petunjuk kepada kata, lalu kata adalah petunjuk bagi makna yang ada berupa konsep-konsep di dalam jiwa, sementara konsep itu sendiri merupakan permisalan dari objek yang ada secara materil di dalam kenyataan.

Empat macam 'ada' (*mawjūdāt*) ini menggambarkan realitas dari perspektif kognisi manusia. Bermula dari pengamatan terhadap objek yang ada secara fisis-materil (*mawjūd fil a'yān*), lalu manusia membangun konsep yang meng-ada di dalam jiwa atau alam pikiran (*mawjūd fil aẓhān*). Konsep di dalam pikiran adalah objek abstrak-konseptual, lalu melalui bahasa ia lahir ke alam fisis sehingga dapat diketahui oleh orang lain. Dari itu keberadaan bahasa membawa konsep yang abstrak ke dalam realitas yang konkret, ia menjadi lafaz (*mawjūd fil alfāz*) atau tulisan (*mawjūd fil kitābah*) yang keberadaannya menjadi objek fisis yang bisa didengar atau dibaca.

Para ahli menyatakan bahwa bahasa—baik lisan (*al-alfāz*) maupun tulisan (*al-kitābah*)—merupakan realitas yang ada secara fisis, karena bisa diindera oleh manusia, baik itu didengar atau dilihat. Di antaranya pendapat Martin Lean dalam kutipan Kenneth T. Gallagher berikut ini:²⁰

He insists that language is completely ostensive and can contain no unrecognized hypotheses and point to no unobservables. Its meaning is in its usage: a word in itself is only a sound, and we confer meaning on it by the way we use it. Therefore, the word "physical object" must have a valid reference, for it is a word in perfectly good English usage.

Dapat disimpulkan bahwa bahasa lisan atau tulisan merupakan objek yang ada secara fisis-materil di alam nyata (*mawjūd fil a'yān*). Namun keberadaan bahasa lisan atau tulisan merujuk pada makna yang ada di dalam realitas konseptual. Maka realitas dapat diilustrasikan sebagai berikut:



Gb. 1. Kategori relitas dalam *worldview* islami menurut Imam al-Ghazālī
 Sumber: al-Ghazālī, *Mi 'yar al-'ilmi* (1961).

²⁰ Kenneth T. Gallagher, *The Philosophy of Knowledge* (New York: Sheed and Ward, 1964). 97.

Ilustrasi ini memperlihatkan *worldview* Islam, bahwa realitas ada tiga macam: 1) realitas Ilahiyah (*mawjūd al-Khāliq*); 2) realitas fisis-materil (*mawjūd fil a'yān*); dan 3) realitas konseptual (*mawjūd fil azhān*). Tetapi realitas konseptual tidak mandiri, ia mewujud ke dalam bahasa, baik bahasa lisan (*mawjūd fil alfāz*) maupun bahasa tulisan (*mawjūd fil kitābah*). Tiga realitas inilah yang membentuk sistem kosmologis Islam, di dalamnya berlangsung dua proses ilmiah: 1) melalui pengamatan langsung; 2) transfer makna (*ide/konsep*) melalui bahasa.

Konsep kosmologi Islam ini penting dalam kaitannya dengan keberadaan Alquran, sebab umat Islam wajib mengimani kitab-kitab yang diturunkan kepada para nabi dan rasul, di mana Alquran adalah salah satu darinya.²¹ Hakikat ontologis Alquran adalah wahyu, tapi secara epistemologis ia meng-'ada' dengan cara mewujud ke dalam teks mushaf, baik berupa lafaz (*mawjūd fil alfāz*) maupun tulisan (*mawjūd fil kitābah*). Lalu secara aksiologis, Alquran meng-'ada' untuk tujuan menyampaikan pesan Allah, baik berupa peringatan dan ancaman-Nya, maupun ketentuan hukum terhadap amal perbuatan manusia.

3. Konsep hukum dalam Islam

Menurut *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (KBBI) hukum berarti aturan atau undang-undang.²² Kata hukum berasal dari Bahasa Arab yang berarti ilmu (*al-'ilm*) atau pemahaman (*al-fahm*), namun secara istilah ia berarti pemberian norma terhadap sesuatu.²³ Ketika pemberian norma dilakukan secara *syar'ī*, maka norma itu disebut sebagai *ḥukm al-syar'ī*.²⁴ Para *uṣūliyyūn* mendefinisikannya sebagai sapaan Ilahi (*khiṭāb Allāh*) yang terkait dengan perbuatan mukallaf, baik tuntutan (*iqtidā'*), pilihan (*takhyīr*), maupun yang terkait dengan *ḥukm al-waḍ'ī*.²⁵

Khiṭāb yang dimaksud pada definisi ini adalah tuntutan agar sesuatu dilakukan (*ṭalab al-fi'l*) atau tuntutan agar ditinggalkan (*ṭalab al-tark*), tuntutan tersebut berupa perintah (*al-amr*) atau larangan (*al-nahy*). Sedangkan pilihan (*takhyīr*) adalah hal yang tidak ada perintah atau larangan dan dipulangkan pada pilihan mukallaf. Adapun *ḥukm al-waḍ'ī*, terdiri dari sebab (*al-sabab*), syarat (*al-syarṭ*), dan pencegahan (*al-māni'*).

²¹ Wahbah Al-Zuhaylī, *Al-Fiqh Al-Islāmi Wa Adillatuh* (Beirut: Dār al-Fikr, 1989). I, 421.

²² Tim Redaksi, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, 4th ed. (Jakarta: Gramedia, 2008). 510.

²³ Manzūr, *Lisān Al-'Arab*. 540.

²⁴ Alī Ḥasballāh, *Uṣūl Al-Tasyrī' Al-Islāmi* (Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1982). 375.

²⁵ Muḥibb al-Dīn ibn 'Abd al-Syakūr Al-Bahārī, *Musallam Al-Ṣubūt* (Beirut: Dār al-Fikr, n.d.). I, 54.

Menurut Ḥusayn Ḥamid Ḥassān, *khiṭāb* yang dimaksud oleh *uṣūliyyūn* adalah kalam Allah yang bersifat *al-nafsī al-azālī* yang ditunjuk oleh kalam *lafzī* dan dalil *syar'ī* lainnya. Keberadaan *khiṭāb* menjadi inti dari hukum, yaitu sebagai Yang Menghendaki (*munsyi'*) adanya hukum *syar'ī* (*insyā' al-ḥukm al-syar'ī*).²⁶ Berbeda halnya dengan hukum dalam konsep *siyāsah*, sebab berupa kewenangan pemerintah untuk mengatur masyarakat. Berikut definisinya:²⁷

Dalam istilah fukaha, qanun didefinisikan sebagai kumpulan kaidah yang menata hubungan kemasyarakatan, yang mana jika diperlukan, orang akan dipaksa mengikuti aturan tersebut oleh pemegang otoritas.

Sampai di sini dapat disimpulkan, bahwa dalam Islam dikenal adanya dua macam hukum. Pertama hukum dalam konsepsi fikih, yaitu ketentuan-ketentuan *al-Syāri'* yang transenden (*mutā'alī*). Kedua hukum dalam konsepsi *siyāsah*, yaitu ketetapan ulil amri yang bersifat imanen (*kāmin*). Menurut al-Ghazālī, hukum Islam memiliki hakikat tersendiri:

Pada hukum terdapat hakikat pada dirinya dan bagian-bagiannya. Hukum terkait dengan *al-Ḥākim*—yaitu *al-Syāri'*, terkait dengan *al-maḥkūm 'alaih*—yaitu mukallaf, terkait dengan *al-maḥkūm fih*—yaitu perbuatan mukallaf, terkait dengan yang melahirkan hukum—yaitu *al-sabab* dan *al-'illah*. Oleh karena itu, dalam pembahasan hakikat hukum pada dirinya sendiri, jelas bahwa hukum adalah ibarat dari *khiṭāb al-Syāri'* dan bukan sifat bagi perbuatan dan bukan kebaikan atau keburukan. Dan jelas pula bahwa tidak ada jalan masuk bagi akal, serta tidak ada hukum sebelum datang syariat.

Ini menunjukkan betapa kompleks permasalahan hukum. Dilihat dari hakikatnya sebagai *khiṭāb*, maka hukum adalah dogmatika yang menuntut kemandirian dan supremasi. Tapi dilihat dari kaitannya dengan perbuatan hukum (*al-maḥkūm fih*), maka hukum tidak lepas dari nilai-nilai filosofis. Bahkan kajian atas perbuatan hukum menjadi kompleks, sebab masuk ke ranah filsafat, yaitu *maqāṣid al-tasyrī'*.

Perbuatan hukum adalah tiap perbuatan subjek hukum (manusia atau badan hukum) yang akibatnya diatur oleh hukum, karena akibat itu bisa dianggap sebagai kehendak dari yang melakukan hukum.²⁸ Hal ini menunjukkan bahwa suatu perbuatan harus diatur lebih dahulu, barulah ia menjadi perbuatan hukum. Aturan itu berupa konsep hukum yang ada dalam

²⁶ Ḥusayn Ḥamid Ḥassān, *Al-Ḥukm Al-Syar'ī 'ind Al-Uṣūliyyīn* (Kairo: Dār al-Nahḍat al-'Arab, 1972). 18.

²⁷ Abd Allāh Mabruk Al-Najjār, *Al-Madkhal Al-Mu'āṣirah Li Fiqh Al-Qānūn* (Cairo: Dār al-Nahḍah, 2001). 13.

²⁸ R. Soeroso, *Pengantar Ilmu Hukum*, 10nd ed. (Jakarta: Sinar Grafika, 2008). 291.

dogmatika hukum. Dengan kata lain, untuk mengetahui perbuatan hukum, harus melalui teks dogmatika hukum, baik teks dogmatika itu berupa nas syariat maupun qanun yang ditetapkan oleh ulil amri.

Uṣūliyyūn menyebut perbuatan hukum sebagai *al-maḥkūm fih* (disebut juga *al-maḥkūm bih*) yang harus memenuhi empat syarat:²⁹

1. Perbuatan tersebut dapat terjadi (*ṣiḥḥat ḥudūsihi*);
2. Perbuatan tersebut mampu dilakukan (*muktasab*);
3. Perbuatan tersebut bisa diketahui (*ma'lūm*);
4. Perbuatan tersebut boleh dipatuhi (*yaṣiḥḥu īqā'uhu ṭā'atan*).

Untuk mengetahui suatu perbuatan hukum diperlukan dua hal: 1) bagaimana perbuatan hukum yang dimaksud oleh dogmatika hukum; 2) bagaimana perbuatan tersebut di dalam kenyataan. Kedua hal ini hanya bisa diketahui melalui relasi teks dogmatikan hukum dengan konteksnya, sebab perbuatan yang tidak dimaksud oleh dogmatika hukum berarti bukan perbuatan hukum. Di sisi lain di dalam realitas, perbuatan yang dimaksud oleh teks hukum tidak bisa diidentifikasi tanpa konteks, maka teks dogmatika hukum tidak lepas dari konteks.

Uṣūliyyūn menyebut teks sebagai *manṭūq*, lalu konteks disebut *mafhūm* yang dibagi menjadi konteks yang sejalan (*mafhūm muwāfaqah*) dan konteks yang tidak sejalan dengan teks (*mafhūm mukhālafah*). Persoalan *manṭūq* dan *mafhūm* merupakan ranah di mana kajian *maqāsid* muncul, oleh karena itu harus dipahami konsep relasi teks dan konteks.

4. Konsep relasi teks dan konteks

Sebelum membahas konsep relasi teks dan konteks, mari kembali pada *worldview* Islam, bahwa realitas ada tiga macam:

1. realitas Ilahiyah (*mawjūd al-Khāliq*);
2. realitas fisis-materil (*mawjūd fil a'yān*); dan
3. realitas abstrak-konseptual (*mawjūd fil aẓhān*) yang mendapatkan wujudnya di dalam dua realitas fisis-materil, yaitu:
 - a. realitas bahasa lisan (*mawjūd fil alfāẓ*);
 - b. realitas bahasa tulisan (*mawjūd fil kitābah*).

Berdasar *worldview* Islam, maka hukum meng-ada dalam dua realitas, yaitu realitas abstrak-konseptual dan realitas fisis-materil. Hal ini disebabkan oleh hakikat hukum yang berupa makna, tapi makna bersifat konseptual dan tidak mandiri, ia memerlukan teks sebagai sarana untuk meng-ada, barulah ia bisa didengar atau dibaca. Lalu bagaimana teks menghadirkan makna?

²⁹ Al-Ghazālī, *Al-Mustasfā Fī 'Ilm Al-Uṣūl*. 69.

Teori bahasa dalam bidang semantik, menyatakan bahwa sebuah kata (leksem) merupakan tanda-bunyi (*sign*) yang merujuk kepada konsep di dalam pikiran yang disebut referensi (*reference*). Sementara konsep itu sendiri merujuk kepada objek yang ada di dalam realitas yang disebut referen (*referent*). Misalnya kata meja, ia merujuk pada makna yang berupa konsep meja di dalam pikiran, tapi konsep meja tersebut diabstraksikan dari objek di dalam realitas, yaitu sebuah meja konkret di alam nyata. Jadi objek konkret di dalam realitas seperti meja menghasilkan abstraksi berupa makna yang abstrak-konseptual, lalu makna tersebut dikonkretkan ke dalam kata-kata yang berupa tanda bunyi. Ilustrasinya sebagai berikut:³⁰



Gb. 2. Relasi kata sebagai tanda bunyi dengan makna dan objek dalam realitas
Sumber: Abdul Chaer (2002).

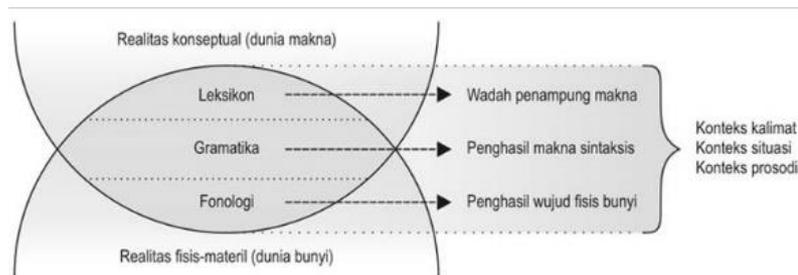
Ilustrasi ini menunjukkan bagaimana makna diproduksi dari realitas menjadi konsep, lalu menjadi fisis berupa bunyi. Dilihat dari sisi yang berbeda, tampak bahwa antara kata dengan maknanya yang berupa konsep itu terhubung langsung. Demikian pula relasi antara makna dengan objek terhubung secara langsung. Adapun relasi antara kata dengan realitas tidak terjadi secara langsung, maka dalam ilustrasi di atas ditarik garis terputus. Hal ini menunjukkan bahwa kata tidak identik dengan realitas yang menjadi referennya, sebab bahasa adalah gejala tersendiri. Perhatikan perbandingan pada ilustrasi berikut ini:



Gb. 3. Perbandingan relasi kata dalam ilmu bahasa dan ilmu hukum
Sumber: Disarikan dari berbagai sumber.

³⁰ Abdul Chaer, *Pengantar Semantik Bahasa Indonesia*, 3th ed. (Jakarta: Rineka Cipta, 2002). 31.

Ilustrasi ini menunjukkan, bahwa bahasa adalah fenomena yang menghubungkan dunia makna dengan dunia bunyi. Bahasa dibangun oleh tiga komponen, yaitu leksikon, gramatika dan fonologi.³¹ Lafaz sebagai aspek fisis dari bahasa dikaji oleh fonologi, tetapi ilmu bahasa bertujuan mengkaji makna dan fenomena komunikasi, oleh karena itu ilmu bahasa tidak lepas dari leksikon dan gramatika. Tiga komponen ini merupakan subsistem bahasa yang terikat dengan konteks, maka makna tidak bisa dipahami tanpa konteks. Perhatikan ilustrasi berikut:



Gb. 4. Bahasa sebagai penghubung dunia makna dengan dunia bunyi
Sumber: Abdul Chaer (2009).

Tampak pada ilustrasi ini, makna yang abstrak mewujud ke dalam bunyi yang konkret bersama dengan konteks, yaitu konteks kalimat, konteks situasi dan konteks prosodi:³²

- Konteks kalimat adalah terbentuknya makna karena proses morfologi, misalnya kata “terbawa” yang bermakna tidak sengaja setelah ada imbuhan prefiks “ter” pada kata dasar bawa.
- Konteks situasi adalah makna yang timbul karena perbedaan situasi, walau ujarannya sama. Misalnya ujaran: “sudah hampir pukul 12,” jika diucapkan oleh ibu kos, berarti; sudah habis masa berkunjung, tapi jika diucapkan oleh ustaz di pesantren berarti; hampir tiba waktu salat zuhur.
- Konteks prosodi adalah perbedaan makna yang timbul akibat adanya perbedaan tekanan, nada dan durasi. Misalnya kalimat: kucing/makan tikus mati, beda maknanya dengan kalimat kucing makan tikus/mati.

Konteks kalimat dan konteks prosodi adalah aspek internal bahasa, sedangkan konteks situasi adalah aspek eksternal bahasa. Dalam Ulumul Quran konteks situasi menjadi ilmu *asbābun nuzūl*, dalam Ulumul Hadis ia dikaji dalam *asbābul wurūd*. Adapun dalam ilmu Usul Fikih, konteks situasi dikaji untuk penemuan *al-‘illah*, yaitu dalam korelasi antara perbuatan

³¹ Abdul Chaer, *Sintaksis Bahasa Indonesia (Pendekatan Proses)*, 1st ed. (Jakarta: Rineka Cipta, 2009). 1.

³² Chaer. 2-3

hukum dan ketentuan hukum. *Uṣūliyyūn* menyebutnya *manṭūq* dan *mafḥūm*, jadi tidak terpisahkan dari kajian *maqāṣid*.

Selain konteks situasi, pemahaman terhadap makna sebuah teks juga memerlukan konteks wacana. Dari itu, untuk dapat memahami kajian ini diperlukan konsep analisis wacana sebagai basis epistemologinya.

5. Konsep analisis wacana

Secara etimologis kata wacana berarti komunikasi verbal atau percakapan.³³ Adapun secara terminologis, kata wacana berarti cara tertentu untuk membicarakan atau memahami dunia. Misalnya peristiwa banjir, bisa dibicarakan dalam wacana fenomena alam, bisa dalam wacana meteorologi, atau wacana efek rumah kaca, wacana kesalahan kebijakan politik, dan lain-lain.³⁴ Ini menunjukkan pentingnya konteks kewacanaan dalam memahami makna teks, termasuk nas syariat.

Analisis wacana fokus pada bahasa di balik kata, klausa, frasa dan kalimat yang dibutuhkan untuk kesuksesan komunikasi.³⁵ Analisis wacana bekerja pada konsep-konsep yang abstrak, bukan pada aspek lahiriah bahasa. Dilihat dari perspektif analisis wacana, konteks kalimat dan konteks prosodi adalah aspek internal bahasa. Adapun konteks situasi dan konteks wacana adalah aspek eksternal bahasa, tetapi konteks situasi bersifat eksplisit, sedangkan konteks wacana bersifat implisit.³⁶ Perhatikan tabulasi berikut:

Tabel 1. Klasifikasi Konteks dalam Bahasa

No.	Aspek bahasa & Sifat konteks	Aspek internal konteks kebahasaan	Aspek eksternal konteks kebahasaan
1.	Konteks eksplisit	Konteks kalimat (morfologi)	Konteks situasi (ruang-waktu)
2.	Konteks implisit	Konteks prosodi (tekanan)	Konteks kewacanaan (filosofis)

Sumber: Disarikan dari berbagai sumber.

Konteks wacana yang implisit ini dipengaruhi oleh tujuan dan sudut pandang penutur yang melatarbelakangi makna. Dalam kajian hukum Islam, *uṣūliyyūn* merumuskan konteks wacana hukum Islam yang disebut tujuan pensyariaan (*maqāṣid al-tasyrī'*). *Maqāṣid* adalah mafhum yang diabstraksi dari berbagai nas. Jika *asbābun nuzūl* dan *asbābul wurūd* adalah konteks

³³ Tim Redaksi, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. 1552.

³⁴ Marianne W. Jorgensen and Louise J. Phillips, *Analisis Wacana; Teori Dan Metode*, ed. Imam Suyitno, Lilik Wahyuni, and Suwarno, 5nd ed. (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010). 2, 16.

³⁵ Brian Paltridge, *Discourse Analysis* (New York: Continuum International Publishing Group, 2006). 2.

³⁶ Yayat Sudaryat, *Makna Dalam Wacana; Prinsip-Prinsip Semantik Dan Pragmatik*, 1st ed. (Bandung: Yrama Widya, 2008). 141.

situasi yang eksplisit, maka *maqāṣid al-tasyrī'* adalah konteks situasi implisit, sebab terkandung di dalam lebih dari satu teks dogmatika hukum. Menurut Imam al-Ghazālī, *maqāṣid al-tasyrī'* hanya bisa diketahui melalui wacana Kitabullah, Sunah, dan ijmak.³⁷

Konteks wacana implisit inilah yang menjadi fokus kajian *maqāṣid*, tekanannya adalah pada tujuan dan sudut pandang penutur. Relasi konteks wacana dengan teks ikut andil dalam mencapai pemahaman terhadap makna teks yang dekat dengan kebenaran. Oleh karena itu, konsep analisis wacana menjadi basis epistemologis kajian ini.

6. *Maqāṣid* sebagai 'maksud' dan sebagai 'yang dituju'

Kajian ini menuntut penjelasan lebih lanjut tentang dua hal: 1) tentang hakikat tujuan itu sendiri; 2) tentang hakikat yang dituju. Kata tujuan menurut *Kamus Besar Bahasa Indonesia* berarti yang dituju, atau maksud.³⁸ Pada arti 'yang dituju' tampak kata tujuan disifatkan kepada objek, adapun arti 'maksud' merujuk sesuatu yang dikehendaki oleh subjek.³⁹ Kata hendak di sini berarti mau, akan, atau bermaksud.⁴⁰ Perhatikan ketiga kata ini memiliki arti serupa, tapi kata maksud dan kata hendak lebih berorientasi pada gejala mental dalam diri yang bersifat kejiwaan, yaitu niat.⁴¹ Adapun kata tujuan dalam arti 'yang dituju' berorientasi pada objek di luar diri.

Perbedaan antara maksud dan tujuan tampak jika dilihat dalam dimensi ruang dan waktu. Sebab tujuan sebagai 'yang dituju' adalah sesuatu yang ada di luar diri dan meng-ada lebih belakangan dari maksud. Dari sudut pandang ini, tujuan sebagai yang dituju berbeda dengan maksud. Sementara pada pemaknaan tujuan sebagai maksud, 'yang dituju' dilihat sebagai 'pembangkit maksud' sehingga tujuan adalah maksud itu sendiri. Jadi tujuan bisa dilihat dari dua perspektif, yaitu perspektif subjek dan perspektif objek.

Dua dimensi makna inilah yang melingkupi kata *maqāṣid* sehingga digunakan dalam arti maksud dan sekaligus yang dituju oleh subjek. Dalam Bahasa Indonesia, dualitas makna kata *maqāṣid* terwakili pada kata tujuan, maka *maqāṣid al-syarī'ah* bisa dipadankan dengan kata tujuan syariat.

Dimensi subjek dari makna *maqāṣid* kerap memantik perdebatan di kalangan *uṣūliyyūn*, sebab kata *qaṣd* secara istilah digunakan untuk sesuatu yang dicapai berdasar kehendak, misalnya cita-cita ('*azm*) atau tujuan yang

³⁷ Al-Ghazālī, *Al-Mustasfā Fī 'Ilm Al-Uṣūl*. 179.

³⁸ Tim Redaksi, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. 1493.

³⁹ Tim Redaksi. 865.

⁴⁰ Tim Redaksi. 491.

⁴¹ Tim Redaksi. 962.

telah ditentukan sejak awal.⁴² Secara ontologis hakikat *maqāṣid* bisa dilihat sebagai gejala mental berupa motivasi (*al-bā'is*), tujuan (*al-gharḍ*) atau penggerak (*al-muḥarrik*) bagi *al-Syārī'*. Sebab gejala mental adalah apa yang terbesar di dalam jiwa, atau berupa niat yang bersifat batin.

Dimensi subjek ini ditolak oleh kebanyakan ulama dalam diskursus *maqāṣid al-syarī'ah*, sebab adanya tujuan menunjukkan ada yang kurang pada diri Allah. Logikanya, jika suatu ketentuan ditetapkan berdasar suatu tujuan tertentu, sama artinya ketentuan tersebut tidak bisa ditetapkan tanpa adanya tujuan. Dalam konteks perbuatan Allah Swt., berarti ada kelemahan dan timbul kebutuhan, bahkan ketergantungan pada sesuatu yang lain. Oleh karena Allah Mahasempurna, maka dalam menetapkan suatu ketentuan, mustahil Allah memiliki tujuan, apalagi bergantung pada yang dituju.⁴³

Masalahnya, sebagian tujuan eksplisit disebutkan dalam Alquran. Para ulama yang membolehkan ada tujuan dalam perbuatan Allah memaparkan ayat-ayat tersebut sebagai argumen.⁴⁴ Al-Subkī menjawabnya dengan cara mengganti subjek, bahwa itu tujuan mukallaf. Berikut kutipannya:⁴⁵

Kami kalangan Syāfi'iyah menafsirkan *al-'illah* sebagai penanda (*al-mu'arrif*) dan sama sekali tidak menafsirkannya sebagai motivasi (*al-bā'is*). Kami menentang keras siapa saja yang menafsirkannya sebagai *al-bā'is*, karena Allah tidak dimotivasi oleh apapun. Barangsiapa dari golongan Fukaha mengatakannya, maka maksudnya adalah pendorong (*bā'isah*) bagi mukallaf untuk mematuhi. Ayahku telah memberi peringatan tentang masalah ini sebagaimana akan dijelaskan nanti.

Pendapat ini merupakan upaya moderasi. Logikanya, pada tujuan yang disebutkan dalam Alquran terkandung maslahat yang nilai manfaatnya kembali pada mukallaf. Misalnya, hukum boleh berpuasa di hari lain di luar bulan Ramadan bagi orang yang sakit atau musafir. Pada contoh ini, sakit atau musafir adalah sebab yang berkorelasi (*munāsabah*) dengan akibat, yaitu kemudahan (*rukḥṣah*) yang menjadi tujuan mukallaf. Jadi penyebutan tujuan dalam Alquran bukan dalam arti motivasi (*al-bā'is*) bagi Allah.

Jawaban ini masih menyisakan persoalan, sebab hukum Islam terdiri dari hukum *taklīfī* dan hukum *waḍ'ī*, keduanya sama-sama *khiṭāb* Allah. Inti hukum *taklīfī* adalah daya ikat (*iltizām*) bagi mukallaf yang timbul dari sifat

⁴² Majma' al-Luhghah al-'Arabiyyah, *Al-Mu'jam Al-Falsafī* (Kairo: al-Amīriyyah, 1983). 147.

⁴³ Muḥammad Muṣṭafā Syalabī, *Ta'īl Al-Aḥkām* (Beirut: Dār al-Nahḍah al-'Arabīyah, 1981). 97.

⁴⁴ Ibn al-Qayyim Al-Jawziyyah, *Syifā' Al-'Alīl Fī Masā'il Al-Qaḍa' Wa Al-Qadr Wa Al-Ḥikmah Wa Al-Ta'Līl* (Beirut: Dār al-Fikr, 1988). 190-204.

⁴⁵ Jalāl Syams al-Dīn Muḥammad ibn Aḥmad Al-Maḥallī, *Syarḥ Matn Jam' Jawāmi'* (Libanon: Dār Ibn 'Abūd, 1995). II, 234

imperatif *ṭalab* pada ayat hukum, yaitu ayat Alquran yang berisi perintah dan larangan.⁴⁶ Adapun inti hukum *waḍ'ī* adalah membangun relasi sebab akibat antara ketentuan hukum dengan perbuatan hukum. Tetapi yang dimaksud bukan relasi berupa korelasi seperti pada kausalitas natural, melainkan efek kausalitas yang timbul dari *khiṭāb* Allah. Imam al-Ghazālī menyatakan:⁴⁷

Ketahuilah bahwa, manakala sulit bagi manusia untuk mengetahui *khiṭāb* Allah, pada semua keadaan, lebih-lebih setelah wahyu terhenti, maka Allah meng-*izhār khiṭāb*-Nya bagi makhluk-Nya melalui perkara-perkara inderawi yang dijadikannya sebagai sebab bagi hukum-hukum-Nya, sama seperti korelasi kausalitas natural terhadap akibat. Maksud kami dengan sebab di sini adalah sesuatu yang disandarkan hukum padanya.

Tampak al-Ghazālī menyatakan *al-sabab* sebagai yang mengadakan hukum seperti kausalitas natural (*al-'illah al-ḥissiyah*). Ini menunjukkan adanya konsep kausalitas khusus di kalangan *uṣūliyyūn*, yaitu hubungan sebab akibat yang ditetapkan berdasar *khiṭāb* Allah. Misalnya posisi matahari sebagai sebab wajib salat, ini sebab akibat yang diadakan oleh *khiṭāb* Allah.

Masalahnya, pada sebagian *al-sabab* yang ditetapkan berdasar *khiṭāb* Allah, terdapat korelasinya (*munāsabah*) dengan hukum (perintah dan larangan). Oleh *uṣūliyyūn*, korelasi ini disebut *al-'illah* dan dibedakan dari *al-sabab*. Menurut al-Syātibī, "*al-Sabab* adalah sesuatu yang dilekatkan kepada hukum secara *syar'ī* karena hikmah yang terkandung di dalamnya. Sedangkan *al-'illah* adalah hikmah-hikmah dan maslahat yang memiliki korelasi dengan perintah dan larangan."⁴⁸

Al-Syātibī melihat *al-sabab* sebagai ketetapan eksplisit, sedangkan *al-'illah* ada secara implisit, yaitu dalam relasi antara *al-sabab* dengan ketetapan hukum. Relasi ini berupa korelasi yang disebut *munāsabah*, maka *al-'illah* semakna dengan *al-munāsib*, *al-maṣlahat*, atau *al-ḥikmah*. Korelasi ini menimbulkan kecenderungan ekstrem, di mana *uṣūliyyūn* pecah menjadi dua golongan (Fukaha dan Mutakallimin).⁴⁹ Fukaha yang menganut paradigma hukum empiris, menjadikan sebab akibat sebagai dasar yang mengadakan hukum. Antara lain terlihat pada pernyataan al-Sarakhsī berikut ini:⁵⁰

Ketahuilah bahwa perintah dan larangan, sesuai pembagian yang telah kami jelaskan, adalah tuntutan untuk menunaikan yang disyariatkan, maka di dalamnya terkandung makna *khiṭāb* untuk menunaikan setelah

⁴⁶ Moh. Amin Suma, *Pengantar Tafsir Ahkam* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2002). 30.

⁴⁷ Al-Ghazālī, *Al-Mustasfā Fī 'Ilm Al-Uṣūl*. 74.

⁴⁸ Al-Shātibī, *Al-Muwāfaqāt Fī Uṣūl Al-Sharī'ah*. I, 216.

⁴⁹ Syahrizal Abbas et al., *Filsafat Hukum Islam*, ed. Jabbar Sabil, 1st ed. (Banda Aceh: Ar-Raniry Press, 2021). 72.

⁵⁰ Al-Sarakhsī, *Uṣūl Al-Sarakhsī* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2005). I, 298.

ada kewajiban berdasar sebab-sebab yang dijadikan oleh syarak sebagai sebab wajibnya ketentuan yang disyariatkan tersebut.

Tampak al-Sarakhsī meyakini sebab-akibat adalah hukum *wad'ī* yang mengadakan hukum. Adapun bagi Mutakallimin yang menganut paradigma hukum normatif, sebab akibat tidak mengadakan hukum, ia hanya penanda wujudnya hukum pada kasus. Misalnya ketentuan pada ayat 185 Surah al-Baqarah, tentang hukum boleh berpuasa di hari lain di luar Bulan Ramadan bagi yang sakit atau musafir. Hukum ini kehendak bebas Allah (...*yuridullāhu bikumul yusrā...*), sedangkan sakit dan musafir adalah sebab (...*wa man kana mariḍan aw 'ala safarin...*). Pemberian *rukḥṣah* adalah kehendak bebas Allah, tapi jika dilihat sebagai akibat, maka *rukḥṣah* bukan kehendak bebas, bahkan terpaksa. Saat menafsir ayat 185 Surah al-Baqarah, al-Qurṭubī menyatakan: "...siapa yang memiliki sifat berkehendak, maka bebas menetapkan atau tidak menetapkan sesuatu. Dari itu logika yang lurus mengantar pada simpulan; bahwa ini adalah kesempurnaan, bukan kekurangan..."⁵¹

Menurut al-Qurṭubī, *irādah* adalah sifat kesempurnaan bagi Allah, sebab ia berarti kemerdekaan kehendak Allah. Sebaliknya, tujuan adalah kekurangan, sebab ia membatasi kehendak dan mengikat perbuatan dalam relasi kausalitas. Jika *rukḥṣah* dilihat sebagai tujuan pada penetapan hukum boleh berpuasa di hari lain, maka sama artinya pemberian *rukḥṣah* adalah konsekuensi dari sakit atau musafir. Maka pemberian *rukḥṣah* bukanlah kehendak bebas, karena tidak ada pilihan selain memberi *rukḥṣah*, ini berarti Allah lemah dan tidak sempurna.

Argumen al-Qurṭubī memperjelas bahwa penodaan kesempurnaan Allah terjadi jika *al-'illah* dilihat sebagai tujuan *al-Syāri'*, lalu dijustifikasi dengan penetapan *al-'illah* berdasar *khiṭāb* Allah sendiri. Di sini terkandung kontradiksi; bagaimana mungkin Allah menetapkan sendiri sesuatu yang jelas menunjukkan diri-Nya lemah, padahal pada ayat lain ditegaskan tentang Kemahasempurnaan Allah. Masalah ini harus moderasi.

Sebagian ulama Syāfi'iyah memoderasi dengan mengganti subjek, seperti al-Subkī yang menakwil, bahwa yang dimaksud adalah *bā'is* bagi mukallaf. Al-Taftāzānī (w. 792 H), memoderasi dengan membedakan dimensi daya ikat (*ijāb*). *Khiṭāb* Allah berupa *taklīf* menghasilkan daya ikat dalam dimensi *qadīm*, sedangkan kausalitas yang ditetapkan berdasar *khiṭāb* Allah, menghasilkan daya ikat dalam dimensi *ḥudūṣ*.⁵²

⁵¹ Al-Qurṭubī, *Al-Jāmi' Li Ahkām Al-Qur'ān*. II, 269.

⁵² Al-Taftāzānī, *Syarḥ Al-Talwīḥ 'alā Al-Tawdīḥ* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, n.d.). II, 133.

Beda halnya al-Ghazālī, ia memoderasi dengan cara membedakan dimensi ontologis dan dimensi epistemologis *al-‘illah*. Dimensi ontologis adalah adanya *al-‘illah* karena ketetapan berdasar *khiṭāb*, sedangkan dimensi epistemologis adalah cara mengetahui keberadaannya. Bagi al-Ghazālī, jika diketahui *al-‘illah* ditetapkan dalam nas, maka ada-tidaknya korelasi sama saja, sebab korelasi (*munāsabah*) hanya berperan memberi kemudahan dalam memahami keberadaan *al-‘illah*.⁵³ Dengan demikian keberadaan *al-‘illah* dilihat dari sisi *irādah* Allah yang berkehendak bebas menetapkan apa saja sebagai sebab, tanpa kaitan dengan korelasinya.

Moderasi ini dilakukan dalam rangka interpretasi hukum. Pola ini cukup sukses, karena sejalan dengan anggapan bahwa hukum pada operasi *al-qiyās* bersifat *tawqīfī*. Al-Ghazālī menyatakan: “Kami katakan, akan kami jelaskan pada masalah yang ketiga, bahwa tidak ada beda, sungguh bukanlah kias syarak jika yang dimaksud tidak masuk dalam perkara *tawqīfī*, bahkan syariat seluruhnya *tawqīfī*.”⁵⁴

Bagi al-Ghazālī *al-qiyās* hanya memperluas hukum (*ta’diyat al-ḥukm*) yang telah ditetapkan berdasar *khiṭāb* pada *aṣl*, jadi hukum pada *furū’* bukan meng-ada karena *al-‘illah*. Dengan demikian, yang dilihat korelasi *al-‘illah* dengan hukum, bukan dengan penetapan hukum sehingga tidak mencampuri kebebasan berkehendak Allah.

Mengikuti alur diskusi di atas, timbul pertanyaan tentang hakikat *maqāṣid al-Syārī’* sebagai tujuan. Jika pada *al-‘illah* terjadi diskusi tentang *taqdīs* kesempurnaan Allah, apalagi pada *maqāṣid*. Sebab berbeda dengan *al-‘illah* yang bisa ditemukan secara tekstual dalam ayat tertentu, *maqāṣid al-syarī’ah* justru berupa konsep yang diabstraksi dari berbagai ketentuan hukum. Akibatnya potensi penodaan *taqdīs* kemahasempurnaan Allah lebih rentan terjadi pada *maqāṣid*, bahkan *maqāṣid* itu sendiri bisa dituduh sebagai mengada-ada. Al-Ghazālī menyatakan:⁵⁵

Kita mengetahui bahwa syarak memberlakukan universalia terhadap partikularia, maka melindungi umat Islam dari penyerang lebih utama dalam tujuan syarak dibanding pemeliharaan darah satu orang muslim saja. Ini merupakan tujuan syarak yang pasti sehingga tidak perlu landasan dalil ayat tertentu.

Pernyataan ini mengharuskan hakikat ontologis *maqāṣid* diperjelas untuk mengantisipasi timbulnya perdebatan kalamiah berkepanjangan.

⁵³ Al-Ghazālī, *Syifā’ Al-Ghalīl; Bayān Al-Syabah Wa Al-Mukhīl Wa Masālik Al-Ta’Līl*. 27

⁵⁴ Abū Ḥāmid Al-Ghazālī, *Asās Al-Qiyās* (Riyad: Maktabah al-‘Ubaykān, 1993). 11.

⁵⁵ Al-Ghazālī, *Al-Mustasfā Fī ‘Ilm Al-Uṣūl*. 177.

7. Hakikat maslahat sebagai 'maksud' syariat

Memasuki kajian ini, mari mengingat kembali konsep yang telah dipaparkan sebelumnya. Pertama konsep realitas kosmologis Islam, di mana Alquran merupakan bagian dari realitas yang meng-'ada' dengan cara mewujudkan ke dalam teks mushaf. Kedua, konsep relasi teks dengan konteks dalam memproduksi makna, yang mana makna tidak bisa dipahami tanpa konteks. Ketiga, konsep konteks wacana, bahwa makna teks juga dipengaruhi oleh tujuan dan sudut pandang penutur yang melatarbelakangi makna.

Ketiga konsep ini menjadi landasan untuk memahami hakikat *maqāṣid al-syarī'ah*, sebab *maqāṣid* adalah abstraksi dari berbagai *khiṭāb* Allah. Ini menunjukkan asumsi dasar, bahwa hukum terbentuk oleh tiga faktor: 1) ada yang memiliki otoritas memberi perintah atau larangan, yaitu Allah; 2) ada pernyataan (*khiṭāb*) yang berupa perintah atau larangan; 3) ada audiens (*mukhaṭab*) yang mana perintah atau larangan ditujukan kepadanya.

Berangkat dari asumsi ini, maka pada audiens disyaratkan adanya pemahaman terhadap apa yang diperintahkan atau dilarang.⁵⁶ Masalahnya, tidak semua perintah atau larangan jelas dipahami oleh audiens. Oleh karena perintah dan larangan itu berupa teks, maka diperlukan konteks, baik itu konteks internal bahasa maupun konteks eksternal bahasa yang berupa konteks situasi dan konteks wacana.

Konteks internal bahasa berupa konteks kalimat dan konteks prosodi. Oleh *uṣūliyyūn* ini dibahas menjadi kaidah-kaidah *uṣūliyyah lughawiyah*. Sedangkan konteks situasi, dibahas dalam menemukan korelasi (*munāsabah*) antara hukum dengan perbuatan hukum, yaitu '*urf*, asbabun nuzul, asbabul wurud dan sebagainya. Adapun konteks wacana, digali untuk menemukan filosofi dalam ketentuan hukum syarak yang dilihat sebagai tujuan syariat umum. Lalu bagaimana seharusnya hakikat ontologis tujuan syariat dilihat?

Memerhatikan tulisan *uṣūliyyūn*, banyak yang menggunakan kata *maqāṣid li al-Syāri'* sehingga bermakna tujuan bagi Allah. Merujuk diskusi sebelumnya tentang *taqdīs* kesempurnaan Allah, jika pada masalah *al-'illah* solusinya dilihat dalam dimensi kehendak bebas Allah, maka demikian pula pada *maqāṣid*. Jadi meskipun *maqāṣid* bisa dilihat sebagai gejala mental berupa motivasi (*al-bā'is*), tujuan (*al-gharḍ*) atau penggerak (*al-muḥarrik*), tapi itu tidak relevan dalam dimensi makna *maqāṣid* dari perspektif subjek, karena berakibat pada pembatasan kehendak bebas Allah.

Pemaknaan *maqāṣid* dari perspektif subjek bisa diterima jika tidak menciderai kehendak bebas Allah. Caranya, syariat Islam dilihat sebagai satu

⁵⁶ Al-Ghazālī. 69.

kesatuan sistem hukum yang utuh yang berbeda dari sistem hukum lainnya. Perhatikan pernyataan ayat berikut:

Dan Kami telah turunkan kepadamu Al-Qur'an dengan membawa kebenaran, membenarkan apa yang sebelumnya, yaitu kitab-kitab (yang diturunkan sebelumnya) dan batu ujian terhadap kitab-kitab yang lain itu; maka putuskanlah perkara mereka menurut apa yang Allah turunkan dan janganlah kamu mengikuti hawa nafsu mereka dengan meninggalkan kebenaran yang telah datang kepadamu. Untuk tiap-tiap umat di antara kamu Kami berikan aturan dan jalan yang terang. Sekiranya Allah menghendaki, niscaya kamu dijadikan-Nya satu umat (saja), tetapi Allah hendak menguji kamu terhadap pemberian-Nya kepadamu, maka berlomba-lombalah berbuat kebajikan. Hanya kepada Allah-lah kembali kamu semuanya, lalu diberitahukan-Nya kepadamu apa yang telah kamu perselisihkan itu. (QS. al-Maidah [5]: 48).

Ayat ini menegaskan bahwa syariat adalah sistem hukum yang mengada karena kehendak bebas Allah, dan Allah secara sengaja membedakan satu sistem hukum dari yang lain. Dalam menafsirkan ayat ini, Ibn 'Āsyūr menjelaskan: "Pernyataan: (*likullin ja'alna minkum syir'tan wa minhājan*) adalah semacam *ta'līl* bagi larangan. Artinya, apabila ada dorongan hawa nafsu dalam mengikuti syariat mereka, atau adat mereka, maka tinggalkan mereka dan adat mereka, berpeganglah pada syariatmu."⁵⁷

Menurut Ibn 'Āsyūr, perintah meninggalkan hawa nafsu dan adat disebabkan oleh keharusan berpegang dengan syariat Islam. Maka kata "*syir'atan*" dan "*minhājan*" merujuk pada kumpulan aturan yang tersusun sebagai sebuah sistem. Jika syariat Islam bukan dilihat sebagai sistem hukum yang utuh, maka perbedaan dengan syariat lain tidak bisa dieksplisitkan.

Pembedaan menuntut adanya ciri, karakter dan indikator yang menjadi pembeda. Oleh karena sistem hukum Islam tersusun dari *khiṭāb* Allah sebagai partikularia, lalu generalisasinya membentuk univesalia, maka sistem hukum Islam terbentuk dari kehendak bebas Allah. Oleh karena itu, makna *maqāsid* dari perspektif subjek berarti kehendak Allah dalam menciptakan sistem hukum syariat. maka dapat disimpulkan, bahwa hakikat maslahat sebagai maksud syariat adalah tujuan-tujuan yang terkandung dalam sistem hukum Islam. Adapun istilah *maqāsid li al-Syāri'*, berarti kehendak bebas Allah dalam meletakkan sistem hukum tersebut.

8. Hakikat maslahat sebagai 'yang dituju' syariat.

Hakikat dari yang dituju oleh syariat bisa diketahui dari kesepakatan ulama; bahwa syariat bertujuan mewujudkan maslahat. Ini bisa ditelusuri

⁵⁷ 'Āsyūr, *Tafsīr Al-Taḥrīr Wa Al-Tanwīr*. VI, 223.

dalam pendapat para *uṣūliyyūn* sejak dari abad klasik sampai kontemporer.⁵⁸ Misalnya pendapat al-Syātibī: “*Maqāsid* adalah sesuatu yang dipahami bahwa pemeliharannya menjadi kewajiban manusia, yaitu terdiri dari pewujudan maslahat dan menolak mafsadat, yang mana akal tidak mandiri dalam memahaminya.”⁵⁹ Hal serupa terlihat pada pernyataan al-Qaraḍāwī: “Adapun makna *maqāsid al-syarī’ah* adalah yang dituju nas, baik itu perintah, larangan atau mubah. Hukum tertentu berlaku untuk mewujudkannya di dalam kehidupan mukallaf, baik itu individu, keluarga, masyarakat maupun umat.”⁶⁰

Dua pendapat ini mewakili pandangan ulama klasik dan kontemporer, bahwa yang dituju oleh syariat adalah maslahat, lalu apakah hakikat maslahat? Menurut *Kamus Besar Bahasa Indonesia* kata maslahat berarti sesuatu yang mendatangkan kebaikan, faedah atau guna.⁶¹ Kata ini adalah unsur serapan dari Bahasa Arab, yaitu kata *al-maṣlahah* (jamak: *maṣāliḥ*). Ini kata benda infinitif dari kata kerja *ṣaluḥa* yang menunjukkan keadaan atau tabiat baik seseorang (*ṣaluḥa ḥāl fulān*), atau keadaan yang baik (*ḥaḥa yaṣluḥ laka ṣalāḥan*).⁶² *Ṣaluḥa* juga dipahami dalam arti sebab, cara, atau tujuan yang baik.⁶³ Dari itu *maṣlahah* juga berarti sesuatu yang mendorong pada kebaikan (*mā yab’as ‘alā al-ṣalah*), yaitu akibat pada perbuatan manusia yang dimotivasi oleh manfaat bagi diri atau kaumnya.

Adapun dalam penggunaannya secara terminologis, maslahat sebagai yang dituju bisa dilihat dari penjelasan al-Ghazālī berikut:⁶⁴

Pada dasarnya maslahat adalah ibarat dari mewujudkan manfaat atau menolak mudarat. Maksud kami bukan itu, karena mewujudkan manfaat dan menolak mudarat adalah tujuan manusia (*maqāsid al-khalq*) dan kebaikan manusia dalam mencapai tujuan mereka. Tetapi yang kami maksud dengan maslahat adalah pemeliharaan terhadap tujuan syarak, dan tujuan syarak pada manusia adalah lima perkara, yaitu: memelihara agama mereka, jiwa mereka, akal mereka, keturunan mereka dan harta mereka. Maka setiap yang mengandung pemeliharaan lima perkara ini adalah maslahat, sedangkan yang merusak lima perkara ini adalah mafsadat, dan menolak mafsadat adalah maslahat.

⁵⁸ Turkī ‘Abdallāh, *Uṣūl Al-Maḥab Al-Imām Aḥmad* (Riyad: Maktabah al-Riyād al-Ḥadīṣah, n.d.). 438.

⁵⁹ Al-Shātibī, *Al-Ṭiṣām* (Cairo: al-Maktabah al-Tawfiqiyah, n.d.). II, 113.

⁶⁰ Yūsuf Al-Qaraḍāwī, *Dirāsah Fī Fiqh Maqāsid Al-Syarī’ah; Bayna Al-Maqāsid Al-Kulliyah Wa Al-Nuṣūṣ Al-Juz’iyyah* (Cairo: Dār al-Syurūq, 2006). 20.

⁶¹ Tim Redaksi, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. 994.

⁶² Luys Ma’lūf, *Al-Munjid* (Beirut: al-Kathulikiyyah li al-Abā’i al-Yasu’iyyah, n.d.). 446.

⁶³ Manzūr, *Lisān Al-‘Arab*. V, 374.

⁶⁴ Al-Ghazālī, *Al-Mustasfā Fī ‘Ilm Al-Uṣūl*. 174.

Tampak di sini, bahwa masalahat sebagai sesuatu yang dituju adalah tujuan subjektif manusia. Untuk keluar dari subjektivitas, digunakan standar *maqāṣid al-syarī'ah*, yaitu apa yang dituju oleh syariat. Masalahnya, masalahat yang dituju syariat bersifat filosofis, yaitu berupa *al-kulliyat al-khamsah* yang diabstraksikan dari nas syariat. Dengan demikian, masalahat harus dikaji dengan teori nilai yang merupakan ranah ketiga dari kerangka filsafat (aksiologi).⁶⁵ Mari melihat masalahat berdasar kerangka umum filsafat, yaitu ontologinya, epistemologinya dan aksiologinya.

Secara ontologis, hakikat masalahat ada secara konseptual (*mawjūd fil aẓhān*), tapi mendapatkan wujudnya di dalam realitas bahasa, baik bahasa lisan (*mawjūd fil alfāz*) maupun bahasa tulisan (*mawjūd fil kitābah*). Secara epistemologis, masalahat adalah kualitas yang berposisi dengan mafsadat, dan ia tidak bisa berdiri sendiri sehingga disematkan pada objek lain dan dilihat sebagai sifat bagi objek. Secara aksiologis, masalahat berguna sebagai ukuran etis atau kepatantasan yang merefleksikan alasan untuk mewujudkan sesuatu yang mengandung atau memiliki sifat masalahat tersebut.

Aksiologi sebagai kerangka filsafat ketiga, menyediakan teori nilai sebagai perspektif dalam melihat masalahat. Perspektif ini mengantar pada pemahaman tentang esensi masalahat sebagai nilai. Menurut KBBI, nilai adalah sifat-sifat atau hal-hal penting atau berguna bagi umat manusia.⁶⁶ Menurut Bertens, nilai adalah sesuatu yang menarik, dicari, menyenangkan, disukai dan diinginkan, ringkasnya sesuatu yang baik.⁶⁷ Nilai dalam bahasa Arab disebut *qīmah*, menurut Ibn Manẓūr berarti sesuatu yang menempati posisi yang lain, atau harga sesuatu (*śaman al-syay'*).⁶⁸ Menurut Majma' al-Lughah, *qīmah* berarti kebenaran, kebaikan dan keindahan.⁶⁹

Perhatikan Ibn Manẓūr menjelaskan nilai itu sendiri secara esensial, beda dengan KBBI, Bertens dan Majma' al-Lughah yang mendefinisikan nilai dengan menyebut bagian dari kategori nilai seperti penting, berguna, menarik, benar, baik dan lain-lain. Bisa jadi kebanyakan orang menganggap pendefinisian nilai cukup dengan definisi nominal saja (*ta'rīf bi al-ism/al-tamsīl*).⁷⁰ Namun seharusnya ia dijelaskan secara ontologis-esensial (*ḥadd al-tāmm*), sebab nilai adalah genus yang di bawahnya ada kategori yang lebih

⁶⁵ Juhaya. S Praja, *Aliran-Aliran Filsafat Dan Etika* (Jakarta: Kencana, 2003). 58.

⁶⁶ Tim Redaksi, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. 963.

⁶⁷ K. Bertens, *Etika* (Jakarta: Gramedia, 2004). 139.

⁶⁸ Manẓūr, *Lisān Al-'Arab*. VII, 547.

⁶⁹ Majma' al-Lughah al-'Arabiyah, *Al-Mu'jam Al-Falsafi*. 151.

⁷⁰ W. Poespoprodjo, *Logika Sietifika: Pengantar Dialektika Dan Ilmu*, 2nd ed. (Bandung: Pustaka Setia, 2007). 135.

sempit lagi. Ada nilai-nilai etis yang merentang antara baik dan buruk, ada nilai pragmatis manfaat-mudarat, dan ada nilai-nilai estetis indah-jelek. Berikut contoh definisi nilai yang disusun secara ontologis esensial:⁷¹

Nilai adalah status yang ditetapkan oleh manusia terhadap sesuatu dengan berpedoman pada sekumpulan landasan dasar dan standar-standar yang diridai syarak sebagai pembatas tindakan menyenangkan atau membenci dalam perjalanan kehidupan.

Berpegang pada definisi ini, maka maslahat adalah salah satu dari status-status kategoris di bawah genus nilai. Tapi cara pandang seperti ini belum diterapkan pada masa awal perumusan *maqāṣid*. Ibn ‘Āsyūr yang hidup di abad modern juga tidak memakai pola ini, ia menyebut maslahat sebagai genus sifat, berikut definisinya: “Maslahat adalah sifat perbuatan yang dengannya terwujud kebaikan, artinya selalu memberi manfaat atau biasanya memberi manfaat bagi masyarakat atau individu.”⁷²

Uṣūliyyūn klasik tidak menggunakan istilah *al-qiyam* dalam diskusi mereka. Kata kunci yang digunakan adalah *maṣlahah* yang dilihat secara dualisme, di satu sisi mewujudkan maslahat (*taḥṣīl al-maṣāliḥ*) dan di sisi lain melestarikan maslahat (*ibqā’ al-maṣāliḥ*) dengan cara menangkal mafsadat (*daf’ al-mafāsīd*).⁷³ Ontologi maslahat dilihat dari perspektif epistemologi, yaitu perbuatan mewujudkan maslahat.

Masalahnya, perbuatan bukanlah maslahat, sebab ia adalah sarana (*wasā’il*) yang mewujudkan maslahat yang dituju oleh syariat (*maqāṣid*). Lebih jauh lagi, secara operasional, yang dilakukan pada perbuatan adalah mentarjih antara kandungan maslahat dan mafsadat yang mungkin timbul,⁷⁴ lalu ditetapkan statusnya, baru kemudian hukumnya. Untuk bisa mentarjih diperlukan pedoman. Dari itu *uṣūliyyūn* membuat kategori dan mengonsepsi maslahat yang dituju syariat, konsep itulah yang dipedomani.

Dilihat dari segi pengakuan syariat, al-Ghazālī mengonsep kategori maslahat menjadi *mu’tabar*, *mulghā*, dan *mursal*:⁷⁵

1. *Al-Maṣlahah al-mu’tabarah*, yaitu maslahat yang ada pengakuan syarak secara eksplisit, terbukti dengan adanya nas syariat yang memberi ketetapan. Misalnya maslahat pada perintah menjauhi khamar, maka bisa diberlakukan *al-qiyās*.

⁷¹ Māni’ ibn Muḥammad ibn ‘Alī Al-Māni’, *Al-Qiyam Bayn Al-Islām Wa Al-Gharb; Dirāsah Ta’ṣīliyyah Muqāranah* (Riyad: Dār al-Faḍīlah, 2005). 16.

⁷² ‘Āsyūr, *Maqāṣid Al-Syarī’at Al-Islāmiyyah*. 63.

⁷³ Al-Ghazālī, *Syifā’ Al-Ghalīl; Bayān Al-Syabah Wa Al-Mukhīl Wa Masālik Al-Ta’Līl*. 79.

⁷⁴ ‘Āsyūr, *Maqāṣid Al-Syarī’at Al-Islāmiyyah*. 113.

⁷⁵ Al-Ghazālī, *Al-Mustasfā Fī ‘Ilm Al-Uṣūl*. 173, dst.

2. *Al-Maṣlaḥah al-mulghah*, yaitu maslahat yang harus dibatalkan karena bertentangan dengan nas syariat. Contohnya, pendapat ahli fikih yang mendahulukan puasa dua bulan berturut-turut bagi raja yang melakukan hubungan intim pada siang hari bulan Ramadan.
3. *Al-Maṣlaḥah al-mursalah*, yaitu maslahat yang tidak ada nas syariat yang mengaturnya, baik sejalan maupun bertentangan.

Maslahat sebagai yang dituju syariat juga dilihat dari peringkatannya, Ibn 'Āsyūr mengonsepsikannya sebagai berikut:⁷⁶

Maka jika sifat tersebut berada pada masalah *furū'* yang dekat, maka kami sebut *al-'illah*, misalnya memabukkan pada khamar. Jika sifat tersebut berupa generalisasi, maka kami sebut tujuan yang dekat (*maqāṣid qarībah*), misalnya memelihara akal. Dan jika sifat tersebut berupa universalia yang tinggi, maka kami sebut tujuan tertinggi (*maqāṣid 'āliyyah*), yaitu dua macam; maslahat dan mafsadat.

Perhatikan, maslahat sebagai objek yang dituju oleh syariat adalah konsep. Jika terkait langsung dengan kasus/perbuatan hukum tertentu, ia disebut *al-'illah*, sebab ia berkorelasi dengan hukum yang ditetapkan. *Al-'illah* merupakan indikator bagi *maqāṣid li al-Syārī'*, yaitu tujuan syariat khusus (*al-maqāṣid al-khāṣṣah*). Lalu di atasnya ada *al-maqāṣid al-qarībah* berupa *al-kulliyat al-khamsah*, dan di atasnya lagi ada tujuan tertinggi (*al-maqāṣid al-'āliyyah*), jadi maslahat sebagai yang dituju bersifat konseptual.

Konsep-konsep inilah yang menjadi pedoman saat melakukan tarjih maslahat pada perbuatan. Tanpa konsep-konsep ini, penetapan maslahat berpotensi subjektif, bahkan memperturut hawa nafsu. Padahal manusia dituntut agar tujuan dalam perbuatannya sejalan dengan tujuan syariat. Oleh karena perbuatan adalah sarana (*wasā'il*) bagi yang dituju (*maqāṣid*), maka hakikat maslahat yang dituju oleh manusia adalah nilai-nilai aksiologis yang dituju oleh syariat. Jadi hakikat ontologis maslahat yang dituju oleh syariat adalah nilai, baik itu nilai etis, nilai pragmatis, maupun nilai estetis.

Esensi maslahat sebagai nilai membuatnya subjektif seperti halnya nilai. Menurut Bertens, nilai bersifat subjektif karena tiga alasan berikut:⁷⁷

1. nilai berkaitan dengan subjek;
2. nilai tampil dalam suatu konteks praktis;
3. nilai menyangkut sifat yang ditambahkan oleh subjek pada objek.

Meskipun begitu, *uṣūliyyūn* berusaha keluar dari subjektivitas nilai dengan berpegang pada standar *syar'ī*, yaitu apa yang dituju syariat. Menurut

⁷⁶ 'Āsyūr, *Maqāṣid Al-Syārī'at Al-Islāmiyyah*. 104.

⁷⁷ Bertens, *Etika*. 141.

Muḥammad Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī, sesuatu dapat disebut maslahat secara *syar'ī* jika memenuhi lima syarat berikut:⁷⁸

1. Masuk ke dalam tujuan syariat berdasar kategori *ḍarūriyyah*, *ḥājjiyyah* dan *taḥsīniyyah*;
2. Tidak bertentangan dengan Alquran;
3. Tidak bertentangan dengan Sunah;
4. Tidak bertentangan dengan kias, yaitu maslahat yang diakui syariat, atau *al-maṣlaḥah al-mursalah*;
5. Tidak meruntuhkan maslahat yang lebih utama, atau yang setara dengannya.

Lima syarat yang diajukan al-Būṭī ini menjadi indikator bagi maslahat yang sejalan dengan yang dituju syariat. Sampai di sini dapat disimpulkan, bahwa hakikat maslahat sebagai yang dituju oleh syariat adalah nilai. Apabila hendak didefinisikan secara ontologis-esensial, maka maslahat adalah nilai-nilai etis, pragmatis atau estetis yang disifatkan pada suatu objek dengan berpedoman kepada maksud-maksud yang terkandung dalam sistem syariat, nilai tersebut berguna sebagai ukuran kepantasan.

C. Penutup

Berdasarkan uraian di atas, tampak bahwa pada *maqāṣid al-syarī'ah* terjadi perpotongan antara tujuan syariat dan tujuan manusia, yang mana al-Syāṭibī memilahkannya menjadi *al-maqāṣid al-aṣliyah* dan *al-maqāṣid al-tabi'ah*. Belakangan oleh Ibn 'Āsyūr dibagi menjadi *maqāṣid al-syar'īyyat al-āmmah* dan *maqāṣid al-syar'īyyat al-khāṣṣah*. Ia menyatakan *al-maqāṣid al-khāṣṣah* merupakan tujuan syariat yang kasuistik, tetapi ia terbatas pada rekaman ayat hukum dan tidak bertambah lagi seiring terhentinya wahyu.

Uraian di atas juga memperlihatkan bahwa *maqāṣid* bisa disorot dari dua perspektif, yaitu perspektif subjek dan perspektif objek. Dilihat dari perspektif subjek, *maqāṣid* adalah gejala mental berupa motivasi (*al-bā'is*), tujuan (*al-gharḍ*) atau penggerak (*al-muḥarrik*), tapi ini berisiko menciderai *taqḍīs* Kemahempurnaan Allah. Oleh karena itu, *maqāṣid* dari perspektif subjek harus dilihat sebagai tujuan-tujuan yang terkandung dalam sistem hukum Islam. Dengan demikian, istilah *maqāṣid li al-Syāri'*, berarti kehendak bebas Allah dalam meletakkan sistem hukum tersebut.

Adapun jika dilihat dari perspektif objek, *maqāṣid* adalah maslahat 'yang dituju' oleh syariat. Nah, mengingat adanya perpotongan antara tujuan

⁷⁸ Muḥammad Sa'īd Ramaḍān Al-Būṭī, *Dawābiṭ Al-Maṣlaḥah Fī Syarī'at Al-Islāmiyyah* (Beirut: Mū'assasah al-Risālah, 1992). 105.

syariat dan tujuan manusia, maka maslahat 'yang dituju' syariat berpotensi disusupi subjektivitas manusia. Ini disebabkan oleh ontologi maslahat 'yang dituju' itu bersifat filosofis, yaitu abstraksi dari nas syariat. Hal inilah yang harus disikapi dengan sangat hati-hati oleh sarjana muslim.

Tidak sedikit sarjana yang melihat maslahat 'yang dituju' syariat dari perspektif epistemologi, yaitu perbuatan mewujudkan maslahat. Padahal perbuatan bukanlah maslahat, sebab ia sarana (*wasā'il*) yang mewujudkan maslahat, sedangkan maslahat adalah nilai yang terkandung di dalam suatu perbuatan yang menjadi sarannya. Nilai itu sendiri merupakan genus yang mencakup nilai-nilai etis, pragmatis dan estetis. Perlu digarisbawahi, bahwa perspektif epistemologi tidak dapat menjelaskan ontologi.

Mengingat kata *maqāṣid* digunakan untuk objek 'yang dituju' oleh syariat (yaitu maslahat), maka di sini dapat disimpulkan bahwa ontologi *maqāṣid* adalah nilai-nilai yang terkandung dalam perbuatan. Jadi *maqāṣid al-Syāri'* bukanlah tertuju pada perbuatan, melainkan tertuju pada nilai yang dikandung oleh suatu perbuatan.

D. Bibliografi

- 'Abdallāh, Turkī. *Uṣūl Al-Maḏhab Al-Imām Aḥmad*. Riyad: Maktabah al-Riyād al-Ḥadīṣah, n.d.
- 'Āsyūr, Muḥammad al-Ṭāhir ibn. *Maqāṣid Al-Syārī'at Al-Islāmiyyah*. Kairo: Dār al-Salām, 2005.
- . *Tafsīr Al-Taḥrīr Wa Al-Tanwīr*. 2nd ed. Tunisia: al-Syirkah al-Tūnisiyyah li al-Tawzī', 1985.
- Abbas, Syahrizal, Jabbar Sabil, Ali Abubakar, Mizaj Iskandar, and Dedy Sumardi. *Filsafat Hukum Islam*. Edited by Jabbar Sabil. 1st ed. Banda Aceh: Ar-Raniry Press, 2021.
- Abū Ḥāmid al-Ghazālī. *Mi'yār Al-'Ilm Fī Al-Manṭiq*. Edited by Sulaymān Dunyā. Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1961.
- Aḥmīdān, Ziyād Muḥammad. *Maqāṣid Al-Syārī'ah Al-Islāmiyyah*. Beirut: al-Risālah, 2004.
- Al-Andalusī, Ibn Ḥazm. *Mulakhkhaṣ Ibtāl Al-Qiyās Wa Al-Ra'y Wa Al-Istiḥsān Wa Al-Taqlīd Wa Al-Ta'Līl*. Damaskus: Jāmi'ah Dimasyq, 1960.
- Al-Baḥārī, Muḥibb al-Dīn ibn 'Abd al-Syakūr. *Musallam Al-Ṣubūt*. Beirut: Dār al-Fikr, n.d.
- Al-Būṭī, Muḥammad Sa'īd Ramaḍān. *Dawābiṭ Al-Maṣlaḥah Fī Syārī'at Al-Islāmiyyah*. Beirut: Mū'assasah al-Risālah, 1992.
- Al-Dabūsī, Abū Zayd. *Taqwīm Al-Adillah Fī Uṣūl Al-Fiqh*. Edited by Dār al-Kutub Al-'Ilmiyyah. Beirut, 2001.
- Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. *Al-Iqtisād Fī Al-'Itiqād*. Beirut: Dār al-Qutaybah, 2003.

- . *Al-Mustaṣfā Fī 'Ilm Al-Uṣūl*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2000.
- . *Asās Al-Qiyās*. Riyad: Maktabah al-'Ubaykān, 1993.
- . *Syifā' Al-Ghalīl; Bayān Al-Syabah Wa Al-Mukhīl Wa Masālik Al-Ta'Līl*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1999.
- Al-Jawziyyah, Ibn al-Qayyim. *Syifā' Al-'Alīl Fī Masā'il Al-Qaḍa' Wa Al-Qadr Wa Al-Ḥikmah Wa Al-Ta'Līl*. Beirut: Dār al-Fikr, 1988.
- Al-Maḥallī, Jalāl Syams al-Dīn Muḥammad ibn Aḥmad. *Syarḥ Matn Jam' Jawāmī'*. Libanon: Dār Ibn 'Abūd, 1995.
- Al-Mānī, Mānī' ibn Muḥammad ibn 'Alī. *Al-Qiyam Bayn Al-Islām Wa Al-Gharb; Dirāsah Ta'ṣīliyyah Muqāranah*. Riyad: Dār al-Faḍīlah, 2005.
- Al-Najjār, Abd Allāh Mabruk. *Al-Madkhal Al-Mu'āṣirah Li Fiqh Al-Qānūn*. Cairo: Dār al-Nahḍah, 2001.
- Al-Qaraḍāwī, Yūsuf. *Dirāsah Fī Fiqh Maqāṣid Al-Syarī'Ah; Bayna Al-Maqāṣid Al-Kulliyah Wa Al-Nuṣūṣ Al-Juz'iyah*. Cairo: Dār al-Syurūq, 2006.
- Al-Qurṭubī. *Al-Jāmi' Li Aḥkām Al-Qur'Ān*. Kairo: Maktabah al-Tawfīqiyyah, n.d.
- Al-Raysūnī, Aḥmad. *Naẓariyyat Al-Maqāṣid 'ind Al-Imām Al-Syaṭībī*. Herndon, USA: IIIT, 1995.
- Al-Sarakhsī. *Uṣūl Al-Sarakhsī*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2005.
- Al-Shāṭībī. *Al-I'Tiṣām*. Cairo: al-Maktabah al-Tawfīqiyyah, n.d.
- . *Al-Muwāfaqāt Fī Uṣūl Al-Sharī'Ah*. Kairo: Maktabah al-Tawfīqiyyah, n.d.
- Al-Taftāzānī. *Syarḥ Al-Talwīḥ 'alā Al-Tawḍīḥ*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, n.d.
- Al-Zuhaylī, Wahbah. *Al-Fiqh Al-Islāmi Wa Adillatuh*. Beirut: Dār al-Fikr, 1989.
- Baidowi, Ahmad. *Rekonstruksi Metodologi Ilmu-Ilmu Keislaman*. Edited by Ahmad Baidowi. Yogyakarta: SUKA Press, 2003.
- Bertens, K. *Etika*. Jakarta: Gramedia, 2004.
- Chaer, Abdul. *Pengantar Semantik Bahasa Indonesia*. 3th ed. Jakarta: Rineka Cipta, 2002.
- . *Sintaksis Bahasa Indonesia (Pendekatan Proses)*. 1st ed. Jakarta: Rineka Cipta, 2009.
- Gallagher, Kenneth T. *The Philosophy of Knowledge*. New York: Sheed and Ward, 1964.
- Ḥasballāh, Alī. *Uṣūl Al-Tasyrī' Al-Islāmī*. Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1982.
- Ḥassān, Ḥusayn Ḥāmid. *Al-Ḥukm Al-Syarī' 'ind Al-Uṣūliyyīn*. Kairo: Dār al-Nahḍat al-'Arab, 1972.
- Jorgensen, Marianne W., and Louise J. Phillips. *Analisis Wacana; Teori Dan Metode*. Edited by Imam Suyitno, Lilik Wahyuni, and Suwarno. 5th ed. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010.
- Ma'lūf, Luys. *Al-Munjid*. Beirut: al-Kathulikiyyah li al-Aba'i al-Yasu'iyah, n.d.

- Majma' al-Luhghah al-'Arabiyyah. *Al-Mu'jam Al-Falsafī*. Kairo: al-Amīriyyah, 1983.
- Makhdūm, Muṣṭafā ibn Karāmat Allāh. *Qawā'id Al-Wasā'il Fī Al-Syarī'at Al-Islāmiyyah; Dirāsāt Uṣūliyyah Fī Ḍū' Al-Maqāṣid Al-Syarī'Ah*. Riyad: Dār Isybiliya, 1999.
- Manzūr, Ibn. *Lisān Al-'Arab*. Kairo: Dār al-Hadīs, 2003.
- Paltridge, Brian. *Discourse Analysis*. New York: Continuum International Publishing Group, 2006.
- Poespoprodjo, W. *Logika Sietifika: Pengantar Dialektika Dan Ilmu*. 2nd ed. Bandung: Pustaka Setia, 2007.
- Praja, Juhaya. S. *Aliran-Aliran Filsafat Dan Etika*. Jakarta: Kencana, 2003.
- Soeroso, R. *Pengantar Ilmu Hukum*. 10nd ed. Jakarta: Sinar Grafika, 2008.
- Sudaryat, Yayat. *Makna Dalam Wacana; Prinsip-Prinsip Semantik Dan Pragmatik*. 1st ed. Bandung: Yrama Widya, 2008.
- Suma, Moh. Amin. *Pengantar Tafsir Ahkam*. Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2002.
- Syalabī, Muḥammad Muṣṭafā. *Ta'līl Al-Aḥkām*. Beirut: Dār al-Nahḍah al-'Arabīyah, 1981.
- Tim Redaksi. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. 4th ed. Jakarta: Gramedia, 2008.
- Zaghībah, Izz al-Dīn ibn. *Al-Maqāṣid Al-Āmmah Li Al-Syarī'at Al-Islāmiyyah*. Kairo: Dār al-Safwah, 1996.