

EMERGENCY CRITERIA FROM THE *MAQĀSĪD* PERSPECTIVE

Jabbar Sabil*

Universitas Islam Negeri Ar-Raniry Banda Aceh

Abstract

Ulemas agrees that emergency conditions result in legal relief, but they use different methods in formulating emergency criteria. An emergency is a distress condition that threatens the primary needs in human life, but sometimes in an individual case, the secondary need rise to become primary. Therefore, an emergency criterion includes both primary and secondary that rise to become primary. This fact led Ibn 'Abd al-Salam to use the approximation method. If the secondary distress conditions approach the primary distress conditions, this is a reason to apply for legal relief. As for al-Syātibī, he formulated an emergency condition based on the customs in society. This study found that these two methods integrated into two stages of research in contemporary ijihad methods. The first is the descriptive stage, in which the mujtahid describes the reality so the emergency becomes concrete and measurable. The second is the prescriptive stage, in which emergency conditions can convert into the Sharia emergency criteria that mujtahid can determine for legal relief.

Keywords: *criteria, emergency, maqasid perspective.*

Intisari

Ulama sepakat bahwa kondisi darurat berakibat pada keringanan hukum, tapi mereka berbeda metode dalam merumuskan kriteria darurat. Darurat adalah kondisi sulit yang mengancam kebutuhan primer dalam hidup manusia, tapi kadang kala pada suatu kasus individual, kebutuhan sekunder naik peringkat menjadi primer. Oleh karena itu darurat mencakup kebutuhan primer dan kebutuhan sekunder yang naik menjadi primer. Fakta ini mengantar Ibn 'Abd al-Salam pada penggunaan metode kedekatan, jika kondisi kesulitan sekunder mendekati kesulitan primer, maka ia menjadi alasan keringanan hukum. Sementara itu, al-Syātibī merumuskan kondisi darurat berdasarkan kebiasaan dalam masyarakat. Penelitian ini menemukan bahwa kedua metode ini dapat diintegrasikan dalam dua tahap penelitian dalam metode ijihad kontemporer. Pertama tahap deskriptif, di mana mujtahid medeskripsikan realitas sehingga kondisi darurat menjadi konkret dan terukur. Kedua tahap preskriptif, di mana kondisi darurat dikonversi ke dalam kriteria *ḍarūrah syar'īyyah* sehingga bisa ditetapkan adanya keberlakuan *rukḥṣah*.

Kata Kunci: kriteria, darurat, perspektif maqasid.

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

A. Pendahuluan

Darurat menurut *Kamus Besar Bahasa Indonesia* berarti keadaan sukar (sulit) yang tidak tersangka-sangka.¹ Jadi darurat merupakan keadaan yang timbul karena adanya suatu kesulitan (*masyaqqah*). Sebagian *masyaqqah* telah dijelaskan dalam nas syariat dan diberi keringanan hukum, dari itu *uṣūliyyūn* bisa mengkonstruksi konsepsi *al-ḍarūrah al-syar'iyah*. Sebagai hasil abstraksi dari nas syariat, kaidah *al-ḍarūrah al-syar'iyah* cukup valid, tapi bagaimana penerapannya? Bagaimana kriteria untuk menilai *masyaqqah* pada kasus baru agar diketahui berlakunya keringanan secara *syar'ī*?

Menurut *uṣūliyyūn* yang membahas *maqāṣid al-syarī'ah*, seperti halnya masalah, *masyaqqah* juga dilihat dari tiga aspek berikut:²

1. dilihat dari pengaruhnya terhadap kehidupan umat, yaitu: 1) primer (*al-ḍarūriyyāt*); 2) sekunder (*al-ḥājjiyyāt*); dan 3) tersier (*al-taḥsīniyyāt*).
2. dilihat dari aspek cakupannya, yaitu: 1) umum mencakup masyarakat luas (*'āmmah*); dan 2) khusus terhadap individu (*khāṣṣah*);
3. dilihat dari sifatnya, yaitu: 1) bersifat pasti (*qaṭ'iyyah*); 2) probabilitas (*ẓanniyyah*); dan 3) praduga (*wahmiyyah*).

Imam al-Ghazālī menjadikan tiga aspek ini sebagai dasar beramal dengan *al-istiṣlāḥ*, itulah sebabnya ia menetapkan tiga syarat: 1) *kulliyah*, yaitu menyangkut hajat hidup orang banyak; 2) *qaṭ'iyyah*, di mana masalah atau mafsadat tidak diragukan lagi; 3) *ḍarūrah*, artinya masalah ataupun mafsadat pada kasus yang dihadapi merupakan kebutuhan primer.³ Jika tiga syarat ini berhimpun, maka tidak ada keraguan untuk beramal. Sebab darurat adalah kaidah syariat terbesar; bahwa mudarat dihilangkan (*al-ḍarār yuzāl*).⁴

Masalah sebenarnya terletak pada penetapan status darurat, sebab ini memerlukan penalaran logis, koheren dan konsisten. Suatu penalaran bisa dinyatakan logis jika terbukti tidak ada kontradiksi di dalamnya. Adapun koherensi dan konsistensi, bisa dibuktikan jika ada kriteria yang konkret dan terukur yang dipedomani dalam proses penalaran hukum. Jadi kriteria adalah kunci penalaran hukum, itulah sebabnya Imam al-Ghazālī menyatakan:⁵

Sembilan puluh persen dari usaha penemuan hukum dilakukan dengan penalaran logis. Sebagian besar waktu seorang ahli fikih tersita untuk

¹ Tim Redaksi, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, 4th ed. (Jakarta: Gramedia, 2008). 296.

² Muḥammad al-Ṭāhir ibn 'Āshūr, *Maqāṣid Al-Sharī'at Al-Islāmiyyah* (Kairo: Dār al-Salām, 2005). 76.

³ Abū Ḥāmid Al-Ghazālī, *Al-Mustaṣfā Fī 'Ilm Al-Uṣūl* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2000). 175.

⁴ Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Al-Asybah Wa Al-Naẓā'ir* (Singapura: al-Ḥarāmāy, 1960). 59.

⁵ Abū Ḥāmid Al-Ghazālī, *Asās Al-Qiyās* (Riyad: Maktabah al-'Ubaykān, 1993). 40.

memaknai nas, kaidah kebahasaan (*lughawiyyah*), mempertimbangkan kebiasaan umum (*'urfiyyah*), pertimbangan logis (*'aqliyyah*), hal-hal konkret yang bersifat inderawi (*hissiyyah*) dan kebiasaan-kebiasaan umum yang merupakan tabiat manusia (*tabi'iyah*).

Kondisi darurat tidak selamanya jelas, bahkan pada banyak kasus justru bercampur baur dan kabur batas-batasnya.⁶ Para ulama telah membuat kategori, dan sepakat bahwa *masyaqqah* berat (primer) berakibat bagi adanya keringanan hukum (*rukhsah*), dan tidak ada *rukhsah* pada *masyaqqah* ringan. Tetapi di antara *masyaqqah* berat dan *masyaqqah* ringan terdapat *masyaqqah* pertengahan (sekunder) yang dalam hal tertentu bisa memberi *rukhsah*. Jika kesulitan sekunder (*al-masyaqqah al-hājiyyah*) bersifat tetap, maka naik ke peringkat *al-darūrah*.⁷ Dari itu, Ibn 'Abd al-Salām menggunakan metode *taqrīb* (mendekatkan), ia melihat kadar *masyaqqah* sekunder, apakah dekat kepada *masyaqqah* berat, atau lebih dekat kepada *masyaqqah* ringan.⁸

Masyaqqah adalah kualitas yang subjektif, dari itu para ulama berusaha mengobjektifkan dengan timbangan *masyaqqah* yang diiktibar syarak. Dengan pola *taqrīb* seperti pendapat Ibn 'Abd al-Salām, tampak *masyaqqah* sekunder (*al-hājiyyāt*) juga dipertimbangkan dalam hukum *rukhsah*. Dengan demikian, kriteria *al-darūrah al-syar'iyah* dalam kajian ini mencakup *masyaqqah* primer dan *masyaqqah* sekunder yang naik ke peringkat primer.

Al-Syātibī membedakan antara *masyaqqah* dan yang bukan *masyaqqah* dengan kriteria: 1) jika amal dilanjutkan maka berakibat terputusnya amal itu sendiri; 2) jika amal dilakukan akan menimbulkan cedera bagi si pelaku, atau terhadap hartanya, bahkan mengancam jiwanya. Ini menjadi kriteria bahwa suatu *masyaqqah* telah keluar dari batas kemampuan manusia dan disebut darurat. Jika kriteria ini tidak ada pada suatu perbuatan, berarti masih dalam batas kemampuan manusia, walau tetap disebut *masyaqqah*.⁹

Berdasar pemikiran al-Syātibī, tampak *masyaqqah* yang tidak diberi batasan oleh *al-Syārī'*, bisa diketahui melalui adat (*al-mu'tādah*) dan kebiasaan (*al-'urf*). Namun manusia perlu ukuran, kadar dan juga pembanding agar *masyaqqah* menjadi eksplisit. Hal ini menginspirasi penulis meneliti kriteria *darūrah* dari perspektif *maqāsid al-syarī'ah* dengan pendekatan epistemologi. Kiranya dua pendapat di atas bisa dipadukan menjadi metode penetapan *al-darūrah al-syar'iyah* pada kasus baru secara bertanggung jawab.

⁶ 'Izz al-Dīn ibn 'Abd al-Salām, *Qawā'id Al-Aḥkām Fī Maṣāliḥ Al-Anām* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1999). I, 14.

⁷ Muhammad Qāsim Al-Mansī, *Taghayyur Al-Zurūf Wa Atharuh Fī Ikhtilāf Al-Aḥkām Fī Syarī'at Al-Islāmiyyah* (Kairo: Dār al-Salām, 2010). 228.

⁸ Al-Salām, *Qawā'id Al-Aḥkām Fī Maṣāliḥ Al-Anām*. II, 7.

⁹ Al-Shātibī, *Al-Muwāfaqāt Fī Uṣūl Al-Sharī'ah* (Kairo: Maktabah al-Tawfiqiyyah, n.d.). II, 105.

Taqrīb yang dimaksud Ibn ‘Abd al-Salām adalah usaha mendekatkan *masyaqqah* yang dialami dengan kondisi *rukhsah* berdasar kriteria iktibar syarak. Adapun al-Syātibī menjadikan iktibar syarak sebagai standar bagi *masyaqqah* yang keluar dari batas kemampuan manusia (*ghayr mu’tādah*), lalu diberlakukan keringanan. Kedua tokoh ini bertujuan sama tetapi berbeda perspektif, akibatnya berbeda orientasi dalam menyusun metode istinbat.

Belakangan beberapa tokoh berpegang pada satu dari dua pendapat di atas. Antara lain al-Qarāfī, ia tegas mengatakan masalah ini harus di-*taqrīb*, seperti pendapat gurunya Ibn ‘Abd al-Salām.¹⁰ Tokoh modern, Rasyīd Ridā, menyatakan harus merujuk pada *‘urf* seperti pendapat al-Syātibī, sebab ini diselesaikan dengan merujuk pada realitas itu sendiri.¹¹ Kedua pendapat ini harus dimoderasi, sebab *masyaqqah* dalam realitas bersifat relatif, tergantung pada faktor yang terkait dengan kasus. Sementara untuk mengkadar peringkat *masyaqqah* perlu rujukan terhadap *al-‘urf* dan lingkungan masyarakat.

Upaya moderasi ini bisa dilakukan dari perspektif tokoh modern lain, Ibn ‘Āsyūr, ia melihat maslahat-mafsadat dalam dua kategori: 1) *al-ma’nā al-ḥaqīqī* yang bersumber dari nas syariat; dan 2) *al-ma’nā al-‘urfī* yang bersumber dari adat dan kebiasaan masyarakat. Kedua *al-ma’nā* ini harus memenuhi empat syarat: 1) bersifat tetap (*al-ṣubūt*); 2) bersifat jelas (*al-zuhūr*); 3) bersifat terukur (*al-inqibāt*); dan 4) bersifat konsisten (*al-iṭṭirād*).¹² Berdasar kategori ini, *taqrīb* yang dilakukan oleh Ibn ‘Abd al-Salām berlaku terhadap *al-ma’nā al-ḥaqīqī*. Sedangkan adat dan *‘urf* yang dipegang oleh al-Syātibī, merupakan *al-ma’nā al-‘urfī*. Bila dimoderasi, kedua *al-ma’nā* ini tidak bertentangan, bahkan saling melengkapi.

Perlu digarisbawahi bahwa pada ibadah tidak banyak yang diberikan keringanan, karena umumnya ibadah tidak keluar dari kemampuan manusia. Adapun pada muamalah, muncul banyak masalah yang menuntut kejelasan kriteria darurat secara teknis sehingga dapat diterapkan pada kasus. Dari itu kajian masuk pada epistemologi, tentang metode yang berguna bagi ijthad, khususnya ijthad *taḥqīq al-manāṭ*, yaitu ijthad untuk mengetahui tempat bergantung hukum (*manāṭ al-ḥukm*) pada kasus (*furū’*).¹³ Dalam ijthad ini, kriteria darurat diperlukan untuk mengkategorikan *masyaqqah* pada kasus, apakah tergolong primer atau bukan, maka penelitian ini memakai metode filsafat yang rasional, kritis, reflektif dan argumentatif.¹⁴

¹⁰ Al-Qarafi, *Kitāb Al-Furūq Anwār Al-Burūq Fī Anwa’ Al-Furūq* (Kairo: Dār al-Salām, 2001). I, 240.

¹¹ Sayyid Muḥammad Rasyīd Riḍā, *Tafsīr Al-Manār* (Kairo: Dār al-Manār, 1947). VI, 270.

¹² ‘Āshūr, *Maqāṣid Al-Sharī‘at Al-Islāmiyyah*. 49.

¹³ Jabbar Sabil, *Menalar Hukum Tuhan* (Banda Aceh: LKaS, 2009). 109.

¹⁴ Ahmad Baidowi, *Rekonstruksi Metodologi Ilmu-Ilmu Keislaman*, ed. Ahmad Baidowi (Yogyakarta: SUKA Press, 2003). 22.

Kajian ini memakai pendekatan epistemologi yang mempertanyakan soal kemungkinan, asal mula, sifat alami, batas-batas, asumsi dan landasan, validitas dan reliabilitas sampai pada soal kebenaran.¹⁵ Mengingat masalah utama epistemologi adalah soal kebenaran (evidensi),¹⁶ maka kajian ini fokus pada upaya menghadirkan evidensi bagi kriteria darurat. Oleh karena itu, kajian ini harus dilakukan secara holistik, dengan mempertimbangkan konsep Ibn 'Abd al-Salām dan al-Syātibī. Penulis yakin elaborasi dua konsep ini dapat menurunkan kriteria darurat yang berguna bagi kegiatan ijtihad.

B. Pembahasan

1. Pengertian darurat dan *al-maqāṣid al-ḍarūriyyāt*

Kata *al-ḍarūrah* berarti sempit (*al-ḍayyiq*) atau sulit (*syiddat al-ḥāl*).¹⁷ Secara istilah, Wahbah al-Zuhaylī mendeskripsikannya sebagai berikut:¹⁸

Al-Ḍarūrah adalah terjadinya keadaan mengkhawatirkan atau kesulitan berat yang ditakutkan menimbulkan mudarat yang dapat mengancam jiwa, mengakibatkan cedera pada tubuh, merusak kehormatan, merusak akal, atau menimbulkan kerugian pada harta benda. Ketika itu terjadi, maka dibolehkan mengambil yang haram, atau meninggalkan yang wajib, atau menunda sesuatu dari waktunya guna menolak mudarat yang lazimnya diketahui secara *ẓannī* berdasar kandungan syariat.

Al-Ḍarūrah diakomodasi syarak lewat peringanan hukum, antara lain dapat dilihat pada firman Allah dalam surat al-Baqarah ayat 173:

Sesungguhnya Allah hanya mengharamkan bagimu bangkai, darah, daging babi, dan binatang yang (ketika disembelih) disebut (nama) selain Allah. Tetapi barangsiapa dalam keadaan terpaksa (memakannya) sedang ia tidak menginginkannya dan tidak (pula) melampaui batas, maka tidak ada dosa baginya. Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.

Rasulullah saw bersabda: "*lā ḍarārah wa lā ḍirārah*".¹⁹ Dari itu ulama sepakat bahwa *al-ḍarūrah* memberi *rukḥṣah* jika memenuhi syarat berikut:²⁰

1. kondisi darurat yang mengancam jiwa, atau mengakibatkan cedera;
2. darurat yang sedang dialami, bukan yang akan datang;
3. tidak ada solusi selain yang diharamkan;
4. solusinya harus sesuai menurut kadar kebutuhan.

¹⁵ The Liang Gie, *Pengantar Filsafat Ilmu*, cet. III (Yogyakarta: Liberty, 1997). 84.

¹⁶ Kenneth T. Gallagher, *The Philosophy of Knowledge* (New York: Sheed and Ward, 1964). 20.

¹⁷ Ibn Manẓūr, *Lisān Al-'Arab* (Kairo: Dār al-Hadīs, 2003). V, 487.

¹⁸ Wahbah Al-Zuhaylī, *Nazariyyat Al-Ḍarūrah Al-Syar'iyah; Muqāranah Ma'a Al-Qānūn Al-Waḍ'ī* (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1985). . 67-68.

¹⁹ Mālik ibn Anas, *Al-Muwattā'* (Beirut: Maktabah al-'Aṣriyyah, 2003). 416.

²⁰ 'Abd al-Qādir 'Awdah, *Tasyrī' Al-Jinā'ī Al-Islāmī; Muqāran Bi Al-Qānūn Al-Waḍ'ī* (Kairo: Maktabah Dār al-Turās, 2005). I, 495.

Memerhatikan pembahasan para ulama tentang *al-darūrah*, tampak masalah sebenarnya bukan pada soal ada tidaknya *rukhsah*, tetapi tentang batasan bagaimana sesuatu dapat dinyatakan darurat. Al-Syātibī menyatakan kebanyakan sebab *rukhsah* bersifat subjektif (*muqaddarah/mutawahhamah*), bukan objektif (*lā muhaqqaqah*), maka bisa saja sesuatu yang sebenarnya ringan malah dikira berat, atau sebaliknya. Dari itu al-Syātibī menekankan agar meninggalkan waham.²¹ Caranya dengan merujuk *al-maqāṣid al-syarī'ah al-darūriyyah*, terutama pada *al-rukhsah al-syarī'iyah*, lalu dijadikan pedoman dalam konteks ijtihad terhadap kasus (*taḥqīq al-manāṭ*).

Ulama sepakat (ijmak) bahwa syariat Islam memelihara *al-maqāṣid al-darūriyyah*.²² Menurut Imam al-Ghazālī, *al-maqāṣid al-darūriyyah* ada lima, yaitu memelihara agama, memelihara jiwa, memelihara akal, memelihara keturunan dan memelihara harta. Setiap yang mengandung pemeliharaan lima asal ini (*al-uṣūl al-khamsah*) adalah maslahat, dan yang melenyapkan lima asal ini adalah mafsadat, dan menolak mafsadat adalah maslahat.²³

Secara etimologis kata *darūrah* yang dibicarakan dalam konteks *al-maqāṣid al-syarī'ah* ini berarti kebutuhan (*al-iḥtiyāj*).²⁴ Secara terminologis al-Suyūṭī mendefinisikannya sebagai kebutuhan hidup yang mencapai peringkat primer (*al-darūriyyah*).²⁵ Al-Syawkānī memperdetil, bahwa *al-darūri* adalah sesuatu yang mengandung pemeliharaan terhadap lima hal pokok yang tidak diperselisihkan dalam syariat.²⁶ Kedua definisi ini berpatokan pada kriteria al-Ghazālī, meski tidak mendefinisikan, tapi ia menyatakan dalam kitabnya:²⁷

Asal yang lima ini (*al-uṣūl al-khamsah*), pemeliharaannya berada pada peringkat primer (*al-darūrah*), ia merupakan peringkat maslahat terkuat, misalnya ketetapan syariat tentang hukuman terhadap kafir yang telah menyesatkan umat, atau hukuman terhadap orang yang mengajak kepada perbuatan bidah, sebab ini melenyapkan agama dari umat Islam.

Tampak kriteria *al-maqāṣid al-darūriyyāt* menurut al-Ghazālī cukup ketat, begitu pula menurut al-Syātibī, ia menyatakan:²⁸

Adapun *al-darūrah* adalah sesuatu yang tak boleh tidak dalam penegakan maslahat duniawi dan ukhrawi, apabila ia runtuh, maka berakibat bagi tidak terwujudnya maslahat duniawi secara berkesinambungan, bahkan

²¹ Al-Shātibī, *Al-Muwāfaqāt Fī Uṣūl Al-Sharī'ah*. I, 272.

²² Al-Shātibī. I, 28. Al-Syātibī menyatakan adanya ijmak dalam hal ini.

²³ Al-Ghazālī, *Al-Mustasfā Fī 'Ilm Al-Uṣūl*. 174.

²⁴ Manzūr, *Lisān Al-'Arab*. V, 487.

²⁵ Jalāl Syams al-Dīn Muḥammad ibn Aḥmad Al-Maḥallī, *Syarḥ Matn Jam' Jawāmi'* (Libanon: Dār Ibn 'Abūd, 1995). II, 281.

²⁶ Al-Syawkānī, *Irsyād Al-Fuḥūl* (Beirut: Dar al-Fikr, n.d.). 216.

²⁷ Al-Ghazālī, *Al-Mustasfā Fī 'Ilm Al-Uṣūl*. 174.

²⁸ Al-Shātibī, *Al-Muwāfaqāt Fī Uṣūl Al-Sharī'ah*. II, 6.

menimbulkan kerusakan, kesulitan, dan musnahnya kehidupan. Sedang di akhirat tidak mendapat kemenangan dan kesenangan, bahkan kembali ke akhirat dengan penyesalan yang nyata.

Sedikit berbeda dari dua tokoh di atas, Ibn 'Āsyūr memluas definisi *al-darūriyyāt* mencakup *al-hājīyyāt* yang naik pada peringkat *al-darūriyyāt*:²⁹

Maslahat primer (*al-darūriyyāt*) adalah sesuatu yang harus diwujudkan oleh seluruh umat, baik kelompok maupun individu. Kiranya tatanan hidup umat tidak akan tegak tanpanya, bahkan mengalami kerusakan. Jika ia runtuh, maka keadaan hidup umat akan jatuh ke dalam kerusakan dan kebinasaan.

Uraian di atas menunjukkan pengertian *al-maqāṣid al-darūriyyāt* dari pendapat para *uṣūliyyūn*, baik klasik maupun modern. Dengan menyertakan pendapat Ibn 'Āsyūr, Bin Zaghībah menarik empat kesimpulan berikut:³⁰

1. *al-darūriyyāt* mencakup duniawi dan ukhrawi;
2. menegakkan *al-darūriyyāt* merupakan kewajiban seluruh umat manusia sebagaimana ia juga kewajiban atas setiap individu;
3. keberlakuan *al-darūriyyāt* dalam kehidupan duniawi menjadi dasar bagi bangun kehidupan ukhrawi setiap individu;
4. kerusakan *al-darūriyyāt* bukan diukur dari musnahnya kehidupan saja, atau rusaknya tatanan kehidupan.

Pengertian *al-maqāṣid al-darūriyyāt* dengan empat unsur ini diikuti oleh sarjana Muslim kontemporer. Setelah mempelajari uraian pendahulunya, Bin Zaghībah merumuskan pengertian sebagai berikut:³¹

Al-Darūriyyat adalah sesuatu yang keberadaannya menyempurnakan keterwujudan masalah ukhrawi dan duniawi, asalkan tatanan yang telah disyariatkan itu tidak dilanggar. Sementara itu, pengabaian terhadap apa yang telah disyariatkan dapat mengantar pada kesulitan dan kerusakan tatanan hidup masyarakat dan individu.

Tidak jauh berbeda dari Bin Zaghībah, Ziyād Muḥammad Aḥmīdān mendefinisikan hakikat *al-maqāṣid al-darūriyyāt* sebagai berikut:³²

Hakikat *al-maqāṣid al-darūriyyah* adalah kumpulan kaidah dan batasan-batasan yang bagi manusia akan dapat mewujudkan kemuliaan hidupnya di dunia dan keridhaan Allah di akhirat kelak. Ia merupakan rukun/pilar kehidupan, jika satu saja darinya rusak, maka rusak seluruh kehidupan manusia dan timbullah kesengsaraan.

²⁹ 'Āshūr, *Maqāṣid Al-Sharī'at Al-Islāmiyyah*. 76.

³⁰ Izz al-Dīn ibn Zaghībah, *Al-Maqāṣid Al-'Āmmah Li Al-Syarī'at Al-Islāmiyyah* (Kairo: Dār al-Safwah, 1996). 161.

³¹ Zaghībah. 164.

³² Ziyād Muḥammad Aḥmīdān, *Maqāṣid Al-Syarī'ah Al-Islāmiyyah* (Beirut: al-Risālah, 2004). 81.

Definisi ini menunjukkan kesepakatan atas konsep dasar *al-maqāsid al-ḍarūriyyah*, yaitu *masyaqqah* yang melenyapkan agama, jiwa, akal, keturunan dan harta, atau menimbulkan kerusakan kehidupan umat. Dengan masuknya *al-ḥājah* yang menjadi *al-ḍarūrah* ke dalam *al-ḍarūrah al-syar'īyyah*, maka terlebih dahulu harus dipahami perbedaan antara *ḍarūrah* dan *ḥājah*, baru kemudian bisa dimengerti bagaimana *ḥājah* bisa naik ke peringkat *ḍarūrah*.

2. Pengertian *al-maqāsid al-ḥājiyyah*

Secara bahasa kata *al-ḥājah* berarti kebutuhan (*al-ma'rabah*).³³ Jadi dekat dengan kata *al-ḍarūrah* yang juga berarti kebutuhan (*al-iḥtiyāj*). Hal ini berakibat pada sulitnya memberi batasan yang tegas antara *al-ḍarūriyyah* dan *al-ḥājiyyah* sebagaimana pernyataan Imam al-Juwaynī berikut ini:³⁴

Al-Ḥājah adalah term analogis (*musytarak*) yang tidak bisa dikonkretkan dengan kata-kata. Adapun kadarnya adalah bahwa kondisi darurat dan ancaman jiwa tidak menjadi syarat bagi apa yang sedang kita bicarakan ini, sebagaimana dalam uraian detail syariat tentang kasus seseorang yang boleh makan bangkai. Dan tidak mungkin kami definisikan *al-ḥājah* dalam batasan yang khusus.

Al-Juwaynī hanya menyebut batasan umum, ketika sesuatu dianggap bukan *ḍarūrah*. Menurut Aḥmad Kāfī, keaburan batas antara *ḥājiyyāt* dan *ḍarūriyyāt* disebabkan oleh empat faktor: 1) kedekatan makna secara bahasa (*tasyābuh*); 2) tipisnya perbedaan dalam realitas. sedangkan bahasa tidak membantu; 3) dianggap maklum oleh ulama klasik, sebab tidak ada kebutuhan untuk memperdetailnya; 4) tidak ada kebutuhan dari masyarakat karena dianggap telah dipahami dan tidak ada kasus yang menuntut penjelasan lebih jauh.³⁵ Demikian pula pendefinisian tidak dilakukan oleh al-Ghazālī, murid al-Juwaynī ini hanya menyebut contohnya ketika ia menyatakan:³⁶

Tingkatan kedua, adalah *al-maṣāliḥ* dan *al-munāsib* yang jatuh pada peringkat *al-ḥājāt*, seperti kewenangan wali untuk menikahkan anaknya (laki-laki/perempuan) yang masih kecil. Maka itu bukanlah kebutuhan primer, tetapi diperlukan dalam mewujudkan maslahat.

Demikian pula *al-ḥājah* tidak jelaskan oleh Ibn 'Abd al-Salām, ia hanya memberi batasan umum. Namun agak berbeda dari pendapat sebelumnya, sebab ia menempatkan *al-ḥājah* di antara *al-ḍarūriyyāt* dan penyempurna (*al-takmilāt*).³⁷ Adapun al-Syātibī mendefinisikan *al-ḥājah* sebagai berikut:³⁸

³³ Manzūr, *Lisān Al-'Arab*. II, 645.

³⁴ Al-Juwayni, *Ghiyās Al-Umam Fi Tiyās Al-Zulm* (Iskandariah: Dār al-'Aqīdah, 2006). 309.

³⁵ Aḥmad Kāfī, *Al-Ḥājah Al-Syar'īyyah; Hudūduhā Wa Qawā'Iduhā* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2004). 39.

³⁶ Al-Ghazālī, *Al-Mustasfā Fī 'Ilm Al-Uṣūl*. 175.

³⁷ Al-Salām, *Qawā'id Al-Aḥkām Fī Maṣāliḥ Al-Anām*. II, 45.

³⁸ Al-Shātibī, *Al-Muwāfaqāt Fī Uṣūl Al-Sharī'ah*. II, 8.

Adapun *al-ḥājiyyāt*, artinya sesuatu yang dibutuhkan demi kemudahan dan menghilangkan kesempitan yang biasanya menimbulkan kesulitan hidup akibat tujuan yang dikehendaki tidak tercapai. Apabila *al-ḥājiyyāt* tidak dipelihara, maka—secara keseluruhan—mukallaf mengalami kesulitan, akan tetapi tidak sampai pada tingkat kerusakan yang biasanya timbul pada masalah umum.

Definisi ini mencirikan *al-ḥājah* sebagai kemudahan (*al-tawāsu'ah*) yang cakupannya luas tapi bukan massif. Pola definisi serupa juga terbaca pada tulisan Ibn 'Āsyūr, ia menyatakan:³⁹

Al-Ḥājah adalah sesuatu yang dibutuhkan oleh umat untuk memenuhi kemaslahatan dan menata kehidupan yang jika tidak dipelihara sungguh rusaklah tatanan hidup, tetapi dalam kategori keadaan yang tidak teratur, maka dari itu ia tidak sampai pada tataran primer.

Menurut 'Izz al-Dīn ibn Zaghībah, dari definisi para *uṣūliyyūn* dapat disimpulkan tiga perkara berikut:⁴⁰

1. *al-ḥājiyyah* berada setingkat di bawah *al-ḍarūriyyah*;
2. *al-ḥājiyyah* ditujukan untuk memberi kemudahan, menghilangkan dan menolak kesulitan bagi mukallaf dalam aktivitas mereka;
3. secara umum, ketiadaan *al-ḥājiyyah* tidak menyebabkan rusaknya tatanan hidup, tetapi hanya menimbulkan ketidaksempurnaan dalam kehidupan.

Meski batasannya kabur namun para ulama berusaha menunjukkan bedanya. Menurut al-Zuhaylī, *al-ḥājiyyah* berbeda dari *al-ḍarūrah* karena:⁴¹

1. darurat lebih kuat dari hajat, karena darurat dilandasi oleh sesuatu yang tidak boleh tidak, sedangkan hajat berpijak pada pemberian kemudahan;
2. hukum yang dikecualikan karena darurat biasanya berupa pembolehan atas sesuatu yang dilarang secara tegas melalui nas, sedangkan hajat biasanya berupa pengecualian dari kaidah umum, bukan nas syariat.

Adapun kesamaan keduanya, menurut al-Zuhaylī, baik *al-ḍarūrah* maupun *al-ḥājah* tidak lepas dari empat kondisi berikut:⁴²

1. *masyaqqah* telah keluar dari batas kebiasaan;
2. standar yang dipedomani adalah ukuran pertengahan manusia normal;
3. hajat itu harus ditentukan secara jelas sehingga dapat dipastikan tidak ada solusi lain dalam syariat;
4. keringanan itu sesuai dengan kadar kebutuhan atasnya.

³⁹ 'Āshūr, *Maqāsid Al-Sharī'at Al-Islāmiyyah*. 76.

⁴⁰ Zaghībah, *Al-Maqāsid Al-'Āmmah Li Al-Syarī'at Al-Islāmiyyah*. 212.

⁴¹ Wahbah Al-Zuhaylī, *Naẓariyyat Al-Ḍarūrah Al-Syar'iyyah; Muqāranah Ma'a Al-Qānūn Al-Waḍ'ī*. 273.

⁴² Wahbah Al-Zuhaylī. 276.

Kiranya penjelasan Wahbah al-Zuhaylī cukup membantu. Jika definisi diperlukan, maka baiknya dirujuk definisi dari Aḥmad Kāfī, ia menyatakan:⁴³

Al-Ḥājah adalah sesuatu yang dibutuhkan oleh individu atau umat untuk kelapangan dan menghilangkan kesempitan, ada kalanya untuk sementara waktu atau permanen. Jika tidak dipelihara, maka—secara keseluruhan—mukallaf akan mengalami kesulitan yang kadang kala bisa mencapai tingkat kesulitan seperti yang timbul pada kondisi darurat.

Definisi ini disusun dengan mempertimbangkan beberapa hal penting berikut ini:⁴⁴

1. *al-ḥājah*, baik yang individual maupun komunal adalah setara, kecuali jika ada pertentangan (*ta'āruḍ*), maka *al-ḥājah* yang menyentuh kepentingan orang banyak diutamakan dalam tarjih.
2. *al-ḥājah* ada yang berlaku tetap seperti *bay' al-salām* dan ada yang temporal seperti *rukḥṣah* yang membolehkan tayamum.
3. ada kalanya *al-ḥājah* bisa naik ke tingkat *al-ḍarūrah*.

Berdasar pembahasan ini dapat dipetik perbedaan yang jelas antara *al-ḍarūrah* dan *al-ḥājah*:⁴⁵

1. *Al-Ḍarūrah* adalah hal-hal yang dipelihara syariat agar kehidupan dapat langgeng dan tidak turun ke derajat kehidupan binatang. Sedangkan *al-ḥājah* adalah hal-hal yang dipelihara syariat agar kehidupan manusia tertata, baik individu maupun masyarakat. Oleh karena itu, adakalanya *al-ḥājah* bisa meningkat sampai pada taraf yang setara dengan *al-ḍarūrah*.
2. Sesuatu yang substansinya diharamkan menjadi boleh dalam kondisi mudarat (*al-ḍarūrah*), tapi tidak menjadi boleh karena alasan *al-ḥājah*, contohnya makan bangkai atau babi. Sedang *al-ḥājah* hanya membolehkan sesuatu yang haram karena faktor eksternal, seperti melihat aurat yang diharamkan karena dapat mengantar pada zina, tapi dibolehkan dalam batasan kebutuhan pengobatan secara medis.
3. Motivasi *al-ḍarūrah* adalah keterpaksaan yang tidak ada dalam kondisi normal. Sedang motivasi *al-ḥājah* memberi kemudahan yang dibutuhkan mukallaf di mana mereka bisa memilih memanfaatkannya atau tidak.
4. Keberlakuan *al-ḍarūrah* bersifat terbatas dalam waktu tertentu saja yang mana kebutuhan mendesak dialami. Mudarat berakibat bolehnya hal yang haram walau keharaman itu ditetapkan dengan nas yang *qaṭ'i*, bahkan ada kalanya hukum haram itu menjadi wajib, seperti wajib memakan bangkai jika jiwa terancam. Sementara keberlakuan *al-ḥājah*—umumnya—bersifat tetap, dan konsekuensi hukumnya hanya pada tataran boleh (*mubāḥ*).

⁴³ Kāfī, *Al-Ḥājat Al-Syar'iyah; Hudūduhā Wa Qawā'Iduhā*. 33.

⁴⁴ Kāfī. 34.

⁴⁵ Kāfī. 39.

Sebagaimana *al-maqāsid al-darūriyyah* disimpulkan secara *istiqrā'* dari nas syariat, maka demikian pula *al-maqāsid al-ḥājiyyah*. Pemeliharaan *al-ḥājah* ditemukan pada bidang ibadah, muamalah, jinayat dan adat. Semua ini dapat dilihat dari ayat-ayat Alquran dan Sunnah Rasulullah.⁴⁶

3. Pengertian *masyaqqah* dan *'urf*

Dua sub kajian di atas menunjukkan iktibar syarak, konsep darurat dan konsep hajat hasil *istiqrā'* dari nas syariat.⁴⁷ Lalu bagaimana relasi konsep ini dengan *masyaqqah* pada kasus baru yang tidak ada ketetapan nas syariat?

Masyaqqah secara kebahasaan berarti kesulitan (*al-juhd*).⁴⁸ Adapun secara istilah berarti sesuatu yang menimpa mukallaf berupa kesulitan yang mengakibatkan kesempitan dan kesusahan.⁴⁹ *Masyaqqah* berbeda dengan kesulitan yang timbul dari *taklif* syariat, misalnya puasa. Alasannya karena *taklif* berada dalam batas kemampuan berbuat manusia.⁵⁰ Jadi *masyaqqah* yang menjadi sebab diberikan keringanan secara syarak adalah *masyaqqah* yang keluar dari kesanggupan manusia. Hal ini dapat dilihat dalam penjelasan Alquran sendiri, antara lain dalam surat al-Baqarah ayat 185:

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

Hikmah dari keringanan untuk menunjukkan sifat agama Islam yang tidak memberatkan umat seperti terlihat dalam surat al-Hajj ayat 78:

Dan berjihadlah kamu pada jalan Allah dengan jihad yang sebenar-benarnya. Dia telah memilih kamu dan dia sekali-kali tidak menjadikan untuk kamu dalam agama sesuatu kesempitan. (Ikutilah) agama orang tuamu Ibrahim. Dia (Allah) telah menamai kamu sekalian orang-orang muslim dari dahulu, dan (begitu pula) dalam (Al-Qur'an) ini, supaya Rasul itu menjadi saksi atas dirimu dan supaya kamu semua menjadi saksi atas

⁴⁶ Aḥmīdān, *Maqāsid Al-Syarī'ah Al-Islāmiyyah*. 223.

⁴⁷ Jabbar Sabli, *Maqasid Syariah* (Depok: RajaGrafindo Persada, 2022).

⁴⁸ Manzūr, *Lisān Al-'Arab*. V, 159.

⁴⁹ Al-Mansī, *Taghāyyur Al-Zurūf Wa Atharuh Fī Ikhtilāf Al-Ahkām Fī Syarī'at Al-Islāmiyyah*. 228.

⁵⁰ Al-Shāṭibī, *Al-Muwāfaqāt Fī Uṣūl Al-Sharī'ah*. II, 104.

segenap manusia, maka dirikanlah shalat, tunaikanlah zakat dan berpeganglah kamu pada tali Allah. Dia adalah Pelindungmu, maka Dialah sebaik-baik Pelindung dan sebaik-baik Penolong. (Q.S. al-Hajj [22]: 78)

Berdasarkan penelusuran terhadap berbagai ayat Alquran dan Hadis yang memberi keringanan hukum terhadap berbagai kondisi darurat, para ulama menyimpulkan bahwa *masyaqqah* merupakan satu dari lima kaidah utama di mana fikih dibangun di atasnya.⁵¹ Menurut Ibn ‘Abd al-Salām, ada enam bentuk keringanan *syar’i* yang diberikan karena *masyaqqah*, yaitu: 1) menggugurkan hukum, seperti gugur salat berjamaah, puasa, haji, dan umrah disebabkan oleh uzur tertentu; 2) pengurangan, seperti dikurangnya jumlah rakaat salat; 3) penggantian, seperti wuduk yang diganti dengan tayamum; 4) didahulukan, seperti menjamak salat asar di waktu zuhur; 5) mengakhirkan, seperti menjamak salat zuhur di waktu asar; 6) keringanan, seperti pemaafan atas hadas pada kasus orang yang salat dengan bertayamum.⁵²

Syariat tidak menetapkan *masyaqqah* secara detail, tapi menyebut sebab-sebab yang meringankan hukum.⁵³ Menurut al-Suyūṭī *masyaqqah* yang menjadi sebab peringanan hukum oleh *al-Syāri’* ada tujuh, yaitu musafir, sakit, terpaksa, lupa, jahil, kesukaran, dan *umūm al-balwā*.⁵⁴ Pola peringanan hukum ini dijadikan pedoman oleh para ulama dalam hal menjawab masalah *rukḥṣah* bagi kasus baru. Dari itu ahli fikih menyusun kaidah *fiqhiyyah*, di antaranya: “*masyaqqah* memberi keringanan”;⁵⁵ “sesuatu yang boleh karena darurat adalah berdasar kadar uzurnya”;⁵⁶ “kesempitan berakibat keluasan”⁵⁷ Selain itu, ada pula kaidah *al-maqāṣid al-ḥājiyyah* yang menurut Aḥmad Kāfī ada dua puluh satu kaidah, baik kaidah *al-uṣūliyyah*, kaidah *al-fiqhiyyah*, kaidah *al-maqāṣidiyyah* maupun *ḍawābiṭ*-nya.⁵⁸ Kaidah-kaidah ini jadi penuntun saat meneliti ‘urf dalam menjawab soal *masyaqqah* pada kasus baru.⁵⁹

Secara etimologis ‘urf berarti saling mengikuti (*al-tatābu’: yatba’u ba’duhum ba’da*), seperti kebiasaan kuda di mana yang satu mengikuti yang lain. Ia juga berarti kebalikan *inkār*, yaitu segala kebaikan yang diikuti oleh manusia.⁶⁰ Menurut Muḥammad Hisyām al-Ayyūbī, *al-‘urf* adalah konsekuensi

⁵¹ Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Al-Asybah Wa Al-Nazā’ir*. 6.

⁵² Al-Salām, *Qawā’id Al-Aḥkām Fī Maṣāliḥ Al-Anām*. II, 6.

⁵³ Al-Mansī, *Tagḥayyur Al-Zurūf Wa Atharuh Fī Ikhtilāf Al-Aḥkām Fī Syarī’at Al-Islāmiyyah*. 228.

⁵⁴ Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Al-Asybah Wa Al-Nazā’ir*. 55-56.

⁵⁵ Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī. 55. *Al-Masyaqqah tajlib al-taysīr*.

⁵⁶ Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī. 60. *Ma ubīha li al-ḍarurah bi qadr ta’azzurihā*.

⁵⁷ Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī. 59. *Izā ḍaq al-amr ittasa’a*.

⁵⁸ Kāfī, *Al-Ḥājat Al-Syar’iyyah; Hudūdihā Wa Qawā’iduhā*. 123, 151, 175, 197.

⁵⁹ Al-Mansī, *Tagḥayyur Al-Zurūf Wa Atharuh Fī Ikhtilāf Al-Aḥkām Fī Syarī’at Al-Islāmiyyah*. 232.

⁶⁰ Manzūr, *Lisān Al-‘Arab*. VI, 197.

dari adat, sebab penerimaan dalam diri seseorang terjadi akibat kebiasaan, lalu meluas diterima di seluruh negeri.⁶¹ Secara terminologis, *'urf* adalah sesuatu yang diterima oleh jiwa manusia, dianggap baik oleh akal, dan disetujui oleh tabiat rida manusia. Maka pada dasarnya *'urf* kembali pada kebiasaan manusia dalam perikehidupannya, tindakan, atau hal-hal lain yang mencerminkan kecenderungan mereka, atau rasa suka.⁶²

Para Fukaha membagi *'urf* ke dalam beberapa kategori, yaitu *'urf* dalam berbicara (*al-'urf al-qawli*) dan perbuatan (*al-'urf al-'amali*), *'urf* bagi seluruh manusia pada waktu tertentu (*al-'urf al-'amm*), *'urf* yang berlaku dalam daerah tertentu saja (*al-'urf al-khāṣṣ*), *'urf* yang sesuai dengan syariat (*al-'urf al-ṣahīh*) dan berlawanan dengan syariat (*al-'urf al-fāsid*).⁶³ Jadi jelaslah *'urf* berasal dari realitas aktual yang dinamis dan mengalami perubahan terus menerus.

Adanya pengakuan syarak atas *'urf* menjadi dasar keberlakuannya, tetapi menurut *uṣūliyyūn*, pengakuan ini tidak menjadikannya mandiri sebagai dalil, sebab sandaran hukum bagi *'urf* tetap saja kepada Alquran dan Sunah. Menurut Mustafā Syalabī, pengakuan syarak bukan terhadap *'urf* itu sendiri, tapi kepada masalah yang jelas (*al-maslahat al-rājihah*) di dalamnya.⁶⁴ Dari itu *masyaqqah* harus digali dari *'urf* secara empiris. Seorang mujtahid harus bisa mengeksplisitkan *'urf* yang berlaku berdasar dalil-dalil yang koheren. Barulah kemudian ia mengungkapkan *masyaqqah* yang diduga menimbulkan keringanan hukum secara konkret dan terukur.

Mengungkap *masyaqqah* tidaklah mudah, sebab menurut 'Izz al-Dīn ibn 'Abd al-Salām, masalah dan mafsadat bercampur baur, namun bisa diketahui berdasar akal sehat.⁶⁵ Ini sejalan dengan pendapat al-Ghazālī tentang tarjih masalah, begitu pula *uṣūliyyūn* lain seperti al-Syātibī, ia menyatakan:⁶⁶

Jika demikian, maka masalah dan mafsadat yang kembali kepada dunia dipahami berdasar kandungan yang dominan. Apabila sisi masalah lebih dominan, maka ia adalah masalah yang dipahami secara *'urf*. Dan apabila yang dominan adalah sisi yang lain, maka itu adalah mafsadat yang dipahami secara *'urf*. Oleh karena itu, maka perbuatan memiliki dua sisi yang disandarkan kepada sisi yang dominan (*rajīh*), maka jika sisi yang *rajīh* adalah masalah, maka itulah yang dituntut oleh syarak dan dikatakan sebagai masalah.

⁶¹ Muḥammad Hisyām al-Ayyūbī, *Al-Ijtihād Wa Muqtaḍiyāt Al-'Aṣr* (Omman: Dar al-Fikr, n.d.). 217.

⁶² Al-Mansī, *Taghayyur Al-Zurūf Wa Atharuh Fī Ikhtilāf Al-Ahkām Fī Syarī'at Al-Islāmiyyah*. 167.

⁶³ Muḥammad Muṣṭafā Syalabī, *Al-Madkhal Fī Fiqh Al-Islāmī* (Beirut: Dār al-Jāmi'ah, 1985). 261.

⁶⁴ Muḥammad Muṣṭafā Syalabī, *Uṣūl Al-Fiqh Al-Islāmī* (Beirut: Dār al-Jāmi'ah, 1974). 329.

⁶⁵ Al-Salām, *Qawā'id Al-Ahkām Fī Maṣāliḥ Al-Anām*. I, 8.

⁶⁶ Al-Shātibī, *Al-Muwāfaqāt Fī Uṣūl Al-Sharī'ah*. II, 21.

Pendapat tiga tokoh ini menunjukkan bahwa tugas berat mujtahid ada di lapangan ijtihad *taḥqīq al-manāṭ* yang objek analisisnya adalah realitas di dalam kehidupan umat. Mujtahid harus menyelidiki *urf* yang mencakup perubahan sosial dan perubahan akhlak manusia.⁶⁷ Dari sini *masyaqqah* yang abstrak itu dikonkretkan sehingga bisa diukur dan bebas dari subjektivitas, barulah kemudian bisa didudukkan ke dalam timbangan *ḍarūrah syar'iyah*.

4. Kriteria darurat dalam ijtihad *taḥqīq al-manāṭ*

Uraian di atas menunjukkan bahwa mujtahid harus melakukan dua tahapan ijtihad: 1) tahap deskriptif dalam rangka konkretisasi *masyaqqah* sehingga menjadi terukur; 2) tahap preskriptif di mana temuan *masyaqqah* pada kasus yang dihadapi bisa didudukkan dalam kriteria *ḍarūrah syar'iyah* sehingga dapat ditetapkan apakah berlaku *rukḥṣah* atau tidak.

Dua tahap ini timbul karena adanya dua macam *masyaqqah syar'iyah*: 1) *al-ma'nā al-ḥaqīqī* yang bersumber dari nas syariat; dan 2) *al-ma'nā al-'urfī* yang bersumber dari adat dan kebiasaan masyarakat. Menurut Ibn 'Āsyūr, kedua *al-ma'nā* ini harus memenuhi empat syarat, yaitu: 1) tetap (*al-ṣubūt*); 2) jelas (*al-zuhūr*); 3) terukur (*al-inḍibāt*); dan 4) konsisten (*al-iṭṭirād*).⁶⁸ Adanya dua *al-ma'nā* yang abstrak ini menuntut pemaduan pola istinbat berdasar *'ādah* dan *urf* dari al-Syātibī, dan pola istinbat *taqrībī* dari Ibn 'Abd al-Salām.

a. Tahap deskriptif

Tahap deskriptif dilakukan dengan menerapkan metode ijtihad *taḥqīq al-manāṭ*. Menurut 'Abd al-Raḥmān al-Zaydī, ijtihad *taḥqīq al-manāṭ* adalah pengamatan terhadap realitas (*al-wāqī'*) dan prediksi terhadap suatu akibat yang akan timbul (*al-mā'al*). Realitas yang diamati mencakup keadaan (*al-ḥāl*), masa (*al-zamān*), tempat (*al-makān*) dan manusia, baik sebagai individu (*syakhṣ*) maupun sebagai masyarakat (*al-asykhāṣ*).⁶⁹

Mujtahid harus mengamati realitas (*al-wāqī'*) yang diduga *masyaqqah*, atau akan menimbulkan *masyaqqah*. Mujtahid memprediksi kemungkinan buruk yang ditimbulkan *masyaqqah* lalu mengkadar peringkatnya, apakah primer (*darurah*), sekunder (*ḥajiyyah*) atau tersier (*taḥsiniyyah*). Mengingat *masyaqqah* merupakan *al-ma'nā* yang abstrak, maka dikonkretkan berdasar indikator yang dikemukakan oleh Ibn 'Āsyūr. Berikut contoh terapannya:

1. Bersifat tetap (*al-ṣubūt*) sehingga *masyaqqah* diyakini telah terwujud.
2. Bersifat jelas (*al-zuhūr*), yaitu jelas (*al-ittiḍāh*) berdasar kesepakatan ahli fikih, misalnya nyata meruntuhkan tujuan syariat dalam memelihara jiwa.

⁶⁷ Al-Mansī, *Taghayyur Al-Zurūf Wa Atharuh Fī Ikhtilāf Al-Ahkām Fī Syarī'at Al-Islāmiyyah*. 350.

⁶⁸ 'Āshūr, *Maqāsid Al-Sharī'at Al-Islāmiyyah*. 49.

⁶⁹ 'Abd al-Raḥmān Al-Zaydī, *Al-Ijtihād Bi Taḥqīq Al-Manāṭ Fī Al-Fiqh Al-Islāmī* (Kairo: Dār al-Ḥadīṣ, 2005). 196.

3. Bersifat terukur (*al-inḍibāt*), artinya kadar tertentu yang tidak diragukan, misalnya satuan jumlah tertentu yang bagi tubuh manusia normal pada umumnya akan mengalami keracunan atau mabuk.
4. Bersifat konsisten (*al-iṭṭirād*), bahwa *masyaqqah* tidak berbeda antara satu dan lain daerah, orang atau komunitas masyarakat.

Indikator ini bisa dilihat pada *masyaqqah* yang dialami oleh 'Ali ibn Abī Ṭālib di masa kekhalifahannya. Ia menghadapi banyak kasus di mana tukang (*al-ṣāni'*) diperkarakan karena menggelapkan material bangunan yang sedang ia kerjakan. Banyaknya perkara menjadi indikator bahwa *masyaqqah* tersebut telah wujud (*ṣubūt*), dan diduga relevan dengan perubahan akhlak manusia yang tidak lagi amanah.⁷⁰ *Masyaqqah* di sini cukup jelas (*zuhūr*), sebab ahli fikih sepakat ini meruntuhkan tujuan syariat dalam hal memelihara harta (*ḥifẓ al-māl*). *Masyaqqah* yang timbul juga terukur (*inḍibāt*), sebab material dari bangunan yang digelapkan bisa dikadar berdasarkan konsep benda berharga (*al-māl al-mutamawwal*) dalam proses pembangunan rumah. *Masyaqqah* juga bersifat konsisten (*al-iṭṭirād*), sebab tidak berbeda di seluruh negeri.

Empat indikator ini berguna untuk konkretisasi dugaan *masyaqqah*, lalu dengan berpegang pada 'urf, bisa dibedakan dari yang bukan *masyaqqah*. Berdasar dua kriteria al-Syāṭibī yang telah dikemukakan di awal, maka: 1) jika ketentuan tidak membayar (*yad amānah*) itu diteruskan, akibatnya tujuan syariat dalam hal memelihara harta akan runtuh; 2) jika ketentuan tidak membayar (*yad amānah*) diberlakukan, akibatnya bisa merusak aspek primer pemeliharaan harta (*ḥifẓ al-māl*), yaitu lenyapnya harta.

Masyaqqah tersebut menghendaki hukum wajib bayar terhadap tukang (*al-ṣāni'*). Padahal di masa Rasulullah saw. seorang tukang (*al-ṣāni'*) atau penyewa tidak diwajibkan mengganti barang yang rusak di tangannya karena amanah, kecuali terbukti ada unsur kesengajaan atau teledor. Rasul bersabda: "Tidak ada kewajiban menanggung kerugian pada orang yang dipercaya."⁷¹ Tetapi keadaan berubah, orang-orang sudah tidak amanah seperti di masa Rasul, maka memberlakukan Hadis ini secara tekstual dapat menyalakan banyak hak. Dari itu 'Ali ibn Abī Ṭālib ra. mewajibkan bayar (*ḍamān*).⁷²

Tampak penelitian terhadap 'ādah dan 'urf perlu untuk konkretisasi *masyaqqah* berdasar empat indikator. Mujtahid melakukan analisis deskriptif guna membentuk 'konstruksi teoretis' berdasarkan struktur logika.⁷³ Lalu

⁷⁰ Al-Mansī, *Taghayyur Al-Zurūf Wa Atharuh Fī Ikhtilāf Al-Ahkām Fī Syarī'at Al-Islāmiyyah*. 352.

⁷¹ Al-Dāruqutnī, *Sunan Al-Dāruqutnī* (Beirut: Mū'assasah al-Risālah, 2004). III, 42.

⁷² Al-Mansī, *Taghayyur Al-Zurūf Wa Atharuh Fī Ikhtilāf Al-Ahkām Fī Syarī'at Al-Islāmiyyah*. 352.

⁷³ Kaelan M.S., *Metode Penelitian Kualitatif Interdisipliner: Bidang Sosial, Budaya, Filsafat, Seni Agama Dan Humaniora* (Yogyakarta: Paradigma, 2012). 200.

diterapkan dua kriteria yang dirumuskan oleh al-Syātibī, tapi dua kriteria ini hanya valid untuk menetapkan *masyaqqah*, bukan untuk menetapkan hukum. Al-Syātibī menyatakan: “Maslahat yang ditetapkan dalam dunia ini, harus diperhatikan dari dua sisi, yaitu dari sisi keterwujudannya dalam realitas; dan sisi keterkaitannya dengan *al-khiṭāb al-syar’ī*”.⁷⁴ Jika sisi keterwujudannya dalam realitas bisa diketahui melalui tahap deskriptif, maka keterkaitan dengan *al-khiṭāb al-syar’ī* diketahui melalui tahap preskriptif.

b. Tahap preskriptif

Ijtihad pada tahap preskriptif dapat dilakukan dengan merujuk konsep Ibn ‘Abd al-Salām, bahwa pada selain ibadah *masyaqqah* dibagi tiga peringkat: 1) *masyaqqah* berat, seperti mengancam jiwa atau merusak anggota tubuh; 2) *masyaqqah* ringan seperti sakit kepala biasa; 3) *masyaqqah* pertengahan. Dalam hal ini, pada *masyaqqah* berat berlaku keringanan hukum, tapi tidak pada *masyaqqah* ringan. Adapun *masyaqqah* pertengahan dilihat kadarnya, apakah lebih dekat pada *masyaqqah* berat atau ringan. Konsep ini disebut sebagai metode mendekatkan (*al-taqrīb*).⁷⁵

Sebagaimana dijelaskan sebelumnya *masyaqqah* dalam hidup manusia bercampur dengan maslahat. Sementara kebanyakan *masyaqqah* yang terjadi merupakan *ḥājīyat* yang dapat naik ke peringkat *ḍarūriyyat*, jadi sesuatu yang *masyaqqah* menurut manusia tidak otomatis menjadi *masyaqqah* secara *syar’ī*. Oleh karena itu, diperlukan kriteria *masyaqqah* *syar’ī* di mana *maqāṣid al-syarī’ah* berperan sebagai pembanding dan penuntun dalam ijtihad.⁷⁶

Seperti dijelaskan di awal, bahwa *al-ḍarūrah al-syar’iyyah* dilihat dari tiga aspek: 1) pengaruhnya terhadap kehidupan umat (primer, sekunder dan tersier); 2) cakupannya (*‘āmmah* dan *khāṣṣah*); dan 3) dilihat dari sifatnya (*qaṭ’iyyah*, *ḥājīyyah*, dan *wahmiyyah*). Jika yang terkuat dari tiga aspek ini berhimpun dan memenuhi empat indikator Ibn ‘Āsyūr, maka setiap orang boleh mengamalkan *ḍarūrah* tanpa ragu. Tapi jika terdapat kekaburan, maka harus dikembalikan kepada telaah ulama dan pemerintah (ulil amri).⁷⁷

Mengingat ijtihad dilakukan terhadap kasus, maka yang diteliti adalah maslahat dalam ruang dan waktu tertentu. Jadi seperti pernyataan al-Juwaynī yang dikutip di awal, bahwa hal yang secara umum bersifat *ḥājīyyah*, bisa menjadi *ḍarūriyyah* pada kasus individual. Maslahat pada tataran individual

⁷⁴ Al-Shātibī, *Al-Muwāfaqāt Fī Uṣūl Al-Sharī’ah*. II, 20.

⁷⁵ Al-Salām, *Qawā’id Al-Aḥkām Fī Maṣāliḥ Al-Anām*. II, 7.

⁷⁶ Jabbar Sabil, “EMPOWERING MAQĀSĪD AL-SYARĪ’AH,” *IJoMaFiM: Indonesian Journal of Maqasid and Fiqh Muqaran* 1, no. 2 (December 27, 2022): 116–32, <https://journal.ar-raniry.ac.id/index.php/ijomafin/article/view/2757>.

⁷⁷ ‘Āshūr, *Maqāṣid Al-Sharī’at Al-Islāmiyyah*. 50.

inilah yang menjadi dasar penetapan hukum pada kasus dalam realitas, jadi bukan *ḥājat* dalam konteksnya yang umum. Ini hanya bisa dipastikan oleh mujtahid saat masuk pada detail kasus, al-Juwaynī menyatakan:⁷⁸

Adapun bagian kedua, yaitu sesuatu yang terkait dengan kebutuhan orang banyak tapi tidak sampai pada kebutuhan primer, ini seperti sahnya sewa menyewa, karena ia dibangun dari persentuhan dengan kebutuhan tempat tinggal dalam kondisi tidak mampu memilikinya dan diyakini tidak bisa mendapatkannya secara pinjaman.

Maksud kebutuhan umum di sini adalah kebutuhan masyarakat luas, sedangkan kebutuhan khusus terbatas pada individu. Menurut Aḥmad Kāfī, jika kebutuhan itu mencakup sekelompok orang, maka termasuk kebutuhan umum. Suatu kebutuhan sekunder yang umum (*al-ḥājah al-‘āmmah*) bisa menjadi primer (*darūrah*) pada individu. Seperti hukum sewa menyewa yang dicontohkan oleh Imam al-Juwaynī di atas, ini merupakan *al-ḥājah al-‘āmmah*, tapi bagi individu bisa saja menjadi *darūrah*, maka ia dibolehkan karena faktor *darūrah* pada individu, bukan karena *al-ḥājah al-‘āmmah*.

Kembali pada contoh *masyaqqah* di masa kekhalifahan ‘Alī, ketentuan wajib bayar (*yad damānah*) bukanlah kebutuhan primer, sebab dalam konteks maslahat umum ia bersifat sekunder (*al-ḥājah*). Tetapi dalam kondisi tertentu secara kasuistik, dalam pengalaman individual, ia bisa naik pada peringkat *darūrah*, inilah makna keberlakuannya sebagai *al-ḥājah al-syar‘iyyah*. Jadi hakim bisa menetapkan wajib bayar pada kasus tertentu, walau Hadis Rasul menyatakan tidak ada kewajiban bayar.

Lebih jauh ‘Alī melihat perubahan *‘urf* yang membuat *al-masyaqqah al-ḥājīyah* naik menjadi *al-masyaqqah al-darūrah*. Mengingat adanya Hadis *yad amānah*, lalu bolehkah ditetapkan *yad damānah* berdasarkan *al-darūrah al-syar‘iyyah*? Merujuk tujuh macam *masyaqqah* yang menjadi sebab peringanan hukum yang dikemukakan oleh al-Suyūṭī, tampak bahwa dasar kebijakan ‘Alī adalah *umūm al-balwā*.⁷⁹ Perkara-perkara yang diperiksa peradilan di masa kekhalifahannya menjadi fakta merajalelanya khianat.

Contoh ini menunjukkan bahwa kriteria yang dipakai adalah tujuh macam sebab *rukḥṣah syār‘iyyah*, yaitu musafir, sakit, terpaksa, lupa, jahil, kesukaran, dan *umūm al-balwā*. Tujuh macam kondisi ini diyakini berakibat bagi berlakunya keringanan hukum pada kasus baru. Bahkan jika *masyaqqah* naik ke peringkat *darūrah*, boleh diberlakukan ketentuan hukum baru seperti yang dilakukan oleh khalifah ‘Alī ra.

⁷⁸ Al-Juwaynī, *Al-Burhān Fī Uṣūl Al-Fiqh* (Beirut: Dar al-Kutib al-‘ilmiyah, 1997). II, 79.

⁷⁹ Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Al-Asybah Wa Al-Nazā‘ir*. 55-56.

Perlu dicatat kebijakan Ali diambil dalam posisinya sebagai khalifah (ulil amri). Menurut Muhammad Qāsim al-Mansī, *'urf* berdiri sendiri sebagai dalil yang menjadi dasar dalam penetapan hukum oleh ulil amri.⁸⁰ Hal ini jelas karena ulil amri memiliki kewenangan untuk mengubah norma moral yang *akhlāqī* menjadi norma hukum yang *qaḍā'i*.⁸¹ Tentunya kebijakan ulil amri diambil melalui proses *syūrā*, setelah penelitian empiris yang membuktikan kebenaran *darūriyyah*.

C. Penutup

Berdasar uraian di atas, dapat disimpulkan adanya dua pendapat tentang kriteria darurat. Pertama pendapat Ibn 'Abd al-Salām yang menggunakan metode *taqrīb*, dan kedua pendapat al-Syātibī yang berpegang pada adat dan *'urf*. Sebagian ulama cenderung mengambil salah satu dari dua pendapat ini, tapi keduanya bisa dimoderasi berdasar kategori Ibn 'Āsyūr terhadap maslahat-mafsadat. Oleh karena itu, pendapa yang pertama bisa dikategorikan *al-ma'nā al-ḥaqīqī* yang bersumber dari nas syariat, sedangkan pendapat yang kedua dapat dikategorikan *al-ma'nā al-'urfī* yang bersumber dari adat dan kebiasaan masyarakat.

Menurut Ibn 'Āsyūr, kedua *al-ma'nā* ini harus memenuhi empat syarat, yaitu: 1) tetap (*al-ṣubūt*); 2) jelas (*al-zuhūr*); 3) terukur (*al-inḍibāt*); dan 4) konsisten (*al-iṭṭirād*). Dilihat dari sudut pandang Ibn 'Āsyūr, pendapat Ibn 'Abd al-Salām dan pendapat al-Syātibī harus diintegrasikan dan dipadukan dalam proses ijtihad. Dengan demikian ijtihad dilakukan dalam dua tahap, yaitu tahap deskriptif dan tahap preskriptif.

Pertama dalam tahap deskriptif, dilakukan konkretisasi *masyaqqah* dengan berpegang pada kriteria al-Syātibī, yaitu berdasarkan adat dan *'urf*. Pada tahap ini Mujtahid harus melakukan dua hal; 1) pengamatan terhadap realitas (*al-wāqī'*) yang mencakup keadaan (*al-ḥāl*), masa (*al-zamān*), tempat (*al-makān*) dan manusia, baik manusia sebagai individu (*syakhṣ*) maupun sebagai masyarakat (*al-asykhāṣ*); 2) mujtahid harus memprediksi akibat yang mungkin atau akan timbul (*al-mā'al*).

Kedua, pada tahap deskriptif mujtahid melakukan konversi *masyaqqah* berdasar kriteria *darūrah syar'īyyah* melalui metode *taqrīb* yang diusulkan oleh Ibn 'Abd al-Salam. *Masyaqqah* berat menimbulkan keringanan hukum, sedangkan *masyaqqah* ringan tidak menimbulkan keringanan hukum. Adapun *masyaqqah* pertengahan dilihat kadarnya, apakah dekat kepada *masyaqqah* berat, atau lebih dekat kepada *masyaqqah* ringan. Dua tahap penelitian inilah yang mengantarkan mujtahid pada penetapan berlaku tidaknya *rukṣah* pada masalah *ḥadīṣah*, yaitu kasus baru yang terjadi setelah berakhirnya periode *tasyrī'*.

⁸⁰ Al-Mansī, *Taghayyur Al-Zurūf Wa Atharuh Fī Ikhtilāf Al-Ahkām Fī Syarī'at Al-Islāmiyyah*. 174.

⁸¹ Syahrizal Abbas et al., *Filsafat Hukum Islam*, ed. Jabbar Sabli, 1st ed. (Banda Aceh: Ar-Raniry Press, 2021).

D. Bibliografi

- 'Āshūr, Muḥammad al-Ṭāhir ibn. *Maqāṣid Al-Sharī'at Al-Islāmiyyah*. Kairo: Dār al-Salām, 2005.
- 'Awdah, 'Abd al-Qādir. *Tasyrī' Al-Jinā'ī Al-Islāmī; Muqāran Bi Al-Qānūn Al-Waḍ'ī*. Kairo: Maktabah Dār al-Turās, 2005.
- 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.
- Aḥmīdān, Ziyād Muḥammad. *Maqāṣid Al-Syarī'ah Al-Islāmiyyah*. Beirut: al-Risālah, 2004.
- Al-Dāruqutnī. *Sunan Al-Dāruqutnī*. Beirut: Mū'assasah al-Risālah, 2004.
- Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. *Al-Mustasfā Fī 'Ilm Al-Uṣūl*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2000.
- . *Asās Al-Qiyās*. Riyad: Maktabah al-'Ubaykān, 1993.
- Al-Juwaynī. *Ghiyās Al-Umam Fi Tiyās Al-Ẓulm*. Iskandariah: Dār al-'Aqīdah, 2006.
- Al-Juwaynī. *Al-Burhān Fī Uṣūl Al-Fiqh*. Beirut: Dar al-Kutub al-'ilmiyyah, 1997.
- Al-Maḥallī, Jalāl Syams al-Dīn Muḥammad ibn Aḥmad. *Syarḥ Matn Jam' Jawāmī'*. Libanon: Dār Ibn 'Abūd, 1995.
- Al-Mansī, Muhammad Qāsīm. *Taghayyur Al-Zurūf Wa Atharuh Fī Ikhtilāf Al-Aḥkām Fī Syarī'at Al-Islāmiyyah*. Kairo: Dār al-Salām, 2010.
- Al-Qarafī. *Kitāb Al-Furūq Anwār Al-Burūq Fī Anwa' Al-Furūq*. Kairo: Dār al-Salām, 2001.
- Al-Salām, 'Izz al-Dīn ibn 'Abd. *Qawā'id Al-Aḥkām Fī Maṣāliḥ Al-Anām*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1999.
- Al-Shātibī. *Al-Muwāfaqāt Fī Uṣūl Al-Sharī'ah*. Kairo: Maktabah al-Tawfiqiyyah, n.d.
- Al-Syawkānī. *Irsyād Al-Fuḥūl*. Beirut: Dar al-Fikr, n.d.
- Al-Zaydī, 'Abd al-Raḥmān. *Al-Ijtihād Bi Taḥqīq Al-Manāṭ Fī Al-Fiqh Al-Islāmī*. Kairo: Dār al-Ḥadīṣ, 2005.
- Anas, Mālik ibn. *Al-Muwatṭā'*. Beirut: Maktabah al-'Aṣriyyah, 2003.
- Baidowi, Ahmad. *Rekonstruksi Metodologi Ilmu-Ilmu Keislaman*. Edited by Ahmad Baidowi. Yogyakarta: SUKA Press, 2003.
- Gallagher, Kenneth T. *The Philosophy of Knowledge*. New York: Sheed and Ward, 1964.
- Gie, The Liang. *Pengantar Filsafat Ilmu*. Cet. III. Yogyakarta: Liberty, 1997.
- Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī. *Al-Asybah Wa Al-Nazā'ir*. Singapura: al-Ḥarāmayn, 1960.
- Kāfī, Aḥmad. *Al-Ḥājat Al-Syarī'iyah; Hudūduhā Wa Qawā'Iduhā*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2004.
- M.S., Kaelan. *Metode Penelitian Kualitatif Interdisipliner: Bidang Sosial*,

- Budaya, Filsafat, Seni Agama Dan Humaniora*. Yogyakarta: Paradigma, 2012.
- Manzūr, Ibn. *Lisān Al-'Arab*. Kairo: Dār al-Hadīs, 2003.
- Muḥammad Hisyām al-Ayyūbī. *Al-Ijtihād Wa Muqtaḍiyāt Al-'Aṣr*. Omman: Dar al-Fikr, n.d.
- Sabil, Jabbar. "EMPOWERING MAQĀSĪD AL-SYARĪ'AH." *IJoMaFiM: Indonesian Journal of Maqasid and Fiqh Muqaran* 1, no. 2 (December 27, 2022): 116–32. <https://journal.ar-raniry.ac.id/index.php/ijomafin/article/view/2757>.
- . *Maqasid Syariah*. Depok: RajaGrafindo Persada, 2022.
- . *Menalar Hukum Tuhan*. Banda Aceh: LKaS, 2009.
- Sayyid Muḥammad Rasyīd Riḍā. *Tafsīr Al-Manār*. Kairo: Dār al-Manār, 1947.
- Syalabī, Muḥammad Muṣṭafā. *Al-Madkhal Fī Fiqh Al-Islāmī*. Beirut: Dār al-Jāmi'ah, 1985.
- . *Uṣūl Al-Fiqh Al-Islāmī*. Beirut: Dār al-Jāmi'ah, 1974.
- Tim Redaksi. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. 4th ed. Jakarta: Gramedia, 2008.
- Wahbah Al-Zuhaylī. *Naẓariyyat Al-Ḍarūrat Al-Syar'iyyah; Muqāranah Ma'a Al-Qānūn Al-Waḍ'ī*. Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1985.
- Zaghībah, Izz al-Dīn ibn. *Al-Maqāsid Al-'Āmmah Li Al-Syarī'at Al-Islāmiyyah*. Kairo: Dār al-Safwah, 1996.