

BAB II

KAJIAN TEORI EKSISTENSI DAN TEORI MAQASHID SYARIAH

A. Teori Eksistensi

1. Sejarah Munculnya Teori Eksistensi Pemberlakuan Hukum Islam di Indonesia

Teori ini dikemukakan oleh SA Ichtijanto. Ia menjelaskan bahwa teori eksistensi dalam kaitannya dengan hukum Islam adalah teori yang menerangkan tentang adanya hukum Islam dalam hukum nasional Indonesia. Teori ini mengungkapkan pula bentuk eksistensi hukum Islam dalam hukum nasional Indonesia itu, antara lain:¹

- a) Ada, dalam arti sebagai bagian integral dari hukum nasional Indonesia;
- b) Ada, dalam arti adanya dengan kemandiriannya yang diakui adanya dan kekuatan wibawanya oleh hukum nasional serta diberi status sebagai hukum nasional;
- c) Ada, dalam hukum nasional dalam arti norma hukum Islam (agama) berfungsi sebagai penyaring bahan-bahan hukum nasional Indonesia;
- d) Ada, dalam arti sebagai bahan utama dan unsur utama hukum Indonesia

Munculnya Teori Eksistensi tidak lepas dari adanya teori-teori lain yang terlebih dahulu ada terkait pemberlakuan hukum Islam di Indonesia. Teori yang dimaksud adalah teori-teori yang telah dialami, diakui dan diberlakukan pada hukum Islam di Indonesia. Para pakar hukum atau pakar hukum Islam berbeda-beda dalam memasukkan jumlah teori yang bisa diterapkan dalam hukum Islam. Ada enam macam teori eksistensi hukum Islam di Indonesia yaitu:²

¹ SA, Ichtijanto, *Hukum Islam dan Hukum Nasional*, Jakarta: Ind-Hill Co.1990, hlm:86-87

² Zainuddin Ali, *Hukum Islam; Pengantar Ilmu Hukum Islam di Indonesia*, Jakarta : Sinar Grafika,2010, hlm::81-84

a) Teori *Receptio in Complexu*

Teori ini dipelopori oleh L.W.C. Van den Berg (1845-1927). Beliau mengemukakan bahwa orang Islam di Indonesia telah menerima (meresepsi) hukum Islam secara menyeluruh. Sebagai bukti, teori ini mengungkapkan Statuta Batavia (Jakarta) 1642 menyebutkan bahwa sengketa warisan antara orang pribumi yang beragama Islam harus diselesaikan dengan menggunakan hukum Islam, yakni hukum yang dipakai dalam masyarakat muslim. Dan untuk keperluan ini, D.W. Freijer menyusun *Compendium* yaitu buku yang memuat hukum perkawinan dan hukum warisan Islam. Buku ini direvisi dan disempurnakan oleh para penghulu dan diberlakukan di daerah jajahan VOC. Buku ini dikenal dengan sebutan *Compendium Freijer*³

Selain itu penggunaan kitab *Mughharar* dan *Perpakem* Cirebon serta peraturan yang dibuat oleh B.J.D, Cloowijk untuk memberlakukan di wilayah kerajaan Bone dan Gowa Sulawesi Selatan, selama VOC berkuasa kedudukan hukum Islam tetap diberlakukan. Selanjutnya Naruddin ar-Raniri menulis kitab *Sirat al-Mustasqiem* pada tahun 1628 m, kitab ini dijadikan pegangan dalam menyelesaikan sengketa antar umat Islam di kesultanan Banjar.

Demikian juga di kesultanan Palembang diterbitkan beberapa kitab hukum Islam yang dijadikan pegangan dalam masalah hukum keluarga dan warisan yang di ikuti juga oleh kerajaan Demak, Jepara, Tuban, Gresik serta Ngampel. Pada tanggal 25 mei 1760 VOC mengeluarkan peraturan yang senada dan diberi nama kitab *Resolutie der Indische Regeerling*. Lalu Salomon Keyzer (1823-1868) dan Christian vanden Berg (1845-1927) menyatakan hukum mengikuti agama yang dianut oleh seseorang.⁴

³ Muhammad Daud Ali, *Asas-asas Hukum Islam; Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum di Indonesia*, Jakarta : Rajawali Press, 1991, hlm:71-81.

⁴ Zainuddin Ali, *Hukum Islam; Pengantar Ilmu Hukum Islam di Indonesia*, Jakarta : Sinar Grafika, 2010, hlm:82

b) Teori Receptie

Teori ini dipelopori oleh Christian Snouck Hurgronje (1857-1936). Menurut mereka hukum Islam bukanlah hukum, karena hukum Islam baru dikatakan hukum kalau diterima oleh hukum adat, oleh karena itu hukum adat lah yang menentukan berlakunya hukum Islam. Sebagai contoh pengaruh teori ini di Indonesia, misal hukum pidana Islam yang bersumber dari al-qur'an dan hadist tidak mempunyai tempat eksekusi bila hukum yang dimaksud tidak di undangkan di Negara RI. Oleh karena itu hukum pidana Islam belum pernah berlaku pada pemeluknya secara ketatanegaraan di Indonesia sejak merdeka sampai saat ini.

Selain itu hukum Islam dapat berlaku bagi pemeluknya secara yuridis formal bila hukum tersebut telah diundangkan di negara Indonesia. Namun demikian bila hukum Islam telah di undangkan maka ada pilihan hukum bagi umat Islam apakah mau memakai hukum Islam atautkah tidak.

Tampaknya dalam teori ini, menginginkan orang-orang pribumi untuk tidak memakai hukum Islam, sebab andai kuat dalam ajaran Islam maka sulit untuk dipengaruhi oleh peradaban barat.

Teori ini berpijak pada asumsi dan pemikiran bahwa kalau orang-orang pribumi mempunyai kebudayaan yang sama/dekat dengan kebudayaan eropa dan penjajahan atas Indonesia akan berjalan baik dan tidak akan timbul hambatan dan guncangan terhadap pemerintahan hindia belanda⁵

c) Teori Receptie Exit

Bapak teori ini adalah Hazairin, ia menentang teori yang diungkapkan oleh Hurgronje. Menurut beliau teori tersebut teori iblis karena bertentangan dengan Al-qur'an dan hadist. Ia menyebutkan bahwa teori receptio telah patah, tidak berlaku lagi dan keluar dari tatanegara Indonesia sejak tahun 1945. Dengan merdekanya Indonesia dan berlakunya UUD 1945 sebagai dasar

⁵ Dedi Supriyadi, *Sejarah Hukum Islam (Dari Kawasan Jazirah Arab Sampai Indonesia*, Bandung : Pustaka Setia, 2010, hlm :315

negara, hukum agama yang masuk dan menjadi hukum Indonesia bukan hanya Islam melainkan hukum agama lain selain Islam.

Teori Hazairin ini dikembangkan oleh muridnya Sayuthi Thalib yang menulis buku *Receptiea Contrario*.

d) Teori Receptie a Contrario

Teori ini dikembangkan secara sistematis dan dipraktekkan oleh murid-murid Hazairin. Menurut mereka hukum adat dapat berlaku dalam masyarakat muslim asal tidak bertentangan dengan hukum Islam⁶

e) Teori Recoin

Teori ini dikemukakan oleh Dr. Afdhol seorang pakar hukum dari Universitas Airlangga Surabaya. Inti teori ini adalah penafsiran kontekstual terhadap tekstual ayat al-qur'an.

Menurut Afdhol teori ini didasarkan pada hasil penelitiannya tentang waris Islam dimana pembagian waris antara laki-laki dan perempuan, laki-laki mendapat dua kali bagian anak perempuan. Dengan dasar pemikiran bahwa hukum yang diterapkan Tuhan bagi manusia pasti adil dan tidak mungkin Tuhan menurunkan aturan yang tidak adil, demikian juga dalam persoalan warisan. Dengan menggunakan interpretasi secara tekstual, ayat tersebut secara rasional dapat dinilai tidak adil, berbeda jika halnya ayat tersebut ditafsirkan secara kontekstual

f) Teori Kredo/Syahadat

Teori ini diungkapkan oleh Juhaya. Menurut nya teori kredo ini merupakan kelanjutan dari prinsip tauhid dalam filsafat hukum Islam. Prinsip tauhid menghendaki setiap orang yang menyatakan dirinya beriman kepada Allah maka ia harus tunduk dan patuh apa yang diperintahkan oleh Allah dan Rosul-Nya, artinya seorang muslim melaksanakan hukum-hukum yang diambil dari kedua sumber tersebut.

⁶ Zainuddin Ali, *Islam Tekstual dan Kontekstual ; Suatu Kajian Aqidah, Syari'ah dan Akhlak*, Makasar : Yayasan Al-Ahkam, 1998, hlm:41

Teori ini sama dengan teori otoritas hukum yang dikemukakan oleh H.A.R. Gibb, Menurutnya orang Islam apabila telah menerima Islam sebagai agamanya maka akan menerima segala otoritas hukum terhadap dirinya. Teori ini juga menggambarkan dalam masyarakat Islam ada hukum Islam dan hukum Islam itu ada dalam masyarakat Islam karena hukum Islam itu ditaati oleh orang-orang Islam, dan orang-orang Islam mentaati hukum Islam karena diperintah oleh Allah dan Rosul-Nya.⁷

Dari teori-teori yang muncul setelah masa kemerdekaan Indonesia di atas, maka berkelanjutan dengan munculnya teori Eksistensi. Teori Eksistensi adalah teori yang menerangkan tentang adanya hukum Islam dalam hukum Nasional Indonesia – hukum positif. Berdasarkan teori ini maka keberadaan hukum Islam dalam tata hukum Indonesia merupakan sebuah kenyataan yang tidak dapat dibantah adanya. Bahkan lebih dari itu, hukum Islam merupakan bahan utama atau unsur utama hukum nasional.

2. Tinjauan Umum Teori Eksistensi di Indonesia

Hukum Islam ada dan mempunyai wibawa hukum sebagai bagian dari hukum nasional yang diakui oleh negara dan warga negara Indonesia. Bukti adanya hukum Islam sebagai hukum nasional adalah dengan ditetapkannya beberapa undang-undang atau peraturan pemerintah yang tertulis maupun yang tidak tertulis tetapi diterapkan di masyarakat, bahkan dipraktekkan dalam ketatanegaraan dan sosial keagamaan bangsa Indonesia. Misalnya saja Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, Peraturan Pemerintah Nomor 9 Tahun 1975 tentang pelaksanaan UU No. 1 Tahun 1974, Peraturan Pemerintah Nomor 28 Tahun 1977 tentang Perwakafan, Instruksi Presiden Nomor 1 Tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam (KHI), Undang-Undang Nomor. 23 Tahun 2011 tentang Pengelolaan Zakat dan lain sebagainya.

⁷ Tjun Sumardjan, *Hukum Islam di Indonesia; Perkembangan dan Pembentukan*, Bandung : Rosdakarya, 1991, hlm:114-115

Secara eksistensial kedudukan hukum Islam dalam hukum nasional merupakan sub sistem dari sistem hukum nasional. Oleh karenanya hukum Islam juga mempunyai peluang

untuk memberikan sumbangan dalam rangka pembentukan pembaruan hukum nasional,

meskipun harus diakui problema dan kendalanya belum pernah usai. Keberadaan hukum Islam di Indonesia tidak terlepas dari sejarah perjuangan bangsa dan sejarah pembentukan aturan-aturan yang diwariskan kolonial Belanda⁸. Hukum Islam yang banyak dipraktekkan di masyarakat umat Islam Indonesia adalah hukum keluarga, sehingga hukum-hukum yang menjadi kewenangan peradilan agama adalah hukum keluarga (family law).

Sistem hukum yang berlaku di Indonesia adalah sistem hukum majemuk (pluralisme hukum), yang mengakui tiga sistem hukum (hukum Barat, hukum Adat dan hukum Islam). Akan tetapi, kehadiran ketiga sistem itu tidak pernah mendapat kesempatan untuk mencari titik-titik persamaan, sebaliknya oleh politik hukum kolonial justru dipertajam dan kalau perlu diada-adakan pertentangan-pertentangan di antara ketiga sistem hukum itu. Karena ketiga sistem hukum itu berlaku dalam satu masyarakat, masyarakat Indonesia, maka sejarah hukum pada masa kolonial Belanda dipenuhi oleh sejarah perbenturan ketiga sistem hukum tersebut⁹. Oleh karenanya, dalam pembentukan hukum nasional di Indonesia senantiasa dipengaruhi dan menyerap ketiga sistem hukum tersebut menjadi hukum nasional. Tidak terkecuali undang-undang bernuansa Islam telah banyak disahkan dan menjadi bagian dari hukum nasional di Indonesia.

Hazairin dan T.M. Hasbi ash-Shiddieqy mengungkapkan keprihatinannya tentang hukum Islam di Indonesia. Hazairin berpendapat bahwa hukum Islam di Indonesia belum selaras dengan

⁸ Irfan Idris, *Prospek Peradilan Agama Sebagai Peradilan Negara dan Peradilan Keluarga dalam Sistem Hukum Nasional*, Cet. Ke-1; Makassar: Alauddin University Press, 2012, hlm:144

⁹ Bustanul Arifin, *Pelebagaan Hukum Islam di Indonesia, Akar Sejarah Hambatan dan Prospeknya*, Cet. Ke-1; Jakarta: Gena Insani Press, 1996, hlm :95

jiwa Islam, jalan keluar yang ditawarkan adalah mendirikan mazhab Indonesia. Sedangkan T. M. Hasbi ash-Shiddieqy berpendapat bahwa sebagian fiqh yang berkembang dalam masyarakat Indonesia adalah fiqh Hijazi atau fiqh Misri atau fiqh Hindi, jalan keluar yang ditawarkan adalah menyusun fiqh Indonesia. Kedua pandangan ini didasarkan pada asumsi yang sama bahwa hukum Islam yang berkembang dan diterapkan dalam masyarakat Islam Indonesia adalah mazhab Syafi'i. Meskipun kedua pandangan ini dikemukakan lebih tiga puluh tahun yang lalu, namun masih memiliki relevansi dengan perkembangan hukum Islam dalam sistem hukum nasional dewasa ini ¹⁰.

Perkembangan hukum Islam di Indonesia saat ini menunjukkan kemajuan yang sangat pesat, hal itu dapat dibuktikan dengan banyaknya lahir undang-undang yang bernuansa syariat Islam, misalnya undang-undang perkawinan, undang-undang zakat, undang-undang wakaf, bahkan undang-undang tentang haji pun telah disahkan. Tidak hanya itu, kewenangan lembaga peradilan agama pun telah diperluas, bukan hanya berkaitan dengan perkawinan atau masalah-masalah keluarga saja, akan tetapi masalah-masalah perbankan syariah pun telah masuk dalam kewenangan absolut peradilan agama. Walaupun pada realitanya, masih sedikitnya perkara-perkara perbankan syariah yang diajukan ke pengadilan agama untuk diselesaikan.

Hukum Islam yang berlaku di Indonesia dapat dipilah menjadi dua. Pertama; hukum Islam yang berlaku secara formal yuridis, yaitu hukum Islam yang mengatur hubungan manusia dengan manusia lainnya dan benda yang disebut hukum muamalat (perdata). Bagian ini menjadi hukum positif berdasarkan atau ditunjuk oleh peraturan perundang-undangan, seperti perkawinan, kewarisan, dan perwakafan. Kedua; hukum Islam yang bersifat normatif yang

¹⁰ Cik Hasan Bisri, *Peradilan Agama di Indonesia*, Cet. Ke-1; Jakarta: Raja Grafindo Persada 1996, hlm:83

mempunyai sanksi atau padanan kemasyarakatan. Ini bisa berupa ibadah murni atau hukum pidana¹¹.

Kodifikasi hukum Islam di Indonesia sudah ada sejak masa penjajahan. Akan tetapi

status hukumnya masih berada di bawah dominasi hukum adat. Karena teori *receptie* (resepsi) sangat berpengaruh dalam sistem hukum masa itu. Dapat dikatakan bahwa produk

hukum Islam pada masa pemerintahan Belanda telah ada yakni mengatur Peradilan Agama

serta materi hukumnya, akan tetapi peran hukum adat mendominasi aturan tersebut. Dengan munculnya Undang-Undang nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan maka hukum Islam menjadi sumber hukum yang langsung tanpa melalui hukum adat. Peranan para tokoh muslim cukup dominan dalam melakukan pendekatan dengan kalangan elit, sehingga Rancangan Undang-Undang Perkawinan dapat dikodifikasikan dan menyusul kodifikasi hukum Islam lainnya. Undang-Undang Perkawinan dengan peraturan pelaksanaannya (Peraturan Pemerintah Nomor 9 tahun 1979 dan Peraturan Pemerintah Nomor 10 tahun 1983) yang mengatur secara khusus perkara-perkara perkawinan dan perceraian bagi Pegawai Negeri Sipil (PNS) dan ABRI.

Selanjutnya muncul lagi Undang-Undang Peradilan Agama (Undang-Undang Nomor 7 tahun 1989). Undang-undang ini pada dasarnya merupakan tuntutan dari Undang-Undang Nomor 14 tahun 1970 tentang Pokok-Pokok Kekuasaan Kehakiman yang mengakui adanya empat peradilan di Indonesia yaitu Peradilan Umum, Peradilan Agama, Peradilan Militer, dan Peradilan Tata Usaha Negara. Ke-empat peradilan tersebut memiliki kedudukan yang sama dan berwenang secara mandiri mengadili perkara-perkara yang menjadi kompetensinya. Lebih lanjut, keluarlah Instruksi Presiden RI (Inpres Nomor 1 tahun 1991) tentang Kompilasi Hukum Islam (KHI) di bidang hukum perkawinan, kewarisan, dan perwakafan.

¹¹ Ahmad Rofiq. *Hukum Islam di Indonesia*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2000, hlm: 23

Adanya Undang-Undang Perkawinan, Undang- Undang Peradilan Agama, dan Kompilasi Hukum Islam (KHI), sejalan dengan perjalanan sejarah Undang- Undang Dasar 1945. Menurut Ismail Sunny,¹² penerapan hukum Islam dalam negara nasional Indoneisa dapat dibagi menjadi dua periode: Pertama, periode penerimaan hukum Islam sebagai sumber persuasif (*persuasive source*) yaitu sumber dimana orang harus yakin menerimanya. Periode ini berlangsung dari tahun 1945 sampai 1959. Dalam hal ini, kedudukan ketentuan “kewajiban menjalankan syariat Islam bagi pemeluk-pemeluknya” yang pernah diputuskan oleh BPUPKI dapat disebut sebagai *persuasive source*. Kedua, periode penerimaan hukum Islam sebagai sumber otoritatif (*authoritative source*) yakni sumber yang mempunyai kekuatan (*authority*) yang harus dilaksanakan. Periode ini berlangsung dari tahun 1959 sampai sekarang.

Salim dan Azyumardi Azra¹³ memaparkan: ada lima aturan hukum yang secara kuat dipengaruhi oleh syariat, telah dilegislasikan dalam hukum positif dimasa presiden Soeharto yaitu UU Perkawinan, Peraturan Wakaf, Peradilan Agama, hukum yang membolehkan beroperasinya Perbankan Islam, dan Kompilasi Hukum Islam (KHI) yang terkait dengan kodifikasi hukum keluarga dalam Islam, termasuk aturan waris. Semasa pemerintahan presiden Habibie (1998-1999) ada tambahan dua undang-undang yang mencakup Penyelenggaraan Haji dan Pengelolaan Zakat. Semua produk hukum tersebut mengakomodir unsur-unsur hukum Islam yang diterapkan tanpa harus mencantumkan referensi apapun kepada Piagam Jakarta.

Eksistensi hukum Islam patut diperhitungkan. Artinya, kontribusi hukum Islam dalam pembangunan hukum nasional telah memiliki kekuatan normatif dan kehadirannya semakin memperkuat

¹² Ismail Sunny, *Tradisi dan Inovasi Keislaman di Indonesia dalam Bidang Hukum Islam. Dalam Bunga Rampai Peradilan Islam di Indonesia*, Bandung: Ulul Albab Press, 1997: hlm: 40-43

¹³ Azyumardi Azra. *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII Akar Pembaruan Islam Indonesia*, Jakarta: Kencana, 2007, hlm: 60

wibawa hukum Islam di Indonesia. Rincian produk hukum tersebut dapat dilihat pada tabel berikut ini;

Tabel 2.1
Legislasi Hukum Islam di Indonesia

No	Aturan Yuridis	Peraturan Pelaksana (PP) dan Perubahan dan Penambahan
1	UU No. 1 / 1974: Perkawinan	PP No.9/1979 dan PP No.10/1983
2	UU No. 7 / 1989: Peradilan Agama	Diubah/ditambah UU No.3 / 2006 UU No. 50 / 2009
3	Intruksi Presiden No.1 / 1991: Kompilasi Hukum Islam	-
4	UU No. 10 / 1998: Perbankan Syari'ah -	-
5	UU No. 17 / 1999: Penyelenggaraan Ibadah Haji	Diubah/ditambah UU No.13 / 2008
6	UU No.38 / 1999: Pengelolaan	Zakat Diubah/ditambah UU No.23 / 2011
7	UU No. 44 / 1999: Penyelenggaraan Keistimewaan Daerah Istimewa Aceh	
8	UU No. 18 / 2001: Otonomi Khusus Prov.Daerah Istimewa Aceh	
9	UU No.1 / 2004: Wakaf	PP No.42 / 2006
10	UU No. 11 / 2006: Pemerintahan Aceh	

Selanjutnya, selain beberapa produk hukum sebagaimana pada tabel diatas, terdapat juga produk hukum lainnya, yakni produk hukum dari Komisi Fatwa dan Hukum Majelis Ulama Indonesia (KFHMUI) yang menangani persoalan keagamaan dan kemasyarakatan. Pada dasarnya KFHMUI menetapkan empat macam produk keputusan yang dikeluarkan dan disampaikan baik kepada pemerintah ataupun masyarakat atau kepada keduanya antara lain sebagai berikut :

- 1) Fatwa yaitu keputusan yang menyangkut persoalan agama Islam yang perlu dilaksanakan oleh pemerintah maupun masyarakat demi kepentingan bangsa
- 2) Nasehat yaitu keputusan yang menyangkut persoalan kemasyarakatan yang diharapkan dapat dilaksanakan oleh pemerintah dan masyarakat
- 3) Anjuran yaitu keputusan yang menyangkut persoalan kemasyarakatan dalam rangka mendorong pemerintah dan masyarakat untuk lebih intensif melaksanakannya, karena hal tersebut dianggap mengandung manfaat yang besar
- 4) Seruan yaitu keputusan yang menyangkut masalah untuk tidak dilaksanakan atau sebaliknya tidak dilaksanakan oleh pemerintah dan masyarakat.

Beberapa produk hukum di atas hanya menyangkut hukum ibadah, keluarga, dan muamalah saja, tidak ada yang secara spesifik mengatur tentang hukum pidana Islam (*jinayah*). Walaupun hukum pidana Islam diatur dalam Undang Undang Nomor. 11 Tahun 2006 tentang Pemerintahan Aceh. Akan tetapi pemberlakuan aturan ini, hanya khusus diterapkan di Aceh, tidak diberlakukan secara nasional di wilayah Nusantara.

Demikian juga Undang -Undang Nomor 44 tahun 1999 tentang Penyelenggaraan Keistimewaan Daerah Istimewa Aceh, menuntut implementasi syari'ah bagi masyarakat Islam dan memberi kuasa pemerintah Aceh untuk membuat kebijakan dalam kehidupan beragama, adat, pendidikan, dan peran ulama. Otonomi khusus bagi Aceh memberikan izin bagi pembentukan Mahkamah Syariah yang mempunyai kuasa bukan hanya dalam masalah hukum keluarga dan

harta warisan sebagaimana yang diatur oleh Pengadilan Agama, tapi juga kasus-kasus kriminal / jinayah atau pidana.¹⁴

Produk pemikiran hukum yang berbentuk perundang-undangan (sebagaimana pada tabel sebelumnya) bersifat mengikat bagi umat Islam. Akan tetapi produk yang berbentuk

fatwa seperti produk hukum dari Komisi Fatwa dan Hukum Majelis Ulama Indonesia (KFHMUI) sifatnya kasuistik dan bersifat dinamis, sehingga tidak mengikat bagi umat Islam. Senada dengan hal ini, Rofiq¹⁵ mendeskripsikan: hukum Islam dalam bentuk fatwa, seperti fatwa MUI sifatnya kasuistik, ia merupakan respons atau jawaban terhadap pertanyaan yang diajukan oleh peminta fatwa. Fatwa tidak mempunyai daya ikat, dalam arti si-peminta fatwa tidak harus mengikuti isi hukum fatwa yang diberikan kepadanya. Adapun pemikiran hukum Islam yang berbentuk perundang-undangan, bersifat mengikat dan bahkan daya ikatnya lebih luas. Dinamikanya agak lamban, karena sebagai peraturan organik, kadang tidak cukup elastis untuk mengantisipasi tuntutan waktu dan perubahan. Dengan mengambil contoh Undang-Undang Perkawinan yang di dalamnya terdapat muatan-muatan hukum Islamnya, ia mengikat semua warga masyarakat Indonesia.

B. Teori Maqashid Syariah

1. Tinjauan Umum dan Pengertian Maqashid Syariah

Dilihat dari sudut kerasulan Nabi Muhammad SAW, dapat diketahui bahwa syariat Islam diturunkan oleh Allah adalah untuk mewujudkan kesejahteraan manusia secara keseluruhan.⁴⁴ *Maqasid Syari'ah* berarti tujuan Allah dan Rasul-Nya dalam merumuskan hukum-hukum Islam. Tujuan itu dapat ditelusuri dalam ayat-ayat Al-Qur'an dan Sunnah Rasulullah sebagai alasan logis bagi

¹⁴ Sila, Muhammad Adlin, Book Review: *Menantang Negara Sekuler: Upaya Islamisasi Hukum di Indonesia*. "Studia Islamika, Indonesian Journal for Islamic Studies" Volume 16, Number 2, 2009. Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah, 2009.

¹⁵ Rofiq, Ahmad. *Hukum Islam di Indonesia*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2000, hlm:32-33

rumusan suatu hukum yang berorientasi kepada kemaslahatan umat manusia.

Sebagaimana dikemukakan oleh Abu Ishaq al-Syatibi bahwa tujuan pokok disyariatkan hukum Islam adalah untuk kemaslahatan manusia baik di dunia maupun di akherat. Lebih lanjut Abu Ishaq al-Syatibi melaporkan hasil penelitian para ulama terhadap ayat-ayat Al-Qur'an dan Sunnah Rasulullah bahwa hukum-hukum disyariatkan Allah untuk mewujudkan kemaslahatan umat manusia, baik di dunia maupun akhirat kelak. Kemaslahatan yang akan diwujudkan itu menurut al-Syatibi terbagi kepada tiga tingkatan, yaitu kebutuhan *dharuriyat*, kebutuhan *hajiyyat*, dan kebutuhan *tahsiniyat*.¹⁶

Menurut bahasa arab Mashlahah (jamaknya mashlahih) merupakan sinonim dari kata “manfaat” dan lawan dari kata *mafsadah* (kerusakan) secara majas, kata tersebut juga dapat digunakan untuk tindakan yang mengandung manfaat. Kata manfaat sendiri selalu diartikan dengan *ladzdah* (rasa enak) dan upaya mendapatkan atau mempertahankannya. Dalam kajian syariat, kata mashlahat dapat dipakai sebagai istilah untuk mengungkapkan pengertian yang khusus, meskipun tidak lepas dari arti aslinya. Sedangkan arti maslahat adalah menarik manfaat atau menolak mudharat.¹⁷

Menurut ‘Izz ad-Din bin Abdul-Salam¹⁸ *mashlahah* dan *mafsadah* sering dimaksudkan dengan baik dan buruk, *manfaat* dan *mudharat* bagus dan jelek, bermanfaat dan bagus sebab semua *mashlahah* itu baik, sedangkan *mafsadah* semuanya itu buruk, membahayakan dan tidak baik untuk manusia. Dalam Al- Qur'an *al-hasanat* (kebaikan) sering dipergunakan untuk pengertian *al-masalih* (kebaikan) dan kata *al-sayyi'at* (kerusakan). Dalam bagian

¹⁶ Abu Ishaq al-Syatibi, *Al-Muwafaqat*, Darul Ma'rifah, Bairut, 1997, jilid 1-2, hal. 324

¹⁷ Lahmuddin Nasution, *Pembaruan Hukum Islam Dalam Mazhab Syafi'i*, (Bandung: PT Remaja Rosdakarta, 2001) h.127

¹⁸ Izz ad-Din bin Abdul Salam, *qawa'id al Ahkam fi Masalih al- Anam*, Juz 1 (Cairo: Maktabah al Kulliyat al-azharriyah, 1994), hlm. 5

lain ‘izz ad-Din¹⁹

mengemukakan bahwa *mashlahah* itu ada empat macam, yaitu kelezatan, sebab- sebabnya atau sarananya, kesenangan dan sebab-sebabnya atau sarananya, sedangkan *mafsadah* juga ada empat macam, yaitu rasa sakit atau tidak enak, penyebabnya atau hal-hal yang menyebabkannya, rasa sedih dan penyebabnya atau hal hal yang menyebabkannya Imam al-Razi²⁰ menyatakan bahwa pengertian manfaat tidak perlu didefinisikan seperti itu, sebab ia merupakan yang biasa, dimana setiap orang dapat mengetahui dan merasakannya tanpa memerlukan rumusan definisi.

Pengertian *mashlahat* dalam konsepsi dapat ditentukan pada kajian para *ushuliyah* (para ahli ushul fiqih) pada saat membicarakan munasib (suatu istilah yang berkaitan dengan masalah ‘illat atau kausalitas hukum) dan pada saat membicarakan *mashlahah* sebagai dalil hukum. Menurut al-Khawarizmi²¹ yang dimaksud dengan *mashlahah* adalah memelihara tujuan hukum islam dengan menolak bencana atau kerusakan yang meragukan dari makhluk manusia. Sebagaimana diketahui tujuan hukum islam adalah untuk memelihara agama, ahlak, jiwa, dan keturunan. Dengan demikian, setiap aturan hukum yang dimaksudkan untuk memelihara kelima tujuan syara’ tersebut, dengan menghindarkan hal hal yang dapat merusak atau membahayakan disebut *mashlahat*. Dari pengertian ini dapat diketahui bahwa sesuatu yang disebut *mashlahah*, barometernya adalah hukum islam, bukan akal.

Al-Ghazaly²² menjelaskan bahwa menurut asalnya *mashlahah* itu berarti sesuatu yang mendatangkan manfaat atau keruntungan dan menjauhkan *mudharat* (kerusakan) yang pada hakikatnya adalah memelihara tujuan syara’ dalam menetapkan

¹⁹ Izz ad-Din bin Abdul Salam, *qawa'id al Ahkam fi Masalih al- Anam...* hlm. 11-12.

²⁰ Ar Razi, al-Mahsul, (Bairut Libanon; Dar a Kutub al ilmiah, 1988) hlm. 319

²¹ Al-Syaukani, *Irsyad a Fuhul ila Tahqiq al eq min'lim al-Ushul*, (Bairus Libanon,; Dar al-Fikr), (t.t), hlm. 242

²² Al-ghazali, *al Mustafa min ilm al Ushul*, jilid 2 (Bairut; Dar al Fikr) (t.t) Juz 1, wacana ilmu, 1999 hlm.324

hukum. Sedangkan menurut Zaky ad-Din Sya'ban²³ yang dimaksud dengan mashlahah adalah sesuatu yang diterapkan hukum padanya akan berhasil menarik manfaat dan menolak manfaat dari makhluk, dan tidak ada dalil tertentu yang menunjukkannya baik yang membenarkan maupun yang membatalkannya. Jadi, apa yang disampaikan oleh al-Ghazali maupun yang disampaikan oleh Zaky ad-Din Sya'ban berbeda redaksionalnya, tetapi intinya sama, yaitu mashlahah itu adalah sesuatu yang tidak ditunjukkan oleh dalil tertentu yang membenarkan atau yang membatalkannya dan mashlahat itu adalah sejalan dengan tindakan syara' dan tujuan hukum syara' yaitu memelihara agama, jiwa, akal, harta benda dari keturunan atau kehormatan.

Kesimpulan tersebut terlihat adanya perbedaan antara mashlahah dalam pengertian bahasa (umum) dengan mashlahah dalam pengertian hukum. Perbedaannya terlihat dari segi tujuan syara' yang dijadikan tujuan. Mashlahah dalam pengertian bahasa merujuk kepada pemenuhan kebutuhan manusia dan karenanya mengandung pengertian untuk mengikuti syahwat atau hawa nafsu. Sedangkan pada mashlahah dalam pengertian syara' yang menjadi titik bahasa dalam ushul fiqih, yang selalu menjadi tujuan dan ukurannya adalah tujuan syara' yaitu memelihara agaman, jiwa, akal, keturunan, dan harta benda, tanpa

melepaskan tujuan pemenuhan kebutuhan manusia yaitu mendapatkan kesenangan dan menghindari segala hal ketidaksenangan.

²³ Zaky ad-Din Sya'ban, *ushul al-Fiqh al-islami*, (Dar an Nahdad al Rabiyyah) (t.t) hlm.182

2. Pembagian Maqasid Al-Syariah

Maqasid Al-syariah merupakan aspek penting dalam melakukan ijtihad, perlu diketahui bahwa maqasid Al-Syariah dapat dijadikan alat bantu untuk memahami redaksi Al-Qur'an dan Sunnah, menyelesaikan dalil-dalil yang bertentangan dan yang lebih penting lagi adalah untuk menetapkan Hukum terhadap kasus yang tidak tersampaikan secara rinci dalam Al-Qur'an dan As- sunnah secara kajian kebahasaan, karena tujuan Syariah adalah kemaslahatan, dimana ada kemaslahatan disitu ada hukum Allah, artinya maslahat yang tidak bertentangan dengan prinsip hukum Islam. Teori *maqasid* ini berdasarkan urutan kekuatannya dibagi kepada tiga bagian, yaitu *al-daruriyat*, *al-hajiyat* dan *al- tahsiniyat* pelengkap (*mukammilat*).

1) *Daruriyat*

Teori *al-daruriyat* merupakan objektif yang mana kehidupan agama dan keduniaan manusia berdiri dengannya, jika sekiranya ia tidak ada niscaya terjadi kepincangan hidup manusia di dunia ini dan akan kehilangan nikmat yang abadi²⁴

Teori *al-daruriyat* yang asasi ini ada lima, yaitu agama, jiwa, akal, keturunan dan harta benda. Segala urusan agama dan kedudukan dibina atas masalah-maslahah ini dan hanya dengan memeliharanya segala urusan individu dan masyarakat berjalan dengan baik.²⁵ Imam al-Ghazali menerangkan *maqasid* yang *daruri* berdasarkan urutannya :

²⁴ Muhammad Mustafa Shalabi, *Ta'li' al-Ahkam*, cet.2 (Beirut :Dar al-Nahdah al-Arabiah, 1981), hlm. 282.

²⁵ Hasan Haji Ahmad, '*Maqasid Syari'yyah: Konsep Dan Pengaruhnya Dalam Pembentukan Hukum*', Dalam Abdul Karim Ali dan Raihanah Azahari (ed), *Hukum Islam Semasa Bagi Masyarakat Malaysia Yang Membangun*, (Kuala Lumpur : Akademi Pengajian Islam 1999),hlm. 63-64

Maslahah yang lima ini memeliharanya terletak di dalam tahap dharuri. yaitu yang paling kuat dalam masalah. Contohnya, syarat menetapkan orang kafir yang menyesatkan orang lain dibunuh, demikian juga penganut bid'ah yang mengajak orang lain kepada bid'ahnya kerana ia merusak agamanya kepada masyarakat. Selain itu, syarat menetapkan wajib qisas terhadap pembunuhan untuk memelihara nyawa, mewajibkan hukuman had kepada orang yang meminum hamar untuk menjaga akal kerana akal itu sendi, mewajibkan hukuman zina untuk menjaga keturunan dan wajib mendera pembongkar kuburan dan pencuri kerana dengannya terpelihara harta yang menjadi hajat hidup manusia sedangkan mereka memerlukannya.²⁶

2) Hajiyyat

Kebutuhan *hajiyyat* ialah kebutuhan-kebutuhan *sekunder*, dimana tidak terwujudkan keperluan ini tidak sampai mengancam keselamatannya, namun akan mengalami kesulitan dan kesukaran bahkan mungkin berkepanjangan, tetapi tidak sampai ketingkat menyebabkan kepunahan atau sama sekali tidak berdaya. Jadi yang membedakan al-dharuriyyah dengan al-hajiyyah adalah pengaruhnya kepada keberadaan manusia. Namun demikian, keberadaannya dibutuhkan untuk memberikan kemudahan serta menghilangkan kesukaran dan kesulitan dalam kehidupan mukallaf.

3) Tahsiniyyat

Al-tahsiniyyat adalah (tersier) yaitu semua keperluan dan perlindungan yang diperlukan agar kehidupan menjadi nyaman dan lebih nyaman lagi, mudah dan lebih mudah lagi, lapang dan

²⁶ Abu Hamid Muhammad Ibn Muhammad Al-Ghazali, *Al-Mustasfa Min 'Ilm al-Usul*, (Beirut : Dar Ihya' al-Turath al-Arabi), hlm. 217.

lebih lapang lagi, begitu seterusnya. Dengan istilah lain adalah keperluan yang dibutuhkan manusia agar kehidupan mereka berada dalam kemudahan, kenyamanan, kelapangan.²⁷ Islam telah menutup segala peluang yang dapat menyebabkan umatnya jatuh kepada perbuatan haram. Termasuk dalam melakukan hubungan seksual, karena itu islam memerintahkan untuk tidak mendekati zina.

Hukum islam menilai memerintahkan semua perbuatan manusia dengan batasan agama untuk menentukan apakah tindakan tersebut diperbolehkan atau dilarang oleh Allah SWT, hal ini penting dalam memahami syari'at islam karena prakteknya tidak sesuai. Dalam pengertian para ahli tentang pernikahan, berbagai asumsi dinyatakan. Seperti: Pernikahan adalah akad yang menghalalkan pergaulan dan membatasi hak dan kewajiban serta tolong menolong antara seorang laki-laki dan seorang perempuan yang bukan mahram. Nikah adalah salah satu asas pokok hidup yang paling utama dalam pergaulan atau masyarakat yang sempurna. Pernikahan itu bukan saja merupakan satu jalan yang amat mulia untuk mengatur kehidupan rumah tangga dan keturunan, tetapi juga dapat dipandang sebagai satu jalan menuju pintu perkenalan antara suatu kaum dengan kaum lain, dan perkenalan itu akan menjadi jalan untuk menyampaikan pertolongan antara satu dengan yang lainnya.

Sebenarnya pertalian nikah adalah pertalian yang seteguh-tegunya dalam hidup dan kehidupan manusia, bukan saja antara suami istri dan keturunannya, melainkan antara dua keluarga. Dari pada itu, faedah yang terbesar dalam pernikahan ialah untuk menjaga dan memelihara perempuan yang bersifat lemah itu dari kebinasaan, sebab seorang perempuan, apabila ia sudah menikah, maka nafkahnya (biaya hidupnya) wajib ditanggung oleh suaminya Dan kebolehan kawin dengan perempuan hamil menurut ketentuan KHI pasal 53 terbatas bagi laki-laki yang

²⁷ Yusuf al-Qadharawi, *Fiqh Praktis Bagi Kehidupan Modern* (Kairo: Makabah Wabah, 1999), hlm.79

menghamilinya, ini sejalan dengan firman Allah di dalam Al-Quran Surah An-Nur ayat 3 yang berbunyi :

الرَّانِي لَا يَنْكُحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَالزَّانِيَةُ لَا يَنْكُحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ ۚ وَحُرِّمَ عَلَيْكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ

Artinya:

“Laki-laki yang berzina tidak mengawini melainkan perempuan yang berzina, atau perempuan yang musyrik, dan perempuan yang berzina tidak dikawini, melainkan oleh laki-laki yang berzina atau laki-laki yang musyrik, dan yang demikian itu diharamkan atas orang-orang yang mukmin”.²⁸

Ayat diatas dapat dipahami bahwa kebolehan kawin dengan perempuan hamil bagi laki-laki yang menghamilinya adalah perkecualian. Karena laki-laki yang menghamili itulah yang tepat menjadi jodoh mereka. Dan pengidentifikasi dengan laki-laki musyrik menunjukkan keharaman wanita yang hamil tadi, adalah isyarat larangan bagi laki-laki yang baik-baik untuk mengawini mereka sebagaimana terdapat di dalam Al-Quran Surat Al- Baqarah ayat 221. Isyarat tersebut dikuatkan lagi dengan kalimat penutup ayat *wa hurrima dzalika ‘ala al-mu’minin*. Jadi , bagi selain laki-laki yang menghamili perempuan yang hamil tersebut, diharamkan untuk menikahinya.²⁹

Pernikahan adalah peraturan alam yang menjadi landasan perjalanan alam dan undang-undang semesta yang membuat kehidupan punya nilai dan makna. Pernikahan adalah kasih sayang hakiki dan cinta sejati. Pernikahan adalah kerjasama dalam kehidupan dan bahu membahu dalam membentuk keluarga dan memakmurkan bumi. Beliauapun menjelaskan

²⁸ Kementerian agama RI, *Al-Quran dan terjemahan.....*, hlm. 351

²⁹ Ahmad Rofiq, *Hukum Perdata Islam di Indonesia*, (Jakarta : PT.Raja Grafindo Persada,2013), hlm. 135-136

bahwa, Islam tidak mau seorang pria muslim terlempar ke dalam gigi taring wanita pezina. Islam tidak menghendaki seorang wanita muslimah terjatuh ke tangan pria pezina. Dengan demikian Islam menganjurkan menikah. Dan menurut Ahmad Azhar Basyir dalam bukunya Hukum Perkawinan Islam mengadakan perincian kemungkinan- kemungkinan, yaitu :

- 1) Wanita zina kawin dengan laki-laki kawan berzinanya sebelum nampak hamil akibat zina yang dilakukannya.
- 2) Wanita zina kawin dengan laki-laki kawan berzinanya dalam keadaan hamil akibat zina yang dilakukan.

Masalah tersebut, kebanyakan fuqaha membolehkan dengan alasan yang dikaitkan dengan tidak adanya masa iddah. yaitu;

1. Wanita zina kawin dengan laki-laki lain bukan kawan berzinanya padahal ia dalam keadaan hamil dari zina, dalam hal ini para fuqaha berselisih pendapat, ada yang membolehkan tetapi dengan persyaratan dan ada yang menggagap tidak sah dengan alasan adanya masa iddah.
2. Wanita zina kawin dengan laki-laki bukan kawan berzinahnya, tetapi tidak dalam keadaan hamil. Dalam hal ini banyak membolehkan baik berupa syarat tertentu ataupun tidak.³⁰ Menurut Fauzi, sebagaimana dikutip oleh Memed Humaedillah, bahwa penyimpangan-penyimpangan kaidah sosial atau norma agama dalam hal hamil di luar nikah ini, dikarenakan ketidakmampuan yang bersangkutan menahan diri sehingga norma apapun dilanggarnya.³¹

Ini terjadi dikalangan anak muda karena mereka dibawa hanyut oleh jiwa yang gandrung untuk bertindak dahulu, berfikir kemudian, maka akibat dari ketidaakmampuan menahan diri, banyak remaja melakukan hubungan badan sebelum nikah yang

³⁰ Ahmad Azhar Basyir, Hukum Perkawinan Islam, (Yogyakarta: Universitas Islam Indonesia, 1980), hlm.31-32.

³¹ Memed Humaidillah, Akad Nikah Wanita Hamil dan Anaknya, (Jakarta : GIP, 2003), hlm.31.

berujung pada kehamilan. Kehamilan di luar nikah adalah aib bagi keluarga, oleh karena itu orang tua akan segera menutupi aib tersebut dengan menikahkan putrinya jika diketahui hamil diluar nikah. Kasus wanita hamil dalam masyarakat menggugah ahli-ahli hukum mengkaji hal tersebut dan membuat aturan yang digunakan sebagai jalan keluar atau pemecahan, seperti ditetapkannya aturan kawin hamil diluar nikah, dapat dikawinkan dengan pria yang menghamilinya³².

3. Sejarah singkat Maqasid Al-Syariah

Penelitian tentang maqasid syariah mengalami perkembangan besar pada masa al-Syathibi (w. 790 H/ 1388 M) dengan kitabnya *Al-Muwafaqat* dan dikukuhkan oleh sejarah sebagai pendiri maqasid syariah. Setelah masa al- Syathibi barulah muncul Ibnu Asyur (w. 1325 H/1907 M) dengan karyanya *Maqasid al-Syariah al-Islamiyah*. Kemudian muncul cendekiawan muslim kontemporer yang juga melakukan penelitian tentang maqasid syariah seperti Rasyid Rida (w. 1354 H/1935 M) yang menurut beliau maqasid di dalam Quran meliputi, reformasi pilar-pilar keimanan, mensosialisasikan Islam sebagai agama fitrah alami, menegakkan peran akal, pengetahuan, hikmah dan logika yang sehat, kebebasan, independensi, reformasi sosial, politik dan ekonomi, serta hak-hak perempuan.

Muhammad al-Gazali (w. 1416 H/1996 M) Beliau memasukkan “keadilan dan kebebasan” ke dalam Maqasid pada tingkat keniscayaannya, Yusuf al- Qaradawi (1345 H/1926M) melakukan survei terhadap Quran dan menarik kesimpulan adanya tujuan-tujuan utama Syariat berikut: “melestarikan akidah yang benar, melestarikan harga diri manusia dan hak-haknya, mengajak manusia untuk menyembah Allah SWT, menjernihkan jiwa manusia, memperbaiki akhlak dan nilai luhur, membangun keluarga

³² Kompilasi Hukum Islam di Indonesia, pasal 53 ayat (1)

yang baik, memperlakukan perempuan secara adil, membangun bangsa Muslim yang kuat, dan mengajak kepada kerjasama antarumat manusia. Taha Jabir al-‘Alwani (1354 H/1935 M) mengamati Al- Quran untuk mengidentifikasi tujuan/ maksud yang utama dan dominan padanya. Beliau menarik kesimpulan bahwa maksud-maksud itu adalah Keesaan Allah SWT (*al-Tauhid*), Kesucian jiwa manusia (*Tazkiyah*), dan Mengembangkan peradaban manusia di muka bumi (*‘Imran*)³³

Pemahaman maqasidsyariah juga dapat menganalisis konflik-konflik Islam dan nasionalisme di India, Maroko, dan Indonesia dengan fokus utama kesatuan- wilayah, konstitusi, bahasa dan agama sebagai akibat dari pembubaran khilafah (1924). Demikian juga Maqasid Syariah di Indonesia juga dapat dipahami dalam UUD 1945 yang mengalami perubahan untuk mengakomodasi kalangan minoritas. Maqasidsyariah juga dapat menjelaskan fiqh minoritas, sebagai solusi dari permasalahan fiqh kontemporer³⁴. Dalam bidang ekonomi, Umer Chapra juga membuat penelitian tentang maqasid syariah dalam mengisi pembangunan ekonomi. Beliau menjelaskan bagaimana prinsip menjaga jiwa manusia, memperkaya keimanan, intelek, keturunan dan menjaga harta benda (pembangunan dan ekspansi kekayaan) merupakan hal yang sangat penting dalam pembangunan ekonomi.

Pembangunan Ekonomi dengan mengabaikan aspek prasyarat diatas yang (maqasid syariah) dalam rangka merealisasikan visi Islam memang akan membuat dunia Islam meraih pertumbuhan yang lebih tinggi dalam jangka pendek, namun akan sulit menjaga kesinambungannya dalam jangka panjang karena akan meningkatnya ketidakmerataan, disintegrasi keluarga, kenakalan remaja, kriminal, dan ketegangan sosial.³⁵

³³ Jasser Auda, 2008, *Maqasid al-Syariah, A Beginner Guide*, London: IIIT, hlm. 8-9.

³⁴ Lihat Ahmad Imam Mawardi, 2010, *Fiqh Minoritas; Fiqh al-Aqaliyyat dan Evolusi Maqasid al-Syariah dari Konsep ke Pendekatan*, Yogyakarta: LKiS

³⁵ Umer Chapra, 2011, *Visi Islam dalam Pembangunan Ekonomi menurut Maqasid Syariah*, terj: Ikhwan Abidin Basri, Solo: Al-Hambra, hlm. 73-75.

Hampir semua ulama ushul kontemporer, termasuk Ibnu ‘Asyur, bersepakat bahwa Imam al-Syathibi adalah bapak *maqashid al-syariah* pertama sekaligus peletak dasarnya. Namun itu tidak berarti bahwa sebelum beliau, ilmu maqashid tidak ada. Imam al-Syathibi lebih tepat disebut orang pertama yang menyusunnya secara sistematis.

Kata maqashid berasal dari bahasa arab مقاصد (*maqashid*) yang merupakan bentuk jamak dari kata مقصد (*maqshad*), yang bermakna maksud, sasaran, prinsip, niat, tujuan, tujuan akhir.³⁶ Maqashid hukum Islam adalah sasaran-sasaran atau maksud-maksud dibalik hukum itu.³⁷ Bagi sejumlah *teoretikus* hukum Islam, Maqashid adalah pernyataan alternatif untuk مصالح (*mashalih*) atau kemaslahatan-kemaslahatan. Misalnya, ‘Abdul Malik al- Juwaini (w.478 H/1185 M), salah seorang kontributor paling awal terhadap teori maqashid menggunakan istilah *al-Maqhasid dan al-Mashalih al-‘Ammah* (kemaslahatan-kemaslahatan umum) secara bergantian.³⁸

Abu Hamid al-Ghazaly (w. 505 H/1111 M) mengelaborasi klasifikasi maqashid, yang ia masukan dalam kategori kemaslahatan mursal (*al-Mashalih al- Mursalah*), yaitu kemaslahatan yang tidak disebut secara langsung dalam nas (teks suci) Islam.³⁹ Fakhr al-Din al-Razi (w. 606 H/1209 M) dan Al-Amidi (w. 631 H/1234 M) mengikuti terminologi al-Ghazaly.⁴⁰

³⁶ Mohammad al-Tahir Ibnu Ashur, Ibn ‘Asyur, *Treatise on Maqashid al-Syariah*, terjemahan Muhammad el-Tahir el-MeSawi (London, Washington: International Institute of Islamic Thought (IIIT), 2006), hlm. 2. Dalam Jasser Auda, 2015, *Membumikan Hukum Islam melalui Maqasid Syariah*, Cet. I, Terjemahan, Rosidin dan ‘Ali ‘Abd el-Mun’im, Mizan Media Utama, Bandung, hlm. 32.

³⁷ Ibn ‘Asyur, *Maqashid al-Syariah al-Islamiyah...*, hlm. 183.

³⁸ Abdul Malik al-Juwaini, Ghiyas al-Umam fi Iltiyas al-Zulam, ed. ‘Abdul ‘Azim al-Dib (Qatar: Wazarah al-Syuun al-Diniyyah, 1400 H), h. 253. Dalam Jasser Auda, 2015, *Membumikan Hukum Islam melalui Maqasid Syariah*, Cet. I, Terjemahan, Rosidin dan ‘Ali ‘Abd el-Mun’im, Mizan Media Utama, Bandung, hlm. 33.

³⁹ Al-Ghazaly, *al-Mustasyfa*, vol.1, h. 172. Dalam Jasser Auda, 2015, *Membumikan Hukum Islam melalui Maqasid Syariah*, Cet. I, Terjemahan, Rosidin dan ‘Ali ‘Abd el-Mun’im, Mizan Media Utama, Bandung, hlm. 33.

⁴⁰ Al-Ghazaly, *Al-Mustasyfa...*, hlm. 33

Najm al-Din al-Tufi (w. 716 H/1216 M) mendefinisikan kemaslahatan sebagai apa yang memenuhi tujuan sang Pembuat Syariah (al-Syari'), yaitu Allah Swt. Kemudian al-Qarafi (w. 1285 H/1868 M) mengaitkan kemaslahatan dan maqashid dengan kaidah ushul fiqh yang menyatakan: "Suatu maksud tidak sah kecuali jika mengantarkan pada pemenuhan kemaslahatan atau menghindari kemudharatan".⁴¹ Ini beberapa contoh yang menunjukkan kedekatan hubungan antara kemaslahatan dan maqashid dalam konsepsi ushul fiqh (khususnya antara abad ke-5 dan 8 H, yaitu periode ketika teori maqashid berkembang).

Sejarah ide tentang *maqashid al-syariah* atau tujuan-tujuan atau maksud yang mendasari perintah al-Qur'an dan Sunnah dapat dilacak hingga masa sahabat Nabi Muhammad Saw. Sebagaimana diriwayatkan dalam sejumlah peristiwa. Salahsatu contoh paling populer adalah hadits yang bersilsilah banyak (*mutawatir*) tentang salat asar di Bani Quraizhah, di mana Rasulullah Saw mengutus sekelompok sahabat ke Bani Quraizhah dan memerintahkan mereka untuk melaksanakan salat asar di sana.⁴² Namun yang terjadi batas waktu salat asar hampir habis dan para sahabat tiba di Bani Quraizhah. Lalu para sahabat terbagi menjadi pendukung dua pendapat yang berbeda: pendapat pertama bersikukuh salat Asar di Bani Quraizhah dengan konsekuensi apapun yang terjadi, sedangkan pendapat kedua bersikukuh salat Asar diperjalanan (sebelum waktu salat Asar habis).

Rasionalisasi di balik pendapat yang pertama adalah bahwa perintah Rasulullah Saw itu secara tekstual meminta setiap orang untuk melaksanakan salat Asar di Bani Quraizhah, sedangkan rasionalisasi pendapat kedua adalah 'maksud/tujuan' perintah Rasulullah Saw adalah meminta para sahabat bergegas menuju Bani Quraizhah dan bukan 'bermaksud' menunda salat Asar hingga habis

⁴¹ Syihab al-Din al-Qarafi, *al-Dzakirah* (Beirut: Dar al-'Arab, 1994), vol. 5, h. 478. Dalam Jasser Auda, 2015, *Membumikan Hukum Islam melalui Maqasid Syariah*, Cet. I, Terjemahan, Rosidin dan 'Ali 'Abd el-Mun'im, Mizan Media Utama, Bandung, hlm. 33.

⁴² Muhammad al-Bukhari, *al-Shahih*, ed. Musthofa al-Bugha, edisi ke-3, Dar Ibn Katsir, Beirut, 1986, hlm.321.

waktu salat. Menurut perawi, ketika para sahabat melaporkan cerita tersebut kepada Rasulullah, Rasulullah meneguhkan kebenaran kedua opini para sahabat. Takrir Rasulullah sebagaimana para fakih dan ulama, menunjukkan kebolehan dan kebenaran kedua sudut pandang di atas. Satu-satunya ulama yang tidak setuju dengan para sahabat yang mengerjakan salat di perjalanan adalah Ibn Hazm al-Zhahiri (seorang fakih terkemuka madzhab leteralis atau zahiri), yang menulis bahwa kelompok Sahabat tersebut seharusnya mengerjakan salat Asar setelah sampai di Bani Quraizhah, sebagaimana disabdakan oleh Rasulullah bahkan setelah tengah malam sekalipun.⁴³

Contoh di atas memeberikan ilustrasi ungkapan sejara awal konsep-konsep maqashid al-Syariah dalam aplikasi hukum Islam dan implikasi yang muncul akibat memberikan kedudukan fundamental pada maqashid sudah ada sejak zaman Rasulullah dan para Sahabat.

4. Kehujjahan Maqasid Al-Syariah

Mashlahah dalam bingkai pengertian yang membatasinya bukanlah dalil yang berdiri sendiri atas dalil-dalil syara' sebagaimana Al Qur'an, Al Hadits, Ijma' dan Qiyas. Dengan demikian tidaklah mungkin menentukan hukum parsial (juz'i/far'i) dengan berdasar kemashlahatan saja. Sesungguhnya mashlahah adalah makna yang universal yang mencakup keseluruhan bagian-bagian hukum far'i yang diambil dari dalil-dalil atau dasar syariah. Kesendirian mashlahah sebagai dalil hukum, tidak dapat dilakukan karena akal tidak mungkin menangkap makna mashlahah dalam masalah-masalah juz'i. Hal ini disebabkan dua hal:

- a. Kalau akal mampu menangkap Maqasid Al Syariah secara parsial dalam tiap-tiap ketentuan hukum, maka akal adalah penentu/hakim sebelum datangnya syara'. Hal ini mungkin menurut mayoritas ulama.

⁴³ Ali Ibnu Hazm, *Al-Muhalla*, ed. Lajnah Ihya al-Turats al-'Arabi, edisi ke-1, Vol.3, Dar al-Afaq, Beirut, tt., hlm. 29

- b. Kalau anggapan bahwa akal mampu menangkap Maqasid Al Syariah secara parsial dalam tiap-tiap ketentuan hukum itu dianggap sah-sah saja maka batallah keberadaan atsar /efek dari kebanyakan dalil-dalil rinci bagi hukum, karena kesamaran substansi mashlahah bagi mayoritas akal manusia.⁴⁴

Bagi Abdul Wahhab Khallaf, Maqasid Al Syariah adalah suatu alat bantu untuk memahami redaksi Al Qur'an dan Al Hadits, menyelesaikan dalil-dalil yang bertentangan dan menetapkan hukum terhadap kasus yang tidak tertampung dalam Al Qur'an dan Al Hadits. Dari apa yang disampaikan Abdul Wahhab Khallaf ini, menunjukkan Maqasid Al Syariah tidaklah mandiri sebagai dalil hukum tetapi merupakan dasar bagi penetapan hukum melalui beberapa metode pengambilan hukum. Namun begitu, sebagaimana disinggung dalam pendahuluan hampir keseluruhan metode yang dipertentangkan/tidak disepakati oleh ulama, adalah karena faktor pengaruh teologi.

Peran Maqhasid Syari'ah dalam Pengembangan Hukum Pengetahuan tentang *Maqashid Syari'ah*, seperti ditegaskan oleh Abd al-Wahhab Khallaf, adalah hal sangat penting yang dapat dijadikan alat bantu untuk memahami redaksi al-Qur'an dan Sunnah, menyelesaikan dalil-dalil yang bertentangan dan yang sangat penting lagi adalah untuk menetapkan hukum terhadap kasus yang tidak tertampung oleh Al-Qur'an dan Sunnah secara kajian kebahasaan.⁴⁵ Sehingga begitu pentingnya kajian *Maqashid Syari'ah* sebagai metode, mengingat nash Al-Quran dan Hadits terbatas secara kuantitatif sedangkan peradaban (peristiwa hukum) selalu berkembang.⁴⁶

⁴⁴ Khairul Umam, Achyar Aminudin, *Ushul Fiqih II*, Bandung: Pustaka Setia, 1998, hlm. 126.

⁴⁵ Satria Effendi, M. Zein. *Ushul fiqh*, Jakarta: Gramedia, 2004, hlm.78.

⁴⁶ Jauhari, *Politik Hukum Putusan Mahkamah Konstitusi Nomor: 46/PUU-VIII/2010 tentang Status Anak di Luar Perkawinan Persfektif Siyasah Syar'iyah*, Tesis Magister Hukum Tata Negara Universitas Islam Negeri Raden Fatah Palembang, 2011, hlm: 95

Metode *istinbat*, seperti *qiyas*, *istihsan*, dan *maslahah mursalah* adalah metode-metode pengembangan hukum Islam yang didasarkan atas *Maqashid Syari'ah*. *Qiyas*, misalnya, baru bisa dilaksanakan bilamana dapat ditemukan *Maqashid Syari'ah*-nya yang merupakan alasan logis (*'illat*) dari suatu hukum. Sebagai contoh, tentang kasus diharamkannya minuman khamar (QS. Al-Maidah: 90). Dari hasil penelitian ulama ditemukan bahwa *Maqashid Syari'ah* dari diharamkannya minuman khamar ialah sifat memabukkannya yang merusak akal pikiran. Dengan demikian, yang menjadi alasan logis (*'illat*) dari keharaman khamar adalah sifat memabukkannya, sedangkan khamar itu sendiri hanyalah sebagai salah satu contoh dari yang memabukkan. Dari sini dapat dikembangkan dengan metode analogi (*qiyas*) bahwa setiap yang sifatnya memabukkan adalah juga haram. Dengan demikian, *'illat* hukum dalam suatu ayat atau hadis bila diketahui, maka terhadapnya dapat dilakukan *qiyas* (analogi). Artinya, *qiyas* hanya bisa dilakukan bilamana ada ayat atau hadis yang secara khusus dapat dijadikan tempat mengqiyaskannya yang dikenal dengan *al mawis 'alaih* (tempat meng-*qiyas*-kan). Jika tidak ada ayat atau hadis secara khusus yang akan dijadikan *al-maqis 'alaih*, tetapi termasuk dalam tujuan syariat secara umum seperti untuk memelihara sekurangnya salah satu dari kebutuhan-kebutuhan di atas tadi, dalam hal ini dilakukan metode *maslahah mursalah*. Dalam kajian Ushul Fiqh, apa yang dianggap *maslahat* bila sejalan atau tidak dengan petunjuk- petunjuk umum syariat, dapat diakui sebagai landasan hukum yang dikenal *maslahat mursalah*.

Sesuatu yang akan diketahui hukumnya itu telah ditetapkan hukumnya dalam *nash* atau melalui *qiyas*, kemudian karena dalam satu kondisi bila ketentuan itu diterapkan akan berbenturan dengan ketentuan atau kepentingan lain yang lebih umum dan lebih layak menurut syara' untuk dipertahankan, maka ketentuan itu dapat ditinggalkan, khusus dalam kondisi tersebut. Ijtihad seperti ini dikenal dengan *istihsan*. Metode penetapan hukum melalui *maqashid syari'ah* dalam praktik – praktik *istinbat* tersebut, yaitu praktik *qiyas*, *istihsan*, dan *istislah* (malsahah mursalah), dan

lainnya seperti *istishab*, *sad al-zari'ah*. dan *'urf* (adat kebiasaan), di samping disebut sebagai metode penetapan hukum melalui *maqashid syari'ah*, juga oleh sebagian besar ulama ushul fiqh disebut sebagai dalil–dalil pendukung, seperti telah diuraikan secara singkat pada pembahasan dalil–dalil hukum di atas. Di bawah ini akan dijelaskan tentang metode – metode yang berdasarkan atas maqasyid syari'ah.

Istihsan Secara harfiah, Istihsan diartikan meminta berbuat kebaikan, yakni menghitung–hitung sesuatu dan menganggapnya kebaikan. Menurut al- Ghazali dalam kitabnya *al-Mustashfa* juz I : 137, “*istihsan* adalah semua hal yang dianggap baik oleh *mujtahid* menurut akalanya”.⁴⁷

Menurut Fuqaha Hanafiyah istihsan menjadi dua macam yaitu :

- a. Pentarjihan qiyas *khafi* (yang tersembunyi) atas qiyas *jali* (nyata). Seorang pewakaf apabila mewakafkan sebidang tanah pertanian, maka masuk pula secara otomatis hak perairan (irigasi), hak air minum, hak lewat ke dalam wakaf tanpa harus menyebutkannya berdasarkan istihsan.
- b. Pengecualian kasuistis (juz'iyah) dari suatu hukum *kulli* (umum) dengan adanya suatu dalil. Apabila penjual dan pembeli bersengketa mengenai jumlah harga sebelum serah terima yang dijual, kemudian penjual mengaku bahwa harganya adalah seratus juneh, dan pembeli mengaku harganya sembilan puluh juneh, maka mereka berdua bersumpah berdasarkan istihsan.⁴⁸

5. Konsep Maqasid Al-Syariah perspektif Al-Syatibi

Al-Syatibi mempergunakan kata yang berbeda-beda berkaitan dengan *al-maqasid*. Kata-kata itu ialah *maqasid al-syariah*, *al-maqasid al-syar'iyah*, dan *maqasid min syar'I al-hukm*. Meskipun demikian, beberapa kata tersebut mengandung pengertian yang

⁴⁷ Satria.... hlm. 237

⁴⁸ Juhaya S. Praja, *Ilmu Ushul Fiqih*, Bandung: Pustaka Setia, 2007, hlm 111.

sama yakni tujuan hukum yang diturunkan oleh Allah SWT⁴⁹. Menurut al-Syatibi yang dimaksud dengan *al-maslahah*⁵⁰ dalam pengertian *syari'* mengambil manfaat dan menolak *mafsadat* yang tidak hanya berdasarkan kepada akal sehat semata, tapi dalam rangka memelihara hak hamba.

Sehubungan dengan hal inilah, justifikasi pendapat al-Syatibi patut dikemukakan bahwa akal tidak dapat menentukan baik dan jahatnya sesuatu, maksudnya adalah akal tidak boleh menjadi subjek atas syariat⁵¹,

Disini sebenarnya dapat dipahami bahwa al-Syatibi dalam membicarakan maslahat memberikan dua *dlawabith al-maslahat* (kriteria maslahat) sebagai batasan: *Pertama*, maslahat itu harus bersifat mutlak, artinya bukan relatif atau subyektif yang akan membuatnya tunduk pada hawa nafsu. *Kedua*, maslahat itu bersifat universal (*kulliyah*) dan universalitas ini tidak bertentangan dengan sebagian *juziyat*-nya⁵².

Tujuan-tujuan syariat dalam *Maqashid al-Syariah* menurut Al-Syatibi Ditinjau dari dua bagian. *Pertama*, berdasar pada tujuan Tuhan selaku pembuat syariat. *Kedua*, berdasar pada tujuan manusia yang dibebani syariat. Pada tujuan awal, yang berkenaan dengan segi tujuan Tuhan dalam menetapkan prinsip ajaran syariat, dan dari segi ini Tuhan bertujuan menetapkannya untuk dipahami, juga agar manusia yang dibebani syariat dapat melaksanakan, *kedua*, agar mereka memahami esensi hikmah syariat tersebut. Agar dapat memahami *Maqashid Al-Syariah* atau tujuan syariah secara sempurna, maka terlebih dahulu paparkan beberapa unsur dari

⁴⁹ Asafri Jaya Bakri. *Konsep Maqasid syaro'ah Menurut al-Syatibi* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1996), h. 63-64. Lihat juga Asmuni Studi Pemikiran *al-Maqashid* (Upaya Menemukan Fondasi Ijtihad Akademik yang Dinamis).hlm. 11-12.

⁵⁰ Oleh Tim Pusat Pengkajian dan Pengembangan Ekonomi Islam (P3EI) Universitas Islam Indonesia Yogyakarta kemaslahatan ini didefinisikan sebagai segala bentuk keadaan, baik material maupun non material, yang mampu meningkatkan kedudukan manusia sebagai makhluk yang paling mulia.

⁵¹ *Ibid.* hlm:8

⁵² Asmuni, *Penalaran Induktif Syatibi dan Perumusan al-Maqosid Menuju Ijtihad yang Dinamis*, dikutip dari www.yusdani.com. diakses pada 22 Mei 2018

maqashid al-syariah, yaitu *Hakim, Hukum, Mahkum Fih dan Mahkum Alaih*.

Al-Syatibi ketika berbicara mengenai masalahat dalam konteks *Al-maqasid* mengatakan bahwa tujuan pokok pembuat undang-undang (*Syari'*) adalah *tahqiq*

masalih al-khalqi (merealisasikan kemaslahatan makhluk), bahwa kewajiban- kewajiban *syari'at* dimaksudkan untuk memelihara *Al-maqasid*⁵³. Allah SWT menurunkan syariat (aturan hukum) tiada lain untuk mengambil kemaslahatan dan menghindari kemudaratan (*jalbul mashalih wa dar'u al-mafasid*). Aturan-aturan hukum yang Allah tentukan hanyalah untuk kemaslahatan manusia.

Senada dengan hal tersebut menurut al-Syatibi, seorang mujtahid berkewajiban memberikan pertimbangan hukum terhadap apa yang telah digali dari al-Qur'an atau Sunnah berdasarkan situasi dan kondisi yang mengitari objek hukum. Apabila hukum yang dihasilkan dari ijtihadnya itu tidak cocok diterapkan pada objek hukum karena penerapan hukum itu membawa kemudaratan, maka *mujtahid* itu harus mencari hukum lain yang lebih sesuai, sehingga kemudaratan bisa dihilangkan dan kemaslahatan dapat tercapai. Teori inilah yang dikenal dengan sebutan *nazariyyah i'tibar al- ma'al*⁵⁴, Syariat Islam diturunkan oleh Allah adalah untuk mewujudkan kesejahteraan manusia secara keseluruhan.⁵⁵ *Maqasid Syariah* berarti tujuan Allah dan Rasul-Nya dalam merumuskan hukum-hukum Islam. Kemaslahatan yang akan diwujudkan itu menurut al-Syatibi terbagi kepada tiga tingkatan, yaitu kebutuhan *dharuriyat*, kebutuhan *hajiyyat*, dan kebutuhan *tahsiniyat*.⁵⁶

Tingkatan **pertama**, kebutuhan *dharuriyat* ialah tingkat

⁵³ Asmuni, *Penalaran Induktif Syatibi*..... diakses 22 Mei 2018

⁵⁴ Yusdani, "*Ijtihad dan Nazariyyah I'tibar Al-Ma'al*", dikutip dari www.yusdani.com, di akses pada 22 Mei 2018

⁵⁵ Alaidin Koto, *Ilmu Fiqih dan Ushul Fiqih*, (Jakarta: Rajawali Press, 2006), hlm. 121.

⁵⁶ Abu Ishaq al-Syatibi, *Al-Muwafaqat*, (Beirut: Darul Ma'rifah, 1997), jilid 1-2, hlm. 324.

kebutuhan yang harus ada atau disebut dengan kebutuhan primer. Bila tingkat kebutuhan ini tidak

terpenuhi, akan terancam keselamatan umat manusia baik di dunia maupun di akhirat kelak. Menurut al-Syatibi ada lima hal yang termasuk dalam kategori ini, yaitu memelihara *agama*, memelihara *jiwa*, memelihara *akal*, memelihara *kehormatan* dan *keturunan*, serta memelihara *harta*. Untuk memelihara lima pokok inilah Syariat Islam diturunkan. Setiap ayat hukum bila diteliti akan ditemukan alasan pembentukannya yang tidak lain adalah untuk memelihara lima pokok diatas.

Tingkatan **kedua**, kebutuhan *hajiyyat* ialah kebutuhan-kebutuhan *sekunder*, di mana jika tidak terwujudkan tidak sampai mengancam keselamatannya, namun akan mengalami kesulitan. Syariat Islam menghilangkan segala kesulitan itu. Adanya hukum *rukhsah* (keringanan) seperti dijelaskan Abd al-Wahhab Khallaf, adalah sebagai contoh dari kepedulian Syariat Islam terhadap kebutuhan ini. Contoh jenis *maqasid* ini dalam bidang ekonomi Islam misalnya mencakup kebolehan melaksanakan akad *mudharabah*, *muzara'ah*, *musaqat* dan *bai' salam*, serta berbagai aktivitas ekonomi lainnya yang bertujuan untuk memudahkan kehidupan dan menghilangkan kesulitan. Dalam lapangan ibadat, Islam mensyariatkan beberapa hukum *rukhsah* (keringanan) bilamana kenyataannya mendapat kesulitan dalam menjalankan perintah-perintah *taklif*. Misalnya, Islam membolehkan tidak berpuasa bilamana dalam perjalanan dalam jarak tertentu dengan syarat diganti pada hari yang lain dan demikian juga halnya dengan orang yang sedang sakit. Kebolehan meng-*qasar* shalat adalah dalam rangka memenuhi kebutuhan *hajiyyat* ini.

Tingkatan **ketiga**, kebutuhan *tahsiniyat* ialah tingkat kebutuhan yang apabila tidak terpenuhi tidak mengancam eksistensi salah satu dari lima pokok di atas dan tidak pula menimbulkan kesulitan. Tingkat kebutuhan ini berupa kebutuhan pelengkap, hal-hal yang merupakan kepatutan menurut adat istiadat yang sesuai dengan tuntutan moral dan akhlak. Contoh jenis *al-maqasid* ini adalah antara lain mencakup kesopanan dalam

bertutur dan bertindak serta pengembangan kualitas produksi dan hasil pekerjaan. Jenis kemaslahatan ini lebih memberikan perhatian pada masalah estetika dan etika, masuk dalam katagori ini misalnya ajaran tentang kebersihan, berhias, shadaqah dan bantuan kemanusiaan. Kemaslahatan ini juga penting dalam rangka menyempurnakan kemaslahatan primer dan sekunder Dalam berbagai bidang Allah mensyariatkan hal-hal yang berhubungan dengan kebutuhan *tahsiniyat*. Islam menganjurkan berhias ketika hendak ke Masjid, menganjurkan memperbanyak ibadah sunnah.

6. Maslahat dan Pengembangannya

Menurut al-Syatibi, kemaslahatan manusia akan dapat terealisasi jika kelima unsur pokok kehidupan manusia dapat terealisasi dan dipelihara yakni agama atau keyakinan, jiwa, akal, keturunan dan harta. Sebagaimana dijelaskan sebelumnya, bahwa al-Syatibi membagi urutan dan skala prioritas maslahat menjadi tiga urutan peringkat, yaitu *daruriyat*, *hajiyyat*, dan *tahsiniyat*, dari hasil penelaahannya secara lebih mendalam al-Syatibi menyimpulkan⁵⁷ bahwa keterkaitan antara tingkatan-tingkatan *al-maqasid* dapat diuraikan sebagai berikut:

- 1) *maqashid daruriyat* merupakan dasar bagi *maqasid hajiyyat* dan *maqasid tahsiniyat*.
- 2) kerusakan pada *maqasid daruriyat* akan membawa kerusakan pula pada *maqasid hajiyyat* dan *maqasid tahsiniyat*.
- 3) sebaliknya, kerusakan pada *maqasid hajiyyat* dan *maqasid tahsiniyat* tidak dapat merusak *maqasid daruriyat*.
- 4) kerusakan pada *maqasid hajiyyat* dan *maqasid tahsiniyat* yang bersifat absolut terkadang dapat merusak *maqasid daruriyat*.
- 5) pemeliharaan *maqasid hajiyyat* dan *maqasid tahsiniyat* diperlukan demi pemeliharaan *maqasid daruriyat* secara tepat.

⁵⁷ Nurcholish Madjid, dkk. *Fiqih Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inklusif Fluralis* (Jakarta: Paramadina, 2004), hlm. 11

Dengan demikian, jika kita perhatikan, maka ketiga tingkatan *al-maqasid* tersebut tidak dapat kita pisahkan satu dengan yang lain. Tingkat *hajiyat* merupakan penyempurnaan tingkat *daruriyat*, tingkat *tahsiniyat* merupakan penyempurnaan bagi tingkat *hajiyat*, sedangkan *daruriyat* menjadi pokok *hajiyat* dan *tahsiniyat*.

Keterkaitan antar ketiga kemaslahatan tersebut merupakan ruh yang terdapat dalam Islam, dan saling menyempurnakan. Penekanan utama dalam kemaslahatan tersebut adalah kemaslahatan primer (*daruriyat*), karena menjadi kebutuhan mendasar bagi setiap manusia untuk meneguhkan dimensi kemanusiaannya. Jika nilai-nilai tersebut dilanggar, maka dapat dipastikan bahwa hak dan identitas kemanusiaan akan berkurang, karena sejatinya, nilai-nilai tersebut harus menjadi pijakan politik, ekonomi dan keberagamaan, sehingga pandangan politik, ekonomi dan keberagamaan tidak berseberangan dengan isu- isu kemanusiaan, seperti kebebasan beragama, berpendapat dan berekspresi, hak reproduksi, hak hidup, hak atas kepemilikan harta benda dan lainnya.⁵⁸

Sebagaimana diketahui bahwa *al-masalih* menurut pandangan ahli ushul mencakup ibadah, muamalah, dan adat dalam tiga tingkatan, yaitu, *al- masalih ad- dharuriyah* merupakan tingkatan pertama, *al-masalih al-hajiyah* berada pada tingkatan kedua, dan terakhir *al-masalih at-tahsiniyah* sebagai pelengkap. Kegelisahan akan terjadi manakala kita mencermati karakteristik unsur-unsur pada tingkatan *ad-dharuri* dan *at-tahsini*⁵⁹, *al-Dharuriyah* terdiri dari lima unsur seperti disebutkan di atas. Perumpunan unsur-unsur tersebut dalam bingkai *ad-dharuri* memunculkan pertanyaan yaitu apakah *al- dharuri* hanya terbatas pada lima unsur saja? dan mengapa lima unsur itu dikhususkan pada *masalih ad-dharuriyah*? Adalah tidak mungkin mengidentifikasi *al-dharuri* hanya terbatas pada lima unsur semata, di samping tidak memenuhi syarat-syarat logika, juga tidak menggunakan

⁵⁸ Asmuni...., *Studi Pemikiran al-Maqasid*, hlm. 174-175

⁵⁹ *Ibid*

metodologi yang cermat, di samping itu juga terkesan kurang detail karena masih terbuka pintu masuk bagi unsur-unsur lain ke dalamnya.

Sehingga tidaklah mengherankan jika sebagian ahli ushul memasukkan *al-'ardh* (harga diri) dan *al-'adl* (keadilan). Lagi pula antara satu unsur dengan unsur yang lain masih sulit dibedakan. Misalnya, melindungi jiwa dan melindungi akal tidak dapat dipisahkan sehingga satu dengan yang lain tidak ada yang menjadi prioritas. Spesifikasi dari lima unsur tersebut juga tidak jelas terutama antara unsur-unsur tersebut dengan sumbernya. Misalnya *ad-din* menjadi salah satu unsur *ad-dharuri*, namun kalau dicermati istilah *ad-din* identik dengan istilah syariah.

Melihat pertimbangan ini, maka *al-ushul al-khamsah* (lima jenis *dharuriyat*) harus diposisikan pada tingkatan *al-qiyam al-akhlaqiyah al-'ulya* (nilai-nilai moral yang tertinggi). Sepertinya inspirasi sebagian kaum ushuli terutama Syatibi dengan *as-sabgah al-akhlaqiyah* (karakter etika) terhadap *al-ma'ani al-khamsah*, menggiring mereka untuk berpendapat bahwa semua agama sepakat untuk melindungi lima unsur dalam *ad-dharuriyat* dengan klaim bahwa kelima makna tersebut bersifat abadi dan diakui oleh fitrah manusia yang sehat.

Jenis-jenis *Al-masalih* sesungguhnya, tidak mungkin terbatas pada lima unsur, dan tidak mungkin pula terpisah dengan nilai-nilai moral (*al-qiyam al-akhlaqiyah*), di samping itu *makarim al-akhlaq* pun masuk ke semua tingkatan *al-masalih* mengharuskan konstruksi baru dalam pengklasifikasian *al-masalih*. Klasifikasi *al-masalih*⁸⁸ yang relevan dengan situasi dan kondisi sosial masyarakat saat ini harus memenuhi kriterium sebagai berikut;

- 1) *qiyam al-naf'i wa ad-dharar* (nilai-nilai manfaat dan madarat).

Nilai-nilai (*al-qiyam*) yang masuk dalam kriteria ini adalah kemaslahatan yang berhubungan dengan jiwa, kesehatan, keturunan, dan harta.

- 2) *qiyam al-husn wa al-qubh* (nilai-nilai baik dan buruk) atau dapat disebut *al-masalih al-'aqliyah*.

Artinya bahwa *al-ma'ani al-akhlaqiyah* dapat menegakkan berbagai kebajikan dan keburukan (*al-mahasin wa al-maqabih*) yang mencakup seluruh konstruksi kejiwaan dan intelektual. Kemaslahatan yang masuk dalam *al-ma'ani* ini tidak terbatas antara lain rasa aman dan merdeka, pekerjaan, keselamatan, kebudayaan, dan dialog.

- 3) *qiyam as-salah wa al-fasad* (kerbaikan dan kerusakan) atau di sebut *al-masalih ar-ruhiyah*. Artinya *al-ma'ani al-akhlaqiyah* yang dapat menegakkan semua *al-masalih* dan *al-mafasid* dan mencakup seluruh potensi spritual dan moral. Termasuk dalam bagian ini adalah agama dari aspek spritual keagamaan, semisal *al-ihsan*, *ar-rahmah*, *al-mahabbah*, *khusyu'*, dan *tawadu'*

7. Maqashid Al-Syariah Dalam Penentuan Hukum

Menyangkut kehujjahan maslahat dalam perspektif ulama ushul (*ushulliyun*) dan fuqaha (ahli hukum Islam), ada dua hal yang patut digarisbawahi: *Pertama*, semua ulama sepakat menerima kehujjahan maslahat selama keberadaannya mendapatkan dukungan nash (*masalahah mu'tabarat*).⁶⁰ *Kedua*, perbedaan ulama dalam menanggapi maslahat baru terjadi ketika mereka mendiskusikan kehujjahan *masalahah mursala* dan bila terjadi pertentangan (*ta'arud*) antara maslahat dengan nash syara'.

Masalah hal ini didasarkan atas pandangan menyangkut keberadaan maslahat menurut syara'. Dalam hal ini al-Syalabi membaginya menjadi tiga bagian⁶¹ yakni: *pertama*, kemaslahatan yang didukung oleh syara', hal ini berarti terdapat dalil khusus yang menjadi dasar bentuk dan jenis kemaslahatan tersebut. *Kedua*, kemaslahatan yang ditolak oleh syara', karena bertentangan dengan ketentuan syara'. Misalnya syara' menentukan bahwa orang yang

⁶⁰ Lihat Abdul Halim. "Maslahah Mursalah Relevansinya Dengan Pembaharuan Hukum Islam". Antologi Kajian Islam Tinjauan Filsafat, Tasawuf, Institusi, Pendidikan, al-Qur'an, Hukum dan Ekonomi Islam. Seri 12. (Pascasarjana IAIN Sunan Ampel Press, 2007), hlm. 39.

⁶¹ Abdul Azis Dahlan (ed), *Ensiklopedi...* hlm. 1145-1146

melakukan hubungan seksual di siang hari dalam bulan ramadhan dikenakan hukuman memerdekakan budak, atau puasa selama dua bulan berturut-turut atau memberi makan bagi 60 orang fakir miskin.⁶² Namun hal ini oleh al-Lais bin Sa'ad, ahli fikih mazhab Maliki di Spanyol, menetapkan hukuman puasa dua bulan berturut-turut bagi seorang (penguasa Spanyol) yang melakukan hubungan seksual dengan istrinya di siang hari dalam bulan ramadhan. Ulama memandang hukuman ini bertentangan dengan hadis Rasulullah SAW di atas,

Secara umum *maqashid syariah* (tujuan syariah) adalah kebahagiaan hidup manusia di dunia dan akhirat kelak, dengan jalan mengambil segala yang bermanfaat dan mencegah atau menolak yang *mudharat* yaitu yang tidak berguna bagi hidup dan kehidupan. Dengan kata lain tujuan syariah adalah kemashlahatan hidup manusia, baik rohani maupun jasmani, individual dan social . Abu Ishaq As-syatibi merumuskan lima tujuan syariah yang disebut dengan *Al- Maqashid Al Khamsah* atau Al- Maqashid Al- Syariah (Tujuan-Tujuan Hukum Islam) yaitu memelihara agama, jiwa, akal keturunan dan harta.⁶³

Tujuan Hukum Islam tersebut di atas dapat dilihat dari dua segi, yang *pertama* segi pembuat Hukum Islam yaitu Allah dan RasulNya, yang kedua dari segi manusia yang menjadi pelaku dan pelaksana Hukum Islam tersebut. Kalau dilihat dari segi pembuat Hukum Islam, tujuan Hukum Islam itu adalah :

- a. Memenuhi Keperluan Hidup Manusia yang bersifat primer (*daruriyat*) , sekunder (*hajjiyat*), dan Tersier (*Tahsiniyat*).
- b. Untuk ditaati dan dilaksanakan oleh manusia dalam kehidupan sehari- hari.
- c. Supaya dapat ditaati dan dilaksanakan dengan baik dan benar, manusia wajib meningkatkan kemampuannya untuk memahami hukum islam dengan mempelajari ushul fiqih.

⁶² Lihat Imam Az Zubaidi, *Ringkasan Hadist Shahih Al Bukhari*, Jakarta: Pustaka Amani, 2002

⁶³ Indah Purbasari, *Hukum Islam Sebagai Hukum Positif di Indonesia*, Setara Press, 2017, hlm.15-16

Kalau dari segi pelaku Hukum Islam dalam hal ini manusia sendiri yaitu untuk mencapai kehidupan yang berbahagia dan sejahtera, dengan kata lain, tujuan hakiki Hukum Islam secara umum adalah tercapainya keridhaan Allah dalam kehidupan manusia di dunia dan di akhirat kelak. Kebutuhan hidup manusia yang bersifat primer atau *daruriyat* merupakan tujuan utama yang harus dipelihara oleh Hukum Islam . Kepentingan-kepentingan yang harus dipelihara itu yang disebut dengan *Al- maqashid syariah*.

Dari segi bahasa *maqashid as- syariah* berarti maksud atau tujuan hukum Islam. Oleh karena itu, yang menjadi bahasan utama di dalamnya adalah masalah hikmah *'illat* ditetapkannya suatu hukum⁶⁴. Adapun *as-syariah* dari segi bahasa berarti "*al-mawadhi tahaddurila al-ma*" (jalan atau cara menuju air). Menurut Fazhur Rahman " jalan menuju air" berarti jalan menuju kehidupan⁶⁵

Istilah *As-Syariah* dalam sejarah islam kemudian berkembang. Pada awalnya istilah ini merupakan al- mushush al- maqaddasah dari Al- Quran dan hadits mutawatir yang tidak bercampur dengan pemikiran manusia. Dalam hal ini, *as- syariah* adalah jalan yang lurus (at-thariqah al- mustaqimah) mencakup akidah, amaliah, dan akhlak.⁶⁶ Dengan pengertian demikian, *as-syariah* juga berarti agama, mencakup baik akidah maupun amaliyah.

Belakangan, *as-syariah* dibedakan dari akidah; akidah tidak lagi masuk atau menjadi bagian dari *as-syariah*. Mengutip Mahmoud Syaltout dan Ali al-sayis, Asafri Jaya Bakti menjelaskan :

Mahmoud Syaltout, misalnya memberikan pengertian bahwa syari'ah adalah aturan- aturan yang diciptakan oleh Allah SWT untuk dipedomani manusia dalam mengatur hubungan antara Tuhan, dengan manusia baik secara muslim atau non muslim, alam dan seluruh kehidupan. Ali al-sayis mengatakan bahwa Syariah adalah hukum- hukum yang diberikan oleh Allah untuk hamba-Nya agar

⁶⁴ Akhmad al- Raisuni, *Nazhariyat Al- Maqasid'Inda Al Syatibi* (Rabath: Dar-al Aman,1991),hlm.67

⁶⁵ Asafri Jaya Bakri, *Konsep Maqashid Syariah*, hlm .61

⁶⁶ *Ibid.*

mereka percaya dan mengamalkannya demi kepentingan mereka di dunia dan di akhirat.⁶⁷

Pengertian *as- syariah* sebagaimana dikatakan Mahmout Syaltout dan Ali As-sayis tersebut dipegangi oleh kebanyakan penganut agama islam, yakni *as-syariah* berarti seperangkat aturan yang berasal dari *as-syar'i* (pembuat *al-syariah*, Allah) yang ditetapkan untuk mengatur perbuatan hamba. *As-Syariah* sering disamakan dengan istilah *fiqh* (pemahaman). Karena berasal dari Allah, di dalam bahasa Inggris, *as-syariah* diterjemahkan sebagai *divine law* (hukum Tuhan). Dalam bahasa Indonesia, istilah yang banyak digunakan adalah hukum islam, sebelum kemudian *as-syariah* sendiri diserap menjadi kata dalam bahasa Indonesia yakni syariat.

Berdasarkan pengertian di atas, *maqashid syariah* berarti maksud- maksud atau tujuan- tujuan syariat. Artinya, syariat atau seperangkat aturan yang dibuat oleh Allah sebagai pedoman bagi hamba-Nya mempunyai tujuan atau maksud tertentu. Pengertian *as-syariah* yang dikemukakan Mahmoud Syaltout dan Ali Al-Sayis sebagaimana disebut di atas, yakni seperangkat hukum Allah yang mengatur manusia dalam kehidupannya untuk mendapatkan kebahagiaan di dunia dan di akhirat, menyiratkan adanya tujuan atau maksud tertentu dari pengaturan.

Ulama berikutnya yang banyak mengembangkan konsep *maqashid as-syariah* adalah Abu ishaq Ibrahim dan Ibn Musa Al-Gharnatri *al- syatibi* di dalam karyanya yang sangat terkenal, *Al-Muwafaqat fi Ushul al-syariah*. Di dalam buku tersebut, *al- syatibi* menggunakan beberapa istilah yang berbeda-beda berkaitan dengan *maqashid syariah*. Di samping istilah tersebut, *al- syatibi* juga menggunakan *al- maqashid al-syar'iyah fi as-syari'ah* (tujuan-tujuan persyariatan hukum). Meskipun berlainan, menurut Asafri Jaya Bakri, istilah-istilah tersebut mengandung pengertian yang sama yakni tujuan hukum yang diturunkan oleh Allah.⁶⁸

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ *Ibid.* hlm.64.

Selain al- adharuriyat al-khams, istilah yang sering dipersamakan dengan maqashid *as- syariah* adalah masalahah. Secara Etimologis, mashlahah adalah bentuk infinitif dari akar kata saluha. Menurut Kahalid masud, kata saluha digunakan untuk menunjuk bahwa seseorang adalah baik, benar, bernilai, bahagia, tanpa cacat. Antonim atau lawan katanya adalah dalam mafsadah dan madarrah yang berarti rusak, buruk dan bahaya. Secara terminologis, masalahah diartikan sebagai manfaat yang dikemukakan pembuat syariat (*al-syar'i*) dalam menetapkan hukum untuk hamba-Nya.

Ulama yang berikutnya, seperti Yusuf Hamid Al- Alim (1937-1977) juga menjelaskan al-maqashid as-syar'iyyah yang intinya bahwa syariat islam ditetapkan mencakup semua kemaslahatan manusia baik yang bersifat duniawi maupun ukhrowi, masalah besar maupun kecil dan tang tetap maupun berubah. Melintas persoalan perlindungan agama, jiwa, akal, keturunan dan harta.⁶⁹

8 Prinsip dalam Maqashid Syariah

Menurut Al- Syatibi dalam al- Muwafaqat fi Ushul as-syariah, beliau mengatakan bahwa tujuan utama syariat adalah terciptanya kemaslahatan (masalahah). Kemudian Al- Syatibi mengatakan “Syariat ditetapkan untuk merealisasikan maksud-maksud al-syari’ terkait kemaslahatan mereka (manusia) baik dalam agama maupun dunia. Di tempat lain, Al Syatibi menyebutkan bahwa “hukum-hukum (al-ahkam) disyariatkan untuk kemaslahatan hamba. “ Kutipan ini menunjukkan bahwa masalahah sangat sentral dalam gagasan al- Syatibi.

Maqashid As- Syariah terdiri dalam empat aspek yang terdiri :

- 1) Aspek tujuan awal dari syariat yang harus dipahami oleh manusia di dunia dan akhirat;
- 2) Aspek syariat yang harus dipahami oleh manusia
- 3) Aspek syariat sebagai suatu hukum taklifi yang harus dilaksanakan dan;
- 4) Aspek tujuan syariat yaitu membawa kepada naungan hukum.

⁶⁹ Yusuf Hamid Al-Alim, Al- Maqashid al-ammah lis Syar'iyyah al Islamiyah, 1981, hlm 569-571.

Berdasarkan aspek pertama mengandung pengertian bahwa aspek tersebut berkaitan dengan muatan dan hakekat dari maqashid as- syariah, aspek kedua berkaitan dengan dimensi kepatuhan, dimana secara bahasa agar syariat dapat dipahami sehingga dicapai kemaslahatan. Aspek ketiga adalah pembukuan, dimana pelaksanaan ketentuan-ketentuan syariat dalam rangka mewujudkan kemaslahatan hal ini juga berkaitan dengan kemampuan manusia untuk melaksanakan dan mempertanggungjawabkannya. Sedangkan aspek yang keempat ini adalah kepatuhan, dimana manusia sebagai mukallaf harus patuh dan dibawah perintah hukum- hukum Allah atau dapat juga dikatakan dengan istilah yang lebih tegas yaitu aspek tujuan syariat berupaya membebaskan manusia dari kekangan/kungkungan hawa nafsu.

Dalam rangka pembagian Maqashid As-Syariah aspek pertama (tujuan awal dari syariat) yaitu kemaslahatan manusia di dunia dan di akhirat. Sebagai Aspek inti menjadi fokus analisis dalam teori Maqashid As- Syariah, sebab aspek tersebut berkaitan dengan hakikat memberlakukan syariat oleh Allah, hakikat atau tujuan pokok pemberlakuan syariat adalah untuk mewujudkan kemaslahatan manusia, kemaslahatan tersebut dapat diwujudkan apabila lima unsur pokok dapat diwujudkan dan dipelihara dengan kelima unsur pokok yang dimaksud oleh Asy- Syatibi adalah agama, jiwa, keturunan, akal dan harta.

Adapun beberapa unsur itu adalah sebagai berikut :

1) Hak pemeliharaan Agama (*hifz-al-din*)

Pemeliharaan Agama merupakan tujuan pertama Hukum Islam, karena agama merupakan pedoman hidup manusia. Dan di dalam agama islam selain komponen akidah yang merupakan pegangan hidup setiap muslim, dan akhlak yang merupakan sikap hidup seorang muslim, dan juga syariah yang merupakan jalan hidup seorang muslim baik yang berhubungan dengan manusia dan benda dalam masyarakat.⁷⁰

⁷⁰ Indah Purbasari, HUKUM ISLAM SEBAGAI HUKUM POSITIF DI INDONESIA Suatu Kajian di Bidang Hukum Keluarga, Malang: Setara Press, 2017, hlm .15.

Pemeliharaan agama sebagai hak yang sangat fundamental bagi seorang yang merupakan hak asasi utama harus diketahui dan diperhatikan oleh setiap pemiliknya, tentang bagaimana seharusnya menurut kaidah yang ada. Sebagaimana dikutip Marsaid, Raisuni dalam Nazariyat “*Inda al Imam al Syatibi menjelaskan*“ Pemeliharaan agama (hifz al-din) tertumpu pada iman, ibadah dan akhlak, diantaranya melalui dua kalimat syahadat ,pelaksanaan zakat dan puasa, kemudian haji bagi yang mampu. Secara keseluruhan menghadirkan mukmin yang kaffah (hakiki) yang dapat menjalani hidup dengan agama dengan hati yang *mutmainnah* dan jiwa yang tentram. Tidak dikendalikan hawa nafsu syahwatnya; serta bertaqwa, hanya bergantung dan menyerahkan setiap persoalan hidup hanya kepada Allah, SWT.

Ajaran islam juga memberikan fondasi kepada masyarakat tentang prinsip-prinsip keadilan (al-adalah), kasih sayang (*al-rahmah*), kebebasan (*al-harriyah*), persamaan hak (*al-musawwah*) dan saling tolong menolong (*al-ta ‘awun*) yang akan menghadirkan kebahagiaan dan kesejahteraan baik secara individu maupun kelompok masyarakat.

2) Hak Pemeliharaan Jiwa

Pemeliharaan jiwa merupakan tujuan kedua hukum islam, karena hukum islam wajib memelihara hak manusia untuk hidup dan mempertahankan kehidupannya. Untuk itu Hukum Islam melarang pembunuhan sebagai upaya menghilangkan jiwa manusia dan melindungi berbagai sarana yang dipergunakan oleh manusia untuk dan mempertahankan kemashlahatan hidupnya.

Pemeliharaan jiwa dapat direalisasikan melalui pemeliharaan eksistensi hidup manusia dari segi ekonomi dengan memenuhi kebutuhan pokok berupa makanan, minuman, pakaian, dan tempat tinggal (rumah), sedangkan menurut Yusuf Hamid al ‘alim pemeliharaan jiwa dilakukan dengan dua cara sesuai dengan kondisi yang ada, yakni pertama, perpanjangan jiwa sebagai sebuah eksistensi seperti menjamin keberadaan dan

perkembangan manusia, menjelaskan manfaat dan bahaya suatu yang dilakukan dalam rangka memenuhi kebutuhannya, menjelaskan manfaat dan bahaya suatu yang dilakukan dalam rangka memenuhi kebutuhannya, menjelaskan kondisi- kondisi kritis dan leluasa, dan menjelaskan perpindahan kondisi yang sulit kepada kemudahan; kedua, penjagaan jiwa sebagai suatu tindakan preventif seperti mengharamkan berlaku semena- mena terhadap jiwa dan anggota tubuh.

3) Hak Pemeliharaan Akal Pikiran (*Hifz al-aql*)

Pemeliharaan akal sangat dipentingkan oleh hukum islam, karena dengan mempergunakan akalnya manusia dapat berfikir tentang Allah, Alam semesta , dan dirinya sendiri. Penggunaan akal itu harus diarahkan pada sesuatu yang bermanfaat bagi kehidupan manusia.

Menurut Yusuf Hamid, akal dan wahyu merupakan dua hal yang saling membantu. Keduanya merupakan dua kebutuhan primer dalam manusia. Dalam hal ini, penjagaan terhadap akal (*hifz al-aql*) merupakan hal yang urgen dan dapat ditempuh melalui dua, yakni pertama edukasi (*ta'lim*), baik berkaitan dengan ilmu agama maupun duniawi, dan kedua, pengharaman hal-hal yang dapat merusak akal, seperti minuman keras dan sejenisnya, serta menyediakan hukuman bagi yang melakukannya.

4) Hak Pemeliharaan Keturunan (*Hifz al-nasl*)

Pemeliharaan keturuanan artinya kemurnian darah dapat dijaga dan kelanjutan umat manusia dapat diteruskan, hal ini merupakan tujuan keempat hukum islam. Hukum Kekeluargaan dan kewarisan islam adalah hukum-hukum yang secara khusus diciptakan Allah untuk memelihara kemurnian darah dan kemashlahatan keturunan.

Memelihara keturunan , apabila ditinjau dari segi tingkat kebutuhannya dapat dibedakan menjadi tiga peringkat :

- a. Memelihara keturunan dalam peringkat *daruriyyat*. Seperti disyariatkan menikah dan dilarang berzina. Apabila kegiatan ini diabaikan, maka eksistensi keturunan akan terancam.
- b. Memelihara keturunan dalam tingkatan *hajiyyat*, seperti ditetapkan ketentuan menyebutkan mahar bagi suami pada waktu akad nikah dan diberikan hak talak padanya. Jika mahar itu tidak disebutkan pada waktu akad, maka suami akan mengalami kesulitan, karena ia harus membayar mahar misalnya. Sedangkan dalam kasus talak, suami akan mengalami kesulitan jika ia tidak menggunakan hak talaknya, padahal situasi rumah tangga tidak harmonis.
- c. Memelihara keturunan dalam tingkat *tahshiniyyat*, adalah seperti disyariatkan khithbah dan walimah dalam perkawinan. Hal ini dilakukan dalam melengkapi kegiatan perkawinan. Jika hal ini diabaikan, maka tidak akan mengancam eksistensi keturunan dan tidak pula mempersulit orang yang melakukan perkawinan.

5) Hak Pemeliharaan Harta (*hifz al-mal*).

Pemeliharaan Harta, maknanya, harta adalah pemberian tuhan kepada manusia agar manusia dapat mempertahankan hidup dan melangsungkan kehidupannya, Hukum Islam melindungi hak manusia untuk memperoleh harta dengan cara-cara yang halal dan sah serta melindungi kepentingan harta seseorang, masyarakat dan negara.

Dilihat dari segi kepentingannya, memelihara harta dapat dibedakan menjadi tiga peringkat yaitu:

- a. Memelihara harta dalam peringkat *daruriyyat* seperti syariat tentang tata cara pemilikan dan larangan pengambilan harta orang lain dengan cara tidak sah. Apabila aturan tersebut dilanggar, maka berakibat terancamnya eksistensi harta.
- b. Memelihara harta dalam peringkat *hajiyyat*. Seperti syariat tentang jual beli dengan cara salam. Apabila cara ini tidak dipakai, maka tidak akan mengancam eksistensi harta,

melainkan akan mempersulit orang yang memerlukan modal.

- c. Memelihara harta dalam peringkat tahshiniyyat, seperti ketentuan menghindarkan diri dari pengecoh dan penipuan. Hal ini erat kaitannya dengan etika bermu'amalah atau etika bisnis. Hal ini juga akan berpengaruh kepada sah tidaknya jual beli tersebut, sebab peringkat yang ketiga ini juga merupakan syarat adanya peringkat yang kedua dan pertama.

9. Kedudukan *Maqashid as- Syariah* dalam Hukum Islam

Apabila dipahami oleh umat islam bahwa; konsep mashlahat sebagai inti dari *Maqashid as- Syariah*, penulis dalam hal ini memaknai bahwa *Maqashid as- Syariah* sebagai ruh dari hukum islam, sedangkan mashlahah adalah sebagai tujuan dan cita-cita ideal dari ajaran islam secara totalitas, maka konsep mashlahah dianggap sebagai alternative terbaik dalam pengembangan –pengembangan metode ijtihad, dimana Al-Quran dan sunnah harus dipahami melalui metode-metode itjihad dengan memberikan penekanan pada dimensi mashlahah, maka mashlahat merupakan wahan abagi perubahan hukum.

Melalui konsep ini para ulama fikih memiliki kerangka kerja untuk menangani masalah hukum yang intern di dalam sistem hukum yang didasarkan kepada teks suci syariah (Al-Quran dan hadits) , yang notabene mengandung fondasi material hukum yang terbatas mengenai kehidupan dalam situasi dan kondisi lingkungan yang terus berubah. Dengan demikian, konsep mashlahah memberikan legitimasi bagi aturan hukum baru dan memungkinkan ulama fiqh kontemporer mengkolaborasikan konteks kasus- kasus yang terus berkembang akibat perkembangan peradaban manusia dan mengatur teknologi serta transformasi budaya yang tidak islami dan tidak ditegaskan oleh teks suci (dalil Naqli, Al-Quran dan Al-Hadits).