

Maqashid Al-Syari'ah (Tujuan-Tujuan Hukum Islam)
Sebagai Pondasi Dasar Pengembangan Hukum

Oleh :
Muhyidin, M.Ag, M.H
Fakultas Hukum Bagian Perdata Universitas Diponegoro
arfi27@gmail.com

Abstaksi

Konsepsi Syatibi tentang maqasid al-syari'ah (tujuan hukum Islam) mempunyai keistimewaan dan keunikan tersendiri yang membuatnya berbeda dengan para pendahulunya. Syatibi melihat, pada satu sisi adanya keterpaduan dan kesatuan kehendak Tuhan dalam menciptakan alam semesta. Konsep ini melahirkan suatu pandangan tentang kesatuan syari'ah yang berarti bahwa semua hukum berasal dari satu sumber yang oleh karena itu mustahil berbeda. Konsep kemaslahatan ini menuntut adanya pertimbangan masalah dan mafsadah. Pertimbangan ini mengimplikasikan hubungan yang sangat signifikan antara hukum syari'ah dengan kondisi umat manusia. Hubungan ini pada gilirannya menimbulkan adanya aturan-aturan hukum yang beragam dan berbeda.

Kata kunci : Syatibi, Maqashid al-Syari'ah, kemaslahatan, aturan hukum

A. Latar Belakang Masalah

Shahratsani menyatakan bahwa peristiwa yang dihadapi manusia tidak dapat dihitung dan tak terhingga, maka tidak masuk akal bila dalam setiap peristiwa telah tersedia keterangan (nash) yang tegas. Dan jika keterangan itu terbatas sedangkan peristiwanya tidak terbatas, atau jika yang tak terbatas tidak dapat ditetapkan oleh yang terbatas dapatlah dipastikan bahwa ijtihad harus diterima, sehingga tidak ada satupun peristiwa tanpa ijtihad.¹

Mungkinkah tantangan-tantangan baru yang tak terbatas dan terus-menerus berubah dihadapi dengan konsepsi shari'ah (hukum islam) yang tetap dan tak berubah? Jawaban atas pertanyaan ini antara lain diberikan oleh Sayyid Qutb sebagai berikut. Rincian dan penerapan shari'ah yang dibutuhkan manusia untuk menampung kebutuhan-kebutuhan kontemporer tidak keluar dari empat kemungkinan, *Pertama*; shari'ah telah menetapkan suatu hukum tertentu dengan teks yang jelas dan tegas (*qat'iy al-dilalah*). Dalam kaitan ini penentuan hukum harus ditetapkan menurut "huruf"nya secara benar tanpa perubahan atau penyimpangan sedikitpun. Ketekntuan yang ketat ini terutama yang menyangkut materi hukum yang mengatur sendi-sendi kehidupan masyarakat, seperti kahidupan hukum tentang riba yang secara principal bertentangan dengan kaidah social ekonomi yang berdemensi kemanusiaan. *Kedua*; Shari'ah menetapkan hukum dengan teks yang bersifat *ambigus* yakni teks yang petunjuk hukumnya tidak jelas (*zannity al-dilalah*) sehingga terbuka kemungkinan untuk ijtihad. *Ketika*; shari'ah menetapkan hukum secara umum tentang suatu masalah.

¹ Shahratsani, *al-Milal wa al-Mihlm.*, Bairut; Dar al-Fikr, t.t., hlm. 200.

Ketentuan semacam ini juga menjadi salah satu medan ijtihad. Dan *ke empat*; shari'ah tidak menyinggung masalah tertentu dengan ketentuan khusus maka terbuka lebar pintu ijtihad, misalnya melakukan deduksi analogis (*qiyas*).²

Di sini terletak fleksibilitas shari'ah Islam yang sebagian besar tampil dengan prinsip-prinsip yang global dan umum, sehingga dibawah naungannya terpancar beragam bentuk masyarakat yang aktif bergerak dan berubah dalam lingkarannya yang amat luas. Untuk tujuan hidup dan kemanusiaan ini maka dicarilah semangat dari shari'ah sebagai dimensi etis al-Qur'an dan Sunnah oleh pelaku-pelaku ijtihad terdahulu.

Adalah Umar bin Khattab dalam beberapa kasus menunjukkan kepiawaian ijtihad yang sangat tajam visinnya dalam pencarian tujuan hukum. Umar menolak memberikan zakat kepada *muallaf*³ yang secara tegas ditetapkan oleh al-Qur'an Surat al-Taubah ayat 60 karena ia menganggap bahwa sifat muallaf adalah sifat yang tidak tetap, sehingga suatu saat bila sifat itu sudah tidak ada maka dialihkan kepada orang lain yang lebih berhak.⁴ Sikap dan tindakan tersebut, menurut Ahmad Amin, membuktikan kepada kita bahwa ia tidak hanya sekedar menggunakan ratio (*ra'yu*) dalam menetapkan hukum bagi peristiwa yang tidak ada nasnya, akan tetapi lebih jauh ia berusaha menenukan masalah yang menjadi tujuan dishari'atkannya sesuatu hukum.⁵

Para ulama ushul fiqh dipelopori oleh Shafi'i telah bangkit dan berusaha menggali sumber-sumber hukum yudisprudensi selain al-Qur'an dan Sunnah. Kurang lebih mereka sepakat bahwa *qiyas* merupakan metode penentuan hukum yang terpenting. Menurut

² Sayyib Qutb, al-Muslimin, Kairo: Dar al Misriyyah, t.t., alih bahasa Mu'ti Nurdin, Masyarakat Islam, Jakarta Rajawali Press, 1985, hlm.. 41-43.

³ Muallaf pengertiannya adalah orang yang dilemahkan yakni lemah dalam keimanan. Namun pengertian itu para ulama' membagi dalam beberapa hlm. yang semuanya bertujuan agar para muallaf masuk dan atau memperkuat keimanan.

⁴ M. Saud Ramdan al-Buti, Dawabit al-Maslahah, Bairut: Muassasah al-Risalah, 1986, hlm.. 140-151, lihat juga Ibnu Rusyd, Bidayah al-Mujtahid, Dar al-Fikr, t.t. hlm..333.

⁵ Ahmad Amin, Fajr al-Islam, Kairo: Maktabah al-Nahdiah al-Misriyah, 1975, hlm..238.

mereka, ketika menetapkan suatu hukum Allah menghendaki suatu tujuan dan hikmah tertentu. Maka seandainya dua peristiwa mempunyai aspek determinan yang serupa dan salah satunya terdapat nas yang tegas, dapatlah kita menetapkan hukum (nas) itu kepada peristiwa lainnya. Sungguhpun demikian, deduktif analogis yang parsial dan individual ini dalam perkembangannya justru sulit menemukan tujuan shari'ah yang besendikan masalah.

Sementara itu di Andalusia, tampil tokoh Ibnu Hazm⁶ yang mengembangkan tradisi pemikiran zahiri (tekstualis) yang cenderung ekstrim. Sungguhpun aliran utama tradisi fiqh yang berkembang di Andalusia adalah mazhab Maliki akan tetapi warisan intelektual Ibnu Hazm tidak bisa dianggap kecil. Dialah yang secara sistematis menulis karya besar dalam ushul fiqh (*al-ihkam fi Ushul al-Ahkam*) dan fiqh (*al-Muhalla*) yang banyak mendapat pujian ulama fiqh antara lain Ibnu Qudamah dan Syekh 'Izzudin bin Abdu al-Salam al-Dimashqi.

Dengan latar belakang intelektual yang punya ciri khas tersendiri maka muncullah seorang ulama bernama Abu Ishaq al-Shatibi (selanjutnya disebut Shatibi) yang selalu gelisah melihat kondisi intelektual dan moral umat Islam yang dihadapinya. Oleh karena itu, Shatibi menyusun dua karya besarnya untuk memberikan jawaban alternatif bagi perubahan dan perbaikan kondisi obyektif umat Islam.

Untuk merealisasikan obsesinya, Shatibi meletakkan pemikiran reformasinya dalam tiga agenda besarnya.

Pertama; melakukan rekonstruksi terhadap perumusan *maqasid al-shari'ah* (tujuan hukum). Rumus konvensional yang didasarkan pada asumsi teologi Ash'ariyah dianggapnya

⁶ Nama lengkapnya adalah Ali bin Ahmad bin Sa'id bin Hazm. Ia menjuluki dirinya dengan nama Abu Muhammad namun lebih terkenal dengan julukan Ibnu Hazm. Ia sangat produktif dalam karya penulisan hingga karyanya mencapai 131 buah dengan perincian 46 buah buku masih dapat ditemukan dan yang 85 buah sudah tidak dapat ditemukan karena hilang. Lebih jauh bias dilihat dalam buku Ibnu hazm wa Minhajuh fi Dirasah al-Adyan oleh Dr. Mahmud Ali Himayah alih bahasa Khlm.id al-Kaf, M.Ag : *Ibnu Hazm: biografi, karya dan kajiannya tentang Agama-agama, Jakarta: Lentera, 2001, hlm..83.*

tidak mampu menghadapi tantangan zaman dan perubahan social. Padahal sebagaimana dinyatakan oleh sosiolog muslim Abdurrahman Ibn Khaldun, keadaan dunia bangsa-bangsa, adat-istiadat dan keyakinan mereka tidak selalu mengikuti suatu model dan system yang tetap melainkan berubah. Hal ini sudah menjadi sunnatullah dalam kehidupan umat manusia. Oleh karena itu, bagi Shatibi, asumsi teologi yang menafikan elaborasi *maqasid al-shari'ah* (tujuan hukum) harus digeser dan diganti dengan yang mengakomodasinya. Pendapat ini selaras dengan asumsi teologi Mu'tazillah, maka Shatibi tanpa meninggalkan keterkaitannya secara formal dengan teologi Ash'ari, diam-diam ia mengadopsi pandangan Mu'tazilah. Lebih dari itu pandangan ini sudah dipegangi dan dilakukan oleh para mujtahid cerdas dikalangan sahabat Umar bin Khattab sebagai tokoh utamanya.⁷

Kedua: Konsepsi tradisional *qat'i* (nas yang pasti) dan *zanni* (nas yang belum pasti) terlalu sederhana dan tidak memuaskan disamping dasar asumsinya juga lemah. Klasifikasi ini hanya didasarkan pada pemaknaan parsial dan individual dengan logika deduktif dalam memahami teks-teks mas sha'i. Ada dua kelemahan mendasar yang inheren dalam asumsi ini. Secara semiotic selalu terdapat kemungkinan pengertian multi makna sebagai akibat factor-factor gramatikal dan sintaksis, seperti adanya perbedaan bacaan (*qira'ah*) kerana perbedaan analisis semantic. Adanya polisemi (*al-isytirak*) dan lain sebagainya.⁸ Disamping itu, pendekatan ini kurang memberikan tempat kepada kenyataan historis yang melatarbelakangi sehingga teks menjadi tercabut dari konteks yang melatarbelakanginya, padahal ilmu *asbab al-nuzul* yang dikembangkan dalam tradisi intelektual umat Islam salah satu fungsinya adalah untuk memahami dengan baik konteks suatu nas.⁹

⁷ Abu Ushaq al-Shatibi, *al-Muwafaqat*, Bairut: dar al-Kutub al-Ilmiyyah, t.t., vol. 1, hlm.. 18.

⁸ *I b i d.*, vol III, hlm.. 13-14.

⁹ *I b i d.*, vol IV, hlm.. 47-49.

Oleh karena itu dalam menganalisis suatu nas dalam kaitannya dengan perubahan social mau tidak mau harus menggunakan pendekatan induksi empirik yang melibatkan kajian historis sosiologis dalam pemahaman nas. Induksi yang dimaksud Shatibi ialah upaya pengumpulan dan penggunaan nas yang mempunyai indikasi dukungan makna yang serupa secara bersama-sama. Ini didasarkan pada asumsi bahwa kebersamaan mempunyai kekuatan yang tidak dimiliki oleh kesendirian sehingga seberapa jauh tingkat kepastian suatu nas parallel dengan bukti-bukti yang berhasil dikumpulkan. Semakin banyak bukti nas yang berhasil dikumpulkan semakin tinggi tingkat kepastiannya. Begitu pula sebaliknya.

Ketiga: Pengembangan konsepsi *maslahah mursalah* yang khas mazhab Maliki yang ditopang dengan pendekatan ganda, mengikat diri secara proporsional pada pemahaman tekstual dan pencarian tiada henti akan tujuan hukum (*maqasid al-shari'ah*). Bagi Shatibi, ia memandang shari'ah secara esensial dihubungkan dengan wahyu dan bisa dipertahankan dalam rangka kelangsungan dan kebutuhan ijtihad.¹⁰

Dengan latar belakang yang demikian, maka sangat menarik untuk mengkaji lebih jauh pemikiran Shatibi yang meliputi metodologi hukum Islam yang membentuk konstruk hukumnya.

B. Rumusan Masalah

Dari paparan latar belakang masalah di atas dapat dirumuskan beberapa pokok masalah, yakni:

1. Bagaimana kerangka pikiran Shatibi dalam memahami tujuan hukum (*maqasid al-shari'ah*) dalam sistem hukum Islam?

¹⁰ Khlm.id Mas'ud, Islamic Legal Philosophy: a study of Abu Ishaq al-Shatibi's Life and Thought, diterjemahkan Yudian W Asmin, *Filsafat Hukum Islam dan Perubahan Sosial*, Surabaya: al-Ikhlash, cet.I, hlm.224.

2. Apa landasan pemikiran Shatibi yang melatarbelakangi konsep-konsepnya tentang tujuan hukum (*maqasid al-shari'ah*)? Bagaimana kontroversi yang terjadi dalam dinamika pemikiran filsafat hukum Islam dalam kaitannya dengan konsep tujuan hukum?

C. Tujuan dan Kegunaan Penelitian

Penelitian ini dimaksud sebagai salah satu upaya untuk mengisi kelangkaan dalam studi yang dikhususkan pada pemikiran Shatibi tentang tujuan hukum (*maqasid al-shari'ah*) dalam magnum opusnya, *al-Muwafaqat*. Penelitian ini diharapkan mampu memberikan sedikit sumbangan yang berarti bagi khasanah pemikiran Islam. Selain juga diharapkan mampu menumbuhkan rasa optimisme dalam masa depan kajian Islam.

D. Pembahasan

Untuk menelusuri pemikiran Shatibi tentang tujuan hukum (*maqasid al-shari'ah*) penulis akan merujuk kepada buku utamanya, yaitu: *al-Muwafaqat*¹¹

Buku ini sebagaimana telah dijelaskan merupakan rujukan terpenting dalam mengelaborasi pemikiran Shatibi tentang tujuan hukum. Dari buku ini akan diketahui bagaimana kerangka pemikiran Shatibi tentang tujuan hukum. Metodologi yang digunakan untuk memahami perbedaan rumusan hukum. Cara membandingkan antara suatu maksud dengan maksud lainnya sekaligus cara menginduksinya.

Penelitian buku Syatiby ini merupakan sumber data primer yang akan digunakan dalam ini. Sedangkan untuk membantunnya akan digunakan juga buku-buku usul fiqh mulai

¹¹ Judul buku ini sesuai dengan apa yang disampaikan oleh Shatibi sendiri dalam pembukaannya, dan juga sebagaimana yang dicatat oleh Zarikhli, Kahhlm.ah dan Brocklemann adalah *al-Muwafaqat* saja tanpa ada tambahan apa-apa. Anehnya Abdu al-Darras dan Muhammad Khadir Khusain masing-masing menamakannya dengan *al-Muwafaqat fi Usul al Shari'ah* dan *al-Muwafaqat fi Usul al-Ahkam*.

dari yang klasik seperti al-Risalah karya Imam Shafi'i dan lain-lain sampai yang mutakhir seperti usul fiqh al-islam karya Wahdah al-Zuhaily dan lain-lainnya. Doktrin *maqasid al-shari'ah* merupakan kontinuitas dan pengembangan dari konsep masalah sebagaimana dikembangkan pada masa pra Shafi'i. Shatibi berpendapat bahwa kesatuan hukum Islam berarti kesatuan dalam asal-muasalnya terutama lagi dalam maksudnya. Ia juga menyentuh masalah teologis terutama bagi dalam maksudnya. Ia juga menyentuh masalah teologis dimana kelompok Asy'ariyah tidak sependapat dengannya. Menurut ia Tuhan melembagakan shari'ah demi kebaikan manusia, baik jangka pendek maupun jangka panjang.¹² Penetapan hukum didasarkan atas pertimbangan sebab atau motif dalam usul fiqh disebut dengan *'illah* (jamak: *'ilal*). Hal inilah bagi kelompok Ash'ari tidak sependapt dengannya karena menganggap bahwa perbuatan Tuhan harus punya kebaikan (masalah) terhadap Makhlu-Nya sehingga Ia tidak punya kehedak sendiri. Namun kaum Mu'tazilah meyakini bahwa perintah-perintah Tuhan disebabkan oleh masalah manusia. Kebanyakan fukaha' menerima pendapat yang terakhir ini karena tidak bisa dihindari bahwa *illah* ditegakkan demi hukum shar'iah.

Shatibi berpendapat bahwa *maslahah* ditegakkan dalam shari'ah melalui metode induksi sebagai tema umum dalam hukum maupun sebagai deskripsi *illah* dari berbagai perintah secara rinci.¹³

Perlu dikemukakan juga disini tulisan-tulisan yang pernah di publikasikan sebelumnya tentang pemikiran Shatibi. Sepanjang pengetahuan penulis, publikasi tulisan yang secara khusus membicarakan pemikiran Shatibi secara mendetail adalah *Islamic Legal*

¹² Abu Ishaq al-Syatibi, op. cit., juz II, t.th, hlm.2.

¹³ *I b i d.*, hlm. 3.

Philosophy, sebuah disertasi yang ditulis oleh Muhammad Kholid Mas'ud¹⁴. Aspek-aspek teologis dalam konsep masalah menurut Shatibi sebagaimana terdapat dalam al-Muwafaqat juga sebuah disertasi yang ditulis oleh Hamka Haq¹⁵ dan Konsep *Maqasid Shari'ah*, sebuah buku yang berasal dari disertasi yang disusun oleh Asafri Jaya Bakri.¹⁶

Hamka Haq mengungkapkan secara khusus pemikiran Shatibi dalam aspek teologis sebagaimana dipahami dari pandangan-pandangan teologis Shatibi tentang *tahsin* (kewajiban mengerjakan perbuatan baik) dan *taqbih* (kewajiban meninggalkan perbuatan jelek) sehingga kurang memuaskan.¹⁷

Dari penjelasan Haq bila dibandingkan dengan cara Fazlur Rahman terhadap karya Shatibi ini menampilkan perbedaan yang sangat tajam. Disamping itu tentu saja Hamka Haq tidak membicarakan ide-ide Shatibi tentang hukum (shari'ah).

Sementara itu Khalid Mas'ud sekalipun secara khusus menguraikan pandangan filosofis Shatibi dibidang hukum Islam, namun ia tidak mengungkapkan pandangan Shatibi tentang metodologi yang digunakannya untuk merumuskan tujuan hukum. Bakri sebenarnya telah mengarahkan pembahasannya pada tujuan hukum yang mengungkapkan relevansinya dengan serta signifikansinya dalam ijihad hukum Islam dewasa ini. Hanya saja penjelasannya tidak menyinggung aspek metodologi dalam konsep tujuan hukum.¹⁸ Padahal

¹⁴ Buku ini telah diterjemahkan oleh ke dalam bahasa Indonesia oleh Yudian W. Asmin dengan judul Filsafat Hukum Islam dan Perubahan Sosial, diterbitkan oleh al-Ikhlas, Surabaya, tahun 1995.

¹⁵ Hamka Haq, Aspek-Aspek Teologis dalam Konsep Masalah menurut al-Syatibi sebagai yang terdapat dalam al-Muwaffagat, Jakarta: Fakultas Pasca Sarjana IAIN Syarif Hidayatullah, 1989.

¹⁶ Asfri Jaya Bakri, Konsep Maqasid Syari'ah Menurut al-Syatibi, Jakarta: Rajawali Press, 1996.

¹⁷ Tentang arti tahsin dan taqbih lihat al-Bazdawi, Ushul al-Din, Kairo: Isa al-Badi al-Hlm.abi, 1963, hlm.

¹⁸ Dalam membaca pemikiran Shatibi tentang cara mengetahui maksud-maksud Shari'ah, Bakri hanya mengungkapkan apa yang ditulis oleh Shatibi ketika membicarakan hlm. yang dimaksud, sementara metodologi penting yang membedakan Shatibi dengan yang lainnya tidak dijelaskannya. Metodologi tersebut adalah *Istiqra'*. Memang metode ini tidak disebut oleh Shatibi dalam pembahasan khusus tentang cara mengetahui maksud shari'ah, namun demikian siapapun yang meneliti Shatibi dengan sungguh-sungguh akan menemukan bahwa metode ini seringkali diungkapkan oleh Shatibi dalam berbagai kesempatan.

menurut hemat penulis, aspek inilah yang semestinya dikembangkan untuk meningkatkan peran hukum Islam (Shari'ah) pada dataran percaturan hukum dalam dimensi global.

Perbincangan tentang Shatibi juga telah dilakukan oleh Fazlur Rahman meskipun secara singkat. Dalam bukunya *Islamic Methodology in History* yang diterbitkan pertama kali pada tahun 1964, Fazlur Rahman menemukan Shatibi sedikit berbeda dengan pemikir-pemikir muslim lainnya yang dalam argument-argumentasinya, Rahman melihat suatu penolakan terhadap kekuatan intelektual dan moral manusia.¹⁹ sungguhpun demikian Rahman enggan membawa kesimpulan di atas kepada pemikir Shatibi secara kategoris menolak bahwa akal mempunyai peran utama dalam membuat hukum atau bahkan dalam formulasi kewajiban-kewajiban moral, tetapi ia (Shatibi) sendiri telah menggunakan kemampuan rasional untuk mencanangkan tujuan-tujuan shari'ah.²⁰ Hanya saja Rahman tidak menjelaskan lebih jauh bagaimana ancaman Shatibi dalam penggunaan daya akal itu untuk menemukan tujuan hukum.

Cara Mengetahui Maqasid al-syaria'ah

1. Kepastian dan Kemungkinan

Para ulama sudah menegaskan bahwa segala keputusan dan pernyataan kita harus berdasarkan pengetahuan sebagaimana firman Allah (Dan janganlah kamu mengikuti apa yang kamu tidak mempunyai pengetahuan tentangnya) baik yang bersifat keduniawian maupun lebih-lebih keakhiratan.

Akan tetapi dalam praktek, kita sering dihadapkan pada kenyataan bahwa kita tidak selalu menemukan bukti-bukti yang dapat memberikan kepastian seperti itu. Kita dalam

¹⁹ Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History*, terjemahan Anas Mahyudin, Membuka Pintu Ijtihad, Bandung: Pustaka, 1995, hlm. 205. Lihat juga karya Rahman, *Islam and Modernity Transformation of an Intellectual Tradition*, terjemah Ahsin Muhammad, *Islam dan Modernitas: Tentang Transformasi Intelektual*, Bandung: Pustaka, cet.II, 1995, hlm. 23-24.

²⁰ I b i d., hlm.. 142-143.

banyak hal terpaksa harus merasa puas dengan potongan-potongan kecil bukti yang tidak menghasilkan pengetahuan pasti dan konklusi melainkan hanya menghasilkan suatu persepsi hubungan yang tidak sepenuhnya menggambarkan validitas deduktif rasional. Demi alasan pragmatis, prinsip seperti ini dikalangan sebagian besar ulama ushul fikih terpaksa diterima. Sebab kalau tidak diterima akan banyak bagian hukum-hukum agama akan terabaikan.²¹ Akan tetapi walaupun kita dapat merasa puas dengan potongan-potongan bukti yang kecil untuk melakukan istimbat (perumusan) hukum, namun bukti-bukti itu harus sedemikian rupa sehingga pengetahuan hukum yang kita peroleh melaluinya cukup dipertanggungjawabkan dan dibenarkan secara metodologi hukumnya.

Untuk menggambarkan apa yang dikemukakan terdahulu para ulama ushul mengintrodukir dua konsep penting, yaitu *al-ilm* (pengetahuan) dan *al-zann* (asumsi).²² Dalam kaitan ini kita sering mendengar istilah dalil yang *qat'i* dan dalil *zanni* serta hukum yang *qat'i* dan hukum yang *zanni*. Perkataan *al-ilm*, *al-qat'*, dan *al-yaqin* adalah kita istilah yang digunakan secara sinonim oleh para ulama ushul fikih. Dalam *al-ilm* (pengetahuan) dimaksudkan keyakinan yang sesuai dengan kenyataan obyek dan menimbulkan kepastian serta ketenangan jiwa subyek bersangkutan.²³

Dalam *al-ilm* terdapat kepastian sedemikian rupa dimana tidak ada tempat bagi keragu-raguan sedikitpun. Sedangkan *al-zann* (asumsi) adalah dugaan kuat yang mempunyai peluang yang amat besar untuk benar dan kita mempunyai cukup alasan untuk meyakini

²¹ Ghazali mengutip beberapa orang yang menolak *khobar ahad* (laporan tunggal) sebagai sumber pengetahuan tentang hukum agama karena tidak menimbulkan kepastian melainkan kemungkinan belaka. Al-Ghazali, *op.cit.*, vol. I, hlm. 172.

²² Terjemahan *zann* dengan kata asumsi diambil dari Peters, *God 'syari'ah Created Speech*, Leiden: E. J. Brill, 1976, hlm. 45.

²³ Uraian tentang konsep pengetahuan dikalangan ulama ushul fikih menurut Qadi Abd Jabbar lihat Peters, *I b i d.*, hlm. 40-104; Sedangkan menurut ulama Islam secara umum lihat F. Rozenhlm., *Knowlegde Triumphant*, Leiden; E. J. Brill, 1970, hlm 71-79.

kebenarannya. Meskipun para ahli ushul fikih membedakan secara tegas antara *'ilm* dan *zann*, namun mereka kadang-kadang menetapkan penamaan *zann* dengan *'ilm*.

Sepanjang yang dapat ditelusuri dengan karya-karya ushul fikih yang ada, adalah Syafi'i orang pertama yang mengagaskan konsep *qat'i* dan *zanni*, walaupun ia belum mempunyai istilah khusus untuk menampung konsep tersebut. Dalam *al-Risalah*, Syafi'i menggambarkan ide tentang *qat'i* dan *zanni* pada dua tempat.

Pertama, ketika menjelaskan pengetahuan hukum yang diperoleh melalui *khobar ahad*, dan *kedua*, ketika menjelaskan otoritas qiyas. Ketika menjelaskan otoritas *khobar ahad*, Syafi'i ditanya apakah pengetahuan yang diperoleh melalui dalil-dalil itu berbeda-beda. Ia mengatakan bahwa dalil yang merupakan *khobar ahad* yang diriwayatkan melalui jalur tunggal (*al-tariq al-Infirad*) dan mengandung kemungkinan-kemungkinan mengikat bagi semua orang dan tidak boleh ditolak. Akan tetapi dalil tersebut tidak menghasilkan kepastian (*ihatah*) tentang kebenaran seperti kepastian yang ditimbulkan oleh nas al-Qur'an dan *khobar mutawatir*.

Kebenaran hukum yang dihasilkan oleh *khobar ahad* itu bersifat lahir, karena itu orang yang meragukannya tidak sampai keluar dari Islam dan tidak disunnahkan bertaubat. Seperti halnya keputusan hakim yang berdasarkan keterangan seorang saksi kebenarannya hanya lajirnya saja, karena mungkin saja saksi itu bohong. Sedangkan dalil nas yang berupa al-Qur'an yang jelas dan Sunnah yang telah disepakati menimbulkan kepastian (*ihatah*) dan barang siapa mengingkarinya berarti keluar dari agama Islam dan ia harus bertaubat untuk dapat menjadi muslim kembali.²⁴ Pada tempat lain ketika menjelaskan apakah orang yang melakukan qiyas (analogi) yakin dan pasti bahwa mereka dapat memperoleh kebenaran yang sesungguhnya mengenai hukum yang dikendaki Allah, Syafi'i mengatakan bahwa

²⁴ Al-Syafi'i, I b i d, *al-Risalah*, Kairo: Maktabah Dar al-Turas, 1979, hlm. 460-461.

kebenaran itu ada yang bersifat lahir dan batin, dan ada yang hanya merupakan kebenaran pada lahirnya saja, yaitu sepanjang dapat kita buktikan. Dalil yang diriwayatkan berupa nas al-Qur'an dan Sunnah Rasul yang diriwayatkan secara mutawatir menghasilkan kebenaran yang lahir dan batin, sedangkan dalil yang berupa *khobar ahad* melahirkan kebenaran pada lahirnya saja seperti kebenaran yang disimpulkan hakim berdasarkan keterangan para saksi yang mungkin saja berbohong. Termasuk kebenaran pada lahirnya yaitu sepanjang yang dapat kita capai dengan bukti kongkrit yang ada adalah kebenaran yang dihasilkan oleh qiyas.²⁵

Dikalangan ulama ushul fikih yang dating kemudian barulah Syatibi yang melakukan rekonstruksi pemahaman *qat'i* dan *zanni*. Sebelumnya dikalangan mereka pemahaman *qat'i* dan *zanni* tidak banyak berbeda dengan pengertian sebagaimana dikemukakan di atas. Dalam hal ini sering ditemukan ungkapan “khabar mutawatir menimbulkan kepastian”, seperti disinggung terdahulu, adalah *al'ilm*, *al-yaqin* dan *al-qat'.*” Disamping itu ulama juga mengatakan “khabar ahad yang menimbulkan *zanni* (dugaan kuat).”²⁶ Kutipan ini menunjukkan bahwa *qat'I* dan *zanni* digunakan untuk menjelaskan otoritas dalil-dalil untuk melandasi pengetahuan ditinjau dari segi asal-usul histori dalil-dalil itu (*wurud*). Memang demikianlah pengertian yang selalu dipakai dalam karya-karya klasik ushul fikih.

Perbedaan pengetahuan hukum menjadi *qat'i* dan *zanni* sebenarnya bukanlah perbedaan kategoris, melainkan lebih merupakan penjenjangan tingkat-tingkat kepastian dan probabilitas dalam pengetahuan itu. Sejauh mana kepastian kita tentang suatu hukum syari' yang diistimbatkan sangat tergantung kepada sejauh manan kita berhasil mengumpulkan potonga-potongan bukti (dalil) yang memberikan dukungan atau konfirmasi kepada hukum

²⁵ *I b i d.*, hlm. 477-483.

²⁶ Ghazali, al-Mustasfa, vol. I, hlm. 146; Syaukani, *op.cit.*, hlm. 48.

bersangkutan. Ini mengingatkan kita kepada semacam pengetahuan tentang kolaborasi induksi yang mana bukti tidak menelorkan konklusi yang pasti dalam pengertian argument deduktif, melainkan lebih memberikan dukungan dan penguatan terhadapnya atau dengan kata lain kebenaran premis tidak menghasilkan kebenaran konklusi secara demonstrasi, tapi memberikan alasan yang cukup untuk mempercayainya.²⁷

Pengertian kolaborasi induktif ini memainkan peranan yang cukup berarti dalam elaborasi banyak konsep-konsep penting dalam teori hukum Islam. Apabila penegasan pengertian ini kita dapatkan dalam karya-karya mengenai teori hukum Islam, maka tidak ada yang lebih jelas dari penegasan Syatibi. Menurut Syatibi dalil-dalil syari' harus digunakan secara bersama-sama apabila dikehendaki suatu tingkatan kepastian lebih tinggi dalam kesimpulan. *Qat'i* dalam masing-masing dalil secara individual tidak ada atau amat langka. Apabila dalil-dalil ini berupa *khobar ahad*, maka kesimpulan yang dihasilkan berbentuk *zanni*. Adanya beberapa kemungkinan hisrotis, misalnya telah *dinasakh* oleh dalil lain. Oleh perbedaan analisis sintaksis, adanya polisemi (*al-isytirak*; makna ganda) dan banyak hal lainnya.²⁸

Sifat *qat'i* lahir dari penggunaan dalil-dalil secara bersama-sama. Dari gabungan dalil-dalil itulah ditarik secara deduktif suatu kesimpulan dimana dalil-dalil tersebut saling berkorobosi mendukung kesimpulan itu sehingga dapat diperoleh suatu kepastian. Kebenaran mengandung kekuatan yang tidak terdapat dalam kesendirian. Pola argumentasi yang disarankan disini termasuk dalam kategori demikianjadi apabila dari kumpulan sejumlah bukti (dalil) ditarik secara induktif suatu kesimpulan yang memebrikan kepastian, maka itulah model argumentasi yang kita inginkan. Kepastiannya adalah sedemikian rupa

²⁷ Wael B. Hlm.laq " Inductive Corroboration, Probability and Certainly", dalam Nicholas Heer, (ed), Islamic Law and Jurisprudence, Seattle and London: University of Washington Press, 1990, hlm. 7-8.

²⁸ Syatibi, *op.cit.*, hlm. 13-14.

seperti kepastian kita tentang keberanian Ali Ibn Abi Talib dan kedermawanan Hatim yang kita peroleh dari banyak kasus yang dilaporkan tentang kedua orang itu. Rukun Islam yang lima itu *qat'i* dan *qat'inya* diperoleh dengan cara demikian itu. Kepastian kita tentang wajibnya shalat fardu yang lima, umpamanya, tidak semata-mata ditunjukkan firman Allah “dan dirikanlah shalat....” dan apabila orang yang berargumentasi atas wajibnya shalat dengan semata-mata ayat tersebut argumentasinya akan mengandung kekurangan dari beberapa segi. Kita mengetahui wajibnya adalah dari kebersamaan firman tersebut dengan sejumlah bukti lain yang saling berkorobosi untuk mendukung pemaknaan perintah (*amr*) dalam firman Allah tersebut sebagai menunjukkan waajib. Misalnya kita menemukan pujian terhadap orang yang mengerjakan shalat, celaan terhadap orang yang meninggalkannya, adanya perintah untuk mengerjakannya dalam keadaan duduk tidak mampu berdiri, bahkan berbaring apabila tidak bisa duduk dan sejumlah bukti lain. Kebenaran dalil-dalil ini yang menghasilkan kepastian kepada kita atas wajibnya shalat.

Prinsip kebersamaan seperti dikemukakan terdahulu tidak selalu dipahami dalam arti formal, yaitu dilekatkan pada ekspresi verbal formal yang terkandung dalam teks-teks al-Qur'an atau sunnah. Akan tetapi dikaitkan dengan makna dan substansi bersama yang meresapi keseluruhan sumber material syari'ah. Induksi dalam teori ini bukanlah sejumlah besar laporan yang dikaitkan pada suatu isu pertikular, melainkan suatu induksi tematik (*istiqra' maknawi*) dari semangat dan *urf* syari'ah. Dalil yang terlibat mungkin tidak semuanya langsung secara khusus melandasi kasus khusus atau bahkan tidak meyentuh permasalahan yang dibicarakan. Hanya saja hubungannya tidak langsung dan dukungan subsidiernya terhadap masalah tersebut membawa kepada suatu kepastian dan keyakinan tentang kebenaran hukum yang disimpulkan. Syatibi menjelaskan “apa yang mengandung pengulangan, penekanan dan tema yang sama serta dikuatkan oleh berbagai indikasi luar

menjadi setingkat dengan nas *qat'i* yang tidak mengandung kemungkinan-kemungkinan interpretasi lain.²⁹

Jadi dengan demikian adalah keberulangan makna dan tema dalam teks dan konteks yang membawa kepada kepastian pada kita, bukan semata-mata analisis teks secara individual. Analisis teks murni bahkan tidak akan pernah membawa kepada kepastian. Ajakan yang kuat dari Syatibi untuk melakukan analisis teks dengan pendekatan induktif mengimplikasikan seruanya untuk mengembangkan pola pikir induktif secara luas. Pola pikir semacam ini sekarang semakin dirasakan urgensinya karena pemikiran model induktif diyakini akan membawa kepada kemajuan.

Pendekatan tengah antara Dua Ekstrim

Dalam pembahasan terdahulu telah dikemukakan dua aliran dalam sejarah Islam yang apabila ditarik garisnya akan melahirkan dua teori yang paradoksal; *subyektivisme teistik* dan *obyektivisme rasionalistik*.³⁰ Hanya saja dalam kenyataan para penganut teori *obyektivisme rasionalistik* belum mampu melahirkan mazhab hukum tersendiri sehingga dalam pemikiran hukum mengikuti teori-teori hukum yang dikembangkan oleh pemikir dari kalangan *subyektivisme teistik* (baca Asy'ariyah). Bukti paling jelas adalah Qadi Abd Al-Jabbar pemikir besar *obyektivisme rasionalistik* (baca Mu'tazilah), yang ternyata mengikuti mazhab Syafi'i dalam bidang hukum.

²⁹ I b i d., vol. III. 174.

³⁰ Nama ini diberikan oleh George F. Hourani dalam karyanya *Islamic Rationalism*, Oxford: Clarendon Press, 1971, hlm. 3, 10 dan 12. Menurut teori yang pertama hukumnya dapat dikenali melalui wahyu ilahi yang dibakukan dalam kata-kata yang dilaporkan dari Nabi berupa al-Qur'an dan sunnahnya. Kata-kata tersebut merupakan sumber pokok hukum dan disebut dalil. Analisis hukum pada gilirannya hanya terfokus pada analisis teks-teks suci itu. Waji, haram, baik, buruk dan seterusnya hanya dapat diketahui melalui sumber-sumber tersebut.

Sementara itu menurut teori obyektivisme hukum dapat dikenal oleh akal tanpa bantuan wahyu, Hukum bersifat obyektif dan telah tertanam sebagai bagian dalam susunan alam. Demi keadilannya Tuhan tidak mengendalikan keburukan, karena itu Dia menganjurkan yang maslahah. Ilmu hukum golongan ini diarahkan pada analisis kenyataan historis untuk menemukan tonggak dasar hukum yaitu maslahah dan mafsadah. Wajib, haram, dan kategori hukum yang lain dapat diketahui dengan pertimbangan segi-segi maslahah dan mafsadah dalam perbuatan manusia. Pandangan ini merupakan pemikiran Mu'tazilah.

Dalam kaitan ini Syatibi bisa disebut sebagai tokoh yang selalu berupaya mencari jalan tengah diantara polaborasi pemikiran di atas. Misalnya saja ketika mengemukakan premis teologis untuk memberikan landasan yang kokoh bagi hasil penelitiannya yang menyimpulkan bahwa *ayari'ah* semata-mata ditetapkan untuk kemaslahatan manusia (konsep *ta'lil* bisa dikatakan ia Mu'tazilah), Syatibi segera menyusulnya dengan mengatakan bahwa tidak ada *tahsin* dan *taqbih* (akal tidak mutlak mengetahui apa yang baik dan apa yang buruk).

Syatibi juga melihat perlunya menyeimbang antara analisis teks dan analisis realitas masyarakat dalam penalaran dan argumentasi hukum. Syatibi menjelaskan bahwa ijtihad hukum bergerak dalam dua arah menuju ke titik yang sama. Arah pertama merupakan analisis tekstual untuk menemukan inti dan *illat* hukum. Arah kedua melakukan analisis terhadap kasus untuk menemukan inti permasalahan yang sebenarnya.³¹ pada bagian lain ia menyarankan apa yang sekarang kita sebut pendekatan sosio historis, yaitu mempelajari teks yang berasal dari suatu sumber bersejarah di lafalkan secara tercabut dari konteksnya, sehingga pemahaman teks itu semata-mata berdasarkan teks itu sendiri bisa menyesatkan. Karena itu analisis historis terhadap konteks yang dilahirkan mutlak diperlukan.³²

Dari apa yang dikemukakan di atas secara keseluruhan kita dapat mengambil garis besar metodologi ijtihad yang ditawarkan Syatibi. Pilar utama ijtihad terletak pada unsure sebagaimana telah disinggung dalam pendahuluan tesis ini, yaitu analisis teks dan elaborasi *maqasid al-syari'ah*³³ dengan demikian metodologi yang dimaksudkan oleh Syatibi ialah pola penalaran dan argumentasi hukum yang bergerak dalam dua level. *Pertama*, analisis teks dengan menggunakan pendekatan induktif (*istiqrā' ma;nawī*) yakni mengumpulkan sebanyak mungkin data-data tekstual yang mempunyai makna yang relative sama untuk ditarik makna

³¹ Syatibi, *op.cit.*, vol. IV, hlm. 47-49.

³² *I b i d.*, vol III, hlm. 201.

³³ Lihat pernyataan Abd. Darraz ketika mengomentari kitab *al-Muwafaqatnya* Syatibi.

sentral yang dikandungnya. Upaya ini dilakukan untuk menemukann cita hukum syar’I yang ideal. *Kedua*, melakukan analisis terhadap sosio histori realitas masyarakat untuk menemukan inti persoalan yang sebenarnya. Hal ini dilakukan untuk menemukan relevansi antara cita hukum yang ideal tersebut dengan makna dan masalah yang sangat terkait dengan historisitas umat manusia. Kedua level analisis ini mungkin akan memperlihatkan adanya jarak tertentu antara hukum ideal sebagai tertuang dalam teks dengan kenyataan masyarakat dan perkembangan social taua tidak. Jika memang terdapat jarak yang *unreasonable* maka dilakukan usaha pendekatan antara keduanya dengan menyesuaikan hukum ideal tadi sampai batas tertentu dengan perkembangan masyarakat dan keligus melakukan *social engineering* terhadap masyarakat sesuai dengan tuntutan yang dikendaki oleh kuhun syari’i.

E. Kesimpulan

Teori *maqasid al-syari’ah* Syatibi dibangun di atas premis yang sangat meyakinkan bahwa semua hukum syari’ah ditetapkan dengan satu tujuan. Syari’ah diberlakukan bukan untuk dirinya sendiri tetapi “mengabdikan” untuk kepentingan diluar dirinya yaitu kemaslahatan manusia. Kemaslahatan manusia paling pokok dan bersifat universal yang menjadi tujuan utama ditetapkan syari’ah adalah kebebasan baragama, keselamatan jiwa, keselamatan akal (intelekt), kehormatan keluarga dan keamanan harta benda. Konsepsi Syatibi ini didasarkan pada hasil penelitiannya terhadap nas-nas dan tradisi Syari’ dalam menetapkan hukum. Dari pengamatannya yang mendalam terhadap nas-nas syari’ah, Syatibi sampai pada suatu kesimpulan yang sangat meyakinkan bahwa syari’ah ditetapkan dengan landasan *ta’lil maslahi* (mempunyai tujuan untuk kemaslahatan).

Metodologi pendekatan ijtihad hukum yang disarankan Syatibi adalah *pertama*, melakukan *istiqra’ ma’nawi* (kolaborasi induktif) atau induksi tematik terhadap teks-teks nas.

Yaitu suatu metode berpikir yang tidak semata berpijak pada pemahaman individual terhadap suatu nas (cara berpikir deduktif rasional), akan tetapi lebih mengutamakan pada menelusuran dan inventarisasi nas-nas yang mempunyai tema dan makna yang saling mendukung (*kolaboratif*). Inventarisasi nas itu dilakukan sampai pada suatu tingkat yang sedemikian rupa sehingga secara akumulatif makna sentral dari nas-nas itu mencapai derajat meyakinkan (*qat'i*). Seandainya kita tidak berhasil mengumpulkan bukti-bukti (dalil-dalil) sampai pada tingkat yang mencapai kepastian maka kesimpulan yang didapat hanya mengimplikasikan kemungkinan (*zanni*). Dan *kedua*, melakukan elaborasi terhadap *maqasid al-syari'ah* dengan cara berimbang bertumpu pada pendekatan tekstual dan analisis sosio historis. Pendekatan *istiqra' ma'nawi* mengindikasikan bahwa analisis terhadap nas tidak cukup dengan pendekatan sintaksis semata akan tetapi lebih ditekankan pada upaya pengumpulan bukti-bukti tekstual yang mempunyai makna dan tema yang sama. Sementara itu dalam elaborasi *maqasid al-syari'ah*, dilakukan dengan menggunakan pendekatan tekstual dan analisis terhadap kondisi sosio historis masyarakat dimana nas itu lahir. Pendekatan ini sangat penting untuk melihat nas secara arfi sesuai dengan tuntutan perkembangan masyarakat.

F. Daftar Pustaka

- Abu Ishaq al-Shatibi, *al-Muwafaqat*, Bairut: dar al-Kutub al-Ilmiyyah, t.t., vol. 1
- Ahmad Amin, *Fajr al-Islam*, Kairo: Maktabah al-Nahdiah al-Misriyah, 1975
- Al-Syafi'i, *al-Risalah*, Kairo: Maktabah Dar al-Turas, 1979
- Asfri Jaya Bakri, *Konsep Maqasid Syari'ah Menurut al-Syatibi*, Jakarta: Rajawali Press, 1996.
- F.Rozenthlm, *Knowlegde Triumphant*, Leiden; E. J. Brill, 1970.
- Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History*, terjemahan Anas Mahyudin, Membuka Pintu Ijtihad, Bandung: Pustaka, 1995
- George F. Hourani dalam karyannya *Islamic Rtionalism*, Oxford: Clarendoon Press, 1971
- Hamka Haq, *Aspek-Aspek Teologis dalam Konsep Masalahah menurut al-Syatibi*, Jakarta: Fakultas Pasca Sarjana IAIN Syarif Hidayatullah, 1989.
- Khalim al-Kaf, M.Ag : *Ibnu Hazm: biografi, karya dan kajiannya tentang Agama-agama*, Jakarta: Lentera, 2001.
- Khalid Mas'ud, *Islamic Legal Philosopy: a study of Abu Ishaq al-Shatibi's Life and Thought*, diterjemahkan Yudian W Asmin, *Filsafat Hukum Islam dan Perubahan Sosial*, Surabaya: al-Ikhlas, cet.I
- Rahman, *Islam and Modernity Transformation of an Intellectual Tradition*, terjemah Ahsin Muhammad, *Islam dan Modernitas: Tentang Transformasi Intelektual*, Bandung: Pustaka, cet.II, 1995
- Sayyib Qutb, *al-Muslimin*, Kairo: Dar al Misriyyah, t.t., alih bahasa Mu'ti Nurdin, Masyarakat Islam, Jakarta Rajawali Press, 1985
- Shahratsani, *al-Milal wa al-Mihal*, Bairut;Dar al-Fikr, t.t.
- Wael B. Hlm.laq "Inductive Corroboration, Probability and Certainly", dalam Nicholas Heer, (ed), *Islamic Law and Jurisprudence*, Seattle and London: University of Washington Press, 1990