

MAQÂSHID AL-SYARÎ'AH AL-SYÂTHÎBÎ **(Sebuah Upaya untuk Menyingkap Tujuan Asasi** **Formulasi Hukum Islam)**

Abdul Jalil

(Calon Dosen STAIN Pamekasan, Jln Raya Panglegur, Km. 4 Pamekasan, email:
jllhasan@gmail.com)

Abstract:

The al-Qur'ân is the only source of law by muslims believed to contain the rules guidelines and guidance to live in the word and the hereafter. Understand it (al-Qur'ân) requires a skill as well expertise, especially in the filed of linguistics (rule *lughâwiyyah*) so as to understand the meaning of the word of god as defailed in the al-qur'ân. But god's law is written in *mushhaf* sheets are also has the meaning that can be understood from what is implied behind the text, a fundamental goal (*maqâshid al-syarî'ah*) of legal provisions in *nashshîyyah*. In the article the author wants to give an alternative understanding of the idea of a reformer of islamic legal thought that al-Syâthîbî in *maqâshid al-syarî'ah* outlines in his monumental work. Entitled *al-muwâfaqât fî usûl al-syarî'ah* . Whit this idea, the observer of islamic law is expected in understanding the law of god is not mely because there is an assessment tekts, but also expected more attention to and consider the fundamental purpose of the establishment of law of god.

Key Words:

al-Qur'ân, *maqâshid al-syarî'ah*, al-Syâthîbî, dan *mashlahah*

Pendahuluan

Al-Qur'ân sebagai warisan peninggalan Rasûlullâh saw. yang menjadi mukjizat paling agung sepanjang masa nabi dan kerasulan. Ia hadir dalam kurun sejarah yang telah mampu memotret berbagai problematika sosial bangsa Arab yang populer saat itu dengan sebutan masyarakat *nomad* yang selalu berpindah-pindah dalam

rimba pengembaraan. Pada saat itu, bahkan sampai kini, ternyata al-Qur'ân mampu memperkenalkan identitasnya sebagai kitab pedoman dan tuntunan hidup umat manusia secara *syâmil*, yang menyentuh segala aspek kehidupan dunia bahkan di akhirat kelak, itu tidak mengherankan, karena pada saat itu, terdapat tokoh besar sepanjang zaman, yaitu Muhammad ibn Abdillâh yang diistimewakan, dengan diberi kemampuan untuk menyampaikan pesan-pesan moral *ilâhiyyah* secara jelas dan gamblang, sekaligus menjadi ikon panutan yang telah mendapat siraman langsung –dalam inspirasi sadarnya- dari Allâh swt. melalui penuturan wahyu. Sementara kini al-Qur'ân telah berada di dunia yang sudah sama sekali tidak sama dengan ruang dan waktu dimana al-Qur'ân diturunkan. Ruang, di mana al-Qur'ân telah berada di tempat yang sangat berbeda, dan sudah teramat jauh melangkah dalam berbagai struktur peradaban, kebudayaan, tradisi dan pengalaman kemanusiaan lainnya.

Akhir-akhir ini, muncul kecendrungan baru yang turut meramaikan ruang diskursus di seputar studi tentang metode pemahaman al-Qur'ân. Sebuah kecendrungan yang mencoba untuk meninggalkan metodologi¹ lama yang pernah dipakai oleh para cendekiawan ortodoks, guna memahami dan menyibak siratan-siratan makna yang terselip dalam rangkaian bunyi teks al-Qur'ân.

*Fiqh*² sebagai produk dari adanya metodologi dengan kemas nalar intelektual para cerdik-pandai, selanjutnya, tantangan yang pasti akan dialami oleh *fiqh* sebagai hasil metodologi, ialah tentang

¹ Untuk kalangan peneliti yang serius melakukan suatu riset dan epistemologi yang memiliki minat dan obsesi terhadap persoalan metodologi, lazim diakui bahwa pemilihan jenis metodologi yang paling tepat itu, ditentukan oleh karakteristik obyek kajiannya. Langkah pertama dalam setiap kajian ilmiah adalah penentuan obyek kajian yang dibarengi materi kognitif akan esensi dan watak materialnya. Hal ini sangat urgen dan vital tatkala berkaitan dengan obyek kajian seperti kajian al-Qur'ân, dalam rangka mengurai isi dan muatan yang dikandungnya, khususnya dalam konteks pemikiran Islam kontemporer.

² Lazim, bahwa *fiqh* diformulasikan dan dirancang via dan sebagai nalar psikonalisis dan kreatifitas intelektual cedikia tentang hukum-hukum praktis (*amâliyyah*) dengan bekal data-data autentik sosio-kultur, sosio-psikologis, dipadu dengan teks keagamaan. Rumusan sistematis ini sengaja dianggit khusus untuk merespon konflik sosial dalam habitat masyarakat yang senantiasa aktif bergejolak. Namun begitu, *fiqh* bukanlah hasil pemikiran orisinil yang berkembang secara sporadis dalam kevakuman setiap langgam kehidupan historis manusia. Akan tetapi eksistensi bangunan *fiqh* merupakan refleksi sosial, budaya, dan politik yang pernah terjadi.

abilitasnya dalam mengakomodasi dinamika sosial yang berkembang biak dalam arus kehidupan masyarakat yang kian tidak pernah berhenti bergerak. Sementara, al-Qur'ân sebagai rujukan utamanya, kini telah puna dikodifikasi dalam korpus resmi. Lalu pertanyaanya, mampukah korpus al-Qur'ân yang telah rampung menjadi barometer langgam kehidupan manusia beserta kompleksitasnya yang senantiasa bergulir tanpa akhir?

Sangat jauh dari nalar pikir yang logis, problematika dan fenomena sosial yang dihadapi oleh manusia yang tidak bisa dihitung dan dihindangkan yang selalu berbiak dari zaman ke zaman, secara normatif sudah tersedia jelas keterangannya di dalam al-Qur'ân. sederhana saja, bahwa al-Qur'ân bukanlah "ensiklopedia" hukum dengan berisikan segala tata atur penyelesaian setiap persoalan yang sangat kompleks dihadapi oleh masyarakat. Namun, bukan berarti al-Qur'ân hanya sekedar warisan masa lampau yang kerontang dari proyek-proyek aturan, melainkan al-Qur'ân dengan begitu sempurna telah memberikan aturan-aturan moral humanitarian-universal secara doktrinal.

Salah satu kunci abilitas-akomodatif *fiqh* sebagai produk metodologi, adalah terletak pada penalaran dan penjelajahan terhadap tujuan asasi dilegislasikannya hukum itu, dengan pendekatan kompromistik-kontekstual terhadap al-Qur'ân sebagai rujukan *fiqh*, tanpa sedikitpun menafikan loyalitas-fleksibel terhadap tekstualitasnya. Hal ini, tidak lain, hanya hendak mengejewantahkan dan merefleksikan gema *ilâhiyyah* yang sejak mula al-Qur'ân dirurunkan pertama kali di gua hîra' kepada nabi Muhammad saw. adalah samata-mata untuk mewujudkan kesejahteraan umat manusia di dunia dan di akhirat. Sebuah cita-cita untuk menjunjung tinggi nilai kemanusiaan yang universal³. Cita-cita luhur ini, lalu masyhur di kalangan *ushûliyyûn* dengan gelar *maqâshid al-syarî'ah* dalam fokus pencapaian *mashlahah*.⁴

³ Lihat al-Qur'ân surat al-Nisâ' (4) : 107 dan bandingkan juga dengan surat al-Nahl (16): 89. Perlu juga ditelaah sabda Nabi, "Pada prinsipnya kamu sekalian diutus untuk memberikan kemudahan, dan kamu tidaklah diutus untuk memberikan kesulitan". Muḥammad Ibn Isâ, *Sunan al-Tirmîdzî*, Jilid I, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, tt), hlm. 276.

⁴ Secara definitif-linguistik, istilah "*mashlahah*" merupakan antonim dari kata "mafsâdah", yang berkonotasi dengan tindak kekejian yang melupakan bahkan

Kesadaran inilah yang turut memberikan gairah baru bagi cendikia militan kontemporer untuk mendiskripsikan *mashlahah* dalam kemasan *maqâshid al-syarî'ah* yang pernah dipresentasikan oleh para pakar hukum Islam terkemuka seperti al-Ghazâlî (w. 505 H.)⁵, Ibnu Taymiyah (w. 728 H.)⁶, Ibnu Subkî (w. 771 H.)⁷, Ibnu Qayyim al-Jawziyyah (w. 751 H.)⁸ dan Abû Ishâq al-Syathîbî (w. 790 H.). Keramaian diskursus ini cukup membuktikan bahwa ternyata *mashlahah* masih tidak lebih berupa fatamorgana *fiqh* intelektual individual.

Biografi, Pendidikan dan Karya Al-Syathîbî

kering dari nilai-nilai kemanusiaan sejati. Al-Thâhir Ahmad al-Zawî, *Tartîb al-Qâmûs al-Muhîth 'alâ Tharîqah al-Mishbâh al-Munîr wa Asâs al-Balâghah*, II, (Bairut: Dâr al-Fikr, tt.), hlm. 840

⁵ Nama lengkapnya adalah Abû Hâmid Muḥammad bin Muḥammad al-Ghazâlî, yang lalu kesohor dengan panggilan al-Ghazâlî. Ia, yang hidup di sekitar warsa tahun 445 hingga 505 H., merupakan seorang cendekiawan muslim yang cukup menyandang nama besar pada dekade pembibitan pergolakan pemikiran Islam. Di tangan ketajaman analisis dan kepiawaiannya, ia telah mampu menerbitkan sebuah hasil pemikiran yang sangat mengagumkan. Salah satu karya monumentalnya yang banyak menyedot peminat baca adalah *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*, sebuah karya *fiqh* legal-formal dengan kajian pendekatan sufistik-substansial. Dalam bentuk karya metodologi, al-Ghazâlî juga tidak ketinggalan memberikan sumbangsih pemikiran dengan menganggit sebuah karya yang berjudul *al-Mustasyfâ min Ilm al-Ushûl*.

⁶ Tokoh Hambalian ini memiliki nama Taqy al-Dîn al-Abbâs Aḥmad Ibn Abd Ḥalîm ibn Abd al-Salâm Ibn Taymiyyah. Dalam dunia intelektual, ia merupakan seorang figur kharismatik dan kepopulerannya sebagai salah seorang pemikir ialah dengan dirumuskan fatwa-fatwanya yang sangat berkualitas. Buah pemikirannya cukup menyedot dalam pustaka keilmuan Islam. Kreasi analitiknya yang sangat besar adalah terangkum dalam bukunya *Majmu' al-Fatâwâ*. Buku ini hasil timbunan koleksi Abd Raḥmân Ibn Muḥammad Ibn Qâsim yang berjumlah hingga 30 jilid. Multidisiplin ilmu penetahuan yang dimilikinya sangat beragam, mulai dari tafsîr, *fiqh*, hadîts, tasawwuf dan ilmu logika (*manthiq*). Lihat Pengantar Abd al-Qâdir 'Atha' dalam Ibn Taymiyah, *Fatâwâ al-Qubrâ*, I, (Beirut: Dâr al-Kutub, tt.), hlm. 5.

⁷ Nama lengkapnya adalah Taj al-Dîn Abd Wahhab Ibn Subkî, yang memiliki karya pemikiran metodologi yaitu *Jam'u al-Jawâmi'*

⁸ Cendikia muslim ini memiliki nama Syams al-Dîn Abî Abd Allâh Muḥammad Ibn Abî Bakr dan kesohor dengan panggilan Ibn Qayyim al-Jawziyyah. Hasil buah pemikirannya sangatlah banyak dari yang bernuansa sufistik-substantif hingga karya yang berlabel legal-formal. Salah satu karyanya dalam ranah *ushûl fiqh* adalah *l'Îlâm al-Muwaqqi'în 'an Rab al-Âlâmin*.

Laqab al-Syâthîbî memiliki nama lengkap, Abû Ishâq Ibrâhîm bin Mûsâ bin Muḥammad al-Lakhamî al-Gharnathî, al-Syâthîbî,⁹ seorang filosof hukum Islam dari Spanyol yang bermazhab Mâlikî. Tempat dan tanggal lahirnya tidak diketahui secara pasti, namun nama al-Syâthîbî sering dihubungkan dengan nama sebuah tempat di Spanyol bagian timur, yaitu Sativa atau Syâthîbâ (Arab), yang asumsinya al-Syâthîbî lahir atau paling tidak pernah tinggal di sana. Al-Syâthîbî menghadap Allâh swt. pada hari Selasa tanggal 8 Sya'ban tahun 790 H atau 1388 M dan dimakamkan di Gharnata.¹⁰

Al-Syâthîbî tumbuh dewasa di Granada dan sejarah intelektualitasnya terbentuk di kota yang menjadi ibu kota kerajaan Banû Nasr ini. Masa mudanya bertepatan dengan pemerintahan Sultan Muhammad V al-Ghânî Billâh yang merupakan masa keemasan bagi Granada. Kota ini menjadi pusat perhatian para sarjana dari semua bagian Afrika Utara. Waktu itu, banyak ilmuwan yang mengunjungi Granada, atau berada di Istana Banû Nasr, di antaranya seperti Ibn Khaldun dan Ibn al-Khâtib. Al-Syâthîbî hidup di masa banyak terjadi perubahan penting. Granada pada abad ke-14 M mengalami berbagai perubahan dan perkembangan politik, sosio-religius, ekonomi, dan hukum yang nantinya akan berpengaruh terhadap pola pikir dan produk pemikiran hukum al-Syâthîbî

Al-Syâthîbî mengawali pendidikannya dengan belajar tata bahasa dan sastra Arab kepada Abû Abd Allâh Muḥammad bin 'Alî al-Fakhkhâr, seorang pakar tata bahasa di Andalusia. Pengalaman tinggal bersama gurunya sampai dengan tahun 754 H/1353 M dan tentang pelajaran-pelajaran yang didapatnya terekam dalam kitab yang disusunnya yang berjudul *al-Ifâdât wa al-Irsyâdât* atau *Insya'ât*. Dari kitabnya ini dapat dilihat bahwa al-Syâthîbî menguasai ilmu bahasa dan sastra dengan cukup *qualified*. Guru bahasanya yang kedua adalah Abû al-Qâsim al-Syarîf al-Sabtî (760 H/1358 M), ketua hakim di Granada yang dikenal dengan sebutan pembawa Pedoman Berpidato.

⁹ Aḥmad al-Raysûnî, *Nazhariyyat al-Maqâshid 'inda al-Imam al-Syâthîbî*, (Herndon: al-Ma'had al-'Âlî li al-Fikr al-Islâmîy, 1995), hlm.108.

¹⁰ www.kunakaabir.blogspot.com/2007/09/imam_syatibi.html.(diakses tanggal 12 Mei 2011). Bandingkan dengan al-Raysûnî, *Nazhariyyat*, hlm.108.

Al-Syâthîbî Mulai belajar *fiqh* pada tahun 754 H/1353 M. dan berguru kepada Abû Sa'adah Ibnu Lubb yang kepada orang inilah hampir seluruh pendidikan ke-*fiqh*-annya diselesaikan. Ibnu Lubb adalah *faqîh* yang terkenal di Andalusia dengan tingkat ikhtiyâr, atau keputusan melalui pilihan dalam fatwa. Sejarah pendidikan al-Syâthîbî banyak diwarnai oleh sarjana-sarjana terkemuka di Granada dan para diplomat yang mengunjungi Granada. Di antara sarjana tersebut yang perlu disebutkan adalah Abû Abd Allâh al-Maqqarî yang datang ke Granada pada tahun 757 H/1356 M. karena diutus oleh Sultan Banu Marin sebagai diplomat. Ia adalah penulis sebuah buku tata bahasa Arab. Ia dikenal sebagai *mahaqqiq* atau pakar dalam bidang aplikasi prinsip-prinsip umum aliran Malikî untuk kasus-kasus khusus. Interaksi intelektualitasnya dengan Maqqarî diawali dengan diskursus Razisme dalam *ushûl fiqh* Mâlikî. Maqqari juga orang yang mempengaruhinya dalam tasawuf.

Dua guru al-Syâthîbî yang memperkenalkannya kepada filsafat, ilmu kalam dan ilmu-ilmu lain yang dikenal dalam klasifikasi ilmu pengetahuan Islam yakni ilmu pengetahuan tradisional, al-'Ulûm al-Naqliyyah adalah Abû 'Alî Manshûr al-Zawâwî dan al-Sharif al-Tilimsani (W 771 H/ 1369M). Abu Ali Mansur al-Zawawi datang ke Granada pada tahun 753 H/ 1352 M. Namun, karena sering berdebat dengan ahli-ahli hukum di Granada, akhirnya pada tahun 765 H/1363 M, ia dideportasi dari Andalusia.

Al-Syarif al-Tilimsani adalah ilmuwan yang kritis terhadap paham Razi. Ia belajar bersama Abili dan mengambil konsentrasi studi ilmu pengetahuan rasional. Motivasi al-Syâthîbî mempelajari *ushûl fiqh* berawal dari kegelisahannya yang menganggap kelemahan *fiqh* dalam menjawab tantangan perubahan sosial terutama dikarenakan oleh metodologi dan filsafatnya yang kurang memadai. Salah satu masalah yang paling membuatnya gelisah adalah keragaman pendapat di kalangan ilmuwan tentang berbagai persoalan.¹¹

Penggunaan prinsip *murâ'ah al-khilâf* atau inklusifitas perbedaan pemikiran yang digunakan sebagai wujud penghargaan atas perbedaan pendapat dengan cara perlakuan yang sama justru membuat masalah menjadi semakin kompleks. al-Syâthîbî

¹¹ www.kunakaabir.blogspot.com/2007/0g/imam_syatibi.html.(diakses tanggal 12 Mei 2011)

menganggap *murâ'ah al-khilâf* sebagai badan seperti tanpa jiwa, formalismenya akan tetap ada tanpa realitas. Hukum akhirnya menjadi realitas tersendiri yang terlepas dari realitas kebutuhan akan aturan main dalam rangka mendapatkan kemaslahatan dan kemudahan hidup.¹²

Dari sedikit review latar belakang kehidupan dan profil al-Syâthîbî di atas dapat dipahami bahwa al-Syâthîbî memiliki bangunan keilmuan yang bisa dipertanggungjawabkan dan telah teruji melalui perjalanan sejarah yang melatarbelakanginya. Tidak mengherankan jika *al-Muwâfaqât* menjadi referensi di sebagian besar kalangan ilmuwan modern.

Berikut ini adalah daftar karya al-Syâthîbî yang dapat dilacak dalam beberapa literatur klasik. Karya-karyanya, yang mencakup bidang sastra Arab dan Yurisprudensi itu, adalah *al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Syarî'ah*, *Syarh Jalîl 'alâ al-Khulashah fî al-Nahw*, *'Unwân al-Ittifâq fî 'Ilm al-Isytiqâq*, *Kitâb Ushûl al-Nahw*, *al-Ifâdât wa al-Irsyâdât/Insyâ'ât*, *Kitâb al-Majlis*, *Kitâb al-I'tishâm*, *Fatâwâ*, dan *Syarh Alfiyah Ibn Mâlik*.¹³

Sketsa Maqâshid al-Syarî'ah al-Syâthîbî.

Al-Syâthîbî sudah teramat sering didengar. Ia termasuk tokoh yang ikut serta mewarnai dinamisasi pemikir Islam dan tercantum dalam diskursus pembaruan hukum Islam. Semenjak abad ke-19 sampai kini, mozaik pemikirannya telah banyak menggugah spiritualitas-intelektualitas dari para pemikir Islam. Bahkan, generasi-generasi baru banyak yang berikblat pada pemikirannya.

Pemikiran al-Syâthîbî senantiasa menarik untuk selalu diperbincangkan. Titik sentralnya terfokus pada konsep *maqâshid al-syarî'ah*" yang secara literlik-linguistik mengacu pada tujuan diformulasikannya sebuah hukum, kendati pun pada era sebelum al-Syâthîbî, spektrum ide *Maqâshid al-Syarî'ah* pernah diinisiasi oleh al-Ghâzalî (w. 595 H),¹⁴ Ibn Taymiyyah (w. 728 H.),¹⁵ Ibn Subkî (w. 771

¹² www.kunakaabir.blogspot.com/2007/og/imam_syatibi.html.(diakses tanggal 12 mei 2011)

¹³ al-Raysûnî, *Nadzariyyât*, hlm.115.

¹⁴ Secara umum al-Ghâzalî menawarkan konsep *mashlahah* secara umum, berkisar dari sosialisasi manfaat dan penanggulangan *mudlârah*. Namun dari konsep umum tersebut al-Ghâzalî memerinci *mashlahah* pada lima konsep dasar hukum, yaitu: [1]

H.)¹⁶ dan Ibn Qayyim al-Jawziyyah (w. 751 H.).¹⁷ Semenjak terbitnya buku *al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Syarî'ah*, sebuah karya terbesar al-Syâthîbî, telah menjadi suatu sketsa pemikiran yang *brilliant* yang berorientasi kepada tujuan sejati hukum dan juga sarat dengan muatan-muatan konsiderasi fundamental kultural, sosiologis, psikologis, dan epistemologis kehidupan manusia. Dari kitab ini akan diketahui bagaimana prisma pemikiran al-Syâthîbî tentang tujuan hukum, metodologi yang digunakan untuk memahami maksud-maksud *syarî'ah* dan bagaimana pula cara memahami perbedaan formulasi hukum serta dalam kitab ini juga menawarkan tentang cara-cara membandingkan anatara suatu maksud dengan maksud yang lainnya sekaligus cara mendiskusikannya¹⁸

Sketsa *maqâshid al-syarî'ah* pada prinsipnya berpijak pada penalaran terhadap teks. Sebelum al-Syâthîbî, metode penalaran teks masih didominasi oleh dua teori kekhususan sebab, yang dipegang oleh kaum minoritas ulama'. Sebagian besar ulama *ushûl* beralasan,

Keselamatan agama masing-masing tanpa ada paksaan untuk pindah agama; [2] Keselamatan fisik dari tindakan badani; [3] Kebebasan berfikir dan berekspresi dari intimidasi; [4] Keselamatan keluarga dan sanak keturunan; dan [5] Keselamatan harta benda. Abû Hâmid Muḥammad bin Muḥammad al-Ghâzalî, *Mustasyfâ min 'Ilmi al-Ushûl*, I, (Beirut: Dâr al-Fîkr, tt.), hlm.278.

¹⁵ Seperti halnya al-Ghâzalî, Ibnu Taymiyyah juga memiliki gambaran tersendiri tentang *mashlahah*. Dari nalar analitiknya Ibnu Taymiyyah berpedoman bahwa misi yang diemban oleh *syarî'ah* adalah misi kemanusiaan yang harus direalisasikan dalam praksis kehidupan manusia, yang aksentuasinya pada ranah humanitas yang paripurna. Ibn Taymiyyah, *Majmu' Fatâwâ*, XX, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, tt.), hlm. 48

¹⁶ Hampir sama dengan al-Ghâzalî, Ibnu Subkî mencabangkan *mashlahah* kepada enam pokok dasar, yaitu: [1] Melestarikan agama; [2] Melestarikan jiwa; [3] Melestarikan akal; [4] Melestarikan keturunan; [5] Melestarikan harta dan [6] Melestarikan kehormatan. Ibnu al-Subkî, *Jam'u al-Jawâmi'*, II, (Beirut: Dâr al-Fîkr, tt.), hlm.280

¹⁷ Sementara Ibn al-Qayyim berkesimpulan bahwa *syarî'ah* dibina atas dasar landasan kepentingan kemanusiaan dan tujuan kemanusiaan universal (keadilan sosial, kerahmatan, solidaritas dan kebijaksanaan). Prinsip ini seyogyanya menjadi titik konsideir-fundamental dalam setiap penyelesaian berbagai problem kemanusiaan yang diakomodasi melalui *fiqh*. Ibn al-Qayyim sangat mengutuk pola tingkah penyimpangan prinsip ini. Siapa pun yang mencoba menghapus terhadap prinsip ini berarti ia pula sengaja untuk berpaling dari cita *syarî'ah*. Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, *I'lam al-Muwaqqi'în min Rab al-'Âlamîn*, III, (Beirut: Maktabah al-'Ashriyyah, tt.), hlm.14

¹⁸ Al-Syâthîbî, *al-I'tishâm*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1995), hlm. 8-10.

bahwa yang menjadi perhatian dan pertimbangan utama adalah keumuman dari sebuah teks sekaligus cakupannya, bukan mengacu pada kekhususan sebab yang pernah mengantarkan teks tersebut (*al-ibrah bi umûm al-lafzhi lâ bi khusûs al-sabab*). Teori ini menghendaki bila sebuah teks memakai redaksi yang bersifat umum, maka teks tersebut harus diaplikasikan berdasarakan kepada semua cakupannya tanpa memerhatikan sebab-sebab khusus yang menjadi *background*-nya, yakni historitas manusia yang menjadi objek dari adanya teks tersebut. Bertolak belakang dengan teori yang dikemukakan oleh kaum minoritas ulama yang memerhatikan dan menekankan latar belakang (realitas kehidupan) yang menjadi momen utama lahirnya teks tersebut dengan menafikan cakupan umum teks tersebut (*al-ibrah bi khusûs al-sabab lâ bi umûm al-lafzhi*).¹⁹

Dalam hal ini, rupanya, al-Syâthîbî tidak cukup merasa puas terhadap kedua teori itu, karena teori pertama, diklaimnya akan mengantarkan pada sikap tekstualis-formalis yang seakan-akan menjadi makhluk masa lampau yang asing dalam arus perubahan zaman yang eksklusif di tengah-tengah pluralisme nilai budaya dan akan semakin jauh terjebak dalam lingkaran hegemoni bahasa, dengan sama sekali tidak memerhatikan spiritualitas teks. Sementara teori yang terlalu berkonsentrasi dan bergerak pada area linguistik semakin banyak menepikan peranan realitas di balik teks. Teori kedua, dinilainya terlalu fanatik terhadap realitas yang melatarbelakanginya. Sepintas teori ini memang terasa relevan dengan tuntutan zaman kekinian, tetapi pada saat yang sama, barangkali terus mengalami konflik batin, karena teori ini akan mengakibatkan dan mengantarkan pada sikap kontekstual-partikularistik dengan menyisihkan nilai-nilai universal yang diwariskan masyarakat arab kala itu.

Untuk menjembatani konflik intelektual ini, al-Syâthîbî menawarkan teori *maqâshid al-syarî'ah* dengan memadukan kedua teori tersebut. Al-Syâthîbî beranggapan bahwa teks dan konteks merupakan dua entitas yang selamanya saling bergandengan dan tak terpisahkan. Dari sinilah kita dapat mencerna apa sebenarnya yang menjadi tujuan sejati Tuhan melegislasikan sebuah hukum.

¹⁹ Muḥammad al-Mâlikî, *Zubdat al-Itqân fi 'Ulûm al-Qur'ân*, (Jeddah: Dâr al-Fikr, 1981), hlm.20.

Kategorisasi *Maqâshid al-Syarî'ah* al-Syâthibî

Sepintas, konstruksi *maqâshid al-syarî'ah* dapat digambarkan tidak ubahnya seperti sebetuk keranda yang di dalamnya terdapat usungan nilai-nilai *rabbânî*, tujuan-tujuan asasi Tuhan dalam penetapan undang-undang (*syarî'ah*/hukum) yang oleh al-Syâthibî diorientasikan kepada empat kategori sentral.

Pertama, tujuan dasar Tuhan dalam penetapan *syarî'ah*.²⁰ Kategori ini, berkaitan erat dengan muatan dan hakikat *maqâshid al-syarî'ah* dalam proyeksi untuk men-*jelentreh*-kan obsesi Tuhan demi kemaslahatan manusia di dunia dan akhirat. Dalam hal ini, al-Syâthibî membagi *mashlahah* pada tiga tingkatan: *Pertama*, *dlarûriyyât* (kepentingan primer). Tingkatan pertama ini pengaruhnya sangat nampak manakala kebutuhan ini tidak bisa terealisasi. Akibat yang bakal ditimbulkan mengarah pada tatanan sosial yang akan tercabik-cabik kesejahteraannya. Hampir sama dengan taksonomi yang diujarkan oleh sebelumnya, al-Syâthibî juga membagi lagi *dlarûriyyât* ini pada lima pokok kepentingan, yaitu: (1) Keselamatan keyakinan agama masing-masing tanpa ada paksaan untuk pindah agama; (2) Keselamatan fisik dari tindakan badani; (3) Kebebasan berfikir dan berekspresi dari intimidasi; (4) Keselamatan keluarga dan sanak-keturunan; (5) Keselamatan harta benda. *Kedua*, *hâjjiyyât*, sebagai aspek kedua merupakan bentuk kepentingan yang sifatnya sekunder, yang dimaksudkan untuk menghilangkan kesukaran dan kesulitan serta memberikan keleluasaan dalam kehidupan manusia demi menjaga tetap terlaksananya tujuan pokok menjadi lebih tepat dan terarah. Sebagai kepentingan sekunder, keberadaannya hanya tidak akan sampai menjadi titik tolak yang mendasar dalam praksis kehidupan manusia. *Ketiga*, *tahsîniyyât*, berupa kepentingan tersier yang melengkapi kepentingan lainnya. Ketiga aspek ini membentuk suatu struktur yang satu dengan yang lainnya memiliki keterkaitan yang sama-sama menunjang mekanismenya.

²⁰ Abû Ishâq Ibrâhîm al-Syâthibî, *Al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Syarî'ah*, II, (Beirut: Dâr al-Fikr, tt), hlm.25

Kedua, tujuan Tuhan dalam penetapan *syarî'ah* guna memberikan suatu pemahaman dan harus dipahami secara *syâmil* (paripurna).²¹ Kategori kedua ini secara inheren bersinggungan dengan kajian linguistik. Al-Qur'ân sebagai firman *ilâhî* dengan rekaman-rekaman tragedi dalam episode historisitas manusia dan segala fenomena alam masyarakat Arab yang telah dibahasakan dengan *lughah* Arab, diyakini telah biasa menampung segala norma-norma kemanusiaan sejati, sehingga dengan aset pemahaman tersebut mampu menguak isi dan kandungan maslahat yang memang menjadi cita-cita *syarî'ah*. *Mashlahah* sebagai bentuk realitas humanitarianisme, untuk menjabarkannya, maka dibutuhkan sistem simbol dalam ungkapan linguistik dengan tujuan agar realitas tersebut lebih eksak bisa direpresentasikan dan bisa menyapa khalayak secara membumi.

Ketiga, tujuan Tuhan dalam penetapan *syarî'ah* sebagai bentuk aturan yang telah dititahkan dan dilaksanakan.²² Kategori ketiga ini, sudah memasuki ranah aplikatif penetapan-penetapan hukum terhadap subjek hukum. Berkenaan dengan inilah, maka hukum tersebut harus berada dalam kemampuan *mukallaf* untuk mampu melaksanakan titah dengan sempurna. Pembebanan yang di luar kemampuan manusia menjadi kurang proporsional dan jika meninggalkan tidak termasuk tindakan membangkang terhadap sesuatu yang memang tidak kuasa untuk tidak dilakukan.²³

Keempat, tujuan Tuhan dalam penetapan *syarî'at* untuk membawa manusia untuk masuk ke dalam pantauan radar hukum²⁴. Kategori ini menandakan bahwa manusia tetap patuh dan tunduk pada ketentuan-ketentuan hukum yang telah ditetapkan oleh Tuhan, karena manusia yang memiliki kecenderungan untuk bersikap profan membutuhkan tata atur yang mampu untuk membebaskannya dari rongrongan dan desakan-desakan ultimatif hawa nafsunya.²⁵

Menilik dari empat kategori pelembagaan *syarî'ah*, maka acuan sentral yang menjadi target dari adanya *taklîf* adalah kategori

²¹ Ibid.

²² Ibid.

²³ Bandingkan juga dengan Abû Zahrah, *Ushûl al-Fiqh*, (Beirut: Dâr al-Fikr al-'Arabiyyah, tt.), hlm. 315-316

²⁴ al-Syâthibî, *Al-Muwâfaqât*, hlm.25

²⁵ Ibid.

yang *pertama*. Sedangkan kategori yang berikutnya hanyalah upaya rinterpretasi-praktis yang fungsinya untuk menopang dan menyelaraskan bagi implementasi kategori pertama.

Mashlahah sebagai tujuan asasi Tuhan dalam pelembagaan hukum akan dapat diwujudkan dengan pemahaman komprehensif terhadap fakta realitas yang beada di balik firman Tuhan. Dengan bekal pemahaman ini manusia akan dapat mengetahui sekaligus ber-*tafakkur* diri dengan matang serta akan timbul kesadaran pribadi untuk mematuhi hukum yang telah di-*syari'ah*-kan oleh Tuhan, bukan lagi sebatas sebuah kewajiban hamba terhadap Tuhannya, tetapi lebih berupa problem pokok yang memang dibuthkan, hal ini guna pemebebasan dari belenggu hawa nafsunya dan tentu pula untuk mencapai kemaslahatan di dunia dan di akhirat.²⁶

Akal versus Teks

Dari alur pemahaman al-Syâthibî tentang *mashlahah*, tampak bahwa yang menjadi objek risetnya adalah rangkaian ejaan bunyi teks, yang juga dikombinasikan dengan aktifitas rasio dalam penalaran obyektif. Namun sebatas itu, posisi akal tak kurang hanya sekedar imbuhan untuk menemukan makna yang terpendam dalam muatan teks dengan berbagai variannya dan dibarengi dengan profesionalisme di bidang perangkat metodologi.

Semenjak dibumikannya al-Qur'ân, teramat banyak tragedi kemanusiaan yang menyertainya dan terkadang pula ia merupakan respons terhadap pertanyaan-pertanyaan yang dilontarkan oleh umat kala itu. Bbila ditelusuri, tidaklah sedikit teks-teks al-Qur'ân yang dibumikan bersamaan dengan sebab-sebab eksternal. Oleh karena itu, membaca al-Qur'ân sama halnya seakan membaca etape-etape kehidupan Nabî Muḥammad yang dimahkotai sebagai Rasûlullâh beserta aspek historis yang melingkupnya.

Pembacaan terhadap teks seringkali hanya berkuat pada ruang gerak internal-esoterisnya tanpa memperhatikan pada areal eksternal-eksoterisnya. Dalam kajian ini tentu akan sedikit banyak melibatkan peranan akal. Dominasi akal sering kali juga dipertanyakan akan abilitasnya tentang jangkauan dalam merengkuh nilai baik dan buruk. Dari sini, tampaknya al-Syâthibî berangkat

²⁶ Ibid., hlm.2

untuk mengawali diskursus peran akal dalam mencerna *mashlahah* yang ditampilkan oleh teks (wahyu). Untuk lebih lanjut dalam bahasan ini tentu harus mengalihkan perhatian sejenak pada studi teologis, karena memang pembahasan ini berdimensi teologis. Maka polemik yang telah terjadi antara Asy'ariyah dan Mu'tazilah harus disinggung dalam sajian ini. Ini beralasan, karena: *Pertama*, dalam studi ini afiliasinya pada epistemologis *mashlahah*. *Kedua*, al-Syāthībī sendiri rupanya lebih mengentalkan paham teologisnya dengan paham Asy'ariyah.

Dalam pra wacana buku *al-Muwāfaqāt*-nya, al-Syāthībī secara tegas memperkenalkan dirinya sebagai Asy'arian tulen dengan memandang wahyu secara maksimal. Glorifikasi wahyu yang dilakukan al-Syāthībī ini berawal dari asumsinya yang masih kurang menaruh kepercayaan besar akan kemampuan akal dalam mencari dan mengidentifikasi nilai baik dan buruk.²⁷ Itu bisa dilihat dari penilaian al-Syāthībī saat antara akal dan wahyu bertemu bersebrangan.

Bagi al-Syāthībī, wahyu harus didahulukan dari pada akal, kendatipun sebenarnya akal memiliki kemampuan untuk menemukan seperti apa yang ditemukan oleh wahyu. Akal tidak diperkenankan melakukan penalaran melainkan dengan dan atas restu wahyu. Mengapa demikian, karena dalam paham Asy'ariyah segala tindakan yang dilakukan oleh manusia pada hakikatnya tidak memiliki sifat baik dan buruk. Lalu, bagaimana mungkin akal akan mampu mendapatkan informasi sesuatu yang tidak mempunyai entitas, padahal, akal hanya berpotensi pada hal riil.

Menurut paham ini, sesuatu yang tidak memiliki entitas bisa ditangkap oleh akal mengenai nilai baik dan buruknya, hanya bisa dengan adanya informasi wahyu. Pertimbangannya, andaikata akal memiliki otoritas bisa menilai jabaran-jabaran wahyu, maka tidak mungkin, batasan-batasan yang sudah ditetapkan oleh wahyu tidak berarti apa pun, dan berarti pula akal dapat membatalkan data dan

²⁷ Dalam hal ini, al-Syāthībī sama persis dengan paham Asy'ariyah. dimana Asy'ariyah sangat menulak sebagian besar paham Mu'tazilah. Dalam pandangan Asy'ariyah segala kewajiban manusia hanya dapat diketahui melalui wahya, Akal tidak dapat membuat sesuatu menjadi wajib dan tidak dapat mengetahui bahwa mengerjakan yang baik dan menjahui yang buruk adalah wajib bagi manusia. Harun Nasution, *Teologi Islam*, (Jakarta: UI Press, 1986), hlm.81-82

fakta wahyu.²⁸ Itu semua, jika akan terjadi pertentangan akal dan wahyu.

Bahkan, menurut keyakinannya, al-Qur'ân selamanya tidak akan pernah saling bertentangan antara satu ayat dengan ayat yang lainnya. Sangat mustahil, al-Qur'ân sebagai firman Tuhan terjadi dua ruang yang memiliki volume gerak yang berbeda. Bagi al-Syâthibî, yang menjadi akar dari pertentangan anatara teks adalah dimotori ketidakberdayaan akal dalam memosisikan di mana teks itu harus menempati. Ketika teks sudah masuk dalam arena rasionalitas manusia, maka di sanalah akan terjadi tarik menarik antar satu tendensius manusia²⁹

Penutup

Dalam al-Qur'ân akan banyak ditemukan ujaran-ujaran Tuhan yang bernada seakan-akan ingin mengatakan dan menegaskan bahwa sebenarnya akal memiliki potensi yang teramat besar, sedikitnya tidak kurang dari dua puluh empat ayat al-Qur'ân yang sama-sama menjelaskan tentang eksistensi akal. Sangat mustahil, dari sekian banyak ayat yang menyitir potensi akal lalu peran akal kurang dipentingkan.

Secara intrinsik, perbuatan manusia pastilah mengandung nilai baik dan buruk tidak seperti yang diucapkan oleh paham Asy'ariyah, yang juga merupakan sifat dasar yang dapat ditangkap oleh akal. Artinya, sebelum hadirnya wahyu akal pun sebenarnya bisa menentukan dan mengetahui mana yang baik dan dimana yang buruk. Bukan hanya sebatas mengetahui dan menentukan akal pun dapat mempertimbangkan bahwa hal yang baik dan yang buruk mengharuskan untuk dilakukan dan sebaliknya hal yang buruk mengharuskan untuk ditinggalkan berdasarkan jangkauan akal semata tanpa adanya tuntunan dari wahyu. Ini menginspirasi bahwa kewajiban dan larangan dalam *syarî'ah* bisa ditetapkan berdasar akal sebagaimana juga bisa ditetapkan dengan wahyu. posisi wahyu hanya sebagai legitimasi atau justifikasi atas temuan-temuan akal.

²⁸ al-Syâthibî, *Al-Muwâfaqât*, I, hlm.53

²⁹ al-Syâthibî, *Al-Muwâfaqât*, IV, hlm.174

Menyimak utaran al-Syâthîbî, ada sedikit kecemasan –bila akal diberi peluang untuk menempati ruang gerak tanpa batas-merebaknya paham anti nabi/*syarî'ah*. Dengan kiprah akal yang begitu luas itu, dikhawatirkan akan mengancam posisi nabi dan memporak-porandakan struktur ideologis yang sudah sangat mapan tertata sejak dini. Alangkah naifnya, kalau ternyata potensi akal selalu dikomandani dan disetir oleh hal-hal yang bersifat simbolik semata, yang akhirnya kesempatan untuk berkefektifitas akan semakin berkurang atau bahkan bisa lenyap, dan yang akan terjadi adalah kefektifitas yang senantiasa terpasung dalam genggam otoritas simbolik yang tidak begitu sempurna mengungkap sebuah makna. *Alhâshil*, ternyata, al-Syâthîbî yang selalu dipropagandakan sebagai tokoh kontroversial tidak lebih dari pioner Neo-Asy'arian. *Wa Allâh a'lam bi al-shawâb*.

Daftar Pustaka

- Ghâzâlî, Abû Hâmid Muḥammad bin Muḥammad al-. *Al-Mustasyfâ min 'Ilmi al-Ushûl*. Beirut: Dar al-Fikr, t.th
- 'Isâ, Muḥammad Ibnu. *Sunan al- Tirmîdzî*. Libanon: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.
- Jawziyyah, Ibn Qayyim al-. *I'lâm al-Muwaqqi'în min Rab al-'Âlamîn*. Beirut: Maktabah al-'Ashriyyah, t.th
- Mâlikî, Muhammad al-. *Zubdat al-Itqân fi Ulûm al-Qur'ân*. Jeddah: Dar al-Fikr, 1981
- Nasution, Harun. *Teologi Islam*. Jakarta: UI Press, 1986
- Raysûnî, Ahmad al-. *Nazhariyyat al-Maqâshid 'inda al-Imâm al-Syâthîb*. Herndon: al-Ma'had al-'Âli li al-Fikr al-Islâmî, 1995
- Subkî, Ibnu al-. *Jam'u al-Jawâmi*. Dâr al-Fikr, t.th.
- Syâthîbî., Abû Ishâq Ibrâhîm al-. *Al-I'tishâm*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'ilmiyyah, 1995.
- , Abû Ishâq Ibrâhîm al-. *Al-Muwâfaqât fi Ushûl al-Syarî'ah*. Beirut: Dar al-Fikr, t.th.
- Taymiyyah, Ibnu. *Fatâwâ al-Qubrâ*. Beirut: Dâr al-Kutub, t.th.

Jalil

-----, Ibnu. *Majmu' al-fatâwâ*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th.

Zahrah, Abû. *Ushûl al-Fiqh*. Beirut: Dâr al-Fikr al-'Arabiyyah, t.th

Zawî, al-Thâhir Aḥmad al-. *Tartîb al-Qamûs al-Muhîth 'alâ Tharîqah al-Mishbâh al-Munîr wa Asâs al-Balâghah*. Bairut: Dâr al-Fikr, t.tt.

www.kunakaabir.blogspot.com/2007/og/imam_syatibi.html. (diakses tanggal 12 Mei 2011)