

**STUDI KOMPARASI  
PEMIKIRAN AI-GAZÂLÎ DAN ASY-SYÂṬIBÎ  
TENTANG KONSEP *MASLAHAH***



**SKRIPSI**

**DIAJUKAN KEPADA FAKULTAS SYARI'AH  
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN KALIJAGA YOGYAKARTA  
UNTUK MEMENUHI SEBAGIAN SYARAT-SYARAT  
MEMPEROLEH GELAR SARJANA STRATA SATU  
DALAM HUKUM ISLAM**

**OLEH**

**HIDAYAT LUBIS**

**NIM: 0236 1274**

**DI BAWAH BIMBINGAN:**

**1. Hj. FATMA AMILIA, S. Ag, M. Si**

**2. Drs. SAMSUL HADI, M. Ag**

**JURUSAN PERBANDINGAN MAZHAB DAN HUKUM**

**FAKULTAS SYARIAH**

**UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN KALIJAGA**

**YOGYAKARTA**

**2008**

## ABSTRAK

Di abad ini, seiring dengan perkembangan pemikiran dan budaya masyarakat, setumpuk problematika kehidupan muncul kepermukaan. Mulai dari permasalahan masyarakat kalangan bawah sampai pada kalangan teknokrat dan feodal. Mulai dari masalah pribadi, keluarga, ekonomi, tak terkecuali sosial-politik. Semua itu memerlukan jawaban yang mapan.

Islam sebagai agama yang menjunjung tinggi harkat manusia dengan misi utamanya "*rahmatan lil 'alamin*", tertantang untuk menjawab semua problem di atas. Tapi benarkah Islam menjadi rahmat bagi segenap manusia? sementara sebagian hukumnya seperti yang terekam dalam sejumlah kitab klasik terkesan sangat memberatkan. Keraguan ini sangat beralasan, akan tetapi bisakah keraguan itu dibenarkan? Ataukah keraguan tersebut hanya sebatas keraguan yang tak beralasan karena kurang memahami prinsip hukum Islam?

Kedudukan masalah sebagai tujuan Syara' telah menyediakan ruang yang luas bagi penggunaan pikiran dalam menentukan hukum. Ini adalah karena Syara' telah menetapkan dasar-dasar dan kaidah-kaidah hukum yang boleh memenuhi keperluan dan kemaslahatan manusia disetiap zaman dan tempat, kemaslahatan yang menjadi tujuan Syara' terdapat di dalam sesuatu perkara baru yang dihadapi oleh manusia itu, dapat dijadikan ukuran dan pertimbangan dalam menentukan hukum.

Secara etimologi *maṣlaḥah* berarti manfaat, kemanfaatan, atau pekerjaan yang mengandung manfaat. Sedangkan terminologi al-Gazâlî mengatakan bahwa *maṣlaḥah* pada prinsipnya adalah mengambil manfaat dan menolak mudharat untuk memelihara tujuan-tujuan syari'at..

Dalam skripsi ini penyusun akan melakukan penelitian terhadap argumen al-Gazâlî dan Syâṭibî tentang konsep *maṣlaḥah*. Dikarenakan kajian ini merupakan penelitian pustaka, sedangkan sifat penelitiannya adalah *deskriptif-analisis-komparatif*, maka penelitian ini menggunakan pendekatan *sosio-historis*, yaitu pendekatan yang digunakan untuk mengetahui latar belakang sosio-kultural seorang tokoh, karena pemikiran seorang tokoh merupakan hasil interaksi dengan lingkungannya.

Berdasarkan metode yang digunakan dalam menganalisis pemikiran kedua tokoh di atas, maka terjawab kesimpulan bahwa kedua tokoh tersebut menawarkan konsep *maṣlaḥah* yang berbeda. Hal ini tidak terlepas dari pengaruh faktor yang melatar belakangi pemikiran mereka yakni pengaruh lingkungan dan aliran mazhab yang diyakini masing-masing. Aliran mazhab yang dianut al-Gazâlî adalah Syafi'iyah sedangkan asy-Syâṭibî menganut mazhab Malikiyyah. Adapun aliran teologi yang dianut keduanya ialah asy-'Ariyyah. Akan tetapi pengertian *maṣlaḥah* dalam pandangan keduanya adalah sama yaitu ungkapan menarik manfaat dan menolak mudharat dalam rangka memelihara *Maqâṣid asy-Syar'iah* yang bertitik tolak pada *Maṣlaḥah Darûriyyah* yaitu berupa menjaga agama, jiwa, akal, keturunan dan harta. *Maṣlaḥah* tersebut juga mencakup kemaslahatan *dunyawiyah* dan *ukhrawiyah*.

## SURAT PERSETUJUAN SKRIPSI / TUGAS AKHIR

Hal : Skripsi  
Lamp : -

Kepada  
Yth. Dekan Fakultas Syari'ah  
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta  
Di Yogyakarta

*Assalamu'alaikum wr.wb.*

Setelah membaca, meneliti, memberikan petunjuk dan mengoreksi serta mengadakan perbaikan seperlunya, maka kami selaku pembimbing berpendapat bahwa skripsi saudara :

Nama : Hidayat lubis  
NIM : 0236 1274  
Judul skripsi : "Studi Komparasi Pemikiran al-Gazâlî dan asy-Syâtibî Tentang Konsep *Maslahah*".

Sudah dapat diajukan kembali kepada Fakultas Syari'ah jurusan/ Program Studi Perbandingan Mazhab dan Hukum UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta sebagai salah satu syarat untuk memperoleh gelar Sarjana Strata satu dalam Jurusan Perbandingan Mazhab dan Hukum Fakultas Syari'ah UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

Dengan ini kami mengharap agar skripsi/ tugas akhir Saudara tersebut di atas dapat segera dimunaqasyahkan. Atas perhatiannya kami ucapkan terimakasih.

*Wassalamu'alaikum wr. wb*

Yogyakarta, 5 Rajab 1429 H  
9 Juli 2008 M

Pembimbing I



Hj. Fatma Amilia. S. Ag, M. Si  
NIP. 150 277 618

## SURAT PERSETUJUAN SKRIPSI / TUGAS AKHIR

Hal : Skripsi  
Lamp : -

Kepada  
Yth. Dekan Fakultas Syari'ah  
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta  
Di Yogyakarta

*Assalamu'alaikum wr.wb.*

Setelah membaca, meneliti, memberikan petunjuk dan mengoreksi serta mengadakan perbaikan seperlunya, maka kami selaku pembimbing berpendapat bahwa skripsi saudara :

Nama : Hidayat lubis  
NIM : 0236 1274  
Judul skripsi : "Studi Komparasi Pemikiran al-Gazâlî dan asy-Syâtibî Tentang Konsep *Maslahah*".

Sudah dapat diajukan kembali kepada Fakultas Syari'ah jurusan/ Program Studi Perbandingan Mazhab dan Hukum UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta sebagai salah satu syarat untuk memperoleh gelar Sarjana Strata satu dalam Jurusan Perbandingan Mazhab dan Hukum Fakultas Syari'ah UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

Dengan ini kami mengharap agar skripsi/ tugas akhir Saudara tersebut di atas dapat segera dimunaqasyahkan. Atas perhatiannya kami ucapkan terimakasih.

*Wassalamu'alaikum wr. wb*

Yogyakarta, 5 Rajab 1429 H  
9 Juli 2008 M

Pembimbing II

  
Drs. Samsul Hadi, M. Ag  
NIP. 150 299 963

## PENGESAHAN SKRIPSI/TUGAS AKHIR

Nomor : UIN. 2/K. PMH. SKR/PP.00.92/42/2008

Skripsi/Tugas Akhir dengan judul : "Studi Komparasi Pemikiran al-Gazâlî dan asy-Syâtibî Tentang Konsep *Maslahah*".

Yang dipersiapkan dan disusun oleh

Nama : Hidayat lubis

NIM : 0236 1274

Telah dimunaqasyahkan pada : 21 Juli 2008

Nilai Munaqasyah : A-

Dan dinyatakan telah diterima oleh Fakultas Syari'ah UIN Sunan Kalijaga

### TIM MUNAQASYAH

Ketua Sidang



Hj. Fatma Amilia. S. Ag. M. Si

NIP. 150 277 618

Penguji I



Dr. Phil. H. M. Nurkholis. M A

NIP. 150 268 675

Penguji II



Fathorrahman. S. Ag. M. Si

NIP. 150 368 350

Yogyakarta, 25 Rajab 1429 H

29 Juli 2008 M



UIN Sunan Kalijaga

Fakultas Syari'ah

DEKAN

Dr. Wahyu Wahyudi, MA. Ph D

NIP. 150 240 524

**MOTTO**

*PERUBAHAN TIDAK AKAN TERJADI  
KECUALI DIIRINGI DENGAN  
KEMAUAN DAN KERJA KERAS*

“As You Sow.....

So Will You Reap!!!!”

## HALAMAN PERSEMBAHAN

Skripsi ini ku persembahkan untuk almarhum Ayahku tercinta Dan Ibuku tersayang. Terima kasihku yang tak terhingga untuk Semua kasih sayang yang kalian berikan kepadaku. Karena Kalianlah aku bisa menyelesaikan studi ini. Kebanggaan kalian membuatku bahagia, karena cita-citaku hanyalah untuk membuat kalian bahagia.

Adik-adikku; Izal, Muzny, Ridho, Isti dan Ulis, thank 's atas dukungannya. Berusahalah membahagiakan orang tua kita dan jangan lupa untuk mendoakan mereka.

## PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Transliterasi kata-kata Arab yang dipakai dalam penyusunan Skripsi ini berpedoman pada Surat Keputusan Bersama Menteri Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia Nomor: 158/1987 dan 0543b/U/1987.

### A. Konsonan Tunggal

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
ا	Alif	Tidak dilambangkan	Tidak dilambangkan
ب	ba'	b	be
ت	ta'	t	te
ث	sa'	s	es (dengan titik di atas)
ج	jim	j	je
ح	ħa'	ħ	ha (dengan titik di bawah)
خ	kha	kh	ka dan ha
د	dal	d	de
ذ	żal	ż	zet (dengan titik di atas)
ر	ra'	r	er
ز	zai	z	zet
س	sin	s	es
ش	syin	sy	es dan ye
ص	şad	ş	es (dengan titik di bawah)
ض	ḍad	ḍ	de (dengan titik di bawah)
ط	ṭa	ṭ	te (dengan titik di bawah)
ظ	ẓa	ẓ	zet (dengan titik di bawah)
ع	'ain	`	koma terbalik

غ	gain	g	ge
ف	fa	f	ef
ق	qaf	q	qi
ك	kaf	k	ka
ل	lam	l	'el
م	mim	m	'em
ن	nun	n	'en
و	waw	w	w
ه	ha'	h	ha
ء	hamzah	'	apostrof
ي	ya	Y	ye

**B. Konsonan Rangkap Karena *Syaddah* ditulis Rangkap**

متعددة	ditulis	<i>Muta`addidah</i>
عدة	ditulis	`iddah

**C. *Ta' marbutah* di Akhir Kata ditulis *h***

حكمة	ditulis	<i>Ḥikmah</i>
علة	ditulis	`illah
كرامة الأولياء	ditulis	<i>Karāmah al-auliyā'</i>
زكاة الفطر	ditulis	<i>Zakāh al-fiṭri</i>

#### D. Vokal Pendek

_____	<i>fathah</i>	ditulis	<i>a</i>
فعل		ditulis	<i>fa`ala</i>
_____	<i>kasrah</i>	ditulis	<i>i</i>
ذکر		ditulis	<i>zūkira</i>
_____	<i>ḍammah</i>	ditulis	<i>u</i>
يذهب		ditulis	<i>yazhabu</i>

#### E. Vokal Panjang

1	Fathah + alif جاهلية	ditulis	<i>ā</i>
		ditulis	<i>jāhiliyyah</i>
2	Fathah + ya' mati تنسى	ditulis	<i>ā</i>
		ditulis	<i>tansā</i>
3	Kasrah + ya' mati كريم	ditulis	<i>ī</i>
		ditulis	<i>karīm</i>
4	Ḍammah + wawu mati فروض	ditulis	<i>ū</i>
		ditulis	<i>furūd</i>

#### F. Vokal Rangkap

1	Fathah + ya' mati بينكم	ditulis	<i>ai</i>
		ditulis	<i>bainakum</i>
2	Fathah + wawu mati قول	ditulis	<i>au</i>
		ditulis	<i>qaul</i>

### G. Vokal Pendek yang Berurutan dalam Satu Kata dipisahkan dengan Apostrof

انتم	ditulis	<i>a'antum</i>
اعدت	ditulis	<i>u`iddat</i>
لئن شكرتم	ditulis	<i>la'in syakartum</i>

### H. Kata Sandang Alif + Lam

Diikuti huruf *Qamariyyah* maupun *Syamsiyyah* ditulis dengan menggunakan huruf "al".

القران	ditulis	<i>al-Qur`ān</i>
القياس	ditulis	<i>al-Qiyās</i>
السماء	ditulis	<i>al-Samā'</i>
الشمس	ditulis	<i>al-Syam</i>

### I. Penulisan Kata-kata dalam Rangkaian Kalimat

Ditulis menurut penulisannya.

ذوى الفروض	ditulis	<i>ẓawī al-furūd</i>
اهل السنة	ditulis	<i>ahl al-sunnah</i>

## KATA PENGANTAR

بِسْمِ اللَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ

الحمد لله رب العالمين. الصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين وعلى

أصحابه أجمعين. أما بعد

Puji syukur kehadiran Allah SWT yang telah memberi nikmatnya, dan shalawat serta salam dihadiahkan kepada Nabi Muhammad SAW.

Tersusunnya skripsi ini tidak terlepas dari dukungan, bimbingan dan arahan dari berbagai pihak. Oleh karena sudah sepantasnya penyusun mengucapkan terima kasih yang sebesar-besarnya kepada:

1. Bpk. Drs Yudian Wahyudi. MA. Ph. D, selaku Dekan fakultas Syari'ah Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta.
2. Bpk. Agus Muh. Najib. S. Ag. M. Ag dan Bpk. Budi Ruhiatuddin. S.H, M. Hum, selaku Ketua dan Sekretaris Jurusan Perbandingan Mazhab dan Hukum Fakultas Syari'ah Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta.
3. Ibu. Hj. Fatma Amilia. S. Ag. M. Si, selaku Pembimbing I dan Bop. Drs. Samsul Hadi. M. Ag, selaku Pembimbing II dalam penyusunan skripsi ini.
4. Almarhum Ayahku, Ibu, Adik-adikku, Kerabat dan Teman-teman di Tanjung balai yang selalu memberi motivasi, nasehat dan doanya dalam penyelesaian studi ini.

5. Almamaterku, khususnya PMH2, Eru Guevara, Lesta, Wachid, Yazid, Mas Che, Iyal, Wili teruskan perjuangan kalian bro... Terima kasih juga buat Abang-abang dan Teman-temanku di Bukit Barisan, X-fill, Amudas dan lain-lain yang tidak bisa penyusun sebutkan satu persatu.

Yogyakarta, 4 Rajab 1429 H  
8 Juli 2008 M

Penyusun

Hidayat lubis

## DAFTAR ISI

HALAMAM JUDUL .....	i
HALAMAN ABSTRAK .....	ii
HALAMAN NOTA DINAS .....	iii
HALAMAN PENGESAHAN .....	v
MOTTO .....	vi
HALAMAN PERSEMBAHAN .....	vii
HALAMAN PEDOMAN TRANSLITESI ARAB-LATIN .....	viii
KATA PENGANTAR .....	xii
HALAMAN DAFTAR ISI .....	xiv
BAB I. PENDAHULUAN	
A. Latar Belakang Masalah .....	1
B. Pokok Masalah .....	8
C. Tujuan dan Kegunaan .....	8
D. Telaah Pustaka .....	9
E. Kerangka Teoretik .....	11
F. Metode Penelitian .....	16
G. Sistematika Pembahasan .....	18
BAB II. BIOGRAFI DAN PEMIKIRAN AI-GAZÂLÎ TENTANG <i>MAŞLAĤAH</i>	
1. Riwayat Hidup dan Karya-karyanya al-Gazâlî.....	20
A. Profil singkat al-Gazâlî.....	20
B. Setting Sosio-Historis Lingkungan dan Pendidikan al-Gazâlî .....	21
C. Sumber Pemikiran al-Gazali .....	23
D. Karya-karya al-Gazâlî. ....	25
2. Konsep <i>Maşlahah</i> Menurut al-Gazâlî .....	27
A. Pengertian <i>Maşlahah</i> .....	27
B. Pembagian <i>Maşlahah</i> .....	30
C. Kehujjahan <i>Maşlahah</i> .....	34

### BAB III. BIOGRAFI DAN PEMIKIRAN ASY-SYÂṬIBÎ TENTANG MAŞLAĦAH

1. Riwayat Hidup dan Karya-karyanya asy-Syâṭibî .....	40
A. Profil singkat asy-Syâṭibî .....	40
B. Setting Sosio-Historis Lingkungan dan Pendidikan asy-Syâṭibî .....	41
C. Sumber Pemikiran asy-Syâṭibî .....	44
D. Karya-karya asy-Syâṭibî.....	45
2. Konsep <i>Maşlahah</i> Menurut asy-Syâṭibî .....	47
A. Pengertian <i>Maşlahah</i> .....	47
B. Pembagian <i>Maşlahah</i> .....	49
C. Kehujjahan <i>Maşlahah</i> .....	54

### BAB IV. ANALISIS KOMPARATIF..... 58

A. Hal-hal yang Mempengaruhi Pemikiran al-Gazâlî dan asy-Syâṭibî .....	58
B. Pemikiran al-Gazâlî dan asy-Syâṭibî .....	64

### BAB V. PENUTUP

A. Kesimpulan .....	67
B. Saran-saran .....	68

### DAFTAR PUSTAKA ..... 70

### LAMPIRAN-LAMPIRAN

A. Terjemahan .....	I
B. Biografi Ulama .....	III
C. Biodata Penyusun .....	VII

# BAB I

## PENDAHULUAN

### A. Latar Belakang Masalah

Islam adalah ajaran (*syari'at*)<sup>1</sup> yang mengandung kebenaran dan tata nilai yang bersifat universal dan abadi, dalam tataran aplikasinya memiliki kapasitas untuk menampung ke-bhinekaan yang menjadi ciri khas umat manusia dan kemampuan akomodatif terhadap perubahan sosial.<sup>2</sup>

Kajian terhadap hukum Islam adalah merupakan suatu kebutuhan. Ketika hukum Islam dihadapkan pada perkembangan dan perubahan sosial, kebutuhan ini dirasa sangatlah urgen. Kendati ada yang mengasumsikan bahwa dalam konsep dan menurut sifat perkembangan serta metodologinya, hukum Islam adalah abadi, karena keabadiannya itu tidak bisa beradaptasi dengan perubahan sosial.<sup>3</sup> Pendapat ini dilontarkan oleh J. Schact, Snouk Hurgronje dan kebanyakan juris muslim yang tradisionalis. Namun demikian mayoritas para reformis dan juga juris muslim seperti Subhi Mahmasani berpendapat bahwa prinsip-prinsip hukum Islam sebagai

---

<sup>1</sup> Istilah *Syari'ah*, *Fiqh* dan Hukum Islam merupakan istilah yang berbeda satu sama lain, baik secara historis maupun literal. Namun dalam penggunaannya, istilah-istilah tersebut menjadi idientik dan dianggap baku adalah hukum Islam. Tentang penggunaan istilah-istilah ini secara idientik lihat T.M. Hasbi ash-Shiddieqy, *Pengantar Hukum Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1980), hlm. 12-20. Muh. Zuhri, *Hukum Islam dalam Lintas Sejarah* (Jakarta: PT. Grafindo Persada, 1986), hlm. 1-5. Mun'im Sirry, *Sejarah Fiqh Islam; sebuah pengantar* (Surabaya: Risalah Gusti, 1996), hlm. 10-18. Ahmad Hasan, *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup* (Bandung: Pustaka, 1984), hlm. 1-7.

<sup>2</sup> Munawir Sjadzali, *Ijtihad dan Kemaslahatan Umat*, dalam Jalaluddin Rahmat (ed), *Ijtihad Dalam Sorotan* (Bandung: Mizan, 1996), hlm. 117.

<sup>3</sup> Muhammad Khalid Mas'ud, *Filsafat Hukum Islam dan Perubahan Sosial*, alih bahasa Yudian W. Asmin (Surabaya: al-Ikhlash, 1995), hlm. 23.

pertimbangan masalah, fleksibilitas hukum Islam dalam praktek dan penekanan pada *ijtihad* (*independent legal reasoning*)<sup>4</sup> cukup menunjukkan bahwa hukum Islam bisa beradaptasi dengan perubahan sosial.<sup>5</sup>

Pada masa Rasulullah, persoalan-persoalan yang muncul dapat terjawab oleh wahyu dan sunnah Rasul. Hal itu disebabkan permasalahan-permasalahan yang ada dapat ditanyakan langsung kepada Rasulullah sebagai pembawa risalah agama Islam. Hal yang demikian dapat terjadi karena jumlah umat Islam pada masa itu masih sedikit dan belum tersebar luas, sehingga setiap persoalan dapat dengan mudah dikembalikan kepada Rasulullah.

Setelah Rasulullah wafat, pengaruh Islam menyebar ke berbagai wilayah. Hal ini terjadi pada masa *Khulafauryidin*. Pada masa ini sumber syari'at Islam adalah al-Qur'an dan sunnah Rasul. Keduanya disebut *naş* atau *naql*. Apabila ada masalah yang tidak jelas di dalam *naşş* para Sahabat di zaman *Khulafauryidin* menggunakan metode *ijtihad* untuk mendapatkan hukum yang dicari. Antara upaya *ijtihad* di satu pihak dan tuntutan perubahan sosial di pihak lain, terdapat suatu interaksi *ijtihad* yang dipengaruhi perubahan-perubahan sosial.

---

<sup>4</sup> *Ijtihad* adalah suatu upaya berpikir secara optimal dalam menggali hukum Islam dari sumbernya untuk memperoleh jawaban terhadap permasalahan yang muncul dalam masyarakat. Lihat Abd al-Wahab Khallaf, *'Ilm uşûlal-Fiqh* (Kairo: Dar al-Kuwaitiyyah, 1968), hlm. 216.

<sup>5</sup> Khalid Mas'ud, *Filsafat Hukum Islam.*, hlm. 24.

Pengaruh ini diakibatkan oleh kemajuan ilmu dan teknologi, sedangkan disadari bahwa perubahan-perubahan sosial harus diberi arah oleh hukum sehingga dapat mewujudkan kebutuhan dan kemaslahatan umat manusia.<sup>6</sup>

*Maṣlahah* atau kemaslahatan memberikan peluang bagi terciptanya fleksibilitas hukum, tetapi sejauh mana *maṣlahah* itu berlandaskan pada al-Qur'an dan Sunnah merupakan permasalahan yang perlu dilihat dari aspek tujuan *Syari'ah*.

Sejak awal, syari'at Islam sebenarnya tidak memiliki basis (tujuan) lain kecuali "kemaslahatan umat."<sup>7</sup> Ungkapan standar ini menjelaskan bahwa syari'at Islam dicanangkan demi kebahagiaan manusia, lahir-batin dan dunia-akhirat, sepenuhnya mencerminkan prinsip kemaslahatan. Tidak ada satu aturan pun dengan sumber utamanya al-Qur'an dan sunnah yang hadir tanpa makna, dalam arti lain tidak mampu memberikan jaminan kemaslahatan bagi pemeluknya.

Namun demikian, dalam sebagian aturan-aturan *Syari'ah* cita kemaslahatan yang dimaksud belum sepenuhnya muncul ke permukaan, dikarenakan manusia sendiri belum mampu menemukannya.<sup>8</sup> Sehingga muncul ungkapan yang sangat populer yaitu; "Di mana terdapat *maṣlahah* di sana ada hukum Allah".<sup>9</sup> Artinya;

---

<sup>6</sup> Asafri Jaya Bakri, *Konsep Maqâsid Syari'ah Menurut asy-Syâtîbî* (Jakarta: Rajawali Pers, 1996), hlm. 1.

<sup>7</sup> Masdar F. Mas'udi, *Meletakkan Kembali Maṣlahah Sebagai Acuan Syari'at* dalam Zuhairi Miswari (ed), *Menggugat Tradisi Pergulatan Pemikiran Anak Muda NU*, cet. ke-1 (Jakarta: Kompas, 2004), hlm. 55.

<sup>8</sup> Amir Syarifuddin, *Uṣûl Fiqh*, cet. ke-2 (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 2001), hlm. 322.

<sup>9</sup> Yusuf al-Qardawi, *Ijtihad Kontemporer; Kode Etik dan Berbagai Penyimpangan*, alih bahasa Abu Barzani, cet. ke-2 (Surabaya: Risalah Gusti, 2000), hlm. 96.

*Maşlahah* yang tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip hukum Islam dapat dijadikan pertimbangan penetapan hukum Islam.

Menyadari hal ini, Islam meletakkan prinsip-prinsip umum dan kaidah-kaidah dasar yang dapat dijadikan pijakan oleh para *Mujtahid* untuk mengembangkan hukum Islam dan memecahkan masalah-masalah yang baru melalui *ijtihad*. Salah satu prinsip umum dan kaidah dasar yang diletakkan oleh Islam adalah untuk mewujudkan kemaslahatan.<sup>10</sup>

Secara umum *maşlahah* dimengerti sebagai upaya pengambilan manfaat dan pencegahan mafsadat (*jalb al-manfâ'ah wa daf' al-mafsadah*).<sup>11</sup> *Maşlahah* ini dikaitkan dengan aktifitas dan kepentingan manusia, yang bertujuan untuk pemanfaatan dan pencegahan *Mudarat* dalam kehidupan mereka<sup>12</sup> di dunia dan akhirat. *Maşlahah* juga dapat dikatakan sebagai salah satu unsur dalam *Syari'ah* yang berhubungan langsung dengan manusia sebagai obyeknya. Dengan arti lain, bahwasanya kemaslahatan manusia di dunia maupun di akhirat menjadi tujuan utama dan maksud ditetapkannya *Syari'ah* (*al-Maqâşid asy-Syâri'ah*).

---

<sup>10</sup> T.M. Hasbi ash-Shiddiqy, *Falsafah Hukum Islam* (Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2001), hlm. 324. baca Husein Hamid Hassan, *Fiqh Maşlahah wa Tâtbiqatuhu al-Muâsyirah* (Jiddah: al-Banka al-Islami, tt), hlm. 11.

<sup>11</sup> Mustafa Zaid, *al-Maşlahah fi at-Tasyri' al-Islâmi Najm ad-Din at-Tûfi* (Beirut: Daar al-Fikr al-Arabi, 1954), hlm. 22.

<sup>12</sup> Abd al-Wahhab Khallaf, *‘Ilm Uşûl Fiqh*, hlm. 198. Abu Muhammad Izuddin bin Abb as-Salam, *Qawâ'id al-Ahkâm fi Maşâlih al-ânam* (Beirut: Mu'assasah al-Rayan, 1990), II : 9-11. lihat pengantar 'Abdullah Darras dalam Abû Ishaq Ibrâhim bin Mûsâ asy-Syâtibî, *al-Muwâfaqât fi Uşûl asy-Syari'ah* (Qahirah: al-Hayyiatu al-Misriyyah al-'Ammah lil Kitab, 2006), I: 3.

*Istiṣlah* (menentukan suatu hukum dengan mempertimbangkan kemaslahaan) sebagai konsep metode dalam penetapan hukum Islam pertama kali di introdusir oleh imam Malik bin Anas. Beliau menamakannya dengan istilah *Maṣlahah Mursalah* (kemaslahatan yang dilepas), menurutnya kemaslahatan ini tidak disebutkan oleh *naṣṣ*, sehingga diperlukan *ursilat* (dilepaskan dari *naṣṣ*).<sup>13</sup>

Konsep *Maṣlahah Mursalah* di definisikan para ahli hukum Islam dengan definisi yang berbeda, oleh karena itu *jumhur* ahli *uṣūl* telah sepakat mendefinisikan *Maṣlahah Mursalah* adalah kemaslahatan yang tidak disyari'atkan oleh *syari'* dalam wujud hukum, dalam rangka menciptakan kemaslahatan, di samping tidak terdapat dalil yang membenarkan atau menyalahkan. Karenanya, *Maṣlahah Mursalah* disebut mutlak lantaran tidak terdapat dalil yang menyatakan benar atau salah.<sup>14</sup>

Adapun imam al-Gazâlî menawarkan konsep *maṣlahah* yang dimuat dalam karyanya *al-Mustasfâ*. Ia mendefinisikan *maṣlahah* sebagai berikut:

“Dalam artian pokoknya (*aṣlan*) maslahat adalah ungkapan untuk mencari sesuatu yang bermanfaat atau manghilangkan sesuatu yang merugikan, tapi arti ini bukanlah yang kami maksudkan, sebab mencari kemanfaatan dan menghilangkan kerugian adalah tujuan-tujuan (*maqâṣid*) yang dituju oleh penciptaan (*khâliq*) dan yang diwujudkan tujuan-tujuannya. Apa yang kami maksudkan dengan maslahat adalah memelihara tujuan *syara'* yang mencakup lima hal; memelihara agama, memelihara jiwa, memelihara akal, memelihara keturunan dan memelihara harta benda, yang memastikan terpeliharanya lima prinsip ini adalah *maṣlahah* sedangkan yang merugikan terpeliharanya adalah *mafsadah* dan menghilangkan hal-hal yang merugikan (*mafsadah*) itu adalah *maṣlahah*”.<sup>15</sup>

<sup>13</sup> Sobhi Mahmasani, *Falsafat Hukum dalam Islam*, alih bahasa Ahmad Sudjono (Bandung: al-Ma'arif, 1976), hlm. 184.

<sup>14</sup> Abdul Wahab Khalaf, *Ilm Uṣūl Fiqh*, alih bahasa: Masdar Helmy (Bandung: Gema Risalah Press, 1997), cet ke-2, hlm. 142.

<sup>15</sup> Al-Gazâlî, *al-Mustasfâ min Ilm Uṣūl* (ttp:Daar al-Fikri, tt), I : 286-287.

Menurut al-Gazâlî masalahat terbagi menjadi tiga kategori. *Pertama*, jenis masalahat yang bukti tekstual mendukung pertimbangannya. *Kedua*, masalahat yang bertentangan dengan teks. *Ketiga*, masalahat yang tidak didukung maupun disangkal oleh bukti tekstual. Kategori pertama adalah masalahat yang *ṣahih*.<sup>16</sup> kategori kedua dilarang sedangkan kategori ketiga memerlukan pertimbangan lebih lanjut. Dari segi ini ada tingkatan masalahat yaitu: *Ḍarûriyyah*, *Hâjiyyah* dan *Tahşiniyah*. Terpeliharanya kelima prinsip di atas harus dicakup dalam tingkatan *Ḍarûriyyah*.

Kesukaan al-Gazâlî menteologisasikan fiqh<sup>17</sup> dan menjadikan *qiyâs* sebagai metode penalaran, telah membawanya untuk memeriksa konsep *maşlahah* dengan menahan diri. Dari sudut pandang teologi, al-Gazâlî menolak konsepsi *maşlahah* dalam pengertian kemanfaatan manusiaawi; lebih lanjut, dia menjadikan metode penalaran dengan menggunakan *maşlahah* tunduk kepada *qiyâs*. Sebenarnya al-Gazâlî tidak menolak *maşlahah* sama sekali, seperti dilakukannya terhadap *Istişân*, namun kualifikasi yang diajukannya bagi penerimaan *maşlahah* tidak memungkinkannya menjadi penalaran yang mandiri.

Berbeda dengan asy-Syâtibî, di dalam bukunya *al-Muwâfaqât* ia tidak menjelaskan *maşlahah* secara defenitif, ia hanya mengatakan bahwa landasan yang dipakai untuk mendukung keberadaan *maşlahah* ini diperoleh dari penalaran induktif. Dan dapat dipastikan bahwa *Istişlah/Maşlahah* adalah metode istinbat hukum yang

---

<sup>16</sup> *Ibid.* 1: 284.

<sup>17</sup> *Ibid.*, 1: 5-7.

statusnya *ṣâḥiḥ* (dapat diterima)<sup>18</sup> karena tujuan utama dari syri'at Islam adalah untuk kemaslahatan umat manusia.

Dalam pengertian yang mutlak, bahwa *maṣlahah* yang dimaksud asy-Syâṭibî adalah *maṣlahah* yang membicarakan substansi kehidupan manusia dan pencapaian apa yang dituntut oleh kualitas-kualitas emosional dan intelektual<sup>19</sup>

Bertitik tolak dari paparan di atas, terlihat suatu studi tentang *Maṣlahah* merupakan bidang garapan yang menarik dan cukup punya alasan untuk diteliti secara lebih insentif, supaya penelitian ini terarah dan tidak mengambang maka penulis akan memfokuskan kajian ini, yaitu dengan menganalisa konsep *Maṣlahah* yang ditawarkan al-Gazâlî dan asy-Syâṭibî.

Penelitian ini ditujukan dengan membandingkan pemikiran kedua tokoh tersebut dari segi faktor-faktor yang menjadi latar belakang dalam menentukan serta memahami konsep *Maṣlahah* yang tertuang dalam karya monumental masing-masing.

Karena penyusun melihat bahwa keduanya pada jalur dan aliran yang sangat berbeda, al-Gazâlî (lahir pada tahun 450 H/1058 M di Gazalah, Kabupaten Tus, Propinsi Khursan, Wilayah Persi/Iran dan wafat di tempat yang sama pada tahun 505 H) dalam pemikirannya, mempunyai ciri khas tersendiri. Uraian *Fiqh*nya bercorak *Syafi'iyyah* dan basis teologinya berkarakter *Asy'âriyyah*. Hal ini tercermin dalam

---

<sup>18</sup> Asy-Syâṭibî, *al-Muwâfaqât.*, III: 43-44

<sup>19</sup> Khalid Mas'ud, *Filsafat Hukum Islam.*, hlm. 229

kitabnya *al-Mustasfâ* yang mana pendapat-pendapat beliau memadukan antara keduanya.

Sedangkan asy-Syâtibî (wafat 790 H) juga mempunyai ciri khas tersendiri dalam pemikirannya, sekalipun basis teologinya juga *Asy'âriyyah* namun uraian *fiqhnya* bercorak *Mâlikiyyah* dan ia hidup di belahan barat dunia Islam yaitu di Andalusia (Spanyol), yang selalu gelisah melihat kondisi intelektual dan moral umat Islam yang dihadapinya. Hal ini terlihat dengan disusunnya dua buah karya besarnya *al-Muwâfaqat* dan *al-I'tisâm* untuk memberikan jawaban alternatif bagi perubahan dan perbaikan kondisi obyektif umat Islam.

## **B. Pokok Masalah**

Berdasarkan latar belakang yang telah dipaparkan di atas, terdapat tiga hal yang menjadi pokok masalah dalam penelitian ini. Yaitu:

1. Bagaimana konsepsi al-Gazâlî dan asy-Syâtibî tentang *Maşlahah*?
2. Apa yang melatar-belakangi al-Gazâlî dan asy-Syâtibî dalam membangun konsepnya?.

## **C. Tujuan dan Kegunaan**

Tujuan:

1. Menjelaskan pemikiran al-Gazâlî dan asy-Syâtibî tentang konsep *Maşlahah*.
2. Menjelaskan faktor yang melatar-belakangi pemikiran al-Gazâlî dan asy-Syâtibî dalam menentukan konsep *maşlahah* yang mereka tawarkan.

Kegunaan:

1. Kajian ini diharapkan mampu menjelaskan konsep *Maṣlahah* menurut pemikiran al-Gazâlî dan asy-Syâṭibî.
2. Dengan mengetahui konsep *Maṣlahah* yang ditawarkan al-Gazâlî dan asy-Syâṭibî diharapkan dapat memberikan sumbangan yang berarti bagi *khazanah* pemikiran hukum Islam dalam rangka menjawab segala problematika hukum berkaitan dengan perkembangan dan perubahan sosial.

#### **D. Telaah Pustaka**

Sejauh penyusun ketahui, kajian komparasi antara pemikiran al-Gazâlî dan asy-Syâṭibî tentang konsep *maṣlahah* belum pernah ada, kajian-kajian yang membahas *maṣlahah* menurut keduanya, biasanya dilakukan dengan cara terpisah dan tidak dikomparasikan.

Di antara kajian-kajian yang membahas *maṣlahah* menurut kedua tokoh tersebut. Antara lain:

Skripsi Muchsin Ahmad yang berjudul “*Maslahat dalam Penerapan Hukum Islam Menurut asy-Syâṭibî (Tinjauan Filosofis)*”<sup>20</sup>, skripsi ini membahas *maṣlahah* menurut asy-Syâṭibî dan tidak mengkomparasikan dengan tokoh yang lain, dalam penelitiannya beliau meninjau dari aspek filosofis.

---

<sup>20</sup> Muchsin Ahmad, *Maslahat dalam Penerapan Hukum Islam Menurut asy-Syâṭibî; Tinjauan Filosofis*, skripsi sarjana tidak diterbitkan (Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, 2001).

Selain skripsi di atas ada juga yang membahas *maṣlahah* menurut asy-Syâṭibî yaitu skripsi Eko Setiyo Utomo yang berjudul “*Urgensi Maqâṣid asy-Syari’ah dalam Qiyâs dan Maṣlahah Mursalah menurut asy-Syâṭibî*”<sup>21</sup>. Kedua skripsi yang telah dipaparkan di atas hanya membahas *Maṣlahah Mursalah* menurut asy-Syâṭibî seorang saja dan belum pernah ada yang mengkomparasikan dengan tokoh yang lain.

Adapun skripsi yang membahas tentang *maṣlahah* dan mengkomparasikan antara dua tokoh, yaitu skripsi Ilyas Jamali yang berjudul “*Maṣlahah dalam Hukum Islam; studi perbandingan imam al-Gazâlî dan Ibnu al-Qayyim*”.<sup>22</sup> Dalam skripsinya beliau membahas tentang kriteria masalah yang bisa ditentukan hukumnya dengan menggunakan konsep *Maṣlahah*, pembahasan ini lebih ditekankan pada dua tokoh tersebut, yaitu al-Gazâlî dan Ibnu al-Qayyim.

Sedangkan buku yang membahas tentang *Maṣlahah* yaitu bukunya Muhammad Khalid Mas’ud yang berjudul *Shatibi’s of Islamic Law*, buku ini mempelajari kitab asy-Syâṭibî yakni *al-Muwâfaqat* di dalamnya dijelaskan metode pemikiran asy-Syâṭibî, beliau memfokuskan kajian ke arah filsafat.

Selain itu bukunya Asafri Jaya Bakri yang berjudul “*Konsep Maqâṣid Syari’ah menurut asy-Syâṭibî*”.<sup>23</sup> Buku ini membahas tentang *Maqâṣid Syari’ah*,

---

<sup>21</sup> Eko Setiyo Utomo, *Urgensi Maqâṣid as-Syari’ah dalam Qiyâs dan Maṣlahah Mursalah menurut asy-Syâṭibî*, skripsi sarjana tidak diterbitkan (Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, 2001).

<sup>22</sup> Ilyas Jamali, *Maṣlahah dalam Hukum Islam; studi perbandingan imam al-Gazâlî dan Ibnu al-Qayyim*, skripsi sarjana tidak diterbitkan (Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2003).

<sup>23</sup> Asfri Jaya Bakri, *Konsep Maqâṣid Syari’ah menurut asy-Syâṭibî* (Jakarta: PT Raja Gafindo Persada, 1996).

adapun pembahasan tentang *maṣlahah* hanya sedikit atau sebagai pengantar saja. Demikian pula buku karya Nasrun Haroen yang berjudul “*Ushul Fiqh I*”<sup>24</sup>, dan banyak juga buku-buku ushul fiqh yang lain hanya sebagai pengantar saja.

Dari uraian beberapa kajian pustaka di atas, dapat disimpulkan bahwa kajian yang mengkomparasikan antara pemikiran al-Gazâlî dan asy-Syâṭibî tentang konsep *maṣlahah* belum pernah dilakukan oleh siapa pun. Oleh karena itu penelitian yang dilakukan dalam skripsi ini lebih mengkhususkan diri pada komparasi antara pemikiran kedua tokoh tersebut yakni al-Gazâlî dan asy-Syâṭibî tentang konsep *maṣlahah*.

#### **E. Kerangka Teoretik**

Seiring dengan perubahan zaman maka berubahlah hukum, dan ini sudah menjadi suatu kelaziman yang masuk akal. Dengan adanya perubahan hukum yang diakibatkan perubahan zaman maka hal yang demikian ini akan mengantarkan hukum Islam bersifat elastis.<sup>25</sup> Ia bagaikan mata air yang tidak pernah kering dan mampu menyirami setiap perkembangan hukum dengan memenuhi tuntutan keadilan,

---

<sup>24</sup> Nasrun Haroen, *Ushul Fiqh I* (Jakarta: Logos, 1996)

<sup>25</sup> Hukum Islam bersifat elastis, ia meliputi segala bidang dan lapangan kehidupan manusia. Permasalahan manusia, kehidupan jasmani dan rohani, hubungan sesama makhluk, hubungan makhluk dengan *khalik* serta tuntutan hidup dunia dan akhirat terkandung dalam ajaran-Nya. Hukum Islam memperhatikan berbagai segi kehidupan baik bidang *muammalah*, *ibadah*, *jinayah* dan lain-lain. Meski demikian Ia tidak memiliki dogma yang kaku, keras dan memaksa. Ia hanya memberi kaidah-kaidah umum yang mesti dijalankan oleh umat manusia. Dengan demikian umat Islam dituntut untuk berijtihad yang merupakan teori aktif, produktif dan konstruktif. Lihat A. Faturrahman Jamil, *Filsafat Hukum Islam* (Jakarta: Logos Wacana, 1997), hlm. 47-48.

kepentingan dan kemaslahatan umat, di sepanjang masa yang berbeda dan diseputar tempat yang berlainan budaya.<sup>26</sup>

Berubahnya hukum karena perubahan sosial bertujuan hanya untuk kemaslahatan manusia. Syari'at didatangkan untuk merealisasikan kebaikan pada manusia. Apabila diperhatikan, maka isi dari semua syari'at adalah kemaslahatan bagi mereka. Seperti yang dikatakan Ibnu al-Qayyim, “sesungguhnya syariat itu dasarnya adalah hukum dan kemaslahatan manusia dalam kehidupan di dunia dan di akhirat.”<sup>27</sup>

Berdasarkan penelitian empiris dan *naş-naş* al-Qur'an maupun ass-Sunnah diketahui bahwa hukum-hukum syari'at Islam mencakup di antaranya pertimbangan kemaslahatan manusia. Allah SWT berfirman:<sup>28</sup>

و ما أرسلناك الا رحمة للعالمين

Maslahat ini dapat ditangkap jelas oleh orang yang mau berpikir (intelektual), meskipun bagi sebagian orang masih dirasa samar atau mereka berbeda pendapat mengenai hakikat masalah tersebut.<sup>29</sup> Jika memang kemaslahatan manusia adalah yang menjadi tujuan *Syari'*, maka sesungguhnya hal itu terkandung di dalam keumuman syari'at dan hukum-hukum yang ditetapkan Allah.

---

<sup>26</sup> Sulaiman Abdullah, *Sumber Hukum Islam; Permasalahan dan Fleksibilitasnya* (Jakarta: Sinar Grafika, 1995), hlm. 187.

<sup>27</sup> Syamin Syukur, *Sumber-sumber Hukum Islam* (Surabaya: Al-ikhlas, 1993), hlm. 179

<sup>28</sup> *Al-anbiyya'*, (21):107.

<sup>29</sup> Muhammad Abû Zahrah, *UşûlFiqh*, alih bahasa Saefullah Ma'shum, Slamet Basyir, dkk (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000), cet ke-6, hlm. 424.

Dalam konteks kemaslahatan duniawi yang dihubungkan dengan *naş-naş* syara', para ahli fiqh (*Fuqahâ*) terbagi dalam tiga golongan. Adapun golongan yang pertama, berpegang teguh pada ketentuan *naş*, mereka memahami *naş* hanya dari segi lahiriyahnya semata (tekstual) dan tidak berani memperkirakan adanya maslahat di balik suatu *naşş*. Mereka ialah yang dikenal dengan julukan *zahiriyah*.

Adapun golongan yang kedua, mencari kemaslahatan dari *naşş* yang diketahui tujuan dan 'illatnya. Karenanya, mereka *menqiyâskan* setiap kasus yang jelas mengandung suatu maslahat, dengan kasus lain yang jelas ada ketetapan *naşş* nya dalam maslahat tersebut. Meskipun demikian, mereka tidak sekali-kali mengklaim sesuatu maslahat kecuali didukung oleh adanya bukti dari *dalil khaş*, sehingga tidak terjadi campur aduk antara sesuatu yang dianggap maslahat, karena dorongan hawa nafsu, dengan maslahat yang hakiki (yang sebenarnya).

Sedangkan golongan yang ketiga, menetapkan setiap maslahat harus ditempatkan pada kerangka kemaslahatan yang ditetapkan oleh syari'at Islam, yaitu dalam rangka terjaminnya keselamatan jiwa, keyakinan agama, keturunan, akal dan harta benda. Dalam hal ini, tidak harus didukung oleh sumber dalil yang khusus sehingga bisa disebut *qiyâs*, tapi sebagai dalil yang berdiri sendiri, yang dinamakan *Maşlahah Mursalah*.<sup>30</sup>

---

<sup>30</sup> *Ibid*, hlm. 426-427.

Menurut syara' *maṣlahah* terbagi kepada;<sup>31</sup> *Maṣlahah al-Mu'tabarah* yaitu masalah yang mendapat dukungan syara', *Maṣlahah al-Mulghah* yaitu kemaslahatan yang ditolak oleh syara' dan *Maṣlahah Mursalah* yaitu kemaslahatan yang tidak mendapat dukungan maupun pembatalan dari syara'.

Para ulama sepakat untuk menerima *Maṣlahah al-Mu'tabarah* sebagai *hujjah*, sedangkan *Maṣlahah al-Mulghah* jelas mereka tolak. Adapun *Maṣlahah Mursalah*; secara umum para ulama terbagi pada dua pendapat, ada yang menerima dan menolaknya.<sup>32</sup>

Golongan yang menerima *Maṣlahah Mursalah* sebagai *hujjah*, mengajukan argumentasinya untuk mendukung pendapat yang diyakininya, antara lain;

1. Syari'at Islam ditegakkan di atas kemaslahatan manusia, sementara dalil *naṣ* tidak merinci kemaslahatan, karena suatu kemaslahatan itu bersifat dinamis sepanjang zaman dan berbeda antara satu tempat dengan tempat yang lain. Membatasi masalah adalah perbuatan irasional. Pendapat yang menolak *maṣlahah* sebagai salah satu metode istinbath hokum termasuk menyempitkan umat, sedangkan syari'at dibangun untuk menghilangkan kesempitan dan kesusahan.
2. Para sahabat dalam menetapkan hukum yang tidak ada dalil yang mendukung atau membatalkannya, menggunakan pertimbangan masalah dan para sahabat tidak mengingkarinya, sehingga masalah merupakan kesepakatan bersama untuk dijadikan *aṣl* dan *uṣūl asy-Syar'iyyah*.

---

<sup>31</sup> Nasrun Haroen, *Ushul Fiqh 1.*, hlm. 117-119

<sup>32</sup> Syamin Syukur, *Sumber-sumber Hukum Islam.*, hlm. 187-189.

Untuk menggunakan *Maṣlahah Mursalah* sebagai *hujjah*, mereka mengajukan persyaratan-persyaratan guna menghindari putusan yang berdasarkan hawa nafsu. Ada pun persyaratan-persyaratan yang harus dipenuhi antara lain adalah:

1. Maslahat tersebut berupa hakiki bukan *wahmiyah* (dugaan), artinya dalam menetapkan hukum yang berdasarkan maslahat adalah benar-benar untuk mendapatkan kemanfaatan atau menolak bahaya, karena maslahat tanpa mempertimbangkan kemudaratannya adalah *Maṣlahah Wahmiyah*.
2. Maslahat tersebut bersifat universal bukan individual.
3. Tidak bertentangan dengan dalil *naṣṣ* atau *ijma'*.<sup>33</sup>

Adapun argumentasi mereka yang menolak maslahat adalah:

1. Syari'at telah datang dengan segala hukum yang merealisasikan semua kemaslahatan manusia, terkadang dengan *naṣṣ* dan dengan cara *qiyâs*, terhadap perkara yang sudah ada hukumnya dalam *naṣṣ* maka tidak ada disana *Maṣlahah Muntalaqah* (terlepas) yang dibenarkan Allah karena setiap maslahat yang ada pasti sudah ada dalil yang didatangkan Allah untuk mengikutinya.
2. Berpegang pada *Maṣlahah Mursalah* dalam *Tasyri'* akan membuka pintu bab pengikut hawa nafsu dan syahwat dari sebagian ahli hukum dan fuqaha, kemudian mereka memasukkan ke dalam syari'at sesuatu yang bukan syari'at dan mereka akan membentuk hukum dengan alasan maslahat, padahal ia sebenarnya adalah

---

<sup>33</sup> Abd al-Wahab Khalaf, *‘Ilm Uṣûl al-Fiqh*, hlm. 86-87.

mafsadat (kerusakan). Dengan demikian sia-sialah *Syari'ah* dan rusaklah manusia.<sup>34</sup>

3. Maslahat adalah *Mu'tabarah* dan *Mulghah*, sedangkan *Maṣlahah Mursalah* sebagaimana dikatakan oleh al-Amidi adalah antara keduanya. Mendapatkan salah satu dari keduanya bukanlah lebih baik dari mendapatkan yang lainnya. Oleh karena itu tidak boleh berhujjah dengan *Maṣlahah Mursalah* tanpa dukungan dalil *naṣṣ*, kecuali *Maṣlahah Mursalah* tersebut bersifat, *Dar'ûriyyah*, *Qaṭ'iyyah* dan *Kulliyyah*.<sup>35</sup>

Di samping pendapat yang pro dalam mengajukan persyaratan dan yang kontra terhadap keabsahan penggunaan *Maṣlahah Mursalah*, Najm ad-Din at-Ṭûfî merupakan tokoh yang sangat luas dalam menggunakan konsep maslahat. Ia mengatakan bahwa memelihara kemaslahatan harus didahulukan atas *naṣṣ* dan *ijma'* jika terjadi pertentangan dengan melalui metode *takhṣis* dan *bayan*.<sup>36</sup>

## F. Metode Penelitian

Setiap penulisan karya ilmiah khususnya skripsi, dapat dipastikan selalu memakai suatu metode. Hal ini terjadi karena metode merupakan suatu instrumen yang penting dalam bertindak, agar suatu penelitian terlaksana dengan terarah

---

<sup>34</sup> Syamin Syukur, *Sumber-sumber Hukum Islam*, hlm. 190-191.

<sup>35</sup> Saif ad-Din Abî al-Ḥasân 'Alî Ibn 'Alî Ibn Muḥammad al-Amîdî, *al-Ahkâm fî Uṣûl al-Ahkâm* (Beirut: Dar al-Fikr, 1996), II: 308.

<sup>36</sup> Mustafa Zaid, *al-maṣlahah fî at-Tasyri' al-Islam wa Najm ad-Din at-Ṭûfî* (Beirut: Dar al-Fikr al-Arabi, tt), hlm. 117.

sehingga tercapai hasil yang maksimal. Dalam penyusunan skripsi ini digunakan berbagai metode, yaitu sebagai berikut:

### 1. Jenis dan Sifat Penelitian

Jenis penelitian ini termasuk jenis penelitian pustaka (*library resear*), yaitu penelitian yang menggunakan buku-buku sebagai sumber datanya.<sup>37</sup> Sedangkan sifat penelitian ini adalah deskriptif-analisis-komparatif.<sup>38</sup>

### 2. Pengumpulan Data

Karena kajian ini adalah kepustakaan, maka sumber datanya adalah karya-karya yang dihasilkan oleh al-Gazâlî dan asy-Syâtibî, atau disebut juga dengan data primer (utama). Dari karya al-Gazâlî penyusun menggunakan kitab *al-Mustasfâ min al-uşûl* dan *Syifâ, al-Galil fi Bayân Syahbah wa al-Mukhil wa Masâlik at-Tal'îl*. Sedangkan dari karya asy-Syâtibî penyusun menggunakan *al-Muwâfaqât* dan *I'tisâm*.

Selain itu penyusun juga menggunakan data skunder, yaitu sumber-sumber lain yang memuat informasi yang relevan mengenai pembahasan *Maşlahah Mursalah* menurut al-Gazâlî dan asy-Syâtibî.

---

<sup>37</sup> Sutrisno Hadi, *Metodologi Reseach* (Yogyakarta: Andi Offset, 1990), hlm. 9.

<sup>38</sup> Deskriptif, berarti menggambarkan secara tepat sifat-sifat suatu individu, keadaan, gejala atau kelompok tertentu, dan untuk menentukan frekuensi atau penyebaran suatu gejala/frekuensi adanya hubungan tertentu antara suatu gejala dengan gejala yang lain dalam masyarakat. Analisis ini adalah jalan yang dipakai untuk mendapatkan ilmu pengetahuan ilmiah dengan mengadakan perincian terhadap obyek yang diteliti dengan jalan memilah-milah antara pengertian yang satu dengan pengertian yang lain untuk sekedar memperoleh kejelasan mengenai halnya. Sedangkan komparasi adalah usaha untuk membandingkan sifat hakiki dalam objek penelitian sehingga dapat menjadi lebih jelas dan lebih tajam. Dengan perbandingan itu kita dapat menentukan secara tegas persamaan dan perbedaan sesuatu dengan hakikat objek dapat dipahami dengan semakin murni. Sudarto, *Metode Penelitian Filsafat* (Jakarta: Grafindo Persada, 1996), hlm. 47-59.

### 3. Analisis Data

Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif, maka analisis yang di gunakan adalah berupa analisis deduktif, yaitu menganalisis data atau fakta yang bersifat umum untuk mendapatkan kesimpulan yang bersifat khusus. Penyusun juga menggunakan analisis komparatif, analisis ini bertujuan untuk menemukan dan mencermati sisi-sisi kesamaan dan perbedaan pemikiran antara dua tokoh tersebut.

### 4. Pendekatan

Pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini adalah pendekatan sosio-historis, yaitu pendekatan yang digunakan untuk mengetahui latar belakang sosio-kultural seorang tokoh, karena pemikiran seorang tokoh merupakan hasil interaksi dengan lingkungannya.<sup>39</sup>

Metode sosio-historis dimaksudkan sebagai suatu metode pemahaman terhadap suatu kepercayaan, agama atau kejadian dengan melihatnya sebagai suatu kenyataan yang mempunyai kesatuan mutlak dengan waktu, tempat, kebudayaan, golongan dan lingkungan di mana kepercayaan, ajaran dan kejadian itu muncul.

## **G. Sistematika Pembahasan**

Dalam penulisannya, penelitian ini dibagi ke dalam beberapa bab, yang satu sama lain saling terkait secara logis, organis dan sistematis.

---

<sup>39</sup> Atho' Mudzhar, *Membaca Gelombang Ijtihad; antara Tradisi dan Liberasi* (Yogyakarta: Titian Ilahi Pres, 1998), hlm. 105.

Adapun di dalam bab pertama memuat tentang pendahuluan yang terdiri dari latar belakang masalah, pokok masalah, tujuan dan kegunaan, telaah pustaka, kerangka teoretik, metode penelitian dan sistematika pembahasan.

Di bab kedua, memuat pemikiran al-Gazâlî tentang konsep *Maşlahah Mursalah*, di dalamnya akan dibahas biografi al-Gazâlî, setting sosio-historis lingkungan dan pendidikannya, karya-karyanya, pengertian dan pembagian *maşlahah* menurutnya serta kehujjahan *maşlahah* .

Dikarenakan jenis penelitian skripsi ini analisis-komparatif, maka untuk mencari persamaan dan perbedaan kedua tokoh, dari pada itu penulis akan memuat pemikiran asy-Syâtîbî tentang konsep *maşlahah* di dalam bab tiga, di dalamnya juga akan dibahas biografi asy-Syâtîbî, setting sosio-historis lingkungan dan pendidikannya, karya-karyanya, pengertian dan pembagian *maşlahah* serta kehujjahan *maşlahah* menurutnya.

Setelah mengetahui konsep *maşlahah* menurut pemikiran al-Gazâlî dan asy-Syâtîbî, maka di dalam bab empat akan dilakukan analisis komparatif konsep *maşlahah* menurut al-Gazâlî dan asy-Syâtîbî.

Pemaparan skripsi di atas akan diakhiri dengan bab lima (penutup). Bab ini berisikan kesimpulan dan saran-saran.

## BAB II

### BIOGRAFI DAN PEMIKIRAN AL-GAZÂLÎ

#### TENTANG MASLAHAH

#### 1. Riwayat Hidup dan Karya-karyanya al-Gazâlî

##### A. Profil singkat al-Gazâlî

Nama lengkap al-Gazâlî adalah Muḥammad ibn Muḥammad ibn Muḥammad Abû Ḥamîd al-Gazâlî, ia terkenal sebagai imam besar (*Hujjah al-Islam*). Al-Gazâlî dilahirkan pada tahun 450 H/1058 M di suatu kampung bernama Gazalah, Tusia. Kampung itu terletak di suatu kota Khurasan, Persia. Al-Gazâlî adalah keturunan asli Persia dan mempunyai hubungan dengan raja-raja Bani Saljuk yang memerintah daerah Khurasan, Jibal, Irak, Jazirah, Persia dan Ahwaz.

Ayahnya seorang miskin yang jujur, hidup dari usaha mandiri, berprofesi sebagai tukang tenun kain bulu (wol) dan sering mengunjungi rumah alim ulama untuk menuntut ilmu dan berbuat jasa kepada mereka. Ayahnya seringkali berdoa kepada Allah SWT agar diberikan anak yang pandai dan berilmu. Akan tetapi, belum sempat menyaksikan jawaban Allah atas doanya tersebut, ayahnya meninggal ketika al-Gazâlî masih berusia anak-anak.<sup>1</sup>

Sejak kecil al-Gazâlî dikenal sebagai anak pencinta ilmu pengetahuan dan sangat gandrung mencari kebenaran yang hakiki, sekalipun diterpa duka-cita, dilanda

---

<sup>1</sup> Zainuddin, dkk, *Seluk Beluk Pendidikan dari al-Gazâlî* (Jakarta: Bumi Aksara, 1991), hlm.7.

aneka rupa cobaan dan nestapa serta dilamun sengsara. Setelah mengabdikan diri untuk ilmu pengetahuan dalam kurun waktu berpuluh-puluh tahun lamanya dan setelah memperoleh kebenaran yang hakiki pada akhir hidupnya, al-Gazâlî meninggal dunia di Tus pada 14 Jumadil akhir 505 H/1111 M di hadapan adiknya, Abû Ahmad Mujîd ad-Dîn. Al-Gazâlî meninggalkan tiga anak perempuan dan seorang anak laki-laki yang bernama Ḥamîd, yang telah meninggal dunia sejak kecil sebelum al-Gazâlî wafat. Karena anak laki-laknya inilah, al-Gazâlî kemudian diberi gelar “*Abû Ḥamîd*” (bapaknya si Ḥamîd).<sup>2</sup>

#### **B. Setting Sosio-Historis Lingkungan dan Pendidikan al-Gazâlî**

Kota Tus tempat kelahiran al-Gazâlî, pada waktu itu merupakan salah satu pusat perkembangan ilmu pengetahuan di dunia Islam. Kota Tus adalah salah satu kota di Khurasan yang senantiasa diwarnai oleh perbedaan paham keagamaan. Kota ini, meskipun didiami mayoritas umat Islam *Sunni*, tetapi banyak juga dihuni oleh kelompok Islam *Syi'ah* dan umat Kristiani.<sup>3</sup>

Lingkungan pertama yang membentuk kesadaran intelektual al-Gazâlî adalah lingkungan keluarganya sendiri dan latar belakang pendidikan yang dimulai dengan belajar al-Qur'an kepada ayahnya sendiri. Ayah al-Gazâlî tergolong orang yang hidup sangat sederhana tetapi mempunyai semangat keagamaan yang tinggi. Ayahnya

---

<sup>2</sup> A. Mudjab Mahali, *Pembinaan Moral di Mata al-Gazâlî* (Yogyakarta: BPFE, 1984), hlm. 1-6.

<sup>3</sup> M. Yasir Nasution, *Manusia Menurut al-Gazâlî* (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1996), hlm. 34.

sangat menyenangkan ulama dan sangat rajin menghadiri majlis-majlis pengajian bahkan sering memberikan sesuatu dari hasil upaya dan jerih payahnya kepada para ulama sebagai ungkapan rasa simpatinya. Pola kehidupan dan semangat keagamaan dari figur sang ayah inilah yang turut mewarnai suasana kehidupan keluarga al-Gazâlî<sup>4</sup> dan sangat berpengaruh besar terhadap pola hidup dan pola pikir al-Gazâlî sendiri.

Sejak ayahnya wafat, al-Gazâlî dan saudaranya Abû al-Futûh Aḥmad bin Muḥammad bin Aḥmad at-Tûsî al-Gazâlî yang dikenal dengan julukan *Majduddîn/Aḥmad* (wafat 520 H)<sup>5</sup> ditiptkan pada salah seorang teman ayahnya yaitu seorang sufi yang sangat sederhana dalam kehidupannya. Suasana rumah tangga sufi ini kemudian menjadi lingkungan kedua yang turut membentuk kesadaran intelektual al-Gazâlî. Suasana kedua lingkungan (lingkungan keluarga sendiri dan lingkungan rumah tangga sufi) tersebut dialami oleh al-Gazâlî selama menetap di kota Tus, yakni hingga sampai menginjak usia 15 tahun (450-465 H).<sup>6</sup>

Setelah dididik dalam kedua lingkungan di atas, kemudian al-Gazâlî melanjutkan belajar ke Madrasah Nijamiyah, dari mulai ada di kota Tus, kemudian ia melakukan perjalanan ke Jurjan dan berguru kepada Abî al-Qâsim Ismâ'il bin Mas'ûdah al-Ismâ'îlî (407-477) dan akhirnya ia ke Nisyapur (Naisabur). Di kota Naisabur inilah, pada usia 20-28 tahun, al-Gazâlî berguru dan sekaligus banyak

---

<sup>4</sup> *Ibid.*, hlm. 40.

<sup>5</sup> M. Ali Hasan, *Perbandingan Mazhab* (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2002), hlm. 266.

<sup>6</sup> M. Yasir Nasution, *Manusia Menurut al-Gazâlî.*, hlm. 40-41.

bergaul dengan al-Harâmain al-Juwainî (419-487 H).<sup>7</sup> Setelah itu, al-Gazâlî melanjutkan pengembaraan intelektualnya ke Mu'askar (478-483 H/ 1085-1090 M) dan akhirnya ke Baghdad (483-488 H/ 1090-1095 M).<sup>8</sup>

### C. Sumber Pemikiran al-Gazâlî

Secara politis, periode tahun di mana al-Gazâlî hidup merupakan salah satu priode kemunduran Islam. Keadaan Islam pada masa itu baik di barat maupun di timur terjadi banyak kemunduran di bidang politik, akan tetapi di bidang intelektual pemikiran dunia Islam berada pada tingkat perkembangan yang sangat tinggi dan pesat. Pada waktu itu, perkembangan pemikiran tidak berhenti sebagai hasil olah-budi individual, tetapi berkembang menjadi aliran-aliran yang beraneka ragam, dengan metode dan sistemnya masing-masing. Tingkat perkembangan ini melihat wujudnya dalam bentuk adanya tingkat pemahaman keagamaan yang sangat berbeda-beda. Asy-Syahrastânî (W.548 H), salah seorang pemikir yang hidup sezaman dengan al-Gazâlî menjelaskan betapa banyaknya aliran pemikiran di dunia Islam pada waktu itu. Bahkan menurut penjelasan al-Gazâlî sendiri bahwa setiap aliran pemikiran tersebut berani mengklaim kebenaran hanya pada dirinya sendiri, dan menempatkan aliran pemikiran yang lain pada kedudukan yang tidak benar.<sup>9</sup> Inilah salah satu

---

<sup>7</sup> M. Ali Hasan, *Perbandingan Mazhab.*, hlm. 267.

<sup>8</sup> Tim Penulis IAIN Syahid, *Ensiklopedi Islam Indonesia* (Jakarta: Djambatan, 1993), jilid 1, hlm 2.

<sup>9</sup> Zainuddin, dkk, *Seluk Beluk Pendidikan.*, hlm. 29.

kenyataan historis yang turut menjadi pijakan (sumber) pemikiran al-Gazâlî yang tertuang dalam berbagai karya tulisnya.

Sepanjang sejarah hidupnya, al-Gazâlî dikenal sebagai orang yang sangat dahaga terhadap segala macam bentuk ilmu pengetahuan dan rasa ingin tahu yang tinggi untuk mencapai keyakinan dan mencari hakikat kebenaran segala sesuatu. Ia tidak pernah merasa puas dan berhenti pada satu titik pencarian keyakinan dan kebenaran. Pengalaman dan pengembaraan intelektual dan spritualnya selalu berpindah-pindah, dari ilmu kalam, filsafat, kemudian menuju ke dunia batiniyah dan akhirnya sampai kepada dunia tasawuf. Oleh karena itu, untuk memahami pola dan corak pemikiran al-Gazâlî, seringkali orang mengalami kesulitan sebagaimana yang dinyatakan oleh A. Hanafi:

*“pikiran-pikiran al-Gazâlî telah mengalami perkembangan semasa hidupnya dan penuh (dengan) kegoncangan batin sehingga sukar diketahui kejelasan corak pemikirannya, seperti terlihat dari sikapnya terhadap filosof-filosof dan terhadap aliran-aliran aqidah pada masanya”*.<sup>10</sup>

Al-Gazâlî adalah seorang figur ideal yang memiliki pemikiran luas dan cukup orisinal sehingga ia diakui sebagai salah seorang pemikir yang paling berpengaruh sepanjang zaman, bahkan dapat dikatakan bahwa karya-karyanya telah menjadi sumber pokok bagi penyebaran kebudayaan Islam di dunia Barat hingga pada zaman pertengahan. Hal ini sangatlah wajar, karena al-Gazâlî memiliki pemikiran yang sangat luas, setiap pembahasan dalam karyanya sangatlah mendalam, kajian serta analisisnya begitu detail yang didasarkan pada keterangan al-Qur’an, Hadits,

---

<sup>10</sup> *Ibid.*, hlm. 17.

perkataan para sahabat ataupun tabi'in yang kesemuannya itu telah menjadi ciri dari model pemikirannya.<sup>11</sup>

Diterimanya pemikiran al-Gazâlî di kalangan umat Islam bukan hanya lantaran ketinggian ilmu pengetahuan yang dimilikinya dan keberaniannya menantang aliran batiniyah dan pemikiran filsafat Yunani, tetapi juga karena kharisma yang dimilikinya. Hal ini sebagai perwujudan dari sifat *wara'* al-Gazâlî terhadap derajat keduniaan, *riyâḍah* dan *mujâhadahnya* serta perjalanannya dalam mencari keyakinan dan pendekatan dirinya kepada Allah SWT. Semua ini menjadikan al-Gazâlî sebagai figur yang sangat berpengaruh, baik di kalangan umat Islam maupun non-Islam di sepanjang zaman.<sup>12</sup>

#### **D. Karya-karya al-Gazâlî**

Al-Gazâlî adalah seorang pemikir Islam yang sangat dalam ilmunya dan mempunyai nafas panjang dalam karangan-karangannya. Puluhan buku telah ditulisnya, meliputi berbagai lapangan ilmu pengetahuan; Filsafat, Ilmu Kalam, Fiqh dan Usul Fiqh, Tafsir, Tasawwuf, Akhlak dan Otobiografinya.<sup>13</sup>

---

<sup>11</sup> *Ibid.*, hlm. 19-21.

<sup>12</sup> Yûsuf Qardâwî, *Al-Gazâlî: Antara Pro dan Kontra (Membedah Pemikiran Abu Hamid al-Gazâlî at-Ṭûsî Bersama para Penantang dan Pendukungnya)*, terj. Hasan Abrori, (Surabaya: Pustaka Progressif, 1996), hlm. 155.

<sup>13</sup> Zainuddin, dkk, *Seluk Beluk Pendidikan.*, hlm. 19.

Di dalam muqaddimah kitab *Ihyâ' 'Ulûm ad-Dîn*, Badawi Tabana sang editor kitab menuliskan berbagai hasil karya tulis al-Gazâlî yang jumlahnya 47 kitab. Uraian rinci dan nama-nama kitab karya al-Gazâlî itu adalah:

**1. Kelompok filsafat dan Ilmu Kalam**, yang meliputi: *Maqâşid al-Falâsifah*, *Tahâfut al-Falâsifah*, *al-Iqtisâd fî al-I'tiqâd*, *al-Munqiz min ad-Dalâl*, *al-Maqâşid al-Asnâ fî Ma-ânî Asmillah al-Husnâ*, *Faişal at-Tafrîqah bain al-Islâm wa az-Zindîqah*, *al-Qişâş al-Mustaqîm*, *al-Musatâzirî*, *Hujjah al-Haqq*, *Mufsil al-Khilâf fî Uşûl ad-Dîn*, *al-Muntahâ fî 'Ilm al-Jidâl*, *al-Madnûn bi 'ala Gairi Ahlihi*, *Mahk an-Nazar*, *Asrâr 'Ilm Ad- Dîn*, *al-Arbâ'in fî Uşûl ad- Dîn*, *Iljâm al-'Awâm 'an Man Gayyara al-Injîl*, *Mi'yâr al-'Ilm*, *al-Intisyâr* dan *Isbât an-Nazâr*.

**2. Kelompok Ilmu Fiqh dan Uşûl Fiqh**, yang meliputi: *al-Bâsiţ*, *al-Wâşit*, *al-Wâzîj*, *Khulâşah al-Mukhtaşar*, *al-Mustasfâ min 'Ilm al-Uşûl*, *al-Mankhûl*, *Syifâ al-Galîl fî Bayân asy-Syabhah Wa Mukhîl Wa Masâlik at-Ta'lîl*.

**3. Kelompok Ilmu Akhlaq dan Tassawuf**, yang meliputi: *Ihyâ' 'Ulûm ad-Dîn*, *Mizân al-A'mâl*, *Kaimiya as-Sa'âdah*, *Misykah al-Anwâr*, *Minhâj al-'Âbidîn*, *ad-Darâr al-Fakhirah fî Kasyf 'Ulûm al-Âkhirah*, *al-Ainis fî al-Wahdah*, *al-Qurbah ilâ Allah 'Azza wa Jalla*, *Akhlâq al-Abrâr wa an-Najât min al-Asrâr*, *Bidâyah al-Hidâyah*, *al-Mabâdi' wa al-Gâyah*, *Talbîs al-Iblîs*, *Nâşihah al-Mulk*, *al-'Ulûm al-Ladûniyah*, *ar-Risâlah al-Qudsiyah*, *al-Ma'khaz* dan *al-Amâlî*.

**4. Kelompok Ilmu Tafsir**, yang meliputi: *Ya'qûl at-Ta'wîl fî Tafsîr at-Tanzîl* dan *Zawâhir al-Qur'ân*.<sup>14</sup>

Dari sekian banyak hasil karya al-Gazâlî yang telah disebutkan di atas, hanya dua buah saja karyanya yang akan menjadi rujukan utama dan sekaligus menjadi fokus penelitian penulis, yaitu kitab *al-Mustasfâ min 'Ilm al-Uşûl* dan *Syifâ al-Galîl fî Bayân asy-Syahbah Wa Mukhîl Wa Masâlik at-Ta'lîl*.

## 2. Konsep *Maşlahah* menurut al-Gazâlî

### B. Pengertian *Maşlahah*

Secara etimologi, *maşlahah* berarti manfaat, kemanfaatan atau pekerjaan yang mengandung manfaat. Sedangkan secara terminologi, al-Gazâlî menyatakan bahwa *maşlahah* pada prinsipnya adalah mengambil manfaat dan menolak mudharat untuk memelihara tujuan-tujuan syariat. Defenisi ini ditulis al-Gazâlî dalam karyanya *al-Mustasfâ*. Namun pada hakikatnya al-Gazâlî tidak memakai arti yang demikian, menurutnya mengambil manfaat dan menolak mudharat adalah tujuan yang hendak dicapai manusia, bukan tujuan yang hendak dituju oleh pencipta syara' yakni Allah SWT. Tujuan yang hendak dicapai pencipta syara' adalah memelihara agama, jiwa, akal, keturunan dan harta, semua usaha untuk menjaga maksud yang lima ini disebut *maşlahah*.

Menurut al-Gazâlî, *maşlahah* harus sejalan dengan tujuan syariat, sekalipun bertentangan dengan tujuan manusia, sebab kemaslahatan yang dikehendaki oleh

<sup>14</sup> Mansur Thoha Abdullah, *Kritik Metodologi Hadits* (Yogyakarta: Rihlah, 2003), hlm. 31-33.

manusia tidak selamanya didasarkan pada tujuan syariat tetapi sering didasarkan pada hawa nafsunya, oleh karena itu, parameter untuk menentukan kemaslahatan itu adalah tujuan syariat.<sup>15</sup> Sedangkan redaksi secara lengkapnya sebagai berikut:

أما المصلحة فهي عبارة في الأصل عن جلب المنفعة أو دفع المضرة ولسنا نغنى به ذلك فإن جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم لكننا نغنى بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع ومقصود الشرع من الخلق خمشة وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم فكل ما يتضمّن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة<sup>16</sup>

Dari konsep *maṣlahah* yang dilukiskan al-Gazâlî di atas, dapat dipahami bahwa *maṣlahah* menurut arti bahasa atau adat adalah mengambil manfaat dan menolak mudharat, baik dalam arti hakekat (arti sebenarnya) maupun arti majaz (arti kiasan), karena manfaat dan mudharat itu merupakan arti yang berlawanan, maka menolak mudharat itu pada hakikatnya berarti *maṣlahah* juga.

Al-Gazâlî tidak memakai arti *maṣlahah* dengan arti bahasa atau adat sebagaimana tersebut di atas, sesungguhnya *maṣlahah* yang dikehendaki oleh al-Gazâlî adalah mengambil segala manfaat dan menolak semua bentuk kemudharatan yang dalam rangka memelihara tujuan-tujuan pencipta syara' (*Maqâsid asy-Syar'i*) dalam menetapkan Syariat dengan bertitik tolak kepada lima pokok kemaslahatan yaitu memelihara agama, jiwa, akal, keturunan dan harta. Kelima pokok tersebut dalam

---

<sup>15</sup> Abd Hadi Rahmany, *Maṣlahah Mursalah Sebagai Solusi Permasalahan Umat*, [http:// WWW. Mencintai-Islam.com](http://WWW.Mencintai-Islam.com). 2 juni 2008.

<sup>16</sup> Al-Gazâlî, *al-Mustasfâ*, I: 286-287

bahasa Uşûl fiqh biasa disebut dengan *Uşûl al-Khamsah*. Kadang-kala sesuatu manfaat menurut syara' merupakan mudharat menurut manusia, juga sebaliknya sesuatu mudharat menurut syara' bisa jadi bermanfaat menurut manusia.

Tujuan yang ingin dicapai oleh manusia sering dipengaruhi oleh keinginan-keinginan yang berlebihan, hawa nafsu, subjektifitas, adat istiadat dan lain-lain. Sedangkan tujuan yang hendak dicapai Pencipta Syara' adalah tujuan yang berlandaskan pengetahuan, hikmah, kebijaksanaan serta kasih sayang yang tidak terhingga terhadap makhluknya.<sup>17</sup>

Al-Gazâlî mengatakan bahwa *maşlahah* sama pengertiannya dengan *Qiyâs Mukhil* dan *Qiyâs Munâsib*, artinya merujuk pada maksud syara' merupakan syarat pokok untuk menangkap *maşlahah* atau mengungkapkan sifat yang sesuai pada maksud *Syara'*. Adapun yang dimaksud dengan *Maqâşid asy-Syar'i* oleh al-Gazâlî adalah apa-apa yang terdapat dalam al-Qur'an, Sunnah dan Ijma'. Hal tersebut dapat dilihat dari pernyataannya;

ومقاصد الشرع تعرف بالكتاب والسنة والإجماع<sup>18</sup>

*Maşlahah* menurut al-Gazâlî bukan hanya sekedar mengambil segala bentuk manfaat serta menolak segala bentuk mafsadat atau mudharat, akan tetapi lebih pada upaya untuk melestarikan *Maqâşid asy-Syar'i* yang bertitik tolak pada pemeliharaan agama, jiwa, akal, keturunan dan harta serta hanya bisa diketahui dengan al-Qur'an,

---

<sup>17</sup> Husein Hamîd Hasân, *Nazâriyah al- Maşlahah fî al-Fiqh al-Islâmî* (ttp: Dâr an-Nazlah al-'Arâbiyyah, 1971), hlm. 6.

<sup>18</sup> Al-Gazâlî, *al-Mustasfâ*, I: 310

Sunnah dan Ijma'. Dengan dimasukkannya agama pada urutan pertama dalam *Uṣūl al-Khamsah*, berarti menunjukkan bahwa al-Gazâlî tidak membedakan perlindungan antara *Maṣlahah Dîniyah* dengan *Maṣlahah Duniawiyah*, karena bagi al-Gazâlî orientasi yang hendak dicapai dari *maṣlahah* adalah orientasi *Dîniyah* dan *Duniawiyah* sebagaimana diilustrasikan dalam ayat:

إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر<sup>19</sup>

Shalat itu dapat mencegah perbuatan mungkar yang merupakan perlindungan total bagi kemaslahatan agama dan sekaligus melindungi kemaslahatan *Duniawi*<sup>20</sup>. Gambaran tentang perlindungan agama ini juga dicontohkan oleh al-Gazâlî yaitu berupa vonis hukuman mati bagi orang *Zindik*<sup>21</sup>.

## B. Pembagian *Maṣlahah*

Al-Gazâlî dalam pembagian *maṣlahah* mengklasifikasikan kepada beberapa kategori<sup>22</sup>. Ditinjau dari pengakuan Syara', menurut al-Gazâlî ada tiga macam: **Pertama**, *maṣlahah* yang didukung oleh Syara', artinya ada dalil *naṣ* khusus (*Mu'ayyan*) yang mendukung terhadap *spesies (nau')* kemaslahatan tersebut. *Maṣlahah* ini disebut juga *Maṣlahah Mu'tabarrah*. Kategori ini merupakan *maṣlahah*

<sup>19</sup>Al-Ankabût (29) : 45

<sup>20</sup>Al-Gazâlî, *Syifâ al-Galîl fî Bayân asy-Syahbah Wa Mukhîl Wa Masâlik at-Ta'lîl* (Bagdad: al-Irsyad, 1390H/1971M), hlm. 161.

<sup>21</sup> Al-Gazâlî, *al-Mustasfâ.*, I : 298-299

<sup>22</sup> *Ibid.*, I : 284

yang shahih dan dapat menjadi dasar bagi *qiyâs*<sup>23</sup>. Selanjutnya al-Gazâlî mencotohkan bahwa setiap sesuatu baik berupa minuman atau makanan yang memabukkan hukumnya haram, dengan meng*qiyâs*kan pada *khamar* yang pengharamannya karena suatu *maşlahah* yaitu untuk menjaga akal.

*Kedua*, *maşlahah* yang bertentangan dengan Syara' atau disebut *Maşlahah Mulgah*. Contoh yang dipaparkan al-Gazâlî adalah pendapat seorang ulama tentang hukuman seorang raja yang telah bersetubuh di siang hari di bulan Ramadhan, yaitu berupa puasa selama dua bulan berturut-turut, bukannya memerdekakan budak sebagaimana yang terdapat dalam dalil *naş*, yaitu Hadits Nabi SAW yang berbunyi:

عن أبي هريرة رضي الله عنه: إن رجلا وقع بإمرأته في رمضان فاستفتى رسول الله عليه وسلم عن ذلك فقال: هل تجد رقبة قال لا وهل تستطيع صيام شهرين قال لا قال فاطعم ستين

مسكينا<sup>24</sup>

Alasan yang dikemukakan oleh ulama tersebut adalah suatu kemaslahatan, bahwa hukuman berupa memerdekakan budak bagi seorang raja sangatlah ringan dan mudah sehingga esensi hukum tersebut akan hilang, maka hukuman yang dapat mengendalikan perbuatannya adalah berpuasa selama dua bulan berturut-turut. Pendapat ini oleh al-Gazâlî dianggap batal, karena bertentangan dengan ketentuan *naş*, selanjutnya al-Gazâlî mengatakan bahwa memberlakukan *maşlahah* ini akan

<sup>23</sup> *Ibid.*

<sup>24</sup> Al-Imâm an-Nawâwî, *Şahîh Muslim bi Syarh al-Imâm an-Nawâwî*, “*Kitâb as-Şiyâm*” (Beirut: Dâr al-Fikr, tt), VII ; 226.

membawa pada perubahan *had syara'* dan *naşnya* yang disebabkan berubahnya situasi dan kondisi.

**Ketiga**, *maşlahah* yang tidak ada dalil *naş* tertentu baik yang mendukung atau yang menolaknya. Al-Gazâlî mengatakan bahwa bagian ini memerlukan pertimbangan lebih lanjut. Unsur *maşlahah* yang terkandung dalam kategori ketiga ini memerlukan penalaran lebih jauh dari segi kekuatannya. Dalam pandangan al-Gazâlî, jenis *maşlahah* ini dibagi dalam dua kategori: pertama, *Maşlahah Mulâ'im* yakni *maşlahah* yang selaras dengan jenis tindakan-tindakan syara'. Maksudnya, bahwa jenis *maşlahah* tersebut didukung oleh sekumpulan makna *naş* bukan oleh *naşş* yang *mu'ayyan* (tertentu) dan *maşlahah* ini lah yang diakui al-Gazâlî sebagai *Maşlahah Mursalah*. Kedua, *Maşlahah Garibah* yaitu *maşlahah* yang sama sekali tidak disinggung oleh syara' baik oleh *naş* khusus maupun sekumpulan makna *naş*, baik yang mendukung ataupun yang membatalkannya.<sup>25</sup> Menurut al-Gazâlî, *Maşlahah Garibah* ini dalam kenyataannya tidak mungkin terjadi. Al-Gazâlî berkeyakinan bahwa syariat selalu menyinggung terhadap *maşlahah* dalam suatu peristiwa yang terjadi (*Waqi'iyah*) baik dengan cara mendukung atau menolaknya, baik oleh dalil khusus maupun dalil atau kaidah-kaidah yang umum karena syariat dan agama Allah tidak akan sempurna jika tidak ada satu pun peristiwa yang terlepas dari hukum Syari'at,<sup>26</sup> sebagaimana firman Allah:

---

<sup>25</sup> Al-Gazâlî, *Syifâ al-Galîl.*, hlm. 210.

<sup>26</sup> Husein Hamîd Hasân, *Nazâriyah.*, hlm. 17.

اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ينأ<sup>27</sup>

Adapun *maṣlahah* ditinjau dari segi kekuatannya, al-Gazâlî membaginya ke dalam tiga tingkatan,<sup>28</sup> yaitu: **Pertama**, *Darûriyyah*, *maṣlahah* ini merupakan tingkatan yang paling tinggi dan kuat. Pelestarian terhadap *al-Uṣûl al-Khamsah* terkandung dalam tingkatan ini, sebagaimana di syari'atkan membunuh orang *zindiq* demi menjaga agama, *qiṣâṣ* untuk menjaga akal, had zina untuk menjaga keturunan, had potong tangan bagi pencuri untuk menjaga harta dan lain sebagainya.

**Kedua**, *Hâjiyyah*, dalam tingkatan ini al-Gazâlî memaparkan contoh berupa pembagian wewenang bagi wali untuk menikahkan anak yang masih kecil, wewenang ini bukan bersifat *darûri* akan tetapi sesuatu yang dibutuhkan untuk mendapatkan kemaslahatan dan kekufuan (sederajat), hal itu demi kebaikan kelak dikemudian hari.

**Ketiga**, *Tahṣîniyah* dan *Tazyîniyah*, *maṣlahah* ini bersifat sebagai pelengkap dan keindahan demi menjaga kebaikan dalam adat dan mu'amalat. Pada tingkatan ini al-Gazâlî mencontohkan dengan tercabutnya hak seorang budak untuk menjadi saksi, bukan untuk berfatwa dan meriwayatkan hadits. Hal ini karena kedudukan budak yang lemah disebabkan kekuasaannya di bawah majikannya.

Menurut al-Gazâlî bahwa pada setiap tingkatan terdapat *maṣlahah* yang bersifat sebagai *takmilah* dan *tatimmah*, seperti dalam tingkatan darurat; khamar yang sedikit dengan khamar yang banyak sama haramnya.

---

<sup>27</sup> *Al-Mâ'idah* (5): 3.

<sup>28</sup> Al-Gazâlî, *al-Mustasfâ*., I: 286-291.

Ditinjau dari segi kandungannya, al-Gazâlî membagi *maşlahah* dalam tiga macam;<sup>29</sup> **Pertama**, *al-Maşlahah al-‘Ammah* yaitu kemaslahatan umum yang menyangkut kepentingan orang banyak, misalnya diperbolehkannya membunuh penyebar bid'ah yang dapat merusak aqidah umat karena menyangkut kepentingan orang banyak. **Kedua**, *al-Maşlahah al-Aglab*, yaitu kemaslahatan bagi mayoritas umat. **Ketiga**, *al-Maşlahah al-Khaşşah* yaitu kemaslahatan pribadi dalam peristiwa yang jarang terjadi, seperti kemaslahatan yang berkaitan dengan pemutusan hubungan perkawinan seseorang yang dinyatakan hilang.

### C. Kehujjahan *Maşlahah*

Ditinjau dari pengakuan syara', al-Gazâlî menjadikan *maşlahah* menjadi tiga bagian, yaitu: *maşlahah* yang didukung, dibatalkan dan tidak didukung maupun dibatalkan syara'. Pada bagian *maşlahah* yang didukung dalil *naş* (*Maşlahah Mu'tabarah*), al-Gazâlî mengatakan bahwa bagian ini dapat dijadikan sumber hukum dengan menggunakan metode analogi (*Qiyâs*), sedangkan *maşlahah* yang dibatalkan syara' (*Maşlahah Mulgah*), al-Gazâlî melarang untuk mengamalkannya karena bertentangan dengan *naş*. Pada bagian yang terakhir, *maşlahah* yang tidak didukung atau ditolak oleh *naş* tertentu (*Maşlahah Mursalah*), penggunaannya sebagai hujjah

---

<sup>29</sup> Al-Gazâlî, *Syifâ al-Galîl.*, hlm. 210.

dalam pandangan al-Gazâlî harus ada kesesuaiannya dengan tindakan syara'.<sup>30</sup> Sedangkan *Maşlahah Garîbah* hukumnya batal.

Adapun pembagian *maşlahah* ditinjau dari segi kekuatannya menjadi *Darûriyyah*, *Hâjiyyah* dan *Tahşîniyyah*. Pada *maşlahah* yang bersifat *Darûriyyah*, al-Gazâlî menjelaskan bahwa *maşlahah* ini bisa dijadikan hujjah walaupun tidak ada dalil *naş* yang mendukungnya, namun demikian menurut al-Gazâlî *maşlahah* tersebut harus bersifat *Qaţ'iyah* dan *Kulliyah* sebagaimana dalam sebuah kasus yang terkenal dengan kasus *Tatarrus* atau *at-Turâs* yaitu jika musuh (orang kafir) menyerang kaum muslimin dengan cara membentengi dirinya dengan tawanan muslim, agar kaum muslimin tidak menyerang mereka karena khawatir terhadap tawanan muslim tersebut. Menurut al-Gazâlî, menyerang musuh dalam kondisi seperti ini adalah merupakan kemaslahatan yang *Darûriyyah*, *Qaţ'iyah* dan *Kulliyah*. Tindakan ini wajib dilakukan meskipun harus membunuh tawanan muslim yang terpelihara darahnya berdasarkan *naş*, karena jika tidak menyerang mereka maka musuh akan mengalahkan dan membunuh kaum muslimin dan akhirnya mereka juga akan membunuh tawanan muslim tersebut.<sup>31</sup> Alasan ini bersifat *Darûrî* karena ia berupaya memelihara salah satu kelima prinsip di atas yaitu memelihara kehidupan (jiwa). Ia bersifat *Qaţ'î* karena diketahui secara pasti bahwa dengan cara ini maka kehidupan umat muslim akan selamat. Ia bersifat *Kullî* karena ia mempertimbangkan keseluruhan umat muslim.

---

<sup>30</sup> Al-Gazâlî, *al-Mustasfâ*, I: 311.

<sup>31</sup> *Ibid.*, I: 294-296.

Selanjutnya al-Gazâlî memberikan contoh-contoh yang tidak termasuk dalam kategori ketiga syarat tersebut seperti kemaslahatan untuk melempar salah satu penumpang sebuah kapal yang akan tenggelam dengan asumsi jika salah satu penumpang dilempar maka penumpang yang lain akan selamat dan jika tidak maka seluruh penumpang akan tenggelam. Al-Gazâlî memandang *maşlahah* seperti ini tidak dapat diberlakukan karena tidak menyangkut seluruh umat Muslim (*Kulliyah*), akan tetapi hanya merupakan kemaslahatan sekelompok tertentu saja. Di samping itu, penentuan seseorang yang akan dilempar, tidak akan terjadi kecuali dengan cara pengundian. Dalam hal tersebut tidak ada dalil asalnya. Demikian juga kemaslahatan untuk memotong anggota badan seperti tangan yang digunakan untuk dimakan supaya tetap hidup (*Hifjil ar-Rûh*). Kemaslahatan seperti ini menurut al-Gazâlî tidak boleh diberlakukan dan merupakan *maşlahah* yang tidak bersifat *Qat' î*, karena dengan memotong tangan justru akan mengakibatkan kematian.<sup>32</sup>

Dari paparan di atas serta beberapa contoh yang dikemukakan al-Gazâlî, tampak jelas bahwa contoh-contoh tersebut terjadi kontradiksi antara dua *maşlahah* atau dua maksud. Seperti dalam kasus *tatarrus*, terjadi tarik menarik antara kemaslahatan orang kafir dengan terbunuhnya tawanan muslim yang darahnya terpelihara oleh syara', yaitu firman Allah yang berbunyi:

---

<sup>32</sup> *Ibid.*, I: 296-297.

ولا تقتولوا النفس التي حرم الله إلا بالحقّ ومن قتل مظلوماً فقد جعلنا لوليه سلطاناً فلا يسرف في القتل إته كان منصوراً<sup>33</sup>

Ketika terjadi pertentangan yang demikian ini, al-Gazâlî berpendapat bahwa seorang mujtahid harus melakukan tarjih di antara *maṣlahah* atau maksud yang bertentangan tersebut dengan *maṣlahah* yang lebih kuat.

Adapun *maṣlahah* yang menempati posisi di bawah *Darûrî* yaitu *Maṣlahah Hajjiyyah* dan *Tahsîniyyah*, menurut al-Gazâlî tidak boleh diberlakukan apabila tidak didukung oleh dalil *naṣ* tertentu dengan melalui metode *Qiyâs*, kecuali apabila *maṣlahah* tersebut pada posisi sejajar dengan *Maṣlahah Darûrî*.<sup>34</sup>

Oleh karena itu *Maṣlahah Hajjiyyah* dan *Maṣlahah Tahsîniyyah* pemberlakuannya tergantung pada ada atau tidaknya dalil *naṣ* yang mendukungnya. Pada contoh *Maṣlahah Hajjiyyah* tentang wewenang wali nikah untuk menikahkan anak kecil, dalil yang mendukungnya adalah sebuah hadits yang diriwayatkan oleh Imam Muslim:

عن عائشة قالت تزوجني رسول الله صلى الله عليه وسلم لست بي وأنا بنت سلين<sup>35</sup>

sementara dalil yang mendukung pada contoh *Tahsîniyyah* tentang penetapan wali adalah Hadits Nabi Saw:

عن أبي موسى قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا نكاح إلا بولي<sup>36</sup>

<sup>33</sup> *Al-Isrâ'* (17) : 33.

<sup>34</sup> Al-Gazâlî, *al-Mustasfâ.*, I: 293-294

<sup>35</sup> Al-Imam nawawi, *ṣaḥiḥ Muslim bi Syarh Imâm an-Nawâwî "Kitâb An-Nikâḥ" bâb Jawâz Tajwîj al-Ab al-Bikr as- Ṣagîr* (Beirut: Dâr al-Fikr, tt), V: 206-207.

Dalam kitabnya *Syifâ al-Galîl*, al-Gazâlî menerima *maşlahah Mursalah* sebagai *hujjah* dalam masalah-masalah yang bersifat *Ḍarûriyyah* dan *Hajiyyah* dengan kriteria apabila *maşlahah* tersebut sesuai dengan tindakan syara'.<sup>37</sup> Namun demikian, al-Gazâlî berpendapat bahwa *al-Maşlahah al-Hajiyyah al-'Ammah* sederajat dengan *al-Maşlahah ad-Ḍarûrah al-Khaşşah*. Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa al-Gazâlî memberlakukan *Maşlahah Hajiyyah* apabila *maşlahah* tersebut bersifat umum atau *Maşlahah* tersebut sederajat dengan tindakan *Maşlahah Ḍarûriyyah*.

Pada hakikatnya al-Gazâlî tidak menolak sama sekali terhadap *maşlahah*, namun pembahasannya terhadap *maşlahah* yang diletakkan pada judul *al-uşûl al-Mauhûmah* (dalil khayalan) membuat banyak orang beranggapan bahwa al-Gazâlî menolak *Maşlahah Mursalah*, padahal sama sekali beliau tidak menolaknya. Hal itu dilakukan karena ia tidak menghendaki adanya pengambilan dan penetapan hukum atas dasar *maşlahah* dengan tanpa melihat dan memperhatikan serta mempertimbangkan isyarat dan petunjuk dalil *naş* dan *ijma'*. Berkaitan dengan ini al-Gazâlî dalam kitabnya *al-Mustaşfâ* memberikan pernyataan, bahwa orang yang menduga *Maşlahah Mursalah* itu sumber hukum yang berdiri sendiri (sumber hukum yang ke-lima setelah al-Qur'an, Sunnah, Ijma' dan Akal) adalah suatu kesalahan, karena al-Gazâlî mengembalikan kemaslahatan kepada *Maqâşid asy-Syar'i* yang

---

<sup>36</sup> Abû 'Isâ Muhammad Ibn 'Isâ ibn Sûrah, *Sunan Tirmizi "Abwâb an-Nikâh"* bâb mâ Ja'ala Illâ bi Walî (Bagdad: Daar al-Fikr,tt), III: 280.

<sup>37</sup> Al-Gazâlî, *Syifâ al-Galîl.*, hlm. 209.

hanya diketahui melalui al-Qur'an, Sunnah dan Ijma'. Setiap kemaslahatan yang tidak dikembalikan karena tujuan syariat tersebut, maka termasuk kemaslahatan yang ganjil.

### BAB III

## BIOGRAFI DAN PEMIKIRAN ASY-SYÂṬIBÎ

### TENTANG MASĻLAĻAH

#### 1. Riwayat Hidup dan Karya-karyanya asy-Syâṭibî

##### A. Profil Singkat Asy-Syâṭibî

Tidak seperti al-Gazâlî atau pemikir Islam lainnya, latar belakang mereka banyak diketahui orang, asy-Syâṭibî yang nama lengkapnya Abû Ishâq Ibrâhim Ibn mûsâ al-Garnati asy-Syâṭibî, tanggal dan tahun kelahiran serta latar belakang kehidupan keluarganya belum banyak diketahui. Yang jelas keluarganya berasal dari kota Syatibah (Jativa) di Granada, Spanyol. Oleh karena itu ia lebih dikenal dengan sebutan asy-Syâṭibî.<sup>1</sup>

Asy-Syâṭibî wafat pada tahun 790 H/1388 M<sup>2</sup>. Dari tahun wafatnya dapat diperkirakan, walaupun keluarganya berasal dari Syatibah, namun asy-Syâṭibî sendiri tidak lahir di negeri asal keluarganya tersebut, Sebab kota Syatibah telah jatuh ke tangan penguasa kristen hampir puluhan tahun sebelum kelahiran asy-Syâṭibî. Semua penduduk yang beragama Islam pada waktu itu diusir dari syatibah dan sebagian

---

<sup>1</sup> Asfri Jaya Bakri, *Konsep Maqâṣid Syari'ah menurut asy-Syâṭibî* (Jakarta: PT Raja Gafindo Persada, 1996). hlm. 21.

<sup>2</sup> Mustafa al-Maraghi, *al-Fath al-Mûbin fi Tâbaqat al- uṣûliyyin* (Beirut: Muhammad amin Ramj wa Syirkah, 1974), II: 204.

besar mereka melarikan diri ke Granada sampai akhir hayat mereka. Maka oleh karena itu, nama asy-Syâṭibî dikaitkan dengan kota Granada ini.

## **B. Setting Sosio-Historis Lingkungan dan Pendidikan asy-Syâṭibî**

Asy-Syâṭibî oleh banyak penulis sejarah diduga berada di Granada pada masa pemerintahan Isma'il Ibn Farraj yang berkuasa tahun 713 H, Muḥammad Ibn Ismail yang berkuasa tahun 725 H, Abu Hajjaj Ibn Yusuf Ibn Ismail berkuasa pada tahun 734 H dan Muḥammad al-Gani bi Allah Ibn Abi Hujjaj Yusuf tahun 755 H.<sup>3</sup>

Menurut Lisanuddin al-Khatib sebagaimana dikutip oleh Abû al-Ajfan bahwa kehidupan politik dalam negeri Granada pada masa asy-Syâṭibî berada dalam keadaan yang tidak stabil. Perpecahan dan pertentangan dalam negeri berlangsung cukup lama. Hal ini memberikan kemudahan bagi kekuatan-kekuatan Kristen untuk melakukan penyerangan.<sup>4</sup>

Pada masa asy-Syâṭibî, keutuhan kerajaan Islam mulai goyah, karena kota-kota dalam wilayah kerajaan Islam ini sudah banyak yang jatuh ke tangan kekuatan Kristen. Keadaan ini telah memunculkan dorongan ke-agamaan kalangan Muslimin untuk mempertahankan akidah Islam, berpegang dan melaksanakan syari'at dengan melakukan hijrah.<sup>5</sup>

---

<sup>3</sup> Abû al-Ajfan, *Minâ sar Fuqâha' al-Andâlus: Fatawâ al-Imam asy-Syâṭibî* (Tunis: Maktabah al-Kawâkib, 1985) hlm. 28.

<sup>4</sup> *Ibid.*, hlm. 26.

<sup>5</sup> *Ibid.*, hlm 27.

Meskipun kehidupan politik, kegoncangan kekuasaan, bahkan ditambah pula pola hidup mewah dan khurafat di kalangan tertentu muncul pada masa asy-Syâṭibî tidaklah berarti terjadi kemunduran bidang ilmu pengetahuan dan pengembangannya. Berdirinya dua buah yayasan ilmu pengetahuan<sup>6</sup> di Granada ketika itu adalah bukti berkembangnya kehidupan ilmiah.<sup>7</sup> Bahkan dalam suasana seperti inilah bermunculan tokoh-tokoh besar, seperti Ibn Taimiyah (w. 661 H) dan Ibn Qayyim al-Jauziyyah (w. 751 H) di dunia Islam belahan timur serta Ibn Khaldun (w. 732 H) dan juga Abû Ishâq asy-Syâṭibî sendiri di dunia Islam belahan barat.

Seperti kebanyakan ulama memperoleh pendidikan secara tradisional begitu juga dengan asy-Syâṭibî. Akan tetapi itu tidak berarti asy-Syâṭibî tidak pernah terlibat dalam bentuk pengajaran formal, terutama pengabdian dalam mengajar dapat diduga bila dikaitkan dengan keberadaan Universitas Granada masa itu.<sup>8</sup>

Secara internal dalam diri asy-Syâṭibî sendiri muncul semangat yang membara untuk mencari dan mendalami semua ilmu yang ada, baik *'aqli* maupun *syar'i*, *uṣûl* maupun *furu'*nya dan tidak membeda-bedakan di antara ilmu-ilmu itu.<sup>9</sup> Namun demikian asy-Syâṭibî juga sangat selektif dalam memilih buku-buku (fiqh) sebagai

---

<sup>6</sup> Dua yayasan ilmu pengetahuan itu adalah: pertama, Yayasan Mesjid Besar yang menyelenggarakan beberapa materi pelajaran. Gurunya antara lain abu Said farraj Ibn Lub, kedua, Yayasan Nashiriyat, didirikan oleh sultan Abu Hujaj Yusuf pada pertengahan abad kedelapan di bawah naungan perdana Menteri Abi Naim Ridwah.

<sup>7</sup> *Ibid*, hlm. 30.

<sup>8</sup> Asafri, Asfri Jaya Bakri, *Konsep Maqâṣid Syari'ah menurut asy-Syâṭibî*, hlm. 21

<sup>9</sup> Asy-Syâṭibî, *Al-I'tisam*, (Riyadh: Maktabah Riyadh Haditsah, tt), I: 24.

sumber pengetahuan yang ia pelajari. asy-Syâṭibî hanya mempelajari buku yang ia nilai bagus, khususnya pada kitab-kitab kuno (klasik).

Sementara dari sisi eksternal, keberadaan Granada sebagai kota pelajar memberikan keuntungan sendiri bagi perjalanan intelektuaknya asy-Syâṭibî. Sebagai pusat pendidikan, wajar bila di Granada banyak berkumpul para ilmuwan dari berbagai bidang disiplin ilmu. Hal ini praktis memberikan dampak positif bagi asy-Syâṭibî untuk mengembangkan keilmuannya, terlebih dengan adanya kemauan yang kuat dari dalam diri asy-Syâṭibî sendiri untuk mencari ilmu.

Dari dua faktor inilah, asy-Syâṭibî menjadi seorang yang kualitas keilmuannya mengagumkan, karya-karyanya yang gemilang sebagai bukti nyata akan kepakarannya. Banyak kalangan-kalangan menilai bahwa gagasan yang diusung dalam karya-karya tersebut sangat brilian dan mampu menembus masa-masa yang jauh pasca wafatnya.

Selain tekun dalam belajar, asy-Syâṭibî juga seorang yang rendah hati dan jauh dari sikap keangkuhan intelektual serta berpegang teguh pada sumber utama ajaran agama. Ia memiliki berbagai disiplin ilmu dan memahaminya secara mendalam. Asy-Syâṭibî dikenal sebagai ulama *uṣûl fiqh*, disamping itu ia juga ahli bahasa, ahli tafsir, ahli debat dan juga ahli fiqh.<sup>10</sup>

Asy-Syâṭibî memulai penimbaan ilmu dengan belajar bahasa Arab, pelajaran bahasa Arab ini ia terima dari Abû ‘Abdillah Muḥammad Ibn Fakhār al-Birri (w. 754

---

<sup>10</sup> *Ibid.*, hlm. 22.

H), Abû Qâsim Muḥammad Ibn Aḥmad asy-Syâṭibî (w. 760 H)<sup>11</sup> dan Abû za'far Aḥmad ass-Syarqâwî yang mengajarkan kitab *Sibâwaih* dan *Alfiah Ibn Mâlik* di Granada.<sup>12</sup>

Dalam disiplin ilmu Hadits, asy-Syâṭibî mempelajarinya dari Abû Qâsim ibn Binâ dan Syamsuddin at-Tilimsâni (w. 781 H). Melalui at-Tilimsâni, asy-Syâṭibî mempelajari *al-Jami' as-ṣahih al-Bukhâri dan al-Muwatta'* karangan Imam Malik.<sup>13</sup> Ilmu kalam dan falsafah diperolehnya dari Abû 'Ali Manṣur al-Zawâwî (w. 770 H) dan ilmu uṣûl fiqh diperolehnya dari Abû 'Abdillah Muḥammad Ibn Aḥmad al-Miqqari dan dari imam ternama mazhab Maliki di Spanyol Abû 'Abdillah Muḥammad Ibn Ahmad ass-Syarif at-Tilimsani.<sup>14</sup> Disamping itu, asy-Syâṭibî mendalami pula ilmu falak, mantiq, debat dan sastra.

#### **D. Sumber Pemikiran asy-Syâṭibî**

Sebagai seorang ulama, asy-Syâṭibî telah menjadi rujukan masyarakat dan pemerintah dalam memecahkan segala permasalahan-permasalahan keagamaan juga permasalahan kenegaraan.<sup>15</sup> Di dalam mengembangkan potensinya sebagai ilmuwan, asy-Syâṭibî mengajarkan ilmunya kepada generasi-generasi yang lebih muda. Ulama-

---

<sup>11</sup> Khalid Mas'ud, *Islamic Legal Philosophy* (Islamabad: Islamic Research Institut, 1977), hlm. 100. lihat *Filsafat Hukum Islam dan Perubahan Sosial*, alih bahasa Yudian W. Asmin, MA, hlm. 110.

<sup>12</sup> Asafri, *Konsep.*, hlm. 23.

<sup>13</sup> *Ibid.*

<sup>14</sup> *Ibid.*

<sup>15</sup> *Ibid.*, hlm. 24

ulama yang pernah menjadi murid asy-Syâṭibî adalah Abî Yahyâ Ibn Hasyim, Abû Bakar al-Qûdi dan Abû ‘Abdillah al-Bayâni.<sup>16</sup>

Selain yang pro terhadap pendapat asy-Syâṭibî tentunya ada juga yang kontra dengannya, di suatu waktu dalam karirnya asy-Syâṭibî pernah dituduh memperkenalkan bid’ah<sup>17</sup> terutama ketika dia menantang praktek-praktek para *fuqâha*. salah satu masalah yang ditentangnya adalah menyebutkan nama Sultan dalam khutbah jum’at dan mendoakannya menjelang akhir shalat. Asy-Syâṭibî menyebut praktek ini sebagai bid’ah. Tindakannya ini menjadikan ia ditantang oleh semua petinggi nagara di Spanyol dan Afrika Utara.<sup>18</sup>

Dari paparan di atas, dapat diketahui dalam menentukan bid’ah atau tidak tentunya asy-Syâṭibî telah mempertimbangkannya terlebih dahulu sebelum menyimpulkannya, karena asy-Syâṭibî sangat hati-hati dalam semua hal khususnya dalam menentukan hukum.

### C. Karya-karya asy-Syâṭibî

Karya-karya Ilmiah asy-Syâṭibî dapat dikelompokkan kepada dua, pertama karya-karya yang tidak diterbitkan dan dipublikasikan. Dan kedua yang dipublikasikan. Termasuk kelompok pertama adalah: *Syarah Jalil ‘ala al-Khulasafah fi al-Nahw*, *Khiyar al-Majlis* (syarah kitab jual beli dari ṣaḥîḥ al-Bukhari), *Syarḥ Rajz*

<sup>16</sup> Lihat tarjamah al-Muallif dalam asy-Syâṭibî, *al-I’tisâm.*, hlm. 12

<sup>17</sup> Khalid Mas’ud, *Filsafat Hukum Islam.*, hlm.113.

<sup>18</sup> *Ibid.*, hlm. 115.

*Ibn Malik fi an-Nahw*, *'Inwan al-Ittifaq fi 'Ilm al-isytiqaq* dan *Uşûl an-Nahw*. Sedangkan termasuk kelompok yang kedua adalah: *al-Muwâfaqât fi uşûl asy-Syari'ah*, *al-I'tişâm*, dan *al-Ifâdat wa al-Irsyâdat*.<sup>19</sup>

Kitab *al-Muwâfaqât fi uşûl asy-Syari'ah* merupakan karya besar asy-Syâtîbî di bidang *uşûl fiqh*. Kitab ini pada mulanya berjudul *'Inwan att-Ta'rif bi Asrar at-Taklif*.<sup>20</sup> Bertolak dari nama ini, asy-Syâtîbî berusaha memaparkan kajian secara mendalam tentang rahasia-rahasia pentaklifan dan tujuan pensyariatan hukum oleh Allah SWT serta aspek-aspek lain dari kajian *uşûl fiqh*. Edisi pertama kitab ini terbit di Tunisia 1884 M, diedit oleh tiga orang editor ternama yaitu Şaleh al-Qa'iji, 'Ali as-Sanûfi dan Ahmad al-Wartani. Kemudian di cetak untuk kedua kalinya pada tahun 1909 M. Pada tahun 1969 M, *al-Muwâfaqât* dicetak untuk yang kelima kalinya dan di publikasikan secara luas ke seluruh penjuru dunia.<sup>21</sup>

*Al-Muwâfaqât* telah dipergunakan secara luas oleh serjana-serjana modern sehingga seseorang bisa menemukan makna penting dari kontribusi positifnya terhadap pembuatan konsepsi hukum Islam ala kaum modernis khususnya konsep *maşlahah*.<sup>22</sup>

Karya *uşûl fiqh* asy-Syâtîbî selain *al-Muwâfaqât* adalah *al-I'tişâm*. Dalam *al-I'tişâm* ini, asy-Syâtîbî mengemukakan secara mendalam tentang bid'ah. Kitab ini

---

<sup>19</sup> Asafri, *Konsep*., hlm. 25.

<sup>20</sup> Asy-Syâtîbî, *al-Muwâfaqât*, I: 24.

<sup>21</sup> Asafri, *Konsep*., hlm. 26.

<sup>22</sup> Khalid Mas'ud, *Filsafat Hukum Islam...*, hlm.195

diterbitkan oleh Darr al-Kutub al-Miṣriyyah pada tahun 1913 M dengan kata pengantar oleh Muhammad Rasyid Riḍa. Disamping itu ditemukan terbitan lain tanpa tahun dengan *taṣḥiḥ* oleh Muḥammad Sulaiman.<sup>23</sup>

Adapun *al-Ifâdat wa al-Irsyâdat*, suatu buku yang berisi dua kandungan, *al-Ifâdat* berisi tentang catatan asy-Syâṭibî dalam berbagai masalah, termasuk yang dihimpun dari guru-guru dan teman-tamannya dari kalangan ulama Spanyol, adapun *al-Irsyâdat* memuat kumpulan syair-syair. Pada tahun 1983 *al-Ifâdat wa al-Irsyâdat* diedit oleh seorang dosen fakultas Syari'ah dan Uṣûluddin Universitas Tunisia yaitu Muḥammad abû al-Ajfan.<sup>24</sup>

## 2. Konsep *Maṣlahah* menurut asy-Syâṭibî

### A. Pengertian *Maṣlahah*

Asy-Syâṭibî tidak menjelaskan *maṣlahah* secara defenitif, ia hanya mengatakan bahwa landasan yang dipakai untuk mendukung keberadaan *maṣlahah* ini diperoleh dari penalaran induktif. Dan dapat dipastikan bahwa *Istiṣlah/maṣlahah* adalah metode istinbat hukum yang statusnya *ṣâhiḥ* (dapat diterima)<sup>25</sup> karena tujuan utama dari syari'at Islam adalah untuk kemaslahatan umat manusia.

---

<sup>23</sup> Abû al-Ajfan, *min asar fuqaha al-Andalus: Fatawa Imam Syatibi.*, hlm 49

<sup>24</sup> Asafri, *Konsep.*, hlm. 27.

<sup>25</sup> Asy-Syâṭibî, *al-Muwâfaqât.*, III: 43-44

Dalam pengertian yang mutlak, bahwa *maṣlahah* yang dimaksud asy-Syâṭibî adalah *maṣlahah* yang membicarakan substansi kehidupan manusia dan pencapaian apa yang dituntut oleh kualitas-kualitas emosional dan intelektual<sup>26</sup>

Asy-Syâṭibî juga memperhitungkan berbagai pengertian lain dimana *maṣlahah* bisa dikaji. *Maṣlahah* adalah salah satu dari hal keduniaan atau keakhiratan. *Maṣlahah* bisa dilihat sebagai sebuah sistem; termasuk dalam berbagai derajat dan dengan hubungan yang bisa didefinisikan satu sama lain.

Menurut asy-Syâṭibî, unsur lain dalam mengartikan *maṣlahah* adalah “perlindungan kepentingan.” asy-Syâṭibî menjelaskan bahwa syari’ah berurusan dengan perlindungan *maṣâlih* baik dengan cara positif, misalnya ketika, demi memelihara eksistensi *maṣâlih*, syari’ah mengambil tindakan-tindakan guna menopang landasan-landasan *maṣâlih* tersebut. Atau dengan cara preventif; untuk mencegah hilangnya *maṣâlih*, ia mengambil tindakan-tindakan untuk melenyapkan unsur apa pun yang secara aktual atau potensial dapat merusak *maṣâlih*.<sup>27</sup>

---

<sup>26</sup> Khalid Mas’ud, *Filsafat Hukum Islam.*, hlm. 244

<sup>27</sup> Asy-Syâṭibî, *al-Muwâfaqât .*, II: 8.

## B. Pembagian *Maṣlahah*

Sependapat dengan al-Gazâlî dan juga mayoritas ulama-ulama *uṣûl fiqh* Dilihat dari segi keberadaan *maṣlahah* menurut syara', asy-Syâṭibî membaginya kepada tiga bagian,<sup>28</sup> yaitu:

1. *Maṣlahah al-Mu'tabarah*, yaitu kemaslahatan yang didukung oleh syara'. Maksudnya, adanya dalil khusus yang menjadi dasar bentuk dan jenis kemaslahatan tersebut.
2. *Maṣlahah al-Mulghah*, yaitu kemaslahatan yang ditolak oleh syara', karena bertentangan dengan ketentuan syara'.
3. Kemaslahatan yang keberadaannya tidak didukung syara' dan tidak dibatalkan/ditolak syara' melalui dalil yang rinci. Kemaslahatan dalam bentuk ini terbagi dua, yaitu: (1). *Maṣlahah al-Garibah*, yaitu kemaslahatan yang asing, atau kemaslahatan yang sama sekali tidak ada dukungan dari syara', baik secara rinci maupun secara umum. (2). *Maṣlahah Mursalah*, yaitu kemaslahatan yang tidak didukung dalil syara' atau *naṣṣ* yang rinci, tetapi didukung oleh sekumpulan makna *naṣṣ*.

Dari segi kekuatannya, asy-Syâṭibî membagi *maṣlahah* menjadi tiga bagian; ***Pertama Al-Maṣlahah ad-Darûriyyah*** (kemaslahatan primer) dikatakan mesti karena mutlak diperlukan dalam memelihara *maṣâlihî din* (agama dan akhirat) dan *dunya*. kemaslahatan ini memelihara kelima unsur pokok manusia yaitu Agama, Jiwa,

---

<sup>28</sup> Nasrun Haroen, *Usul Fiqh 1*, hlm. 117-119.

Keturunan, Harta dan Akal. Merusak kemaslahatan ini maka stabilitas kemaslahatan dunia pun rusak. Kerusakan kemaslahatan ini berakibat berakhirnya kehidupan manusia di dunia, dan menghilangkan keselamatan dan rahmat di akhirat kelak.<sup>29</sup> Asy-Syâtîbî menyatakan bahwa kelima unsur ini telah diterima secara universal.

Dalam menganalisis tujuan-tujuan Syara', ditemukan bahwa syari'ah memandang kelima hal tersebut adalah sebagai keharusan. Perlindungan kewajiban syar'i dibagi menjadi dua kelompok, yaitu positif dan preventif. Yang termasuk kelompok positif adalah ibadah, adat-istiadat dan mu'amalat, adapun kelompok preventif yaitu jinayat (hukum pidana).<sup>30</sup>

Ibadat bertujuan melindungi agama, contohnya adalah Shalat, Zakat, Puasa dan lain sebagainya. Adat bertujuan melindungi jiwa dan akal, misalnya mencari makanan, minuman, pakaian dan juga tempat tinggal. Muamalat juga melindungi jiwa dan akal, tapi dengan melalui adat. Asy-Syâtîbî mendefinisikan jinayat sebagai hal-hal yang berhubungan dengan kelima unsur di atas secara preventif, misalnya *qişâş* dan *diyât* merupakan perlindungan bagi jiwa dan had bagi peminum khamar untuk melindungi akal.<sup>31</sup>

Adapun yang **Kedua** adalah *Al-Maşlahah al-Hajiyah* (kemaslahatan skunder), ialah kemaslahatan yang digunakan untuk memperluas *Maşâlih* dan menghilangkan ketaatan makna harfiah yang penerapannya membawa kepada rintangan, kesucian

---

<sup>29</sup> Asy-Syâtîbî, *al-Muwâfaqât*, II: 7, lihat Khalid Mas'ud, *Filsafat Hukum Islam.*, hlm. 245

<sup>30</sup> *Ibid.*

<sup>31</sup> *Ibid.*

dan kerusakan (*Mafsadah*)<sup>32</sup>. Jika *Hâjiyyah* tidak dipertimbangkan bersama *Darûriyyah*, maka manusia secara keseluruhan akan menghadapi kesulitan. Akan tetapi, *Hâjiyyah* tidak merusak keseluruhan masalah. Contoh *Maşlahah Hâjiyyah* dibidang mu'amalat adalah mendirikan persekutuan/asosiasi perburuhan dalam rangka memperkuat jalinan antar buruh dalam aspek politis yang berkaitan dengan perburuhan; Contoh dalam ibadat adalah konsesi dalam shalat dan puasa diberikan karena sakit atau bepergian jauh yang jika tidak diberikan mungkin akan mengakibatkan kesulitan di dalam mengerjakannya.<sup>33</sup> Adapun dalam adat dibolehkannya berburu, sedangkan dalam jinayat, diterimanya bukti yang lemah dalam mengambil keputusan yang mempengaruhi kepentingan umum.<sup>34</sup>

Dan yang ***Ketiga*** yaitu *al-Maşlahah at-Tahsiniyah* (kemaslahatan tersier), mengambil apa yang sesuai dengan kebiasaan (adat) yang paling baik dan menghindari cara-cara yang tidak disukai oleh orang-orang bijaksana. *Maşlahah* jenis ini meliputi kebiasaan-kebiasaan yang mulia (etika, moralitas)<sup>35</sup>. Contoh *maşlahah* tingkatan ini dalam ibadah adalah kesucian atau pun kesopanan dalam menutup bagian-bagian tubuh tertentu; dalam adat, etika adab makan dan minum; dalam

---

<sup>32</sup> Asy-Syâtîbî, *Al-Muwâfaqât*, II: 10-11

<sup>33</sup> Khalid Mas'ud, *Filsafat Hukum Islam.*, hlm. 245-246.

<sup>34</sup> *Ibid.*

<sup>35</sup> Asy-Syâtîbî, *al-Muwâfaqât.*, II: 11-12.

mu'amalat, larangan menjual barang-barang yang najis. Adapun dalam jinayat larangan membunuh seorang yang merdeka sebagai ganti hamba-sahaya.

Asy-Syâtibî berpendapat bahwa hubungan satu sama lain merupakan satu struktur yang terdiri dari tiga tingkatan yang saling berkaitan dan relasional. Dengan kata lain, masing-masing tingkatan memerlukan unsur lain dalam merealisasikan tujuan-tujuan hukum. Bila dirincikan, maka hubungan antara tingkatan *maşlahah* yang satu dengan yang lain adalah sama dengan antara *maşlahah* pelengkap dengan tujuan hukum semula. Berarti, *Maşlahah Tahşiniyah* menjadi pelengkap bagi *Maşlahah Hâjiyyah* dan *Maşlahah Hâjiyyah* menjadi pelengkap *Maşlahah Darûriyyah*.<sup>36</sup>

Masing-masing dari tingkatan ini memerlukan unsur-unsur tertentu untuk mencapai realisasi tujuannya, sebagai contoh *qişâş* tidak bisa diwujudkan tanpa *Tamatsul* (penilaian setara). Akan tetapi pandangan ini memerlukan dua penjelasan:

1. Tidak adanya unsur pelengkap (*Tahşiniyah*) bukanlah berarti penafian tujuan pokok (*Darûri*).
2. Pertimbangan dan perwujudan tujuan pelengkap (*Tahşiniyah*) tidak boleh memunculkan tujuan pokok (*Darûri*). Artinya, jika pertimbangan atas sesuatu pelengkap berakibat terhapusnya tujuan semula maka pertimbangannya tidak sah. Alasannya, unsur pelengkap seperti sifat, jika pertimbangan sifat

---

<sup>36</sup> *Ibid.*, II: 12.

menafikan obyek yang disifati maka pensifatan itu ternafikan dan perwujudan tujuan semula harus diutamakan.<sup>37</sup>

Contoh situasi di atas, memakan bangkai diijinkan dalam syari'at demi menyelamatkan nyawa. Alsannya pemeliharaan nyawa adalah paling penting dan pemeliharaan *maru'ah* (kehormatan) hanya bersifat pelengkap bagi perlindungan hidup.<sup>38</sup>

Dari pola relasional di atas asy-Syâtîbî melakukan sistemitasi antar maslahat diatas menjadi lima macam:

1. *Maşlahah Darûriyyah* adalah basis semua *maşlahah*.
2. Kerusakan (*Ikhtial*) *Maşlahah Darûriyyah* akan menimbulkan kerusakan terhadap *maşlahah- maşlahah* lain secara mutlak.
3. *Ikhtial* pada maslahat-maslahat lain tidak dapat menimbulkan kerusakan *Maşlahah Darûriyyah*.
4. Dalam kasus-kasus tertentu, *Ikhtial* pada *Maşlahah Hâjiyyah Hajiyah* dan *Tahşiniyah* menjadikan kerusakan pada *Maşlahah Darûriyyah*.
5. Pemeliharaan terhadap *Maşlahah Hâjiyyah Hajiyah* dan *Tahşiniyah* adalah dibutuhkan untuk menjaga *Maşlahah Darûriyyah*.<sup>39</sup>

Dalam pengertiannya yang lain *maşlahah* dibagi kedalam *maşlahah Duniawi* dan *Ukhrawi*. Mengenai *maşlahah Duniawi*, dapat dipelajari dari dua cara pandang:

---

<sup>37</sup> *Ibid.*, II: 14.

<sup>38</sup> Khalid Mas'ud, *Filsafat Hukum Islam.*, hlm. 247.

<sup>39</sup> Asy-Syâtîbî, *al-Muwâfaqât.*, II: 16-17.

*pertama*, sebagaimana *maṣlahah* ini eksis di dunia dan *kedua*, sebagaimana pernyataan syari'ah yang menjelaskannya. Cara pandang pertama bisa dilihat dengan meneliti mana yang lebih dominan antara *maṣlahah* dan *mafsadah*.<sup>40</sup> Disebabkan dalam suatu perbuatan itu ada terma kadang melekat dan mengkombinasi, yang berarti secara tegas tidak bisa dinilai secara hitam atau putih. Maka dalam posisi ini sebagai pertimbangan adalah adat merupakan faktor penentu hal ini<sup>41</sup> yang perlu diperhatikan bahwa prinsip ini hanya bisa diterapkan pada perbuatan-perbuatan adat dan hanya untuk menentukan *maṣlahah* dan *mafsadah* di dunia. Sedangkan untuk perbuatan-perbuatan bukan adat prinsip ini tidak bisa diterapkan.

Kalau pendekatan pertama lebih mengedepankan sisi dominasi antara keduanya, sedangkan pendekatan kedua adalah dengan meneliti *maṣlahah* dan *mafsadah* di dalam *khitâb syar'i*. prinsip pendekatan ini adalah bahwa apa yang dinyatakan syar'i sebagai maslahat dan mafsadat, sebaliknya yang dinyatakan *Masyubah* (campur), maka bukanlah *maṣlahah* atau *mafsadah* dalam realitas syara'. *Maṣlahah* dan *mafsadah* di dunia ini ditentukan oleh sisi dominannya.

### C. **Kehujjahan *Maṣlahah***

Asy-Syâtibî berpendapat bahwa *Maṣlahah al-Mu'tabarah* dapat dijadikan sebagai hujjah dalam menetapkan hukum Islam. Kemaslahatan seperti ini termasuk dalam metode *Qiyâs*. Adapun *Maṣlahah al-Mulghah* tidak dapat dijadikan hujjah

---

<sup>40</sup> *Ibid*, 26.

<sup>41</sup> *Ibid*, 26-27.

dalam menetapkan hukum Islam, demikian juga dengan *Maṣlahah al-Garibah*, karena tidak ditemukan dalam praktek syara'. Adapun terhadap keujjahan *Maṣlahah Mursalah*, asy-Syâṭibî menerimanya sebagai salah satu alasan dalam menetapkan hukum syara' bahkan ia sering menerapkannya.

Asy-Syâṭibî menerima *Maṣlahah Mursalah* sebagai dalil dalam menetapkan hukum, menurutnya *Maṣlahah Mursalah* merupakan induksi dari logika sekumpulan *naṣṣ*, bukan dari *naṣṣ* yang rinci seperti yang berlaku dalam *Qiyâs*, ia mengatakan bahwa keberadaan dan kualitas *Maṣlahah Mursalah* itu bersifat pasti (*qaṭ'i*), sekalipun dalam penerapannya bisa bersifat *ẓanni* (relative). Misalnya Rasulullah saw, bersabda masalah meningkatnya harga barang di pasar, beliau sebagai pihak penguasa ketika itu tidak berhak ikut campur dalam masalah harga, karena perbuatan ikut campur (dalam masalah tersebut) adalah *ẓalim*.<sup>42</sup>

Untuk bisa menjadikan *Maṣlahah Mursalah* sebagai dalil dalam menetapkan hukum asy-Syâṭibî menetapkan tiga syarat, yaitu:

1. kemaslahatan itu sejalan dengan kehendak syara' dan termasuk dalam jenis kemaslahatan yang didukung *naṣ* secara umum.
2. kemaslahatan itu bersifat rasional dan pasti, bukan sekedar perkiraan, sehingga hukum yang ditetapkan *Maṣlahah Mursalah* itu benar-benar menghasilkan manfaat dan menghindari atau menolak kemudharatan.

---

<sup>42</sup> Nasrun Haroen, *Usul fiqh 1.* hlm. 122

3. kemaslahatan itu menyangkut kepentingan orang banyak, bukan kepentingan pribadi atau kelompok tertentu.<sup>43</sup>

Syarat-syarat di atas menjelaskan bahwa menurut asy-Syâtibî *maşlahah* bersifat mutlaq dan universal. Kemutlakan berarti *maşlahah* tidak boleh bersifat relative dan subyektif.<sup>44</sup> Relativitas biasanya didasarkan pada penyamaan *maşlahah* dengan salah satu hal berikut, yakni; selera pribadi, keuntungan pribadi, pemenuhan kehendak nafsu dan kepentingan individu.

Asy-Syâtibî beragumen dengan dasar-dasar berikut: Pertama, tujuan syari'at untuk membebaskan paara mukallaf dari kekangan hawa nafsunya hingga mereka bisa menjadi hamba-hamba Tuhan.

Kedua, *maşlahah* tidak bisa dianggap semata-mata sebagai *manafi'* karena dalam adat dan *syar'i* mereka bercampur dengan kerugian. Dalam adat, terpeliharanya kehidupan merupakan pertimbangan pokok dalam menentukan *maşlahah*. Dalam *syar'i* pertimbangan tersebut haruslah lebih tinggi lagi yaitu pertimbangan akhirat.

Ketiga, pertimbangan pemenuhan hawa nafsu juga menjadikan konsep *maşlahah* sangat relative. Dengan kerelatifannya ia tidak bisa menjadi kriteria untuk menentukan *maşlahah*.

---

<sup>43</sup> *Ibid*, hlm. 123.

<sup>44</sup> Khalid Mas'ud, *Filsafat Hukum Islam.*, hlm. 253.

Keempat, kepentingan individu tidak hanya membawa kepada penyimpangan, tapi juga kepada pertentangan dengan orang lain dan terampasnya kepentingan mereka.

Unsur universal dalam karakter di atas, tidak dipengaruhi oleh *Takhalluf* (memperkecil) unsur-unsur partikulernya. Misalnya hukuman diberlakukan berdasarkan ketentuan universal bahwa biasanya hukuman ini mencegah orang dari melakukan kejahatan dengan mengabaikan orang-orang tertentu yang walaupun dihukum, tidak dapat menahan diri dari melakukan suatu kejahatan. Keberadaan orang-orang tertentu ini tidak mempengaruhi validitas ketentuan umum tentang hukuman.

Asy-Syâṭibî tidak membedakan antara kemaslahatan dunia dan kemaslahatan akhirat, karena menurutnya kedua kemaslahatan tersebut apabila bertujuan untuk memelihara kelima tujuan syara' yaitu memelihara Agama, Jiwa, Akal, Keturunan dan Harta termasuk konsep *maṣlahah*. Dengan demikian, menurut asy-Syâṭibî, kemaslahatan dunia yang dicapai seorang hamba Allah harus bertujuan untuk kemaslahatan akhirat.<sup>45</sup>

Uraian di atas menggambarkan kemaslahatan secara substansial. Permasalahannya yang muncul adalah bagaimana legalitas yang menunjukkan bahwa sesuatu itu dianggap *maṣlahah*.<sup>46</sup>

---

<sup>45</sup>Nasrun Haroen, *Usul fiqh I*, hlm. 114.

<sup>46</sup>Asafri, *Konsep*., hlm. 143.

## BAB IV

### ANALISIS KOMPARATIF

#### A. Hal-hal yang Mempengaruhi Pemikiran al-Gazâlî dan asy-Syâṭibî

Sebelum menganalisa persamaan dan perbedaan pemikiran al-Gazâlî dan asy-Syâṭibî maka penulis terlebih dahulu akan menjabarkan hal-hal apa saja yang mempengaruhi pemikiran keduanya yakni al-Gazâlî dan asy-Syâṭibî. Karena dalam memahami dan mengorbitkan produk-produk pemikiran tentang hukum, seorang ulama biasanya sangat dipengaruhi oleh keadaan-keadaan yang mengitarinya baik dipengaruhi kondisi sosial, politik bahkan ekonomi, semuanya itu sangat berandil besar untuk mempengaruhi pemikiran seseorang. Begitu juga pemikiran al-Gazâlî dan asy-Syâṭibî yang telah dijabarkan sebelumnya.

Dalam sejarah, meskipun kedua tokoh tersebut hidup tidak sezaman, al-Gazâlî hidup antara tahun 450 sampai dengan 505 Hizriah (1058 M- 1111 M) atau pertengahan abad XI sampai awal abad XII Masehi. Sedangkan asy-Syâṭibî hidup setelah al-Gazâlî, ia hidup sampai pada tahun 790 Hijriah (1388 M) yakni kurang lebih sekitar dua abad setelah al-Gazâlî.

Pemikiran al-Gazâlî dan asy-Syâṭibî tentunya bukan dari satu kevakuman berpikir, tetapi pemikiran keduanya lahir sebagai jawaban dan alternative terhadap perubahan sosial. Hal ini berarti bahwa pandangan al-Gazâlî dan asy-Syâṭibî terutama dalam konsep *maṣlahah*nya tidak bisa dikaji dengan tepat tanpa bekal yang memadai

tentang latar belakang sejarah dan sosial politik serta budaya dari mana kedua tokoh tersebut muncul dan berkembang.

Secara politis, periode tahun dimana al-Gazâlî hidup merupakan salah satu periode kemunduran Islam. Keadaan Islam pada masa itu baik di barat maupun di timur terjadi banyak kemunduran di bidang politik, selain disintegrasi bangsa di bidang sosial ketika itu juga terpecah-pecah dalam beberapa golongan dan mazhab fiqh serta aliran teologi. Fanatisme yang berlebihan pada masa itu sering menimbulkan konflik antara golongan mazhab dan aliran.

Kondisi sosial yang tidak stabil ini sangat berpengaruh terhadap perekonomian Negara hingga terjadi kekecauan. Disamping itu juga telah muncul ruh *taqlid* dikalangan umat Islam, karena melihat tidak menentunya kondisi sosial, politik, ekonomi dan budaya masyarakat.

Al-Gazâlî hidup dalam tradisi keulamaan yang sudah terpisah dari tradisi politik, dimana yang pertama lebih memungkinkan terpeliharanya obyektifitas ilmu dan hukum sedangkan yang kedua, secara teoritis belum memiliki kerangka konseptual dan teori-teori politik yang memadai, dan secara praktis lebih banyak diwarnai oleh konflik-konflik berkepanjangan yang lebih mencerminkan motif ambisi duniawi meskipun sering bercampur dengan motif ideologis. Pada masa itu sangat diperlukan adanya sesuatu yang mampu memelihara integritas pengalaman keagamaan tanpa menimbulkan fanatisme dan *taqlid* sekaligus terpeliharanya kredibilitas dan kebebasan berpikir untuk kemajuan ilmu dan peradaban.

Al-Gazâlî sendiri menilai masanya ini masa yang fakum dari pembimbing keagamaan, dimana ilmu agama dipandang sudah mati, sehingga perlu dilakukan pembaharuan atau menghidupkan kembali ilmu-ilmu agama. Kedua problematika ini (sosial-politik/ ilmu keagamaan) makin meningkat sedang konsep pemecahannya terabaikan.

Kondisi sosio kultural yang dialami al-Gazâlî membuatnya khawatir dan berhati-hati dalam masalah keagamaan. Al-Gazâlî dalam mengembangkan metode ijtihadnya, termasuk metode *Istiṣlah* selalu berpegang pada Qur'an dan Sunnah. Beliau hanya menerima *maṣlahah* yang tidak bertentangan dengan *naṣ* serta *maṣlahah* yang sangat dibutuhkan oleh masyarakat yang sekiranya *maṣlahah* itu dapat diterapkan yaitu *Maṣlahah Daruriyyah*

Sebagaimana ungkapan al-Gazâlî, bahwa tiap-tiap maslahat yang tidak kembali kepada memelihara maksud yang dipahamkan dari al-Qur'an, as-Sunnah dan Ijma', sedang maslahat itu ialah suatu dari maslahat yang jarang terpakai dan tidak berpadanan dengan tindakan-tindakan syara' maka maslahat itu batal dan orang yang memegangnya berarti membuat syariat sendiri.<sup>1</sup>

Prinsip beliau tersebut juga tidak terlepas dari ilmu teologi yang ia pegangi sehingga kaharusan kembali pada *naṣ* merupakan syarat-syarat bagi konsepnya. Bagi al-Gazâlî tidak ada sedikit pun ruang kapabilitaas bagi akal secara murni untuk menemukan hukum syar'i. Dan tentunya apalagi *Maṣlahah Mursalah* yang ditetapkan atas pertimbangan rasio ini bersebrangan dengan *naṣ*.

---

<sup>1</sup> Al-Gazâlî - *al-Mustasfâ*, I: 310.

Untuk mencapai *Maṣlahah Mu'tabarah* al-Gazâlî mensyaratkan adanya 'illah di dalamnya sesuai dengan adanya 'illah yang ada dalam *naṣ*. Dalam hal ini, kelihatan bahwa al-Gazâlî dalam membangun konsepnya tidak lepas dari pendapat imam mazhab yang dianutnya yaitu imam asy-Syafi'i dan faham teologinya asy-Ariyyah. Dengan demikian, bagi al-Gazâlî *maṣlahah* tidak lebih sebagai salah satu istinbat hukum satu tingkat di bawah *Qiyâs*, dengan tetap tidak mengizinkan *maṣlahah Mursalah* sebagai prinsip penalaran yang mandiri.

Granada, kota imam asy-Syâṭibî dibesarkan merupakan kota yang mengalami perubahan tertentu. Perubahan-perubahan ini bersifat multidimensional dan mendasar bagi sistem hukum Granada, juga mempengaruhi struktur politik, keagamaan, perekonomian dan hukum.

Sebelumnya kaum fuqaha sebagai kelompok politik sosial sangat berkuasa, mereka memegang sebagian besar jabatan pemerintahan, juga merupakan otorita utama dalam masalah agama dan mengendalikan lembaga-lembaga pendidikan. Disamping itu, mereka bertanggung jawab dalam administrasi harta perwakafan.

Pada masa pemerintahan Sultan Muhammad V al-Gani Billah, kekuasaan politik para fuqaha mulai merosot. Hal ini dimulai dengan manuver-manuver trampil Sultan yang menjadikannya lebih mandiri dari para fuqaha. Ada pun faktor-faktor yang memudahkan keberhasilan Sultan, antara lain; didirikannya Madrasah yang dikendalikan oleh Negara dan juga penyebaran tassawuf dan tarekat sufi kedalam masyarakat Granada. Meskipun sebelumnya para fuqaha menantang kerajaan, namun lambat laun dan sedikit demi sedikit kaum fuqaha bergantung kepada Sultan.

Selain perubahan politik dan keagamaan di atas dan dikarenakan hilangnya terus menerus wilayah kerajaan ke tangan kaum Kristen serta pembendaharaan Negara mempunyai hutang kepada kaum Kristen. Maka sangat berpengaruh pada perekonomian Negara. Untuk mengatasi hal yang demikian sebagian pendapatan Negara dikumpulkan dalam bentuk uang untuk dibayarkan kepada mereka (kaum Kristen).

Granada, yang berhubungan dengan Malaga dan Almeria, berada pada salah satu jalur yang sangat penting yang menghubungkan Afrika Utara dengan negeri-negeri Eropa. Pentingnya perdagangan ini diakui oleh para penguasa di negeri-negeri tersebut. Hal ini menjadikan Granada semakin berkembang.

Pengaruh perkembangan-perkembangan di atas mempunyai jangkauan yang sangat jauh dalam sistem hukum di Granada. Teori hukum terpaksa memberi tempat kepada semua perubahan. Sistem hukum yang ada tidak memadai bagi situasi dan kondisi yang baru tersebut.

Begitulah lingkungan asy-Syâtibî tumbuh dan dibesarkan. Pendidikannya di bidang fiqh membawanya bersentuhan dengan masalah-masalah tersebut pada saat yang dini dalam karirnya. asy-Syâtibî menyadari bahwa sistem hukum di Granada pada saat itu kurang memadai. Ia secara aktif berpartisipasi dalam diskusi-diskusi dan perdebatan-perdebatan dengan para ulama-ulama lain tentang masalah-masalah yang timbul dari kondisi-kondisi sosial di atas.

Pusat minatnya adalah masalah-masalah yang berkaitan dengan teori hukum Islam. Ia juga pernah dianggap pembuat bid'ah, hal ini dikarenakan kitab *al-*

*Muwafâqat* karangannya. Kemudian asy-Syâtibî membantah tuduhan itu dengan ditulisnya *al-I'tisâm*. Didalam *al-Muwafâqat* ia memperkenalkan teori *Maqâsid asy-Syari'ah* dan *Maşlahah Mursalah*.

Menurutnya *Istişlah* memberikan dasar dan pengarahan bagi perubahan, juga merupakan titik penting penyelidikan mengenai hakikat dan tujuan kewajiban hukum, perubahan sosial dan hukum serta metode penalaran hukum. Dalam membangun konsepnya asy-Syâtibî selalu merujuk pada aliran mazhab yang dianutnya yaitu mazhab Maliki, hal ini dikarenakan buku-buku yang ia pelajari dan guru-guru yang mendidiknya bermazhabkan Maliki.

Aliran teologi yang ia pegang lebih dekat dengan pemikiran aliran asy-'Ariyyah, karena asy-Syâtibî dalam hal tertentu mengemukakan argumentasinya; *apabila naqli bertentangan dengan akal dalam masalah syari'ah, maka naqli harus didahulukan. Akal tidak diperkenankan melakukan penalaran kecuali atas ijin naqli.*<sup>2</sup> Ia juga mengatakan; telah diterima luas dalam ilmu usul dan ilmu kalam, bahwa akal tidak bisa mengetahui yang baik dan yang buruk.<sup>3</sup> Dari sini dapat dipahami bahwa akal tidak memiliki otoritas yang menentukan suatu perbuatan itu baik atau buruk, maslahat atau mafsadat. Dalam paham asy-'Ariyyah, suatu perbuatan dikatakan baik atau buruk bukan dalam intriksinya melainkan karena mendapat justifikasi wahyu.

---

<sup>2</sup> Ahmad Raisani, *Naâariyah id Maqasid 'inda Imâm asy-Syâtibî* (Riyadh: ad-Dar al-Jamiyah al-Islami, tt), hlm. 242.

<sup>3</sup> *Ibid.*

Menurutnya keberadaan masalahat atau mafsadat ditentukan oleh syar'i, kemudian akal membenarkannya.

Pandangan di atas, menimbulkan kesan bahwa asy-Syâṭibî menganut paham asy-'Ariyyi. Namun dalam kesempatan serta materi yang berbeda asy-Syâṭibî terkesan Mu'tazili. Hal ini bisa dibuktikan dalam pandangan asy-Syâṭibî yang sejalan dengan al-Qadi Abdul Jabar dari kalangan Mu'tazilah. Menurut asy-Syâṭibî Tuhan membuat dan mengadakan syari'at mestilah bertujuan untuk kemaslahatan manusia. Dari pernyataan ini dapat diketahui bahwa Tuhan memiliki tujuan dalam hal tertentu, termasuk dalam pensyari'atan sesuatu. Pandangan ini sesuai dengan pendapat Mu'tazilah, karena secara rasional asy-Syâṭibî memandang kemaslahatan hamba merupakan tujaun Tuhan dalam setiap legislasi.

#### **B. Analisa Pemikiran al-Gazâlî dan asy-Syâṭibî Tentang Konsep *Maṣlahah***

Dalam mendefenisikan *maṣlahah*, walaupun secara teori al-Gazâlî dan asy-Syâṭibî berbeda merumuskannya, namun dari segi pemahaman mereka sependapat. Pada dasarnya baik al-Gazâlî maupun asy-Syâṭibî mengakui pemberlakuan *istiṣlah*, sepanjang *maṣlahah* tersebut sesuai dengan prinsip-prinsip umum syari'ah. mereka sama-sama mengkonotasikan *maṣlahah* dengan ungkapan menarik manfaat dan menolak kemudharatan.

Persamaan yang terlihat dari defenisi *maṣlahah* yang diliontarkan, al-Gazâlî dan asy-Syâṭibî adalah mereka menyatakan bahwa *maṣlahah* tidak hanya terfokus pada kemaslahatan duniawiyah melainkan juga pada kemaslahatan ukhrawiyah.

Meskipun dalam hal ini al-Gazâlî tidak mengungkapkan secara eksplisit. Sedangkan ibî?asy-Syât menjabarkannya.

Perbedaan yang sangat mendasar dari defenisi *maşlahah*nya al-Gazâlî dan asy-Syâtîbî adalah; bagi al-Gazâlî *maşlahah* merupakan upaya pelestarian terhadap segala yang jelas dimaksudkan syara' yang bertitik tolak pada pemeliharaan lima pokok kemaslahatan yang bersifat *Darûriyyah* yakni memelihara agama, jiwa, akal, keturunan dan harta. Sedangkan bagi asy-Syâtîbî tidak hanya terbatas pada pelestarian terhadap *usûl khamsah* namun lebih dari itu yaitu perwujudan manfaat dan menolak mudharat.

Dari segi pembagian *maşlahah* al-Gazâlî dan asy-Syâtîbî sependapat, mereka sama-sama membaginya ke dalam tiga bagian, yaitu: *Maşlahah Mu'tabarah*, *Maşlahah Mulgah* dan *Maşlahah Mursalah*. Begitu juga dari segi tingkatan *maşlahah* mereka mengategorikannya kepada *Darûriyyah*, *Hajiyyah* dan *Tahsiniyyah*. Dalam hal ini al-Gazâlî memberikan batasan-batasan terhadap kasihannya, al-Gazâlî berpendapat *Maşlahah Darûriyyah* tidak ada hubungannya dengan *maşlahah Hajiyyah*, sedangkan asy-Syâtîbî memandang pembatasan-pembatasan tersebut. Asy-Syâtîbî memandang *Maşlahah Hajiyyah* dan *Tahsiniyyah* sebagai kawasan yang bersifat pelengkap dan pelindung bagi *maşlahah Darûriyyah*. Adapun dari segi kandungannya, al-Gazâlî membaginya kepada; *Maşlahah 'Ammah*, *Maşlahah Aglab* dan *maşlahah Khassah* namun tidak demikian bagi asy-Syâtîbî.

Dari segi kehujjahan *Maşlahah Mursalah*, al-Gazâlî dan asy-Syâtîbî memberlakukannya, sepanjang *maşlahah* tersebut sesuai dengan prinsip-prinsip

umum syari'ah atau *Maqasid Syari'ah*. Akan tetapi al-Gazâlî memandang *maşlahah* bukan merupakan dasar yang independent pada justifikasi *nas* atau *Maqasid Syari'ah* yang hanya dapat digali dari al-Qur'an, Sunnah dan Ijma' meskipun dalam wilayah operasionalnya. Baginya *maşlahah* hanya merupakan metode *istidlal* dengan berpegang pada *nas-nas syar'i* bukan berupa dalil tambahan dan bukan pula dalil yang keluar dari *nas*.

Berbeda dengan asy-Syâtîbî, ia menerima *Maşlahah Mursalah* sebagai dalil syara', apabila tidak ditemukan dalam dalil-dail yang lain serta menjadikannya sebagai salah satu cara untuk mengetahui hukum Tuhan bersama dengan sumber hukum tradisional yang lain seperti *Qiyâs* dan lainnya. asy-Syâtîbî menganggap bahwa *Maşlahah Mursalah* sebagai metode *ijtihad* adalah valid. sekalipun *Maşlahah Mursalah* tidak ditunjuk oleh bukti-bukti teks spesifik dalam al-Qur'an, Sunnah dan Ijma'. Bagi asy-Syâtîbî *Maşlahah Mursalah* merupakan bid'ah yang dianggap baik, karena *Maşlahah Mursalah* merujuk pada dasar-dasar agama dan syara'. Dalam menanggapi putusan para Sahabat, semisal mengkodifikasi al-qur'an yang dilakukan *khalifah* oleh 'Usman bin 'Affan, al-Gazâlî mengatakan hal yang demikian itu berupa *ijtihad*. Sedangkan asy-Syâtîbî menyatakannya sebagai *maşlahah*

Menurut al-Gazâlî *Maşlahah Mursalah* yang bisa diterima harus mempunyai tiga sifat; *Darûri*, *Qat'i* dan *Kulli*. Sedangkan syarat yang diajukan asy-Syâtîbî untuk bisa menerima *Maşlahah Mursalah*, yakni *maşlahah* tersebut harus bersifat mutlaq dan universal. Namun dalam pemahamannya, syarat yang diajukan al-Gazâlî dan asy-Syâtîbî adalah sama.

## BAB V

### PENUTUP

#### A. Kesimpulan

Dari uraian dan penjelasan tersebut di atas, maka ada beberapa kesimpulan yang dapat dipetik:

1. Pengertian *maṣlahah* dalam pandangan al-Gazâlî dan asy-Syâṭibî adalah ungkapan menarik manfaat dan menolak mudharat yang dalam rangka memelihara *Maqâsid asy-Syariah* yang bertitik tolak pada *Maṣlahah Darûriyyah* yaitu berupa menjaga agama, jiwa, akal, keturunan dan harta. *Maṣlahah* tersebut mencakup kemaslahatan *dunyawiyah* dan *ukhrawiyah*. Persamaan antara konsep *maṣlahah* al-Gazâlî dan asy-Syâṭibî adalah sama-sama memperhatikan isyarat-isyarat dalil *naṣ* dan menolak *Maṣlahah Mulgah*. Adapun perbedaannya al-Gazâlî memandang *istislah* sebagai dalil yang dependen pada *naṣṣ-naṣṣ* syar'i, bukan merupakan dalil tambahan dan dalil yang keluar dari al-Qur'an, Sunnah dan Ijma'. sedang asy-Syâṭibî menjadikan *maṣlahah* sebagai salah satu cara untuk mengetahui hukum-hukum Tuhan sebagaimana al-Qur'an, Sunnah, Ijma', *Qiyâs* dan lainnya.
2. Faktor yang melatar blakangi pemikiran keduanya antar lain; masa yang dihadapi al-Gazâlî merupakan masa kemunduran Islam, sedangkan masa yang dihadapi asy-Syâṭibî merupakan masa yang mengarah kepada kemajuan Islam, maka dari pada itu asy-Syâṭibî lebih berani memberlakukan metode

*Istislah*, yang bertujuan untuk mensejahterakan umat manusia. Selain itu aliran mazhab yang dianut keduanya juga sangat mempengaruhi pemikiran mereka. Aliran mazhab yang dianut al-Gazâlî adalah Syafi'iyah sedangkan asy-Syâtîbî menganut mazhab Malikiyyah. Adapun aliran teologi yang dianut keduanya ialah asy-'Ariyyah

## **B. Saran-saran**

Pesatnya ilmu pengetahuan dan teknologi yang disertai dengan arus perubahan, tidak hanya menyebabkan munculnya problem-problem baru yang membutuhkan status hukum, tetapi juga format hukum yang ada dirasakan tidak lagi mengandung nilai maslahat dan tidak efektif untuk diberlakukan, maka seyogyanya para mujtahid menyadari pentingnya reformasi hukum. Baik al-Gazâlî maupun asy-Syâtîbî telah memberikan metode alternatif untuk mensikapi kondisi ini, yang di antaranya berupa metode *Istislah*. Metode ini sering dipakai untuk menggali hukum syari'ah yang tidak ada *naşnya*, sehingga selaras dengan perkembangan manusia dan menciptakan kemaslahatan. Namun demikian, dalam menggunakan metode ini seorang mujtahid harus lebih berhati-hati untuk mencapai tujuan yang dimaksud, sehingga tidak terbawa oleh hawa nafsu dan kepentingan pribadi yang merupakan sumber segala kerusakan.

Perubahan-perubahan hukum yang dilakukan, diharapkan tidak hanya berkisar pada lingkaran-lingkaran regulatif yang hanya membuat aturan-aturan tambahan dan sanksi bagi pelanggarnya, tetapi lebih dari pada itu, para mujtahid harus berani

merubah substansi dengan menggunakan saran metode yang tersedia, sepanjang reformasi itu dapat memberikan kemaslahatan pada manusia baik di dunia maupun di akhirat, karena kemaslahatan dan kebahagiaan hidup merupakan tujuan hakiki pentasyri'an hukum.

## DAFTAR PUSTAKA

### **Al-Qur'an dan Tafsir**

Depertemen Agama Republik Indonesia, *Al-Qur'an dan Terjamahannya*, Bandung: J-ART, 2005.

### **Kelompok Hadits**

'Abdullah, Mansur Thoha, *Kritik Metodologi Hadits*, Yogyakarta: Rihlah, 2003.

'Isâ, Muhammad Ibn Isâ ibn Sûrah, *Sunan Tirmizî "Abwâb an-Nikâh"*, Bagdad: Dâr al-Fikr, tt.

Nawâwi, Al-Imâm, *Ṣaḥiḥ Muslim Bi Syarh al-Imâm an-Nawâwî*, Beirut: Dâr al-Fiqr, tt.

### **Fiqh dan Uṣûl Fiqh**

Ahmad, Muchsin, *Maslahat dalam Penerapan Hukum Islam Menurut asy-Syâṭibî; Tinjauan Filosofis*, skripsi sarjana tidak diterbitkan, Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, 2001.

Ajfan, Abû, *Minâ sar Fuqâha' al-Andâlus: Fatawâ al-Imâm asy-Syâṭibî*, Tunis: Maktabah al-Kawâkib, 1985.

Bakri, Asafri Jaya, *Konsep Maqâṣid Syari'ah Menurut asy-Syâṭibî*, Jakarta: Rajawali Pers, 1996.

Daud, Muhammad, *Asas-asas Hukum Islam*, jakarta: Rajawali Pers, 1990.

Gazâlî, Abû Ḥamîd, *Syifâ al-Galîl fî Bayân asy-Syahbah Wa Mukhîl Wa Masâlik at-Ta'lîl*, Bagdad: al-Irsyâd, 1390H /1971M.

\_\_\_\_\_, *al-Mustasfâ min 'Ilm Uṣûl*, 4 jilid, ttp:Dâr al-Fikri, tt.

Hasan, Ahmad, *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup*, Bandung: Pustaka, 1984.

- Hassan, Husein Hamid *Fiqh Maşlahah wa Tâtbîqatuhu al-Muâsyirah*, Jiddah: al-Banka al-Islami, tt.
- Hasan, Muhammad Ali, *Perbandingan Mazhab*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2002.
- Izuddîn, Abû Muḥammad bin Abd as-Salâm, *Qawâ'id al-Ahkâm fî Maşâlih al-ânâm*, Beirut: Mu'assâsah al-Rayân, 1990.
- \_\_\_\_\_, *Nazâriyyah al-Maşlahah fî al-Fiqh al-Islâmî*, ttp: Dâr al-Nahdah al-Arabiyyah, 1971.
- Jamali, Ilyas, *Maşlahah dalam Hukum Islam; studi perbandingan imam al-Gazâlî dan Ibnu al-Qayyim*, skripsi sarjana tidak diterbitkan, Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2003.
- Jamil, Faturrahman, *Filsafat Hukum Islam*, Jakarta: Logos Wacana, 1997.
- Khallâf, Abd al-Wahâb, *'Ilm Uşûl Fiqh*, alih bahasa: Masdar Helmy, Bandung: Gema Risalah Press, 1997.
- \_\_\_\_\_, *'Ilm uşûl al-Fiqh*, Kairo: Dâr al-Kuwaitiyyah, 1968.
- Mahmasani, Sobhi, *Falsafat Hukum dalam Islam*, alih bahasa Ahmad Sudjono, Bandung: al-Ma'arif, 1976.
- Maraghi, Mustafa, *al-Fath al-Mûbîn fî Tâbaqât al- uşûliyyîn*, Beirut: Muhammad amin Ramj wa Syirkah, 1974.
- Mas'udi, Masdar F., *Meletakkan Kembali Maşlahah Sebagai Acuan Syari'at* dalam Zuhairi Miswari (ed), *Menggugat Tradisi Pergulatan Pemikiran Anak Muda NU*, cet. ke-1, Jakarta: Kompas, 2004.
- Mas'ud, Muhammad Khalid, *Filsafat Hukum Islam dan Perubahan Sosial*, alih bahasa Yudian W. Asmin, Surabaya: al-Ikhlâs, 1995.
- \_\_\_\_\_, *Islamic Legal Filosofiy*, Islamabad: Islamic Research Institut, 1977.
- Mudzhar, Atho', *Membaca Gelombang Ijtihad; antara Tradisi dan Liberasi*, Yogyakarta: Titian Ilahi Pres, 1998.
- Mun'im, Abdul Saleh, *Mazhab Syafi'i; Kajian Konsep Maşlahah*, Yogyakarta, ITTIQA, 2001.

- Nasrun, Haroen, *Ushul Fiqh 1*, Jakarta: Logos, 1996.
- Qardawi, Yusuf, *Ijtihad Kontemporer; Kode Etik dan Berbagai Penyimpangan*, alih bahasa Abu Barzani, cet. ke-2, Surabaya: Risalah Gusti, 2000.
- Raisani, Ahmad, *Nazâriyyah Maqâsid ‘inda Imâm asy Syâṭibî*, Riyadh: ad-Dâr al-Jamiyah al-Islami, tt.
- Saif ad-Din Abî al-Ḥasân ‘Ali Ibn ‘Ali Ibn Muḥammad al-Amîdi, *al-Ahkâm fi Uṣûl al-Ahkâm*, Beirut: Dar al-Fikr, 1996.
- Shiddieqy, T.M. Hasbi, *Pengantar Hukum Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1980.
- \_\_\_\_\_, *Falsafah Hukum Islam*, Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2001
- Sirry, Mun’im, *Sejarah Fiqh Islam; sebuah pengantar*, Surabaya: Risalah Gusti, 1996.
- Sjadzali, Munawir, *Ijtihad dan Kemaslahatan Umat*, dalam Jalaluddin Rahmat (ed), *Ijtihad Dalam Sorotan*, Bandung: Mizan, 1996.
- Sulaiman Abdullah, *Sumber Hukum Islam; Permasalahan dan Fleksibilitasnya*, Jakarta: Sinar Grafika, 1995.
- Syarifuddin, Amir, *Uṣûl Fiqh*, cet. ke-2, Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 2001.
- Syâṭibî, Abû Ishâq Ibrâhim bin Mûsâ, *al-Muwâfaqât fî Uṣûl asy-Syari’ah* jilid. I, II, III dan IV, Qâhirah: al-Hayyi’atu al-Miṣriyyah al-‘Ammâh lil Kitâb, 2006.
- \_\_\_\_\_, *Al-Itiṣâm*, Riyâdh: Maktabah Riyadh Haditsah, tt.
- Syukur, Syamin, *Sumber-sumber Hukum Islam*, Surabaya: Al-ikhlas, 1993.
- Utomo, Eko Setiyo, *Urgensi Maqâsid as-Syari’ah dalam Qiyyâs dan Maṣlahah Mursalah menurut asy-Syâṭibî*, skripsi sarjana tidak diterbitkan, Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, 2001.
- Zahrah, Muhammad Abû, *Uṣûl Fiqh*, alih bahasa Saefullah Ma’shum, Slamet Basyir, dkk, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000.
- Zaid, Mustafa, *al-Maṣlahah fî at-Tasyri’ al-Islâmi Najm ad-Dîn at-Tûfî*, Beirut: Daar al-Fikr al-Arabi, 1954.

Zakarsyi Abdul Salam dan Faturrahman, Oman, *Pengantar Ilmu Fiqh*, Yogyakarta: Lesfi, 1994.

Zuhri, Muhammad, *Hukum Islam dalam Lintas Sejarah*, Jakarta: PT. Grafindo Persada, 1986.

### **Lain-lain**

Hadi, Sutrisno, *Metodologi Reseach*, Yogyakarta: Andi Offset, 1990.

[http// WWW. Mencintai-Islam.com](http://WWW.Mencintai-Islam.com).

Mahali, Mudjab, *Pembinaan Moral di Mata al-Gazâlî*, Yogyakarta: BPFE, 1984.

Nasution, Muhammad Yasir, *Manusia Menurut al-Gazâlî*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1996.

Qardawi, Yusuf, *Al-Gazâlî: Antara Pro dan Kontra (Membedah Pemikiran Abu Hamid al-Gazâlî at-Tusi Bersama para Penantang dan Pendukungnya)*, terj. Hasan Abrori, Surabaya: Pustaka Progressif, 1996.

Sudarto, *Metode Penelitian Filsafat*, Jakarta: Grafindo Persada, 1996.

Tim Penulis IAIN Syahid, *Ensiklopedi Islam Indonesia*, Jakarta: Djambatan, 1993.

Zainuddin dkk, *Seluk Beluk Pendidikan dari al-Gazâlî*, Jakarta: Bumi Aksara, 1991.

## Lampiran I

## TERJAMAHAN

NO	Hlm	Foot Note	Terjemahan
			BAB I
01	13	29	Dan kami tidaklah mengutusmu (Muhammad) melainkan untuk rahmat bagi semesta alam.
			BAB II
02	29	16	Adapun <i>maṣlahah</i> , arti pokoknya adalah ungkapan untuk menarik dan menolak kemudharatan, tapi arti yang demikian ini tidak kami maksudkan, karena menarik kemanfaatan dan menolak kemudharatan adalah tujuan-tujuan dan kebaikan makhluk untuk memperoleh tujuan-tujuannya. Yang kami kehendaki dengan <i>maṣlahah</i> adalah memelihara tujuan Syara' dan tujuan Syara' terhadap makhluk ada lima yaitu memelihara agama, jiwa, akal, keturunan dan hartanya. Segala hal yang mengandung unsur pemeliharaan ke-lima pokok di atas adalah <i>maṣlahah</i> , sedang segala hal yang menghilangkan atau merusak lima pokok tersebut adalah <i>mafsadah</i> , dan menolak <i>mafsadah</i> adalah <i>maṣlahah</i> .
03	30	18	Dan <i>Maqâṣid asy-Syari'ah</i> diketahui dengan Al-Qur'an, As-Sunnah dan Ijma'.
04	31	19	Sesungguhnya shalat itu mencegah dari perbuatan yang keji dan munkar.
05	32	24	Dari Abi Hurairah, Allah meridhai akannya: bahwasanya seseorang lelaki menggauli istrinya disiang hari pada bulan ramadhan, kemudian ia (lelaki) mendangi Rasul SAW dan menanyakan hal itu. Maka Rasul SAW mengatakan: apakah kamu mempunyai seorang budak perempuan? Ia menjawab: tidak, dan Rasul bertanya lagi, apakah kamu sanggup berpuasa dua bulan berturut-turut, ia (lelaki) menjawab: tidak. Maka Rasul bersabda berilah makan enam puluh orang miskin.
06	33	27	Pada hari ini telah Aku sempurnakan unutmumu agamamu dan telah aku cukupkan kepadamu nikmat-Ku dan telah Aku ridhai Islam sebagai agamamu
07	37	33	Dan janganlah kamu membunuh jiwa yang diharamkan Allah (membunuhnya), melainkan dengan suatu (alasan)

			yang benar. dan barangsiapa dibunuh secara zalim, maka Sesungguhnya kami telah memberi kekuasaan kepada ahli warisnya, tetapi janganlah ahli waris itu melampaui batas dalam membunuh. Sesungguhnya ia adalah orang yang mendapat pertolongan.
08	38	35	Dari 'Aisyah berkata: "Rasulullah SAW menikahi saya ketika saya berumur enam tahun dan menggauli saya ketika saya berumur sembilan tahun".
09	38	36	Dari Abu Musa berkata: " Rasulullah SAW bersabda: tidak sah nikah kecuali dengan wali.

## Lampiran II

### BIOGRAFI ULAMA

#### 1. AI-GAZÂLÎ

Nama lengkapnya adalah Muḥammad ibn Muḥammad ibn Muḥammad Abû Hâmid al-Gazâlî. Ia adalah seorang fuqaha terkemuka, teologi dan sufi, dilahirkan pada tahun 450/1054 DI Gazalah, kota kecil dekat Tus, kini dekat Mashad, di Khurasan. Kota itu, ketika itu, merupakan salah satu pusat ilmu pengetahuan di dunia Islam. Dan ia meninggal di kota Tus, setelah mengadakan perjalanan untuk mencari ilmu pengetahuan dan ketenangan batin. Ketokohan al-Gazâlî dalam mengembangkan pemikiran Islam, membuat dirinya dijuluki dengan *Hujjatul Islam*. Hasil prestasi ilmiahnya sangat banyak dan meliputi banyak ilmu. Di antara karyanya yang paling terkenal adalah *Ihyâ 'Ulûm ad-Din*, sedang karyanya dalam bidang ilmu usul fiqh yang terkenal adalah *al-Musytasfâ min 'Ilm al- Uşûl*.

#### 2. ASY-SYÂṬIBÎ

Nama lengkapnya Abû Ishâq Ibrâhim Ibn mûsâ al-Garnati asy-Syâṭibî. Mengenai tempat dan tanggal lahir serta latar belakang kehidupan keluarganya belum banyak diketahui. Beliau dewasa dan memperoleh seluruh pendidikannya di Granada, ibu kota kerajaan Bani Nasr. Ia selektif dalam kitab-kitab yang dikajinya, fanatik dengan kitab-kitab sehingga mengesampingkan karya-karya ulama semasanya. Ia banyak mengkaji karya-karya al-juwâini, ar-Râzi, al-Gazâlî dan lain-lain. Al-Gazâlî adalah ahli usul fiqh yang sering disebut-sebut asy-Syâṭibî. Ia hidup sezaman dengan Ibnu Khaldun dan Ibnu Taimiyah. Ia adalah ahli usul fiqh, faqih, teolog, mufassir, ahli bahasa, peneliti, Imam Besar, komentator dan ahli diskusi. Ia

adalah tokoh terkenal dan banyak pengaruhnya dalam Mazhab Maliki. Ia wafat pada hari senin, tanggal 8 Sya'ban 790 H bertepatan dengan tanggal 30 Agustus 1388 M, ia banyak mewariskan karya-karya bermutu, diantaranya adalah *al-Muwâfaqât fi usûl asy-Syari'ah* dan *Al-I'tisâm*.

### 3. ASY-SYÂFI'Î

Beliau lahir di kota Guzzah tahun 150 H persis bersamaan dengan wafatnya Imam Abû Haniifah. Nama lengkapnya adalah Muhammad Ibn Idrîs asy-Syâfi'î kemudian oleh ibunya dibawa ke kota Makkah. Di kota inilah beliau dibesarkan. Di usia 9 tahun beliau sudah menghafal al-Qur'an selanjutnya fiqh. Setelah berguru kepada Imam Malik beliau pergi ke Irak dan berguru kepada Muhammad Ibn Hasan. Di sinilah lahirnya *Qaul Qadîm* sebagai penggalan terhadap paham-pahamnya disaat beliau menetap di Irak. Kemudian tahun 198 H melawat ke Mesir dan mengadakan interaksi dengan ulama-ulama yang ada di sana sehingga lahirlah *Qaul Jadid* yang sekaligus sebagai perbaikan terhadap *Qaul Qadîmnya*. Di samping itu beliau adalah seorang Imam yang produktif. Buah karyanya antara lain: *ar-Risâlah*, *al-'Umm*, *Mukhtalif al-Hadîs* dan lain-lain. Beliau wafat pada tahun 204 H (820 M).

### 4. AL-AMÎDÎ

Nama lengkapnya adalah Saifuddin Abû al-Hasan Ibn Abî Muhammad al-Amîdî. Dilahirkan pada tahun 551 H, dan wafat pada tahun 631 H di Damaskus. Beliau merupakan penganut Mazhab Hanbali tetapi kemudian beliau beralih ke Mazhab asy-Syâfi'î. Di antara karya-karyanya yang terkenal adalah *al-ihkâm fi Usûl al-Ahkâm* dan *Muntahâ al-Uşûl al-Fiqh*.

## **5. IBN QAYYIM**

Nama lengkapnya adalah Syamsuddin Ibn Abi bakar Ibn Ayyûb Ibn Sa'ad Ibn al-Dimasqy al-Jaujiyah. Dalam menimba ilmu pengetahuan, Ibn Qayyim belajar dengan beberapa guru, di antaranya Ibn Taimiyyah. Dia lah guru yang paling berpengaruh dalam hidupnya sehingga Ibn Qayyim menempuh jalan yang dilakukan Ibn Taimiyyah dalam memerangi orang-orang yang menyimpang dari agama. Ibn Qayyim adalah seorang tang faqih dan mujtahid bermazhab Hanbali dari Damaskus. Ia banyak menulis mengenai tauhid, fiqh, tassawuf dan sejarah yang sampai sekarang masih dipakai di lingkungan tertentu pada perguruan tinggi di Indonesia dan negara-negara Islam lainnya terutama di Timur Tengah. Ibn Qayyim wafat pada tahun 1350 M.

## **6. ABD AL-WAHHÂB KHALLÂF**

Ia dilahirkan di Mesir pada tahun 1888 M, sejak kecil ia sangat menyukai ilmu pengetahuan. Setelah hafal al-Qur'an ia belajar al-Azhar pada tahun 1900 M. Pendidikannya Strata Satunya ditempuh di al-Qada' asy-Syar'i dan lulus pada tahun 1915 M. Pada tahun 1920, ia menjabat sebagai hakim dan berubah profesi menjadi guru di Masjid Perwakafan pada tahun 1924. di tahun 1931 ia dipercaya sebagai Pengawas Pemeriksa Perkara di Pengadilan kemudian ia menjadi dosen di Universitas Kairo. Beliau wafat pada hari Jum'at 20 Januari 1956 M.

## **7. T.M Hasbi Ash-Shiddieqy**

Lahir di Lhok Seumawe Aceh Utara pada tanggal 10 Maret 1904 di tengah keluarga ulama pejabat. Dalam tubuh mengalir darah campuran Arab. Dari silsilahnya diketahui bahwa ia adalah keturunan ketiga puluh tujuh dari Khalifah Abû

Bakr ash-Shiddieq. Anak dari pasangan Teungku Amrah, putri dari Teungku Abdul ‘Aziz pemangku jabatan Qadî Chik Maharaja Mangkubumi dan al-Hajj Teungku Muhammad Husein ibn Muhammad Mas’ud. Ketika berumur 6 tahun ibunya wafat dan diasuh oleh Teungku Syamsiyah, salah seorang bibinya. Usia 8 tahun nyantri dari pesantren ke pesantren lain yang berada di bekas pusat Kerajaan Pasai Tempo dulu.

Semasa hidupnya, Hasbi telah menulis kurang lebih 72 judul buku dan 50 artikel di bidang tafsir, hadis, fiqh dan pedoman ibadah umum.

Dalam karir hidupnya, menjelang wafat, memperoleh gelar Doktor HC karena jasanya terhadap perkembangan Perguruan Tinggi Islam dan Perkembangan Ilmu Pengetahuan ke Islam di Indonesia. Pada tanggal 22 Maret 1975, beliau memperoleh Doktor Honori Causa dari Universitas Islam Bandung (UNISBA) dan pada tahun yang sama juga memperoleh gelar yang sama dari IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Beliau wafat di Yogyakarta pada tahun 1975 dalam usia 71 tahun.

**Lampiran III****CUCRICULUM VITAE**

Nama : Hidayat lubis  
Tempat/ Tanggal lahir : Tanjung Balai, 4 Januari 1984  
Alamat Asal : Jl. Sepakat (kp. Baru) No 48. Kec. T. Balai Utara,  
Kodya. T. Balai, Sumatera Utara, 21321  
Alamat Yogyakarta : Wisma Bukit Barisan, Jl. Kaliurang Km 5. Kec. Mlati,  
Kab. Sleman. Yogyakarta. 55286

Nama Orang Tua

Ayah : Alm. Sofyan Ahamad

Ibu : Zuraidah

**PENDIDIKAN FORMAL**

1. SD Negeri 137957 kodya. Tanjung Balai, Sumut (1990-1996)
2. Mts Jabal Rahmah, Stabat, Kab. Langkat, Sumut (1996-1999)
3. MA Daar al-'Ulum, Kisaran, Kab. Asahan, Sumut (1999-2002)
4. Fakultas Syari'ah UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta (2002 sampai sekarang)