

**;MEMAHAMI KONSEP MASLAHAH
SEBAGAI INTI MAQÂSID AL-SYARIAH ¹**

Oleh: Dr. Asmawi, M.Ag ²

Pembahasan tentang *maqâsid al-syarî'ah* (tujuan dan cita hukum Islam) selalu bertitik tolak dari dan bermuara kepada konsep *maqâsid al-syarî'ah*. Tulisan ini bermaksud membedah konsep *maslahah* yang *nota bene* inti dari *maqâsid al-syarî'ah*.

Definisi, Kualifikasi dan Eksistensi Maslahah

Secara etimologis, arti *al-maslahah* dapat berarti kebaikan, kebermanfaatan, kepantasan, kelayakan, keselarasan, kepatutan. Kata *al-maslahah* adakalanya dilawankan dengan kata *al-mafsadah* dan adakalanya dilawankan dengan kata *al-madarrah*, yang mengandung arti: kerusakan.³

Secara terminologis, *maslahah* telah diberi muatan makna oleh beberapa ulama *usûl al-fiqh*. Al-Gazâli (w. 505 H), misalnya, mengatakan bahwa makna *genuine* dari *maslahah* adalah menarik/mewujudkan kemanfaatan atau menyingkirkan/menghindari kemudaratan (*jalb al-manfa'ah* atau *daf' al-madarrah*). Menurut al-Gazâli, yang dimaksud *maslahah*, dalam arti terminologis-syar'i, adalah memelihara dan mewujudkan tujuan hukum Islam (Syariah) yang berupa memelihara agama, jiwa, akal budi, keturunan, dan harta kekayaan. Ditegaskan oleh al-Gazâli bahwa setiap sesuatu yang dapat menjamin dan melindungi eksistensi salah satu dari kelima hal tersebut dikualifikasi sebagai *maslahah*; sebaliknya, setiap sesuatu yang dapat mengganggu dan merusak salah satu dari kelima hal tersebut dinilai sebagai *al-mafsadah*; maka, mencegah dan

¹ Makalah dipresentasikan pada acara Workshop Tafsir *Asnâf Zakat Kontemporer* ", yang diselenggarakan oleh Institut Manajemen Zakat, Ciputat, 9 Agustus 2012.

² **Dr. Asmawi M.Ag**, Ketua Program Studi Hukum Pidana dan Tata Negara Islam, Fakultas Syariah dan Hukum UIN Syarif Hidayatullah Jakarta UIN Syarif Hidayatullah Jakarta dan Dosen Pengasuh Matakuliah Fiqh dan Ushul Fiqh.

³ Lihat Jamâl al-Dîn Muḥammad ibn Mukarram ibn Manzûr al-Ifrîqi, *Lisân al-'Arab*, (Riyad: Dâr 'Âlam al-Kutub, 1424 H/2003 M), Juz ke-2, h. 348.

menghilangkan sesuatu yang dapat mengganggu dan merusak salah satu dari kelima hal tersebut dikualifikasi sebagai *maṣlahah*.⁴

Hukum Islam (Syariah) *compatible* bagi segala kebutuhan dan tuntutan kehidupan manusia. Hukum Islam (Syariah)-melalui teks-teks sucinya (*al-nuṣūṣ al-muqaddasah*)-dapat mewujudkan *maṣlahah* pada setiap ketentuan hukumnya. Tidak ada satu pun masalah hukum yang muncul kecuali sudah ada-di dalam al-Qur'an dan Hadis-petunjuk jalan solusi atasnya.⁵ Hukum Islam (Syariah) selaras dengan *fitrah*, memperhatikan segenap sisi kehidupan manusia, dan menawarkan tuntunan hidup yang berkeadilan. Hukum Islam (Syariah) juga selaras dengan moralitas kemanusiaan yang luhur, yang membebaskan manusia dari cengkeraman kuasa hawa nafsu yang destruktif. Hukum Islam (Syariah) bervisi dan bermisi mulia.⁶ Hukum Islam (Syariah) senantiasa memperhatikan realisasi *maṣlahah* bagi segenap hamba-Nya. Karena itulah, konsep *maṣlahah* memberi saham besar bagi terwujudnya panduan yang layak diperhatikan sang *mujtahid* guna mengetahui hukum Allah atas perkara yang tidak ditegaskan oleh *nass* suci Syariah.⁷ Jelaslah bahwa *maṣlahah* menjadi elan vital bagi hukum Islam (Syariah) sehingga ia senantiasa memiliki relevansi dengan konteks zamannya; dan ini pada gilirannya menjadikan hukum Islam (Syariah) tetap *up to date* menyapa segenap persoalan kehidupan manusia dengan cahaya ajarannya yang mencerahkan.

Fondasi bangunan hukum Islam (Syariah) itu direpresentasikan oleh *maṣlahah* yang ditujukan bagi kepentingan hidup manusia sebagai hamba Allah, baik menyangkut kehidupan duniawinya maupun kehidupan *ukhrawi*-nya. Hukum Islam (Syariah) menjunjung tinggi prinsip-prinsip keadilan (*‘adālah*), kasih sayang (*rahmah*), dan *maṣlahah*. Setiap aturan hukum yang menyimpang dari prinsip-prinsip tersebut pada hakikatnya bukanlah bagian dari hukum Islam

⁴ Abū Hāmid Muḥammad al-Gazālī, *al-Mustasfa min ‘Ilm al-Uṣūl*, taḥqīq wa ta‘līq Muḥammad Sulaimān al-Asyqar, (Beirut: Mu’assasat al-Risālah, 1417 H/1997 M), Juz ke-1, h. 416 - 417.

⁵ Husain Hāmid Hisān, *Nazariyyat al-Maṣlahah fi al-Fiqh al-Islāmiy*, (Beirut: Dār al-Nahḍah al-‘Arabiyyah, 1971), h. 607.

⁶ Lihat Mannā‘ al-Qattān, *Raf‘ al-Ḥaraj fi al-Syarī‘ah al-Islāmiyyah*, (Riyad: al-Dār al-Su‘ūdiyyah, 1402 H/1982 M), h. 61-62.

⁷ Sa’īd Ramaḍān al-Būṭī, *Dawābiṭ al-Maṣlahah fi al-Syarī‘ah al-Islāmiyyah*, (Beirut: Mu’assasat al-Risālah wa al-Dār al-Muttahidah, 1421 H/2000 M), h. 69

(Syariah), meskipun dicari rasionalisasi (*ta'wil*) untuk menjadikannya sebagai bagian dari hukum Islam (Syariah).⁸ Keagungan dan keluhuran hukum Islam (Syariah) termanifestasikan pada kompatibilitas doktrin hukum Islam (Syariah) dengan perkembangan kehidupan manusia lantaran ruh *maṣlahah* yang menggerakkannya.⁹ Eksistensi *maṣlahah* dalam bangunan hukum Islam (Syariah) memang tidak bisa dinafikan karena *al-maṣlahah* (المصلحة) dan *al-Syarī'ah* (الشريعة) telah bersenyawa dan menyatu, sehingga kehadiran *al-maṣlahah* meniscayakan adanya tuntutan *al-Syarī'ah* (الشريعة).

Penelitian yang mendalam atas sedemikian banyak *nass* al-Qur'an dan Hadis memang menghasilkan kesimpulan yang meyakinkan bahwa doktrin hukum Islam (Syariah) senantiasa dilekati *hikmah* dan *'illah* yang bermuara kepada *maṣlahah*, baik bagi masyarakat maupun bagi orang perorangan.¹⁰ Bahkan, doktrin hukum Islam (Syariah) dimaksud bukan saja di bidang muamalat umum (non-ibadah *mahdah*), tetapi juga ibadah *mahdah*. Jadi, semua bidang hukum dengan aneka norma hukum yang telah digariskan oleh al-Qur'an dan Hadis berhulu dari, sekaligus bermuara kepada, *maṣlahah* bagi kehidupan umat manusia. Hal ini karena Allah tidak butuh kepada sesuatupun, sekalipun itu ibadah *mahdah*. Tegasnya, manusialah-sebagai hamba Allah-yang diuntungkan dengan adanya kenyataan bahwa *maṣlahah* menjadi alas tumpu hukum Islam (Syariah) itu.¹¹ Hadirnya *hikmah* dan *'illah* dalam norma hukum Allah (baik berupa *al-amr* maupun *al-nahy*) itu pada gilirannya menjamin eksisnya *maṣlahah*. Pada sisi lain, formulasi sejumlah *legal maxim* (*al-qawa'id al-syar'iyyah*) bertumpu pada penemuan *hikmah* dan *'illah* yang *nota bene* menjadi garansi eksisnya *maṣlahah*.

⁸ Ibn al-Qayyim al-Jauziyyah, *I'lam al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamin*, (Kairo: Dâr al-Hadîts, 1425 H/2004 M), hlm. Juz ke-3, h. 5.

⁹ Husain Hâmid Hisân, *Fiqh al-Maṣlahah wa Tabîqâtuhu al-Mu'âsirah*, hlm. 4, dalam Seminar Internasional Tatanan Fundamental Ekonomi Islam Kontemporer, (Jeddah: IRTI-Islamic Development Bank, Ramâdan, 1413 H), h. 4. (tidak diterbitkan).

¹⁰ Tâhir ibn 'Âsyûr, *Maqâsid al-Syarī'ah al-Islâmiyyah*, (Tunis: Dâr Suhnun, Kairo: Dar al-Salâm, 1427 H/2006 M), h. 12.

¹¹ Yûsuf al-Qaradâwi, *Madkhal li Dirâsat al-Syarī'ah al-Islâmiyyah*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 1421 H/2001 M), h. 58.

Dengan demikian, *maṣlahah* merupakan poros dan titik beranjak bagi formulasi *al-ahkâm al-syar‘iyyah* dan *al-qawa‘id al-syar‘iyyah*.¹²

Mewujudkan *maṣlahah* merupakan tujuan utama hukum Islam (Syariah). Dalam setiap aturan hukumnya, *al-Syâri‘* mentransmisikan *maṣlahah* sehingga lahir kebaikan/kemanfaatan dan terhindarkan keburukan/kerusakan, yang pada gilirannya terealisasinya kemakmuran dan kesejahteraan di muka bumi dan kemurnian pengabdian kepada Allah. Sebab, *maṣlahah* itu sesungguhnya adalah memelihara dan memperhatikan tujuan-tujuan hukum Islam (Syariah) berupa kebaikan dan kemanfaatan yang dikehendaki oleh hukum Islam (Syariah), bukan oleh hawa nafsu manusia.¹³ Norma hukum yang dikandung teks-teks suci Syariah (*nusûṣ al-syarî‘ah*) pasti dapat mewujudkan *maṣlahah*, sehingga tidak ada *maṣlahah* di luar petunjuk teks Syariah; dan karena itu, tidaklah valid pemikiran yang menyatakan *maṣlahah* harus diprioritaskan bila berlawanan dengan teks-teks suci Syariah.¹⁴ Maka, *maṣlahah* pada hakikatnya ialah sumbu peredaran dan perubahan hukum Islam, di mana interpretasi atas teks-teks suci Syariah dapat bertumpu padanya.¹⁵

Tujuan *al-Syâri‘* dalam menyebarkan *maṣlahah* bagi legislasi yang dilakukan-Nya tentu bersifat mutlak dan menyeluruh, tidak terbatas pada kasus/obyek tertentu; tegasnya, *maṣlahah* menyebar secara mutlak pada semua prinsip-prinsip dasar dan satuan-satuan kasus partikularistik dari hukum Islam (Syariah).¹⁶ Hukum Islam (Syariah) seluruhnya merupakan *maṣlahah*, yang representasinya bisa berbentuk penghilangan *al-mafṣadah* dan bisa pula berbentuk perwujudan kemanfaatan. Tegasnya, tiada suatu hukum yang mengandung *al-maḍarrah* melainkan diperintahkan untuk menjauhinya, dan tiada suatu hukum

¹² ‘Allâl al-Fâsiy, *Maqâsid al-Syarî‘ah al-Islâmiyyah wa Makârimuha*, (Rabat: Maktabah al-Wihdah al-‘Arabiyyah, t.thlm.), h. 138.

¹³ Jalâl al-Dîn ‘Abd al-Rahmân, *al-Maṣâlih al-Mursalah wa Makânatuha fi al-Tasyri‘*, (t.tp: Matba‘at al-Sa‘âdah, 1403 H/1983 M), h.12 dan 13.

¹⁴ Husain Hâmid Hîsân, *Nazariyyat al-Maṣlahah fi al-Fiqh al-Islâmiy*, (Beirut: Dâr al-Nahḍah al-‘Arabiyyah, 1971), hlm. 607. Lihat juga Syed Abul Hassan Najmee, *Islamic Legal Theory and The Orientalists*, (Lahore: Institute of Islamic Culture, 1989), h. 94-96.

¹⁵ Inilah yang disebut-oleh ‘Ali Hasaballah-dengan *qiyâs al-maṣlahah*. Lihat ‘Aliy Hasaballah, *Uṣûl al-Tasyri‘ al-Islâmiy*, (Mesir: Dâr al-Ma‘ârif, 1383 H/1964 M), h. 257.

¹⁶ Abû Ishâq al-Syâtîbi, *al-Muwâfaqât fi Uṣûl al-Syarî‘ah*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.thlm.), hlm. Jilid I, Juz ke-2, h. 42.

yang mengandung *maṣlahah* melainkan diperintahkan untuk mewujudkannya.¹⁷ Pertimbangan *maṣlahah* merupakan satu metode berfikir untuk mendapatkan kepastian hukum bagi suatu kasus yang status hukumnya tidak ditentukan oleh teks-teks suci Syariah ataupun *al-ijmâ'*. Tak dapat dipungkiri bahwa *maṣlahah* merupakan suatu ketetapan yang mengandung kebaikan bagi manusia.¹⁸

Norma hukum yang dikandung teks-teks suci Syariah pasti dapat mewujudkan *maṣlahah*, sehingga tidak ada *maṣlahah* di luar petunjuk teks-teks suci Syariah; dan karena itulah tidak valid pemikiran yang menyatakan bahwa *maṣlahah* harus diprioritaskan bila berlawanan dengan teks-teks suci Syariah. Terhadap suatu kasus/masalah yang tidak ditegaskan hukumnya oleh teks suci Syariah dapat diberikan ketentuan hukum yang mampu merealisasikan *maṣlahah* yang masuk dalam cakupan jenis *maṣlahah* yang diakui oleh hukum Islam (Syariah).¹⁹ Tak dipungkiri bahwa *nass* al-Qur'an dan Hadis-dalam menggariskan aturan kehidupan manusia, baik yang bersifat individual maupun sosial-telah mengandung *maṣlahah*. Tidak ada tempat bagi pertimbangan *maṣlahah* yang akan berakibat terdesaknya teks suci Syariah yang telah mengandung *maṣlahah* bagi kehidupan manusia. Tegasnya, *maṣlahah* yang bertentangan dengan teks suci Syariah bukanlah *maṣlahah* yang hakiki melainkan *maṣlahah* yang semu.²⁰ Pertimbangan *maṣlahah* itu, terutama, ditujukan kepada hal-hal yang tidak terdapat ketentuannya di dalam teks suci Syariah. Lagi pula, teks suci Syariah spesifik yang mengandung tujuan berupa *maṣlahah*, ada kemungkinan disimpangi jika dihadapkan kepada *maṣlahah* yang lebih luas. Dalam hal *maṣlahah* yang lebih luas menuntut dikorbankannya *maṣlahah* yang lebih sempit maka dapat dilakukan pilihan meninggalkan *maṣlahah* yang lebih sempit, menuju tercapainya *maṣlahah* yang lebih luas tersebut.²¹

¹⁷ 'Izz al-Dîn ibn 'Abd al-Salâm, *Qawâ'id al-Aḥkâm fi Maṣâlih al-Anâm*, (Kairo: Maktabat al-Kulliyât al-Azhariyyah, 1994), Juz ke-1, h. 11.

¹⁸ Peunoh Daly, "Menelusuri Pemikiran Maslahat dalam Hukum Islam", dalam Munawir Sjadzali, dkk, *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam*, (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1988), h. 151.

¹⁹ Husain Hâmid Hisân, *Nazariyyât al-Maṣlahah fi al-Fiqh al-Islâmiy*, (Beirut: Dar al-Nahdah al-'Arabiyyah, 1971), h. 607.

²⁰ Ali Yafie, "Ijtihad: Antara Ketentuan dan Kenyataan", dalam Munawir Sjadzali, dkk, *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam*, (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1988), h. 108.

²¹ Ali Yafie, "Ijtihad: Antara Ketentuan dan Kenyataan", h. 109

Dalam tataran aplikasi, *maṣlahah* termanifestasikan pada metode-metode/dalil-dalil ijtihad untuk menetapkan hukum yang tidak ditegaskan oleh teks suci Syariah, seperti *al-qiyâs*, *al-maṣlahah al-mursalah*, *al-istiḥsân*, *sadd al-dzarî'ah*, dan *al-'urf*. Oleh karena itu, setiap metode/dalil ijtihad yang bertumpu pada prinsip *maṣlahah* dapat dikualifikasi sebagai upaya menggali kandungan makna teks suci Syariah (*istidlâl bi al-nuṣûs al-syar'iyah*).²²

Mohammad Hashim Kamali menyimpulkan bahwa identifikasi *maṣlahah* - sebagai inti *maqâṣid al-syarî'ah* - dapat didasarkan pada: (1) *nuṣûs al-syarî'ah*, terutama *al-amr* dan *al-nahy*, (2) *al-'illah* dan *al-hikmah* yang dikandung *nuṣûs al-syarî'ah*, dan (3) *al-istiqrâ'*.²³

Sehubungan dengan relasi *maṣlahah* dan ijtihad, di kalangan ulama dikenal istilah *al-ijtihâd al-istiṣlâhiy*, yakni suatu upaya pengerahan segenap kemampuan untuk memperoleh hukum Syariah dengan cara menerapkan prinsip-prinsip hukum yang umum-universal terhadap suatu masalah/kasus yang tidak ditegaskan oleh teks suci Syariah yang spesifik dan *al-ijmâ'*, yang pada intinya bermuara kepada mewujudkan *maṣlahah* (*jalb al-maṣlahah*) dan menghindari/menghilangkan *al-mafṣadah* (*daf' al-mafṣadah*), yang sejalan dengan tuntutan prinsip-prinsip Syariah. Model ijtihad ini sebenarnya mengarah kepada upaya memasukkan hukum ke dalam medan cakupan teks suci Syariah.²⁴ Menurut Ahmad Fathi Bahnasi, sebagian ulama ahli hukum Islam generasi *al-tabi'in* berpaling dari aplikasi tekstual teks suci Syariah yang bersifat mutlak atau umum lantaran aplikasi tersebut berimplikasi tereliminasi *maṣlahah*. Mereka justru melakukan interpretasi teks suci Syariah itu dan melakukan aplikasi terhadapnya dengan kerangka pikir *maṣlahah* meskipun memberikan kesan *al-taqyîd* atau *al-takhsîs* atau *al-ihmâl* terhadap teks suci Syariah.²⁵

²² Husain Hâmid Hisân, *Nazariyyât al-Maṣlahah fi al-Fiqh al-Islâmiy*, h. 607.

²³ Mohammad Hashim Kamali, *The Dignity of Man: An Islamic Perspective*, (Kuala Lumpur: Ilmiah Publisher, 2002), h. 93

²⁴ Muḥammad Sallâm Madkûr, *al-Ijtihâd fi al-Tasyrî' al-Islâmiy*, (Kairo: Dâr al-Nahdah al-'Arabiyah, 1404 H/1984 M), h. 45.

²⁵ Mengenai deskripsi dan model aplikasi *al-taqyîd*, *al-takhsîs*, *al-tarjîh*, dan yang semisalnya, lihat Muhammad Ibrâhîm Muhammad al-Hafnâwiyy, *al-Ta'arud wa al-Tarjîh 'ind al-Uṣūliyyîn*, (t.tp.: Dâr al-Wafâ', 1408 H/1987 M)

Lebih dari itu, *maṣlahah* yang bersifat umum (*general*), yang *genuine*, yang mendukung terwujudnya tujuan-tujuan hukum Islam (Syariah), dan yang tidak bertentangan dengan teks suci Syariah merupakan dasar, pijakan dan kerangka acuan yang valid bagi legislasi hukum Islam.²⁶ Menurut Imran Ahsan Khan Nyazee, para ulama ahli hukum Islam bersepakat bahwa *maṣlahah* dapat diaplikasikan sebagai alas dasar suatu ketetapan hukum, dan *maṣlahah* ini dapat dijadikan dasar pikiran ketika memperluas ketetapan hukum itu kepada kasus-kasus baru. Inilah yang merupakan basis doktrin *maṣlahah*²⁷

Konsep *maṣlahah* -sebagai inti *maqâṣid al-syarî'ah*-merupakan alternatif terbaik untuk pengembangan metode-metode ijtihad, di mana al-Qur'an dan Sunnah harus dipahami melalui metode-metode ijtihad dengan memberi penekanan pada dimensi *maṣlahah*.²⁸ Konsep *maṣlahah* merupakan wahana bagi perubahan hukum. Melalui konsep ini para ulama fikih memiliki kerangka kerja untuk menangani masalah hukum, yang inheren di dalam sistem hukum yang didasarkan kepada teks suci Syariah (al-Qur'an dan Hadis), yang *nota bene* mengandung fondasi materiil hukum yang terbatas mengenai urusan kehidupan dalam situasi dan kondisi lingkungan yang terus berubah. Dengan demikian, konsep *maṣlahah* memberi legitimasi bagi aturan hukum baru dan memungkinkan para ulama fikih mengelaborasi konteks kasus yang tidak ditegaskan oleh teks suci Syariah. Seberapa besar perubahan hukum dapat dicapai melalui aplikasi konsep *maṣlahah* tergantung pada, terutama, pola penalaran hukum berbobot *maṣlahah* yang diterapkan para ulama fikih.²⁹

Yusuf al-Qaradawi menandakan bahwa substansi *maṣlahah* yang dikehendaki oleh hukum Islam (Syariah) untuk ditegakkan dan dipelihara itu merupakan *maṣlahah* yang komprehensif, integral dan holistik, yang mencakup perpaduan antara *al-maṣlahah al-dunyawiyyah* dan *al-maṣlahah al-ukhrawiyyah*,

²⁶ Mohammad Hashim Kamali, "Fiqh and Adaptation to Social Reality" dalam Jurnal *The Muslim World*, 1996, Vol.86, No.1 h. 72.

²⁷ Imran Ahsan Khan Nyazee, *Theories of Islamic Law: The Methodology of Ijtihad*, (New Delhi: Adam Publishers & Distribution, 1996), h. 236-237

²⁸ Asafri Jaya Bakri, *Konsep Maqashid Syari'ah Menurut al-Syatibi*, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1996), h. 168.

²⁹ Felicitas Opwis, "Maṣlahah in Contemporary Islamic Legal Theory", dalam *Journal Islamic Law and Society*, (Leiden: Koninklijke Brill NV, 2005), Vol. 12, No. 2, h. 183.

perpaduan antara *al-maslahah al-maddiyyah* dan *al-maslahah al-rûhiyyah*, perpaduan antara *al-maslahah al-fardiyyah* dan *al-maslahah al-mujtama'iyah*, perpaduan antara *al-maslahah al-qaumiyyah al-khâssah* dan *al-maslahah al-insâniyyah al-'âmmah*, dan perpaduan antara *al-maslahah al-hâdirah* dan *al-maslahah al-mustaqbalah*. Atas dasar ini, Yusuf al-Qaradawi menegaskan bahwa konsep *maslahah* yang menjiwai hukum Islam (Syariah), tidak bisa diidentikkan dengan utilitarianisme dan pragmatisme, yang *nota bene* berhulu pada faham materialisme.³⁰

Sementara Yusuf al-Qaradawi mengajukan pandangan tentang cara yang meyakinkan untuk mengetahui *al-maqâsid al-syar'iyyah* tersebut. Pertama, meneliti setiap 'illah (baik *mansûsah* maupun *gair mansûsah*) pada teks al-Qur'an dan Hadis. Kedua, mengkaji dan menganalisis hukum-hukum partikular, untuk kemudian menyimpulkan cita makna hasil pepaduan hukum-hukum partikular tersebut.³¹

Penting kiranya untuk membicarakan siapa yang punya otoritas menilai sesuatu itu *maslahah* atau bukan *maslahah* dalam melakukan ijtihad.³² Sesungguhnya ketika sudah diterima menjadi prasyarat mutlak bahwa sesuatu itu dipandang *maslahah* apabila sejalan atau tidak bertentangan dengan *nusûs al-syarî'ah*, dan sebaliknya, sesuatu itu bukanlah *maslahah* apabila bertentangan dengan *nusûs al-syarî'ah*, seharusnya aplikasi *maslahah* oleh aktivitas *ijtihâd fardiy* (ijtihad individual) merupakan hal yang tidak perlu dikhawatirkan. Sejauh yang menjadi obyeknya adalah masalah *ijtihâdiy*, *ijtihâd fardiy* dapat dilakukan oleh orang yang telah memenuhi kualifikasi. Akan tetapi, kemungkinan muncul pihak-pihak yang menyalahgunakan dalil/metode *maslahah* memang tidak bisa dipungkiri. Mereka menggunakan *maslahah* sebagai dalil/metode untuk menetapkan hukum tanpa mengindahkan batasan-batasan dan kaedah-kaedah

³⁰ Yusuf al-Qaradawi, *Madkhal li Dirâsat al-Syarî'ah al-Islâmiyyah*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 1990), h. 62.

³¹ Yusuf al-Qaradawi, *Fiqh Maqashid Syariah: Moderasi Islam antara Aliran Tekstual dan Aliran Liberal*, terj. Arif Munandar Riswanto, (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2007), h. 23-25.

³² Lebih jauh mengenai persoalan ijtihad, lihat Muḥammad Mûsa Tiwâna, *al-Ijtihâd wa Mada Hâjatinâ ilaih fi Hâdz al-'Asr*, (Kairo: Dâr al-Kutub al-Hadîtsah, 1350 H/1971 M); dan Muḥammad Sallâm Madkûr, *al-Ijtihâd fi al-Tasyrî' al-Islâmiy*, (Kairo: Dâr al-Nahdah al-'Arabiyah, 1404 H/1984 M)

yang baku. Hal ini mengakibatkan terjadinya kesalahan/kekacauan dalam menetapkan hukum Islam, dan pada gilirannya melahirkan keresahan di kalangan masyarakat.³³ Dalam konteks ini, kehadiran institusi *ijtihâd jamâ'iy* (ijtihad kolektif)³⁴, seperti MUI, Bahtsul Masa'il NU, Majelis Tarjih Muhammadiyah, dan Dewan Hisbah Persis,³⁵ menjadi urgen dalam mengeliminasi kemungkinan penyalahgunaan dalil/metode *maslahah* oleh aktivitas *ijtihâd fardiy* sehingga konsepsi dan aplikasi *maslahah* dalam proses ijtihad tersebut terhindar dari salah paham dan salah kaprah. Meskipun demikian, ini tidak berarti menutup rapat-rapat pintu *ijtihâd fardî*.

Kategorisasi Maslahah

Sebelum lebih jauh mendiskusikan kategorisasi *maslahah* patut dikemukakan pandangan al-Bûti tentang kriteria *maslahah* untuk menilai sesuatu itu *maslahah* yang valid secara syar'i. Menurut pandangan al-Bûti, kriteria *maslahah* itu mencakup 5 (lima) hal, yaitu (1) sesuatu yang akan dinilai itu masih berada dalam koridor *nass* Syara', (2) sesuatu tersebut tidak bertentangan dengan al-Qur'an, (3) ia tidak bertentangan dengan Sunnah, (4) ia tidak bertentangan dengan *al-qiyâs*, dan (5) ia tidak mengorbankan *maslahah* lain yang lebih penting.³⁶ Muhammad Muslehuddin melihat bahwa kategorisasi *maslahah* dengan trilogi *al-maslahah al-mu'tabarah--al-maslahah al-mulghah--al-maslahah al-mursalah* tetap harus mempertimbangkan dimensi kepentingan masyarakat dan realitas sosial yang terus berubah sehingga hukum Islam harus bergerak seiring

³³ Hal demikian pula yang melatarbelakangi lahirnya fatwa MUI tentang kriteria *maslahah*. Lihat Majelis Ulama Indonesia, *Fatwa Munas VII Majelis Ulama Indonesia*, (Jakarta: MUI, 2005), h. 50-57.

³⁴ Lebih jauh mengenai *ijtihâd jamâ'iy* (ijtihad kolektif), lihat 'Abd al-Majîd al-Syarafi, *Ijtihad Kolektif*, terj. Syamsusddin TU, (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2002).

³⁵ Sejumlah penelitian telah dilakukan terkait *ijtihâd jamâ'iy* yang diterapkan institusi-institusi ini. Lihat, misalnya, Muhammad Atho Mudzhar, *Fatwâs of The Council of Indonesian 'Ulama: A Study of Islamic Legal Thought in Indonesia 1975-1988*, (Jakarta: INIIS, 1993); dan Ahmad Zahro, *Tradisi Intelektual NU: Lajnah Bahtsul Masa'il 1926-1999*, (Yogyakarta: LkiS, 2004); dan Fathurrahman Djamil, *Metode Ijtihad Majelis Tarjih Muhammadiyah*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1995); dan Dede Rosyada, *Metode Kajian Hukum Dewan Hisbah Persis*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999).

³⁶ Muhammad Sa'id Ramadân al-Bûti, *Dawâbiṭ al-Maslahah fi al-Syarî'ah al-Islâmiyyah*, (Beirut: Mu'assasat al-Risâlah, 1421 H/2000 M), h. 110, 118, 144, 190, dan 217.

sejalan dengan perubahan realitas sosial yang terjadi, yang pada gilirannya fleksibilitas hukum Islam dapat dipertahankan.³⁷

Pada sisi lain, al-Gazâli menjelaskan bahwa yang pertama, *maṣlahah* yang mendapat ketegasan justifikasi teks suci Syariah terhadap penerimaannya (*al-maṣlahah al-mu'tabarah*), merupakan *al-hujjah al-syar'iyah*, dan buahnya berupa *al-qiyâs* yang mengandung makna memetik hukum dari kandungan makna-logis suatu *al-nass* dan *al-ijmâ'*. Adapun yang kedua, *maṣlahah* yang mendapat ketegasan justifikasi teks suci Syariah terhadap penolakannya (*al-maṣlahah al-mulghah*), Sedangkan yang ketiga, menurut al-Gazâli ialah *maṣlahah* yang tidak mendapat ketegasan justifikasi teks suci Syariah, baik terhadap penerimaannya maupun penolakannya. Hal ini menjadi medan perselisihan pendapat para ulama.³⁸

Di sisi lain, al-Gazâli juga mengkategorisasi *maṣlahah* berdasarkan segi kekuatan substansinya (*quwwatiha fi dzâtiha*), di mana *maṣlahah* itu dibedakan menjadi tiga, yaitu (1) *maṣlahah* level *al-darûrât*, (2) *maṣlahah* level *al-hâjât*, dan (3) *maṣlahah* level *al-tahsînat/al-tazyînat*. Masing-masing bagian disertai oleh *maṣlahah* penyempurna/pelengkap (*takmilah/tatimmah*). Pemeliharaan lima tujuan/prinsip dasar (*al-uṣûl al-khamsah*) yang berada pada level *al-darûrât* merupakan level terkuat dan tertinggi dari *maṣlahah*. Kelima tujuan/prinsip dasar mencakup (1) memelihara agama (*hifẓ al-dîn*), (2) memelihara jiwa (*hifẓ al-nafs*), (3) memelihara akal pikiran (*hifẓ al-'aql*), (4) memelihara keturunan (*hifẓ al-nasl*), dan (5) memelihara harta kekayaan (*hifẓ al-mâl*).³⁹ Pandangan al-Gazâli tentang *al-uṣûl al-khamsah* ini disempurnakan lagi oleh Syihâb al-Dîn al-Qarafi dengan menambahkan satu tujuan/prinsip dasar lagi, yakni memelihara kehormatan diri (*hifẓ al-'ird*) meskipun diakui sendiri oleh al-Qarafi bahwa hal ini menjadi bahan perdebatan para ulama.⁴⁰ Pandangan ini nampaknya cukup berdasar lantaran

³⁷ Muhammad Muslehuddin, *Philosophy of Islamic Law and The Orientalists*, (New Delhi: Markazi Maktaba Islami, 1985), h. 160.

³⁸ Abu Hâmid Muhammad al-Gazâli, *al-Mustasfa min 'Ilm al-Uṣûl*, Juz ke-1, h. 415-416.

³⁹ Abu Hâmid Muhammad al-Gazâli, *al-Mustasfa min 'Ilm al-Uṣûl*, Juz ke-1, h. 417.

⁴⁰ Syihâb al-Dîn al-Qarafi, *Syarh Tanqîh al-Fuṣûl fi Ikhtisâr al-Maḥsûl fi al-Uṣûl*, (Mesir: al-Maṭba'ah al-Khairiyyah, 1307 H) sebagaimana dikutip dalam 'Abd al-'Azîz ibn 'Abd al-

adanya teks suci Syariah yang secara eksplisit melarang *al-qadzif* (tindakan melemparkan tuduhan palsu zina terhadap orang lain) dan sekaligus mengkriminalisasinya (Q.S. al-Nûr/24:4 dan 23).

Sedangkan *maslahah* level *al-hâjât* merupakan *maslahah* pada tingkatan kedua. Adapun *maslahah* level *al-tahsînat/al-tazyînat* merupakan *maslahah* yang tidak berada pada level *darûrât* dan juga pada level *hâjât*. Adapun *maslahah* yang berada pada level *al-hâjât* dan level *al-tahsînat/al-tazyînat* tidak boleh dijadikan dasar/landasan yang mandiri bagi penetapan hukum manakala tidak didukung oleh justifikasi *asl*, karena jika tidak demikian berarti menetapkan hukum dengan *al-ra'yu*; jadi, sama dengan *Istihâsîn*. Apabila didukung oleh justifikasi *al-asl*, itu namanya *al-qiyâs*. Adapun *maslahah* yang berada pada level *al-darûrât* bisa dicapai oleh ijtihad sang *mujtahid* meskipun tidak didukung oleh justifikasi *al-asl* yang spesifik. Upaya mengkonstruksi *maslahah* level *al-darûrât* seperti diatas harus memenuhi tiga unsur, yaitu *darûriyyah*, *qat'iyah*, dan *kulliyyah*.⁴¹

Pembedaan *maslahah* versi al-'Izz ibn 'Abd al-Salâm dengan dua kategori (*al-maslahah al-'âmmah* dan *al-maslahah al-khâssah*), ternyata kemudian diikuti oleh beberapa pakar hukum Islam kontemporer. Abû Bakr Ismâ'îl Muhammad Mîqâ, misalnya, menandakan bahwa dengan mengacu pada batasan *maslahah*, dapat dibedakan dua kategori *maslahah*. Pertama, *al-maslahah al-'âmmah*, yakni *maslahah* yang pemeliharaannya menentukan kebaikan dan kesejahteraan segenap masyarakat atau sebagian besar masyarakat, tanpa melihat pada satuan-satuan individu dari mereka, Kedua, *al-maslahah al-khâssah*, yakni *maslahah* yang pemeliharaannya menentukan kebaikan dan kesejahteraan yang bersifat individual; dari yang bersifat individual ini akan mengarah kepada kebaikan dan kesejahteraan yang bersifat kolektif (publik).⁴²

Dalam pemikiran Najm al-Dîn al-Tûfi, *maslahah* itu dibedakan menjadi dua macam: (1) *maslahah* yang dikehendaki *al-Syâri'* untuk hak-Nya, seperti

Rahmân ibn 'Ali ibn Rabî'ah, *'Ilm Maqâsid al-Syâri'*, (Riyad: Maktabah al-Malik Fahd al-Waṭaniyyah, 1423 H/2002), h. 63.

⁴¹ Abu Hâmid Muhammad al-Gazâli, *al-Mustasfa min 'Ilm al-Uṣûl*, Juz ke-2, h. 416-421.

⁴² Abû Bakr Ismâ'îl Muhammad Mîqâ, *al-Ra'yu wa Atsaruhu fî Madrasat al-Madînah: Dirâsah Manhajîyyah Taṭbîqîyyah Tutsbitu Ṣalâhiyyat al-Syâri'ah li Kulli Zamân wa Makân*, (Beirut: Mu'assasat al-Risâlah, 1405 H/1985 M), h. 338.

aneka ibadah *mahdah*, dan (2) *maslahah* yang dikehendaki *al-Syâri'* untuk kebaikan makhluk-Nya dan keteraturan hidup mereka, seperti aneka bentuk muamalah.⁴³

Abû Ishâq al-Syâtîbi mengkategorisasi *maslahah* menjadi 3 (tiga) macam, yaitu (1) *al-darûriyyah*, (2) *al-hâjiyyah*, dan (3) *al-tahsîniyyah*. Lebih jauh, al-Syâtîbi menjelaskan bahwa *al-darûriyyah* ialah sesuatu yang tidak boleh tidak ada demi tegaknya kebaikan dan kesejahteraan, baik menyangkut urusan ukhrawi maupun urusan duniawi, di mana manakala ia lenyap, tidak ada, maka tidak dapat terwujud kehidupan duniawi yang tertib dan sejahtera; bahkan, yang terwujud ialah kehidupan duniawi yang *chaos* dan kehidupan ukhrawi yang celaka dan menderita. Bagi al-Syâtîbi, *al-darûriyyah* itu mencakup upaya-upaya memelihara agama, memelihara jiwa, memelihara keturunan, memelihara harta kekayaan, dan memelihara akal budi.⁴⁴

Adapun *al-hâjiyyah*, dalam pandangan al-Syâtîbi, ialah sesuatu yang dibutuhkan dari sisi kemampuannya mendatangkan kelapangan dan menghilangkan kesempitan yang biasanya membawa kepada kesukaran dan kesusahpayahan yang diringi dengan luputnya tujuan/sasaran. Apabila *al-hâjiyyah* tidak diperhatikan maka akan muncul kesukaran dan kesusahpayahan, tetapi tidak sampai menimbulkan kerusakan yang biasanya terjadi pada kasus *al-maslahah al-darûriyyah*. Kategori *al-hâjiyyah* sesungguhnya mengarah kepada penyempurnaan *al-darûriyyah*, di mana dengan tegaknya *al-hâjiyyah*, akan lenyap segala *al-masyaqqah* dan tercipta keseimbangan dan kewajaran, sehingga tidak menimbulkan ekstrimitas (*al-ifrât wa al-tafrît*).⁴⁵

Sedangkan *al-tahsîniyyah*, menurut pendapat al-Syâtîbi, ialah sesuatu yang berkenaan dengan memperhatikan kebiasaan-kebiasaan yang baik dan menghindari kebiasaan-kebiasaan yang buruk, berdasarkan pertimbangan akal

⁴³ Najm al-Dîn al-Tûfi, *Syarh al-Arba'in al-Nawawiyyah*, hlm. 19, sebagaimana dimuat sebagai lampiran dalam Mustafa Zaid, *al-Maslahah fi al-Tasyri' al-Islâmiyy wa Najm al-Dîn al-Tûfi*, (t.tp.: Dâr al-Fikr al-'Arabiy, 1384 H/1964 M), h. 211.

⁴⁴ Abû Ishâq Ibrâhîm al-Syâtîbi, *al-Muwâfaqât fi Usûl al-Syari'ah*, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.), Jilid I, Juz ke-2, h. 7-13.

⁴⁵ Abû Ishâq Ibrâhîm al-Syâtîbi, *al-Muwâfaqât fi Usûl al-Syari'ah*, Jilid I, Juz ke-2, h. 9-14.

sehat. Hal ini sering disebut dengan *makârim al-akhlâq*. Bagi al-Syâtîbi, keberadaan *al-tahsîniyyah* bermuara kepada kebaikan-kebaikan yang melengkapi prinsip *al-maslahah al-darûriyyah* dan *al-maslahah al-hâjiyyah*; ini karena ketiadaan *al-tahsîniyyah* tidak merusak urusan *al-darûriyyah* dan *al-hâjiyyah*; ia hanya berkisar pada upaya mewujudkan keindahan, kenyamanan dan kesopanan dalam tata hubungan sang hamba dengan Tuhan dan dengan sesama makhluk-Nya.⁴⁶

Model Aplikasi *Maslahah* dalam Pengembangan Hukum Islam

Ahmad al-Raisûni mengajukan proposal model aplikasi *maslahah* dalam pengembangan hukum Islam. Menurut Ahmad al-Raisûni, merupakan suatu keharusan untuk meresponi semua teks suci Syariah dan aturan hukumnya dengan model pemahaman yang berorientasi *maslahah (al-fahm al-maslahiy)* dan model penerapan yang juga berorientasi *maslahah (al-tatbîq al-maslahiy)*. Inilah yang dinamakan respon yang berorientasi *maslahah (al-ta'âmul al-maslahiy ma'a al-nusûs)*, yang *nota bene* menyingkirkan respon yang mengasumsikan adanya kontradiksi *nass* dengan *maslahah*, dan juga menggusur respon yang mengasumsikan adanya *nass* yang nir-*maslahah*, seperti yang diasumsikan oleh aliran literalis-skripturalistik-reduksionistik.⁴⁷

Dalam pandangan Ahmad al-Raisûni, isu respon berorientasi *maslahah* terhadap *nass* meliputi: (1) kualifikasi *maslahah* dengan parameter *nass*; (2) interpretasi berorientasi *maslahah* terhadap *nass (al-tafsîr al-maslahiy li al-nusûs)*; dan (3) aplikasi berorientasi *maslahah* terhadap *nass (al-tatbîq al-maslahiy li al-nusûs)*. Berikut ini uraian gagasan yang ditawarkan Ahmad al-Raisûni.

Mengenai isu "kualifikasi *maslahah* dengan parameter *nass*", Ahmad al-Raisûni menjelaskan bahwa semua *nass* bermuatan nilai-nilai *al-'adâlah*, *al-rahmah*, dan *al-maslahah*. Maka dari itu, tiada sikap yang bisa dipegang melainkan memposisikan *nass* sebagai parameter untuk mengidentifikasi dan

⁴⁶ Abû Ishâq Ibrâhîm al-Syâtîbi, *al-Muwâfaqât fi Uṣûl al-Syarî'ah*, Jilid I, Juz ke-2, h. 9-10.

⁴⁷ Ahmad al-Raisûni, "*al-Ijtihâd bain al-Nass, wa al-Maslahat wa al-Wâqi'*", dalam Ahmad al-Raisûni dan Muḥammad Jamâl Bârût, *al-Ijtihâd: al-Nass, wa al-Wâqi', wa al-Maslahah*, h. 50.

mengkualifikasi *masalahah*, membedakan *masalahah* dengan *al-mafsadah*, membedakan *masalahah* yang tinggi dengan *masalahah* yang rendah, serta membedakan *masalahah* yang esensial dengan *masalahah* yang komplementer. Hal tersebut tidak berarti bahwa *nass* senantiasa menghidangkan jawaban yang terperinci dan terjabarkan mengenai semua *masalahah* dengan segala variasi tingkatannya. Akan tetapi, yang harus diyakini ialah bahwa semua *nass* menjadi parameter yang bersifat prinsipil bagi semua *masalahah* tersebut. Adapun perinciannya dan penjabarannya menjadi domain kerja ijtihad para ahli hukum Islam dengan merespon berbagai perkembangan/perubahan yang terjadi dalam kehidupan masyarakat, tetapi tetap di bawah naungan cahaya petunjuk dan parameter *nass*.⁴⁸

Sikap memposisikan *nass* sebagai parameter untuk kualifikasi *masalahah* berarti mencegah/mengeliminasi timbulnya kemungkinan pemahaman yang mengasumsikan adanya kontradiksi antara *nass* dan *masalahah*. Sebab, sikap demikian meniscayakan integrasi (keterpaduan) *masalahah* dengan *nass*. Apabila kualifikasi *masalahah* itu diserahkan kepada akal pikiran dan pengalaman manusia semata, tanpa arahan *nass*, yang terjadi ialah kontradiksi yang meluas antara *nass* dan sesuatu yang dipandang *masalahah* oleh manusia. yang bersangkutan. Dengan demikian, besar kemungkinan terjadi subyektivisme atas *masalahah*. Lebih dari itu, *nass* menunjukkan bahwa terdapat *masalahah* yang bersifat spiritual (*al-maslahah al-rûhiyyah*) yang tinggi dan esensial bagi kehidupan manusia dan kebahagiaan hidup duniawinya, seperti yang ditunjukkan oleh Q.S. al-Ra‘d/13:28). Juga, *nass* menunjukkan tingginya nilai *masalahah* yang bersifat etik-moral (*al-maslahah al-khuluqiyyah*).⁴⁹

Mengenai isu interpretasi berorientasi *masalahah* terhadap *nass* (*al-tafsîr al-maslahiy li al-nusûs*), Ahmad al-Raisûni mengemukakan bahwa hal itu mengandung arti, yakni meneliti dan mengkaji tujuan-tujuan hukum yang

⁴⁸ Ahmad al-Raisûni, “*al-Ijtihâd bain al-Nass, wa al-Maslahat wa al-Wâqi*”, dalam Ahmad al-Raisûni dan Muhammad Jamâl Bârût, *al-Ijtihâd: al-Nass, wa al-Wâqi, wa al-Maslahah*, h. 50-51.

⁴⁹ Ahmad al-Raisûni, “*al-Ijtihâd bain al-Nass, wa al-Maslahat wa al-Wâqi*”, dalam Ahmad al-Raisûni dan Muhammad Jamâl Bârût, *al-Ijtihâd: al-Nass, wa al-Wâqi, wa al-Maslahah*, h. 51.

menjiwai *nass* dan *masalah* yang dikandung oleh aturan-aturan hukumnya, untuk kemudian memahami *nass*, mengeluarkan saripati makna dan pesannya yang sejalan dengan tujuan hukum dan *masalah* tersebut. Model interpretasi ini sesungguhnya tiada lain merupakan aplikasi dari prinsip yang aksiomatik: “Syariah Islam sepenuhnya adil, *masalah* dan kasih sayang (*al-rahmah*) “. ⁵⁰

Penerapan interpretasi berorientasi *masalah* terhadap *nass* pada gilirannya mengeliminasi/menegasi prasangka kontradiksi antara *nass* dan *masalah*. Sebab, realitas yang sesungguhnya terjadi ialah kontradiksi antara *masalah* dan pemahaman yang literalis-skripturalistik-reduksionistik terhadap *nass*. Penjelasannya, suatu *nass* yang dipahami dengan model pemahaman yang mengabaikan tujuan hukum dan *masalah* yang menjiwai *nass* itu, akan melahirkan kesan kontradiktif *nass* itu dengan *masalah*. ⁵¹

Mengenai isu aplikasi berorientasi *masalah* terhadap *nass*, Ahmad al-Raisûni menegaskan bahwa hal demikian merupakan derivasi dan pengembangan dari interpretasi berorientasi *masalah* terhadap *nass*. Hal ini juga pada gilirannya mengeliminasi/menegasi prasangka kontradiksi antara *nass* dan *masalah*. Aplikasi berorientasi *masalah* terhadap *nass* mengandung arti, yakni memperhatikan tujuan hukum (*masalah*) yang dikandung *nass* ketika menerapkan (“membumikan”) *nass* tersebut. Hal ini menuntut suatu pola “membumikan” *nass*, suatu kerangka acuan yang menentukan kapan *nass* itu diterapkan dan kapan ia tidak diterapkan, serta kapan sesuatu itu dikecualikan dari cakupan *nass* itu. Dalam khazanah kitab-kitab fikih dan ushul fikih, dimuat berbagai kasus yang merepresentasikan aplikasi berorientasi *masalah* terhadap *nass*, “membumikan” *nass* dan hukum Islam dalam kerangka realisasi *masalah* dan eliminasi *mafsadah*. ⁵²

Aplikasi *Maslahah* terhadap Tafsir Ayat Zakat

Ayat zakat yang dimaksud ialah Q.s. al-Taubah/9:60 yang berbunyi:

⁵⁰ Ahmad al-Raisûni, “*al-Ijtihâd bain al-Nass, wa al-Maslahat wa al-Wâqi*”, dalam Ahmad al-Raisûni dan Muhammad Jamâl Bârût, *al-Ijtihâd: al-Nass, wa al-Wâqi, wa al-Maslahah*, h. 53.

⁵¹ Ahmad al-Raisûni, “*al-Ijtihâd bain al-Nass, wa al-Maslahah wa al-Wâqi*”, dalam Ahmad al-Raisûni dan Muhammad Jamâl Bârût, *al-Ijtihâd: al-Nass, wa al-Wâqi, wa al-Maslahah*, h. 54.

⁵² Ahmad al-Raisûni, “*al-Ijtihâd bain al-Nass, wa al-Maslahah wa al-Wâqi*”, dalam Ahmad al-Raisûni dan Muhammad Jamâl Bârût, *al-Ijtihâd: al-Nass, wa al-Wâqi, wa al-Maslahah*, h. 55.

إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ
 وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأَبْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ()

Sesungguhnya zakat-zakat itu, hanyalah untuk orang-orang fakir, orang-orang miskin, pengurus-pengurus zakat, para mu'allaf yang dibujuk hatinya, untuk keperluan(memerdekakan) budak, orang-orang yang berhutang, untuk keperluan jalan Allah dan untuk orang yang sedang dalam perjalanan, sebagai suatu ketetapan yang diwajibkan Allah, dan Allah Maha mengetahui lagi Maha Bijaksana. (Q.s. al-Taubah/9:60).

Syekh Muḥammad Rasyîd Ridâ menjelaskan bahwa ayat ini memuat diktum pembatasan sasaran distribusi/pendayagunaan zakat.⁵³ Hal yang sama dikemukakan oleh Aḥmad Mustafa al-Marâgi dan Wahbah al-Zuhailiy.⁵⁴ Kesimpulan tersebut mereka ambil berdasarkan penggunaan kata *innamâ* yang mengandung makna pembatasan (*li al-ḥasr*).

Menurut Wahbah al-Zuhailiy, yang dimaksud kata *al-sadaqât* ialah zakat yang *nota bene* hukumnya wajib.⁵⁵ Secara terminologis, kata *al-sadaqah* memang mengandung makna umum, yakni mencakup *sadaqah* wajib atau zakat, *sadaqah* sunnat, infaq, bahkan aneka perbuatan kebaikan. Sedangkan dalam ayat tersebut, kata *al-sadaqah*, yang dimaksudkan darinya ialah *sadaqah* wajib atau zakat. Hal didasarkan pada indikasi, antara lain, penggunaan kata *farîdah*.⁵⁶

Penggunaan kata depan *al-lam* atau *li* (*li al-istihqâq*) yang disematkan pada kata *al-fuqarâ'* mengandung makna bahwa harta zakat itu merupakan hak milik pihak-pihak yang menjadi *mustahiqq* zakat. Dengan kata lain, harta zakat secara *de jure* sekaligus *de facto* adalah milik penuh para *mustahiqq* zakat.⁵⁷

Terma *al-fuqarâ'*, bentuk jamak dari *al-faqîr*, dipahami maknanya secara berbeda-beda di kalangan ulama. Akan tetapi, pandangan mereka punya titik

⁵³ Lihat Muḥammad Rasyîd Ridâ, *Tafsîr al-Qur'an al-Hakîm (Tafsîr al-Manâr)*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1428 H/2007), Juz ke-10, h. 370.

⁵⁴ Lihat Aḥmad Mustafa al-Marâgi, *Tafsîr al-Marâgi*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1394 H/1974), Juz ke-10, h. 142; dan Wahbah al-Zuhailiy, *al-Tafsîr al-Munîr fî al-'Aqîdah wa al-Syarî'ah wa al-Manhaj*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1411 H/1991), Juz ke-10, h. 258.

⁵⁵ Wahbah al-Zuhailiy, *al-Tafsîr al-Munîr fî al-'Aqîdah wa al-Syarî'ah wa al-Manhaj*, Juz ke-10, h. 258.

⁵⁶ Aḥmad Mustafa al-Marâgi, *Tafsîr al-Marâgi*, Juz ke-10, h. 142.

⁵⁷ Muḥammad Rasyîd Ridâ, *Tafsîr al-Qur'an al-Hakîm (Tafsîr al-Manâr)*, Juz ke-10, h. 370.

temu, yakni orang yang berketiadaan atau berkekurangan harta dan tidak punya usaha/pekerjaan sehingga tidak terpenuhi sama sekali kebutuhan hidup dasarnya.⁵⁸

Terma *al-masâkin*, bentuk jamak dari *al-miskîn*, juga dipahami maknanya secara berbeda-beda di kalangan ulama. Namun, benang merah makna darinya ialah orang yang punya harta atau punya usaha/pekerjaan tetapi tidak terpenuhi secara sempurna kebutuhan hidup dasarnya.⁵⁹

Terma *al-fuqarâ'* dan *al-masâkin* tentu bisa didefinisi dan direinterpretasi dengan pendekatan *maṣlahah* karena secara tekstual-*syar'iy* dan absolut tidak ditentukan di dalam al-Qur'an dan Hadis. Dalam kaitan ini, bisa diterapkan parameter standar kehidupan layak yang diakui secara umum untuk mengukur kriteria status sosial-ekonomi si fakir dan si miskin.

Terma *al-'âmilîn 'alihâ* mengandung makna orang yang mengumpulkan zakat.⁶⁰ Dalam kaitan ini, masih bisa didefinisi dan direinterpretasi dengan pendekatan *maṣlahah* siapa dan bagaimana *al-'âmilîn 'alihâ* itu.

Terma *al-mu'allafah qulûbuhum* mengandung makna orang yang dijinakkan hatinya untuk memeluk atau mendukung agama Islam.⁶¹ Dalam kaitan ini, juga masih bisa didefinisi dan direinterpretasi dengan pendekatan *maṣlahah* siapa dan bagaimana *al-mu'allafah qulûbuhum* itu.

Terma *wa fi al-riqâb* mengandung makna tersendiri. Penggunaan kata depan *fi* (*harf al-jarr*), bukan kata depan *al-lam* atau *li*, mengandung makna bahwa dalam hal *mustahiqq* budak, yang dijadikan sasaran bukanlah pribadi si budak semata tetapi juga pranata perbudakan itu sendiri sebagai suatu pranata sosial yang ada di tengah-tengah kehidupan suatu masyarakat.⁶² Dengan demikian, porsi harta zakat untuk golongan ini bisa didayagunakan untuk

⁵⁸ Wahbah al-Zuhailiy, *al-Tafsîr al-Munîr fi al-'Aqîdah wa al-Syari'ah wa al-Manhaj*, Juz ke-10, h. 259.

⁵⁹ Wahbah al-Zuhailiy, *al-Tafsîr al-Munîr fi al-'Aqîdah wa al-Syari'ah wa al-Manhaj*, Juz ke-10, h. 259.

⁶⁰ Ahmad Mustafa al-Marâgi, *Tafsîr al-Marâgi*, Juz ke-10, h. 146.

⁶¹ Wahbah al-Zuhailiy, *al-Tafsîr al-Munîr fi al-'Aqîdah wa al-Syari'ah wa al-Manhaj*, Juz ke-10, h. 259.

⁶² Muhammad Rasyîd Ridâ, *Tafsîr al-Qur'an al-Hakîm (Tafsîr al-Manâr)*, Juz ke-10, h. 370.

program-program pemberdayaan status sosial orang-orang pinggiran, misalnya. Dalam kaitan ini bisa dilakukan redefinisi dan reinterpretasi dengan pendekatan *maṣlahah*.

Terma *al-gârimîn* mengandung makna orang yang punya utang, yang tidak berkemampuan membayarnya/melunasinya.⁶³ Redefinisi dan reinterpretasi dengan pendekatan *maṣlahah* atas terma ini masih dimungkinkan. Sebab, secara tekstual-*syar'iy* dan absolut tidak ditentukan di dalam al-Qur'an dan Hadis.

Terma *wa fi sabîl lillah* mengandung makna tersendiri seperti halnya terma *wa fi al-riqâb*. Penggunaan kata depan *fi* (*harf al-jarr*), bukan kata depan *al-lam* atau *li*, mengandung makna bahwa dalam hal *mustahiqq sabîl lillah* yang dijadikan sasaran bukanlah orang pribadi yang melakukan tugas misi keagamaan, tetapi juga pranata kelembagaan sosial yang melakukan tugas misi kebaikan secara luas.⁶⁴ Dalam konteks ini terbuka untuk melakukan redefinisi dan reinterpretasi dengan pendekatan *maṣlahah*.

Terma *ibn al-sabîl* mengandung makna orang musafir yang kehabisan dukungan finansial.⁶⁵ Redefinisi dan reinterpretasi dengan pendekatan *maṣlahah* atas terma ini juga masih dimungkinkan. Hal demikian karena secara tekstual-*syar'iy* dan absolut tidak ditentukan di dalam al-Qur'an dan Hadis.

Penutup

Dapat disimpulkan bahwa isu interpretasi dan aplikasi berorientasi *maṣlahah* terhadap *nass* zakat punya peran signifikan bagi redefinisi dan reinterpretasi *asṇâf mustahiqq* zakat dalam rangka optimalisasi pendayagunaan zakat di era globalisasi ini. *Wallahu A'lam bi al-Ṣawâb*.

⁶³ Ahmad Mustafa al-Marâgi, *Tafsîr al-Marâgi*, Juz ke-10, h. 146.

⁶⁴ Wahbah al-Zuhailiy, *al-Tafsîr al-Munîr fi al-'Aqîdah wa al-Syarî'ah wa al-Manhaj*, Juz ke-10, h. 259.

⁶⁵ Muhammad Rasyîd Ridâ, *Tafsîr al-Qur'an al-Hakîm (Tafsîr al-Manâr)*, Juz ke-10, h. 381.