



STUDI PERBANDINGAN PEMIKIRAN FILSAFAT HUKUM ISLAM AL-GHAZALI, ASY-SYATIBI, DAN IBNU KHALDUN

Sri Wahyuni

UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Email: sri.wahyuni@uin-suka.ac.id

Abstract: *The study of Islamic legal philosophy in the modern era has become an essential study along with the development of human needs for legal products in accordance with the context of the times. The focus of this article is to describe the differences in the philosophical thoughts of Islamic law from several figures, namely: al-Ghazali, Ash-Syatibi, and Ibn Khaldun. This article is library research with data sourced from primary books, then analyzed qualitatively using descriptive, analytical, and comparative approaches. The results of this study indicate that each thinker has different views in the discourse of Islamic legal philosophy as the basis for the existence or absence of Islamic law. Al-Ghazali and Ash-Syatibi believe that a law needs to be based on the existence of revelation so that there is no legal legitimacy if there is no text as its foundation. Al-Ghazali and Ash-Syatibi agreed with the existence of masalah as the goal of enacting a law. Thus, the law determined based on the texts must be following maqashid ash-syari'ah, namely benefit. Meanwhile, Ibn Khaldun emphasized the portion of reason in understanding God's message from the Prophet.*

Keywords: *Thoughts; Islamic Law Philosophy; Al-Ghazali; Asy-Syatibi; Ibnu Khaldun*

Abstrak: *Kajian filsafat hukum Islam di era modern menjadi sebuah kajian penting seiring dengan berkembangnya kebutuhan manusia akan produk hukum yang sesuai konteks zaman. Fokus artikel ini adalah untuk mendeskripsikan perbedaan pemikiran filsafat hukum Islam dari beberapa tokoh, yaitu: al-Ghazali, Asy-Syatibi dan Ibnu Khaldun. Artikel ini merupakan penelitian pustaka yang datanya*

bersumber dari buku-buku primer, kemudian dianalisis secara kualitatif menggunakan pendekatan deskriptif, analisis, dan komparatif. Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa, setiap tokoh pemikir memiliki perbedaan pandangan dalam diskursus filsafat hukum Islam sebagai dasar ada atau tidak adanya hukum Islam. Al-Ghazali dan Asy-Syatibi berpandangan bahwa sebuah hukum perlu didasari dari keberadaan wahyu, sehingga tidak ada legitimasi hukum jika tidak ada nash sebagai pondasinya. Al-Ghazali dan Asy-Syatibi sepakat dengan keberadaan masalah sebagai tujuan dari ditetapkannya sebuah hukum. Sehingga, hukum yang ditetapkan berdasarkan nash harus sesuai dengan maqashid asy-syari'ah, yaitu kemaslahatan. Sedangkan Ibnu Khaldun lebih menekankan pada porsi akal dalam memahami pesan Tuhan yang dibawa oleh Nabi.

Kata Kunci: *Pemikiran; Filsafat Hukum Islam; Al-Ghazali, Asy-Syatibi, Ibnu Khaldun*

Pendahuluan

Hukum Islam, istilah dalam bahasa Indonesia, yang identik dengan *Islamic law (Muhammadan Law)* dalam kajian hukum Islam bagi para orientalis¹, merupakan suatu 'istilah baru'. Dalam kajian masa awal Islam, dikenal istilah syari'ah, fiqh, dan hukum syar'i.²

¹ *Islamic Law is an all embracing body of religious duties, the totality of Allah's commands that regulate the life of every Moslem in its aspects.* Joseph Schach, *An Introduction to Islamic Law*, (Oxford: Clarendon Press, 1982), p. 1. Di sisi lain, dipakai juga istilah *Islamic Jurisprudence* ketika membahas tentang bagaimana masyarakat muslim membuat administrasi peradilan yang baru dan senantiasa berkembang dari masa ke masa yaitu masa Nabi, Khulafaurrasyyidin, Bani Umayyah dan selanjutnya. *Ibid.*, p. 3.

² Terdapat beberapa pengertian tentang Syari'ah; namun biasanya syari'ah dikaitkan dengan seluruh ajaran dari Allah yang dibawa oleh Nabi Muhammad untuk mengatur kehidupan manusia baik dalam aspek kepercayaannya maupun dalam aspek tingkah laku praktisnya. Pengertian ini merupakan pengertian syari'ah dalam arti luas, yang identik dengan *ad-din*. Sementara syari'ah dalam arti sempit merujuk kepada aspek praktis (*amaliyah*) yaitu kumpulan ajaran atau norma yang mengatur tingkah laku konkret manusia, yang disebut dengan fiqh; dan inilah yang diidentikkan dengan hukum Islam. Pengertian-pengertian ini terdapat dalam beberapa buku Ushul Fiqh dan kajian

Sementara itu, filsafat yang berasal dari bahasa Yunani yaitu dari kata *philos* atau *philia* yang berarti cinta atau persahabatan, dan *shopia* yang berarti kebijaksanaan; sehingga filsafat sering diartikan sebagai cinta kebijaksanaan³; biasa dimaknai sebagai pemikiran reflektif, yang komprehensif, radikal dan mendalam. Dalam kajian filsafat hukum, dikatakan bahwa wacana ini tidak hanya melihat hukum dari sisi *das ding ansich* (wujud lahirnya), melainkan lebih melihat hukum dari segi *das ding furmich* (hakekatnya).⁴

Dalam sejarah perkembangan hukum Islam, terdapat beberapa tokoh ulama yang mendalami hukum Islam. Pemikiran mereka menjadi tonggak yang dipedomani dalam wacana hukum Islam hingga saat ini. Di antara para pemikir hukum Islam tersebut, terdapat beberapa yang dapat digolongkan kepada pemikiran filsafat hukum Islam. Jika para pemikir sebelumnya, banyak mengedepankan pemikiran hukum Islam dengan metode tekstual, maka para filosof ini lebih jauh membahas hukum Islam dari essensinya. Seperti pemikiran bahwa hukum Islam disyari'atkan untuk suatu tujuan tertentu yaitu masalah; yang kemudian dikenal dengan istilah *maqasid asy-syari'ah* (tujuan disyari'atnya hukum Islam).⁵

Penelitian mengenai pemikiran filsafat hukum Islam yang dibahas dari perspektif perbandingan belum begitu masif. Beberapa penelitian terdahulu yang fokus pada beberapa tokoh dalam penelitian ini lebih fokus pada konsep *masalahah* menurut Imam Ghazali.⁶ Ada juga penelitian yang membahas lebih spesifik tentang

tentang Hukum Islam; seperti *'Ilm Usul Fiqh* karya Wahab Khalaf, Abu Zahra, hingga Pengantar Hukum Islam karya Hasby As-siddieqy, dll.

³ Pengertian ini dipaparkan dalam berbagai buku Filsafat. Diantaranya adalah Amsal Bahtiar, *Filsafat Ilmu*, (Jakarta: Raja Grafindo, 2004), p. 17

⁴ Ungkapan ini sering digunakan oleh Sudikno Mertokusumo dalam kuliah Teori Hukum.

⁵ Jasser Auda mengatakan bahwa *maqasid asy-syari'ah* merupakan filosofi hukum Islam, dalam Jasser Auda, *Maqasid al-Syari'ah as Philosophy of Islamic Law: A System Approach*, (USA: The Intrenational Institute of Islamic Thought, 2008)

⁶ Kudaedah, Nur Asiah. "Maslahah Menurut Konsep Al-Ghazali." *DIKTUM: Jurnal Syariah dan Hukum* 18, no. 1 (2020): 118-128.

konsep *masalah mursalah* menurut Imam Ghazali.⁷ Penelitian lain fokus pada konsep *maqashid asy-syari'ah* Imam Ghazali.⁸ Dari segi perbandingan, ada juga yang membandingkan filsafat Islam antara Al-Ghazali dan Al-Farabi.⁹ Penelitian lain fokus pada perbandingan *masalah* antara Asy-Syatibi dan Najmuddin at-Thufi.¹⁰ Lebih fokus, penelitian lain mencoba menelaah konsep *Maqashid asy-syari'ah* Imam Asy-Syatibi dalam Kitab al-Muwafaqat.¹¹ Adapaun penelitian mengenai pemikiran Ibnu Khaldun lebih banyak fokus pada pemikiran filsafat sejarah¹² dan pendidikan.¹³

Di antara para filosof hukum Islam yang dibahas dalam tulisan ini adalah Al-Ghazali, asy-Syatibi dan Ibnu Khaldun. Sehingga, tulisan ini akan membahas tentang siapa para tokoh

Tarmizi, Tarmizi. "The Concept of Masalah According to Imam al-ghazali." *Jurnal Al-Dustur* 3, no. 1 (2020): 22-29.

⁷ Hidayatullah, Syarif. "Maslahah Mursalah menurut Al-Ghazali." *Al-Mizan: Jurnal Hukum dan Ekonomi Islam* 2, no. 1 (2018): 115-163.

⁸ Rozi, Fahrur, Tutik Hamidah, and Abbas Arfan. "KONSEP MAQASID SYARI'AH PERSPEKTIF PEMIKIRAN AL-JUWAINI DAN AL-GHAZALI." *IQTISODINA* 5, no. 1 (2022): 53-67.

⁹ Subakti, Try. "Filsafat Islam (Sebuah Studi Kajian Islam Melalui Pendekatan Filsafat Al-Ghazali dan Al-Farabi)." *Jurnal Studi Islam: Pancawahana* 14, no. 1 (2019): 105-126.

¹⁰ Hamdi, Bahrul. "KONSEP IMPLEMENTASI MASHLAHAH MENURUT AL-GHAZALI, ASY-SYATIBI DAN NAJMUDDIN AT-THUFI (Studi Komparatif Analitis Pemikiran Hukum Islam)." *Al Hurriyah: Jurnal Hukum Islam* 2, no. 2 (2018): 219-231.

¹¹ Kurniawan, Agung, and Hamsah Hudafi. "Konsep Maqashid Syariah Imam Asy-Syatibi Dalam Kitab Al-Muwafaqat." *Al-Mabsut: Jurnal Studi Islam dan Sosial* 15, no. 1 (2021): 29-38.

¹² Sujati, Budi. "Konsepsi pemikiran filsafat sejarah dan sejarah menurut Ibnu Khaldun." *Jurnal Tamaddun: Jurnal Sejarah dan Kebudayaan Islam* 6, no. 2 (2018).

¹³ OK, Azizah Hanum. "Analisis Pemikiran Ibnu Sina dan Ibnu Khaldun Terhadap Konsep Pendidikan Islam." *Edukasi Islami: Jurnal Pendidikan Islam* 10, no. 02 (2022). Noormawanti, Noormawanti. "Perspektif Ibnu Khaldun tentang Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia." *Eduagama: Jurnal Kependidikan dan Sosial Keagamaan* 7, no. 2 (2021): 317-329. Khumaidah, Shirley. "Perbandingan Pemikiran Ibnu Khaldun dan Al-Ghazali tentang Pendidikan Islam dan Relevansinya Terhadap Pendidikan di Indonesia." *Mukaddimah: Jurnal Studi Islam* 4, no. 2 (2021): 144-176.

tersebut dan pemikiran filsafat hukum Islam yang dipaparkannya dari perspektif perbandingan. Artikel ini merupakan penelitian pustaka yang datanya diolah dengan metode kualitatif. Data yang didapat diolah dan dianalisis dengan cara deskriptif komparatif.

Pemikiran Filsafat Hukum Islam Al-Ghazali

Al-Ghazali, nama lengkapnya adalah Imam Muhammad ibn Muhammad ibn Ahmad at-Tusi, Abu Ahmad Al-Ghazali. Ia sering disebut sebagai Hujjatul Islam. Ia juga dianggap sebagai manusia agung kedua setelah Nabi Muhammad. Ia dilahirkan di Tus tahun 450 H. Al-Ghazali berguru kepada Imam Haramain, hingga meninggalnya tahun 478 H; kemudian Ghazali pergi menemui Menteri Nizham al-Mulk untuk diterima menjadi pengajar di Nizamiyah Bagdad. Al-Ghazali datang ke Bagdad tahun 484 H. Di Bagdad, ia memperdalam filsafat; dan di sinilah ia menulis karyanya yang terkenal yaitu *Tahafutul Falasifah*. Di sini ia juga banyak menulis karya tentang seni, Ushul Fiqh dan Fiqh.

Al-Ghazali meninggalkan Bagdad tahun 488 H. Kemudian ke Damaskus tahun 499 H. Di sini, ia sering ke Baitul Maqdis. Kemudian sebentar ke Syam. Di sini ia banyak beribadah dan i'tikaf. Ia sibuk dengan uzlah dan khalwat, mujahadah untuk membersihkan jiwa, membentuk akhlak dan mensucikan hati. Di masa inilah ia menulis karyanya yang terkenal yaitu *ihya' ulumiddin*; dan empat puluh karya dalam bidang usuluddin. Kemudian Al-Ghazali kembali lagi ke Bagdad dan mengajarkan Ihya'; dan kembali lagi ke Tusi. Kemudian Menteri Fahrudin ibn Nidham al-Mulk memintanya untuk mengajar di Nizamiyah Naisaburi. Di sini tidak lama, kemudian ia kembali ke kotanya lagi untuk mendirikan sekolah.¹⁴

Secara kronologis, karya-karya Al-Ghazali dikaitkan dengan riwayat hidupnya, dapat dibagi menjadi empat periode. *Pertama*, periode ketika ia menjadi penuntut ilmu dan pengajar, yaitu sejak dari saat yang tidak dapat ditentukan sebelum meninggalnya al-Juwaini tahun 478/1086 hingga ia berhenti mengajar ketika meninggalkan Nizamiyah Bagdad tahun 488/1095 untuk beruzlah. Periode uzlah ini merupakan periode *kedua*, yang berlangsung

¹⁴ Disarikan dari *al-Mankhul min Ta'liqatul Ushul*, p. 19-23

selama sebelas tahun, dari tahun 488/1095 hingga tahun 499/1106. Periode *ketiga*, berlangsung sejak al-Gazali kembali dari uzlahnya bulan Zulkaidah 499/Juli 1106 dan mengajar di Nizamiyah Naisabur, tetapi tidak ada kepastian hingga kapan. Namun Hourani memperkirakan hingga selesainya penulisan al-Mustafa tahun 503/1109. Periode *keempat* berlangsung sejak saat Al-Ghazali berhenti mengajar di Nizamiyah Naisabur dan kembali ke kampung kelahirannya, Tus, hingga wafatnya di sana pada tahun 505/1111.¹⁵

Pemikiran Al-Ghazali dalam bidang ushul fiqh, diantaranya terdapat dalam karyanya *al-Mustasfa min 'ilm al-usul* dan *al-Mankhul min ta'liqat al-Usul*. Ia membagi pembahasan *al-Mustasfa* menjadi enam bagian. Dua bagian yang pertama membahas materi-materi pengantar seperti halnya definisi usul dan pengenalan kepada metode-metode logika, sedangkan empat bagian yang lainnya membahas materi subjek usul yaitu hukum; '*adillah arba'ah*', empat landasan—yakni Qur'an, sunnah, ijma' dan aql; metode pemikiran, yakni interpretasi dan analogi; serta taklid dan ijtihad.

Dalam bagian hukum, di mana Ghazali membahas pengertiannya yang esensial (*haqiqah*) dengan empat komponennya, yaitu sebagai berikut: 1) *Hakim* (seseorang yang menghakimi; legislator, penguasa); 2) *Hukm* (perintah); 3) *Mahkum 'alaih* (subjek dari perintah, mukallaf); 4) *Mahkum fiqh* (objek perintah, perbuatan dari orang mukallaf).

Dalam pengertian hukum, ia membahas persoalan apakah kebaikan atau keburukan dari suatu perbuatan (baik berkaitan dengan kemanusiaan atau muamalah maupun peribadatan), harus diketahui secara objektif atau melalui syara'. Menurutnya, hukum hanya dapat diketahui dari *khithab asy-syari'*. Jika tidak ada *khithab*, maka tidak ada hukum. Dengan kata lain, validitas hukum menurut Al-Ghazali adalah jika ada *khitab* (sapaan) ilahi. Adapun akal, menurutnya, tidak baik dan tidak pula buruk; tetapi sebelum ada *khitab*, maka belum ada hukum tentang perbuatan *mukallaf*.¹⁶

¹⁵ Syamsul Anwar, *Epistemologi Hukum Islam: dalam al-Mustasfa min 'ilm al-usul karya Al-Ghazali (450-505 H/ 1058-1111 M)*, disertai IAIN Sunan Kalijaga, 2000, p. 87-89

¹⁶ Imam Hujjatul Islam Abi Hamid Muhammad ibn Muhammad ibn Muhammad Al-Ghazali, *Al-Mushtashfa min 'Ilmi al-Usul, (al-Fanniyah al-*

Dari paparan tersebut di atas, maka dengan tegas dapat dikatakan bahwa menurut Al-Ghazali, hukum ada jika ada *khitab* Allah (syari'); sehingga validitas hukum adalah jika ada *khitab asy-syari'*. Di sisi lain, dari paparan tersebut di atas, juga dapat dikatakan bahwa hukum yang ada dalam khitab Allah berkaitan dengan kebaikan dan keburukan dari suatu perbuatan. Sehingga, dapat dikatakan bahwa menurut Al-Ghazali, hukum berkaitan dengan moralitas. Hukum juga tidak dapat dipisahkan dari moralitas, karena hukum merupakan khitabullah yang berkaitan dengan kebaikan dan keburukan.

Al-Ghazali juga mengemukakan tentang mashlahah dalam berbagai pembahasannya. Ghazali mendefinisikan masalah sebagai berikut:¹⁷

“Dalam pengertiannya yang essensial (aslan), masalah merupakan suatu ekspresi untuk mencari sesuatu yang berguna (manfa'at) atau menyingkirkan sesuatu yang keji (madarrah). Namun ini bukan yang kami maksudkan, sebab mencari manfaat dan menyingkirkan madarat merupakan tujuan (maqasid) yang dimaksud oleh penciptaan (khalaq) dan kebaikan (shalah) dari ciptaan terdapat dalam merealisasikan tujuan-tujuan mereka (maqasid). Apa yang kita maksud dengan masalah adalah pemeliharaan dari maqsud (objektif) hukum (syar') yang terdiri dari lima hal; pemeliharaan agama, hidup, akal, keturunan dan kekayaan. Apa yang menjamin kelima prinsip (usul) itu merupakan masalah dan kelalaian apa pun dalam pemeliharaan kelima hal tersebut merupakan mafsadah dan kebalikannya adalah masalah.”

Maslahah sebagaimana yang dipahami dari definisi di atas kemudian dibagi ke dalam tiga kategori berikut ini. *Pertama*, tipe masalah yang mempunyai bukti tekstual dalam melakukan pertimbangannya. *Kedua*, tipe masalah yang ditolak oleh bukti

Muttahidah, 1980), p. 69. Imam Abi Hamid Muhammad ibn Muhammad ibn Muhammad Al-Ghazali, *al-Mankhul min Ta'liqatul Ushul*, p. 8, 19

¹⁷ Dikutip dalam Muhammad Khalid Masud, *Islamic Legal Philosophy (Filsafat Hukum Islam)*, alih bahasa Ahsin Muhammad, (Bandung: Mizan, 1996), p. 163

tesktual. Yang *ketiga*, merupakan tipe di mana tidak terdapat bukti tekstual yang mendukungnya ataupun yang bertentangan dengannya. Kategori yang pertama adalah valid dan dapat dijadikan landasan bagi qiyas. Yang kedua tegas dilarang. Kategori yang ketiga membutuhkan penalaran lebih lanjut. Oleh sebab itu, unsur masalah yang terdapat dalam kategori ketiga itu diuji lebih lanjut dari sudut pandangan kekuatannya.

Mashlahah, Al-Ghazali mendefinisikan masalah mursalah sebagai “masalah yang tidak terdapat nas khusus yang menyatakan penerimaan atau penolakan terhadapnya”. Definisi ini muncul dari pembagian masalah menjadi tiga macam, yaitu (i) masalah yang diterima (*mu'tabarah*), yaitu masalah yang dinyatakan atau didukung oleh suatu nas khusus, (ii) masalah yang ditolak (*mulgah*), yaitu yang bertentangan dengan nas, dan (iii) masalah netral (*mursalah*).

Menurut Al-Ghazali perwujudan masalah secara umum adalah tujuan hukum Islam (*maqasid asy-syar'*, *maqasid asy-syari'ah*). Akan tetapi tidak semua kategori masalah merupakan tujuan hukum, sehingga karenanya tidak semua kategori masalah dapat dijadikan dasar penetapan hukum. Masalah yang sah sebagai tujuan hukum dan karenanya dapat menjadi landasan penemuan hukum syar'i adalah masalah yang didukung oleh nas atau masalah yang selaras dengan genus tindakan syara', artinya selaras dengan semangat syara' secara umum. Menurut Al-Ghazali masalah yang bertentangan dengan nas-nas syari'ah tidak dapat menjadi dasar penemuan hukum syar'i.

Al-Ghazali juga membahas tiga graduasi masalah, yaitu *daruriat*, *haji*, dan *tahsiniat*. Pemeliharaan kelima prinsip yang disebutkan di atas tercakup dalam graduasi darurat. Ini merupakan jenis masalah yang paling kuat. Graduasi yang kedua terdiri dari masalah merealisasikan masalah secara general. Graduasi yang ketiga di luar yang dimaksud di atas, tetapi dibutuhkan hanya untuk menyempurnakan sesuatu.

Dalam klasifikasi ini, hanya *masalah mursalah* saja yang memiliki tiga kualitas: *darurah* (darurat), *qat'iyah* (pasti) dan *kulliyah* (universal). Meskipun demikian, dua graduasi *masalih* (plural dari kata *masalah*) yang lain tidak diperbolehkan jika tidak

didukung oleh bukti tekstual spesifik. Jika didukung oleh teks, maka penalarannya disebut qiyas, sebaliknya jika tidak didukung teks disebut dengan istihsan, dan karenanya tidak valid.

Ghazali menempatkan *istishlah* dan *istihsan* di antara metode penalaran yang tidak mempunyai validitas seperti yang dimiliki oleh qiyas. Ia menyebut metode yang demikian itu “*usul mawhumah*”— yaitu, prinsip-prinsip di mana mujtahid lebih menyandarkan diri pada imajinasi atau kebijaksanaannya ketimbang pada hadist.¹⁸

Dalam membahas metode qiyas (analogi), Al-Ghazali menerangkan bahwa qiyas memiliki empat komponen:

1. *Asl*, akar terhadap suatu analogi dibuat;
2. *Far'*, cabang terhadap suatu analogi dibuat;
3. '*illah*, alasan atas landasan suatu analogi dibuat;
4. *Hukm*, keputusan terhadap suatu analogi diarahkan.

Ghazali menjelaskan bahwa qiyas di sini harus dibedakan dari qiyas yang terdapat dalam filsafat. Perbedaan ini, terlepas dari perbedaan yang terdapat dalam bentuk pemikiran, bertumpu pada konsep '*illah* itu sendiri. '*Illah* yang terdapat dalam fiqh bukan merupakan 'sebab' tetapi semata-mata merupakan isyarat. Tentu saja kemudian metode-metode penemuan '*illah* juga berbeda. Bukti dimana '*illah* itu dicari adalah *naqliyyah*, yang berarti al-Qur'an, sunnah, dan ijma'. '*Illah* tersebut adakalanya eksplisit (*sarih*), atau secara implisit ditunjuk (*ima'*), atau diketahui dari sebab dan urutan perintah (sebab dan tertib). Cara lain untuk menemukan '*illah* adalah *Istinbat* (penyimpulan).¹⁹ Metode *Istinbat* yang valid hanya dua:

1. *Al-sabr wa'l-taqsim* (observasi dan klasifikasi; metode pengecualian)
2. *Munasabah* (penggabungan)

¹⁸ *Ibid.*, hlm 164-165

¹⁹ Dalam Imran Ahsan Khan Nyazee, *Theories of Islamic Law*, dipaparkan tentang *mu'aththir*, *munasib* dan *mula'im*. Jika '*illat* diketahui dengan teks atau ijma', maka sebab-sebab itu disebut dengan *mu'aththir*. Dan *mu'aththir* yang dapat memenuhi tujuan hukum disebut *mu'aththir munasib* atau *mu'aththir* saja. Sehingga, untuk mengetahui '*illat*, pembagiannya menjadi: *munasib gharib*, *munasib mula'im*, *mu'aththir munasib* dan *mu'aththir* saja. Imran Ahsan Khan Nyazee, *Theories of Islamic Law*, (Islamabad: Islamic Research Institute, 1994), p. 208-209

Ghazali mendefinisikan *munasabah* sebagai suatu yang seperti *masalahah*, menjadi teratur (diraih secara rasional: *intazama*) begitu juga dikaitkan dengan hukum. Tetapi, *munasabah* dan *masalahah* tidak identik. Munasib dibagi ke dalam empat kategori: *pertama*, *munasib* yang sesuai dan didukung oleh landasan tekstual khusus. *Kedua*, *munasib* yang tidak sesuai dan tidak didukung oleh landasan tekstual. *Ketiga*, *munasib* yang tidak sesuai tetapi didukung oleh landasan tekstual. *Keempat*, *munasib* yang sesuai, tetapi tidak didukung oleh landasan tekstual. Ghazali menambahkan bahwa dalam klasifikasi di atas, kategori pertama dapat diterima oleh semua pakar hukum. Kategori kedua disebut *istihsan*, yang jelas berarti membuat hukum sesuai dengan wewenang pribadi. Kategori keempat disebut *istislah* atau *al-istidlal al-mursal*.

Dari klasifikasi tersebut, jelas bahwa *masalahah* merupakan pertimbangan dasar untuk memutuskan keserasian atau *munasabah* dari sesuatu yang justru tidak dimiliki oleh *istihsan* tetapi sekali lagi *munasabah* dari *masalahah* terlebih lanjut tergantung pada keserasian atau konformasinya dengan teks pada umumnya; jika sebaliknya, ia akan terjatuh ke dalam kategori *istihsan*.

Dari pandangan teologis, Al-Ghazali menolak *masalahah* dalam kaitan kemanfaatan kemanusiaan; lebih lanjut, ia mengkaji *masalahah* dengan didasarkan pada nas-nas (teks-teks Agama) yang ada. *Kedua*, ia membuat metode pemikiran dengan menggunakan *masalahah* satu tingkat di bawah *qiyas*. Ia tidak menolak *masalahah* sama sekali, sebagaimana yang ia lakukan terhadap *istihsan*, tetapi kualifikasi yang ia sediakan untuk menerima *masalahah* tidak mengizinkan *masalahah* tetap sebagai prinsip pemikiran yang independent. Ia tidak melihat pentingnya hubungan timbal balik antara sesama kategori *masalahah* yang berbeda. Sebagian dari masalah di atas diperhatikan oleh para pakar hukum setelah Ghazali, tetapi perenungan yang lebih sistematis terhadap masalah itu diberikan oleh asy-Syatibi.²⁰

Pemikiran Filsafat Hukum Islam Asy-Syatibi

²⁰Muhammad Khalid Masud, *Islamic Legal Philosophy*...., p. 166-168

Nama lengkapnya adalah Abu Ishaq Ibrahim b. Musa b. Muhammad al-Lakhmi asy-Syatibi. Ada yang mengatakan bahwa ia berasal dari suku Arab Lakhmi, dan keluarga terdekatnya datang dari Shatiba (Xativa atau Jativa). Nisbah ini menyesatkan banyak sarjana yang bersiteguh bahwa asy-Syatibi lahir atau hidup di Shatiba sebelum datang ke Granada. Ini tidak mungkin, karena Shatiba diambil oleh orang-orang Kristen beberapa dasa warsa yang lalu, dan menurut Kronikel, orang-orang Islam diusir dari Shatiba pada 645/1247. Asy-Syatibi dewasa di Granada dan memperoleh seluruh pelajarannya di kota yang menjadi ibukota kerajaan Banu Nasr ini. Masa muda asy-Syatibi bertepatan dengan pemerintahan Sultan V al-Ghani Billah, suatu masa keemasan bagi Granada.

Dua orang guru asy-Syatibi, yang memperkenalkannya kepada filsafat dan kalam dan ilmu-ilmu lain yang dikenal dalam klasifikasi ilmu pengetahuan Islam yakni ilmu pengetahuan tradisional (**al-'Ulum al-Naqliyyah**), juga harus disebutkan; yaitu Abu 'Ali Mansur al-Zawawi yang datang ke Granada pada tahun 753/1352; dan Ibn al-Khatib yang memujinya dengan memberikan beasiswa untuk ilmu pengetahuan tradisional maupun ilmu pengetahuan rasional.²¹

Pemikiran Asy-Syatibi dalam bidang hukum, banyak dituangkan dalam karyanya *al-Muwaffaqat fi Ushul asy-Syari'ah*. Pembahasan buku ini terdiri dari bab pendahuluan; kemudian pembahasan tentang *ahkam* (hukum-hukum), *maqashid* (tujuan-tujuan hukum), *al-adillah* (dalil-dalil/ sumber-sumber hukum) dan *ijtihad*.²²

Dalam pembahasannya tentang hakekat hukum, asy-Syatibi tidak memandang bahwa hukum didasarkan kepada akal manusia. Bagi Syatibi, sumber pengetahuan hukum adalah wahyu. Wahyu menjadi kehendak Allah diketahui oleh manusia. Allah telah mengungkapkan kehendaknya dengan dua cara yaitu pertama, pewahyuan hukum-hukum melalui para Nabi; yang kedua, melalui pewahyuan hukum-hukum fisika, kebiasaan-kebiasaan social,

²¹ Disarikan dari Muhammad Khalid Masud, *Islamic Legal Philosophy...*, p. 108-111

²² Abu Ishak asy-Syatibi, *al-Muwaffaqat fi Ushul asy-Syari'ah*.

insting serta kemampuan-kemampuan alamiah manusia. Kedua wahyu tersebut tidak akan bertentangan satu sama lain.

Karena hukum *kaun* bisa diamati dan diukur, maka syari'ah menjaga agar hukum-hukumnya serasi dengan hukum-hukum *kaun*, sehingga hukum tersebut dengan mudah dapat diketahui oleh manusia. Syari'ah telah memandang kebaikan hukum sebagai apa yang dipandang baik dalam pengalaman social.²³ Secara lebih rinci khaled menyebutkan bahwa:

Pada tataran epistemologis, istilah aql (nalar manusia) dan hawa nafsu, digunakan secara berlawanan dengan syari'ah. Secara ontologism, syari'ah dipertentangkan dengan kaun. Pertama, asy-Syatibi mennyatakan bahwa hukumk tidak bersifat manasuka atau didasarkan atas selera pribadi. Kedua, nilai-nilai yang menjadi dasar syari'ah tidaklah ditentukan oleh akal manusia. Ketiga, karena syari'ah diperlawankan dengan kaun yang berubah-ubah, maka syari'ah bersifat mutlak dan universal. Asy-Syatibi membedakan antara kaun dan syari'ah sebagai dua segi yang berbeda dari kehendak Tuhan. Kaun adalah ungkapa dari segi kreatif Tuhan; dan syari'ah adalan ungkapana dari segi legislative-Nya. Perbedaan ini menyiratkan bahwa dalam segi yang pertama ada kaitan yang musti antara kehendak dengan terjadinyasuatu kejadian. Akan tetapi, kaitan ini tidak tersirat dalam kehendak legaislatif.²⁴

Asy-Syatibi mengidentikkan syari'ah dengan wahyu. Sehingga ia menyamakan al-Qur'an dengan syari'ah. Penerapan istilah syari'ah juga diperluas pada hadis Nabi, sunnah rasul dan para sahabat; tetapi menurutnya, aturan dalam al-Qur'an bersifat pasti (Qath'i) baik secara umum maupun rinciannya; sedangkan sunnah hanya pasti pada umumnya, dan zany pada rinciannya. Asy-Syari' hanyalah Allah saja. Sementara nabi, para mufti dna mujtahid juga dianggap syari' , tetapi hanya menjalankan fungsinya atas nama Tuhan, dengan kata lain mereka hanya menjelaskan aturan dari Tuhan.

²³Muhammad Khalid Masud, *Islamic Legal Philosophy...*, p. 236

²⁴ *Ibid.*, hlm 219

Pemikiran asy-Syatibi yang trekenal adalah tentang doktrin *maqashid al-syari'ah*. *maqashid al-syari'ah* adalah upaya untuk menegakkan *maslahah* sebagai unsur pokok tujuan hukum. Dia membahas tentang masalah relativitas masalah, kaitan masalah dengan taklif serta huzhuzh dengan cukup terinci. Dia mencoba menyanggah implikasi-implikasi determinisme teologis dan dilemma relativitas masalah pertama-tama dengan menyarankan untuk mengkaji masalah ini dalam dua segi. Pada segi pertama dia membahas *maqashid* dari *mukallaf* (subjek hukum). Dengan menyatakan bahwa masalah adalah tujuan sang pembuat hukum pada tingkatan pertama, dia menyarankan bahwa sang pembuat hukumlah yang memutuskan apa itu masalah. Sekalipun demikian, Syatibi menekankan bahwa keputusan ini tidaklah bersifat final untuk sepanjang masa yang akan datang. Tapi tujuan si mukallaf, yang juga mencangkup sang pembuat hukum, jika dan sepanjang dia adalah mukallaf, adalah kepatuhan kepada tujuan-tujuan hukum.

Skema pembahasan Syatibi tentang *maqashid* adalah sebagai berikut:

I. Qashd al-Syari' (tujuan sang pembuat hukum)

- i. Aspek pertama: tujuan pokok pembuat hukum dalam membuat hukum itu sendiri.
- i. Aspek kedua: tujuan membuat hukum adalah agar bisa dipahami (*ifham*)
- ii. Aspek ketiga: tujuan membuat hukum adalah untuk menuntut kewajiban (taklif)
- iii. Aspek keempat: tujuannya dalam memasukkan mukallaf ke dalam perintahnya.

II. Qashd al-mukallaf.

Pembahasan dalam aspek pertama berkaitan dengan masalah, artinya, derajat-derajatnya, ciri-cirinya, serta relativitas atau kemutlakannya. Aspek kedua membahas dimensi kebahasaan masalah taklif yang diabaikan oleh para yuris lain. Suatu perintah yang merupakan *taklif* (kewajiban) haruslah bisa dipahami oleh semua subjeknya, tidak hanya dalam kata-kata dan kalimat-kalimatnya saja, tapi juga dalam makna kebahasaan dan budaya pemahaman. Asy-Syatibi membahas masalah ini dengan menjelaskan dua istilah: *al-dalalah al-ashliyyah* (arti dasar) dan *al-dalalah al-'ummiyyah* (arti yang dipahami oleh masyarakat). Aspek

ketiga menganalisis gagasan taklif dalam kaitannya dengan *hawa* dan *ta'abbud*. Pada sisi kedua, yakni sisi mukallaf, asy-Syatibi membahas persoalan niat dan perbuatan. Sehingga, bab-bab berikut akan menganalisis konsep-konsep dan istilah-istilah berikut: *muslahah* (bab sembilan); *dalalah* (bab sepuluh); *taklif* (bab sebelas); *ta'abbud* (bab dua belas); dan *niyyah* (bab tiga belas).²⁵

Tentang masalah, asy-Syatibi menyatakan bahwa tujuan pokok sang pembuat hukum adalah masalah manusia. Kewajiban-kewajiban dalam syari'ah menyangkut perlindungan *maqashid syari'ah* yang pada gilirannya bertujuan melindungi *mashalih* manusia. Dengan demikian *maqashid* dan *masalah* menjadi istilah-istilah yang bias saling dipertukarkan dalam kaitannya dengan kewajiban dalam pembahasan asy-Syatibi mengenai *mashlahah*. Asy-Syatibi mendefinisikan *mashlahah* sebagai berikut:

“Yang saya maksud dengan mashlahah adalah apa-apa yang menyangkut rizki manusia, pemenuhan penghidupan manusia, dan pemerolehan apa-apa yang dituntut oleh kualitas-kualitas emosional dan intelektualnya, dalam pengertian yang mutlak”.

Ini adalah definisi *mashlahah* dalam pengertiannya yang mutlak. Akan tetapi, asy-Syatibi juga memperhitungkan berbagai pengertian lain dimana *mashlahah* bisa dikaji. *Mashalih* – bentuk plural dari *masalah*-- adalah salah satu dari hal keduniaan atau keakhiratan. Lebih jauh, *mashalih* ini bisa dilihat sebagai sebuah system; termasuk dalam berbagai derajat dan dengan hubungan yang bisa didefinisikan satu dengan yang lain.

Unsur kedua dalam arti *mashlahah* adalah pengertian “perlindungan kepentingan”. asy-Syatibi menjelaskan bahwa syari'ah berurusan dengan perlindungan *mashalih* entah dengan cara yang positif, misalnya ketika, demi memelihara eksistensi *mashalih*, syari'ah mengambil tindakan-tindakan untuk menopang landasan-landasan *mashalih* tersebut. Atau dengan cara preventif; untuk melenyapkan unsur apa pun yang secara actual atau potensial merusak *mashalih*.

Asy-Syatibi membagi *maqashid* atau *mashalih* menjadi yang bersifat *dharuri* (mesti), *hajji* (diperlukan) dan *tahsini* (dipujikan).

²⁵ *Ibid.*, p. 241 - 242

Maqashid dharuri dikatakan mesti, karena mutlak diperlukan dalam memelihara *mashalih din* (agama dan akhirat) dan dunia, dalam pengertian bahwa jika *mashalih* tersebut rusak, maka stabilitas *mashalih* dunia pun rusak. Kerusakan *mashalih* mengakibatkan terputusnya kehidupan di dunia, dan di akhirat ia mengakibatkan hilangnya keselamatan dan rahmat.

Kategori *mashlahah dharuri* terdiri dari kelima bidang berikut: *Din* (agama), *Nafs* (jiwa), *Nasl* (keluarga), *Mal* (harta), dan *Aql* (akal). 'Ibadat bertujuan melindungi agama. Contoh-contoh 'ibadat adalah keimanan dan ucapan kalimat syahadat (keesaan Allah dan kerasulan Muhammad), shalat, zakat, puasa, dan haji. 'Adat bertujuan melindungi jiwa dan akal. Mencari makanan, minuman, pakaian dan tempat tinggal adalah contoh-contoh 'adat. Mu'amalat juga melindungi jiwa dan akal, tapi dengan melalui 'adat. Asy-Syatibi mendefinisikan jinayat sebagai apa-apa yang menyangkut kelima *mashalih* di atas secara preventif, kelima *mashalih* menggariskan dihilangkannya apa yang mencegah realisasi kepentingan-kepentingan ini. Untuk menjelaskan jinayat, Syatibi memberikan contoh *qishash* dan *diyath* (denda pengganti qisas) merupakan perlindungan bagi jiwa, dan *hadd* bagi orang yang minum minuman keras adalah perlindungan bagi akal.

Mashalih hajiyat dinamakan begitu karena dibutuhkan untuk memperluas tujuan *maqashid* dan menghilangkan ketatnya makna harfiah yang penerapannya membawa kepada rintangan dan kesulitan dan akhirnya kerusakan *maqashid* (tujuan-tujuan). Jadi, jika *hajiyat* tidak dipertimbangkan bersama dengan *dharurat*, maka manusia secara keseluruhan akan menghadapi kesulitan. Akan tetapi, rusaknya *hajiyat* tidaklah merusak seluruh *mashalih*, sebagaimana halnya *dharuriyat*. Contoh-contoh *hajiyat* adalah sebagai berikut: dalam 'ibadat, keringanan-keringanan dalam shalat dan puasa dikarenakan sakit atau malakukan perjalanan, yang jika tidak ada keringanan tersebut pasti akan timbul kesulitan dalam shalat, puasa dan lain-lain; dalam 'adat, dihalalkannya berburu; dalam mu'amalat, dibolehkannya *qiradh* (menghutangkan uang), *musaqat* (asosiasi pertanian) dan dalam jinayat, dibolehkannya bukti yang lemah dan tak mencukupi dalam pengambilan keputusan yang mempengaruhi kepentingan umum.

Tahsiniyat berarti mengambil apa yang sesuai dengan kebiasaan ('adat) yang paling baik dan menghindari cara-cara yang tidak disukai oleh orang-orang yang bijaksana. *Mashlahah* jenis ini meliputi kebiasaan-kebiasaan yang mulia (etika, moralitas). Contoh-contoh jenis ini adalah sebagai berikut: dalam 'ibadat, kesucian (*thaharah*), atau kesopanan dalam menutup aurat dalam shalat (*satr*); dalam 'adat. Etiket, adab makan-minum, dan lain-lain; dalam mu'amalat, larangan untuk menjual barang-barang yang najis atau penjualan makanan dan air kelebihan, serta merampas hak seorang budak untuk menjadi saksi dan pemimpin, dan lain-lain; untuk jinayat, larangan membunuh seorang merdeka sebagai ganti budak, dan lain-lain.

Asy-Syatibi memandang pembagian *mashalih* di atas sebagai struktur yang terdiri dari tiga tingkatan yang saling berkaitan. Analisisnya yang terinci mengungkapkan dua aspek yang saling berhudungan satu sama lain. *Pertama*, setiap tingkatan secara terpisah menuntut kaitan unsur-unsur tertentu yang menambah dan melengkapi tingkatan ini. *Kedua*, setiap tingkatan dikaitkan dengan yang lain.

Masing-masing dari tiga tingkatan ini memerlukan unsur-unsur tertentu untuk mencapai realisasi penuh tujuan-tujuannya. Sebagai contoh, *qishash* tak bisa diwujudkan tanpa kondisi *tamatsul* (penilaian setara). Akan tetapi, pandangan ini memerlukan dua penjelasan: *pertama*, tidak adanya unsur-unsur perlengkapan ini tidaklah berarti penafian tujuan-tujuan pokok; *kedua*, pertimbangan dan perwujudan perlengkapan-perengkapan tidak boleh memunculkan penafian tujuan-tujuan asli-artinya, jika pertimbangan atas sesuatu perlengkapan berakibat terhapusnya tujuan semula, maka pertimbangannya tidak sah. Alasan-alasan ketetapan ini adalah: pertama, karena unsur perlengkapan tersebut adalah seperti sifat. Jika pertimbangan atas suatu sifat mengakibatkan penafian obyek yang disifati (*mawshuf*), maka pensifatan tersebut juga ternafikan. Kedua, meskipun diandaikan bahwa pertimbangan atas perlengkapan tersebut menghasilkan terwujudnya kepentingan-kepentingannya dengan mengorbankan tujuan semula, ditekankan bahwa perwujudan tujuan semula itu diutamakan.

Situasi di atas dijelaskan oleh contoh berikut; Memakan bangkai diizinkan dalam syari'at demi menyelamatkan nyawa.

Alasannya adalah bahwa pemeliharaan nyawa adalah paling penting, dan pemeliharaan *murū'ah* (kehormatan) hanya bersifat pelengkap (*takmili*) bagi perlindungan hidup. Makanan yang kotor diharamkan demi memelihara kehormatan dan mendorong moralitas. Tapi jika pemeliharaan hal-hal yang bersifat pelengkap, yakni memelihara kehormatan dengan menghindari makanan yang tak suci, membawa kepada penafian kepentingan semula, yakni terpeliharanya kehidupan, maka pertimbangan atas hal-hal yang bersifat pelengkap ditinggalkan.

Hubungan ketiga tingkatan *mashalih* di atas antara satu dengan yang lain sama dengan hubungan antara *mashalih* pelengkap dengan tujuan semula hukum. Dengan demikian, *mashalih tahsiniyah* adalah bersifat pelengkap bagi *mashalih hajiyah*, yang adalah juga pelengkap bagi *mashalih dharuriyah*. *Mashalih dharuriyah* adalah dasar dari semua *mashalih*. Mengingat penjelasan di atas, Asy-Syatibi menyimpulkan lima aturan berikut dalam hubungan ini:

1. *Mashlahah dharuri* adalah dasar semua *mashlahah*.
2. *Ikhtilal* (kerusakan) *mashlahah dharuri* dengan sendirinya akan menimbulkan kerusakan pada *mashalih* lain secara mutlak.
3. Akan tetapi, *ikhtilal* pada *mashalih* lain tidak dengan sendirinya membawa kepada *ikhtilal* pada, dan di dalam, *mashalih dharuri* itu sendiri.
4. Akan tetapi, dalam kasus-kasus tertentu, *ikhtilal* pada *mashlahah tahsiniyah* atau *hajjiyah* secara mutlak memustikan terjadinya *ikhtilal* pada *mashalih dharuri*.
5. Pemeliharaan *mashalih haji* dan *tahsini* adalah perlu demi *mashalih dharuri*.

Aturan yang keempat dan kelima bisa dipahami jika orang memahami pengertian di mana *mashalih dharuri* dipengaruhi oleh *ikhtilal* pada *mashalih* yang lain. Asy-Syatibi menjelaskan pengaruh *mashalih* yang lain terhadap *mashalih dharuri* dengan empat perumpamaan berikut:

1. Kaitan antara *mashalih* yang lain dengan *mashalih dharuri* adalah seperti kaitan antara wilayah-wilayah perlindungan

(*hima*). Interupsi (*ikhlat*) pada satu wilayah perlindungan berarti interupsi pada wilayah berikutnya dan pada akhirnya berarti rusaknya *mashalih dharuri* yang ada pada pusat wilayah-wilayah tersebut.

2. Kaitan ini juga bisa dipahami sebagai kaitan antara bagian dengan keseluruhan; *mashalih* lain bersama-sama dengan *mashalih dharuri* membentuk suatu keseluruhan. Gangguan pada bagian-bagian jelas berarti juga ganggaun pada keseluruhan.
3. *Mashalih hajiyat* dan *mashalih tahsiniyat* bisa dipahami sebagai individu-individu dalam kaitannya dengan *mashalih* yang universal, yakni *mashalih dharuriyat*.
4. *Mashalih hajiyat* dan *mashalih tahsiniyat* melayani *mashalih dharuri* sebagai pendahulu (*muqaddimah*), atau sebagai *mashalih* yang saling berkaitan (*muqarin*).

Pemikiran Filsafat Hukum Islam Ibnu Khaldun

Ibnu Khaldun, nama lengkap adalah Abu Zayd 'Abd al-Rahman ibn Muhammad ibn Khaldun al-Hadrami lahir 27 Mei 1332/732H, wafat 19 Maret 1406/808H) adalah seorang sejarawan muslim dari Tunisia dan sering disebut sebagai bapak pendiri ilmu historiografi, sosiologi dan ekonomi. Karyanya yang terkenal adalah *Muqaddimah* (Pendahuluan). menjalani masa remaja dan belajar hingga usia 20 tahun di Kota Tunis-Tunisia, tempat kelahirannya. Keluarga Ibnu Khaldun berasal dari wilayah Hadramaut-Yaman, yang berhijrah sejak perluasan wilayah Islam ke Andalusia dan berdomisili di wilayah Sevilla, Spanyol.

Keluarga Ibnu Khaldun bersama dua keluarga Arab berpengaruh lainnya, yaitu keluarga Bani Abu Abdah dan Bani Hujjaj, memainkan peran yang signifikan dalam urusan politik dan militer di wilayah Sevilla. Ketika keluarga Ibnu Khaldun mulai merasa akan semakin dekat jatuhnya Sevilla ke tangan Spanyol pada tahun 1248, mereka keluar menuju Melilia-Maroko, lalu pergi ke Tunisia pada masa kekuasaan Abi Zakariya Hafsid pada tahun 1228-1249.

Meskipun selalu berada dalam situasi pengungsian, keluarga Ibnu Khaldun mampu mempertahankan reputasi keilmuan dan status aristokrasinya. Maka, Abu Bakar Muhammad bin Hassan (kakek Ibnu Khaldun) dipercaya menjabat urusan keuangan. Namun, Ahmed ibnu Abi Imarah Masieli, yang berkuasa di Tunisia pada tahun 1283-1284, menangkap Bin Hassan serta menyita semua kekayaannya dan akhirnya membunuhnya. Meski demikian, Muhammad (putra Bin Hassan), yang merupakan kakek langsung Ibnu Khaldun, tetap menunjukkan loyalitas terhadap Sultan Imarah Masieli dan menduduki beberapa posisi penting di Tunisia dan Aljazair.

Sementara Muhammad (putra Muhammad) --ayah kandung Ibnu Khaldun-- memilih tidak terjun ke dunia politik dan berkonsentrasi pada keilmuan serta kesusastraan. Hal itu membawa inspirasi pada putranya, Ibnu Khaldun, untuk mengikuti jejak ayahnya, yakni menekuni dunia keilmuan.

Pada saat itu, Kota Tunis kaya dengan para ulama dan cendekiawan yang terkenal di wilayah Arab Maghrib dan bahkan Benua Afrika. Interaksi Ibnu Khaldun dengan para ulama Arab Maghrib, terutama mereka yang beraliran rasionalis, mendorongnya untuk belajar filsafat yang kelak memengaruhi jalan pemikirannya.

Masa kedua perjalanan hidup Ibnu Khaldun disebut sebagai masa petualangan politik, yang bermula di usia 20 tahun hingga 43 tahun. Ibnu Khaldun saat itu bertekad berangkat ke Kota Fez-Maroko untuk menimba ilmu, yang kala itu tempat tersebut kaya dengan para ulama terkenal yang hijrah dari Andalusia.

Ketika tiba di Kota Fez pada tahun 1354, Ibnu Khaldun memprediksi akan mendapatkan jabatan penting, tetapi ternyata tidak sesuai dengan harapan. Kekecewaan tersebut membuat Ibnu Khaldun semakin berkonsentrasi pada ilmu pengetahuan. Kendati begitu, ambisi politik Ibnu Khaldun tidak pernah pudar.

Ketika Sultan Marinides di Kota Fez jatuh sakit, ada upaya yang melibatkan Ibnu Khaldun untuk mengembalikan mantan penguasa Biaja-Aljazair Pangeran Abi Abdullah ke tampuk kekuasaan di Fez. Namun, upaya yang disebut sebagai gerakan konspirasi tersebut terbongkar dan Ibnu Khaldun dijebloskan ke penjara selama dua tahun (1357-1358).

Ketika Abu Anan wafat, terjadi pertarungan memperebutkan kekuasaan. Ibnu Khaldun mengambil manfaat dari pertarungan tersebut, dan ia dapat dibebaskan dari penjara. Setelah keluar dari penjara, Ibnu Khaldun bergabung dalam barisan oposisi dalam upaya meraih posisi dalam kekuasaan.

Pada tahun 1359, Ibnu Khaldun mendapat posisi penting, yakni dipercaya sebagai sekretaris Sultan Marinides baru, Abi Salim. Namun, Ibnu Khaldun menduduki posisi tersebut hanya sekitar dua tahun lantaran goyahnya kekuasaan Abi Salim menyusul aksi unjuk rasa terhadap kekuasaan Abi Salim itu, termasuk memprotes peran Ibnu Khaldun dalam kekuasaan yang akhirnya berhasil didepaknya.

Ibnu Khaldun kemudian merasa sudah tidak mendapat tempat lagi di Fez dan berusaha keluar dari kota tersebut. Ia semula berniat kembali ke Tunisia setelah gagal di Fez. Namun, Ibnu Khaldun memilih pergi ke Granada-Andalusia. Di Granada, Ibnu Khaldun untuk pertama kalinya melakukan komunikasi dengan dunia Kristen ketika ia diutus oleh Ibnu Khatib (penguasa Muslim Granada) untuk mengadakan kesepakatan damai dengan penguasa Kristen di Sevilla, Pedro The Cruel.

Pada tahun 1365, Ibnu Khaldun keluar dari Granada setelah merasakan situasi di wilayah itu tidak kondusif lagi bagi dia. Ia berharap mendapat posisi penting lagi di wilayah Arab Maghrib.

Penguasa Biaja-Aljazair kebetulan menawarkan pada Ibnu Khaldun jabatan deputi raja dengan mengajar dan sebagai khatib di Masjid Kasbah. Sementara adiknya, Yahya Bin Khaldun, mendapat jabatan sebagai hakim agung. Namun, masa itu cepat berakhir pula karena penguasa Konstantin, Abu Abbas, memerangi Biaja dan membunuh penguasanya, Abu Abdullah.

Sejak itu Ibnu Khaldun memilih istirahat sementara dari dunia politik dan berkonsentrasi pada dunia keilmuan. Akan tetapi, ambisi politik Ibnu Khaldun ternyata belum pudar sama sekali. Ia mendorong terjalinnya koalisi antara Sultan Hafsi Abi Ishak Bin Ibrahim dan Sultan Tiemcen Abi Hammu melawan penguasa Biaja Abu al Abbas.

Ia memimpikan menyatukan wilayah Arab Maghrib dari keterpecahan dan persaingan antara penguasa wilayah satu dan lainnya. Namun, lagi-lagi ia mengalami kekalahan politik ketika

penguasa Tiemcen, Abu Hammu, ditaklukkan. Ibnu Khaldun sendiri ditangkap tentara Sultan Abdul Aziz Marinides tatkala hendak menyeberang ke Andalusia, tetapi tidak beberapa lama setelah itu ia dibebaskan lagi.

Ia kembali lagi ke Fez dan mendapat sambutan hangat di kota tersebut. Ia berkonsentrasi belajar di kota itu. Namun, tidak berapa lama setelah itu, ia ditangkap dan lalu dibebaskan lagi serta diizinkan menyeberang ke Andalusia. Pada tahun 1375, Ibnu Khaldun kembali ke Arab Maghrib dan berdomisili bersama keluarganya di Kota Tiemcen-Aljazair.

Ibnu Khaldun menjalani masa tua dan isolasi diri untuk konsentrasi terhadap ilmu pengetahuan, bermula dari usia 43 tahun hingga wafatnya. Pada masa itu, Ibnu Khaldun memilih meninggalkan dunia politik. Ia kemudian keluar dari Tiemcen dan berdomisili di wilayah Oran selama empat tahun, yakni tahun 1375-1379.

Ketika tinggal di Oran, Ibnu Khaldun mulai mengarang kitab *Al Muqaddimah* yang sangat legendaris itu. Di saat mengarang kitab tersebut, Ibnu Khaldun merasa kekurangan referensi, yang memaksa ia minta izin kepada Sultan Hafsud Abu Abbas untuk kembali ke Tunisia. Ia tiba di Tunis pada tahun 1378 setelah meninggalkannya selama 27 tahun. Ia menyelesaikan kitab *Al Muqaddimah* di Tunisia.

Dalam *Al Muqaddimah*, Ibnu Khaldun menggambarkan tanda-tanda kemunduran Islam dan jatuh banggunya kekhalifahan melalui pengalamannya selama mengembara ke Andalusia dan Afrika utara. Ia mulai menyadari pula, walaupun secara kultural Islam masih berada dalam zaman keemasan, basis material dari hegemoni Islam ketika itu telah melemah. Misalnya, wilayah-wilayah Islam di Afrika utara menghadapi tantangan dari suku-suku nomaden tradisional serta persaingan antara penguasa di satu sisi dan kekuatan Kristen di sebelah utara yang menguasai alur Mediterania di sisi lain. Invasi Mongol dari timur juga menggerogoti struktur yang telah terbangun dan kota-kota peradaban Islam.

Meskipun telah berkonsentrasi mengajar dan mendalami ilmu, lawan-lawan Ibnu Khaldun terus mengganggu, yang akhirnya ia memutuskan meninggalkan Tunis dan Arab Maghrib. Pada tahun 1382, ia meninggalkan Tunisia menuju Alexandria dan kemudian ke

Cairo. Ia mulai menjalani hidup di Cairo sebagai pengajar di Universitas Al Azhar. Pada tahun 1384, ia diangkat sebagai hakim untuk mazhab Maliki.

Di Cairo pun ia memiliki banyak musuh yang selalu berusaha menyingkirkannya dan akhirnya ia dipecat sebagai hakim pada tahun 1385. Ia kemudian pergi ke Mekkah untuk menunaikan ibadah haji. Sekembali dari Mekkah, ia cenderung ke arah sufi dan memimpin sebuah sekolah sufi. Setelah 14 tahun mengajar, Ibnu Khaldun dipercaya kembali sebagai hakim pada tahun 1399, tetapi dipecat lagi pada September 1400.

Pada bulan Desember 1400, Ibnu Khaldun keluar dari Cairo menuju Damaskus. Di Damaskus, ia kembali menghadapi sebuah pertarungan kekuasaan yang memaksa ia kembali ke Cairo. Pada tahun 1401, ia tiba di Cairo dengan sambutan hangat dan diangkat kembali sebagai hakim hingga wafatnya pada tanggal 17 Maret 1406.

Patung Ibnu Khaldun di pusat kota Tunis yang gagah perkasa memang seperti membersitkan dirinya sebagai seorang ilmuwan besar dan sekaligus politisi kawakan. Dua identitas itulah yang melekat pada diri Ibnu Khaldun hingga akhir hayatnya.²⁶

Karya Ibnu Khaldun yang terkenal adalah Mukaddimah. Ia terkenal sebagai pendiri historiografi, sosiologi dan ekonomi. Dalam bidang sejarah, ia memadukan sejarah dan filsafat. Sehingga sejarah menjadi sangat rasional. Data sejarah tidak lagi bercampur dengan mitos dan cerita hayalan. Kebenaran sejarah merupakan kebenaran yang diperoleh dari data.

Menurut Ibnu Khaldun, kebenaran informasi hendaknya diperoleh melalui investigasi. Yang lebih penting lagi kemudian adalah *personality criticism*, yaitu kritik personal terhadap orang-orang yang menyimpan dan menyampaikan data atau apa yang disebut dalam ilmu hadis sebagai *jarh wa ta'dil* (yaitu mengetahui para sanad hadis), agar data dapat dipercaya dan valid; baru kemudian secara eksternal dicari bukti dan dilakukan pengecekan

²⁶ Disarikan dari <http://www.IbnuKhaldun.com>, Ilmuwan Besar dari Tunisia.

untuk memperkuat laporan sejarah.²⁷ Ibnu Khaldun juga merasionalisasi cerita-cerita dalam al-Qur'an. Misalnya cerita tentang Nabi Musa dan Bani Israel.²⁸

Ibnu khaldun juga mempertegas peran akal dalam kehidupan manusia. Dalam satu bab sendiri, ia membahas bahwa dengan akal manusia dapat berfikir, sehingga manusia adapat dibedakan dengan makhluk lain; Tuhan menjadikan semua binatang tunduk kepada manusia, karena akalnya. Dengan akal, manusia juga dapat membaca pesan dari Tuhan yang dibawa oleh Nabi. Dengan akalnya, Tuhan menjadikan manusia sebagai makhluk yang paling superior diantara makhluk ciptaan-Nya.

Dengan akalnya, manusia mampu membangun peradaban. Peradaban ini muncul dari pembiasaan masyarakat. Dari periode keterbelakangan, menuju kepada hidup yang lebih mapan; dengan meraih kekuasaan, menciptakan berbagai cara hidup, menemukan ilmu pengetahuan dan membuat peralatan-peralatan, sehingga terbentuklah peradaban manusia. Semua ini karena nalar manusia.

Berdasarkan paparan tersebut, Ibnu Khaldun membagi negara berdasarkan hukum yang diberlakukan, menjadi dua yaitu Negara yang menerapkan hukum sekuler dan hukum agama. Dalam negara hukum sekuler, hukum dibuat oleh manusia –berdasarkan akal manusia--, sedangkan Negara yang menganut hukum agama, hukum bersumber pada wahyu.

Menurut Ibnu Khaldun, kekuasaan ada dua; yaitu kekuasaan (Negara) absolute dan kekuasaan (Negara) hukum. Kekuasaan Negara atau dinasti, pada awalnya ditegakkan dengan kekuatan superioritas. Walaupun dinasti baru tersebut tampak aneh, dan orang-orang masih belum mengenalnya, namun pemerintahan dinasti tersebut berlangsung beberapa generasi dengan system pewarisan; sehingga awal pembentukannya pun terlupakan. Orang telah terbiasa dengan aturan yang berlaku tersebut. Kekuasaan ini

²⁷ Ibnu Khaldun, *Mukaddimah*, translated from Arabic by Franz Rosental, (Princeton: Princeton University Press, 1969), p.35- 36

²⁸ *Ibid.*, p. 12

dipatuhi sebagai pemerintahan, dan aturannya tidak dapat diganti ataupun dioposisi. Inilah kekuasaan absolute.²⁹

Penutup

Dari paparan tulisan di atas, dapat disimpulkan bahwa para filosof hukum Islam yaitu Al-Ghazali, asy-Syatibi dan Ibnu Khaldun, masing masing memiliki rumusan pemikirannya tentang hukum. Al-Ghazali menyatakan bahwa hukum tidak ada tanpa adanya nash, tidak semata-mata dengan akal; begitu juga asy-Syatibi menyatakan bahwa hukum diperoleh dari wahyu, namun Allah menciptakan nas sebagai wahyu legislative dan kaun sebagai wahyu kreatifnya, sehingga hendaknya ada keselarasan yang tidak tersirat dalam nasnya. Sementara itu, Ibnu Khaldun adalah seorang rasionalis, yang menekankan peran akal dalam kehidupan manusia, termasuk untuk memahami pesan Tuhan yang dibawa oleh Nabi; dan dengan akal manusia bisa menciptakan peradaban. Ibnu Khaldun membagi Negara berdasarkan penerapan hukumnya menjadi Negara hukum sekuler dan Negara hukum agama. Hukum sekuler merupakan hukum yang berasal dari akal manusia, sedangkan hukum agama merupakan hukum dari wahyu Allah. Ada persamaan antara pemikiran Al-Ghazali dan asy-Syatibi, yaitu tentang masalah sebagai maqashid asy-syari'ah. Keduanya mengeksplorasi masalah secara detail dalam karya Usul Fiqhnya; namun, asy-Syatibi secara lebih rinci mengemukakan hubungan antara mashlahah yang satu dengan yang lain, yang belum dielaborasi oleh Al-Ghazali.

²⁹ Ibnu Khaldun, *Muqaddimah*, translated by Franz Rosenthal, (Princeton: Bollingen, 1969), p. 123-124.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdul Wahab Khalaf, *Ilm Usul Fiqh*, (Kairo: Dar al- 'ilm, 1978)
- Abu Ishak asy-Syatibi, *al- Muwaffaqat fi Usul asy-syari'ah*.
- Amsal Bahtiar, *Filsafat Ilmu*, (Jakarta: Raja Grafindo, 2004)
- Hamdi, Bahrul. "KONSEP IMPLEMENTASI MASHLAHAH MENURUT AI-GHAZALI, ASY-SYATIBI DAN NAJMUDDIN AT-THUFI (Studi Komparatif Analitis Pemikiran Hukum Islam)." *Al Hurriyah: Jurnal Hukum Islam* 2, no. 2 (2018): 219-231.
- Hidayatullah, Syarif. "Maslahah Mursalah menurut Al-Ghazali." *Al-Mizan: Jurnal Hukum dan Ekonomi Islam* 2, no. 1 (2018): 115-163.
- Ibnu Khaldun, *The Muqaddimah*, translated from Arabic by Franz Rosental, (Princeton: Princeton University Press, 1969)
- Imam Abi Hamid Muhammad ibn Muhammad ibn Muhammad Al-Ghazali, *al-Mankhul min Ta'liqatul Ushul*
- Imam Hujjatul Islam Abi Hamid Muhammad ibn Muhammad ibn Muhammad Al-Ghazali, *Al-Mushtashfa min 'Ilmi al-Usul*, (*al-Fanniyah al- Muttahidah*, 1980)
- Imran Ahsan Khan Nyazee, *Theories of Islamic Law*, (Islamabad: Islamic Research Institute, 1994)
- Jasser Auda, *Maqasid al-Syari'ah as Philosophy of Islamic Law: a System Approach*, (USA: The Intrenational Institute of Islamic Thought, 2008)
- Joseph Schach, *An Introduction to Islamic Law*, (Oxford: Clarendom Press, 1982)
- Khumaidah, Shirley. "Perbandingan Pemikiran Ibnu Khaldun dan Al-Ghazali tentang Pendidikan Islam dan Relevansinya Terhadap Pendidikan di Indonesia." *Mukaddimah: Jurnal Studi Islam* 4, no. 2 (2021): 144-176.
- Kudaedah, Nur Asiah. "Maslahah Menurut Konsep Al-Ghazali." *DIKTUM: Jurnal Syariah dan Hukum* 18, no. 1 (2020): 118-128.
- Kurniawan, Agung, and Hamsah Hudafi. "Konsep Maqashid Syariah Imam Asy-Syatibi Dalam Kitab Al-Muwafaqat." *Al-Mabsut: Jurnal Studi Islam dan Sosial* 15, no. 1 (2021): 29-38.

- Muhammad Khalid Masud, *Islamic Legal Philosophy (Filsafat Hukum Islam)*, alih bahasa Ahsin Muhammad, (Bandung: Mizan, 1996)
- Noormawanti, Noormawanti. "Perspektif Ibnu Khaldun tentang Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia." *Edugama: Jurnal Kependidikan dan Sosial Keagamaan* 7, no. 2 (2021): 317-329.
- OK, Azizah Hanum. "Analisis Pemikiran Ibnu Sina dan Ibnu Khaldun Terhadap Konsep Pendidikan Islam." *Edukasi Islami: Jurnal Pendidikan Islam* 10, no. 02 (2022).
- Rozi, Fahrur, Tutik Hamidah, and Abbas Arfan. "KONSEP MAQASID SYARI'AH PERSPEKTIF PEMIKIRAN AL-JUWAINI DAN AL-GHAZALI." *IQTISODINA* 5, no. 1 (2022): 53-67.
- Subakti, Try. "Filsafat Islam (Sebuah Studi Kajian Islam Melalui Pendekatan Filsafat Al-Ghazali dan Al-Farabi)." *Jurnal Studi Islam: Pancawahana* 14, no. 1 (2019): 105-126.
- Sujati, Budi. "Konsepsi pemikiran filsafat sejarah dan sejarah menurut Ibnu Khaldun." *Jurnal Tamaddun: Jurnal Sejarah dan Kebudayaan Islam* 6, no. 2 (2018).
- Syamsul Anwar, *Epistemologi Hukum Islam: dalam al-Mustasfa min 'ilm al-usul karya Al-Ghazali (450-505 H/ 1058-1111 M)*, disertasi IAIN Sunan Kalijaga, 2000
- Tarmizi, Tarmizi. "The Concept of Maslahah According to Imam al-ghazali." *Jurnal Al-Dustur* 3, no. 1 (2020): 22-29.