

MASLAHAH DAN PELESTARIAN LINGKUNGAN: TELAAH KRITIS ATAS TEORI MAQASID AL-SYARIAH WAHBAH AL-ZUHAYLI DALAM MENJAWAB ISU EKOLOGI KONTEMPORER

Putri Handayani



*Correspondence :

putri20072000@gmail.com

Affiliation:

Universitas Islam Negeri
Sjeh M.Djamil Djambek
Bukittinggi, Indonesia

Article History:

Submission : 13 April 2026
Revised : 6 June 2026
Accepted : 19 June
Published : 30 June 2026

Keyword: *Maslahah,*
Maqasid al-Syari'ah,
Environmental Crisis,
Wahbah al-Zuhayli

Abstract

Environmental degradation and recurring natural disasters such as floods, landslides, and galodo in Sumatra indicate a severe ecological crisis that threatens human life, property, and social stability. This condition raises the question of how Wahbah al-Zuhayli's theory of Maqasid al-Syariah can be utilized as a normative Islamic legal framework to address contemporary environmental issues. The novelty of this study lies in conceptualizing environmental preservation as a Maslahah Daruriyyah, directly connected to the protection of life (hifz al-nafs) and property (hifz al-mal), rather than merely a complementary or secondary concern. This research employs a qualitative library-based method with a normative-critical approach, analyzing al-Zuhayli's major works alongside contemporary ecological and disaster-related literature. The study finds that environmental destruction causing ecological disasters constitutes a violation of the fundamental objectives of Islamic law. Wahbah al-Zuhayli's maqasid-oriented approach provides a flexible yet authoritative framework for integrating Islamic legal ethics with sustainable environmental governance and disaster mitigation policies.

Abstrak

Kerusakan lingkungan dan bencana alam yang berulang, seperti banjir, longsor, dan galodo di Sumatera, menunjukkan adanya krisis ekologi serius yang mengancam keselamatan jiwa, harta benda, dan stabilitas sosial masyarakat. Kondisi ini menimbulkan pertanyaan mengenai bagaimana teori *Maqasid al-Syariah* Wahbah al-Zuhayli dapat dijadikan kerangka normatif hukum Islam dalam merespons persoalan lingkungan kontemporer. Kebaruan penelitian ini terletak pada penegasan pelestarian lingkungan sebagai masalah daruriyyah karena memiliki keterkaitan langsung dengan perlindungan jiwa (*hifz al-nafs*) dan harta (*hifz al-mal*). Penelitian ini menggunakan metode kualitatif melalui studi kepustakaan dengan pendekatan normatif-kritis terhadap karya-karya Wahbah al-Zuhayli dan literatur ekologi kontemporer. Hasil kajian menunjukkan bahwa kerusakan lingkungan yang memicu bencana ekologis merupakan bentuk pelanggaran terhadap tujuan dasar syariat Islam. Pemikiran Wahbah al-Zuhayli terbukti relevan dalam membangun kerangka etika dan hukum Islam yang mendukung pelestarian lingkungan serta kebijakan mitigasi bencana yang berkelanjutan.

PENDAHULUAN

Musibah bencana alam yang melanda wilayah Sumatera (Aceh, Sumatera Barat dan Sumatera Utara) dalam beberapa bulan terakhir ini mulai dari tanah longsor, banjir bandang, hingga peristiwa galodo yang membuat kekacauan dimana-mana yang membawa material lumpur serta kayu-kayu berukuran besar sampai ke pemukiman warga (Badan Nasional Penanggulangan Bencana (BNPB). 2025), hal ini menguatkan urgensi pembahasan mengenai paradigma keagamaan dalam menjaga kelestarian lingkungan. Fenomena ini tidak hanya menyisakan kerugian fisik dan material, tetapi juga mengancam keberlangsungan hidup masyarakat setempat dalam jangka panjang dan menunjukkan adanya krisis ekologis. Intensitas curah hujan ekstrem memang menjadi faktor utama yang menjadi pemicu, namun kerusakan lingkungan di daerah hulu sungai, alih fungsi lahan, serta lemahnya tata kelola sumber daya alam yang memperparah dampak bencana tersebut.

Bencana alam menimbulkan korban jiwa dimana-mana, kerusakan harta benda, gangguan kesehatan masyarakat, hilangnya mata pencarian hingga menyisakan trauma yang mendalam bagi masyarakat, sehingga menyentuh aspek-aspek fundamental kehidupan manusia. Dalam konteks ini, bencana ekologis tidak hanya menjadi persoalan teknis atau kebijakan publik saja, melainkan juga persoalan etika, hukum dan tanggung jawab moral yang kolektif. Oleh karena itu, pendekatan keagamaan khususnya dalam hukum Islam memiliki relevansi signifikan untuk memberikan kerangka normatif dalam merespon krisis lingkungan kontemporer. Kondisi ekologis tersebut menunjukkan bahwa kerusakan lingkungan telah berada pada titik krusial yang menuntut respons multidisipliner, termasuk dari perspektif hukum Islam. Dalam konteks Indonesia sebagai negara muslim terbesar di dunia, pendekatan keIslaman yang lebih etis, normatif, dan berjangka panjang sangat diperlukan untuk menanggulangi krisis tersebut.

Dalam *Khazanah* hukum Islam, Konsep *Maslahah* menjadi posisi sentral sebagai tujuan akhir dari persyarikatan hukum. *Maslahah* dipahami sebagai segala sesuatu yang membawa kebaikan dan mencegah kerusakan bagi kehidupan manusia secara individual maupun secara kolektif. Wahbah al- Zuhayli menegaskan bahwa seluruh ketentuan syariat pada dasarnya ditunjukkan untuk merealisasikan kemaslahatan dan menolak mufسادah, baik dalam dimensi duniawi maupun ukhrawi. Dengan demikian, jika merujuk kepada konsep Wahbah al- Zuhayli tersebut dapat disimpulkan bahwa setiap bentuk kerusakan lingkungan yang berujung pada hilangnya nyawa, rusaknya harta benda, dan terganggunya keberlangsungan hidup manusia dapat dipandang sebagai pelanggaran terhadap tujuan dasar syariat. Penjelasan ini, membuka ruang untuk menjadikan isu lingkungan sebagai bagian integral dari dirkusus *Maqasid al-Syari'ah*. Oleh sebab itu, pelestarian lingkungan tidak lagi bersifat opsional, melainkan sudah merupakan tuntutan normatif syariat Islam. (Wahbah al-Zuhayli.1986)

Teori *Maqasid al-Syari'ah* yang dikemukakan oleh Wahbah al-Zuhayli menekankan perlindungan terhadap lima unsur pokok (*al-daruriyyat al-khams*), yaitu agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Kelima unsur ini memiliki keterkaitan erat dengan kondisi lingkungan yang sehat dan berkelanjutan. Kerusakan hutan dan daerah aliran sungai, secara langsung mengancam keselamatan jiwa manusia

melalui banjir, longsor dan peristiwa galodo yang membawa kayu-kayu besar ke kawasan pemukiman warga menunjukkan adanya kegagalan perlindungan ekologis yang berdampak besar. Oleh karena itu, perlindungan lingkungan dapat diposisikan sebagai bagian dari perlindungan jiwa dan harta dalam kerangka *Maqasid al-Syari'ah* (Wahbah al-Zuhayli. 2004). Fenomena melimpahnya kayu yang terbawa arus banjir di sejumlah wilayah Sumatera menimbulkan pertanyaan yang serius mengenai tata kelola kehutanan dan pengawasan sumber daya alam. Kayu-kayu tersebut tidak hanya menimbulkan terjadinya peningkatan daya rusak banjir bandang, tetapi juga menjadi indikator rusaknya ekosistem hulu sungai.

Dalam perspektif Wahbah al-Zuhayli, tindakan atau kebijakan yang membuka peluang untuk terjadinya kerusakan yang masif terhadap lingkungan bertentangan dengan prinsip *Sadd al-Dhari'ah* (menutup jalan menuju kerusakan). Dengan kata lain, pembiaran atau pemberian izin terhadap praktik-praktik yang merusak lingkungan dapat dikategorikan sebagai kelelaian hukum dan moral. Pendekan *Maqasid al-Syari'ah* menuntut adanya kebijakan preventif yang mengutamakan kemaslahatan untuk jangka panjang (Wahbah al-Zuhayli. 2004). Selain berdampak pada aspek fisik dan material, bencana alam juga membawa implikasi yang serius terhadap kesehatan masyarakat dan stabilitas sosial. Pasca banjir dan longsor, masyarakat dihadapkan dengan ancaman penyakit, krisis air bersih, serta gangguan psikososial yang berkepanjangan. Kondisi ini menunjukkan bahwa kerusakan lingkungan memiliki efek yang luas dan kompleks. Dalam kerangka *Maqasid al-Syari'ah* menjaga kesehatan masyarakat merupakan bagian dari perlindungan jiwa dan akal. Kebijakan lingkungan yang terabaikan terhadap aspek kesehatan publik bertentangan dengan tujuan dasar syari'at. (Yusuf al-Qardawi. 2001)

Pendekatan Wahbah al-Zuhayli terhadap *Maslahah* bersifat dinamis dan kontekstual, sehingga memungkinkan penerapannya dalam menjawab persoalan ekologis kontemporer. Ia menegaskan bahwa *Maslahah* tidak boleh dipahami secara sempit, melainkan harus mempertimbangkan dampak jangka panjang dan kepentingan kolektif. Dalam konteks bencana di Sumatera, pendekatan ini mengharuskan evaluasi kritis terhadap model pembangunan dan eksploitasi sumber daya alam yang selama ini dijalankan. Pembangunan yang mengorbankan kelestarian lingkungan pada akhirnya akan menimbulkan mafsadah yang lebih besar. Dengan demikian, *Maqasid al-Syari'ah* dapat berfungsi sebagai kerangka etik-kritis terhadap paradigma pembangunan modern. Berbagai penelitian menunjukkan bahwa banyak bencana ekologis di Indonesia bersifat *man-made disaster*, yakni bencana yang dipicu atau diperparah oleh aktivitas manusia. Dalam perspektif hukum Islam, kondisi ini menimbulkan implikasi tanggung jawab hukum (*Mas'uliyah Shar'iyah*) bagi individu, korporasi, maupun negara.

Wahbah al-Zuhayli menekankan bahwa tanggung jawab dalam Islam tidak hanya bersifat individual, tetapi juga kolektif/bersama, terutama ketika menyangkut kemaslahatan umum. Oleh karena itu, kegagalan negara dalam melindungi lingkungan dapat dipandang sebagai kegagalan dalam merealisasikan *Maqasid al-Syari'ah*. Pendekatan ini relevan untuk mendorong akuntabilitas dalam pengelolaan lingkungan hidup. Pelestarian lingkungan dalam kerangka masalah juga menuntut integrasi antara hukum Islam dan kebijakan publik modern. *Maqasid al-Syari'ah* tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip keberlanjutan (*sustainability*), bahkan

justru memperkuatnya melalui basis etika dan spiritual. Dalam konteks bencana di Sumatera, integrasi ini dapat diwujudkan melalui regulasi yang ketat terhadap pengelolaan hutan, daerah aliran sungai, dan kawasan rawan bencana. Dengan demikian, hukum Islam tidak berhenti pada tataran normatif-teoretis, tetapi berkontribusi nyata dalam mitigasi bencana. Pendekatan ini sejalan dengan visi Wahbah al-Zuhayli tentang fiqh yang responsif terhadap realitas sosial (Wahbah al-Zuhayli. 2006)

Kajian ini menjadi penting karena masih terbatasnya penelitian yang secara spesifik mengaitkan teori *Maqasid al-Syariah* Wahbah al-Zuhayli dengan isu ekologi dan bencana alam di Indonesia. Sebagian besar studi *Maqasid* masih berfokus pada isu ekonomi, politik, atau hukum keluarga, sementara isu lingkungan belum mendapatkan perhatian yang memadai. Padahal, krisis ekologis merupakan salah satu tantangan terbesar umat manusia saat ini. Dengan menjadikan bencana di Sumatera sebagai konteks empiris, penelitian ini berupaya menjembatani kesenjangan antara teori dan realitas. Oleh karena itu, kajian ini memiliki signifikansi akademik dan praktis (Mohammad Hashim Kamali. 2008).

Berdasarkan latar belakang tersebut, penelitian ini bertujuan untuk menganalisis konsep *Maslahah* dan *Maqasid al-Syari'ah* menurut Wahbah al-Zuhayli serta relevansinya dalam menjawab isu pelestarian lingkungan dan bencana alam kontemporer. Penelitian ini diharapkan mampu memberikan kontribusi teoretis bagi pengembangan fikih lingkungan berbasis *Maqasid*, sekaligus menawarkan kerangka normatif bagi kebijakan mitigasi dan penanggulangan bencana di Indonesia. Dengan pendekatan ini, hukum Islam dapat berperan aktif dalam merespons krisis ekologis secara konstruktif dan berkelanjutan. Pada akhirnya, pelestarian lingkungan diposisikan sebagai bagian integral dari upaya mewujudkan kemaslahatan umat secara menyeluruh.

METODE

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan jenis penelitian kepustakaan (*library research*). Pendekatan ini dipilih untuk mengkaji secara normatif dan kritis konsep *Maslahah* dan *Maqasid al-Syariah* dalam pemikiran Wahbah al-Zuhayli serta relevansinya terhadap isu pelestarian lingkungan dan bencana ekologis kontemporer di Sumatera. Penelitian ini bersifat normatif-kritis, dengan menempatkan *Maqasid al-Syari'ah* sebagai kerangka analisis utama dalam menilai fenomena kerusakan lingkungan, banjir, longsor, dan galodo. Analisis dilakukan dengan menelaah tujuan-tujuan syariat, khususnya perlindungan jiwa dan harta, sebagai dasar evaluasi terhadap praktik dan kebijakan pengelolaan lingkungan. Sumber data terdiri atas data primer, yaitu karya-karya Wahbah al-Zuhayli seperti *Usul al-Fiqh al-Islami* dan *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu*, serta data sekunder berupa buku, artikel jurnal ilmiah, dan laporan resmi kebencanaan yang relevan. Teknik pengumpulan data dilakukan melalui studi dokumentasi, sedangkan analisis data menggunakan analisis isi (*content analysis*) dengan pendekatan interpretatif dan *Maqasid*. Hasil analisis disajikan secara deskriptif-analitis untuk menunjukkan relevansi konsep *Maslahah* dalam menjawab problem ekologi kontemporer.

HASIL

A. Wahbah al-Zuhayli

1. Biografi Wahbah al-Zuhayli

Wahbah Mustafa Zuhaili merupakan salah satu ulama dan cendekiawan hukum Islam kontemporer paling berpengaruh pada abad ke-20. Ia lahir pada tahun 1932 M (1351 H) di Desa Dir 'Atiyah, sebuah kawasan di daerah Qalamun, Suriah, sekitar 90 kilometer di utara Damaskus. Keluarganya dikenal religius dan sederhana; ayahnya, Mustafa al-Zuhaili, seorang petani yang hafal Al-Qur'an dan dikenal di kalangan masyarakat sebagai pribadi saleh. Ibunya, Fatimah binti Mustafa Sa'adah, dikenal dengan kesalehannya dan pengaruhnya besar dalam membentuk karakter anak-anaknya. Sejak kecil, Wahbah tumbuh dalam lingkungan religius yang menanamkan kecintaan terhadap ilmu pengetahuan dan Al-Qur'an (Wahbah al-Zuhayli: 1985).

Pendidikan dasar ditempuhnya di kampung halaman, kemudian melanjutkan ke Sekolah Menengah Syariah di Damaskus, di mana ia menonjol dalam pelajaran fikih dan bahasa Arab. Pada tahun 1952, ia menyelesaikan studi di Fakultas Syariah Universitas Damaskus. Tidak berhenti di situ, ia melanjutkan pendidikan ke Universitas Al-Azhar, Kairo, dan juga memperoleh gelar di bidang hukum dari Universitas Ain Shams, Mesir. Kombinasi pendidikan syariah dan hukum positif ini menjadi fondasi metodologis yang unik dalam pemikiran hukumnya kelak, di mana ia menggabungkan kedalaman fikih klasik dengan rasionalitas hukum modern (Sirojiddin Shodmonov. 2024) Setelah kembali ke Suriah, Wahbah al-Zuhaili memulai karier akademiknya di Fakultas Syariah Universitas Damaskus pada tahun 1963 sebagai dosen muda. Pada tahun 1975, ia diangkat menjadi profesor dan kemudian menjadi salah satu tokoh paling menonjol di kampus tersebut. Selain mengajar di Damaskus, ia juga aktif sebagai pengajar tamu di berbagai universitas di dunia Islam, seperti di Arab Saudi, Sudan, Uni Emirat Arab, dan Libya. Wahbah dikenal bukan hanya sebagai pengajar, tetapi juga penulis yang sangat produktif.

Pemikiran Wahbah al-Zuhaili lahir dalam konteks sosial, politik, dan keilmuan dunia Islam modern yang sedang berhadapan dengan berbagai tantangan, baik internal maupun eksternal. Pada masa hidupnya, dunia Islam mengalami kebangkitan intelektual pascakolonialisme yang berupaya meneguhkan kembali otoritas hukum Islam di tengah dominasi hukum positif Barat. Al-Zuhaili yang lahir di Dair Atiyyah, Suriah, tahun 1932, tumbuh di lingkungan religius yang kuat, di mana fiqh dan tafsir menjadi tradisi keilmuan utama. Sejak awal, ia menunjukkan perhatian mendalam terhadap upaya menghidupkan kembali fiqh sebagai sumber hukum dan moral umat, tanpa harus mengabaikan dinamika sosial yang terus berubah (Muhammad Syarif Hidayatullah. 2020)

Latar belakang pendidikan Wahbah al-Zuhaili juga berpengaruh besar dalam pembentukan corak pemikirannya. Ia menempuh pendidikan di Universitas al-Azhar, Kairo, dan Universitas Ain Syams, serta menyelesaikan doktoralnya di bidang hukum Islam dengan disertasi tentang *Atsar al-Harb fi al-Fiqh al-Islami* (Pengaruh Perang dalam Hukum Islam). Kombinasi pendidikan fiqh klasik di al-Azhar dan pendekatan hukum positif di Universitas Ain Syams membentuk pola pikirnya yang integratif, antara normativisme syariah dan

rasionalitas hukum modern. Dengan dasar ini, ia menempatkan hukum Islam bukan hanya sebagai sistem ibadah, tetapi juga sebagai sistem sosial dan perundang-undangan yang mampu menjawab tantangan zaman.

Dari sisi historis, pemikiran Wahbah az-Zuhaili tidak dapat dilepaskan dari situasi politik dunia Arab, khususnya Suriah dan Mesir pada paruh kedua abad ke-20. Ketika hukum Barat mulai diadopsi oleh negara-negara Muslim, muncul kekhawatiran akan marginalisasi hukum Islam. Dalam situasi itu, az-Zuhaili berusaha menegaskan kembali posisi hukum Islam sebagai sistem hukum yang rasional, universal, dan dapat diaplikasikan di era modern. Ia menolak pandangan yang menganggap fiqh bersifat statis dan kaku. Bagi az-Zuhaili, fiqh justru memiliki keluwesan melalui mekanisme ijtihad, masalah mursalah, dan maqashid al-syari'ah. (Ahmad Najib Burhani. 2018)

Selain faktor pendidikan dan konteks sosial-politik, latar belakang intelektual az-Zuhaili juga dipengaruhi oleh tradisi keilmuan ulama Syam (Suriah). Tradisi ini dikenal dengan corak *Tawazun* (keseimbangan), yakni menggabungkan kekuatan teks dan rasio dalam memahami hukum Islam. Ia banyak terinspirasi oleh tokoh seperti Ibn Taymiyyah, al-Qarafī, dan al-Syatibi, terutama dalam konsep maqashid al-syari'ah. Namun, berbeda dengan al-Syatibi yang lebih filosofis, al-Zuhaili berusaha menjelaskan maqashid secara aplikatif dalam bab-bab fiqh praktis. Hal ini tampak jelas dalam karyanya *Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuh*, di mana setiap topik hukum dikaitkan langsung dengan nilai-nilai maqashid seperti keadilan, kemaslahatan, dan kemudahan (*Taysir*).

Secara metodologis, latar belakang pemikiran Wahbah az-Zuhaili mencerminkan semangat rekonsiliasi antara *al-Turath* (warisan klasik) dan *al-Hadatsah* (modernitas). Ia berusaha membangun jembatan antara sistem hukum Islam tradisional dan kebutuhan modern, tanpa mengorbankan prinsip dasar syariah. Pendekatan ini menjadikan pemikirannya sangat relevan dalam konteks negara-negara Muslim modern yang tengah mencari model hukum Islam yang kompatibel dengan sistem konstitusi dan hak asasi manusia. Dengan demikian, pemikiran Wahbah az-Zuhaili bukan sekadar hasil refleksi individual, tetapi juga representasi dari dinamika hukum Islam yang terus beradaptasi dengan perubahan zaman, tanpa kehilangan jati dirinya sebagai sistem hukum yang bersumber dari wahyu. (Yusuf al-Qardawi. 2007)

Wahbah al-Zuhaili wafat pada tanggal 8 Agustus 2015 M (23 Syawal 1436 H) di Damaskus, Suriah, dalam usia 83 tahun. Kepergiannya meninggalkan warisan keilmuan yang sangat luas, baik dalam bidang fikih, tafsir, maupun pemikiran hukum Islam. Pengaruhnya tidak hanya terasa di dunia Arab, tetapi juga di dunia Islam secara global, termasuk Indonesia, di mana karyanya menjadi rujukan utama di fakultas-fakultas syariah dan hukum Islam. Ia dikenang sebagai ulama yang moderat (*Wasatiyyah*), yang menegaskan bahwa hukum Islam harus dikaji dengan keseimbangan antara nash dan realitas sosial. (Muhammad Abdul Majid. 2022)

2. Karya-karya Wahbah al-Zuhayli

Popularitas keilmuan Wahbah berbanding lurus dengan produktifitasnya dalam bidang tulis menulis. Selain menulis makalah ilmiah untuk jurnal ilmiah, ia telah merampungkan tak kurang dari 30 buku (Syaiful Amin Ghofur. 2013), di antaranya yaitu :

- 1) *Usul al-Fiqh al-Islamiy* (2 jilid) Dar al-Fikr, Damaskus, 1987
- 2) *Usul al-Fiqh al-Islamiy* (2 jilid) Dar al-Fikr, Damaskus, 1986
- 3) *Tafsir Al-Munir fi Al-Aqidah wa Al-Syariah wa Al-Manhaj* (16 jilid) Dar al-Fikr, Damaskus, 1991
- 4) *Asar al-harb fi al-Fiqh al-Islamiy*, Dirasah Muqaranah, Dar alFikr, Damaskus, 1963
- 5) *Tahrij wa tahqiq hadis*, tuhfah al-Fuqaha' (4 jilid)
- 6) *Nazariatul ad-damman au akhkam al-Mas'uliyatalmadaniat wa al-Jana'iyat fi al-Fiqh al-Islamiy*, Dar alFikr, Damaskus, 1970
- 7) *Al-Wasaya wa al-Waqaf fi al-Fiqh al-Islamiy*, Dar al-Fikr, Damaskus, 1987
- 8) *At-Tanwil fi At-Tafsir 'ala hamasy Alquran al-Azim*
- 9) *Al-quran syariat al-mujtama'*
- 10) *Al-Wasit fi Usul Al-Fiqh*, Universitas Damaskus, 1966
- 11) *Al-Fiqh Al-Islamiy fi Uslub al-Jadid*. Maktabah al-Hadist, Damaskus, 1967
- 12) *Nazariat al-Darurat al-Syar'iyah*, Maktabah al-Farabi, Damaskus, 1969
- 13) *Al-Usul al-Ammah li wahdah al-Din al-Haqi*, maktabah alAbasiyah, damaskus 1972
- 14) *Al-Alaqa al-Dawliyah fi al-Islam*, Muasasah al-Risalah, Beirut, 1981
- 15) *Juhud Taqnin al-Fiqh al-Islami*, Muasasah al-Risalah Beirut, 1987
- 16) *Fiqh al-Mawaris fi al-Syari'ah al-Islamiyah*, Dar al-Fikr, Damaskus, 1987
- 17) *Al-Islam Din al-Jihad la al-Udwan*, Persatuan Dakwan Islam Antar bangsa, Tripola, Libya, 1990
- 18) *Al-Qisah Alquraniyyah Hidayah wa Bayan*, Dar Khair, Damaskus, 1992
- 19) *Al-quran al-Karim al-Bunyatuh al-Tasri'iyah aw Khaisus alHasariyah*, Dar al-Fikr, Damaskus, 1993
- 20) *Al-Ruh(sah al-Syari'ah akh) kamuhu wa Dawabituhu*, Dar al-Khair, Damaskus, 1994
- 21) *Khasais al-Kubra li Hiquq al-Insan fi al-Islam*, Dar a- lMaktabi, Damaskus, 1995
- 22) *Al-Uhim al-Syari'ah Bayan al-Wahdah wa al-Istiqlal*, Dar alMaktabi, Damaskus, 1996
- 23) *Al-Asas wa al-Masadir al-Ijtihad al-Musytarikah Bayan alSunah wa al-Syiah*, Dar al-Maktabi, Damaskus, 1996
- 24) *Al-Islam wa Tahadiyyah al-Asr*, Dar al-Maktabi, Damaskus, 1996
- 25) *Muwajahah al-Gazu al-Taqaifi al-Sahyumi wa al-Ajnabi*, Dar al-Maktabi, Damaskus, 1996
- 26) *Al-Taqlid fi al-Madahib al-Islamiyah inda al-Sunah wa al-Syi'ah*, Dar al-Maktabi, Damaskus, 1996
- 27) *Al-Ijtihad al-Fiqhi al-Hadist*, Dar al-Maktabi, Damaskus, 1996
- 28) *Al-Urif wa al-Adah*, Dar al-Maktabi, Damaskus, 1997
- 29) *Bay Al-Asam*, Dar al-Maktabi, Damaskus, 1997
- 30) *Al-Sunnah al-Nabawiyah*, Dar al-Maktabi, Damaskus, 1997
- 31) *Idarah al-Waqof al-Kahiri*, Dar al-Maktabi, Damaskus, 1998

- 32) *Al-Mujadid jamaluddin al-Afgani*, Dar al-Maktabi, Damaskus, 1998
- 33) *Tagyir al-Ijtihad*, Dar al-Maktabi, Damaskus, 2000
- 34) *Tatbiq al-Syari'ah al-Islamiah*, Dar al-Maktabi, Damaskus, 2000
- 35) *Al-Zirai fi al-Siyasah al-Syar'iyah wa al-Fiqh al-Islami*, Dar al-Maktabi, Damaskus, 1999
- 36) *Tajdid al-Fiqh al-Islami*, Dar al-Maktabi, Damaskus, 2000
- 37) *Al-Taqafah wa al-Fikr*, Dar al-Maktabi, Damaskus, 2000
- 38) *Manhaj al-Dakwah fi al-Sirah an-Nabawiyah*, Dar alMaktabi, Damaskus, 2000
- 39) *Al-Qayyim al-Insaniyah fi Al-Quran al-karim*, Dar alMaktabi, Damaskus, 2000
- 40) *Haq al-Hurriah fi al-Alam*, Dar al-Fikr, Damaskus, 2000
- 41) *Al-Insan fi al-Quran*, Dar al-Maktabi, Damaskus, 2000.
- 42) *Al-Islam wa Usul al-Hadaroh al-Insaniah*, Dar al-Maktabi, Damaskus, 2001.
- 43) *Usul al-fiqh al-Hanafi*, Dar al-Maktabi, Damaskus, 2001.

B. Maslahah

1. Pengertian *Maslahah*

Maslahah secara etimologis berasal dari kata *Salaha-Yasluhu* yang bermakna kebaikan, kemanfaatan, dan lawan dari kerusakan (*Fasad*). Dalam pengertian bahasa, *Maslahah* menunjuk pada segala sesuatu yang mendatangkan manfaat dan menolak mudarat bagi kehidupan manusia. Makna kebahasaan ini menjadi fondasi awal dalam memahami konsep *maslahah* dalam kerangka hukum Islam. Oleh karena itu, *maslahah* selalu dikaitkan dengan terciptanya kebaikan dan keteraturan hidup manusia secara individu maupun kolektif. (Ibn Manzur. 1990). Tak jarang kata *Maslahah* atau *Istislah* ini disertai dengan kata *al-munasib* yang berarti hal-hal yang cocok, sesuai dan tepat penggunaannya (H.M. Hasbi Umar. 2007) Dari beberapa arti ini dapat diambil suatu pemahaman bahwa setiap sesuatu, apa saja, yang mengandung manfaat di dalamnya baik untuk memperoleh kemanfaatan, kebaikan, maupun untuk menolak kemudarat, maka semua itu disebut dengan *maslahah*.

Maslahah merupakan salah satu metode analisa yang dipakai oleh ulama *ushul* dalam menetapkan hukum (*istinbat*) yang persoalannya tidak diatur secara eksplisit dalam al-Qur'an dan al-Hadis Hanya saja metode ini lebih menekankan pada aspek *maslahat* secara langsung *Maslahah* mursalah dalam pengertiannya dapat dimaknai dengan sesuatu yang mutlak. Menurut istilah para ahli ilmu *ushul fiqhi* ialah suatu kemaslahatan, di mana syari'ah tidak mensyariatkan suatu hukum untuk merealisasikan kemaslahatan itu dan tidak ada dalil yang menunjukkan atas pengakuan dan penolakannya. (Abdul Wahab Khalaf. 1973)

Al-Syatibi memperluas konsep *maslahah* dengan menegaskan bahwa seluruh hukum syariat pada hakikatnya ditetapkan untuk mewujudkan kemaslahatan manusia di dunia dan akhirat. Menurutnya, *maslahah* merupakan prinsip universal yang menjadi ruh dari keseluruhan hukum Islam. Apabila suatu ketentuan hukum tidak lagi menghadirkan kemaslahatan, maka diperlukan *ijtihad* untuk menemukan formulasi hukum yang lebih sesuai dengan tujuan syariat. Pandangan ini menjadikan *maslahah* sebagai dasar

dinamis dalam pengembangan hukum Islam (Al-Syatibi. 2004). Wahbah al-Zuhayli menegaskan bahwa masalah tidak dapat dipisahkan dari *Maqasid al-Syari'ah*, karena masalah merupakan manifestasi konkret dari tujuan-tujuan syariat. Ia menolak pemahaman masalah yang berdiri sendiri tanpa kendali prinsip syari'. Oleh karena itu, masalah harus selalu diuji kesesuaiannya dengan al-Qur'an, Sunnah, dan kaidah-kaidah umum syariat. Dengan pendekatan ini, masalah menjadi instrumen ijtihad yang sah dan terukur.

Dalam pandangan *al-Buthi*, *al-Maslahah* adalah manfaat yang ditetapkan *syari'* untuk para hambanya yang meliputi pemeliharaan agama, diri, akal, keturunan dan harta mereka sesuai dengan urutan tertentu. Dari definisi ini, tampak yang menjadi tolak ukur *Maslahah* adalah tujuan-tujuan syara' atau berdasarkan ketetapan *syari'*, meskipun kelihatan bertentangan dengan tujuan-tujuan manusia yang seringkali dilandaskan pada hawa nafsu semata. *Maslahah Mursalah* biasa ditemukan dengan melalui metode *islislah*, dan ini menjadikan dasar (sumber) hukum Islam Menurut istilah para fuqaha, *islislah* adalah hukum (yang ditetapkan) karena tuntutan *Maslahat* yang tidak didukung maupun diabaikan oleh dalil khusus, tetapi sesuai dengan *Maqashid al-Syari'ah al-Ammali* (tujuan umum hukum Islam). Istislah merupakan jalan yang ditempuh hukum Islam untuk menerapkan kaidah-kaidah dan perintah-perintahnya terhadap berbagai peristiwa baru yang tidak ada nashnya. juga menjadi jalan dalam menetapkan aturan yang harus ada dalam kehidupan umat manusia, agar sesuai dengan *Maqashid al-Syari'ah al-Ammah*, dalam rangka menarik kemaslahatan, menolak kemafsadatan dan menegakkan kehidupan sempurna mungkin.

Maslahah Mursalah adalah pengertian *Maslahat* secara umum, yaitu yang dapat menarik manfaat dan menolak mudarat, serta yang direalisasikan oleh syari'at Islam dalam bentuk umum. Nash-nash pokok ajaran Islam telah menetapkan kewajiban memelihara kemaslahatan dan memperhatikannya ketika mengatur berbagai aspek kehidupan. Pembuat *syara'* (Allah swt dan Rasul-Nya) tidak menentukan bentuk-bentuk dan macam-macam *Maslahat*, sehingga *Maslahat* seperti ini disebut dengan *Mursalah*, yaitu mutlak tidak terbatas. Apabila sebuah maslahat didukung oleh nash, seperti menuliskan al-Qur'an supaya tidak hilang, mengajar membaca dan menulis, atau terdapat nash yang mendukungnya, seperti kewajiban mengajarkan dan menyebarkan ilmu, perintah mengajarkan segala kebaikan yang diperintahkan syara' dan larangan mengerjakan segala macam kemungkaran yang dilarang syara', maka *Maslahah* semacam ini disebut *Maslahah Mansus* (*Maslahah* yang ada nashnya), masalah jenis ini tidak termasuk *Maslahah Mursalah*, hukum *Maslahah Mansus* ditetapkan oleh nash bukan oleh metode *istislah*. *Istislah* merupakan cara atau metode istinbath yang diperselisihkan para Imam Mujtahid di antara mereka, ada yang mengakuinya dan ada pula yang menolaknya.

Dengan demikian, masalah dapat dipahami sebagai prinsip fundamental dalam hukum Islam yang berfungsi menjaga keseimbangan antara teks dan realitas. Konsep ini memungkinkan hukum Islam untuk tetap relevan dalam menghadapi perubahan sosial dan problem kontemporer. Dalam konteks isu lingkungan, masalah menjadi landasan normatif untuk menilai kebijakan dan tindakan manusia terhadap alam. Oleh sebab itu, pemahaman masalah

menjadi kunci dalam analisis *Maqasid al-Syariah* (Muhammad al-tahir Ibn Ashur. 1946)

2. Pembagian *Maslahah*

Para ulama ushul fikih membagi masalah berdasarkan tingkat urgensinya terhadap kehidupan manusia. Al-Syatibi membagi masalah ke dalam tiga tingkatan utama, yaitu *Daruriyyat*, *Hajiyyat*, dan *Tahsiniyyat* (Abd Rahman Dahlan. 2016). Pembagian ini bertujuan untuk menentukan prioritas hukum dalam mewujudkan kemaslahatan dan mencegah kerusakan. Setiap tingkatan memiliki fungsi dan konsekuensi hukum yang berbeda. Klasifikasi ini menjadi kerangka dasar dalam analisis *Maqasid al-Syari'ah*. Adapun penjelasan tingkatan tersebut yaitu :

1) *Al-Maslahah al-dharuriyat*

Kemaslahatan al-dharuriyat adalah suatu kemaslahatan yang berkaitan dengan kebutuhan dasar manusia di dunia dan akhirat. Demikian penting kemaslahatan ini, apabila luput dalam kehidupan manusia akan terjadi kehancuran, bencana dan kerusakan terhadap tatanan kehidupan manusia. Kemaslahatan ini meliputi pemeliharaan agama, diri, akal, keturunan dan harta. Pemeliharaan kelima kemaslahatan ini, menurut Syatibi, dilakukan melalui berbagai kegiatan kehidupan. Melalui *Ushul al-Ibadat*, pemeliharannya dilakukan dengan menanamkan dan meningkatkan keimanan, mengucapkan dua kalimat al-syahdat, melaksanakan shalat, menunaikan zakat, puasa, haji, dan sebagainya. Semua bentuk amalan ini ditujukan untuk pemeliharaan agama.

Pemeliharaan diri dan akal manusia dilakukan melalui berbagai kegiatan adat, seperti makan, minum, berpakaian, dan memiliki rumah sebagai tempat tinggal dan melindungi diri dari berbagai gangguan. Sedangkan pemeliharaan keturunan dan harta dilakukan melalui kegiatan muamalat, melakukan interaksi dengan sesama manusia. Pemeliharaan kelima bentuk kemaslahatan ini juga terwujud dengan adanya ketentuan hukum jinayat dan perintah menegakkan yang ma'ruf dan mencegah yang mungkar.

2) *Al-Maslahah al-hajiyyat*

Kemaslahatan al-hajiyyat adalah suatu kemaslahatan yang dibutuhkan manusia untuk menyempurnakan kemaslahatan pokok mereka dan menghilangkan kesulitan yang dihadapi. Termasuk kemaslahatan ini semua ketentuan hukum yang mendatangkan keringanan bagi manusia dalam kehidupannya. Bentuk keringanan dalam ibadah, tampak dari kebolehan meringkas (*qashar*) shalat dan berbuka puasa bagi orang yang musafir, dalam muamalat, keringanan ini terwujud dengan dibolehkan berburu binatang halal, memakan makanan yang baik, dibolehkan melakukan jual beli salam, kerja sama pertanian (*Muzara'ah*) dan perkebunan (*Musaqqah*). Semua kegiatan ini disyariatkan Allah guna memudahkan kehidupan manusia dan mendukung perwujudan kemaslahatan pokok di atas.

3) *Al-Maslahah al-tahsiniyat*

Maslahat ini sering disebut dengan *Maslahat Takmiliyat*, yaitu suatu kemaslahatan yang sifatnya pelengkap dan keluasan terhadap

kemaslahatan *dharuriyat* dan *hajiyyat*. Kemaslahatan ini dimaksudkan untuk kebaikan dan kebagusan budi pekerti. Sekiranya, kemaslahatan ini tidak dapat diwujudkan dalam kehidupan, tidaklah sampai menimbulkan kegoncangan dan kerusakan terhadap tatanan kehidupan manusia. Meskipun demikian, kemaslahatan ini tetap penting dan dibutuhkan manusia. Misalnya, dalam ibadah, keharusan bersuci, menutup aurat dan memakai pakaian yang indah dan bagus. Contoh kemaslahatan dalam adat, adanya adab dan tata cara makan dan kebiasaan membersihkan diri.

Ditinjau dari segi eksistensi *maslahat* dan ada tidaknya dalil yang langsung mengaturnya terbagi menjadi tiga macam, yaitu:

- a. *Maslahah mu'tabarah*, yaitu kemaslahatan yang terdaat di dalam nash dijelaskan dan diakui keberadaannya serta telah ditetapkan ketentuanketentuan hukum untuk merealisasikannya sehingga dapat melindungi agama, jiwa, akal, harta, dan keturunan.
 - b. *Maslahah mulghah*, yaitu masalah yang bertentangan dengan nash. Bahwa sesuatu yang dianggap masalah oleh akal pikiran kita, namun dalam kenyataannya bertolak karena adanya dalil yang menunjukkan bahwa ia bertentangan dengan ketentuan dalil yang jelas.
 - c. *Maslahah mursalah*, yaitu masalah yang tidak secara jelas dan tegas dalilnya baik mengakui maupun menolaknya, namun keberadaannya sejalan dengan tujuan syariat Islam. Secara lebih jelasnya, bahwa masalah ini termasuk masalah yang didiamkan oleh nash.
3. Peran dan Kedudukan *Maslahah* terhadap Perkembangan Hukum Islam

Maslahah menempati posisi sentral dalam perkembangan hukum Islam karena menjadi tujuan utama dari seluruh ketentuan syariat. Konsep masalah tidak hanya dipahami sebagai manfaat material semata, melainkan mencakup kebaikan yang bersifat spiritual, sosial, dan moral. Para ulama ushul fiqh menegaskan bahwa hukum Islam ditetapkan untuk merealisasikan kemaslahatan dan menolak mafsadat bagi umat manusia. Oleh karena itu, masalah berfungsi sebagai landasan filosofis dan normatif dalam pembentukan hukum Islam. Kedudukan masalah dalam hukum Islam memperoleh legitimasi kuat dari al-Qur'an dan Sunnah yang menegaskan prinsip kemudahan, keadilan, dan penghilangan kesulitan.

Ayat-ayat al-Qur'an menunjukkan bahwa syariat tidak dimaksudkan untuk memberatkan manusia, melainkan untuk menjaga kemaslahatan hidup mereka. Sunnah Nabi Muhammad SAW juga menunjukkan penerapan hukum yang fleksibel berdasarkan pertimbangan kemaslahatan umat. Dengan demikian, masalah memiliki dasar tekstual yang kokoh dalam sumber utama hukum Islam. Dalam kajian ushul fiqh klasik, masalah dirumuskan secara sistematis oleh para ulama, terutama al-Ghazālī, yang mengaitkannya dengan perlindungan lima kebutuhan pokok manusia. Lima kebutuhan tersebut meliputi perlindungan agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Rumusan ini kemudian menjadi kerangka dasar dalam menilai relevansi dan validitas suatu hukum. Melalui pendekatan ini, masalah menjadi parameter penting dalam pengembangan hukum Islam.

Al-Syatibi mengembangkan konsep *Maslahah* lebih jauh dengan menempatkannya sebagai ruh dari *Maqasid al-Syariah*. Ia menegaskan bahwa setiap hukum syariat pasti mengandung tujuan kemaslahatan, baik yang bersifat *Daruriyyah*, *Hajiyyah* maupun *Tahsiniyyah*. Pembagian ini memberikan ruang metodologis bagi para mujtahid untuk memahami tingkat urgensi suatu kemaslahatan. Dengan demikian, masalah menjadi instrumen penting dalam proses ijtihad. Peran *Maslahah* dalam perkembangan hukum Islam terlihat jelas dalam penggunaan metode ijtihad seperti *istislah* dan *sadd al-dhariai*. Metode ini memungkinkan para ulama menetapkan hukum atas persoalan baru yang tidak secara eksplisit diatur dalam nash. Tanpa pendekatan masalah, hukum Islam berpotensi mengalami stagnasi dan kehilangan daya responsif terhadap perubahan sosial. Oleh sebab itu, masalah berfungsi sebagai motor penggerak dinamika hukum Islam. (Abdul Wahhab Khallaf. 1978)

Wahbah al-Zuhayli menegaskan bahwa masalah tidak boleh dipahami secara subjektif dan bebas nilai, melainkan harus tetap berada dalam koridor *Maqasid al-Syariah* dan nash. Menurutnya, *masalah* yang sah adalah *Maslahah* yang sejalan dengan tujuan syariat dan tidak bertentangan dengan dalil qat'i. Pendekatan ini menjaga keseimbangan antara fleksibilitas hukum dan kepastian norma. Dengan demikian, *Maslahah* memiliki kedudukan metodologis yang terkontrol dalam hukum Islam. Dalam konteks kontemporer, *Maslahah* memainkan peran strategis dalam menjawab persoalan hukum modern, seperti isu kesehatan, lingkungan, ekonomi, dan teknologi. Pendekatan berbasis masalah memungkinkan hukum Islam beradaptasi dengan perkembangan zaman tanpa kehilangan nilai-nilai dasarnya. Banyak fatwa dan regulasi Islam modern didasarkan pada pertimbangan kemaslahatan umum. Hal ini menunjukkan bahwa masalah menjadi jembatan antara teks syariat dan realitas sosial.

Berdasarkan uraian tersebut, dapat disimpulkan bahwa *Maslahah* memiliki peran dan kedudukan yang sangat fundamental dalam perkembangan hukum Islam. Ia bukan sekadar pelengkap, melainkan inti dari tujuan penetapan hukum syariat. Keberadaan masalah menjadikan hukum Islam bersifat dinamis, kontekstual, dan berorientasi pada kemanusiaan. Oleh karena itu, penguatan pendekatan masalah menjadi keniscayaan dalam pengembangan hukum Islam di era modern.

C. *Maqasid al-Syariah*

1. Pengertian *Maqasid al-Syariah*

Maqasid berasal dari *fūl tsulasi* (qashada, yaqsudhu, qashdan) (Ali Ibnu Hazm. 1996), kalimat ini seringkali dipergunakan dengan makna yang berbeda:

- al- I'timad wa al- i'tisham* dalam, dikatakan *Munir-al Misbah*
- Adil dan moderat, atau tidak berpihak pada satu sisi
- Istiqam al-tariq*
- Al-Qurbu*
- Al-Kasr*

Para ulama' maqashidi di masa klasik belum memberikan definisi yang komprehensif tentang *Maqasid al-Syariah* karena diskursus maqashid al-syaria'ah yang masih menjadi bagian dari usul fikih. baru ulama' masa modern

memberikan definisi secara rinci tentang *Maqasid al-Syariah*. Mengenai *Maqasid* secara terminologi, para ulama Ushul sudah memberikan beberapa definisi, yaitu Ibnu Asyur memberikan makna *Maqasid al-Syariah* sebagaimana berikut:

“*Maqasid al-Syariah* adalah makna-makna dan hikmah-hikmah yang dipancarkan Syari'ah dalam setiap penetapan hukumnya. Hal ini tidak berlaku pada jenis-jenis hukum tertentu, termasuk dalam cakupan ini adalah segala sifat, tujuan umum, dan makna syari'at yang terkandung pada aturan-aturan hukum, termasuk makna-makna hukum yang tidak diperlihatkan pada sejumlah hukum, tetapi terkandung pada hukum-hukum lain”

Dalam konteks lain, Nurrudin al-Khadimi mendefinisikan *Maqasid al-Syariah* sebagaimana berikut:

“*Maqasid al-Syariah* adalah makna-makna yang terpancar pada hukum-hukum Syari'ah yang tersistem menurut tingkatan-tingkatannya, baik makna-makna itu berbentuk hikmah *particular*, nilai-nilai kemaslahatan universal, atau berupa sifat-sifat umum. Semua itu mempunyai satu tujuan, yaitu merealisasikan penghambaan manusia pada Allah swt., dan pencapaian maslahat bagi manusia dan dunia maupun di akhirat” (Nurrudin al-Khadimi. 1998)

Yang penting untuk dipertegas disini adalah mengetahui terma- terma dalam *Maqasid al-Syariah* itu sendiri, sebagaimana dijabarkan oleh Ibnu Taimiyah yang sering dia gunakan dalam konteks *Maqashid*, di mana dengan mengetahui terma-terma tersebut, kita bisa menangkap makna-makna dari pada *Maqasid* yang dibangun oleh Ibnu Taimiyah, yaitu orang yang pertama mempromosikan *Maqasid al-Syariah*. Adapun dari terma-terma tersebut adalah:

- 1) Pada perbuatan Allah swt., terdapat tujuan yang dicintai dan balasan yang agung.
- 2) Al-Hikma merupakan hasil dari pada tujuan Allah dan maksud perbuatan tersebut.
- 3) Barang siapa yang menginkari bahwa dalam syari'at mencakup mashlahat dan *Maqasid* terhadap manusia di dunia dan di akhirat, maka hal tersebut menunjukkan kesalahan yang jelas, hal tersebut diketahui melalui al-darurat

Maqasid al-Syariah merupakan konsep fundamental dalam kajian usul fikih yang menegaskan bahwa seluruh ketentuan hukum Islam pada hakikatnya ditetapkan untuk mewujudkan kemaslahatan dan menolak kemudaratannya bagi manusia. Secara etimologis, kata *Maqasid* merupakan bentuk jamak dari *Maqsad* yang berarti tujuan, maksud, atau orientasi. Adapun al-syari'ah dimaknai sebagai jalan atau aturan yang ditetapkan Allah Swt. bagi manusia dalam rangka mengatur hubungan dengan Allah, sesama manusia, dan lingkungan sekitarnya. Dengan demikian, *Maqasid al-Syariah* dapat dipahami sebagai tujuan-tujuan pokok yang hendak dicapai oleh syariat Islam dalam seluruh aspek penetapan hukumnya.

Para ulama usul fikih sepakat bahwa hukum Islam tidaklah diturunkan secara sia-sia, melainkan memiliki tujuan rasional dan moral yang jelas. Al-Ghazali menegaskan bahwa tujuan syariat adalah menjaga kemaslahatan

manusia, yang berporos pada lima prinsip utama, yaitu menjaga agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Lima prinsip ini kemudian dikenal sebagai *al-daruriyyat al-khams* (Abu Hamid al-Ghazali. 1993) Konsep ini menjadi fondasi awal pengembangan teori maqāsid yang hingga kini terus dikaji dan dikontekstualisasikan sesuai dengan perkembangan zaman.

Dalam perkembangan selanjutnya, teori *Maqasid al-Syariah* tidak hanya dipahami sebagai kerangka normatif, tetapi juga sebagai metode analisis dalam penetapan hukum. Ibn 'Asyur, misalnya, memandang *Maqasid* sebagai makna dan hikmah yang dikehendaki oleh Pembuat Syariat dalam setiap hukum-Nya, baik yang bersifat umum maupun khusus (Muhammad al-Tahir Ibn Asyur. 2006). Pandangan ini memperluas cakupan *Maqasid* tidak hanya pada aspek perlindungan dasar, tetapi juga pada nilai-nilai keadilan, kemanusiaan, dan keseimbangan sosial.

2. Kehujanan *Maqasid al-Syari'ah*

Maqasid al-Syariah memiliki kedudukan yang sangat penting dalam bangunan hukum Islam karena berfungsi sebagai tujuan utama ditetapkannya hukum syariat. Para ulama ushul fiqh menegaskan bahwa seluruh ketentuan hukum Islam pada hakikatnya bermuara pada realisasi kemaslahatan dan pencegahan kerusakan bagi manusia. Oleh karena itu, pembahasan mengenai kehujanan *Maqasid al-Syariah* tidak dapat dilepaskan dari pembahasan sumber dan metodologi penetapan hukum Islam itu sendiri. Kehujanan *Maqasid al-Syariah* menjadi dasar normatif sekaligus rasional dalam memahami dan mengembangkan hukum Islam agar tetap relevan dengan dinamika zaman (Al-Ghazali. 1993). Pengetahuan tentang *Maqasid al-Syariah*, seperti ditegaskan oleh Abd al-Wahhab Khallaf, adalah hal yang sangat penting yang dapat dijadikan alat bantu untuk memahami redaksi Al-Qur'an dan Sunnah, menyelesaikan dalil-dalil yang bertentangan dan yang sangat penting lagi adalah untuk menetapkan hukum terhadap kasus yang tidak tertampung oleh Al-Qur'an dan sunnah secara kajian kebahasaan.

Dalil kehujanan *Maqasid al-Syariah* bersumber dari al-Qur'an yang secara eksplisit menegaskan bahwa syariat diturunkan sebagai rahmat bagi seluruh alam. Ayat-ayat yang memuat prinsip keadilan, kemudahan, dan penghilangan kesempitan menunjukkan bahwa hukum Islam tidak bersifat kaku dan literal semata. Selain itu, al-Qur'an juga menekankan perlindungan terhadap lima kebutuhan pokok manusia yang kemudian dirumuskan oleh para ulama sebagai *al-darūriyyāt al-khams*. Dengan demikian, maqāsid al-syarī'ah memiliki legitimasi langsung dari nash al-Qur'an. Sunnah Nabi Muhammad SAW juga memperkuat kehujanan maqāsid al-syarī'ah melalui praktik dan kebijakan beliau dalam berbagai persoalan hukum. Rasulullah SAW seringkali mengambil keputusan berdasarkan pertimbangan kemaslahatan umat, meskipun tidak ditemukan nash yang eksplisit. Contoh paling jelas adalah kebijakan beliau dalam penetapan hukum ta'zir dan penangguhan penerapan hukuman hudud

dalam kondisi tertentu. Hal ini menunjukkan bahwa maqāsid berfungsi sebagai landasan substantif dalam penetapan hukum.

Dari perspektif ijma', para ulama sepakat bahwa tujuan syariat adalah menjaga kemaslahatan manusia di dunia dan akhirat. Kesepakatan ini terlihat dari rumusan maqāsid yang dikembangkan oleh ulama lintas mazhab, seperti al-Ghazali, al-Syatibi, dan Ibn 'Asyur. Mereka meskipun berbeda pendekatan, tetap menempatkan *Maqasid* sebagai prinsip fundamental dalam hukum Islam. Dengan demikian, kehujahan maqāsid diperkuat oleh konsensus ulama. Qiyas sebagai salah satu metode ijtihad juga tidak dapat dilepaskan dari *Maqasid al-Syariah*. Penetapan 'illat dalam *Qiyas* pada hakikatnya merupakan upaya memahami tujuan dan hikmah di balik suatu ketentuan hukum. Tanpa memahami *Maqasid*, *Qiyas* berpotensi melahirkan hukum yang bertentangan dengan semangat syariat. Oleh sebab itu, *Maqasid* berfungsi sebagai pengendali dan penuntun dalam penggunaan *Qiyas*.

Wahbah al-Zuhayli menegaskan bahwa *Maqasid al-Syariah* merupakan hujjah yang bersifat kulli dan tidak dapat diabaikan dalam proses istinbāt hukum. Menurutnya, pemahaman tekstual yang mengabaikan *Maqasid* dapat melahirkan hukum yang kaku dan tidak manusiawi. Ia menempatkan *Maqasid* sebagai jembatan antara nash dan realitas sosial. Dengan demikian, kehujahan *Maqasid* bersifat metodologis sekaligus aplikatif. Dalam konteks hukum Islam kontemporer, kehujahan *Maqasid al-Syariah* semakin relevan untuk menjawab persoalan-persoalan baru. Isu-isu seperti lingkungan hidup, kesehatan publik, dan keadilan sosial membutuhkan pendekatan hukum yang berorientasi pada tujuan syariat. Maqāsid memungkinkan hukum Islam berinteraksi secara konstruktif dengan perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi. Oleh karena itu, maqāsid menjadi dasar legitimasi ijtihad modern.

Al-Syatibi berpendapat bahwa masalah sebagai motif syari'ah diketahui melalui metode induktif, baik sebagai grand theme syari'ah secara umum maupun sebagai penjelasan atas alasan-alasan sebuah hukum atau perintah secara rinci. Al-Syatibi memberikan contoh yang telah dijelaskan alasan-alasannya dalam al-Qur'an. Misalnya, perintah wudlu yang motifnya adalah kesucian, perintah berpuasa yang motifnya adalah ketaqwaan dan kesalehan dan perintah berjihad yang motifnya adalah kemerdekaan. Doktrin *Maqasid al-Syariah* merupakan suatu usaha penegakkan *Maslahah* sebagai unsur esensial dalam tujuan-tujuan hukum. Al-Syatibi memfalsifikasi studi *Maqasid al-Syariah* menjadi dua tingkatan, dari sudut *Maqasid al-Syari'* atau tujuan Allah sebagai pembuat hukum dan dari sudut pandang maqāsid al-mukallaf atau subjek hukum.

Kemaslahatan sebagai *Maqasid al-Syari'* mempunyai arti bahwa Allah lah yang memutuskan sebuah kemaslahatan. Meskipun demikian, al-Syatibi menyadari bahwa kondisi ini tidak bersifat final. Al-Syatibi mengakui bahwa kemaslahatan versi Allah ini masih bisa dipahami dan dibuka ruang-ruang diskursifnya. *Maqasid al-Syariah* versi Allah ini mencakup empat aspek pengertian, yaitu:

- i. Kemaslahatan sebagai dasar tujuan syari'at. Aspek ini membicarakan tentang pengertian, tingkatan, karakteristik dan relatifitas atau keabsolutan masalah.

- ii. Syari'at sebagai sesuatu yang harus dipahami. Aspek ini mendiskusikan dimensi linguistik dalam persoalan taklif. Perintah yang merupakan bentuk taklif harus bisa dipahami oleh semua mukallaf baik pemahaman kata dan kalimatnya maupun pemahaman linguistik dan kulturalnya. Dalam aspek ini al-Syatibi menggunakan dua istilah, *al-dalalah al-asliyyah* atau pengertian esensial dan *al-dalalah al-ummumiyyah* atau *common sense*.
- iii. Syari'at semata-mata sebagai kewajiban yang harus dilaksanakan. Aspek ini menganalisa pengertian taklif dalam kaitannya dengan kemampuan manusia, kesulitan yang dihadapi dan lain-lain.
- iv. Tujuan syari'at membawa mukallaf ke bawah naungan hukum. Aspek ini bermakna mewujudkan kepatuhan manusia di bawah hukum Allah. Manusia harus dibebaskan dari belenggu hawa nafsu

Berdasarkan uraian tersebut, dapat disimpulkan bahwa maqāsid al-syari'ah memiliki kehujahan yang kuat baik dari nash, ijma', qiyas, maupun praktik ijtihad ulama. Kehujahan ini menjadikan maqāsid sebagai elemen esensial dalam pengembangan hukum Islam yang berkeadilan dan berkemaslahatan. Tanpa *Maqasid*, hukum Islam berpotensi kehilangan ruh dan tujuan utamanya. Dengan demikian, *Maqasid al-Syariah* layak dijadikan landasan utama dalam istinbat hukum Islam kontemporer (Al-Syatibi. 1993)

3. *Maqasid al-Syari'ah* sebagai Pendekatan Penetapan Hukum

Pendekatan *Maqasid al-Syariah* memiliki peran strategis dalam menjawab persoalan-persoalan kontemporer yang tidak secara eksplisit diatur dalam nash. Dengan memahami tujuan di balik suatu ketentuan hukum, para mujtahid dapat melakukan ijtihad secara lebih kontekstual dan responsif terhadap dinamika sosial. Wahbah al-Zuhayli menegaskan bahwa *Maqasid al-Syariah* merupakan instrumen penting dalam memastikan bahwa produk hukum Islam tetap relevan dan tidak bertentangan dengan prinsip kemaslahatan umum (Jasser Auda. 2008) Pendekatan ini juga berfungsi sebagai alat kontrol agar ijtihad tidak menyimpang dari nilai-nilai dasar syariat. Dengan menjadikan kemaslahatan sebagai orientasi utama, hukum Islam dapat diimplementasikan secara fleksibel tanpa kehilangan substansi normatifnya. Oleh karena itu, maqāsid al-syari'ah tidak hanya berperan sebagai teori, tetapi juga sebagai metodologi dalam pengembangan hukum Islam yang berkeadilan dan berorientasi pada kesejahteraan umat.

Pendekatan *Maqasid al-Syariah* dalam penetapan hukum menuntut adanya pemahaman yang komprehensif terhadap realitas sosial yang melatarbelakangi lahirnya suatu persoalan hukum. Mujtahid tidak cukup hanya memahami teks normatif secara literal, tetapi juga harus mampu membaca konteks sosial, budaya, dan ekonomi masyarakat. Dengan cara ini, hukum Islam dapat berfungsi sebagai instrumen transformasi sosial yang solutif dan adaptif terhadap perubahan zaman. Orientasi *Maqasid* memastikan bahwa hukum yang dihasilkan tetap sejalan dengan tujuan utama syariat, yakni mewujudkan kemaslahatan umum. Selain itu, pendekatan *Maqasid al-Syariah* memungkinkan terjadinya integrasi antara nash dan realitas. Dalam banyak kasus kontemporer, persoalan hukum tidak ditemukan secara eksplisit dalam Al-Qur'an dan Sunnah. Oleh karena itu, maqāsid berperan sebagai jembatan

metodologis yang menghubungkan prinsip-prinsip normatif syariat dengan kebutuhan riil masyarakat. Pendekatan ini menegaskan bahwa hukum Islam bersifat dinamis dan responsif, tanpa harus melepaskan diri dari kerangka normatifnya.

Wahbah al-Zuhayli menekankan bahwa ijtihad berbasis *Maqasid* harus tetap berada dalam koridor dalil syar'i yang mu'tabar. *Maqasid* tidak dapat dijadikan alasan untuk menabrak nash yang qath'i, melainkan berfungsi sebagai alat untuk memahami spirit dan tujuan dari nash tersebut. Dengan demikian, *Maqasid al-Syariah* berperan sebagai penguat legitimasi ijtihad, bukan sebagai pembenar subjektivitas hukum. Prinsip ini penting untuk menjaga keseimbangan antara fleksibilitas hukum dan kepastian normatif. Pendekatan maqāsid juga berkontribusi dalam penguatan prinsip keadilan dalam hukum Islam. Keadilan merupakan salah satu tujuan fundamental syariat yang harus tercermin dalam setiap produk hukum. Dengan menempatkan maqāsid sebagai orientasi utama, hukum Islam tidak hanya berfokus pada legalitas formal, tetapi juga pada dampak sosial dari penerapannya. Hal ini sejalan dengan pandangan para ulama kontemporer yang menekankan pentingnya keadilan substantif dalam implementasi hukum Islam.

Dalam konteks masyarakat modern yang kompleks, *Maqasid al-Syariah* menjadi instrumen penting untuk menghindari kekakuan hukum. Pendekatan tekstual yang semata-mata literal berpotensi melahirkan ketentuan hukum yang tidak relevan atau bahkan kontraproduktif. Sebaliknya, pendekatan maqāsid memungkinkan hukum Islam beradaptasi dengan perkembangan ilmu pengetahuan, teknologi, dan struktur sosial, selama tetap menjaga nilai-nilai dasar syariat. Lebih lanjut, *Maqasid al-Syariah* juga dapat digunakan sebagai parameter evaluatif terhadap kebijakan publik. Dalam perspektif ini, kebijakan yang diambil oleh negara dapat dinilai sejauh mana ia sejalan dengan tujuan perlindungan agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Dengan demikian, maqāsid tidak hanya relevan dalam ranah fikih ibadah dan muamalah, tetapi juga dalam tata kelola pemerintahan dan kebijakan sosial. Pendekatan ini memperluas cakupan implementasi hukum Islam dalam kehidupan berbangsa dan bernegara.

Pendekatan *Maqasid al-Syariah* pada akhirnya menegaskan bahwa hukum Islam memiliki orientasi kemanusiaan yang kuat. Tujuan utama syariat bukanlah membebani manusia, melainkan menghadirkan kemudahan dan kebaikan dalam kehidupan. Oleh karena itu, penerapan *Maqasid* dalam penetapan hukum merupakan upaya strategis untuk menjaga relevansi hukum Islam di tengah tantangan globalisasi dan modernitas. Dengan pendekatan ini, hukum Islam dapat terus berkontribusi dalam menciptakan tatanan masyarakat yang adil, seimbang, dan berkelanjutan.

PEMBAHASAN

A. Pelestarian Lingkungan sebagai *Maslahah Daruriyyah* dalam Perspektif *Maqasid al-Syariah*

Maslahah sebagai substansi dari *Maqasid al-syari'ah* dapat dibagi sesuai dengan tujuannya. Apabila jika dilihat dari aspek pengaruhnya dalam kehidupan manusia, *maslahat* dapat dibagi menjadi tiga tingkatan :

1. *Dharruriyat*, yaitu *maslahat* yang bersifat primer, di mana kehidupan manusia sangat tergantung padanya, baik dari aspek agama maupun aspek duniawi. Maka ini merupakan sesuatu yang tidak bisa ditinggalkan dalam kehidupan manusia.
2. *Hajiyat*, yaitu *maslahat* yang bersifat sekunder, yang diperlukan oleh manusia untuk mempermudah dalam kehidupan dan menghilangkan kesulitan dan kesempitan yang implikasinya tidak sampai merusak kehidupan.
3. *Tahsiniyat*, yaitu *maslahat* yang merupakan tuntutan *murū'ah* (moral) dan itu dimaksudkan untuk kebaikan dan kemuliaan.

Wahbah Al-Zuhayli menilai bahwa pelestarian lingkungan tidak dapat lagi ditempatkan pada level *hajiyat* atau *tahsiniyat*, tetapi telah naik menjadi *Maslahah Daruriyyah* karena kerusakan ekologis berdampak langsung terhadap hilangnya nyawa, sumber pangan, serta stabilitas sosial. (Wahbah Zuhayli. 2005) Dengan kata lain, menjaga lingkungan kini menjadi bagian integral dari *hifz al-nafs* dan *hifz al-nasl*. Banyak ayat al-Qur'an yang menjadi landasan etika ekologis, seperti larangan membuat kerusakan di muka bumi yang mana dijelaskan dalam al-Qur'an yaitu surat al-A'raf: 56, Yang oleh Wahbah al-Zuhayli ditafsirkan sebagai dasar normatif untuk melindungi alam sebagai amanah ilahiah. (Wahbah Zuhayli. 2003)

Pelestarian lingkungan dalam perspektif *Maqasid al-syari'ah* dapat diposisikan sebagai bagian dari *maslahah Daruriyyah*, karena keberlangsungan hidup manusia secara langsung bergantung pada keseimbangan ekosistem. Al-Syatibi menegaskan bahwa kebutuhan *Daruriyyah* merupakan fondasi utama tegaknya kehidupan manusia dan masyarakat. Kerusakan lingkungan yang sistemik akan mengancam eksistensi dasar tersebut dan menggugurkan tujuan syariat itu sendiri. Oleh karena itu, lingkungan hidup tidak dapat dipandang sebagai isu sekunder dalam hukum Islam. Dalam konteks ini, pelestarian lingkungan memiliki legitimasi normatif sebagai kewajiban syar'i. (Al-Syatibi. 2004). Wahbah al-Zuhayli juga menegaskan bahwa tujuan syariat tidak hanya terbatas pada pengaturan hubungan manusia dengan Tuhan, tetapi juga mencakup pemeliharaan tatanan kehidupan yang menopang eksistensi manusia. Lingkungan hidup yang rusak secara langsung mengancam perlindungan jiwa (*hifz al-nafs*) dan harta (*hifz al-mal*), dua unsur pokok dalam *Maqasid*.

Dalam pemikiran Wahbah al-Zuhayli, *Maslahah Daruriyyah* memiliki karakter menjaga eksistensi dasar kehidupan manusia dari kehancuran total. Kerusakan lingkungan yang memicu banjir bandang dan tanah longsor menunjukkan adanya ancaman nyata terhadap eksistensi tersebut. Ketika hutan dan daerah aliran sungai tidak lagi berfungsi secara ekologis, maka keselamatan manusia berada dalam kondisi rentan. Situasi ini menunjukkan bahwa pengabaian terhadap lingkungan sama artinya dengan pengabaian terhadap tujuan dasar syariat. Dengan demikian, pelestarian lingkungan harus ditempatkan pada level kebutuhan primer, bukan sekadar pelengkap pembangunan.

Pendekatan *Maqasid al-Syariah* juga menekankan prinsip pencegahan kerusakan (*dar' al-mafasid*) sebagai prioritas dibandingkan pencapaian kemanfaatan (*jalb al-maṣalih*). Prinsip ini relevan untuk membaca fenomena eksploitasi sumber daya alam yang berlebihan di Sumatera. Ketika kebijakan pembangunan mengabaikan daya dukung lingkungan, maka potensi kerusakan menjadi tidak terelakkan. Wahbah al-Zuhayli menilai bahwa setiap tindakan yang secara pasti atau dominan menimbulkan mafsadah wajib dicegah oleh hukum. Oleh sebab itu, pencegahan kerusakan lingkungan merupakan perwujudan konkret dari prinsip *Maqasid*.

Dalam konteks Indonesia, Ali Yafie menegaskan bahwa fiqh lingkungan hidup harus ditempatkan sebagai bagian dari ikhtiar menjaga amanah Tuhan atas bumi. Lingkungan tidak boleh diperlakukan semata-mata sebagai objek eksploitasi ekonomi, tetapi sebagai titipan yang harus dijaga demi generasi kini dan mendatang. Kerusakan lingkungan yang berujung pada bencana mencerminkan kegagalan manusia dalam menjalankan amanah tersebut. Oleh sebab itu, pelestarian lingkungan sebagai *Maslahah Daruriyyah* menuntut perubahan paradigma dari eksploitasi menuju keberlanjutan. Paradigma ini sejalan dengan tujuan *Maqasid al-Syariah* dalam menjaga keberlangsungan kehidupan. (Ali Yafie. 2006)

B. Analisis Bencana Sumatera dalam Persepektif *Maqasid al-Syariah*

Dalam perspektif fikih klasik, pelestarian lingkungan dapat ditarik dari prinsip umum larangan melakukan kerusakan di muka bumi (*nahy 'an al-ifsad fi al-ard*). Ibn 'Ashur menegaskan bahwa tujuan umum syariat adalah menjaga keteraturan hidup manusia dan mencegah segala bentuk tindakan yang mengarah pada kehancuran kolektif. Kerusakan lingkungan yang memicu bencana ekologis jelas bertentangan dengan tujuan tersebut karena merusak tatanan kehidupan sosial dan alamiah. Oleh sebab itu, pelestarian lingkungan tidak sekadar bernilai etis, tetapi memiliki dimensi hukum yang mengikat. Dengan kerangka ini, lingkungan hidup menjadi objek perlindungan hukum Islam (Muhammad al-Tahir Ibn Ashur. 1946) Lebih jauh, konsep *hifz al-nafs* dalam *Maqasid al-Syari'ah* tidak dapat dipisahkan dari kualitas lingkungan hidup.

Bencana banjir, tanah longsor, dan galodo yang terjadi di Aceh, Sumatera Barat, dan Sumatera Utara memperlihatkan keterkaitan erat antara kerusakan lingkungan dan keselamatan manusia. Dalam perspektif *Maqasid al-syari'ah*, peristiwa ini dapat dibaca sebagai kegagalan kolektif dalam menjaga perlindungan jiwa dan harta. Material kayu yang terbawa arus banjir menjadi simbol rusaknya tata kelola hutan dan sungai. Kondisi tersebut memperbesar daya rusak bencana dan memperparah kerugian masyarakat. Oleh karena itu, analisis *Maqasid* menuntut evaluasi menyeluruh terhadap praktik pengelolaan lingkungan di wilayah tersebut. Jika ditinjau dari *Maqasid* perlindungan jiwa, bencana ekologis di Sumatera menunjukkan adanya pelanggaran serius terhadap hak dasar manusia untuk hidup aman. Korban jiwa dan penderitaan pasca bencana merupakan dampak langsung dari rusaknya sistem ekologis.

Wahbah al-Zuhayli menegaskan bahwa segala kebijakan yang berujung pada hilangnya nyawa manusia bertentangan dengan tujuan utama syariat. Dalam konteks ini, kelalaian dalam pengawasan lingkungan dapat dikategorikan sebagai bentuk ketidakadilan struktural. Dengan demikian, bencana ekologis bukan hanya

peristiwa alam, tetapi juga masalah etika dan hukum. (Wahbah al-Zuhayli. 2006). Selain perlindungan jiwa, *Maqasid* perlindungan harta juga terdampak signifikan oleh bencana lingkungan. Kerusakan rumah, lahan pertanian, dan infrastruktur publik menghilangkan sumber penghidupan masyarakat. Dalam pandangan Wahbah al-Zuhayli, harta memiliki fungsi sosial yang harus dijaga keberlangsungannya. Kehancuran harta akibat bencana ekologis menunjukkan kegagalan dalam menjaga fungsi tersebut. Oleh sebab itu, pengelolaan lingkungan yang berkelanjutan merupakan bagian dari tanggung jawab syariat dalam menjaga stabilitas sosial-ekonomi

C. Implikasi Kebijakan Hukum Lingkungan Berbasis *Maqasid al-Syari'ah*

Pendekatan *Maqasid al-Syari'ah* memberikan dasar normatif yang kuat bagi perumusan kebijakan hukum lingkungan. Kebijakan tersebut harus diarahkan pada pencegahan kerusakan dan perlindungan kemaslahatan jangka panjang. Wahbah al-Zuhayli menekankan bahwa hukum Islam bersifat dinamis dan responsif terhadap perubahan sosial. Oleh karena itu, prinsip *Maqasid* dapat dijadikan landasan etik dalam regulasi pengelolaan hutan dan daerah aliran sungai. Pendekatan ini memungkinkan integrasi nilai keislaman dengan kebijakan lingkungan modern. Implikasi lain dari pendekatan *Maqasid al-Syari'ah* adalah penegasan tanggung jawab negara dalam melindungi lingkungan hidup. Negara, sebagai pemegang otoritas kebijakan publik, memiliki kewajiban syar'i untuk menjaga kemaslahatan umum. Dalam konteks bencana Sumatera, kegagalan mitigasi menunjukkan lemahnya implementasi tanggung jawab tersebut. Wahbah al-Zuhayli memandang bahwa penguasa bertanggung jawab atas segala kebijakan yang berdampak pada masyarakat luas. Oleh karena itu, penguatan hukum lingkungan menjadi bagian dari realisasi *Maqasid al-Syariah*.

Negara memiliki tanggung jawab utama dalam melindungi lingkungan sebagai bagian dari kemaslahatan umum. Dalam perspektif *Maqasid*, kegagalan negara mencegah kerusakan lingkungan dapat dipandang sebagai kegagalan moral dan hukum. Mujiyono Abdillah menekankan bahwa etika lingkungan Islam menuntut peran aktif negara dalam menjaga keseimbangan ekosistem. Bencana di Sumatera menunjukkan perlunya penguatan penegakan hukum lingkungan. Dengan demikian, pendekatan *maqasid* mendukung penguatan regulasi dan pengawasan lingkungan. (Mujiyono Abdillah. 2011)

Selain negara, pendekatan *Maqasid* juga menekankan tanggung jawab kolektif masyarakat dan pelaku usaha. Eksploitasi sumber daya alam tanpa memperhatikan keberlanjutan merupakan bentuk pengabaian terhadap *Maslahah* umum. Wahbah al-Zuhayli menegaskan bahwa kepentingan individu tidak boleh mengalahkan kemaslahatan kolektif. Dalam konteks ini, aktivitas ekonomi harus tunduk pada prinsip keberlanjutan lingkungan. Dengan demikian, *Maqasid al-Syari'ah* berfungsi sebagai instrumen kontrol etis terhadap aktivitas ekonomi. (Mohammad Hashim Kamali. 2008)

Secara keseluruhan, pendekatan *Maqasid al-Syari'ah* Wahbah al-Zuhayli menunjukkan bahwa pelestarian lingkungan merupakan bagian tak terpisahkan dari tujuan syariat. Bencana ekologis di Sumatera menjadi bukti konkret urgensi pendekatan ini. Dengan menjadikan *maslahah daruriyyah* sebagai dasar analisis, hukum Islam mampu memberikan kontribusi normatif terhadap isu lingkungan

kontemporer. Pendekatan ini tidak hanya bersifat teoretis, tetapi juga memiliki implikasi praktis bagi kebijakan publik. Oleh karena itu, integrasi *Maqasid al-Syariah* dalam hukum lingkungan menjadi kebutuhan mendesak.

D. Kritik terhadap Model Pengelolaan Lingkungan Modern

Model pengelolaan lingkungan modern pada umumnya dibangun di atas paradigma antroposentris dan utilitarian, yakni menempatkan alam semata-mana hanya sebagai objek eksploitasi ekonomi untuk memenuhi kebutuhan manusia saja tanpa memperhatikan alam itu sendiri. Pradigma ini memandang bahwa sumber daya alam sebagai komoditas yang sah untuk dieksploitasi sejauh dapat memberikan manfaat material dan keuntungan finansial, tanpa mempertimbangkan batas etis, keberlanjutan ekologis dan dampak jangka Panjang terhadap kehidupan makhluk hidup lainnya. Al-Zuhayli juga mengkritik model pembangunan modern yang hanya berorientasi pada pertumbuhan ekonomi tanpa memperhitungkan keberlanjutan ekologis. Ia menolak pendekatan utilitarianisme ekonomi yang menempatkan alam sebagai komoditas semata. Baginya, lingkungan memiliki nilai intrinsik yang harus dijaga karena seluruh ciptaan adalah bagian dari keseimbangan (*mizan*) yang ditegakkan Allah (Wahbah al-Zuhayli. 2003). Dalam kerangka ini, aktivitas seperti pembukaan lahan secara masif, reklamasi destruktif, dan eksploitasi mineral secara tidak terkendali merupakan bentuk penyimpangan dari prinsip al-maslahah al-mutabahah (kemaslahatan yang benar-benar terjamin manfaatnya). Jika sebuah aktivitas ekonomi menghasilkan kerusakan besar bagi generasi mendatang, maka aktivitas tersebut masuk dalam kategori al-maslahah al-mulghah (masalah yang ditolak syariat).

Realitas bencana alam yang terus berulang di berbagai wilayah Sumatera seperti banjir bandang, longsor, kebakaran hutan, dan degradasi lahan gambut menjadi bukti empirik kegagalan model pengelolaan lingkungan yang eksploitatif. Deforestasi masif, alih fungsi hutan menjadi perkebunan skala besar, serta lemahnya penegakan hukum lingkungan telah menyebabkan hilangnya daya dukung alam. Dalam kerangka Wahbah al-Zuhayli, kondisi ini merupakan bentuk nyata dari pelanggaran terhadap prinsip *hifz al-nafs* (perlindungan jiwa) dan *hifz al-mal* (perlindungan harta) (Wahbah al-Zuhayli. 2004) karena bencana ekologis secara langsung mengancam keselamatan manusia dan merusak sumber penghidupan masyarakat, dapat kita lihat bencana alam yang terjadi Sumatera (Sumatera Barat, Aceh dan Sumatera Utara) akhir-akhir ini yang mengakibatkan banyaknya hilang nyawa manusia.

Lebih jauh, Wahbah al-Zuhayli menekankan bahwa larangan berbuat kerusakan di bumi (*la tufsidu fi al-ard*) merupakan prinsip normatif yang bersifat universal dan lintas sektor. Kerusakan lingkungan tidak dapat dipandang sebagai risiko teknis semata, melainkan sebagai pelanggaran etis dan hukum syariat. Dalam konteks bencana yang terjadi di Sumatera, praktik penebangan hutan, pembakaran hutan, eksploitasi tambang tanpa reklamasi, serta pembiaran pelanggaran AMDAL menunjukkan bahwa pendekatan modern yang bersifat prosedural dan administratif belum menyentuh akar persoalan moral dan spiritual manusia terhadap alam.

Model pengelolaan lingkungan modern juga cenderung mengedepankan solusi reaktif, seperti penanggulangan bencana pasca kejadian, dibandingkan upaya preventif berbasis nilai. Padahal, Wahbah al-Zuhayli menegaskan bahwa *Maqasid al-Syariah* mengutamakan pencegahan mafsadat (*dar'u al-mafasid*) sebelum terjadinya

kerusakan. Prinsip ini menuntut adanya perencanaan pembangunan yang berorientasi pada keberlanjutan, keadilan ekologis, dan perlindungan generasi mendatang. Dengan demikian, kegagalan mencegah bencana ekologis di Sumatera dapat dipahami sebagai kegagalan menerapkan maqasid secara substansial.

Dari sudut pandang *Maqasid al-Syariah*, kritik terhadap pengelolaan lingkungan modern bukanlah penolakan terhadap teknologi atau pembangunan, melainkan penolakan terhadap pembangunan yang tidak berkeadilan dan merusak keseimbangan alam. Wahbah al-Zuhayli secara tegas menyatakan bahwa kemajuan harus berjalan seiring dengan tanggung jawab moral dan hukum, serta tidak boleh mengorbankan prinsip kemaslahatan yang lebih besar. Oleh karena itu, bencana alam di Sumatera seharusnya menjadi refleksi kolektif untuk menata ulang paradigma pengelolaan lingkungan dengan menjadikan *Maqasid al-Syariah* sebagai landasan normatif dan etis.

Dengan demikian, teori Wahbah al-Zuhayli memberikan kerangka kritik yang komprehensif terhadap model pengelolaan lingkungan modern yang bersifat eksploitatif, sekuler, dan jangka pendek. Integrasi *Maqasid al-Syariah* dalam kebijakan lingkungan tidak hanya relevan secara teologis, tetapi juga mendesak secara empiris untuk menjawab krisis ekologis yang terus berulang, khususnya di wilayah Sumatera dan Sebagian besar wilayah Indonesia.

E. Relevansi Pemikiran Wahbah al-Zuhayli terhadap Isu Ekologi Kontemporer

Pemikiran Wahbah al-Zuhayli memiliki relevansi yang kuat dalam merespons isu-isu ekologi kontemporer yang semakin kompleks. Ia memandang bahwa syariat Islam tidak hanya mengatur hubungan manusia dengan Tuhan, tetapi juga relasi manusia dengan alam sebagai bagian dari amanah ilahiyah. Kerusakan lingkungan, menurut al-Zuhayli, merupakan konsekuensi dari pengabaian prinsip *Maqasid al-Syariah* yang menempatkan kemaslahatan sebagai tujuan utama hukum. Oleh karena itu, krisis ekologi modern perlu dianalisis melalui pendekatan maqasid untuk menemukan solusi normatif dan aplikatif (Wahbah al-Zuhayli. 1986)

Dalam kerangka *Maqasid al-Syariah*, Wahbah al-Zuhayli menegaskan bahwa pelestarian lingkungan berkaitan erat dengan perlindungan lima kebutuhan dasar (*al-daruriyyat al-khams*). Kerusakan lingkungan berdampak langsung terhadap *hifz al-nafs* melalui bencana alam dan krisis kesehatan. Selain itu, degradasi ekologi juga mengancam *hifz al-mal* akibat kerugian ekonomi yang masif. Dengan demikian, isu lingkungan tidak dapat dipisahkan dari tujuan fundamental syariat Islam (Wahbah al-Zuhayli. 1989). Al-Zuhayli menekankan bahwa konsep *Maslahah* dalam Islam bersifat dinamis dan kontekstual. Dalam konteks ekologi, *Maslahah* tidak hanya diukur dari manfaat ekonomi jangka pendek, tetapi dari keberlanjutan kehidupan manusia dan makhluk lainnya. Eksploitasi sumber daya alam yang berlebihan, meskipun menguntungkan secara ekonomi, dapat berubah menjadi mafsadah jika menimbulkan kerusakan permanen. Oleh sebab itu, prinsip *sadd al-dhara'ah* menjadi instrumen penting dalam mencegah kerusakan lingkungan.

Relevansi pemikiran Wahbah al-Zuhayli semakin tampak ketika dihadapkan pada fenomena perubahan iklim global. Ia menegaskan bahwa segala bentuk aktivitas manusia yang menimbulkan bahaya umum bertentangan dengan prinsip *la darar wa la dirar*. Dalam perspektif ini, pencemaran udara, deforestasi, dan

perusakan ekosistem laut merupakan perbuatan yang secara hukum dapat dikategorikan sebagai terlarang. Prinsip pencegahan kerusakan didahulukan daripada pencapaian manfaat semu (Wahbah al- Zuhayli. 2002). Al-Zuhayli juga menempatkan negara sebagai aktor penting dalam menjaga kelestarian lingkungan. Ia menegaskan bahwa ulil amri memiliki kewajiban syar'i untuk membuat regulasi yang melindungi kemaslahatan publik. Kebijakan lingkungan yang lemah atau abai terhadap dampak ekologis bertentangan dengan tujuan syariat. Dengan demikian, regulasi lingkungan modern dapat diposisikan sebagai bentuk ijtihad institusional yang sah secara syar'i (Wahbah al-Zuhayli. 2002)

Dalam konteks masyarakat kontemporer, pendekatan Wahbah al-Zuhayli menawarkan basis etis-religius yang kuat bagi gerakan lingkungan. Ia menolak pandangan antroposentris ekstrem yang menempatkan manusia sebagai penguasa absolut alam. Sebaliknya, manusia diposisikan sebagai khalifah yang bertanggung jawab menjaga keseimbangan ekosistem. Perspektif ini sejalan dengan paradigma ekologi berkelanjutan (*sustainable development*). Pemikiran al-Zuhayli juga relevan dalam mengkritik model pembangunan modern yang eksploitatif. Ia menilai bahwa pembangunan yang mengabaikan keadilan ekologis bertentangan dengan *Maqasid al-Syariah* (keadilan). Ketimpangan dampak lingkungan antara kelompok kaya dan miskin merupakan bentuk kezaliman struktural. Oleh karena itu, keadilan lingkungan harus menjadi bagian integral dari kebijakan publik Islam. (Wahbah al-Zuhayli. 2001)

Pendekatan *Maqasid al-Syariah* ala Wahbah al-Zuhayli memungkinkan integrasi antara hukum Islam dan ilmu lingkungan modern. Prinsip-prinsip syariat dapat berfungsi sebagai landasan normatif, sementara sains berperan sebagai instrumen teknis. Sinergi ini memperkuat legitimasi kebijakan lingkungan berbasis nilai-nilai keislaman. Dengan demikian, hukum Islam tidak bersifat reaktif, melainkan solutif terhadap krisis ekologis. Secara keseluruhan, pemikiran Wahbah al-Zuhayli memberikan kontribusi signifikan dalam diskursus ekologi Islam kontemporer. Pendekatan maqāsid yang ia tawarkan mampu menjawab tantangan lingkungan secara komprehensif dan kontekstual. Relevansi ini menunjukkan bahwa hukum Islam memiliki fleksibilitas dan daya adaptasi yang tinggi. Oleh karena itu, pemikiran al-Zuhayli layak dijadikan rujukan utama dalam pengembangan fiqh lingkungan modern.

CONCLUSION

Kajian ini menegaskan bahwa pemikiran *Maqasid al-Syariah* Wahbah al-Zuhayli memiliki relevansi yang kuat dalam merespons krisis ekologi kontemporer,

khususnya bencana lingkungan di Sumatera. Pelestarian lingkungan dapat dan harus diposisikan sebagai *Maslahah Daruriyyah* karena berkaitan langsung dengan perlindungan jiwa dan harta, yang merupakan tujuan dasar syariat Islam. Kerusakan lingkungan yang memicu banjir, longsor, dan galodo menunjukkan adanya pelanggaran terhadap *Maqasid al-Syariah* akibat lemahnya tata kelola sumber daya alam. Pendekatan *Maqasid al-Syariah* ala Wahbah al-Zuhayli memberikan kerangka normatif dan etis yang integratif antara hukum Islam dan kebijakan lingkungan modern. Oleh karena itu, penguatan regulasi lingkungan berbasis *Maqasid al-Syariah* menjadi kebutuhan mendesak guna mewujudkan pembangunan yang berkeadilan, berkelanjutan, dan berorientasi pada kemaslahatan umat.

REFERENSI

- Abdillah, Mujiyono. 2011. *Fiqh Lingkungan: Panduan Spiritual Hidup Berwawasan Lingkungan*. Yogyakarta: UPP STIM YKPN
- Auda, Jasser. 2008. *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law*. London: IIIT
- Ashur, Muhammad al-Tahir Ibn. 1946. *Maqasid al-Shari'ah al-Islamiyyah*. Tunis: Dar al-Suhun
- Asyur, Muhammad al-Tahir Ibn. 2006. *Maqasid al-Syariah al-Islamiyyah*. Kairo: Dar al-Salam
- al-Ghazali Abu Hamid. 1993. *al-Mustasfa min 'Ilm al-Usul*. Juz I. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah
- al-Khadimi, Nurrudin. 1998. *al-Ijtihad al-Maqasidi, Hujjiyatuhu, Dhawabituhu, Majalatuhu*. Qatar: Wuzaratul al-Auqaf wal-Syuun al-Islamiyyah
- Al-Syatibi. 1993. *al-Muwafaqat fi Usul al-Syari'ah*. Jilid II. Beirut: Dar al-Ma'rifah
- Al-Syatibi. 2004. *al-Muwafaqat fi Usul al-Shari'ah*, jil. 2. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah
- al-Qaradawi, Yusuf. 2007. *Fiqh Al-Maqashid*. Kairo: Dar al-Syuruq
- al-Zarqa', Mustafa Ahmad, 2000. *Al-Istislah wa al-Masai ih al-Mursalah fi Syari'ah al-Islamiyyah wa Ushul Fiqh*, diterjemahkan oleh Ade Dedi Rohayana, M.Ag. dengan judul *Hukum Islam dan Perubahan Sosial (Studi Komparatif Delapan Mazhab Fiqhi)*. Cet I. Jakarta: Riora Cipta
- al-Zuhayli, Wahbah. 1986. *Usul al-Fiqh al-Islami*, jil. 2. Damaskus: Dar al-Fikr
- al-Zuhaili, Wahbah. 1985. *Al-Fiqh al-Islami Wa Adillatuh*, Jilid 1. Dar al-Fikr
- al-Zuhayli, Wahbah. 1989. *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuh*. Juz IV. Damaskus: Dar al-Fikr
- al-Zuhayli, Wahbah. 1999. *Nazariyyat al-Darurat al-Syar'iiyyah*. Beirut: Mu'assasah al-Risalah
- al-Zuhayli, Wahbah. 2001. *al-'Adl fi al-Islam*. Damaskus: Dar al-Fikr
- al-Zuhayli, Wahbah. 2002. *al-Siyasah al-Syar'iiyyah*. Damaskus: Dār al-Qalam
- al-Zuhayli, Wahbah. 2003. *Tafsir al-Munir*, Jilid IV. Beirut: Dar al-Fikr
- al-Zuhayli, Wahbah. 2005. *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu*, Jilid VIII. Beirut: Dar al-Fikr
- al-Zuhayli, Wahbah. 2006. *Qadaya al-Fiqh wa al-Fikr al-Mu'asir*. Damaskus: Dar al-Fikr
- al-Qaradawi, Yusuf. 2001. *Ri'ayat al-Bi'ah fi al-Shari'ah al-Islamiyyah*. Kairo: Dar al-Shuruq
- Badan Nasional Penanggulangan Bencana (BNPB). 2024. *Laporan Bencana Hidrometeorologis di Sumatera*

- Burhani, Ahmad Najib. 2018. "Contemporary Islamic Legal Thought: The Moderation of Wahbah al-Zuhaili," *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies* *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies*
- Dahlan, Abd Rahman. 2016. *Ushul Fiqh*. Jakarta: Amzah
- Ghofur, Syaiful Amin. 2013. *Mozaik Mufasir Alquran*. Yogyakarta: Kaukaba Dipantara
- Hidayatullah, Muhammad Syarif. 2020. *Epistemologi Hukum Islam Wahbah Az-Zuhaili*, Jurnal Al-Manhaj Vol. 9 No. 2
- Ibn Manzur. 1990. *Lisan al-'Arab*, jil. 2. Beirut: Dar Şadir
- Kamali, Mohammad Hashim. 2008. *Maqasid al-Shariah Made Simple*. Kuala Lumpur: IAIS Malaysia
- Khallaf, Abd. Wahab. 1973, *Ushul al-Fiqhi*. Jakarta: Majelis ATa li Indonesiyyin li al-Dakwah al-Islamiyah
- Khallaf, Abdul Wahhab. 1978. *Ilm Usul al-Fiqh*. Kairo: Dar al-Qalam
- Majid, Muhammad Abdul. 2022. "Problematika Moderasi Dalam Pemikiran Wahbah Zuhayli," *Jurnal Al-Marhalah* Vol. 7, No. 2
- Shodmonov, Sirojiddin. 2024. "Biography and Scientific Heritage of Wahbah Zuhayli," *EPRA International Journal of Research & Development (IJRD)* Vol. 9, No. 3
- Umar, H.M. Hasbi. 2007. *Nalar Fiqh Kontemporer*. Cet. I. Jakarta: Gaung Persada Press,
- Yafie, Ali. 2006. *Merintis Fiqh Lingkungan Hidup*. Jakarta: Yayasan Amanah