

MAQASHID AL-SYARI'AH: Logika Hukum Transformatif

MUTAWALI

Universitas Islam Negeri Mataram

Email: mutawaliahaq99@gmail.com

Abstrak

Kebutuhan untuk melakukan rekonstruksi *ushûl al-fiqh* dan memperbarui pemahaman *fiqh* bukan saja didasari oleh kenyataan bahwa *ushûl al-fiqh* dan *fiqh* merupakan produk suatu zaman, tetapi juga oleh adanya tuntutan yang mendesak dalam konteks realitas kehidupan yang penuh keragaman. Tulisan ini mengetengahkan kajian yang apik tentang logika transformasi hukum, *maqâshid al-syarî'ah*. Kajian artikel ini menyebutkan bahwa *maqâshid al-syarî'ah* merupakan sumber dari totalitas hukum Islam yang pada tataran implementatifnya dapat dijadikan sebagai paradigma pengambilan hukum Islam. Oleh karena itu, sekiranya ada satu ketentuan hukum Islam baik dalam al-Qur'ân maupun al-Hadîth yang bertentangan secara substantif dengan *maqâshid al-syarî'ah*, maka ketentuan hukum tersebut mesti direformasi demi logika *maqâshid al-syarî'ah*.

Kata kunci: *maqâshid al-syarî'ah*, *fiqh*, *ushûl al-fiqh*, *syarî'ah*, logika hukum Islam, filsafat hukum Islam

Abstract

The demand to reconstruct the ushûl al-fiqh and to renew the understanding of Fiqh is not only based on the fact that both are the products of certain era, but also due to the provision of the urgent demand in the context of pluralistic society. This paper presents a thorough study of logic of law transformation, maqâshid al-syarî'ah. It is to advocate that maqâshid al-syarî'ah is the source of the totality of Islamic law, which in its level of implementation can be used as a paradigm of Islamic lawmaking. For this reason, should there be the provision of substantially contradictory Islamic law either in the Al-Qur'ân or Al-Hadîth against maqâshid al-syarî'ah, the stipulated law should be reformed for the logic of latter.

Keywords: *maqâshid al-Syarî'ah*, *fiqh*, *ushûl al-fiqh*, *sharia*, *logic of Islamic law*, *Philosophy of Islamic law*

Pendahuluan

Penggunaan teori *maqashid* dalam kajian hukum Islam dan bahkan dalam kajian Islam lainnya, akhir-akhir ini telah menjadi “trend” akademik. Walaupun dan harus diakui, diskusi tentang *maqashid* telah melampaui dinamika perkembangan pemikiran Islam, terutama dalam kajian hukum Islam. Karenanya, beberapa karya dan tokoh-tokoh Islam berabad-abad telah mendiskusikannya dengan baik dan apik. Kecenderungan tersebut, tampaknya mengingat *maqashid* menjadi pilihan moderat dalam memahami dan mengaktualisasikan hukum Islam di tengah-tengah kehidupan umat yang dibingkai oleh berbagai keragaman.

Pilihan dan atau trend seperti ini tampaknya diinspirasi oleh suatu paradigma yang meletakkan *maqashid* sebagai model pendekatan moderat. Moderatisme *maqashid* tampaknya diakui oleh sejumlah pemikir *maqashid*, di antaranya adalah al-Raysuni dalam *statement* akademisnya menyatakan

فالنصوص إذا أخذت بظواهرها وحرفيتها فقط ضاق نطاقها وقل عطاؤها. وإذا أخذت بعلمها ومقاصدها كانت معينا لا ينضب فيفتح باب القياس وينفسح باب الإستصلاح وتجري الأحكام مجراها الطبيعي في تحقيق مقاصد الشارع بجلب المصالح ودرء المفاسد.¹

“Nash-nash (teks-teks), apabila diambil (pemahamannya) dari segi lahir (zhâhir) dan hurup-hurupnya saja, niscaya akan menyempikan cakupan (ungkapan)-nya dan sedikitlah kontribusinya. Dan apabila yang diambil 'illat dan maksud-maksud teks (makna terdalamnya), niscaya nash-nash itu akan menjadi sumber pengetahuan yang tidak akan pernah hilang maknanya, terbukalah pintu penalaran analogis (al-qiyâs) dan melapangkan pintu kemaslahatan (al-istishlâh), serta hukum-hukum itu sendiri akan berlaku secara alami dalam merealisasikan tujuan-tujuan al-syâri', menarik mashlahat dan menolak mafsadat.”

Pernyataan ini menegaskan, bahwa penggunaan teks sebagai metode tetap memiliki relevansi, tetapi tidak boleh berlebihan. Artinya ada ruang dimana teks niscaya tetap dijadikan sebagai perangkat metodologis pemahaman terhadap ajaran Islam.

Sungguh pun demikian, penggunaan metode tekstual dalam kajian hukum memunculkan kegelisahan tersendiri dikalangan para sarjana hukum Islam. Kegelisahan akademis ini muncul ketika mempelajari *fiqh* dan atau *ushul al-Fiqh* adalah “jarangnya” penggunaan *maqashid* dalam memahami hukum Islam, dan kegelisahan ini tampak begitu kentara dari pernyataan Thahâ Jâbir al-'Ulwânî, dalam *muqaddimah* buku *Nazhriyat al-Maqâshid 'Inda al-Imâm al-Syâthibî* seperti dikutip Ahmad al-Raysûnî, mengatakan, “kita menyadari bahwa (banyak) karya dan pemikiran dalam hukum Islam, namun sebagian besar menampakkan kevakuman dan kelemahan dalam membangun kehidupan dan kreativitas.

¹Ahmad al-Raysûnî, *Nazhriyat al-Maqâshid 'Inda al-Imâm al-Syâthibî* (Riyâdh: al-Dâr al-'Âlamiyah li al-Kitâb al-Islâmî wa al-Ma'had al-'Alamî al-Fikr al-Islâmî, 1981), 360.

Hal itu terjadi, "karena hilangnya" atau "dihilangkannya" ruh atau teori *maqâshid*. Fenomena intelektual seperti inilah yang ditengarai oleh Muḥammad Thâhir bin 'Âsyûr, seorang sarjana hukum Islam dari Tunisia, sebagai salah satu sebab terjadinya kevakuman berpikir dalam bidang *fiqh*.² Thâhir bin 'Âsyûr, seperti dikutip Thahâ Jâbir al-'Ulwânî, mengatakan:

كان إهمال المقاصد سببا في جمود كبير للفقهاء ومعولا لنقض أحكام نافعة. وأشأم مانشأ عنه مسألة الحيل التي ولع بها الفقهاء بين مكثرو مقل.³

“Mengabaikan *maqâshid* merupakan (salah satu) sebab (terjadinya) kemandekan besar yang dialami para fuqahâ (dalam upaya mengembangkan hukum Islam) dan hilangnya penyingkapan hukum-hukum yang bermanfaat, serta membuat orang bosan dengan masalah-masalah hîlah yang menjadi kecenderungan para fuqahâ, baik dalam skala banyak maupun sedikit.”

Kritik 'Ulwânî maupun 'Âsyûr tersebut tidak berarti mengabaikan karya *fiqh* para fuqahâ. Namun mereka melihat adanya kecenderungan pemahaman *fiqh* yang “terlalu” legal formalistik dan terkesan “mengabaikan” dimensi *maqâshid*. Hasan al-Turabî bahkan menenggarai gagasan *ushûl al-fiqh* dan *fiqh* yang ada selama ini masih dalam tataran abstrak. Hasan al-Turabî berkata:

“Dewasa ini kita perlu mengkaji kembali *ushûl al-fiqh* dalam konteks hubungannya dengan realitas kehidupan. Sebab, produk-produk *ushûl al-fiqh* dalam tradisi pemikiran *fiqh* kita masih bersifat abstrak dan berupa wacana teoretis yang tidak mampu melahirkan *fiqh* sama sekali dan justru melahirkan perdebatan yang tidak kunjung selesai. Padahal, *fiqh* dan *ushûl al-fiqh* semestinya terus berkembang dalam menghadapi tantangan realitas kehidupan modern.”⁴

Secara lebih kritis, Akhmad Minhaji juga melihat bahwa apa yang disebut sebagai *fiqh* dan *ushûl al-fiqh* yang ada selama ini cenderung dianggap sebagai dogma yang tidak boleh disentuh nalar, padahal baik *fiqh* maupun *ushûl al-fiqh* pada masa awal Islam amat dinamis dan berkembang. Lebih jauh, Akhmad Minhaji mengatakan:

“Memang sangat disayangkan karena dalam perjalanan sejarahnya, *fiqh* yang semula berupa ilmu beralih menjadi dogma. Akibatnya, pemikiran *fiqh* (juga *ushûl al-fiqh*) yang pada masa awal Islam amat dinamis dan berkembang sedemikian rupa sesuai dengan perkembangan masyarakat kemudian berubah menjadi sebuah dogma yang harus dihafal, dipertahankan, dan diikuti apa adanya. Pemahaman dan pemikiran hukum Islam (*fiqh*) yang merupakan hasil

²Lihat. Thahâ Jâbir al-'Ulwânî, "Muqaddimah al-Ma'had", dalam Ahmad al-Raysûnî, *Naẓhriyat al-Maqâshid 'Inda al-Imâm al-Syâhibî* (Riyâdh: al-Dâr al-'Âlamiyah li al-Kitâb al-Islâmî wa al-Ma'had al-'Alamî al-Fikr al-Islâmî, 1981), 13.

³*Ibid.* Lihat. Nu'mân Jughaim, *Thurûq al-Kasyfi 'An Maqâshid al-Syari'ah*, Cet. 1 (Yordan: Dâr al-Nafâ'is, 2002), 8.

⁴Hasan al-Turabî, *Fiqh Demokratis dari Tradisionalisme Kolektif Menuju Modernisme Populis*, ter. Abdul Haris dan Zaimul Am (Bandung: Arsy, 2003), 50.

kreasi manusia yang bersifat dinamis, relatif, dan profan beralih menempati posisi *syari'ah* yang bersifat absolut, suci dan sakral (*taqdīs al-afkār al-dimī*).⁵

Perspektif akademis di atas, menyiratkan suatu tuntutan untuk melakukan kajian ulang terhadap *ushūl al-fiqh* dan *fiqh* itu sendiri. Kebutuhan untuk melakukan rekonstruksi *ushūl al-fiqh* dan memperbaiki pemahaman *fiqh* bukan saja didasari oleh kenyataan bahwa *ushūl al-fiqh* dan *fiqh* merupakan produk suatu zaman, tetapi juga oleh adanya tuntutan yang mendesak dalam konteks realitas kehidupan yang penuh keragaman.

Maqashid; Genealogi Akademik dan Metodologis

Diskursus tentang *maqāshid*, secara geneologis dapat dilihat dari dua sudut; normativitas dan historisitas. Sudut normativitas di sini adalah bahwa seluruh isi al-Qur'ân dan al-Sunnah, semuanya mengandung maksud, baik yang bersifat umum maupun yang khusus. Karena itu, dapat dikatakan bahwa seluruh rangkaian *nash-nash*, baik al-Qur'ân maupun al-Sunnah dapat ditemukan *maqāshid*-nya, terutama ayat-ayat maupun hadis-hadis hukum (*al-Nushush al-Syar'iyah*). Dengan kata lain, sesungguhnya *maqāshid syari'ah* sebenarnya sudah ada sejak *nash* al-Qur'ân diturunkan dan al-Hadis disabdakan oleh Nabi. Karena *maqāshid syari'ah* pada dasarnya tidak pernah meninggalkan *nash*, tetapi selalu menyertainya, yang terhimpun dalam ayat:

وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين.⁶

Menafsirkan ayat di atas, al-Zuhaili berkomentar:

وجمع الله تعالى في آية واحدة الحكمة من إرسال الرسل وإنزال الكتب، ليقوم الناس بالقسط والعدل والاستقامة، فقال تعالى: لقد أرسلنا رسلنا بالبينات، وأنزلنا معه الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط، وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد ومنافع للناس، ثم بين الله تعالى وظيفة القرآن بشكل عام وشامل، فقال تعالى: إن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم، ويبشر المؤمنين الذين يعملون الصالحات أن لهم أجراً كبيراً، وأن الذين لا يؤمنون بالآخرة أعتدنا لهم عذاباً أليماً، وغير ذلك من بقية فروع العقيدة والإيمان.⁷

Dan, masih lagi ayat-ayat lainnya, seperti dalam “QS. al-Hadid, 25”, “QS. al-Isra’, 10”, “QS. al-An’am, 125”, “QS. al-Nisa’, 65” dan ayat-ayat lainnya. Berbagai informasi Qur’ani tentang *maqāshid* tersebut terus diaktualkan oleh Nabi Muhammad saw. sebagai bentuk riil dari posisi beliau sebagai pembawa risalah Islam, baik dalam bentuk perkataan, perbuatan dan *taqirir* beliau. Nabi yang menyatakan, “*Sesungguhnya*

⁵Akhmad Minhaji, *Hukum Islam Antara Sakralitas dan Profanitas: Perspektif Sejarah Sosial* (Yogyakarta: UIN-Sunan Kalijaga, 2004), 33-34.

⁶QS. al-Anbiya’: 107

⁷Muhammad Mushtafa al-Zuhaili, *Maqashid al-Syari'ah*, (Ttp. Tp. Tt.), 4

Allah mengutusku untuk memberi kemudahan, dan bukan mempersulit." Visi prophetis *maqashid* ini kemudian diteruskan oleh para sahabat beliau, ketika mereka tidak menemukan *nash* baik dalam al-Qur'an maupun terhadap suatu masalah baru, dengan cara mereka ber-*ijtihad* mencari hikmah-hikmah dan alasan di balik ayat maupun hadis yang menerangkan tentang suatu hukum yang dapat diwariskan kepada generasi sesudahnya. Menggambarkan kenyataan ini, Samih 'Abd. Al-Wahhab al-Jundi, berpendapat:

إن الحاجة لمعرفة أحكام الشريعة في المسائل والنوازل التي حصلت في عهد الصحابة جعلت منهم يبحثون عن المقاصد، وذلك بعد تفرق العلماء في أنحاء الأرض بعد اتساع رقعة الدولة الإسلامية، ففي عهد النبوة كانت المسائل والمعضلات تطرح على رسول الله صلى الله عليه وسلم بينما أصبح الصحابة يجتهدون ويبحثون بعد وفاته صلى الله عليه وسلم إلى التشاور فيما بينهم، فالنظرات مختلفة والأفهام متفاوتة، فكان لا بد من النظر إلى مقاصد الشريعة لمعرفة أحكام المسائل النازلة (وقد كان اجتهادهم يقوم على أسس متنوعة تجمع بين النقل والعقل وبين الدلالة اللغوية والظاهرية للنص. ومقصده وحكمته من استنباط الحكم مباشرة من الدليل، واستخلاصه بطريقة الحمل والإلحاق على نظائره وأشباهه، والتخريج على أصوله وأجناسه، مراعين في ذلك مقاصد الشريعة ومصالح الخلق، عاملين على إزالة التعارض بين النصوص والأدلة، مرجحين بين مراتب المصالح والمقاصد نفسها، فكان النظر إلى المقاصد الشرعية من قبلهم أمراً مهماً جداً ومستنداً ضرورياً لمعالجة ما أدركوه من أوضاع ومحدثات وأحد الشروط والمعارف الإجتهدية التي لا يتم استنباط الأحكام إلا بها.⁸

Fenomena ini tampak dari *ijtihad* 'Umar bin al-Khaṭṭāb,⁹ Di antara *ijtihad* 'Umar adalah, *pertama*, 'Umar tidak membayarkan zakat kepada kaum *mu'allaf* dan menolak membayarkannya kepada mereka, padahal al-Qur'an secara eksplisit menegaskan perintah pembayaran tersebut; *Kedua*, tidak menerapkan hukum potong tangan bagi pencuri, padahal al-Qur'an secara tegas memerintahkannya; *Ketiga*, 'Umar tidak membagikan harta rampasan perang. Tindakan 'Umar ini, menurut Sumanto al-Qurtubi, membuktikan bahwa sejak detik pertama kehadiran Islam, ajaran Islam sudah mengalami proses rasionalisasi, sekularisasi, dan adaptasi dengan kebudayaan setempat.¹⁰ Dari realitas sejarah di atas, tampak bahwa hubungan antara

⁸Samih 'Abd. al-Wahhab al-Jundi, *Ahammiyah al-Maqashid al-Syari'ah al-Islamiyah Wa Atsaruha Fi Fahmi al-Nashbi Wa Istinbath al-Albukmi*, (Damsiq: Muassasah al-Risalah, 20-8), 38-39.

⁹Munawir Sjadzali, "Ijtihad dan Kemaslahatan Umat", dalam Jalaluddin Rachmat ed. *Ijtihad dalam Sorotan* (Bandung: Mizan, 1991), 122-123.

¹⁰Sumanto al-Qurtubi, *Lubang Hitam Agama Mengkritik Fundamentalisme Agama, Menggugat Islam Tunggal* (Yogyakarta: Rumah Kita, 2005), 32.

praktek maupun pendapat shahabat dengan *maqâshid al-syariah* begitu kental, sebagaimana diurai oleh Nur al-Din bin Mukhtar al-Khadimi, berikut ini:

الصلة بين المقاصد وقول الصحابي تكمن في أن أقوال الصحابة وفتاوهم وأقضيتهم قد تضمنت اعتبار المقاصد ومراعاتها، سواء بما صرحوا به من وجوب الالتفات إلى هذه المقاصد والعمل بها، أو باتفاقهم على المقاصد المختلفة التي نطق بها القرآن الكريم أو التي بينها سنة الرسول صلواته عليه وسلم قولاً وفعلاً وتقيراً.¹¹

Namun demikian dan sebagai catatan, apa yang dilakukan 'Umar tersebut mendapat kritikan tajam al-Mûsawî yang menyatakan bahwa tindakan 'Umar benar-benar telah melakukan penyimpangan atas *naş-naş* al-Qur'ân. al-Mûsawî mengatakan:

لا يخفى أن النص على إعطائهم مطلق وإطلاقه جلي في الذكر الحكيم وهذا مما لا خلاف ولا شبهة فيه وليس لنا أن نعتبره مقيدا -- والحال هذه -- أو معللا بشيء ما إلا بسطان من الله تعالى أو من رسوله وليس ثمة من سلطان.¹²

“Sangat jelas bahwa *naş* telah menegaskan untuk membagikan (memberikan) zakat kepada mereka. Perintah ini pun jelas disebutkan dalam al-Qur'ân (al-dhikr al-hakîm). Tidak ada perbedaan dan tidak ada keraguan. Kami tidak menganggap perintah *naş* (untuk membagikan zakat itu) sebagai *naş* yang terikat (terbatas), atau karena adanya 'illat tertentu, kecuali hal tersebut berada di tangan kekuasaan Allah atau Rasul-Nya.”

Terlepas dari perbedaan pandangan di atas, apa yang dilakukan oleh 'Umar tersebut merupakan bukti sejarah yang tidak dapat diabaikan dan sekaligus menunjukkan adanya tindakan penalaran bebas terhadap ajaran Islam, dengan maksud untuk menemukan kemaslahatan (*rûh al-hsharî'ah*). Apa yang dilakukan oleh para shahabat tersebut digambarkan oleh 'Abd. al-Rahman Shalih Babakar, sebagai upaya untuk mencari rahasia di balik ketentuan suatu hukum.

وجاء الصحابة بعده صلى الله عليه وسلم أمناء على شرع الله، خلفاء على قيادة الأمة الإسلامية فساروا على الطريق الواضح الذي رسمه الرسول صلى الله عليه وسلم خاصة وقد واجهتهم مشاكل الحياة المعقدة وحوادث الأيام المتجددة فبذلوا قصارى جهدهم في استنباط الأحكام بعد أن وفقوا على أسرار التشريع فعلموا أنها شريعة الخلود وتيقنوا بتحقيق المقاصد فيها ورفع الحرج عن الأمة وحملها على النهج القويم بأيسر الطرق وأحكامها كما اعتقدوا أنها ليست جموداً على النصوص حتى توقع الناس في الضيق والحرج الذي أخبر المولى عز وجل أنه مرفوع وموضوع عنهم.¹³

¹¹Nur al-Din bin Mukhtar al-Khadimi, *Ilmu al-Maqashid al-Syari'ah*, (Riyadh: Maktabah al-'Abikan, 2001), 41.

¹²Sharaf al-Dîn al-Mûsawî, *al-Naş wa al-Ijtihâd* (Beirut: Muassasah li al-A'lamî, 1996). 97.

¹³'Abd. al-Rahman Shalih Babakar, *al-Maqashid al-Syari'ah al-Islamiyah*, (Ttp. Ttp. 2002), 17.

“Kedatangan para sahabat setelah Rasul Allah saw adalah sebagai penjaga hukum Allah, pemimpin umat dan mereka bertindak sesuai dengan cara yang jelas, seperti yang digariskan oleh Rasul Allah, khususnya. Dan, mereka pun menghadapi berbagai problem kehidupan, dan berbagai peristiwa baru yang terjadi. Karenanya, mereka berusaha semaksimal mungkin dalam melakukan penyimpulan hukum setelah mereka menemukannya rahasia-rahasia hukum. Mereka sadar, bahwa hukum Islam adalah hukum yang abadi, dan mereka menyakini tujuan-tujuan yang tertuang di dalamnya, menghilangkan kesulitan serta mengarahkan menuju cara yang benar dengan metode yang mudah. Mereka juga meyakini bahwa pemahaman terhadap syari'ah tidak hanya bertumpu pada nash-nash yang “kering” sehingga akan terjatuh pada kesulitan. Padahal Allah swt telah menjelaskan bahwa ajaran Islam adalah ajaran yang mudah dan tidak menyulitkan.”

Begitu pula ketika masa *tabi'in*, mereka bergerak dan melangkah pada jalan yang telah dilalui oleh para sahabat dalam menggunakan *maqâshid syariah* untuk menyelesaikan masalah-masalah baru pada masa ini masih sama dengan masa sebelumnya. Hanya saja, paradigma tidak dibarengi dengan kesadaran untuk membukukan ilmu ini sehingga menjadi khazanah umat berikutnya agar mudah dipelajari. Dengan demikian, fakta historis yang diperankan oleh para *shahabat* dan *tabi'in* dalam mengaktualisasikan *maqashid* benar-benar menjadi realitas sejarah dinamika intelektual sekaligus epistemologi hukum Islam.

Selanjutnya, eksistensi *maqashid* mendapat perhatian para pemikir Islam seperti al-Hakim al-Tirmidzi, seorang sufi yang filsuf, melalui bukunya yang berjudul “*al-Shalatu wa Maqasiduha*”, “*al-Haj wa Asraruha*”, “*al-'Illah*”, “*Ilal al-Syari'ah*”, “*Ilal al-'Ubudiyah*” dan “*al-Furuq*.” Selanjutnya diteruskan oleh Abû Manshûr al-Maturidi (w. 333) terutama melalui karyanya yang bertitelkan “*Ma'kehad al-Syara*” lalu muncul Abu Bakar al-Qaffal al-Syasi, seorang intelektual hukum Islam generasi awal di kalangan mazhab al-Syafi'i, melalui karyanya berjudul “*Ushul al-Fiqh*” dan “*Mahasin al-Syari'ah*.” Setelah berlalunya diskusi *maqâshid* di tangan imam al-Qaffal, muncul salah seorang ulama bermazhab Maliki, yaitu Abu Bakar al-Abhari, dan karya terpenting beliau adalah “*Kitab al-Ushul*”, “*Ijma' Abl al-Madinah*”, “*Masalatu al-Jawab wa al-Dala'il wa al-'Ilal*” dan yang terakhir inilah yang mendiskusikan tentang *maqâshid*.¹⁴

Pasca al-Abhari, diskursus *maqâshid* diteruskan oleh imam al-Baqillani (w. 403), dengan ornamen-ornamen baru dan lompatan signifikan dalam *ushul fiqh* dengan memperluas ruang lingkup *ushul al-fiqh* secara komprehensif dan sampai pada level *al-tamazuj* (akulturasi) dan *al-tafa'ul* (perkawinan) dengan ilmu kalam.¹⁵ Karya beliau yang berjudul *Mas'alab al-Jawab wa al-Dalail wa al-'Illah* dan *al-Taqrîb wa al-Irsyad fi Tartîb Thuruq al-Ijtihad*.¹⁶ Setelah itu, Imam al-Syafi'i (W. 204 H) melalui karyanya

¹⁴Ahmad Raisuni, *Nadhariyyat al-Maqashid 'Inda al-Imam al-Syathibi*, 44.

¹⁵Asmuni Th, “Studi Pemikiran al-Maqashid: Upaya Menemukan Fondasi Ijtihad Akademik yang Dinamis”, dalam *Jurna al-Mawarid*, Edisi XIV, 2005, 157.

¹⁶Ahmad Raisuni, *Nadhariyyat al-Maqashid 'Inda al-Imam al-Syathibi*, 46.

yang sangat populer "*al-Risalah*."¹⁷ Bahkan Ahmad Wafaq Imam al-Syafi'i sebagai orang pertama yang meletakkan *maqâshid*.

ذكر بعض الأصوليين أن فهم مقاصد الشريعة وإعمالها من أهم شروط الاجتهاد كما أشار إليه عدد من العلماء كإمام الحرمين والغزالي والعزبن عبد السلام وتقي الدين السبكي وابن تيمية والشاطبي. لكننا نجد أن الإمام الشافعي قد سبقهم في ذلك وجعل اعتبار مقاصد الشريعة من أعلى مراتب الاجتهاد حتى قدمها على الإجماع والقياس في الترتيب.¹⁸

Selanjutnya adalah Abu Bakar Muhammad al-Qaffal al-Kabir (W. 365 H), melalui "*Mahâsin al-Syariah*" sebuah karya yang mendapat pujian dari Ibnu al-Qaiyim,¹⁹ Imam Haramain (W. 478 H) melalui kitabnya "*al-Burhan*" dengan konsep "*al-ghardlu*" dan "*al-aghrâdlu*," Imam al-Ghazali (W. 505 H) melalui "*Siyfa' al-Ghalil*" dan "*al-Mustashfa min 'Ilm al-Ushul*"²⁰ imam al-Râzi (w. 606 H), "*al-Mahsul*," Imam al-Âmidî (w. 631 H) melalui "*al-Ihkam fi Ushul al-Abkâm*," 'Izz al-Din bin 'Abd. al-Salam (w. 660 H), dalam "*al-Qaw'id al-Abkam fi Mashalih al-Anam*."²¹ Imam al-Qarafi (w. 684 H) dalam "*Nafais al-Ushul*," "*Syarh al-Mahsul*," "*al-Furuq*," "*al-Ihkam fi Tamyiz*" "*al-Fatawa 'an al-Abkam wa Tasharruf al-Qadhi wal Imam*." imam najam al-din al-thûfi (w. 716 H), melalui konsep *maslahat*-nya telah menyeretnya menjadi perbincangan krusial dikalangan para ulama melalui "*al-Ta'yîn fi Sharh al-Arba'in*."²² Ibnu Taimiyah (w. 728 H) dalam "*Majmu al-Fâtawâ*," "*Minhaj al-Sunnah*," "*Bayan al-Dalil*" dan beberapa kitab lainnya; Ibnu al-Qayyim al-Jauziyah (w. 751 H), melalui "*'Ilm al-Muwaqî'in 'An Rab al-'Alamin*" dan Imam Syatibi dalam kitabnya *al-Muwafaqat*. Sebagai catatan tambahan, bahwa selain di kalangan Sunni yang membahas tentang *maqâshid*, di kalangan Syi'ah juga terdapat beberapa yang dapat disebut di sini, yaitu al-Syaikh al-Shaduq (w. 381H), melalui karya yang bertitelkan "*Ulalu al-Syarai' wa al-Abkam*," yang mengumpulkan riwayat-riwayat tentang "*ta'lil al-abkam*" dari ulama-ulama Syi'ah, dan al-'Amiri (w. 381 H) dalam kitabnya "*al-'Ilam bi Manaqibi al-Islam*."

Sungguh pun demikian, perubahan yang terus berkembang dan tantangan keilmuan yang semakin dinamis, para sarjana Islam pun terus mengembangkan teori *maqâshid* seperti di era kontemporer, Thahir Ibnu 'Asyûr (w. 1393 H), melalui karyanya yang berjudul "*Maqâshid al-Syari'ah*," 'Alal al-Fasi menulis dengan judul

¹⁷Ahmad Wafaq bin Mukhtar, *Maqashid al-Syari'ah 'Inda al-Imam al-Syafi'i*, (Kairo: Dar al-Salam, 2013), 91.

¹⁸Ahmad Wafaq bin Mukhtar, *Maqashid al-Syari'ah*, 86-87.

¹⁹Ahmad Raisuni, *Nadhariyyat al-Maqashid 'Inda al-Imam al-Syathibi*, 43-44.

²⁰al-Yubi, *Maqashid al-Syari'ah wa 'Alaqatuba*, 53-54.

²¹Ahmad Raisuni, *Nadhariyyat al-Maqashid*, 57-65.

²²Ahmad Minhaji, *Hukum Islam Antara Sakralitas dan Profanitas: Perspektif Sejarah Sosial* (Yogyakarta: UIN-Sunan Kalijaga, 2004), 54.

"*Maqshid al-Syari'ah wa Makarimuha*" Ahmad al-Raisuni melalui karyanya yang berjudul "*al-Maqâshid 'Inda al-Imam al-Syathibi*," 'Umar Sulayman al-Asyqari yang menulis "*Maqâshid al-Mukallafin Fima Yuta'abbadu Li Rabbibi al-'Alamin*"; Muhammad Sa'ad bin Ahmad bin Mas'ud al-Yubi "*Maqâshid al-Syari'ah wa 'Alaqtuba bi al-Adillah al-Syar'iyah*", dan "*Itbaf al-Maqâshid bi Nazhmi Ahkam wa Qawa'id al-Maqâshid*." al-Hakim al-Muthabbib dengan judul "*Irsyad al-Qashid Ila Asna al-Maqshid*"; Nur al-Din bin Mukhtar al-Khadimi yang bertitelkan "*al-Ijtihad al-Maqâshid Hujjiyatuhu, Dhawabituhu, Majalatuhu*", Musfirin bin 'Ali al-Qahthani, "*al-Istidal bi Maqâshid al-Syari'ah fi al-Nawazil al-Mustajidab*", Dr. Mas'ud Falusi, "*al-Bu'du al-Mqashidi li al-Waqfi fi al-Fiqh al-Islam*", Dr. Sa'id Fikrah, "*al-Tarjih bi al-Maqâshid Dhawabituhu wa Atsaruhu al-Fiqhi*", Hammadi al-'Ubaydi, "*al-Syathibi wa al-Maqâshid al-Syari'ah*", Yusuf al-'Alami melalui "*al-Maqâshid al-'Ammah Li al-Syari'ah al-Islamiyah*" 'Abd. Al-Rahman Shalih Babakar "*Falsafah al-Maqâshid fi al-Syari'ah al-Islamiyah*", Zaynab al-'Ulwani; "*al-Maqshid 'Inda al-Mu'ashirin*", Walid Hasyim Kurdi al-Shamidiyi; "*al-Wasthiyah fi al-Maqâshid*", Samih 'Abd. al-Wahhab, "*Ahamiyah al-Maqâshid fi al-Syari'ah wa Atsaraha fi Fahmi al-Nushush wa Istimbath al-Ahkam*", Muahmmad Habib Ibnu Haujah "*Syaikh al-Islam al-Imam al-Akbar Muhammad al-Thahir Ibnu 'Asyur Wa Kitabuhu Maqâshid al-Syari'ah*", Jasir 'Audah menulis dengan judul "*Maqshid al-Syari'ah 'Inda al-Syaikh al-Qardhawi*" dan "*Maqshid al-Syari'ah Falsafah Li al-Tasyri' al-Islami Ru'yatun Manzhumiyah*"; Thaha Jabir al-'Ulwani; "*Maqâshid al-Syari'ah*", Zayd bin Muhammad al-Rumani "*Maqâshid al-Syari'ah al-Islamiyah*", dan Jamal al-Din 'Athiyah, melalui karyanya yang berjudul "*Nahwa taf'ilyah al-Maqâshid*."

Pendapat-pendapat para ahli-ahli di atas, tentu membuka cakrawala berpikir kepada siapa saja yang konsen terhadap konsep kemashlahatan yang hakiki bagi kemanusiaan dengan mengedepankan hukum syara' demi moderasi dan keseimbangan dalam kehidupan beragama dan bermasyarakat.

Maqashid; Metode dalam Hukum Islam

Sebagai suatu metode, *maqâshid al-syari'ah* memberikan suatu perspektif penalaran dalam memecahkan persoalan hukum Islam, terutama hukum-hukum *mu'âmalah* di tengah kehidupan keagamaan umat yang plural. Untuk sampai kepada upaya-upaya tersebut, maka untuk mengimplementasikan *maqâshid al-syari'ah* sebagai metode penalaran hukum Islam dapat dilakukan dengan beberapa cara berikut ini.

Pertama, dalam meng-*istinbâth* (menyimpulkan) hukum Islam yang mesti dilakukan oleh seorang mujtahid perlu mempertimbangkan tujuan hukum (*maqâshid*) yang dikandung dalam al-Qur'ân maupun al-Sunnah, bukan huruf dan aksaranya, tetapi tujuan hukum itu sendiri yang harus menjadi aksis utamanya. Dalam hal ini

adalah bagaimana memahami dan memformulasikan cita-cita etik-moral hukum dari suatu ayat, dan bukan semata-mata legislasi spesifik atau formulasi literalnya.²³ Dengan kata lain, *maqâshid al-syarî'ah* atau cita-cita etik hukum itulah yang harus digali dan diperhatikan ketika menetapkan atau mengambil kesimpulan hukum, baik yang tertuang dalam ayat atau konteks suatu ayat.

Namun, konteks yang dimaksud adalah bukan konteks personal yang partikular (*juẓ'î*) melainkan konteks impersonal yang universal (*kullî*). Dalam konteks ini, bukan sekedar melihat *asbâb al-nuzûl* (sebab-sebab turunnya ayat) dalam pengertian klasik, tetapi *maqâshid al-syarî'ah*.²⁴ Penekanan terhadap penggunaan *maqâshid* ini diaktualisasikan melalui ungkapan "*al-'ibrâh bi al-maqâshid lâ bi al-fâẓh*" (yang harus dipegang dalam menetapkan hukum adalah *maqâshid*-nya, bukan lafaz harfiyah suatu teks).²⁵ Jadi, suatu ungkapan (dalam ayat al-Qur'ân dan al-Hadîts) yang harus dipertimbangkan adalah keumuman tujuan *syarî'ah* bukan tergantung pada *nash-nash* (teks-teks) yang spesifik semata.

Secara epistemologis, tawaran teoretis tersebut bisa diartikan sebagai peringatan terhadap penggunaan teks literal yang terlalu berlebihan, sehingga mengabaikan substansi teks itu sendiri. Keberpegangan yang berlebihan pada bunyi teks akan mengabaikan tujuan teks itu sendiri. Inilah yang dimaksudkan oleh al-Raysûnî, ketika mengatakan sebagai berikut:

فالنصوص إذا أخذت بظواهرها وحرفيتها فقط ضاق نطاقها وقل عطاؤها. وإذا أخذت بعلمها ومقاصدها كانت معنا لا ينضب فيفتح باب القياس وينفسح باب الإستصلاح وتجري الأحكام مجراها الطبيعي في تحقيق مقاصد الشارع بجلب المصالح ودرء المفاسد.²⁶

"Nash-nash (teks-teks), apabila diambil (pemahamannya) dari segi lahir (*zhâhir*) dan hurup-hurupnya saja, niscaya akan menyempikan cakupan (ungkapan)-nya dan sedikitlah kontribusinya. Dan apabila yang diambil 'illat dan maksud-maksud teks (makna terdalamnya), niscaya nash-nash itu akan menjadi sumber pengetahuan yang tidak akan pernah hilang maknanya, terbukalah pintu penalaran analogis (*al-qiyâs*) dan melapangkan pintu kemashlahatan (*al-istishlâh*), serta hukum-hukum itu sendiri akan berlaku secara alami dalam merealisasikan tujuan-tujuan al-syâri', menarik *mashlahat* dan menolak *mafsadat*."

Dalam tradisi pemikiran hukum Islam klasik dan kontemporer, biasanya para teoretisi hukum Islam berpegang pada kaedah hukum yang berbunyi.

العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب.²⁷

²³Abdul Muqsih Ghazali, "Merancang (Kaidah) *Ushul Fikih Alternatif*", 358.

²⁴Ibid.

²⁵Ibid.

²⁶al-Raysûnî, *Nazhâriyat al-Maqâsid*, 360.

²⁷al-Zuhaylî, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, 1 (Damaskus: Dâr al-Fikr, 1986), 273.

“Yang dipegangi (standar dalam menentukan hukum) adalah keumuman suatu lafazh (ayat al-Qur’ân atau al-Hadîts), bukan sebab khususnya.”

Menurut al-Zuhaylî, kaedah ini telah dijadikan pegangan oleh hampir seluruh sarjana *ushûl al-fiqh* dan kaedah tersebut telah memberikan petunjuk kuat untuk mengarahkan kepada keharusan setiap orang dalam menetapkan suatu hukum dengan tetap berpijak atau merujuk kepada harfiah (*zhâbir*) suatu *lafazh* (*nash*). Kebanyakan teoretisi hukum Islam (*ushûliyyûn*) berpendapat, “*lafazh 'âm* (yang diungkapkan dalam *nash*) muncul (terjadi) karena (adanya) sebab khusus, baik karena adanya pertanyaan atau karena terjadinya suatu peristiwa, atau selain dari keduanya. Namun, sifat keumuman (*lafazh*) itu tetap tidak berubah, karena lahiriah suatu *lafazh* dan tidak boleh dikhususkan karena adanya sebab tertentu. Inilah yang dimaksudkan "yang harus dipegangi adalah keumuman *lafazh*, bukan karena adanya sebab khusus." Argumen untuk menyatakan keumuman itu adalah *nash* pembuat hukum, bukan karena pertanyaan atau sebab tertentu.²⁸

Secara garis besar, kaedah ini menyatakan bahwa jika *nash-nash syara'* yang menggunakan *sighat 'âm*, maka yang harus diikuti adalah apa yang ditunjukkan oleh *sighat 'âm* tersebut, tanpa memperhatikan sebab-sebab khusus yang dituangkan oleh *nash*, baik sebab itu berupa pertanyaan atau peristiwa. Dalam hal ini umat manusia berkewajiban mengikuti *nash* yang dituangkan menurut *sighat*-nya. Dengan demikian, dalam perspektif kaedah tersebut umat Islam hanya mempunyai satu pilihan, yaitu mengikuti bunyi teks (*harfiyah*) suatu *nash*. Dengan menggunakan kaedah tersebut, aspek *asbâb al-nuzûl* tidak menentukan, yakni tidak mengubah sifat keumuman dari suatu *sighat 'âm* yang ada dalam *nash syara'* dan yang harus dipegang adalah *lahiriyah*-nya suatu *nash* (teks).

Selanjutnya, kaedah ini mengajarkan bahwa suatu *nash* yang menggunakan redaksi umum, maka tidak ada pilihan lain kecuali menerapkan *nash* tersebut, sekalipun *nash* tersebut hadir dalam konteks untuk merespons suatu peristiwa yang khusus, atau dalam istilah Muqsih, “pasrah pada keumuman *lafazh* hanya menyebabkan kita senantiasa berada dalam “kerangkeng” makna linguistik.”²⁹ Cara pandang seperti ini bukan saja dapat mengabaikan realitas kemanusiaan dan realitas sejarah, namun juga teks itu sendiri telah mensubordinasikan pengalaman riil manusia. Disadari atau tidak, langsung maupun tidak langsung, kaedah tersebut telah menempatkan partikularitas pengalaman riil kehidupan manusia berada di bawah supremasi teks (al-Qur’ân atau al-Sunnah), dan konsep semacam ini, secara tidak

²⁸Ibid.

²⁹Muqsih, "Merancang (Kaidah), 359.

langsung, berlawanan dengan prinsip dasar dalam agama di mana manusia diletakkan pada posisi yang begitu tinggi.³⁰

Secara metodologis, kaedah *ushûl al-fiqh* klasik tersebut setidaknya akan berakibat pada dua hal (1) kaedah ini terlalu banyak berkonsentrasi dan bergerak pada medan semantik dan menepikan peran *asbâb al-nuzûl* (historisitas suatu teks). Implikasinya, para pengguna kaedah ini kerap terjebak kenaifan; (2) dengan kaedah ini akan mensubordinasikan realitas ke dalam bunyi teks. Jadi, yang dituju oleh kaedah tersebut adalah kebenaran suatu teks dengan konsekuensi mengabaikan konteks historis (*al-siyâq al-târikhî*) yang mengitarinya. Dengan kaedah ini, konteks akan dipandang atau didudukkan pada posisi sekunder.³¹ Berdasarkan kaedah ini pula, segala jenis diskursus kebahasaan seperti *qath'î-ẓhannî*, *muthblâq-muqayyad*, *muhkam-mutasyâbih* hanya merupakan upaya untuk menegakkan otoritas teks (*nash*) semata. Dalam situasi penalaran seperti ini akan melahirkan apa yang disebut dengan "otoritarianisme"³² penafsir.³³

Dalam konteks kekinian perspektif pemahaman terhadap *maqâshid* sebagai salah satu metode dalam menetapkan hukum Islam adalah untuk mengetahui dan menimba serta memperoleh prinsip-prinsip dasar Islam. Karena itu, ketika hukum telah sampai kepada *maqâshid*-nya, maka teks-teks tersebut harus dilepaskan dari konteks ke Arabannya yang awal (dekontekstualisasi) untuk kemudian dilakukan rekontekstualisasi, yaitu melabuhkan prinsip-prinsip dasar Islam di belahan bumi non-Arab. Jadi, kontekstualisasi, diskontekstualisasi, dan rekontekstualisasi merupakan mekanisme kerja penafsiran sepanjang masa.³⁴ Ada beberapa contoh yang berkaitan dengan ayat-ayat hukum baik *mu'âmalah-jinâyah* dan lainnya, misalnya, tentang hukuman (*had*) terhadap pelaku pencurian. Dalam al-Qur'ân disebutkan:

³⁰Ulil Abshar Abdalla, "Menghindari Bibliolatri" Tentang Pentingnya Penyegaran Kembali Pemahaman Islam" dalam Kamaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF. ed., *Negara dan Civil Society Gerakan dan Pemikiran Islam Kontemporer* (Jakarta: Paramadina, 2005), 67.

³¹Muqsih, "Merancang (Kaidah), 360.

³²Menurut Amin Abdullah, otoritarianisme adalah tindakan seseorang, kelompok atau lembaga yang "menutup rapat-rapat" atau membatasi Keinginan Tuhan (*the Will of the Divine*), atau keinginan terdalam maksud teks dalam suatu batasan ketentuan tertentu, dan kemudian menyajikan ketentuan-ketentuan tersebut sebagai sesuatu hal yang tidak dapat dihindari, final, dan merupakan hasil akhir yang tidak dapat dibantah. Amin Abdullah, "Kata Pengantar Pendekatan Hermeneutika dalam Studi Fatwa-fatwa Keagamaan." dalam Khaled Abou el-Fadl, *Atas Nama Tuhan dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*. ter. R. Cecep Lukman Hakim, (Jakarta: Serambi Ilmu, 2004), xiii.

³³Penafsiran yang "cendrung otoriter", misalnya dapat dibaca dari karya-karya tulis seperti karya Hartono Ahmad Jaiz, misalnya, dalam buku *Ada Pemurtadan di LAIN* (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2006); *Aliran dan Paham Sesat di Indonesia* (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2003); *Menangkal Bahaya JIL dan Fiqh Lintas Agama* (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2004). Adian Husaini, dalam *Islam Liberal, Sejarah, Konsep, Penyimpangan dan Jawabannya* (Jakarta: Gema Insani Press, 2002), dan Luthfi Bashari dalam *Musuh Besar Ummat Islam* (Yogyakarta: Wihdah Press, 2003).

³⁴Muqsih, "Merancang (Kaidah), 359.

والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله.³⁵

“Laki-laki dan perempuan yang mencuri hukumannya adalah potong tangan keduanya, sebagai balasan atas perbuatan yang mereka lakukan dan siksaan dari Allah.”

Artinya, dengan tidak melihat sejarah turunnya (*asbâb al-nuzûl*) ayat tersebut, pada tataran aplikasi, mau tidak mau, bunyi teks ayat tersebut harus diaktualisasikan dalam konteks masyarakat yang berbeda pula, meskipun ayat tersebut diturunkan dalam konteks masyarakat Arab dulu.³⁶ Di sinilah, unsur historisitas atau latar turun ayat tersebut memang tidak digunakan. Meskipun demikian, bagi sebagian orang, justru dengan mempertahankan bunyi teks ayat tersebut dipandang sebagai cara untuk menyelesaikan kasus sosial kemasyarakatan. Dalam hal ini adalah mencegah terjadinya tindak pidana kejahatan yang merupakan wujud *maqâshid al-syari'ah* itu sendiri. Dalam "*al-Tasyrî' al-Jinâ'î*", 'Abd al-Qâdir 'Awdah misalnya, melihat pentingnya penerapan ayat tersebut secara tekstual, bukan saja karena ayat tersebut (secara *lafzhi*) memang harus dilakukan, tetapi juga adanya kebutuhan, di mana ketentuan ayat tersebut dimaksudkan untuk menjaga ketenteraman masyarakat dari bencana kejahatan yang merupakan wujud dari *maqâshid al-syari'ah* itu sendiri. 'Awdah berkata sebagai berikut:

الاساس الذي قامت عليه عقوبة السرقة في الشريعة الإسلامية وإنه لعمرى خير أساس قامت عليه عقوبة السرقة من يوم نشأة عالمنا حتى الآن وإنه السرفى نجاح عقوبة السرقة في الشريعة الإسلامية قديما وهو السر الذي جعلها تنجح نجاحا باهرا في الحجاز في عصرنا.³⁷

Dasar yang menjadi pijakan diterapkan hukuman terhadap pelaku kejahatan pencurian dalam hukum Islam (sesuai dengan bunyi literal ayat. pen), dan menurut saya, ini merupakan dasar yang terbaik pemberian sanksi bagi pelaku kejahatan pencurian dari sejak dulu sampai sekarang di dunia Islam. Dan itulah rahasia kesuksesan sanksi (pidana Islam) bagi pelaku kejahatan pencurian dalam hukum Islam sejak dulu, sebuah rahasia (makna) yang dapat dilihat adalah di Hijaz (baca. Arab Saudi) pada era sekarang ini.

Jika argumen 'Awdah tersebut benar, maka substansi (*maqâshid*) dari bunyi tekstual ayat hukum tersebut adalah terciptanya suatu kondisi masyarakat yang aman. Ini berarti bahwa mempertahankan bunyi teks tidak semata-mata mengabaikan makna substantif suatu ayat. Dengan demikian, dapat dipastikan bahwa argumen apapun dalam konteks penganut pendekatan literal, kaedah *ushûl fiqh*

³⁵al-Qur'ân, 5: 38.

³⁶Lebih jauh. Lihat Abî al-Hasan 'Alî bin Ahmad al-Wâhidî, *Asbâb al-Nuzûl*, tahqîq, al-Sayid al-Jumaylî (Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Arabî, 1991), 159. Lihat pula. Jalâl al-Dîn al-Suyûthî, *Asbâb al-Nuzûl al-Musammâ Lubâb al-Nuqûl fi Asbâb al-Nuzûl* (Beirut: Muassasah al-Kitâb al-Tsaqâfiyah, 2002), 107.

³⁷Abd al-Qâdir 'Awdah, *al-Tasyrî' al-Jinâ'î al-Islâmî Muqâranân bi al-Qânûn al-Wadlî*, 1, (Beirut: Muassasah al-Risâlah, 1992), 652-653.

masih relevan bagi mereka. Mencermati pandangan kaum literalis di atas, sesungguhnya ingin menunjukkan bahwa dalam setiap *nash* literal agama terkandung *maqâshid* atau dalam ungkapan Ibn Hazm:

إن مقصد الشارع غائب عنا حتى يأتينا ما يعرفنا به وليس ذلك إلا بالتصريح الكلام مجردا عن تتبع المعاني.³⁸

“Sesungguhnya, maksud Syâri' (Tuhan) misterius bagi kita sehingga Ia menjelaskannya sendiri. Hal ini tidak bisa terjadi kecuali melalui firman yang jelas yang terlepas dari makna-makna yang lain”.

Atas dasar inilah, kaum literalis Islam akan dengan segera menolak argumen penalaran untuk menjelaskan ketentuan hukum suatu *nash* karena suatu *nash* hanya dapat diterangkan oleh *nash* itu sendiri.³⁹ Terlepas dari perbedaan pandangan dalam melatakn *maqâshid*, tetapi dengan mengambil contoh kasus ayat tentang pencurian di atas, misalnya, ayat tersebut tidak dapat diterapkan secara tekstual dalam konteks Indonesia,⁴⁰ sebab Indonesia dengan Arab berbeda. Secara geografis, jazirah Arab merupakan tanah yang tandus dan gersang berupa lembah yang dikelilingi oleh gunung-gunung. Karena kondisi tanah yang tidak subur ini, masyarakatnya lebih senang melakukan perdagangan sebagai mata pencaharian pokok. Perdagangan mereka pun tidak hanya bersifat lokal, tetapi juga dalam lingkup "internasional" dan harta mereka pun berlimpah.⁴¹

Dalam kondisi semacam ini, tentunya akan membangkitkan gairah para pembegal dan perampok yang menjadi kebanggaan penjahat Arab saat itu. Oleh karena itu, adalah sangat rasional jika al-Qur'ân memberi hukuman kepada para perusuh dan pengacau keamanan yang kadangkala disertai dengan merampas harta dengan hukuman berat sebagaimana yang ditentukan oleh al-Qur'ân,⁴² dan pada saat itu memang tepat karena kejahatan yang merajalela hanya dapat ditanggulangi dengan hukuman yang keras sehingga menyebabkan orang merinding dan takut mendengarnya. Dengan mencermati kondisi sosial masyarakat Arab seperti di atas, wajar bila al-Qur'ân menetapkan hukuman yang berat sebagaimana disebutkan dalam surat al-Mâ'idah: 38 di atas. Jika dikaitkan dengan konteks Indonesia sekarang

³⁸Abû Ishaq al-Syâthibî, *al-Muwâfaqât fi Ushûl al-Syari'ah*, 2 (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, tt), 297. Lihat. Muhammad Thahir bin 'Âsyûr, *Maqâshid al-Syari'ah al-Islâmîyah* (Kairo: Dâr al-Salâm, 2005), 19-20.

³⁹Ibn Hazm, *al-Ihkâm fi Ushûl al-Abkâm*, 3 (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Iliyah, tt.), 530.

⁴⁰Mungkin saja, Negara-negara seperti Pakistan, Sudan, atau Negara-negara yang menjadikan agama sebagai bagian dari Undang-undang Negara, tentu saja ayat tersebut dapat diberlakukan, seperti di Negara-negara Timur Tengah.

⁴¹Di dalam al-Qur'ân disebutkan, “*Karena kebiasaan orang-orang Quraisy, (yaitu) kebiasaan mereka bepergian pada musim dingin dan musim panas.*” al-Qur'ân, 106: 1-2.

⁴²al-Mâ'idah: 33.

serta memperhatikan kondisi sosial-geografis saat diturunkannya ayat tersebut, penekanan terhadap makna substantif atau kemungkinan membuka makna atau bentuk arti lain, tanpa harus dipahami secara tekstual-literal, menjadi terbuka. Dalam hal ini, menarik sekali saran dari Ibn Qayyim yang mengatakan:

ولا تجمد على المنقول في الكتب طول عمرك بل إذا جاءك رجل من غير إقليمك يستفتيك فلا تجره على عرف بلدك وسله عن عرف بلده فأجره عليه وأفتيه به دون عرف بلدك والمذكور في كتبك قالوا: فهذا هو الحق الواضح والجمود على المنقولات أبدا ضلال في الدين وجهل بمقاصد علماء المسلمين والسلف الماضين.⁴³

“Dan janganlah anda terlalu terpaku pada teks-teks yang terdapat dalam kitab-kitab sepanjang umur Anda. Jika ada seseorang datang kepadamu dari luar daerah Anda lalu menanyakan tentang suatu hukum, maka janganlah Anda memperlakukan keputusan hukum menurut tradisi Anda, tetapi tanyakan lebih dahulu tradisinya, baru kemudian Anda putuskan dengan mempertimbangkan tradisi dia dan bukan menurut tradisi Anda atau atas dasar kitab-kitab Anda. Menurut ulama, ini cara yang benar dan jelas. Dan jika Anda jumud, maka Anda telah sesat dan tidak mampu memahami maksud para ulama dan generasi muslim awal (al-Salaf)”.

Pandangan Ibn al-Qayyim di atas mengesankan bahwa dalam upaya menetapkan suatu hukum hendaknya memperhatikan kondisi sosial, budaya dan bahkan juga geo-politik suatu daerah (negara), sehingga apa yang menjadi tujuan hukum itu dapat terlaksana dengan baik. Dalam konteks ini, pendekatan dalam pembacaan teks-teks agama, terlebih lagi teks-teks yang merupakan produk sarjana Islam dimungkinkan dilakukan penafsiran-penafsiran baru. Di antara penafsiran baru itu adalah dengan memberikan pemahaman yang menekankan pada tujuan ditetapkan hukum itu sendiri atau *maqâshid al-syari'ah*. Oleh karena itu, sudah saatnya mengembangkan suatu pemahaman yang menekankan pada substansinya, bukan legal formalistiknya suatu *nash* hukum. Dalam bahasa Muqsih, “kejarlah *maqâshid al-syari'ah* dengan pelbagai cara, tanpa terlalu banyak terpesona terhadap keindahan suatu teks. Sebab keterpesonaan merupakan tindakan ideologis yang hanya akan menumpulkan kreativitas dalam pencarian makna objektif dan pentingnya memahami latar belakang turunnya ayat.”⁴⁴ Pencapaian atas makna substantif akan meniscayakan adanya analisa yang bukan hanya terhadap struktur kalimat saja, melainkan yang justru fondasional adalah analisis kelas dan struktur sosial dan budaya yang melingkupi sejarah kelahiran teks.

Kedua, meletakkan *mashlahat* sebagai payung hukum. Sesungguhnya hukum Islam tidak memiliki tujuan lain kecuali untuk mewujudkan kemaslahatan (*jalb al-mashâlih*) dan menolak segala bentuk kemafsadatan (*dar'u al-mafâsid*). Paradigma ini

⁴³ Ibn al-Qayyim, *I'lam al-Munâqî'in 'an Rab al-'Âlamîn*, (Bairût: Dâr al-Fikr, tt), 652.

⁴⁴Muqsih, "Merancang (Kaidah), 361.

oleh Muqsith Gazali dirumuskan dengan ungkapan "*naskh al-nushush bi al-mashlahat*".⁴⁵ "Kaedah" ini secara paradigmatis ingin menyatakan bahwa *nash-nash* apapun, baik dalam al-Qur'ân, al-Hadîth dan *nash-nash* lainnya dapat dibatalkan oleh *mashlahat*. Artinya, nalar *mashlahat* lebih kuat dijadikan sebagai hujjah daripada nalar teks (*nash*). Persoalannya, jika yang menjadi acuan adalah *mashlahat*, siapa yang berhak mendefinisikan dan memiliki otoritas untuk merumuskannya?

Dalam hal ini, terlebih dahulu harus dipilah antara *mashlahat* individual (subjektif) dan *mashlahat* yang bersifat kolektif. *Mashlahat* yang bersifat individual (subjektif) adalah *mashlahat* yang menyangkut kepentingan individu, orang per orang, dan terpisah dengan kepentingan orang lain. Karena sifatnya subjektif, maka yang berhak menentukannya adalah pribadi yang bersangkutan.⁴⁶ Sedangkan *mashlahat* yang bersifat sosial-objektif yang menjadi kepentingan orang banyak, maka otoritas yang memberikan penilaian adalah orang banyak juga melalui mekanisme syura untuk mencapai konsensus (*ijmâ'*). Sesuatu yang telah menjadi konsensus dari proses pendefinisian *mashlahat* melalui musyawarah itulah hukum tertinggi yang mengikat. Di sinilah pemecahan masalah bersama cukup menentukan,⁴⁷ dan inilah yang dimaksudkan oleh al-Qur'ân:

وأمرهم شورى بينهم.⁴⁸

“Sedang urusan mereka diputuskan dengan musyawarah antara mereka”.

Sering disinyalir bahwa *mashlahat* yang diandaikan oleh manusia adalah *mashlahat* yang semu dan relatif, sementara *mashlahat* yang ditetapkan Tuhan melalui bunyi teks-teks harfiah *nash* adalah kemaslahatan hakiki. Manusia tidak memiliki otoritas untuk mempertanyakan dan menggugat kemaslahatan literal teks dan kewajiban manusia adalah mengamalkan dan mengimaninya secara sepenuh hati.⁴⁹ Padahal, lanjut Muqsith, sebagai spirit dari teks (*nushûsh*) al-Qur'ân, kemaslahatan dapat berfungsi untuk mengontrol balik dari keberadaan teks dengan menganulir beberapa teks yang sudah tidak relevan. Dengan cara ini, cita-cita kemaslahatan akan senantiasa berkreasi untuk memproduksi formulasi teks keagamaan baru di tengah kegagapan dan kegagalan formulasi dan teks keagamaan lama.⁵⁰

Pertanyaannya selanjutnya adalah bagaimana kalau terjadi pertentangan antara *mashlahat* dengan *nash*. Kalau menggunakan paradigma *ushûl al-fiqh*, yang

⁴⁵Ibid.

⁴⁶Ibid., 362.

⁴⁷Ibid.

⁴⁸al-Qur'ân, 42: 38.

⁴⁹Muqsith, "Merancang (Kaidah), 362.

⁵⁰Ibid. 362-363.

dimenangkan (yang diambil untuk dijadikan argumen) adalah *nash*. Karena dalam *nash* itu sendiri sudah mencakup *mashlahat*. Kalaupun *mashlahat* yang diambil atau dimenangkan, *mashlahat* itu adalah *mashlahat* yang tidak bertentangan dengan *nash* terlebih lagi *nash* itu termasuk dalam *nash* yang *qath'i al-dilalah wa tsubûl* (yang pasti penunjukkan dan ketetapanannya).⁵¹ Menurut Muqsith, yang dimenangkan adalah nalar *mashlahat* atau *mashlahat* mempunyai otoritas menganulir teks-teks suci. Hal ini dapat diketahui dari pembatalan demi pembatalan terhadap sejumlah ketentuan hukum Islam yang dikenal dengan istilah *nasikh-mansukh* dan semua pelajar Islam mesti tahu cerita tentang penganuliran beberapa *syari'ah* Islam yang dipandang tidak lagi bersendikan kemaslahatan.⁵²

Karena itu, tidak mustahil bahwa sesuatu yang bernilai *mashlahat* dalam suatu tempat dan waktu tertentu, kemudian berubah menjadi *mafsadat* dalam suatu ruang dan waktu yang lain. Menurut Muqshith, bila kemaslahatan dapat berubah karena perubahan konteks, maka dapat saja Allah menyuruh berbuat sesuatu karena diketahui mengandung *mashlahat*, kemudian Allah melarangnya pada waktu kemudian karena diketahui di lapangan aturan-aturan tersebut tidak lagi menyuarakan kemaslahatan.⁵³ Untuk memperkuat argumen ini, Muqshith mengutip pendapat Ibn Rushd yang mengatakan, bahwa hikmah (kemaslahatan) itu merupakan saudara kandung dari *syari'ah-syari'ah* yang telah ditetapkan Allah swt.⁵⁴

Dengan demikian, kemaslahatan yang merupakan realisasi dari *maqâshid* adalah fondasi paling pokok dari setiap perundang-undangan *syari'ah* Islam. Ini bukan karena ajaran Islam yang memang perlu dicocok-cocokkan secara oportunistik dengan perkembangan kemaslahatan, melainkan tuntutan kemaslahatan itu secara objektif mengharuskan demikian, dan inilah yang disarankan oleh 'Izz al-Dîn Ibn 'Abd al-Salâm dengan mengatakan, “seluruh ketentuan agama diarahkan untuk sebesar-besarnya kemaslahatan umat manusia”.⁵⁵ Jadi, kemaslahatan merupakan ajaran agama yang fundamental, tidak berubah, dan universal. Sementara wujud pelaksanaan cita kemaslahatan itu merupakan perkara agama yang *fushûl* (cabang), sehingga bisa berubah-ubah mengikuti perubahan alur sejarah dan peradaban. Sebagai yang *ushûl*, teks-teks agama yang demikian tidak boleh diubah dan dianulir.⁵⁶

⁵¹Lihat. al-Zuhaylî, *Ushûl al-Fiqh*, 2, 801.

⁵²Muqsith, "Merancang (Kaidah), 363.

⁵³Ibid.

⁵⁴Ibid. 363.

⁵⁵Ibid. 364. Bandingkan. al-Raysûnî, *Nazhariyat al-Maqâshid*, 67.

⁵⁶Muqsith, "Merancang (Kaedah), 364.

Hal yang perlu mendapat perhatian bahwa *nasakh* tidak dapat dilakukan terhadap teks-teks universal, ajaran mana telah melintasi ruang dan waktu, mengatasi pelbagai etnis dan keyakinan⁵⁷ seperti ayat yang berbunyi:

وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل.⁵⁸

“Apabila kamu memberikan keputusan hukum di antara manusia, maka putuskanlah dengan penuh keadilan”.

يأيها الذين آمنوا كونوا قويمين لله شهداء بالقسط ولا يجرمنكم شنئان قوم على ألا تعدلوا
إعدلوا هو أقرب للتقوى واتقوا الله إن الله خير بما تعملون.⁵⁹

“Hai orang-orang yang beriman, hendaklah kamu jadi orang-orang yang selalu menegakkan (kebenaran) karena Allah, menjadi saksi dengan adil. Dan janganlah sekali-kali kebencianmu terhadap suatu kaum, mendorong kamu untuk tidak berlaku adil. Berbuat adillah, karena keadilan itu lebih dekat kepada takwa. Dan bertakwalah kepada Allah, sesungguhnya Allah Maha Mengetahui apa yang kamu kerjakan”.

Ayat-ayat yang berkaitan dengan keadilan dan kemanusiaan tersebut disebut sebagai “*al-ayât al-a'lâ qîmâtan*” atau “*al-ayât al-ushûliyyât*” (ayat-ayat yang fundamental), atau *ushûl al-Qur'ân*, dan berkedudukan tinggi. Ayat-ayat seperti ini tidak boleh di-*nasakh*⁶⁰ karena me-*nasakh* ayat-ayat yang demikian itu, bukan saja berseberangan dengan semangat dasar Islam awal, melainkan juga bertentangan dengan logika *nasakh* sendiri.⁶¹ Sedangkan ayat-ayat yang berkaitan dengan *mu'âmalah* yang bersifat teknis seperti yang terdapat dalam al-Qur'ân disebut sebagai “*al-ayât al-adnâ qîmâtan*” atau “*al-ayât al-furû'iyah*” atau “*fiqh al-Qur'ân*” misalnya, ayat-ayat yang berkaitan dengan *hudûd* atau *'uqûbah*, bilangan waris dan sejenisnya. Semua ayat yang termasuk dalam kategori ini terbuka kemungkinan untuk di-*nasakh*, sekiranya tidak efektif lagi sebagai sarana untuk mewujudkan kemasalahatan. Karena dalam sejarahnya, *nasakh* hadir untuk terus-menerus memperbaharui teks-teks agama yang tidak lagi merepresentasikan prinsip dasar Islam.⁶² Dengan demikian, dapat ditarik suatu pemahaman bahwa posisi otoritatif *mashlahat* menjadi begitu dominan dalam menetapkan ketentuan hukum Islam, meskipun ketentuan hukum itu telah mendapatkan justifikasi *nash* al-Qur'ân. Ahmad Khalaf Allâh dalam bukunya “*al-Harakah al-Islâmîyah al-Mu'âshirah*” seperti dikutip Jamâl Sulthân yang mengatakan, “*Mashlahat* tidak hanya berubah-ubah mengikuti zaman pada perkara-perkara di

⁵⁷Ibid.

⁵⁸al-Qur'ân, 4: 58.

⁵⁹al-Qur'ân, 5: 8.

⁶⁰Lihat. Amir Syarifuddin, *Usul Fiqih*, I, (Jakarta: Logos, 1999), 213-214.

⁶¹Muqsih, “Merancang (Kaedah), 364.

⁶²Muqsih, “Merancang (Kaedah), 365.

mana tidak ada *nash*, tetapi juga kadang-kadang berubah pada perkara-perkara di mana ada *nash*".⁶³

Menurut Hasbi ash-Shiddiqiey, al-Qur'ân dan al-Sunnah tidak menerangkan hukum-hukum yang disertai oleh keterangan yang menunjuk kepada keabadiannya itu akan di-*nasakh*. Setiap hukum yang akan di-*nasakh*, tentulah tidak akan disertai dengan keterangan yang menunjuk kepada keabadiannya. Dan *nasakh* itu pula tidak mengenai *nash-nash* yang mengandung hukum asasi yang tetap berlaku untuk segala zaman.⁶⁴ Penjelasan Hasbi tersebut memberi pemahaman bahwa objek hukum yang dapat di-*nasakh* adalah hukum-hukum yang bersifat *juz'î*. Artinya, suatu *nasakh* hanya berlaku terhadap ketentuan-ketentuan yang bersifat parsial-partikular, bukan hukum-hukum yang bersifat universal. Dengan kata lain, ayat-ayat yang partikular adalah ayat-ayat hukum yang di Madinah dan yang universal adalah ayat-ayat hukum yang di Makkah. Hasbi dengan mengutip pendapat al-Syâthibî menyatakan, "kebanyakan *nasakh* dilakukan di Madinah, karena hukum-hukum yang ditumbuhkan di Makkah bersifat kaedah *kulliyâh*. Kaedah *kulliyâh* itu tidak menerima *nasakh*. Yang menerima *nasakh* hanyalah hukum-hukum *juz'iyâh*."⁶⁵ Jadi, yang *qath'î* itu adalah ayat-ayat yang *kullî*, karena menurut al-Syâthibî dalil-dalil yang digunakan untuk menetapkan *al-kulliyâh al-khamsah* termasuk dalil yang *qath'î*, maka ia juga dapat dikelompokkan sebagai *qath'î*.⁶⁶

Penting dicatat, meskipun dengan alasan nalar, *maslahat* dapat membatalkan ketentuan teks-teks yang bersifat partikular (*juz'î*) dan demi kepentingan orang banyak atau sosial-objektif. Masalahnya adalah, mengklaim adanya suatu kemaslahatan demi kepentingan orang banyak, jelas harus memiliki ukuran-ukuran. Sebab, bisa jadi dalam kenyataan hidup, suatu kemaslahatan akan dipandang berguna bagi kebanyakan orang Islam, sementara kelompok yang lain memandang sebaliknya. Larangan pernikahan beda agama adalah demi menjaga prinsip *maqâshid (hifz al-dîn)*, sehingga MUI mengeluarkan fatwa pengharaman pernikahan beda agama. Selain itu, siapa yang menjadi objek kepentingan umum itu, apakah masyarakat (komunitas) muslim sendiri atau seluruh umat tanpa membeda-bedakan agama yang satu dengan yang lainnya.

⁶³Jamal Sultan, *Pembaruan Pemikiran Islam Kritik Terhadap 'Pembaruan'*, ter. Muhammad Syauqi (Ttp.: Lembaga Konsultasi Pendidikan dan Sosial Islam, 1994), 52.

⁶⁴Hasbi mengatakan, "mengingat bahwa *nasakh* suatu usaha untuk memperbaiki masyarakat, maka *nasakh* itu tidaklah dihadapkan kepada hukum-hukum yang bersifat *kullî*, tetapi kepada sebagian hukum yang bersifat *tafsihî-juz'î* yang berpautan dengan persoalan-persoalan masyarakat. Lebih jauh, lihat. Hasbi ash-Shiddiqiey, *Pengantar Hukum Islam*, 2 (Jakarta: Bulan Bintang, 1981), 14.

⁶⁵Ibid. 15.

⁶⁶Fathurrahman Jamil, *Metode Ijtihad Majelis Tarjih Muhammadiyah* (Jakarta: Logos, 1995), 39-40.

Dalam banyak hal, seringkali terjadi kebuntuan dalam memaknai kepentingan umum. Sebagai contoh adalah bahwa dalam pandangan umat Islam peraturan-peraturan hukum atau undang-undang yang berwajah *syari'ah* sebagaimana yang banyak berlaku di beberapa daerah akhir-akhir ini, oleh sebagian umat Islam dipandang sebagai kepentingan umum, namun oleh sebagian umat Islam lainnya dipandang primordial yang tidak mengakomodir kepentingan orang banyak. Dengan demikian, sulit mengklaim istilah kepentingan umum (*mashlahat*) jika semata-mata dikembali kepada nalar. Itulah sebabnya, dalam kajian hukum Islam kemaslahatan harus dikembalikan kepada agama.

Ketiga, “mengamandemen (membatalkan)” ketentuan-ketentuan “dogmatik” agama yang menyangkut urusan publik baik yang terdapat dalam al-Qur’ân maupun al-Sunnah. Menurut Muqsih, ketika terjadi pertentangan antara akal publik dengan bunyi harfiyah teks ajaran, maka akal publik berotoritas menyempurnakan atau memodifikasinya. Penyempurnaan atau modifikasi ini dapat dilakukan dengan *tanqih* (memilah-milah) yang berupa *taqyid bi al-'aql* (pembatasan dengan akal), *takhsish bi al-'aql* (pengkhususan dengan akal), dan *tabyin bi al-'aql* (penjelasan dengan akal), yang secara metodologis dirumuskan dengan ungkapan “*tanqih al-nushûsh bi al-'aql al-mujtma'*”.⁶⁷

Untuk mendukung argumennya, Muqsih mengambil contoh kebijakan kedua ormas Islam terbesar Indonesia, NU dan Muhammadiyah yang tidak setuju dengan formalisasi *syari'ah*. Ini artinya NU dan Muhammadiyah telah men-*tanqih* (mensortir) ayat al-Qur’ân mana yang bisa dan tidak bisa diterapkan. Jadi, al-Qur’ân sangat mungkin untuk di-*tanqih* bahkan di-*nasakh*. Itulah yang dimaksudkan dengan *nasakh bi al-'aql*. Artinya, akal mempunyai kewenangan untuk me-*nasakh fiqh al-Qur'ân* yang dalam *ushûl al-fiqh* itu diperbolehkan. Kalaupun diklaim adanya akal publik adalah keputusan bersama seluruh komponen bangsa ini, tanpa melihat agama, ras, dan aliran pemikiran keagamaan, yang dalam konteks Indonesia adalah Dewan Perwakilan Rakyat (DPR), menurut penulis lebih tepat. Namun, harus diakui bahwa akal publik itu sendiri sangat dipengaruhi oleh subjektifitas-subjektifitas individu. Tetapi, akal publik dibutuhkan untuk menghindari oligarki pendapat atau otoritarianisme dalam merumuskan dan memecahkan urusan publik.

Di dalam ruang publik tidak boleh ada satu pihak atau golongan dalam masyarakat yang memaksakan pandangannya pada orang lain, karena mereka memiliki kedudukan dan derajat yang sama. Otoritas nalar publik hanya berlaku terhadap ayat-ayat spesifik al-Qur’ân maupun al-Hadîts yakni ayat-ayat yang bersifat teknis-partikular seperti ketentuan hukum *hudûd*, *qishâsh*, *ta'zir* dan lain-lain, yang

⁶⁷Muqsih, "Merancang (Kaedah), 365.

dalam literatur hukum Islam disebut sebagai *fiqh*, bukan *syari'ah* yang sepenuhnya merupakan respons al-Qur'ân terhadap kasus-kasus tertentu yang berlangsung dalam locus tertentu pula, yakni masyarakat Arab.

Karena itu, ayat-ayat yang termasuk dalam kategori ayat partikular (*juẓ'î*) atau *fiqh al-Qur'ân* bersifat relatif dan tentatif, yang pada tataran implementasinya memerlukan penyempurnaan atau pembaharuan ketika ayat-ayat partikular (*fiqh al-Qur'ân*) tersebut hendak diuniversalisasikan tanpa melalui proses *tanqîh* harus dihindari. Sebab, membiarkan *fiqh al-Qur'ân* persis seperti dalam bunyi harfiahnya akan mengantarkan al-Qur'ân pada perangkat yang mematikan spirit dan *elan vital* al-Qur'ân.⁶⁸ Dengan demikian, *maqâshid al-syari'ah* bukan saja hanya digali melalui proses dilaektika antara umat Islam dengan teks al-Qur'ân *per se* (saja), melainkan juga sebagai hasil dari dialog yang bersangkutan dengan hati nuraninya di satu pihak, dan interaksi mereka dengan realitas kehidupan di pihak lain.⁶⁹ Penggalan hukum yang dihasilkan dari interaksi dengan teks dan juga dengan realitas sosial akan melahirkan kesadaran bahwa tujuan hukum Islam itu bukan hanya dapat ditarik dari bunyi teks, tetapi juga dari kesadaran kemanusiaan yang diwujudkan dengan bagaimana menciptakan keadilan, persamaan, kasih sayang, hak asasi manusia dan pluralisme, yang kesemuanya ini mencerminkan *maqâshid al-syari'ah*.⁷⁰

Catatan Akhir

Dengan berpijak pada nilai-nilai tersebut, maka kesimpulan hukum yang bersifat partikular dapat dianulir dengan hukum yang bersifat universal. Dengan kata lain, *maqâshid al-syari'ah* merupakan sumber dari totalitas hukum Islam yang pada tataran implementatifnya dapat dijadikan sebagai paradigma pengambilan hukum Islam. Oleh karena itu, sekiranya ada satu ketentuan hukum Islam baik dalam al-Qur'ân maupun al-Hadîth yang bertentangan secara substantif dengan *maqâshid al-syari'ah*, maka ketentuan hukum tersebut mesti direformasi demi logika *maqâshid al-syari'ah*.⁷¹ Mengakhiri uraian ini, perkenankan saya mengutip pernyataan akademis Walid Hasyim Kurdi al-Shamidiyi yang menyatakan.

ومقصد الشارع حمل المكلف على التواسط من غير إفراط ولا تفريط وهو الطر يق المستقيم الذي جاء به، إذ أن الخروج إلى الأطراف حائد عن العدل وناكب عن صراطه وحينئذ فلا

⁶⁸Muqsih, "Merancang (Kaedah), 366.

⁶⁹Ibid., 357.

⁷⁰Ibid.

⁷¹Ibid. 356-357.

مصلحة البتة اما في طرف التشديد فلما فيه من الحرج المؤدي لبغض الدين والإنقطاع عن التزود به إلى المعاد وأما في طرف الانحلال فلما فيه من إتباع الهوى والشهوة.⁷²

Daftar Pustaka

- Abd al-Qâdir 'Awdah, *al-Tasyrî' al-Jinâ'î al-Islâmî Muqâranân bi al-Qânûn al-Wadl'î*, 1, (Beirut: Muasasah al-Risâlah, 1992), 652-653.
- Abd. al-Rahman Shalih Babakar, *al-Maqashid al-Syari'ah al-Islamiyah*, (Ttp. Ttp. 2002), 17.
- Abdul Muqsih Ghazali, "Merancang (Kaidah) Ushul Fikih Alternatif", 358..
- Abî al-Hasan 'Alî bin Ahmad al-Wâhidî, *Asbâb al-Nuzûl*, tahqîq, al-Sayid al-Jumaylî (Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Arabî, 1991), 159.
- Abû Ishaq al-Syâthibî, *al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Syari'ah*, 2 (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, tt), 297. Lihat. Muhammad Thahir bin 'Âsyûr, *Maqâshid al-Syari'ah al-Islâmîyah* (Kairo: Dâr al-Salâm, 2005), 19-20.
- Adian Husaini, dalam *Islam Liberal, Sejarah, Konsepsi, Penyimpangan dan Jawabannya* (Jakarta: Gema Insani Press, 2002),
- Ahmad Minhaji, *Hukum Islam Antara Sakralitas dan Profanitas: Perspektif Sejarah Sosial* (Yogyakarta: UIN-Sunan Kalijaga, 2004), 54.
- Ahmad Raisuni, *Nadhariyyat al-Maqashid 'Inda al-Imam al-Syathibi*, 44.
- Ahmad Wafaq bin Mukhtar, *Maqashid al-Syari'ah 'Inda al-Imam al-Syafi'i*, (Kairo: Dar al-Salam, 2013), 91.
- Al-Zuhaylî, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, 1 (Damaskus: Dâr al-Fikr, 1986), 273.
- Amir Syarifuddin, *Usul Fiqih*, I, (Jakarta: Logos, 1999), 213-214.
- Asmuni Th, "Studi Pemikiran al-Maqashid: Upaya Menemukan Fondasi Ijtihad Akademik yang Dinamis", dalam *Jurna al-Mawarid*, Edisi XIV, 2005, 157.
- Fathurrahman Jamil, *Metode Ijtihad Majlis Tarjih Muhammadiyah* (Jakarta: Logos, 1995), 39-40.
- Hartono Ahmad Jaiz, misalnya, dalam buku *Ada Pemurtadan di LAIN* (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2006);
- Hasan al-Turabi, *Fiqh Demokratis dari Tradisionalisme Kolektif Menuju Modernisme Populis*, ter. Abdul Haris dan Zaimul Am (Bandung: Arsy, 2003), 50.
- Hasbi ash-Shiddiqiey, *Pengantar Hukum Islam*, 2 (Jakarta: Bulan Bintang, 1981), 14.
- Ibn al-Qayyîm, *I'lam al-Muwâqî'în 'an Rab al-'Âlamîn*, (Bairût: Dâr al-Fikr, tt), 652.
- Ibn Hazm, *al-Ihkâm fî Ushûl al-Abkâm*, 3 (Beirût: Dâr al-Kutub al-'Iliyah, tt.), 530.
- Jalâl al-Dîn al-Suyûthî, *Asbâb al-Nuzûl al-Musammâ Lubâb al-Nuqûl fî Asbâb al-Nuzûl* (Beirut: Muassasah al-Kitâb al-Tsaqâfiyah, 2002), 107.
- Jamal Sultan, *Pembaruan Pemikiran Islam Kritik Terhadap 'Pembaruan'*, ter. Muhammad Syauqi (Ttp.: Lembaga Konsultasi Pendidikan dan Sosial Islam, 1994), 52.

⁷² Walid Hasyim Kurdi al-Shamidiyi "al-Wasthiyah fî al-Maqashid" dalam *Majallah Diyali*, edisi 48, 2011, 2

- Khaled Abou el-Fadl, *Atas Nama Tuhan dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*. ter. R. Cecep Lukman Hakim, (Jakarta: Serambi Ilmu, 2004), xiii.
- Luthfi Bashari dalam *Musub Besar Ummat Islam* (Yogyakarta: Wihdah Press, 2003).
- Menangkal Bahaya JIL dan Fiqh Lintas Agama* (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2004).
- Muhammad Mushtafa al-Zuhaili, *Maqashid al-Syari'ah*, (Ttp. Tp. Tt.), 4
- Munawir Sjadzali, "Ijtihad dan Kemaslahatan Umat", dalam Jalaluddin Rachmat ed. *Ijtihad dalam Sorotan* (Bandung: Mizan, 1991), 122-123.
- Nu'mân Jughaim, *Thurûq al-Kasyfi 'An Maqâshid al-Syari'ah*, Cet. 1 (Yordan: Dâr al-Nafâ'is, 2002), 8.
- Nur al-Din bin Mukhtar al-Khadimi, *'Ilmu al-Maqashid al-Syari'ah*, (Riyadl: Maktabah al-'Abikan, 2001), 41.
- Samih 'Abd. al-Wahhab al-Jundi, *Abammiyah al-Maqashid al-Syari'ah al-Islamiyah Wa Atsaruha Fi Fahmi al-Nashshi Wa Istinbath al-Albukmi*, (Damsiq: Muassasah al-Risalah, 20-8), 38-39.
- Sharaf al-Dîn al-Mûsawî, *al-Naş wa al-Ijtihâd* (Beirut: Muassasah li al-A'lamî, 1996). 97.
- Sumanto al-Qurtuby, *Lubang Hitam Agama Mengkritik Fundamentalisme Agama, Menggugat Islam Tunggal* (Yogyakarta: Rumah Kita, 2005), 32.
- Thahâ Jâbir al-'Ulwânî, "Muqaddimah al-Ma'had", dalam Ahmad al-Raysûnî, *Naẓhriyat al-Maqâshid 'Inda al-Imâm al-Syâthibî* (Riyâdh: al-Dâr al-'Âlamiyah li al-Kitâb al-Islâmî wa al-Ma'had al-'Alamî al-Fikr al-Islâmî, 1981), 13.
- Ulil Abshar Abdalla, "Menghindari Bibliolatri" Tentang Pentingnya Penyegaran Kembali Pemahaman Islam" dalam Kamaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF. ed., *Negara dan Civil Society Gerakan dan Pemikiran Islam Kontemporer* (Jakarta: Paramadina, 2005), 67.
- Walid Hasyim Kurdi al-Shamidiyi "*al-Wasthiyah fi al-Maqashid*" dalam *Majallah Diyali*, edisi 48, 2011, 2