

## **MAQASHID AL-SYARI'AH: Logika Hukum Transformatif**

**MUTAWALI**

Universitas Islam Negeri Mataram

Email: mutawalialhaq99@gmail.com

---

**Abstrak**

Kebutuhan untuk melakukan rekonstruksi *ushūl al-fiqh* dan memperbarui 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. Tulisan ini mengetengahkan kajian yang apik tentang logika transformasi hukum, *maqâshid al-syari'ah*. Kajian artikel ini menyebutkan bahwa *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'an maupun al-Hadîth yang bertentangan secara substantif dengan *maqâshid al-syari'ah*, maka ketentuan hukum tersebut mesti direformasi demi logika *maqâshid al-syari'ah*.

**Kata kunci:** *maqâshid al-syari'ah*, *fiqh*, *ushūl al-fiqh*, *syari'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-syari'ah. It is to advocate that maqâshid al-syari'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'an or Al-Hadith against maqâshid al-syari'ah, the stipulated law should be reformed for the logic of latter.*

**Keywords:** *maqâshid al-Syari'ah*, *fiqh*, *ushūl 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 بظاهرها وحرفيتها فقط ضاق نطاقها وقل عطاها. وإذا أخذت بعلوها  
ومقاصدها كانت معيناً لا ينضب فيفتح باب القياس وينفسح بباب الإصلاح وتجري الأحكام  
مجراها الطبيعي في تحقيق مقاصد الشارع بجلب المصالح ودرء المفاسد.<sup>1</sup>

“Nash-nash (teks-teks), apabila diambil (pemahamannya) dari segi lahir (*zhâhir*) dan hurup-hurupnya saja, niscaya akan menyempitkan 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-syâ'i*', menarik *mashlahat* dan menolak mafsatadat.”

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 *uṣḥul 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 *Naz̄briyat 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.

---

<sup>1</sup>Ahmad al-Raysûnî, *Naz̄briyat al-Maqâshid 'Inda al-Imâm al-Syâthibî* (Riyâdh: al-Dâr al-Âlamiyah li al-Kitâb al-Islâmî wa al-Mâ'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 Muhammad Thâhir bin 'Âsyûr, seorang sarjana hukum Islam dari Tunisia, sebagai salah satu sebab terjadinya kevakuman berpikir dalam bidang *fiqh*.<sup>2</sup> Thâhir bin 'Âsyûr, seperti dikutip Thahâ Jâbir al-'Ulwâni, mengatakan:

كان إهمال المقاصد سبباً في جمود كبير للفقهاء و معولاً لنقض أحكام نافعة. وأشأم مانشأ عنه  
مسألة الحيل التي ولع بها الفقهاء بين مكثرو مقل .<sup>3</sup>

"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 hilâh yang menjadi kecenderungan para fuqahâ, baik dalam skala banyak maupun sedikit."

Kritik 'Ulwâni 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."<sup>4</sup>

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

<sup>2</sup>Lihat. Thahâ Jâbir al-'Ulwâni, "Muqaddimah al-Ma'had", dalam Ahmad al-Raysûnî, *Nazârijat al-Maqâshid 'Inda al-Imâm al-Syâthibî* (Riyâdh: al-Dâr al-'Âlamiyah li al-Kitâb al-Islâmi wa al-Mâ'had al-'Âlamî al-Fîkr al-Islâmi, 1981), 13.

<sup>3</sup>Ibid. Lihat. Nu'mân Jughaîm, *Thuriq al-Kasyfi 'An Maqâshid al-Syâr'ah*, Cet. 1 (Yordan: Dâr al-Nafâ'is, 2002), 8.

<sup>4</sup>Hasan al-Turabi, *Fiqih 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 (*taqdîs al-afkâr al-dinî*).<sup>5</sup>

Perspektif akademis di atas, menyiratkan suatu tuntutan untuk melakukan kajian ulang terhadap *ushûl al-fiqh* dan *fiqh* itu sendiri. 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.

### Maqashid; Genealogi Akademik dan Metodologis

Diskursus tentang *maqâshid*, secara genealogis dapat dilihat dari dua sudut; normativitas dan historisitas. Sudut normativitas di sini adalah bahwa seluruh isi al-Qur'an 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'an maupun al-Sunnah dapat ditemukan *maqâshid*-nya, terutama ayat-ayat maupun hadis-hadis hukum (*al-Nushush al-Syar'iyyah*). Dengan kata lain, sesungguhnya *maqâshid syari'ah* sebenarnya sudah ada sejak *nash* al-Qur'an diturunkan dan al-Hadis disabdakan oleh Nabi. Karena *maqâshid syari'ah* pada dasarnya tidak pernah meninggalkan *nash*, tetapi selalu menyertainya, yang terhimpun dalam ayat:

وَمَا أَرْسَلْنَا إِلَّا رحمةً لِّلْعَالَمِينَ.<sup>6</sup>

Menafsirkan ayat di atas, al-Zuhaili berkomentar:

وَجَمِيعُ اللَّهِ تَعَالَى فِي آيَةٍ وَاحِدَةٍ الْحِكْمَةَ مِنْ إِرْسَالِ الرَّسُولِ وَإِنْزَالِ الْكِتَبِ، لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقُسْطِ وَالْعَدْلِ وَالْإِسْتِقْامَةِ، فَقَالَ تَعَالَى: لَقَدْ أَرْسَلْنَا رَسُولًا بِالْبَيِّنَاتِ، وَأَنْزَلْنَا مَعَهُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقُسْطِ، وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسًا شَدِيدًا وَمَنَافِعًا لِلنَّاسِ، ثُمَّ بَيْنَ اللَّهِ تَعَالَى وَظِيفَةِ الْقُرْآنِ بِشَكْلِ عَامٍ وَشَامِلٍ، فَقَالَ تَعَالَى: إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلّٰتِي هِيَ أَقْوَمُ، وَيَبْشِرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا، وَأَنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ أَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا، وَغَيْرُ ذَلِكَ مِنْ بَقِيَّةِ فَرُوعِ الْعِقِيدَةِ وَالْإِيمَانِ .<sup>7</sup>

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 *maqâshid* tersebut terus diaktualkan oleh Nabi Muhammad saw. sebagai bentuk riil dari posisi beliau sebagai pembawa risalah Islam, baik dalam bentuk perkataan, perbuatan dan *tagrir* beliau. Nabi yang menyatakan, "Sesungguhnya

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

<sup>6</sup>QS. *al-Anbiya'*: 107

<sup>7</sup>Muhammad 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، وفي عهد النبوة كانت المسائل والمعضلات تطرح على رسول الله صلى الله عليه وسلم بينما أصبح الصحابة يجتهدون ويبحثون بعد وفاته صلى الله عليه ثم يلتجأون إلى التشاور فيما بينهم، فالنظارات مختلفة والأفهام متفاوتة، فكان لا بد من النظر إلى مقاصد الشريعة لمعرفة أحكام المسائل النازلة (وقد كان اجتهادهم يقوم على أساس 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، والتخرج 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 أمرًا مهمًا جداً ومستندًا ضروريًا لمعالجة ما أدركوه من أوضاع ومحدثات وأحد الشروط والمعارف الإجتماعية التي لا يتم استنباط الأحكام إلا بها).<sup>8</sup>

Fenomena ini tampak dari *ijtihad* 'Umar bin al-Khaṭṭāb,<sup>9</sup> 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.<sup>10</sup> Dari realitas sejarah di atas, tampak bahwa hubungan antara

<sup>8</sup>Samih 'Abd. al-Wahhab al-Jundi, *Ahammiyah al-Maqashid al-Syari'ah al-Islamiyah Wa Atsarniha Fi Fabhi al-Nashshi Wa Istinbath al-Albukmi*, (Damsiq: Muassasah al-Risalah, 20-8), 38-39.

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

<sup>10</sup>Sumanto al-Qurtuby, *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 الصحابة تكمن في أن أقوال الصحابة وفتاواهم وأقضياتهم قد تضمنت اعتبار المقاصد ومراجعتها، سواء بما صرحو به من وجوب الالتفات إلى هذه المقاصد والعمل بها، أو باتفاقهم على المقاصد المختلفة التي نطق بها القرآن الكريم أو التي بينتها سنة الرسول صلى الله عليه وسلم قوله وفعلاً وتقريراً.<sup>11</sup>

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 *nas-nas* al-Qur'an. 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 مقيداً -- والحال هذه -- أو معللاً بشيء ما إلا بسلطان من الله تعالى أو من رسوله وليس ثمة من سلطان.<sup>12</sup>

“Sangat jelas bahwa *naṣh* telah menegaskan untuk membagikan (memberikan) zakat kepada mereka. Perintah ini pun jelas disebutkan dalam al-Qur'an (al-dhikr al-hakîm). Tidak ada perbedaan dan tidak ada keraguan. Kami tidak menganggap perintah *naṣh* (untuk membagikan zakat itu) sebagai *naṣh* 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 kemudahan (*rûb al-hshâri'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 المتعددة 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 عزوجل أنه مرفوع

وموضوع عنهم<sup>13</sup>

<sup>11</sup>Nur al-Din bin Mukhtar al-Khadimi, *Ilmu al-Maqashid al-Syari'ah*, (Riyadl: Maktabah al-'Abikan, 2001), 41.

<sup>12</sup>Sharaf al-Dîn al-Mûsawî, *al-Nâṣ wa al-Ijtihâd* (Beirut: Muassasah li al-A'lami, 1996). 97.

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

“Kedatangan para sahabat setelah Rasul Allah saw adalah sebagai penjaga hukum Allah, peminmpin 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 menemukan 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 Asraruhu*”, “*al-Illah*”, “*I'lal al-Syari'ah*”, “*I'lal al-Ubudiyyah*” dan “*al-Furuq*.“ Selanjutnya diteruskan oleh Abû Manshûr al-Maturidi (w. 333) terutama melalui karyanya yang bertitelkan “*Ma'khad 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' Ahl al-Madinah*’, ‘*Masalatu al-Jawab wa al-Dala'il wa al-I'lal*’ dan yang terakhir inilah yang mendiskusikan tentang *maqâshid*.<sup>14</sup>

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 konprehensif dan sampai pada level *al-tamâzjûj* (akulturasi) dan *al-tafa'uul* (perkawinan) dengan ilmu kalam.<sup>15</sup> Karya beliau yang berjudul *Mas'alah al-Jawab wa al-Dalail wa al-Illah* dan *al-Taqrîb wa al-Irsyâd fi Tartib Thuruq al-Ijtihâd*.<sup>16</sup> Setelah itu, Imam al-Syafi'i (W. 204 H) melalui karyanya

<sup>14</sup>Ahmad Raisuni, *Nadhariyyat al-Maqashid Inda al-Imam al-Syathibi*, 44.

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

<sup>16</sup>Ahmad Raisuni, *Nadhariyyat al-Maqashid Inda al-Imam al-Syathibi*, 46.

yang sangat populer “*al-Risalah*.<sup>17</sup> Bahkan Ahmad Wafaq Imam al-Syafi'i sebagai orang pertama yang meletakkan *maqâshid*.

ذكر بعض الأصوليين أن فهم مقاصد الشريعة وإعمالها من أهم شروط الاجتہاد كما أشار إليه عدد من العلماء كإمام الحرمين والغزالی والعزبین عبد السلام وتقی الدين السبکی وابن تیمیة والشاطئی. لكننا نجد أن الإمام الشافعی قد سبقهم في ذلك وجعل اعتبار مقاصد الشريعة من أعلى مراتب الإجتہاد حتى قدمها على الإجماع والقياس في الترتیب.<sup>18</sup>

Selanjutnya adalah Abu Bakar Muhammad al-Qaffal al-Kabir (W. 365 H), melalui “*Mahásin al-Syariah*” sebuah karya yang mendapat pujian dari Ibnu al-Qaiyim,<sup>19</sup> Imam Haramain (W. 478 H) melalui kitabnya “*al-Burhan*” dengan konsep “*al-ghardlu*” dan “*al-aghrádalu*,” Imam al-Ghazali (W. 505 H) melalui “*Syifa' al-Ghalil*” dan *al-Mustashfa min 'Ilm al-Ushul*<sup>20</sup> imam al-Râzi (w. 606 H), “*al-Mahshul*,” Imam al-Âmidi (w. 631 H) melalui “*al-Ihkam fi Ushul al-Ahkâm*”, ‘Izz al-Din bin ‘Abd. al-Salam (w. 660 H), dalam “*al-Qaw'id al-Ahkam fi Mashalih al-Anam*.<sup>21</sup> Imam al-Qarafi (w. 684 H) dalam “*Nafais al-Ushul*”, “*Syarh al-Mahshul*”, “*al-Furuq*”, “*al-Ihkam fi Tamyiz*” “*al-Fatawa 'an al-Ahkam 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*.<sup>22</sup> Ibnu Taimiyah (w. 728 H) dalam “*Majmu al-Fâtawâ*”, “*Minhaj al-Sunnah*”, “*Bayan al-Dalîl*” dan beberapa kitab lainnya; Ibnu al-Qayyim al-Jauziyah (w. 751 H), melalui “*T'lâm al-Muwaqi'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 “*Ilalu al-Syarai' wa al-Ahkam*”, yang mengumpulkan riwayat-riwayat tentang “*ta'lîl al-ahkam*” dari ulama-ulama Syi'ah, dan al-'Amiri (w. 381 H) dalam kitabnya “*al-I'lâm bi Manaqib 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

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

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

<sup>19</sup>Ahmad Raisuni, *Nadhariyyat al-Maqashid Inda al-Imam al-Syathibi*, 43-44.

<sup>20</sup>al-Yubi, *Maqashid al-Syari'ah wa 'Alaqatuhu*, 53-54.

<sup>21</sup>Ahmad Raisuni, *Nadhariyyat al-Maqashid*, 57-65.

<sup>22</sup>Ahmad 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 'Alaqatuba bi al-Adillah al-Syar'iyah'*, dan *'Ithaf al-Maqâshid bi Nazhmi Ahkam wa Qawa'id al-Maqâshid.'* al-Hakim al-Muthabbib dengan judul *'Itryad al-Qashid Ila Asna al-Maqshid'*; Nur al-Din bin Mukhtar al-Khadimi yang bertitelkan *"al-Ijtihad al-Maqâshid Hajjiyatuhu, Dhawabituhu, Majalatuhu"*, Musfirin bin 'Ali al-Qahthani, *"al-Istidal bi Maqâshid al-Syari'ah fi al-Nawazil al-Mustajidah"*, 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-Shamidiyyi; *"al-Wasthiyah fi al-Maqâshid"*, Samih 'Abd. al-Wahhab, *"Ahmiyah al-Maqâshid fi al-Syari'ah wa Atsaruhu fi Fahmi al-Nushush wa Istibath 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 Manzûhiyah"*; 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'iliyah 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'amalah* 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-*istimbâth* (menyimpulkan) hukum Islam yang mesti dilakukan oleh seorang mujtahid perlu mempertimbangkan tujuan hukum (*maqâshid*) yang dikandung dalam al-Qur'an 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.<sup>23</sup> Dengan kata lain, *maqâshid al-syârî'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 (*juz'i*) 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-syârî'ah*.<sup>24</sup> Penekanan terhadap penggunaan *maqâshid* ini diaktualisasikan melalui ungkapan "*al-'ibrah bi al-maqâshid lâ bi al-fâzîh*" (yang harus dipegang dalam menetapkan hukum adalah *maqâshid*-nya, bukan lafaz harfiyah suatu teks).<sup>25</sup> Jadi, suatu ungkapan (dalam ayat al-Qur'an dan al-Hadîts) yang harus dipertimbangkan adalah keumuman tujuan *syârî'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 buniy teks akan mengabaikan tujuan teks itu sendiri. Inilah yang dimaksudkan oleh al-Raysûnî, ketika mengatakan sebagai berikut:

فالنصوص إذا أخذت بظاهرها وحرفيتها فقط ضاق نطاقها وقل عطاوتها. وإذا أخذت بعلتها  
ومقاصدها كانت معينا لا ينضب فيفتح باب القياس وينفسح باب الإصلاح وتجري الأحكام  
مجراها الطبيعي في تحقيق مقاصد الشارع بجلب المصالح ودرء المفاسد.<sup>26</sup>

“Nash-nash (teks-teks), apabila diambil (pemahamannya) dari segi lahir (zhâhir) dan hurup-hurupnya saja, niscaya akan menyempitkan 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-syârî', menarik *mashlahat* dan menolak mafsat.”

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.<sup>27</sup>

<sup>23</sup>Abdul Muqsith Ghazali, "Merancang (Kaidah) *Ushul Fikih Alternatif*", 358.

<sup>24</sup>Ibid.

<sup>25</sup>Ibid.

<sup>26</sup>al-Raysûnî, *Nâzâhariyat al-Maqâsid*, 360.

<sup>27</sup>al-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 (*zhabâbir*) suatu *lafazh* (*nash*). Kebanyakan teoretisi hukum Islam (*ushûliyûn*) 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.<sup>28</sup>

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 Muqsith, “pasrah pada keumuman *lafazh* hanya menyebabkan kita senantiasa berada dalam “kerangkeng” makna linguistik.”<sup>29</sup> 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

---

<sup>28</sup>Ibid.

<sup>29</sup>Muqsith, "Merancang (Kaidah), 359.

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

Secara metodologis, kaedah *ushūl al-fiqh* klasik tersebut setidaknya akan berakibat pada dua hal (1) kaedah ini terlalu banyak berkonsentrasi dan bergerak pada medan semantik dan menepikan peran *ashāb al-nuzūl* (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-siyāq al-tārikhi*) yang mengitarinya. Dengan kaedah ini, konteks akan dipandang atau didudukkan pada posisi sekunder.<sup>31</sup> Berdasarkan kaedah ini pula, segala jenis diskursus kebahasaan seperti *qath'i-zhanni*, *muthlāq-muqayyad*, *muhkam-mutasyābih* hanya merupakan upaya untuk menegakkan otoritas teks (*nash*) semata. Dalam situasi penalaran seperti ini akan melahirkan apa yang disebut dengan "otoritarianisme"<sup>32</sup> penafsir.<sup>33</sup>

Dalam konteks kekinian perspektif pemahaman terhadap *maqāshid* 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 *maqāshid*-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.<sup>34</sup> Ada beberapa contoh yang berkaitan dengan ayat-ayat hukum baik *mu'amalah-jinayah* dan lainnya, misalnya, tentang hukuman (*had*) terhadap pelaku pencurian. Dalam al-Qur'an disebutkan:

<sup>30</sup>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.

<sup>31</sup>Muqsith, "Merancang (Kaidah)", 360.

<sup>32</sup>Menurut 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 Tuban dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*. ter. R. Cecep Lukman Hakim, (Jakarta: Serambi Ilmu, 2004), xiii.

<sup>33</sup>Penafsiran 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); *Menangkan Babaya JIL dan Fiqh Lintas Agama* (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2004). Adian Husaini, dalam *Islam Liberal, Sejarah, Konsepsi, Penyimpangan dan Jawabannya* (Jakarta: Gema Insani Press, 2002), dan Luthfi Bashari dalam *Musuh Besar Ummat Islam* (Yogyakarta: Wihdah Press, 2003).

<sup>34</sup>Muqsith, "Merancang (Kaidah)", 359.

<sup>35</sup> والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهم مجازء بما كسبا نكلا من الله.

“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.<sup>36</sup> 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-syâ'i'ah* itu sendiri. Dalam "*al-Tasyri' al-Jinâ'i'*", 'Abd al-Qâdir 'Awdah misalnya, melihat pentingnya penerapan ayat tersebut secara tekstual, bukan saja karena ayat tersebut (secara *lafzî*) 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-syâ'i'ah* itu sendiri. 'Awdah berkata sebagai berikut:

الناس الذي قامت عليه عقوبة السرقة في الشريعة الإسلامية وإنه لعمري خير أساس قامت  
عليه عقوبة السرقة من يوم نشأة عالمنا حتى الآن وإنه السر في نجاح عقوبة السرقة في  
الشريعة الإسلامية قد يدعا وهو السر الذي جعلها تنجح نجاحا باهرا في الحجاز في عصرنا.<sup>37</sup>

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*

<sup>35</sup>al-Qur'ân, 5: 38.

<sup>36</sup>Lebih jauh. Lihat Abî al-Hasan 'Alî bin Ahmad al-Wâhidî, *Asbâb al-Nuzûl*, *tahqîq*, al-Sayîd al-Jumaylî (Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Arabi, 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.

<sup>37</sup>'Abd al-Qâdir 'Awdah, *al-Tasyri' al-Jinâ'i al-Islâmi Muqâranâni bi al-Qâni'un al-Wadî'i*, 1, (Beirut: Muassasah al-Risâlah, 1992), 652-653.

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

إن مقصود الشارع غائب عنا حتى يأتينا مايعرفنا به وليس ذلك إلا بالتصريح الكلام مجرد عن  
تبع المعانٰ.<sup>38</sup>

“Sesungguhnya, maksud Syârî’ (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 segara menolak argumen penalaran untuk menjelaskan ketentuan hukum suatu *nash* karena suatu *nash* hanya dapat diterangkan oleh *nash* itu sendiri.<sup>39</sup> Terlepas dari perbedaan pandangan dalam melatakan *maqâshid*, tetapi dengan mengambil contoh kasus ayat tentang pencurian di atas, misalnya, ayat tersebut tidak dapat diterapkan secara tekstual dalam konteks Indonesia,<sup>40</sup> 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.<sup>41</sup>

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,<sup>42</sup> dan pada saat itu memang tepat karena kejahanatan 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

<sup>38</sup>Abû Ishaq al-Syâthibî, *al-Muârifâqât fî Ushûl al-Syârî'ah*, 2 (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, tt), 297. Lihat. Muhammad Thahir bin 'Âsyûr, *Maqâshid al-Syârî'ah al-Islâmîyah* (Kairo: Dâr al-Salâm, 2005), 19-20.

<sup>39</sup>Ibn Hazm, *al-Ihkâm fî Ushûl al-Ahkâm*, 3 (Beirût: Dâr al-Kutub al-'Iliyah, tt), 530.

<sup>40</sup>Mungkin 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.

<sup>41</sup>Di dalam al-Qur’ân disebutkan, “*Karena kebiasaan orang-orang Quraisy, (yaitu) kebiasaan mereka berpergian pada musim dingin dan musim panas.*” al-Qur’ân, 106: 1-2.

<sup>42</sup>al-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:

وَلَا تَجْمِدْ عَلَى الْمُنْقُولِ فِي الْكِتَابِ طُولَ عُمُرِكَ بَلْ إِذَا جَاءَكَ رَجُلٌ مِّنْ غَيْرِ إِقْلِيمِكَ يَسْتَفِتِيكَ فَلَا  
تَجْرِهُ عَلَى عِرْفِ بَلْدَكَ وَسَلَهُ عَنْ عِرْفِ بَلْدَهُ فَأَجْرِهُ عَلَيْهِ وَأَفْتِيهُ بِهِ دُونَ عِرْفِ بَلْدَكَ وَالْمَذْكُورُ فِي  
كِتَابِكَ قَالُوا: فَهَذَا هُوَ الْحَقُّ الْوَاضِعُ وَالْجَمُودُ عَلَى الْمُنْقُولَاتِ أَبْدَأَ ضَلَالَ فِي الدِّينِ وَجَهَلَ  
بِمَقَاصِدِ عُلَمَاءِ الْمُسْلِمِينَ وَالسَّلَفِ الْمَاضِينَ.<sup>43</sup>

“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 ditetapkannya hukum itu sendiri atau *maqâshid al-syâri'ah*. Oleh karena itu, sudah saatnya mengembangkan suatu pemahaman yang menekankan pada substansinya, bukan legal formalistiknya suatu *nash* hukum. Dalam bahasa Muqith, “kejarlah *maqâshid al-syâri'ah* dengan pelbagai cara, tanpa terlalu banyak terpesona terhadap keindahan suatu teks. Sebab keterpsesonaan merupakan tindakan ideologis yang hanya akan menumpulkan kreativitas dalam pencarian makna objektif dan pentingnya memahami latar belakang turunnya ayat.”<sup>44</sup> Pencapaian atas makna substansif 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 *mashâihat* sebagai payung hukum. Sesungguhnya hukum Islam tidak memiliki tujuan lain kecuali untuk mewujudkan kemaslahatan (*jâlib al-mashâilih*) dan menolak segala bentuk kemafsadatan (*dar'u al-mafâsid*). Paradigma ini

<sup>43</sup> Ibn al-Qayyîm, *I'lâm al-Munâqî'in 'an Rab al-'Âlamîn*, (Bairût: Dâr al-Fikr, tt), 652.

<sup>44</sup> Muqith, "Merancang (Kaidah), 361.

oleh Muqsith Gazali dirumuskan dengan ungkapan "*naskh al-nushush bi al-mashlahat*".<sup>45</sup> "Kaedah" ini secara paradigmatis ingin menyatakan bahwa *nash-nash* apapun, baik dalam al-Qur'an, 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.<sup>46</sup> 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,<sup>47</sup> dan inilah yang dimaksudkan oleh al-Qur'an:

<sup>48</sup> وأُمِرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ.

"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 mengimaniinya secara sepenuh hati.<sup>49</sup> Padahal, lanjut Muqsith, sebagai spirit dari teks (*nushûsh*) al-Qur'an, 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 kegagalan dan kegagapan formulasi dan teks keagamaan lama.<sup>50</sup>

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

<sup>45</sup>Ibid.

<sup>46</sup>Ibid., 362.

<sup>47</sup>Ibid.

<sup>48</sup>al-Qur'an, 42: 38.

<sup>49</sup>Muqsith, "Merancang (Kaidah), 362.

<sup>50</sup>Ibid. 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-dilâlîh wa tsubût* (yang pasti penunjukkan dan ketetapannya).<sup>51</sup> 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 *nasîkh-mansûkh* dan semua pelajar Islam mesti tahu cerita tentang penganuliran beberapa *syari'ah* Islam yang dipandang tidak lagi bersendikan kemaslahatan.<sup>52</sup>

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 Muqshit, 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.<sup>53</sup> Untuk memperkuat argumen ini, Muqshit mengutip pendapat Ibn Rushd yang mengatakan, bahwa hikmah (kemaslahatan) itu merupakan saudara kandung dari *syari'ah-syari'ah* yang telah ditetapkan Allah swt.<sup>54</sup>

Dengan demikian, kemaslahatan yang merupakan realisasi dari *maqâhid* 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".<sup>55</sup> 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.<sup>56</sup>

---

<sup>51</sup>Lihat. al-Zuhaylî, *Ushûl al-Fiqh*, 2, 801.

<sup>52</sup>Muqsith, "Merancang (Kaidah)", 363.

<sup>53</sup>Ibid.

<sup>54</sup>Ibid. 363.

<sup>55</sup>Ibid. 364. Bandingkan. al-Raysûnî, *Nazbariyat al-Maqâhid*, 67.

<sup>56</sup>Muqsith, "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 keyakinan<sup>57</sup> seperti ayat yang berbunyi:

وَإِذَا حَكَمْتُ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ.<sup>58</sup>

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

يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوْمِنَ لَهُ شَهِداءٌ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمُنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَا تَعْدِلُوا  
إِعْدَلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَيْرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ.<sup>59</sup>

“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 qîmâtâin” atau “al-ayât al-ushâliyât” (ayat-ayat yang fundamental), atau *ushûl al-Qur'ân*, dan berkedudukan tinggi. Ayat-ayat seperti ini tidak boleh di-*nasakh*<sup>60</sup> karena me-*nasakh* ayat-ayat yang demikian itu, bukan saja berseberangan dengan semangat dasar Islam awal, melainkan juga bertentangan dengan logika *nasakh* sendiri.<sup>61</sup> Sedangkan ayat-ayat yang berkaitan dengan *mu'âmalah* yang bersifat teknis seperti yang terdapat dalam al-Qur'ân disebut sebagai “al-ayât al-adnâ qîmâtâin” atau “al-ayât al-furi'iyâh” atau “fîqh 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.<sup>62</sup> 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

<sup>57</sup>Ibid.

<sup>58</sup>al-Qur'ân, 4: 58.

<sup>59</sup>al-Qur'ân, 5: 8.

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

<sup>61</sup>Muqsith, "Merancang (Kaedah), 364.

<sup>62</sup>Muqsith, "Merancang (Kaedah), 365.

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

Menurut Hasbi ass-Shiddiqey, al-Qur'an 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.<sup>64</sup> Penjelasan Hasbi tersebut memberi pemahaman bahwa objek hukum yang dapat di-*nasakh* adalah hukum-hukum yang bersifat *juz'i*. 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*."<sup>65</sup> Jadi, yang *qath'i* itu adalah ayat-ayat yang *kullî*, karena menurut al-Syâthibî dalil-dalil yang digunakan untuk menetapkan *al-kulliyâh al-khamsah* termasuk dalil yang *qath'i*, maka ia juga dapat dikelompokkan sebagai *qath'i*.<sup>66</sup>

Penting dicatat, meskipun dengan alasan nalar, *mashlahat* dapat membatalkan ketentuan teks-teks yang bersifat partikular (*juz'i*) 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* (*hijâz 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.

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

<sup>64</sup>Hasbi 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 *tâfsîl-juz'bî* yang berpautan dengan persoalan-persoalan masyarakat. Lebih jauh, lihat. Hasbi ash-Shiddiqey, *Pengantar Hukum Islam*, 2 (Jakarta: Bulan Bintang, 1981), 14.

<sup>65</sup>Ibid. 15.

<sup>66</sup>Fathurrahman Jamil, *Metode Ijtihad Majlis 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 dikembalikan 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 Muqsith, 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 *tanqîh* (memilah-milah) yang berupa *tagyid bi al-'aql* (pembatasan dengan akal), *takhshîsh bi al-'aql* (pengkhususan dengan akal), dan *tabyin bi al-'aql* (penjelasan dengan akal), yang secara metodologis dirumuskan dengan ungkapan “*tanqîh al-nushûsh bi al-'aql al-mujtma'*”.<sup>67</sup>

Untuk mendukung argumennya, Muqsith 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-*tanqîh* (mensortir) ayat al-Qur’ân mana yang bisa dan tidak bisa diterapkan. Jadi, al-Qur’ân sangat mungkin untuk di-*tanqîh* 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'zîr* dan lain-lain, yang

---

<sup>67</sup>Muqsith, "Merancang (Kaedah), 365.

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

Karena itu, ayat-ayat yang termasuk dalam kategori ayat partikular (*juz'i*) atau *fiqh al-Qur'an* bersifat relatif dan tentatif, yang pada tataran implementasinya memerlukan penyempurnaan atau pembaharuan ketika ayat-ayat partikular (*fiqh al-Qur'an*) tersebut hendak diuniversalisasikan tanpa melalui proses *tanqîh* harus dihindari. Sebab, membiarkan *fiqh al-Qur'an* persis seperti dalam bunyi harfiahnya akan mengantarkan al-Qur'an pada perangkap yang mematikan spirit dan *elan vital* al-Qur'an.<sup>68</sup> Dengan demikian, *maqâshid al-syari'ah* bukan saja hanya digali melalui proses dilaftika antara umat Islam dengan teks al-Qur'an *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.<sup>69</sup> Penggalian 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*.<sup>70</sup>

### 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'an maupun al-Hadîth yang bertentangan secara substantif dengan *maqâshid al-syari'ah*, maka ketentuan hukum tersebut mesti direformasi demi logika *maqâshid al-syari'ah*.<sup>71</sup> Mengakhiri uraian ini, perkenankan saya mengutip pernyataan akademis Walid Hasyim Kurdi al-Shamidiyyi yang menyatakan.

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

<sup>68</sup>Muqsith, "Merancang (Kaedah), 366.

<sup>69</sup>Ibid., 357.

<sup>70</sup>Ibid.

<sup>71</sup>Ibid. 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.<sup>72</sup>

### Daftar Pustaka

- Abd al-Qâdir 'Awdah, *al-Tasyri' al-Jinâ'i al-Islâmî Muqâranân bi al-Qânûn al-Wadl'i*, 1, (Beirut: Muasasah al-Risâlah, 1992), 652-653.
- Abd. al-Rahman Shalih Babakar, *al-Maqashid al-Syari'ah al-Islamiyah*, (Ttp. Tp. 2002), 17.
- Abdul Muqsith 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-Syafî'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-Manarid*, 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, *Fiqih 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'lâm al-Muwâqi'in 'an Rab al-'Âlamîn*, (Bairût: Dâr al-Fikr, tt), 652.
- Ibn Hazm, *al-Ihkâk 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-Nuqûlfî Asbâb al-Nuzûl* (Beirut: Muassasah al-Kitâb al-Tsaqâfiyah, 2002), 107.
- Jamal Sultan, *Pembuktian Pemikiran Islam Kritik Terhadap 'Pembuktian'*, ter. Muhammad Syauqi (Ttp.: Lembaga Konsultasi Pendidikan dan Sosial Islam, 1994), 52.

<sup>72</sup> Walid Hasyim Kurdi al-Shamidiyi "al-Wasthiyah fî al-Maqashid" dalam *Majallah Diyalî*, 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 *Musuh 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 Sjadjzali, "Ijtihad dan Kemaslahatan Umat", dalam Jalaluddin Rachmat ed. *Ijtihad dalam Sorotan* (Bandung: Mizan, 1991), 122-123.
- Nu'mân Jughaim, *Thurûq al-Kasyîfî '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, *Ahammiyah al-Maqashid al-Syari'ah al-Islamiyah Wa Atsaruhu Fi Fahmi al-Nashshi Wa Istimbath al-Albukmi*, (Damsiq: Muassasah al-Risalah, 20-8), 38-39.
- Sharaf al-Dîn al-Mûsawî, *al-Nâs wa al-Ijtihâd* (Beirut: Muassasah li al-A'lâmî, 1996). 97.
- Sumanto al-Qurtuby, *Lubang Hitam Agama Mengkritik Fundamentalisme Agama, Mengugat Islam Tunggal* (Yogyakarta: Rumah Kita, 2005), 32.
- Thahâ Jâbir al-'Ulwânî, "Muqaddimah al-Ma'had", dalam Ahmad al-Raysûnî, *Nazârijyat al-Maqâshid 'Inda al-Imâm al-Syâthibî* (Riyâdh: al-Dâr al-'Âlamiyah li al-Kitâb al-Islâmî wa al-Ma'had al-'Âlamî al-Fîkr 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-Shamidiyyi "al-Wasthiyah fi al-Maqashid" dalam *Majallah Diyali*, edisi 48, 2011, 2