

MEREVITALISASI MAQÂSID AL-SYARÎ 'AH SEBAGAI PARADIGMA IJTIHAD DALAM LEGISLASI HUKUM ISLAM DI INDONESIA

AHMAD ALIMD*

ABSTRAK

Maqâsid al-Syarî'ah harus direvitalisasikan sebagai paradigme ijtihad dalam legislasi hukum Islam di Indonesia, karena legislasi merupakan cara yang sangat penting dalam memelihara dan melindungi *al-Kullîyah al-Khamsah* (Panca Prinsip Universal). Dengan cara ini norma hukum Islam menjadi lebih bermakna, karena bukan hanya bersifat normatif, melainkan menjadi sumber hukum yang mengikat (*authoritative source/legal binding*) dengan tetap tidak kehilangan substansinya. Substansi hukum Islam adalah jiwa kerahmatan bagi semesta alam (rahmatan lil 'alamin), yaitu rasa keadilan, kebaikan dan kebenaran. Revitalisasi *Maqâsid al-Syarî'ah* dilakukan melalui mekanisme *al-Siyâsah al-Syar'iyah* (kebijakan politik). Mekanisme ini ditempuh dengan melalui tahap pembuatan fatwa oleh lembaga-lembaga keagamaan otoritatif/kompeten, seperti Majelis Ulama Indonesia (MUI), Lembaga Bahtsul Masail NU (LBM NU), dan Lajnah Tarjih Muhammadiyah. Hasil-hasil fatwa tersebut kemudian diserap atau diadaptasikan ke dalam peraturan perundang-undangan. Dalam pembuatan fatwa tersebut harus pula memperhatikan lima perangkat otoritatif versi Khaled Abou El-Fadl, yaitu kejujuran, kesungguhan, kemenyeluruhan, kerasionalan, dan pengendalian diri/kehati-hatian. Proses dan mekanisme demikian merupakan wujud ijtihad komprehensif (ijtihad kolektif, kreatif-inovatif dan implementatif).

KATA KUNCI:

Maqâsid Al-Syarî'ah, Al-Siyâsah Al-Syar'iyah, Fatwa, Bahts Al-Masâ'il, Perangkat Otoritatif, Ijtihad.

ABSTRACT

This paper argues that Maqâsid al-Syarî'ah should be revitalized as a paradigm of ijtihâd in the legislation of Islamic law in Indonesia in order to preserve and protect al-Kullîyah al-Khamsah (Five Universal Principles). In this way, the norms of Islamic law becomes more meaningful instead of normative, and it becomes a legally binding law without losing its substance. The substance of Islamic law is the soul of mercy for the worlds (rahmatan li al-'âlamîn), namely a sense of justice, goodness and truth. The revitalization of Maqâsid al-Syarî'ah is conducted through the mechanism of al-Siyâsah al-Syar'iyah (legitimate policy). This mechanism is manifested by the issue of fatwa by authorized religious institutions, such as the Majelis Ulama Indonesia (Indonesian Ulama Council), Bahts al-Masâ'il Nahdhatul Ulama (LBM NU), and Majelis Tarjih Muhammadiyah. After that, the results of this arad are absorbed or adapted to the legislation. The formulation of the arad should also pay attention to the five authoritative devices of Khaled Abou El-Fadl's version, namely honesty, seriousness, comprehensiveness, rationality and self-restraint. Such process and mechanism are the essentials of comprehensive ijtihâd (collective ijtihâd, creative-inovative and implementable).

KEYWORDS:

Maqâsid Al-Syarî'ah, Al-Siyâsah Al-Syar'iyah, Fatwa, Bahts Al-Masâ'il, Authoritative Devices, Ijtihâd

* Sekolah Tinggi Ilmu Syariah Nahdlatul Ulama (STISNU) Nusantara, Jl. Perintis Kemerdekaan II Cikokol Babakan Kota Tangerang Banten. E-mail: alimd3708@gmail.com

** Naskah diterima September 2015, direvisi Oktober 2015, disetujui untuk dimuat November 2015.

A. PENDAHULUAN

Peraturan perundang-undangan di Indonesia yang berkaitan dengan hukum Islam telah banyak yang mencerminkan substansi ajaran Islam (*Maqâsid al-Syarî'ah*). Sungguhpun demikian, masih banyak ditemukan ketentuan hukum Islam di dalamnya yang belum sepenuhnya mencerminkan *Maqâsid al-Syarî'ah*. Sebagai contoh, ketentuan mengenai anak luar perkawinan dalam UU No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan dan ketentuan mengenai Wasiat Wajibah dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI) hanya terbatas pada anak angkat dan orang tua angkat, tidak mencakup anak dan orang tua yang berbeda agama ataupun anak luar perkawinan.¹

Kenyataan di atas tidak lepas dari pemahaman terhadap teks-teks hukum Islam/Syariah terutama Nash qur'an dan Sunnah. Disadari bahwa dalam memahami Hukum Islam tersebut terkait dengan perkembangan masyarakat, terdapat dua kecenderungan yang tampak kontradiktif. Sebagian ahli fikih terkesan ekstra hati-hati dan teliti, bahkan cenderung khawatir menggunakan *ra'y* (nalar) dalam merumuskan hukum terkait dengan perubahan situasi dan kondisi yang melingkupinya; sementara sebagian ulama lainnya tampak lebih berani menggunakan *ra'y* dalam mengkontekstualisasikan hukum Islam itu dengan mempertimbangkan perubahan sosial masyarakat.

Dalam upaya untuk menghadapi problem hukum terkait dengan perubahan situasi dan kondisi tersebut, para ahli hukum Islam (*fuqaha*) telah berhasil membentuk sistem hukum Islam dan membangun metode penemuan hukum (*principles of islamic jurisprudence*). Dalam hal ini muncul metode-metode *istinbat* dengan menggunakan kaidah ushul dan kaidah fikih sebagai sarana penemuan hukum Islam (*rechtoinding/istinbat*), dimaksudkan untuk memenuhi kebutuhan hukum (kemaslahatan). Dalam perkembangannya, muncul kajian-kajian kritis yang menghendaki agar norma hukum Islam lebih maslahat, penting diformulasikan ke dalam legislasi (peraturan perundang-

undangan). Caranya adalah dengan mendasarkan penemuan hukum itu pada nilai-nilai esensial/substansial dari tujuan syariat/ajaran Islam, yang dikenal sebagai *Maqâsid al-Syarî'ah*.

Untuk itu, *Maqâsid al-Syarî'ah* sangat penting diimplementasikan ke dalam legislasi hukum Islam di Indonesia, baik di bidang perdata (seperti perkawinan, waris, wasiat) dan pidana maupun ekonomi syariah.² Untuk memahami kerangka pikir ini perlu memahami terlebih dahulu mengenai urgensi *Maqâsid al-Syarî'ah* sebagai paradigma *ijtihad/istinbat al-hukm*.³ Berpijak pada kerangka pikir di atas, tulisan ini akan menganalisis bagaimana kerangka filosofis urgensi merevitalisasi *Maqâsid al-Syarî'ah* sebagai paradigma *ijtihad* dalam legislasi hukum Islam di Indonesia?; dan bagaimana formula implementasi *Maqâsid al-Syarî'ah* sebagai paradigma *ijtihad* dalam legislasi hukum Islam di Indonesia?

B. MAQÂSID AL-SYARÎ'AH DAN URGENSINYA DALAM ISTINBAT AL-HUKM

1. Landasan Filosofis *Maqâsid al-Syarî'ah*

Istilah *Maqâsid al-Syarî'ah* merupakan kata majemuk (*murakkab idafi*), terdiri dari kata *Maqâsid*⁴ dan *al-Syarî'ah*,⁵ yang bermakna tujuan-

²Istilah ekonomi syariah ini khas Indonesia. Di luar negeri digunakan istilah ekonomi Islam (*islamic economic, al-iqtisâd al-Islâmî*), sebagaimana bank Islam (*islamic banking, al-bunûk al-Islâmîyah*). Ekonomi Syariah dapat diartikan sebagai sekumpulan dasar-dasar umum dan ketentuan aktivitas ekonomi yang sesuai dengan prinsip syariah, yang digali dari sumber hukum Islam (Al-quran, Sunnah dan *ijtihad*).

³*Ijtihâd* berarti "pengerahan kesanggupan untuk mengerjakan sesuatu yang sulit". Definisi *ijtihad* menurut bahasa ini relevan dengan definisi *ijtihad* menurut terminologi, karena untuk melakukannya diperlukan beberapa persyaratan yang tidak mungkin pekerjaan itu dilakukan setiap orang. *Ijtihâd*, menurut terminologi *fukaha*, adalah pengerahan segenap kesanggupan dalam melakukan pengkajian terhadap sesuatu yang terpuji, disertai daya kekuatan (*bayl al-majhûd wa-istifra' al-wus' fi fi'l syay' fihî kulfah wa-juhâ*). Lihat Fakhr al-Dîn al-Râzî, *al-Mahsûl fi 'Ilm al-Usûl*, Tâhâ Jâbir al-'Alwânî, ed. (Beirut: Mu'assasat al-Risâlah, 1992), Juz VI, 6 dst., Hasan Hanafî, *Min al-Nass ilâ al-Wâqî'* (Kairo: Markaz al-Kitâb li-al-Nasyr, 2005), Jilid II, 444 dst., Muhammad Hâsyim Kamâlî, *Principles of Islamic Jurisprudence*, reprint (Cambridge: Islamic Texts Society, 1991), 366 dst., dan Ali MD, "Mengharmoniskan Hubungan Syiah dan Sunni", 129-134.

⁴Kata "*Maqâsid*" adalah jamak (plural) dari kata "*Maqsad*" (*masdar mîmî*) dari kata kerja "*qasada, yaqsidu qasdan wa-maqsadan*" yang memiliki arti sebagai legitimasi; komitmen terhadap jalan yang benar (QS. al-Nahl: 9), dan dapat diartikan sebagai keseimbangan dan moderat (QS. Luqman: 19).

⁵Kata "*Syarî'ah*" secara harfiah berasal dari akar kata "*syara'a*" dan memiliki dua arti yaitu: sumber air (mata air) yang dapat

¹Lihat Ahmad Ali MD, "Mengharmoniskan Hubungan Syiah dan Sunni: Perspektif Ushul Fikih". *Harmoni: Jurnal Multikultural dan Multireligius*, Vol. 13 No. 3 (2014), 133.

tujuan Syariat.⁶ Sederhananya, *Maqâsid al-Syarî'ah* berarti "tujuan-tujuan ajaran agama atau segala yang menjadi maksud dan tujuan dalam agama". *Maqâsid al-Syarî'ah* dalam istilah terminologi dapat dilihat dari berbagai literatur ulama klasik, meskipun tidak ditemukan rumusan definitif.⁷ Definisi epistemologi *Maqâsid al-Syarî'ah* justru ditemukan dalam karya ulama kontemporer.⁸ Ibn 'Âsyûr, misalnya, mendefinisikan bahwa: "*Maqâsid al-Tasyrî' al-'Âmmah hiya: al-ma'ânî wa-al-hikam al-malhûzah li-al-Syarî' fi jamî' ahwâl al-tasyrî' aw-ma'zâmihâ, bi-haytsu lâ takhtassu mulâhazatuhâ bi-al-kawf fi naw'in khâssin min ahkâm al-syarî'ah...*"⁹

Berdasarkan beberapa definisi yang dikemukakan para ulama dapat dikatakan bahwa kandungan *Maqâsid al-Syarî'ah* atau tujuan

digunakan sebagai air minum (*masyra'at al-mâ': mawrid al-mâ'*), dan jalan yang benar (lurus) (QS. al-Jâtsiyah: 18). Dalam kaitan ini, kedua arti tersebut dapat dipadukan: *Syarî'ah* berarti jalan yang membekas menuju air karena sudah sering dilalui, dan sebagai sumber air yang selalu diambil orang untuk keperluan hidupnya. Lihat *al-Munjid fi al-Lughah wa-al-A'lâm* (Beirut: Dâr al-Masyraq, 1998), 382-383, al-Jurjânî, *al-Ta'rîfât* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 2003), 130, dan Fyzee, Asaf A.A. *Outlines of Muhammadan Law* (London: Oxford University Press, 1955), 15.

⁶Lihat Bernard G. Weiss, *The Spirit of Islamic Law* (Athens: The University of Georgia Press, 1998), 80.

⁷Karya-karya dimaksud seperti karya al-Juwaynî, al-Râzî, al-Ghazâlî, al-'Izz ibn 'Abd al-Salâm, termasuk al-Syâtibî yang dianggap bapak *Maqâsid*. Mungkin hal ini disebabkan penggunaan term *Maqâsid al-Syarî'ah* waktu itu belum menjadi disiplin ilmu yang mandiri atau belum dianggap perlu diberi penjelasan, karena bagi kalangan tertentu, maknanya dipandang sudah jelas. Misalnya, al-Ghazâlî dalam membahas *Maqâsid* tidak memberikan batasan secara rinci pengertian *Maqâsid al-Syarî'ah*, kecuali hanya mengatakan: "*wa-maqsûdu al-syarî' min al-khalqi khamsatun wahuwa: an yahfaza 'alayhim dînahum wa-nafsahum, wa-'aqlahum wa-naslahum wa-mâlahum*" (tujuan syariat Allah SWT bagi makhluk-Nya adalah untuk menjaga agama mereka, jiwa, akal, keturunan, dan harta mereka). Al-Ghazâlî, *al-Mustasfâ min 'Ilm al-Usul* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 2000), 174. Kata *Maqâsid* dalam kitab *al-Muwâfaqât* ditujukan bukan untuk konsumsi umum. Di dalamnya hanya dikatakan: "Sungguh syariat itu bertujuan untuk mewujudkan kemaslahatan manusia di dunia dan akhirat, atau hukum-hukum itu disyariatkan untuk kemaslahatan manusia". al-Syâtibî, *al-Muwâfaqât*, Juz II, 6.

⁸Di antaranya Ibn 'Âsyûr, 'Alâl al-Fâsî, Ahmad al-Raysûnî dan Wahbah al-Zuhaylî.

⁹Yakni "*Maqâsid al-Syarî'ah* adalah makna dan hikmah yang dicatatkan atau diperlihatkan oleh Allah SWT dalam semua atau sebagian besar syariat-Nya, juga masuk dalam wilayah ini sifat-sifat syariat atau tujuan umumnya." Muhammad al-Tâhir Ibn 'Âsyûr, *Maqâsid al-Syarî'ah al-Islâmiyah* (Kairo: Dâr al-Salâm, 2005), 49. Definisi ini senada dengan rumusan 'Alâl al-Fâsî, "*al-Murad bi-Maqâsid al-Sharî'ah: al-ghayah minha wa-al-asrar allati wada'aha al-Syarî' 'inda kulli hukmin min ahkamihâ*". 'Alâl al-Fâsî, *Maqâsid al-Syarî'ah al-Islâmiyah wa-Makârimuhâ* (T.t.p.: Dâr al-Gharb al-Islâmî, 1991), 7.

¹⁰Al-Syâtibî, *al-Muwâfaqât*, Juz II, 131.

hukum Islam adalah untuk kemaslahatan manusia (*li-masâlih al-'ibâd*). Pandangan tersebut didasarkan pada titik tolak pemahaman bahwa "di balik suatu kewajiban (*taklîf*) yang diciptakan adalah dalam rangka mewujudkan kemaslahatan manusia, sehingga setiap hukum pasti mempunyai tujuan tertentu". Jadi bila ada hukum yang tidak mempunyai tujuan, berarti memberi beban *taklîf* yang tidak dapat dilaksanakan, dan itu mustahil dalam Islam.¹⁰ Jelasnya, hukum yang telah ditentukan dan diturunkan kepada manusia tidaklah dibuat untuk hukum itu sendiri, melainkan untuk kemaslahatan manusia. Inilah esensi ajaran Islam.

Kontruksi *Maqâsid al-Syarî'ah* ditinjau dari historisnya telah dikembangkan oleh para ulama mujtahid pra al-Syâtibî, namun masih dalam bentuk doktrin yang pembahasannya belum dibangun secara epistemologis, bahkan hanya dijadikan sebagai sub pembahasan atau menjadi pembahasan kecil dalam beberapa kajian.¹¹ Pemikiran *Maqâsid* pada fase ini muncul dengan corak dan versi yang beraneka ragam, meskipun hanya terkesan penambahan dan pengembangan. Para ulama umumnya sepakat bahwa tujuan syariah adalah mewujudkan maslahat (*jalb al-maslahah/manfa'ah*) dan menghindarkan mafsadah (*daf' al-mafsadah*), dan untuk mewujudkan *Maqâsid al-Syarî'ah/al-maslahah* mereka pun sepakat mengklasifikasikannya kepada tiga tingkatan: *al-darûriyât*,¹² *al-hâjîyât*¹³

¹¹Ini misalnya pertama kali dilakukan al-Tirmidzi al-Hakim (± w. 285 H.) dalam karya-karyanya, seperti *al-Salâh wa-Maqâsiduh*, *al-Hajj wa-Asrâruh*, *al-'Illah*, *'Ilal al-Syarî'ah*, dan *'Ilal al-'Ubudiyah*. Setelahnya muncul antara lain Abû Mansûr al-Mâtiridî (w. 333. H.); Abû Bakr al-Qaffâl al-Syâsyî (w. 365 H.), Abû Bakr al-Abharî (w.375 H) dan al-Bâqilânî (w. 403 H.), kemudian dilanjutkan al-Juwaynî (w. 478 H.) dan al-Ghazâlî (w. 505 H.), serta para ulama fikih, seperti al-'Izz ibn 'Abd al-Salâm (w. 660 H.), Syihâb al-Dîn al-Qarâfî (w. 685 H.), Najm al-Dîn al-Tûfî (w. 716 H.), Ibn Taimîyah (w. 728 H.) dan muridnya Ibn al-Qayyîm al-Jawzîyah (w. 751 H.), serta Abû Ishâq al-Syâtibî (w. 790 H.). Lihat al-Kaylânî, *Qawâ'id al-Maqâsid 'inda al-Imâm al-Syâtibî*, 14 dst.

¹²*Maqâsid al-Darûriyât* (primer) adalah sesuatu yang mutlak ada demi terwujudnya kemaslahatan agama dan dunia. Apabila kategori ini tidak terpenuhi, maka akan menimbulkan kerusakan bahkan hilangnya hidup dan kehidupan, seperti makan dan minum, salat, puasa, zakat dan ibadah lainnya. *Maqâsid al-Darûriyât* ini ada lima, dikenal sebagai *al-Kulliyat al-Khamsah*. Perlindungan *al-Kulliyat al-Khamsah* ini dapat dilakukan dengan dua cara, yaitu: 1) dari segi eksistensinya/internal (*min nâ hiyati al-wujûd*), yakni dengan menjaga dan memelihara sesuatu yang dapat melanggengkan eksistensinya; dan 2) dari segi ketidakadaannya/eksternal (*min nâhiyat al-'adam*), yakni dengan cara mencegah sesuatu yang menyebabkan ketidakadaannya. al-

dan *al-tahsinîyât*.¹⁴ Ketiga tingkatan *Maqâsid al-Syarî'ah* di atas masing-masing dikembangkan pula ke dalam tiga klasifikasi tingkatan (*al-darûriyât*, *al-hâjîyât* dan *al-tahsinîyât*).¹⁵ Konstruksi *Maqâsid* demikian menjadi dasar bagi ulama

Syâtîbî, *al-Muwâfaqât*, Juz II, 8. *Maqâsid al-darûriyât* merupakan tujuan utama dalam pembinaan hukum yang mutlak harus dicapai dan segala tuntutan (perintah) terkait dengannya bersifat mutlak dan pasti, serta hukum syara' yang berlatar belakang pemenuhan kebutuhan ini menjadi wajib. Sebaliknya, larangan yang berkaitan dengan dharuriyat juga tegas dan mutlak dan hukum yang ditimbulkan menjadi haram (*harâm yâti*). Beberapa contohnya: (1) Menjaga agama dari segi eksistensinya/internal (*min nâ hiyati al-wujûd*), yaitu penegakan syiar agama (salat, puasa zakat dsb), dakwah Islam, jihad fi sabilillah; dan menjaga agama dari segi negatif/eksternal (*min nâhiyat al-'adam*), yaitu menjaga dari upaya penyimpangan ajaran agama dan memberikan hukuman atas orang murtad; (2) Menjaga jiwa dari segi internal, yaitu memberi nutrisi, makanan dan minuman; dan menjaga jiwa dari segi eksternal, seperti menjalankan sanksi qisas dan diyat terhadap pidana pembunuhan; (3) Menjaga akal dari segi internal, yaitu dengan menuntut ilmu dan melatih berpikir positif; dan menjaga akal dari segi eksternal, yaitu menjatuhkan *hadd al-syurb* (sanksi terhadap pengonsumsi minuman keras dan dan penyalahgunaan narkoba); (4) Menjaga keturunan/harga diri dari segi internal, yaitu anjuran nikah, dan menjaga keturunan/harga diri dari segi eksternal, yaitu penjatuhan *hadd al-zinâ* (sanksi zina) terhadap pelakunya; (5) Menjaga harta dari segi internal, yaitu anjuran bekerja dan mencari rizki yang halal; dan menjaga harta dari segi eksternal, yakni larangan mencuri dan menipu harta orang lain dan penjatuhan *hadd al-sariqah* (sanksi pencurian/penipuan) atas pelakunya. Al-Syâtîbî, *al-Muwâfaqât*, Juz II, 7-8.

¹³*Maqâsid Hâjîyât* (sekunder) adalah sesuatu yang sebaiknya ada agar dapat leluasa dalam melaksanakannya dan terhindar dari kesulitan. Jika sesuatu ini tidak ada, maka tidak akan meniadakan atau merusak kehidupan ataupun menimbulkan kematian, melainkan hanya mengakibatkan kesulitan dan kesempitan (*al-masyaaqqah wa-al-haraj*). Tujuan *hâjîyât* jika ditinjau dari segi penetapan hukum dapat dikelompokkan pada tiga bagian: *Pertama*, sesuatu yang disuruh syara' untuk melaksanakan kewajiban dengan baik, yang disebut "*muqaddimah wâjib*". Contoh: membangun sarana pendidikan, seperti sekolah dan segala yang disuruh agama untuk menuntut ilmu guna meningkatkan kualitas akal. *Kedua*, sesuatu yang dilarang syara', dimaksudkan guna menghindarkan pelanggaran salah satu unsur *darûriyât*, seperti larangan zina berada pada tingkat *darûriyât*, sehingga segala yang mengarah pada perzinahan juga dilarang, seperti berduaan dengan lawan jenis. Ini dimaksudkan untuk menutup pintu pelanggaran terhadap larangan yang bersifat *darûriyât*. *Ketiga*, segala bentuk kemudahan dan keringanan (rukhsah) yang diberikan karena ada kesukaran dan kesulitan sebagai pengecualian dari hukum '*azîmah*, baik dalam masalah ibadah maupun muamalat. Contohnya, boleh qasar dan jama' salat, dan boleh berbuka puasa pada bulan Ramadhan bagi musafir atau orang sakit, dan boleh *ijârah*, sewa menyewa, jual salam, dan transaksi *mudârabah*, dsb. Al-Syâtîbî, *al-Muwâfaqât*, Juz II, 10.

¹⁴*Maqâsid Tahsinîyât* adalah sesuatu yang sebaiknya ada untuk memperindah kehidupan, namun jika tidak terpenuhi kehidupan tidak akan rusak dan juga tidak akan menimbulkan kesulitan, hanya dinilai kurang pantas dan tidak layak menurut ukuran tata-krama dan kesopanan. Al-Syâtîbî, *al-Muwâfaqât*, Juz II, 10.

¹⁵Misalnya *hifz al-dîn*, berdasarkan tingkat kepentingannya dapat dibedakan menjadi tiga peringkat: a) peringkat *darûriyât*, yaitu memelihara agama dalam peringkat primer, seperti salat fardu lima waktu; b) peringkat *hâjîyât*, melaksanakan ketentuan

semasa al-Juwaynî,¹⁶ dielaborasi lebih lanjut oleh al-Ghazâlî,¹⁷ al-Râzî,¹⁸ terutama al-Syâtîbî, dan direvitalisasi atau diliberasikan oleh Najm al-Dîn al-Tûfî (w. 716/1316).¹⁹

Teori *Maqâsid al-Syarî'ah* yang dikembangkan al-Syâtîbî dalam kitab *al-Muwâfaqât*, diposisikan sebagai salah satu bagian dalam corak aliran yang terpisah dari aliran Ushul Fiqh lainnya (aliran Mutakallimin dan Fuqaha). Ini karena al-Shatibi dianggap mampu menggabungkan teori-teori Ushul Fiqh (*nazarîyat usûliyah*) dengan

agama dengan tujuan menghindari kesulitan, seperti salat jama' dan qasar bagi musafir. c) peringkat *tahsinîyât*, mengikuti petunjuk agama untuk menjunjung tinggi martabat manusia/akhlah mulia, sekaligus melengkapi pelaksanaan kewajibannya kepada Tuhan, seperti menutup aurat baik pada waktu salat maupun di luarnya, dan membersihkan badan, pakaian dan tempatnya. Pengabaian terhadap peringkat yang pertama mengancam eksistensi agama; sedangkan pengabaian terhadap peringkat yang kedua tidak akan mengancam eksistensi agama, tetapi mempersulit pelaksanaannya; sementara pengabaian terhadap peringkat yang ketiga tidak menyebabkan apa pun dan keduanya, tetapi mengurangi kelengkapan dan kesempurnaan dalam menjalani kehidupan ini. Lihat al-Syâtîbî, *al-Muwâfaqât*, Juz II, 8-15, dan al-Ghazâlî, *al-Mustasfâ*, 174.

¹⁶*Maqâsid* itu didasarkan pada lima pilar, yaitu: 1) sesuatu yang dapat dinalar dan dipahami maknanya, sehingga diinterpretasikan sebagai *darûriyât*, seperti sanksi qisas disyariatkan untuk menghindarkan manusia dari pertumpahan darah; 2) sesuatu yang berhubungan dengan hajat umum tapi tidak mencapai tingkatan *darûriyât*, seperti *ijârah* disyariatkan karena ada kebutuhan bagi orang yang tidak mempunyai milik; 3) sesuatu yang tidak berhubungan dengan darurat khusus atau hajat umum, tapi dapat mencapai keutamaan dan kesenangan, seperti membersihkan hadats dan menghilangkan kotoran; dan 5) sesuatu yang tidak berdasar kepada *darûriyât* ataupun *hâjîyât*, namun dapat menjadi suplemen. Lihat 'Abd al-Mâlik ibn 'Abdillâh al-Juwaynî, *al-Burhân fi Usûl al-Fiqh* (Kairo: Dâr al-Ans, 1400), Juz II, 810, 811, 823, 905, 911, 913, 914, 925, 961 dan 1238.

¹⁷Al-Ghazâlî, murid al-Juwaynî dalam mengembangkan pemikiran *Maqâsid* tidak jauh berbeda dengan gurunya, tetapi sedikit lebih jauh mengelaborasi tiga tingkatan *Maqâsid* (*al-darûriyât*, *al-hâjîyât* dan *al-tahsinîyât*) dan menambahkan bahwa tingkatan *Maqâsid* yang lebih rendah akan menjadi penyempurna (*mukammilat*) bagi *Maqâsid* yang lebih kuat, sehingga *al-hâjîyât* sebagai penyempurna *al-darûriyât* dan *al-tahsinîyât* menjadi penyempurna *al-hâjîyât*. Hal ini tidak dapat dibolak-balik. Al-Ghazâlî, *al-Mustasfâ*, 174.

¹⁸Konstruksi *Maqâsid* versi al-Râzî dan Ibn 'Abd al-Salâm juga tidak berbeda jauh dengan pemikiran *Maqâsid*nya al-Ghazâlî, karena dapat dipastikan sumbernya satu, yaitu *Maqâsid*nya al-Juwaynî, sehingga mereka hanya menambah dan menyempurnakan bangunan *Maqâsid* keduanya (al-Juwaynî dan al-Ghazâlî). Lihat al-Râzî, *al-Mahsûl fi 'Ilm al-Usûl*, ed. Taha Jâbir Fayyâd al-'Alwânî (Beirut: Muassasat al-Risâlah, 1992), Juz VI, 157-159, dan 'Izz al-Dîn Ibn 'Abd al-Salâm, *Qawâ'id al-Ahkâm fi Masâlih al-Anâm*, ed. 'Abd al-Latîf Hasan 'Abd al-Rahmân (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1999), Juz I, 7 dst, Juz II, 45 dst.

¹⁹Hal ini karena al-Tûfî menghilangkan keterikatan pada klasifikasi atau kategori *maslahah* yang dibuat oleh para ulama sebagai *mu'tabarah*, *mulghah* dan *mursalah*. Lihat Najm al-Dîn al-Tûfî, *Syarh Mukhtasar al-Rawdah* (Beirut: Mu'assasat al-Risâlah, 1990), Juz III, 214.

konsep *Maqâsid al-Syarî'ah* sehingga produk hukum yang dihasilkan dipandang lebih hidup dan lebih kontekstual. Tesis *Maqâsid al-Syarî'ah* yang dikembangkan al-Syat'ibî diklasifikasi menjadi dua bagian penting, yaitu *Qasd al-Syâri'* (maksud Syari') dan *Qasd al-Mukallaf* (maksud mukallaf).²⁰

2. Urgensi Memahami *Maqâsid al-Syarî'ah* dalam Penetapan Hukum Islam

Paradigma *Maqâsid al-Syarî'ah* harus mendapat penekanan dalam setiap teori ijthad alternatif, sebab kajian terhadap *Maqâsid al-Syarî'ah* itu sendiri dapat memperkaya dan memperkuat pemikiran Islam kontemporer, serta

²⁰*Qasd al-Syâri'* (maksud Syari') dibagi lagi menjadi empat bagian: 1) Tujuan Allah SWT dalam menetapkan syariat atau hukum (*Qasd al-Syâri' fi Wad' al-Syarî'ah*) tiada lain kecuali untuk memberikan kemaslahatan dan menghindarkan kemudharatan (*jalb al-masâlih wa-dar' al-mafâsid*). Kemaslahatan ini diklasifikasikan menjadi *al-darûriyât*, *al-hâjîyât* dan *al-tahsînîyât*. 2) Tujuan-Nya menurunkan syariat untuk dapat dipahami (*Qasd al-Syâri' fi Wad' al-Syarî'ah li-al-Ifhâm*). Terkait hal ini ada dua hal penting. *Pertama*, syariat diturunkan dalam Bahasa Arab (QS. Yusuf: 2; QS. al-Syu'ara: 195), sehingga untuk memahaminya terlebih dahulu harus memahami seluk beluk ketatabahasaan Arab. *Kedua*, syariat bersifat *ummiyyah*, artinya diturunkan kepada umat yang *ummi*, yang tidak mengetahui ilmu-ilmu lain, keadaan mereka diibaratkan seperti ketika dilahirkan, tidak belajar ilmu apa-apa. Ini dimaksudkan agar syariah mudah dipahami oleh semua kalangan, karena pangkal syariah adalah kemaslahatan manusia. 3) Tujuan-Nya dalam menetapkan syariat adalah untuk dilaksanakan sesuai dengan yang ketentuannya (*Qasd al-Syâri' fi Wad'i al-Syarî'ah li-al-Taklîf bi-Muqtadâhâ*). Dalam kaitan ini, ada dua hal penting. *Pertama*, taklif yang di luar kemampuan manusia secara syari tidak dianggap sah meskipun akal membolehkannya. *Kedua*, taklif yang mengandung kesulitan (*al-taklîf bimâ fihî masyaqqah*), bukanlah untuk menimbulkan kesulitan atas mukallaf, tetapi justru ada manfaat tersendiri baginya. (3) Tujuan-Nya menurunkan Syariat berlaku untuk semua hambanya (*Qasd al-Syâri' fi Dukhûl al-Mukallaf tahta Ahkâm al-Syarî'ah*), tidak ada pengecualian selain dengan sesuatu yang sudah digariskan syariat. Tujuan penetapan syariah adalah untuk membebaskan manusia dari belenggu hawa nafsu, sehingga akan muncul pengakuan darinya secara sukarela sebagai hamba Allah SWT, sebagaimana ia tidak bisa melepaskan diri dari predikat sebagai hamba ("*al-maqasid al syar'i min wad'i al-syarî'ah ikrâju al-mukallaf 'an dâ'i'yati hawâhu, hattâ yakûna 'abdan li-llâhi ihtiyâran kamâ yakûnu 'abdan li-llâhi idtirâran*"). Adapun *Maqâshid* yang kedua (Tujuan Syari' kepada subyek hukum, *mukallaf*), ditekankan pada dua hal: a) Tujuan Syari' kepada *mukallaf* adalah segala niat (maksud) dari perbuatan yang akan dilakukan harus sejalan dengan tuntutan syariah, sehingga "niat" menjadi dasar dari suatu amal perbuatan. Keabsahan atau tidaknya suatu amal, dan pembedaan kategorisasi ibadah wajib atau sunnah dan seterusnya sangat bergandung pada niat; b) Siapapun yang menjalankan perintah Allah SWT, tetapi bermaksud atau berniat lain maka tidak seperti yang dimaksudkan syariah (perbuatannya batal). Lihat al-Syâtibî, *al-Muwâfaqât*, Juz II, 128, 149, 183.

mengarahkan kepada sasaran yang tepat.²¹ Intinya, signifikansi paradigma *Maqâsid al-Syarî'ah* adalah untuk mengarahkan kepada suatu kesimpulan hukum yang tepat sasaran, yakni memberikan kemaslahatan bagi manusia.²²

Dalam perkembangan selanjutnya, konsep *Maqâsid al-Syarî'ah* terus mengalami pengembangan. *Maqâsid al-Syarî'ah* semakin dikembangkan lagi muatannya, bukan hanya terbatas *al-Kullîyyah al-Khamsah* (Lima Prinsip Syariat Universal): *hifz al-dîn*, *hifz al-nafs*, *hifz al-nasl*, *hifz al-'aql*, dan *hifz al-mâl*, tetapi juga mencakup *al-'adâlah* (keadilan), *al-musâwah* (egalitarian), *al-hurrîyah* (kebebasan), *al-huqûq al-ijtimâ'îyah wa-al-iqtisâdîyah* (hak-hak sosial dan perekonomian).²³ Pada masa sekarang, *al-Kullîyyah al-Khamsah*, menurut Jamâl 'Atîyah, dapat dikembangkan menjadi empat segmen: segmen individu (*majâl al-fard*), keluarga (*majâl al-usrah*), umat (*majâl al-ummah*), dan kemanusiaan (*majâl al-insân*).²⁴

Stressing pada *Maqâsid al-Syarî'ah* dewasa ini menjadi semakin signifikan untuk kebutuhan proyek Islam. Dalam konteks inilah, Walid Saif menegaskan bahwa proyek Islam harus ditekankan pada prinsip-prinsip Islam dan tujuan Syariat (*Maqâsid al-Syarî'ah*) untuk memproduksi sebuah model modern bagi kemajuan dan peradaban yang merefleksikan nilai-nilai universalnya. Hal ini pada esensinya merupakan proses kesejarahan yang dapat dicapai dengan pencerahan (*enlightenment*), partisipasi aktif dalam urusan-urusan dunia, produksi pengetahuan dan akumulasi kemajuan-kemajuan dalam seluruh level kehidupan sosial (masyarakat).²⁵ Dengan demikian, penekanan *Maqâsid al-Syarî'ah* tersebut telah menjadi *trend* pemikiran yang berlangsung

²¹Lihat Ahmad al-Raysûnî, "Tasdîr (Pengantar)", dalam 'Abd al-Rahmân Ibrâhîm al-Kaylânî, *Qawâ'id al-Maqâsid 'inda al-Imâm al-Syâtibî: 'Ardan wa-Dirâsah* (Damaskus: Dâr al-Fikr dan al-Ma'had al-'Âlamî li al-Fikr al-Islâmî, 2000), 7-9.

²²Dalam konteks ini, al-Syâtibî (w. 790/1388), menyatakan bahwa: "Siapun yang tidak mendalam pengetahuan atau wawasannya tentang *Maqâsid al-Syarî'ah*, maka ia memahami Syariat tidak sesuai dengan tujuan yang dikehendaki Syariat itu sendiri. Dikutip dalam al-Raisûnî, "Tasdîr (Pengantar)", 9.

²³Lebih rinci lihat Jamâl 'Atîyah, *Nahwa Tafîl Maqâsid al-Syarî'ah* (Damaskus: Dâr al-Fikr dan al-Ma'had al-'Âlamî li al-Fikr al-Islâmî, 2001), 98, dst.

²⁴Lihat 'Atîyah, *Nahwa Tafîl Maqâsid al-Syarî'ah*, 139, dst.

²⁵Lihat Walid Saif, "Human Rights and Islamic Revivalism", dalam Tarik Mitri (ed.) *Religion, Law and Society: a Cristian-Muslim Discussion* (Geneva: WCC Publication, 1995), 123.

mulai abad ke-20 M.²⁶

Berdasarkan realitas di atas, dalam kaitannya dengan penetapan hukum Islam, kedudukan *Maqâsid al-Syarî'ah* menjadi sangat urgen, karena sebagaimana dikatakan Ibn al-Qayyim al-Jauziyyah, segala ketentuan yang menyimpang dari keadilan dan kemaslahatan bukanlah syariat/hukum Islam. Kedudukan *Maqâsid al-Syarî'ah* lebih lanjut dapat dilihat dari kerangka praksis *masalahah* yang mencakup dua bentuk, yaitu mewujudkan manfaat, kebaikan, dan kesenangan untuk manusia (*jalb al-manâfi'/al-masâlih*), dan menghindarkan manusia dari kerusakan dan keburukan (*daf' al-mafâsid*). Untuk menentukan baik-buruknya (manfaat atau mafsadah) suatu perbuatan dan guna mewujudkan tujuan pokok pembentukan dan pembinaan hukum, tolak ukur yang digunakan adalah sesuatu yang menjadi kebutuhan dasar kehidupan manusia. Tuntutan kebutuhan tersebut mempunyai tingkatan-tingkatan yang berurutan, sebagaimana telah disebutkan, yaitu *darûrîyat*, *hâjîyat* dan *tahsinât*.

C. IMPLEMENTASI MAQÂSID AL-SYARÎ'AH DALAM LEGISLASI HUKUM ISLAM

Memahami hukum Islam dan melegislasikannya ke dalam peraturan perundang-undangan (hukum positif) haruslah dilakukan dalam kerangka paradigma ijtihad yang menekankan *Maqâsid al-Syarî'ah* melalui metode *masalahah*, sebagai cara praktisnya. *Maslahah* dalam kaitannya dengan legislasi adalah bagian dari metode besar *al-Siyâsah al-Syar'îyah*.²⁷

Legislasi, sebagai bagian dari *al-Siyâsah al-*

Syar'îyah, dapat dilihat sebagai cara untuk memelihara dan melindungi *al-Kullîyat al-Khamsah* (Panca Nilai Universal). Pemeliharaan dan perlindungan *al-Kullîyat al-Khamsah* itu dapat dilakukan dengan dua cara, yaitu dari segi positif/eksistensinya (*min nâhiyati al-wujûd*), yakni dengan cara menjaga dan memelihara segala yang dapat melanggengkan eksistensi *al-Kullîyat al-Khamsah*; dan dari segi negatif/penegasian (*min nâhiyat al-'adam*), yakni dilakukan dengan cara mencegah hal-hal yang menyebabkan penegasian masalah dalam *al-Kullîyat al-Khamsah*.²⁸

Di sinilah legislasi diperlukan agar *al-Kullîyat al-Khamsah* itu dapat dipenuhi. Tolak ukur pemenuhan *al-Kullîyat al-Khamsah* itu melalui legislasi tersebut keberadaan hukum Islam menjadi bersifat mengikat (*legal binding*) atas warga negara, mempunyai kekuatan hukum atas pelanggaran terhadapnya. Sebagaimana diketahui bahwa hukum Islam, ditinjau dari periodisasi penerimaannya di Indonesia, pada dasarnya dapat diklasifikasikan menjadi dua macam, yaitu hukum Islam yang bersifat *persuasive source*, dan hukum Islam yang bersifat *authoritative source*. Hukum Islam sebagai *persuasive source* maksudnya adalah hukum Islam diyakini dapat diterima keberlakuannya oleh setiap orang Islam. Sedangkan hukum Islam sebagai *authority source* berarti hukum Islam diyakini oleh setiap orang Islam memiliki kekuatan yang harus dilaksanakan. Dengan ungkapan lain, hukum Islam dapat berlaku secara yuridis formal apabila dikodifikasikan dalam produk perundang-undangan nasional. Untuk mengembangkan proses transformasi hukum Islam ke dalam supremasi hukum nasional, diperlukan partisipasi semua pihak dan lembaga terkait, seperti halnya hubungan hukum Islam dengan badan kekuasaan negara yang mengacu kepada kebijakan politik hukum yang ditetapkan (*adatrechts politiek*). Politik hukum itu, dalam bahasa fiqh, disebut *al-Siyâsah al-Syar'îyah*, merupakan produk interaksi kalangan elite politik

²⁶Lihat David Johnston, "A Turn in the Epistemology and Hermeneutics of Twentieth Century Ushûl al-Fiqh", dalam *Islamic Law and Society*, Vol. 11, No. 2, Leiden: Koninklijke Brill NV, (2004), 233-235. Dalam penelitian Johnston dan Wael B. Hallaq, pendekatan yang menekankan pada *Maqâsid al-Syarî'ah* tersebut dapat dikelompokkan menjadi dua alur, kecenderungan atau model, yaitu model "*religius utilitarianism*" (*utilitarianisme religius*)/pendekatan *Maqâsidî* ("*purposeful*"/"*purposive*") dan model "*religious liberalism*" (*liberalisme religius*). Lihat Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories: an Introduction to Sunnî Ushûl al-Fiqh* (United Kingdom: Cambridge University, 1997), 255, dan Johnston, "A Turn", 233-235.

²⁷*Al-Siyâsah al-Syar'îyah* artinya *siyâsah* (kebijakan) yang berlandaskan pada kaidah-kaidah syara', hukum-hukum dan petunjuk-petunjuknya. Makna *siyâsah*, sebagaimana dikatakan Yûsûf al-Qarâdâwî, mencakup dua pengertian, yakni arti umum, dan arti khusus. Dalam arti umum, *siyâsah* berarti mengatur persoalan-persoalan manusia dan kebutuhannya dalam kehidupan ini dengan syariat agama, sedangkan dalam arti khusus, *siyâsah* berarti kebijakan yang diambil imam (pemimpin/penguasa), atau suatu ketentuan yang dikeluarkan dari hukum-hukum dan

ketetapan-ketetapan, yang dimaksudkan untuk mencegah kerusakan (*mafsadat*) yang nyata, atau untuk tindakan preventif dari kerusakan yang mungkin terjadi, maupun untuk pembenahan (perbaikan) yang bersifat spesifik. Lihat Yûsûf al-Qarâdâwî, *al-Siyâsat al-Syar'îyah fî Daw' Nusûs al-Syarî'ah wa-Maqâsidihâ* (Kairo: Maktabat Wahbah, 1998), 27, 32, dan Ahmad Ali MD, "Argumen Kriminalisasi Poligami", *Dialog*, Vol. 35, No. 1 (2012), 67-68.

yang berbasis kepada berbagai kelompok sosial budaya. Ketika elite politik Islam memiliki daya tawar yang kuat dalam interaksi politik itu, maka peluang bagi pengembangan hukum Islam untuk ditransformasikan ke dalam peraturan perundang-undangan semakin besar. Dengan adanya sifat kemengikatan ini diharapkan norma hukum Islam dapat dilaksanakan oleh umat Islam dengan penuh kesadaran dan kesungguhan. Agar norma hukum Islam dalam bentuk legislasi itu dapat ditaati dan diamalkan oleh warga negara, maka harus didasarkan pada orientasi kemaslahatan rakyat.

Singkatnya, implementasi *Maqâsid al-Syarî'ah* ke dalam legislasi hukum Islam di Indonesia dapat dilakukan melalui beberapa tahapan, yakni mula-mula melalui pembuatan fatwa oleh lembaga-lembaga otoritatif, seperti MUI— khusus dalam bidang ekonomi oleh DSN-MUI, LBM NU, dan Lajnah Tarjih Muhammadiyah, yang kemudian diserap atau diadaptasi ke dalam peraturan perundang-undangan. Mekanisme demikian merupakan bentuk *ijtihâd jamâ'î* (ijtihad kolektif).

Oleh karena *Maqâsid al-Syarî'ah* masih bersifat abstrak dan ideal, maka detail dan praktisnya haruslah dirupakan dalam bentuk pendapat-pendapat hukum/fiqh/fatwa. Pendapat-pendapat hukum/fiqh/fatwa tetap harus mengandung substansi hukum Islam (*Maqâsid al-Syarî'ah*) berupa keadilan, kesetaraan dan kemaslahatan (kebaikan/kepentingan bersama). Dalam mewujudkan kerangka pikir di atas, maka dalam membuat fatwa hukum yang kemudian akan diadopsi atau diadaptasi ke dalam peraturan perundang-undangan, haruslah mendasarkan pada perangkat metodologis yang dikemukakan oleh para ahli ushul fikih dalam mewujudkan dialog antara *nass*, *maslahah* dan *wâqi'ah* (realitas). Ada tiga perangkat metodologis yang harus diperhatikan.²⁹ *Pertama*, *Tahqîq al-Manâât*, yakni upaya seorang mujtahid untuk mengidentifikasi dan memverifikasi substansi obyek hukum, sehingga dapat menghindari kesalahan teknis dalam penyesuaian antara satu hukum dengan obyeknya. *Kedua*, *I'tibâr Ma'âlat al-Ahkâm*, yakni mempertimbangkan dan memantau kondisi

aplikasi hukum yang telah ditempuh pada perangkat *Tahqîq al-Manâât*. Jika pada perangkat pertama (*Tahqîq al-Manâât*) menekankan urgensi seorang mujtahid memahami dan mendalami sesuatu/peristiwa (kasus) yang sedang terjadi, maka perangkat yang kedua (*I'tibâr Ma'âlat al-Ahkâm*) adalah mewajibkan untuk memahami dan mempertimbangkan dampak atau implikasi hukum yang akan terjadi (*mutawaqqa'*); menarik kemaslahatan ataukah justru menyebabkan kemafsadatan.³⁰ *Ketiga*, *Murâ'at al-taghayyurât*, yakni anjuran kepada setiap yang ingin melibatkan diri dalam proses penemuan dan penetapan hukum (*istinbât*) agar selalu memantau perkembangan dan perubahan yang terjadi dalam dunia realita, karena kebijaksanaan hukum akan dapat berubah berdasarkan perubahan waktu, tempat, kondisi, motivasi, dan adat-istiadat/tradisi.³¹ Oleh karena itu, ikhtilaf ulama mengenai suatu hukum harus pula dipertimbangkan dalam penetapan suatu hukum (*murâ'ât al-khilâf*).³²

Perangkat metodologis demikian, ditopang oleh Khaled Abou El-Fadl (Guru Besar Hukum Islam di Fakultas Hukum UCLA, Amerika Serikat). Menurutnya ada lima paramater yang harus diperhatikan dengan sungguh-sungguh dalam memahami dan menetapkan hukum Islam (*istinbât*), termasuk dalam upaya melegislasikannya ke dalam hukum positif, sehingga pemahaman dan penerapan hukum Islam itu bersifat otoritatif dan tidak otoriter. Kelima syarat di atas sebagai berikut.³³ *Pertama*: melakukan kejujuran (*honesty*), yakni seorang wakil (pengemban amanat dalam membuat keputusan hukum) tidak bersikap pura-pura memahami sesuatu yang tidak diketahuinya, tetapi bersikap jujur mengenai wawasan dan kemampuannya dalam memahami perintah Tuhan. *Kedua*, kesungguhan (*diligence*), yakni penuh tanggung jawab agar tidak mencederai yang berhak menerima hak.³⁴ *Ketiga*,

³⁰Lihat istilah ini dalam al-Syâtibî, *al-Muwâfaqât*, Juz IV, 140, dan 151.

³¹Ibn Qayyim mengatakan: *Faslun fi Taghayyur al-Fatwâ wa-Ikhtilâfuhâ bi-hasbi taghayyur al-azminah wa-al-amkinah wa-al-ahwâl wa-al-niyât wa-al-'awâ'id*. Ibn al-Qayyim al-Jawziyah, *I'lam al-Muwaqqi'în 'an Rabb al-'Âlamîn* (Beirut: Dâr al-Fikr, 2003), Juz II, 3.

³²Lihat al-Syâtibî, *al-Muwâfaqât*, Juz IV, 146-148.

³³Khaled M. Abou El-Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority, and Women* (Oxford: Oneworld, 2001), 54-56.

³⁴Maksudnya bahwa seseorang bertanggung jawab atas

²⁸Al-Syâtibî, *al-Muwâfaqât*, Juz II, 8.

²⁹Ketiga perangkat metodologis ini diadaptasi dari Al-Syâtibî dan Ibn Qayyim al-Jawziyah. Lihat al-Syâtibî, *al-Muwâfaqât*, Juz IV, 64-76, 140, dst.

kemenyeluruhan (*comprehensiveness*), yakni mempertimbangkan berbagai aspek yang terkait.³⁵ *Keempat*, merasionalisasikan (*reasonableness*), yakni melakukan interpretasi dan menganalisis hukum itu secara rasional (logis).³⁶ *Kelima*, melakukan pengendalian diri (*self-restraint*), yakni seseorang harus mengenal batasan peran yang dimiliki, sehingga dapat menahan diri untuk tidak menarik kesimpulan mengenai suatu persoalan ketika bukti-buktinya tidak mencukupi.³⁷

Kelima prasyarat di atas hendaklah dijadikan sebagai parameter sah untuk meneliti berbagai

keputusannya yang menyesatkan atau melanggar hak orang lain. Oleh karena itu, bagi orang-orang yang berakal, semakin bersentuhan dengan hak orang lain, maka semakin besar pula keharusannya untuk semakin berhati-hati, dan semakin keras upaya mereka dalam melaksanakan kewajibannya terhadap orang lain. Semakin besar pelanggaran yang dilakukan terhadap hak orang lain, maka semakin besar pula pertanggung jawabannya di sisi Tuhan. Abou El-Fadl, *Speaking in God's Name*, 54.

³⁵Meskipun rasionalitas ini dipandang sebagai konsep yang abstrak, tetapi setidaknya merupakan sesuatu yang dalam kondisi tertentu dipandang benar secara umum. Ketika seseorang, kelompok atau lembaga memilih sebuah formula, maka ia/mereka harus mengenal komunitas interpretasi dan komunitas makna yang akan dihadapi. Singkatnya, penyumbatan terhadap proses interpretasi tersebut adalah bentuk kezaliman dan sikap otoriter. Jadi, seseorang, kelompok atau lembaga yang akan mengambil keputusan hukum haruslah telah mencoba untuk menyelidiki perintah Allah SWT secara menyeluruh dan berharap telah mempertimbangkan semua perintah-Nya yang relevan, dan selalu berupaya menemukan semua perintah yang relevan, serta tidak melepaskan tanggung jawabnya untuk menyelidiki atau menemukan alur pembuktian tertentu. Abou El-Fadl, *Speaking in God's Name*, 55.

³⁶Untuk itu, harus dipertimbangkan perihal formula tertentu yang tetap sehingga bisa dipahami oleh komunitas tertentu. Di samping itu harus pula menyadari bahwa penelusuran makna bukanlah persoalan pribadi, tetapi realitas dan makna tersebut diformulasikan dalam dan oleh berbagai komunitas. Ini bukan berarti bahwa komunitas makna tertentu harus diikuti dan tidak boleh diabaikan atau kesampingkan, tetapi justru menegaskan bahwa komunitas makna yang sudah *established* dan integritas teks itu sendiri harus dihormati. Penafsiran yang esktrim (berlebihan) terhadap teks bisa terjadi dengan cara membuka teks itu dimasuki dengan beragam makna yang tak terbatas, sehingga tidak tertampung oleh teks itu. Di sisi lain, teks yang terbuka untuk dimasuki berbagai makna dapat ditafsirkan, tetapi justru diyakini dengan kuat hanya dapat menampung sebuah makna. Jika demikian, seseorang telah sewenang-wenang menutup cakupan makna teks tersebut. Membuka teks tanpa batasan ataupun menutupnya secara otoriter adalah bentuk pelanggaran terhadap prasyarat rasionalitas dan prasyarat yang lainnya. Abou El-Fadl, *Speaking in God's Name*, 55-56.

³⁷Prasyarat ini secara logis menghendaki agar seorang wakil menunjukkan tingkat kerendahan dan pengendalian diri yang layak dalam menjelaskan kehendak hukum Tuhan. Prasyarat ini sebenarnya telah dijelaskan dengan baik dalam ungkapan, *wa-Allâh a'lam* (Dan Tuhan tahu yang terbaik). Abou El-Fadl, *Speaking in God's Name*, 55-56.

kemungkinan pemaknaan teks sebelum digunakan untuk membuat keputusan dan/atau penetapan hukum, serta ada rasa yakin bahwa seseorang/kelompok ataupun lembaga betul-betul mengemban sebagai perintah Tuhan. Dengan memperhatikan kelima prasyarat otoritatif ini dalam merumuskan hukum Islam, maka dapat diharapkan hasilnya betul-betul membawa kemaslahatan bagi manusia.

Dalam kerangka itu, legislasi hukum Islam di Indonesia harus diserasikan dengan *Maqâsid al-Syarî'ah*. Contoh implementasi *Maqâsid al-Syarî'ah* ke dalam legislasi hukum Islam adalah ketentuan mengenai anak luar perkawinan harus pula mendapatkan hak-hak keperdataannya, termasuk hak waris. Di sinilah, Wasiat Wajibah harus pula diperluas kepada anak luar perkawinan dan ahli waris non Muslim. Legislasi hukum Islam melalui tahapan pembuatan fatwa oleh lembaga-lembaga yang otoritatif dengan mengedepankan *Maqâsid al-Syarî'ah* serta memperhatikan kelima prasyarat otoritatif di atas merupakan bentuk *ijtihâd jama'î* (ijihad kolektif), *ijtihâd insyâ'î* (ijihad inovatif), sekaligus *ijtihâd tatbîqî* (ijihad implementatif).

E. PENUTUP

1. Kerangka filosofis revitalisasi *Maqâsid al-Syarî'ah* sebagai paradigma ijihad dalam legislasi hukum Islam di Indonesia, berpijak pada argumen bahwa legislasi itu menjadi salah satu cara yang sangat penting dalam memelihara dan melindungi *al-Kullîyah al-Khamsah*. Dengan legislasi, norma hukum Islam bukan hanya bersifat norma yang tidak mengikat melainkan menjadi sumber hukum yang mengikat (*authoritative source/legal binding*), dengan tetap tidak kehilangan substansinya, yaitu jiwa kerahmatan bagi semesta alam (rahmatan lil 'alamin), yang berupa rasa keadilan, kebaikan dan kebenaran.

Implementasi *Maqâsid al-Syarî'ah* itu dilakukan melalui mekanisme *al-Siyâsah al-Syar'îyah*, yang terlebih dahulu dapat dibuat melalui tahapan pembuatan fatwa oleh lembaga keagamaan yang otoritatif/kompeten, seperti MUI, LBM NU, dan Lajnah Tarjih Muhammadiyah. Hasil-hasil fatwa tersebut kemudian diserap atau diadaptasikan ke dalam peraturan perundang-undangan. Dalam membuat fatwa hingga bentuk legislasi hukum Islam, yang didasarkan pada paradigma *Maqâsid al-Syarî'ah*, harus

memperhatikan tiga perangkat metodologis, yaitu *tahqîq al-manâ't*, *i'tibâr ma'âlât al-ahkâm*, dan *murâ'ât al-taghayyurât*. Ketiga perangkat tersebut harus pula dilengkapi dengan lima parameter pemahaman dan penetapan hukum agar otoritatif, dan tidak sewenang-wenang, sebagaimana dikemukakan Khaled Abou El Fadl, yakni kejujuran (*honesty*), kesungguhan, kemenyeluruhan, rasionalitas, dan pengendalian diri (*self-restrain*). Legislasi hukum Islam melalui

proses tahapan dan mekanisme demikian merupakan bentuk ijthad komprehensif, yakni *ijtihâd jama'î* (ijthad kolektif), *ijtihâd insyâ'î* (ijthad kreatif-inovatif), sekaligus *ijtihâd tatbîqî* (ijthad implementatif).[]

DAFTAR PUSTAKA

- Abû al-Fadl, Khâlid M. *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority*. Oxford: Oneworld, 2001.
- Ali MD, Ahmad. "Mengharmoniskan Hubungan Syiah dan Sunni: Perspektif Ushul Fikih". *Harmoni: Jurnal Multikultural dan Multireligius*, Vol. 13 No. 3 (2014), 126-137.
- . "Argumen Kriminalisasi Poligami". *Dialog: Jurnal Penelitian dan Kajian Keagamaan*. Badan Litbang dan Diklat Kemenag RI, Vol. 35, No. 1 (2012), 57-71.
- 'At}iyah, Jamâl al-Dîn. *Nah}wa Taf'îl Maqâs}id al-Syarî'ah*. Damaskus: Dâr al-Fikr dan al-Ma'had al-'Âlamî li-al-Fikr al-Islâmî, 2001.
- al-Fâsî, 'Alal. *Maqâs}id al-Syarî'ah al-Islâmîyah wa-Makârîmuhâ*. Maroko: Mat}ba'ah al-Risâlah, 1979.
- Fyze, Asaf A.A. *Outlines of Muhammadan Law*. Edisi ke-2. London: Oxford University Press, 1955.
- al-Ghazâlî, Abû H{amid. *al-Mustas}fâ*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 2000.
- Hallaq, Wael B. *A History of Islamic Legal Theories: an Introduction to Sunni Us}ûl al-Fiqh*. United Kindom: Cambridge University, 1997.
- Ibn 'Abd al-Salâm, 'Izz al-Dîn. *Qawâ'id al-Ah}kâm fi Mas}âlîh} al-Anâm*. Editor 'Abd al-Lat}îf H{asan 'Abd al-Rah}mân. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1999.
- Ibn 'Âsyûr, Muh}ammad al-T{âhir, *Maqâs}id al-Syarî'ah al-Islâmîyah*. Kairo: Dâr al-Salâm, 2005.
- Ibn Qayyim al-Jawzîyah, Syam al-Dîn Abî 'Abdillâh Muh}ammad. *I'lâm al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Âlamîn*. Editor S}idqî Muh}ammad Jamîl al-'At}t}âr. Kairo: Dâr al-Kutub al-H{adîtsah, 2003.
- Johnston, David. "A Turn in the Epistemology and Hermeneutics of Twentieth Century Us}ûl al-Fiqh", in *Islamic Law and Society*, 11, 2, Leiden, Koninklijke Brill NV, 2004, 233-282.
- al-Jurjânî. *al-Ta'rifât*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 2003.
- al-Juwaynî, 'Abd al-Mâlik ibn 'Abdillâh. *Al-Burhân fi Us}ûl al-Fiqh*. Kairo: Dâr al-Ans, 1400.
- al-Kaylânî, 'Abd al-Rah}mân Ibrâhîm. *Qawâ'id al-Maqâs}id 'inda al-Imâm al-Syât}ibi: 'Ard}an wa-Dirâsah*. Damaskus: Dâr al-Fikr dan al-Ma'had al-'Âlamî li-al-Fikr al-Islâmî, 2000.
- Ma'lûf, Louis. *al-Mun}jîd fi al-Lughah wa-al-A'lâm*. Beirut: Dâr al-Masyraq, 1998.
- al-Qarâd}âwî, Yûsûf. *al-Siyâsat al-Syarî'iyah fi D{aw' Nus}ûs} al-Syarî'ah wa-Maqâs}idihâ*. Kairo: Maktabat Wahbah, 1998.
- al-Raisûnî, Ah}mad. *al-Ijthâd, al-Nas}s}, al-Wâqi', al-Mas}lah}ah*. Beirut: Dâr al-Fikr al-Mu'âs}ir, 2002.
- al-Syât}ibi Ibrâhîm ibn Mâsâ al-Lakhamî al-Gharnat}î al-Mâlikî, Abû Ish}âq. *al-Muwâfaqât fi Us}ûl al-Syarî'ah*. Editor 'Abdullâh Darrâz. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 2003.
- al-T{ûfi, Najm al-Dîn. *Syarh} Mukhtasar al-Rawd}ah*. Beirut: Mu'assasat al-Risâlah, 1990.
- Weiss, Bernard G. *The Spirit of Islamic Law*. London: the University of Georgian Press, 1998.

