

KONSTRUKSI MAQASHID SYARI'AH PROGRESIF: DARI MAQASHID EKSLUSIF MENUJU INSKLUSIF

Oleh:

Nawawi & Wawan Juandi

Universitas Ibrahimy Situbondo, Indonesia

Universitas Ibrahimy Situbondo, Indonesia

nawawithabrani71@gmail.com & wwnjuandi@gmail.com

Abstract:

This paper found that the classical *Maqashid Syari'ah* which had been constructed by the previous ulama was exclusive because it had the main characteristics, namely: the object of study was only fiqh (fiqh oriented), using a partial Madinah periodization, the concept was ambiguous, non-linear, and partly the application is not hierarchically consistent. Consequently, the *Maqashid* in the current context is less accommodating. Thus, construction is needed the *Maqashid Syari'ah* moderate, namely: progressive *Maqashid Syari'ah*. The characteristics, at-tasamuh (maintaining tolerance), comprehensive studies (including theology, fiqh, and Sufism), proposing argumentation kulli from the proposition of juz'i, and use the periodization of Mecca. Besides that, construction *Maqashid Syari'ah* progressives have two concepts that can develop flexibly. First, the concept *janib al-wujud* (offensive aspects) can realize universal and inclusive values, such as constitutional, human rights, equality, pluralism, democracy, and the rule of law. Second, *janib al-'adam* (defensive aspects) can prevent radicalism, terrorism, violence, disintegration, and sectarianism.

Keywords: Konstruksi, *Maqashid Syari'ah*, Kajian *Fiqh*, Hukum Islam

A. Pendahuluan

Hukum sebagai seperangkat aturan doktrin agama dimana sebagai segala titah Tuhan yang memotret perilaku manusia yang beragama Islam dari berbagai dimensi kehidupan manusia. Tentu hukum tersebut meliputi hukum-hukum ibadah dan ritual, dan juga politik dan hukum yang berlaku dalam konteks negara. Dalam hal ini hukum Islam sebagai representatif buah pemikiran Islam, dimana ia sebagai manifestasi yang khas atau substansi dari ajaran Islam itu sendiri. Terminologi fikih sebenarnya adalah pengetahuan (*knowledge*), dimana sejak awal Islam

dianggap sebagai pengetahuan hukum suci dan sakralitas.¹ Pengetahun yang sangat substansi hukum Islam adalah mengetahui *maqashid syari'ah* sebagai kerangka berpikir yang rasional karena ia sebagai intisari hukum Islam yang digali dari sumbernya (al-Qur'an dan Hadis).

Maqashid syari'ah sebagaimana dikatakan Abd al-Wahhab Khallaf, adalah sangat urgen dijadikan sebagai instrument untuk memahami al-Qur'an dan Sunnah, menyelesaikan dalil-dalil yang dianggap kontradiktif dan juga untuk mengentahui kasus-kasus yang tidak dipotret oleh al-Qur'an dan as-Sunnah melalui pendekatan kebahasaan.² Sekalipun *maqashid Syari'ah* telah dirumuskan ulama bukanlah berarti tidak bisa dikembangkan lagi karena rumusan mereka sebagai khazanah yang tidak bersifat final. Menurut Syahrur bahwa pemikiran khazanah (*turats*) telah berpijak pada prinsip menjaga warisan lama dan menjaga identitas, sehingga mengabaikan ilmu-ilmu humaniora, tidak peduli ilmu filsafat, dan ilmu-ilmu terapan, bahkan menjunjung tinggi slogan, "Barang siapa menggunakan nalar logika, maka ia telah zindiq."³

Sebenarnya pengembangan *maqashid* tersebut memberi peluang yang sangat luas pada ulama modern untuk menjawab masalah-masalah yang muncul dalam konteks sekarang ini, dan mengimplementasikan *maqashid* sehingga dapat melakukan reformasi dan pembaruan hukum Islam. karena itu, ulama telah meletakkan *maqashid* sebagai analisis sistem nilai terhadap perdebatan publik seperti kewarganegaraan, integrasi nasional, dan hak-hak sipil dalam masyarakat non-Muslim bagi minoritas Muslim yang hidup di negara mereka.⁴

Salah satu indikasi bahwa *maqashid Syari'ah* dapat dikembangkan adalah adanya pendapat ulama usul fiqh yang beranekaragam. Diantaranya, Ibnu 'Asyur berpandangan bahwa *maqashid* sebagai bentuk pengertian yang bisa dipandang dari aspek ketentuan syari'ah baik secara universal maupun secara parsial. *Maqashid* terbagi ada du aspek, yaitu *maqashid* yang bersifat universal dan *maqashid* tertentu. *Maqashid* universal dapat dilihat dari hukum-hukum yang melibatkan semua individu secara umum, sementara *maqashid* tertentu adalah cara yanag dilakukan oleh syari'ah untuk mengaplikasikan kemaslahatan umum

¹ Joseph Schacht, , *Introduction to Islamic law*, (London: Oxford University Press, 1965), 1.

² Satria Effendi, *Ushul fiqh*, (Jakarta: Gramedia, 2004) 237.

³ Syahrur, *Nahw Ushul Jadidah Li al-Fiqh al-Islami*, (Damaskus: Al-Ahill at-Tiba'ah wa an-Nasyr wa at-Tauzi', 2000), 47.

⁴ Jasser Audah, *Maqashid ash-Shariah A Bigenner's Guide*, (London and Washinton: The International Institut of Islamic Thouht, 2008), 7-8.

dengan tindakan personal.⁵

Dalam rangka perubahan *maqashid* klasik, para ulama kontemporer telah berhasil menemukan *maqashid* baru, yang bersala dari sumber-sumbernya bukan dari pemikiran mazhab fiqh. Pendekatan ini bermula dari reduksi *al-maqashid sevava* langsung dari al-Qur'an dan Hadis. Hal ini memungkinkan pemikiran *maqashid* lebih maju dari historisitas doktrin-doktrin fiqh lama. Akibatnya hal ini dapat mendeduksi tujuan-tujuan pokok syari'ah yang dapat memberikan kesempatan bagi representasi nilai dan prinsip yang terkandung dalam teks agama, dimana hukum praktis kontemporer sewajarnya harus tunduk kepada nilai dan prinsip itu, bukan tunduk pada produk penafsiran semata.⁶ Karena itu logis N.J. Coulson, seorang orientalis fiqh mengatakan bahwa problematika yang dihadapi oleh yurisprudensi Muslim dari masa ke masa selalu berkaitan dengan menentukan posisi diantara terikan norma-norma agama dengan dinamika masyarakat.⁷

B. Konsep *Maqashid Syari'ah*

Konsep *Maqashid syari'ah* terdiri dari dua kata; *maqashid* dan *syari'ah*. *Maqashid* sebagai bentuk plural dari *maqsud* yang berasal dari suku kata *qas}ada* yang berarti sesuatu yang dikehendaki.⁸ Sedangkan *Syari'ah* secara bahasa berarti *المواضع تحدر الي الماء* artinya jalan menuju sumber air, jalan menuju sumber air dapat juga diartikan berjalan menuju sumber kehidupan.⁹ Kata *syari'ah* digunakan lima kali dalam al-Qur'an (asy-Syura, 42: 13, 21; al-'Araf, 7: 163; al-Maidah, 5: 48; dan al-Ghasyiyah, 45: 48). Secara etimologi, *syari'ah* artinya jalan ke tempat mata air, atau tempat yang di luar air sungai. Hal ini dalam al-Qur'an diartikan jalan yang jelas yang mengantarkan pada kemenangan.¹⁰

Selanjutnya secara terminologi, *maqashid syari'ah* sebagaimana definisi jasser auda adalah beberapa makna-makna yang dikehendaki oleh Allah dan Nabi SAW untuk dapat terealisasikan melalui *tasyri'*, dan

⁵ Muhammad Thahir ibn 'Asyur, *Maqashid asy-Syari'ah al-Islamiyyah*, (Amman: Dar an-Nafa'is, 2001), 190-194.

⁶ Ibid, 8

⁷ Noel J. Coulson, *The History of Islamic law*, terj. Hukum Islam dalam Perspektif Sejarah (Hamid Ahmad), (Jakarta: P3M, 1987), 257.

⁸ Ibnu Manzhur, t. th, *Lisan al-'Arab Jilid I*, (Kairo: Dar al-Ma'arif), 3642.

⁹ Ahmad Warson Munawwir, *al-Munawwir Kamus Arab-Indonesia*, (Surabaya: Penerbit Pustaka Progressif, 1997), 712.

¹⁰ Ahmad Rofiq, *Fiqh Kontekstual dari Normatif ke Pemaknaan Sosial*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), 3.

penetapan hukum secara deduksi oleh ahli ijihad dari teks-teks syari'ah.¹¹ Menurut at-Tufi, *maslahah* secara umum diartikan sebagai menarik manfaat atau menolak mudarat.¹² Para fuqaha mengartikan *syari'ah* dengan semua ketentuan hukum yang telah ditetapkan Allah (*syari'*) baik yang berhubungan dengan persoalan-persoalan ibadah, mua'malah maupun pidana.¹³ Al-Amidi mendefinisikan dengan ringkas, tujuan syariat adalah mendatangkan *maslahah* dan menolak secara mutlak berupa mafsadah dan kombinasi keduanya.¹⁴ Menurut ar-Raisuni, *maqashid syari'ah* adalah *maslahat* yang ditentukan oleh syara' untuk dilaksanakan agar memberi kebaikan pada hambanya."¹⁵ Wahbah az-Zuhaili mendefinisikan *maqashid syari'ah* adalah sejumlah makna atau sasaran yang hendak dicapai oleh syara' dalam semua atau sebagian besar kasus hukumnya. Dengan kata, *maqashid syari'ah* merupakan suatu tujuan syari'ah atau rahasianya di balik diundangkannya hukum oleh Allah dan Nabi SAW.¹⁶

Dari beberapa definisi di atas jelas bahwa *maqashid syari'ah* adalah setiap sesuatu yang mengandung manfaat dan menolak kemelaratan. Dalam hal ini, ulama belum menjelaskan secara detail epistemologi dalam menggali dari sumbernya apakah berdasarkan dalil *juz'i* ataukah *dalil kulli*. Hal ini menunjukkan bahwa *maqashid syari'ah* bersifat nalar rasional yang bersifat dinamis. Maka disinilah terdapat peluang untuk mengembangkan *maqashid syari'ah* sesuai dengan dinamika peradaban manusia.

C. Kritik terhadap *Maqashid Syari'ah* Klasik

1. Obyek Kajian *Fiqhiyah*

Adapun obyek kajian *maqashid Syari'ah* klasik hanya meliputi obyek kajian *fiqh oriented*, sebagaimana dijelaskan oleh asy-Syatibi,¹⁷

¹¹ Jasser Auda, *Maqashid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law a Systems Approach*, (London: International Institut of Islamic Thought, 2007), 1-2.

¹² Abd al-Wahhab Khallaf, 1972, *Mas}adir at-Tasyri` fi Ma La Nash fih*, (Kuwait: Dar al-Qalam, 2007), 111.

¹³ Quthb Musthafa Sanu, *Mu'jam Musthalahat Ushul al-Fiqh*, (Damaskus: Dar al-Fikr, 2000), 248.

¹⁴ Ali ibn Abi Ali ibn Muhammad al-Amidi, *al-Ihkam fi Ushuli al-Ahkam*, (Beirut : Muassah an-Nur, 1388 H), 271.

¹⁵ ar-Raisuni, *Nazhariyyah al-Maqashid Inda Imam asy-Syatibi*, (Ma'had Ali li al-Fikri al-Islami, 1995), 17.

¹⁶ Wahbah az-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, Damaskus: Dar al-Fikr, juz II, 1998), 1045.

¹⁷ Asy- Syathibi, t. th, *al-Muwafaqat fi Ushul asy-Syari'ah*, (Kairo: Mustafa Muhammad, Jilid II), 2-5.

sebagai berikut: pertama, *dharuriyat*, adalah kemaslahatan yang harus ada demi kemaslahatan hamba, jika tidak ada, maka akan menimbulkan kerusakan, seperti rukun Islam. Kedua, *hajiyat*, adalah suatu kemaslahatan yang urgen untuk menghilangkan kesempitan, seperti bolehnya tidak berpuasa bagi orang sakit. Ketiga, *tahsiniyat*, adalah suatu kemaslahatan yang mengandung kebaikan kehidupan dan menghindarkan keburukan, seperti akhlak yang mulia, menghilangkan najis, dan menutup aurat. Masalah *daruriyyat* adalah sesuatu yang mutlak harus ada untuk menopang kehidupan manusia baik urusan agama maupun keduniaan, dan jika tidak terlaksana, maka akan menimbulkan kerusakan tata kehidupan baik dunia maupun akhirat. *Maslahah hajiyat* merupakan sesuatu yang dibutuhkan manusia. Jika hal ini tidak ada, maka manusia akan kesulitan dalam kehidupan mereka. *Maslahah tahsiniyyat* adalah sesuatu yang bersifat penyempurna saja sebagai yang berfungsi sebagai penilaian baik etika maupun estetika.¹⁸

Sangat jelas sekali bahwa *maqashid Syari'ah* klasik bercorak fiqh yang tidak menyentuh aspek teologis dan sufistik. Hal ini dapat dilihat dari klasifikasi klasik *al-maqashid* meliputi tiga jenjang, yaitu: *al-d}aruriyyah* (keniscayaan), *al-hajiyah* (kebutuhan) dan *al-tahsiniyah* (kemewahan). Kemudian, para ulama membagi keniscayaan menjadi lima, yaitu: *hifz ad-din* (pelestarian agama), *hifz al-nafs* (pelestarian nyawa), *hifz al-mal* (pelestarian harta), *hifz al-'aql* (pelestarian akal) dan *hifz al-nasl* (pelestarian keturunan). Sementara sebagian ulama menambah *hifz al-'irdh* sehingga menjadi enam tujuan pokok.¹⁹

Dilihat dari aspek tujuan, *maqashid* dapat dirinci pada lima tujuan yang disebut *al-kulliyat al-khamsah*, yaitu: *pertama*, memelihara agama (*hifz ad-din*). Agama adalah sesuatu yang harus dimiliki oleh manusia supaya martabatnya dapat terangkat lebih tinggi dari martabat lainnya, untuk memenuhi hajat jiwanya, pengakuan iman, pengucapan dua kalimat syahadat, pelaksanaan ibadah salat, puasa haji, dan mempertahankan kesucian agama, merupakan bagian dari aplikasi memelihara agama. *Kedua*, memelihara jiwa (*hifz an-nafs*). Untuk tujuan memelihara jiwa, Islam melarang pembunuhan, penganiyaan dan pelaku pembunuhan atau penganiyaan tersebut diancam hukum *qishas*. *Ketiga*, memelihara akal (*hifz al-'aql*). Yang membedakan manusia dengan makhluk lainnya, adalah pertama: manusia telah dijadikan dalam bentuk yang paling baik, dibanding makhluk lain, dan kedua: manusia dianugerahi akal. Oleh

¹⁸ Ibid, 8.

¹⁹ Auda, *Maqashid al-Shariah as Philoshopy...*, 4-5.

karena itu akal harus dipelihara, dan yang merusak akan perlu dilarang. Aplikasi pemeliharaan akal ini antara lain larangan minum khamr, dan minuman yang dapat merusak akal, karena khamr dapat merusak dan menghilangkan fungsi akal manusia. *Keempat*, memelihara keturunan (*hifz an-nasl*). Untuk memelihara kemurnian keturunan, maka Islam mengatur tata cara pernikahan dan melarang perzinaan serta perbuatan lainnya yang mengarah pada perzinaan. *Kelima*, memelihara harta dan kehormatan (*hifz al-mal wa al-'ird*). Aplikasi pemeliharaan harta antara lain adalah pengakuan hak pribadi, pengaturan mua'malat seperti jual beli, sewa menyewa, pengharaman riba, larangan penipuan, larangan pencurian, ancaman bagi pencuri dan sebagainya. Begitu pula pemeliharaan kehormatan, maka dilarang menghina orang lain dan mendapat ancaman hukuman bagi penuduh zina.²⁰

Dengan demikian dapat dikatakan bahwa orientasi *maqashid Syari'ah* klasik hanya terpaku pada fiqh. Pada hakikatnya fiqh beorientasi pada masalah-masalah yang berkaitan dengan pengaturan kehidupan manusia dalam tatanan sosial yang bersifat praktis, sebagaimana dikatakan oleh Nurcholish Madjid sebagai berikut:

"...hakikat ilmu fiqh itu nampak dengan jelas titik berat orientasi fiqh kepada masalah pengaturan hidup bersama manusia dalam tatanan sosialnya, yang inti kerangka pengaturan itu ialah masalah-masalah hukum. Bahkan meskipun masalah-masalah ibadat juga termasuk ke dalam ilmu fiqh—justru merupakan yang pertama-tama dibahas—namun cara pandangan ilmu fiqh terhadap ibadat pun tetap bertitikberatkan orientasi hukum."²¹

Ulama fiqh dalam merumuskan fiqh tidak lepas dari *maqashid Syari'ah* sebagai kerangka metodologis ijtihad. Metode ijtihad dikembangkan oleh seseorang ulama mujtahid kemudian lazim disebut mazhab. Dalam ilmu ini telah dirangkum "*ahkam syar'iyah amaliyyah*" (hukum dan ketentuan yang menata perbuatan manusia secara praktis dilakukan sehari-hari baik dalam bentuk ibadah maupun dalam bentuk mu'amalah, perorangan, masyarakat, dan kekuasaan).²²

²⁰ Suparman Usman, *Hukum Islam: Asas dan Pengantar Studi Hukum Islam dalam Tata Hukum Indonesia*, (Yogyakarta: Gaya Media Pratama, 2002), 66-67.

²¹ Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemodernan*, (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 2000), 239.

²² Ali Yafie, *Teologi Sosial: Telaah Kritis Persoalan Agama dan Kemanusiaan*, (Yogyakarta: LKPSM, 1997), 130.

2. Periode Madinah

Rumusan *maqashid Syari'ah* ulama klasik berangkat dari periode Madinah yang bersifat partikular (*juz'iyat*). Padahal menurut Mahmud Taha, syari'ah merupakan paraktik hidup Muslim awal yang telah diberlakukan oleh Nabi SAW dan para pengikutnya untuk menjawab persoalan yang muncul pada waktu itu. Akibatnya, pemberlakuan syari'ah yang rinci dan jelas tidak bisa dihindarkan karena yang dihadapi adalah realitas konkret. Padahal, Nabi SAW sebagai utusan Allah yang paling terakhir memiliki tugas untuk menyempurnakan hidup umat manusia hingga akhir zaman.²³ Pemberlakuan ayat-ayat cabang sebenarnya merupakan langkah ijtihad Nabi sebagai seorang mujtahid pertama yang memiliki otoritas untuk menentukan hukum-hukum yang diimplementasikan dalam menjawab berbagai problematika konkret umat manusia pada abad VII M.²⁴

Al-kulliyah al-khamsah yang telah dirumuskan ulama klasik berkaitan dengan prilaku (fiqh), tidak menyentuh aspek yang lain, seperti teologis, tasawuf dan sebagainya, dimana pada umumnya fiqh merupakan ranah periodisasi Madinah (*daurah al-madaniyyah*). Sementara teologi dan akhlak merupakan bagian fundamental pertama dalam ajaran Islam yang dibawa oleh Nabi SAW. Seharusnya teologi lebih diprioritaskan dari syari'ah sebagaimana ditekankan oleh Nabi selama priode Makkah. Sedangkan syariah dengan pengertian fiqh diutamakan dalam periode Madinah.²⁵ Hal ini senada dengan pendapat Yusuf al-Qardawi:

فَقَدْ كَانَ الْعَهْدُ الْمَكِّيَّ عَهْدَ تَأْسِيسِ الْعَقَائِدِ وَتَرْسِيخِ أُصُولِ التَّوْحِيدِ وَدَعَائِمِ الْقِيَمِ الْإِيمَانِيَّةِ وَالْأَخْلَاقِيَّةِ فِي الْعُقُولِ وَالْقُلُوبِ وَتَطْهِيرِهَا مِنْ رَوَاسِبِ الْجَاهِلِيَّةِ فِي الْعَقِيدَةِ وَالْفِكْرِ وَالْخُلُقِ وَالسُّلُوكِ.

Artinya: "Sesungguhnya periode Makkah adalah priode pembangunan akidah yang mencakup pengokohan prinsip-prinsip tauhid dan tiang keimanan dan juga akhlak yang meliputi akal dan hati yang dapat mensucikan dari prilaku orang-orang Jahiliyah baik akidah, pemikiran maupun akhlak."²⁶

Periode Madinah adalah masa penurunan ayat-ayat *madaniyyah* yang bertujuan membentuk masyarakat Islam. Karakteristik ayat *madaniyyah* membicarakan masalah hukum Islam, mengajak berjihad,

²³ Mahmoud Mohamed Taha, *The Second Messege of Islam* terj. (Abdullah Ahmed an-Na'im, Syracuse: Syracuse University Press, 1987), 35-36.

²⁴ An-Na'im, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberaties, Human Right and International Law*, (Syracuse: Syracuse University Press, 1990), 56.

²⁵ Mahmud Syaltut, *al-Islam 'Aqidah wa Syari'ah*, (Kairo: Dar al-Kalam, 1966), 12.

²⁶ Yusuf al-Qard}awi, *Fiqh as-S'iyam*, (Mesir: Dar al-Wafa', 1991), 19.

menerangkan perundangan-undangan, memberikan kaidah-kaidah dalam kehidupan sosial, menentukan hubungan personal dan hubungan internasional. Begitu pula menerangkan isi hati orang munafik dan berdialog dengan Ahl al-Kitab.²⁷ An-Na'im menyatakan bahwa rumusan ulama tentang hukum Islam (*syari'ah*) sudah pasti bersifat rasional dan empiris tidak boleh menjelma menjadi otoritas transendental atau ketuhanan walaupun pandangan-pandangan mereka memiliki nilai universal dan diterima oleh kalangan Muslim secara luas. Pandangan-pandangan mereka itu hanyalah pandangan personal mengenai hukum-hukum Allah.²⁸

Rumusan *maqashid* klasik meliputi tiga jenjang, yaitu: *al-dharuriyyat* (keniscayaan), *al-hajiyat* (kebutuhan) dan *al-tahsiniyat* (kemewahan). Kemudian, para ulama membagi keniscayaan menjadi lima, yaitu: *hifz ad-din* (pelestarian agama), *hifz an-nafs* (pelestarian nyawa), *hifz al-mal* (pelestarian harta), *hifz al-'aql* (pelestarian akal) dan *hifz an-nasl* (pelestarian keturunan). Mayoritas rumusan *maqashid* tersebut jelas berasal dari ayat-ayat *madaniyah* (periode Madinah), dimana pada waktu itu Nabi SAW telah memiliki kekuatan yang strategis untuk mengaplikasikan. Karena itu, ulama menyatakan bahwa dalam periode Madinah, al-Qur'an dan Sunnah memberikan respon terhadap kebutuhan sosial-politik secara khusus.²⁹ Apalagi periode Madinah syari'ah diundangkan setelah Nabi hijrah sekalipun al-Qur'an sendiri tidak diturunkan di Madinah.³⁰

3. Kerancuan Terminologi dan Aplikasinya Inkonsisten

Dalam terminologi *maqashid Syari'ah* klasik yang meliputi pada *d}aruriyat*, *hajiyat*, dan *tah}siniyat* terdapat kerancuan istilah yang tidak sistematis, padahal suatu istilah seharusnya bersifat linier dari pespektif yang sama. Dari keterangan tersebut jelas bahwa ketiga istilah tersebut ada kerancuan. Sangat logis dinamakan *dharuriyat* karena jika tidak dipenuhi akan menimbulkan bahaya (*dharar*). Dinamakan *hajiyat*, jika tidak terpenuhi akan mengakibatkan kesempitan, yang sebenarnya harus menggunakan istilah *tadyiqat* (kesempitan) dan dinamakan *tahsiniyat* jika

²⁷ Al-Qatthan, Manna', t. th, *Mabahis fi Ulum al-Qur'an*, t. (tp: Mansyurat al-Asr Hadis), 52-53.

²⁸ An-Na'im, "Shari'a and Positive Legislation is an Islamic State Possible or Viable?" *Makalah* disampaikan pada the 1998 Professor Noel Coulson Memorial Lecture, School of Oriental and African Studies, (University of London, 1998), 33-34.

²⁹ Ibid, 12.

³⁰ Al-Qatthan, Manna', t. th, *Mabahis fi Ulum al-Qur'an ...* 61.

tidak terpenuhi akan mengakibatkan keburukan, dimana seharusnya menggunakan istilah *taqbihiyat* (keburukan). Jika dalam *maqashid* tersebut menggunakan perspektif akibat, maka seharusnya semuanya juga menggunakan akibat secara linier. Dengan demikian, istilah yang benar, yaitu *dharuriyat*, *tadyiqat*, dan *taqbihiyat*. Tentu kritik ini berkaitan dengan hasil pemikiran ulama dalam membuat istilah *maqashid* bukan syari'ah sebab para sahabat nabi berkata: "Barang siapa berkata dalam syari'ah berdasarkan akal pikiran, maka ia adalah sesat dan menyesatkan."³¹

Begitu pula hierarki *maqashid syari'ah* klasik tidak konsisten dalam sebagian aplikasinya, bahkan ulama masih beda pendapat urutannya. Pada umumnya, *dharuriyat* lebih tinggi dari *hajiyat* dan *hajiyat* lebih tinggi dari *tahsiniyat*, sehingga tidak boleh terbalik. Namun dalam tataran praktisnya, terdapat penerapan *maqashid Syari'ah* tidak konsisten, sebagaimana banyak terdapat dalam khazanah ulama klasik. Dalam masalah ibadah diantaranya jika ada orang salat kemudian melihat orang batu yang akan jatuh ke jurang, maka diperbolehkan meninggalkan salat untuk menyelamatkan jiwa, padahal menjaga agama harus didahulukan daripada menjaga jiwa. Orang yang sedang berpuasa boleh tidak berpuasa bahkan wajib hukumnya jika menimbulkan kematian, padahal puasa merupakan implementasi menjaga agama, sementara tidak berpuasa semata-mata untuk menjaga jiwa. Begitu dalam masalah lain seperti jika ada seseorang diperkosa menurut ulama tidak boleh menyerahkan dirinya sekalipun nyawanya melayang. Padahal, menyerahkan diri karena diperkosa lebih rendah derajatnya daripada menjaga jiwa.³²

4. Konstruksi *Maqashid Syari'ah* Progresif untuk Membangun Islam Moderat

Pembaharuan *maqashid syari'ah* adalah suatu keharusan yang sangat urgen di zaman sekarang ini. Abed al-Jabiri menyatakan bahwa yang dituntut sekarang ini adalah pembaruan yang tidak berangkat dari sekedar memulai dari ijtihad dalam masalah-masalah cabang (*furu'*) tetapi dari membangun prinsip-prinsip (*ta'shil al-ushul*), yakni dengan membangun ulang prinsip-prinsip itu. Titik berangkat zaman kita sekarang adalah keharusan mendidik keahlian nalar mujtahid dan

³¹ Abd al-Wahhab Khallaf, *Mashadir at-Tasyri' al-Islami fi Ma la Nash Fih*, (Kuwait: Dar al-Qalam, 1972), 8.

³² Hal ini dapat dilihat dari karya-karya ulama klasik dari berbagai lintas mazhab yang empat (*al-mazhab al-arba'ah*).

membangun ulang nalar. Tanpa nalar yang baru tidak akan mungkin muncul ijtihad baru.³³ Al-Khuli mengawali pembaharuan dengan sebuah jargon: "*Inna awwal at-tajdid qathl al-qadim fahm*" (Sesungguhnya awal suatu pembaharuan adalah membunuh pemahaman lama). Farid Esack di Afrika Selatan dalam peta penafsiran al-Qur'an terkenal dengan "*Hermeneutik Qur'an untuk Pembebasan*", dimana fokus penafsirannya mengikuti teologi pembebasan. Tipologi hermeneutik Esack ini merupakan hasil pergumulan praktis kehidupan dan refleksi teologi di tengah penindasan rezim Apartheid. Begitu juga Amina Wadud dengan karyanya yang monumental, "*Qur'an and Women*" merumuskan "*Hermeneutik Feminis Qur'an*" dengan pendekatan holistik. Semua model tafsir tersebut banyak dikagumi oleh kelompok pemikir neo-modernisme.³⁴

Dalam konteks ini, pembaharuan *maqashid Syari'ah* yang bersifat moderat adalah sangat urgen pada zaman ini untuk menjawab problem sosial dengan berdasarkan empat argumentasi, sebagai berikut:

Pertama, maqashid Syari'ah memiliki tingkat urgen yang amat besar bagi para ulama ahli usul fiqh klasik, dimana sebagai pilar yang prinsip dalam merumuskan hukum Islam, sebagaimana pendapat Haramain al-Juwaini (w. 478 H/ 1185 M):

ومن لم يتفطن لوقوع المقاصد في الأوامر والنواهي فليس على بصيرة في وضع الشريعة³⁵

Artinya: "Barangsiapa yang tidak memahami tujuan perintah dan larangan syariat, maka ia tidak akan mengetahui hakikat penetapan hukum syariat."

Kedua, berangkat dari sebuah pertanyaan, apakah hukum-hukum Allah memiliki kausalitas hukum dengan kemaslahatan ataukah tidak (*mu'allal bi al-mas'alih*). Dalam hal ini, ulama berbeda pendapat. Pertama, menurut kelompok Al-Asy'ariyyah dan Maturidiyah bahwa hukum Allah SWT tidak memiliki kausalitas dengan kemaslahatan. Akibatanya, Allah memiliki hak preoregatif membuat hukum tanpa adanya kemaslahatan atau tanpa makna. Yakni, Allah berhak berbuat sekehendakNya tanpa pertanggungjawaban. Kedua, kelompok Hanafiyyah dan sebagian Syafi'iyah berpandangan bahwa bahwa sejak awal hukum Islam mengandung kemaslahatan, tetapi kemaslahatan itu tidak mengikat Allah

³³ Muhammad Abed al-Jabiri, *Agama, Negara, dan Penerapan Syari'ah*, (Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2001), 148-149.

³⁴ Nawawi, *Islam Agama Solutif*, (Surabaya: Penasalsabila, 2013), 5.

³⁵ Al-Juwaini, t. th, *al-Burhan Fi Ushul al-Ahkam*, . Kairo: al-Wafa' al-Mans'urah, Juz I, 295.

SWT untuk membuat aturan hukum. Ketiga, kelompok Mu'tazilah, Maturudiyah, sebagian Hanabilah dan Malikiyah berpendapat bahwa hukum Allah harus mengandung kemaslahatan. Yakni, jika ada kemaslahatan maka disana ada hukum Allah karena Allah menghendaknya dan memiliki belas kasihan pada hambaNya.³⁶

Ketiga, esensi al-Qur'an adalah sesuatu yang mengandung *maslahat* ketimbang dengan lainnya, karena substansi ajaran Islam menjaga kemaslahatan orang-orang mukallaf.³⁷ Yakni, teks harus tunduk pada otoritas *maslahat* sebagai pilar ruh syari'ah. Kalangan pakar hukum Islam sepakat bahwa hukum tidak boleh kering dari hikmah, baik hikmah yang jelas maupun tidak jelas. *Asy-Syari'* tidak pernah menetapkan satu hukum kering dari hikmah, karena hukum itu untuk mewujudkan kemaslahatan manusia. Namun, hal tersebut bukanlah suatu keharusan bagi Allah, tetapi berdasarkan pengamatan yang mendalam berlaku pada proses pembentukan hukum.³⁸ Bahkan lebih jauh Hassan Hanafi menyatakan bahwa wahyu bukanlah sesuatu yang berada di luar konteks yang stagnan tetapi wahyu berada dalam konteks yang selalu mengalami perubahan secara terus-menerus" (*al-wahy laisa kharij az-zaman sabit la yataghayyar bal dakhil az-zaman yatathawwar bi tathawwurih*).³⁹

Keempat, rumusan *maqashid syari'ah* merupakan berpikir induktif (*istiqra'i*), yang merupakan kreasi manusia yang bersifat relatif kebenarannya. Disinilah pentingnya terbukanya ijtihad mengenai *maqashid Syari'ah* sebagai ruh syari'ah Islam untuk menjawab problematika yang kompleks. Tertutupnya pengembangan *maqashid Syari'ah* dalam konteks sekarang ini berarti telah menutup pintu ijtihad itu sendiri. Sebab, hakikat ijtihad adalah nalar ulama dalam memahami nass al-Qur'an dan hadis dengan melahirkan konklusi hukum (*istiqra' ma'nawi*). Fazlur Rahman menolak doktrin tertutupnya pintu ijtihad dan klasifikasi adanya *ijtihad muthlaq*, *ijtihad fi al-masa'il*, dan *ijtihad fi al-maz/hib*. Fazlur Rahman menyatakan bahwa ijtihad bukan hak *privilege* eksklusif golongan tertentu dalam masyarakat Muslim dan menolak kualifikasi ganjil mengenai ilmu gaib misterius sebagai syarat ijtihad. Karena itu,

³⁶ Abu Zahrah, *Ushul al-Fiqh*, (Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabi, 1958), 369-370.

³⁷ An-Najam ad-Din ath-Thufi, *at-Ta'yin fi Syarh al-Arba'in*, (Beirut: Muassah ad-Dayyan, 241.

³⁸ Umar ibn S'alih, *Maqashid asy-Syari'ah 'Inda al-Imam al-'Izz*, (Yordania: Dar an-Nafais, 2003). 120.

³⁹ Hassan Hanafi, t. th., *Dirasat Islamiyyah*, Mesir: Maktabah al-Anjelu al-Misriyyah, 71.

Rahman mengajukan perlunya memperluas cakupan ranah ijtihad klasik.⁴⁰ Termasuk dalam kategori ijtihad adalah mengembangkan *maqashid Syari'ah* progresif sebagai landasan metodologis hukum Islam dalam abad modern ini. Ditambah lagi, akal dapat menganalisis dalil-dalil syari'ah untuk mengetahui kemaslahatan manusia, sebagaimana pendapat 'Izz ad-Din ibn Abd as-Salam:

العقل يفسر النصوص لادراك المصالح والمفاسد الا عبادة محضة

Artinya: "Akal dapat menafsirkan teks-teks agama untuk mengetahui kemaslahatan dan kerusakan kecuali masalah ibadah murni."⁴¹

Merumuskan *maqashid Syari'ah* dengan beraneka ragam pendekatan sangat dibutuhkan pada zaman sekarang ini untuk menjawab segala permasalahan-permasalahan kontemporer. Sebab, kalam Allah yang berupa huruf-huruf yang ada di mushaf sebagai dalil yang memiliki hikmah di balik teks (*behind of text*) yang disebutkan dengan *maqashid Syari'ah*. Asy-Syaukani menjelaskan bahwa hakikat maslahat adalah memelihara tujuan syari'ah untuk mempertahankan eksistensi kebaikan dan menolak kerusakan dalam kehidupan manusia.⁴² Ibn al-Qayyim menyatakan bahwa syariah berdasarkan hikmah dan *mashlahah* untuk kehidupan manusia di dunia maupun di akhirak kelak.⁴³ Bahkan lebih singkat, al-'Izz Abd as-Salam menyatakan bahwa muatan Islam secara global adalah kemaslahatan.⁴⁴

Maqashid Syari'ah memiliki peranan yang sangat penting dalam menggali hukum Islam. Al-'Izz Abd as-Salam menyatakan barang siapa yang beranggapan bahwa tujuan syari'ah adalah mendatangkan masalah dan menolak mafsadah, berarti ia memiliki keyakinan bahwa kemaslahatan dalam suatu perkara tidak boleh disia-siakan sebagaimana mafsadah juga tidak boleh didekati.⁴⁵

Berdasarkan deskripsi di atas dapat dikatakan bahwa karakteristik *maqashid Syari'ah* progresif bersifat moderat, diantaranya menjaga

⁴⁰ Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History*, (Delhi: Adam Publisher and Distributors, 1994), 5.

⁴¹ Nawawi, *Fiqh Ekonomi*, (Surabaya: Pustaka Radja, 2015), 8.

⁴² Muhammad asy-Syaukani, *Irsyad al-Fuhul*. (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah), 239.

⁴³ Ibn Qayyim al-Jauziyyah, *I'lam al-Muwaqqi'in*, (Beirut, Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Jiid III, 1996), 37.

⁴⁴ Al-'Izz ibn Abd as-Salam, t. th, *Qawa'id al-Ahkam fi Mas'alih al-Anam*, (Beirut: Dar al-Ma'rifah, Jilid II), 9.

⁴⁵ Ibid, 160.

toleransi, kajiannya komprehensif bukan hanya fiqh tetapi meliputi tauhid dan tasawuf, bersifat opensif, memprioritaskan dalil-dalil universal, dan priode Mekkah. Barangkali rumusan ini adalah keluar mainstream dari pendapat mayoritas ulama ahli usul fiqh, tetapi hal ini merupakan perbedaan yang biasa terjadi pada waktu yang berbeda dengan keadaan ulama terdahulu, maka logis al-Bajuri⁴⁶ dari kalangan Syafi'iyah menyatakan:

لو كان الشافعي حيا لافتي به

Artinya: "Seandainya Imam Syafi'i hidup sekarang ini, niscaya ia berfatwa sama dengan ini."

5. *Hifz at-Tasamuh* (Menjaga Toleransi)

Asy-Syatibi mengemukakan bahwa *istiqra' ma'nawi* adalah penelitian terhadap partikular-partikular makna teks, kemudian ditetapkan suatu hukum yang bersifat umum, baik pasti (*qath'i*) maupun dugaan kuat (*zhanni*).⁴⁷ Dengan kerangka *istiqra' ma'nawi* asy-Syatibi, dapat ditarik kesimpulan bahwa sikap toleransi (*tasamuh*) terhadap prularistik adalah suatu kewajiban *syar'iyah* dengan beberapa dasar di bawah ini:

1. Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan perempuan dan membuatmu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku agar kamu saling mengenal (QS. 49: 13).
2. Al-Qur'an menyatakan bahwa perbedaan pandangan atau aturan manusia, tidak harus diakui, tetapi harus menjadi titik tolak untuk berkopetisi menuju kebaikan (QS. 5: 48).
3. Allah memerintahkan Nabi untuk menyerukan Ahl al-Kitab agar bersatu dalam titik temu di bawah konsep Tuhan Yang Satu (QS. 3: 64).
4. Nabi SAW berusaha mencari suatu pandangan yang sama dengan berbagai golongan sebagaimana dalam dokumen 'Piagam Madinah'.
5. Tidak ada paksaan masuk agama (Islam), sesungguhnya telah jelas yang benar daripada jalan yang sesat (QS. 2: 256).⁴⁸
6. Al-Qur'an menyatakan bahwa perbedaan bahasa dan warna kulit manusia diterima sebagai kenyataan yang positif, yang merupakan

⁴⁶ Al-Bajuri, t. th, *Hasyiyah al-Bajuri 'ala Ibn al-Qasim al-Ghazi*, (Semarang: Thoha Putra, Juz. I), 148.

⁴⁷ Asy-Syatibi, *al-Muawafaqat...*, Juz III, 221.

⁴⁸ Ibnu Kas}ir dari kalangan ulama klasik menyatakan, "Janganlah kalian memaksa seseorang untuk memasuki agama Islam. Sesungguhnya dalil dan bukti akan hal itu sangat jelas dan gamblang, bahwa seseorang tidak boleh dipaksa untuk masuk agama Islam."

salah satu dari tanda-tanda kekuasaan Allah (QS. 30: 22).

7. Pengakuan al-Qur'an menunjukkan dasar keagamaan serta pluralisme sosial dan kutural, sebagai aturan Tuhan yang tidak berubah (QS. 5: 44-50).

Manusia bebas memilih untuk menjadi beriman atau kafir. Keduanya ada konsekuensinya sendiri di akhirat. Manusia tidak boleh memaksakan kehendaknya dalam hal akidah kepada orang lain. Masyarakat harus mengakui adanya kebebasan berakidah tanpa ada paksaan, mengakui keimanan dan kekafiran secara seimbang. Dengan demikian, hak mukmin dalam keimanan dan pengungkapan pendapatnya secara terang-terangan.⁴⁹

Dalam masyarakat plural, Islam menjamin kebebasan berpendapat semua orang tanpa terkecuali. Kebebasan ini meliputi masalah yang bersifat universal, seperti moralitas, kepentingan, dan hukum. Dalam Islam, konsep *al-amr bi al-ma'ruf wa an-nahy 'an al-munkar* memiliki pengertian bahwa Islam memiliki perhatian yang serius terhadap moralitas dalam masyarakat. Membatasi kebebasan berpendapat seorang individu dibenarkan demi menjaga kehidupan masyarakat dari permusuhan yang disebabkan oleh kata-kata atau pembicaraan yang kotor, sebagaimana diungkapkan al-Qur'an (4:148): "Allah tidak menyukai perkataan yang buruk (yang diucapkan) dengan terus menerus kecuali orang yang dianiaya." Kebebasan berpikir dan berpendapat telah dijamin oleh al-Qur'an (4:59): jika kamu berselisih pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah kepada Allah dan Rasul-Nya." Pernyataan "berbeda" atau perbedaan pendapat menunjukkan adanya kebebasan berpikir dan pendapat yang dapat terjadi dalam berbagai bentuk.⁵⁰

6. Meliputi Kajian Fiqh, Teologi, dan Tasawuf

Al-Qurthubi memberi pengertian bahwa *syari'ah* adalah agama yang ditetapkan Allah SWT terhadap hamba-Nya yang terdiri dari berbagai hukum dan ketentuan.⁵¹ Hukum dan ketentuan Allah disebut syariat karena memiliki kesamaan dengan sumber air minum yang menjadi sumber kehidupan bagi makhluk hidup. Menurut Ibn al-Manzhur

⁴⁹ Muhyar Fanani, *Fiqh Madani: Konstruksi Hukum Islam di Dunia Modern*, (Yogyakarta: LKiS), 320.

⁵⁰ Masykuri Abdillah, *Demokrasi di Persimpangan Makna*, (Yogya: PT. Tiara Wacana, 1999), 141.

⁵¹ al-Qurthubi, t. th, *Tafsir al-Qurthubi*, (Beirut: Dar al-Fikr, Juz XVI), 163.

bahwa kedudukan syariat sama dengan agama.⁵² Menurut Manna' al-Qatthan yang dimaksud dengan syariah adalah segala ketentuan Allah yang disyariatkan bagi manusia baik sesuatu yang meliputi akidah, ibadah, akhlak dan muamalah.⁵³ Dengan demikian, syariah meliputi pada bidang teologi, fiqh, dan tasawuf.

Hukum Islam adalah representasi pemikiran Islam, manifestasi yang paling khas dari pandangan hidup Islam, dan intisari dari Islam itu sendiri. Istilah fiqh, yang berarati pengetahuan (*knowledge*), menunjukkan bahwa sejak awal Islam menganggap pengetahuan tentang hukum suci sebagai pengetahuan.⁵⁴ Tesis ini menunjukkan bahwa hukum Islam bersifat sakral yang bersumber dari wahyu dan penalarannya berdasarkan intervensi akal manusia.

Selama ini, *maqashid Syari'ah* hanya berkaitan dengan materi hukum (*mahkum fiqh*), seperti *d}aruriyyat*, *hajiyat*, dan *tahsiniyyat*, tidak menyentuh aspek siapa yang memberi beban hukum (*hakim*). Kajian ini jelas berkaitan dengan ketuhanan sebagai hak preorigatif atau pemilik hukum (*shahib asy-syari'*), yang disebut teologi. Memang konsep teologi agaknya lebih populer dari pada ilmu kalam. Istilah ini berasal dari khazanah intelektual Barat⁵⁵ yang banyak melahirkan istilah-istilah baru seperti teologi pembebasan, teologi pembangunan, teologi emperis, teologi transformatif, teologi perdamaian, teologi lingkungan, dan sebagainya. Dalam hal ini, ilmu ini sering diterjemahkan sebagai teologia, sekalipun tidak seluruhnya sama dengan pengertian teologia versi agama Kristen. Pengertian teologi dalam agama Kristen lebih luas, sementara teologi dalam Islam hanya mencakup pada ketuhanan bukan ilmu yang lain, seperti ilmu fiqh. Sebagian kalangan ahli menghendaki pengertian yang lebih persis dengan menerjemahkan ilmu kalam sebagai teologi dialektis atau teologi rasional dalam disiplin keilmuan Islam. William Ockham L. Reese menyatakan, "*Theology is a discipline resting on revealed truth and independent of both philosophy and science.*" (Teologi adalah disiplin ilmu yang mengkaji kebenaran wahyu berserta kemandirian filsafat dan ilmu pengetahuan).⁵⁶

Karena itulah seharusnya *maqashid Syari'ah* bertumpu pada teologi sebagai fondasi yang sangat prinsipil mengenai diskursus Islam, sehingga

⁵² Ibn al-Manzhur, t. th, *Lisan al-'Arab*, (Beirut: Dar al-Fikr, juz XI), 63.

⁵³ Al-Qattan, Manna', *Mabahis fi Ulum al-Qur'an.....* 61.

⁵⁴ Schacht, *Introduction to Islamic law*, (1965), 1.

⁵⁵ Amin Abdullah, *Falsafah kalam*, (Yogyakarta: Pustak Pelajar, 1995), 37.

⁵⁶William L. Reese, *Dictionary of Philosophy and Religion*, (USA: Humanities Press Ltd, 1980), 28.

tidak kering dengan nilai-nilai ketuhanan sebagai bentuk implementasi transendental. Menurut L. Gardet, seorang orientalis Perancis, dalam Islam tidak ada ilmu khusus yang menjelaskan tentang kepercayaan yang benar menurut agama Islam, karena yang ada hanyalah apologi akidah Islam.⁵⁷

Begitu pula *maqashid syari'ah* harus meliputi pada aspek moral sebagai basis dari hukum. Apalagi hukum Islam memiliki karakteristik yang bertujuan untuk mencapai sejumlah moral melalui aturan-aturan yang telah ditetapkan Allah SWT.⁵⁸ Jasser Audah menyatakan bahwa tujuan *maqashid syari'ah* diantaranya konsep moral yang menjadi basis dari hukum serta nilai dan prinsip kemanusiaan menjadi pokok paling utama.⁵⁹ Moral merupakan prinsip utama nabi diutus oleh Allah ke dunia sebagai pilar kemaslahatan manusia, sebagaimana sabda Nabi SAW:

إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ

Artinya: "Hanyasanya saya diutus menjadi nabi untuk menyempurnakan akhlak yang baik."

Kalangan Batiniyah berpandangan bahwa esensi syariat tidak terbatas pada teks tetapi apa yang tersembunyi di balik teks (*behind of text*). Pengungkapan esensi syariat di kalangan mereka lebih luas dan dinamis sekalipun terkadang harus menabrak batas-batas logika kebahasaan. Hal ini karena mereka lebih mengedepankan intuisi (*zauq*) dalam mengkaji *maqashid syari'ah*. Pada umumnya kajian *maqashid* tersebut banyak digeluti oleh kaum sufi.⁶⁰ Ibn Arabi, misalnya mentahsis siksaa Allah dengan rahmatNya, sehingga di akhirat kelak orang yang masuk neraka tidak menerima siksa.

Melalui kerangka *istiqra' ma'ani* asy-Syatibi, mendekati diri kepada Allah adalah suatu kewajiban dengan berdasarkan perintah untuk mendekati diri kepada Allah banyak ditemukan dalam al-Qur'an secara akumulatif. Diantaranya tujuan salat agar selalu mengingat kepada Allah (QS. 16: 14), diperintahkan agar dekat dengan Allah (QS. 2: 152), dan "Apabila hambaku bertanya kepadamu tentang aku, maka katakanlah aku sangat dekat" (QS. 2: 186). Dari sangat dekatnya, bahkan kau lebih dekat dari pada urat lehernya (QS. 50: 16). Ayat ini menurut ahli *asy-syuhud*

⁵⁷Zurkani Jahja, *Teologi al-Ghazali*, (Yogyakarta: Pustak Pelajar), 101.

⁵⁸ Jasser Audah, *Maqasid ash-Shariah A Bigenner's Guide*, (London and Washinton: The International Institut of Islamic Thought, 2008), 118.

⁵⁹ Jasser Auda, *Maqasid al-Shari'ah as Philosophy of Law: A system Approach*, (London and Washington: The International Institut of Islamic Thought, 2008), 5.

⁶⁰ Abdullah ibn Bayyah, *'Alaqah Maqashid asy-Syari'ah bi Ushul al-Fiqh*. (London: Al-Furqan Islamic Heritage Foundation, 2006), 43.

bahwa Allah dekat kepada kita dengan zatnya. Sedangkan menurut ahli *al-hijab*, Allah dekat dengan ilmunya dan kekuasaannya.⁶¹ Begitu juga "Kedekatan Tuhan sangat jelas, sebab Allah bersama kamu di manapun anda berada" (QS. 57: 4).

Dalam kalangan ahli sufi dijelaskan bahwa konsep pendekatan manusia dengan Allah terdapat tiga teori. *Pertama, wihdah asy-syuhud* adalah cinta perasaan yang indah dan bersinar dalam diri manusia. Hati harus penuh dengan cinta kepada Allah dan jika hati terputus dengan cinta kepadaNya, hati akan menjadi kering karena kehilangan dayaNya. Sebab cinta merupakan potensi dan daya hati. Ibn Farid yang mencetuskan konsep ini mendambakan mencapai titik menyatunya antara yang mencintai dengan yang dicintai (Allah). Kesatuan itu adalah hilangnya segala potensi ekspresi manusia untuk merasakan dan menyadari dirinya dan yang disadari adalah zat yang tunggal (Allah). Dengan kedekatan ini hanyalah figuratif, sementara subtansinya ialah *wihdah asy-syuhud*. *Kedua, al-hubb* adalah konsep merasa dekat dengan Allah mencintai manusia, sebab merasakan kehadiran Allah dalam hati akhirnya merasakan kedekatannya dengan Allah. *Ketiga, al-mukasyafah* adalah penangkapan langsung kepada Allah, sebab telah tersingkap tabir penghalang antara manusia dan Allah. Jiwa ketika mencapai *kasyf* adalah hilangnya kesadaran hati tentang hakekat dirinya sebab telah tersingkap hakekat realitas yang Maha Tinggi (Allah). Al-Ghazali menyatakan bahwa eksistensi *ma'rifat* yang dicapai melalui *kasyf* termasuk pengetahuan *dharuri* karena hasil *musyahadah* (penyaksian langsung pada Allah) melalui *bashirah* (mata hati).⁶²

Begitu pula dalam tasawuf falsafi memberi kontribusi besar terhadap Islam. Misalnya, al-Hallaj dengan konsep *al-hulul* menciptakan toleran dan egalitarian terhadap semua ajaran yang berbeda sebab manusia memiliki sikap *nasut* dan *lahut*. *Lahut* merupakan sifat-sifat Tuhan yang berorientasi pada nilai-nilai universal, seperti keadilan, humanisme, egalitarian dan supremasi hukum. Begitu juga *wihdah al-wujud* membentuk spritual manusia tidak sombong, karena kecenderungan manusia dewasa ini dengan serba mewah akan melahirkan manusia arogan, egois dan sektarian. Maka manusia akan sadar pada dirinya bahwa manusia adalah bayangan belaka atau fatamurgana, sementara subtansi yang ada ialah Allah. *Widah al-adyan* akan melahirkan semangat pluralisme beragama, karena pluralisme

⁶¹ Ibn 'At}a'llah, , *al-Hikam*, (Beirut: Dar al-Fikr1996), 20.

⁶² Al-Ghazali, *Ihya' Ulum ad-Din*, (Beirut: Dar al-Fikr,1992), 385.

beragama merupakan *sunnatullah*.

Dalam periode awal, syari'ah merupakan teks-teks sakral (*annushus al-muqaddasah*) dari al-Qur'an dan sunnah mutawatir yang sama sekali belum diintervensi oleh pemikiran manusia. Pada waktu itu muatan syari'ah meliputi pada akidah, fiqh, dan akhlak.⁶³ Terabainya teologi dan tasawuf dalam konteks *maqashid Syari'ah* disebabkan oleh faktor sejarah. Yakni, belum pernah adanya kerangka metodologis mengenai teologi dan tasawuf yang baku yang dikonstruksi oleh ulama terdahulu hingga sekarang ini. Selama ini, kajian *maqashid Syari'ah* hanya mengkaji fiqh saja, seperti menjaga agama, menjaga jiwa, menjaga keturunan, menjaga harta, menjaga akal dan harga diri, dimana semuanya berkaitan dengan hukum praktis (*al-ahkam al-'amaliyah*), bukan etis-moral dan keyakinan (*al-khuluq wa al-'aqidah*) secara transendental.

Karena itu, ketiga ilmu tersebut harus menjadi fokus kajian usul fiqh dalam konstruksi *maqashid syari'ah*, bukan hanya syari'ah yang identik dengan fiqh. Sebab semua ilmu tersebut memiliki titik persamaan. Menurut Seyyed Hossen Nasr sebagaimana dikutip Muhyar Fanani bahwa jika ilmu kalam dan tasawuf dapat dianggap sebagai bagian dari filsafat Islam, maka ilmu usul fiqh juga harus dianggap sebagai bagian filsafat Islam karena metodologi kajiannya mirip dengan ilmu kalam. Selain itu, jika filsafat kenabian dianggap sebagai ciri khas filsafat, maka ilmu usul fiqh sebagai wujud konkret dari filsafat kenabian.⁶⁴

Berdasarkan deskripsi di atas dapat disimpulkan bahwa *maqashid syari'ah* progresif bersifat integral, karena Islam memiliki tiga dimensi hukum, yaitu *al-ahkam al-i'tiqadiyah*, *al-ahkam al-'amaliyah*, dan *al-ahkam al-khuluqiyah*. teologi, fiqh, dan tasawuf. Sebenarnya *al-ahkam al-i'tiqadiyah* sebagai landasan transendental yang kokoh dan *al-ahkam al-'amaliyah* sebagai tataran praktis. Sementara *al-ahkam al-khuluqiyah* sebagai landasan etis-moral. Ketiga dimensi tersebut seharusnya diletakkan secara simultan (bersamaan), sehingga Islam menjadi komprehensif (*kaffah*). Dengan demikian, pada zaman ini dibutuhkan *maqasid syari'ah* yang meliputi pada kajian integratif (*takamul wa izdiwaj*) antara teologi, fiqh, dan tasawuf.

7. Prioritas Dalil Universal (*Kulliyat*) dari Dalil Parsial (*Juz'iyat*)

Dalam merespon problem modern yang semakin kompleks,

⁶³ Asafri Jaya Bakri, *Konsep Maqashid Syariah Menurut Syatibi*, (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1996), 60.

⁶⁴ Muhyar Fanani, *Fiqh Madani: Konstruksi Hukum Islam....*, (2010), 2.

kebutuhan membangun *maqashid Syari'ah* yang berasal dari dalil-dalil universal sangat dibutuhkan. Hal ini sebagaimana pernah dilakukan oleh Umar ibn al-Khattab. Ketika Umar menjadi khalifah, *muallaf* tidak dapat bagian zakat. Umar memiliki argumentasi bahwa Nabi memberi zakat kepadanya agar mereka makin lebih tertarik terhadap Islam. Pada saat ini Islam telah jaya dan tidak membutuhkan mereka lagi. Jika mereka hendak masuk Islam silahkan, sebaliknya jika mau kafir silahkan.⁶⁵ Apalagi umat Islam telah banyak sehingga tidak membutuhkan lagi diberikan keistimewaan terhadap golongan khusus dalam kalangan umat Islam. Padahal, tindakan Umar jelas bertentangan dengan al-Qur'an, surah at-Taubah ayat 60 dinyatakan bahwa diantara yang berhak menerima zakat adalah *muallaf*. Begitu pula ada zaman Nabi dan sahabat Abu Bakar, mereka mendapatkan bagian zakat sebagaimana yang tersurat dalam bunyi ayat tersebut.

Pada waktu itu, Umar melihat posisi umat Islam sudah demikian kuat sehingga ukuran *maslahat* yang mesti sebagai standar dalam menerapkan ayat tersebut pada masa pemerintahannya berbeda dengan masa Nabi SAW dan Abu Bakar dimana posisi umat Islam masih rentan dan jumlah umat Islam masih sedikit, sementara musuh mereka berjumlah sangat banyak.⁶⁶ Atas dasar pertimbangan ini, Umar menghapus bagian zakat *mu'allaf* dengan melihat *illat* hukumnya sudah tidak memadahi⁶⁷ atau hukum Islam bisa statis dengan mandegnya *'illat*,⁶⁸ walaupun juga ada yang menyatakan bahwa tindakan Umar tersebut dengan pertimbangan politik.⁶⁹

Dalam surat al-Maidah ayat 38 menyatakan bahwa bagi orang yang mencuri harta dengan jumlah tertentu mendapatkan hukuman potong tangan dan Nabi juga melakukannya. Namun Umar tidak melakukannya pada Ubaid pembantu al-Hathib ibn Abi Balta'ah. Dalam riwayat lain, pembantu Hathib mencuri unta seorang laki-laki dari Madinah, mereka bersama-sama menyembelih. Kasus ini kemudian dilaporkan kepada Umar, kemudian ia memerintahkan kepada Katsir Ibn as-Salah agar memotong tangan mereka. Namun, setelah diinformasikan bahwa mereka

⁶⁵ Munawwir Sjadali, *Ijtihad Kemanusiaan*, (Jakarta: Paramadina, 1997), 41-42.

⁶⁶ Wahbah Az-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuh*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1986), 871.

⁶⁷ Subhi Mahmashani, *Falsafah at-Tasyri' al-Islami*, (Beirut: Dar al-Fikr, 2003), 227-228.

⁶⁸ Ali Abd asy-Syukur, *Musallam ash-Shubut*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1987), 84.

⁶⁹ Ahmad Rofiq, *Fiqh Kontekstual dari Normatif ke Pemaknaan Sosial*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), 260.

melakukan pencurian itu karena kelaparan (*maja'ah*), maka Umar tidak melaksanakannya.⁷⁰ Hal ini dengan mempertimbangkan kondisi Madinah yang sedang dilanda krisis kelaparan dan mudarat untuk menjaga jiwa (*hifz an-nafs*). Dalam Islam pada masa krisis, orang kelaparan boleh mengambil harta orang lain untuk menutupi kebutuhannya walaupun tanpa seizin pemiliknya, apakah dengan jalan berhutang yang wajib mengganti setelah mampu sebagaimana pendapat Syafi'iyah atau sebagai hak milik sebagaimana pendapat Hanafiyah.⁷¹ Konsekuensinya, hak orang miskin berada dalam harta orang kaya dan jika ia mencuri berarti ia mengambil haknya sendiri, maka terjadi *kesyubhatan* (campur aduk hak milik hartanya), dimana dalam hadits dilarang melakukan *hudud* jika berkaitan dengan sesuatu yang *syubhat* (*idrau al-hudud bi asy-syubhat*).⁷²

Dalam hal ini, jelas tindakan Umar mengabaikan *dalil juz'i* untuk menegaskan *dalil kulli* (universal). Hal ini sebenarnya tidak jauh berbeda dengan rumusan ulama usul fiqh modern, Abd al-Wahhab Khallaf, yaitu *takhshis bi al-mas}lahah, takhsis bi al-mabadi' asy-Syari'ah wa maqashidiha al-'ammah, dan takhsis bi hikmah at-tasyri'*.⁷³ Apalagi tujuan syari'ah adalah untuk mencapai kebahagiaan di dunia ini dan akhirat kelak.⁷⁴ Karena itu secara historis, konstruksi *maqashid Syari'ah* progresif dengan memperioritaskan dalil universal (*dalil kulli*) memiliki landasan legalitas dari tindakan Umar ibn al-Khattab dan landasan normatif dari al-Qur'an:

يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر^{٧٥}

Artinya: "Allah menghendaki kemudahan bagimu dan Allah tidak menghendaki kesulitan bagimu."⁷⁶

وما جعل عليكم في الدين من حرج^{٧٧}

Artinya: "Allah tidak menjadikan dalam Agama suatu kesulitan."⁷⁸

Konstruksi *maqashid syari'ah* dengan memprioritaskan dalil *kulli*

⁷⁰ M. Rawas Qal'ah Jy, *Mausu'ah Fiqh Umar ibn al-Khatthab*, (Beirut: Dar an-Nafa'is, 1989), 491.

⁷¹ Sa'id Ramadhani al-Buti, *Dhawabith al-Mas}lahah fi asy-Syari'ah al-Islamiyyah*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1988), 132.

⁷² Ibn Qayyim, t. th, *'Ilam al-Muwaqqi'in*, (Mesir: Idarah Thilabah al-Mishriyyah, 1988), 22.

⁷³ Abdul Wahhab Khallaf, *Ushul Fiqh*, (Beirut : Dar al-Fikr, 1997), 188.

⁷⁴ Abu al-Hasan al-Amidi, *al-Ihkam fi Ushul al Ahkam*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1987), 5.

⁷⁵ QS. al-Baqarah: 185

⁷⁶ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, (Jakarta : Mahkota, 1990), 45.

⁷⁷ QS. al-Hajj: 78

⁷⁸ Ibid, hlm. 523

daripada dalil *juz'i* sebagaimana telah dilakukan oleh ulama terdahulu, seperti kalangan Hanafiyyah. Salah satunya dengan kerangka metodologi *istihsan*, yaitu pengecualian kasuistik (*juz'iyah*) dari suatu hukum *kulli* (umum) dengan adanya suatu dalil. Dalam implementasinya, apabila penjual dan pembeli bersengketa mengenai jumlah harga sebelum serah terima yang dijual, kemudian penjual mengaku bahwa harganya adalah seratus juneh, dan pembeli mengaku harganya sembilan puluh *Juneh*, maka mereka berdua bersumpah berdasarkan konsep *istihsan*,⁷⁹ sekalipun Imam Syafi'i sendiri menentang keberadaan *istihsan*, sebagaimana perkataannya:

من إستحسن فقد شرع

Artinya: "Barang siapa yang menggunakan *istihsan*, maka ia berarti menciptakan syari'at baru."⁸⁰

Namun, demikian bukanlah berarti kita bebas dalam merumuskan *maqashid syari'ah* sebagai bentuk pengejawentahan ijtihad. Untuk mengantisipasi ijtihad yang liar, sewenang-wenang dan tidak bertanggung jawab, Fazlur Rahman mengajukan metodologi tafsirnya, yang disusun pada periode Chicago. Dalam konteks inilah metodologi tafsir Fazlur Rahman yang dipandang sebagai "*the correct prosedure for understanding the Qur'an*" atau "*the correct method of Interpreteting The Qur'an*"⁸¹ lebih lanjut Rahman mengatakan:

"...bukan hanya kembali kepada al-Qur'an dan sunnah sebagaimana yang dilakukan pada masa lalu, tetapi suatu pemahaman terhadap keduanya yang akan memberikan pimpinan kepada kita dewasa ini. Kembali ke masa lampau secara sederhana, tentu saja kembali ke liang kubur. Ketika kita kembali pada generasi Muslim awal, pasti kita menemui pemahaman yang hidup terhadap al-Qur'an dan sunnah."⁸²

Berdasarkan *maqashid Syari'ah* progresif akan melahirkan rumusan hukum Islam yang berbeda dengan warisan ulama terdahulu. Rasyid Rid}a} menyatakan bahwa hukum itu bisa berbeda karena perbedaan waktu, tempat dan situasi. Apabila suatu hukum diundangkan pada waktu itu tidak ada lagi pada waktu yang lain, maka suatu tindakan

⁷⁹ Abd al-Wahhab Khallaf, *Ilmu Ushul al-Fiqh*, (Semarang: Dina Utama Semarang, 1994), 110.

⁸⁰ Wahbah az-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, (Damaskus: Dar al-Fikr, juz II, 1986), 748.

⁸¹ Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History...*,(1994), 30.

⁸² Ibid

yang sangat bijaksana me-*nasakh* hukum itu dan menggantinya dengan hukum lainnya yang lebih sesuai dengan waktu yang terakhir.⁸³

8. Periodisasi Makkah

Dalam periode Makkah, al-Qur'an dan Sunnah lebih banyak berbicara tentang ajaran moral, tidak menyentuh norma-norma politik dan hukum secara khusus, baru kemudian dikembangkan di Madinah. Karena itu ayat-ayat Makkiah penuh dengan ungkapan-ungkapan yang mengajak seseorang pada jalan tauhid dan menghindari jalan buruk.⁸⁴

Pada zaman sekarang ini dibutuhkan untuk membangun *maqashid Syari'ah* dengan menggunakan ayat-ayat *makkiah*, sebab ayat-ayat *madaniyah* nampak kurang relevan dengan kondisi kekinian. Maka logis, Hasan at-Turabi menegaskan perlunya pembaharuan ushul fiqh tradisional dalam menghadapi dinamika zaman, terutama masalah publik. Kurangnya model keagamaan bagi kehidupan publik dalam sejarah kaum umat Islam menimbulkan minimnya praktik dan pengalaman masa lalu. Dengan demikian, umat Islam harus membangun kembali ilmu usul fiqh yang dapat merespons berbagai dinamika kehidupan masa kini, terutama masalah publik.⁸⁵ Pernyataan ini jelas menantang agar membangun usul fiqh baru dengan *maqashid Syari'ah* progresif sebagai intisari Islam yang merupakan implementasi Islam *rahmatil lil 'alamin*.

Menurut Ibnu Qayyim, dasar syari'at adalah untuk mewujudkan kemaslahatan hamba dunia dan akhirat. Seluruh hukum Islam mengandung keadilan, rahmat, kemaslahatan dan hikmah, jika keluar dari keempat nilai tersebut, maka hal itu tidak dapat dinamakan syari'at.⁸⁶ An-Na'im menyatakan bahwa masyarakat Muslim perlu membangun realitas sosial dan peraturan-peraturan hukumnya dengan cara-cara yang damai dan sesuai dengan peraturan yang berlaku tanpa meninggalkan nilai-nilai agamanya. Disinilah masyarakat Muslim bisa menentukan sendiri jalan metodologi dan tujuan yang hendak ditempu tanpa harus terikat dengan metodologi yang telah dibangun oleh ulama tradisional.⁸⁷ Menurut

⁸³ Rasyid Ridha, *Tafsir al-Manar*, Jilid I, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1999), 337.

⁸⁴ Al-Qattan, *Mabahis*... 53.

⁸⁵ Hasan at-Turabi, *Fiqh Demokrasi: Dari Tradisionalisme Kolektif Menuju Modernisme Populis*, terj. Abdul Haris dan Zaimul Am, (Bandung: Penerbit Arasy, 2003), 57-59.

⁸⁶ Ibn Qayyim, t. th, *I'lam al-Muwaqqi'in*....Jilid III, 3.

⁸⁷ Moh. Dahlan, *Abdullah Ahmed An-Na'im: Epistemologi Hukum Islam*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), 220.

Nurcholish Madjid, ciri umum masyarakat Muslim sekarang ini adalah keadaan traumatis terhadap perselisihan dan perpecahan, akibatnya yang muncul sebagai obsesi utama adalah ketenangan dan ketenteraman. Keinginan ini tercapai, tetapi dengan ongkos yang mahal, yaitu lahirnya stagnasi pemikiran. Sebab ketenangan dan ketenteraman tersebut dapat dibeli dengan menutup dan menekan kreatifitas berpikir atas nama doktrin dan tertutupnya pintu ijtihad.⁸⁸

Maqashid Syari'ah yang bercorak priode Mekkah sangat dibutuhkan sekarang ini untuk menjawab problem kontemporer. Hal ini melihat konteks sekarang ini sama dengan konteks Nabi SAW di Mekkah dan jauh berbeda dengan priode Madinah yang bersifat eksklusif. Karena itu, Mahmud Taha menyatakan bahwa masa kini telah siap menunggu datangnya umat Muslim, yaitu umat yang merupakan objek dari masa kedua, dan hukumnya adalah Sunah, bukan syari'ah masa lalu yang diimplementasikan. Kesiapan ini muncul ketika umat Islam memiliki peradaban dan kebudayaan yang lebih maju dari peradaban dan kebudayaan masa lalu.⁸⁹ Karena itulah, menurut Taha umat Islam sebagai pewaris al-Qur'an memiliki tugas yang sama untuk melakukan interpretasi dan mengimplementasikan ayat-ayat yang relevan dengan persoalan yang konkret.⁹⁰ Karena itu logis an-Na'im menyatakan:

"Isi al-Qur'an dan Sunnah melahirkan dua level, yang pertama merupakan periode awal di Mekkah, dan bagian berikutnya periode Madinah.....pesan Mekkah sebenarnya merupakan pesan abadi dan fundamental dalam Islam, yang menekankan martabat seluruh umat manusia tanpa membedakan jenis kelamin, keyakinan keagamaan, ras, dan lainnya."⁹¹

Dengan demikian, *maqashid Syari'ah* progresif sebagai bentuk alternatif metodologis dan teoretis hukum Islam yang lebih maju dan tidak terikat dengan *maqashid Syari'ah* klasik yang telah usang untuk menjawab problem sosial yang semakin kompleks dan pluralistik. Melalui *maqashid* ini, segala permasalahan zaman ini akan dapat dijawab secara komprehensif mengingat zaman ini lebih mendekati pada proses pembentukan periodisasi Mekkah (*tasyri' fi daur al-makki*) yang bersifat inklusif. Maka logis Muhammad Syahrur mengkritik bahwa landasan

⁸⁸ Nurcholish Madjid, "Tradisi Syarah dan Hasyiyah dalam Fiqh dan Masalah Stagnasi Pemikiran Hukum Islam", dalam Budhy Munawar-Rahman (ed), *Kontekstualisasi Doktrin Islam...*,1-2.

⁸⁹ Mahmoud MohamedTaha, *Risalah as-Shalah*, ttp, (1979), 59.

⁹⁰ Mahmoud Mohamed Taha, *The Second Massage....*, 37.

⁹¹ An-Na'im, *Toward an Islamic Reformation....* 52.

teoretis hukum Islam belum memperhatikan konsep-konsep baru, seperti konstitusionalisme, pluralisme, *civil society*, demokrasi, dan oposisi.⁹²

Menurut asy-Syat}ibi, *maqashid Syari'ah* memiliki dua konsep, yaitu *janib al-wujud* (aspek ofensif) dan *janib al-'adam* (aspek defensif). Dengan konsep *janib al-wujud*, *maqashid Syari'ah* progresif dapat mewujudkan nilai-nilai universal dan kerangka berpikir inklusif dalam konteks kekinian, terutama masalah konstitusional, HAM, kesetaraan, pluralisme, demokrasi, supremasi hukum, dan sebagainya. Sebab selama ini, hal tersebut masih belum disentuh oleh *maqashid syari'ah* klasik. Dalam membangun *maqashid syari'ah* harus mengedepankan aspek socio-historis, sebagai analisis metodologis untuk melihat bagaimana proses syariah diberlakukan. Dalam hal ini, periode Mekkah sebagai alternatif untuk menyelesaikan masalah-masalah kontemporer yang bersifat inklusif. Sebab, secara geo-historis, zaman sekarang ini hampir mirip dengan proses pensyariaan di Mekkah yang bersifat inklusif. Karena itulah wajar Fazlur Rahman menyatakan bahwa untuk memahami dan menafsiri al-Qur'an dibutuhkan kajian terhadap sisi historis dengan menyajikan problem kekinian ke konteks turunya al-Qur'an, sebagaimana pernyataannya: "*The process of interpretation proposed here consists of a double movement, from the present situation to Qur'anic times, then back to the present*" (Proses memahami al-Qur'an yang dimaksud di sini terdiri dari gerakan ganda, dari situasi saat ini menuju pada masa al-Qur'an, kemudian kembali pada masa saat ini).⁹³

Sementara melalui *janib al-'adam*, *maqashid Syari'ah* progresif dapat mencegah terjadinya radikalisme, teroris, sektarian, dan kezaliman. Dengan *maqashid Syari'ah* progresif, Islam bisa mempertegas dirinya sebagai gerakan moral mengubah cara berpikir dalam upaya *rethinking* perspektif Muhammad Arkoun dan *recontruction* perspektif Muhammad Iqbal. Sebenarnya upaya *rethinking* dan *recontruction* tersebut sebagai tujuan Allah dalam al-Qur'an (13: 11) "*mā bi anfusihim* " (apa yang ada dalam diri mereka) dan (QS. 13 ayat 11) "Sesungguhnya Allah tidak akan mengubah nasib suatu kaum, sehingga mereka mengubah apa yang ada dalam diri mereka."

⁹² Muhyar Fanani, *Fiqh Madani.....* (2010), 292.

⁹³ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, (Chicago: University of Chicago Press, 1982), 5.

D. Simpulan

Maqashid Syari'ah klasik bersifat eksklusif karena memiliki ciri-ciri pokok, yaitu: obyek kajiannya fiqh saja, menggunakan periodisasi Madinah yang bersifat parsial, konsepnya rancu dan sebagian aplikasinya tidak konsisten secara hierarkis. Dalam konteks sekarang ini, diperlukan konstruksi *maqashid Syari'ah* yang bersifat moderat, yaitu *maqashid Syari'ah* progresif. Adapun ciri-cirinya adalah *hifz at-tasamuh* (menjaga toleransi), obyek kajiannya meliputi teologi, fiqh dan tasawuf, memperiotaskan dalil *kulli* dari dalil *juz'i*, dan menggunakan periode Mekkah yang inklusif. Begitu pula konstruksi *maqashid syari'ah* progresif memiliki dua konsep. Pertama, konsep *janib al-wujud* (aspek ofensif) dapat mewujudkan nilai-nilai universal, seperti konstitusional, HAM, kesetaraan, pluralisme, demokrasi, dan supremasi hukum. Kedua, *janib al-'adam* (aspek defensif) dapat mencegah terjadinya radikalisme, terorisme, dan sektarianisme.

DAFTAR PUSTAKA

- Abadi, Fairuz, 1987, *al-Qamus al-Muhith*, Beirut: Muassah ar-Risalah.
- Abdillah, Masykuri, 1999, *Demokrasi di Persimpangan Makna*, Yogya: PT. Tiara Wacana.
- Abdullah, Amin, 1995, *Falsafah kalam*, Yogyakarta: Pustak Pelajar.
- Abdullah, Amin, *Asbab an-Nuzul Jadid* dengan *Asbab an-Nuzul Qadim* dalam Seminar Nasional, "In Search for Contemporary Methods of Qur'anic Interpretation" Yogyakarta: 25 Februari 2012.
- Abu Zahrah, 1958, *Ushul al-Fiqh*, Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabi.
- ad-Din ath-Thufi, An-Najam, 1998, *at-Ta'yin fi Syarh al-Arba'in*, Beirut: Muassah ad- Dayyan.
- Ahmed, Abdullah, 1997, "The Contingent Universality of Human Rights: The Case of Freedom of Expression in African and Islamic Contexts", *Emory International Law Review*, 11. 1997.
- al-Amidi, Abu al Hasan, *al-Ihkam fi Ushul al Ahkam*, Beirut: Dar al-Fikr. 1987.
- al-Amidī, Ali ibn Abi Ali, 1388 H, *al-Ihkam fi Ushuli al-Ahkam*, Beirut : Muassah an-Nur.
- al-Anshari, Zakariya, t. th, *Ghayah al-Ushul*, Semarang: ThoHa Putra.
- Al-Bajuri, t. th, *Hasyiyah al-Bajuri 'ala Ibn al-Qasim al-Ghazi*, Semarang: ThoHa Putra, Juz. I,
- al-Būti, Muhammad Sa'id Ramadhan, *Dhawabith al-Mashlahah fi asy-Syariah al-Islamiyah*, Beirut: Muassah ar Risalah. 2001.

- Coulson, Noel J, *The History of Islamic law*, terj. Hukum Islam dalam Perspektif Sejarah (Hamid Ahmad), Jakarta: P3M. 1987.
- al-Ghazali, *al-Mustashfa fi 'Ilm al-Ushul*, Bierut: Dar al-Fikr, Jilid II. 1983.
- Al-Ghazali, *Ihya' Ulum ad-Din*, Beirut: Dar al-Fikr. 1992.
- al-Jabiri, Muhammad Abed, *Agama, Negara, dan Penerapan Syari'ah*, Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru. 2001.
- al-Jasini, Ibn Abd Razaq, Muhammad ibn Muhammad , t. th, *Taj al-Urus min Zawair kamus*, Dar Hidayah, juz 1.
- al-Jauziyyah, Ibn Qayyim, *I'lam al-Muwaqqi'in*, Beirut, Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Jiid III. 1996.
- Al-Juwaini, t. th, *al-Burhan Fi Usjul al-Ahkam*, Juz I. Kairo: al-Wafa' al-Manshurah.
- al-Mukri, Ali al-Fayumi, *al-Misbah al-Munir fi Gharib Syarah al-Kabir li ar-Rafi'i*, Beirut: Maktabah Lubnan. 1987.
- al-Qad}jawi, Yusuf, *Fiqh Praktis Bagi Kehidupan Modern*, Kairo: Maktabah Wabah. 1999.
- _____, *Fiqh as-Shiyam*, Mesir: Dar al-Wafa'. 1991.
- al-Qurthubi, t. th, *Tafsir al-Qurthubi*, Beirut: Dar al-Fikr, Juz XVI.
- An-Na'im, "Shari'a and Positive Legislation is an Islamic State Possible or Viable?" *Makalah* disampaikan pada the 1998 Professor Noel Coulson Memorial Lecture, School of Oriental and African Studies, University of London, 1998.
- ar-Raisuni, *Nazhariyyah al-Maqashid Inda Imam asy-Syatibi*, Ma'had Ali li al-Fikri al-Islami. 1995.
- as-Sayis, Ali, *Tarakh al-Fiqh al-Islami*, Kairo: Isa al-Babi al-Halabi. 1984.
- asy-Syukur, Ali Abd, *Musallam as-Shubut*, Beirut: Dar al-Fikr, 1987.
- Auda, Jasser, *Maqashid al-Shariah as Philoshopy of Islamic Law a Systems Approach*, London: International Institut of Islamic Thought. 2007.
- Auda, Jasser, *Maqasid al-Shari'ah as Philosophy of Law: A system Approach*, London and Washington: The International Institut of Islamic Thought. 2008.
- _____, *Maqasid ash-Shariah A Bigenner's Guide*, London and Washinton: The International Institut of Islamic Thought. 2008.
- Az-Zuhaili, Wahbah, *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuh*, Beirut: Dar al-Fikr. 1986.
- Bakri, Asafri Jaya, *Konsep Maqashid Syariah Menurut Syatibi*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada. 1996.
- Dahlan, Moh, Abdullah Ahmed An-Na'im, *Epistemologi Hukum Islam*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 2009.

- Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, Jakarta: Mahkota. 1990.
- Effendi, Satria, *Ushul fiqh*, Jakarta: Gramedia. 2004.
- Fanani, Muhyar, *Fiqh Madani: Konstruksi Hukum Islam di Dunia Modern*, Yogyakarta: LKiS. 2010.
- Hanafi, Hassan , t. th., *Dirasat Islamiyyah*, Mesir: Maktabah al-Anjelu al-Misriyyah.
- Hallaq, Wael B, *Sejarah Teori Hukum Islam*, Jakarta: Grafindo. 2000.
- ibn 'Asyur, Muhammad Thahir, *Maqashid asy-Syari'ah al-Islamiyyah*, Amman: Dar an-Nafa'is. 2001.
- Ibn 'Atha'illah, *al-Hikam*, Beirut: Dar al-Fikr. 1996.
- Ibnu Bayyah, Abdullah, *Shina'ah al-Fatwa wa Fiqh al-Aqalliyat*, Bairut, Dar al-Minhaj. 2007.
- _____, *'Alaqah Maqashid asy-Syari'ah bi Ushul al-Fiqh*. London: Al-Furqan Islamic Heritage Foundation. 2006.
- ibn Shalih, Umar, *Maqashid asy-Syari'ah 'Inda al-Imam al-'Izz*, Yordania: Dar an-Nafais. 2003.
- Khallaf, Abdul Wahhab, *'Ilm Usul al-Fiqh*, Kairo: Ad-Dar al-Kuwaitiyah. 1968.
- _____, *Mashadir at-Tasyri' al-Islami fi Ma la Nash Fih*, Kuwait: Dar al-Qalam. 1972.
- Kusnadiningrat, E., *Teologi dan Pembahasan: Gagasan Islam Hasan Hanafi*, Jakarta: Logos. 1999.
- Mahmashani, Subhi, *Falsafah at-Tasyri' al-Islami*, Beirut: Dar al-Fikr. 2003.
- Mulyadi, Achmad, "Bias Gender dalam Hasil Keputusan Lembaga Bahsul Masail (LBM) NU Sumenep", *At-Taqqaddum Jurnal Peningkatan Mutu Keilmuan dan Kependidikan Islam*, Vol. 1, Nomor 1, Juli 2008.
- Munawwir, Ahmad Warson, *al-Munawwir Kamus Arab-Indonesia*, Surabaya: Penerbit Pustaka Progressif. 1997.
- Nawawi, *Islam Agama Solutif*, Surabaya: Penasalsabila. 2013.
- _____, *Fiqh Ekonomi*, Surabaya: Pustaka Radja. 2015.
- Qal'ah Jy, M. Rawas, *Mausu'ah Fiqh Umar ibn al-Khatthab*, Beirut: Dar an-Nafa'is. 1989.
- Rahman, Fazlur, *Islam and Modernity* , Chicago: University of Chicago Press. 1982.
- _____, *Islamic Methodology in History*, Delhi: Adam Publisher and Distributors. 1994.
- Reese, Willian L., *Dictionary of Philosophy and Religion*, USA: Humanities Press Ltd. 1980.
- Ridha, Rasyid, *Tafsir al-Manar*, Jilid I, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah.

- 1999.
- Rofiq, Ahmad, *Fiqh Kontekstual dari Normatif ke Pemaknaan Sosial*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 2004.
- S. Praja, Juhaya, *Ilmu Ushul Fiqih*, Bandung: Pustaka Setia. 2007.
- Shalih, Moh. Adib, *Tafsir an-Nushus fi al-Fiqh al-Islami*, Mesir: Mathba'ah Ali Shubhi. 1982.
- Sanu, Qut}b Musthafa, *Mu'jam Musthalahat Ushul al-Fiqh*, Damaskus: Dar al-Fikr. 2000.
- Schacht, Joseph, *Introduction to Islamic law*, London: Oxford University Press. 1965.
- Sjadali, Munawwir, *Ijtihad Kemanusiaan*, Jakarta: Paramadina. 1997.
- Syahrur, *Nahw Ushul Jadidah Li al-Fiqh al-Islami*, Damaskus: Al-Ahill at-Tiba'ah wa an-Nasyr wa at-Tauzi'. 2000.
- Syaltut, Mahmud, *al-Islam 'Aqidah wa Syari'ah*, Kairo: Dar al-Kalam, 1966.
- Taha, Mahmoud Muhamed, *The Second Messege of Islam*, terj. Abdullah Ahmed an-Na'im, Syracuse: Syracuse University Press. 1987.
- Usman, Suparman, *Hukum Islam: Asas dan Pengantar Studi Hukum Islam dalam Tata Hukum Indonesia*, Yogyakarta: Gaya Media Pratama. 2002.
- Yafie, Ali, *Teologi Sosial: Telaah Kritis Persoalan Agama dan Kemanusiaan*, Yogyakarta: LKPSM. 1997.