

MAQĀSID AL-SHARĪ'AH: Solusi Atas Problematika Kontemporer

Nurhadi

Universitas Muhammadiyah Jakarta

nurhadi@umj.ac.id

Laila Yumna

Universitas Muhammadiyah Jakarta

laila.yumna@umj.ac.id

ABSTRACT

The fast moving dynamics of life necessitate changes in all aspects of life, as well as giving rise to fiqh problems whose complexity requires the creativity of Islamic law jurists to be able to formulate appropriate methodologies to answer the problems. Even though it can no longer be called a contemporary method, the formulation of the legal istinbath method within the framework of maqasid al-shari'ah can be used as a methodological solution to answer the challenges and changes of the times.

Keywords : *maqasid al-shari'ah, masalah, ijtihad, Contemporary*

ABSTRAK

Dinamika kehidupan yang bergerak cepat, meniscayakan perubahan pada segala aspek kehidupan, sekaligus melahirkan persoalan-persoalan fiqh yang kompleksitas kerumitannya menuntut kreatifitas Juris hukum Islam untuk dapat memformulasikan metodologi yang tepat guna menjawab problematika tersebut. Walaupun agaknya tidak lagi dapat disebut metode kontemporer, namun formulasi metode istinbath hukum dalam kerangka maqasid al-shari'ah dapat digunakan sebagai solusi metodologis untuk menjawab tantangan dan perubahan zaman.

Kata Kunci : *maqasid al-shari'ah, masalah, ijtihad, Kontemporer*

Pendahuluan

Keunikan manusia sebagai ciptaan yang paling sempurna terletak pada kemampuannya beresonansi dan berkomunikasi dalam konteks kehidupannya. Dalam dinamika kehidupan yang berkembang cepat, resonansi dan komunikasi akal pikiran manusia melahirkan banyak perubahan. Kemajuan teknologi informasi, komunikasi, transportasi dan kemajuan lainnya tidak hanya memberi dukungan total terhadap pencerahan hidup, tetapi juga banyak menyisakan persoalan. Salah satunya adalah aktifitas aktualisasi hukum Islam.

Fenomena dinamika ini menjadi tantangan tersendiri bagi hukum Islam untuk tampil elegan, lentur dan faktual dalam menjawab problematika yang muncul. David Jhonston mengatakan bahwa karakteristik Hukum Islam harus segera beralih dari metode klasik kepada metode *maslahah* yang mencerahkan. (Jhonston, 2004) Di samping pendapat orientalis diatas, para pakar hukum Islam juga menyatakan bahwa hukum Islam klasik yang tertuang dalam kitab-kitab klasik sudah tidak relevan diimplementasikan di kehidupan modern yang telah banyak berubah ini. (Muzanni, 1995) Sehingga menjadi sebuah keharusan untuk segera melakukan reaktualisasi hukum Islam dalam konteks kekinian.

Urgensi *Harakah al-tajdid* dalam ranah hukum Islam tersebut dilakukan guna reposisi gerakan pemikiran hukum Islam yang terkesan mengalami stagnasi secara metodologis. (Mannan, 2006) Rekonstruksi metodologis ini hanya bisa dilakukan melalui proses *ijtihad* (al-Razi, 1992; Hanafi, 2005), termasuk didalamnya menjadi sebuah keharusan untuk melakukan dekonstruksi terhadap pemahaman klasik yang terkesan menjadi kebenaran yang bersifat final. Salah satu metode faktual dengan ragam konsep kontemporer yang di wacanakan dalam ranah hukum Islam adalah mekanisme *ijtihad* yang harus berorientasi pada kemaslahatan. (Al-Ghazali, 1970; Zaid, 1964) Kemaslahatan yang berdiri pada akar pokok maqasid al-shari'ah sebagai parameter tujuan penerapan hukum Islam, setidaknya digeneralisasi menjadi tercapainya maslahat dunia dan akhirat, sebab dishari'atkannya Islam tidak lain bertujuan merealisasikan hal tersebut. (Khallaf, 1978; al-Salam, 1990)

Tulisan ini mencoba menjelaskan tentang maqashid al-shari'ah dan perannya dalam ijtihad kontemporer. Mengetahui posisinya dalam menanggapi problematika kontemporer sangat penting, apakah ia digunakan sebagai metode ijtihad atau hanya sebatas alat bantu sebagaimana dilakukan ulama konvensional. Diskursus maqasid al-shari'ah tidak bisa dilepaskan dari al-maslahah, namun tulisan ini membatasi diri untuk tidak melebar kepada perbincangan al-maslahah.

Sejarah Maqasid al-Shari'ah

Sejarah mencatat bahwa istilah maqasid al-shari'ah sebagaimana dikatakan Ahmad Raysūni, digunakan pertama kali oleh al-Hakim. Dia lah yang pertama kali menyuarakan *maqasid al-shari'ah* melalui buku-bukunya, *al-Salaḥ wa Maqasiduh*, *al-Hajj wa Asraruh*, *al-'Illah*, *'Ilal al-Shari'ah*, *'Ilal al-'Ubudiyyah* dan juga bukunya *al-Furuq* yang kemudian diadopsi oleh al-Qarafī menjadi judul buku karangannya. Setelah bentangan pemikiran al-Hakim, muncul Abu Mansur al-Mātūrīdī (w.333H.) dengan karyanya *Ma'khadh al-Shar'* yang disusul kemudian oleh Abū Bakr al-Qafāl (w.365H.) dengan bukunya *Usūl al-Fiqh* dan *Mahasin al-Sharī'ah*. Setelah al-Qaffal, ada Abū Bakr al-Abharī (w.375H.) dan al-Bāqillānī (w.403H.) masing-masing dengan karyanya, diantaranya *Mas'alah al-Jawab wa al-Dala'il wa al-'Illah* dan *al-Taqrīb wa al-Irshad fī Tartīb Turuq al-Ijtihad*. Al-Juwaynī (w.478H.) kemudian muncul setelah al-Bāqillānī, lalu ada beberapa nama yang ikut berbicara tentang tema ini diantaranya adalah al-Ghazālī (w.505H.), al-Rāzī (w.606H.), al-Āmidī (w.613H.), al-Qarafī (w.684H.), al-Tūfī (w.716H.), ibn Taymiyyah dan ibn Qayyim al-Jawziy (w.751H.). (Raysūnī, 1992) Sementara Yūsuf Ahmad Muhammad al-Badawī membagi sejarah *maqasid al-shari'ah* menjadi dua fase; fase sebelum Ibn Taimiyyah dan fase setelah Ibn Taimiyyah. (al-Badawī, 2000)

Berbeda dengan Raysūnī dan Yūsuf al-Badawī, Hammādī al-'Ubaydī menyatakan bahwa orang yang pertama kali membahas *maqasid al-shari'ah* adalah salah seorang *tabi'in* bernama Ibrāhim al-Nakha'i (w.96H). Ia pernah memberikan pernyataan bahwa sesungguhnya hukum-hukum Allah

memiliki tujuan, hikmah, dan maslahat untuk manusia untuk mendukung pernyataannya, Ibrahim menggunkan sejumlah ayat yang diantaranya al-Baqarah/2:22. (Hammādī al-‘Ubaydī, 1992)

Setelah Ibrāhim al-Nakha’i muncul al-Ghazālī. Dalam al-Mustasfā, al-Ghazālī menawarkan teori *al-Kulliyat al-Khams al-Darūriyyah* yang menurutnya menjadi dasar dari *maqasid al-shari’ah*. Ia juga memberikan perhatian khusus pada maslahat dalam pembahasan tersendiri di bawah judul *al-istislah*. Setelah al-Ghazālī, ada ‘Izz al-Dīn ibn ‘Abd al-Salām yang sejalan dengan al-Ghazālī, kemudian membagi hukum dari sisi maslahat menjadi dua bagian; ibadah dan muamalah. Hukum ibadah menurutnya, adalah hukum-hukum *ta’abbudiy* yang wajib diamalkan sebagaimana yang digariskan tanpa memperhatikan alasan-alasan rasional yang terkandung di dalamnya. Sementara hukum-hukum muamalah boleh jadi ditemukan alasan-alasan rasionalnya jika akal mampu menemukannya. (Hammādī al-‘Ubaydī, 1992) Pernyataan Hammādī al-‘Ubaydī yang memunculkan nama al-Ghazālī sesudah Ibrāhim al-Nakha’i terasa sangat janggal, mengingat jarak waktu keduanya yang begitu jauh.

Najm al-Dīn al-Tūfī kemudian datang setelah ‘Izz al-Dīn. Ia merumuskan *maqasid al-shari’ah* dengan istilah yang ia sebut dengan “*al-masalih al-Shar’iyyah*.” (Hammādī al-‘Ubaydī, 1992) Menurut ‘Abd al-Wahhāb Khalāf, istilah yang digunakan oleh al-Tūfī berbeda dengan “*al-masalih al-mursalaha*-nya Mālik. *Masalihnya* mazhab Malikiyyah digunakan sebagai sumber pengambilan hukum setelah al-Qur’an, sunnah, ijma’ dan qiyas, sementara al-Tūfī meletakkannya justru di atas keempat sumber tersebut. (Khalāf, 1955)

Baru kemudian al-Shātībī yang secara khusus menulis tentang *maqasid al-shari’ah* dalam juz II dari kitab *al-Muwafaqatnya*. Kelebihan al-Shātībī dengan pendahulunya tentang *maqasid* adalah pembahasannya yang luas dan mendalam. Al-Shātībī juga mendasari pembahasan *maqasid* dari al-Qur’an yang merupakan sumber pertama. Ia pun memperluas cakupan bahasan *maqasid* dengan tema-tema baru yang belum pernah dilakukan oleh para pendahulunya. Tema-tema tersebut diantaranya adalah maslahat dan batasal-batasannya, teori *qasd* (tujuan) dalam

perbuatan, niat dalam hukum dan *maqasid*, *maqasid* dan akal, *maqasid* dan ijtihad, serta tujuan umum dari *maqasid*. (al-Shātibī, t.t.)

Rumusan al-Shātibi dianggap lebih sistematis dan lengkap dibandingkan rumusan-rumusan para ulama sebelumnya. Rumusannya kemudian telah mengilhami setidaknya beberapa ulama berikutnya seperti Muhammad ‘Abduh, Muhammad Rashīd Ridā, Abdullāh Darrāz, Muhammad al-Tāhir ibn ‘Āshūr dan ‘Allāl al-Fāsī. ‘Abduh misalnya, adalah orang pertama yang mengumumkan pentingnya ulama-ulama dan para mahasiswa Timur Tengah untuk mempelajari karya-karya al-Shātibi terutama *al-Muwafaqat*. (al-Shātibī, t.t.) Demikan pula dengan muridnya, Rashīd Ridā yang tidak hanya terpengaruh oleh *maqasid* al-Shātibi, namun juga terpengaruh dengan *al-I’tishamnya* demi menghidupkan kembali *harakah salafiyah* yang sejak lama diusung oleh Ridā. (al-Syāthibī, 1982) Hal serupa juga terjadi pada ibn ‘Āshūr. Ulama asal Tunisia ini telah menulis sebuah buku berjudul *Maqasid al-Shari’ah al-Islamiyyah* yang jika ditelaah secara utuh nyaris sama dengan *al-Muwafaqatnya* al-Shātibi.

Pengertian, Tujuan, dan Pembagian Maqasid

Hammādī berpendapat bahwa yang dimaksud dengan *maqasid* adalah hikmah yang dituju oleh pemberi syariat dalam seluruh syariat. Ia mendasari pendapatnya bahwa Allah pasti memiliki “tujuan” tertentu dalam setiap penciptaannya (al-Anbiyā’/21:61). (Hammādī al-‘Ubaydī, 1992; ‘Āshūr, 2005) *Maqasid al-shari’ah* yang dimaksud disini adalah *maqasid* Allah yang membuat syariat, bukan tujuan-tujuan manusia. (al-Shātibī, t.t.) Al-Syāthibī menegaskan bahwa tujuan utama dari perintah syariat adalah untuk mengambil maslahat, baik dunia, akhirat, atau keduanya. Sedangkan tujuan dasar dari larangan adalah mutlak untuk menolak mafsadah dan bahaya. (al-Shātibī, t.t.)

Senada dengan al-Shātibī, ‘Abdullāh Darrāz dalam pendahuluan *al-Muwafaqat* karya al-Shātibī mengatakan bahwa *maqasid* pada dasarnya bertujuan untuk menjaga keteraturan alam dengan cara mewujudkan keberlangsungan

kemaslahatan dan menghilangkan kemafsadatan (*jalb al-masalih wa dar' al-mafasid*). (‘Āshūr, 2005) Kemaslahatan ini lah yang kemudian dijadikan sebagai dasar penetapan *maqasid*.

Maqasid atau maslahat dibagi menjadi 3; *al-masalih al-daruriyyah*, *al-masalih al-hajiyyah*, dan *al-masalih al-tahsīniyyah*. (‘Āshūr, 2005) Maslahat yang pertama atau *al-masalih al-daruriyyah* adalah menjaga agama (*hifz al-dīn*), jiwa (*hifz al-nafs*), akal (*hifz al-‘aql*), keturunan (*hifz al-nasl*), dan harta (*hifz al-māl*). Kelima hal ini kemudian oleh ulama disebut dengan *al-kulliyat al-khams*. (al-Būtī, 1977) *Maqasid* atau *al- al-masalih al-daruriyyah* ini adalah sesuatu yang mesti adanya demi keberlangsungan hidup manusia. Al-Shātībī berpendapat bahwa tujuan awal dari syariat adalah menegakkan kelima dasar ini dan menjaga keberlangsungannya. (al-Shātībī, t.t.)

Hirarki kelima *darūriyyat* ini bersifat *ijihadī* bukan *naqlī*, artinya ia disusun berdasarkan pemahaman para ulama terhadap nash yang diambil dengan cara *istiqra*. Dalam merangkai kelimanya, al-Shātībī sendiri terlihat tidak konsisten. Meskipun demikian, ia selalu menempatkan *dīn* dan *nafs* diatas tiga yang lainnya (*‘aql, nasl, mal*). (al-Shātībī, t.t.) Sementara ‘Abdullāh Darrāz cenderung untuk mendukung urutan komposisi yang dilakukan oleh al-Ghazālī yaitu; *al-dīn, al-nafs, al-‘aql, al-nasl* dan *al-mal*. (al-Ghazālī, 1977)

Maqasid al-darūriyyah al-khamsah ini dianggap sebagai *usūl al-dīn* (pokok-pokok agama). Posisinya berada setingkat dibawah *usūl al-‘aqīdah*, dan oleh karenanya seluruh rasul diutus untuk kelima pokok ini. Bahkan al-Shātībī menegaskan bahwa kelimanya adalah *usūl al-dīn, qawa'id al-sharīah*, dan *kulliyat al-millah* yang jika ada kerusakan menimpa sebagiannya maka dapat mengakibatkan kehancuran agama seluruhnya. (al-Shātībī, t.t.) Oleh karenanya, al-Būtī menegaskan bahwa kelimanya dapat ditemukan pada seluruh hukum syariat, baik itu akidah, ibadah, muamalah, maupun akhlaq. Rukun iman dan islam disyariatkan untuk menjaga agama (*hifz al-dīn*), hukum *qishāsh* untuk menjaga jiwa (*hifz al-nafs*), hukum larangan minum yang memabukkan untuk

menjaga akal (*hifz al-'aql*), hukum keluarga untuk menjaga keturunan (*hifz al-nasl*), dan hukum pencurian untuk menjaga harta (*hifz al-mal*). (al-Būtī, 1977)

Senada dengan al-Būtī, bahkan lebih luas ibn 'Āshūr menjelaskan bahwa menjaga kelimanya berarti menjaga maslahat individu-individu dan lebih utamanya menjaga kemaslahatan umat pada umumnya. Menjaga agama misalnya, berarti menjaga agama setiap orang muslim dari segala hal yang dapat merusak akidah dan amal perbuatannya. Sedangkan menjaga agama seluruh umat berarti menjaganya dari segala hal yang dapat merusak sendi-sendi agama. Menjaga jiwa berarti menjaga hilangnya nyawa baik individu maupun umat, dan menjaga jiwa tidak lah sekedar dengan *qisas* melainkan menjaga hilangnya nyawa sebelum terjadi seperti menghindar dari wabah penyakit sebagaimana tindakan antisipasi yang pernah dilakukan oleh 'Umar ibn Khaththāb yang melarang pasukannya masuk Syam karena ada wabah penyakit di wilayah tersebut. ('Āshūr, 2005)

Selanjutnya, masih menurut ibn 'Āshūr- menjaga akal berarti menjaga akal seseorang agar tidak kemasukan hal-hal yang dapat menyebabkan hilangnya akal. Karena hilangnya akal seseorang dapat menyebabkan kehancuran, apalagi hal tersebut menimpa sekelompok orang dalam jumlah besar (umat). Inilah yang menjadi tujuan dasar untuk mencegah setiap individu dari mabuk dan mencegah umat dari peredaran minuman keras, narkoba, dan obat-obat terlarang. Adapun menjaga harta berarti menjaga harta umat dari kehilangan, atau berpindah tangan tanpa ganti. ('Āshūr, 2005) Sementara menjaga keturunan berarti menjaga dari ketiadaan keturunan alias adanya keharusan untuk melestarikan keturunan. Menjaga nasab dilakukan melalui nikah dan larangan zina misalnya. ('Āshūr, 2005)

Kelima maslahat utama ini menurut al-Shātībī, merupakan pokok dakwah (*usūl al-da'wah*) di Mekah. Sementara hukum syariat yang turun di Madinah adalah penjelasan hukum-hukum cabang yang merupakan derivasi dari kelima maslahat tersebut sekaligus menjadi penegas dan penetap untuk pelaksanaan hukum sesuai tuntutan dan bertujuan menjaga kelimanya dari kehancuran. Oleh karenanya setiap perintah sesungguhnya adalah praktek

penetapan kelima masalahat tersebut, dan setiap larangan pada hakikatnya bertujuan untuk menjaga kelimanya dari kerusakan. (al-Shātibī, t.t.) Karenanya segala sesuatu yang mewujudkan kelima unsur tersebut adalah masalahat, dan apa pun yang merusaknya disebut *masfsadah*.

Maslahah yang kedua adalah *al-masalih al-hajiyyah* yaitu sesuatu yang harus ada untuk memenuhi kebutuhan. Sesuatu yang sebaiknya ada agar dalam melaksanakannya leluasa dan terhindar dari kesulitan. Kalau sesuatu ini tidak ada, maka ia tidak akan menimbulkan kerusakan atau kematian hanya saja akan mengakibatkan *mashaqah* dan kesempitan. Seperti hukum jual beli, pinjam meminjam, nikah, dan bentuk-bentuk muamalah lainnya. (‘Āshūr, 2005) *Al-masalih al-hajiyyah* ini berada setingkat dibawah *al-masalih al-darūriyyah* karena ia merupakan turunan dari *al-masalih al-darūriyyah* dan berfungsi untuk mewujudkan tujuan-tujuan *al-masalih al-darūriyyah*. Hukum nikah misalnya berfungsi untuk mewujudkan *hifz\ al-nasl*. (al-Syāhibī, 1982)

Al-masalih al-hajiyyah juga mencakup keringanan dan kemudahan-kemudahan yang diberikan oleh Allah. Hal yang demikian bertujuan agar mukallaf tidak mendapatkan kesulitan dalam menjalankan segala hal yang dibebankan kepadanya. Oleh karenanya, seseorang diperbolehkan untuk *tayammum* ketika tidak ada air, diperbolehkan berbuka puasa Ramadlān dan meringkas shalat ketika bepergian agar dapat tetap menjaga agama sesuai kemampuan yang ada. (al-Syāhibī, 1982)

Maslahat yang ketiga yaitu *Al-masalih al-tahsīniyyah* adalah sesuatu yang sebaiknya ada demi sesuainya dengan akhlak yang baik atau adat istiadat yang berlaku. Jika ia tidak ada, maka tidak akan menimbulkan kerusakan atau hilangnya sesuatu, juga tidak akan menimbulkan *mashaqqah* dalam melaksanakannya. Hanya saja seseorang dinilai tidak pantas dan tidak layak menurut ukuran tatakrama dan kesopanan. (‘Āshūr, 2005) Sebagai contoh misalnya, larangan untuk boros, pelit, kesamaan dalam memilih pasangan hidup (*kafa'ah*), etika makan, menutup aurat, dan segala hal yang menyangkut etika, moral dan akhlaq yang mulia. (al-Būtī, 1977)

Pembagian selanjutnya dilakukan al-Shātibī yang mengatakan bahwa dalam masing-masing dari ketiga *maqasid al-sharī'ah* (*darūriyyāt*, *hājiyyāt*, dan *tahsīniyyat*) tersebut, terdapat dua macam *maqasid*; yaitu *maqasid asliyyah* (asli/utama/pokok) dan *maqasid tabi'ah* (pengikut) atau *mukammilah* (penyempurna). Tujuan utama dari pernikahan misalnya, adalah menjaga pelestarian keturunan dan meramaikan dunia. Sementara tujuan penyempurnanya adalah memperoleh kebahagiaan dan kasih sayang dengan berpasangan dan keturunan. Oleh karenanya peran *maqasid mukammilah* adalah untuk menetapkan maksud yang utama. (al-Shātibī, t.t.)

Cara Mengetahui Maqasid

Sebelum dikaji tentang mekanisme metodis untuk mengetahui *maqasid al-sharī'ah*, penting diketahui pemikiran al-Shātibī tentang Maqasid, bahwa hukum terbagi menjadi dua; yang dapat dicerna oleh akal dan yang tidak dapat dicerna akal (*ta'abbudiy*). Hukum-hukum yang dapat dicerna oleh akal adalah hukum-hukum yang dikaitkan dengan *maqasid al-sharī'ah*. Jika *illatnya* (alasan) dapat ditemukan, maka masalah yang ditemukan itulah yang menjadi tujuan berlakunya sebuah hukum. Meskipun demikian, hukum-hukum yang dapat dicerna akal tujuannya tidak dapat serta merta ditemukan maksud dan tujuan yang sesungguhnya. Misalnya mengapa hukuman bagi pezina adalah dirajam seratus kali sampai mati, mengapa tidak menggunakan hukuman mati yang lain? (al-Shātibī, t.t.)

Ibn 'Āshūr menyimpulkan, bahwa *maqasid al-sharī'ah* dapat diketahui melalui tiga sisi. *Pertama*, dari teks sebuah perintah dan larangan itu sendiri. *Kedua*, melalui *illat* yang terkandung di dalam sebuah perintah dan larangan. *Ketiga*, menyerahkan sepenuhnya *maqasid al-sharī'ah* kepada Allah karena tidak ditemukan dari teks ataupun *'illatnya*. ('Āshūr, 2005)

Maqasid al-Sharī'ah: Posisinya dalam Ijtihad

Mengingat betapa pentingnya mengetahui *maqasid* yang dapat menjelaskan hikmah, tujuan atau alasan yang sesungguhnya dari sebuah hukum, wajar kiranya jika ulama menganggap *maqasid* sebagai intinya fiqh. Oleh karenanya pengetahuan terhadap *maqasid* menjadi sebuah keharusan ketimbang mengetahui kaidah ushul fiqh. Mengetahui *maqasid* sesungguhnya adalah memahami agama dan mengetahui aturan syariat.

Al-Shātibī lah yang kemudian dianggap sebagai orang pertama yang menyuarakan pentingnya berpegangan pada *maqasidal-sharī'ah* dalam berijtihad. Ia bahkan berpendapat bahwa dalam berijtihad, mengetahui *maqasidal-sharī'ah* lebih penting ketimbang menguasai bahasa Arab bagi orang yang ingin berijtihad dari teks Arab yang sudah diterjemahkan ke dalam bahasa orang yang akan berijtihad. Karena ijtihad menurutnya berdasarkan *maqasidal-sharī'ah* dan *maqasid* dapat difahami oleh siapapun.

Pentingnya *maqasidal-sharī'ah* dalam berijtihad dibuktikan salah satunya melalui pendapatnya tentang nikah *mut'ah* dan nikah *tahlīl*. Menurutnya, *maqasid* pernikahan adalah ketersambungan dan kasih sayang dalam kelanggengan, sedangkan kedua jenis nikah tersebut bersifat temporer atau sementara. Memahami *maqasidal-sharī'ah* berarti membuka pintu cakrawala ijtihad, karena ia adalah temuan syariat yang sesungguhnya. Dengan *maqasidal-sharī'ah* dapat diketahui apa yang termasuk taat, maksiat, rukun, dan sunah. (al-Shātibī, t.t.)

Meskipun *maqasidal-sharī'ah* dapat dipahami oleh setiap orang, dan posisinya sungguhlah penting dalam berijtihad. Ada beberapa hal yang harus diperhatikan ketika seseorang ingin berijtihad dengan menggunakan *maqasidal-sharī'ah*. Setidaknya, ada tiga langkah yang harus ditempuh oleh seorang mujtahid; *pertama*, mencari *maqasid* di dalam perintah atau larangan itu sendiri. Jika sebuah perintah menuntut adanya sebuah perbuatan, maka perbuatan yang diperintahkan itulah *maqasid* nya, dan jika sebuah larangan menuntut adanya meninggalkan perbuatan (*al-tark*), maka yang demikianlah yang menjadi *maqasid* nya. Mujtahid tidak perlu lagi mencari *maqasidal-sharī'ah* dibalik perbuatan

tersebut, karena *maqasidal-sharī'ah*nya telah ditemukan secara jelas dari perintah dan larangan tersebut. Dan tujuan utamanya adalah melaksanakan yang diperintahkan dan menjauhi yang dilarang. Model *maqasid* seperti ini dapat ditemukan pada hukum yang bersifat *ta'abbudiy*. (al-Shātībī, t.t.)

Kedua, berpegangan pada *'illat* hukum. Hal ini dilakukan apabila perintah dan larangannya tidak jelas, maka mujtahid berpegangan pada *'illat* hukum dengan cara mengajukan pertanyaan-pertanyaan mengenai alasan-alasan yang mendasari adanya sebuah hukum. Misalnya dengan mengajukan pertanyaan, mengapa Allah memerintahkan untuk melakukan perbuatan ini atau melarang perbuatan ini? Jika kemudian *'illat* hukumnya sudah ditemukan, seperti mengetahui bahwa nikah adalah untuk pelestarian keturunan, jual beli adalah untuk mengambil manfaat dari akad jual beli yang telah dilakukan, maka hal tersebut dapat diqiaskan. Karena sesungguhnya *'illat* adalah *maqāshid*. Satu contoh misalnya, sabda Rasulullah tentang larangan memutuskan sebuah perkara dalam keadaan marah. *'Illat* larangan memutuskan adalah marah, dan maksud sesungguhnya adalah kacaunya pikiran. Oleh karenanya, hal-hal yang mengganggu pikiran dapat disamakan dengan marah, seperti lapar, terlalu kenyang, dan dahaga. (al-Shātībī, t.t.)

Ketiga, berhenti berijtihad (*tawaqquf*) sampai benar-benar jelas *maqasidal-sharī'ah*nya. Jika seorang mujtahid tidak dapat menemukan *maqasidal-sharī'ah*nya baik di dalam hukum itu sendiri (langkah yang pertama) ataupun dari *'illatnya*, maka ia harus berhenti dan tidak melanjutkan ijtihadnya sampai benar-benar jelas *maqasidal-sharī'ah*nya. (al-Shātībī, t.t.) Satu contoh misalnya pengharaman makan babi yang sampai hari ini belum ditemukan *maqasidal-sharī'ah*nya sehingga dianggap *ta'abbudiy*.

Oleh karenanya, optimalisasi penggalian *maqasidal-sharī'ah* dalam objek ijtihad memang sangat diperlukan, namun demikian tidak begitu saja menegasikan metode-metode yang sudah baku dalam berijtihad sebagaimana yang dilakukan oleh para mujtahid yang terdahulu. Disamping itu, ijtihad masa kini tidak hanya dilakukan secara individu dalam sebuah komunitas ilmu pengetahuan

(baca: fiqh) saja. Ijtihad harus dilakukan dengan melibatkan -secara langsung atau tidak- para ahli di pelbagai bidang pengetahuan yang berkaitan dengan masalah yang sedang dibahas.

Maqasiddalam Masalah Kontemporer

1. Perkawinan Beda Agama

Problematika perkawinan beda agama ini akan dikaji dalam perspektif hukum Islam dengan metode *maqasidal-shari'ah*. Perkawinan semacam ini diatur dalam al-Qur'an dengan term *ahl al-kitab* dan mushrik. dua hal ini berbeda dalam pengertiannya, ahl al-kitab diartikan sebagai orang-orang yang percaya pada salah seorang nabi dan salah satu kitab samawi. Sedang mushrik adalah orang yang tidak saja mempersekutukan Allah melainkan juga tidak percaya pada Nabi dan kitab-kitab samawi. (Kamal, 2004) Ayat yang berkaitan dengan ahl al-Kitab adalah surat al-Ma'idah (5): 5 (al-Maraghi, 2006; al-Sayis, 2001) dan al-Baqarah (2): 221 tentang orang mushrik, yang kemudian dijadikan sebagai dasar perkawinan beda agama. Berdasarkan kedua ayat tersebut maka perkawinan beda agama dibedakan menjadi dua; *pertama* perkawinan antara orang muslim dengan perempuan ahl al-kitab diperbolehkan, sedangkan muslimah dengan laki-laki *ahl al-kitab* tidak diperbolehkan. *Kedua* perkawinan seorang muslim dan atau muslimah dengan mushrik tidak diperbolehkan.

Dengan metode *maqasidal-Shari'ah*, perkawinan beda agama baik dari *ahl al-kitab* maupun mushrik, baik dilakukan oleh muslim maupun muslimah tidak diperbolehkan. Di awal sudah dijelaskan bahwa prinsip *maqasidal-shari'ah* didasarkan atas lima hal, yakni demi menjaga agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Dan kelimanya dapat terealisasi dengan baik apabila sebuah intisusi terkecil yakni keluarga dibina dengan baik, termasuk dalam hal ini adalah agama. Kesimpulan ini menolak pendapat Ahmad Ali dengan *masalah maqsudah* nya yang menyatakan bahwa PBA boleh dilakukan berdasar atas prinsip kesetaraan, kebebasan, dan kemaslahatan. (Ali, 2008) Juga agak berbeda dengan kesimpulan fuqaha klasik; mengenai keabsahan perkawinan seorang muslim dengan perempuan ahl al-kitab dengan syarat memberikan mahar sebagai kewajiban,

tidak bermaksud untuk berzina, serta bukan dijadikan gundik. (al-Sabuni, 1999; Rida, 1999; Hamka, 1983)

Dalam peraturan perundang-undangan di Indonesia, perkawinan beda agama ini tidak secara tegas dinyatakan. Hanya saja dalam KHI pasal 2 dinyatakan bahwa perkawinan adalah suatu akad yang sangat kuat untuk mentaati perintah Allah. Kemudian pada pasal 3 dinyatakan bahwa tujuan perkawinan adalah untuk menciptakan kehidupan yang tenteram, bahagia, dan penuh kasih sayang. Selanjutnya pada pasal 4 bahwa perkawinan baru dianggap sah apabila sesuai dengan hukum Islam, dan hal ini sesuai dengan UU No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan. Kemudian dalam pasal 44 KHI secara tegas dinyatakan bahwa seorang perempuan tidak sah melakukan perkawinan dengan seorang laki-laki yang tidak beragama Islam. Lebih dari itu pada Bab IV tentang Rukun dan Syarat Perkawinan pada pasal 14 mengenai rukun perkawinan, baik saksi maupun wali salah satu syaratnya harus beragama Islam. Dari beberapa pasal yang dikemukakan di atas, memang tidak secara tegas dinyatakan boleh atau tidaknya seorang laki-laki melakukan perkawinan dengan perempuan non-muslimah. Namun dapat ditarik kesimpulan bahwa hal tersebut juga berlaku pada laki-laki, sehingga laki-laki juga tidak boleh melakukan perkawinan dengan perempuan non-muslimah. Hal ini dilakukan dengan metode maqasidal-shari'ah yakni selain menjaga agama, juga menjaga keturunan.

2. Inseminasi Buatan atau Bayi Tabung

Walaupun permasalahan bayi tabung agaknya tidak lagi menjadi masalah fenomena kekinian, karena telah banyak praktik ini dilakukan, namun sebagai bagian dari permasalahan yang pernah menjadi polemik di tengah-tengah masyarakat Islam kontemporer dan untuk membuktikan abilitas hukum islam yang dinamis dalam menjawab permasalahan hukum, maka Kajian tentang Inseminasi buatan ini dalam perspektif *maqasidal-shari'ah* masih menarik untuk dijadikan sebagai contoh aplikasi *maqasidal-shari'ah* dalam konteks kekinian.

Istilah inseminasi berasal dari bahasa Inggris "*insemination*" yang berarti pembuahan atau penghamilan secara teknologi. Dalam khasanah kedokteran islam, inseminasi sering dimaknai dengan "*Talqihan*" yang berarti

mempertemukan atau memadukan. Dari makna ini dapat dipahami bahwa terdapat dua macam inseminasi, yaitu inseminasi Alamiah atau *Natural insemination* (*Talqih ath-Thobi'i*) dengan jalan hubungan badan antara dua jenis makhluk secara biologis. Dan inseminasi buatan atau *Artificial Insemination* (*Talqih ash-Shina'i*), pada masyarakat Arab proses ini sering digunakan untuk penyerbukan pohon kurma. Bayi Tabung masuk kategori *Artificial insemination* yang dikenal dalam masyarakat Arab dengan istilah "*Thiflu al-Anabiib*" yang berarti jabang bayi yang dibiakan dalam cawan, setelah terjadi pembuahan kemudian disuntikkan kedalam rahim seorang Ibu. (Mahjuddin, 2003)

Teknologi ini muncul sebagai jawaban terhadap problematika sulitnya kehamilan pada pasangan suami isteri yang disebabkan oleh adanya kelainan pada alat reproduksi, sekalipun memiliki tingkat kesuburan ovum atau sperma yang baik. Dalam aplikasinya penerapan teknologi ini sering dilakukan pada dua kondisi: Pertama, *Inseminasi Heterolog* atau *Artificial Insemination Donor* (AID), yaitu inseminasi buatan yang selnya bukan berasal dari pasangan suami istri. Dan kedua, *Inseminasi Homolog* atau *Artificial Insemination Husband* (AIH), yaitu inseminasi buatan yang berasal dari sel suami istri yang sah.

Dalam sudut pandang *maqasidal-shari'ah*, memelihara keturunan merupakan bagian dari kebutuhan pokok yang harus dipenuhi oleh manusia. Tetapi pemenuhan kebutuhan pokok tersebut tidak boleh berbenturan dengan kebutuhan lain yang memiliki tingkat lebih tinggi, seperti memelihara agama atau memelihara akal. Dari dua praktik inseminasi yang umum dilakukan, maka dengan argumentasi Kondisi darurat dan untuk memelihara keturunan, maka *inseminasi Homolog* dihukumkan Mubah (Diperbolehkan). Tetapi *Inseminasi Heterolog*, dengan pertimbangan dimungkinkannya terjadinya kekacauan keturunan dalam hal garis Nasab dan hak-hak dalam pewarisan serta masalah yang bersifat perdata lainnya, sesuai dengan Kaidah "Kesulitan tidak boleh dihilangkan dengan menimbulkan kesulitan baru", disamping masuk kategori perbuatan Zina, maka inseminasi jenis ini diharamkan.

3. Pencatatan Perkawinan

Untuk menyelamatkan keturunan, Islam, misalnya, mensyariatkan perkawinan dan melarang perzinahan. Untuk melindungi keturunan, sebagai tujuan *daruri* melalui perkawinan, dibutuhkan (terjemahan harfiah kata *hajāt*) kelengkapan, misalnya, dokumentasi (bukti tertulis). Tanpa KUA, sebagai pihak yang berwenang mendokumentasi, perkawinan bisa saja dilakukan. Namun demikian, kehadiran KUA, dengan berbagai perangkat pelengkapannya, justru akan lebih menjamin hak dan kewajiban para pihak, khususnya ketika terjadi sengketa. Akta nikah, yang akan dijadikan sebagai bukti tertulis, bisa diperindah (terjemahan harfiah kata *tahsiniyyat*) sesuai dengan minat (selera), bakat dan kemampuan setempat.

Persoalannya tidak hanya berhenti di sini, status sesuatu yang semula hanya kebutuhan dapat ditingkatkan menjadi keharusan (*Al-hajah tanzil manzilah al-darurah*) sesuai dengan kaidah; perintah untuk menjalankan sesuatu—yaitu, menikah di Indonesia—sama dengan perintah melaksanakan sarana-sarananya, yaitu harus memiliki akta nikah: harus menikah di hadapan pejabat KUA. Di sisi lain, *al-hakim* (pemegang otoritas) diberi kewenangan oleh agama untuk mewajibkan barang mubah, yaitu menulis kata menikah di KTP, karena jika tidak diwajibkan akan menimbulkan mafsadat: banyak perempuan menjadi korban penipuan. Dengan dilengkapi prinsip *sadd al-dhari'ah* (*preventive action*) ini, maka semakin lengkaplah proses pencapaian *maqasid dharuriah* perlindungan anak melalui perkawinan.

Agar dapat berlaku mengikat umat Islam Indonesia, maka hukum ini harus diputuskan melalui *ijtihad jama'i* (ijmak; konsensus dalam pengertian legislasi baik berdasarkan Qur'an, Sunnah atau ra'yi melalui konsultasi dengan pemerintah Negara—bukan *ijtihad fardi*). *Ijtihad jama'i* dipilih karena *ijtihad fardi* akan melahirkan silang pendapat. Legitimasi *ijtihad fardi* sangat rendah. Di samping itu, *ijtihad jama'i* akan menawarkan lebih banyak pilihan kualitatif karena pandangan kolektif lebih baik daripada pandangan individual. Legitimasinya pun lebih kuat. Demi tujuan *ijtihad jama'i*, Prof. Hasbi Ash Shiddieqy menyarankan agar pendukung fikih Indonesia mendirikan lembaga *ahl*

al-hall wa al-'aqd. Lembaga ini ditopang oleh dua sub-lembaga. Pertama, lembaga politik (*hay'at al-siyasah*), yang anggota-anggotanya terdiri dari orang-orang yang dipilih rakyat, dari rakyat dan untuk rakyat, tetapi harus menguasai bidang yang mereka wakili. Kedua, lembaga *ahl al-ijtihad* (kaum mujtahid) dan *ahl al-ikhtisas* (kaum spesialis) yang juga merupakan perwakilan rakyat, oleh rakyat dan untuk rakyat. Sampai di sini fikih Indonesia sebetulnya masih belum membumi, sehingga perlu di Indonesiakan.

Dalam konteks ini dapat dikatakan bahwa *hay'at al-tashri'iyah* itu adalah Majelis Ulama Indonesia (MUI) dengan mujtahid-mujtahid yang diambil dari perwakilan organisasi Islam semisal Nahdlatul Ulama, Muhammadiyah, Persatuan Islam dan Al-Irsyad. Di sisi lain, *ahl al-ikhtisas* versi Hasbi dapat diterjemahkan menjadi Ikatan Cendekiawan Muslim se-Indonesia (ICMI). Lebih lanjut, *Hay'at al-Siyasah* versi Hasbi dapat diterjemahkan menjadi Dewan Perwakilan Rakyat (DPR) dan Majelis Permusyawaratan Rakyat (MPR). Ini dilakukan dengan alasan *'urf* dalam pengertian yang lebih luas: kedua lembaga tersebut merupakan wadah bagi bangsa Indonesia melahirkan undang-undang. Umat Islam dapat memanfaatkan lembaga ini untuk tujuan yang sama demi terundangkannya nilai-nilai hukum Islam yang pelaksanaannya membutuhkan legitimasi kekuasaan, dengan tidak perlu untuk bersikap eksekutif pada bidang-bidang yang tidak membutuhkan legitimasi kekuasaan. Jika semua anggota *ahl al-hall wa al-'aqd* sepakat untuk memberlakukan Rancangan Undang-Undang Hukum Materil Peradilan Agama Bidang Perkawinan, maka undang-undang ini merupakan manifestasi fikih Indonesia. Ia berlaku mengikat bagi umat Islam Indonesia. Statusnya akan sama dengan, misalnya, Undang-Undang No. 1/1974 tentang perkawinan, Undang-Undang No. 7/1989 tentang Peradilan Agama, Instruksi Presiden No. 1/1991 tentang Kompilasi Hukum Islam di Indonesia. Bahkan, undang-undang yang tidak berlabelkan Islam-pun mestinya juga merupakan manifestasi Fiqh Indonesia semisal Undang-Undang 1945 dan UU No. 14/1992 tentang Lalu Lintas dan Angkutan Jalan, selama undang-undang ini terbukti bermaksud membela *maqasid shari'ah* tidak menghalalkan barang haram dan tidak mengharamkan barang halal, plus kemaslahatannya bersifat hakiki,

nyata dan untuk umum. Misalnya, pasal 150 ayat 1 Undang-Undang Lalu Lintas berusaha melindungi lingkungan hidup dari pencemaran, padahal *maqasid shari'ah* tingkat pertama (*daruri*) bermaksud melindungi jiwa, harta, agama, keturunan dan kehormatan, yang tidak dapat dicapai dengan lingkungan yang tidak sehat. Jadi di sini berlaku rumusan bahwa melindungi lingkungan wajib demi melindungi jiwa (*ma la yatimm al-wajib illa bih fahuwa wajib*). Jika lingkungan ini tidak diselamatkan, maka akan menelan korban: kekayaan menurun, keturunan terancam, yang juga akan berakibat mempersulit pelaksanaan ajaran agama. Di sini terlihat bahwa pasal ini tidak menghalalkan barang haram atau mengharamkan barang halal. Benar-benar sejalan dengan *maqasid shari'ah* yang karena diputuskan oleh *Ahl al-Hall wa al-'Aqd* maka mengikat umat Islam Indonesia. Perwujudan *maqasid shari'ah* ini telah didahului dengan upaya perlindungan terhadap akal dan harta, seperti terlihat dalam, misalnya, pasal 27 (1) pasal 31 (1) Undang-Undang Dasar.

Undang-undang Lalu Lintas ini dapat ditinjau kembali oleh ijmak (konsensus) lain dari lembaga yang sama jika lembaga tersebut memang menghendaki demikian dikarenakan alasan-alasan tertentu. Namun demikian, jika anggota *ahl al-hall wa al-'aqd* tidak sepakat untuk menetapkan suatu undang-undang, maka undang-undang ini dapat ditetapkan oleh MUI sebagai fatwa atau MUI dapat mengundur pelaksanaan rancangan undang-undang itu kemudian berusaha untuk mengajukannya kembali ke DPR/MPR. Jika adat daerah tertentu tidak dapat diberlakukan pada skala nasional, maka diupayakan agar berlaku pada tingkat propinsi atau kabupaten bersangkutan. Jika penafsiran tentang konsep *ijtihad jama'i* Hasbi ini dilaksanakan, maka otomatis akan melumpuhkan teori resepsi. Kerjasama tentu lebih baik. Jadi, pengundangan Rancangan Undang-Undang Hukum Materil Peradilan Agama Bidang Perkawinan akan melengkapi dan memperkuat sistem hukum nasional.

DAFTAR PUSTAKA

Ali, Ahmad. *Reformulasi al-Maslahah: Relevansi dan Implementasinya dalam*

- Pengembangan Pemikiran Hukum Islam Kontemporer*, Tesis Sekolah Pasca Sarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2008.
- Āshūr, Muhammad al-Tāhir ibn. *Maqasidal-Sharī'ah al-Islamiyyah*. Mesir: Dār as-Salām li al-Tibā'ah wa al-Nashr wa al-Tawzī' wa al-Tarjamah, 2005.
- Badawy, Yūsuf Ahmad Muhammad al-. *Maqasidal-Sharī'ah 'ind ibn Taymiyyah*. Yordān: Dār al-Nafāis, 2000.
- Būtī, Muḥammad Sa'īd Ramadān al-. *Dawabit al-Maslahah fī al-Sharī'ah al-Islamiyyah* (Beirūt: Muassasah al-Risālah, 1977).
- Ghazālī, Abū Ḥāmid al-. *al-Mustasfa*. Beirūt: Dār al-Fikr, 1997.
- Hanafi, Hasan. *Min al-Nas ila al-Waqi'*. Kairo: Markaz al-Kitab al-Nashr, 2005.
- Hamka, *Tafsir al-Azhar*. Jakarta: Pustaka Panji Masyarakat, 1983.
- Jhonston, David. "A Turn in the Epistemology and Hermeneutics of Twentieth Century Usul al-Fiqh" dalam *Islamic Law and Society*. Leiden: Koninklijke Brill NV, 2004.
- Kamal, Zainun. "Menafsir Kembali Perkawinan antar Umat Beragama," dalam Maria Ulfah Anshor dan Martin Lukito Sinaga (ed), *Tafsir Ulang Perkawinan Lintas Agama: Perspektif Perempuan dan Pluralisme*. Jakarta: KAPAL Perempuan, 2004.
- Kamali, M. Hashim. *Principles of Islamic Jurisprudence*. Cambridge: Islamic Texts Society, 1991.
- Khalāf, 'Abd al-Wahhāb. *Masadir al-Tashrī' al-Islamī fī ma la Nassa fī ha*. Kairo: Ma'had al-Dirāsāt al-'Arabiyyah al-'Āliyah, 1955.
- Khallaf, 'Abd al-Wahhab. *Ilm Usul al-Fiqh*. Kairo: Dar al-Qalam, 1978.
- Manan, Abdul. *Reformasi Hukum Islam di Indonesia*. Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2006.
- Maraghi, Ahmad Mustafa al-. *Tafsir al-Maraghi*. Beirut: Dar al-Fikr, 2006.
- Muzanni, Saiful. *Islam Rasional: Gagasan dan Pemikiran Harun Nasution*. Bandung: Mizan, 1995.
- Razi, Fakhr al-Din al-. *al-Mahsul fī 'Ilm al-Usul*. Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 1992.

- Raysūnī, Ahmad. *Nadhariyyat al-Maqasid'ind al-Imam al-Shatibī*. Beirut: al-Muassasah al-Jamī'iyah li al-Dirāsāt wa al-Nashr wa al-Tauzī', 1992
- Rida, Rashid. *Tafsir al-Manar*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1999.
- Sabuni, Muhammad 'Ali al-. *Tafsir Ayat al-Ahkam min al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1999.
- Salam, Abu Muhammad 'Izz al-Din 'Abd al-. *Qawa'id al-Ahkam fi Masalih al-Anam*. Beirut: Mu'assasah al-Rayyan, 1990.
- Sayis, Ali al-. *Tafsir Ayat al-Ahkam*. Mesir: Mu'assasat al-Mukhtasr, 2001.
- Shātībī, Abū Ishāq al-. *Al-Muwafaqat fī Usūl al-Sharī'ah*. Mesir: Al-Maktabah al-Tijāriyyah al-Kubrā, t.t.
- Shātībī, Abū Ishāq al-. *Kitab al-I'tisam*. Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1982.
- Shaukani, Al-. *Irshad al-Fuhul*. Beirut: Dar al-Ihya' al-Turath al-'Arabi, t.th.
- Shiddiqey, Hasbi Al-. *Falsafah Hukum Islam*. Semarang: Pustaka Riski Putra, 2001.
- Suryadilaga, M. Alfatih. “ Tujuan Ditunkannya Shari'ah Islam”, dalam Syamsul Bahri, dkk, *Metodologi Hukum Islam*. Yogyakarta: Penerbit Teras, 2008.
- Ubaydī, Hammādī al-. *Al-Shatibī wa Maqasidal-Sharī'ah*. Mansūrāt Kulliyat al-Da'wah al-Islāmiyyah wa Lajnah al-Huffādh 'alā al-Turāth al-Islāmī, 1992.
- Zahrah, Muhammad Abu. *Usul al-Fiqh*. Kairo: Dar al-Fikr, t.th.
- Zaid, Mustafa. *al-Maslahah fi al-Tashri' al-Islami wa Najm al-Din al-Tufi*. Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabi, 1964.

