

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Pembaruan hukum Islam¹ telah berlangsung di Indonesia. Pembaruan itu terlihat dari beberapa keputusan Mahkamah Agung Republik Indonesia (MA RI.) yang banyak didasarkan pada *al-maṣlahah*.² Dalam konteks pembaruan hukum Islam tersebut, khususnya dalam kaitannya dengan masalah kemaslahatan yang banyak terkait dengan kepentingan umum (*al-maṣlahah al-`āmmah*), hanya saja, metode *al-istiṣlāh* digunakan tanpa membedakan antara *al-maṣlahah al-mu`tabarah*,³ maupun *al-maṣlahah al-mursalah*, dalam rangka mewujudkan nilai-nilai *maqāṣid al-Sharī`ah* bagi warga negara.⁴

al-Maṣlahah (المصلحة) atau *al-istiṣlāh* (الاستصلاح) itu merupakan salah satu konsep dalam *usūl al-fiqh*⁵ yang mengalami dinamika polemik di kalangan

¹ Yang dimaksud pembaruan dalam pembahasan ini adalah bukan merombak hukum yang sudah final ataupun membuat hukum yang tidak dikenal dalam wacana fiqh & ushul fiqh, makna dari pembaruan di sini adalah merumuskan ulang tujuan dan kandungan (*manath al-hukm*) dari tiap hasil ijtihad yang dilakukan oleh para pakar fiqh sebelumnya.

² Abdul Manan, *Reformasi Hukum Islam di Indonesia* (Jakarta: Rajawali Press, 2006), h. 336-340.

³ Muḥammad Mustafā Syālabī dalam kitab *Ta`lil al-Ahkām*; Muḥammad Abū Zuhrah dalam kitab *Mālik*, dan *Ibn Hanbal*; dan *Usūl al-Fiqh*nya; Syaikh Khallāf dalam *Maṣādir al-Tasyrī` fī Mā Lā Nass fih*; Mustafā Zaid dalam *al-Maṣlahah fī al-Tasyrī` al-Islāmī wa Najm al-Dīn al-Tūfī*; serta al-Būṭī dalam *Dawābiṭ al-Maṣlahah fī al-Syarī`ah al-Islāmiyyah*. Demikian penelitian kritis yang dilakukan oleh Yūsuf al-Qarādāwī. Lihat Yūsuf al-Qarādāwī, *al-Siyāsah al-Syar`iyyah fī Da`uī Nuṣūṣ al-Syarī`at wa Maqāṣidihā* (Kairo: Maktabah Wahbah, 1998), h. 160.

⁴ Lihat al-Tūfī, *Syarḥ al-Arba`in*, dalam apendiks Mustafā Zaid, *al-Maṣlahah fī Tasyrī` al-Islāmī wa Najm al-Dīn al-Tūfī* (Kairo: Dār al-Fikr al-`Arabī, 1954), h. 18. Lihat juga al-Zuhailī, *Usūl al-Fiqh al-Islāmī*, h. 818.

⁵ Pembatasan (penyempitan) *maṣlahah* tersebut, "secara ketat" pada *maṣlahah mu`tabarah* dilakukan oleh pengikut Syāfi`i dan sejumlah *mutakallimūn*: bahwa *maṣlahah* dapat diterima hanya ketika memiliki basis tekstual (*asl*) yang spesifik. Sedangkan penyempitan *maṣlahah* "secara lebih longgar sedikit" dibandingkan kelompok pertama, dilakukan oleh imam Syāfi`i dan mayoritas pengikut Hanafi. Bagi kelompok ini, *maṣlahah* masih dapat diterima sepanjang ia masih serupa dengan *maṣlahah* yang secara anonim diterima (*syabihah bi al-maṣālih al-mu`tabarah*) atau yang secara tekstual telah mapan. Adapun Imam Mālik, pendiri mazhab Mālikī, menggunakan *maṣlahah mursalah* dengan ketentuan *reasonable* dan juga *relevan* (*munāsib*) dengan kasus hukum yang ditetapkan, serta bertujuan memelihara sesuatu yang *darūri* dan menghilangkan kesulitan (*raf` al-haraj*). Lihat al-Syātibī, *al-I`tiṣām*, Juz II, h. 93-94" Lihat al-Juwainī, *al-Burhān*, h. 161-162; al-

Uṣūliyyūn (ulama *uṣūl al-fiqh*). *al-istiṣlāh* atau *al-Maṣlahah* lebih lanjut dapat dilihat dari dua sisi: sebagai metode penggalan hukum (*manhaj al-ijtihād*), dan tujuan atau alasan hukum (*maqāṣid al-Sharī`ah au `illat al-hukm*, مقاصد الشريعة, علة الحكم). Sebagai metode *ijtihād*, ia telah berperan sangat penting dalam menjadikan hukum Islam bersifat fleksibel dan dinamis. *Ijtiḥād* yang menggunakan *al-Maṣlahah* disebut *al-ijtiḥād al-istiṣlāhī* (الاجتهاد الاستصلاحی).

Sungguhpun demikian, tetap saja kontroversi. pada mulanya, menurut Muhammad mushtofa syalabi⁶ *al-Maṣlahah* merupakan metode umum pengambilan keputusan hukum (*ijtihād*) oleh para mujtahid dan karenanya merupakan prinsip yang bebas, tetapi kemudian, dalam disiplin *uṣūl al-fiqh* konvensional, dipersempit aplikasinya hanya pada *al-Maṣlahah al-mu`tabarah* saja. Sedangkan sebagai tujuan atau ilat hukum, *al-Maṣlahah* hanya dibatasi (dipersempit) aplikasinya pada *al-Maṣlahah al-munāsibah* (*relevan*) dan *al-Maṣlahah al-mulāimah* (*reasonable*) saja⁷. Bahkan, seringkali *al-Maṣlahah* digunakan dalam pengertian yang terbatas (*mu`tabarah*) dan direduksi sebatas *al-Maṣlahah al-ḍarūriyyah* (maslahat yang bersifat keniscayaan, *emergency*)⁸. Tentu saja, penyempitan ini menimbulkan implikasi penafsiran atau penetapan hukum yang mendalam, karena sesuatu yang dikategorikan sebagai *al-Maṣlahah al-mursalah* maka tidak boleh digunakan untuk landasan hukum (*al dalil/al hujjah*). Padahal dari segi substansinya ada yang sesuai dengan prinsip-prinsip Islam atau tujuan-tujuan *Sharī`ah* (*maqāṣid al- Sharī`ah*),

Syātībī, *al-I`tiṣām*, 351- 368. Namun, *maṣlahah mursalah* dalam mazhab Mālik kemudian diberi persyaratan, misalnya, oleh al-Syātībī.

⁶Muḥammad Mustafā Syālabī *Ta`lil al-Aḥkām*, (Beirut: dar al nahdhah al arabiyah) 54

⁷dalam *uṣūl al-fiqh* konvensional terdapat 4 (empat) kategorisasi *maṣlahah* yaitu *maṣlahah mu`tabarah*, *maṣlahah mulghah*, *maṣlahah mursalah* dan *maṣlahah gharibah*. Jumhur ulama sepakat menggunakan *maṣlahah mu`tabarah*, tetapi mereka juga sepakat dalam menolak *maṣlahah mulghah* dan *gharibah*. Sedangkan *maṣlahah mursalah* sebagai metode dalam berijtihad tetap menjadikontroversi (polemik) di kalangan ulama, sebagaimana telah disinggung di atas. Lihat al-Tūfi, *Syarḥ Mukhtaṣar al-Raudah*, Juz III, h. 204-217.

⁸Muḥammad Mustafā Syālabī dalam kitab *Ta`lil al-Aḥkām al-syar`iyah*, (Beirut: dar al nahdhah al arabiyah), 439

seperti keadilan (*al-`adālah, justice*), kesetaraan (*al-musāwah, equality*), dan kebebasan (*al-hurriyyah, freedom*)⁹.

Dengan demikian, dalam literatur *Uṣūl al-Fiqh* konvensional, baik konsep al-Ghazālī (450-505 H./1058-1111 M.), al-Rāzī (544-606 H./1149-1210 M.), al-Qarāfī (w. 684 H.), al-Ṭūfī (w. 716 H./1316 M.), maupun al-Shāṭibī (w. 790 H./1388 M.), misalnya, belum ada formulasi ulang yang utuh dan sistematis terhadap *al-Maṣlahah al-mursalah*. Meskipun konsep al-Ṭūfī dianggap oleh banyak pemikir kontemporer, seperti Muhammad Mustafā Shālabī, Muḥammad Abū Zuhrah, Abdul Wahhab Khallāf, dan al-Būṭī, lebih maju dalam hal: *al-Maṣlahah* lebih diutamakan ketika berbenturan dengan *naṣṣ* dalam persoalan *mu`āmalah*, tidak dalam persoalan *ibādah* dan *hudūd* (hukuman yang telah ada ketentuan *syar`inya*)¹⁰ atau *muqaddarāt* (ketentuan-ketentuan mengenai ukuran yang berdasarkan *syar`i*), seperti persoalan pembagian harta warisan. *Naṣṣ* yang dimaksud al-Ṭūfī menurut mereka adalah *naṣṣ* yang bersifat *qaṭ`i* (meyakinkan, pasti) Padahal, dalam penelitian Yūsuf al-Qarḍāwī,¹¹ bahwa *naṣṣ* yang dimaksud itu, bukanlah *naṣṣ* yang bersifat *qaṭ`i*, tetapi *ẓannī* (tidak meyakinkan dalalahnya/tidak pasti).

Menurut al-būṭī, konsep *al-istiṣlāh* yang mulanya merupakan metode umum pengambilan keputusan oleh para mujtahid dan karenanya merupakan prinsip yang bebas, akhirnya dibatasi oleh penentangannya melalui dua pertimbangan¹². *Pertama*,

⁹Muhammad al thahir ibn asyur, *maqasid Shari`ah al islamiyah* ed. Muhammad al habib al khaujah (Qatar: wazarah al awqaf wa al syu'un al islamiyah) 87

¹⁰Lihat al-Ṭūfī, *Syarḥ al-Arba`in*, dalam apendiks Mustafā Zaid, *al-Maṣlahah fī Tasyrī` al-Islāmī wa Najm al-Dīn al-Ṭūfī* (Kairo: Dār al-Fikr al-`Arabī, 1954), h. 18. Lihat juga al-Zuhailī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, h. 818.

¹¹Lihat al-Qarḍāwī, *al-Siyāsah al-Syar`iyah*, h. 160

¹² Perdebatan ini bermula dari tema apakah *af`alullah* harus memiliki dimensi maslahat untuk makhluk?, oleh para penentang metodologi al istislah tema ini coba dibenturkan dengan tema maslahat sebagai sebuah metode istinbath ahkam, pada pembahasan ini al buthi mencoba mendudukan perdebatan dengan melakukan identifikasi dan validasi aliran-aliran teologi dan

adanya determinisme teologis yang cenderung mendefinisikan *al-Maṣlahah* sebagai apa saja yang diperintahkan Tuhan (*alfaz manṣūṣāh*). Kedua, adanya determinisme metodologis¹³ yang dengan tujuan menghindari apa yang nampak sebagai kesemena-menaan metode, mencoba mendudukkan *al-Maṣlahah* kepada *qiyās* dengan tujuan mengaitkannya dengan suatu landasan yang lebih pasti. Lanjut *al-būṭī*, kedua pertimbangan ini tidaklah memadai. Alasan atau argumentasinya adalah, pertama, untuk memutuskan bahwa sesuatu adalah *al-Maṣlahah*, bahkan mengatakan bahwa perintah-perintah Tuhan didasarkan pada *al-Maṣlahah*, justru hal ini menjadikan suatu kriteria yang berada di luar perintah-perintah tersebut, seperti: aksiden baik dan buruk, mutlak harus dijadikan sebagai suatu hal yang meliputi kreasi Allah. Sehingga dari premis ini akan mengarahkan pada kesimpulan bahwa kesempurnaan kreasi Allah tidak independent, melainkan harus terikat dengan tujuan kebaikan (*المصلحة*), ketika dimensi kreasi Allah menjadi tidak independent maka otomatis membutuhkan kepada sesuatu yang lain, sedangkan Allah tidak membutuhkan pada suatu apapun untuk menjadikan kreasi-Nya sempurna. Inilah persisnya yang diingkari oleh determinisme teologis¹⁴. Kedua, untuk bergerak lebih jauh kepada *qiyās*, maka mesti mencari *ratio logis* (*علة*). Implikasi-implikasi pandangan ini jelas sekali. Di satu pihak, ia bersikukuh bahwa perluasan aturan-aturan haruslah dalam satuan-satuan *ratio logis*; setiap kesimpulan baru harus memiliki kaitan spesifik dalam *Sharī'ah*. Ia mengingkari perluasan hukum secara keseluruhan. Di lain pihak, ia menolak mempertimbangkan kebutuhan-kebutuhan sosial, karena ia bersikukuh pada penyimpulan hukum dari

mengharmonisasikannya dengan aliran *ushul fiqh* (lihat: Muhammad sa'id ramadhan al-Būṭī, *Dawābiṭ al-Maṣlahah fī al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*, Beirut: dar al-fikr) 99-130

¹³ Bermula dari perdebatan di dalam mazhab maliki antara mayoritas sarjana *ushul fiqh* malikiyah dengan qadhi Abu Bakar al-Baḳillani, Imām al-Haramain Abī al-Ma'ālī 'Abd al-Mālik bin 'Abd Allāh bin Yūsūf. *al-Burhān fī Uṣūl al-Fiqh*. Abdu al-Adzim Mahmud al-Dziy ed. (Kairo: Dār al-Wafā li al-Naṣr wa al-Thaba'ah) 634-637

¹⁴ Muhammad sa'id ramadhan al-Būṭī, *Dawābiṭ al-Maṣlahah fī al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*, Beirut: dar al-fikr 134

aturan-aturan spesifik *Shari'ah*, bahkan tidak dari tujuan umum hukum (*maqāsid al-Shari'ah*).¹⁵

Dengan demikian, beberapa studi *uṣūl al-fiqh* konvensional ada yang masih berputar-putar pada pendekatan doktriner-normatif-deduktif, dan bersifat *sui-generis*. Hal ini diakibatkan karena hukum Islam masih sangat didominasi dengan model penarikannya yang diderivasikan dari teks-teks wahyu saja (*min adillatihā al-mansūṣah; law in book*), sedangkan realitas sosial empiris yang hidup dan berlaku di masyarakat (*living law*) kurang mendapatkan perhatian yang memadai dan tempat yang proporsional dalam kerangka metodologi hukum Islam klasik tersebut. Pada intinya, "keterkungkungan" pada pendekatan doktriner-normatif-deduktif, dan bersifat *sui-generis* dalam metode penemuan hukum Islam selama ini, disinyalir oleh banyak pihak, seperti 'imam al-haramain'¹⁶al-bazdawī,¹⁷fakhr al-rāzī,¹⁸ al qarrāfi¹⁹al-shatībū,²⁰ dan ibn 'āsyūr,²¹ disebabkan karena miskinnya analisis sosial empiris (*lack of empiricism*).

Hal tersebut dapat dilihat dari orientasi utama dalam kajian *Uṣūl al-Fiqh*, sebagaimana dikatakan oleh al-Tāhir ibn 'Āsyūr, "Sungguh ruang terbesar persolan-persoalan *Uṣūl al-Fiqh* tidaklah berorientasi pada pelayanan hikmah syar'i dan

¹⁵Imām al-Haramain Abī al-Ma'ālī 'Abd al-Mālik bin 'Abd Allāh bin Yūsūf. *al-Burhān fī Uṣūl al-Fiqh*. Abdu al adzim Mahmud al dzyib ed. (Kairo: Dār al-Wafā li al-Nasyr wa al-Thabā'ah) 658

¹⁶Imām al-Haramain Abī al-Ma'ālī 'Abd al-Mālik bin 'Abd Allāh bin Yūsūf. (W 1085) mujtahid madhhab dalam aliran fiqh shafi'i Penggagas dan pelopor kualifikasi Maṣlahāt menjadi lima hirarki: Darūriyāt, Hājiyāt, Mukammilāt, Makārimāt, Tauqifiyāt.

¹⁷Abū al-Yusr yūsuf Muhammad bin husīn al-Bazdawī (W 1100 M/493 H), salah satu pentolan ulama dalam aliran fiqh hanafiyah, mempunyai pengaruh kuat dalam tradisi ijtihad ahkam fiqhiyah kuat dalam beradu argument dengan ulama-ulama shafi'iyah, dikenal dengan karya-karyanya yang memberikan kesan ushul fiqh menjadi semakin mudah untuk dinalar, lihat: kanzu al wushul ila ma'rifati al ushul atau yang masyhur dengan nama ushul al bazdawī. Syamsu al din abu abdillah Muhammad ibn qaymaz al dzahabi, *siyaru a'lami al nubala'* (beirut : muassasah al-Risālah)19/49

¹⁸Fakhr al-razi *Al-Maḥṣūl fī Uṣūl al-Fiqh*. Tāhā Jābir al-'Alwānī, ed. (Beirut: Muassasah al-Risālah)

¹⁹Syihāb al-Dīn Ahmad ibn Idrīs al-Qarāfi, *Nafā'is al-Uṣūl fī Syarḥ al-Maḥṣūl*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah)

²⁰*al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī'ah*. Editor 'Abd Allāh Darrāz. (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah) 2/57

²¹Muhammad al-Tāhir Ibn 'Āsyūr ibn asyur, *Maqāsid al-Shārī'ah al-Islamiyah* ed. Muhammad al-habīb al-Haujah (Qatar: Wazārah al-Awqāf wa al-Shu'ūn al-Islāmiyah) 34

tujuannya, tetapi berputar-putar orientasinya pada penarikan hukum-hukum dari lafaz *Shâri`ah (istinbâtal-ahkâm min alfâzal-Syâri`)*, dengan melalui kaidah yang dapat digunakan oleh seorang yang mengetahui hukum-hukum tersebut dari penyimpangan cabang-cabang darinya atau dari sifat-sifat yang dapat ditarik darinya melalui prinsip *qiyâs*, yang dinamakan *`illah*.”²²

Dalam konteks pemikiran hukum Islam kontemporer, untuk memecahkan problematika tersebut, setidaknya ada beberapa pembaruan pemikiran, yakni pendekatan alternatif dalam memahami hukum Islam (*ijtihâd*), misalnya yang dilakukan oleh ali hasballah, asal mesir (w. 1978), Muhammad sa'id ramadhan al-Bûṭî, sarjana dan pembaru syiria (w.2013), al-qardâwi, intelektual Muslim mesir, dan Muḥammad hasbi ash-shiddîqi (W. 1975), pemikir jenius asal indonesia. Teori/pendekatan ijtihad alternatif tersebut, misalnya *ḍawabit al-maṣlahah (konsepsi maslahat dalam pandangan islam)* yang dirumuskan oleh al bûṭî. Dalam teorinya, klasifikasi *maṣlahah mursalah* tidak digunakan lagi.²³ Implikasinya meskipun sesuatu itu termasuk *maṣlahah mursalah* --menurut konsep ulama klasik- dalam konsepsi *maṣlahah* bila terdapat "kemaslahatan" maka dapat dipergunakan.

Meskipun terdapat sejumlah pembaruan pemikiran kontemporer, berupa teori/pendekatan alternatif dalam memahami *maṣlahah*, seperti yang diajukan oleh *najmuddîn al-Ṭūfî*, *al izz bin abdissalâm*, dan *al qarrâfî*, maupun *ali hasballâh*, dan *al-Bûṭî* di atas, terasa masih berkuat pada pendekatan droktiner dan fanatisme bermazhab, hanya saja *al-Bûṭî* dalam karyanya memberikan analisa yang utuh dan komprehensif, bisa dikatakan analisa buthi dalam persoalan *maṣlahah* adalah sebuah analisa yang berani menerobos dan membangun kembali konstruk epistemologi *maṣlahah*. Sehingga *maṣlahah* bisa dengan jelas difaham dan

²²ibid

²³Muhammad sa'id ramadhan al-Bûṭî, *Ḍawâbit al-Maṣlahah fî al-Syâri`ah al-Islâmiyyah*, Beirut: dar al-fikr 419-422

dijadikan basis epistemology bagi keabsahan ijihad, Memang pada dasarnya studi tentang *maṣlahah* merupakan studi yang mengarahkan dari kajian teks kepada realitas (*min al-naṣṣ ilâ al-wâqī`*).

Meskipun demikian, penekanan pada realitas sosial belum menjadi orientasi utama dalam pendekatan konsepsi masalah yang ada selama ini.

Dengan demikian, kecenderungan mendasar tekstualitas sekaligus kurangnya analisis empiris dalam metode penentuan al-*maṣlahah* masih belum terselesaikan secara tepat.

Untuk itu, upaya menganalisa ulang konsep *al-istiṣlāh* merupakan sebuah dinamisasi, di mana, sebagaimana dikatakan oleh cendekiawan terkemuka, al-imam abu al-abbās al-qarrāfi "terjebak pada dalil yang verbal merupakan kesalahan dalam mengamalkan ajaran agama dan menyalahi ketentuan para ulama terdahulu."²⁴ dalam upaya analisa konsepsi *al-istiṣlāh* tersebut menghasilkan tinjauan baru yang menyatukan persepsi-persepsi yang berbeda dalam kalangan ushuliyun dalam memberikan penilaian terhadap *al-Maṣlahah al-mursalah* (المصلحة المرسله) yang dijadikan sebagai sebuah metode *ijtihād* alternatif dalam konteks pengembangan pemikiran hukum Islam kontemporer. *al-istiṣlāh* didefinisikan sebagai sebuah metode (manhaj) yang berangkat dari cita-cita Islam dan tujuan-tujuan *Sharī`ah*, disertai dengan pertimbangan hak asasi manusia (HAM) dan realitas sosial, tanpa mempertimbangkan apakah *munāsibah*, *mulāimah*, ataupun *gharībah*, untuk memberikan jawaban terhadap persoalan-persoalan hukum yang lebih membawa kepada kemaslahatan manusia.

Upaya kajian *al-istiṣlāh* yang dikaitkan dengan *maqāṣid al-Sharī`ah*, juga didorong oleh sebuah hasil penelitian yang dilakukan Muhammad *muṣṭafā syalabī*,

²⁴Abū al-‘Abbās ahmad bin idris al-Qarrāfi, *Anwār al-Burūq fi anwā’i al-Furūq*, (kairo: dār ‘Ālam li al-Kutub, tt)1/223

bahwa kajian hukum Islam pada abad ke-20 beralih dari alur pendekatan tekstual kepada pendekatan *maqâsid al-sharî'ah*, atau substansial-kontekstual. Dalam penelitian Muhammad musthofa *syalabî*, disebutkan bahwa pendekatan yang menegaskan dan menekankan pada *maqâsid al-Sharî'ah* tersebut dapat dikelompokkan menjadi dua alur (model): pendekatan *ta'lîlu al-Ahkâm* (utilitarianisme religius) atau pendekatan *maqâsidi* dan pendekatan *tauqîifu al-Ahkâm*.

Pendekatan *utilitarian*/ pendekatan *maqâsidi* dalam teori hukum Islam adalah teori yang berangkat dari tujuan-tujuan hukum dan bergerak dari yang *general* kepada yang *spesifik*, bukan hanya menggunakan pertimbangan kepentingan publik (*maṣlahah*) dan keniscayaan (*darûrah*) sebagai perangkat-perangkat pembimbing ke arah perumusan hukum, tetapi juga mendasarkan pada perintah-perintah etis (*imperatives ethical*) seperti keadilan (*justice*), dan terlebih lagi, perdamaian dan rekonsiliasi. Sedangkan pendekatan kelompokkedua itu berpijak pada pengungkapan pemahaman wahyu secara teks."Ini berarti bahwa hubungan antara teks wahyu dan masyarakat modern didasarkan pada penekanan terhadap hermeneutika literalist, dan interpretasi spirit namun dengan batas-batas bodi teks saja (*Zawâhir al nuṣûs*) dan (penekanan) atau tujuan utama yang terdapat di balik bahasa spesifik teks"²⁵.

Perhatian pada *maqâsid al-Sharî'ah* itu juga diperlukan bagi berbagai proyek Islam saat ini. Sebagaimana ditegaskan oleh *al-raiṣunî* untuk kebutuhan saat ini proyek Islam harus ditekankan pada prinsip-prinsip Islam dan tujuan *Sharî'ah* (*maqâsid al-Sharî'ah*) untuk memproduksi sebuah model modern bagi kemajuan dan peradaban yang merefleksikan nilai-nilai universalnya. Ini pada esensinya

²⁵Muhammad Mustafâ Syâlâbî *Ta'lîl al-Ahkâm*, (Beirut: Dâr al-Nahḍah al-Arabiyyah) 347

merupakan proses kesejarahan yang dapat dicapai dengan pencerahan (*enlightenment*), partisipasi aktif dalam berbagai urusan dunia, produksipengetahuan dan akumulasi kemajuan-kemajuan dalam semua level kehidupan sosial (masyarakat).²⁶

Di samping itu, penelitian terhadap metode *al-istishlāh* dengan pendekatan *maqâsidi* dan relevansinya dengan perkembangan hukum Islam kontemporer menjadi pertimbangan tersendiri untuk melakukan reaktualisasi, karena sangat jarang ditemukan kajian akademik dalam bentuk skripsi, tesis maupun disertasi yang membahas pemikiran/konsep *al-istishlāh* dengan pendekatan (paradigma) *maqâsidi* secara komprehensif. Yaitu kajian kritis dengan mengemukakan berbagai teori para pemikir klasik yang diperbandingkan (komparasi), antara konsep para pemikir klasik, maupun antara konsep para pemikir kontemporer.

Upaya mereaktualisasi *al-istishlāh* dikaitkan dengan *maqâsid al-sharī'ah* juga didasarkan pada alasan adanya manfaat yang dapat diperoleh,

Lebih lanjut, konsep *maqâsid al-sharī'ah* sendiri ternyata terus mengalami reformulasi oleh para pemikir kontemporer. Kajian *maqâsid al-sharī'ah* semakin dikembangkan lagi muatannya lebih dari sekedar *maqâsid al-sharī'ah* yang dikenal dengan *al-kulliyah al-khams* (lima tujuan universal): *hifẓ al-dīn* (perlindungan agama), *hifẓ al-nafs* (perlindungan jiwa/kehidupan), *hifẓ al-nasl* (perlindungan keturunan), *hifẓ al-'aql* (perlindungan akal), dan *hifẓ al-mâl* (perlindungan harta), tetapi lebih mendasar lagi meliputi *al-'adâlah* (*justice*, keadilan), *al-musâwah* (*equality*, egalitarian), *al-hurriyyah* (*freedom*, kebebasan), *al-huqûq al-ijtimâ'iyah wa al-iqtisâdiyyah wa al-siyâsiyyah* (hak-hak sosial, ekonomi, dan politik) *al fithrah*

²⁶Ahmad bin Abdussalam al-Raisûnî, *Naẓariyyatu al-Maqâsid Inda al-Imâm al-Shâfi'î* (Virginia: al-Ma'had al-Âlî li al-Fikri al-Islâmî) 48

(kemurnian naluri manusia) *al mīzān* (keseimbangan).²⁷ Dalam konteks modern, pengertian perlindungan prinsip-prinsip tersebut dikenal sebagai HAM (hak asasi manusia), meskipun dalam tataran konsepnya berbeda. *al-Kulliyah al-khams* yang merupakan *maqāṣid al-sharī'ah* diambil dari spirit Islam yang berdasarkan wahyu, sedangkan HAM universal (HAM Internasional), merupakan produk akal manusia. HAM universal tersebut dideklarasikan oleh Perserikatan Bangsa-Bangsa (PBB) pada tahun 1948, yang dikenal dengan *Universal Declaration of Human Rights* (UDHR, Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia [DUHAM]). Sungguh pun demikian, keduanya saat ini sama-sama dipandang bersifat universal, penting untuk dijadikan sebagai landasan gerak dalam berbagai sendi kehidupan.

Di sisi lain, dengan dalih pembaruan hukum, banyak dari praktisi yang terlibat di dalamnya melakukan serangan dan gempuran terhadap konstruksi bangunan fiqh & ushul fiqh, klaim *tajdīd* perlahan-lahan bergeser menjadi aksi *takhrīb*. Tak jarang hukum-hukum yang dihasilkan pun berseberangan dengan *tsawābit al-dalālah*, memporak porandakan *ijmā'* dan menguliti *fiqh* salaf, jelas ini sebuah fenomena yang tidak didambakan dalam dinamika pembentukan fiqh progresif. Pergeseran fenomena semacam ini tidak lain disebabkan karena dua kemungkinan, *tafrīt* dan *ifrāt*, *tafrīt* karena ia tidak mengindahkan spiritual teks, dan *ifrāt* karena ia tidak mendalami dan membuang *body teks*.

Sebagai langkah ideal dalam membentuk paradigma *tajdīd al-ahkām*, seharusnya para praktisi fiqh (*fuqohā*) mampu berinteraksi dengan body dan spirit teks dari masing-masing sudut pandang yang proporsional, rasional dan universal. Mempertimbangkan hasil *ijtihād* para *fuqohā* terdahulu dan mendudukannya dengan persoalan kekinian, secara koheren dan konsisten. Untuk

²⁷Ahmad bin Abdussalam al-Raisūnī, *Min A'lāmi al-Fikri al-Maqāṣidī* (Beirut: Dār al-Hādī lī al-Ṭabā'ah wa al-Nashr) 56-134

memberikan format yang utuh dan komprehensif dalam langkah pembaruan akhirnya dalam tesis ini penulis mengangkat penelitian konseptual **REAKTUALISASI METODE AL-İŞTİŞLĀH DAN RELEVANSINYA TERHADAP PEMBARUAN HUKUM ISLAM DI INDONESIA.**

B. Rumusan Masalah

Untuk lebih mempertegas fokus permasalahan yang dibahas maka Masalah utama yang akan dijawab dalam penelitian ini adalah sebagai berikut:

1. Bagaimana status legitimasi *al-istişlāh* menurut pandangan mazhab *ushūl fiqh* aliran *sunnī* ?
2. Bagaimana format *al-istişlāh* aktual yang dapat dijadikan sebagai metode *ijtihād* alternatif kontemporer ?
3. Bagaimana relevansi metode *al-istişlāh* dengan pembaruan hukum islam di indonesia?

C. Tujuan Penelitian

Tujuan utama penelitian ini adalah untuk:

1. Mengetahui konsep legal-formal *al-istishlāh menurut mazhab ushūl fiqh*
2. Melacak langkah-langkah format aktual *al-istishlāh* sehingga dapat dijadikan sebagai metode *ijtihād* alternatif kontemporer
3. Mengetahui relevansi *al-Istishlāh* dengan dinamika pembaruan hukum islam di Indonesia

D. Kegunaan Penelitian

Penelitian ini diharapkan secara teoritis berguna untuk mengembangkan sebuah pendekatan alternatif aktual dalam rangka memahami dan menetapkan hukum Islam kontemporer (*ijtihād*), sehingga dapat memberikan jawaban hukum yang lebih tepat dengan kebutuhan (kemaslahatan) manusia. Sedangkan

secara praktis penelitian ini berguna untuk menjadi bahan kajian, pemikiran maupun penelitian lebih lanjut dalam konteks pengembangan pemikiran hukum Islam kontemporer.

E. Kerangka Pemikiran

Kerangka pemikiran merupakan alur pikir peneliti yang dijadikan sebagai skema pemikiran yang melatarbelakangi penelitian ini. Dalam penelitian ini, dipergunakan beberapa teori yang mendukung upaya melakukan reaktualisasi metodologi *al-Maṣlahah (al-Istiṣlāh)*, sehingga menjadikannya lebih diutamakan, dapat dijadikan sebagai metode alternatif ijtihād kontemporer.

Pertama, teori “*dalalātu al-ma’āni/open texture*” (tekstur terbuka) dalam hal ini al-Shāṭibī menyatakan :

ينبغي للمجتهد النظر فيما يصلح بكل مكلف في نفسه، بحسب وقت دون وقت، وحال دون حال، وشخص، دون شخص إذ النفوس ليست في قبول الأعمال الخاصة على وزان واحد، كما أنها في العلوم والصنائع كذلك، فرب عمل صالح يدخل بسببه على رجل ضرر أو فقرة، ولا يكون كذلك بالنسبة إلى آخر، ورب عمل يكون حظ النفس والشيطان فيه بالنسبة إلى العامل أقوى منه في عمل آخر، ويكون بريئاً من ذلك في بعض الأعمال دون بعض، فهو يحمل على كل نفس من أحكام النصوص ما يليق بها، بناء على أن ذلك هو المقصود الشرعي في تلقي التكاليف

Dalam berinteraksi dengan teks-teks hukum seorang mujtahid haruslah mempertimbangkan dimensi kemaslahatan bagi mukallaf, pertimbangan ini haruslah disesuaikan dengan kondisi, situasi dan tradisi yang berlaku bagi mukallaf, terkadang satu hukum memiliki dimensi spirit yang berbeda, bisa jadi hukum tersebut baik menurut satu orang dan menjadi berat untuk lainnya,

*penilaian mukallaf terhadap hukum sangat berpengaruh terhadap kemauannya dalam mentaati norma-norma yang berlaku, oleh karena itu hendaknya para mujtahid mampu menganalisa dimensi dalil dengan pendekatan tekstual dan kontekstual, supaya hukum yang berlaku di masyarakat menjadi norma yang didambakan syariat*²⁸

Pernyataan al-Shātibī di atas menyiratkan bahwa teks hukum itu tidaklah kaku, namun terbuka terhadap interpretasi. Menurutnya, semua sistem hukum, baik yang diwariskan secara tradisional atau yang bersifat legislatif, menunjukkan persesuaian antara dua persyaratan hukum, yaitu "perlunya aturan-aturan tertentu" dan "perlunya untuk tetap terbuka". Lanjutnya, "Dalam setiap sistem hukum salah satu bidang yang besar dan penting tetap dibiarkan terbuka untuk memberikan keleluasaan terhadap *mujtahid*.²⁹ Berdasarkan teori ini, sebuah struktur norma hukum dalam suatu *nass*, baik al-Qur'ân maupun hadis, yang tertulis secara verbal, terbuka terhadap interpretasi.

Teori tentang hukum sebagai suatu "tekstur terbuka" tersebut, sebagaimana dikatakan al-buthī,³⁰ dapat membantu upaya untuk melakukan reformulasi hukum Islam, dimensi ini sangatlah penting dalam memahami ajaran-ajaran syariat. Terkadang hukum yang dihasilkan dari sebuah teks jika tanpa diukur dengan dimensi mashlahat dan mafsadatnya menjadi sebuah ketetapan yang oleh syariat sendiri menjadi hukum yang tidak didambakan, seperti ketika hukum yang dihasilkan pada suatu masa menjadi kebaikan bagi mukallaf namun dengan kondisi dan situasi yang jelas-jelas berbeda bisa saja hukum tersebut berubah menjadi

²⁸*al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī'ah*. Editor `Abd Allāh Darrāz. (Beirūt: Dār al-Kutub al-`Ilmiyyah)5/25

²⁹*al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī'ah*. Editor `Abd Allāh Darrāz. (Beirūt: Dār al-Kutub al-`Ilmiyyah)2/187

³⁰Muhammad sa'id ramadhan al-Bûṭī, *Dawābiṭ al-Maṣlahah fī al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, (Beirut: Dār al-fikr) 41-57

hukum yang memberatkan mukallaf atau menjadi hukum yang seakan-akan sudah tidak relevan dengan perkembangan zaman. transformasi semacam ini lah yang menjadikan hukum-hukum yang dihasilkan seakan-akan tidak mengimbangi perjalanan kehidupan. Dalam konteks ini, teori tentang tekstur terbuka dapat membantu (mendukung) upaya reaktualisasi *al-istiṣlāh* yang pada akhirnya akan memunculkan suatu hukum yang tidak harus sama dengan yang tersebut dalam teks (*nass*). Analisa semacam inilah yang melatarbelakangi pernyataan Shaikh Abdullah bin bayyah dalam memberikan respon terkait urgensi pembaruan hukum

فالشئ يكون له حال ومال وهل يعتبر الحال أو المال, وإذا كان له مألان أيهما يعتبر, الفقهاء ضبطوا هذا بحيث يمكن أن نعمل وأن نؤصل لفته التوقع. والتوقعات تقوم على سبر العينات على نظرية الاحتمال على جملة من القوانين والمؤشرات من خلالها يضعون قانونا ويقولون التوقع هو كذا لكن نحن عندنا القطع والظن والتوقع الضعيف لا نبني عليه شيئاً يعني التوقع الضعيف أو البعيد لا نبني عليه شيئاً إذ الوسيلة انفصلت عن أصلها بأن كانت, وهكذا فإن الصحابة فهموا مقاصد الشارع والمقاصد هي المعاني التي تعتبر حكماً وغايات التشريع فتصرفوا طبقاً لذلك.

Obyektifitas mujtahid dalam memahami sebuah teks hukum haruslah dengan melakukan analisa terhadap kondisi dan situasi yang meliputi suatu hukum sehingga teori kemaslahatan hukum bisa diciptakan dan dijadikan sebagai spirit yang mengeratkan hukum. Dengan memahami kondisi, situasi dan faktor-faktor sosial yang berkembang tentu hal ini bisa memberikan hipotesa akan sebuah kejadian yang kemudian dituangkan ke dalam gagasan yang melatarbelakangi mujtahid untuk iut memberikan respon hukum terkait problematika hukum yang besar kemungkinan akan ditemukan pada masa-masa berikutnya, teori inilah yang akhirnya menjadikan hukum-hukum yang dihasilkan para mujtahid memiliki nilai

kemaslahatan bagi manusia dan sesuai dengan ketentuan dasar dibentuknya sebuah hukum oleh syariat. begitulah kenyataan hukum yang terjadi di masa sahabat-sahabat rasul ketika melakukan pembaruan hukum.³¹

Kedua, teori rekonstruksi penafsiran *qaṭ'î-zannî*. Teori ini menyatakan bahwa yang *qaṭ'î* adalah prinsip-prinsip Islam (*maqâsid al-sharī'ah*) yang berupa kemaslahatan, dan keadilan,³² kesetaraan, kerahmatan, dan kebijaksanaan. Sedangkan *nass* yang memuat hukum teknis aplikatif bersifat *zannî, al-dalālāh* dalam arti tidak baku, dan temporer. Secara umum al-syathibī menyatakan:

إن أدلة الفقه في الدين قطعية لا ظنية، والدليل على ذلك أنها راجعة إلى كليات الشريعة، وما كان كذلك؛ فهو قطعي بيان الأول ظاهر بالاستقراء المفيد للقطعي بيان الثاني من أوجه:

أحدها: أنها ترجع إما إلى أصول عقلية، وهي قطعية، وإما إلى لاستقراء الكلي من أدلة الشريعة، وذلك قطعي أيضا، ولا ثالث لهما إلا المجموع منهما، والمؤلف من القطعيات قطعي، وذلك أصول الفقه.

والثاني: أنها لو كانت ظنية؛ لم تكن راجعة إلى أمر عقلي؛ إذ الظن لا يقبل في العقليات، ولا إلى كلي شرعي لأن الظن إنما يتعلق بالجزئيات؛ إذ لو جاز تعلق الظن بكليات الشريعة؛ لجاز تعلقه بأصل الشريعة لأنه الكلي الأول، وذلك غير جائز عادة -وأعني بالكليات هنا: الضروريات، والحاجيات، والتحسينيات وأيضاً لو جاز تعلق الظن بأصل الشريعة؛ لجاز تعلق الشك بها، وهي لا شك فيها، ولجاز تغييرها وتبديلها، وذلك خلاف ما ضمن الله -عز وجل- من حفظها.

³¹Abdullah bin bayyah, *Shinā'atu al-Fatwā Wa Fiqhu al-Aqalliyāt* (kairo:Markaz al-Muwattā lī al-Nashr)337

³²Muhammad Tāhir Ibn 'Ashūr, *Maqâsid Sharī'ah al-Islāmiyyah* ed. Muhammad al-Habīb al-Haujah (Qatar:Wazārah al-Auqāf wa al-Shu'ūn al-Islamiyah, 2003) 16-30

Sesungguhnya yang disebut *qath'i* dalam pembahasan *ushul fiqh* adalah prinsip-prinsip islam yang dibangun pada asas-asas substansial pembentukan hukum, dalalah yang terkandung dalam teks-teks yang menjadi acuan hukum pada dasarnya masih bersifat *dzany*, hal ini bisa dibuktikan dari dua pendekatan:

Pertama: bahwasanya asas-asas substansial pembentukan hukum memiliki dasar logis yang sangat kuat hal ini dikuatkan dengan pesan-pesan yang terkandung dalam setiap alasan yang melatarbelakangi pembentukan hukum. Kedua: asas-asas kemanusiaan yang terkandung dalam pembentukan hukum mendapatkan posisi primer dalam nalar para mujtahid dalam menentukan kerangka epistemology ijtihad, sehingga tidak akan kita temukan adanya perbedaan persepsi dari masing-masing mujtahid dalam menentukan formulasi hukum, kesamaan persepsi para mujtahid ini menghasilkan suatu kesimpulan dalil yang menduduki posisi sentral dalam terbentuknya kesepakatan dan kesepakatan para mujtahid memberikan produk hukum yang bersifat *qath'i* pada akhirnya kesepakatan ini menjadi produk yang final yang tidak mungkin bisa dirubah dan dibatalkan oleh mujtahid lainnya.³³

Memang dalam diskursus *ushul fiqh* ada beberapa varian terma yang membahas tentang istilah *qat'i* tersebut³⁴, seperti arti *qot'i al-tsubūt* dalam pembahasan *dalalātu al-alfadz alā al-ma'āni* bahwa yang *qat'ī* adalah *nass mutawatir* yang menunjukkan arti yang jelas (yang dihasilkan dari kesepakatan seluruh mujtahidin/konsensus) yang tidak mengandung *naskh*

³³Abū ishāq ibrahīm al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī'ah*. Editor `Abd Allāh Darrāz. (Beirūt: Dār al-Kutub al-`Ilmiyyah)2/187

³⁴Abu hāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Ggazālī dalam *al-Mankhūl Fī Ta'liqāti al-Uṣūl* editor Muḥammad Hassan haitu, (Beirut: Dār al-Fikr al-Mu'āshir 1999)242 memetakan arti yang terkandung dalam terminology *naṣṣ* dalam empat tema besar yaitu : *naṣṣ bimakna 'umūm al-Alfāz Naṣṣ bi maknā kalāmillah wa kalāmi rasulillah, naṣṣ bimakna a- ma'na al-Rājih, Naṣṣ Bimaknā al-Wāhid* (Beirut:dār al-kutub al-ilmiyah) 1/46

(perubahan/pembatalan). *Nass* dimaksud adalah ayat-ayat atau hadis-hadis yang memuat hukum yang bersifat teknis-aplikatif, seperti tentang hukum potong tangan, rajam, dan perkawinan beda agama. Teori rekonstruksi penafsiran *qat'î-zannî* misalnya dikemukakan oleh Abdul Aziz al Bukhari dalam pernyataannya:

والأقرب إلى التحقيق أن ذلك التفاوت درجات الدلائل فإن الأدلة السمعية أنواع أربعة: قطعي الثبوت والدلالة كالنصوص المتواترة، وقطعي الثبوت ظني الدلالة كآيات المؤولة، وظني الثبوت قطعي الدلالة كأخبار الأحاد التي مفهومها قطعي وظني الثبوت والدلالة كأخبار الأحاد التي مفهومها ظني فبالأول يثبت الفرض وبالثاني والثالث يثبت الوجوب وبالرابع يثبت السنة والاستحباب ليكون ثبوت الحكم بقدر دليله.

Pendapat yang terbaik perihal perbedaan kualitas dan level dalil dalam hal ini adalah bahwasanya teks-teks hukum verbal terbagi menjadi empat kategori besar: yang qat'î adalah nass mutawatir yang menunjukkan arti yang jelas (yang dihasilkan dari kesepakatan seluruh mujtahidin/konsensus) yang tidak mengandung naskh (perubahan/pembatalan), seperti hukum-hukum yang berdimensi fardhu qat'î al-tsubūt zannî dalālah dalam pembahasan dalālatu al-alfādz ala al ma'āni yang memberikan pemahaman hukum taklif yang bersifat wajib, yang zanni tsubūt dan qat'î dalālah adalah seperti hadits ahād yang menjadi sumber konsensus mujtahid, seperti hukum-hukum wajib yang diambil dari ijma' mujtahid, yang zanni tsubūt zanni dalālah seperti hadits ahād yang

menjadi tendensi penentuan teknis dan konseptual fiqh yang kualitas hukumnya bersifat anjuran atau penegasan saja³⁵

Teori rekonstruksi penafsiran *qat'î-zannî* tersebut mendukung upaya reaktualisasi *al-istishlāh*, di mana menjadikan *maqâsid al-sharī'ah* sebagai paradigmanya, sehingga melahirkan penafsiran hukum yang relevan dengan semangat Islam, yang tercermin dalam etika atau prinsip-prinsip Islam tersebut.

Ketiga, teori reaktualisasi/revitalisasi ajaran Islam. Konsepsi tentang reaktualisasi/revitalisasi penafsiran ajaran Islam mengimplikasikan bahwa penafsiran-penafsiran ajaran Islam yang masih dominan yang ada sekarang berasal dari upaya mengadaptasikan ajaran tersebut ke dalam situasi masa lampau.

Karena itu, penafsiran tersebut telah terlalu dipengaruhi oleh proses perkembangan historis dan kultural. Jadi, reaktualisasi/revitalisasi berarti melepas beban-beban sejarah dan budaya itu guna diberi alternatif-alternatif baru yang diharapkan lebih responsif, kontekstual, dan selaras dengan kebutuhan manusia. Dalam hal ini imam al haromain menjelaskan konsepsi dan metodologi para sahabat dalam memmbangun kontruksi pembaruan hukum dengan merujuk pada penelitian yang dilakukan oleh *imām al syāfi'ī*, dalam *al burhān imām al-haramain* menyatakan:

من سبر أحوال الصحابة رضي الله عنهم وهم القدوة والأسوة في النظر لم
ير لو احد منهم في مجالس الاشتوار تمهيد أصل واستثارة معنى ثم بناء الواقعة
عليه ولكنهم يخوضون في وجوه الرأي من غير التفات إلى الأصول كانت أو
لم تكن فإذا ثبت اتساع الاجتهاد واستحال حصر ما اتسع منه في المنصوصات

³⁵ Abdu al-azīz al-bukhāri , *Kashfu al-āsrār sharh uṣūl fakhr al-Islām al-Bazdawī*, (Beirut:Dār al-Kutub al-Ilmiyah 1997) 1/84

وانضم إليه عدم احتفال علماء الصحابة تطلب الأصول أرشد مجموع ذلك إلى القول بالاستدلال.

ومما يتمسك به الشافعي رضي الله عنه أن يقول: إذا استندت المعاني إلى الأصول فالتمسك بها جائز وليست الأصول وأحكامها حججا وإنما الحجج في المعنى ثم المعنى لا يدل بنفسه حتى يثبت بطريق [إثباته] وأعيان المعاني ليست منصوصة وهي [المتعلق] فقد خرجت المعاني عن ضبط النصوص وهي متعلق النظر والاجتهاد ولا حجة في انتصابها إلا تمسك الصحابة رضي الله عنهم بأمثالها وما كانوا يطلبون الأصول في وجوه الرأي فإن كان الاقتداء بهم فالمعاني كافية وإن كان التعلق بالأصول فهي غير دالة ومعانيها غير منصوصة. ومن تتبع كلام الشافعي لم يره متعلقا بأصل ولكنه ينوط الأحكام بالمعاني المرسلة فإن عدمها التفت إلى الأصول [مشبها] كدأبه

Jika kita mengacu pada fenomena pembaruan hukum yang terjadi pada masa sahabat maka kita akan dapatkan ilustrasi pembaruan yang dilakukan lengkap dengan metodologi pembaruan yang dipakai oleh para sahabat rasul, pertama dalam melakukan analisa hukum para sahabat melihat teks-teks al quran dan al hadits apakah ada sebuah teks yang memberikan dalalah secara eksplisit perihal problematika yang terjadi di hadapan mereka, jika tidak ditemukan maka para sahabat langsung memberikan analisa hukumnya masing-masing dengan mempertimbangkan nilai-nilai substansial syariat, fenomena semacam ini menurut imam al shafi'i merupakan bukti orisinil dalam perihal ketentuan melakukan pembaruan hukum dengan menggunakan metode al istidlal (al istishlah), landasan filosofis yang dibangun imam al

shafi'i dalam ilustrasi di atas menunjukkan bahwasannya nilai-nilai substansial adalah poin pertama yang dijadikan ketentuan dalam membentuk sebuah hukum, mengenai apakah nilai-nilai substansial ini memiliki tendensi teks atau tidak itu hanya sebatas metode penetapan yang digunakan untuk menggali nilai-nilai substansial tersebut. dan pada akhirnya metode yang dipakai untuk menggali nilai substansial tersebut merupakan wilayah nalar dan kemampuan ijtihad para mujtahid dalam menentukan konstruk epistemology berfikir dalam masalah hukum.³⁶

Dengan kata lain, fenomena hukum islam (*fiqh*) yang terjadi, seakan-akan hanya menjadi warisan keagamaan Islam tradisional yang dipandang tidak lagi mampu memenuhi kebutuhan zaman.³⁷

Reaktualisasi penafsiran ajaran Islam, dalam hal ini hukum Islam, bisa dilakukan dengan cara merumuskan teori yang relevan dengan tujuan-tujuan Islam (*maqâsid al-Shari'ah*). Oleh karena itu, berbagai teori untuk *ijtihad* alternatif, yang diusulkan para pemikir kontemporer dari berbagai disiplin ilmu, perlu diapresiasi secara baik, dan dikembangkan lebih lanjut. Beberapa teori para pemikir tersebut, di antaranya ada yang diambil atau digunakan untuk membantu reaktualisasi *al-istishlah*

Dari kerangka pemikiran di atas dapat disimpulkan bahwa Untuk menjadikan hukum Islam itu dapat selalu aktual, maka langkah reaktualisasi yang digunakan adalah dengan menggunakan pertimbangan akal, pertimbangan keragaman, realisme, dan perubahan sosial yang meliputi kehendak dan inspirasi manusia dalam menjalankan aturan-aturan yang ditetapkan. Dalam konteks inilah,

³⁶Imâm al-Haramain Abî al-Ma`âlî `Abd al-Mâlik bin `Abd Allâh bin Yûsûf. *al-Burhân fî Uṣûl al-Fiqh*. Abdu al adzim Mahmud al dzyib ed. (kairo: Dâr al-Wafâ li al-Nashr wa al-Ṭabâ`ah) 662

³⁷Abdullah bin bayyah, *shina'atu al fatwa wa fiqhu al aqalliyat* (Kairo: Markaz al-Muwatttâa li al-Nashr) 23

hukum yang ditarik dari metode *al-istishlāh*, sangat ditentukan oleh pertimbangan masalah dan relevansinya terhadap perkembangan zaman sehingga memunculkan keragaman hukum, dalam arti hukum tidak harus sama dalam setiap tempat, hukum tersebut mencerminkan realitas kehidupan masyarakat, dan pada akhirnya hukum itu dapat selaras dengan tuntutan perubahan, tidak kaku, namun fleksibel.

F. Kajian Kepustakaan

Telah ada beberapa penelitian dalam bentuk buku, dan artikel, yang berkaitan dengan tema pembahasan *al-maṣlahah/maqâsid al-sharī'ah* dan pemikiran hukum Islam kontemporer, antara lain:

1. *Dawābith al-Maṣlahah fi al-Sharī'ah al-Islāmiyah*, Muhammad Sa'īd Ramaḍan al-Būṭī dalam disertasi yang diujikan di universitas al-Azhar. al-Būṭī berpandangan bahwa orientasi standar-standar masalah duniawi perspektif dan karakteristiknya berbeda dengan standar masalah perpektif syariat Islam khususnya perpektif Al-Būṭī dan karakteristiknya. Standar dan karakteristik masalah perpektif syariat Islam adalah berdimensi: mencakup dunia-akhirat, materi-ruhani, dan menjadikan akhirat adalah sebagai masalah utama. Sementara standar yang diajukan oleh sarjana filsafat dan etika moral, mempunyai kecenderungan dan karakteristik yang justru sebaliknya. Lebih Cenderung duniawi dan meterialistik semata serta cenderung menjadikan agama sebagai alat untuk mewujudkan masalah duniawi-materialistik tersebut. al-Būṭī juga berusaha mengkritik beberapa pendapat yang dianggapnya keluar dari salah satu batasan yang telah dibuatnya, seperti bantahan pada pendapat yang mengatakan bahwa dalam —Fiqh Imam Mazhabl (khususnya empat mazhab) itu ada yang bertentangan dengan Sunnah dengan alasan masalah; bantahan pada

pendapat yang menyatakan bahwa mazhab Maliki membolehkan mentakhshis Hadis Ahad hanya dengan alasan masalah dan; banta hanya pada konsep masalah al-Tūfi yang dianggapnya telah keluar dari Ijma Ulama dan lain-lain. Bisa dikatakan karya Al-Būṭī ini merupakan pemikiran basis konstruk epistemology Maṣlahī yang komprehensif, namun dalam pandangan penulis buku Al-Būṭī ini lebih mengedepankan analisa teoritis dialektis dalam memberikan respon terhadap pendapat-pendapat yang disalahgunakan oleh para pemikir modern, namun yang luput dari pembahasan buku ini adalah minimnya studi aplikatif terkait fiqh-fiqh kontemporer.

2. *Nazariyyāt al-Maqāsid inda al-Imām ibn ‘Asyūr*, ismail al-hasani dalam buku seri akademik *silsilatu al-rasāil al-jāmi’iyah*, 1995. Dalam buku ini, ismail menguraikan konsep *maṣlahah* menurut imam ibn asyūr. Tesis yang diangkatnya adalah bahwa ada tiga basis konstruk epistemologi *maṣlahah* menurut imam ibn asyur yaitu basis *al-fithrah*, basis *al-maslahah*, dan basis *ta’līl al-maslahi*. Dalam konsep *maṣlahah* ada kecenderungan atau model yang mendukung ataumengembangkan konsep *maṣlahah* klasik tersebut, dalam tesisnya peneliti sudah memberikan tawaran metode/teori *ijtihād* alternatif terhadap konsep *maṣlahah* yang ditelitinya untuk memberikan jawaban hukum terhadap persoalan-persoalan kontemporer.
3. *I’tibāru Ma’ālāti al-Af’āl wa Murā’ati Natāiji al-Taṣarrufāt*, tesis karya Abdurrahman Muammir al-Sunūsī yang diajukan pada universitas al-janān libanon, karya ini membahas tentang urgensitas masalah sebagai penentu akhir hasil ijtihad para mujtahid yang mencooba memeberikan aktualisasi/pembaharuan hukum. Namun penelitian ini hanya

dispesialisasikan menurut metodologi mazhab maliki saja. perbedaan penelitian pada tesis ini dengan penelitian yang dilakukan penulis terletak pada bangunan konsep metodologi mashlahat yang mengakomodir seluruh aliran ushul fiqh.

4. *Al-ta'îl al-maṣlahi fî Taṣarrufât al-Ahkâm*, tesis master yang diajukan pada universitas al haj khaddar bâtinah oleh saidah bûmi'râf. dalam tesis ini penulis akan mengelaborasi Konsep *al-maṣlahah* yang dibungkus dalam teori *al-maqâsid al-âmmah*, menekankan pada prinsip-prinsip universal seperti:kebebasan (*al-hurriyyah*), kesetaraan (*al-musâwah*), dan keadilan (*al-'adâlah*).³⁸Prinsip-prinsip tersebut dijadikan bingkai/kerangka yang yang disebutnya dengan istilah pesan kedua Islam (*al-risâlah al-tsâniyyah min al-Islâm; the second message of Islâm*).

Basis-bais konstruk epistemologi ibn asyur di atas menarik untuk dijadikan sebagai salah satu teori/landasan bagi reaktualisasi *al-istishlâh* yang menjadi kajian utama penelitian ini.Hal itu karena basis-basis konstruk maqosid al-syariah ini merupakan konsep yang berasal dan berakar kuat dari tradisi Islam.Dan dengan demikian, diasumsikan (diharapkan) mempunyai signifikansi yang lebih dapat diterima oleh kalangan Muslim sendiri.

5. *Reformasi Hukum Islam di Indonesia*, karya Abdul Manan, 2006.Tesis yang disimpulkan di sini adalah bahwa pembaruan hukum Islam telah berlangsung di Indonesia. Pembaruan itu terlihat dari beberapa keputusan MA RI. yang banyak didasarkan pada *maṣlahah*. menurut penulis buku ini, Abdul Manan (Hakim Agung MA RI), metode *maṣlahah* selayaknya digunakan tanpa membedakan antara *maṣlahah mu'tabarah*, maupun

³⁸ Muhammad Tâhir Ibn 'Ashûr, *Maqâsid Shari'ah al-Islâmiyyah* ed. Muhammad al-Habîb al-Haujâh (Qatar:Wazârah al-Auqâf wa al-Shu'ûn al-Islamiyah, 2003)) 56

maṣlahah mursalah, dalam rangka mewujudkan *maqâsid al-sharī'ah* bagi warga negara.³⁹ Buku ini memang tidak memberikan pendekatan alternatif secara sistematis dan utuh, namun cukup mendukung upaya reaktualisasi *al-istishlāh* dalam konteks pengembangan pemikiran atau pembaruan hukum Islam di Indonesia.

Beberapa karya dalam kajian kepustakaan di atas menunjukkan perlunya suatu pendekatan yang tepat dalam menghadapi permasalahan hukum kontemporer. Selain itu, juga ditunjukkan perlunya upaya reaktualisasi *al-istishlāh*; tesis yang hendak dibangun dalam penelitian ini. Penulis mencoba mengelaborasi format Reaktualisasi *al-istishlāh* dengan merumuskan ulang konsep *maṣlahah* konvensional yang ada selama ini. Dan Hasil reformulasi *al-istishlāh* inilah yang akhirnya dijadikan sebagai suatu bentuk metode *ijtihād* alternatif kontemporer, yang menggunakan paradigma *maqâsid al-sharī'ah* dan *ushūl fiqh* yang dikombinasikan dengan realitas empiris. Yang membedakan Penelitian ini dengan kajian kepustakaan di atas adalah bahwa penelitian ini merupakan penelitian barlatarbelakang *ushūl fiqh maqâsidi* mengenai pemikiran *al-maṣlahah/al-istiṣlah* yang bersifat spesifik, dan bersifat holistik (komprehensif), dalam konteks pengembangan pemikiran hukum Islam. Dikatakan spesifik karena menggunakan *maqâsid al-sharī'ah* dan *ushul fiqh* yang dikombinasikan dengan realitas empiris sebagai paradigma metode *al-ijtihād al-istishlāhi*. Dikatakan komprehensif karena dapat diaplikasikan kedalam pelbagai persoalan hukum kontemporer. Selain itu, karena mengambil sisi positif dari pelbagai konsep, model maupun pendekatan yang telah ditawarkan para ulama klasik maupun pemikir kontemporer. Komprehensifitas itu juga terlihat dari segi pemakaian rujukan (literatur) yang

³⁹Abdul Manan, *Reformasi Hukum Islam di Indonesia* (Jakarta: Rajawali Press, 2006) 336-340.

digunakan untuk melakukan reformulasi *maṣlahah*. Literatur tersebut merupakan kombinasi berbagai literatur ulama klasik dan pemikiran para pemikir kontemporer, seperti teori *maqāsid syāri'ah* ibn asyur, teori *maṣlahah* al-buthi, dan *Nazariyyat al maqāsid ind al-syāthibi* al-raisoni, untuk melakukan sebuah reaktualisasi konsep *al-istishlāhi* di atas.

Dengan demikian penelitian ini bersifat *kritis* dan *konstruktif* yang memang menjadi tugas disiplin filsafat. Yakni suatu bentuk penafsiran/pemikiran yang bersifat membangun kembali atau mengembangkan terhadap suatu konsep/pemikiran yang telah ada. Ini bukan berarti meruntuhkan total konsep/pemikiran tersebut, tetapi memberikan pengembangan dengan alternatif atau sudut pandang tertentu, dengan mempertimbangkan dan memperhatikan penggunaan analisis sosial empiris, sehingga lebih memberikan jawaban solutif terhadap persoalan kontemporer.

G. Metodologi Penelitian

Untuk melakukan penelitian ini, digunakan sumber data, metode yang relevan. Selain itu, agar tidak bias, sehingga fokus, dibuat definisi operasional untuk memperjelas judul dan maksud yang diangkat dalam penelitian.

1. Jenis Penelitian

Penelitian dalam tesis ini termasuk ke dalam penelitian kualitatif dengan melakukan penelitian terhadap data-data tertulissejumlah literatur dan lisan dari informan berkaitan dengan metode *al-istishlāh* dan relevansinya terhadap pemikiran ijtihad hukum Di Indonesia

2. Pendekatan .

Untuk mendapatkan gambaran secara utuh konsep *al-istishlāh* dalam teori hukum Islam klasik maupun kontemporer digunakan *metode deskriptif*, yakni

memberikan gambaran atau lukisan secara sistematis, faktual, dan akurat mengenai fenomena atau hubungan antar fenomena yang diselidiki, --dalam konteks ini konsep *al-istishlāh* tersebut. Kemudian untuk menganalisa *al-istishlāh* tersebut digunakan metode/ pendekatan *content analysis* (analisis isi). Model analisis data ini adalah metode perbandingan tetap (*constant comparative method*), yaitu membandingkan satu datum dengan datum yang lain, dan kemudian secara tetap membandingkan kategori dengan kategori lainnya. Dalam hal ini, konsep *al-istishlāh* para ulama/pemikir diperbandingkan dengan melihat isi dan kategorisasinya. Pendekatan *manāhij tafshīri nushūs*/hermeneutika gadamer yakni teori atau seni untuk memahami teks-teks, Hermeneutika yang dimaksud di sini adalah sebuah teori mengenai cara kerja pemahaman dalam kaitannya dengan penafsiran terhadap teks-teks,, dalam hal ini teks-teks terkait dengan *al-Istishlah* di atas, juga digunakan untuk *mempertajam* analisis tersebut, untuk melihat relevansi tidaknya dengan konteks kekinian.

Karena penelitian ini bersifat *rekonstruktif-interpretatif*, maka untuk upaya mereaktualisasi konsep *al-istishlāh*, dengan menggunakan metode ilmiah, khususnya *filsafat*, termasuk Filsafat Hukum Islam. Dalam hal ini, filsafat lebih menekankan penampilan argumentasi penalaran keilmuan yang memaparkan hasil kajian pustaka dan hasil olah pikir peneliti mengenai suatu masalah/topik kajian, dalam penelitian ini tentang *maṣlahah*, *maqāsid al-Syārī`ah*, dan pemikiran hukum Islam. Pendekatan filsafat ini dipilih karena ia mampu mengemukakan argumentasi dalam menangani pertanyaan-pertanyaan secara ketat, konseptual, metodis, koheren, sistematis, mendasar (radikal), universal dan komprehensif, rasional, serta obyektif atau bertanggung jawab.

Pendekatan sosiologi hukum, yakni suatu ilmu pengetahuan yang secara teoritis analitis dan empiris menyoroiti pengaruh gejala sosial lain terhadap hukum, dan sebaliknya, juga digunakan untuk melengkapi implementasi reaktualisasi *al-istishlāh* dalam kasus-kasus hukum. Digunakannya pendekatan sosiologi hukum ini karena beberapa kegunaan yang memberikan kemampuan-kemampuan untuk: (1) pemahaman terhadap hukum di dalam konteks sosial, (2) mengadakan analisis terhadap efektivitas hukum dalam masyarakat, baik sebagai sarana pengendalian sosial, sarana untuk mengubah masyarakat, dan sarana untuk mengatur interaksi agar mencapai keadaan-keadaan sosial tertentu, dan (3) mengadakan evaluasi terhadap efektivitas hukum di dalam masyarakat. Dalam konteks inilah, perubahan hukum yang terjadi dalam suatu masyarakat dapat dilihat secara sosiologis

3. Sumber Data

Penelitian ini merupakan penelitian kepustakaan (*library research*), data-data yang digunakan berasal dari sumber data kepustakaan. Sumber data kepustakaan yang digunakan dalam penelitian ini meliputi dua macam: sumber data primer dan sumber data sekunder.

- a. Sumber data primer yang digunakan adalah karya-karya: al-Ghazâlî, *al-Mustasfâmin`Ilm al-Uşûl*, *Al-Mankhul min Ta`liqat al-Ushul*, *Syifa al-Ghalil fî Bayan al-Syabah wa al-Mukhil wa Masalik al-Ta`lil*, *Asas al-Qiyas*.al-Râzî, *al-Mahsûl fî`Ilm al-Uşûl al-Fiqh*;al-Qarâfî, *Nafâ`is al-Uşûl fî Syarh al-Mahsûl*;al-Tûfî, *Syarh al-Arba`în*, Mustafâ Zaid, *al-Maşlahah fî Tasyrî` al-Islâmî wa Najm al-Dînal-Tûfî*; dan *Syarh Mukhtasar al-Raudah*;al-Syâtîbî, *al-Muwâfaqât Fî Uşûl al-sharî`ah*;Khallâf, *`Ilm Uşûl al-Fiqh*, dan *Maşâdir al-Tasyrî` al-Islâmî Fî Mâ Lâ Nass Fih*;al-Bûtî,*Dawâbit al-Maşlahah* Jamâl al-Dîn `Atiyyah,

Nahwa Taf'îl Maqâsid al-sharî'ah; ismail al-hasani "Nadzariyât al-maqâshid ind al-imâm ibn Asyûr", abdurahman muammir al-sunûsi "I'tibâru ma 'alâti al-af'âl wa murâ'ati natâiji al-tasharrufât" Ibn Ashûr, *Maqashid al-Shariah al-Islamiyah*, Isa bouras, *Qawâid Syar'iyah Wa Maqâsid Sharî'ah*, Mohammad asyuri *Al-tarjîh bi al-Maqâsidi: dhawâbituhu wa atsâruhu al-fihi*, Saidah bûmi'raf *Al-ta'îlu al-mashlahi*, Asyur bû qoululah, *Al-tanzîru al-Maqâsidi ind al-qardhâwi*, *Al-raisuni Al-fikr al-maqâsidi : qawâiduhu wa fawâiduhu*, Yusuf al-âlim, *al-Maqâsid al-Âmmah li al-syarî'ah al-islamiyah*, *Al-raisuni, Muhammad al-zuhaili : Huqûqu al-Insân: mihwar maqasid syarî'ah*, *Muhammad salim al-uwa : Dauru al-maqâsid fi al-tasyî'iat al-mu'ashirah*, Al-thufi : *Risâlatun fî ri'âyati al-maslahah*, Abdullah bin bayyah: *Alâqatu al-maqâsid al-syarî'ah bi ushûl al-fiqh*, Alal al-fâsi : *maqâsid syarî'ah al-islâmiyah wa makârimuhâ*,

- b. sumber sekunder (*secondary sources*) yang digunakan adalah karya-karya: Jamâl al-Bannâ, *Nahwa Fiqh Jadîd*; Ahmad al-Raisûnî dan Muḥammad Jamâl Bârût, *al-Ijtihâd: al-Nass, al-Wâqi`*, *al-Maslahah*; M.Hasby ash shiddiqi, *falsafah hukum islam, dinamika elastisitas hukum islam*, Abdul Manan, *pembaharuan hukum islam di Indonesia*.

4. Teknik pengumpulan data

Pembagian data kepada primer dan sekunder akan dikumpulkan dengan sebagai berikut :

- a. teknik dokumentasi
- b. teknik analisa konten

Teknik-teknik ini merupakan teknik yang lumrah digunakan dalam penelitian kualitatif empiris. Setelah seluruh data terkumpul, maka tahapan selanjutnya adalah menganalisa data dalam penelitian ini dengan menggunakan analisa konten (*content analysis*) dengan melibatkan ushul fikih, hermeneutika, Maqosid Sharî'ah dan kaidah-kaidah fikih secara padu dengan memperhatikan konteks pembaruan hukum islam di Indonesia..

H. Sistematika Penulisan

Ragam topik dalam penelitian ini akan dibahas ke dalam beberapa Bab, sebagai berikut:

BAB I berisi pendahuluan, terdiri atas: latar belakang masalah dan perumusan masalah; tujuan penelitian, kegunaan penelitian; kajian pustaka; metodologi penelitian; dan sistematika penulisan. Urutan penempatan demikian karena latar belakang merupakan dasar pijakan pertama dalam penelitian ini, karena memuat alasan mengapa tema penelitian ini dipilih dan layak dibahas. Selanjutnya permasalahan yang terdapat dalam latar belakang masalah diidentifikasi lebih lanjut, diberikan pembatasan, dan dirumuskan, agar menghasilkan penelitian yang terfokus, maksimal, dan tepat sasaran. Adapun tujuan penelitian dimaksudkan agar penelitian ini tidak melenceng dari rumusan masalah sehingga memperoleh jawaban terhadap permasalahan dimaksud. Kegunaan penelitian dimaksudkan agar penelitian ini berguna baik secara teoritis dan praktis. Secara teoritis untuk pengembangan pemikiran hukum Islam kontemporer. Secara praktis dapat digunakan sebagai bahan penelitian lanjutan. Kajian pustaka dimaksudkan agar menjadi kerangka konseptual/teori bagi penelitian ini. Metodologi penelitian dimaksudkan untuk mengarahkan penelitian ini berdasarkan sumber data, dan metode penelitian yang dipilih. Terakhir, sistematika

penulisan dimaksudkan agar pembahasan dalam penelitian ini saling berkaitan (sinergis).

BAB II akan membicarakan tentang reaktualisasi *al-istishlāh* dalam konteks dinamika perkembangan pembaharuan hukum Islam kontemporer. Bab ini meliputi sub bahasan perkembangan pemikiran hukum Islam klasik dan kontemporer, yang meliputi tema *al-istishlah* dalam lintasan sejarah pada bagian ini akan dibahas mengenai dasar-dasar legitimasi *al-istishlāh* menurut aliran-aliran *ushūl fiqh* (*mutakallimūn, fuqahā dan maqāsidi*) kemudian diteruskan dengan meneliti karakter/tipologi maslahat menurut syariat islam serta perbedaannya dengan maslahat yang ditentukan dengan paradigma pragmatisme, dan diakhiri dengan pembahasan *al-istishlāh* sebagai metode *ijtihād najmu al dīn sulaimān al-thufi*. Bab ini dimaksudkan untuk mendapatkan kerangka teori/konseptual yang lebih jelas mengenai tema yang dimaksud bagi upaya reaktualisasi *al-istishlāh*.

BAB III berupaya untuk memaparkan format *al-istishlāh* baik dalam tinjauan klasik maupun kontemporer dan menganalisisnya dengan tinjauan *al-ijtihād al-maqāsidi dan tajdīd al-Ahkām al-syar'iyah*. Di sini dipaparkan makna dan pengembangan *maqāsīd al-sharī'ah*, dan relevansi *maqāsīd al-sharī'ah* sebagai paradigma *Al-ijtihād al-istishlāhi*. Bab ini menunjukkan bahwa *al-Maslahah al-Mursalah/ al-istishlāh* perlu dijadikan sebagai metode *ijtihād* alternatif kontemporer karena relevansinya dengan *maqāsīd al-sharī'ah*.

BAB IV membahas implementasi metode *al-istishlāh* bagi perkembangan pemikiran hukum Islam kontemporer. Implementasi *al-istishlāh* ini meliputi bidang hukum ibadah, hukum perdata, dan hukum pidana. Bidang Hukum Ibadah meliputi vaksinasi dengan enzim yang berbahan dasar najis dan zakat hasil perkebunan. Bidang Hukum Perdata meliputi pencatatan pernikahan dan kedudukan Nazhir

wakaf dalam hukum islam. Bidang Hukum Pidana meliputi kajian eksekusi potong tangan bagi koruptor,. Bab ini sangat penting sebagai kelanjutan dari bab tiga sebelumnya. Dalam bab ini akan dihasilkan bentuk dan implementasi teoritis dan praksis dari konsep *al-istishlāh* dalam konteks pengembangan pemikiran hukum Islam kontemporer, sehingga mendukung alasan perlunya *al-istishlāh* dijadikan sebagai metode alternatif *ijtihād* kontemporer.

BAB V merupakan penutup penelitian ini, yang secara khusus berisi kesimpulan berupa jawaban-jawaban terhadap masalah yang menjadi fokus penelitian ini. Di samping juga memuat implikasi dari kajian yang dilakukan ini bagi perkembangan pemikiran hukum Islam kontemporer maupun aplikasinya dalam konteks kekinian. Selain itu juga memuat rekomendasi atau saran-saran yang dianggap penting terkait dengan penelitian ini.

