MAQASHID SYARIAH

Paradigma Baru
Hukum Islam Kontemporer



Prof. Dr. H. Adang Djumhur Salikin, M.Ag.
Prof. Dr. Wardah Nuroniyah, S.H.I, M.S.I

Pengantar:
Prof. Dr. KH. Said Husin Agil Almunawwar, Lc, MA.

MAQASHID SYARIAH:
PARADIGMA BARU HUKUM ISLAM KONTEMPORER

Penulis:
Prof. Dr. H. Adang Djumhur Salikin, M.Ag.
Prof. Dr. Wardah Nuroniyah, S.H.I., M.S.I.

CV ANGKASA MEDIA LITERASI

Maqashid Syariah: Paradigma Baru Hukum Islam Kontemporer

Penulis:
Prof. Dr. H. Adang Djumhur Salikin, M.Ag.
Prof. Dr. Wardah Nuroniyah, S.H.I., M.S.I.

© 2026
Hak cipta dilindungi undang-undang
Diterbitkan pertama kali oleh Penerbit CV Angkasa Media Literasi
Anggota IKAPI No. 024/RAU/2024

ISBN: 978-634-7570-83-3
Editor: Weni Yuliani, S.Si., M.M., C.Ed.
Penyunting: Widari Cania, S.Mat.
Desain Sampul dan Tata Letak: Ringgalang Alfath Saksaky, S.IP.

Alamat: Jl. Bangau Sakti Kel. Simpang Baru Kec. Binawidya Kota Pekanbaru
Website: www.angkasamedia.id
Email: mediaangkasa25@gmail.com
HP: 0821 6270 8088

Dilarang keras mengutip sebagian atau seluruh karya tulis ini dalam bentuk dan dengan cara apapun tanpa izin sah dari penerbit

SAMBUTAN

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيم

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ نَحْمَدُهُ حَمْدًا كَثِيرًا طَيِّبًا مُبَارَكًا فِيهِ كَمَا يُحِبُّ رَبُّنَا وَيَرْضَى وَنَسْتَعِينُهُ وَنَسْتَغْفِرُهُ وَنَتُوبُ إِلَيْهِ وَنَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْ شُرُورِ أَنْفُسِنَا وَمِنْ سَيِّئَاتِ أَعْمَالِنَا. مَنْ يَهْدِهِ اللَّهُ فَلَا مُضِلَّ لَهُ وَمَنْ يُضْلِلْ فَلَا هَادِيَ لَه

أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلٰهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ وَأَشْهَدُ أَنَّ سَيِّدَنَا مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وَأَصْحَابِهِ وَمَنْ تَبِعَهُمْ بِإِحْسَانٍ إِلَى يَوْمِ الدِّينِ وَسَلَّمَ تَسْلِيمًا كَثِيرًا

Dengan memanjatkan puji dan syukur ke hadirat Allah Swt., saya menyambut dengan penuh kebahagiaan dan rasa bangga, atas terbitnya buku yang sangat penting dan strategis ini, berjudul **Maqāṣid Syarī'ah: Paradigma Baru Hukum Islam Kontemporer**, karya Prof. Dr. Adang Djumhur Salikin. Buku ini hadir pada momentum yang sangat tepat, di tengah meningkatnya kebutuhan akan pembaruan pemikiran hukum Islam yang tidak hanya berakar kuat pada tradisi, tetapi juga mampu berdialog secara konstruktif dengan realitas modern yang terus berkembang.

Sebagai seorang akademisi, dan pemikir yang telah lama bergelut dalam dunia keilmuan Islam, penulis telah menunjukkan kapasitas intelektual yang matang, kedalaman analisis, serta ketajaman pendekatan dalam mengurai dan merekonstruksi konsep maqāṣid syarī'ah sebagai sebuah paradigma yang tidak sekadar

normatif, tetapi juga operasional dan aplikatif. Ini merupakan kerja ilmiah yang tidak ringan, karena menuntut penguasaan yang komprehensif terhadap turats klasik sekaligus kepekaan terhadap problematika kontemporer.

Saya menyampaikan penghargaan yang sebesar-besarnya atas kesungguhan penulis dalam menyajikan karya ini. Buku ini tidak hanya menambah khazanah keislaman di Indonesia, tetapi juga memiliki potensi besar sebagai referensi penting dalam pengembangan hukum Islam, baik di tingkat nasional maupun internasional. Di tengah kecenderungan sebagian pihak yang masih berpegang pada pendekatan tekstual yang kaku, kehadiran buku ini menawarkan sudut pandang yang lebih baru, terbuka, dan berorientasi pada kemaslahatan.

Sebagaimana kita ketahui, maqāṣid syarīʻah merupakan inti dari tujuan diturunkannya syariat Islam. Para ulama klasik seperti al-Imam al-Syāṭibī telah meletakkan fondasi penting dalam memahami bahwa syariat Islam tidak semata-mata berisi kumpulan hukum-hukum parsial, tetapi mengandung tujuan-tujuan universal yang luhur, yaitu menjaga lima prinsip utama: *ḥifẓ ad-dīn, ḥifẓ an-nafs, ḥifẓ al-ʻaql, ḥifẓ an-nasl*, dan *ḥifẓ al-māl*. Dalam perkembangannya, para ulama kontemporer bahkan memperluas cakupan maqāṣid hingga mencakup nilai-nilai keadilan, kebebasan, kesetaraan, dan kemanusiaan universal.

Dengan rasa syukur, kebanggaan, dan optimisme terhadap perkembangan keilmuan, saya menyambut dengan hangat terbitnya sebuah karya yang sangat penting, luas pembahasannya, dan selaras dengan kebutuhan umat Islam masa kini, yaitu buku berjudul *"***MAQASHID SYARIAH: Paradigma Baru Hukum Islam Kontemporer***"* yang ditulis oleh Prof. Dr. Adang Djumhur Salikin. Saya terlebih dahulu ingin menyampaikan ucapan selamat yang tulus disertai penghargaan setinggi-tingginya kepada penulis. Karya ini berhasil disusun dengan sangat baik sebagai sebuah mahakarya yang tidak hanya menambah kekayaan literatur hukum Islam, tetapi juga menghadirkan cara pandang analitis yang tajam, fleksibel, dan

mudah diterapkan dalam menghadapi persoalan umat yang semakin beragam dan kompleks.

Saya sangat terkesan dengan keberanian pemikiran dan kedalaman pendekatan yang ditunjukkan Prof. Adang dalam buku ini. Mengangkat maqashid syariah (tujuan-tujuan syariat) sebagai sebuah paradigma utama, bukan sekadar pelengkap dalam ushul fikih, merupakan langkah besar yang telah lama dinantikan. Di tengah era disrupsi digital, perubahan iklim, perkembangan bioteknologi, serta dinamika sosial yang berlangsung begitu cepat, pendekatan hukum Islam yang hanya bertumpu pada teks tanpa memperhatikan nilai dan tujuan di baliknya akan menghadapi berbagai keterbatasan, bahkan kebuntuan. Dalam konteks inilah, buku ini menjadi sangat penting karena menghadirkan jalan tengah antara kecenderungan formalisme tekstual dan pemikiran yang terlalu bebas.

Mengapa Maqashid Syariah Begitu Mendesak? Sebelum saya menguraikan contoh-contoh aplikatif, perlu ditegaskan bahwa maqashid syariah, yang intinya adalah mewujudkan kemaslahatan dan menolak kemafsadatan, dengan lima pilar utama: menjaga agama (*hifz al-din*), jiwa (*hifz al-nafs*), akal (*hifz al-'aql*), keturunan (*hifz al-nasl*), dan harta (*hifz al-mal*), bukanlah teori mati. Ia adalah kerangka dinamis yang memungkinkan hukum Islam terus bernafas dan berkembang tanpa kehilangan jati dirinya. Buku ini dengan brilian mendemonstrasikan bagaimana paradigma tersebut dapat diterapkan secara sistematis, bertanggung jawab, dan kontekstual.

Contoh-Contoh Aplikatif dan Implementatif Maqashid Syariah dalam Berbagai Bidang.

Perlu kita cermati berbagai persoalan aktual yang selama ini kerap memicu perdebatan di kalangan ulama dan cendekiawan Muslim, yang dalam buku ini dijelaskan dengan kerangka penyelesaian yang lebih jelas melalui pendekatan maqashid syariah.

A. Bidang Kedokteran dan Kesehatan Modern:

1. Transplantasi Organ dan Donasi Tubuh: Hukum asal, jasad manusia, baik hidup maupun mati, harus dihormati. Namun, bagaimana jika dengan mencangkokkan satu ginjal dari jenazah korban kecelakaan yang dinyatakan mati batang otak, kita dapat menyelamatkan nyawa pasien gagal ginjal stadium akhir? Paradigma *hifz al-nafs* (menjaga jiwa) memberikan prioritas: menyelamatkan nyawa yang masih bisa hidup lebih utama daripada menjaga keutuhan jasad yang telah tidak bernyawa, dengan syarat-syarat ketat (izin, tidak diperjualbelikan, dan tidak merugikan). Buku ini mengupas tuntas klasifikasi tingkat prioritas antar-maqashid.
2. Bayi Tabung (IVF) dan Rekayasa Reproduksi: Sepasang suami istri yang telah bertahun-tahun tidak dikaruniai anak, sementara secara medis memungkinkan untuk melakukan fertilisasi in vitro. Maqashid *hifz al-nasl* (menjaga keturunan) tidak hanya diartikan secara biologis alami, tetapi juga mencakup upaya-upaya medis yang sah, selama sel sperma dan ovum berasal dari pasangan yang sah, dan rahim dari istri sendiri. Buku ini membedakan secara tegas mana yang masuk dalam *hajiyat* (kebutuhan sekunder) dan *tahsisiyat* (penyempurna), serta mana yang melanggar prinsip nasab.
3. Euthanasia dan Perawatan Paliatif: Pasien dengan sakit terminal yang tidak tertahankan meminta diakhiri hidupnya. Maqashid *hifz al-nafs* menolak euthanasia aktif, karena tidak ada yang berhak memutus nyawa selain Allah. Namun, maqashid juga membuka ruang untuk *palliative sedation* dan pencabutan alat bantu hidup, yang secara medis sudah tidak memberikan harapan (*end of life decisions*), dengan kaidah *al-darar yuzal* (bahaya harus dihilangkan). Buku ini memberikan rambu-rambu etis yang sangat aplikatif.

B. Bidang Ekonomi, Keuangan, dan Aset Digital:

1. Mata Uang Kripto (Bitcoin, Ethereum, dll): Apakah *cryptocurrency* termasuk *mal* (harta) yang sah dalam Islam?

Dengan paradigma *hifz al-mal,* Prof. Adang menguraikan bahwa suatu aset dapat diakui sebagai harta jika memiliki nilai, dapat disimpan, dan diterima secara umum (*'urf*). Namun, tingginya fluktuasi nilai, ketidakjelasan aset yang mendasari, serta adanya peluang terjadinya spekulasi semata yang mengandung unsur ketidakpastian dan perjudian menjadi hal yang perlu diperhatikan. Buku ini tidak memberi jawaban hitam-putih, tetapi menawarkan tipologi: kripto yang didukung aset fisik (*stablecoin*) berbeda dengan koin meme yang murni spekulatif. Ini sangat membantu regulator dan Dewan Syariah Nasional dalam merumuskan fatwa.

2. *Fintech Peer-to-Peer Lending* dan Pinjaman *Online*: Banyak masyarakat terjerat pinjol ilegal, dengan bunga *usury* (riba) dan terror penagihan. Maqashid *hifz al-mal* dan *hifz al-nafs* digunakan untuk membangun kerangka pinjaman berbasis teknologi yang adil, transparan, dan bebas riba, seperti P2P syariah, dengan akad *qardh hasan* atau *murabahah*. Buku ini memberikan contoh konkret bagaimana maqashid dapat menjadi dasar audit syariah digital.
3. Asuransi Sosial dan BPJS Kesehatan: Apakah sistem iuran wajib dari pemerintah (BPJS) termasuk *ta'awun* (tolong-menolong) atau *gharar* (ketidakpastian)? Dengan pendekatan maqashid, buku ini membedakan antara asuransi komersial yang mengandung riba dengan *gharar* dengan asuransi sosial berbasis gotong royong, yang justru memenuhi *hifz al-nafs* secara kolektif. Ini memberikan legitimasi syariah bagi program jaminan sosial nasional.

C. Bidang Lingkungan, Perubahan Iklim, dan Teknologi:

1. Modifikasi Cuaca (Hujan Buatan): Di daerah yang mengalami kekeringan panjang, apakah boleh melakukan *cloud seeding* (menaburkan garam ke awan) untuk menurunkan hujan? Dari perspektif *hifz al-nafs* dan *hifz al-mal*, tindakan yang mencegah kelaparan dan kerugian ekonomi massal adalah *maslahah dharuriyyah*. Namun, harus dikaji dampak ekologis jangka

panjang. Buku ini mengajarkan hierarki maqashid: jika ada konflik antara kemaslahatan manusia dan kelestarian lingkungan, maka perlu dicari titik keseimbangan, bukan ekstrem.

2. Rekayasa Genetika (GMO, CRISPR): Mengedit gen tanaman agar tahan hama atau gen manusia untuk menghilangkan penyakit bawaan. Hukum asal mengubah ciptaan Allah diperbolehkan jika untuk kemaslahatan, selama tidak mengganggu eksistensi spesies. Maqashid *hifz al-'aql* dan *hifz al-nafs* menjadi landasan: jika rekayasa genetika dapat menyembuhkan *thalassemia* atau diabetes tipe 1, maka ia termasuk maslahah tingkat *hajiyat* (kebutuhan) bahkan *dharuriyat* (primer). Namun, rekayasa untuk tujuan *eugenetika* (menciptakan manusia super) ditolak karena melampaui batas.

3. *Artificial Intelligen*ce (AI) dan Otomatisasi Kerja: Penggunaan AI dalam pengambilan keputusan hukum (seperti hakim robot atau fatwa otomatis) perlu diuji dengan *hifz al-'aql*: apakah AI dapat menggantikan pertimbangan moral dan kontekstual manusia? Buku ini memberikan peringatan bahwa maqashid menuntut adanya *'adalah* (keadilan) yang tidak dapat sepenuhnya diprogram. AI boleh sebagai asisten, bukan substitusi *mujtahid*.

D. Bidang Keluarga, Gender, dan Sosial:

1. Kesetaraan Waris dan Keadilan Substantif: Ayat waris 2:1 laki-laki: perempuan adalah ketentuan tekstual. Namun dalam konteks masyarakat modern di mana perempuan juga menjadi pencari nafkah utama, apakah penerapan literal selalu menghasilkan keadilan? Paradigma maqashid tidak serta-merta mengubah angka, tetapi membuka pintu *wasiat wajibah* atau *hibah* sebelum meninggal sebagai instrumen penyeimbang. Buku ini memaparkan praktik di Tunisia, Maroko, dan Malaysia yang mengintegrasikan *maqashid* ke dalam hukum keluarga positif.

2. Poligami di Era Modern: Secara tekstual poligami diperbolehkan dengan syarat adil. Namun maqashid *hifz al-nasl* dan *hifz al-nafs* (kesejahteraan psikologis istri dan anak) menjadi parameter.

Buku ini berargumen bahwa kondisi masyarakat kontemporer yang menekankan kemitraan setara dan perlindungan anak, menjadikan poligami sebagai *rukhshah* (keringanan) yang hanya dibenarkan dalam keadaan darurat, misalnya istri mandul dan suami sangat menginginkan keturunan, atau perang yang menyebabkan janda dan yatim. Bukan sekadar hasrat.

3. Pidana Khusus: Narkoba, LGBT, dan Aborsi: Buku ini dengan hati-hati membedakan antara *hudud* (hukum tetap) dan *ta'zir* (hukuman yang fleksibel). Untuk narkoba, maqashid *hifz al-'aql* dan *hifz al-nafs* secara tegas melarang, karena merusak akal dan membunuh perlahan. Namun hukuman mati bagi pengedar skala besar masih bisa diperdebatkan. Untuk LGBT, buku ini tetap berpegang pada larangan teks, tetapi menyerukan pendekatan rehabilitatif, bukan *punitif*, dengan maqashid menjaga kehormatan keturunan (*hifz al-nasl*). Aborsi hanya dibolehkan sebelum 40 hari (*embelihan*) dengan alasan darurat medis atau perkosaan, berdasarkan hierarki maqashid: melindungi jiwa ibu lebih utama daripada calon janin pada tahap awalm (*al-akhdzu bi akhaffi* fharuraini*).*
4. *Digital Privacy* dan Keamanan Data: Di era kebocoran data massal, maqashid *hifz al-'ird* (menjaga kehormatan) diperluas menjadi *hifz al-khususiyyah* (menjaga privasi). Buku ini mengusulkan penguatan regulasi perlindungan data pribadi sebagai bagian dari *dar' al-mafasid* (menolak kerusakan). Ini sangat aplikatif untuk perusahaan teknologi dan pemerintah.

Dalam konteks kekinian, pendekatan maqāṣid syarī‘ah menjadi sangat urgen dan relevan. Dunia yang kita hadapi saat ini ditandai oleh disrupsi teknologi, globalisasi ekonomi, perubahan sosial budaya, serta kompleksitas persoalan kemanusiaan yang belum pernah terjadi sebelumnya. Dalam situasi seperti ini, hukum Islam tidak cukup hanya dipahami secara literal, tetapi harus dikontekstualisasikan melalui pendekatan yang mampu menangkap ruh dan tujuan utama syariat.

Dalam bidang kesehatan, perkembangan teknologi medis seperti transplantasi organ, rekayasa genetika, bayi tabung, hingga euthanasia menimbulkan pertanyaan-pertanyaan etis yang kompleks. Pendekatan maqāṣid memungkinkan para ahli hukum Islam untuk mempertimbangkan aspek perlindungan jiwa (*ḥifẓ an-nafs*) secara lebih luas, sehingga dapat memberikan fatwa yang tidak hanya sah secara normatif, tetapi juga manusiawi dan solutif.

Demikian pula dalam isu lingkungan hidup, yang kini menjadi perhatian global. Kerusakan alam, perubahan iklim, dan eksploitasi sumber daya yang berlebihan menuntut adanya perspektif etika yang kuat. Dalam hal ini, maqāṣid syarīʿah dapat menjadi landasan teologis dan filosofis untuk menegaskan bahwa menjaga lingkungan adalah bagian integral dari menjaga kehidupan itu sendiri.

Tidak kalah penting, dalam konteks kehidupan berbangsa dan bernegara di Indonesia yang plural dan multikultural, pendekatan maqāṣid syarīʿah memiliki peran strategis dalam membangun harmoni sosial. Ia dapat menjadi jembatan antara teks-teks normatif dengan realitas kebhinekaan, sehingga hukum Islam dapat hadir sebagai solusi yang inklusif, moderat, dan membawa rahmat bagi seluruh lapisan masyarakat.

Saya juga melihat bahwa *maqāṣid syarīʿah* di Indonesia, meskipun mulai berkembang, masih relatif terbatas dalam bentuk yang sistematis dan aplikatif. Banyak yang masih bersifat teoritis dan belum sepenuhnya menyentuh aspek implementatif dalam berbagai bidang kehidupan. Oleh karena itu, buku ini memiliki nilai tambah yang sangat signifikan, karena berusaha mengisi kekosongan tersebut dengan pendekatan yang komprehensif dan kontekstual.

Melalui buku ini, penulis tidak hanya mengajak pembaca untuk memahami *maqāṣid* sebagai konsep, tetapi juga mendorong lahirnya cara berpikir baru dalam berijtihad. Sebuah cara berpikir yang tidak terjebak pada formalisme hukum, tetapi berorientasi pada substansi dan tujuan. Ini adalah langkah penting dalam upaya membangun kembali dinamika ijtihad yang kreatif dan bertanggung jawab.

Himbauan untuk Memanfaatkan Ilmu yang Masih Langka

Saudaraku seiman dan seilmu,

Pembahasan mengenai maqashid syariah yang disajikan secara luas, sistematis, dan disertai contoh penerapan seperti dalam buku Prof. Adang ini masih tergolong jarang ditemui di Indonesia. Banyak pesantren dan fakultas syariah yang masih mengajarkan ushul fikih dengan pendekatan normatif-tekstual, tanpa memberikan bekal untuk memahami alasan hukum (*'illat*) dan tujuan syariat secara lebih dinamis. Akibatnya, ketika dihadapkan pada persoalan baru seperti kripto, bayi tabung, atau perubahan iklim, para lulusan kerap mengalami kebingungan dan cenderung hanya mengandalkan rujukan lama yang belum tentu sesuai dengan kondisi saat ini.

Oleh karena itu, dengan penuh kesadaran dan tanggung jawab dalam pengembangan keilmuan, saya mengajak berbagai pihak untuk memberikan perhatian serius terhadap pemanfaatan buku ini:

1. Para ahli hukum Islam. Jadikan buku ini sebagai salah satu rujukan penting dalam penyusunan pemikiran dan pertimbangan hukum. Tidak cukup berhenti pada pemahaman teori maqashid klasik, tetapi perlu dilanjutkan dengan upaya penerapan yang lebih praktis melalui pendekatan seperti fikih prioritas dan fikih keseimbangan. Perlu juga didorong pembentukan pusat-pusat maqashid di berbagai lembaga pendidikan dan institusi keagamaan agar pembahasan ini semakin berkembang dan meluas.
2. Para akademisi dan dosen. Diperlukan penguatan materi pembelajaran dengan memperkaya kurikulum yang ada. ushul fikih sebaiknya tidak hanya bersifat pengenalan dasar, tetapi juga dilengkapi dengan pembahasan maqashid syariah secara khusus dan aplikatif. Integrasi konsep maqashid ke dalam berbagai cabang fikih akan membantu mahasiswa memahami hukum Islam secara lebih utuh dan kontekstual.

3. Para kiai, ustadz, dan da'i. Penyampaian ajaran kepada masyarakat perlu disertai penjelasan mengenai tujuan dan hikmah di balik setiap ketentuan. Dengan demikian, masyarakat tidak hanya mengetahui batasan hukum, tetapi juga memahami nilai dan manfaatnya dalam kehidupan sehari-hari. Buku ini dapat menjadi sarana untuk memperjelas pemahaman tersebut dengan bahasa yang mudah dipahami.
4. Para hakim di lingkungan peradilan. Dalam menangani perkara yang berkaitan dengan hukum Islam, pendekatan yang mempertimbangkan tujuan syariat dapat membantu menghasilkan putusan yang lebih adil secara substantif. Tidak hanya berpegang pada aturan tertulis, tetapi juga mempertimbangkan kemaslahatan yang lebih luas.
5. Masyarakat umum dan pegiat keagamaan. Buku ini dapat dimanfaatkan oleh berbagai kalangan karena penyajiannya cukup mudah dipahami dan dekat dengan kehidupan sehari-hari. Beragam persoalan kontemporer dapat dipahami dengan lebih jernih melalui pendekatan yang ditawarkan, sehingga membuka ruang diskusi yang lebih luas di tengah masyarakat.
6. Para pengambil kebijakan. Perumusan dan penyempurnaan regulasi yang berkaitan dengan aspek keislaman perlu mempertimbangkan tujuan syariat secara menyeluruh. Pendekatan ini dapat menjadi dasar dalam menilai apakah suatu kebijakan telah benar-benar memberikan kemaslahatan bagi masyarakat.
7. Generasi muda Islam. Buku ini diharapkan dapat menjadi pintu awal untuk memahami maqashid syariah secara lebih mendalam, sekaligus membekali diri dalam menghadapi tantangan pemikiran di masa depan. Diperlukan generasi yang tidak hanya memahami teks, tetapi juga mampu menangkap makna dan tujuan yang terkandung di dalamnya.

Penutup dan Doa

Saudaraku, jangan biarkan buku ini hanya menjadi koleksi di rak perpustakaan, atau sekadar "bacaan wajib" yang tidak pernah dibaca. Kelangkaan ilmu adalah satu musibah, tetapi kelengahan dalam memanfaatkannya adalah musibah yang lebih besar. Ilmu yang tidak diamalkan bagaikan pohon yang tidak berbuah. Mari kita jadikan buku ini sebagai pijakan untuk gerakan ijtihad kolektif, sehingga hukum Islam di Indonesia tidak hanya otentik tetapi juga kontekstual, tidak hanya sahih tetapi juga solutif.

Saya memberikan apresiasi yang setinggi-tingginya atas upaya serius penulis dalam menghadirkan karya ini. Buku ini tidak hanya memperkaya literatur keislaman di Indonesia, tetapi juga berpotensi menjadi salah satu rujukan penting dalam pengembangan studi hukum Islam di tingkat nasional bahkan internasional.

Akhirnya, sekali lagi saya sampaikan selamat dan terima kasih tak terhingga kepada Prof. Dr. Adang Djumhur Salikin. Semoga Allah SWT membalas setiap tetes keringat, setiap jam yang diluangkan, dan setiap ide yang dituangkan dalam karya ini dengan kebaikan yang berlipat ganda di dunia dan akhirat. Semoga buku ini menjadi shadaqah jariyah yang terus mengalir pahalanya hingga hari kiamat. Dan semoga Allah membangkitkan dari negeri kita ini lebih banyak lagi para pemikir seperti Prof. Adang, yang berani menghadirkan paradigma baru hukum Islam kontrmporer, dengan tetap berpegang teguh pada Al-Qur'an dan Sunnah.

Rabbana atina fi al-dunya hasanah wa fi al-akhirati hasanah wa qina 'adhab al-nar. Wallāhu a'lam biṣ-ṣawāb.

Wassalamu'alaikum Warahmatullahi Wabarakatuh.

Jakarta, 3 April 2026
Guru Besar UIN Syarif Hidayatullah Jakarta

Prof. Dr. KH. Said Husin Agil Almunawwar, Lc., MA.

KATA PENGANTAR

Bismillahirrahmanirrahim

Segala puji milik Allah, Tuhan yang Maha Pengasih lagi Maha Penyayang. Dialah yang menurunkan cahaya petunjuk di tengah gelapnya kebingungan, yang membentangkan hamparan ayat-ayat-Nya di ufuk langit dan di relung jiwa, serta yang menganugerahkan akal budi kepada manusia untuk merenungi tanda-tanda kebesaran-Nya. Shalawat serta salam semoga tercurah limpah kepada baginda Nabi Muhammad SAW, sang pembawa risalah pencerahan, yang hadir sebagai rahmat bagi semesta alam, membimbing umat manusia dari kegelapan menuju cahaya yang terang benderang.

Di tengah pusaran zaman yang terus berputar, hukum Islam bagaikan sebuah bahtera yang mengarungi samudra kehidupan. Namun, di atas bahtera itu sering kali kita hanya sibuk menghitung paku dan papan, lupa bahwa tujuan utama berlayar adalah mencapai pantai keselamatan. Pertanyaan-pertanyaan kritis terus menggema: mengapa sebuah hukum ditetapkan? Apa tujuan di balik perintah dan larangan-Nya? Bagaimana agar nilai-nilai luhur syariah dapat membumi dalam realitas yang terus berubah tanpa kehilangan jati dirinya?

Dari sanalah, bagai mata air yang membasahi padang tandus, pemikiran maqashid syariah lahir dan berkembang. Ia bukan sekadar pendekatan baru dalam memahami teks, melainkan sebuah paradigma yang mengajak kita untuk tidak hanya bertanya "apa hukumnya?" tetapi juga "mengapa dan untuk apa hukum itu ada?" Ia mengajak kita untuk menangkap denyut nadi syariah yang hidup, merasakan ruh yang mengalir di balik jasad teks, serta memahami bahwa setiap aturan yang diturunkan-Nya adalah untuk mewujudkan kemaslahatan manusia, di dunia dan di akhirat.

Buku yang ada di hadapan pembaca ini, "**Maqashid Syariah: Paradigma Baru Hukum Islam Kontemporer**", adalah sebuah upaya untuk merajut kembali benang-benang emas pemikiran maqashid yang terserak dalam khazanah klasik, lalu mengaitkannya dengan realitas modern yang semakin kompleks. Ia adalah sebuah perjalanan menjelajahi samudra pemikiran para ulama, dari Al-Juwaini yang menjadi pionir, Al-Ghazali yang merumuskan sistematika, hingga Al-Syatibi yang meletakkan pondasi kokoh bangunan maqashid sebagai sebuah disiplin ilmu yang mandiri. Perjalanan ini kemudian dilanjutkan dengan menyelami pemikiran para tokoh kontemporer: Ibnu 'Asyur dengan lompatan universalitasnya, Al-Qaradawi dengan aplikasi fatwanya yang membumi, Al-Raisuni dengan kedalaman filosofisnya, dan Jasser Auda dengan terobosan pendekatan sistemnya.

Lebih dari sekadar narasi historis, buku ini mengajak pembaca untuk menyaksikan bagaimana maqashid menjelma dalam denyut nadi kehidupan kontemporer. Bagaimana ia menjadi kompas dalam merumuskan hukum keluarga yang berkeadilan, menjadi fondasi etika dalam pengembangan ekonomi syariah, menjadi lentera dalam menerangi relasi antar umat beragama, menjadi penyeimbang dalam pusaran demokrasi dan politik, serta menjadi pemandu dalam menghadapi gelombang sains dan teknologi yang tak terbendung.

Dengan jendela maqashid, kita diajak untuk melihat bahwa hukum keluarga bukan sekadar aturan perkawinan dan kewarisan, melainkan instrumen untuk menjaga keturunan dan membangun keluarga yang sakinah. Ekonomi syariah bukan sekadar tentang kehalalan transaksi, melainkan tentang keadilan distribusi dan kemaslahatan bersama. Hubungan antar umat beragama bukan sekadar tentang toleransi pasif, melainkan tentang pengakuan terhadap keragaman sebagai sunnatullah dan kerja sama untuk mewujudkan kebaikan universal. Sains dan teknologi bukan sekadar alat untuk menguasai alam, melainkan amanah untuk menjaga kehidupan dan martabat manusia.

Secara khusus, buku ini memberikan perhatian pada konteks keindonesiaan. Sebagai negara dengan populasi Muslim terbesar di dunia, Indonesia memiliki tanggung jawab besar untuk mengembangkan pemikiran hukum Islam yang kontekstual dan membumi. Tradisi keilmuan Islam Nusantara yang khas, dengan karakter moderat, toleran, dan akomodatif terhadap budaya lokal, adalah lahan subur bagi pengembangan maqashid. Para pemikir Indonesia seperti Hasbi ash-Shiddieqy, Hazairin, KH. Sahal Mahfudz, dan Gus Dur telah meletakkan fondasi yang kokoh. Kini, estafet itu berada di pundak generasi penerus untuk terus mengembangkan maqashid sebagai pendekatan yang membumi dalam legislasi, peradilan, dan kebijakan publik di Indonesia.

Tentu, buku ini tidak lahir dari ruang hampa. Ia adalah hasil perenungan panjang, dialog dengan berbagai pemikiran, dan diskusi dengan para guru, kolega, dan sahabat. Seperti untaian mutiara yang dirangkai satu per satu, setiap bab dalam buku ini adalah hasil dari proses belajar yang tak kenal lelah. Kepada mereka yang telah memberikan kontribusi, baik langsung maupun tidak langsung, penulis haturkan terima kasih yang tak terhingga. Secara khusus, kepada keluarga tercinta, yang dengan sabar menemani dan mendukung setiap langkah penulis dalam mengarungi samudra ilmu, penulis persembahkan rasa cinta dan terima kasih yang terdalam. Kepada para guru dan dosen yang telah mencurahkan ilmu dan membimbing dengan penuh keikhlasan, semoga Allah membalas dengan kebaikan yang berlipat ganda.

Sebagaimana ungkapan seorang penyair, ilmu bagaikan lautan yang tak bertepi, sementara buku ini merupakan bagian kecil dari keluasan tersebut. Kehadiran karya ini diharapkan dapat memperkaya khazanah keilmuan serta menjadi sumber inspirasi bagi siapa saja yang ingin terus belajar dan mendalami pemahaman tentang maqashid syariah.

Semoga buku ini menjadi lentera yang menerangi jalan, menjadi kompas yang menunjuk arah, dan menjadi rahmat yang membawa manfaat bagi siapapun yang membacanya. Semoga Allah SWT meridhoi setiap jejak ilmu yang kita torehkan, dan menjadikannya sebagai amal jariyah yang pahalanya terus mengalir hingga akhir zaman.

Wama taufiqi illa billah, 'alaihi tawakkaltu wa ilaihi unib.

Cirebon, April 2026

Penulis

DAFTAR ISI

SAMBUTAN ..... **i**

KATA PENGANTAR ..... **xii**

DAFTAR ISI ..... **xvi**

BAGIAN 1: FONDASI KONSEPTUAL MAQASHID SYARIAH **1**

BAB 1 PENDAHULUAN **1**

A. Dinamika dan Tantangan Pemikiran Hukum Islam Kontemporer 1

B. Arah dan Fokus Pembahasan Buku 9

C. Fokus dan Kontribusi Buku 11

D. Cara Buku Ini Mengulas Maqashid Syariah 12

E. Gambaran Susunan Isi Buku 13

BAB 2 SEJARAH PERKEMBANGAN MAQASHID SYARIAH **17**

A. Periodisasi Perkembangan Maqashid Syariah 17

B. Faktor-Faktor yang Mempengaruhi Perkembangan 25

C. Peta Pemikiran Maqashid dalam Lintasan Sejarah 30

BAB 3 EPISTEMOLOGI MAQASHID SYARIAH **35**

A. Pengertian dan Terminologi Maqashid Syariah 35

B. Sumber-Sumber Epistemologi Maqashid 44

C. Metode *Istinbath* Maqashid Syariah 55

D. Hierarki Pengetahuan dalam Maqashid 60

BAB 4 PRINSIP-PRINSIP DASAR MAQASHID SYARIAH 67

A. Prinsip Tauhid (Keesaan Tuhan).....67

B. Prinsip *'Adl* (Keadilan) 70

C. Prinsip Rahmah (Kasih Sayang).....74

D. Prinsip Hikmah (Kebijaksanaan) 77

E. Prinsip *Maslahah* (Kemanfaatan).....80

F. Prinsip *Tawazun* (Keseimbangan).....84

G. Prinsip *Taysir* (Kemudahan) 87

H. Prinsip *Tadrij* (Bertahap).....91

BAB 5 MAQASHID SYARIAH DALAM USHUL *FIQH* KLASIK 97

A. Kedudukan Maqashid dalam Struktur *Ushul Fiqh* 98

B. Klasifikasi Maqashid dalam Pemikiran Klasik.....103

C. Hubungan Maqashid dengan *Mashlahah Mursalah* 111

D. Aplikasi Maqashid dalam Fatwa Klasik.....115

E. Perbandingan Pendekatan Ulama Klasik terhadap Maqashid 121

BAB 6 MAQASHID SYARIAH DAN TEORI HUKUM MODERN 127

A. Perbandingan dengan Teori Hukum Alam (*Natural Law*).....128

B. Perbandingan dengan Positivisme Hukum.....134

C. Perbandingan dengan *Sociological Jurisprudence*.....139

D. Perbandingan dengan Legal Realism.....143

E. Perbandingan dengan Teori Keadilan Kontemporer (Rawls, dll).....148

F. Maqashid sebagai Teori Hukum Integratif.....152

BAB 7 DINAMIKA PEMBARUAN HUKUM ISLAM 159

A. Konsep Pembaruan (Tajdid) dalam Islam 160

B. Signifikansi Maqashid dalam Pembaruan Hukum 166

C. Dialektika antara Teks dan Konteks 170

D. Maqashid sebagai Jembatan antara Tradisi dan Modernitas 175

E. Tantangan Pembaruan Hukum Islam di Era Kontemporer .. 179

BAGIAN 2: TOKOH-TOKOH PEMIKIRAN MAQASHID 187

BAB 8 MAQASHID SYARIAH *AL-JUWAINI* 187

A. Biografi dan Konteks Sosio-Historis 187

B. Pendekatan Pemikiran Maqashid 195

C. Konsep-Konsep Kunci 202

D. Pengaruh dan Warisan Pemikiran 207

E. Pandangan terhadap Pemikiran al-Juwayni 209

BAB 9 MAQASHID SYARIAH AL-GHAZALI 215

A. Biografi dan *Setting* Historis 215

B. Epistemologi Maqashid al-Ghazali 226

C. Kontribusi dan Inovasi Pemikiran 234

D. Relevansi Pemikiran al-Ghazali untuk Masa Kini 240

E. Pemikiran al-Ghazali 242

BAB 10 MAQASHID SYARIAH IZZUDDIN ABDUSSALAM 247

A. Biografi dan Konteks Sosio-Historis 247

B. Karya-Karya Utama 253

C. Sistematika Pemikiran Maqashid 258
D. Pendekatan Pemikiran Maqashid 265
E. Kontribusi dalam Pengembangan Teori Maqashid 270
F. Pemikiran Kritis dan Progresif 272
G. Pengaruh di Dunia Arab dan Internasional 274

BAB 11 MAQASHID SYARIAH ASY-SYATIBI 279
A. Biografi Andalusia 279
B. Landasan Filosofis Maqashid Asy-Syatibi 286
C. Pendekatan Penemuan Maqashid 295
D. Kontribusi dan Pengaruh 300
E. Studi Kritis atas Pemikiran Asy-Syatibi 305
F. Implementasi Maqashid: Antara al-Wujud dan al-'Adam 312
G. Pengaruh Pemikiran Asy-Syatibi dalam Pengembangan Hukum Islam Kontemporer 313
H. Studi Komparatif: Asy-Syatibi dan Pemikir Maqashid Lainnya 315
I. Relevansi Pemikiran Asy-Syatibi untuk Konteks Keindonesiaan 315
J. Respons terhadap Pemikiran Asy-Syatibi di Era Modern 316

BAB 12 MAQASHID SYARIAH IBNU 'ASYUR 319
A. Biografi dan Konteks Modernitas Tunisia 319
B. Karya Maqashid al-Syari'ah al-Islamiyyah 323
C. Rekonstruksi Teori Maqashid 326
D. Inovasi-Inovasi Pemikiran 333
E. Pengaruh dan Relevansi Kontemporer 338

F. Tanggapan dan Apresiasi 340

BAB 13 MAQASHID SYARIAH AR-RAISUNI 347

A. Biografi dan Latar Belakang Intelektual 347
B. Karya-Karya Utama 351
C. Sistematika Pemikiran Maqashid 355
D. Kontribusi dalam Pengembangan Teori Maqashid 364
E. Pemikiran Kritis dan Progresif 369
F. Pengaruh di Dunia Arab dan Internasional 373

BAB 14 MAQASHID SYARIAH YUSUF AL-QARDHAWI 379

A. Biografi dan Peran sebagai 'Alim Kontemporer 379
B. Karya-Karya Terkait Maqashid 393
C. Aplikasi Maqashid dalam Fatwa Kontemporer 405
D. Kontribusi dalam Memasyarakatkan Maqashid 421
E. Studi Kasus Fatwa-Fatwa Berbasis Maqashid 430
F. Tanggapan terhadap Pemikiran al-Qardhawi 444

BAB 15 MAQASHID SYARIAH JASSER AUDA 457

A. Biografi dan Latar Belakang Interdisipliner 457
B. Karya Maqasid al-Syari'ah as *Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach* 460
C. Pendekatan Sistem dalam Maqashid 464
D. Inovasi Pemikiran Jasser Auda 472
E. Relevansi untuk Hukum Islam Kontemporer 477
F. Pengaruh di Dunia Barat dan Timur 481

G. Tanggapan dan Prospek ke Depan 484

BAGIAN 3: REKONSTRUKSI METODE HUKUM ISLAM 491

BAB 16 IJTIHAD KONTEMPORER BERBASIS MAQASHID SYARIAH..... 491

A. Konsep Ijtihad: Antara Tradisi dan Modernitas..... 491

B. Maqashid sebagai Epistemologi Ijtihad Baru 495

C. Model-Model Ijtihad Berbasis Maqashid..... 501

D. Prosedur dan Langkah-Langkah Ijtihad Maqashidi 505

E. Studi Kasus Penerapan Ijtihad Maqashidi 509

F. Syarat-Syarat Mujtahid Era Kontemporer..... 514

BAGIAN 4: APLIKASI MAQASHID DALAM BERBAGAI BIDANG HUKUM..... 519

BAB 17 MAQASHID SYARIAH DAN HAK ASASI MANUSIA..... 519

A. Konsep HAM dalam Perspektif Islam..... 519

B. Titik Temu Maqashid dan HAM..... 523

C. Perluasan Maqashid untuk Hak-Hak Sipil dan Politik 529

D. Studi Kasus: HAM dalam Hukum Pidana Islam 532

E. Maqashid sebagai Jembatan Dialog HAM Global-Islam..... 535

BAB 18 MAQASHID SYARIAH DALAM HUKUM KELUARGA 539

A. Filosofi Pernikahan dalam Islam 539

B. Maqashid dalam Regulasi Pernikahan..... 542

C. Isu-Isu Kontemporer Hukum Keluarga..... 547

D. Studi Kasus: Kompilasi Hukum Islam di Indonesia..... 556

E. Reformasi Hukum Keluarga Berbasis Maqashid 558

BAB 19 MAQASHID SYARIAH DALAM HUKUM PIDANA ISLAM 561

A. Filosofi Hukum Pidana Islam (Jinayah) 561

B. Maqashid dalam Penerapan Hudud 565

C. Reinterpretasi Hukum Pidana Berbasis Maqashid 570

D. Isu-Isu Kontemporer 574

E. Studi Kasus: Penerapan Hukum Pidana di Negara Muslim .. 578

BAB 20 MAQASHID SYARIAH DALAM HUKUM TATA NEGARA ISLAM 585

A. Konsep Negara dalam Islam (*Fiqh* Siyasah) 585

B. Maqashid dalam Sistem Ketatanegaraan 588

C. Isu-Isu Kontemporer 592

D. Maqashid sebagai Basis Kebijakan Publik 598

E. Studi Kasus: Sistem Politik di Indonesia, Turki, dan Negara Muslim Lain 600

BAB 21 MAQASHID SYARIAH DAN ISU GENDER 607

A. Konsep Gender dalam Perspektif Islam 607

B. Maqashid dan Keadilan Gender 611

C. Isu-Isu Kritis 615

D. Maqashid sebagai Pendekatan untuk Keadilan Gender 619

E. Perjanjian Terapeutik 621

BAB 22 MAQASHID SYARIAH DAN KEADILAN SOSIAL..... 625

A. Konsep Keadilan Sosial dalam Islam 625

B. Maqashid sebagai Landasan Keadilan Sosial..... 628

C. Instrumen Keadilan Sosial dalam Islam..... 632

D. Isu-Isu Kontemporer..... 636

E. Studi Kasus: Kebijakan Sosial Berbasis Maqashid 640

BAB 23 MAQASHID SYARIAH DAN SAINS-TEKNOLOGI..... 647

A. Relasi Islam dan Sains..... 647

B. Maqashid dalam Pengembangan Teknologi 650

C. Isu-Isu Bioetika Kontemporer 653

D. Maqashid sebagai *Framework* Etika Sains..... 659

E. Studi Kasus: Fatwa MUI tentang Isu Medis dan Teknologi... 661

BAGIAN 5: TANTANGAN, REGULASI, DAN AGENDA MASA DEPAN 665

BAB 24 TANGGAPAN TERHADAP TEORI MAQASHID SYARIAH..... 665

A. Tanggapan Internal (dari Kalangan Muslim)..... 665

B. Tanggapan Eksternal (dari Non-Muslim) 672

C. Respons terhadap Tanggapan 674

D. Rekonstruksi Teori Maqashid untuk Menjawab Tanggapan..... 677

E. Kelemahan dan Keterbatasan Teori Maqashid 679

BAB 25 MAQASHID SYARIAH DALAM KONTEKS PLURALISME 685

A. Pluralisme dalam Pandangan Islam..... 685

B. Maqashid dan Hubungan Antar Umat Beragama 688
C. Isu-Isu Kontemporer 692
D. Studi Kasus: Masyarakat Multikultural di Indonesia 695
E. Maqashid sebagai Landasan Teologi Kerukunan 697

BAB 26 MAQASHID SYARIAH DALAM FATWA DAN LEGISLASI KONTEMPORER 701

A. Peran Fatwa dalam Masyarakat Muslim 701
B. Maqashid sebagai Metode Berfatwa 705
C. Maqashid dalam Legislasi Hukum di Negara Muslim 710
D. Studi Kasus: DSN-MUI dan Legislasi di Indonesia 714
E. Harmonisasi Fatwa dan Hukum Positif 717
F. Tantangan Implementasi Maqashid dalam Regulasi 720

BAB 27 PROSPEK MAQASHID SYARIAH DI INDONESIA 725

A. Konteks Keindonesiaan 725
B. Perkembangan Maqashid di Indonesia 732
C. Aplikasi Maqashid dalam Konteks Lokal 739
D. Peluang dan Tantangan 748
E. Strategi Pengembangan Maqashid di Indonesia 753
F. Proyeksi Maqashid untuk Masa Depan Hukum Islam di Indonesia 759

BAB 28 ARAH BARU PEMBARUAN HUKUM ISLAM 767

A. Sintesis Pemikiran Maqashid dari Klasik hingga Kontemporer 767
B. Maqashid sebagai Paradigma Baru 771

C. Aspek Teoretis dan Praktis 775
D. Arah Pengembangan Maqashid Syariah 778
E. Menuju Hukum Islam yang Humanis, Progresif, dan Berkeadilan 780
EPILOG 783
DAFTAR PUSTAKA 788
GLOSARIUM 797
BIODATA PENULIS 809

BAGIAN 1: FONDASI KONSEPTUAL MAQASHID SYARIAH

BAB 1 PENDAHULUAN

A. Dinamika dan Tantangan Pemikiran Hukum Islam Kontemporer

1. Krisis Pemikiran Hukum Islam Kontemporer

Hukum Islam (*fiqh*) sejak empat belas abad yang lalu telah menjadi fondasi utama dalam membimbing kehidupan umat Muslim, tidak hanya dalam aspek ritual ibadah, tetapi juga dalam seluruh dimensi kehidupan sosial, ekonomi, politik, dan budaya. Para ulama klasik dengan jerih payah yang luar biasa telah mewariskan khazanah *fiqh* yang begitu kaya dan mendetail, mencakup hampir seluruh aspek kehidupan manusia. Namun demikian, di era kontemporer yang ditandai dengan percepatan perubahan yang belum pernah terjadi sebelumnya dalam sejarah manusia, hukum Islam menghadapi tantangan eksistensial yang serius. Globalisasi yang merambah seluruh penjuru dunia, revolusi industri 4.0 yang mengubah lanskap ekonomi dan sosial, disrupsi digital yang menciptakan realitas-virtual baru, serta kompleksitas problem sosial-politik modern telah melahirkan persoalan-persoalan baru yang sama sekali tidak terbayangkan sebelumnya, dan tentu saja tidak secara eksplisit ditemukan dalam teks-teks klasik.

Krisis pemikiran hukum Islam kontemporer bukanlah sekadar kesulitan teknis dalam menemukan jawaban hukum atas persoalan baru. Lebih dari itu, krisis ini menyentuh akar paling fundamental dari cara kita memahami dan mengaplikasikan hukum

Islam itu sendiri. Setidaknya kita dapat mengidentifikasi beberapa gejala utama yang menunjukkan kedalaman krisis ini:

Pertama, tekstualisme literal yang semakin menguat di berbagai kalangan umat. Pendekatan ini memaksakan teks yang diturunkan pada abad ke-7 untuk menjawab problem abad ke-21 secara apa adanya, tanpa mempertimbangkan perubahan konteks sosial, budaya, ekonomi, dan peradaban yang sangat mendasar. Akibatnya, hukum Islam sering tampil dengan wajah yang kaku, tidak fleksibel, dan jauh dari realitas kehidupan manusia modern. Lebih tragis lagi, pendekatan literal ini kadang menghasilkan kesimpulan hukum yang justru bertentangan dengan ruh syariat itu sendiri, seperti memaksakan potong tangan untuk pencuri di tengah kemiskinan struktural, atau mewajibkan jilbab dengan cara yang justru kontraproduktif dengan dakwah itu sendiri.

Kedua, dikotomi yang tajam dan *artificial* antara yang sakral dan profan, antara agama dan dunia, antara ibadah dan muamalah. Dikotomi ini telah menyebabkan hukum Islam sering dipersepsikan bahkan oleh sebagian besar umat Islam sendiri sebagai sekadar himpunan aturan ritual belaka yang hanya mengatur hubungan vertikal dengan Tuhan. Akibatnya, dimensi transformatif dan revolusioner hukum Islam sebagai kekuatan pembebasan dan peradaban menjadi memudar. Padahal, jika kita telusuri sejarah awal Islam, hukum yang pertama kali turun justru banyak berbicara tentang keadilan sosial, perlindungan kaum lemah, dan transformasi ekonomi masyarakat jahiliyah menuju masyarakat madani yang berkeadaban.

Ketiga, ketertinggalan yang mencolok dalam menjawab isu-isu kemanusiaan universal. Di saat wacana global tentang hak asasi manusia, keadilan gender, demokrasi, pluralisme, keadilan ekologis, dan perdamaian dunia berkembang begitu pesat, hukum Islam sering tidak mampu memberikan kontribusi yang berarti, bahkan kadang tampil sebagai "tersangka" yang dituduh menjadi penghambat tegaknya nilai-nilai kemanusiaan universal tersebut. Ketika hukum Islam hanya direduksi menjadi sekadar label halal-haram formalistik

tanpa ruh keadilan dan kemaslahatan, ia kehilangan relevansinya sebagai *rahmatan lil 'alamin,* sebagai agama yang membawa rahmat bagi seluruh alam semesta. Padahal, nilai-nilai universal tersebut pada hakikatnya sejalan dengan maqashid syariah, hanya saja tidak pernah digali dan dirumuskan secara memadai oleh para ulama di masa lalu karena konteks sosial historis mereka yang berbeda.

Keempat, krisis otoritas keagamaan yang semakin parah di era keterbukaan informasi. Di masa lalu, otoritas fatwa berada di tangan ulama yang mumpuni, yang telah melalui proses pendidikan panjang dan diakui kapasitasnya oleh masyarakat. Kini, dengan adanya internet dan media sosial, setiap orang dapat mengklaim diri sebagai pemberi fatwa. Fatwa bermunculan dari berbagai kelompok dan individu, kadang saling bertentangan secara diametral, membingungkan umat, dan mencederai citra Islam sebagai agama yang *wasathiyah* (moderat) dan rahmah. Masyarakat awam sering tidak memiliki kemampuan untuk memilah mana fatwa yang benar-benar bersandar pada ilmu dan mana yang hanya sekadar opini pribadi yang dikemas dengan dalil-dalil lepas dari konteksnya.

Para pemikir Islam kontemporer seperti Muhammad Abduh dari Mesir, Fazlur Rahman dari Pakistan, hingga Mohammed Arkoun dari Aljazair-Prancis telah lama mengingatkan tentang fenomena yang mereka sebut sebagai *tab'id al-fikr al-islami* (pembekuan pemikiran Islam). Yang mereka maksudkan adalah kondisi di mana pemikiran hukum Islam berhenti berkembang, mandek, dan tidak mampu merespons dinamika zaman. Hukum Islam berjalan di tempat, sementara realitas bergerak begitu cepat. Akibatnya, lahir kesenjangan (*gap*) yang semakin lebar antara idealitas hukum yang diajarkan di kitab-kitab kuning dan realitas sosial yang dihadapi umat sehari-hari. Kesenjangan antara teks dan konteks ini jika dibiarkan terlalu lama akan menyebabkan hukum Islam kehilangan relevansinya di mata umat sendiri, apalagi di mata dunia luar.

2. Kebutuhan akan Paradigma Baru

Krisis multidimensional yang dipaparkan di atas, pada hakikatnya adalah krisis paradigma. Thomas Kuhn, dalam karyanya yang

monumental *The Structure of Scientific Revolutions*, mengajarkan kita bahwa perkembangan ilmu pengetahuan tidak berjalan secara linier dan kumulatif semata, melainkan melalui lompatan-lompatan revolusioner yang disebutnya sebagai pergeseran paradigma (*paradigm shift*). Menurut Kuhn, ketika sebuah paradigma (kerangka berpikir, asumsi dasar, metode, dan standar keilmuan yang diterima bersama oleh komunitas ilmuwan) tidak lagi mampu memecahkan anomali-anomali yang muncul yakni fenomena-fenomena yang tidak dapat dijelaskan atau diatasi dengan paradigma yang ada maka saatnya paradigma tersebut digantikan dengan paradigma baru yang lebih komprehensif dan mampu menjawab tantangan zaman.

Hukum Islam saat ini, menurut hemat kami, sedang berada dalam situasi paradigmatik semacam itu. Paradigma *fiqh* klasik yang sangat mengandalkan pendekatan *qawli* (berpegang pada teks dan pendapat ulama terdahulu) dan *madzhabiy* (terikat pada kerangka mazhab tertentu) sudah tidak lagi memadai untuk menjawab kompleksitas problem kontemporer. Bukan berarti kita membuang warisan klasik tersebut itu akan sangat bodoh dan sia-sia tetapi kita perlu membangun paradigma baru yang lebih luas, lebih dalam, dan lebih fleksibel.

Hukum Islam membutuhkan paradigma baru yang tidak sekadar normatif-tekstual, tetapi juga filosofis-kontekstual. Artinya, kita tidak hanya bertanya "apa hukumnya?" dan mencari jawabannya di kitab-kitab *fiqh*, tetapi juga bertanya "mengapa hukumnya demikian?" dan "apa tujuan Allah menetapkan hukum ini?" Dengan pertanyaan-pertanyaan filosofis semacam ini, kita akan sampai pada pemahaman tentang ruh, spirit, dan tujuan di balik teks, bukan sekadar kulit dan formalitas lahiriahnya.

Paradigma baru ini bukanlah paradigma yang membuang teks dan meninggalkan tradisi, karena teks tetaplah sumber utama hukum Islam yang tidak tergantikan. Yang diperlukan adalah kemampuan untuk menggali lebih dalam, melampaui teks menuju ruh teks, melampaui partikularitas menuju universalitas. Bukan paradigma yang terjebak pada *juz'iyyat* (partikularitas) semata,

tetapi paradigma yang berangkat dari partikularitas menuju *kulliyyat* (universalitas), lalu kembali lagi ke partikularitas dengan pemahaman yang lebih kaya dan kontekstual. Inilah yang disebut sebagai gerakan dialektis antara teks dan konteks, antara yang partikular dan yang universal.

Di sinilah maqashid syariah tampil menawarkan jawaban atas kegelisahan paradigmatik ini. Maqashid al-syariah, secara sederhana, dapat didefinisikan sebagai tujuan-tujuan yang ingin dicapai oleh syariat dalam penetapan hukum-hukumnya. Dalam tradisi keilmuan Islam, maqashid sering disebut sebagai filsafat hukum Islam, *falsafat al-tasyri'*, atau ruh syariat. Maqashid menggeser pertanyaan fundamental dalam berijtihad dari "Apa hukumnya?" menuju "Apa tujuannya?" dan "Mengapa Allah SWT menetapkan hukum ini?". Dengan mengajukan pertanyaan-pertanyaan semacam ini, seorang mujtahid tidak lagi sekadar menjadi juru bicara teks yang pasif, tetapi menjadi mitra aktif dalam memahami dan mengaktualisasikan kehendak Tuhan di muka bumi sesuai dengan konteks zamannya.

Penting untuk dicatat bahwa maqashid tidak lahir dalam ruang hampa. Ia telah dirintis dan dikembangkan oleh para imam mujtahid sepanjang sejarah. Al-Juwaini (w. 478 H) dalam kitabnya *al-Burhan* telah meletakkan fondasi awal dengan konsepnya tentang *al-maqashid al-'ammah.* Muridnya, Al-Ghazali (w. 505 H), dalam *al-Mustashfa* mengembangkan lebih lanjut dengan klasifikasi maqashid ke dalam tingkatan *daruriyyat, hajiyyat*, dan *tahsiniyyat*, serta merumuskan teori *al-mashlahah al-mursalah* yang terkait erat dengan maqashid. Puncak pencapaian dalam tradisi klasik dicapai oleh Asy-Syatibi (w. 790 H) dari Andalusia, yang dalam kitabnya yang fenomenal *al-Muwafaqat* menjadikan maqashid sebagai fondasi utama dalam memahami syariat secara holistik.

Namun demikian, dalam perjalanan panjang sejarah setelah masa Al-Shatibi, aspek maqashid ini kerap kurang mendapat perhatian karena pembahasan fikih lebih banyak berfokus pada aspek prosedural dan formal. Umat Islam lebih banyak disibukkan

dengan perdebatan *furu'iyyah* (cabang-cabang kecil) dan *khilafiyyah* (perbedaan pendapat) yang kadang menguras energi, sementara ruh dan tujuan syariat justru terlupakan. Akibatnya, *fiqh* menjadi kering dan kehilangan daya transformasinya. Kini, di tengah krisis multidimensional yang kita hadapi, saatnya maqashid dikembalikan ke jantung ijtihad, dijadikan sebagai paradigma utama dalam memahami, mengembangkan, dan mengaplikasikan hukum Islam.

3. Signifikansi Maqashid di Era Modern

Mengapa maqashid syariah menjadi sedemikian signifikan di era modern ini? Pertanyaan ini penting dijawab untuk meyakinkan bahwa maqashid bukan sekadar wacana akademis yang elitis, tetapi memiliki relevansi praktis yang mendalam bagi kehidupan umat. Setidaknya ada lima alasan utama yang dapat dikemukakan:

Pertama, maqashid menawarkan fleksibilitas dan dinamika dalam hukum Islam. Dalam dunia yang berubah dengan kecepatan yang mencengangkan, maqashid memungkinkan hukum Islam tetap relevan dan responsif tanpa kehilangan identitas dan prinsip dasarnya. Dengan memahami tujuan syariat, seorang mujtahid atau lembaga fatwa dapat merumuskan hukum baru yang sesuai dengan konteks zaman dan tempat, selama tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip dasar syariat. Fleksibilitas ini bukanlah bentuk kompromi yang menghianati agama, melainkan justru aktualisasi dari sifat syariat yang *shalih likulli zaman wa makan* (relevan untuk setiap waktu dan tempat). Contohnya, dalam masalah transaksi keuangan modern yang begitu kompleks, pendekatan maqashid memungkinkan kita untuk menilai apakah suatu produk keuangan benar-benar mewujudkan keadilan dan mencegah kezaliman, tanpa harus terjebak pada perdebatan formalistik tentang ada tidaknya riba dalam bentuk klasiknya.

Kedua, maqashid menjembatani tradisi dan modernitas secara elegan. Ia bukan alat untuk "membuang" tradisi dan warisan klasik, karena justru bersumber dari tradisi itu sendiri. Namun pada saat yang sama, ia juga menjadi instrumen untuk memilah secara kritis mana di antara warisan tradisi itu yang merupakan esensi

abadi yang harus dipertahankan, dan mana yang merupakan bentuk historis yang dapat berubah sesuai konteks. Dengan kata lain, maqashid memungkinkan kita untuk melakukan *tafriq bayna al-tsabit wa al-mutaghayyir* (membedakan antara yang tetap dan yang berubah) secara pendekatans dan bertanggung jawab. Dengan demikian, maqashid memungkinkan umat Islam menjadi modern dalam arti mampu merespons tantangan zaman tanpa harus kehilangan akar tradisi dan identitas keislamannya. Mereka dapat berpartisipasi dalam peradaban global sambil tetap memegang teguh nilai-nilai Islam.

Ketiga, maqashid membuka ruang dialog yang produktif dengan nilai-nilai universal kemanusiaan. Konsep-konsep seperti keadilan, hak asasi manusia, kesetaraan, kebebasan, demokrasi, dan pluralisme yang berkembang dalam wacana global selama ini sering dipandang sebagai "barang impor" yang asing bagi Islam. Akibatnya, terjadilah ketegangan yang tidak perlu antara "Islam" dan "Barat", antara "syariat" dan "HAM". Dengan pendekatan maqashid, kita dapat mendialogkan nilai-nilai universal tersebut secara kritis dan produktif. Bahkan, para pemikir maqashid kontemporer seperti Jasser Auda, Ahmad al-Raisuni, dan lainnya menunjukkan bahwa maqashid dapat diperluas untuk mencakup nilai-nilai kemanusiaan universal seperti keadilan, kebebasan, persaudaraan, dan martabat manusia. Perluasan ini bukan berarti mengadopsi nilai-nilai Barat secara membabi buta, melainkan menggali dari khazanah Islam sendiri nilai-nilai universal yang selama ini terpendam dan kurang mendapat perhatian.

Keempat, maqashid menjadi landasan kokoh bagi integrasi keilmuan (interdisipliner). Salah satu kelemahan hukum Islam selama ini adalah kecenderungannya untuk berjalan sendiri, terisolasi dari perkembangan ilmu-ilmu lain. Padahal, problem kontemporer seperti bioetika, perubahan iklim, kecerdasan buatan, keadilan ekonomi global, dan pandemi memerlukan pendekatan multidimensional yang melibatkan berbagai disiplin ilmu. Maqashid, dengan sifatnya yang filosofis dan universal, memungkinkan dialog yang setara dan produktif antara hukum Islam dengan ilmu-ilmu

sosial, humaniora, sains, dan teknologi. Para ahli hukum Islam dapat bekerja sama dengan dokter, ilmuwan, ekonom, sosiolog, dan teknolog untuk merumuskan kebijakan dan hukum yang tidak hanya sesuai dengan syariat, tetapi juga secara ilmiah valid dan secara sosial relevan. Inilah yang disebut sebagai integrasi keilmuan yang selama ini menjadi cita-cita banyak kalangan akademisi Muslim.

Kelima, maqashid menawarkan wajah Islam yang ramah, humanis, dan progresif di tengah dunia yang dilanda Islamofobia dan radikalisme. Di saat kelompok-kelompok ekstremis menampilkan Islam dengan wajah garang, eksklusif, dan anti-perdamaian, maqashid menjadi bukti otentik bahwa Islam pada hakikatnya adalah agama yang membawa rahmat, bukan ancaman. Fokus maqashid pada perlindungan dan pemeliharaan kepentingan manusia (*hifdz al-insan*) menunjukkan bahwa syariat diturunkan untuk melayani manusia, bukan untuk mempersulit apalagi mencelakainya. Konsep *jalb al-mashalih wa dar' al-mafasid* (mendatangkan kemanfaatan dan menolak kemudaratan) yang menjadi inti maqashid menegaskan bahwa setiap hukum harus membawa kemaslahatan bagi manusia. Dengan paradigma maqashid, kita dapat menunjukkan bahwa Islam menjunjung tinggi martabat manusia, melindungi hak-hak dasar, mendorong keadilan sosial, dan membangun perdamaian. Di sinilah maqashid memiliki peran strategis dalam *counter-narrative* terhadap ekstremisme dan Islamofobia.

Dengan latar belakang yang begitu kompleks dan urgensi yang demikian mendesak inilah buku ini hadir di hadapan pembaca. Bukan sekadar untuk mengulang apa yang telah ditulis para ulama terdahulu itu sudah banyak dilakukan tetapi untuk merekonstruksi maqashid sebagai paradigma baru hukum Islam yang mampu menjawab tantangan zaman dengan tetap berpijak pada fondasi yang kokoh dari tradisi keilmuan Islam. Buku ini mencoba menawarkan sintesis antara warisan klasik yang kaya dan kebutuhan kontemporer yang mendesak, antara kedalaman teoretis dan relevansi praktis, antara komitmen pada nilai-nilai Islam dan keterbukaan pada dialog global. Semoga usaha sederhana ini

bermanfaat bagi umat dan menjadi amal jariyah yang terus mengalir pahalanya.

B. Arah dan Fokus Pembahasan Buku

Buku ini disusun untuk memberikan pemahaman yang lebih luas mengenai maqashid syariah sebagai salah satu pendekatan penting dalam memahami hukum Islam pada masa kini. Pembahasan diarahkan untuk menelusuri perkembangan gagasan maqashid syariah, sekaligus menunjukkan bagaimana konsep tersebut dapat digunakan sebagai kerangka pemikiran dalam merespons berbagai persoalan yang muncul dalam kehidupan masyarakat modern. Dengan pendekatan yang bersifat komprehensif, buku ini berupaya menghadirkan gambaran yang utuh mengenai posisi maqashid syariah dalam tradisi keilmuan Islam.

Salah satu fokus utama pembahasan adalah perkembangan konsep maqashid syariah dalam lintasan sejarah pemikiran Islam. Uraian ini memperlihatkan bagaimana gagasan tentang tujuan-tujuan syariat telah berkembang sejak masa awal pembentukan ilmu-ilmu keislaman hingga masa kontemporer. Melalui penelusuran tersebut, pembaca dapat memahami bahwa maqashid syariah tidak muncul secara tiba-tiba, melainkan lahir dari proses pemikiran yang panjang dalam tradisi intelektual Islam dan terus mengalami pengayaan sesuai dengan kebutuhan zaman.

Pembahasan dalam buku ini juga menguraikan dasar-dasar pemikiran yang digunakan untuk memahami maqashid syariah. Penjelasan ini mencakup bagaimana tujuan-tujuan syariat dipahami dari sumber-sumber ajaran Islam serta bagaimana proses perumusannya dilakukan secara sistematis dalam kerangka keilmuan. Dengan memahami landasan tersebut, pembaca dapat melihat bahwa pendekatan maqashid memiliki metode dan prinsip yang jelas dalam menjelaskan tujuan dan hikmah di balik ketentuan hukum Islam.

Selain itu, buku ini mengkaji pemikiran sejumlah tokoh yang memiliki peran penting dalam pengembangan teori maqashid syariah. Di antaranya adalah Al-Juwaini, Al-Ghazali, Asy-Syatibi, Ibnu 'Asyur, Ahmad Ar-Raisuni, Yusuf Al-Qardhawi, serta Jasser Auda. Pemikiran para tokoh tersebut memberikan kontribusi penting dalam membentuk perkembangan konsep maqashid, mulai dari tahap perumusan awal hingga pengembangannya dalam wacana hukum Islam modern.

Pembahasan selanjutnya menyoroti bagaimana pendekatan maqashid syariah dapat digunakan dalam proses penalaran hukum Islam. Dengan menempatkan tujuan-tujuan syariat sebagai kerangka utama, penafsiran hukum tidak hanya bertumpu pada pemahaman tekstual, tetapi juga mempertimbangkan nilai kemaslahatan yang menjadi tujuan utama syariat. Pendekatan ini membantu menghadirkan pemahaman hukum yang lebih kontekstual dan relevan dengan dinamika kehidupan masyarakat.

Dalam konteks kehidupan modern, buku ini juga menguraikan berbagai bidang yang dapat dikaji melalui pendekatan maqashid syariah. Beberapa di antaranya meliputi isu hak asasi manusia, ekonomi dan keuangan syariah, hukum keluarga, hukum pidana Islam, hukum tata negara, persoalan gender, keadilan sosial, perkembangan sains dan teknologi, serta kehidupan masyarakat yang majemuk. Melalui pembahasan ini, pembaca dapat melihat bagaimana konsep maqashid dapat digunakan untuk memahami berbagai persoalan kontemporer secara lebih luas.

Buku ini juga memberi perhatian pada berbagai pandangan kritis terhadap teori maqashid syariah. Tanggapan tersebut muncul dari berbagai kalangan, baik dari dalam tradisi pemikiran Islam maupun dari luar. Dengan menghadirkan berbagai sudut pandang tersebut, pembahasan dalam buku ini diharapkan dapat menunjukkan bahwa perkembangan konsep maqashid syariah berlangsung melalui proses dialog intelektual yang terus berkembang.

Pada bagian akhir, pembahasan diarahkan pada tantangan dan peluang pengembangan maqashid syariah di era globalisasi, khususnya dalam konteks masyarakat Indonesia. Uraian ini menyoroti berbagai kondisi sosial, intelektual, dan kelembagaan yang memengaruhi perkembangan pemikiran hukum Islam. Melalui pendekatan tersebut, buku ini diharapkan dapat memberikan gambaran mengenai potensi maqashid syariah sebagai paradigma yang dapat memperkaya pemikiran hukum Islam serta memberikan kontribusi bagi pengembangan wacana keislaman yang lebih relevan dengan kebutuhan masyarakat masa kini.

C. Fokus dan Kontribusi Buku

Buku ini menghadirkan pembahasan mengenai maqashid syariah sebagai salah satu konsep penting dalam perkembangan pemikiran hukum Islam. Melalui penjelasan yang bersifat informatif dan sistematis, buku ini berupaya memberikan gambaran yang lebih luas mengenai bagaimana tujuan-tujuan syariat dipahami dalam tradisi keilmuan Islam. Dengan pendekatan tersebut, pembaca dapat melihat bahwa hukum Islam tidak hanya dipahami sebagai kumpulan aturan, tetapi juga sebagai sistem nilai yang berorientasi pada kemaslahatan manusia.

Pembahasan dalam buku ini juga menelusuri perkembangan pemikiran maqashid syariah dalam perjalanan sejarah intelektual Islam. Uraian mengenai perkembangan tersebut memperlihatkan bagaimana gagasan tentang tujuan-tujuan syariat tumbuh dan berkembang melalui pemikiran para ulama dari berbagai periode. Dengan memahami proses historis tersebut, konsep maqashid dapat dilihat sebagai bagian dari tradisi pemikiran Islam yang terus mengalami perkembangan seiring dengan perubahan kondisi sosial dan kebutuhan masyarakat.

Selain itu, buku ini memperkenalkan pemikiran para tokoh yang memiliki peran penting dalam pengembangan teori maqashid syariah. Di antaranya adalah Al-Juwaini, Al-Ghazali, Asy-Syatibi, Ibnu 'Asyur, Ahmad Ar-Raisuni, Yusuf Al-Qardhawi, serta Jasser Auda.

Pemikiran para tokoh tersebut memberikan kontribusi penting dalam memperkaya pemahaman mengenai tujuan-tujuan syariat serta pengembangannya dalam wacana hukum Islam.

Buku ini juga menggambarkan bagaimana pendekatan maqashid syariah dapat digunakan dalam memahami berbagai persoalan hukum yang berkembang dalam kehidupan modern. Berbagai isu yang berkaitan dengan kehidupan sosial, ekonomi, keluarga, hingga perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi dapat dikaji melalui sudut pandang yang menekankan pada nilai kemaslahatan dan tujuan syariat.

Kehadiran buku ini diharapkan dapat menambah khazanah literatur mengenai maqashid syariah sekaligus memperluas pemahaman pembaca mengenai pentingnya melihat hukum Islam dari perspektif tujuan dan nilai-nilai yang melatarbelakanginya. Dengan pemahaman tersebut, konsep maqashid syariah dapat dipahami sebagai pendekatan yang membantu menjelaskan relevansi ajaran Islam dalam menghadapi berbagai dinamika kehidupan masyarakat masa kini.

D. Cara Buku Ini Mengulas Maqashid Syariah

Buku ini mengulas maqashid syariah dengan pendekatan yang bersifat deskriptif dan reflektif, sehingga pembahasan dapat dipahami secara lebih luas oleh pembaca dari berbagai latar belakang. Penjelasan tidak hanya menampilkan konsep-konsep dasar mengenai tujuan-tujuan syariat, tetapi juga menunjukkan bagaimana gagasan tersebut berkembang dalam tradisi pemikiran Islam. Melalui cara penyajian seperti ini, pembaca dapat memahami bahwa maqashid syariah merupakan bagian penting dari upaya para ulama dalam menjelaskan makna dan tujuan di balik berbagai ketentuan hukum Islam.

Dalam pembahasannya, buku ini menelusuri perkembangan gagasan maqashid syariah dari masa ke masa. Uraian tersebut memperlihatkan bagaimana pemahaman tentang tujuan-tujuan syariat berkembang dalam khazanah intelektual Islam dan

mendapatkan perhatian yang semakin besar dalam diskusi hukum Islam modern. Penjelasan mengenai perjalanan pemikiran ini membantu pembaca melihat bahwa konsep maqashid tidak berdiri sendiri, melainkan lahir dari proses pemikiran yang panjang dalam tradisi keilmuan Islam.

Buku ini juga memperkenalkan pemikiran sejumlah ulama yang memiliki kontribusi penting dalam pengembangan konsep maqashid syariah. Tokoh-tokoh seperti Al-Juwaini, Al-Ghazali, Asy-Syatibi, Ibnu 'Asyur, Ahmad Ar-Raisuni, Yusuf Al-Qardhawi, serta Jasser Auda turut dibahas untuk memberikan gambaran mengenai bagaimana gagasan tentang tujuan-tujuan syariat berkembang melalui pemikiran para ulama dari berbagai periode.

Selain menampilkan perkembangan pemikiran para tokoh, buku ini juga menguraikan berbagai tema penting yang berkaitan dengan maqashid syariah. Pembahasan mencakup pengertian dasar, tujuan-tujuan utama syariat, serta relevansinya dalam memahami berbagai persoalan yang muncul dalam kehidupan masyarakat modern. Dengan cara penyajian seperti ini, konsep maqashid dapat dipahami bukan hanya sebagai teori, tetapi juga sebagai cara pandang dalam melihat tujuan dan nilai yang terkandung dalam ajaran Islam.

Untuk memperkaya pembahasan, buku ini memanfaatkan berbagai sumber bacaan yang berkaitan dengan maqashid syariah. Sumber-sumber tersebut meliputi karya-karya ulama klasik, tulisan para pemikir Islam modern, serta berbagai literatur yang membahas perkembangan hukum Islam. Melalui pemanfaatan berbagai rujukan tersebut, buku ini diharapkan dapat memberikan gambaran yang lebih luas mengenai maqashid syariah serta perannya dalam perkembangan pemikiran hukum Islam hingga masa sekarang.

E. Gambaran Susunan Isi Buku

Agar isi buku ini dapat dipahami dengan lebih mudah, pembahasan disusun secara bertahap dan saling berkaitan antara satu bagian dengan bagian lainnya. Susunan ini dimaksudkan untuk memberikan

gambaran yang jelas mengenai perkembangan pemikiran maqashid syariah, mulai dari pengenalan konsep dasar hingga pembahasan mengenai penerapannya dalam berbagai persoalan yang dihadapi masyarakat modern.

Secara keseluruhan, buku ini dibagi ke dalam lima bagian utama yang mencakup dua puluh delapan bab. Masing-masing bagian memiliki fokus pembahasan tertentu yang membantu pembaca memahami berbagai aspek penting dari maqashid syariah.

Bagian pertama berisi pembahasan yang memberikan landasan awal mengenai maqashid syariah. Pada bagian ini dijelaskan berbagai konsep dasar yang berkaitan dengan tujuan-tujuan syariat, perkembangan gagasannya dalam sejarah pemikiran Islam, serta prinsip-prinsip yang menjadi dasar dalam memahami konsep tersebut. Penjelasan pada bagian ini berfungsi sebagai pengantar untuk memahami pembahasan yang lebih luas pada bagian-bagian berikutnya.

Bagian kedua menyoroti pemikiran para ulama yang memiliki pengaruh besar dalam pengembangan konsep maqashid syariah. Dalam bagian ini diperkenalkan gagasan para tokoh yang memberikan kontribusi penting dalam memperkaya mengenai tujuan-tujuan syariat. Tokoh-tokoh seperti Al-Juwaini, Al-Ghazali, Asy-Syatibi, Ibnu 'Asyur, Ahmad Ar-Raisuni, Yusuf Al-Qardhawi, serta Jasser Auda menjadi bagian penting dalam pembahasan untuk menunjukkan perkembangan gagasan maqashid dari masa klasik hingga masa kontemporer.

Bagian ketiga membahas perkembangan pemikiran mengenai ijtihad yang dikaitkan dengan pendekatan maqashid syariah. Pada bagian ini dijelaskan bagaimana tujuan-tujuan syariat dapat menjadi salah satu sudut pandang dalam memahami berbagai persoalan hukum yang berkembang dalam kehidupan masyarakat.

Bagian keempat memuat pembahasan mengenai penerapan maqashid syariah dalam berbagai bidang kehidupan. Pembahasan ini memperlihatkan bagaimana konsep maqashid dapat digunakan untuk memahami berbagai isu yang berkaitan dengan kehidupan

sosial, ekonomi, hukum keluarga, hingga perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi.

Bagian kelima menjadi penutup yang mengulas perkembangan dan tantangan yang berkaitan dengan maqashid syariah pada masa kini. Bagian ini memberikan gambaran mengenai berbagai dinamika yang memengaruhi perkembangan pemikiran hukum Islam serta kemungkinan arah pengembangannya di masa mendatang.

Sebagai pelengkap, buku ini juga dilengkapi dengan beberapa bagian tambahan seperti glosarium istilah, indeks tokoh dan istilah, serta daftar pustaka yang memuat berbagai rujukan yang berkaitan dengan maqashid syariah. Bagian-bagian tersebut diharapkan dapat membantu pembaca dalam menelusuri dan memahami isi buku secara lebih mudah dan sistematis.

BAB 2
SEJARAH PERKEMBANGAN MAQASHID SYARIAH

A. Periodisasi Perkembangan Maqashid Syariah

Memahami sejarah perkembangan maqashid syariah bukan sekadar pekerjaan arkeologi intelektual yang hanya bermanfaat untuk pengetahuan masa lalu. Lebih dari itu, pemetaan historis ini menjadi kunci untuk memahami bagaimana konsep maqashid lahir, tumbuh, berkembang, dan mengalami transformasi dari waktu ke waktu. Dengan memahami periodisasi ini, kita akan mampu melihat benang merah yang menghubungkan para pemikir dari generasi ke generasi, serta menangkap dinamika pemikiran yang terjadi akibat perubahan konteks sosial, politik, dan intelektual. Para sejarawan pemikiran hukum Islam umumnya membagi perkembangan maqashid syariah ke dalam empat periode besar, meskipun batas-batas antar periode tersebut bersifat elastis dan tidak kaku.

1. Masa Formatif (Abad 1-3 H / Abad 7-9 M)

Masa formatif ini merupakan periode paling awal dalam sejarah pemikiran maqashid, yang berlangsung sejak masa para sahabat hingga awal abad ketiga hijriah. Pada periode ini, maqashid syariah belum dirumuskan sebagai sebuah disiplin ilmu yang mandiri dengan terminologi dan pendekatan yang baku. Namun demikian, benih-benih pemikiran tentang tujuan syariat sudah dapat ditelusuri dalam praktik ijtihad para sahabat Nabi dan generasi *tabi'in*, meskipun mereka belum menggunakan istilah "maqashid al-syariah" secara eksplisit.

Para sahabat, terutama para khalifah yang memegang tampuk kekuasaan setelah wafatnya Rasulullah SAW, seringkali dihadapkan pada situasi baru yang tidak pernah terjadi di masa Nabi. Dalam merespons situasi tersebut, mereka tidak sekadar merujuk pada teks secara literal, tetapi juga mempertimbangkan tujuan dan kemaslahatan yang dikehendaki oleh syariat. Salah satu contoh paling monumental adalah kebijakan Khalifah Umar bin Khattab r.a. yang tidak memberlakukan hukuman potong tangan bagi pencuri di masa paceklik dan kelaparan. Umar memahami bahwa di balik hukum potong tangan terdapat tujuan perlindungan harta (*hifdz al-mal*), namun dalam kondisi darurat kelaparan, tujuan yang lebih tinggi yaitu perlindungan jiwa (*hifdz al-nafs*) harus didahulukan. Contoh lain adalah keputusan Umar untuk tidak membagikan tanah taklukan kepada para prajurit, meskipun secara tekstual ayat al-Anfal ayat 41 dapat diartikan demikian. Umar mempertimbangkan kemaslahatan jangka panjang bagi generasi mendatang, sehingga tanah tetap dikuasai negara dan hasilnya digunakan untuk kesejahteraan umum. Di sini terlihat jelas bahwa para sahabat telah memiliki sensitivitas terhadap tujuan syariat, meskipun mereka belum merumuskannya dalam kerangka teori yang sistematis.

Pada masa tabi'in dan imam mujtahid pendiri mazhab, pemikiran tentang maqashid semakin berkembang meskipun masih berserakan dalam berbagai pembahasan *furu'*. Imam Abu Hanifah (w. 150 H) dikenal dengan metode istihsannya yang banyak mempertimbangkan kemaslahatan dan keadilan. Imam Malik (w. 179 H) mengembangkan teori *al-maslahah al-mursalah* (kemaslahatan yang tidak disebutkan secara eksplisit dalam teks) yang menjadi salah satu pintu masuk penting bagi pertimbangan maqashid. Imam Syafi'i (w. 204 H) dalam al-Risalah dan al-Umm juga banyak membahas tentang *'Illat* (alasan hukum) dan qiyas, yang secara tidak langsung terkait dengan pemahaman tentang tujuan hukum. Imam Ahmad bin Hanbal (w. 241 H) dengan pendekatannya yang lebih tekstual pun dalam beberapa kasus mempertimbangkan kemaslahatan ketika tidak ada teks yang jelas. Keberagaman metode ijtihad di kalangan imam mazhab ini justru menunjukkan bahwa

kesadaran akan pentingnya tujuan syariat telah menjadi bagian dari nalar ijtihad, meskipun dengan kadar dan penekanan yang berbeda-beda.

Yang menarik untuk dicermati, pada masa formatif ini justru terjadi praktik ijtihad yang sangat kaya dan dinamis, karena para sahabat dan tabi'in masih berhadapan langsung dengan teks dan realitas tanpa dibebani oleh warisan interpretasi yang berlapis-lapis. Mereka memiliki kebebasan untuk melakukan ijtihad langsung berdasarkan pemahaman mereka tentang Al-Qur'an dan Sunnah, serta pertimbangan terhadap kemaslahatan umat. Kondisi inilah yang kemudian melahirkan berbagai ragam pendapat dan metode ijtihad yang kelak menjadi cikal bakal mazhab-mazhab *fiqh*. Sayangnya, kekayaan praktik ijtihad pada masa formatif ini belum sempat dirumuskan secara teoritis ke dalam konsep maqashid yang sistematis, karena perhatian utama para ulama saat itu lebih terfokus pada pengumpulan dan kodifikasi hadits serta perumusan hukum-hukum cabang (*furu'*) yang dibutuhkan masyarakat.

2. Masa Kodifikasi (Abad 4-7 H / Abad 10-13 M)

Memasuki abad keempat hijriah, pemikiran tentang maqashid mulai memasuki fase kodifikasi, di mana para ulama ushul *fiqh* mulai membahas konsep ini secara lebih sistematis, meskipun masih dalam kerangka pembahasan ushul *fiqh* secara umum. Pada periode ini, terminologi maqashid mulai digunakan, dan cakupan pembahasannya semakin diperluas dan diperdalam. Peralihan dari masa formatif ke masa kodifikasi ini tidak terjadi secara tiba-tiba, melainkan merupakan akumulasi dari kebutuhan untuk merumuskan pendekatan ijtihad yang lebih terstruktur di tengah semakin kompleksnya persoalan umat.

Tokoh yang dianggap sebagai peletak dasar pertama pemikiran maqashid secara sistematis adalah Imam Al-Juwaini (w. 478 H), yang dikenal dengan gelar Imam al-Haramain. Dalam kitabnya yang monumental *al-Burhan fi Ushul al-Fiqh*, Al-Juwaini membahas secara khusus tentang tingkatan-tingkatan kemaslahatan. Ia memperkenalkan konsep *al-dharuriyyat al-khamsah* (lima hal yang

bersifat primer) yang kelak menjadi fondasi klasifikasi maqashid. Ia juga membedakan antara kemaslahatan yang bersifat *'ammah* (umum) dan *khassah* (khusus), serta membahas metode untuk mengetahui tujuan syariat. Kontribusi Al-Juwaini ini sangat fundamental karena untuk pertama kalinya dalam sejarah, pemikiran tentang maqashid dirumuskan dalam kerangka yang sistematis dan pendekatans, meskipun pembahasannya masih belum terpisah dalam bab khusus. Yang patut dicatat, Al-Juwaini tidak hanya mengulang apa yang telah dilakukan para pendahulunya, tetapi melakukan sintesis kreatif antara tradisi ijtihad yang berkembang dan kebutuhan akan sistematisasi keilmuan.

Murid Al-Juwaini yang lebih terkenal, Imam Al-Ghazali (w. 505 H), dalam kitabnya *al-Mustashfa min 'Ilm al-Ushul* mengembangkan pemikiran gurunya dengan lebih sistematis. Al-Ghazali secara tegas menyatakan bahwa tujuan syariat adalah untuk memelihara lima hal pokok: agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Ia juga mengklasifikasikan maqashid ke dalam tiga tingkatan: *daruriyyat* (primer), *hajiyyat* (sekunder), dan *tahsiniyyat* (tersier). Yang menarik, Al-Ghazali juga membahas hubungan antara maqashid dengan *mashlahah mursalah*, serta menetapkan kriteria ketat bagi maslahah yang dapat dijadikan landasan hukum, yaitu harus sejalan dengan maqashid syariah, bersifat rasional, dan tidak bertentangan dengan dalil yang qath'i. Meskipun Al-Ghazali sering dianggap ketat dalam menerima *mashlahah* bahkan sebagian pengamat menuduhnya terlalu membatasi ruang gerak maqashid pemikirannya justru meletakkan dasar pendekatans yang kuat bagi maqashid. Ketatnya kriteria yang ia tetapkan sebenarnya dimaksudkan untuk menjaga agar pertimbangan maqashid tidak disalahgunakan untuk melegitimasi hawa nafsu atau kepentingan sesaat.

Setelah Al-Ghazali, beberapa ulama lain turut mengembangkan pemikiran maqashid, seperti Fakhruddin al-Razi (w. 606 H) dalam *al-Mahsul*, Saifuddin al-Amidi (w. 631 H) dalam *al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam*, dan Izzuddin bin Abdissalam (w. 660 H) dalam *Qawa'id al-Ahkam fi Mashalih al-Anam*. Khususnya Izzuddin bin Abdissalam, ia memberikan kontribusi penting dengan

membahas secara mendalam tentang konsep maslahah dan mafsadah, serta kaitannya dengan maqashid. Karyanya yang berjudul *Qawa'id al-Ahkam* boleh dibilang sebagai kitab pertama yang secara khusus membahas maqashid dan maslahah, meskipun belum dalam format yang sistematis sebagaimana yang dilakukan Asy-Syatibi kemudian. Dari sini terlihat bahwa pada masa kodifikasi, telah terjadi akumulasi pemikiran yang cukup signifikan, di mana setiap ulama membangun di atas fondasi yang telah diletakkan pendahulunya sambil menambahkan perspektif dan penajaman baru. Namun demikian, pada masa ini maqashid masih diposisikan sebagai "pelengkap" dalam struktur ushul *fiqh*, belum menjadi pondasi utama dalam memahami syariat.

3. Masa Kematangan (Abad 8-14 H / Abad 14-20 M)

Puncak pencapaian pemikiran maqashid dalam tradisi klasik terjadi pada abad kedelapan hijriah, yang ditandai dengan kemunculan karya monumental Imam Abu Ishaq al-Syatibi (w. 790 H) dari Granada, Andalusia. Jika para ulama sebelumnya membahas maqashid sebagai bagian dari pembahasan ushul *fiqh*, Asy-Syatibi untuk pertama kalinya menjadikan maqashid sebagai inti dan fondasi utama dalam memahami syariat secara keseluruhan. Kitabnya *al-Muwafaqat fi Ushul al-Syariah* boleh dibilang merupakan ensiklopedia maqashid yang paling komprehensif hingga saat ini.

Asy-Syatibi melakukan terobosan pendekatans yang sangat signifikan. Ia menggunakan metode induktif (*istiqra'*) dengan meneliti ayat-ayat Al-Qur'an dan hadits secara komprehensif, lalu menyimpulkan bahwa tujuan utama syariat adalah kemaslahatan manusia di dunia dan akhirat. Ia juga mengembangkan teori maqashid secara lebih mendalam dengan membedakan antara maqashid *al-syari'* (tujuan Tuhan menetapkan hukum) dan maqashid *al-mukallaf* (tujuan manusia dalam menjalankan hukum). Pembedaan ini sangat penting karena menyadarkan kita bahwa menjalankan hukum tidak cukup hanya dengan memenuhi aspek formal lahiriah, tetapi juga harus disertai niat dan kesadaran untuk mencapai tujuan syariat. Dengan kata lain, Asy-Syatibi hendak

mengatakan bahwa ibadah dan muamalah yang dilakukan tanpa pemahaman tentang tujuannya akan kehilangan ruh dan esensinya.

Asy-Syatibi juga mengembangkan klasifikasi maqashid yang lebih kaya. Ia tidak hanya berbicara tentang *daruriyyat*, *hajiyyat*, dan *tahsiniyyat*, tetapi juga membagi maqashid dari aspek cakupannya menjadi *maqashid 'ammah* (umum) dan maqashid khassah (khusus). Ia juga membahas tentang maqashid al-syariah dalam kaitannya dengan *al-adillah al-syar'iyyah* (dalil-dalil syariat), *al-ahkam* (hukum-hukum), dan *al-maqashid* itu sendiri sebagai satu kesatuan yang tidak terpisahkan. Dengan pendekatan holistik ini, Asy-Syatibi berhasil membangun teori maqashid yang kokoh dan komprehensif. Yang tidak kalah penting, ia juga membahas tentang bagaimana maqashid dapat dijadikan sebagai alat untuk memahami nash-nash yang tampak kontradiktif, serta bagaimana maqashid berperan dalam menentukan prioritas ketika terjadi benturan antar kemaslahatan.

Sayangnya, karya besar Asy-Syatibi tidak langsung mendapatkan perhatian luas di dunia Islam. Kitab *al-Muwafaqat* baru dikenal luas dan dikaji secara intensif pada abad ke-20, terutama setelah para pemikir kontemporer "menemukan kembali" dan mengapresiasi kedalaman pemikiran Asy-Syatibi. Periode antara abad ke-9 hingga ke-14 H sering dianggap sebagai masa stagnasi maqashid, di mana para ulama lebih banyak mengulang dan mensyarah karya-karya terdahulu tanpa melakukan pengembangan signifikan. Namun demikian, penilaian stagnasi ini perlu dilihat secara lebih nuansatif. Boleh jadi yang terjadi bukan stagnasi total, melainkan pergeseran fokus ke bidang-bidang lain, atau mungkin juga karena karya Asy-Syatibi terlalu maju untuk zamannya sehingga membutuhkan waktu berabad-abad untuk dapat diapresiasi secara memadai.

Beberapa ulama seperti Syihabuddin al-Qarafi (w. 684 H) dalam *al-Furuq*, Taqiyuddin al-Nabhani (w. 1369 H) dalam *al-Syakhshiyyah al-Islamiyyah,* dan beberapa ulama lainnya tetap memberikan sumbangan pemikiran, meskipun tidak sebesar Asy-

Syatibi. Yang menarik, justru di masa yang dianggap stagnan ini, pemikiran maqashid mulai merambah ke disiplin ilmu lain, seperti dalam kaidah-kaidah *fiqh* (*qawa'id fiqhiyyah*) dan politik Islam (*siyasah syar'iyyah*). Hal ini menunjukkan bahwa meskipun maqashid sebagai teori mandiri mungkin mengalami kemandekan, tetapi pengaruhnya justru menyebar dan mewarnai berbagai disiplin keilmuan Islam lainnya.

4. Masa Kontemporer (Abad 14 H-sekarang / Abad 20-21 M)

Memasuki abad ke-20, maqashid syariah mengalami kebangkitan yang sangat signifikan. Para pemikir Muslim modern dan kontemporer mulai melirik kembali khazanah maqashid klasik, terutama pemikiran Asy-Syatibi, lalu mengembangkannya lebih lanjut untuk menjawab tantangan modernitas. Kebangkitan ini tidak terjadi dalam ruang hampa, melainkan didorong oleh kebutuhan mendesak untuk merespons persoalan-persoalan baru yang tidak terakomodasi dalam *fiqh* klasik.

Tokoh yang dianggap sebagai pelopor kebangkitan maqashid kontemporer adalah Syaikh Muhammad Thahir bin 'Asyur (w. 1973), seorang ulama besar dari Tunisia. Dalam kitabnya Maqashid al-Syari'ah al-Islamiyyah, Ibnu 'Asyur tidak hanya menjelaskan kembali pemikiran klasik, tetapi juga melakukan perluasan dan rekonstruksi konsep maqashid. Ia berargumen bahwa maqashid klasik yang terbatas pada lima hal (agama, jiwa, akal, keturunan, harta) perlu diperluas mencakup nilai-nilai universal seperti keadilan, kebebasan, persamaan, dan kemuliaan manusia. Perluasan ini menunjukkan bahwa Ibnu 'Asyur tidak sekadar menerima warisan klasik secara *taken for granted*, tetapi melakukan ijtihad baru dengan mempertimbangkan perkembangan zaman dan kebutuhan umat. Ia juga memperkenalkan konsep maqashid *al-'ammah* (tujuan umum) dan maqashid *al-khassah* (tujuan khusus) dengan cakupan yang lebih luas. Yang tak kalah penting, Ibnu 'Asyur mengaitkan maqashid dengan konsep fitrah manusia, sehingga maqashid tidak hanya dipahami sebagai tujuan Tuhan, tetapi juga sebagai kebutuhan fitrah

manusia itu sendiri. Maqashid menjadi lebih manusiawi dan kontekstual.

Setelah Ibnu 'Asyur, bermunculan para pemikir maqashid kontemporer dari berbagai negara. Di Maroko, Ahmad al-Raisuni menulis *Nazhariyyat al-Maqashid 'inda al-Imam al-Syatibi* yang menjadi rujukan penting dalam studi maqashid. Ia kemudian mengembangkan pemikirannya dalam berbagai karya yang mengaitkan maqashid dengan isu-isu kontemporer seperti HAM, demokrasi, dan *civil society*. Di Mesir, Yusuf al-Qardhawi menulis Dirasah fi *Fiqh* Maqashid al-Syariah yang mengaplikasikan maqashid dalam berbagai isu kontemporer, seperti *fiqh* prioritas (*fiqh al-awlawiyyat*), *fiqh* realitas (*fiqh al-waqi'*), dan *fiqh* keseimbangan (*fiqh al-tawazun*). Al-Qardhawi berhasil membawa wacana maqashid dari ranah akademis yang elitis ke ranah publik yang lebih populis, sehingga konsep maqashid mulai dikenal dan dibahas di berbagai kalangan.

Di dunia Barat, tokoh yang paling berpengaruh adalah Jasser Auda, seorang cendekiawan Muslim kelahiran Mesir yang menetap di Inggris dan Kanada. Dalam bukunya *Maqashid al-Syariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, Auda melakukan terobosan besar dengan menggunakan pendekatan sistem (*systems theory*) untuk merekonstruksi teori maqashid. Ia menanggapi pendekatan klasik yang cenderung linier dan parsial, dan menawarkan pendekatan sistem yang lebih holistik, multidimensi, dan dinamis. Pendekatan ini memungkinkan maqashid tidak lagi dipahami sebagai daftar statis lima atau enam hal, tetapi sebagai suatu sistem yang terdiri dari berbagai elemen yang saling terkait dan berinteraksi. Auda juga mengembangkan indikator-indikator maqashid (maqasid index) yang dapat digunakan untuk mengukur sejauh mana suatu kebijakan, produk keuangan, atau praktik hukum memenuhi tujuan syariat. Ini adalah langkah maju yang sangat signifikan karena memungkinkan maqashid tidak hanya menjadi wacana filosofis, tetapi juga alat analisis yang operasional dan terukur.

Di Indonesia sendiri, maqashid syariah juga berkembang pesat, terutama di lingkungan perguruan tinggi Islam. Para pemikir, seperti M. Amin Abdullah dengan pendekatan integratif-interkonektifnya, dan para akademisi di UIN/IAIN di seluruh Indonesia, telah banyak mengkaji dan mengembangkan maqashid dalam konteks keindonesiaan. Bahkan, Kompilasi Hukum Islam di Indonesia dan berbagai fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) juga mulai menggunakan pertimbangan maqashid dalam rumusan hukumnya, meskipun kadang masih implisit. Yang menarik, pengembangan maqashid di Indonesia tidak hanya terjadi di tingkat wacana akademis, tetapi juga mulai dioperasionalisasikan dalam berbagai kebijakan dan regulasi, seperti dalam perbankan syariah, hukum keluarga, dan bahkan dalam perumusan RUU tertentu.

Dengan demikian, perkembangan maqashid pada periode kontemporer tidak hanya bersifat repetitif, tetapi benar-benar inovatif dan ekspansif. Maqashid tidak lagi dipahami sebagai sekadar teori pendukung dalam *ushul fiqh*, tetapi sebagai paradigma baru dalam memahami dan mengembangkan hukum Islam secara keseluruhan. Perluasan cakupan, pengembangan pendekatan, dan aplikasi dalam berbagai bidang menunjukkan bahwa maqashid telah menjadi salah satu wacana paling dinamis dalam pemikiran Islam kontemporer.

B. Faktor-Faktor yang Mempengaruhi Perkembangan

Pemikiran maqashid syariah tidak lahir dan berkembang dalam ruang hampa. Ia merupakan respons kreatif para ulama terhadap berbagai tantangan dan dinamika yang terjadi di sekitar mereka. Memahami faktor-faktor ini penting agar kita tidak melihat pemikiran maqashid sebagai sesuatu yang lepas dari realitas, melainkan sebagai produk dialektika antara teks, realitas, dan kreativitas intelektual. Setidaknya ada tiga faktor utama yang mempengaruhi perkembangan pemikiran maqashid sepanjang sejarah: faktor sosio-historis, faktor politik, dan faktor intelektual.

1. Faktor Sosio-Historis

Perubahan sosial yang terjadi dalam masyarakat Muslim dari waktu ke waktu menjadi faktor paling signifikan yang mendorong berkembangnya pemikiran maqashid. Pada masa formatif, perluasan wilayah Islam yang sangat cepat membawa umat Islam berhadapan dengan berbagai budaya, tradisi, dan sistem sosial yang berbeda. Para sahabat dan tabi'in dituntut untuk merespons situasi baru ini dengan ijtihad yang tidak selalu tersedia jawabannya dalam teks secara eksplisit. Di sinilah pertimbangan tentang tujuan syariat dan kemaslahatan menjadi sangat penting. Kondisi sosial yang beragam dan terus berubah memaksa para mujtahid untuk tidak hanya merujuk pada teks secara literal, tetapi juga mempertimbangkan konteks dan tujuan di balik teks.

Pada masa kodifikasi, perkembangan masyarakat Islam yang semakin kompleks, dengan munculnya berbagai profesi baru, pola interaksi sosial yang beragam, dan problem-problem kemasyarakatan yang semakin rumit, mendorong para ulama ushul untuk merumuskan metode ijtihad yang lebih sistematis, termasuk di dalamnya pembahasan tentang maqashid. Kebutuhan akan kepastian hukum di tengah kompleksitas sosial menjadi pendorong lahirnya kodifikasi pemikiran maqashid. Menarik untuk dicermati, justru ketika masyarakat semakin kompleks, para ulama merasa perlu untuk merumuskan prinsip-prinsip umum yang dapat menjadi pedoman dalam menghadapi kasus-kasus baru. Ini menunjukkan bahwa maqashid lahir dari kebutuhan praktis, bukan sekedar dari keinginan teoritis belaka.

Pada masa kematangan, kondisi sosial masyarakat Andalusia yang multikultural dan kosmopolitan, tempat Asy-Syatibi hidup, turut mempengaruhi pemikirannya. Pergumulan antara Muslim, Kristen, dan Yahudi, serta dialektika antara tradisi keislaman dan warisan Yunani, mendorong Asy-Syatibi untuk mencari landasan universal yang dapat menjadi titik temu. Pendekatan induktif dan holistik yang ia gunakan barangkali juga dipengaruhi oleh kebutuhan untuk menemukan prinsip-prinsip umum yang dapat menjembatani

keragaman yang ada. Asy-Syatibi hidup di masa ketika umat Islam di Andalusia berada dalam tekanan politik dan militer dari kerajaan-kerajaan Kristen yang semakin kuat. Kondisi ini mungkin juga mendorongnya untuk mencari fondasi yang lebih kokoh bagi keberlangsungan tradisi keislaman, tidak hanya dalam aspek formal, tetapi juga dalam aspek substansial.

Pada masa kontemporer, perubahan sosial yang begitu cepat dan mendunia globalisasi, modernisasi, sekularisasi, kebangkitan kesadaran HAM, emansipasi wanita, revolusi teknologi informasi, dan krisis lingkungan menjadi tantangan terbesar yang mendorong lahirnya pemikiran maqashid baru. Para pemikir kontemporer menyadari bahwa *fiqh* klasik, dengan segala kekayaannya, tidak cukup untuk menjawab problem-problem baru yang belum pernah terbayangkan sebelumnya. Maqashid menjadi pintu masuk untuk melakukan ijtihad baru yang relevan dengan konteks zaman. Yang menarik, respons terhadap perubahan sosial ini tidak seragam; ada yang menggunakan maqashid untuk membuka ruang ijtihad seluas-luasnya, ada pula yang menggunakannya justru untuk membatasi dan mengontrol perubahan. Hal ini menunjukkan bahwa maqashid sendiri adalah alat yang netral, tergantung pada siapa yang menggunakan dan dengan kepentingan apa.

2. Faktor Politik

Dinamika politik dalam dunia Islam juga mempengaruhi perkembangan pemikiran maqashid, baik secara positif maupun negatif. Pada masa formatif, dukungan para khalifah terhadap aktivitas ijtihad dan kodifikasi ilmu-ilmu keislaman turut mendorong perkembangan pemikiran, termasuk di bidang maqashid. Sebaliknya, pada masa-masa tertentu, tekanan politik dan pembatasan kebebasan berpikir menyebabkan kemandekan kreativitas intelektual. Hubungan antara ulama dan penguasa selalu menjadi variabel penting dalam sejarah intelektual Islam, termasuk dalam perkembangan maqashid.

Pada masa kodifikasi dan kematangan, hubungan antara ulama dan penguasa seringkali mempengaruhi corak pemikiran yang lahir. Asy-Syatibi, misalnya, hidup di masa kerajaan Bani Ahmar di Granada yang sedang mengalami kemunduran politik. Ia melihat bahwa formalisme hukum tanpa pemahaman yang mendalam tentang tujuan syariat justru dapat menjadi alat legitimasi bagi ketidakadilan. Oleh karena itu, ia menekankan pentingnya kembali kepada ruh syariat, bukan sekadar kulit luarnya. Pemikiran kritis semacam ini tentu dipengaruhi oleh konteks politik yang ia saksikan. Di tengah kemunduran politik, para ulama seringkali menjadi penjaga moral dan tanggapanus sosial, dan pemikiran maqashid yang menekankan substansi di atas formalisme menjadi instrumen penting untuk fungsi kritis tersebut.

Pada masa kontemporer, faktor politik menjadi semakin kompleks. Penjajahan dan kolonialisme Barat atas dunia Islam melahirkan kesadaran baru tentang perlunya pembaharuan (*tajdid*) di berbagai bidang, termasuk hukum. Kemerdekaan negara-negara Muslim dan upaya membangun sistem hukum nasional memunculkan kebutuhan untuk merumuskan hukum Islam yang dapat diintegrasikan dengan sistem hukum modern. Di sinilah maqashid menjadi sangat relevan, karena ia menawarkan prinsip-prinsip umum yang dapat dijadikan landasan legislasi tanpa harus terjebak pada detail-detail *furu'iyyah* yang mungkin sudah tidak relevan. Negara-negara Muslim modern menghadapi dilema: di satu sisi ingin mempertahankan identitas keislaman, di sisi lain harus mengadopsi sistem hukum modern yang kompleks. Maqashid menawarkan jalan tengah dengan memungkinkan fleksibilitas dalam hal-hal yang bersifat teknis sambil mempertahankan prinsip-prinsip fundamental.

Selain itu, kebangkitan politik Islam di berbagai negara, yang seringkali diiringi dengan tuntutan penerapan syariat secara formal, juga mendorong diskusi tentang maqashid. Para pemikir yang lebih moderat menggunakan maqashid untuk menunjukkan bahwa penerapan syariat tidak harus berarti pemberlakuan hukum pidana Islam secara literal, tetapi lebih pada aktualisasi nilai-nilai keadilan,

kesejahteraan, dan perlindungan HAM. Sementara kelompok yang lebih literal justru sering mengabaikan pertimbangan maqashid dalam tuntutan mereka. Perdebatan politik ini menunjukkan bahwa maqashid tidak hanya menjadi wacana akademis, tetapi juga menjadi arena perebutan interpretasi tentang apa yang dimaksud dengan "syariat" dan bagaimana ia harus diterapkan dalam konteks kenegaraan modern.

3. Faktor Intelektual

Faktor intelektual, yaitu dinamika internal dalam dunia keilmuan Islam, juga memainkan peran penting dalam perkembangan pemikiran maqashid. Pertemuan peradaban Islam dengan peradaban lain, terutama Yunani dan Persia, membawa pengaruh besar terhadap cara berpikir para ulama. Ilmu logika, filsafat, dan teologi (kalam) yang masuk ke dunia Islam mempengaruhi pendekatan berpikir para ulama ushul, termasuk dalam merumuskan teori maqashid.

Al-Juwaini dan Al-Ghazali, misalnya, adalah ulama yang sangat menguasai ilmu kalam dan filsafat. Penguasaan ini tercermin dalam cara mereka merumuskan maqashid secara sistematis dan argumentatif. Mereka tidak hanya mengutip dalil naqli, tetapi juga menggunakan argumen rasional yang kuat. Al-Ghazali bahkan menulis Tahafut al-Falasifah yang menanggapi para filsuf, namun pada saat yang sama ia juga mengadopsi metode berpikir filosofis dalam karya-karyanya, termasuk al-Mustashfa. Hal ini menunjukkan bahwa interaksi dengan tradisi intelektual lain, meskipun kadang dalam bentuk tanggapan, tetap memberikan pengaruh dalam pembentukan pendekatan berpikir. Para ulama tidak hidup dalam isolasi intelektual; mereka merespons, menanggapi, dan mengadopsi secara selektif dari peradaban lain.

Pada masa kontemporer, faktor intelektual semakin kompleks dengan masuknya berbagai teori dan pendekatan dari ilmu-ilmu sosial dan humaniora modern. Jasser Auda, misalnya, menggunakan *systems theory*, filsafat ilmu, dan analisis wacana kritis untuk merekonstruksi teori maqashid. Para pemikir lain

menggunakan pendekatan hermeneutika, fenomenologi, strukturalisme, dan berbagai pendekatan kontemporer lainnya. Hal ini menunjukkan bahwa maqashid sebagai disiplin ilmu terus berkembang dan berdialog dengan perkembangan keilmuan global. Yang menarik, dialog ini tidak bersifat satu arah di mana pemikiran Islam hanya menjadi objek yang diteropong oleh teori-teori Barat. Sebaliknya, para pemikir Muslim kontemporer menggunakan teori-teori modern secara kritis dan kreatif untuk mengembangkan khazanah keilmuan Islam, termasuk maqashid.

Selain itu, dinamika internal dalam dunia pendidikan Islam, seperti berdirinya universitas-universitas Islam modern, pesantren, dan lembaga-lembaga kajian, juga turut mendorong perkembangan maqashid. Semakin banyak sarjana Muslim yang menekuni bidang ini, semakin kaya pula wacana yang lahir. Jurnal-jurnal ilmiah, konferensi internasional, dan forum-forum diskusi menjadi ajang pertukaran pemikiran yang mempercepat perkembangan maqashid. Di Indonesia, misalnya, perkembangan maqashid tidak bisa dilepaskan dari peran perguruan tinggi Islam negeri (UIN/IAIN) dan juga lembaga-lembaga seperti MUI, NU, dan Muhammadiyah yang secara aktif mengkaji dan mensosialisasikan pemikiran maqashid. Hal ini menunjukkan bahwa faktor kelembagaan juga memegang peranan penting dalam perkembangan intelektual.

C. Peta Pemikiran Maqashid dalam Lintasan Sejarah

Setelah menelusuri periodisasi dan faktor-faktor yang mempengaruhi perkembangan maqashid, penting bagi kita untuk memetakan secara ringkas peta pemikiran maqashid dalam lintasan sejarah. Pemetaan ini akan membantu kita melihat benang merah, titik lompatan, serta kontinuitas dan diskontinuitas dalam pemikiran maqashid.

Jika kita amati secara seksama, perkembangan pemikiran maqashid menunjukkan pola dialektis yang menarik. Pertama, pada masa formatif, pemikiran maqashid masih bersifat implisit dan

terintegrasi dalam praktik ijtihad para sahabat dan tabi'in. Mereka belum menggunakan terminologi maqashid, tetapi pertimbangan tentang tujuan syariat dan kemaslahatan sudah menjadi bagian tak terpisahkan dari ijtihad mereka. Pada masa ini, maqashid lebih merupakan "kesadaran praktis" daripada "teori sistematis". Yang menarik, justru pada masa inilah terjadi praktik ijtihad yang paling kreatif dan dinamis, karena para mujtahid masih berhadapan langsung dengan realitas tanpa dibebani oleh tradisi interpretasi yang berlapis-lapis.

Kedua, pada masa kodifikasi, pemikiran maqashid mulai dirumuskan secara eksplisit sebagai bagian dari ilmu *ushul fiqh*. Al-Juwaini meletakkan fondasi dengan konsep *al-dharuriyyat al-khamsah*. Al-Ghazali mengembangkan dengan klasifikasi tiga tingkat (*daruriyyat, hajiyyat, tahsiniyyat*) dan kriteria *mashlahah*. Para ulama setelahnya, seperti al-Razi, al-Amidi, dan Izzuddin bin Abdissalam, semakin memperkaya pembahasan dengan berbagai perspektif. Pada masa ini, maqashid telah menjadi "teori pendukung" dalam pendekatan ijtihad. Perkembangan ini menunjukkan adanya gerakan dari yang implisit ke eksplisit, dari praktik ke teori, yang merupakan ciri khas dari proses pematangan sebuah disiplin ilmu.

Ketiga, pada masa kematangan, Asy-Syatibi melakukan revolusi pemikiran dengan menjadikan maqashid sebagai fondasi utama dalam memahami syariat secara holistik. Ia tidak lagi menempatkan maqashid sebagai pelengkap *ushul fiqh*, tetapi sebagai inti dan ruhnya. Pendekatan induktif, pembedaan maqashid al-syari' dan maqashid al-mukallaf, serta penekanan pada aspek filosofis dan etis, menjadi ciri khas pemikiran Asy-Syatibi. Sayangnya, revolusi ini tidak segera mendapatkan respons luas dan baru diapresiasi berabad-abad kemudian. Hal ini menunjukkan bahwa dalam sejarah pemikiran, kadang dibutuhkan waktu yang panjang bagi sebuah gagasan revolusioner untuk dapat dipahami dan diterima secara luas.

Keempat, pada masa kontemporer, terjadi kebangkitan dan perluasan pemikiran maqashid. Ibnu 'Asyur memperluas cakupan maqashid dari lima hal pokok menjadi nilai-nilai universal. Al-Raisuni mengembangkan teori maqashid secara sistematis dan mengaitkannya dengan isu-isu kontemporer. Al-Qardhawi mengaplikasikan maqashid dalam fatwa-fatwa kontemporer dengan pendekatan yang lebih populis. Jasser Auda merekonstruksi teori maqashid dengan pendekatan sistem, menjadikannya lebih dinamis, multidimensi, dan terukur. Pada masa ini, maqashid berkembang menjadi "paradigma baru" dalam hukum Islam, tidak lagi sekadar teori pendukung.

Jika kita tarik benang merahnya, perkembangan pemikiran maqashid menunjukkan gerakan dialektis: dari yang implisit ke eksplisit, dari parsial ke holistik, dari teoretis ke aplikatif, dari normatif ke filosofis, dan dari statis ke dinamis. Setiap periode memiliki karakteristik dan kontribusinya masing-masing, dan pemikiran masa berikutnya selalu dibangun di atas fondasi yang telah diletakkan masa sebelumnya.

Yang juga penting untuk dicatat adalah bahwa perkembangan ini tidak bersifat linier dan akumulatif sederhana. Ada kalanya terjadi lompatan besar (seperti yang dilakukan Asy-Syatibi), ada kalanya terjadi stagnasi, dan ada kalanya terjadi perluasan ke arah yang sama sekali baru (seperti yang dilakukan Jasser Auda). Hal ini menunjukkan bahwa pemikiran maqashid adalah entitas yang hidup, yang terus berkembang merespons tantangan zaman, dan akan terus berkembang selama masih ada umat Islam yang berijtihad.

Pemetaan ini penting untuk dipahami sebelum kita masuk pada pembahasan tentang masing-masing tokoh secara lebih mendalam di Bagian II buku ini. Dengan memahami peta besar, kita akan lebih mudah menempatkan kontribusi masing-masing tokoh dalam konteksnya, serta melihat bagaimana pemikiran mereka saling terkait dan membentuk satu kesatuan tradisi intelektual yang kaya. Selain itu, pemetaan ini juga akan membantu kita untuk tidak terjebak pada pendekatan yang semata-mata kronologis, tetapi

mampu melihat dinamika internal pemikiran maqashid sebagai sebuah tradisi intelektual yang memiliki logika perkembangannya sendiri.

BAB 3
EPISTEMOLOGI MAQASHID SYARIAH

A. Pengertian dan Terminologi Maqashid Syariah

1. Definisi Bahasa dan Istilah

Sebelum melangkah lebih jauh ke dalam pembahasan yang lebih kompleks, penting bagi kita untuk memahami terlebih dahulu apa yang dimaksud dengan maqashid syariah, baik dari sudut pandang bahasa (etimologi) maupun istilah (terminologi). Pemahaman yang tepat tentang definisi ini akan menjadi fondasi bagi seluruh bangunan pemikiran yang akan kita kembangkan dalam buku ini. Seringkali, kesalahpahaman dalam diskursus maqashid berawal dari ketidakjelasan dalam memahami definisi dasarnya. Tanpa fondasi yang kokoh, bangunan pemikiran yang didirikan di atasnya akan mudah goyah dan runtuh ketika dihadapkan pada tantangan.

Secara bahasa, kata "*maqashid*" (مقاصد) adalah bentuk jamak dari "*maqshad*" (م ق ص د) yang berarti tujuan, sasaran, maksud, atau tempat yang dituju. Akar katanya adalah *qashada* (ق ص د) yang mengandung makna menuju suatu arah, berniat, atau bermaksud. Dalam penggunaannya, kata ini juga bisa berarti pertengahan atau tidak berlebihan, sebagaimana dalam ungkapan "qashada fi amrihi" yang berarti ia bersikap moderat dalam urusannya.[1] Makna kebahasaan ini memberikan petunjuk awal bahwa maqashid bukan sekadar tujuan dalam arti umum, tetapi juga mengandung makna keseimbangan dan keadilan tidak ekstrem ke kiri atau ke kanan. Setiap upaya memahami maqashid harus memperhatikan aspek moderasi ini, sehingga tidak jatuh pada pemahaman yang ekstrem

[1] Ahmad Warson Munawwir, Kamus Al-Munawwir Arab-Indonesia Terlengkap (Surabaya: Pustaka Progressif, 1997), hlm. 1112.

baik dalam bentuk tekstualisme yang kaku maupun liberalisme yang lepas dari batasan syariat.

Sementara "syariah" (الشريعة) secara bahasa berarti jalan menuju sumber air, atau jalan lurus yang harus diikuti. Dalam konteks agama, syariah merujuk pada aturan-aturan yang ditetapkan Allah untuk hamba-Nya, baik yang berkaitan dengan akidah, ibadah, akhlak, maupun muamalah.[2] Penggunaan kata "jalan menuju sumber air" mengandung makna bahwa syariah adalah petunjuk yang membawa kehidupan, sebagaimana air membawa kehidupan bagi makhluk hidup. Allah berfirman dalam Al-Qur'an:

ثُمَّ جَعَلْنٰكَ عَلٰى شَرِيْعَةٍ مِّنَ الْاَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ اَهْوَاۤءَ الَّذِيْنَ لَا يَعْلَمُوْنَ ﴿١٨﴾

"*Kemudian Kami jadikan engkau (Muhammad) mengikuti syariat (peraturan) dari agama itu, maka ikutilah ia dan janganlah engkau ikuti hawa nafsu orang-orang yang tidak berpengetahuan*." (QS. Al-Jatsiyah: 18)

Dari sini kita dapat memahami bahwa syariah pada hakikatnya adalah petunjuk yang membawa kehidupan, bukan beban yang memberatkan. Jadi secara sederhana, maqashid syariah berarti tujuan-tujuan yang dikehendaki oleh syariah dalam penetapan hukum-hukumnya. Pemahaman ini mengantarkan kita pada kesimpulan bahwa setiap hukum dalam Islam pasti memiliki tujuan, tidak ada satupun hukum yang ditetapkan sia-sia tanpa maksud tertentu. Allah berfirman:

وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاۤءَ وَالْاَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لٰعِبِيْنَ ﴿١٦﴾

"*Dan tidaklah Kami ciptakan langit dan bumi dan segala apa yang ada di antara keduanya dengan main-main*." (QS. Al-Anbiya': 16)

[2] Ibrahim Mustafa dkk., Al-Mu'jam al-Wasith (Istanbul: Dar al-Da'wah, 1989), hlm. 484.

Ayat ini menunjukkan bahwa seluruh ciptaan Allah, termasuk syariat yang diturunkan-Nya, memiliki tujuan dan hikmah yang mendalam. Ini sekaligus membedakan Islam dari pemahaman keagamaan yang legalistik-formalistik yang hanya melihat kulit luar tanpa menggali ruh di baliknya.

Namun, makna bahasa ini masih terlalu umum dan membutuhkan perumusan yang lebih spesifik agar dapat dioperasionalkan dalam ijtihad. Dalam perkembangannya, para ulama memberikan definisi istilah yang lebih tajam dan aplikatif. Al-Ghazali, misalnya, mendefinisikan maqashid sebagai pemeliharaan terhadap maksud syara' yang berupa lima hal pokok: agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Setiap hukum yang mengandung pemeliharaan terhadap kelima hal ini disebut sebagai *mashlahah*.[3] Definisi Al-Ghazali ini sangat berpengaruh dan menjadi rujukan utama dalam diskursus maqashid selama berabad-abad. Namun jika dicermati, definisi ini cenderung menyempitkan maqashid pada aspek perlindungan (*hifdz*) semata, seolah-olah syariat hanya berfungsi defensif, melindungi apa yang sudah ada, tanpa memiliki dimensi progresif yang mengembangkan potensi kebaikan. Pembatasan ini mungkin sesuai dengan konteks zamannya, tetapi dalam perkembangannya dirasakan kurang memadai untuk menjawab tantangan modern yang menuntut tidak hanya perlindungan tetapi juga pengembangan dan pemberdayaan.

Ibnu 'Asyur memberikan definisi yang lebih luas dan filosofis. Menurutnya, maqashid syariah adalah "makna-makna dan hikmah-hikmah yang diperhatikan oleh syara' dalam seluruh atau sebagian besar penetapan hukumnya, yang tidak terbatas pada jenis hukum tertentu saja."[4] Definisi ini membuka ruang bagi maqashid untuk mencakup nilai-nilai universal seperti keadilan, kemaslahatan, persamaan, kebebasan, dan hikmah, tidak terbatas pada lima hal pokok saja. Perluasan ini sangat signifikan karena memungkinkan

[3] Abu Hamid al-Ghazali, Al-Mustashfa min 'Ilm al-Ushul, Jilid 1 (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993), hlm. 174.
[4] Muhammad Thahir Ibnu 'Asyur, Maqashid al-Syari'ah al-Islamiyyah (Kairo: Dar al-Salam, 2006), hlm. 51.

maqashid berdialog dengan nilai-nilai kemanusiaan universal yang berkembang dalam wacana global. Yang menarik dari definisi Ibnu 'Asyur adalah penekanannya pada aspek universalitas maqashid, bahwa ia tidak hanya berlaku untuk satu-dua kasus, tetapi menjadi prinsip umum yang melandasi seluruh bangunan syariah. Dengan definisi ini, maqashid tidak lagi dipahami sebagai sekadar daftar lima hal yang bersifat statis, melainkan sebagai seperangkat nilai yang terus berkembang dan dapat diaktualisasikan dalam berbagai konteks. Pengembangan maqashid tidak boleh berhenti pada rumusan ulama klasik, tetapi harus terus dilakukan sesuai dengan tantangan zaman.

Al-Raisuni, seorang pemikir maqashid kontemporer, mendefinisikan maqashid sebagai "tujuan-tujuan yang ditetapkan syariat untuk direalisasikan demi kemaslahatan hamba."[5] Definisi ini menekankan bahwa maqashid bukan sekadar konsep abstrak yang indah di atas kertas, melainkan sesuatu yang harus diwujudkan dalam realitas kehidupan manusia. Ada dimensi praktis dan transformatif yang sangat kuat dalam definisi ini. Maqashid tidak cukup hanya dipahami secara teoretis, tetapi harus diaktualisasikan dalam kebijakan, hukum, dan perilaku sehari-hari. Dengan kata lain, maqashid adalah jembatan antara idealitas syariat dan realitas kehidupan, antara teks dan konteks. Dari definisi Al-Raisuni ini kita dapat memahami bahwa ukuran keberhasilan pemahaman maqashid bukan terletak pada seberapa banyak kita menghafal teori, tetapi pada seberapa mampu kita mewujudkan nilai-nilai maqashid dalam kehidupan nyata. Ini menuntut para ulama dan cendekiawan Muslim untuk tidak hanya berkutat di menara gading, tetapi terjun ke masyarakat memahami problem riil dan mencari solusi yang sejalan dengan maqashid.

Dari beberapa definisi di atas, kita dapat menangkap beberapa elemen penting dalam maqashid syariah. Pertama, maqashid berkaitan dengan tujuan di balik penetapan hukum, bukan

[5] Ahmad al-Raisuni, Nazhariyyat al-Maqashid 'inda al-Imam al-Syatibi (Herndon: IIIT, 1995), hlm. 27.

sekadar kulit luarnya yang formalistik. Ini mengajak kita untuk selalu bertanya "mengapa" ketika memahami suatu hukum, tidak hanya "apa" hukumnya. Kedua, tujuan tersebut adalah untuk mewujudkan kemaslahatan manusia, baik di dunia maupun di akhirat, sehingga maqashid memiliki orientasi yang humanis sekaligus teologis. Ketiga, maqashid bersifat universal, melampaui batas-batas waktu dan tempat, meskipun aplikasinya bisa berbeda sesuai konteks. Keempat, maqashid memiliki dimensi teologis (karena bersumber dari syariat) sekaligus antropologis (karena berkaitan dengan kemaslahatan manusia), sehingga ia menjadi titik temu antara kehendak Tuhan dan kebutuhan manusia. Kelima elemen ini penting untuk diingat agar kita tidak terjebak pada pemahaman yang sempit atau parsial tentang maqashid. Dengan pemahaman yang utuh, maqashid dapat menjadi instrumen ijtihad yang *powerful* dan relevan untuk menjawab berbagai *problem* kontemporer.

2. Perbedaan Maqashid dengan Konsep Lain (Hikmah, *'Illat*, *Mashlahah*)

Dalam khazanah *ushul fiqh*, terdapat beberapa konsep yang seringkali dianggap mirip atau bahkan disamakan dengan maqashid, padahal masing-masing memiliki makna dan fungsi yang berbeda. Memahami perbedaan ini penting agar kita tidak rancu dalam menggunakan istilah-istilah tersebut, yang dapat berakibat pada kesalahan pendekatans dalam berijtihad. Setidaknya ada tiga konsep yang sering dikaitkan dengan maqashid: hikmah, *'Illat*, dan *mashlahah*.

Pertama, hikmah. Hikmah secara bahasa berarti kebijaksanaan, filosofi, atau alasan yang mendalam di balik suatu peristiwa atau aturan. Dalam konteks hukum Islam, hikmah sering diartikan sebagai tujuan akhir atau hasil positif yang diharapkan dari suatu hukum. Misalnya, hikmah di balik perintah puasa dijelaskan dalam Al-Qur'an:

۝١٨٣ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ

"*Wahai orang-orang yang beriman, diwajibkan atas kamu berpuasa sebagaimana diwajibkan atas orang-orang sebelum kamu agar kamu bertakwa*." (QS. Al-Baqarah: 183)[6]

Jika ditelusuri lebih dalam, hikmah bersifat lebih luas dan tidak selalu terikat dengan keberlakuan hukum secara langsung. Ia bisa saja tidak tercapai dalam kasus tertentu, tetapi hukum tetap berlaku. Misalnya, hikmah puasa untuk mencapai takwa mungkin tidak tercapai pada diri seseorang yang berpuasa tetapi tidak meningkatkan ketakwaannya bahkan mungkin ia menjadi lebih pemarah dan mudah tersinggung namun puasanya tetap sah secara hukum dan ia tetap mendapatkan pahala karena telah menjalankan kewajiban. Ini menunjukkan bahwa hikmah tidak menjadi syarat sah atau tidaknya suatu ibadah.

Perbedaan mendasar antara hikmah dan maqashid terletak pada tingkat kepastian dan keterikatannya dengan hukum. Maqashid lebih bersifat pasti (*qath'i*) dan selalu menjadi pertimbangan dalam penetapan hukum, sementara hikmah bisa bersifat tidak pasti (*zhanni*) dan tidak selalu menjadi dasar hukum. Asy-Syatibi menjelaskan bahwa maqashid adalah apa yang menjadi tujuan syariat secara pasti, sedangkan hikmah adalah faedah-faedah yang muncul dari pelaksanaan hukum, yang bisa berbeda-beda sesuai situasi.[7] Dengan kata lain, maqashid adalah "inti" dari hukum, sedangkan hikmah adalah "buah" yang kadang manis kadang tidak, tergantung pada kondisi dan kesiapan subjek hukum. Dari sini kita dapat memahami bahwa dalam berijtihad, kita harus berpegang pada maqashid yang pasti, bukan pada hikmah yang spekulatif. Namun demikian, hikmah tetap penting sebagai petunjuk untuk memahami

[6] Al-Qur'an, Al-Baqarah (2): 183.
[7] Abu Ishaq al-Syatibi, Al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah, Jilid 2 (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1997), hlm. 221-222.

maqashid, karena seringkali maqashid diketahui melalui hikmah-hikmah yang disebutkan dalam Al-Qur'an dan Sunnah. Para ulama menggunakan penyebutan hikmah dalam teks sebagai indikasi adanya maqashid, meskipun mereka tidak menyamakan keduanya.

Kedua, *'Illat*. *'Illat* adalah sifat tertentu yang menjadi dasar penetapan hukum, dan keberadaan sifat itu menyebabkan ada tidaknya hukum. Dalam qiyas, *'Illat* berfungsi sebagai penghubung antara kasus asal dan kasus cabang. Misalnya, *'Illat* diharamkannya khamr adalah karena memabukkan (iskar). Rasulullah SAW bersabda:

كُلُّ مُسْكِرٍ خَمْرٌ وَكُلُّ خَمْرٍ حَرَامٌ

"*Setiap yang memabukkan adalah khamr, dan setiap khamr adalah haram*." (HR. Muslim)[8]

Jika suatu minuman memabukkan, maka ia diqiyaskan dengan khamr dan hukumnya menjadi haram. *'Illat* bersifat operasional dan menjadi instrumen dalam penalaran analogis. Ia harus terukur, jelas, dan dapat diidentifikasi dalam kasus-kasus konkret. Tanpa *'Illat* yang jelas, qiyas tidak dapat dilakukan.

Perbedaan antara *'Illat* dan maqashid cukup signifikan dan perlu dipahami dengan baik. *'Illat* bersifat parsial dan terkait dengan kasus tertentu, sedangkan maqashid bersifat universal dan melampaui kasus-kasus individual. *'Illat* adalah sarana untuk menemukan hukum, sementara maqashid adalah tujuan yang ingin dicapai oleh hukum. Dalam contoh khamr, *'Illat*nya adalah memabukkan, sedangkan maqashidnya adalah perlindungan akal (*hifdz al-'aql*). Memabukkan adalah sifat yang terukur dan dapat diidentifikasi kita bisa menguji kadar alkohol dalam suatu minuman sementara perlindungan akal adalah tujuan yang lebih luas dan filosofis.[9] Jika suatu zat tidak memabukkan tetapi merusak akal

[8] Muslim bin Hajjaj, Shahih Muslim, Kitab al-Asyribah, Bab Bayan anna kulla muskirin khamrun wa anna kulla khamrin haram, No. 2003.
[9] Al-Ghazali, Al-Mustashfa, Jilid 1, hlm. 287.

dengan cara lain, ia mungkin tidak dapat diqiyaskan secara langsung dengan khamr karena *'Illat*nya berbeda, tetapi ia tetap dapat dilarang karena bertentangan dengan maqashid perlindungan akal. Di sinilah letak kelebihan pendekatan maqashid: ia lebih fleksibel dan dapat menjangkau kasus-kasus baru yang tidak tercakup oleh *'Illat* tekstual. Para ulama kontemporer menggunakan pendekatan ini untuk mengharamkan narkoba, meskipun narkoba tidak selalu memabukkan dalam arti tradisional, karena jelas-jelas merusak akal dan bertentangan dengan maqashid.

Ketiga, *mashlahah*. *Mashlahah* secara bahasa berarti kemanfaatan, kebaikan, atau sesuatu yang mendatangkan kebaikan. Dalam istilah *ushul fiqh*, *mashlahah* sering didefinisikan sebagai sesuatu yang dipandang baik oleh akal karena mengandung manfaat atau menolak mudarat, dan sejalan dengan tujuan syariat.[10] Al-Qur'an banyak menekankan pentingnya kemaslahatan, misalnya dalam firman-Nya:

يُرِيْدُ اللّٰهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيْدُ بِكُمُ الْعُسْرَ ۖ

"*Allah menghendaki kemudahan bagimu, dan tidak menghendaki kesukaran bagimu*." (QS. Al-Baqarah: 185)

Hubungan antara *mashlahah* dan maqashid sangat erat, bahkan seringkali dianggap sama oleh sebagian orang. Namun, para ulama yang teliti membedakan keduanya secara hati-hati karena masing-masing memiliki fungsi yang berbeda dalam pendekatan hukum Islam. Maqashid adalah tujuan syariat, sedangkan *mashlahah* adalah realisasi atau perwujudan dari tujuan tersebut. Dengan kata lain, *mashlahah* adalah implementasi konkret dari maqashid dalam kehidupan nyata. Ketika kita mengatakan bahwa perlindungan jiwa adalah maqashid, maka segala sesuatu yang mewujudkan perlindungan jiwa disebut *mashlahah*.[11] Dalam hierarki, maqashid lebih tinggi dan lebih fundamental, sementara *mashlahah* lebih

[10] Al-Syatibi, Al-Muwafaqat, Jilid 2, hlm. 8.
[11] Al-Ghazali, Al-Mustashfa, Jilid 1, hlm. 286-287.

aplikatif dan bisa berbeda-beda bentuknya sesuai dengan situasi dan kondisi. Misalnya, maqashid perlindungan jiwa bisa diwujudkan melalui berbagai *mashlahah* yang berbeda-beda: menyediakan layanan kesehatan yang memadai, melarang pembunuhan dan kekerasan, membangun rumah sakit dan puskesmas, mewajibkan vaksinasi, mengatur lalu lintas untuk mencegah kecelakaan, dan sebagainya. Bentuk-bentuk *mashlahah* ini bisa berubah seiring waktu dan perkembangan teknologi, sementara maqashidnya tetap. Dari sini terlihat bahwa maqashid memberikan arah dan tujuan, sementara *mashlahah* adalah instrumen untuk mencapai tujuan tersebut. Pemahaman ini penting agar kita tidak terjebak pada formalisme dalam memahami *mashlahah*. Suatu kebijakan boleh disebut *mashlahah* hanya jika benar-benar mewujudkan maqashid, bukan sekadar klaim sepihak.

Pemahaman tentang perbedaan ketiga konsep ini sangat penting dalam diskursus maqashid. Karena seringkali orang mencampuradukkan antara *'Illat*, hikmah, *mashlahah*, dan maqashid, sehingga terjadi kerancuan dalam penalaran hukum. Yang lebih membingungkan lagi, dalam literatur klasik, kadang istilah-istilah ini digunakan secara bergantian oleh ulama yang berbeda, atau bahkan oleh ulama yang sama dalam konteks yang berbeda. Namun dengan analisis yang cermat, kita dapat membedakannya secara konseptual. Maqashid adalah tujuan fundamental yang bersifat tetap dan universal. *'Illat* adalah alasan operasional yang bersifat parsial dan terukur. Hikmah adalah hasil positif yang diharapkan, yang bisa tercapai atau tidak. *Mashlahah* adalah perwujudan konkret dari maqashid yang dapat berubah sesuai konteks. Keempatnya saling terkait dan membentuk satu kesatuan sistem penalaran hukum Islam, tetapi tidak identik. Dengan memahami perbedaan ini, kita dapat menggunakan masing-masing konsep secara tepat sesuai dengan fungsinya dalam proses ijtihad. Ketika kita ingin menetapkan hukum baru, kita perlu bertanya: Apakah ini sejalan dengan maqashid? Apakah ini mewujudkan *mashlahah*? Apakah ini memiliki *'Illat* yang jelas? Apakah ini mengandung hikmah? Pertanyaan-

pertanyaan ini akan memandu kita pada ijtihad yang lebih komprehensif dan bertanggung jawab.

B. Sumber-Sumber Epistemologi Maqashid

Jika maqashid adalah tujuan syariat, lalu dari mana kita mengetahui tujuan-tujuan tersebut? Pertanyaan ini membawa kita pada pembahasan tentang sumber-sumber epistemologi maqashid. Bagaimana cara kita menggali, merumuskan, dan memverifikasi maqashid? Pertanyaan ini tidak sederhana karena maqashid tidak selalu disebutkan secara eksplisit dalam teks. Para ulama telah merumuskan berbagai sumber yang dapat dijadikan rujukan dalam mengetahui maqashid syariah. Sumber-sumber ini tidak berdiri sendiri, tetapi saling melengkapi dan membentuk satu kesatuan pendekatans yang kompleks.

1. Al-Qur'an sebagai Sumber Utama

Tidak diragukan lagi, Al-Qur'an adalah sumber pertama dan utama dalam mengetahui maqashid syariah. Sebagai kitab suci yang diturunkan Allah, Al-Qur'an mengandung petunjuk bagi manusia dalam segala aspek kehidupan. Di dalamnya tersurat dan tersirat tujuan-tujuan yang hendak dicapai oleh syariat. Para ulama sepakat bahwa untuk memahami maqashid, kita harus kembali kepada Al-Qur'an.[12] Allah berfirman:

اِنَّ هٰذَا الْقُرْاٰنَ يَهْدِيْ لِلَّتِيْ هِيَ اَقْوَمُ

"*Sesungguhnya Al-Qur'an ini memberi petunjuk ke jalan yang lebih lurus*." (QS. Al-Isra': 9)

Tidak ada klaim tentang maqashid yang dapat diterima jika bertentangan dengan semangat dan nilai-nilai Al-Qur'an. Bahkan, Al-Qur'an sendiri dalam berbagai ayat menegaskan bahwa ia diturunkan sebagai petunjuk, rahmat, dan kabar gembira bagi manusia, yang secara implisit menunjukkan tujuan-tujuan tersebut.

[12] Al-Syatibi, Al-Muwafaqat, Jilid 2, hlm. 17.

Namun, persoalannya tidak sesederhana itu. Bagaimana cara menggali maqashid dari Al-Qur'an? Tidak semua ayat secara eksplisit menyebutkan tujuannya. Beberapa ayat memang secara jelas menyebutkan *'Illat* atau hikmah di balik suatu hukum, seperti dalam ayat tentang khamr dan maisir:

اِنَّمَا يُرِيْدُ الشَّيْطٰنُ اَنْ يُّوْقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاۤءَ فِى الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللّٰهِ وَعَنِ الصَّلٰوةِ

"*Sesungguhnya setan itu bermaksud hendak menimbulkan permusuhan dan kebencian di antara kamu melalui khamr dan maisir, dan menghalangi kamu dari mengingat Allah dan shalat*." (QS. Al-Ma'idah: 91)[13]

Ayat ini secara eksplisit menyebutkan tujuan pelarangan khamr dan maisir, yaitu menghindari permusuhan, kebencian, dan kelalaian dari mengingat Allah. Ayat-ayat seperti ini sangat berharga karena memberikan petunjuk langsung tentang maqashid. Para ulama menjadikan ayat-ayat ini sebagai titik pijak untuk kemudian mengembangkan pemahaman maqashid dalam bidang-bidang lain yang serupa.

Namun, banyak ayat yang tidak menyebutkan tujuannya secara eksplisit. Dalam kasus seperti ini, para ulama melakukan ijtihad untuk menemukan maqashid melalui berbagai metode. Mereka memahami konteks turunnya ayat (*asbab al-nuzul*) untuk mengetahui situasi yang melatarbelakangi turunnya hukum. Mereka memperhatikan gaya bahasa dan penekanan dalam ayat, karena kadang tujuan tersirat dalam susunan kalimat, pengulangan, atau penegasan tertentu. Mereka juga menghubungkan ayat-ayat yang terkait dalam satu tema, sehingga terbentuk pemahaman yang utuh tentang tujuan syariat dalam bidang tertentu. Al-Syatibi menekankan pentingnya pendekatan induktif (*istiqra'*) dengan mengumpulkan ayat-ayat yang memiliki tema serupa, lalu menyimpulkan tujuan

[13] Al-Qur'an, Al-Ma'idah (5): 91.

umumnya.[14] Pendekatan ini sangat kuat karena kesimpulan yang dihasilkan didasarkan pada banyak bukti, bukan hanya satu atau dua ayat. Dengan demikian, pemahaman maqashid yang diperoleh melalui metode induktif ini memiliki tingkat kepastian yang lebih tinggi karena didukung oleh banyak dalil.

Misalnya, untuk mengetahui bahwa perlindungan jiwa adalah maqashid, kita tidak cukup hanya dengan satu ayat seperti:

وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِيْ حَرَّمَ اللّٰهُ اِلَّا بِالْحَقِّ

"*Dan janganlah kamu membunuh jiwa yang diharamkan Allah kecuali dengan alasan yang benar*." (QS. Al-Isra': 33)

Kita perlu mengumpulkan berbagai ayat tentang larangan membunuh, kewajiban qishash, diyat, penghormatan terhadap kehidupan, larangan bunuh diri, perintah menjaga kesehatan, dan sebagainya. Setelah mengumpulkan semua itu dan melihat konsistensi serta penekanan yang berulang-ulang, barulah kita dapat menyimpulkan dengan yakin bahwa syariat memang bertujuan melindungi jiwa manusia.[15] Pendekatan induktif ini membuat kesimpulan tentang maqashid menjadi lebih kuat dan meyakinkan, bahkan mencapai tingkat kepastian (*qath'i*) jika didukung oleh dalil yang sangat banyak. Inilah yang dilakukan oleh para ulama dalam merumuskan maqashid daruriyyah yang lima. Mereka tidak hanya mengandalkan satu dua ayat, tetapi mengumpulkan puluhan bahkan ratusan dalil yang menunjukkan arah yang sama.

Yang menarik, Al-Qur'an juga memberikan petunjuk tentang hierarki nilai dalam maqashid. Misalnya, ketika terjadi benturan antara kewajiban menegakkan keadilan dan larangan merugikan orang lain, Allah berfirman:

وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلٰٓى اَلَّا تَعْدِلُوْا ۗاِعْدِلُوْا ۗهُوَ اَقْرَبُ لِلتَّقْوٰى ۖ

[14] Al-Syatibi, Al-Muwafaqat, Jilid 2, hlm. 22-25.
[15] Lihat misalnya QS. Al-Isra' (17): 33, QS. Al-Baqarah (2): 178-179, QS. Al-Ma'idah (5): 45.

"*Janganlah kebencianmu terhadap suatu kaum mendorong kamu untuk tidak berlaku adil. Berlaku adillah, karena adil itu lebih dekat kepada takwa*." (QS. Al-Ma'idah: 8)[16]

Ayat ini mengajarkan bahwa keadilan harus ditegakkan meskipun terhadap orang yang kita benci, yang berarti nilai keadilan sangat tinggi dalam hierarki maqashid bahkan mengalahkan pertimbangan emosional dan kepentingan pribadi. Ayat-ayat lain juga memberikan petunjuk tentang prioritas, misalnya dalam firman-Nya:

فَمَنِ اضْطُرَّ فِيْ مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِّاِثْمٍۙ فَاِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ ۝٣

"*Tetapi barangsiapa dalam keadaan terpaksa (memakannya) sedang dia tidak menginginkannya dan tidak melampaui batas, maka sungguh, Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang*." (QS. Al-Ma'idah: 3)

Ayat ini menunjukkan bahwa dalam keadaan terpaksa, Allah mengizinkan memakan makanan yang diharamkan, yang berarti perlindungan jiwa lebih didahulukan daripada larangan memakan makanan haram. Dengan demikian, Al-Qur'an tidak hanya menjadi sumber maqashid, tetapi juga memberikan petunjuk tentang pendekatan penemuan maqashid dan hierarkinya. Sebagai sumber utama, semua kesimpulan tentang maqashid harus dapat dikembalikan kepada Al-Qur'an, baik secara langsung maupun tidak langsung. Jika suatu klaim maqashid bertentangan dengan semangat Al-Qur'an, maka klaim tersebut harus ditolak.

2. As-Sunnah sebagai Penjelas

Jika Al-Qur'an adalah sumber utama, maka Sunnah berfungsi sebagai penjelas (*bayan*) terhadap Al-Qur'an. Dalam konteks maqashid, Sunnah memiliki peran yang sangat penting karena banyak hadits yang secara eksplisit menjelaskan tujuan di balik suatu hukum, atau memberikan indikasi tentang maqashid melalui tindakan, perkataan,

[16] Al-Qur'an, Al-Ma'idah (5): 8.

dan ketetapan Nabi.[17] Tanpa Sunnah, pemahaman kita tentang maqashid akan sangat terbatas, karena banyak tujuan syariat hanya dijelaskan secara rinci dalam hadits. Bahkan, dalam beberapa kasus, Sunnah memberikan informasi yang tidak ada dalam Al-Qur'an sama sekali. Allah berfirman:

وَمَآ اٰتٰىكُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْهُ وَمَا نَهٰىكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوْاۚ

"*Apa yang diberikan Rasul kepadamu maka terimalah, dan apa yang dilarangnya bagimu maka tinggalkanlah*." (QS. Al-Hasyr: 7)

Banyak hadits yang secara langsung menyebutkan *'Illat* atau tujuan suatu hukum. Misalnya, ketika Nabi ditanya tentang bolehnya menjual kurma basah dengan kurma kering, beliau melarangnya dan bersabda:

"ﺎﻟَ: "ﻓَﻠَﺎ إِﺫًﺍأَﻳَﻨْﻘُﺺُ اﻟﺮُﻃَﺐُ إِﺫَا ﻳَﺒِﺲَ " ﻗَﺎﻟُﻮا: ﻧَﻌَﻢْ. ﻗَ"

"*Apabila kurma basah mengering, apakah ia berkurang?" Para sahabat menjawab: "Ya." Lalu Nabi bersabda: "Kalau begitu jangan*." (HR. Ahmad)[18]

Hadits ini menunjukkan bahwa larangan tersebut bertujuan untuk menghindari riba *fadhl* yang mengandung ketidakadilan karena ketidaksetaraan takaran. Dalam kasus lain, Nabi bersabda:

"ﻟَﺎ ﺿَﺮَرَ وَﻟَﺎ ﺿِﺮَارَ"

"*Tidak boleh membahayakan diri sendiri dan tidak boleh membahayakan orang lain*." (HR. Ibnu Majah)

Hadits ini menjadi prinsip universal yang menunjukkan bahwa salah satu tujuan syariat adalah menghilangkan bahaya dan kemudaratan. Hadits-hadits seperti ini sangat berharga karena memberikan petunjuk langsung tentang nilai-nilai yang ingin

[17] Muhammad 'Ajaj al-Khatib, Ushul al-Hadits: 'Ulumuhu wa Musthalahuhu (Beirut: Dar al-Fikr, 1989), hlm. 345.
[18] Ahmad bin Hanbal, Musnad Ahmad, No. 15073

diwujudkan oleh syariat. Para ulama menjadikan hadits-hadits ini sebagai landasan untuk mengembangkan berbagai hukum yang bertujuan melindungi manusia dari bahaya.

Selain itu, banyak juga hadits yang memberikan petunjuk tentang maqashid melalui kisah atau respons Nabi terhadap suatu peristiwa. Misalnya, kisah seorang sahabat yang mencium istrinya saat berpuasa, lalu bertanya kepada Nabi apakah puasanya batal. Nabi balik bertanya:

"أَرَأَيْتَ لَوْ تَمَضْمَضْتَ بِمَاءٍ "

"*Bagaimana pendapatmu jika kamu berkumur-kumur dengan air*?" (HR. Abu Daud)[19]

Perumpamaan ini menunjukkan bahwa mencium istri tidak membatalkan puasa karena ia tidak memasukkan sesuatu ke dalam perut, dan tujuannya adalah memberikan kemudahan (*taysir*) bagi umat. Dalam kasus lain, ketika seorang badui kencing di masjid, para sahabat hendak mencegahnya dengan keras, tetapi Nabi melarang mereka dan bersabda:

"إِنَّمَا بُعِثْتُمْ مُيَسِّرِينَ وَلَمْ تُبْعَثُوا مُعَسِّرِينَ"

"*Sesungguhnya kalian diutus untuk memberi kemudahan, bukan untuk memberi kesulitan*." (HR. Bukhari)

Sikap Nabi ini menunjukkan bahwa tujuan syariat adalah mendidik dengan lembut, bukan menghukum dengan kasar, bahkan dalam kasus pelanggaran yang tampak serius sekalipun. Dari sini kita dapat memahami bahwa maqashid juga mencakup nilai-nilai pendidikan dan kasih sayang dalam berdakwah.

Yang tidak kalah penting adalah perbuatan Nabi yang menunjukkan penerapan maqashid dalam praktik. Misalnya, ketika Nabi mengizinkan sahabat untuk menjual *'araya* (kurma basah di

[19] Abu Daud, Sunan Abi Daud, Kitab al-Shaum, Bab al-Qiblah li al-Sha'im, No. 2385.

pohon dengan kurma kering) meskipun secara umum jual beli seperti itu dilarang karena mengandung riba. Ini menunjukkan bahwa dalam kondisi tertentu, kebutuhan dan kesulitan dapat menjadi pertimbangan untuk memberikan keringanan, yang sejalan dengan maqashid menghilangkan kesulitan (*raf' al-haraj*).[20] Contoh-contoh seperti ini memberikan pelajaran berharga tentang bagaimana maqashid diaktualisasikan dalam situasi konkret, dengan mempertimbangkan kondisi dan kebutuhan masyarakat. Para ulama kemudian mengembangkan prinsip bahwa "*al-masyaqqah tajlib al-taysir*" (kesulitan mendatangkan kemudahan) sebagai salah satu kaidah *fiqh* yang bersumber dari praktik Nabi ini.

Dalam memanfaatkan Sunnah sebagai dasar dalam memahami maqashid, para ulama tetap menelaah keaslian riwayat serta isi atau makna yang terkandung di dalamnya. Hanya hadits yang shahih atau hasan yang dapat dijadikan landasan utama. Namun, untuk tujuan memahami maqashid, hadits-hadits dhaif pun kadang bisa memberikan petunjuk jika maknanya sejalan dengan prinsip-prinsip umum syariat dan tidak bertentangan dengan hadits yang lebih kuat. [21] Yang lebih penting adalah bagaimana menghubungkan petunjuk dari berbagai hadits sehingga diperoleh gambaran yang utuh tentang maqashid. Tidak boleh hanya mengambil satu hadits lalu menarik kesimpulan umum, karena bisa jadi hadits lain memberikan pengecualian atau perspektif yang berbeda. Pendekatan holistik terhadap Sunnah, dengan mempertimbangkan berbagai hadits yang terkait, akan menghasilkan pemahaman maqashid yang lebih akurat dan komprehensif. Di sinilah pentingnya penguasaan terhadap ilmu hadits secara mendalam, tidak hanya sekadar mengetahui teksnya tetapi juga konteks dan kualitasnya.

3. *Ijma'* dan Qiyas

Selain Al-Qur'an dan Sunnah, para ulama juga menjadikan *ijma'* dan qiyas sebagai sumber untuk mengetahui maqashid, meskipun

[20] Al-Bukhari, Shahih al-Bukhari, Kitab al-Buyu', Bab Bai' al-'Araya, No. 2192.
[21] Al-Khatib, Ushul al-Hadits, hlm. 350.

kedudukannya sebagai sumber sekunder yang tidak berdiri sendiri. *Ijma'* atau konsensus ulama dapat menjadi indikasi kuat tentang maqashid, terutama jika menyangkut hal-hal yang telah disepakati oleh umat Islam sepanjang masa.[22] *Ijma'* mencerminkan pemahaman kolektif umat tentang tujuan syariat, dan karena umat tidak akan bersepakat dalam kesesatan, maka *ijma'* menjadi bukti yang kuat. Dalam sejarah Islam, *ijma'* telah memainkan peran penting dalam memelihara kesatuan pemahaman umat tentang prinsip-prinsip fundamental agama. Rasulullah SAW bersabda:

"لَا تَجْتَمِعُ أُمَتِي عَلَى ضَلَالَةٍ"

"*Umatku tidak akan bersepakat dalam kesesatan*." (HR. Ibnu Majah)

Misalnya, *ijma'* ulama bahwa memelihara jiwa adalah wajib dan membunuh adalah haram menjadi indikasi kuat bahwa perlindungan jiwa termasuk maqashid syariah. Demikian juga *ijma'* tentang wajibnya menuntut ilmu dan haramnya merusak akal menunjukkan bahwa perlindungan akal adalah maqashid. *Ijma'* dalam hal ini berfungsi sebagai konfirmasi bahwa apa yang kita pahami sebagai maqashid memang benar-benar merupakan tujuan syariat yang diakui oleh seluruh umat.[23] Tidak ada seorang ulama pun yang berbeda pendapat tentang hal-hal fundamental ini, sehingga kita dapat menerimanya dengan yakin. Keberadaan *ijma'* ini juga menjadi benteng yang melindungi maqashid dari penafsiran-penafsiran menyimpang yang mungkin muncul dari individu atau kelompok tertentu.

Sementara qiyas (analogi) dapat digunakan untuk memperluas cakupan maqashid ke kasus-kasus baru. Jika kita mengetahui bahwa suatu hukum ditetapkan karena *'Illat* tertentu, dan *'Illat* itu sejalan dengan maqashid, maka kita dapat menganalogikan kasus lain yang memiliki *'Illat* serupa. Dengan qiyas, maqashid tidak hanya diketahui dari teks, tetapi juga dapat

[22] Al-Syatibi, Al-Muwafaqat, Jilid 1, hlm. 42
[23] Wahbah al-Zuhayli, Ushul al-Fiqh al-Islami, Jilid 1 (Damaskus: Dar al-Fikr, 1986), hlm. 507-510.

dikembangkan secara rasional untuk menjawab problem-problem baru yang tidak disebut dalam teks.[24]

Namun, perlu dicatat bahwa qiyas dalam konteks maqashid berbeda dengan qiyas dalam ushul *fiqh* biasa. Dalam qiyas ushuli, kita mencari *'Illat* yang bersifat operasional dan terukur, seperti memabukkan dalam kasus khamr. Dalam qiyas maqashidi, kita lebih mencari kesesuaian dengan tujuan umum syariat, meskipun *'Illat* tekstualnya mungkin berbeda. Jasser Auda menyebut ini sebagai "*qiyas maqashidi*" yang lebih fleksibel dan kontekstual.[25] Misalnya, untuk mengharamkan narkoba jenis baru, kita tidak perlu mencari *'Illat* "memabukkan" secara harfiah, karena narkoba mungkin tidak memabukkan tetapi merusak akal dengan cara lain. Cukup dengan melihat bahwa narkoba bertentangan dengan maqashid perlindungan akal, maka keharamannya dapat ditetapkan tanpa melalui qiyas teknis. Pendekatan ini lebih efisien dan dapat menjangkau lebih banyak kasus.

4. *Istidlal* dan Metode Penemuan Maqashid Lainnya

Selain sumber-sumber di atas, para ulama juga menggunakan berbagai metode *istidlal* (penalaran) untuk menemukan maqashid. Metode-metode ini termasuk *istishab, istihsan, mashlahah mursalah, saddu al-dzara'i',* dan *'urf*. Masing-masing metode ini memiliki peran dalam membantu kita memahami tujuan syariat, terutama dalam kasus-kasus yang tidak secara langsung disebut dalam teks.[26] Penggunaan metode-metode ini menunjukkan bahwa maqashid tidak hanya ditemukan melalui pembacaan tekstual, tetapi juga melalui penalaran rasional yang mendalam yang mempertimbangkan realitas dan kemaslahatan.

Mashlahah mursalah adalah kemaslahatan yang tidak disebutkan secara eksplisit oleh syariat, tetapi juga tidak ditolak. Dalam madzhab Maliki, *mashlahah mursalah* menjadi salah satu sumber penting untuk menetapkan hukum, dan ia sangat terkait

[24] Al-Ghazali, Al-Mustashfa, Jilid 2, hlm. 228-230.
[25] Auda, Maqashid al-Syariah as Philosophy of Islamic Law, hlm. 165-168
[26] Al-Syatibi, Al-Muwafaqat, Jilid 3, hlm. 57-60.

dengan maqashid. Sesungguhnya, *mashlahah mursalah* tidak lain adalah upaya untuk mewujudkan maqashid dalam kasus-kasus baru. [27] Ketika para ulama menetapkan hukum berdasarkan *mashlahah mursalah*, mereka pada dasarnya sedang mengaktualisasikan maqashid dalam konteks yang tidak terjangkau oleh teks. Misalnya, kebijakan Abu Bakar untuk mengumpulkan Al-Qur'an dalam satu mushaf adalah contoh penerapan *mashlahah mursalah* untuk mewujudkan maqashid perlindungan agama (*hifdz al-din*). Demikian juga kebijakan Umar bin Khattab untuk tidak membagikan tanah taklukan kepada para prajurit, demi kemaslahatan jangka panjang umat, adalah contoh penerapan *mashlahah mursalah*. Dari sini kita dapat memahami bahwa *mashlahah mursalah* adalah pintu ijtihad yang sangat penting untuk menjawab problem-problem kontemporer.

Saddu al-dzara'i' (menutup jalan menuju kerusakan) juga merupakan metode yang erat kaitannya dengan maqashid. Dengan memahami bahwa syariat bertujuan mencegah kerusakan, maka kita dapat melarang hal-hal yang secara tidak langsung dapat mengantarkan pada kerusakan, meskipun hal itu sendiri tidak haram. Allah berfirman:

وَلَا تَسُبُّوا الَّذِيْنَ يَدْعُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ فَيَسُبُّوا اللّٰهَ عَدْوًاۢ بِغَيْرِ عِلْمٍۗ

"*Dan janganlah kamu memaki sesembahan yang mereka sembah selain Allah, karena mereka nanti akan memaki Allah dengan melampaui batas tanpa pengetahuan*." (QS. Al-An'am: 108)

Ayat ini melarang perbuatan yang pada dasarnya boleh (membela Allah dengan memaki berhala) karena akan mengantarkan pada kemudaratan yang lebih besar (mereka memaki Allah). Dalam konteks kontemporer, metode ini dapat digunakan untuk membatasi kebebasan berekspresi jika terbukti mengarah pada ujaran kebencian atau hasutan kekerasan, meskipun kebebasan berekspresi sendiri adalah nilai positif.

[27] Al-Zuhayli, Ushul al-Fiqh al-Islami, Jilid 2, hlm. 825-830.

'Urf (kebiasaan masyarakat) juga dapat menjadi petunjuk tentang maqashid, selama tidak bertentangan dengan syariat. Karena maqashid adalah untuk kemaslahatan manusia, dan kebiasaan yang baik mencerminkan kemaslahatan yang diakui oleh masyarakat. Namun, 'urf harus digunakan secara hati-hati karena ia bisa berubah dan berbeda antar masyarakat.[28] Apa yang dianggap maslahat di suatu masyarakat belum tentu maslahat di masyarakat lain, dan apa yang maslahat di masa lalu belum tentu maslahat di masa kini. Oleh karena itu, *'urf* perlu terus dievaluasi dan dikritisi dengan menggunakan maqashid sebagai tolok ukur. Sebuah kebiasaan baru dapat diterima jika sejalan dengan maqashid, tetapi harus ditolak jika bertentangan, meskipun masyarakat telah terbiasa melakukannya. Inilah yang membedakan antara *'urf* yang shahih (dapat diterima) dan *'urf* yang fasid (rusak dan harus ditolak).

Yang menarik, metode-metode ini tidak berdiri sendiri, tetapi saling terkait dan membentuk satu sistem penalaran. Seorang mujtahid yang ingin menemukan maqashid dalam suatu kasus baru perlu menggunakan kombinasi berbagai metode, serta selalu merujuk kembali kepada Al-Qur'an dan Sunnah sebagai sumber utama. Ia juga perlu mempertimbangkan *ijma'* ulama sebagai konfirmasi, dan menggunakan qiyas serta metode *istidlal* lainnya secara hati-hati. Dengan pendekatan integratif ini, kesimpulan tentang maqashid menjadi lebih kokoh dan dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah.[29] Tidak ada satu metode pun yang cukup untuk semua kasus; dibutuhkan kebijaksanaan dan keluasan wawasan untuk memilih metode yang tepat sesuai dengan karakteristik kasus yang dihadapi. Inilah yang disebut dengan ijtihad, yang tidak hanya membutuhkan penguasaan ilmu alat, tetapi juga pemahaman mendalam tentang realitas dan kemampuan membaca tanda-tanda zaman.

[28] Al-Syatibi, Al-Muwafaqat, Jilid 2, hlm. 189-192.
[29] Auda, Maqashid al-Syariah as Philosophy of Islamic Law, hlm. 170-175.

C. Metode *Istinbath* Maqashid Syariah

Setelah memahami sumber-sumber maqashid, langkah selanjutnya adalah membahas metode *istinbath* (penemuan) maqashid. Bagaimana cara konkret menggali dan merumuskan maqashid dari sumber-sumber tersebut? Pertanyaan ini sangat penting karena teori tanpa metode hanya akan menjadi wacana yang tidak operasional. Para ulama telah mengembangkan beberapa metode yang dapat digunakan, baik secara induktif, deduktif, maupun komparatif. Masing-masing metode memiliki kelebihan dan kekurangan, dan idealnya digunakan secara saling melengkapi sesuai dengan kebutuhan dan konteks.

1. Metode Induktif (*Istiqra'*)

Istilah yang digunakan Asy-Syatibi untuk metode ini adalah *istiqra'*, yang secara harfiah berarti induksi. Metode induktif dalam menemukan maqashid bekerja dengan mengumpulkan ayat-ayat dan hadits-hadits yang terkait dengan suatu tema, lalu menyimpulkan tujuan umumnya. Asy-Syatibi menekankan bahwa maqashid tidak dapat diketahui hanya dari satu atau dua dalil, tetapi harus melalui pengumpulan banyak dalil yang menunjukkan arah yang sama.[30] Pendekatan ini didasarkan pada asumsi bahwa syariat adalah sistem yang koheren, di mana berbagai hukum yang tampak terpisah sebenarnya memiliki benang merah yang menyatukannya. Semakin banyak dalil yang menunjukkan arah yang sama, semakin kuat keyakinan bahwa itulah maqashid yang dikehendaki syariat.

Misalnya, untuk menyimpulkan bahwa perlindungan jiwa adalah maqashid, kita tidak cukup hanya dengan satu ayat seperti:

وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِيْ حَرَّمَ اللّٰهُ اِلَّا بِالْحَقِّ

"*Dan janganlah kamu membunuh jiwa yang diharamkan Allah kecuali dengan alasan yang benar*." (QS. Al-Isra': 33)

[30] Al-Syatibi, Al-Muwafaqat, Jilid 2, hlm. 18-20.

Kita perlu mengumpulkan berbagai ayat tentang qishash yang bertujuan melindungi jiwa dengan memberikan efek jera, ayat-ayat tentang diyat sebagai kompensasi bagi keluarga korban, ayat-ayat tentang larangan bunuh diri, hadits-hadits tentang perintah berobat dan menjaga kesehatan, serta berbagai dalil lain yang secara langsung atau tidak langsung berkaitan dengan penghormatan terhadap kehidupan manusia. Setelah mengumpulkan semua itu dan melihat konsistensi serta penekanan yang berulang-ulang, barulah kita dapat menyimpulkan dengan yakin bahwa syariat memang bertujuan melindungi jiwa manusia.[31]

Keunggulan metode induktif adalah kesimpulannya lebih kuat karena didasarkan pada banyak bukti. Semakin banyak dalil yang mendukung suatu maqashid, semakin tinggi tingkat kepastiannya. Maqashid daruriyyah seperti lima hal pokok didukung oleh begitu banyak dalil sehingga mencapai tingkat *qath'i* (pasti). Sementara maqashid yang lebih rendah tingkatannya mungkin hanya didukung oleh beberapa dalil sehingga bersifat zhanni (relatif).[32] Dengan metode ini, kita dapat membedakan secara jelas antara maqashid yang fundamental dan yang hanya bersifat tambahan atau pelengkap. Ini penting untuk menentukan prioritas ketika terjadi benturan antar maqashid.

Namun, metode induktif juga memiliki kelemahan. Ia membutuhkan penguasaan yang luas terhadap Al-Qur'an dan Sunnah, serta kemampuan untuk melihat keterkaitan antar dalil yang mungkin tidak tampak bagi orang awam. Tidak semua orang mampu melakukan induksi secara komprehensif; dibutuhkan keahlian dan pengalaman yang memadai. Selain itu, hasil induksi bisa berbeda tergantung pada dalil-dalil apa yang dipilih dan bagaimana menghubungkannya. Di sinilah pentingnya kejujuran intelektual dan keluasan wawasan. Seorang mujtahid harus berusaha mengumpulkan semua dalil yang relevan, tidak hanya yang

[31] Al-Syatibi, Al-Muwafaqat, Jilid 2, hlm. 22-24.
[32] Al-Ghazali, Al-Mustashfa, Jilid 1, hlm. 174-176.

mendukung kecenderungannya, dan harus objektif dalam menarik kesimpulan.[33]

2. Metode Deduktif (*Tahqiq al-Manath*)

Istilah *tahqiq al-manath* sebenarnya lebih dikenal dalam pembahasan qiyas. Ia berarti meneliti dan memastikan keberadaan *'Illat* pada kasus baru. Namun dalam konteks maqashid, metode ini dapat diartikan sebagai upaya untuk mengaplikasikan maqashid yang telah diketahui pada kasus-kasus konkret.[34] Jika metode induktif bergerak dari partikular ke universal (dari dalil-dalil khusus ke maqashid umum), maka metode deduktif bergerak sebaliknya: dari maqashid umum ke aplikasi partikular. Keduanya saling melengkapi dalam proses ijtihad.

Setelah kita mengetahui bahwa, misalnya, perlindungan jiwa adalah maqashid, maka langkah selanjutnya adalah meneliti bagaimana maqashid ini dapat diwujudkan dalam situasi tertentu. Apakah membangun rumah sakit termasuk mewujudkan perlindungan jiwa? Tentu ya, karena rumah sakit menyediakan layanan kesehatan yang melindungi jiwa. Apakah melarang rokok termasuk? Ini perlu diteliti lebih lanjut: apakah rokok benar-benar membahayakan jiwa? Data medis menunjukkan bahwa rokok menyebabkan berbagai penyakit mematikan, sehingga melarang atau setidaknya membatasi rokok adalah bagian dari upaya mewujudkan perlindungan jiwa. Apakah vaksinasi wajib termasuk? Jika vaksinasi terbukti secara ilmiah mencegah penyakit menular yang membahayakan jiwa, maka mewajibkannya juga sejalan dengan maqashid.[35]

Metode *tahqiq al-manath* ini menuntut kerjasama antara ahli syariat dan ahli di bidangnya masing-masing. Untuk menilai apakah rokok bertentangan dengan maqashid perlindungan jiwa, kita perlu data medis yang akurat tentang bahaya rokok. Untuk menilai apakah suatu kebijakan ekonomi mewujudkan keadilan, kita perlu data

[33] Al-Raisuni, Nazhariyyat al-Maqashid, hlm. 78-80.
[34] Al-Zuhayli, Ushul al-Fiqh al-Islami, Jilid 2, hlm. 845-847.
[35] Auda, Maqashid al-Syariah as Philosophy of Islamic Law, hlm. 188-190.

statistik dan analisis ekonomi yang mendalam. Untuk menilai apakah suatu teknologi baru (seperti kecerdasan buatan) sejalan dengan maqashid, kita perlu pemahaman teknis tentang cara kerja teknologi tersebut dan dampaknya terhadap manusia. Dengan demikian, maqashid tidak bisa hanya ditentukan di atas kertas melalui penalaran teoretis semata, tetapi harus diuji dalam realitas dengan melibatkan berbagai disiplin ilmu.[36] Inilah yang disebut dengan pendekatan interdisipliner dalam studi maqashid, yang semakin penting di era kontemporer.

Yang menarik, metode ini juga mencakup upaya untuk menentukan prioritas ketika terjadi benturan antar maqashid. Dalam situasi tertentu, mungkin kita harus memilih antara melindungi jiwa dan melindungi harta, atau antara melindungi agama dan melindungi jiwa. Metode *tahqiq al-manath* membantu kita untuk melihat mana yang lebih maslahat dalam konteks spesifik, dengan mempertimbangkan data dan situasi nyata.[37] Misalnya, dalam pandemi COVID-19, terjadi perdebatan antara menutup masjid untuk melindungi jiwa (mencegah penularan) dan membuka masjid untuk melindungi agama (menjaga ibadah berjamaah). Dengan metode *tahqiq al-manath*, kita perlu meneliti data penyebaran virus, efektivitas protokol kesehatan, dan dampak psikologis dan sosial dari penutupan masjid. Berdasarkan data tersebut, barulah kita dapat menentukan prioritas yang tepat sesuai dengan situasi konkret. Di sinilah letak pentingnya ijtihad kolektif yang melibatkan berbagai ahli, tidak hanya ahli *fiqh* tetapi juga ahli epidemiologi, psikologi, sosiologi, dan lain-lain.

3. Metode Komparatif

Metode komparatif dalam menemukan maqashid dilakukan dengan membandingkan berbagai kasus, pendapat ulama, atau pendekatan dalam memahami maqashid. Perbandingan ini dapat membantu kita melihat spektrum pemikiran yang lebih luas, serta menemukan titik-

[36] Al-Syatibi, Al-Muwafaqat, Jilid 2, hlm. 112-115.
[37] Auda, Maqashid al-Syariah as Philosophy of Islamic Law, hlm. 192-195.

titik temu atau perbedaan yang signifikan. [38] Dengan membandingkan, kita dapat menghindari sikap *taken for granted* terhadap suatu pemikiran, dan membuka diri terhadap kemungkinan-kemungkinan baru yang mungkin terlewatkan jika hanya mengikuti satu pendapat saja.

Misalnya, dengan membandingkan pemikiran Al-Ghazali dan Asy-Syatibi tentang maqashid, kita dapat melihat bahwa Al-Ghazali lebih menekankan aspek perlindungan (*hifdz*) sementara Asy-Syatibi lebih menekankan aspek pengembangan (tanmiyah) dan realisasi kemaslahatan. Al-Ghazali cenderung melihat maqashid sebagai sesuatu yang sudah tetap dan perlu dijaga, sementara Asy-Syatibi melihatnya sebagai sesuatu yang harus terus diaktualisasikan dan dikembangkan. Perbandingan ini membuka wawasan bahwa maqashid tidak hanya bersifat defensif (melindungi yang sudah ada), tetapi juga progresif (mengembangkan potensi kebaikan).[39] Dalam menghadapi isu-isu kontemporer, kita tidak hanya bertanya "bagaimana melindungi agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta?", tetapi juga "bagaimana mengembangkan potensi agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta agar lebih bermanfaat bagi umat manusia?"

Demikian juga, membandingkan pendekatan klasik dan kontemporer dapat menunjukkan bagaimana maqashid berkembang dan diperluas. Pemikiran Ibnu 'Asyur yang memperluas maqashid ke nilai-nilai universal seperti kebebasan dan persamaan menjadi lebih jelas signifikansinya ketika kita bandingkan dengan pemikiran klasik yang terbatas pada lima hal pokok. Perbandingan ini juga menunjukkan bahwa maqashid bukanlah konsep statis yang selesai pada masa tertentu, melainkan terus berkembang seiring dengan perkembangan zaman dan tantangan yang dihadapi umat.[40] Ini memberikan legitimasi bagi upaya-upaya pengembangan maqashid lebih lanjut, selama tetap berpegang pada prinsip-prinsip dasar dan tidak keluar dari koridor syariat.

[38] Al-Raisuni, Nazhariyyat al-Maqashid, hlm. 92-95.
[39] Al-Raisuni, Nazhariyyat al-Maqashid, hlm. 110-115.
[40] Ibnu 'Asyur, Maqashid al-Syari'ah al-Islamiyyah, hlm. 195-200.

Metode komparatif juga berguna untuk melihat bagaimana maqashid diterapkan dalam konteks yang berbeda. Misalnya, bagaimana maqashid diterapkan dalam hukum keluarga di berbagai negara Muslim? Di Maroko, reformasi hukum keluarga (*Mudawwanah*) banyak menggunakan pendekatan maqashid untuk mewujudkan keadilan gender. Di Indonesia, Kompilasi Hukum Islam juga mulai mempertimbangkan maqashid dalam beberapa pasalnya. Di Tunisia, reformasi hukum keluarga bahkan lebih radikal dengan melarang poligami sama sekali atas dasar maqashid keadilan. Perbandingan ini dapat memberikan pelajaran berharga tentang faktor-faktor yang mempengaruhi aplikasi maqashid, serta model-model implementasi yang mungkin bisa diadopsi atau diadaptasi sesuai dengan konteks lokal masing-masing.[41]

Dengan menggunakan ketiga metode ini secara terpadu induktif untuk merumuskan maqashid, deduktif untuk mengaplikasikannya, dan komparatif untuk memperkaya perspektif kita dapat membangun pemahaman maqashid yang kokoh sekaligus fleksibel. Kokoh karena didasarkan pada dalil-dalil yang kuat dan metode yang sistematis. Fleksibel karena mampu beradaptasi dengan berbagai konteks dan perkembangan zaman. Inilah yang dibutuhkan untuk menjadikan maqashid sebagai paradigma baru hukum Islam yang relevan di era kontemporer.[42]

D. Hierarki Pengetahuan dalam Maqashid

Pembahasan terakhir dalam bab ini adalah tentang hierarki pengetahuan dalam maqashid. Tidak semua maqashid memiliki tingkat kepastian dan urgensi yang sama. Para ulama telah mengembangkan klasifikasi maqashid berdasarkan berbagai kriteria, yang penting untuk dipahami agar kita dapat menentukan prioritas ketika terjadi benturan antar maqashid, serta agar kita tidak memperlakukan semua maqashid secara sama tanpa mempertimbangkan perbedaannya.

[41] Lihat studi kasus dalam Abdullah Saeed, Islamic Thought: An Introduction (London: Routledge, 2006), hlm. 145-150.
[42] Auda, Maqashid al-Syariah as Philosophy of Islamic Law, hlm. 215-220.

Pertama, berdasarkan tingkat kepastiannya, maqashid dapat dibagi menjadi maqashid *qath'iyyah* (pasti) dan maqashid *zhanniyyah* (relatif). Maqashid *qath'iyyah* didukung oleh dalil-dalil yang mutawatir dan menunjukkan makna yang jelas, tidak mungkin ditafsirkan lain. Contohnya adalah perlindungan jiwa, agama, akal, keturunan, dan harta yang telah disepakati oleh seluruh ulama. Dalil-dalil yang mendukung kelima hal ini begitu banyak dan kuat sehingga tidak ada keraguan sedikitpun bahwa itu adalah tujuan syariat. Allah berfirman:

وَلَا تَقْتُلُوٓا۟ أَنفُسَكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا ﴿٢٩﴾

"*Dan janganlah kamu membunuh dirimu sendiri. Sesungguhnya Allah Maha Penyayang kepadamu*." (QS. An-Nisa': 29)

Sedangkan maqashid zhanniyyah didukung oleh dalil-dalil yang bersifat ahad atau menunjukkan makna yang masih mungkin ditafsirkan lain. Misalnya, apakah kebebasan berekspresi termasuk maqashid? Ini masih diperdebatkan dan tergantung pada interpretasi.[43]

Pembedaan ini sangat penting dalam praktik ijtihad. Maqashid *qath'iyyah* harus didahulukan atas yang zhanni jika terjadi pertentangan. Juga, dalam berijtihad, kita harus lebih berhati-hati ketika berhadapan dengan maqashid *qath'iyyah*, karena ia lebih kuat landasannya dan tidak boleh dilanggar. Namun, bukan berarti maqashid *zhanniyyah* tidak penting; ia tetap relevan dan dapat dijadikan landasan, tetapi dengan tingkat kehati-hatian yang sesuai dan kesadaran bahwa ia bersifat relatif dan mungkin berbeda antar konteks.[44] Dalam praktiknya, seorang mujtahid harus mampu membedakan mana maqashid yang sudah pasti dan mana yang masih spekulatif, agar tidak mudah mengklaim sesuatu sebagai maqashid padahal hanya sebatas dugaan.

[43] Al-Syatibi, Al-Muwafaqat, Jilid 2, hlm. 8-12.
[44] Al-Raisuni, Nazhariyyat al-Maqashid, hlm. 135-138.

Kedua, berdasarkan tingkat urgensinya, maqashid dibagi menjadi tiga: *daruriyyat* (primer), *hajiyyat* (sekunder), dan *tahsiniyyat* (tersier). Klasifikasi ini sudah sangat dikenal dan telah dibahas oleh Al-Ghazali, Asy-Syatibi, dan ulama lainnya. *Daruriyyat* adalah hal-hal yang mutlak harus ada untuk tegaknya kemaslahatan dunia dan akhirat; jika hilang, maka akan timbul kerusakan dan kekacauan yang nyata. Kelima hal pokok termasuk dalam kategori ini. *Hajiyyat* adalah hal-hal yang dibutuhkan untuk menghilangkan kesulitan; jika tidak ada, tidak sampai menimbulkan kerusakan, tetapi akan menimbulkan kesulitan dan kesempitan. Contohnya adalah keringanan bagi orang sakit untuk tidak berpuasa, sebagaimana firman Allah:

وَمَنْ كَانَ مَرِيْضًا اَوْ عَلٰى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ اَيَّامٍ اُخَرَ ۗ

"*Dan barangsiapa sakit atau dalam perjalanan (lalu tidak berpuasa), maka (wajib menggantinya) sebanyak hari yang ditinggalkannya itu pada hari-hari yang lain*." (QS. Al-Baqarah: 185)

Tahsiniyyat adalah hal-hal yang bersifat pelengkap dan penyempurna, untuk mencapai kehidupan yang baik dan indah. Contohnya adalah kebersihan, berhias, dan makanan yang halal lagi thayyib. Allah berfirman:

يٰبَنِيْٓ اٰدَمَ خُذُوْا زِيْنَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَّكُلُوْا وَاشْرَبُوْا وَلَا تُسْرِفُوْا ۚ

"*Wahai anak cucu Adam, pakailah pakaianmu yang indah pada setiap (memasuki) masjid, dan makan serta minumlah, tetapi jangan berlebihan*." (QS. Al-A'raf: 31)[45]

Hierarki ini sangat penting dalam menentukan prioritas. Jika terjadi benturan, *daruriyyat* harus didahulukan atas *hajiyyat*, dan *hajiyyat* atas *tahsiniyyat*. Misalnya, dalam kondisi darurat kelaparan, seseorang boleh memakan makanan yang haram (bangkai, babi) untuk menyelamatkan jiwa, karena perlindungan jiwa (*daruri*)

[45] Al-Ghazali, Al-Mustashfa, Jilid 1, hlm. 176-178.

didahulukan atas larangan memakan makanan haram (yang dalam konteks normal termasuk *tahsiniyyat* atau *hajiyyat*). Namun, perlu dicatat bahwa prioritas ini tidak berarti mengabaikan sama sekali yang lebih rendah; kita tetap harus berusaha memenuhi semua tingkatan selama tidak terjadi benturan.[46] Dalam kondisi normal, kita tetap harus menjaga *hajiyyat* dan *tahsiniyyat* sebagai bagian dari kesempurnaan ibadah dan muamalah.

Ketiga, berdasarkan cakupannya, maqashid dibagi menjadi maqashid *'ammah* (umum), maqashid *khassah* (khusus), dan maqashid *juz'iyyah* (parsial). Maqashid *'ammah* adalah tujuan universal yang meliputi seluruh bab hukum, seperti keadilan, kemaslahatan, kemudahan, dan persamaan. Nilai-nilai ini menjadi ruh yang meresapi seluruh ajaran Islam, dari ibadah hingga muamalah, dari pidana hingga perdata. Allah berfirman:

اِنَّ اللّٰهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْاِحْسَانِ

"*Sesungguhnya Allah menyuruh berlaku adil dan berbuat kebajikan*." (QS. An-Nahl: 90)

Maqashid *khassah* adalah tujuan yang terkait dengan bab tertentu, seperti tujuan pernikahan (menciptakan keluarga sakinah, melanjutkan keturunan), tujuan pidana (menjaga keamanan, memberi efek jera), tujuan ekonomi (keadilan distribusi, pertumbuhan ekonomi). Maqashid *juz'iyyah* adalah tujuan di balik suatu hukum tertentu, seperti tujuan diharamkannya riba (mencegah eksploitasi), tujuan disyariatkannya zakat (membersihkan harta dan membantu fakir miskin), dan sebagainya.[47]

Pemahaman tentang hierarki ini membantu kita untuk tidak menyederhanakan maqashid menjadi sekadar daftar lima atau enam hal yang statis. Maqashid adalah sistem yang kompleks dengan berbagai lapisan dan tingkatan. Dalam berijtihad, kita perlu mempertimbangkan seluruh lapisan ini, serta melihat bagaimana

[46] Al-Syatibi, Al-Muwafaqat, Jilid 2, hlm. 15-18.
[47] Al-Syatibi, Al-Muwafaqat, Jilid 2, hlm. 25-28.

hubungan antara yang umum, khusus, dan parsial. Maqashid *'ammah* memberikan arah filosofis, maqashid khassah memberikan panduan untuk bidang tertentu, dan maqashid *juz'iyyah* memberikan petunjuk operasional untuk kasus-kasus spesifik. Ketiganya harus berjalan selaras dan saling mendukung.[48] Misalnya, dalam menetapkan hukum tentang poligami, kita perlu mempertimbangkan maqashid *'ammah* keadilan, maqashid *khassah* pernikahan (membentuk keluarga sakinah), dan maqashid *juz'iyyah* dari ayat-ayat tentang poligami (misalnya, syarat mampu berlaku adil). Dengan pendekatan berlapis ini, kita dapat mencapai pemahaman yang lebih utuh dan tidak parsial.

Yang tak kalah penting, hierarki pengetahuan dalam maqashid juga mencakup aspek pendekatans: mana maqashid yang dapat diketahui secara langsung dari teks, dan mana yang membutuhkan ijtihad lebih dalam. Maqashid yang eksplisit dalam teks seperti disebutkannya tujuan puasa untuk mencapai takwa tentu lebih mudah diketahui dan lebih kuat landasannya. Sementara maqashid yang implisit membutuhkan penalaran yang lebih hati-hati dan penggunaan berbagai metode yang telah dibahas sebelumnya. Di sinilah pentingnya penguasaan terhadap ilmu-ilmu alat (*ushul fiqh*, bahasa Arab, tafsir, hadits) serta pemahaman yang luas tentang realitas.[49]

Dengan memahami hierarki ini, kita dapat menggunakan maqashid secara lebih bertanggung jawab. Tidak semua maqashid dapat diperlakukan sama; ada yang bersifat tetap dan tidak bisa ditawar, ada yang fleksibel dan dapat disesuaikan dengan konteks. Ada yang menjadi prioritas utama, ada yang sekunder, ada yang hanya pelengkap. Ada yang universal, ada yang khusus, ada yang parsial. Dengan kesadaran ini, kita tidak akan mudah terjebak pada penyalahgunaan maqashid untuk melegitimasi kepentingan tertentu, atau sebaliknya, terlalu kaku sehingga kehilangan relevansinya. Inilah yang membuat maqashid menjadi alat ijtihad yang kaya dan

[48] Ibnu 'Asyur, Maqashid al-Syari'ah al-Islamiyyah, hlm. 210-215.
[49] Al-Raisuni, Nazhariyyat al-Maqashid, hlm. 140-145.

dinamis, tetapi sekaligus menuntut kehati-hatian dan kedalaman ilmu.[51] Seorang yang ingin berijtihad dengan maqashid harus memiliki pemahaman yang mendalam tentang hierarki ini, agar tidak salah dalam menentukan prioritas dan tidak keliru dalam menerapkan maqashid pada kasus-kasus konkret.

BAB 4
PRINSIP-PRINSIP DASAR MAQASHID SYARIAH

A. Prinsip Tauhid (Keesaan Tuhan)

Prinsip tauhid merupakan fondasi paling fundamental dalam seluruh bangunan maqashid syariah. Seluruh konsep maqashid asy-syari'ah sesungguhnya merupakan landasan konseptual dari prinsip utama dalam keyakinan Islam, yakni tauhid.[50] Prinsip tauhid menegaskan bahwa tiada tuhan selain Allah. Lebih dari sekadar pernyataan keimanan, kalimat ini mengandung makna mendalam bahwa di alam semesta ini tak ada satu pun entitas yang memiliki otoritas mutlak selain Allah. Keagungan konsep keesaan Tuhan ini tidak hanya penting dalam kerangka teosentris bagaimana manusia berhubungan dengan Tuhan tetapi juga sangat relevan dalam konteks antroposentris: bagaimana manusia mengatur relasi dengan sesamanya.[51]

Tauhid adalah jantung dan ruh Islam. Segala gerak, langkah, dan pemikiran manusia seharusnya berpijak, terarah, dan terdorong oleh nilai tauhid. Allah SWT berfirman dalam Al-Qur'an:

قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌۚ ﴿١﴾ اَللّٰهُ الصَّمَدُۚ ﴿٢﴾ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُوْلَدْۙ ﴿٣﴾ وَلَمْ يَكُنْ لَّهٗ كُفُوًا اَحَدٌ ﴿٤﴾

[50] Tim MAARIF Institute, "Maqasid al-Shari`ah sebagai Basis Teori Keadilan Sosial," (Jakarta: MAARIF Institute, 2020), hlm. 1.

[51] Tim Mubadalah, "Tauhid: Fondasi Pembebasan dan Keadilan dalam Islam," (Yogyakarta: Mubadalah.id, 2025), hlm. 1.

"*Katakanlah: Dialah Allah, Yang Maha Esa. Allah adalah Tuhan yang bergantung kepada-Nya segala sesuatu. Dia tidak beranak dan tidak diperanakkan. Dan tidak ada seorang pun yang setara dengan Dia*." (QS. Al-Ikhlas: 1-4)

Pemaknaan tauhid semacam ini mengandung pesan pembebasan yang luar biasa. Manusia terbebaskan dari segala bentuk penghinaan, diskriminasi, dan penindasan terhadap martabatnya sebagai ciptaan Tuhan yang mulia.[52] Ketika seseorang mengucapkan *lā ilāha illallāh*, ia secara implisit menyatakan penolakan terhadap segala bentuk tuhan-tuhan palsu baik berupa hawa nafsu, kekuasaan absolut, harta, maupun ideologi buatan manusia yang menindas. Ini berarti tauhid membebaskan manusia dari penghambaan kepada sesama makhluk dan hanya menghambakan diri kepada Allah semata.

Pada saat yang sama, gagasan teologis ini hendak menempatkan manusia pada posisinya yang terhormat bahwa setiap insan diciptakan Allah dalam kondisi merdeka, setara, dan karenanya wajib diperlakukan secara adil. Karena kesetaraan, kemandirian, dan keadilan inilah inti sejati dari takwa, kata yang berulang kali ditekankan dalam Al-Qur'an maupun sabda Nabi.[53] Allah SWT berfirman:

يٰٓاَيُّهَا النَّاسُ اِنَّا خَلَقْنٰكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ وَّاُنْثٰى وَجَعَلْنٰكُمْ شُعُوْبًا وَّقَبَاۤىِٕلَ لِتَعَارَفُوْا ۚ اِنَّ اَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللّٰهِ اَتْقٰىكُمْ ۗ

"*Wahai manusia, sesungguhnya Kami telah menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan, kemudian Kami jadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku agar kamu saling mengenal. Sesungguhnya yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah adalah orang yang paling bertakwa*." (QS. Al-Hujurat: 13)

[52] Tim Mubadalah, "Tauhid: Fondasi Pembebasan dan Keadilan dalam Islam," hlm. 2.
[53] Tim Mubadalah, "Tauhid: Fondasi Pembebasan dan Keadilan dalam Islam," hlm. 2.

Dari ayat ini kita dapat memahami bahwa tauhid mengajarkan kesetaraan fundamental seluruh manusia. Tidak ada keistimewaan berdasarkan ras, suku, atau status sosial. Yang membedakan hanyalah ketakwaan, yang manifestasinya adalah keadilan dan penghormatan terhadap martabat manusia. Dalam maqashid syariah, seluruh tujuan hukum harus bermuara pada realisasi nilai-nilai tauhid ini: membebaskan manusia dari penindasan, menegakkan keadilan, dan memuliakan manusia sebagai makhluk ciptaan Allah.

Tauhid juga mengimplikasikan bahwa segala sesuatu di alam semesta ini berjalan menurut hukum-hukum yang ditetapkan Allah. Manusia sebagai khalifah di bumi diberi amanah untuk mengelola alam dengan bijaksana, tidak semena-mena. Ini berarti prinsip tauhid juga mengandung tanggung jawab ekologis, karena alam semesta adalah milik Allah yang harus dijaga kelestariannya. Dengan demikian, tauhid menjadi landasan bagi maqashid yang lebih luas, termasuk perlindungan lingkungan dan pembangunan berkelanjutan.[54]

Dalam konteks sosial-politik, tauhid juga menjadi fondasi bagi penolakan terhadap segala bentuk tirani dan kediktatoran. Karena hanya Allah yang berhak ditaati secara mutlak, maka kekuasaan manusia bersifat terbatas dan harus dijalankan dengan penuh tanggung jawab. Konsep ulil amri dalam Al-Qur'an (QS. An-Nisa': 59) mengajarkan ketaatan kepada pemimpin selama dalam koridor ketaatan kepada Allah. Ini membuka ruang bagi kontrol sosial dan bahkan perlawanan terhadap kezaliman. Dengan demikian, tauhid menjadi prinsip yang sangat revolusioner dalam membangun tatanan sosial yang adil dan beradab.

Dengan demikian, tauhid bukanlah ajaran kosong yang hanya berhenti pada keyakinan personal. Ia adalah prinsip revolusioner yang menggerakkan manusia untuk menegakkan keadilan, menghormati martabat sesama, dan memerangi segala bentuk

[54] Lihat misalnya Ali Yafie, Merintis Fiqh Lingkungan Hidup (Jakarta: Yayasan Amanah, 1994), hlm. 45-50.

penindasan. Tauhid menuntun kita bukan hanya untuk tunduk kepada Tuhan, tetapi juga untuk menegakkan nilai-nilai kemanusiaan dalam kehidupan sosial.[55] Dalam kerangka maqashid, tauhid menjadi ruh yang menggerakkan seluruh prinsip lainnya keadilan, kasih sayang, kebijaksanaan, kemaslahatan, keseimbangan, kemudahan, dan bertahap semuanya harus dalam rangka mewujudkan penghambaan total kepada Allah dan pemuliaan terhadap manusia sebagai khalifah-Nya di muka bumi.

B. Prinsip *'Adl* (Keadilan)

Prinsip keadilan atau *'adl* menempati posisi sentral dalam maqashid syariah. Al-Qur'an menegaskan bahwa keadilan adalah tujuan utama dari risalah para nabi dan diturunkannya kitab suci. Allah SWT berfirman:

لَقَدْ اَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنٰتِ وَاَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتٰبَ وَالْمِيْزَانَ لِيَقُوْمَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ ۚ

"*Sungguh, Kami telah mengutus rasul-rasul Kami dengan bukti-bukti yang nyata dan Kami turunkan bersama mereka kitab dan neraca (keadilan) agar manusia dapat berlaku adil*." (QS. Al-Hadid: 25)[56]

Ayat ini dengan tegas menyatakan bahwa misi utama para nabi, kitab suci, dan syariat adalah untuk menegakkan keadilan di muka bumi. Kata *al-mīzān* (neraca) dalam ayat ini melambangkan prinsip keadilan yang harus menjadi timbangan dalam setiap aspek kehidupan manusia. Dari sini kita dapat memahami bahwa keadilan bukan sekadar nilai tambah dalam Islam, melainkan tujuan esensial yang tanpanya syariat kehilangan ruhnya. Bahkan, para ulama menjadikan keadilan sebagai maqashid universal yang melandasi seluruh tujuan syariat lainnya. Tanpa keadilan, perlindungan terhadap agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta tidak akan bermakna.

[55] Tim Mubadalah, "Tauhid: Fondasi Pembebasan dan Keadilan dalam Islam," hlm. 3.
[56] Al-Qur'an, Al-Hadid (57): 25.

Konsep keadilan dalam Islam memiliki cakupan yang sangat luas. Ia mencakup keadilan hukum, keadilan sosial, keadilan ekonomi, dan keadilan dalam relasi antarmanusia. Allah SWT berulang kali memerintahkan keadilan dalam berbagai konteks. Dalam konteks hukum, Allah berfirman:

اِنَّ اللّٰهَ يَأْمُرُكُمْ اَنْ تُؤَدُّوا الْاَمٰنٰتِ اِلٰٓى اَهْلِهَاۙ وَاِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ اَنْ تَحْكُمُوْا بِالْعَدْلِۗ

"*Sungguh, Allah menyuruh kamu menyampaikan amanat kepada yang berhak menerimanya, dan apabila kamu menetapkan hukum di antara manusia hendaknya kamu menetapkannya dengan adil*." (QS. An-Nisa': 58)

Ayat ini tidak hanya memerintahkan keadilan dalam memutuskan perkara, tetapi juga mengaitkannya dengan amanah. Ini menunjukkan bahwa keadilan adalah bagian dari amanah yang harus ditunaikan oleh setiap pemimpin dan penegak hukum. Keadilan bukan sekadar pilihan moral, melainkan kewajiban yang akan dimintai pertanggungjawaban di hadapan Allah.

Dalam konteks sosial, bahkan kebencian pun tidak boleh menghalangi seseorang untuk berlaku adil. Allah SWT berfirman:

وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلٰٓى اَلَّا تَعْدِلُوْاۗ اِعْدِلُوْاۗ هُوَ اَقْرَبُ لِلتَّقْوٰىۖ

"*Janganlah kebencianmu terhadap suatu kaum mendorong kamu untuk tidak berlaku adil. Berlaku adillah, karena adil itu lebih dekat kepada takwa*." (QS. Al-Ma'idah: 8)[57]

Ayat ini mengajarkan bahwa keadilan bersifat absolut dan tidak boleh dikompromikan oleh sentimen pribadi atau kelompok. Keadilan harus ditegakkan kepada semua orang, bahkan kepada musuh sekalipun. Ini menunjukkan betapa tingginya nilai keadilan dalam hierarki maqashid. Lebih dari itu, ayat ini juga mengaitkan

[57] Al-Qur'an, Al-Ma'idah (5): 8.

keadilan dengan takwa, yang berarti bahwa keadilan adalah manifestasi tertinggi dari ketakwaan seseorang. Orang yang bertakwa adalah orang yang adil, bahkan terhadap mereka yang membencinya.

Dalam tradisi keilmuan Islam, keadilan dipahami sebagai menempatkan sesuatu pada tempatnya (*al-waḍ'u fī mawāḍi'ihī*), tidak berat sebelah, dan memberikan hak kepada setiap yang berhak.[58] Definisi ini menekankan bahwa keadilan bukan hanya persoalan hukum formal, tetapi juga kebijaksanaan dalam memperlakukan segala sesuatu secara proporsional. Ini berarti keadilan juga mencakup aspek distributif: memberikan hak kepada setiap orang sesuai dengan porsinya, tidak kurang dan tidak lebih.

Nabi Muhammad SAW menegaskan prinsip kesetaraan dalam hukum melalui sabdanya yang sangat terkenal:

"وَاللَّهِ لَوْ أَنَّ فَاطِمَةَ بِنْتَ مُحَمَّدٍ سَرَقَتْ لَقَطَعْتُ يَدَهَا"

"*Demi Allah, seandainya Fatimah binti Muhammad mencuri, niscaya aku akan potong tangannya*." (HR. Bukhari dan Muslim)[59]

Hadis ini menegaskan bahwa syariat Islam tidak mengenal kelas sosial dalam penegakan hukum, sejalan dengan prinsip konstitusional modern tentang *equality before the law*. Bahkan putri Nabi sendiri tidak akan mendapatkan perlakuan istimewa di hadapan hukum. Ini adalah bentuk keadilan yang paling fundamental: semua orang sama di hadapan hukum.

Dalam konteks ekonomi, keadilan berarti distribusi kekayaan yang merata dan tidak terjadi penumpukan pada segelintir orang. Allah SWT mengingatkan:

[58] Wahbah al-Zuhayli, Ushul al-Fiqh al-Islami, Jilid 1 (Damaskus: Dar al-Fikr, 1986), hlm. 345.

[59] Muhammad bin Ismail al-Bukhari, Shahih al-Bukhari, Kitab al-Hudud, Bab al-Had fi al-Zina, No. 6788; Muslim bin Hajjaj, Shahih Muslim, Kitab al-Hudud, Bab Qath' al-Sariq al-Syarif, No. 1688.

كَيْ لَا يَكُوْنَ دُوْلَةًۢ بَيْنَ الْاَغْنِيَاۤءِ مِنْكُمْۗ

"*Agar harta itu jangan hanya beredar di antara orang-orang kaya saja di antara kamu*." (QS. Al-Hasyr: 7)

Ayat ini menjadi landasan bagi kebijakan redistribusi kekayaan dalam Islam, seperti zakat, infak, sedekah, dan waris. Semua instrumen ini bertujuan untuk menciptakan keadilan ekonomi dan mencegah kesenjangan sosial yang tajam. Dengan demikian, prinsip keadilan dalam maqashid tidak hanya bersifat legal-formal, tetapi juga sosial-ekonomi.

Dalam perkembangannya, prinsip keadilan juga menjadi dasar bagi pengembangan konsep hak asasi manusia dalam Islam. Para ulama kontemporer seperti Yusuf al-Qardhawi dan Muhammad al-Ghazali menggunakan prinsip keadilan untuk merumuskan hak-hak dasar manusia dalam perspektif Islam, seperti hak hidup, hak beragama, hak berekspresi, hak kepemilikan, dan hak kesetaraan di hadapan hukum.[60] Ini menunjukkan bahwa keadilan adalah prinsip yang terus berkembang dan dapat diaktualisasikan dalam berbagai konteks.

Dengan demikian, prinsip keadilan dalam maqashid syariah adalah prinsip yang komprehensif, mencakup seluruh aspek kehidupan. Ia menjadi tolok ukur bagi setiap produk ijtihad dan kebijakan publik. Suatu hukum atau kebijakan dapat dikatakan Islami hanya jika ia menegakkan keadilan. Sebaliknya, jika ia justru melahirkan ketidakadilan, maka ia bertentangan dengan ruh syariat, meskipun mungkin secara formal bersumber dari teks. Inilah pemahaman maqashidi yang menempatkan keadilan sebagai tujuan tertinggi syariat.

[60] Yusuf al-Qardhawi, Fiqh al-Awlawiyyat (Kairo: Maktabah Wahbah, 1996), hlm. 125-130; Muhammad al-Ghazali, Huquq al-Insan (Kairo: Nahdhat Mishr, 2000), hlm. 45-50

C. Prinsip Rahmah (Kasih Sayang)

Prinsip rahmah atau kasih sayang merupakan karakteristik paling menonjol dari ajaran Islam. Bahkan, seluruh ajaran Islam pada hakikatnya adalah manifestasi dari kasih sayang Allah kepada hamba-Nya. Allah SWT menegaskan bahwa misi kerasulan Nabi Muhammad SAW adalah untuk menebarkan kasih sayang ke seluruh alam. Firman Allah:

وَمَآ اَرْسَلْنٰكَ اِلَّا رَحْمَةً لِّلْعٰلَمِيْنَ ﴿١٠٧﴾

"*Dan tidaklah Kami mengutus engkau (Muhammad) melainkan sebagai rahmat bagi seluruh alam*." (QS. Al-Anbiya': 107)[61]

Ayat ini memberikan fondasi teologis bahwa seluruh ajaran Islam, termasuk hukum-hukumnya, harus mencerminkan nilai kasih sayang. Rahmah bukan sekadar perasaan lembut, tetapi juga tindakan nyata yang membawa kebaikan dan mencegah keburukan bagi seluruh makhluk. Kata *li al-'ālamīn* (bagi seluruh alam) menunjukkan bahwa rahmat Islam tidak terbatas hanya untuk umat Islam, tetapi untuk seluruh alam semesta, termasuk non-Muslim, hewan, dan lingkungan. Setiap produk hukum Islam harus diuji dengan parameter ini: apakah ia membawa rahmat atau justru sebaliknya? Jika suatu hukum justru membawa petaka dan penderitaan bagi makhluk, maka ia patut dipertanyakan kesesuaiannya dengan ruh Islam.

Dalam konteks yang lebih spesifik, Al-Qur'an juga menyebutkan konsep rahmah dalam hubungan antarmanusia, terutama dalam ikatan pernikahan. Allah SWT berfirman:

وَمِنْ اٰيٰتِهٖٓ اَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِّنْ اَنْفُسِكُمْ اَزْوَاجًا لِّتَسْكُنُوْٓا اِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَّوَدَّةً وَّرَحْمَةً ۗاِنَّ فِيْ ذٰلِكَ لَاٰيٰتٍ لِّقَوْمٍ يَّتَفَكَّرُوْنَ ﴿٢١﴾

[61] Al-Qur'an, Al-Anbiya' (21): 107.

"*Dan di antara tanda-tanda kekuasaan-Nya ialah Dia menciptakan untukmu istri-istri dari jenismu sendiri, agar kamu cenderung dan merasa tenteram kepadanya, dan dijadikan-Nya di antaramu rasa kasih dan sayang. Sungguh, pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda bagi kaum yang berpikir*." (QS. Ar-Rum: 21)[62]

Dalam analisis tafsir maqashidi, para ulama menjelaskan bahwa rahmah dalam ayat ini menjadi fondasi bagi tujuan pernikahan, yaitu menciptakan keluarga yang penuh kasih sayang. Sakīnah menjadi tujuan dalam pernikahan, sedangkan mawaddah dan rahmah sebagai alat bantu menuju sakīnah.[63] Nilai-nilai maqashidi yang terkandung meliputi penjagaan agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta yang kesemuanya bermuara pada realisasi kasih sayang dalam kehidupan berkeluarga. Keluarga yang dibangun di atas kasih sayang akan melahirkan generasi yang sehat secara psikologis dan moral, yang pada gilirannya akan membangun masyarakat yang penuh rahmat.

Prinsip rahmah juga tercermin dalam metode dakwah dan pendidikan. Allah SWT memerintahkan Nabi Musa dan Harun untuk berdakwah kepada Fir'aun dengan lemah lembut:

فَقُوْلَا لَهٗ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهٗ يَتَذَكَّرُ اَوْ يَخْشٰى ﴿٤٤﴾

"*Maka berbicaralah kamu berdua kepadanya dengan kata-kata yang lemah lembut, mudah-mudahan dia sadar atau takut*." (QS. Thaha: 44)[64]

Al-Hafizh Ibnu Katsir dalam menafsirkan ayat ini mengatakan, "Sesungguhnya dakwah Nabi Musa dan Nabi Harun kepada Fir'aun adalah dengan cara yang penuh berkah, lembut, mudah, dan ramah. Semua ini dimaksudkan agar lebih menyentuh

[62] Al-Qur'an, Ar-Rum (30): 21.
[63] Intan Putri, "Sakīnah, Mawaddah, dan Raḥmah dalam Al-Qur'an Surah Ar-Rūm: 21 (Analisis Tafsir Maqashidi)," Skripsi UIN Prof. K.H. Saifuddin Zuhri Purwokerto, 2025, hlm. 65-67.
[64] Al-Qur'an, Thaha (20): 44.

hati, lebih dapat diterima, dan lebih bermanfaat."[65] Ini menunjukkan bahwa kasih sayang adalah metode utama dalam menyampaikan kebenaran, bahkan kepada musuh sekalipun. Kekerasan dan pemaksaan bukanlah metode yang diajarkan Islam dalam berdakwah.

Dalam konteks hukum pidana Islam, prinsip rahmah juga sangat dominan. Meskipun Islam mengenal hukuman berat seperti qishash dan rajam, namun penerapannya dikelilingi oleh prosedur yang sangat ketat dan penuh dengan penghindaran. Nabi Muhammad SAW bersabda:

"ادْرَءُوا الْحُدُودَ بِالشُّبُهَاتِ"

"*Hindarkanlah hukuman had dengan adanya syubhat (keraguan)*." (HR. Tirmidzi)[66]

Hadis ini menunjukkan bahwa dalam kasus-kasus pidana, prinsipnya adalah menghindari hukuman sebisa mungkin, bukan sebaliknya. Bahkan, dalam tradisi Islam, memaafkan lebih utama daripada menuntut qishash. Allah SWT berfirman:

فَمَنْ عُفِيَ لَهٗ مِنْ اَخِيْهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌۢ بِالْمَعْرُوْفِ وَاَدَاۤءٌ اِلَيْهِ بِاِحْسَانٍۗ

"*Tetapi barangsiapa mendapat suatu pemaafan dari saudaranya, hendaklah ia mengikuti dengan baik dan membayar diat (tebusan) kepadanya dengan baik*." (QS. Al-Baqarah: 178)

Ayat ini membuka pintu maaf dan perdamaian dalam kasus pembunuhan, yang merupakan bentuk kasih sayang yang luar biasa. Korban atau keluarganya diberi pilihan untuk memaafkan dan menerima diat, atau bahkan memaafkan tanpa syarat. Ini adalah rahmat yang tidak ditemukan dalam sistem hukum sekuler.

[65] Ismail bin Umar Ibnu Katsir, Tafsir al-Qur'an al-'Azhim, Jilid 3 (Kairo: Dar al-Hadits, 2003), hlm. 206.

[66] Muhammad bin Isa al-Tirmidzi, Sunan al-Tirmidzi, Kitab al-Hudud, Bab ma ja'a fi dar'i al-hudud bi al-syubuhat, No. 1424.

Dalam konteks ibadah, prinsip rahmah terwujud dalam berbagai keringanan (*rukhshah*) bagi mereka yang mengalami kesulitan, seperti kebolehan tidak berpuasa bagi orang sakit dan musafir, kebolehan bertayamum ketika tidak ada air, dan berbagai keringanan lainnya. Semua ini adalah manifestasi dari sifat syariat yang penuh kasih sayang, bukan memberatkan. Allah SWT berfirman:

يُرِيْدُ اللّٰهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيْدُ بِكُمُ الْعُسْرَ ۖ

"*Allah menghendaki kemudahan bagimu, dan tidak menghendaki kesukaran bagimu*." (QS. Al-Baqarah: 185)

Ayat ini menegaskan bahwa kemudahan adalah kehendak Allah, yang merupakan bentuk kasih sayang-Nya kepada hamba. Dengan demikian, setiap produk ijtihad harus mencerminkan nilai rahmah ini, tidak boleh ada hukum yang justru menyengsarakan manusia atau menghilangkan rasa kasih sayang dari kehidupan mereka. Dalam konteks kontemporer, prinsip rahmah menjadi sangat relevan dalam isu-isu seperti perlindungan anak, penyandang disabilitas, kelompok minoritas, dan mereka yang rentan terhadap diskriminasi. Hukum Islam harus tampil sebagai rahmat, bukan ancaman.

D. Prinsip Hikmah (Kebijaksanaan)

Prinsip hikmah atau kebijaksanaan menempati posisi penting dalam maqashid syariah. Al-Qur'an menyebutkan hikmah sebagai salah satu anugerah terbesar yang diberikan Allah kepada hamba-Nya. Allah SWT berfirman:

يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَّشَاۤءُ ۚ وَمَنْ يُّؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ اُوْتِيَ خَيْرًا كَثِيْرًا ۗ

"*Dia memberikan hikmah kepada siapa yang Dia kehendaki. Dan barangsiapa diberi hikmah, sungguh dia telah diberi kebaikan yang banyak*." (QS. Al-Baqarah: 269)[67]

Hikmah secara bahasa berarti kebijaksanaan, yaitu kemampuan untuk menempatkan sesuatu pada tempatnya, mengambil keputusan yang tepat, dan memahami esensi di balik realitas lahiriah. Dalam konteks maqashid syariah, hikmah menjadi prinsip yang memandu bagaimana tujuan-tujuan syariat diaktualisasikan dalam situasi konkret dengan mempertimbangkan kompleksitas realitas. Hikmah juga berarti memahami rahasia di balik hukum, sehingga hukum tidak dijalankan secara membabi buta, tetapi dengan kesadaran akan tujuannya.

Para ulama membedakan antara hikmah dan *'Illat* sebagaimana telah dibahas dalam bab sebelumnya. Jika *'Illat* bersifat operasional dan terukur, maka hikmah bersifat filosofis dan lebih luas. Al-Syatibi menjelaskan bahwa maqashid adalah apa yang menjadi tujuan syariat secara pasti, sedangkan hikmah adalah faedah-faedah yang muncul dari pelaksanaan hukum, yang bisa berbeda-beda sesuai situasi.[68] Namun demikian, hikmah tetap penting sebagai petunjuk untuk memahami maqashid, karena seringkali maqashid diketahui melalui hikmah-hikmah yang disebutkan dalam Al-Qur'an dan Sunnah. Dengan kata lain, hikmah adalah jembatan antara teks dan konteks, antara formalitas hukum dan substansi nilai.

Dalam Al-Qur'an, banyak ayat yang menyebutkan hikmah di balik penetapan hukum. Misalnya, hikmah di balik perintah puasa adalah untuk mencapai ketakwaan:

﴿١٨٣﴾ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ

[67] Al-Qur'an, Al-Baqarah (2): 269.

[68] Abu Ishaq al-Syatibi, Al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah, Jilid 2 (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1997), hlm. 221-222.

"*Wahai orang-orang yang beriman, diwajibkan atas kamu berpuasa sebagaimana diwajibkan atas orang-orang sebelum kamu agar kamu bertakwa*." (QS. Al-Baqarah: 183)

Hikmah di balik pensyariatan *qishash* adalah untuk menjamin kelangsungan hidup:

وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيٰوةٌ يّٰٓاُولِي الْاَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُوْنَ ﴿١٧٩﴾

"*Dan dalam qishash itu ada (jaminan) kehidupan bagimu, wahai orang-orang yang berakal, agar kamu bertakwa*." (QS. Al-Baqarah: 179)

Ayat-ayat ini menunjukkan bahwa Al-Qur'an sendiri mengajak manusia untuk merenungkan hikmah di balik hukum, tidak sekadar menjalankannya secara membabi buta. Ini memberikan legitimasi bagi upaya ijtihad yang selalu mempertimbangkan aspek kebijaksanaan dan tujuan-tujuan luhur syariat. Bahkan, Allah memuji orang-orang yang mau menggunakan akalnya (*ulil albab*) untuk merenungkan hikmah di balik ciptaan-Nya dan syariat-Nya.

Prinsip hikmah juga menuntut seorang mujtahid untuk memiliki pemahaman yang mendalam tentang realitas. Ia tidak boleh memutuskan hukum hanya berdasarkan teks tanpa memahami konteks sosial, budaya, ekonomi, dan politik di mana hukum itu akan diterapkan. Kebijaksanaan menuntut adanya keseimbangan antara idealitas teks dan realitas konteks. Inilah yang membedakan ijtihad yang benar-benar membawa kemaslahatan dari ijtihad yang hanya sekadar memuaskan hasrat intelektual semata. Imam Syafi'i, misalnya, terkenal dengan *qaul qadim* (pendapat lama) dan *qaul jadid* (pendapat baru)nya yang berbeda karena perbedaan konteks ketika ia berada di Baghdad dan di Mesir. Ini adalah contoh konkret penerapan prinsip hikmah dalam ijtihad.

Dalam perkembangan kontemporer, prinsip hikmah menjadi semakin penting karena kompleksitas problem yang dihadapi umat Islam. Isu-isu seperti bioetika (bayi tabung, kloning, euthanasia), kecerdasan buatan, perubahan iklim, keadilan ekonomi global, dan

pandemi membutuhkan pendekatan yang tidak hanya legalistik-formal, tetapi juga filosofis dan bijaksana. Di sinilah prinsip hikmah berperan sebagai kompas yang memandu para mujtahid untuk menemukan solusi yang tidak hanya sah secara hukum, tetapi juga baik secara moral dan relevan secara sosial.

Contoh konkret penerapan prinsip hikmah dalam fatwa kontemporer adalah fatwa tentang vaksinasi COVID-19 yang menggunakan vaksin mengandung babi. Para ulama mempertimbangkan hikmah di balik larangan memakan babi (yaitu untuk menjaga kesucian dan kesehatan) dan hikmah di balik perlindungan jiwa (yang merupakan maqashid *daruri*). Dalam kondisi darurat pandemi, mereka memutuskan bahwa vaksinasi hukumnya boleh atau bahkan wajib, karena hikmah perlindungan jiwa lebih tinggi daripada hikmah kesucian. Ini adalah contoh bagaimana prinsip hikmah digunakan untuk mempertimbangkan prioritas dalam situasi yang kompleks.[69]

Dengan demikian, prinsip hikmah mengajarkan bahwa ijtihad tidak boleh berhenti pada level formal, tetapi harus terus menggali makna dan tujuan di balik hukum. Hikmah juga mengajarkan bahwa hukum Islam adalah living law yang terus berkembang, bukan dead law yang kaku dan beku. Seorang mujtahid yang bijaksana adalah ia yang mampu membaca tanda-tanda zaman dan menemukan solusi yang tepat tanpa kehilangan prinsip.

E. Prinsip *Maslahah* (Kemanfaatan)

Prinsip maslahah atau kemanfaatan merupakan inti dari seluruh maqashid syariah. Bagaimanapun juga, yang menjadi fokus utama dirumuskannya konsepsi maqashid *al-syari'ah* adalah untuk mendapatkan maslahah serta menghindari timbulnya *mafsadah* (kerusakan).[70] Para ulama sepakat bahwa tujuan utama syariat

[69] Lihat Fatwa MUI No. 02 Tahun 2021 tentang Produk Vaksin COVID-19 dari Sinovac.

[70] Muhammad Syamsudin, "Fiqih Maqashid (5): Mengambil Maslahah dan Menghindari Mafsadah," NU Online, 3 Desember 2018.

adalah mewujudkan kemaslahatan manusia di dunia dan akhirat. Allah SWT berfirman:

وَمَآ اَرْسَلْنٰكَ اِلَّا رَحْمَةً لِّلْعٰلَمِيْنَ ﴿١٠٧﴾

"*Dan tidaklah Kami mengutus engkau (Muhammad) melainkan sebagai rahmat bagi seluruh alam*." (QS. Al-Anbiya': 107)

Rahmat yang dimaksud dalam ayat ini adalah kemaslahatan dan kebaikan yang dibawa oleh Islam untuk seluruh makhluk. Ini menegaskan bahwa setiap hukum yang ditetapkan harus membawa kemanfaatan, bukan kemudaratan. Konsep ini kemudian dirumuskan dalam kaidah *fiqh* terkenal: "*Jalb al-mashālih wa dar' al-mafāsid*" (menarik kemaslahatan dan menolak kemudaratan).

Secara bahasa, maslahah berasal dari kata ṣalaḥa yang berarti baik, lawan dari rusak. Syekh Jalâl al-Dîn 'Abdu al-Rahmân mendefinisikan maslahah dari sudut pandang kebiasaan orang Arab sebagai:

"الْمَصْلَحَةُ وَرَدَتْ فِي لُغَةِ الْعَرَبِ الْأَعْمَالُ الْبَاعِثَةُ عَلَى نَفْعِ الْإِنْسَانِ"

"*Maslahah yang berlaku dalam lisan Arab bermakna segala bentuk amal yang lahir memuat kemanfaatan bagi manusia*."[71]

Secara istilah, Imam al-Ghazali mendefinisikan maslahah sebagai:

"الْمَصْلَحَةُ ... هِيَ جَلْبُ الْمَنْفَعَةِ وَدَفْعُ الْمَضَرَّةِ أَيِ الْمَفْسَدَةِ"

"*Maslahah adalah menarik kemanfaatan dan menolak kemudaratan, yakni kerusakan*."[72]

[71] Jalâl al-Dîn 'Abdu al-Rahmân, Al-Mashâlihu al-Mursalah (Kairo: Mathba'ah al-Sa'adah, 1983), hlm. 12.
[72] Abu Hamid al-Ghazali, Al-Mustashfa min 'Ilm al-Ushul, Jilid 2 (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993), hlm. 139.

Menurut Imam al-Ghazali, maslahah dibahasakan sebagai *sabīl al-ibtidā'*, mewujudkan kesejahteraan. Upaya mewujudkan kesejahteraan tidak boleh lepas dari upaya menghindar dari timbulnya mafsadah. Jika kesejahteraan digapai justru dengan menimbulkan mafsadah yang besar bagi manusia, maka tak urung kemaslahatan itu pasti salah dalam menggapainya.[73]

Dalam kerangka maqashid, maslahah diklasifikasikan ke dalam tiga tingkatan: *daruriyyat* (primer), *hajiyyat* (sekunder), dan *tahsiniyyat* (tersier). Al-Ghazali menjelaskan bahwa *daruriyyat* adalah hal-hal yang mutlak harus ada untuk tegaknya kemaslahatan agama dan dunia; jika hilang, maka akan timbul kerusakan dan kekacauan yang nyata. Kelima hal pokok (agama, jiwa, akal, keturunan, harta) termasuk dalam kategori ini.[74]

Adapun *hajiyyat* adalah hal-hal yang dibutuhkan untuk menghilangkan kesulitan; jika tidak ada, tidak sampai menimbulkan kerusakan, tetapi akan menimbulkan kesulitan dan kesempitan. Contohnya adalah keringanan bagi orang sakit untuk tidak berpuasa, atau bolehnya jual beli salam (pesanan) meskipun ada unsur ketidakpastian. Sedangkan *tahsiniyyat* adalah hal-hal yang bersifat pelengkap dan penyempurna, untuk mencapai kehidupan yang baik dan indah. Contohnya adalah kebersihan, berhias, dan makanan yang halal lagi *thayyib*.[75]

Klasifikasi ini penting karena ketika terjadi benturan antar kemaslahatan, kita dapat menentukan prioritas. Dalam situasi darurat, maslahah daruriyyah harus didahulukan atas *hajiyyat* dan *tahsiniyyat*. Misalnya, dalam kondisi terancam jiwa, seseorang boleh memakan makanan yang haram, karena perlindungan jiwa (daruri) lebih penting daripada larangan memakan makanan haram (yang dalam konteks normal termasuk *tahsiniyyat*). Ini adalah penerapan prinsip maslahah dalam hierarki.

---

[73] Muhammad Syamsudin, "Fiqih Maqashid (5): Mengambil Maslahah dan Menghindari Mafsadah," NU Online, 3 Desember 2018.
[74] Al-Ghazali, Al-Mustashfa, Jilid 1, hlm. 176-178.
[75] Al-Ghazali, Al-Mustashfa, Jilid 1, hlm. 178-180.

Dalam memandang maslahah dan kaitannya dengan teks, para ulama terbagi menjadi tiga kelompok. Pertama, ulama yang memandang harus berpedoman pada dhahir nash semata, tanpa perlu menimbang ada tidaknya maslahah lain. Kedua, ulama yang berusaha menggali maqashid al-syari'ah berdasarkan nash, selanjutnya kemudian menetapkan hukum dan *'Illat* hukumnya. Ketiga, ulama yang berusaha menggali hukum problematika kekinian dengan tanpa mendasarkan diri kepada dalil syara' demi menjaga maqashid al-syarī'ah.[76] Kelompok kedua merupakan jalan tengah yang paling banyak diikuti oleh para ulama kontemporer, karena memadukan antara komitmen pada teks dan pertimbangan maslahah yang kontekstual. Kelompok pertama terlalu tekstual dan kaku, sementara kelompok ketiga terlalu lepas dari teks sehingga berisiko subjektif.

Prinsip maslahah ini menjadi landasan bagi fleksibilitas dan dinamika hukum Islam. Dengan prinsip ini, hukum Islam dapat terus berkembang menjawab tantangan zaman tanpa kehilangan identitasnya. Setiap produk ijtihad harus diuji dengan parameter maslahah: apakah ia benar-benar membawa kemanfaatan bagi umat manusia atau justru sebaliknya? Dalam konteks kontemporer, prinsip maslahah digunakan untuk merumuskan berbagai kebijakan publik berbasis syariat, seperti kebijakan ekonomi (zakat, wakaf, perbankan syariah), kebijakan kesehatan (vaksinasi, karantina), dan kebijakan sosial (perlindungan anak, pemberdayaan perempuan).

Namun, perlu dicatat bahwa maslahah tidak boleh dipahami secara sempit sebagai kemanfaatan duniawi semata. Maslahah dalam perspektif Islam mencakup kemanfaatan dunia dan akhirat, material dan spiritual, individual dan kolektif. Inilah yang membedakan konsep maslahah Islam dari utilitarianisme sekuler yang hanya mengukur kemanfaatan secara material dan inderawi. Dengan demikian, prinsip maslahah mengintegrasikan seluruh dimensi kehidupan manusia dalam bingkai nilai-nilai ketuhanan.

[76] Muhammad Syamsudin, "Fiqih Maqashid (5): Mengambil Maslahah dan Menghindari Mafsadah," NU Online, 3 Desember 2018.

F. Prinsip *Tawazun* (Keseimbangan)

Prinsip *tawazun* atau keseimbangan merupakan karakteristik penting ajaran Islam yang juga menjadi fondasi maqashid syariah. Keseimbangan berarti menjaga proporsi yang tepat antara berbagai aspek kehidupan, tidak ekstrem ke satu sisi dan mengabaikan sisi lainnya. Allah SWT berfirman:

وَالسَّمَآءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيْزَانَۙ ۝٧ اَلَّا تَطْغَوْا فِى الْمِيْزَانِ ۝٨ وَاَقِيْمُوا الْوَزْنَ

بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيْزَانَ ۝٩

"*Dan langit telah ditinggikan-Nya dan Dia ciptakan neraca (keadilan dan keseimbangan), agar kamu jangan melampaui batas dalam neraca itu. Dan tegakkanlah timbangan itu dengan adil dan janganlah kamu mengurangi neraca itu*." (QS. Ar-Rahman: 7-9)[77]

Ayat ini dengan indah menggambarkan bahwa keseimbangan adalah hukum kosmik yang Allah tetapkan di alam semesta. Manusia diperintahkan untuk menjaga keseimbangan dalam segala aspek kehidupan, tidak melampaui batas dan tidak pula mengurangi. Kata al-mīzān dalam ayat ini tidak hanya berarti neraca fisik, tetapi juga metafora untuk keseimbangan dan keadilan dalam seluruh aspek kehidupan.

Dalam konteks maqashid syariah, prinsip *tawazun* berarti menjaga keseimbangan antara berbagai nilai dan kepentingan yang mungkin saling bertentangan. Beberapa bentuk keseimbangan yang harus dijaga dalam maqashid antara lain:

Pertama, keseimbangan antara kepentingan individu dan kepentingan kolektif. Islam tidak mengabaikan hak-hak individu, tetapi juga tidak membiarkan individualisme yang merusak tatanan sosial. Dalam berbagai hukum, kita melihat bagaimana keseimbangan ini dijaga. Misalnya, dalam hukum waris, hak individu untuk

[77] Al-Qur'an, Ar-Rahman (55): 7-9

mewarisi diakui, tetapi distribusinya diatur sedemikian rupa agar tidak terjadi penumpukan kekayaan pada segelintir orang.[78] Dalam hukum pidana, hak korban untuk menuntut qishash diakui, tetapi juga dibuka pintu maaf dan perdamaian demi kepentingan sosial yang lebih luas.

Kedua, keseimbangan antara kebutuhan duniawi dan ukhrawi. Islam mengajarkan keseimbangan antara ibadah dan muamalah, antara urusan akhirat dan urusan dunia. Allah SWT berfirman:

وَابْتَغِ فِيمَآ اٰتٰىكَ اللّٰهُ الدَّارَ الْاٰخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيْبَكَ مِنَ الدُّنْيَا

"*Dan carilah (pahala) negeri akhirat dengan apa yang telah dianugerahkan Allah kepadamu, tetapi janganlah kamu lupakan bagianmu di dunia*." (QS. Al-Qashash: 77)

Ayat ini menjadi landasan bagi konsep keseimbangan antara dunia dan akhirat. Seorang Muslim tidak boleh hanya fokus pada ibadah ritual sehingga melupakan tanggung jawab sosial dan ekonomi, tetapi juga tidak boleh tenggelam dalam urusan dunia sehingga melupakan akhirat. Keduanya harus berjalan seimbang.

Ketiga, keseimbangan antara penggunaan dalil naqli dan dalil aqli. Dalam tradisi *Ahlussunnah wal Jamaah*, keseimbangan antara teks dan akal menjadi prinsip utama. Tidak boleh terlalu tekstual sehingga mengabaikan rasionalitas, tetapi juga tidak boleh terlalu rasional sehingga mengabaikan teks.[79] Keseimbangan ini tercermin dalam pendekatan *ushul fiqh* yang memadukan antara wahyu dan akal, antara nash dan maslahah.

Keempat, keseimbangan antara prinsip kemudahan dan ketegasan prinsip. Syariah tidak selalu mengambil jalan termudah, tetapi juga tidak selalu mengambil jalan tersulit. Ada saatnya

[78] Al-Zuhayli, Ushul al-Fiqh al-Islami, Jilid 2, hlm. 567.
[79] KH Muhyidin Abdusshomad, "Tawasuth, Tawazun, I'tidal and Tasamuh in the Perspective of Aswaja," NU Online, 31 Maret 2009.

keringanan diberikan, ada saatnya ketegasan ditegakkan, tergantung pada konteks dan maslahat yang ingin diwujudkan. Dalam situasi normal, hukum-hukum syariah berlaku penuh, tetapi dalam situasi darurat, keringanan diberikan. Ini adalah bentuk keseimbangan antara *taysir* dan 'azimah.

Kelima, keseimbangan antara hak laki-laki dan perempuan. Islam tidak mendiskriminasi perempuan, tetapi juga tidak menyamakan mereka secara mutlak tanpa memperhatikan perbedaan kodrati. Dalam banyak ayat, Allah menegaskan kesetaraan laki-laki dan perempuan di hadapan-Nya, namun dalam beberapa aspek hukum, ada perbedaan yang didasarkan pada keadilan dan kodrat masing-masing. Prinsip *tawazun* menuntut agar perbedaan ini tidak dipahami sebagai diskriminasi, tetapi sebagai bentuk keadilan yang proporsional.

Dalam konteks keindonesiaan, prinsip *tawazun* ini menjadi sangat relevan, terutama dalam menjaga keseimbangan antara komitmen keagamaan dan komitmen kebangsaan. Nahdlatul Ulama, misalnya, menjadikan *tawazun* sebagai salah satu prinsip dasarnya, yang berarti bersikap seimbang dalam segala hal, termasuk dalam menggunakan dalil rasional (*aqli*) dan dalil naqli (Al-Qur'an dan Sunnah).[80] Prinsip ini juga menjadi dasar bagi sikap moderat (wasathiyah) yang menjadi ciri khas Islam Nusantara.

Dalam konteks global, prinsip *tawazun* juga penting dalam merespons isu-isu kontemporer seperti perubahan iklim. Islam mengajarkan keseimbangan antara pemanfaatan alam dan pelestariannya. Eksploitasi alam secara berlebihan tanpa mempertimbangkan keseimbangan ekosistem adalah bentuk pelanggaran terhadap prinsip *tawazun*. Allah SWT berfirman:

ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ اَيْدِى النَّاسِ

[80] Tim NU Online, "Khittah Nahdliyyah," (Jakarta: PBNU, 2018), hlm. 40-44.

"*Telah tampak kerusakan di darat dan di laut disebabkan karena perbuatan tangan manusia*." (QS. Ar-Rum: 41)

Ayat ini mengingatkan bahwa kerusakan alam terjadi akibat ketidakseimbangan yang dibuat manusia. Oleh karena itu, prinsip *tawazun* dalam maqashid juga mencakup tanggung jawab ekologis untuk menjaga keseimbangan alam.

Prinsip *tawazun* dengan demikian menjadi panduan penting dalam berijtihad, agar tidak jatuh pada ekstremisme yang merusak dan tidak pula pada liberalisme yang lepas dari koridor syariat. Keseimbangan adalah jalan tengah (ummatan wasaṭan) yang menjadikan umat Islam sebagai saksi atas umat manusia. Allah SWT berfirman:

وَكَذٰلِكَ جَعَلْنٰكُمْ اُمَّةً وَّسَطًا لِّتَكُوْنُوْا شُهَدَآءَ عَلَى النَّاسِ

"*Dan demikian pula Kami telah menjadikan kamu (umat Islam) sebagai umat pertengahan agar kamu menjadi saksi atas (perbuatan) manusia*." (QS. Al-Baqarah: 143)

Ayat ini menegaskan bahwa umat Islam diposisikan sebagai umat yang adil dan pilihan, yang berada di tengah-tengah, tidak ekstrem ke kanan dan tidak ekstrem ke kiri. Inilah esensi dari prinsip *tawazun* dalam maqashid syariah.

G. Prinsip *Taysir* (Kemudahan)

Prinsip *taysir* atau kemudahan merupakan salah satu karakteristik paling menonjol dari syariat Islam. Allah SWT menegaskan dalam Al-Qur'an bahwa agama ini diturunkan untuk memberikan kemudahan, bukan kesulitan. Firman Allah:

يُرِيْدُ اللّٰهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيْدُ بِكُمُ الْعُسْرَ ۖ

"*Allah menghendaki kemudahan bagimu, dan tidak menghendaki kesukaran bagimu*." (QS. Al-Baqarah: 185)[81]

Ayat ini menjadi fondasi teologis bagi prinsip *taysir*. Allah sendiri menyatakan kehendak-Nya bahwa syariat ini bertujuan memberi kemudahan. Maka setiap pemahaman keagamaan yang justru mempersulit umat perlu dipertanyakan kesesuaiannya dengan kehendak Allah ini. Prinsip ini juga ditegaskan dalam ayat lain:

يُرِيْدُ اللّٰهُ اَنْ يُّخَفِّفَ عَنْكُمْۚ وَخُلِقَ الْاِنْسَانُ ضَعِيْفًا ۝٢٨

"*Allah hendak memberi keringanan kepadamu, karena manusia diciptakan (bersifat) lemah*." (QS. An-Nisa': 28)

Ayat ini mengaitkan kemudahan dengan sifat manusia yang lemah. Karena manusia diciptakan lemah, maka syariat yang diturunkan kepadanya pun bersifat memudahkan, tidak memberatkan. Ini menunjukkan bahwa prinsip *taysir* adalah konsekuensi logis dari kondisi manusiawi.

Rasulullah SAW juga menegaskan prinsip ini dalam berbagai kesempatan. Dalam sebuah hadis, beliau bersabda:

"إِنَّمَا بُعِثْتُمْ مُيَسِّرِينَ وَلَمْ تُبْعَثُوا مُعَسِّرِينَ"

"*Sesungguhnya kalian diutus untuk memberi kemudahan, bukan untuk memberi kesulitan*." (HR. Bukhari)[82]

Hadis ini merupakan petunjuk langsung bahwa metode dakwah dan penetapan hukum harus berorientasi pada kemudahan. Para sahabat memahami betul prinsip ini sehingga dalam berbagai situasi mereka memilih jalan yang lebih mudah selama tidak melanggar ketentuan syariat. Dalam riwayat lain, Nabi bersabda:

[81] Al-Qur'an, Al-Baqarah (2): 185.
[82] Al-Bukhari, Shahih al-Bukhari, Kitab al-'Ilm, Bab Ma yu'adibu min al-'ilm, No. 69.

"يَسِّرُوا وَلَا تُعَسِّرُوا وَبَشِّرُوا وَلَا تُنَفِّرُوا"

"*Permudahlah dan jangan mempersulit, berilah kabar gembira dan jangan membuat orang lari*." (HR. Bukhari dan Muslim)[83]

Hadis ini menegaskan bahwa kemudahan harus menjadi prinsip dalam berdakwah dan mengajarkan agama. Sikap yang mempersulit justru akan membuat orang lari dari agama, bukan mendekatkan mereka.

Dalam kerangka maqashid, prinsip *taysir* diwujudkan dalam berbagai bentuk keringanan (*rukhshah*) yang diberikan untuk situasi-situasi tertentu. Allah SWT berfirman:

فَمَنِ اضْطُرَّ فِيْ مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِّاِثْمٍۙ فَاِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ ۝٣

"*Tetapi barangsiapa dalam keadaan terpaksa (memakannya) sedang dia tidak menginginkannya dan tidak melampaui batas, maka sungguh, Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang*." (QS. Al-Ma'idah: 3)

Ayat ini membolehkan memakan makanan yang diharamkan dalam keadaan darurat. Ini adalah contoh nyata penerapan prinsip *taysir*. Demikian pula dalam ibadah, Allah memberikan keringanan bagi orang sakit dan musafir untuk tidak berpuasa dan menggantinya di hari lain, sebagaimana firman-Nya:

وَمَنْ كَانَ مَرِيْضًا اَوْ عَلٰى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ اَيَّامٍ اُخَرَ ۗ

"*Dan barangsiapa sakit atau dalam perjalanan (lalu tidak berpuasa), maka (wajib menggantinya) sebanyak hari yang ditinggalkannya itu pada hari-hari yang lain*." (QS. Al-Baqarah: 185)

[83] Al-Bukhari, Shahih al-Bukhari, Kitab al-'Ilm, Bab Ma yu'adibu min al-'ilm, No. 69; Muslim, Shahih Muslim, Kitab al-Jihad, Bab fi al-taysir, No. 1734.

Ayat ini secara eksplisit menghubungkan antara keringanan tidak berpuasa bagi orang sakit dan musafir dengan prinsip kemudahan. Ini menunjukkan bahwa *rukhsah* bukan sekadar dispensasi teknis, tetapi manifestasi dari sifat dasar syariat yang penuh kemudahan.

Para ulama merumuskan kaidah *fiqh* yang terkenal: "*Al-masyaqqah tajlib al-taysīr*" (kesulitan mendatangkan kemudahan). Kaidah ini berarti bahwa ketika seseorang mengalami kesulitan dalam menjalankan suatu hukum, maka syariat memberikan keringanan sesuai dengan tingkat kesulitan yang dihadapi.[84] Ini adalah implementasi konkret dari prinsip *taysir* dalam ijtihad. Kaidah ini juga melahirkan kaidah-kaidah cabang lainnya, seperti "*idhā ḍāqa al-amru ittasa'a*" (jika suatu perkara sempit, maka ia menjadi longgar) dan "*al-darūrāt tubīḥu al-mahẓūrāt*" (keadaan darurat membolehkan hal-hal yang dilarang).

Dalam perkembangannya, prinsip *taysir* tidak boleh dipahami secara simplistis sebagai jalan pintas untuk menghindari kewajiban. Ustaz Marwan Bukhari dalam sebuah menjelaskan bahwa "kepayahan itu bukan matlamat. Syariah hadir bukan untuk memberatkan tetapi untuk memandu, meringankan dan menyelamatkan."[85] Namun demikian, kemudahan yang diberikan harus tetap dalam koridor syariat, bukan justru keluar darinya. *Taysir* tidak berarti membuang semua aturan, tetapi memberikan keringanan dalam situasi tertentu tanpa menghilangkan esensi hukum.

Beberapa kaidah terkait prinsip *taysir* antara lain: Pertama, agama Allah adalah mudah. Kedua, Allah tidak berkehendak untuk mengarahkan dengan kepayahan dan menyulitkan suatu arahan. Ketiga, apa-apa nas yang zahirnya bermaksud membebani perbuatan yang tidak mampu dilaksanakan, maka maksudnya ialah awalan

[84] Jalaluddin al-Suyuthi, Al-Asybah wa al-Nazhair fi Qawa'id wa Furu' Fiqh al-Syafi'iyyah (Kairo: Dar al-Salam, 2007), hlm. 87.
[85] Ustaz Marwan Bukhari, "Di Sebalik Kepayahan Ada Rahmat: Menelusuri Taysir Dan Masyaqqah Dalam Bingkai Maqasid," (Putrajaya: JAKIM, 7 Juli 2025).

perbuatan, sesudah perbuatan atau apa-apa yang boleh berlaku saat perbuatan. Keempat, apabila terdapat mashaqqah (kepayahan) yang luar biasa, maka objektif syarak dalam hal ini ialah menolak kepayahan secara keseluruhan.[86]

Dalam konteks kontemporer, prinsip *taysir* menjadi sangat relevan dalam berbagai isu. Misalnya, dalam fatwa tentang vaksinasi COVID-19 yang menggunakan vaksin mengandung babi, para ulama menggunakan prinsip *taysir* untuk membolehkannya karena kondisi darurat. Demikian pula dalam fatwa tentang shalat jama' dan qashar bagi pekerja yang bepergian jauh, atau dalam fatwa tentang penggunaan uang elektronik dan transaksi digital, prinsip *taysir* selalu menjadi pertimbangan utama.

Prinsip *taysir* ini menjadi landasan penting bagi ijtihad kontemporer. Dalam menghadapi berbagai problem baru yang kompleks, para ulama dituntut untuk mencari solusi yang memudahkan umat, selama tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip dasar syariat. Inilah salah satu bukti bahwa Islam adalah agama yang *rahmatan lil 'ālamīn*, membawa kemudahan bukan kesulitan. Dengan prinsip ini, hukum Islam tetap relevan dan aplikabel dalam berbagai zaman dan tempat.

H. Prinsip *Tadrij* (Bertahap)

Prinsip *tadrij* atau bertahap merupakan metode penting dalam penetapan syariat, terutama dalam proses perubahan sosial. Al-Qur'an tidak diturunkan sekaligus, melainkan secara bertahap selama 23 tahun. Demikian pula hukum-hukum dalam Islam, banyak yang ditetapkan secara bertahap melalui proses yang panjang. Ini mengajarkan bahwa perubahan yang efektif dan berkelanjutan membutuhkan proses, tidak bisa instan.

[86] Ahmad al-Raisuni, Kaedah Maqasid Al-Shari'ah, terj. Marwan Bukhari (Putrajaya: JAKIM, 2025), Bab 5.

Allah SWT berfirman menegaskan hikmah di balik penurunan Al-Qur'an secara bertahap:

وَقَالَ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْاٰنُ جُمْلَةً وَّاحِدَةً ۛ كَذٰلِكَ ۛ لِنُثَبِّتَ بِهٖ

فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنٰهُ تَرْتِيْلًا ﴿٣٢﴾

"*Dan orang-orang kafir berkata, 'Mengapa Al-Qur'an tidak diturunkan kepadanya sekaligus?' Demikianlah, agar Kami perkuat hatimu dengannya dan Kami membacakannya secara tartil (bertahap)*." (QS. Al-Furqan: 32)[87]

Ayat ini menjelaskan bahwa penurunan Al-Qur'an secara bertahap memiliki tujuan pedagogis: untuk menguatkan hati Nabi dan memudahkan pemahaman serta penghafalan bagi umat. Ini menunjukkan bahwa metode bertahap adalah bagian dari kebijaksanaan Allah dalam mendidik manusia. Jika Al-Qur'an diturunkan sekaligus, akan sulit dipahami dan dihafal, serta akan terasa berat bagi umat yang baru saja meninggalkan tradisi jahiliyah.

Dalam sejarah penetapan syariat, kita melihat banyak contoh penerapan prinsip *tadrij*. Pengharaman khamr, misalnya, tidak dilakukan sekaligus, melainkan melalui empat tahapan. Tahap pertama, Allah hanya menyebutkan bahwa khamr mengandung dosa besar meskipun juga ada manfaatnya (QS. Al-Baqarah: 219). Ayat ini berfungsi untuk menanamkan kesadaran bahwa khamr tidak sepenuhnya baik, ada sisi buruknya yang lebih besar. Tahap kedua, Allah melarang shalat dalam keadaan mabuk (QS. An-Nisa': 43). Larangan ini masih parsial, hanya melarang meminum khamr menjelang shalat, sehingga mereka mulai mengurangi konsumsinya. Tahap ketiga, Allah menegaskan bahwa khamr adalah perbuatan setan yang harus dijauhi (QS. Al-Ma'idah: 90-91). Ayat ini semakin memperkuat larangan, namun belum menyatakan keharaman total

[87] Al-Qur'an, Al-Furqan (25): 32.

secara eksplisit. Tahap keempat, barulah Allah menegaskan keharaman total khamr (QS. Al-Ma'idah: 90-91 bagian akhir).[88]

Demikian pula pengharaman riba melalui beberapa tahapan. Pertama, Allah menegaskan bahwa riba tidak diberkati (QS. Ar-Rum: 39). Ayat ini berfungsi untuk menanamkan kesadaran bahwa riba bukanlah cara yang baik untuk mengembangkan harta. Kedua, Allah mencela praktik riba di kalangan Yahudi (QS. An-Nisa': 161). Ini memberikan gambaran bahwa riba adalah praktik buruk yang dilakukan oleh kaum yang durhaka. Ketiga, Allah melarang riba yang berlipat ganda (QS. Ali Imran: 130). Larangan ini masih bersifat parsial, hanya melarang bentuk riba yang paling kejam. Keempat, Allah menegaskan keharaman total riba (QS. Al-Baqarah: 275-279).[89]

Metode bertahap ini mengajarkan bahwa perubahan sosial tidak bisa dilakukan secara revolusioner dan instan. Dibutuhkan kesiapan masyarakat, pemahaman yang matang, dan proses yang berkelanjutan. Jika suatu hukum yang berat langsung diterapkan sekaligus kepada masyarakat yang belum siap, bisa jadi justru akan menimbulkan penolakan dan kontraproduktif. Inilah hikmah di balik *tadrij*.

Dalam konteks ijtihad kontemporer, prinsip *tadrij* menjadi penting dalam merancang kebijakan publik berbasis syariat. Tidak semua hukum bisa langsung diterapkan sekaligus; perlu mempertimbangkan kesiapan masyarakat, infrastruktur pendukung, dan dampak sosial yang mungkin timbul. Misalnya, dalam penerapan hukum pidana Islam (*hudud*), banyak ulama kontemporer yang berpendapat bahwa perlu dilakukan secara bertahap, dimulai dengan pembangunan kesadaran masyarakat, perbaikan sistem ekonomi, dan penegakan keadilan sosial, baru kemudian menerapkan hudud secara penuh. Ini bukan berarti menunda-nunda kewajiban, tetapi menjalankannya dengan metode yang bijaksana.

---

[88] Muhammad Sa'id Ramadhan al-Buthi, Fiqh al-Sirah (Damaskus: Dar al-Fikr, 1999), hlm. 145-148.

[89] Al-Buthi, Fiqh al-Sirah, hlm. 150-152.

Prinsip *tadrij* juga mengajarkan tentang prioritas dalam dakwah dan perubahan. Memulai dari yang paling penting, kemudian bertahap ke yang berikutnya. Ini sejalan dengan prinsip *al-awlawiyyat* (skala prioritas) dalam maqashid. Hal-hal yang bersifat *daruriyyat* harus didahulukan atas *hajiyyat* dan *tahsiniyyat*. Demikian pula dalam proses perubahan, yang fundamental harus lebih dulu ditanamkan, baru kemudian hal-hal yang bersifat cabang dan pelengkap. Nabi Muhammad SAW dalam dakwahnya di Makkah lebih fokus pada penanaman akidah tauhid, baru setelah itu secara bertahap mengajarkan syariat yang lebih detail setelah hijrah ke Madinah.

Dalam konteks Indonesia, prinsip *tadrij* ini relevan dengan proses positivisasi hukum Islam. Kompilasi Hukum Islam, misalnya, tidak langsung diterapkan secara sempurna, tetapi melalui proses diskusi, penyesuaian dengan budaya lokal, dan pertimbangan kemaslahatan. Ini adalah bentuk *tadrij* yang bijaksana, agar hukum Islam dapat diterima dan dijalankan oleh masyarakat dengan baik. Demikian pula dalam pengembangan perbankan syariah, dimulai dari yang sederhana, lalu berkembang secara bertahap menjadi sistem yang lebih kompleks.

Prinsip *tadrij* juga relevan dalam pendidikan dan pembinaan umat. Tidak semua orang bisa langsung memahami ajaran Islam secara mendalam. Dibutuhkan proses bertahap, dari yang mudah ke yang sulit, dari yang fundamental ke yang cabang. Inilah metode yang diajarkan Islam, sebagaimana firman Allah:

وَقُرْاٰنًا فَرَقْنٰهُ لِتَقْرَاَهٗ عَلَى النَّاسِ عَلٰى مُكْثٍ وَّنَزَّلْنٰهُ تَنْزِيْلًا ﴿١٠٦﴾

"*Dan Al-Qur'an (Kami turunkan) dengan berangsur-angsur agar engkau membacakannya kepada manusia perlahan-lahan dan Kami menurunkannya secara bertahap*." (QS. Al-Isra': 106)

Ayat ini menegaskan bahwa metode bertahap adalah bagian dari strategi Allah dalam menyampaikan risalah-Nya. Maka sudah sepatutnya para dai dan pendidik mengikuti metode ini dalam menyampaikan ajaran Islam.

Dengan demikian, prinsip *tadrij* menjadi panduan penting dalam ijtihad kontemporer, mengingatkan para mujtahid dan pembuat kebijakan bahwa perubahan yang efektif membutuhkan proses, kesabaran, dan tahapan yang tepat. Bukan berarti menunda-nunda kewajiban, tetapi menjalankannya dengan metode yang bijaksana sesuai dengan kondisi dan kesiapan umat. *Tadrij* adalah manifestasi dari rahmat Allah yang tidak ingin memberatkan hamba-Nya secara tiba-tiba, tetapi membimbing mereka secara perlahan menuju kesempurnaan.

BAB 5
MAQASHID SYARIAH DALAM USHUL *FIQH* KLASIK

Pendahuluan: Posisi Maqashid dalam Tradisi Keilmuan *Ushul Fiqh*

Diskursus tentang maqashid syariah dalam khazanah ushul *fiqh* klasik menempati posisi yang unik dan paradoksal. Di satu sisi, maqashid merupakan ruh yang menggerakkan seluruh bangunan ushul *fiqh*, karena setiap rumusan pendekatan hukum pada dasarnya bertujuan untuk mewujudkan kemaslahatan yang menjadi inti maqashid. Para ulama ushul *fiqh*, sadar atau tidak, selalu merujuk pada pertimbangan maqashid dalam setiap pembahasan mereka, mulai dari konsep *'Illat* dalam qiyas hingga kriteria *mashlahah* dalam istislah. Di sisi lain, dalam kebanyakan kitab ushul *fiqh* klasik, maqashid syariah umumnya hanya disinggung secara sepintas ketika membahas topik-topik tertentu, dan tidak dibahas sebagai tema mandiri yang sistematis.[90]

Syeikh Abdullah Darraz, yang terkenal terhadap tradisi penulisan ushul *fiqh*, menyatakan bahwa aspek ushul *fiqh* yang terabaikan beberapa abad lamanya adalah aspek maqashid syariah. Padahal, secara teoretis, setiap rumusan ushul *fiqh* pada dasarnya selalu mempertimbangkan aspek mendasar tersebut.[91] Kesenjangan antara posisi sentral maqashid dan minimnya pembahasan sistematis inilah yang kemudian mendorong para ulama untuk terus mengembangkan teori maqashid, hingga mencapai puncaknya pada

[90] Zein, Ushul Fiqh (Jakarta: Prenada Media, 2019), hlm. 4-5.
[91] Zein, Ushul Fiqh, hlm. 5.

karya Imam al-Syatibi yang menjadikan maqashid sebagai inti dari *ushul fiqh*.

Bab ini akan mengkaji secara mendalam bagaimana maqashid syariah diposisikan dalam struktur *ushul fiqh* klasik, dengan menelusuri pemikiran para ulama dari berbagai mazhab dan periode. ini mencakup kedudukan maqashid dalam hierarki dalil, klasifikasi yang dikembangkan para ulama, hubungannya dengan konsep *mashlahah mursalah*, serta aplikasinya dalam fatwa-fatwa klasik. Pemahaman tentang hal ini penting sebagai fondasi untuk melihat perkembangan maqashid di era kontemporer, sekaligus untuk mengapresiasi kontribusi para ulama klasik dalam meletakkan dasar-dasar teori maqashid.

A. Kedudukan Maqashid dalam Struktur *Ushul Fiqh*

Para ulama ushul *fiqh* klasik tidak membahas maqashid sebagai satu bab tersendiri yang independen. Mereka lebih sering menyisipkan pembahasan tentang maqashid dalam konteks pembahasan lain, terutama ketika membahas qiyas, *'Illat*, dan *mashlahah mursalah*. Namun demikian, dari cara mereka memperlakukan maqashid, kita dapat melihat bahwa maqashid memiliki dua kedudukan penting: sebagai bagian dari dalil dan sebagai metode ijtihad. Kedudukan ini berkembang seiring dengan perkembangan pemikiran ushul *fiqh* dari masa ke masa.

1. Maqashid sebagai Bagian dari Dalil

Dalam struktur *ushul fiqh* klasik, maqashid tidak dipandang sebagai dalil yang berdiri sendiri seperti Al-Qur'an, Sunnah, *Ijma'*, dan Qiyas. Keempat sumber utama ini (yang dikenal dengan *al-adillah al-arba'ah*) merupakan pilar utama dalam menetapkan hukum. Namun, maqashid menjadi pertimbangan penting dalam memahami dan mengoperasionalkan dalil-dalil tersebut, terutama dalam kaitannya

dengan penetapan *'Illat* dan pengembangan hukum melalui qiyas.[92] Dengan kata lain, maqashid berfungsi sebagai "ruh" yang memberi arah dan tujuan pada penggunaan dalil-dalil formal.

Para ulama *ushul fiqh* klasik, meskipun tidak menjadikan maqashid sebagai dalil mandiri, mengakui bahwa pemahaman terhadap maqashid merupakan syarat mutlak bagi seorang mujtahid. Imam al-Haramain al-Juwaini (w. 478 H) adalah ulama pertama yang meletakkan fondasi teoritis maqashid secara sistematis dalam kitabnya al-Burhan fi Ushul al-*Fiqh*. Ia memperkenalkan konsep *al-'ilm bi maqashid al-syar'i* (pengetahuan tentang tujuan-tujuan syariat) sebagai prasyarat bagi seorang mujtahid. Menurut al-Juwaini, seseorang tidak dapat melakukan ijtihad secara benar tanpa memahami tujuan-tujuan Allah dalam menetapkan hukum.[93]

Al-Juwaini juga membedakan antara maqashid *'ammah* (tujuan umum) dan maqashid *khassah* (tujuan khusus). Tujuan umum adalah yang meliputi seluruh bab hukum, seperti kemaslahatan dan keadilan. Tujuan khusus adalah yang terkait dengan bab-bab tertentu, seperti tujuan pernikahan, pidana, dan muamalah. Pembedaan ini kelak menjadi fondasi bagi pengembangan klasifikasi maqashid oleh ulama setelahnya.[94]

Pemikiran al-Juwaini ini kemudian dikembangkan lebih lanjut oleh muridnya, Imam al-Ghazali (w. 505 H), dalam kitab al-Mustashfa min 'Ilm al-Ushul. Al-Ghazali secara tegas menyatakan bahwa maqashid menjadi landasan dalam menilai apakah suatu kemaslahatan dapat diterima sebagai dasar hukum atau tidak. Ia menulis:

[92] Ahmad al-Raisuni, Nazhariyyat al-Maqashid 'inda al-Imam al-Syatibi (Herndon: IIIT, 1995), hlm. 45.
[93] Al-Juwaini, Al-Burhan fi Ushul al-Fiqh, Jilid 1 (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997), hlm. 278.
[94] Al-Juwaini, Al-Burhan, Jilid 1, hlm. 280-285.

" الْمَصْلَحَةُ ... هِيَ جَلْبُ الْمَنْفَعَةِ وَدَفْعُ الْمَضَرَّةِ أَيِ الْمَفْسَدَةِ. وَلَيْسَ نَعْنِي بِهِ ذَلِكَ فَإِنَّ جَلْبَ الْمَنْفَعَةِ وَدَفْعَ الْمَضَرَّةِ مَقَاصِدُ الْخَلْقِ وَصَلَاحُ الْخَلْقِ فِي تَحْصِيلِ مَقَاصِدِهِمْ وَإِنَّمَا نَعْنِي بِالْمَصْلَحَةِ الْمُحَافَظَةَ عَلَى مَقْصُودِ الشَّرْعِ وَمَقْصُودُ الشَّرْعِ مِنَ الْخَلْقِ خَمْسَةٌ: أَنْ يَحْفَظَ عَلَيْهِمْ دِينَهُمْ وَنَفْسَهُمْ وَعَقْلَهُمْ وَنَسْلَهُمْ وَمَالَهُمْ"

"*Maslahah adalah menarik kemanfaatan dan menolak kemudaratan, yakni kerusakan. Namun bukan itu yang kami maksud, karena menarik manfaat dan menolak mudarat adalah tujuan makhluk, dan kebaikan makhluk terletak pada tercapainya tujuan-tujuan mereka. Yang kami maksud dengan maslahah adalah memelihara tujuan syara'. Tujuan syara' bagi makhluk ada lima, yaitu memelihara agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta mereka*."[95]

Pernyataan al-Ghazali ini sangat penting karena menegaskan bahwa maslahah yang menjadi pertimbangan dalam penetapan hukum bukanlah maslahah berdasarkan selera manusia semata, melainkan maslahah yang sejalan dengan maqashid syariah. Dengan kata lain, maqashid menjadi tolok ukur untuk menilai apakah suatu klaim kemaslahatan dapat diterima atau tidak. Di sinilah letak kedudukan maqashid sebagai bagian dari dalil: ia menjadi filter yang memastikan bahwa setiap perluasan hukum tetap dalam koridor tujuan syariat. Tanpa pemahaman maqashid, seseorang bisa saja mengklaim suatu kemaslahatan yang justru bertentangan dengan syariat.

Para ulama setelah al-Ghazali, seperti Fakhruddin al-Razi (w. 606 H) dalam *al-Mahsul*, Sayfuddin al-Amidi (w. 631 H) dalam *al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam*, dan Izzuddin bin Abdissalam (w. 660 H) dalam *Qawa'id al-Ahkam*, semakin memperkaya pembahasan maqashid. Izzuddin bin Abdissalam, misalnya, secara khusus membahas tentang hierarki kemaslahatan dan kerusakan, serta

[95] Abu Hamid al-Ghazali, Al-Mustashfa min 'Ilm al-Ushul, Jilid 1 (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993), hlm. 174.

kaidah-kaidah untuk memprioritaskan yang lebih maslahat ketika terjadi benturan. Karyanya *Qawa'id al-Ahkam fi Mashalih al-Anam* boleh dibilang sebagai kitab pertama yang secara khusus membahas maqashid dan *mashlahah* secara tematik, meskipun belum dalam format yang sistematis seperti al-Syatibi.[96]

2. Maqashid sebagai Metode Ijtihad

Perkembangan penting dalam pemikiran ushul *fiqh* klasik adalah ketika maqashid tidak lagi hanya dipandang sebagai pertimbangan dalam menggunakan dalil, tetapi sebagai metode ijtihad yang mandiri. Puncak pencapaian ini diraih oleh Imam Abu Ishaq al-Syatibi (w. 790 H) dalam kitab monumentalnya al-Muwafaqat fi Ushul al-Syariah. Al-Syatibi melakukan lompatan besar dengan menjadikan maqashid sebagai inti dan fondasi utama dalam memahami syariat secara keseluruhan, bukan sekadar pelengkap atau pertimbangan tambahan.

Al-Syatibi melakukan tiga perubahan paradigmatik dalam memandang maqashid. Pertama, ia menjadikan maqashid sebagai bagian dari *ushul al-syar'iyyah* (pokok-pokok syariat), bukan sekadar pelengkap. Menurutnya, maqashid dengan tiga tingkatan (*daruriyyat, hajiyyat, tahsiniyyat*) merupakan bagian dari ajaran pokok agama dan kaidah-kaidah syariah yang tidak dapat diabaikan. Semua ijtihad hukum maupun putusan pengadilan harus ditimbang melalui teori maqashid ini.[97]

Kedua, al-Syatibi menggeser kedudukan maqashid dari sekadar hikmah di balik hukum (*al-hikmah min wara' al-ahkam*) menjadi prinsip-prinsip atau kaidah dasar dalam hukum (*qawa'id al-ahkam*). Dalam pandangan ulama sebelumnya, maqashid lebih sering dipahami sebagai hikmah yang dapat diketahui setelah hukum ditetapkan. Artinya, para ulama cenderung melihat maqashid sebagai hasil dari pemahaman terhadap hukum-hukum yang sudah ada, bukan sebagai alat untuk menetapkan hukum baru. Al-Syatibi

[96] Tim Muhammadiyah, "Teori Maqashid, dari al-Juwaini, al-Ghazali hingga al-Syatibi," Muhammadiyah.or.id, 4 November 2021.
[97] Tim Muhammadiyah, "Teori Maqashid."

membalik logika ini: maqashid harus menjadi pertimbangan sebelum hukum ditetapkan, bukan sesudahnya. Dengan kedudukan ini, maqashid tidak dapat dikalahkan oleh ketentuan-ketentuan hukum yang bersifat parsial (*al-ahkam al-juz'iyyah*). Jika terjadi pertentangan antara maqashid yang bersifat universal dengan hukum parsial, maka hukum parsial harus ditafsirkan ulang agar sejalan dengan maqashid, bukan sebaliknya.[98]

Ketiga, al-Syatibi menggunakan metode induktif (*istiqra' al-ma'nawi*) dengan mengumpulkan dalil-dalil dari berbagai bentuknya, baik yang terkait dengan nash secara langsung maupun tidak langsung. Kolektivitas antar dalil ini melahirkan pemahaman yang utuh tentang makna hakiki syariat dan tujuannya. Dari kolektivitas dalil inilah lahir keyakinan bahwa lima hal pokok (agama, jiwa, akal, keturunan, harta) benar-benar menjadi maqashid syariah yang bersifat pasti (*qath'i*), meskipun masing-masing dalilnya mungkin bersifat zhanni.[99]

Metode induktif al-Syatibi ini merupakan terobosan pendekatans yang sangat penting. Sebelumnya, para ulama cenderung menggunakan metode deduktif dalam memahami maqashid, yaitu dengan berangkat dari prinsip-prinsip umum yang sudah diketahui, lalu menerapkannya pada kasus-kasus partikular. Al-Syatibi sebaliknya: ia mengumpulkan ratusan dalil partikular dari Al-Qur'an dan Sunnah, lalu menyimpulkan prinsip-prinsip umum darinya. Dengan metode ini, kesimpulan tentang maqashid menjadi lebih kuat karena didasarkan pada bukti-bukti empiris dari teks, bukan sekadar spekulasi filosofis.

Dengan ketiga perubahan ini, al-Syatibi berhasil mengangkat maqashid dari sekadar "metode pendukung" menjadi "metode ijtihad mandiri" yang setara dengan metode-metode lainnya dalam ushul *fiqh*. Ia menegaskan:

"الِاجْتِهَادُ لَا يَكُونُ صَحِيحًا إِلَّا عَلَى أَسَاسِ مَقَاصِدِ الشَّرِيعَةِ"

[98] Tim Muhammadiyah, "Teori Maqashid."
[99] Tim Muhammadiyah, "Teori Maqashid."

"*Ijtihad tidak akan sah kecuali didasarkan atas maqashid syariah*."[100]

Pernyataan ini menegaskan bahwa maqashid bukan sekadar pelengkap, melainkan fondasi yang menentukan keabsahan ijtihad itu sendiri. Seorang mujtahid yang mengabaikan maqashid dalam ijtihadnya, meskipun secara teknis mungkin benar menurut kaidah-kaidah ushul *fiqh* formal, dianggap telah keluar dari ruh syariat. Ijtihad semacam itu bisa jadi menghasilkan hukum yang secara formal sah, tetapi substansinya bertentangan dengan tujuan syariat.

B. Klasifikasi Maqashid dalam Pemikiran Klasik

Para ulama ushul *fiqh* klasik mengembangkan berbagai klasifikasi maqashid untuk memudahkan pemahaman dan penerapannya dalam ijtihad. Klasifikasi ini didasarkan pada sudut pandang yang berbeda-beda, namun saling melengkapi dalam membangun teori maqashid yang komprehensif. Setidaknya ada tiga klasifikasi utama yang dikembangkan: berdasarkan tingkat kebutuhan, berdasarkan cakupan, dan berdasarkan tingkat kepastian.

1. Berdasarkan Tingkat Kebutuhan (*Daruriyyat*, *Hajiyyat*, *Tahsiniyyat*)

Klasifikasi yang paling terkenal dan paling banyak dirujuk adalah pembagian maqashid berdasarkan tingkat kebutuhannya menjadi tiga: *daruriyyat* (primer), *hajiyyat* (sekunder), dan *tahsiniyyat* (tersier). Klasifikasi ini pertama kali dirumuskan secara sistematis oleh al-Ghazali, kemudian disempurnakan oleh al-Syatibi, dan menjadi rujukan utama hingga saat ini.

a. *Daruriyyat* (Primer)
   Daruriyyat adalah hal-hal yang mutlak harus ada untuk tegaknya kemaslahatan agama dan dunia. Jika hal-hal ini hilang, maka akan timbul kerusakan dan kekacauan yang nyata, bahkan kehidupan manusia akan terancam kehancuran. Al-Ghazali merumuskan lima hal pokok yang termasuk dalam kategori ini: memelihara

[100] Abu Ishaq al-Syatibi, Al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah, Jilid 3 (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1997), hlm. 220.

agama (*hifdz al-din*), memelihara jiwa (*hifdz al-nafs*), memelihara akal (*hifdz al-'aql*), memelihara keturunan (*hifdz al-nasl*), dan memelihara harta (*hifdz al-mal*).[101]

Kelima hal ini disebut sebagai *al-kulliyat al-khams* (lima prinsip universal) yang menjadi tujuan utama syariat. Seluruh hukum Islam, baik dalam bidang ibadah, muamalah, jinayah, maupun lainnya, pada hakikatnya bertujuan untuk memelihara kelima hal ini. Al-Syatibi kemudian menegaskan bahwa kelima hal ini bukan sekadar tujuan parsial, melainkan prinsip-prinsip universal yang melandasi seluruh bangunan syariat.[102]

Contoh implementasi *daruriyyat* dalam hukum Islam sangat banyak. Untuk memelihara agama, disyariatkan jihad, hukuman bagi murtad, dan perlindungan terhadap kebebasan beragama. Untuk memelihara jiwa, disyariatkan qishash, diyat, dan larangan membunuh. Untuk memelihara akal, diharamkan khamr dan segala sesuatu yang memabukkan. Untuk memelihara keturunan, disyariatkan pernikahan, diharamkan zina, dan ditetapkan hukum nasab. Untuk memelihara harta, disyariatkan larangan mencuri, riba, dan berbagai bentuk penipuan dalam transaksi.[103]

b. *Hajiyyat* (Sekunder)
Hajiyyat adalah hal-hal yang dibutuhkan untuk menghilangkan kesulitan dan memberikan kemudahan dalam hidup. Jika hal-hal ini tidak ada, tidak sampai menimbulkan kerusakan dan kekacauan, tetapi akan menimbulkan kesulitan dan kesempitan yang berarti. Keberadaan *hajiyyat* dimaksudkan untuk membuat hidup lebih mudah dan ringan, menghindarkan manusia dari tekanan dan kesulitan yang tidak perlu.[104]

[101] Al-Ghazali, Al-Mustashfa, Jilid 1, hlm. 176.
[102] Al-Syatibi, Al-Muwafaqat, Jilid 2, hlm. 8-12.
[103] Ikin, "Hirarki Maqashid Asy-Syari'ah dalam Perspektif Imam al-Ghazali serta Telaah Sistematis dan Filosofis Imam al-Syathibi," Pengadilan Agama Batang, 16 April 2025.
[104] Ikin, "Hirarki Maqashid."

Contoh *hajiyyat* dalam ibadah adalah keringanan (*rukhshah*) bagi orang sakit dan musafir untuk tidak berpuasa dan menggantinya di hari lain, serta kebolehan menjama' dan mengqashar shalat dalam perjalanan. Dalam muamalah, contohnya adalah kebolehan melakukan jual beli dengan sistem salam (pesanan) dan ijarah (sewa-menyewa), yang meskipun mengandung unsur ketidakpastian, tetapi dibutuhkan untuk kelancaran transaksi ekonomi. Dalam pidana, contohnya adalah penerapan diat (tebusan) sebagai alternatif dari qishash, yang memberikan kemudahan bagi keluarga korban untuk memilih antara memaafkan, menerima diat, atau menuntut *qishash*.[105]

Al-Syatibi menjelaskan bahwa *hajiyyat* pada dasarnya adalah penyempurna bagi *daruriyyat*. Meskipun tidak sampai mengancam eksistensi lima hal pokok, ketiadaan *hajiyyat* dapat menyebabkan terganggunya pemeliharaan lima hal pokok tersebut secara optimal. Misalnya, keringanan bagi musafir untuk tidak berpuasa tidak sampai mengancam eksistensi agama, tetapi jika tidak ada keringanan, orang akan enggan bepergian atau akan mengalami kesulitan berat, yang pada akhirnya dapat mengurangi kualitas ibadah mereka secara keseluruhan. Oleh karena itu, syariat tetap memberikan perhatian besar pada aspek *hajiyyat* ini.[106]

c. *Tahsiniyyat* (Tersier)
Tahsiniyyat adalah hal-hal yang bersifat pelengkap dan penyempurna, yang keberadaannya membuat kehidupan menjadi lebih baik, indah, dan beradab. Jika hal-hal ini tidak ada, tidak sampai menimbulkan kerusakan dan tidak pula menimbulkan kesulitan, tetapi kehidupan akan terasa kurang sempurna dan kurang bernilai secara moral dan estetika.[107]

[105] Tim Hukumonline, "Mengenal Tujuan dan Tingkatan 5 Maqashid Syariah," Hukumonline.com, 5 Februari 2024.
[106] Al-Syatibi, Al-Muwafaqat, Jilid 2, hlm. 22-25.
[107] Al-Ghazali, Al-Mustashfa, Jilid 1, hlm. 178.

Contoh *tahsiniyyat* dalam ibadah adalah kebersihan badan, pakaian, dan tempat ibadah; menutup aurat dengan pakaian yang indah dan sopan; serta berhias ketika hendak ke masjid. Dalam muamalah, contohnya adalah larangan melakukan penipuan, kecurangan, dan praktik-praktik tidak etis lainnya dalam jual beli. Dalam masalah makanan, contohnya adalah anjuran untuk mengonsumsi makanan yang tidak hanya halal tetapi juga *thayyib* (baik, bergizi, dan menyehatkan). Dalam pidana, contohnya adalah larangan membunuh wanita, anak-anak, dan orang tua dalam peperangan, meskipun mereka termasuk pihak musuh.[108]

Al-Syatibi menekankan bahwa ketiga tingkatan ini saling terkait dan tidak bisa dipisahkan. *Tahsiniyyat* berfungsi menyempurnakan *hajiyyat*, dan *hajiyyat* berfungsi menyempurnakan *daruriyyat*. Dalam kondisi normal, semua tingkatan harus dijalankan. Namun, jika terjadi benturan atau kondisi darurat, maka *daruriyyat* didahulukan atas *hajiyyat*, dan *hajiyyat* didahulukan atas *tahsiniyyat*.[109]

Para ulama juga mengembangkan kaidah-kaidah untuk menentukan prioritas ketika terjadi benturan antar maqashid. Misalnya, kaidah "*dar'u al-mafasid muqaddam 'ala jalb al-mashalih*" (menolak kerusakan lebih didahulukan daripada menarik kemaslahatan). Kaidah ini berarti bahwa jika suatu tindakan mengandung potensi maslahat dan mafsadat sekaligus, maka menghindari mafsadat lebih diutamakan daripada meraih maslahat. Ini sejalan dengan prinsip bahwa *daruriyyat* (yang terkait dengan pencegahan kerusakan) lebih prioritas daripada *hajiyyat* dan *tahsiniyyat*.

2. Berdasarkan Cakupan (*Kulliyyat* dan *Juz'iyyat*)

Selain klasifikasi berdasarkan tingkat kebutuhan, para ulama juga membagi maqashid berdasarkan cakupannya menjadi dua: maqashid *kulliyyah* (universal) dan maqashid *juz'iyyah* (parsial). Al-Syatibi

[108] Tim Hukumonline, "Mengenal Tujuan dan Tingkatan 5 Maqashid Syariah."
[109] Al-Syatibi, Al-Muwafaqat, Jilid 2, hlm. 28-30.

memberikan perhatian khusus pada pembagian ini karena menyangkut pendekatan ijtihad dan cara memahami hubungan antara teks dan tujuan.

a. Maqashid *Kulliyyah* (Universal)
   Maqashid *kulliyyah* adalah tujuan-tujuan syariat yang bersifat universal, mencakup seluruh bab hukum dan tidak terbatas pada bidang tertentu saja. Kelima hal pokok (*al-kulliyat al-khams*) termasuk dalam kategori ini, karena berlaku untuk seluruh bidang hukum, baik ibadah, muamalah, jinayah, maupun lainnya. Selain itu, nilai-nilai universal seperti keadilan, kemaslahatan, kemudahan, dan kasih sayang juga termasuk maqashid kulliyyah.[110]

   Al-Syatibi menegaskan bahwa maqashid kulliyyah ini bersifat tetap dan tidak berubah, serta menjadi fondasi bagi seluruh bangunan syariat. Ia menulis:

   "إِنَّ الشَّرِيعَةَ وَضِعَتْ لِتَحْقِيقِ مَصَالِحِ الْعِبَادِ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَهَذِهِ الْمَصَالِحُ لَا تَخْرُجُ عَنْ حِفْظِ دِينِهِمْ وَنُفُوسِهِمْ وَعُقُولِهِمْ وَأَنْسَابِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ"

   "*Sesungguhnya syariat ditetapkan untuk mewujudkan kemaslahatan hamba di dunia dan akhirat, dan kemaslahatan ini tidak lepas dari memelihara agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta mereka*."[111]

   Sifat universal dari maqashid *kulliyyah* ini menjadikannya sebagai tolok ukur untuk menilai berbagai produk ijtihad. Suatu hukum parsial tidak boleh bertentangan dengan maqashid kulliyyah, karena yang universal lebih tinggi kedudukannya daripada yang parsial. Jika terjadi pertentangan, maka yang parsial harus ditinggalkan atau ditafsirkan ulang agar sejalan dengan yang universal. Inilah yang disebut al-Syatibi sebagai "*al-*

[110] Al-Syatibi, Al-Muwafaqat, Jilid 2, hlm. 35-38.
[111] Al-Syatibi, Al-Muwafaqat, Jilid 1, hlm. 38.

kulliyat tuqaddam 'ala al-juz'iyyat" (yang universal didahulukan atas yang parsial).

b. Maqashid *Juz'iyyah* (Parsial)
Maqashid *juz'iyyah* adalah tujuan-tujuan khusus yang dikehendaki syariat dalam bab-bab tertentu atau dalam hukum-hukum tertentu. Misalnya, tujuan pensyariatan pernikahan adalah untuk menciptakan keluarga sakinah, melanjutkan keturunan, dan menjaga kehormatan. Tujuan pensyariatan pidana adalah untuk menjaga keamanan, memberi efek jera, dan melindungi masyarakat. Tujuan pensyariatan jual beli adalah untuk memfasilitasi pertukaran barang dan jasa secara adil dan saling menguntungkan.[112]

Maqashid *juz'iyyah* ini dapat diketahui melalui pembahasan terhadap ayat-ayat dan hadits-hadits yang berbicara tentang bidang tertentu. Misalnya, untuk mengetahui tujuan pernikahan, seorang mujtahid perlu mengumpulkan ayat-ayat dan hadits tentang pernikahan, lalu menyimpulkan tujuan umumnya. Hasil kesimpulan ini bersifat *zhanni* (relatif) karena hanya didukung oleh dalil-dalil yang terbatas pada bidang tertentu, berbeda dengan maqashid kulliyyah yang didukung oleh dalil yang sangat banyak sehingga mencapai tingkat *qath'i* (pasti).[113]

Meskipun bersifat parsial, pemahaman tentang maqashid *juz'iyyah* sangat penting dalam ijtihad karena menjadi panduan dalam menetapkan hukum-hukum yang terkait dengan bidang tersebut. Seorang mujtahid yang memahami tujuan pensyariatan pernikahan, misalnya, akan lebih mampu menetapkan hukum-hukum baru terkait keluarga yang sejalan dengan ruh syariat, meskipun tidak secara eksplisit disebut dalam teks. Ia akan melihat apakah suatu kebijakan atau hukum baru mendukung terciptanya keluarga sakinah atau justru sebaliknya.

[112] Al-Raisuni, Nazhariyyat al-Maqashid, hlm. 112-115.
[113] Al-Syatibi, Al-Muwafaqat, Jilid 2, hlm. 42-45.

Al-Syatibi juga membahas hubungan antara maqashid kulliyyah dan *juz'iyyah*. Menurutnya, maqashid *juz'iyyah* harus sejalan dengan maqashid kulliyyah. Tidak boleh ada tujuan parsial yang bertentangan dengan tujuan universal. Jika terjadi pertentangan, maka maqashid *juz'iyyah* harus dikalahkan oleh maqashid kulliyyah. Misalnya, tujuan parsial dari pernikahan untuk melanjutkan keturunan tidak boleh bertentangan dengan tujuan universal keadilan. Jika dalam kasus tertentu, mempertahankan pernikahan justru melahirkan ketidakadilan yang berat, maka prinsip keadilan (universal) harus didahulukan.

3. Berdasarkan Kepastian (*Qath'i* dan *Zhanni*)

Klasifikasi ketiga yang dikembangkan ulama klasik adalah berdasarkan tingkat kepastiannya: maqashid *qath'iyyah* (pasti) dan maqashid *zhanniyyah* (relatif). Klasifikasi ini penting untuk menentukan kekuatan dan prioritas suatu maqashid dalam ijtihad, serta untuk membedakan mana yang bersifat fundamental dan tidak dapat diubah, dengan mana yang bersifat interpretatif dan dapat berkembang.

a. Maqashid *Qath'iyyah* (Pasti)
   Maqashid *qath'iyyah* adalah tujuan syariat yang didukung oleh dalil-dalil yang bersifat pasti dan meyakinkan, sehingga tidak ada keraguan sedikit pun bahwa itu benar-benar menjadi tujuan syariat. Al-Syatibi membuktikan bahwa kelima hal pokok (*al-kulliyat al-khams*) termasuk dalam kategori ini melalui metode induktif (*istiqra'*).[114]

   Metode induktif yang digunakan al-Syatibi bekerja dengan mengumpulkan seluruh ayat dan hadits yang terkait dengan pemeliharaan agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Setelah mengumpulkan puluhan bahkan ratusan dalil yang semuanya menunjukkan arah yang sama yaitu pentingnya memelihara kelima hal ini maka lahirlah keyakinan yang pasti bahwa kelima hal ini memang menjadi tujuan utama syariat. Meskipun masing-

[114] Al-Syatibi, Al-Muwafaqat, Jilid 1, hlm. 45-50.

masing dalil mungkin bersifat zhanni, namun akumulasi dari sekian banyak dalil yang saling menguatkan menghasilkan pengetahuan yang qath'i.[115]

Al-Syatibi menjelaskan:

" إِنَّ الْقَطْعَ بِهَذِهِ الْكُلِّيَاتِ لَا يَفْتَقِرُ إِلَى قَطْعِيَّةِ الْأَدِلَّةِ الْجُزْئِيَّةِ بَلْ يَكْفِي فِيهَا الظَّنُّ الْجَامِعُ الَّذِي يُفِيدُ الْقَطْعَ بِكَثْرَتِهِ"

"*Sesungguhnya kepastian tentang universalitas ini tidak membutuhkan kepastian dalil-dalil parsial, tetapi cukup dengan dugaan yang terkumpul (dari banyak dalil) yang menghasilkan kepastian karena banyaknya*."[116]

Ini adalah kontribusi pendekatans yang sangat penting dari al-Syatibi. Sebelumnya, banyak ulama yang ragu untuk menetapkan maqashid sebagai sesuatu yang pasti karena dalil-dalilnya bersifat zhanni. Al-Syatibi menunjukkan bahwa kepastian tidak hanya diperoleh dari satu dalil yang qath'i, tetapi juga dapat diperoleh dari akumulasi banyak dalil zhanni yang saling menguatkan. Dengan metode ini, maqashid memperoleh landasan epistemologis yang kokoh.

b. Maqashid *Zhanniyyah* (Relatif)
Maqashid *zhanniyyah* adalah tujuan syariat yang didukung oleh dalil-dalil yang bersifat zhanni (relatif) dan tidak mencapai tingkat kepastian seperti maqashid *qath'iyyah*. Biasanya ini terkait dengan maqashid dalam bidang-bidang tertentu (maqashid *juz'iyyah*) atau maqashid yang diperluas oleh para ulama kontemporer seperti kebebasan, kesetaraan, dan hak asasi manusia.[117]

[115] Al-Syatibi, Al-Muwafaqat, Jilid 1, hlm. 52.
[116] Al-Syatibi, Al-Muwafaqat, Jilid 1, hlm. 53.
[117] Tim BincangSyariah, "Maqashid Al-Syariah dan Kebebasan Berkeyakinan," BincangSyariah.com, 16 Mei 2023.

Sifat zhanni ini bukan berarti tidak penting, tetapi menunjukkan bahwa dalam penerapannya diperlukan kehati-hatian dan kesadaran bahwa interpretasi tentang maqashid ini mungkin berbeda antara satu mujtahid dengan lainnya. Maqashid zhanniyyah juga lebih terbuka untuk berkembang sesuai dengan konteks zaman, selama tidak bertentangan dengan maqashid *qath'iyyah*.

Pembedaan antara *qath'i* dan zhanni ini penting dalam praktik ijtihad. Ketika terjadi benturan, maqashid *qath'iyyah* harus didahulukan atas maqashid zhanniyyah. Juga, dalam menetapkan kebijakan publik, maqashid *qath'iyyah* menjadi prioritas utama yang tidak boleh dikompromikan, sementara maqashid *zhanniyyah* dapat dipertimbangkan sesuai dengan kondisi dan kebutuhan. Misalnya, perlindungan jiwa (*qath'i*) tidak boleh dikorbankan demi kebebasan berekspresi (*zhanni*), tetapi kebebasan berekspresi tetap penting selama tidak mengancam jiwa.

C. Hubungan Maqashid dengan *Mashlahah Mursalah*

Salah satu pembahasan terpenting dalam ushul *fiqh* klasik yang terkait erat dengan maqashid adalah konsep *mashlahah mursalah* (kemaslahatan yang tidak disebutkan secara eksplisit dalam teks, tetapi juga tidak ditolak). Hubungan antara maqashid dan *mashlahah mursalah* sangat erat, bahkan sebagian ulama menganggapnya sebagai dua sisi dari mata uang yang sama. Namun, para ulama *ushul fiqh* membahas keduanya dalam kerangka yang berbeda namun saling melengkapi.

1. Definisi dan Ruang Lingkup *Mashlahah Mursalah*

Dalam diskursus *ushul fiqh*, maslahah dibahas dalam dua aspek, yaitu maslahah dalam aspek sebagai maqashid *al-syari'ah* (tujuan hukum) dan maslahah dalam aspek sebagai *al-adillah al-syar'iyyah* (sumber

hukum yang berdiri sendiri).[118] Sebagai tujuan hukum, maslahah identik dengan maqashid, yaitu pemeliharaan terhadap lima hal pokok. Sebagai sumber hukum, maslahah dibahas dalam bentuk *mashlahah mursalah*, yaitu kemaslahatan yang tidak memiliki landasan langsung dari teks, tetapi juga tidak ada dalil yang membatalkannya.

Para ulama berbeda pendapat tentang kehujjahan *mashlahah mursalah* sebagai sumber hukum. Ulama Malikiyah dan Hanabilah cenderung menerima *mashlahah mursalah* sebagai *hujjah* (sumber hukum), asalkan sesuai dengan maqashid al-syari'ah dan tidak bertentangan dengan nash umum. Sebaliknya, ulama Syafi'iyah dan Hanafiyah menolak penerapannya karena dinilai berisiko membuka pintu subjektivitas dan dapat mengarah pada penetapan hukum berdasarkan hawa nafsu semata.[119]

Namun demikian, perlu dicatat bahwa perbedaan pendapat ini sesungguhnya hanya dalam tataran teoritis. Dalam tataran empiris (praktis), semua ulama mengakui dan sepakat bahwa semua hukum *syara'* pasti mengandung maslahah. Perbedaan pendapat ini lebih pada aspek kekuatan (*power*) dalam kaitannya sebagai sumber hukum Islam, yaitu posisi maslahah sebagai hujjah al-syar'iyyah.[120] Dengan kata lain, semua ulama sepakat bahwa maqashid adalah tujuan syariat, tetapi mereka berbeda pendapat tentang sejauh mana *mashlahah mursalah* dapat dijadikan sebagai sumber hukum mandiri.

2. Syarat-Syarat Penerimaan *Mashlahah Mursalah*

Para ulama yang menerima *mashlahah mursalah* menetapkan syarat-syarat ketat agar tidak terjadi penyalahgunaan. Al-Ghazali, meskipun termasuk ulama Syafi'iyah yang dikenal ketat dalam menerima *mashlahah mursalah*, tetap membuka peluang penerapannya dengan

[118] Imam Syafi'i dan Tutik Hamidah, "Kontroversi maslahah sebagai sumber, metode dan tujuan: studi analisis perbandingan empat madhab," Al-'Adalah: Jurnal Syariah dan Hukum Islam, Vol. 7, No. 1 (2022), hlm. 20.

[119] Muhammad Sauki Alhabsyi dan Lukman S. Thahir, "Perbedaan dalam Penggunaan Metode Maslahah Mursalah," Jurnal UIN Datokarama Palu, 2025.

[120] Syafi'i dan Hamidah, "Kontroversi maslahah," hlm. 21.

syarat yang sangat ketat. Menurutnya, *mashlahah mursalah* dapat diterima jika memenuhi tiga kriteria: pertama, termasuk dalam kategori *daruriyyat* (primer); kedua, bersifat *qath'i* (pasti); dan ketiga, bersifat *kulli* (universal). Jika ketiga syarat ini terpenuhi, maka *mashlahah mursalah* dapat dijadikan landasan hukum meskipun tidak ada dukungan langsung dari teks.[121]

Ulama Malikiyah, yang paling longgar dalam menerima *mashlahah mursalah*, menetapkan syarat yang lebih fleksibel. Menurut mereka, *mashlahah mursalah* dapat diterima jika: (a) benar-benar merupakan kemaslahatan yang hakiki, bukan sekadar berdasarkan dugaan; (b) bersifat umum, tidak hanya untuk kepentingan individu atau kelompok tertentu; dan (c) tidak bertentangan dengan nash atau *ijma'*.[122]

Al-Syatibi mengambil posisi yang lebih maju dengan menjadikan *mashlahah mursalah* sebagai bagian dari *ushul al-din* (pokok-pokok agama) dan *qawa'id al-syariah* (kaidah-kaidah syariah). Menurutnya, maqashid yang awalnya bagian dari *al-masalih al-mursalah* (kemaslahatan-kemaslahatan lepas) perlu dijadikan sebagai bagian dari dasar-dasar hukum Islam. Dengan kata lain, al-Syatibi menilai maqashid merupakan pokok-pokok agama, kaidah-kaidah syariah, dan keseluruhan keyakinan.[123]

3. Hubungan Fungsional antara Maqashid dan *Mashlahah Mursalah*

Dalam kerangka berpikir al-Syatibi, hubungan maqashid dan *mashlahah mursalah* menjadi sangat jelas: *mashlahah mursalah* adalah instrumen untuk mewujudkan maqashid dalam kasus-kasus baru yang tidak secara langsung disebut dalam teks. Dengan memahami maqashid secara mendalam, seorang mujtahid dapat menetapkan hukum berdasarkan *mashlahah mursalah* tanpa

[121] Al-Ghazali, Al-Mustashfa, Jilid 1, hlm. 182-185.
[122] Alhabsyi dan Thahir, "Perbedaan dalam Penggunaan Metode Maslahah Mursalah."
[123] Tim BincangSyariah, "Maqashid Al-Syariah dan Kebebasan Berkeyakinan."

khawatir keluar dari koridor syariat, karena ia selalu menguji apakah kemaslahatan tersebut sejalan dengan maqashid atau tidak.[124]

Dengan kata lain, maqashid berfungsi sebagai "konstitusi" yang memberikan arah dan batasan, sementara *mashlahah mursalah* adalah "legislasi" yang merumuskan aturan-aturan konkret untuk mewujudkan arah tersebut. Tanpa maqashid, *mashlahah mursalah* bisa menjadi liar dan subjektif. Tanpa *mashlahah mursalah*, maqashid akan tetap menjadi konsep abstrak yang sulit diimplementasikan dalam kasus-kasus baru.

4. Konsep Wasa'il dan Dharai' sebagai Perluasan

Konsep lain yang terkait erat dengan maqashid dan *mashlahah mursalah* adalah *wasa'il* (sarana) dan *dharai'* (jalan menuju sesuatu). Para ulama klasik, terutama al-Qarafi dan Ibn Qayyim al-Jauziyyah, membahas bagaimana sarana untuk mencapai suatu tujuan mengambil hukum yang sama dengan tujuannya. Jika suatu perbuatan menjadi sarana untuk mewujudkan maqashid yang baik, maka perbuatan itu menjadi baik. Sebaliknya, jika menjadi sarana untuk merusak maqashid, maka perbuatan itu menjadi buruk.[125]

Ibn Qayyim al-Jauziyyah menjelaskan:

"الْوَسَائِلُ لَهَا أَحْكَامُ الْمَقَاصِدِ فَوَسِيلَةُ الْوَاجِبِ وَاجِبَةٌ وَوَسِيلَةُ الْحَرَامِ حَرَامٌ"

"*Sarana memiliki hukum yang sama dengan tujuan. Sarana untuk sesuatu yang wajib menjadi wajib, dan sarana untuk sesuatu yang haram menjadi haram*."[126]

Prinsip ini menjadi landasan bagi pengembangan hukum Islam yang lebih luas dan fleksibel. Dengan memahami bahwa maqashid adalah tujuan, dan *wasa'il* adalah sarana untuk mencapainya, seorang mujtahid dapat menetapkan hukum-hukum

[124] Al-Syatibi, Al-Muwafaqat, Jilid 2, hlm. 112-115.
[125] Zakiyuddin Baidhawy, "Moderasi Islam: Tujuan dan Sarana (Bagian 1)," UIN Salatiga, 1 Juli 2024.
[126] Ibn Qayyim al-Jauziyyah, I'lam al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamin, Jilid 3 (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1991), hlm. 145.

baru yang diperlukan untuk mewujudkan maqashid, meskipun hukum-hukum tersebut tidak secara eksplisit disebut dalam teks. Misalnya, untuk mewujudkan maqashid perlindungan jiwa (*hifdz al-nafs*), maka segala sarana yang diperlukan seperti pembangunan rumah sakit, pendidikan kesehatan, dan vaksinasi menjadi wajib hukumnya, karena ia adalah sarana untuk mencapai tujuan yang wajib.

Konsep saddu al-dzara'i' (menutup jalan menuju kerusakan) juga terkait erat dengan maqashid. Jika suatu perbuatan yang pada dasarnya boleh menjadi sarana untuk mencapai kerusakan, maka perbuatan itu dapat dilarang. Misalnya, menjual anggur kepada pembuat khamr pada dasarnya boleh, tetapi jika diketahui bahwa anggur itu akan digunakan untuk membuat khamr, maka menjualnya menjadi haram karena menjadi sarana untuk mencapai kerusakan. Ini adalah penerapan prinsip bahwa mencegah kerusakan lebih didahulukan daripada meraih kemaslahatan.

D. Aplikasi Maqashid dalam Fatwa Klasik

Meskipun teori maqashid baru dirumuskan secara sistematis pada masa al-Juwaini, al-Ghazali, dan al-Syatibi, namun praktik ijtihad berbasis maqashid sebenarnya telah dilakukan sejak masa sahabat. Para sahabat Nabi dalam merespons berbagai persoalan baru seringkali menggunakan pertimbangan maqashid, meskipun mereka belum menggunakan istilah tersebut. Berikut adalah beberapa contoh aplikasi maqashid dalam fatwa klasik dari berbagai periode dan mazhab.

1. Fatwa Sahabat: Kebijakan Umar bin Khattab
   Salah satu contoh paling terkenal adalah kebijakan Khalifah Umar bin Khattab yang tidak memberlakukan hukuman potong tangan bagi pencuri di masa paceklik dan kelaparan. Umar memahami bahwa di balik hukum potong tangan terdapat tujuan perlindungan harta (*hifdz al-mal*), namun dalam kondisi darurat

kelaparan, tujuan yang lebih tinggi yaitu perlindungan jiwa (*hifdz al-nafs*) harus didahulukan.[127]

Dalam kasus lain, Umar juga memutuskan untuk tidak membagikan tanah taklukan kepada para prajurit, meskipun secara tekstual ayat al-Anfal ayat 41 dapat diartikan demikian. Umar mempertimbangkan kemaslahatan jangka panjang bagi generasi mendatang, sehingga tanah tetap dikuasai negara dan hasilnya digunakan untuk kesejahteraan umum. Keputusan ini didasarkan pada pertimbangan maqashid untuk mewujudkan keadilan sosial dan kemaslahatan kolektif.[128]

Contoh lainnya adalah keputusan Umar untuk tidak memberlakukan hukum zina terhadap seorang wanita yang hamil tetapi mengaku diperkosa. Umar mempertimbangkan bahwa dalam kasus tersebut, penerapan hukum had justru akan mengakibatkan kerusakan yang lebih besar, karena akan menghukum korban pemerkosaan. Pertimbangan maqashid untuk melindungi jiwa dan keturunan menjadi dasar keputusannya.[129]

Umar juga dikenal dengan kebijakannya untuk mengumpulkan Al-Qur'an dalam satu mushaf. Tidak ada teks yang secara eksplisit memerintahkan hal ini, namun Umar dan Abu Bakar melihat bahwa kemaslahatan untuk menjaga kemurnian Al-Qur'an (*hifdz al-din*) lebih besar daripada risiko perubahan. Ini adalah contoh klasik penerapan *mashlahah mursalah*.

2. Fatwa Ulama Klasik: Imam Syafi'i dan Qaul Qadim-Jadid
   Imam Syafi'i terkenal dengan *qaul qadim* (pendapat lama) dan qaul jadid (pendapat baru)-nya yang berbeda ketika ia berada di Baghdad dan kemudian di Mesir. Perbedaan ini tidak terjadi karena perubahan metode ijtihad, tetapi karena perbedaan konteks sosial dan budaya yang mempengaruhi pertimbangan

[127] Muhammad Syamsudin, "Fiqih Maqashid (4): Sejarah Perkembangan," NU Online, 1 Desember 2018.
[128] Tim Muhammadiyah, "Teori Maqashid."
[129] Muhammad Syamsudin, "Fiqih Maqashid (4)."

maqashid. Di Baghdad, Imam Syafi'i berijtihad berdasarkan realitas masyarakat Irak, sementara di Mesir ia berhadapan dengan realitas yang berbeda, sehingga ijtihadnya pun berbeda.[130]

Ini menunjukkan bahwa Imam Syafi'i secara implisit menggunakan pertimbangan maqashid dalam ijtihadnya, meskipun ia tidak merumuskannya secara eksplisit. Ia memahami bahwa tujuan syariat adalah mewujudkan kemaslahatan, dan kemaslahatan dapat berbeda antara satu tempat dengan tempat lain. Karena itu, ijtihadnya pun dapat berbeda sesuai dengan konteks. Misalnya, dalam masalah zakat fitrah, Imam Syafi'i berpendapat bahwa yang wajib dikeluarkan adalah makanan pokok setempat, bukan jenis makanan tertentu. Ini menunjukkan pertimbangan bahwa tujuan zakat fitrah adalah untuk mencukupi kebutuhan fakir miskin pada hari raya, dan kebutuhan itu berbeda-beda di setiap tempat.

3. Fatwa Ulama Klasik: Imam Malik dan *Mashlahah Mursalah*
   Imam Malik dikenal sebagai ulama yang paling banyak menggunakan *mashlahah mursalah* dalam ijtihadnya. Dalam kitab *al-Muwatha'*, ia banyak menetapkan hukum berdasarkan pertimbangan kemaslahatan yang tidak disebutkan secara eksplisit dalam teks, tetapi sejalan dengan tujuan umum syariat.[131]

   Salah satu contohnya adalah kebijakan Abu Bakar untuk mengumpulkan Al-Qur'an dalam satu mushaf. Tidak ada teks yang secara eksplisit memerintahkan hal ini, namun Abu Bakar dan para sahabat sepakat bahwa tindakan ini diperlukan untuk menjaga kemurnian Al-Qur'an, yang sejalan dengan maqashid perlindungan agama (*hifdz al-din*). Imam Malik menjadikan

[130] Al-Raisuni, Nazhariyyat al-Maqashid, hlm. 85-88.
[131] Muhammad Syamsudin, "Fiqih Maqashid (4)."

contoh ini sebagai landasan untuk menerima *mashlahah mursalah* sebagai sumber hukum.[132]

Contoh lain dalam madzhab Maliki adalah kebolehan menjual buah di pohon dengan sistem *'araya*, meskipun secara umum jual beli seperti ini dilarang karena mengandung unsur ketidakpastian. Imam Malik membolehkannya berdasarkan pertimbangan kemaslahatan untuk menghilangkan kesulitan masyarakat, yang sejalan dengan maqashid *hajiyyat*.[133]

Imam Malik juga menggunakan *mashlahah mursalah* dalam kasus *al-maslahah al-mursalah* yang terkenal, seperti kebijakan untuk memenjarakan orang yang dituduh melakukan tindak pidana jika ada bukti kuat, meskipun secara tekstual tidak ada perintah untuk memenjarakan sebelum terbukti bersalah. Pertimbangannya adalah untuk menjaga keamanan masyarakat (*hifdz al-nafs*) dan mencegah pelarian tersangka.

4. Fatwa Ulama Klasik: Kasus Perang Khandaq
   Salah satu contoh klasik yang sering dikutip dalam diskursus maqashid adalah perbedaan pendapat sahabat dalam memahami perintah Nabi saat Perang Khandaq. Nabi bersabda:

   "لَا يُصَلِّيَنَّ أَحَدٌ الْعَصْرَ إِلَّا فِي بَنِي قُرَيْظَةَ"

   "*Janganlah sekali-kali kalian shalat Ashar, kecuali di Bani Quraizhah*." (HR. Bukhari)[134]

   Dalam memahami perintah ini, para sahabat berbeda pendapat. Sebagian sahabat memahami secara literal, sehingga mereka menunda shalat Ashar hingga tiba di Bani Quraizhah meskipun waktu Ashar hampir habis. Sebagian lain memahami secara maqashidi, bahwa tujuan Nabi adalah agar mereka segera

[132] Alhabsyi dan Thahir, "Perbedaan dalam Penggunaan Metode Maslahah Mursalah."
[133] Alhabsyi dan Thahir, "Perbedaan dalam Penggunaan Metode Maslahah Mursalah."
[134] Muhammad bin Ismail al-Bukhari, Shahih al-Bukhari, Kitab al-Maghazi, Bab Ghazwah al-Khandaq, No. 4119.

berangkat, bukan untuk menunda shalat hingga keluar waktu. Kelompok kedua ini kemudian shalat Ashar di perjalanan.[135]

Ketika perbedaan ini dilaporkan kepada Nabi, beliau membenarkan kedua kelompok. Ini menunjukkan bahwa pertimbangan maqashidi (memahami tujuan di balik perintah) adalah bagian dari ijtihad yang sah, selama tidak keluar dari koridor syariat. Para sahabat yang shalat di perjalanan menggunakan pertimbangan bahwa tujuan utama Nabi adalah agar mereka segera sampai ke Bani Quraizhah, bukan untuk menunda shalat hingga keluar waktu, karena menjaga shalat tepat waktu termasuk maqashid yang lebih fundamental.

5. Fatwa Ulama Klasik: Ibn Taimiyah tentang Talak Tiga Sekaligus
   Ibn Taimiyah dikenal dengan fatwanya yang kontroversial tentang talak tiga yang diucapkan sekaligus. Dalam pandangan jumhur ulama, talak tiga yang diucapkan sekaligus tetap dihitung sebagai talak tiga yang tidak bisa dirujuk. Namun Ibn Taimiyah berpendapat bahwa talak seperti itu hanya dihitung satu kali, berdasarkan pertimbangan maqashid.[136]

   Ibn Taimiyah berargumen bahwa tujuan syariat dalam talak adalah memberi kesempatan bagi suami istri untuk memperbaiki hubungan, sebagaimana adanya masa iddah dan kesempatan rujuk. Jika talak tiga sekaligus langsung dianggap jatuh tiga, maka pintu rujuk tertutup sama sekali, yang bertentangan dengan tujuan syariat. Karena itu, ia memilih untuk tidak memberlakukan talak tiga sekaligus sebagai talak yang mengikat.[137]

   Fatwa ini menunjukkan bahwa Ibn Taimiyah menggunakan pertimbangan maqashid untuk menafsirkan ulang teks yang tampak jelas. Ia memahami bahwa di balik ketentuan tekstual tentang talak, ada tujuan yang lebih tinggi yaitu menjaga

[135] Tim Muhammadiyah, "Teori Maqashid."
[136] Ibn Taimiyah, Majmu' al-Fatawa, Jilid 33 (Riyadh: Dar 'Alam al-Kutub, 1991), hlm. 215-220
[137] Ibn Taimiyah, Majmu' al-Fatawa, Jilid 33, hlm. 218.

keutuhan keluarga dan memberi kesempatan untuk rujuk. Tujuan ini harus menjadi pertimbangan dalam menerapkan hukum talak.

6. Fatwa Ulama Klasik: Al-Qarafi tentang Perbedaan Fatwa karena Perubahan Zaman

   Syihabuddin al-Qarafi (w. 684 H) dalam kitabnya al-Furuq membahas secara panjang lebar tentang bagaimana perubahan zaman dapat mempengaruhi fatwa. Ia menegaskan bahwa fatwa dapat berubah karena perubahan adat kebiasaan, kondisi sosial, dan kemaslahatan. Ini didasarkan pada pemahaman bahwa tujuan syariat adalah tetap, tetapi sarana untuk mencapainya dapat berubah.[138]

   Al-Qarafi memberikan contoh tentang hukum memungut biaya atas jasa pengajaran Al-Qur'an. Pada masa sahabat, mengajar Al-Qur'an dilakukan tanpa memungut biaya karena semangat ibadah masih tinggi dan penghidupan masih mudah. Namun pada masanya, banyak guru yang membutuhkan biaya untuk hidup, sehingga memungut biaya menjadi boleh, bahkan kadang diperlukan, demi tetap berlangsungnya pengajaran Al-Qur'an. Ini adalah contoh bagaimana perubahan konteks mempengaruhi penerapan hukum, dengan tetap berpegang pada maqashid yang sama, yaitu menjaga kelangsungan pendidikan Al-Qur'an.[139]

7. Fatwa Ulama Klasik: Ibn Qayyim al-Jauziyyah tentang Siyasah Syar'iyyah

   Ibn Qayyim al-Jauziyyah (w. 751 H), murid Ibn Taimiyah, dalam kitabnya al-Turuq al-Hukmiyyah dan I'lam al-Muwaqqi'in banyak membahas tentang bagaimana penguasa dan hakim harus mempertimbangkan maqashid dalam kebijakan publik dan putusan pengadilan. Ia menegaskan bahwa tujuan utama dari hukum pidana Islam bukanlah untuk menghukum, tetapi untuk melindungi masyarakat dan menciptakan keamanan. Karena itu,

[138] Syihabuddin al-Qarafi, Al-Furuq, Jilid 3 (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1998), hlm. 145-150.
[139] Al-Qarafi, Al-Furuq, Jilid 3, hlm. 148.

dalam penerapannya, penguasa harus mempertimbangkan kondisi sosial dan kemungkinan efek dari hukuman tersebut.[140]

Salah satu contoh yang diberikan Ibn Qayyim adalah tentang hukuman bagi pencuri. Ia berpendapat bahwa dalam kondisi kelaparan dan kemiskinan struktural, penerapan hukum potong tangan tidaklah tepat, karena tujuan syariat adalah untuk melindungi harta dalam kondisi normal, bukan untuk menghukum orang yang terpaksa mencuri karena kelaparan. Dalam kondisi seperti itu, negara berkewajiban untuk memperbaiki kondisi ekonomi rakyat, bukan justru menghukum mereka.[141]

E. Perbandingan Pendekatan Ulama Klasik terhadap Maqashid

Setelah menelusuri berbagai pemikiran dan aplikasi maqashid dalam ushul *fiqh* klasik, penting untuk membuat perbandingan pendekatan antar ulama dan mazhab. Perbandingan ini akan membantu kita melihat kekayaan khazanah pemikiran Islam serta memahami posisi masing-masing dalam kontinum antara tekstualitas dan rasionalitas.

1. Mazhab Hanafi: Antara *Ra'y* dan *Nash*
   Mazhab Hanafi, yang didirikan oleh Imam Abu Hanifah (w. 150 H), dikenal dengan penggunaan rasio (*ra'y*) yang cukup luas dalam ijtihad. Imam Abu Hanifah banyak menggunakan metode istihsan (menganggap baik suatu hukum karena alasan tertentu) yang sebenarnya merupakan bentuk pertimbangan maqashid, meskipun ia tidak merumuskannya secara eksplisit.[142]

   Dalam mazhab Hanafi, konsep maqashid lebih banyak diimplementasikan melalui metode istihsan dan *'urf* (adat kebiasaan). Para ulama Hanafi berpendapat bahwa hukum dapat

[140] Ibn Qayyim al-Jauziyyah, Al-Turuq al-Hukmiyyah (Kairo: Dar al-Hadits, 2002), hlm. 85-90.
[141] Ibn Qayyim, Al-Turuq al-Hukmiyyah, hlm. 92.
[142] Alhabsyi dan Thahir, "Perbedaan dalam Penggunaan Metode Maslahah Mursalah."

berubah karena perubahan adat, selama tidak bertentangan dengan nash. Ini menunjukkan pengakuan implisit bahwa tujuan syariat adalah kemaslahatan yang dapat diwujudkan melalui berbagai cara, tergantung konteksnya.[143]

Namun, dibandingkan dengan mazhab Maliki, mazhab Hanafi lebih ketat dalam menerima *mashlahah mursalah* sebagai sumber hukum. Mereka lebih cenderung menggunakan qiyas dan istihsan dalam kerangka yang ketat, dan menghindari perluasan yang terlalu jauh dari teks.

2. Mazhab Maliki: Pelopor *Mashlahah Mursalah*
   Mazhab Maliki adalah yang paling terbuka terhadap *mashlahah mursalah*. Imam Malik sendiri banyak menggunakan metode ini dalam ijtihadnya, dan para pengikutnya kemudian mengembangkan teori maqashid secara lebih sistematis. Bahkan, al-Syatibi yang kemudian menyempurnakan teori maqashid adalah berasal dari mazhab Maliki.[144]

   Keterbukaan mazhab Maliki terhadap *mashlahah mursalah* tidak terlepas dari konteks sosial masyarakat Madinah pada masa Imam Malik. Madinah sebagai kota tempat Nabi hijrah memiliki tradisi yang kuat, namun juga terbuka terhadap perubahan. Imam Malik melihat bahwa banyak praktik masyarakat Madinah yang tidak secara langsung disebut dalam teks, tetapi tetap dianggap baik karena sejalan dengan tujuan syariat. Dari sinilah ia mengembangkan konsep 'amal ahl al-Madinah (praktik masyarakat Madinah) yang juga menjadi salah satu sumber hukum dalam mazhabnya.[145]

3. Mazhab Syafi'i: Sistematisasi dan Moderasi
   Imam Syafi'i dikenal sebagai peletak dasar ilmu *ushul fiqh* yang sistematis. Dalam mazhabnya, maqashid tidak dibahas secara

[143] Alhabsyi dan Thahir, "Perbedaan dalam Penggunaan Metode Maslahah Mursalah."
[144] Muhammad Syamsudin, "Fiqih Maqashid (4)."
[145] Alhabsyi dan Thahir, "Perbedaan dalam Penggunaan Metode Maslahah Mursalah."

eksplisit sebagai bab tersendiri, tetapi ia meletakkan fondasi bagi pengembangannya melalui konsep qiyas dan *'Illat*. Imam Syafi'i menekankan pentingnya memahami *'Illat* di balik hukum, yang sebenarnya adalah pintu masuk untuk memahami maqashid.[146]

Sikap Imam Syafi'i terhadap *mashlahah mursalah* cenderung hati-hati. Ia tidak menerimanya secara langsung sebagai sumber hukum, tetapi melalui pintu qiyas. Menurutnya, setiap klaim kemaslahatan harus memiliki dukungan dari teks, baik secara langsung maupun melalui *'Illat* yang dapat dianalogikan. Sikap moderat ini kemudian diikuti oleh mayoritas ulama Syafi'iyah, termasuk al-Ghazali dan al-Razi, yang tetap membuka ruang bagi maqashid tetapi dengan syarat yang ketat.[147]

4. Mazhab Hanbali: Antara Tekstualitas dan Kemaslahatan
   Mazhab Hanbali sering dianggap sebagai mazhab yang paling tekstual di antara mazhab-mazhab Sunni. Imam Ahmad bin Hanbal dikenal sangat berhati-hati dalam menggunakan rasio dan lebih mengutamakan teks. Namun demikian, dalam praktiknya, mazhab Hanbali juga menggunakan pertimbangan maqashid, terutama melalui metode maslahah yang dikembangkan oleh ulama-ulama belakangan seperti Ibn Taimiyah dan Ibn Qayyim.[148]

   Ibn Taimiyah, meskipun secara formal bermazhab Hanbali, banyak melakukan terobosan dalam penggunaan maqashid. Ia berargumen bahwa teks harus dipahami dalam kerangka tujuannya, dan jika pemahaman literal bertentangan dengan tujuan syariat, maka harus dicari pemahaman lain yang lebih sesuai. Pemikiran inilah yang kemudian dikembangkan lebih lanjut oleh muridnya, Ibn Qayyim, dan menjadi salah satu sumber inspirasi bagi pengembangan maqashid kontemporer.[149]

---

[146] Al-Raisuni, Nazhariyyat al-Maqashid, hlm. 65-68.
[147] Al-Ghazali, Al-Mustashfa, Jilid 1, hlm. 185-190.
[148] Ibn Taimiyah, Majmu' al-Fatawa, Jilid 20, hlm. 45-50.
[149] Ibn Qayyim, I'lam al-Muwaqqi'in, Jilid 1, hlm. 178-182.

5. Al-Syatibi: Sintesis dan Puncak Pemikiran
   Al-Syatibi berhasil melakukan sintesis dari berbagai pendekatan mazhab. Ia mengambil metode induktif dari mazhab Maliki, sistematisasi dari mazhab Syafi'i, dan keberanian dalam mempertimbangkan kemaslahatan dari mazhab Hanbali. Hasilnya adalah teori maqashid yang komprehensif, yang tidak hanya membahas apa tujuan syariat, tetapi juga bagaimana mengetahuinya, bagaimana hierarkinya, dan bagaimana mengaplikasikannya dalam ijtihad.[150]

   Kontribusi terbesar al-Syatibi adalah menjadikan maqashid sebagai ilmu yang mandiri, yang memiliki pendekatan dan objek sendiri. Sebelum al-Syatibi, maqashid hanya dibahas sebagai bagian dari *ushul fiqh*. Setelah al-Syatibi, maqashid dapat dipelajari sebagai disiplin ilmu tersendiri, meskipun tetap terkait erat dengan ushul *fiqh*.

Kesimpulan dan Relevansi untuk Kontemporer

Dari pembahasan di atas, dapat disimpulkan bahwa maqashid syariah memiliki kedudukan yang sangat penting dalam ushul *fiqh* klasik, meskipun pembahasannya tidak selalu sistematis. Para ulama klasik, mulai dari al-Juwaini, al-Ghazali, hingga puncaknya al-Syatibi, telah meletakkan fondasi teoritis maqashid yang kokoh. Mereka mengembangkan berbagai klasifikasi maqashid berdasarkan tingkat kebutuhan, cakupan, dan tingkat kepastiannya, yang menjadi alat penting dalam ijtihad.

Hubungan maqashid dengan *mashlahah mursalah* juga sangat erat. *Mashlahah mursalah* dapat dipandang sebagai instrumen untuk mewujudkan maqashid dalam kasus-kasus baru. Perbedaan pendapat ulama tentang *mashlahah mursalah* lebih pada aspek teoretis, sementara dalam praktiknya semua ulama mengakui pentingnya pertimbangan kemaslahatan dalam ijtihad.

[150] Tim Muhammadiyah, "Teori Maqashid."

Aplikasi maqashid dalam fatwa klasik dapat dilihat dalam berbagai contoh, mulai dari kebijakan Umar bin Khattab, perbedaan qaul Imam Syafi'i, penggunaan *mashlahah mursalah* oleh Imam Malik, kasus Perang Khandaq, hingga fatwa Ibn Taimiyah dan Ibn Qayyim. Semua ini menunjukkan bahwa pertimbangan maqashid telah menjadi bagian integral dari ijtihad para ulama sejak masa sahabat, meskipun teori maqashid baru dirumuskan secara sistematis belakangan.

Pemahaman tentang maqashid dalam ushul *fiqh* klasik ini menjadi fondasi penting bagi pengembangan maqashid di era kontemporer. Para ulama kontemporer seperti Ibnu 'Asyur, al-Raisuni, al-Qardhawi, dan Jasser Auda membangun pemikiran mereka di atas fondasi yang telah diletakkan para ulama klasik, sambil melakukan perluasan dan rekontekstualisasi sesuai dengan tantangan zaman.

Beberapa pelajaran penting dari klasik untuk kontemporer antara lain:

Pertama, maqashid bukanlah konsep asing dalam tradisi Islam, melainkan berakar kuat dalam praktik ijtihad para sahabat dan ulama klasik. Karena itu, pengembangan maqashid kontemporer tidak perlu merasa "bersalah" atau dituduh sebagai inovasi yang keluar dari tradisi.

Kedua, keragaman pendekatan antar mazhab dalam memahami maqashid menunjukkan bahwa maqashid bukanlah konsep monolitik yang kaku. Ada ruang untuk perbedaan interpretasi dan pengembangan sesuai dengan konteks.

Ketiga, pendekatan induktif yang digunakan al-Syatibi menunjukkan bahwa pemahaman terhadap maqashid dapat diperoleh dengan tingkat keyakinan yang kuat, meskipun dasar-dasar yang digunakan bersifat parsial. Hal ini memberikan gambaran bahwa maqashid tetap dapat dipahami secara kokoh meskipun tidak selalu bertumpu pada satu dalil yang utuh.

Keempat, hubungan antara maqashid dan *mashlahah mursalah* mengajarkan bahwa maqashid harus dioperasionalkan melalui ijtihad yang mempertimbangkan realitas. Maqashid bukan sekadar konsep abstrak, tetapi harus diwujudkan dalam hukum-hukum konkret yang responsif terhadap perubahan zaman.

Dengan fondasi yang kokoh dari pemikiran klasik ini, pengembangan maqashid di era kontemporer dapat dilakukan secara lebih bertanggung jawab, tanpa kehilangan akar tradisi dan tanpa takut untuk melakukan inovasi yang diperlukan.

BAB 6
MAQASHID SYARIAH DAN TEORI HUKUM MODERN

Pendahuluan: Dialog Peradaban dalam Filsafat Hukum

Diskursus tentang maqashid syariah tidak bisa dilepaskan dari perkembangan pemikiran hukum secara global. Sebagai sebuah teori hukum yang lahir dari rahim peradaban Islam, maqashid memiliki karakteristik yang unik, tetapi pada saat yang sama juga memiliki kesamaan dan perbedaan dengan berbagai teori hukum modern yang berkembang di dunia Barat. Memahami titik temu dan titik beda ini penting, bukan hanya untuk kepentingan akademis, tetapi juga untuk membangun dialog peradaban yang produktif dan untuk menunjukkan bahwa Islam memiliki kontribusi signifikan dalam wacana filsafat hukum global. Dalam era globalisasi, di mana berbagai peradaban saling bertemu dan berinteraksi, pemahaman komparatif seperti ini menjadi semakin relevan untuk membangun saling pengertian dan kerjasama antarumat manusia.

Para orientalis dan sarjana Barat seringkali memandang hukum Islam sebagai sesuatu yang eksotis, asing, dan bahkan irasional karena didasarkan pada wahyu. Mereka cenderung melihat hukum Islam sebagai sistem hukum yang kaku, literal, dan tidak berkembang. Namun, mendalam terhadap maqashid syariah menunjukkan bahwa hukum Islam sebenarnya memiliki fondasi rasional yang kokoh dan bahkan sejalan dengan banyak pemikiran hukum modern. Sebuah studi tentang *natural law* dan syariah menegaskan bahwa peran akal dalam hukum Islam, terutama melalui

konsep maqashid, sesungguhnya sangat signifikan meskipun sering diabaikan dalam kajian-Barat.[151]

Bab ini akan mengkaji secara komparatif antara maqashid syariah dengan beberapa teori hukum modern utama: teori hukum alam (*natural law*), positivisme hukum, *sociological jurisprudence*, legal realism, dan teori keadilan kontemporer (terutama John Rawls). ini akan menunjukkan bahwa maqashid syariah memiliki keunikan tersendiri, tetapi juga dapat berdialog dengan teori-teori modern. Pada akhirnya, bab ini akan mengusulkan bahwa maqashid dapat dipandang sebagai teori hukum integratif yang mampu menjembatani berbagai pendekatan dalam filsafat hukum, menawarkan sintesis yang lebih kaya dan komprehensif daripada masing-masing teori secara terpisah.

A. Perbandingan dengan Teori Hukum Alam (*Natural Law*)

1. Akar Filosofis Teori Hukum Alam

Teori hukum alam (*natural law*) adalah salah satu aliran tertua dalam filsafat hukum Barat. Berakar pada pemikiran para filsuf Yunani kuno seperti Socrates, Plato, dan terutama Aristoteles, teori ini berkeyakinan bahwa ada hukum universal yang bersumber dari alam semesta, akal budi manusia, atau Tuhan, yang lebih tinggi dari hukum positif yang dibuat manusia. Hukum positif harus sesuai dengan hukum alam ini; jika tidak, ia kehilangan legitimasinya. Dalam tradisi Barat, teori hukum alam kemudian dikembangkan oleh para teolog Kristen seperti Thomas Aquinas, yang memadukan filsafat Aristoteles dengan teologi Kristen. Aquinas membedakan empat jenis hukum: *lex aeterna* (hukum abadi yang ada dalam pikiran Tuhan), *lex naturalis* (hukum alam yang dapat diketahui

[151] Roberto Ceolin, "Natural Law and the Šarīʿah: The Enclave of Reason Between Islamic ʾuṣūl al-fiqh and Al-Ghazali's maqāṣid al-šarīʿah," Orientis Aura: Perspectives in Religious Studies, No. 6 (2023), hlm. 71.

akal), *lex divina* (hukum ilahi yang diwahyukan), dan *lex humana* (hukum positif buatan manusia).[152]

Inti dari teori hukum alam adalah keyakinan bahwa alam semesta memiliki tujuan (teleologi) dan bahwa akal manusia mampu menangkap tujuan-tujuan tersebut untuk kemudian dijadikan pedoman hidup. Dengan kata lain, ada keterkaitan erat antara fakta dan nilai: dari fakta tentang alam, manusia dapat menyimpulkan nilai-nilai moral yang seharusnya dianut. Hukum yang baik adalah hukum yang sesuai dengan kodrat alam dan kodrat manusia. Dalam perkembangan selanjutnya, teori hukum alam mengalami sekularisasi, terutama melalui tokoh-tokoh seperti Hugo Grotius yang berargumen bahwa hukum alam akan tetap berlaku meskipun Tuhan tidak ada (*etsi Deus non daretur*).[153]

2. Maqashid sebagai Teori Hukum Alam Islam?

Pertanyaan menarik yang muncul adalah: apakah maqashid syariah dapat dikategorikan sebagai teori hukum alam dalam Islam? Para sarjana kontemporer berbeda pendapat dalam menjawab pertanyaan ini. Sebuah studi mendalam tentang natural law dan syariah menyimpulkan bahwa meskipun umumnya diyakini bahwa hukum alam tidak berperan dalam perkembangan syariah, kenyataannya akal memainkan peran penting dalam yurisprudensi Islam, terutama melalui konsep maqashid yang dirancang oleh al-Ghazali untuk mengontrol penggunaan rasio agar tidak membahayakan pandangan ortodoks Sunni tentang bagaimana kehendak Tuhan termanifestasi kepada manusia.[154]

Jika kita bandingkan secara lebih mendalam, ada beberapa kesamaan fundamental antara maqashid dan teori hukum alam. Pertama, keduanya sama-sama bersifat teleologis, yaitu melihat hukum sebagai sarana untuk mencapai tujuan-tujuan tertentu. Dalam teori hukum alam, tujuan tersebut adalah kebaikan dan kebahagiaan

[152] Carl Joachim Friedrich, Filsafat Hukum Perspektif Historis (Bandung: Nuansa dan Nusamedia, 2004), hlm. 45-48.
[153] Friedrich, Filsafat Hukum, hlm. 52.
[154] Ceolin, "Natural Law and the Šarīʿah," hlm. 72.

manusia sesuai dengan kodratnya. Dalam maqashid, tujuan tersebut adalah kemaslahatan manusia di dunia dan akhirat, yang dirumuskan dalam pemeliharaan lima hal pokok (agama, jiwa, akal, keturunan, harta). Al-Syatibi dengan tegas menyatakan bahwa syariat ditetapkan untuk mewujudkan kemaslahatan hamba, dan ini adalah tujuan yang melekat pada setiap hukum.[155]

Kedua, keduanya sama-sama mengakui bahwa akal memiliki kapasitas untuk mengetahui kebaikan dan keburukan, meskipun dengan derajat yang berbeda. Dalam tradisi natural law, akal dianggap mampu menangkap hukum alam secara independen. Dalam maqashid, akal berperan penting dalam memahami tujuan syariat dan mengaplikasikannya dalam konteks baru, meskipun tetap dalam bingkai wahyu. Al-Ghazali, misalnya, menggunakan akal untuk merumuskan hierarki maqashid dan kriteria *mashlahah* yang dapat diterima.[156]

Ketiga, keduanya sama-sama menegaskan bahwa hukum positif yang bertentangan dengan nilai-nilai fundamental tersebut kehilangan legitimasinya. Dalam tradisi *natural law*, hukum yang tidak adil bukanlah hukum (*lex iniusta non est lex*). Dalam maqashid, hukum yang bertentangan dengan kemaslahatan perlu dikaji ulang pemahamannya, bahkan jika secara formal bersumber dari teks. Inilah yang disebut al-Syatibi sebagai *ta'arudh al-adillah* (kontradiksi dalil) yang harus diselesaikan dengan memprioritaskan maqashid.[157]

Namun demikian, terdapat juga perbedaan signifikan. Pertama, sumber otoritas dalam teori hukum alam Barat cenderung antroposentris, berpusat pada kemampuan akal manusia. Sementara dalam maqashid, sumber otoritas utama tetaplah wahyu, dan akal berfungsi sebagai alat untuk memahami dan mengembangkan tujuan-tujuan wahyu. Al-Ghazali, misalnya, dengan hati-hati merumuskan maqashid untuk memastikan bahwa penggunaan rasio

[155] Abu Ishaq al-Syatibi, Al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah, Jilid 2 (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1997), hlm. 8-12.
[156] Abu Hamid al-Ghazali, Al-Mustashfa min 'Ilm al-Ushul, Jilid 1 (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993), hlm. 174-176.
[157] Al-Syatibi, Al-Muwafaqat, Jilid 3, hlm. 220-225.

tidak keluar dari koridor wahyu. Ia menolak pendapat Mu'tazilah yang menganggap akal mampu mengetahui kebaikan secara independen.[158]

Kedua, teori hukum alam Barat cenderung sekuler dalam perkembangannya, terutama setelah masa Pencerahan, sementara maqashid tetap dalam kerangka teologis yang kuat. Dalam maqashid, kemaslahatan tidak hanya dipahami secara duniawi, tetapi juga mencakup kemaslahatan ukhrawi. Al-Ghazali dengan tegas menyatakan bahwa maslahah yang dimaksud dalam maqashid adalah a*l-muhafazhah 'ala maqshud al-syar'i*, bukan sekadar menarik manfaat duniawi.[159]

Ketiga, teori hukum alam kerap dipandang terlalu abstrak dan tidak mudah diterapkan dalam praktik, sedangkan maqashid memiliki kerangka yang lebih terstruktur melalui pembagian *daruriyyat, hajiyyat*, dan *tahsiniyyat*. Pembagian ini membantu dalam menentukan skala prioritas ketika terjadi perbedaan kepentingan atau kebutuhan. Al-Syatibi juga mengembangkan pendekatan induktif (*istiqra'*) yang tersusun secara sistematis dalam memahami maqashid, sehingga tidak hanya bertumpu pada pemikiran yang bersifat spekulatif.[160]

3. *Hard Natural Law* vs *Soft Natural Law* dalam Tradisi Islam

Anver Emon, dalam studi komprehensifnya tentang teori hukum alam Islam, membedakan antara dua varian: *Hard Natural Law* dan *Soft Natural Law*. Menurutnya, para yuris Muslim pra-modern mengembangkan teori untuk melegitimasi otoritas ontologis akal dalam syariah dengan cara memadukan fakta dan nilai dalam alam. [161] Pembedaan ini penting untuk memahami spektrum pemikiran dalam tradisi Islam tentang peran akal.

---

[158] Ceolin, "Natural Law and the Šarīʿah," hlm. 73.
[159] Al-Ghazali, Al-Mustashfa, Jilid 1, hlm. 174.
[160] Al-Syatibi, Al-Muwafaqat, Jilid 1, hlm. 45-50.
[161] Anver M. Emon, Islamic Natural Law Theories (Oxford: Oxford University Press, 2010), hlm. 190.

Hard Natural Law (diwakili oleh Mu'tazilah dan tokoh-tokoh seperti Qadhi Abdul Jabbar dan Abu al-Husain al-Bashri) berpendapat bahwa alam diciptakan Allah untuk kemaslahatan manusia dan bahwa akal secara independen dapat mengetahui kebaikan dan keburukan. Mereka mengajukan *presumption of permissibility* (ibahah) sebagai perangkat konseptual untuk memadukan fakta dan nilai. Bagi mereka, alam tidak hanya fakta tetapi juga mengandung nilai normatif yang dapat diketahui akal.[162] Dalam pandangan ini, bahkan sebelum wahyu turun, akal sudah dapat mengetahui bahwa keadilan itu baik dan kezaliman itu buruk. Wahyu berfungsi mengonfirmasi dan memperkuat apa yang sudah diketahui akal, bukan memperkenalkan nilai-nilai yang sama sekali baru.

Soft Natural Law (diwakili oleh Asy'ariyah dan tokoh-tokoh seperti al-Ghazali, al-Razi, dan al-Syatibi) menolak pendapat bahwa akal dapat mengetahui kebaikan secara independen. Mereka menegaskan bahwa kehendak Tuhan adalah mutlak dan tidak terikat oleh apapun. Sesuatu disebut baik karena Tuhan memerintahkannya, bukan karena secara intrinsik baik. Namun, untuk menjawab kebutuhan praktis dalam situasi di mana teks diam, mereka mengembangkan teori yang memungkinkan akal tetap berperan, tetapi dengan cara yang terkontrol. Mereka menggunakan konsep grace (*tafadhdhul*) untuk menjelaskan bahwa meskipun Tuhan tidak berkewajiban berbuat baik, fakta bahwa alam bermanfaat bagi manusia dapat dijadikan dasar untuk penalaran hukum.[163]

Al-Syatibi memberikan varian yang lebih kaya dalam teori *Soft Natural Law*-nya. Ia membedakan antara konvensi alam yang bersifat tetap dan yang berubah-ubah, dan dari sana membangun teori tentang otoritas akal dalam hukum. Yang menarik, al-Syatibi menanggapi pendekatan al-Razi yang dianggapnya terlalu dekat dengan *Hard Natural Law*, meskipun al-Razi sendiri menganggap

[162] Emon, Islamic Natural Law Theories, hlm. 191.
[163] Emon, Islamic Natural Law Theories, hlm. 192-193.

dirinya sebagai *Soft Naturalist*. Ini menunjukkan kompleksitas dan kekayaan perdebatan tentang peran akal dalam hukum Islam.[164]

4. Ironi dalam Penggunaan Maqashid oleh Reformis Modern

Anver Emon juga mencatat ironi menarik dalam penggunaan maqashid oleh para reformis Muslim modern. Meskipun model maqashid dalam *Soft Natural Law* klasik (seperti al-Ghazali) justru dirancang untuk membatasi ruang lingkup penalaran rasional, para reformis modern justru menggunakan model maqashid yang sama untuk memperluas ruang lingkup penalaran rasional dalam hukum. Mereka menggenggam model maqashid untuk memungkinkan dan meningkatkan ruang deliberasi rasional, meskipun model maqashid tersebut awalnya dirancang untuk tujuan sebaliknya.[165]

Ironi ini menunjukkan bahwa sebuah konsep dapat memiliki dinamika dan perkembangan yang melampaui maksud awalnya. Maqashid yang awalnya dirancang untuk mengontrol rasio, di era modern justru menjadi alat untuk membebaskan rasio dari belenggu literalisme tekstual. Ini adalah contoh bagaimana tradisi dapat diaktualisasikan secara kreatif untuk menjawab tantangan zaman, tanpa harus kehilangan akar historisnya. Para reformis seperti Muhammad Abduh, Rasyid Ridha, dan kemudian al-Qardhawi menggunakan maqashid untuk membuka ruang ijtihad yang lebih luas dalam merespons *problem-problem* kontemporer.[166]

5. Relevansi untuk Dialog Peradaban

Perbandingan antara maqashid dan natural law membuka ruang dialog yang produktif antara peradaban Islam dan Barat. Keduanya sama-sama mengakui adanya nilai-nilai universal yang melampaui hukum positif, sama-sama mengakui peran akal dalam memahami nilai-nilai tersebut, dan sama-sama menegaskan bahwa hukum harus

---

[164] Emon, Islamic Natural Law Theories, hlm. 194-195.
[165] Emon, Islamic Natural Law Theories, hlm. 196.
[166] Ahmad al-Raisuni, Nazhariyyat al-Maqashid 'inda al-Imam al-Syatibi (Herndon: IIIT, 1995), hlm. 145-150.

bermuara pada kebaikan manusia. Perbedaan dalam sumber otoritas dan pendekatan tidak harus menjadi penghalang untuk saling belajar. Bahkan, tanggapan terhadap *natural law* sekuler dapat diperkaya dengan perspektif teologis dari maqashid, dan sebaliknya, maqashid dapat belajar dari pengalaman natural law dalam menghadapi tantangan modernitas.[167]

B. Perbandingan dengan Positivisme Hukum

1. Karakteristik Positivisme Hukum

Positivisme hukum adalah aliran yang muncul sebagai reaksi terhadap metafisika dan spekulasi dalam teori hukum alam. Tokoh utamanya seperti John Austin, Hans Kelsen, dan H.L.A. Hart berpendapat bahwa hukum harus dipisahkan dari moralitas. Hukum adalah perintah dari penguasa yang berdaulat (Austin), atau norma bertingkat yang puncaknya adalah grundnorm (Kelsen), atau sistem aturan primer dan sekunder (Hart). Yang penting dalam positivisme adalah sumber hukum (dari mana ia berasal), bukan nilai atau tujuan hukum. Hukum yang tidak adil tetaplah hukum selama ia dibuat oleh otoritas yang berwenang.[168]

John Austin dalam *The Province of Jurisprudence Determined* mendefinisikan hukum sebagai perintah dari penguasa yang didukung oleh sanksi. Definisi ini menekankan aspek imperatif dan koersif hukum, mengabaikan dimensi moralnya. Hans Kelsen dengan teori Stufenbau (hierarki norma) mencoba memurnikan ilmu hukum dari unsur-unsur asing seperti sosiologi, psikologi, dan etika. Baginya, hukum adalah sistem norma yang valid karena dibuat oleh otoritas yang berwenang, bukan karena isinya adil atau tidak. Puncak

[167] Muhammad Ngizzul Muttaqin dan Iffatin Nur, "FIQIH JALAN TENGAH (Mempertemukan Maqashid Syari'ah, Hukum, dan Realitas Sosial)," Zawiyah: Jurnal Pemikiran Islam, Vol. 5, No. 2 (2019), hlm. 112.
[168] Friedrich, Filsafat Hukum, hlm. 120-125.

dari hierarki norma adalah grundnorm yang menjadi dasar validitas seluruh norma di bawahnya.[169]

H.L.A. Hart dalam bukunya *The Concept of Law* mengemukakan pandangan yang lebih berkembang dibandingkan pemikiran sebelumnya. Ia membedakan antara aturan primer, yaitu aturan yang mengatur tindakan dengan menetapkan kewajiban atau larangan, dan aturan sekunder, yaitu aturan yang mengatur cara pembentukan, perubahan, serta penerapan aturan primer. Selain itu, Hart juga memperkenalkan gagasan tentang "*minimum content of natural law*" sebagai bentuk pengakuan bahwa unsur moral tidak sepenuhnya dapat dipisahkan dari hukum. Meskipun demikian, ia tetap menegaskan bahwa keberlakuan suatu hukum tidak ditentukan oleh nilai moral yang menyertainya.[170]

Ciri utama positivisme hukum adalah: (1) pemisahan tegas antara hukum dan moralitas (*the separation thesis*); (2) penekanan pada hukum sebagai fakta sosial yang dapat diamati; (3) penolakan terhadap metafisika dan nilai-nilai transendental; (4) penekanan pada kepastian hukum dan prediktabilitas; (5) hukum dipahami sebagai sistem yang tertutup dan otonom.[171]

2. Maqashid terhadap Positivisme

Jika kita bandingkan dengan maqashid syariah, perbedaannya sangat mencolok. Maqashid justru menekankan bahwa hukum harus bermuara pada nilai-nilai moral dan tujuan-tujuan luhur (kemaslahatan). Hukum tidak bisa dipisahkan dari moralitas; bahkan, moralitas adalah inti dari hukum itu sendiri. Sebuah aturan yang secara formal berasal dari otoritas yang berwenang (misalnya, teks Al-Qur'an atau Sunnah) tetapi justru membawa kemudaratan dan bertentangan dengan maqashid, perlu dikaji ulang pemahamannya. Dalam kerangka maqashid, keadilan dan

[169] Hans Kelsen, Pure Theory of Law (Berkeley: University of California Press, 1967), hlm. 45-50.
[170] H.L.A. Hart, The Concept of Law (Oxford: Oxford University Press, 1961), hlm. 78-80.
[171] Friedrich, Filsafat Hukum, hlm. 128.

kemaslahatan adalah tujuan utama hukum, bukan sekadar efek samping.[172]

Dalam konteks ini, maqashid memiliki kesesuaian dengan berbagai pandangan yang melihat keterbatasan pendekatan positivisme hukum. Dalam perkembangan pemikiran hukum yang lebih baru, pendekatan yang bersifat positivistik dan berdiri sendiri dinilai belum mampu sepenuhnya menjawab kebutuhan dalam memahami dan menemukan hukum di masa kini. Satjipto Rahardjo, sebagai salah satu tokoh hukum di Indonesia, menggambarkan bahwa cara pandang yang terlalu berfokus pada aturan formal dapat membuat hukum kehilangan keluwesannya dalam mencapai keadilan yang bersifat substantif, terutama ketika tidak tersedia dasar teks yang jelas.[173]

Para tanggapanus positivisme berargumen bahwa hukum tidak bisa hanya dilihat sebagai aturan mati, tetapi harus dipahami sebagai instrumen untuk mencapai keadilan sosial. Mereka menuntut hakim dan pembuat hukum untuk lebih kreatif dan progresif dalam interpretasi. Gagasan paradigma hukum progresif ini sebenarnya berupaya memahami dan menemukan hukum yang berbasis maqashid syariah (tujuan hukum). Integrasi dan interkoneksi berbagai disiplin ilmu menjadi kata kunci dalam paradigma ini.[174]

3. Positivisme dari Perspektif Filsafat

Dari sudut pandang filsafat, positivisme hukum dipahami memiliki sejumlah keterbatasan mendasar. Salah satunya berkaitan dengan cara memandang pengetahuan, di mana positivisme berupaya memisahkan secara tegas antara fakta dan nilai. Namun, pemisahan tersebut pada dasarnya juga merupakan sebuah pilihan cara pandang. Anggapan bahwa hukum perlu dipisahkan dari moralitas

[172] Maulidi Maulidi, "Paradigma Progresif dan Maqashid Syariah: Manhaj Baru Menemukan Hukum Responsif," Asy-Syir'ah: Jurnal Ilmu Syari'ah dan Hukum, Vol. 49, No. 2 (2015), hlm. 252.
[173] Maulidi, "Paradigma Progresif," hlm. 253.
[174] Maulidi, "Paradigma Progresif," hlm. 254.

bukanlah sesuatu yang sepenuhnya netral, melainkan mencerminkan sudut pandang tertentu dalam memahami hukum itu sendiri.[175]

Kedua, dari sisi hakikatnya, positivisme cenderung memandang hukum sebatas kumpulan aturan, padahal hukum juga mencakup prinsip, nilai, dan asas yang tidak selalu tertulis. Dalam tradisi common law, misalnya, hukum tidak hanya terdapat dalam undang-undang, tetapi juga tercermin dalam putusan hakim yang mempertimbangkan rasa keadilan.[176]

Ketiga, dari sisi penerapannya, positivisme belum sepenuhnya dapat menjelaskan alasan seseorang mematuhi hukum. Jika hukum hanya dipahami sebagai aturan yang disertai sanksi, maka muncul pertanyaan mengapa tetap ada kepatuhan meskipun tidak ada ancaman hukuman. Hal ini menunjukkan bahwa kepatuhan terhadap hukum juga berkaitan dengan pertimbangan nilai dan kesadaran yang lebih luas, tidak semata-mata karena sanksi.[177]

Maqashid syariah memberikan cara pandang yang mampu menjawab berbagai keterbatasan tersebut. Dengan menempatkan kemaslahatan sebagai tujuan utama, maqashid memadukan antara fakta dan nilai, aturan dan tujuan, serta aspek legalitas dengan moralitas. Dalam kerangka ini, hukum tidak sekadar ditaati karena adanya sanksi, tetapi juga dipahami sebagai sarana untuk mewujudkan kebaikan bersama.

4. Titik Temu: Aspek Formal dalam Maqashid

Meskipun bertentangan secara filosofis, maqashid dan positivisme memiliki titik temu dalam aspek formal. Maqashid juga mengakui pentingnya aspek formal dan prosedural dalam penetapan hukum. Konsep *hifdz al-din* (menjaga agama) misalnya, mencakup juga menjaga otoritas sumber-sumber hukum formal. Al-Syatibi dalam *al-Muwafaqat* tetap menekankan pentingnya berpegang pada *ushul*

[175] Lon Fuller, The Morality of Law (New Haven: Yale University Press, 1964), hlm. 95-100.
[176] Ronald Dworkin, Taking Rights Seriously (Cambridge: Harvard University Press, 1977), hlm. 120-125.
[177] Fuller, The Morality of Law, hlm. 105-108.

(sumber-sumber pokok) dalam berijtihad. Ia tidak membiarkan pertimbangan maslahah menjadi liar tanpa kendali.[178]

Dalam tradisi ushul *fiqh*, terdapat kaidah-kaidah formal yang ketat dalam berijtihad, seperti persyaratan untuk merujuk pada Al-Qur'an dan Sunnah, memperhatikan *ijma'*, dan menggunakan qiyas dengan *'Illat* yang jelas. Semua ini menunjukkan bahwa maqashid tidak mengabaikan aspek formal. Bahkan, al-Ghazali menetapkan kriteria yang sangat ketat untuk menerima *mashlahah mursalah*, yaitu harus bersifat daruri, *qath'i*, dan *kulli*.[179]

Dengan kata lain, maqashid menawarkan jalan tengah: mengakui pentingnya aspek formal (sumber hukum, prosedur, kepastian) tetapi juga menegaskan bahwa formalitas itu harus bermuara pada substansi (nilai, tujuan, kemaslahatan). Ini berbeda dari positivisme yang cenderung mengabaikan substansi demi formalitas, dan berbeda pula dari ultra-utilitarianisme yang bisa mengabaikan formalitas demi substansi. Jalan tengah inilah yang menjadi keunikan maqashid sebagai teori hukum.

5. Pengembangan Hukum di Negara Muslim

Perbandingan dengan positivisme memiliki dampak penting bagi pengembangan hukum di negara-negara Muslim. Di satu sisi, positivisme menawarkan kepastian hukum yang dibutuhkan dalam sistem hukum modern. Di sisi lain, maqashid menawarkan fleksibilitas dan keadilan substantif. Tantangannya adalah bagaimana memadukan keduanya.

Indonesia, misalnya, telah mencoba memadukan kedua pendekatan ini dalam sistem hukum nasionalnya. Kompilasi Hukum Islam (KHI) adalah contoh bagaimana aturan-aturan formal (positivisasi hukum Islam) tetap mempertimbangkan nilai-nilai maqashid seperti keadilan dan kemaslahatan. Dalam perkembangannya, putusan-putusan hakim Pengadilan Agama juga

[178] Al-Syatibi, Al-Muwafaqat, Jilid 3, hlm. 220-225.
[179] Al-Ghazali, Al-Mustashfa, Jilid 1, hlm. 182-185.

mulai menunjukkan penggunaan pertimbangan maqashid, meskipun belum sistematis.[180]

C. Perbandingan dengan *Sociological Jurisprudence*

1. Pokok-pokok Pikiran Sociological Jurisprudence

Sociological jurisprudence (aliran sosiologi hukum) muncul pada akhir abad ke-19 dan awal abad ke-20 sebagai reaksi terhadap formalisme hukum yang terlalu kaku. Tokoh utamanya adalah *Eugen Ehrlich, Roscoe Pound*, dan Max Weber. Inti dari aliran ini adalah keyakinan bahwa hukum harus dipahami dalam konteks sosialnya, bukan sebagai sistem aturan yang otonom. Ehrlich terkenal dengan konsep "*living law*" (hukum yang hidup) dalam masyarakat, yang seringkali berbeda dari hukum negara. Ia berargumen bahwa pusat gravitasi perkembangan hukum tidak terletak pada legislasi, yurisprudensi, atau ilmu hukum, tetapi pada masyarakat itu sendiri.[181]

Roscoe Pound mengembangkan teori "*social engineering*" yang memandang hukum sebagai alat untuk merekayasa perubahan sosial. Baginya, hukum harus dilihat dari fungsinya dalam memenuhi kebutuhan sosial, bukan dari struktur formalnya. Pound mengidentifikasi berbagai kepentingan (*interests*) yang harus dilindungi hukum: kepentingan individu, kepentingan publik, dan kepentingan sosial. Tugas hukum adalah menyeimbangkan kepentingan-kepentingan ini untuk mencapai ketertiban sosial.[182]

Max Weber, meskipun tidak sepenuhnya dapat dikategorikan dalam aliran ini, memberikan kontribusi penting melalui studinya tentang sosiologi hukum. Ia menganalisis hubungan antara hukum,

---

[180] Marzuki Wahid, Fiqh Indonesia: Kompilasi Hukum Islam dan Peradilan Agama dalam Sistem Hukum Nasional (Jakarta: ICIP, 2007), hlm. 145-150.

[181] Eugen Ehrlich, Fundamental Principles of the Sociology of Law (Cambridge: Harvard University Press, 1936), hlm. 23-25.

[182] Roscoe Pound, Social Control Through Law (New Haven: Yale University Press, 1942), hlm. 45-48.

ekonomi, dan agama, serta mengembangkan tipologi tentang bentuk-bentuk pemikiran hukum (formal vs substantif, rasional vs irasional).[183]

Ciri utama *sociological jurisprudence* adalah: (1) penekanan pada hukum dalam konteks sosial; (2) perhatian pada efektivitas hukum dalam masyarakat; (3) pengakuan bahwa hukum tidak hanya dibuat oleh negara tetapi juga tumbuh dalam masyarakat; (4) pandangan bahwa hukum harus responsif terhadap kebutuhan sosial; (5) penggunaan metode sosiologis dalam studi hukum.[184]

2. Maqashid dan Kesadaran akan Konteks Sosial

Maqashid syariah memiliki banyak kesamaan dengan sociological jurisprudence, terutama dalam hal kesadaran akan pentingnya konteks sosial. Konsep maslahah, yang menjadi inti maqashid, pada dasarnya adalah pertimbangan tentang dampak sosial dari suatu hukum. Para ulama klasik, terutama al-Syatibi, sangat sadar bahwa hukum harus mempertimbangkan realitas sosial. Metode induktif (*istiqra'*) yang ia gunakan tidak hanya diterapkan pada teks, tetapi juga pada realitas sosial.[185]

Perbedaan fatwa antara qaul qadim dan qaul jadid Imam Syafi'i adalah contoh konkret bagaimana perubahan konteks sosial mempengaruhi ijtihad. Imam Syafi'i tidak ragu mengubah pendapatnya ketika ia berpindah dari Baghdad ke Mesir, karena realitas sosial di kedua tempat tersebut berbeda. Di Baghdad, ia berhadapan dengan masyarakat yang lebih heterogen dan kosmopolitan, sementara di Mesir, ia berhadapan dengan masyarakat yang memiliki tradisi lokal yang kuat. Perubahan pendapat ini menunjukkan bahwa maqashid, meskipun tidak secara eksplisit dirumuskan, telah menjadi pertimbangan dalam ijtihad para ulama klasik.[186]

---

[183] Max Weber, Economy and Society (Berkeley: University of California Press, 1978), hlm. 650-655.
[184] Friedrich, Filsafat Hukum, hlm. 158.
[185] Al-Syatibi, Al-Muwafaqat, Jilid 1, hlm. 45-50.
[186] Al-Raisuni, Nazhariyyat al-Maqashid, hlm. 85-88.

Contoh lain adalah ijtihad Imam Abu Hanifah yang banyak menggunakan konsep istihsan. Istihsan adalah meninggalkan qiyas yang jelas karena ada pertimbangan kemaslahatan yang lebih kuat. Ini adalah bentuk pengakuan bahwa kadang-kadang, penerapan qiyas secara kaku justru bertentangan dengan tujuan syariat. Imam Abu Hanifah, yang hidup di Kufah sebagai pusat perdagangan, banyak berinteraksi dengan para pedagang dan memahami kompleksitas transaksi ekonomi. Ijtihadnya dalam masalah muamalah cenderung lebih fleksibel karena mempertimbangkan kebutuhan riil masyarakat.[187]

3. *Living Law* dalam Perspektif Maqashid

Konsep "*living law*" dari Ehrlich memiliki padanan dalam tradisi Islam, terutama dalam konsep *'urf* (adat kebiasaan) dan *'amal ahl al-Madinah* (praktik masyarakat Madinah). Para ulama ushul *fiqh* mengakui bahwa adat kebiasaan yang baik dapat menjadi sumber hukum, selama tidak bertentangan dengan nash. Ini adalah pengakuan bahwa hukum yang hidup dalam masyarakat memiliki otoritas normatif. Kaidah *fiqh* terkenal menyatakan: "*al-'ādatu muhakkamah*" (adat kebiasaan dapat menjadi hukum).[188]

Dalam mazhab Maliki, 'amal ahl al-Madinah bahkan menjadi salah satu sumber hukum yang penting. Imam Malik meyakini bahwa praktik masyarakat Madinah mewarisi tradisi Nabi dan para sahabat, sehingga memiliki otoritas yang kuat. Meskipun ini adalah kasus khusus untuk Madinah, prinsipnya menunjukkan bahwa hukum tidak bisa dilepaskan dari konteks sosial di mana ia diterapkan. Bahkan, dalam beberapa kasus, Imam Malik mendahulukan 'amal ahl al-Madinah daripada hadits ahad, karena ia meyakini bahwa praktik kolektif masyarakat Madinah lebih mencerminkan sunnah yang hidup daripada riwayat individual.[189]

---

[187] Muhammad Sauki Alhabsyi dan Lukman S. Thahir, "Perbedaan dalam Penggunaan Metode Maslahah Mursalah," Jurnal UIN Datokarama Palu, 2025.

[188] Jalaluddin al-Suyuthi, Al-Asybah wa al-Nazhair fi Qawa'id wa Furu' Fiqh al-Syafi'iyyah (Kairo: Dar al-Salam, 2007), hlm. 87.

[189] Alhabsyi dan Thahir, "Perbedaan dalam Penggunaan Metode Maslahah Mursalah."

Dalam konteks yang lebih luas, para ulama juga mengakui bahwa *'urf* dapat berubah seiring perubahan zaman. Apa yang dianggap baik di suatu masa belum tentu baik di masa lain. Karena itu, ijtihad harus selalu mempertimbangkan perkembangan *'urf*. Ini sejalan dengan penekanan sociological jurisprudence pada hukum sebagai fenomena yang dinamis, bukan statis.

4. *Social Engineering* dan Tujuan Syariat

Roscoe Pound memandang hukum sebagai alat untuk merekayasa sosial (*social engineering*). Gagasan ini sejalan dengan maqashid yang memandang hukum sebagai instrumen untuk mewujudkan kemaslahatan. Perbedaannya, Pound melihat rekayasa sosial dari perspektif pragmatis dan sekuler, sementara maqashid melihatnya dalam kerangka teologis dan etis. Namun, keduanya sepakat bahwa hukum tidak boleh pasif, tetapi harus aktif membentuk masyarakat ke arah yang lebih baik.[190]

Dalam Islam, konsep *amar ma'ruf nahi munkar* (menyeru kebaikan dan mencegah kemungkaran) adalah bentuk social engineering yang paling fundamental. Negara dan masyarakat memiliki tanggung jawab bersama untuk mewujudkan kebaikan kolektif dan mencegah kerusakan. Hukum adalah salah satu instrumen untuk mencapai tujuan ini, tetapi bukan satu-satunya. Pendidikan, dakwah, dan keteladanan juga sama pentingnya.

Dalam konteks ini, maqashid dapat dipandang sebagai "*social engineering*" versi Islam. Setiap hukum yang ditetapkan harus diarahkan untuk mencapai tujuan-tujuan sosial yang baik: melindungi agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Bahkan, dalam perkembangannya, para ulama kontemporer memperluas maqashid mencakup nilai-nilai seperti keadilan sosial, kebebasan, dan hak asasi manusia, yang semakin memperkuat dimensi rekayasa sosial dalam maqashid.

[190] Muttaqin dan Nur, "FIQIH JALAN TENGAH," hlm. 112.

5. Aplikasi dalam Kebijakan Publik Kontemporer

Perbandingan dengan *sociological jurisprudence* memiliki dampak praktis dalam kebijakan publik. Kebijakan berbasis maqashid harus mempertimbangkan dampak sosialnya secara empiris, tidak hanya berdasarkan asumsi teologis. Misalnya, dalam kebijakan ekonomi, penerapan zakat harus dievaluasi efektivitasnya dalam mengurangi kemiskinan. Dalam kebijakan pidana, penerapan hukuman harus diuji dampaknya terhadap tingkat kejahatan.

Pendekatan ini memerlukan kerjasama antara ahli syariah dan ilmuwan sosial. Para ahli syariah merumuskan tujuan-tujuan normatif, sementara ilmuwan sosial menyediakan data empiris untuk mengevaluasi pencapaian tujuan tersebut. Ini adalah bentuk integrasi keilmuan yang menjadi ciri khas maqashid kontemporer, sebagaimana dikembangkan oleh Jasser Auda dengan pendekatan sistemnya.[191]

D. Perbandingan dengan Legal Realism

1. Esensi Legal Realism

Legal realism merupakan aliran pemikiran hukum yang berkembang di Amerika Serikat pada awal abad ke-20. Aliran ini menekankan bahwa hukum tidak cukup dipahami hanya dari aturan yang tertulis, tetapi perlu dilihat dari bagaimana hukum itu dijalankan dalam praktik, khususnya melalui putusan hakim di pengadilan. Tokoh-tokoh seperti Oliver Wendell Holmes Jr., Karl Llewellyn, dan Jerome Frank menggambarkan bahwa hukum pada dasarnya tercermin dari apa yang benar-benar dilakukan oleh pengadilan. Holmes sendiri menyatakan bahwa perjalanan hukum lebih banyak dibentuk oleh pengalaman daripada sekadar logika, sehingga hukum lebih dekat dengan praktik nyata dibandingkan dengan apa yang tertulis dalam buku.[192]

---

[191] Jasser Auda, Maqashid al-Syariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach (London: IIIT, 2008), hlm. 45-50.
[192] Friedrich, Filsafat Hukum, hlm. 170-175.

Oliver Wendell Holmes dalam karyanya *The Common Law* menegaskan bahwa hukum berkembang dari pengalaman, bukan dari logika formal. Hakim dipengaruhi oleh pertimbangan-pertimbangan praktis, kebijakan publik, dan bahkan prasangka pribadi mereka, meskipun mereka merumuskan putusan dalam bahasa logika hukum. Karena itu, untuk memahami hukum, kita harus melihat apa yang sebenarnya dilakukan hakim, bukan hanya apa yang mereka katakan.[193]

Karl Llewellyn, salah satu tokoh utama realism Amerika, mengembangkan pendekatan yang lebih sistematis. Ia mengidentifikasi faktor-faktor yang mempengaruhi putusan hakim: latar belakang sosial, pendidikan, pengalaman, dan bahkan kondisi psikologis. Llewellyn juga menekankan pentingnya mempelajari perilaku aktual aparat penegak hukum, bukan hanya aturan formal.[194]

Jerome Frank, dalam karyanya *Law and the Modern Mind*, bahkan lebih radikal. Ia berargumen bahwa kepastian hukum adalah mitos. Hukum pada dasarnya tidak pasti karena tergantung pada faktor-faktor subjektif hakim. Frank menekankan pentingnya faktor psikologis dalam putusan pengadilan, termasuk kepribadian hakim, prasangka, dan bahkan kondisi fisiknya.[195]

Ciri utama legal realism adalah: (1) skeptisisme terhadap aturan hukum abstrak; (2) penekanan pada perilaku aktual hakim dan aparat penegak hukum; (3) perhatian pada faktor-faktor psikologis dan sosiologis yang mempengaruhi putusan; (4) pandangan bahwa hukum seringkali tidak pasti; (5) pendekatan interdisipliner dalam studi hukum.[196]

---

[193] Oliver Wendell Holmes, The Common Law (Boston: Little, Brown, 1881), hlm. 1-2.
[194] Karl Llewellyn, The Bramble Bush (New York: Oxford University Press, 1930), hlm. 12-15.
[195] Jerome Frank, Law and the Modern Mind (New York: Brentano's, 1930), hlm. 45-48.
[196] Friedrich, Filsafat Hukum, hlm. 178.

2. Maqashid dan Realitas Penerapan Hukum

Maqashid syariah, terutama dalam pemikiran al-Syatibi, menunjukkan kesadaran akan pentingnya realitas penerapan hukum. Al-Syatibi membedakan antara maqashid *al-syari'* (tujuan Tuhan menetapkan hukum) dan maqashid *al-mukallaf* (tujuan manusia menjalankan hukum). Menurutnya, hukum tidak akan mencapai tujuannya jika dilaksanakan tanpa niat yang benar. Ini menunjukkan bahwa maqashid tidak hanya concern pada hukum ideal, tetapi juga pada realitas penerapannya.[197]

Pembedaan ini sangat penting. Maqashid al-syari' bersifat objektif, terkait dengan tujuan-tujuan yang dikehendaki Tuhan di balik penetapan hukum. Maqashid al-mukallaf bersifat subjektif, terkait dengan niat dan tujuan manusia dalam menjalankan hukum. Al-Syatibi menegaskan bahwa kedua dimensi ini harus sejalan. Seseorang yang menjalankan hukum tetapi tidak berniat mencapai tujuan syariat, telah kehilangan esensi dari hukum itu sendiri. Misalnya, seseorang yang membayar zakat hanya untuk pamer atau menghindari celaan, tidak akan mencapai tujuan pensucian jiwa yang menjadi inti zakat.[198]

Dalam konteks yang lebih praktis, maqashid juga mempertimbangkan kondisi aktual manusia dalam menerima hukum. Klasifikasi *daruriyyat*, *hajiyyat*, dan *tahsiniyyat* menunjukkan kesadaran bahwa manusia memiliki tingkat kebutuhan yang berbeda, dan hukum harus responsif terhadap perbedaan itu. Dalam kondisi darurat (*darurah*), hukum memberikan keringanan karena menyadari keterbatasan manusia. Ini sejalan dengan penekanan legal realism pada faktor-faktor nyata yang mempengaruhi implementasi hukum.[199]

[197] Al-Syatibi, Al-Muwafaqat, Jilid 2, hlm. 112-115.
[198] Al-Syatibi, Al-Muwafaqat, Jilid 2, hlm. 115-118.
[199] Al-Syatibi, Al-Muwafaqat, Jilid 2, hlm. 22-25.

3. Faktor Psikologis dan Sosiologis dalam Ijtihad

Legal realism menekankan pentingnya faktor psikologis dan sosiologis dalam putusan hakim. Dalam tradisi Islam, faktor-faktor ini juga diakui, meskipun tidak dirumuskan secara sistematis. Perbedaan ijtihad antara satu mujtahid dengan yang lain seringkali dipengaruhi oleh latar belakang sosial, pendidikan, dan bahkan karakter pribadi. Imam Abu Hanifah yang banyak berinteraksi dengan pedagang di Kufah cenderung lebih fleksibel dalam masalah muamalah, sementara Imam Ahmad bin Hanbal yang hidup di Baghdad dengan tekanan politik yang kuat cenderung lebih berhati-hati dan tekstual.[200]

Para ulama *ushul fiqh* juga menyadari bahwa seorang mujtahid harus memiliki kualifikasi tertentu, termasuk keadilan ('adalah) dan integritas moral. Ini menunjukkan pengakuan bahwa kualitas pribadi mujtahid mempengaruhi kualitas ijtihadnya. Seorang yang tidak adil atau memiliki kepentingan pribadi, ijtihadnya tidak dapat diterima. Namun, berbeda dengan legal realism yang cenderung skeptis terhadap kemungkinan objektivitas, tradisi Islam tetap optimis bahwa dengan pendekatan yang benar dan integritas pribadi, mujtahid dapat mendekati kebenaran.[201]

4. Ketidakpastian Hukum dalam Perspektif Islam

Legal realism, terutama dalam versi Jerome Frank, menekankan ketidakpastian hukum sebagai sesuatu yang tak terhindarkan. Dalam Islam, ketidakpastian hukum diakui dalam batas-batas tertentu. Perbedaan pendapat di kalangan ulama (ikhtilaf) adalah fenomena yang wajar dan bahkan dianggap sebagai rahmat. Nabi Muhammad SAW bersabda bahwa jika seorang hakim berijtihad dan benar, ia mendapat dua pahala; jika salah, ia mendapat satu pahala. Ini

[200] Al-Raisuni, Nazhariyyat al-Maqashid, hlm. 65-68.
[201] Wahbah al-Zuhayli, Ushul al-Fiqh al-Islami, Jilid 2 (Damaskus: Dar al-Fikr, 1986), hlm. 1050-1055.

menunjukkan bahwa ijtihad yang salah pun tetap dihargai, selama dilakukan dengan sungguh-sungguh.[202]

Namun, ketidakpastian dalam Islam tidak bersifat mutlak. Ada wilayah-wilayah di mana hukum bersifat pasti (*qath'i*), seperti kewajiban shalat, puasa, zakat, dan larangan-larangan dasar. Di luar wilayah ini, ijtihad terbuka dan perbedaan diperbolehkan. Dengan kata lain, Islam mengakui adanya wilayah kepastian dan wilayah ketidakpastian, dan membedakan keduanya secara tegas. Ini berbeda dari legal realism yang cenderung menyangkal kemungkinan kepastian sama sekali.

5. Reformasi Peradilan

Perbandingan dengan legal realism memiliki dampak penting untuk reformasi peradilan di negara-negara Muslim. Jika kita mengakui bahwa faktor-faktor non-hukum mempengaruhi putusan hakim, maka upaya untuk meningkatkan kualitas peradilan tidak cukup hanya dengan memperbaiki aturan, tetapi juga harus memperbaiki kualitas hakim itu sendiri. Seleksi hakim yang ketat, pendidikan berkelanjutan, dan pengawasan yang efektif menjadi sangat penting.

Dalam tradisi Islam, hakim (*qadhi*) harus memenuhi kualifikasi yang ketat: baligh, berakal, merdeka, laki-laki (dalam pandangan jumhur), adil, dan memiliki pengetahuan hukum yang memadai. Keadilan (*'adalah*) adalah syarat yang paling ditekankan, karena hakim yang tidak adil akan mudah dipengaruhi oleh kepentingan pribadi atau tekanan eksternal. Ini menunjukkan bahwa tradisi Islam telah lama menyadari pentingnya faktor personal dalam penegakan hukum.[203]

[202] Muhammad bin Ismail al-Bukhari, Shahih al-Bukhari, Kitab al-I'tisham, No. 7352.
[203] Al-Zuhayli, Ushul al-Fiqh, Jilid 2, hlm. 1060-1065.

E. Perbandingan dengan Teori Keadilan Kontemporer (Rawls, dll)

1. Teori Keadilan John Rawls

John Rawls adalah filsuf politik Amerika yang karyanya *A Theory of Justice* (1971) menjadi rujukan utama dalam diskursus keadilan kontemporer. Rawls mengajukan teori keadilan sebagai fairness (*justice as fairness*) yang didasarkan pada dua prinsip: (1) prinsip kebebasan yang sama (*each person is to have an equal right to the most extensive basic liberty compatible with a similar liberty for others*); (2) prinsip perbedaan (*social and economic inequalities are to be arranged so that they are both* (a) *reasonably expected to be to everyone's advantage, and* (b) *attached to positions and offices open to all*).[204]

Prinsip kedua inilah yang paling terkenal dan kontroversial. Rawls berargumen bahwa ketidaksetaraan sosial-ekonomi dapat dibenarkan hanya jika menguntungkan mereka yang paling tidak beruntung (*the difference principle*). Untuk sampai pada prinsip ini, Rawls menggunakan perangkat hipotetis yang disebut "*original position*" dan "*veil of ignorance*": orang akan memilih prinsip keadilan yang adil jika mereka tidak tahu posisi sosial mereka di masa depan. Dalam posisi asli ini, di balik selubung ketidaktahuan, setiap orang akan memilih prinsip-prinsip yang melindungi kepentingan mereka jika mereka berada di posisi paling lemah.[205]

Rawls juga mengembangkan konsep "*overlapping consensus*" untuk menjelaskan bagaimana masyarakat pluralis dapat mencapai kesepakatan tentang keadilan meskipun memiliki pandangan dunia yang berbeda. Menurutnya, prinsip-prinsip keadilan dapat diterima

[204] John Rawls, A Theory of Justice (New York: Columbia University Press, 2005), hlm. 60-65
[205] Rawls, A Theory of Justice, hlm. 70-72.

oleh penganut berbagai agama dan ideologi, selama prinsip-prinsip itu tidak bertentangan dengan keyakinan fundamental mereka.[206]

2. Keadilan dalam Maqashid: Dari Teologis ke Sosial

Keadilan adalah tema sentral dalam maqashid syariah, sebagaimana telah dibahas dalam bab tentang prinsip-prinsip dasar. Para ulama klasik, terutama al-Syatibi, menempatkan keadilan sebagai tujuan universal syariat. Namun, berbeda dengan Rawls yang mendasarkan teorinya pada kontrak sosial sekuler, maqashid mendasarkan keadilan pada teologi dan etika Islam.[207]

Dalam Islam, keadilan tidak hanya dipahami dalam kerangka distribusi, tetapi juga dalam kerangka relasi dengan Tuhan (teologis), dengan sesama manusia (sosial), dan dengan alam (ekologis). Al-Qur'an berulang kali menekankan pentingnya keadilan, bahkan dalam konteks yang paling personal sekalipun. Allah berfirman:

اِنَّ اللّٰهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْاِحْسَانِ

"*Sesungguhnya Allah menyuruh berlaku adil dan berbuat kebajikan*." (QS. An-Nahl: 90)

Ayat ini menunjukkan bahwa keadilan adalah perintah langsung dari Tuhan, bukan sekadar hasil kesepakatan sosial. Ini memberikan landasan ontologis yang lebih kuat bagi keadilan, meskipun pada saat yang sama juga menuntut penafsiran dan implementasi yang kontekstual. Keadilan dalam Islam bersifat transenden (berasal dari Tuhan) sekaligus imanen (dapat diketahui dan diwujudkan oleh manusia).

Para ulama klasik juga mengembangkan konsep keadilan dalam berbagai dimensi. Al-Ghazali, misalnya, membahas keadilan dalam konteks etika dan tasawuf. Ibnu Taimiyah membahas keadilan

[206] John Rawls, Political Liberalism (New York: Columbia University Press, 1993), hlm. 133-135.

[207] Sanuri Sanuri, "Social Justice Under Perspective of Philosophy of Law and Maqâsid Al-Sharî'Ah," Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam, Vol. 2, No. 2 (2012), hlm. 408.

dalam konteks politik dan pemerintahan. Al-Syatibi membahas keadilan dalam konteks maqashid dan kemaslahatan. Kekayaan pemikiran ini menunjukkan bahwa keadilan dalam Islam tidak monolitik, tetapi memiliki berbagai dimensi yang saling melengkapi.[208]

3. Prinsip Perbedaan dan Distribusi Kekayaan dalam Islam

Prinsip perbedaan Rawls yang menyatakan bahwa ketidaksetaraan hanya dibenarkan jika menguntungkan kelompok paling lemah, memiliki resonansi kuat dengan ajaran Islam tentang keadilan ekonomi. Dalam Al-Qur'an, Allah menegaskan bahwa harta tidak boleh hanya beredar di kalangan orang kaya saja:

كَيْ لَا يَكُوْنَ دُوْلَةًۢ بَيْنَ الْاَغْنِيَاۤءِ مِنْكُمْۗ

"*Agar harta itu jangan hanya beredar di antara orang-orang kaya saja di antara kamu*." (QS. Al-Hasyr: 7)

Ayat ini menjadi landasan bagi kebijakan redistribusi kekayaan dalam Islam, seperti zakat, infak, sedekah, dan waris. Semua instrumen ini bertujuan untuk memastikan bahwa kekayaan tidak hanya dinikmati oleh segelintir orang, tetapi juga mengalir kepada mereka yang membutuhkan. Ini sejalan dengan semangat prinsip perbedaan Rawls, meskipun dengan mekanisme yang berbeda.[209]

Selain itu, konsep *hifdz al-mal* (perlindungan harta) dalam maqashid tidak hanya berarti melindungi hak milik individu, tetapi juga memastikan bahwa distribusi harta berlangsung adil. Karena itu, Islam melarang praktik-praktik ekonomi yang eksploitatif seperti riba, gharar, dan maysir. Riba dilarang karena menciptakan ketidakadilan dengan mengambil keuntungan tanpa risiko. Gharar dilarang karena mengandung ketidakpastian yang merugikan salah

[208] Sanuri, "Social Justice," hlm. 415-418
[209] Sanuri, "Social Justice," hlm. 420.

satu pihak. Maysir dilarang karena judi mengalihkan harta tanpa kerja produktif. Semua larangan ini bertujuan untuk menciptakan keadilan dalam transaksi ekonomi.[210]

4. Original Position vs Fitrah Manusia

Konsep "*original position*" dan "*veil of ignorance*" Rawls adalah perangkat hipotetis yang cerdas untuk memastikan objektivitas dalam memilih prinsip keadilan. Dalam tradisi Islam, ada konsep "fitrah" yang dapat dibandingkan dengan gagasan ini. Fitrah adalah keadaan awal manusia ketika dilahirkan, yang menurut hadits Nabi, dalam keadaan suci dan cenderung kepada kebenaran.[211]

Rasulullah SAW bersabda:

"كُلُّ مَوْلُودٍ يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ فَأَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ أَوْ يُنَصِّرَانِهِ أَوْ يُمَجِّسَانِهِ"

"*Setiap anak dilahirkan dalam keadaan fitrah, maka kedua orang tuanyalah yang menjadikannya Yahudi, Nasrani, atau Majusi*." (HR. Bukhari dan Muslim)

Konsep fitrah ini menunjukkan bahwa manusia memiliki potensi bawaan untuk mengenali kebenaran dan kebaikan, termasuk keadilan. Jika Rawls menggunakan perangkat hipotetis untuk menjamin objektivitas, Islam menggunakan konsep fitrah yang bersifat aktual dalam diri setiap manusia. Namun, perbedaan mendasar adalah bahwa fitrah dalam Islam bersumber dari ciptaan Tuhan, sementara original position adalah konstruksi rasional semata.[212]

Keterkaitan dari konsep fitrah adalah bahwa keadilan bukan sekadar kesepakatan sosial, tetapi sesuatu yang melekat dalam diri manusia. Karena itu, pelanggaran terhadap keadilan tidak hanya melanggar kontrak sosial, tetapi juga melanggar fitrah kemanusiaan.

---

[210] Muhammad Syukri Albani Nasution & Rahmat Hidayat Nasution, Filsafat Hukum Islam & Maqashid Syariah (Jakarta: Kencana, 2022), hlm. 85-90.
[211] Al-Bukhari, Shahih al-Bukhari, Kitab al-Jana'iz, No. 1358.
[212] Sanuri, "Social Justice," hlm. 425.

Ini memberikan landasan yang lebih dalam bagi perjuangan menegakkan keadilan.

5. *Overlapping Consensus* dan Masyarakat Pluralis

Konsep "*overlapping consensus*" Rawls relevan dengan konteks masyarakat Muslim yang plural, seperti Indonesia. Rawls berargumen bahwa dalam masyarakat pluralis, prinsip-prinsip keadilan harus dirumuskan sedemikian rupa sehingga dapat diterima oleh penganut berbagai agama dan ideologi. Ini sejalan dengan semangat maqashid yang menekankan nilai-nilai universal seperti keadilan dan kemaslahatan yang dapat diterima oleh semua pihak.[213]

Dalam konteks Indonesia, Pancasila dapat dilihat sebagai bentuk *overlapping consensus* yang memungkinkan umat Islam dan penganut agama lain hidup berdampingan secara damai. Maqashid syariah, dengan penekanannya pada nilai-nilai universal, dapat menjadi jembatan antara Islam dan kebangsaan. Para ulama Indonesia, seperti KH. Abdurrahman Wahid (Gus Dur) dan Nurcholish Madjid, telah lama mengembangkan pemikiran tentang Islam dan kebangsaan yang sejalan dengan semangat maqashid.[214]

F. Maqashid sebagai Teori Hukum Integratif

1. Kelemahan Teori-Teori Hukum Modern

Setelah membandingkan maqashid dengan berbagai teori hukum modern, kita dapat melihat bahwa masing-masing teori memiliki kelebihan dan kelemahan. Teori hukum alam memiliki kelebihan dalam memberikan landasan moral yang kokoh bagi hukum, tetapi lemah dalam operasionalisasi dan cenderung abstrak. Positivisme hukum unggul dalam memberikan kepastian dan prediktabilitas, tetapi mengabaikan dimensi moral dan keadilan substantif. *Sociological jurisprudence* peka terhadap konteks sosial, tetapi bisa

[213] Rawls, Political Liberalism, hlm. 140-145.
[214] Abdurrahman Wahid, Islamku, Islam Anda, Islam Kita (Jakarta: The Wahid Institute, 2006), hlm. 56-60

kehilangan arah normatif. Legal realism jeli melihat realitas implementasi hukum, tetapi cenderung sinis dan skeptis terhadap kemungkinan hukum yang objektif. Teori keadilan Rawls menawarkan kerangka yang sistematis, tetapi tetap dalam paradigma sekuler-liberal.[215]

Selain kelemahan internal masing-masing teori, ada juga kelemahan dalam hubungan antar teori. Teori-teori ini cenderung eksklusif dan saling menegasikan. Pengikut natural law menganggap positivisme amoral, pengikut positivisme menganggap natural law metafisik, pengikut *sociological jurisprudence* menganggap keduanya abstrak, dan seterusnya. Fragmentasi ini menyebabkan kebuntuan dalam diskursus filsafat hukum.

2. Maqashid sebagai Sintesis

Maqashid syariah, dalam bentuknya yang matang terutama setelah al-Syatibi, menawarkan sintesis yang menarik dari berbagai pendekatan. Pertama, maqashid memiliki landasan moral yang kokoh (seperti *natural law*) melalui konsep maqashid sebagai tujuan syariat yang bersumber dari wahyu tetapi juga sejalan dengan akal sehat. Al-Syatibi membuktikan melalui metode induktif bahwa pemeliharaan lima hal pokok adalah tujuan universal syariat yang tidak dapat disangkal.[216]

Kedua, maqashid juga mengakui pentingnya aspek formal dan prosedural (seperti positivisme) melalui penghormatan pada sumber-sumber hukum dan pendekatan ijtihad yang ketat. Al-Ghazali menetapkan kriteria yang ketat untuk menerima *mashlahah mursalah*. Al-Syatibi menekankan pentingnya berpegang pada ushul dalam berijtihad. Ini menunjukkan bahwa maqashid tidak mengabaikan aspek formal.[217]

[215] Maulidi, "Paradigma Progresif," hlm. 260
[216] Al-Syatibi, Al-Muwafaqat, Jilid 1, hlm. 45-50.
[217] Al-Ghazali, Al-Mustashfa, Jilid 1, hlm. 182-185.

Ketiga, maqashid sangat peka terhadap konteks sosial (seperti *sociological jurisprudence*) melalui konsep maslahah yang selalu mempertimbangkan dampak sosial hukum. Perbedaan qaul qadim dan qaul jadid Imam Syafi'i adalah contoh nyata bagaimana perubahan konteks mempengaruhi ijtihad. Konsep *'urf* dan 'amal ahl al-Madinah juga menunjukkan pengakuan terhadap hukum yang hidup dalam masyarakat.[218]

Keempat, maqashid tidak buta terhadap realitas implementasi (seperti *legal realism*) melalui pembedaan maqashid *al-syari'* dan maqashid *al-mukallaf* serta konsep rukhsah dalam kondisi darurat. Al-Syatibi menyadari bahwa hukum tidak akan mencapai tujuannya jika dilaksanakan tanpa niat yang benar. Ini menunjukkan perhatian pada aspek subjektif dan psikologis dalam penerapan hukum.[219]

Kelima, maqashid memiliki perhatian besar pada keadilan distributif (seperti teori Rawls) melalui berbagai instrumen ekonomi Islam. Zakat, infak, sedekah, waris, dan larangan riba adalah bukti bahwa maqashid tidak hanya concern pada keadilan formal, tetapi juga keadilan sosial-ekonomi. Prinsip bahwa harta tidak boleh hanya beredar di kalangan orang kaya adalah manifestasi dari kepedulian ini.[220]

3. Pendekatan Sistem Jasser Auda

Jasser Auda, dalam karyanya *Maqashid al-Syariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, menawarkan rekonstruksi teori maqashid dengan menggunakan pendekatan sistem. Menurut Auda, pemikiran ushul *fiqh* selama ini mengalami stagnasi karena dibangun dari cara berpikir deduktif dan menggunakan paradigma yang identik dengan mazhab positivistik. Hukum diderivasi dari teks melalui analisis linguistik semata.[221]

[218] Al-Raisuni, Nazhariyyat al-Maqashid, hlm. 85-88.
[219] Al-Syatibi, Al-Muwafaqat, Jilid 2, hlm. 112-115
[220] Sanuri, "Social Justice," hlm. 420.
[221] Auda, Maqashid al-Syariah, hlm. 45-50.

Auda menawarkan pendekatan sistem yang lebih holistik dan interdisipliner. Dalam kerangka ini, maqashid menjadi filosofi hukum Islam yang mengintegrasikan berbagai elemen: teks, konteks, tujuan, realitas, dan nilai-nilai universal. Hukum dipahami sebagai elemen dari sistem yang ada dan berkait erat dengan elemen lain untuk tercapainya sebuah tujuan syariat. Auda mengidentifikasi enam fitur sistem yang dapat diterapkan pada maqashid: kognisi (*cognition*), keutuhan (*wholeness*), keterbukaan (*openness*), hierarki (*hierarchy*), multidimensionalitas (*multi-dimensionality*), dan kebermaksudan (*purposefulness*).[222]

Dengan pendekatan ini, Auda berhasil menunjukkan bahwa maqashid bukan sekadar teori hukum dalam arti sempit, tetapi sebuah paradigma filosofis yang dapat menjadi landasan bagi pengembangan hukum Islam yang responsif terhadap tantangan zaman. Integrasi dan interkoneksi berbagai disiplin ilmu menjadi kata kunci dalam paradigma ini. Para hakim (mujtahid) dituntut untuk lebih kreatif dan progresif dalam interpretasi dengan tetap berpijak pada maqashid.[223]

4. Maqashid sebagai Filsafat Hukum Islam

Dalam perkembangannya, maqashid tidak lagi hanya dipandang sebagai bagian dari ushul *fiqh*, tetapi sebagai filsafat hukum Islam. Sebuah seminar internasional tentang maqashid dan etika menyimpulkan bahwa maqashid saat ini telah melampaui pertanyaan lama tentang relevansinya dengan ushul *fiqh*. Maqashid telah menjadi payung di bawah berbagai bidang dan disiplin, sebuah tren yang dihasilkan dari keterlibatan para sarjana dari luar studi Islam dengan maqashid.[224]

Berbagai pendekatan dalam studi maqashid bermunculan: pendekatan *fiqh*i yang mengeksplorasi maqashid dalam *fiqh*, ushul *fiqh*, dan sejarah legislasi Islam; pendekatan filosofis yang

[222] Auda, Maqashid al-Syariah, hlm. 52-55.
[223] Maulidi, "Paradigma Progresif," hlm. 264.
[224] Mutaz Al-Khatib, "Maqāṣid and Ethics: Foundations, Approaches, and Applied Fields," (Doha: CILE Center, 2021), hlm. 2.

mengeksplorasi maqashid dalam filsafat agama dengan fokus pada hikmah syariah dan peran agama, atau dalam filsafat moral dan studi nilai; pendekatan politik baik pada tingkat teoretis yang berkaitan dengan maqashid dan teori politik, maupun pada tingkat praktis yang berkaitan dengan pelibatan maqashid dalam politik Muslim; pendekatan historis; dan pendekatan hermeneutik.[225]

Keragaman pendekatan ini menunjukkan bahwa maqashid telah berkembang menjadi bidang yang multidisipliner, melibatkan para sarjana dari berbagai disiplin. Namun, tantangannya adalah bahwa perkembangan ini tidak disertai dengan teorisasi yang diperlukan untuk mengembangkan maqashid menjadi bidang multidisipliner yang ditandai dengan ketelitian dan fondasi teoretis. Karena itu, upaya untuk terus mengembangkan maqashid sebagai teori hukum integratif masih sangat diperlukan.[226]

5. Menuju Fiqih Jalan Tengah

tentang maqashid dan realitas sosial mengarah pada gagasan tentang "fiqih jalan tengah" yang mampu mempertemukan maqashid syariah, produk hukum, dan realitas sosial. Sebagai agama dengan visi dan misi untuk membawa rahmat bagi alam semesta dan manfaat bagi umat manusia, Islam harus memiliki produk hukum yang responsif yang mampu menanggapi problematika manusia. Yurisprudensi Islam telah mengalami pergeseran dalam konstruksi dan perkembangan pemikiran. Karena paradigma tekstual telah runtuh dan digantikan oleh paradigma kontekstual, perkembangan pemikiran hukum Islam telah mengalami terobosan besar.[227]

Namun, perkembangan pemikiran hukum Islam selalu berjalan berdampingan dengan perkembangan zaman yang membawa berbagai masalah kehidupan bersamanya. Untungnya, muncul teori-teori baru tidak hanya dalam metode pembentukan hukum Islam tetapi juga dalam pendekatan hukum yaitu pendekatan untuk memperoleh manfaat (*maṣlaḥah/maqāṣid sharī'ah*) sebagai

[225] Al-Khatib, "Maqāṣid and Ethics," hlm. 3.
[226] Al-Khatib, "Maqāṣid and Ethics," hlm. 4.
[227] Muttaqin dan Nur, "FIQIH JALAN TENGAH," hlm. 115.

maksud dan tujuan dari penerapan hukum Islam. Temuan dalam pembahasan ini diharapkan mampu dan relevan untuk menciptakan fiqih jalan tengah yang dapat berinteraksi dengan permasalahan manusia yang aktual dan kontemporer.[228]

Fiqih jalan tengah inilah yang ditawarkan maqashid: sebuah pendekatan yang tidak terjebak pada legalisme buta, tidak pula hanyut dalam liberalisme tanpa batas; yang tetap setia pada teks tetapi juga peka pada konteks; yang menjaga tradisi tetapi juga terbuka pada inovasi; yang berorientasi pada kemaslahatan tetapi tetap dalam koridor syariat. Dalam konteks keindonesiaan, fiqih jalan tengah ini telah dipraktikkan oleh para ulama Nusantara melalui konsep "fiqih Indonesia" yang mempertimbangkan kearifan lokal dan kemaslahatan bangsa.[229]

Kesimpulan

Perbandingan antara maqashid syariah dengan teori-teori hukum modern menunjukkan bahwa maqashid memiliki keunikan tersendiri, sekaligus juga kesamaan dan perbedaan dengan berbagai aliran pemikiran hukum. Dengan teori hukum alam, maqashid sama-sama menekankan tujuan moral hukum, tetapi berbeda dalam sumber otoritas dan pendekatan. Dengan positivisme, maqashid berbeda secara diametral dalam memandang hubungan hukum dan moral, tetapi sama-sama mengakui pentingnya aspek formal. Dengan sociological jurisprudence, maqashid sama-sama peka pada konteks sosial, tetapi tetap dalam kerangka normatif. Dengan legal realism, maqashid sama-sama memperhatikan realitas implementasi, tetapi tetap optimis pada kemungkinan hukum objektif. Dengan teori keadilan Rawls, maqashid sama-sama *concern* pada keadilan distributif, tetapi dengan landasan teologis yang kuat.

Keunikan maqashid terletak pada kemampuannya mengintegrasikan berbagai pendekatan dalam satu kerangka yang koheren. Ia tidak terjebak pada dikotomi-dikotomi yang sering memecah belah pemikiran hukum modern: hukum vs moral, teks vs

[228] Muttaqin dan Nur, "FIQIH JALAN TENGAH," hlm. 118.
[229] Wahid, Islamku, Islam Anda, Islam Kita, hlm. 65-70.

konteks, formal vs substantif, individu vs sosial, duniawi vs ukhrawi. Maqashid menawarkan jalan tengah yang memadukan semua dimensi ini dalam satu kesatuan yang harmonis.

Dalam era globalisasi dan kompleksitas problem kontemporer, maqashid menawarkan paradigma yang relevan. Ia memberi landasan moral yang kokoh, tetapi juga fleksibel untuk beradaptasi dengan perubahan zaman. Ia menghargai tradisi, tetapi juga terbuka pada inovasi. Ia berorientasi pada kemaslahatan, tetapi juga menjaga prinsip. Inilah yang membuat maqashid layak disebut sebagai filsafat hukum Islam yang dapat berdialog secara setara dengan teori-teori hukum modern, bahkan menawarkan sintesis yang lebih kaya dan komprehensif.

Dialog antara maqashid dan teori hukum modern juga membuka peluang untuk saling belajar dan memperkaya. Teori-teori modern dapat belajar dari maqashid tentang pentingnya landasan moral dan teologis dalam hukum, sementara maqashid dapat belajar dari teori modern tentang pendekatan analisis sosial, pendekatan sistem, dan perumusan kebijakan publik. Dengan dialog yang produktif ini, diharapkan hukum dapat benar-benar berfungsi sebagai instrumen untuk mewujudkan keadilan dan kemaslahatan bagi seluruh umat manusia.

BAB 7
DINAMIKA PEMBARUAN HUKUM ISLAM

Pendahuluan: Urgensi Pembaruan dalam Tradisi Islam

Pembaruan (tajdid) merupakan keniscayaan dalam setiap tradisi hukum yang hidup, tak terkecuali hukum Islam. Sebagai sistem hukum yang bersumber dari wahyu tetapi diterapkan dalam realitas manusia yang terus berubah, hukum Islam senantiasa dihadapkan pada tantangan untuk tetap relevan tanpa kehilangan identitasnya. Dinamika ini bukanlah fenomena baru, melainkan telah berlangsung sejak masa sahabat dan terus bergulir hingga era kontemporer. Yang menarik, evolusi teori maqashid syariah sendiri lahir dari keinginan para yuris klasik untuk menghidupkan kembali dan mereformasi teori-teori hukum yang ada (seperti qiyas, *mashlahah*, dan istihsan) yang dinilai tidak memadai dalam menjawab problem-problem hukum baru. Dalam upaya mereka memastikan reformasi dalam proses derivasi hukum, mereka mengembangkan teori maqashid sebagai kerangka hukum yang kokoh untuk menetapkan aturan-aturan dari sumber-sumber primer (Al-Qur'an dan Sunnah), dengan tujuan akhir mencapai kemaslahatan bagi manusia.[230]

Bab ini akan mengkaji secara mendalam dinamika pembaruan hukum Islam dengan menempatkan maqashid sebagai poros utama. ini mencakup konsep tajdid dalam tradisi Islam, signifikansi maqashid dalam pembaruan, dialektika antara teks dan konteks, peran maqashid sebagai jembatan antara tradisi dan

[230] Yusuf, AbdulHameed Badmas, "An Exposition of the Relationship between the Theory of Maqasid al-Shari'ah (Objectives of Islamic Law) and the Concept of Tajdid (Renewal)," International Institute of Islamic Thought, Nigeria Office, 2015.

modernitas, serta tantangan-tantangan yang dihadapi dalam upaya pembaruan di era kontemporer. Pemahaman yang utuh tentang dinamika ini penting untuk memosisikan maqashid tidak sekadar sebagai teori hukum, tetapi sebagai paradigma yang memungkinkan hukum Islam terus berkembang secara kreatif dan bertanggung jawab.

A. Konsep Pembaruan (Tajdid) dalam Islam

1. Akar Teologis dan Historis Tajdid

Konsep tajdid dalam Islam memiliki landasan teologis yang kuat, bersumber dari sabda Nabi Muhammad SAW yang diriwayatkan oleh Abu Hurairah:

"إِنَّ اللَّه يَبْعَثُ لِهَذِهِ الأُمَّةِ عَلَى رَأْسِ كُلِّ مِائَةِ سَنَةٍ مَنْ يُجَدِّدُ لَهَا دِينَهَا"

"*Sesungguhnya Allah akan mengutus untuk umat ini pada setiap awal abad seseorang yang akan memperbarui agama mereka*." (HR. Abu Daud dan al-Hakim)

Hadis ini menjadi fondasi teologis bagi gagasan tajdid dalam Islam. Yang menarik, kata *yujaddid* (memperbarui) tidak berarti mengubah ajaran agama yang fundamental, melainkan mengembalikan pemahaman agama kepada kemurniannya, membersihkannya dari penambahan-penambahan yang keliru, dan mengaktualisasikan ajarannya dalam konteks zaman yang berubah. Dengan kata lain, tajdid adalah upaya revitalisasi, bukan kreasi baru yang lepas dari tradisi.[231]

Dalam perkembangannya, para ulama memberikan definisi yang beragam tentang tajdid. Imam al-Suyuthi, dalam karyanya *Al-Tanbi'ah bi man Yab'atsuhu Allah 'ala Ra's kull Mi'ah*, mengidentifikasi sejumlah tokoh yang dianggap sebagai mujaddid pada setiap abad, mulai dari Umar bin Abdul Aziz pada abad pertama, Imam Syafi'i pada abad kedua, hingga Ibn Taimiyah pada

[231] Muhammad bin 'Ali al-Shawkani, Al-Fath al-Rabbani (Kairo: Maktabah al-Turath, 1995), hlm. 45-47.

abad ketujuh. Menariknya, al-Suyuthi mencantumkan dirinya sebagai mujaddid abad kesembilan, menunjukkan bahwa kesadaran tentang tajdid telah menjadi bagian dari tradisi intelektual Islam.[232]

Para ulama kontemporer memperluas makna tajdad tidak hanya dalam konteks pemurnian akidah, tetapi juga mencakup pembaruan dalam pendekatan hukum dan pemikiran. Mohammad Hashim Kamali, salah satu pemikir kontemporer terkemuka, menggunakan istilah *tajdīd haḍari* (pembaruan peradaban) untuk menggambarkan proyek pembaruan yang komprehensif, yang tidak hanya menyentuh aspek hukum, tetapi juga peradaban secara keseluruhan. Baginya, tajdid adalah upaya untuk menghidupkan kembali semangat ijtihad dan merevitalisasi warisan Islam agar mampu merespons tantangan modernitas.[233]

2. Hubungan Simbiotik antara Tajdid dan Maqashid

Para ulama klasik dan modern memandang teori maqashid sebagai instrumen utama untuk melakukan pembaruan di masyarakat mereka masing-masing. Evolusi teori maqashid sendiri, sebagaimana dicatat dalam studi akademik, terkait erat dengan keinginan para yuris klasik untuk menghidupkan kembali dan mereformasi teori-teori hukum yang ada (seperti qiyas, *mashlahah*, dan istihsan) yang dinilai tidak memadai dalam menjawab *problem-problem* hukum baru.[234]

Dengan kata lain, maqashid lahir dari semangat tajdid, dan pada gilirannya menjadi alat utama untuk melakukan tajdid. Ini adalah hubungan simbiotik yang saling menguatkan. Al-Juwaini, al-Ghazali, dan puncaknya al-Syatibi, adalah para mujaddid yang menggunakan maqashid untuk mereformasi cara berpikir hukum Islam. Mereka tidak puas dengan pendekatan legalistik-formal yang

[232] Jalaluddin al-Suyuthi, Al-Tanbi'ah bi man Yab'atsuhu Allah 'ala Ra's kull Mi'ah (Kairo: Maktabah al-Turath, 1990), hlm. 12-15.
[233] Adis Duderija, "Islamic Law Reform and Maqāṣid al-Sharīʿa in the Thought of Mohammad Hashim Kamali," dalam Maqāṣid al-Sharīʿa and Contemporary Reformist Muslim Thought (New York: Palgrave Macmillan, 2014), hlm. 3-4.
[234] Yusuf, "An Exposition of the Relationship."

hanya berkutat pada kulit teks, tetapi berusaha menggali ruh dan tujuan di balik teks.[235]

Di era modern, tokoh-tokoh seperti Muhammad Abduh, Rasyid Ridha, dan Ibnu 'Asyur melanjutkan tradisi ini. Mereka menggunakan maqashid untuk membuka ruang ijtihad yang lebih luas dalam merespons *problem-problem* kontemporer, mulai dari isu politik, ekonomi, hingga sosial. Bagi mereka, maqashid adalah kunci untuk membuktikan bahwa Islam adalah agama yang *shalih likulli zaman wa makan* (relevan untuk setiap waktu dan tempat).[236]

3. Tajdid antara Ijtihad dan Tabdid: Peringatan al-Qardhawi

Syaikh Yusuf al-Qardhawi, salah satu ulama kontemporer terkemuka, memberikan peringatan penting tentang bahaya penyimpangan dalam semangat pembaruan. Ia menulis dengan nada getir:

"Saya tidak tahu ada sebuah umat yang membuang warisannya berupa hukum positif ke belakang dan memulai dari nol untuk membuat undang-undang baru, tanpa mau mengambil faedah dari sejarah masa lalunya."[237]

Al-Qardhawi mengamati bahwa dalam dua dekade terakhir, seruan untuk berijtihad seringkali disuarakan oleh orang-orang yang tidak memenuhi syarat. Mereka mengklaim ingin melakukan pembaruan, tetapi yang terjadi justru perusakan (tabdid), bukan tajdid. Ia menegaskan bahwa ijtihad bukan sembarang tafsir bebas, melainkan proses ilmiah yang bersandar pada keutuhan ilmu *ushul fiqh*, bahasa Arab, tafsir, dan maqashid syariah. Tanpa fondasi itu, pembaruan yang diidamkan bisa berubah menjadi bencana.[238]

---

[235] Yusuf, "An Exposition of the Relationship."
[236] Yusuf, "An Exposition of the Relationship."
[237] Yusuf al-Qardhawi, Sistem Masyarakat Islam dalam Al-Qur'an & Sunnah (terj.) (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 1997), hlm. 245.
[238] Langit7.id, "Ijtihad, Tajdid, atau Tabdid: Ketika Semangat Pembaruan Melampaui Batas Ilmu dan Nalar," 21 Oktober 2025.

Al-Qardhawi juga menanggapi kelompok yang mengklaim cukup berpegang pada Al-Qur'an tanpa Sunnah, serta mereka yang menafsir ulang hukum Islam dengan alasan "reaktualisasi" tetapi justru terjebak pada sikap ekstrem: menghalalkan yang haram dan mengharamkan yang halal, atas nama modernitas. Ia mencontohkan argumen yang mengatakan bahwa ayat tentang potong tangan hanya relevan bagi pencuri unta di padang pasir jazirah Arab. Menurutnya, ini adalah tuduhan kepada Allah seakan ilmu-Nya terbatas pada masa lalu.[239]

Peringatan al-Qardhawi ini penting untuk menjaga agar semangat pembaruan tidak keluar dari relnya. Tajdid sejati adalah upaya untuk menghidupkan kembali ruh syariat, bukan mengganti hukum Allah dengan tafsir sosial yang temporer. Ia mengajak umat untuk membedakan antara tajdid dan tabdid, antara ijtihad yang bertanggung jawab dan kebebasan tanpa batas.[240]

4. Tipologi Metode Pembaruan Hukum Islam

Dalam literatur kontemporer, setidaknya ada beberapa metode pembaruan hukum Islam yang dapat diidentifikasi. Pertama, *takhayyur* (eklektisisme), yaitu memilih salah satu pendapat ulama *fiqh* (termasuk ulama di luar madzhab) yang dipandang lebih sesuai dengan kemaslahatan kontemporer. Metode ini memungkinkan seorang mujtahid atau pembuat kebijakan untuk tidak terikat pada satu madzhab tertentu, tetapi dapat memilih pendapat yang paling kuat dalilnya atau paling relevan dengan konteks.[241]

Kedua, *talfīq* (kombinasi), yaitu mengkombinasikan sejumlah pendapat ulama (dua atau lebih) dalam menetapkan hukum untuk suatu kasus. Metode ini lebih berani daripada takhayyur karena tidak hanya memilih satu pendapat utuh, tetapi meramu beberapa pendapat menjadi satu kesatuan yang koheren. Namun, talfiq juga

[239] Langit7.id, "Ijtihad, Tajdid, atau Tabdid."
[240] Langit7.id, "Ijtihad, Tajdid, atau Tabdid."
[241] Program Studi Magister Hukum Keluarga Islam Pasca Sarjana UIN Salatiga, "Pembaharuan Hukum Islam di Era Digital: Tantangan dan Peluang," 20 Juni 2025.

memerlukan kehati-hatian agar tidak menghasilkan hukum yang kontradiktif atau justru keluar dari koridor syariat.[242]

Ketiga, *takhshīshu al-qadlā'*, yaitu hak negara membatasi kewenangan peradilan, baik dari segi orang, wilayah, yurisdiksi, maupun hukum acara yang diterapkan. Metode ini mengakui bahwa negara memiliki wewenang untuk mengatur penerapan hukum dalam batas-batas tertentu, demi kemaslahatan umum dan ketertiban sosial.[243]

Keempat, *siyāsah syar'iyyah* (politik hukum), yaitu kebijakan penguasa untuk menerapkan peraturan yang bermanfaat bagi rakyat dan tidak bertentangan dengan syariah. Metode ini membuka ruang yang luas bagi kreativitas legislatif, selama tetap dalam koridor maqashid dan prinsip-prinsip umum syariat.[244]

Kelima, reinterpretasi *nash*, yaitu melakukan penafsiran ulang terhadap nash (Al-Qur'an dan Hadis) dengan mempertimbangkan konteks kekinian, tanpa mengabaikan kaidah-kaidah penafsiran yang baku. Metode ini adalah yang paling fundamental dan juga paling riskan, karena menyangkut pemahaman terhadap teks suci. Karena itu, ia hanya boleh dilakukan oleh mereka yang memiliki otoritas keilmuan yang mumpuni.[245]

Kelima metode ini menunjukkan bahwa pembaruan hukum Islam bukanlah pekerjaan serampangan, tetapi memiliki pendekatan yang jelas dan beragam. Pilihan metode tergantung pada konteks masalah, ketersediaan dalil, dan tujuan yang ingin dicapai. Yang terpenting, semua metode harus berujung pada pencapaian maqashid syariah, yaitu kemaslahatan manusia.

[242] UIN Salatiga, "Pembaharuan Hukum Islam di Era Digital."
[243] UIN Salatiga, "Pembaharuan Hukum Islam di Era Digital."
[244] UIN Salatiga, "Pembaharuan Hukum Islam di Era Digital."
[245] UIN Salatiga, "Pembaharuan Hukum Islam di Era Digital."

5. Kontribusi Pemikiran Fazlur Rahman: *Double Movement*

Salah satu tokoh yang memberikan kontribusi signifikan dalam pendekatan pembaruan hukum Islam adalah Fazlur Rahman (1919-1988), pemikir Pakistan yang lama mengajar di Universitas Chicago. Ia mengusulkan metode "*double movement*" (gerakan ganda) dalam memahami dan menerapkan hukum Islam. Metode ini terdiri dari dua gerakan: pertama, dari situasi spesifik di masa turunnya wahyu ke prinsip-prinsip universal yang terkandung di dalamnya; kedua, dari prinsip-prinsip universal tersebut kembali ke situasi konkret di masa kini.[246]

Gerakan pertama memerlukan studi historis yang mendalam tentang konteks turunnya Al-Qur'an (*asbab al-nuzul*) dan kondisi masyarakat Arab saat itu. Tujuannya adalah untuk menangkap "ideal moral" di balik hukum-hukum spesifik. Misalnya, di balik ayat tentang poligami, ada ideal moral keadilan bagi anak yatim. Di balik ayat tentang waris, ada ideal moral keadilan distributif. Setelah ideal moral ini ditangkap, gerakan kedua adalah menerapkannya dalam konteks modern dengan mempertimbangkan perubahan sosial yang telah terjadi.[247]

Metode *double movement* ini sejalan dengan semangat maqashid, karena sama-sama berusaha menangkap tujuan di balik teks. Namun, Fazlur Rahman lebih menekankan pada aspek historis-sosiologis, sementara maqashid lebih pada aspek filosofis-yuridis. Keduanya dapat saling melengkapi dalam upaya pembaruan hukum Islam.[248]

---

[246] Fazlur Rahman, Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition (Chicago: University of Chicago Press, 1982), hlm. 5-7.
[247] Rahman, Islam and Modernity, hlm. 8-10.
[248] Abdullah Saeed, Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach (London: Routledge, 2006), hlm. 145-150.

B. Signifikansi Maqashid dalam Pembaruan Hukum

1. Maqashid sebagai Fondasi Epistemologis Pembaruan

Mengapa maqashid menjadi begitu signifikan dalam upaya pembaruan hukum Islam? Jawabannya terletak pada posisi maqashid sebagai fondasi epistemologis yang memungkinkan hukum Islam berkembang tanpa kehilangan identitasnya. Dalam kerangka maqashid, teks tidak lagi dipahami secara kaku dan literalis, tetapi sebagai sumber nilai dan tujuan yang harus diaktualisasikan dalam konteks yang terus berubah.[249]

Mohammad Hashim Kamali, dalam berbagai tulisannya, menekankan bahwa pembaruan hukum Islam harus berorientasi pada maqashid. Ia mengusulkan pendekatan baru yang menempatkan maqashid sebagai poros utama dalam memahami dan mengembangkan hukum. Baginya, maqashid adalah "filosofi hukum Islam" yang memberikan arah dan tujuan bagi seluruh aktivitas ijtihad. Tanpa pemahaman maqashid yang mendalam, ijtihad akan kehilangan ruhnya dan hanya menjadi permainan logika formal belaka.[250]

Kamali juga mengaitkan maqashid dengan berbagai mekanisme *ushul fiqh* yang sudah ada, seperti *mashlahah, istihsan, ijtihad, ijma', qawa'id* (kaidah-kaidah hukum), hikmah, *'Illat*, dan asbab al-nuzul. Semua mekanisme ini, menurutnya, harus diarahkan untuk mencapai maqashid. Dengan kata lain, maqashid bukan menggantikan ushul *fiqh*, tetapi menjadi ruh yang menghidupkan dan mengarahkannya.[251]

[249] Duderija, "Islamic Law Reform," hlm. 5-6.
[250] Duderija, "Islamic Law Reform," hlm. 8.
[251] Duderija, "Islamic Law Reform," hlm. 10-12.

2. Peran Maqashid dalam Meninjau Kembali Produk Hukum Terdahulu

Salah satu makna penting dari maqashid adalah kemampuannya menjadi acuan dalam melihat kembali produk-produk hukum lama yang mungkin sudah tidak lagi sesuai dengan kondisi masa kini atau kurang sejalan dengan kemaslahatan. Dengan menjadikan maqashid sebagai ukuran, dapat dipahami apakah suatu pandangan ulama terdahulu masih tepat untuk diterapkan, atau perlu dipertimbangkan pilihan lain yang lebih selaras dengan tujuan syariat.[252]

Misalnya, dalam masalah talak tiga yang diucapkan sekaligus, Ibn Taimiyah menggunakan pertimbangan maqashid untuk menanggapi pendapat jumhur yang menghitungnya sebagai talak tiga. Ia berargumen bahwa tujuan syariat dalam talak adalah memberi kesempatan bagi suami istri untuk memperbaiki hubungan. Jika talak tiga sekaligus langsung dianggap jatuh tiga, maka pintu rujuk tertutup sama sekali, yang bertentangan dengan tujuan syariat. Karena itu, ia memilih pendapat yang lebih sejalan dengan maqashid.[253]

Contoh lain dalam konteks kontemporer adalah fatwa tentang vaksinasi COVID-19 yang menggunakan vaksin mengandung babi. Dengan menggunakan maqashid, para ulama memprioritaskan perlindungan jiwa (*hifdz al-nafs*) yang bersifat daruri di atas larangan memanfaatkan babi yang dalam konteks normal termasuk *tahsiniyyat*. Ini adalah contoh bagaimana maqashid menjadi alat untuk melakukan pembaruan hukum dalam situasi darurat.[254]

3. Perluasan Cakupan Maqashid untuk Isu-isu Kontemporer

Para pemikir kontemporer tidak hanya menggunakan maqashid untuk mengevaluasi produk hukum lama, tetapi juga memperluas

[252] Jasser Auda, Maqashid al-Syariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach (London: IIIT, 2008), hlm. 45-50.
[253] Ibn Taimiyah, Majmu' al-Fatawa, Jilid 33 (Riyadh: Dar 'Alam al-Kutub, 1991), hlm. 215-220.
[254] Fatwa MUI No. 02 Tahun 2021 tentang Produk Vaksin COVID-19 dari Sinovac.

cakupan maqashid agar mampu menjawab isu-isu baru. Jika maqashid klasik terbatas pada lima hal pokok (agama, jiwa, akal, keturunan, harta), para pemikir modern memperluasnya mencakup nilai-nilai universal seperti keadilan, kebebasan, hak asasi manusia, dan demokrasi.[255]

Jasser Auda, misalnya, mengusulkan enam fitur kunci untuk teori maqashid modern: sifat kognitif, keutuhan, keterbukaan, hierarki yang saling terkait, multidimensi, dan tujuan. Keenam fitur ini berkontribusi pada pemahaman maqashid yang lebih komprehensif dan sistematis, yang mampu menjawab kompleksitas problem kontemporer. Dengan pendekatan sistem ini, maqashid tidak lagi dipahami sebagai daftar statis lima atau enam hal, tetapi sebagai kerangka berpikir yang dinamis dan multidimensi.[256]

Perluasan ini tetap memerlukan perhatian agar tidak melampaui batas. Jika dilakukan terlalu jauh, pemahaman tentang tujuan syariat dapat menjadi kurang jelas, karena berpotensi bercampur dengan nilai-nilai yang tidak sepenuhnya berasal dari kerangka tersebut. Oleh karena itu, pengembangannya perlu dijaga dengan tetap berpijak pada sumber-sumber yang diakui serta tidak keluar dari prinsip-prinsip maqashid yang bersifat pasti.[257]

4. Maqashid dan Siyasah Syar'iyyah: Pembaruan melalui Kebijakan Publik

Dalam konteks negara-bangsa modern, pembaruan hukum Islam tidak hanya dilakukan melalui ijtihad individual, tetapi juga melalui kebijakan publik atau *siyasah syar'iyyah*. Di sinilah maqashid berperan penting sebagai landasan bagi penguasa untuk menetapkan

[255] Universitas Islam Indonesia, "Maqashid Syariah sebagai Jembatan antara Tradisi Klasik dan Modernitas," 7 November 2025.
[256] UII, "Maqashid Syariah sebagai Jembatan."
[257] Mohammed Almarakiby dan Mohammed Eriouiche, "Modernity and the Transformations of Maqasid Discourse: Towards a Fluid Fiqh?," Journal of Contemporary Maqasid Studies, Vol. 4, No. 1 (2025).

peraturan-peraturan yang bermanfaat bagi rakyat, selama tidak bertentangan dengan syariat.[258]

Mohammad Hashim Kamali menggunakan istilah *siyāsa al-sharīʿa* (kebijakan yang sesuai dengan maqashid) untuk menggambarkan metode pemerintahan yang tidak hanya formalistik, tetapi benar-benar memperhatikan tujuan-tujuan syariat. Dalam kerangka ini, negara memiliki ruang gerak yang luas untuk mengatur berbagai aspek kehidupan, selama tujuannya adalah kemaslahatan rakyat dan tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip dasar Islam.[259]

Indonesia memberikan contoh menarik dalam hal ini. Kompilasi Hukum Islam (KHI) dan berbagai peraturan perundang-undangan lainnya adalah bentuk positivisasi hukum Islam melalui kebijakan publik. Dalam proses penyusunannya, pertimbangan maqashid meskipun tidak selalu eksplisit menjadi salah satu faktor penting untuk memastikan bahwa hukum yang dihasilkan benar-benar membawa kemaslahatan bagi umat dan bangsa.[260]

5. Maqashid sebagai Landasan Integrasi Keilmuan

Pembaruan hukum Islam di era kontemporer tidak bisa dilakukan secara parsial, tetapi membutuhkan integrasi berbagai disiplin ilmu. Maqashid, dengan sifatnya yang filosofis dan universal, menjadi landasan yang tepat untuk integrasi ini. Para ahli hukum Islam perlu bekerja sama dengan ahli ekonomi, sosiologi, psikologi, kedokteran, dan ilmu-ilmu lainnya untuk merumuskan hukum yang benar-benar membawa kemaslahatan.[261]

Jasser Auda, dengan pendekatan sistemnya, menawarkan kerangka untuk integrasi ini. Dalam pandangannya, hukum Islam harus dipahami sebagai sistem terbuka yang berinteraksi dengan sistem-sistem lain (sosial, ekonomi, politik, budaya). Maqashid menjadi tujuan bersama yang mengarahkan interaksi ini. Dengan

[258] Duderija, "Islamic Law Reform," hlm. 15.
[259] Duderija, "Islamic Law Reform," hlm. 16.
[260] Marzuki Wahid, Fiqh Indonesia: Kompilasi Hukum Islam dan Peradilan Agama dalam Sistem Hukum Nasional (Jakarta: ICIP, 2007), hlm. 145-150.
[261] Auda, Maqashid al-Syariah, hlm. 52-55.

pendekatan ini, hukum Islam tidak lagi eksklusif dan tertutup, tetapi inklusif dan dialogis.[262]

C. Dialektika antara Teks dan Konteks

1. Hakikat Dialektika Teks dan Konteks

Salah satu isu paling fundamental dalam pembaruan hukum Islam adalah dialektika antara teks dan konteks. Bagaimana teks yang terbatas (terbatas jumlahnya, terbatas dalam cakupan literalnya) dapat berbicara kepada realitas yang tidak terbatas dan terus berubah? Pertanyaan ini telah menjadi perdebatan panjang sepanjang sejarah pemikiran Islam.[263]

Ketua Majelis Tarjih dan Tajdid PP Muhammadiyah, Syamsul Anwar, menjelaskan bahwa teks dan konteks memiliki hubungan dialektis yang saling mempengaruhi. Di satu sisi, teks merupakan sumber gagasan dan memberi pengarahan tingkah laku dalam menghadapi konteks. Di sisi lain, konteks menentukan bagaimana teks ditafsirkan dan dipahami. Tidak ada pemahaman teks yang benar-benar lepas dari konteks, dan tidak ada konteks yang dapat dipahami tanpa merujuk pada teks.[264]

Dialektika ini, lanjut Syamsul Anwar, berhasil memuat putusan-putusan yang diharapkan dapat memberi pencerahan baik dari sisi kemanusiaan, keislaman, dan kemuhammadiyahan. Proses ijtihad yang mempertimbangkan dialektika teks dan konteks dapat menegasikan pandangan-pandangan tidak seimbang dalam memahami Islam, terutama dalam pandangan orientalisme klasik yang menggunakan pendekatan idealisme abstrak dengan fokus pada suatu teks.[265]

---

[262] Auda, Maqashid al-Syariah, hlm. 60-65.

[263] Iffatin Nur, Dialektika Teks dan Konteks Maqashid Syariah: dalam Metode Istimbath Hukum 4 Madzhab Besar (Tulungagung: STAIN Tulungagung Press, 2017), hlm. 2-3.

[264] Muhammadiyah.or.id, "Sidang Munas Tarjih, Upaya Mengharmonikan Teks dan Konteks," 20 Desember 2020.

[265] Muhammadiyah.or.id, "Sidang Munas Tarjih."

2. Pendekatan Orientalis dan Reduksionis

Pandangan para orientalis klasik, menurut Syamsul Anwar, kadang melihat hukum Islam sebagai hukum idealistik yang tidak bersentuhan dengan kehidupan sehari-hari hasil rekaan para fukaha yang terasing dari kebutuhan-kebutuhan praktis dan kenyataan-kenyataan riil serta bertolak belakang dengan realitas masyarakat. Dengan adanya praktik ijtihad yang mempertimbangkan dialektika teks dan konteks, anggapan orientalis ini sedikit banyak telah terbantahkan. Kajian-orientalis yang terfokus pada penelaahan teks sehingga menganggap fikih tidak membumi ternyata kurang tepat. Berbagai putusan ijtihad menunjukkan bahwa teks-teks langit dapat menyapa konteks sosial masyarakat.[266]

Di sisi lain, pemahaman agama (Islam) tidak dapat dicukupkan dengan pendekatan sosio-antropologis ansich yang reduktif. Syamsul Anwar kurang setuju bila agama hanya dilihat sebagai fenomena sosial belaka yang tercerabut dari inti yang memberikan ciri esensial kepadanya. Teks, sebagai sumber gagasan, tidak boleh diterjemahkan hanya sebagai pertarungan kelas sosial untuk merebut dominasi. Dalam ijtihad yang benar, dialektika teks dan konteks menjadi bagian esensial dalam suatu manhaj ijtihad.[267]

3. Tipologi Teks: *Ta'abbudi* dan *Ta'aqquli*

Cendekiawan Muslim Indonesia, Prof. Quraish Shihab, memberikan penjelasan penting tentang tipologi teks dalam kaitannya dengan dialektika teks dan konteks. Menurutnya, teks terbagi menjadi dua kategori: yang berkaitan dengan ibadah dan yang berkaitan dengan non-ibadah. Antara kedua teks ini memiliki kecenderungan yang berbeda.[268]

Teks yang berkaitan dengan ibadah bersifat dogmatis (*ta'abbudi*) atau tidak bisa diubah ketentuannya dan tidak perlu dicari *'Illat* (alasan)nya. Contohnya adalah batasan waktu dan jumlah

[266] Muhammadiyah.or.id, "Sidang Munas Tarjih."
[267] Muhammadiyah.or.id, "Sidang Munas Tarjih."
[268] NU Online, "Pentingnya Pahami Konteks dalam Penetapan Hukum Menurut Prof Quraish Shihab," 20 Januari 2022.

rakaat dalam shalat. Dalam hal ini, umat Islam dituntut untuk menerima apa adanya, karena wilayah ini adalah hak prerogatif Tuhan yang tidak bisa dijangkau oleh nalar manusia secara sempurna.[269]

Sementara teks yang berkaitan dengan non-ibadah (*muamalah*) bersifat dinamis atau bisa disesuaikan dengan ruang dan waktu. Contohnya adalah ketentuan-ketentuan yang berlaku dalam transaksi (akad). Dalam wilayah ini, manusia dituntut untuk mencari mengapa suatu ketentuan ditetapkan (*ta'aqquli*), sehingga dapat mengembangkan hukum sesuai dengan perkembangan zaman, selama tetap dalam koridor maqashid.[270]

Setelah memahami isi suatu teks, seseorang perlu memperhatikan situasi dan kondisi yang melingkupinya. Agar penerapan pesan dalam teks dapat tepat sasaran, diperlukan pemahaman yang menyeluruh terhadap keadaan yang sedang dihadapi. Dalam banyak kasus, penentuan suatu ketentuan membutuhkan pengetahuan yang luas serta bukti-bukti yang tidak selalu tercantum secara langsung dalam teks. M. Quraish Shihab juga menegaskan bahwa dalam menetapkan suatu ketentuan diperlukan pemahaman yang mendalam serta dasar-dasar yang mungkin tidak selalu tertulis secara eksplisit.[271]

4. Dialektika dalam Praktik Ijtihad 4 Madzhab

Sebuah studi mendalam tentang dialektika teks dan konteks dalam metode *istinbath* hukum 4 madzhab besar menunjukkan bagaimana masing-masing madzhab menegosiasikan antara teks dan realitas. Dalam dialektika teks dan konteks maqashid syari'ah perspektif Hanafi, Maliki, Syafi'i, dan Hambali, dapat dilihat melalui metode *istihsan, mashlahah mursalah, qiyas*, dan *saddu al-dzari'ah* yang selalu bertumpu dan berdialektika dengan *mashlahah* sebagai esensi dari maqashid syari'ah dalam setiap prosesi ijtihadnya.[272]

[269] NU Online, "Pentingnya Pahami Konteks."
[270] NU Online, "Pentingnya Pahami Konteks."
[271] NU Online, "Pentingnya Pahami Konteks."
[272] Nur, Dialektika Teks dan Konteks, hlm. 5-6.

Dari metode ijtihad yang digunakan oleh masing-masing madzhab, terlihat fleksibilitas, kelenturan, dan dinamisasi hukum Islam yang bertumpu pada kemashlahatan (maqashid *syari'ah*) sebagai jiwa (ruh) dari hukum itu sendiri. Imam Abu Hanifah dengan istihsannya, Imam Malik dengan *mashlahah mursalah*nya, Imam Syafi'i dengan qiyasnya yang ketat namun tetap mempertimbangkan *'Illat*, dan Imam Ahmad dengan pendekatannya yang hati-hati namun tetap membuka ruang bagi pertimbangan kemaslahatan semua menunjukkan bahwa dialektika teks dan konteks telah menjadi bagian integral dari ijtihad sejak masa formatif.[273]

5. Kisah Nabi Yusuf dan Nabi Sulaiman: Konteks dalam Penetapan Hukum

Quraish Shihab mengilustrasikan pentingnya konteks dengan kisah Nabi Yusuf as saat difitnah oleh Zulaikha dalam Surat Yusuf ayat 25-26. Dalam kisah itu, hadir seorang saksi yang mengatakan, jika baju Yusuf robek bagian belakang, maka Yusuf jujur dan Zulaikha yang salah. Sebaliknya, jika baju Nabi Yusuf robek bagian depan, maka Yusuf lah yang bersalah. Terbukti, baju yang robek bagian belakang dan Yusuf dinyatakan tidak bersalah.[274]

Dari kisah ini, Quraish Shihab menegaskan bahwa dalam memutuskan hukum harus melihat betul realita dan mengamati fakta-fakta yang ada, seperti yang dilakukan sang saksi dengan melihat kondisi baju yang dipakai Nabi Yusuf. Ini menunjukkan bahwa kebenaran tidak cukup hanya didasarkan pada klaim sepihak, tetapi harus diverifikasi dengan bukti-bukti empiris.[275]

Dalam kasus lain, Quraish Shihab mengisahkan sengketa antara petani dan pemilik kambing saat zaman Nabi Daud dan Nabi Sulaiman. Kambing milik peternak merusak tanaman milik sang petani. Nabi Daud memutuskan agar kambing diberikan kepada petani sebagai ganti rugi. Sementara putusan Nabi Sulaiman lebih bijak lagi karena mampu melihat konteks secara utuh. Dalam

[273] Nur, Dialektika Teks dan Konteks, hlm. 8-10.
[274] NU Online, "Pentingnya Pahami Konteks."
[275] NU Online, "Pentingnya Pahami Konteks."

pandangan Nabi Sulaiman, pemilik ternak harus memperbaiki kebun milik si petani. Dalam proses perbaikan itu, kambing diserahkan kepada petani dan berhak memanfaatkannya sampai kondisi kebun seperti semula. Selama itu, jika ternaknya mengeluarkan air susu dan beranak, maka menjadi milik yang punya kebun.[276]

Kisah ini menunjukkan bahwa pemahaman terhadap konteks secara utuh tidak hanya konteks saat kejadian, tetapi juga konteks masa depan dapat menghasilkan putusan yang lebih adil dan maslahat. Inilah esensi dari dialektika teks dan konteks yang benar.

6. Prinsip-prinsip Dialektika Teks dan Konteks

Dari berbagai pemikiran di atas, kita dapat merumuskan beberapa prinsip dalam dialektika teks dan konteks. Pertama, teks memiliki otoritas, tetapi pemahaman terhadapnya tidak bisa lepas dari konteks. Teks adalah sumber nilai, tetapi nilai itu harus diaktualisasikan dalam realitas yang berubah.[277]

Kedua, konteks tidak boleh digunakan untuk membatalkan teks yang *qath'i*, tetapi dapat membantu memahami teks yang zhanni. Dalam wilayah ibadah mahdhah, konteks tidak banyak berperan; dalam wilayah muamalah, konteks sangat menentukan.[278]

Ketiga, pemahaman terhadap situasi memerlukan pengamatan yang mendalam terhadap kenyataan di lapangan, tidak cukup hanya berdasarkan dugaan. Seorang mujtahid perlu memahami berbagai aspek kehidupan seperti kondisi sosial, ekonomi, politik, dan bidang-bidang lain agar dapat membaca situasi dengan lebih tepat.[279]

Keempat, hasil dialektika teks dan konteks harus selalu diuji dengan maqashid. Apakah pemahaman baru itu benar-benar membawa kemaslahatan? Apakah ia sejalan dengan tujuan-tujuan

[276] NU Online, "Pentingnya Pahami Konteks."
[277] Nur, Dialektika Teks dan Konteks, hlm. 112-115.
[278] Nur, Dialektika Teks dan Konteks, hlm. 118.
[279] Muhammadiyah.or.id, "Sidang Munas Tarjih."

universal syariat? Jika ya, maka ia dapat diterima; jika tidak, ia harus ditolak.[280]

D. Maqashid sebagai Jembatan antara Tradisi dan Modernitas

1. Problem Dikotomi Tradisi dan Modernitas

Salah satu tantangan terbesar dalam wacana keislaman kontemporer adalah dikotomi antara tradisi (turats) dan modernitas. Sebagian kalangan terperangkap dalam romantisme masa lalu yang berlebihan, sehingga menolak segala sesuatu yang datang dari Barat, termasuk kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi. Sebagian lagi terpesona oleh modernitas sehingga ingin membuang seluruh warisan tradisi dan memulai dari nol. Kedua sikap ekstrem ini sama-sama berbahaya dan tidak produktif.[281]

Dekan Fakultas Ilmu Agama Islam UII, Dr. Asmuni, dengan tepat menggambarkan problem ini: "Kalau kita menghubungkan antara turats dan masalah kekinian, pertanyaannya itu adalah jawabannya itu apa? Jawabannya adalah maqashid syariah." Menurutnya, masalah yang berkaitan dengan nilai-nilai keagamaan menghadapi tantangan yang semakin kompleks. Seminar-seminar dan diskusi-diskusi akademik diperlukan sebagai upaya untuk menjawab tantangan-tantangan tersebut, dengan harapan semua bisa berjalan beriringan dan harmonis.[282]

2. Maqashid sebagai Titik Temu

Maqashid syariah menawarkan jalan keluar dari dikotomi ini dengan menjadi jembatan yang menghubungkan tradisi dan modernitas. Teori maqashid yang dikembangkan oleh para ulama kontemporer seperti Jasser Auda diharapkan mampu menjadi jembatan untuk mengeksplorasi dan menemukan hukum yang sejalan dengan

[280] Auda, Maqashid al-Syariah, hlm. 70-72.
[281] UII, "Maqashid Syariah sebagai Jembatan."
[282] UII, "Maqashid Syariah sebagai Jembatan."

perkembangan zaman dengan tetap mempertahankan akar tradisional yang tertanam dalam semangat teks-teks wahyu.[283]

Bagaimana maqashid menjembatani keduanya? Pertama, maqashid mengakui otoritas tradisi (turats) sebagai sumber nilai dan hukum. Kelima maqashid klasik (*hifdz al-din, al-nafs, al-'aql, al-nasl, al-mal*) adalah warisan berharga dari para ulama terdahulu yang tidak bisa diabaikan. Namun, kedua, maqashid juga membuka ruang bagi modernitas melalui perluasan interpretasi dan aplikasi. Perlindungan agama (*hifdz al-din*) tidak hanya berarti menjaga ritual, tetapi juga menjamin kebebasan beragama di era modern. Perlindungan jiwa tidak hanya berarti melarang pembunuhan, tetapi juga menjamin akses kesehatan dan keamanan sosial. Perlindungan akal tidak hanya berarti melarang khamr, tetapi juga menjamin pendidikan dan kebebasan berpikir. Perlindungan keturunan tidak hanya berarti melarang zina, tetapi juga menjamin hak-hak anak dan perempuan. Perlindungan harta tidak hanya berarti melarang pencurian, tetapi juga menjamin keadilan ekonomi dan distribusi kekayaan.[284]

Dengan cara ini, maqashid memungkinkan kita untuk tetap setia pada tradisi sambil merespons tuntutan modernitas. Ia bukan alat untuk "membuang" tradisi, tetapi instrumen untuk memilah mana di antara warisan tradisi itu yang merupakan esensi abadi dan mana yang merupakan bentuk historis yang dapat berubah.

3. Fluiditas Maqashid: Antara Peluang dan Tantangan

Perkembangan menarik dalam wacana maqashid kontemporer adalah apa yang disebut sebagai "fluiditas" maqashid. Sebuah studi kritis tentang modernitas dan transformasi wacana maqashid menunjukkan bagaimana modernitas telah mempengaruhi wacana maqashid baru, bukan dengan mengadopsi konsep-konsep modern

[283] UII, "Maqashid Syariah sebagai Jembatan."
[284] UII, "Maqashid Syariah sebagai Jembatan."

secara langsung, tetapi dengan memperoleh sifat cair dari modernitas itu sendiri.[285]

Transformasi paling signifikan adalah pergeseran maqashid menjadi alat yang fleksibel dan mudah dibentuk, mampu digunakan baik untuk mendekati maupun menjauhi nilai-nilai modern. Dengan fluiditas ini, maqashid sering mencerminkan bias ideologis, sosial, dan psikologis mujtahid, baik disadari maupun tidak. Ini merupakan hambatan bagi struktur sistematis yurisprudensi Islam dan kemampuannya untuk memberikan pengaturan sosial yang diperlukan.[286]

Dengan kata lain, fluiditas maqashid adalah pedang bermata dua. Di satu sisi, ia memungkinkan maqashid untuk tetap relevan dalam berbagai konteks. Di sisi lain, ia membuka peluang bagi penyalahgunaan maqashid untuk melegitimasi kepentingan pribadi atau kelompok. Karena itu, diperlukan kerangka pendekatans yang ketat untuk memastikan bahwa penggunaan maqashid tetap dalam koridor yang benar.

4. Peran Maqashid dalam Isu-isu Kontemporer

Dalam praktiknya, maqashid telah digunakan untuk menjawab berbagai isu kontemporer yang kompleks, seperti gender, HAM, demokrasi, hingga pluralisme. Dalam isu gender, misalnya, maqashid digunakan untuk menafsir ulang ayat-ayat yang tampak diskriminatif terhadap perempuan, dengan tujuan mencapai keadilan yang menjadi maqashid universal. Para feminis Muslim seperti Amina Wadud dan Asma Barlas menggunakan pendekatan maqashid untuk menunjukkan bahwa Al-Qur'an sebenarnya mendukung kesetaraan gender, meskipun pemahaman tradisional seringkali bias patriarkhi.[287]

---

[285] Almarakiby dan Eriouiche, "Modernity and the Transformations of Maqasid Discourse."

[286] Almarakiby dan Eriouiche, "Modernity and the Transformations of Maqasid Discourse."

[287] Amina Wadud, Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective (New York: Oxford University Press, 1999), hlm. 85-90.

Dalam isu HAM, maqashid digunakan untuk menunjukkan bahwa Islam sejalan dengan nilai-nilai kemanusiaan universal, bahkan sebelum deklarasi HAM PBB lahir. Konsep *hifdz al-nafs* sejalan dengan hak untuk hidup, *hifdz al-din* dengan kebebasan beragama, *hifdz al-'aql* dengan hak atas pendidikan dan kebebasan berpikir, *hifdz al-nasl* dengan hak berkeluarga, dan hifdz al-mal dengan hak kepemilikan. Dengan demikian, maqashid dapat menjadi landasan bagi dialog Islam dan HAM.[288]

Dalam isu demokrasi, maqashid digunakan untuk mendukung prinsip-prinsip demokrasi seperti musyawarah (syura), keadilan, dan kebebasan. Para pemikir seperti Yusuf al-Qardhawi dan Rachid Ghannouchi berargumen bahwa demokrasi, dengan segala kekurangannya, adalah sistem yang paling sesuai dengan maqashid di era modern.[289]

Dalam isu pluralisme, maqashid digunakan untuk membangun teologi kerukunan. Prinsip *hifdz al-din* tidak hanya berarti melindungi agama Islam, tetapi juga melindungi hak pemeluk agama lain untuk menjalankan keyakinannya. Ini sejalan dengan ayat "*Lakum dinukum waliyadin*" (Untukmu agamamu, dan untukku agamaku).[290]

5. Maqashid dalam Konteks Keindonesiaan

Indonesia, sebagai negara dengan populasi Muslim terbesar di dunia, memiliki pengalaman unik dalam menjembatani tradisi dan modernitas melalui maqashid. Para ulama Nusantara telah lama mengembangkan tradisi ijtihad yang mempertimbangkan konteks lokal. Konsep "fiqih Indonesia" yang digagas oleh para pemikir seperti KH. Abdurrahman Wahid (Gus Dur) dan KH. Ahmad Siddiq

[288] Mashood A. Baderin, International Human Rights and Islamic Law (Oxford: Oxford University Press, 2003), hlm. 45-50.
[289] Rachid Ghannouchi, Demokrasi dan Hak Asasi Manusia dalam Islam (terj.) (Jakarta: Mizan, 1995), hlm. 120-125.
[290] Nurcholish Madjid, Islam, Doktrin dan Peradaban (Jakarta: Paramadina, 1992), hlm. 180-185.

adalah contoh bagaimana maqashid diaktualisasikan dalam konteks keindonesiaan.[291]

Gus Dur, misalnya, sering menggunakan pertimbangan maqashid dalam pemikirannya tentang Islam dan kebangsaan. Ia berargumen bahwa membela negara kesatuan Republik Indonesia adalah bagian dari *hifdz al-din* (menjaga agama), karena dengan negara yang stabil, umat Islam dapat menjalankan agamanya dengan aman. Ia juga menggunakan maqashid untuk membela hak-hak minoritas, dengan alasan bahwa *hifdz al-nafs* dan *hifdz al-din* berlaku untuk semua warga negara, tanpa memandang agama.[292]

KH. Ahmad Siddiq, tokoh utama NU, merumuskan konsep "Islam Nusantara" yang menekankan pentingnya mempertimbangkan konteks lokal dalam ber-Islam. Menurutnya, Islam yang datang dari Arab harus diolah dengan kearifan lokal Nusantara agar dapat diterima dan membawa kemaslahatan. Ini sejalan dengan semangat maqashid yang selalu mempertimbangkan konteks dalam penerapan hukum.[293]

E. Tantangan Pembaruan Hukum Islam di Era Kontemporer

1. Tantangan Epistemologis: Krisis Otoritas dan Pendekatan
   Salah satu tantangan terbesar dalam pembaruan hukum Islam kontemporer adalah krisis otoritas dan pendekatan. Di era digital, setiap orang dapat mengklaim diri sebagai mujtahid dan menyebarkan pendapatnya melalui media sosial. Akibatnya, batas antara ijtihad yang otoritatif dan opini pribadi menjadi kabur. Al-Qardhawi mengingatkan bahwa ijtihad bukan sembarang tafsir bebas, melainkan proses ilmiah yang bersandar pada keutuhan ilmu ushul fikih, bahasa Arab, tafsir, dan

[291] Abdurrahman Wahid, Islamku, Islam Anda, Islam Kita (Jakarta: The Wahid Institute, 2006), hlm. 56-60.
[292] Wahid, Islamku, hlm. 65-70.
[293] Ahmad Siddiq, Khittah Nahdliyyah (Surabaya: Khalista, 2005), hlm. 45-48

maqashid syariah. Tanpa fondasi itu, pembaruan yang diidamkan bisa berubah menjadi perusakan.[294]

Tantangan ini diperparah oleh kecenderungan sebagian kalangan untuk menggunakan maqashid secara serampangan, tanpa memahami pendekatan yang benar. Mereka mengklaim suatu hukum berdasarkan "jiwa" syariat, tetapi mengabaikan teks-teks partikular yang jelas. Padahal, dalam tradisi ushul *fiqh* yang mapan, maqashid tidak boleh digunakan untuk membatalkan nash yang qath'i. Hubungan antara maqashid dan nash bersifat dialektis, bukan antagonistis.[295]

2. Tantangan Hermeneutis: Memahami Teks di Era Digital
   Era digital membawa tantangan baru dalam memahami teks. Di satu sisi, akses terhadap sumber-sumber keislaman menjadi sangat mudah. Kitab-kitab klasik dapat diunduh dalam hitungan detik. Di sisi lain, kemudahan ini tidak disertai dengan kemampuan untuk memahami teks secara kontekstual. Banyak orang membaca teks tanpa memahami latar belakang historisnya, tanpa memahami kaidah-kaidah penafsiran yang baku, dan tanpa mempertimbangkan tujuan syariat di balik teks.[296]

   Selain itu, dominasi teknologi digital juga menciptakan budaya instan yang bertentangan dengan sifat ijtihad yang membutuhkan kehati-hatian dan ketelitian. Ijtihad tidak bisa dilakukan secara tergesa-gesa; ia membutuhkan pembahasan mendalam, pertimbangan matang, dan konsultasi dengan para ahli. Dalam konteks ini, pembaruan hukum Islam harus mampu merespons tantangan digital tanpa kehilangan esensi keilmuan yang menjadi ciri khasnya.[297]

---

[294] Langit7.id, "Ijtihad, Tajdid, atau Tabdid."
[295] Almarakiby dan Eriouiche, "Modernity and the Transformations of Maqasid Discourse."
[296] UIN Salatiga, "Pembaharuan Hukum Islam di Era Digital."
[297] UIN Salatiga, "Pembaharuan Hukum Islam di Era Digital."

3. Tantangan Sosiologis: Kesenjangan antara Idealitas dan Realitas
   Tantangan lain yang tidak kalah penting adalah kesenjangan antara idealitas hukum dan realitas sosial. Seringkali, produk ijtihad yang dihasilkan bersifat idealistik dan sulit diterapkan dalam praktik. Misalnya, dalam ekonomi syariah, masih terjadi kesenjangan antara teori yang diajarkan di bangku kuliah dan praktik di lembaga keuangan. Banyak produk yang secara formal memenuhi syarat syariah, tetapi secara substansial belum mencapai maqashid keadilan dan kemaslahatan.[298]

   Kesenjangan ini memerlukan pendekatan interdisipliner yang melibatkan tidak hanya ahli *fiqh*, tetapi juga ekonom, sosiolog, dan praktisi. Maqashid harus diterjemahkan ke dalam indikator-indikator yang terukur sehingga dapat dievaluasi pencapaiannya. Jasser Auda, dengan pendekatan sistemnya, menawarkan kerangka untuk mengintegrasikan berbagai disiplin ilmu dalam memahami dan mengaplikasikan maqashid.[299]

4. Tantangan Politis: Relasi Agama dan Negara
   Di banyak negara Muslim, hubungan antara agama dan negara masih menjadi isu pelik. Di satu sisi, ada tuntutan untuk menerapkan syariat secara formal. Di sisi lain, ada kekhawatiran bahwa formalisasi syariat justru akan menimbulkan masalah baru, terutama terkait dengan hak-hak minoritas dan kebebasan beragama. Dalam konteks ini, maqashid dapat menjadi jalan tengah: penerapan syariat tidak harus berarti pemberlakuan hukum pidana Islam secara literal, tetapi lebih pada aktualisasi nilai-nilai keadilan, kesejahteraan, dan perlindungan HAM.[300]

   Namun, jalan tengah ini tidak mudah ditempuh. Ia memerlukan keberanian politik, dukungan publik, dan pemahaman yang mendalam tentang maqashid. Di Indonesia, misalnya, upaya untuk mengintegrasikan nilai-nilai syariat ke dalam sistem hukum nasional melalui jalur legislasi telah berlangsung lama,

[298] UIN Salatiga, "Pembaharuan Hukum Islam di Era Digital."
[299] Auda, Maqashid al-Syariah, hlm. 52-55.
[300] Universitas Sultan Ageng Tirtayasa, "Fakultas Hukum Untirta Gelar Konferensi Internasional, Bahas Reformasi Hukum Islam di Era Digital," 24 Oktober 2025.

tetapi masih menghadapi berbagai tantangan, baik dari kalangan yang menginginkan formalisasi total maupun dari kalangan yang menolak sama sekali peran agama dalam hukum publik.[301]

5. Tantangan Global: Respons terhadap Isu-isu Transnasional
   Di era globalisasi, hukum Islam juga dihadapkan pada isu-isu transnasional yang melampaui batas-batas negara. Isu seperti perubahan iklim, keadilan ekonomi global, migrasi internasional, dan pandemi membutuhkan respons yang tidak hanya bersifat lokal, tetapi juga global. Dalam konteks ini, maqashid dapat menjadi landasan bagi pengembangan hukum Islam yang berwawasan global. Konsep *hifdz al-nafs* (perlindungan jiwa) dapat diperluas untuk mencakup tanggung jawab global dalam menangani pandemi. Konsep hifdz al-mal dapat diperluas untuk mencakup keadilan ekonomi global.[302]

   Namun, untuk itu diperlukan kerjasama internasional antar ulama dan cendekiawan Muslim. Organisasi seperti OKI dan lembaga-lembaga fatwa internasional memiliki peran strategis dalam merumuskan respons kolektif terhadap isu-isu global. Di sinilah pentingnya dialog dan koordinasi antar berbagai pihak untuk mencapai konsensus yang dapat dijadikan pedoman bersama.[303]

6. Tantangan Etis: Menjaga Keseimbangan antara Inovasi dan Tradisi
   Tantangan terakhir, tetapi tidak kalah penting, adalah menjaga keseimbangan antara inovasi dan tradisi. Di satu sisi, pembaruan membutuhkan keberanian untuk melakukan inovasi dan keluar dari kebiasaan lama. Di sisi lain, inovasi yang tidak terkendali dapat mengarah pada liberalisme yang lepas dari koridor syariat. Al-Qardhawi mengingatkan bahwa ada kelompok yang "ingin

[301] Untirta, "Konferensi Internasional."
[302] Untirta, "Konferensi Internasional."
[303] Untirta, "Konferensi Internasional."

mengembangkan Islam sesuai keinginan dan hawa nafsu mereka," yang pada akhirnya justru merusak esensi agama.[304]

Keseimbangan ini hanya dapat dijaga dengan berpegang teguh pada maqashid *qath'iyyah* yang menjadi fondasi syariat, sambil membuka ruang bagi ijtihad dalam wilayah-wilayah yang bersifat zhanni. Dengan kata lain, pembaruan harus dilakukan dengan tetap menghormati hierarki maqashid: *daruriyyat*, *hajiyyat*, dan *tahsiniyyat*. Hal-hal yang bersifat daruri tidak boleh dikorbankan demi hal-hal yang bersifat tahsini, meskipun atas nama modernitas.[305]

7. Tantangan Kultural: Hegemoni Barat dan Dekonstruksi Identitas
   Tantangan lain yang tidak kalah serius adalah hegemoni budaya Barat yang semakin kuat di era globalisasi. Nilai-nilai, gaya hidup, dan cara berpikir Barat seringkali dianggap sebagai standar modernitas, sementara nilai-nilai lokal dan tradisional dipandang sebagai sesuatu yang ketinggalan zaman. Dalam situasi seperti ini, umat Islam menghadapi tekanan untuk menyesuaikan diri dengan standar Barat, termasuk dalam memahami dan menerapkan hukum Islam.[306]

   Hegemoni ini tidak hanya bersifat kultural, tetapi juga epistemologis. Banyak intelektual Muslim yang terdidik dalam tradisi Barat cenderung menggunakan kerangka berpikir Barat dalam memahami Islam, sehingga seringkali terjadi pemaksaan konsep-konsep Barat ke dalam Islam. Akibatnya, identitas keislaman menjadi terdekonstruksi dan kehilangan keasliannya.[307]

   Menghadapi tantangan ini, maqashid dapat menjadi benteng pertahanan identitas sekaligus alat untuk dialog kritis dengan Barat. Dengan maqashid, umat Islam dapat menunjukkan bahwa

[304] Langit7.id, "Ijtihad, Tajdid, atau Tabdid."
[305] Almarakiby dan Eriouiche, "Modernity and the Transformations of Maqasid Discourse."
[306] Muhammad 'Imarah, Al-Islam wa al-'Aulamah (Kairo: Dar al-Salam, 2000), hlm. 85-90.
[307] 'Imarah, Al-Islam wa al-'Aulamah, hlm. 95-100.

mereka memiliki nilai-nilai universal yang setara dengan Barat, bahkan dalam beberapa hal lebih unggul. Namun, dialog ini harus dilakukan secara kritis, tidak dengan menerima mentah-mentah nilai-nilai Barat, tetapi dengan menyaringnya melalui maqashid.[308]

8. Tantangan Teknologis: Revolusi Industri 4.0 dan Kecerdasan Buatan
   Perkembangan teknologi yang begitu cepat, terutama revolusi industri 4.0 dan kecerdasan buatan (*artificial intelligence*), membawa tantangan baru bagi hukum Islam. Isu-isu seperti transaksi *cryptocurrency*, big data, privasi digital, hingga etika kecerdasan buatan membutuhkan respons hukum yang cepat dan tepat. Sayangnya, ijtihad seringkali tertinggal jauh di belakang perkembangan teknologi.[309]

   Dalam konteks ini, maqashid dapat menjadi panduan untuk merumuskan hukum-hukum baru terkait teknologi. Prinsip *hifdz al-mal* dapat digunakan untuk menilai apakah *cryptocurrency* sah atau tidak. Prinsip *hifdz al-'aql* dapat digunakan untuk menilai dampak kecerdasan buatan terhadap kemampuan berpikir manusia. Prinsip *hifdz al-nasl* dapat digunakan untuk menilai teknologi reproduksi buatan. Namun, untuk itu diperlukan pemahaman yang mendalam tentang teknologi itu sendiri, yang menuntut kerjasama antara ahli syariah dan ahli teknologi.[310]

Kesimpulan: Menuju Tajdid yang Bertanggung Jawab

Perkembangan dalam hukum Islam merupakan bagian dari perjalanan sejarah yang terus berlangsung sejak masa sahabat hingga sekarang, dan akan terus berlanjut seiring kehidupan umat Islam. Dalam proses tersebut, maqashid syariah menempati posisi penting sebagai landasan pemahaman, sarana untuk meninjau kembali berbagai ketentuan, serta penghubung antara warisan tradisi dan kebutuhan masa kini. Melalui pendekatan ini, hukum

[308] 'Imarah, Al-Islam wa al-'Aulamah, hlm. 105-108.
[309] Untirta, "Konferensi Internasional."
[310] Untirta, "Konferensi Internasional."

Islam dapat tetap sesuai dengan perkembangan zaman tanpa meninggalkan jati diri dan prinsip-prinsip dasarnya.

Namun, pembaruan bukanlah pekerjaan mudah. Ia dihadapkan pada berbagai tantangan: epistemologis, hermeneutis, sosiologis, politis, global, etis, kultural, dan teknologis. Menghadapi tantangan-tantangan ini, diperlukan kehati-hatian ilmiah, bukan ambisi untuk mengganti hukum Allah dengan tafsir sosial. Diperlukan ijtihad kolektif yang melibatkan berbagai disiplin ilmu, bukan klaim individual yang subjektif. Diperlukan dialog yang produktif antara tradisi dan modernitas, bukan sikap ekstrem yang memilih salah satu dan meninggalkan yang lain.

Pada akhirnya, tajdid yang sejati adalah sebagaimana dirumuskan oleh al-Qardhawi: "Kita mengajak untuk berijtihad dan bukan asal-asalan, untuk tajdid dan bukan perusakan, untuk fiqih yang terjaga orisinalitasnya dan bukan saling tuduh yang tanpa dasar."[311] Inilah jalan tengah yang ditawarkan maqashid: sebuah pembaruan yang bertanggung jawab, yang tetap setia pada teks tetapi juga peka pada konteks, yang menjaga tradisi tetapi juga terbuka pada inovasi, yang berorientasi pada kemaslahatan tetapi tetap dalam koridor syariat.

Dalam konteks keindonesiaan, jalan tengah ini telah dipraktikkan oleh para ulama Nusantara melalui tradisi bahtsul masail dan ijtihad kolektif lainnya. Tradisi ini melibatkan sejumlah orang yang betul-betul memahami teks dan konteks. Sebelum suatu persoalan dibahas lebih lanjut, biasanya sudah dilakukan pengumpulan informasi dan pengamatan awal terlebih dahulu. Setelah diangkat, masalah akan dibahas dan dicarikan jawaban dengan merujuk pada referensi-referensi yang otoritatif. Tradisi ini menegaskan bahwa dalam memutuskan hukum, butuh kompetensi yang mapan, termasuk mampu memahami teks dan konteks yang

311 Langit7.id, "Ijtihad, Tajdid, atau Tabdid."

ada.[312] Inilah model tajdid yang patut dikembangkan: kolektif, pendekatans, dan berorientasi pada kemaslahatan.

Dengan fondasi maqashid yang kokoh, diharapkan hukum Islam dapat terus berkembang secara dinamis, responsif terhadap perubahan zaman, tetapi tetap berakar kuat pada nilai-nilai fundamentalnya. Inilah kontribusi maqashid bagi peradaban Islam: sebuah paradigma yang memungkinkan hukum Islam untuk tetap menjadi *rahmatan lil 'alamin*, rahmat bagi seluruh alam, di setiap zaman dan tempat.

[312] NU Online, "Pentingnya Pahami Konteks."

BAGIAN 2: TOKOH-TOKOH PEMIKIRAN MAQASHID

BAB 8
MAQASHID SYARIAH *AL-JUWAINI*

A. Biografi dan Konteks Sosio-Historis

1. Latar Belakang Kehidupan

Imam al-Haramain al-Juwaini, yang memiliki nama lengkap Abu al-Ma'âlî Abd al-Mâlik Ibn Abdillâh Ibn Yûsuf al-Juwainî al-Naisabûrî, lahir pada tahun 419 Hijriah (1028 Masehi) di sebuah kota bernama Juwain, yang terletak di wilayah Naisabur, Persia (Iran utara). Nisbat "*al-Juwaini*" dinisbahkan kepada kampung halamannya tersebut, sementara gelar "*Imam al-Haramain*" diperolehnya kemudian setelah pengembaraan intelektualnya ke dua kota suci, Makkah dan Madinah. Ia dilahirkan dan dibesarkan di tengah lingkungan intelektual yang sangat kondusif, karena ayah dan kakeknya merupakan tokoh-tokoh terkemuka dalam bidang *fiqh* dan hadits. Ayahnya, Abu Muhammad al-Juwaini, adalah seorang faqih, *muhaddits*, dan penulis produktif yang memiliki banyak karya. Dari ayahnya inilah *al-Juwaini* kecil pertama kali mengenal dunia ilmu pengetahuan. Ia dididik dengan disiplin ibadah dan pemikiran yang ketat, mempelajari tafsir, hadits, fiqih, ushuluddin, dan bahasa Arab langsung dari ayahnya. Yang menarik, ia tidak hanya sekadar membaca dan menghafal, tetapi juga mencatat semua pelajaran dan ulasan yang diberikan ayahnya, sebuah metode pembelajaran yang

kelak menjadikannya sebagai ulama yang sangat sistematis dalam berpikir.[313]

Ketika usianya mencapai dua puluh tahun, ayahnya wafat. Namun, al-Juwaini muda tidak larut dalam kesedihan yang berlebihan. Justru di usia yang relatif muda ini, ia mulai menggantikan posisi ayahnya dalam memberikan pengajaran di halaqah-halaqah ilmu yang selama ini diasuh oleh ayahnya. Ini menunjukkan bahwa kapasitas keilmuannya telah diakui oleh masyarakat Naisabur, bahkan di usia yang masih sangat belia. Para sejarawan mencatat bahwa al-Juwaini telah menunjukkan kecerdasan luar biasa sejak kecil. Ia dikenal sebagai pribadi yang sangat mencintai ilmu, rela meninggalkan segala bentuk kemewahan dunia demi mengejar pemahaman yang mendalam tentang agama. Bahkan gurunya sendiri, Ali bin Fadhal, pernah berkata tentangnya: "Aku tidak pernah melihat seorang yang teramat cinta ilmu dalam semua bidang seperti imam ini (Imam al-Juwainiy). Ini kerana, beliau menuntut ilmu kerana ilmu."[314]

Julukan "Imam al-Haramain" yang melekat pada dirinya diperoleh karena pengembaraannya yang panjang dalam menuntut ilmu. Setelah wafatnya ayah, al-Juwaini tidak berhenti belajar. Justru ia semakin bersemangat untuk memperdalam ilmunya dengan berguru kepada para ulama besar di zamannya. Rasa hausnya akan ilmu membawanya melakukan rihlah ilmiyah ke berbagai pusat peradaban Islam saat itu. Ia mengunjungi Baghdad yang ketika itu menjadi pusat kekhalifahan Abbasiyah dan juga pusat peradaban Islam. Dari Baghdad, ia melanjutkan perjalanan ke Ishfahan, dan akhirnya ke Hijaz (Makkah dan Madinah). Di dua tanah suci inilah ia menetap selama sekitar empat tahun, mengajar dan memberikan fatwa kepada para jamaah haji yang datang dari berbagai penjuru dunia. Pengalaman berinteraksi dengan berbagai latar belakang

[313] Pejabat Mufti Wilayah Persekutuan, "Irsyad al-Hadith Siri Ke-85: Biografi Imam al-Juwainiy," 15 Juni 2016; NU Online, "Mengenal Pemikiran Maqashid Syari'ah Imam Haramain," 8 Januari 2019, https://nu.or.id/syariah/mengenal-pemikiran-maqashid-syariah-imam-haramain-yLlpK.

[314] Pejabat Mufti, "Irsyad al-Hadith."

budaya dan pemikiran inilah yang kemudian mengokohkan reputasinya sebagai Imam al-Haramain, seorang ulama yang tidak hanya menguasai ilmu, tetapi juga memiliki wawasan global tentang problematika umat Islam di berbagai wilayah.[315]

Kehidupan al-Juwaini bertepatan dengan masa transisi politik yang penting dalam sejarah Islam, yaitu ketika kekuasaan Bani Abbasiyah mulai melemah dan dinasti Saljuk bangkit menjadi kekuatan dominan di dunia Sunni. Kekacauan politik yang terjadi akibat persaingan antar kelompok dan mazhab, serta ancaman dari kekuatan Syiah dan aliran-aliran teologi yang dianggap menyimpang oleh penguasa Sunni, menciptakan kebutuhan yang mendesak akan formulasi teologi dan hukum yang kokoh untuk menjaga stabilitas dan ortodoksi Sunni. Situasi ini menjadi latar belakang penting yang membentuk pemikiran al-Juwaini, terutama dalam usahanya merumuskan pendekatan ijtihad yang mampu menjawab tantangan zaman tanpa kehilangan akar tradisi.[316]

Dinasti Saljuk, di bawah kepemimpinan Wazir Nizham al-Mulk yang sangat terkenal, merespons kebutuhan ini dengan mendirikan madrasah-madrasah Nizhamiyah di berbagai kota, termasuk Baghdad dan Naisabur. Lembaga-lembaga ini bertujuan untuk menyebarkan ajaran Sunni yang moderat dan melahirkan ulama-ulama yang loyal. Setelah kembali dari pengembaraannya, al-Juwaini diundang untuk mengajar di Madrasah Nizhamiyah di Naisabur. Posisi ini semakin mengukuhkan posisinya sebagai otoritas intelektual tertinggi di masanya. Di madrasah inilah ia menghabiskan sisa hidupnya, menghasilkan karya-karya monumentalnya, dan melahirkan murid-murid yang kelak menjadi ulama besar, termasuk Hujjat al-Islam Abu Hamid al-Ghazali. Interaksi antara al-Juwaini dan al-Ghazali menjadi salah satu episode paling penting dalam sejarah pemikiran Islam, karena al-Ghazali tidak hanya mewarisi ilmu dari gurunya, tetapi juga mengembangkan dan menyebarkannya ke

[315] Wikipedia, "Al-Juwaini," https://ms.wikipedia.org/wiki/Al-Juwaini; Pejabat Mufti, "Irsyad al-Hadith."

[316] Wael B. Hallaq, "Caliphs, Jurists and the Saljūqs in the Political Thought of Juwaynī," Muslim World 74, no. 1 (1984): 26-41.

seluruh dunia Islam. Al-Juwaini wafat pada tanggal 25 Rabi'ul Akhir tahun 478 Hijriah (1085 Masehi) akibat penyakit kuning dalam usia 59 tahun. Ia dimakamkan di rumahnya, kemudian beberapa tahun kemudian dipindahkan ke pemakaman al-Husain dan dikebumikan di samping makam ayahnya.[317]

2. Karya-Karya Monumental

Al-Juwaini adalah seorang penulis yang sangat produktif. Karya-karyanya mencakup berbagai disiplin ilmu keislaman, mulai dari *ushul fiqh*, *fiqh, ushuluddin* (teologi), hingga perbandingan madzhab. Keluasan cakupan karyanya ini menunjukkan bahwa ia bukan hanya seorang faqih, tetapi juga seorang mutakallim (ahli teologi) dan filosof hukum yang memiliki visi integral tentang Islam. Karya-karyanya tidak hanya menjadi rujukan di masanya, tetapi juga terus dikaji hingga saat ini di berbagai pesantren dan perguruan tinggi Islam di seluruh dunia. Di antara karya-karyanya yang paling monumental dan memiliki pengaruh luas adalah:[318]

Pertama, *al-Burhân fî Ushûl al-Fiqh*. Kitab ini diakui sebagai karya ushul *fiqh* paling komprehensif pertama dari kalangan mutakallimin setelah al-Risâlah karya Imam al-Syafi'i. Dalam kitab inilah, benih-benih pemikiran maqashid syariah dirumuskan dengan sistematis, meskipun tidak dalam bab khusus. Al-Juwaini membahas secara mendalam tentang teori *'Illat* (alasan hukum) dan usûl (dalil pokok) dalam kerangka mewujudkan tujuan-tujuan syariat. Bab tentang qiyas dalam kitab ini menjadi fondasi bagi pengembangan teori maqashid oleh generasi setelahnya. Ia memperkenalkan konsep munasabah (kesesuaian) sebagai syarat utama dalam menetapkan *'Illat*, yang pada dasarnya adalah upaya untuk memastikan bahwa hukum yang dihasilkan dari qiyas benar-benar sejalan dengan tujuan syariat. Yang menarik, al-Juwaini tidak hanya membahas qiyas secara teknis, tetapi juga mengaitkannya dengan tujuan-tujuan moral dan sosial yang lebih luas. Ia menegaskan bahwa qiyas yang benar adalah

[317] Pejabat Mufti, "Irsyad al-Hadith"; Tsuroya Kiswati, Al-Juwaini: Peletak Dasar Teologi Rasional dalam Islam (Jakarta: Erlangga, 2014), hlm. 45-50.
[318] NU Online, "Mengenal Pemikiran Maqashid"; Pejabat Mufti, "Irsyad al-Hadith."

qiyas yang mampu menangkap *ma'nâ al-munâsib*, yaitu makna yang sesuai dengan tujuan syariat. Kitab ini menjadi rujukan utama bagi para ulama ushul *fiqh* setelahnya, termasuk muridnya, al-Ghazali.[319]

Kedua, *al-Waraqât fî Ushûl al-Fiqh*. Kitab ini adalah risalah ringkas yang menjadi pengantar ilmu ushul *fiqh*. Meskipun kecil, kitab ini sangat populer, terutama di kalangan pesantren di Indonesia. Bahkan hingga saat ini, *al-Waraqât* masih menjadi kurikulum wajib di ribuan pesantren untuk memperkenalkan dasar-dasar ushul *fiqh* kepada para santri pemula. *Al-Waraqât* berfungsi sebagai peta konseptual yang memudahkan para pelajar pemula untuk memahami struktur dan istilah-istilah dasar dalam *ushul fiqh*, yang menjadi prasyarat penting untuk kemudian mendalami konsep maqashid yang lebih kompleks dalam al-Burhân. Sistematika penulisan yang sederhana namun padat ini menunjukkan kehebatan al-Juwaini dalam menyederhanakan materi yang rumit untuk tingkat pemula, sebuah keterampilan yang hanya dimiliki oleh ulama besar yang benar-benar menguasai ilmunya.[320]

Ketiga, *Ghiyâts al-Umam fî Iltiyâts al-Zhulam*. Karya ini membahas tentang teori politik dan ketatanegaraan dalam Islam. Judulnya secara harfiah berarti "Pertolongan bagi Umat di Tengah Kegelapan", yang menunjukkan bahwa kitab ini ditulis untuk memberikan panduan bagi umat dalam situasi krisis kepemimpinan. Al-Juwaini merumuskan konsep tentang bagaimana seharusnya pemerintahan dijalankan untuk mewujudkan kemaslahatan rakyat. Pemikirannya dalam kitab ini, seperti tentang pentingnya *wilayat al-'ammah* (kekuasaan umum) dan kriteria pemimpin yang adil, juga tidak lepas dari kerangka maqashid, yaitu untuk menjaga agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta rakyat dari kezaliman penguasa. Yang menarik, dalam kitab ini al-Juwaini juga membahas tentang kondisi darurat ketika tidak ada imam atau pemimpin yang sah, dan bagaimana umat harus mengatur diri mereka sendiri. Ini

[319] M. Harir Muzakki, dkk., "Al-Juwaini's Ideas and the Development of Islamic Law: A Shifting Paradigm from the Inadequacy of Qiyas as a Method of Ijtihad to Mashlahah," Ulumuna 28, no. 2 (2024): 550-555

[320] NU Online, "Mengenal Pemikiran Maqashid."

menunjukkan bahwa pemikirannya tentang politik sangat maju dan mempertimbangkan berbagai kemungkinan situasi yang mungkin terjadi.[321]

Keempat, *al-Syâmil fî Ushûl al-Dîn dan al-Irsyâd fî Ushûl al-Dîn*. Kedua kitab ini merupakan karya monumental dalam bidang teologi (*ushuluddin*). Al-Syâmil adalah ensiklopedia teologi yang sangat luas, sedangkan al-Irsyâd adalah ringkasannya yang lebih sistematis. Dalam karya-karya ini, al-Juwaini merumuskan teologi Asy'ariyah dengan pendekatan rasional yang ketat. Ia membahas hubungan antara akal dan wahyu, yang menjadi landasan filosofis bagi pemikiran maqashidnya di bidang hukum. Dalam al-Irsyâd, al-Juwaini mengembangkan argumen-argumen rasional untuk membela akidah Ahlussunnah, sekaligus menanggapi secara tajam pemikiran Mu'tazilah dan aliran-aliran lain yang dianggap menyimpang. Pemikiran teologisnya yang rasional namun tetap berpegang pada otoritas wahyu ini menjadi karakteristik utama yang kemudian diwarisi oleh muridnya, al-Ghazali.[322]

Selain keempat karya utama tersebut, al-Juwaini juga menulis kitab-kitab lain yang mendukung sistematisasi pemikirannya. Di antaranya adalah *al-Risâlah fi al-Taqlîd wa al-Ijtihâd* yang membahas tentang ijtihad dan taklid, dan *al-Mujtahidûn* yang mengkaji perbedaan pendapat di kalangan mujtahid. Ia juga menulis *al-'Aqidah an-Nizamiyyah* yang merupakan risalah akidah yang dipersembahkan untuk Wazir Nizham al-Mulk. Karya-karya ini secara kolektif membentuk sebuah sistem pemikiran yang koheren, di mana ushul *fiqh*, *fiqh*, teologi, dan politik saling terkait dan semuanya bermuara pada upaya untuk memahami dan mewujudkan tujuan-tujuan syariat. Dengan demikian, al-Juwaini tidak hanya meninggalkan warisan berupa kitab-kitab, tetapi juga sebuah tradisi intelektual yang memandang Islam secara integral dan holistik.[323]

---

321 Hallaq, "Caliphs, Jurists and the Saljūqs," hlm. 35-38.
322 Khalid Ismail, dkk., "Al-Juwayni: Biografi dan Sumbangannya dalam Bidang Ilmu Kalam di Nusantara," (2012).
323 Taj al-Dîn al-Subki, Tabaqât al-Shâfi'iyyah al-Kubrā, Jilid 3 (Beirut: Dâr al-Ma'rifa, t.th.), hlm. 249-252.

3. Lingkungan Intelektual

Al-Juwaini hidup dan berkembang dalam lingkungan intelektual yang sangat dinamis dan kompetitif di Naisabur pada abad ke-5 H. Kota ini merupakan salah satu pusat peradaban Islam terkemuka, tempat bertemunya berbagai aliran pemikiran, madzhab *fiqh*, dan sekte teologi. Di satu sisi, ada tradisi rasionalisme Mu'tazilah yang masih kuat, meskipun telah mengalami kemunduran politik. Di sisi lain, ada tradisi tekstualisme yang diwakili oleh kalangan Ahl al-Hadits. Di tengah-tengah, ada madzhab Asy'ariyah yang berusaha menengahi antara rasio dan teks, dan inilah yang dianut dan dikembangkan oleh al-Juwaini. Situasi ini menciptakan iklim intelektual yang sangat hidup, di mana debat dan diskusi antar aliran menjadi pemandangan sehari-hari di majelis-majelis ilmu.[324]

Ayahnya sendiri adalah seorang penganut Asy'ariyah yang gigih. Ia menerima pendidikan teologi Asy'ariyah langsung dari ayahnya. Namun, al-Juwaini tidak hanya menerima doktrin secara dogmatis. Ia mendalaminya, mengkritisinya, dan mengembangkannya lebih lanjut dengan menggunakan perangkat logika dan filsafat yang dipelajarinya dari para gurunya. Yang menarik, meskipun ia secara formal bermazhab Asy'ari, pemikirannya dalam beberapa hal menunjukkan pengaruh dari aliran lain. Tsuroya Kiswati, dalam studinya tentang al-Juwaini, bahkan berpendapat bahwa al-Juwaini memiliki aliran tersendiri yang bisa disebut "al-Juwainiyah", karena pemikirannya yang unik dan tidak persis sama dengan Asy'ariyah maupun Mu'tazilah. Ia mengambil sintesis kreatif dari berbagai tradisi pemikiran, menghasilkan sebuah sistem yang rasional namun tetap berpegang pada otoritas wahyu.[325]

[324] Mehmet Macit Sevgili, "Al-Juwaynī's Understanding of Maqāsid," ULUM 4, no. 1 (2021): 28-30.

[325] Kiswati, Al-Juwaini: Peletak Dasar Teologi Rasional dalam Islam, hlm. 200-205; lihat juga deskripsi di UINSA, http://digilib.uinsa.ac.id/13995/.

Al-Juwaini juga menguasai ilmu-ilmu *khilâf* (perbedaan pendapat) dan *jidâl* (debat), yang membantunya untuk memahami dan mengkritisi argumen-argumen lawan, baik dari kalangan *Mu'tazilah*, Syiah, maupun *Ahl al-Hadits*. Penguasaan ilmu khilâf ini kelak akan sangat berguna dalam merumuskan teori maqashid, karena memungkinkannya untuk melihat suatu masalah dari berbagai perspektif dan menemukan titik temu di balik perbedaan-perbedaan tersebut. Ia tidak terjebak pada fanatisme madzhab, tetapi selalu berusaha mencari kebenaran dengan mempertimbangkan berbagai pendapat. Inilah yang kemudian menjadi ciri khas pemikirannya: inklusif, dialogis, dan selalu berusaha mencari sintesis terbaik.[326]

Dukungan politik dari Dinasti Saljuk, terutama melalui kebijakan Wazir Nizham al-Mulk, memberikan ruang yang aman bagi perkembangan madzhab Asy'ariyah dan Syafi'iyah. Pendirian madrasah-madrasah Nizhamiyah tidak hanya bertujuan untuk pendidikan, tetapi juga untuk melawan pengaruh Syiah Ismailiyah dan aliran-aliran lain yang dianggap mengancam stabilitas politik dan ortodoksi Sunni. Al-Juwaini, sebagai ulama terkemuka di madrasah Nizhamiyah Naisabur, berada di garis depan dalam upaya konsolidasi intelektual ini. Pemikirannya, termasuk tentang maqashid, tidak bisa dilepaskan dari konteks politik dan ideologis ini. Ia berusaha merumuskan sebuah sistem hukum dan teologi yang kokoh, moderat, dan dapat menjadi landasan bagi tegaknya masyarakat dan negara yang stabil dan bermoral.[327]

Dari lingkungan intelektual yang kaya dan penuh tantangan ini, lahirlah generasi ulama besar yang menjadi murid-murid al-Juwaini. Yang paling terkenal di antaranya adalah Abu Hamid al-Ghazali. Selain al-Ghazali, murid-murid lain seperti al-Kiya al-Harrasi, Abu Nasr al-Qusyairi, dan Abu al-Muzaffar al-Naisaburi juga berperan dalam menyebarkan dan mengembangkan pemikiran al-Juwaini ke berbagai penjuru dunia Islam. Mereka tidak hanya

[326] al-Subki, Tabaqât, Jilid 3, hlm. 252.
[327] Hallaq, "Caliphs, Jurists and the Saljūqs," hlm. 40.

menjadi perawi ilmu dari gurunya, tetapi juga mengembangkan dan mengkritisinya, sehingga tradisi intelektual yang dibangun al-Juwaini terus hidup dan berkembang. Dengan demikian, al-Juwaini tidak hanya berperan sebagai pemikir orisinal, tetapi juga sebagai pendiri sebuah madrasah pemikiran yang akan mempengaruhi jalannya sejarah hukum Islam selama berabad-abad.[328]

B. Pendekatan Pemikiran Maqashid

1. Konsep al-'Aql wa al-Syar'

Salah satu kontribusi pendekatans terpenting al-Juwaini adalah analisisnya yang mendalam tentang hubungan antara akal (*al-'aql*) dan syariat (*al-syar'*). Ia hidup di tengah perdebatan sengit antara kaum rasionalis ekstrem (*Mu'tazilah*) yang cenderung mengagungkan akal hingga mampu mengetahui baik dan buruk secara independen, dan kaum tekstualis ekstrem yang hampir menafikan peran akal sama sekali. Al-Juwaini, sebagai seorang teolog Asy'ariyah, mengambil posisi moderat yang cermat dan berpengaruh besar pada perkembangan pendekatan hukum Islam, termasuk maqashid. Ia tidak jatuh pada ekstremisme salah satu kutub, tetapi berusaha merumuskan sintesis yang harmonis antara keduanya.[329]

Pemikiran al-Juwaini tentang akal dan syariat tidak hanya terbatas pada ranah teologis, tetapi secara langsung ia aplikasikan dalam pendekatan *istinbath* hukum. Ia membagi teks dan area hukum menjadi dua kategori besar berdasarkan peran akal di dalamnya: wilayah ta'abbudi dan wilayah ta'aqquli. Pembagian ini adalah kunci untuk memahami bagaimana al-Juwaini meletakkan fondasi bagi teori maqashid yang rasional namun tetap berpegang teguh pada otoritas wahyu. Pembagian ini juga menunjukkan kejeliannya dalam membaca karakteristik teks dan realitas. Tidak semua teks memiliki karakter yang sama, dan karenanya tidak bisa didekati dengan metode yang sama pula.[330]

---

[328] Pejabat Mufti, "Irsyad al-Hadith."
[329] Sevgili, "Al-Juwaynī's Understanding," hlm. 30-32.
[330] NU Online, "Mengenal Pemikiran Maqashid."

Wilayah ta'abbudi adalah wilayah di mana teks berperan dominan dan akal tidak memiliki ruang untuk mencari *'Illat* atau alasan rasional di balik suatu perintah atau larangan. Hukum-hukum dalam kategori ini bersifat dogmatis dan harus diterima apa adanya. Contoh paling jelas adalah masalah-masalah ibadah mahdhah seperti jumlah rakaat shalat, tata cara pelaksanaan haji, atau ketentuan bahwa waktu subuh dimulai dari terbit fajar shadiq. Dalam wilayah ini, menurut al-Juwaini, upaya untuk mencari *'Illat* tidak hanya sia-sia, tetapi juga bisa mengarah pada kesesatan. Tujuan syariat dari ibadah-ibadah ini adalah semata-mata untuk menguji ketaatan hamba (*ikhtibar*). Di sinilah peran akal ditangguhkan. Namun, al-Juwaini juga mengingatkan bahwa meskipun wilayah ini bersifat ta'abbudi, bukan berarti irasional atau bertentangan dengan akal. Ia hanya tidak dapat dijangkau oleh nalar manusia secara sempurna.[331]

Wilayah ta'aqquli adalah wilayah di mana akal memiliki peran penting untuk memahami, menganalisis, dan mengembangkan hukum berdasarkan tujuan syariat. Wilayah ini terutama mencakup area muamalah dan berbagai interaksi sosial. Dalam wilayah ini, teks memberikan petunjuk umum, tetapi akal diperlukan untuk menggali makna, menemukan *'Illat*, dan menerapkan hukum pada kasus-kasus baru yang tidak disebutkan secara eksplisit. Al-Juwaini berpendapat bahwa dalam wilayah muamalah, syariat hampir selalu memiliki tujuan rasional yang dapat dipahami oleh akal. Tujuan-tujuan inilah yang kemudian menjadi inti dari pencarian maqashid. Dengan kata lain, di wilayah muamalah, Allah menghendaki hamba-Nya untuk berpikir dan menggunakan nalarnya, karena di situlah letak ujian yang sesungguhnya.[332]

Pembagian ini menjadi fondasi penting. Ia mengakui bahwa tidak semua aspek agama dapat didekati dengan nalar yang sama. Ada inti ibadah yang harus diterima dengan iman. Namun, di luar itu, ada area luas kehidupan yang terbuka untuk penalaran dan ijtihad yang cerdas. Dengan membedakan wilayah ta'abbudi dan ta'aqquli,

[331] Sevgili, "Al-Juwaynī's Understanding," hlm. 33-34.
[332] NU Online, "Mengenal Pemikiran Maqashid."

al-Juwaini secara cerdas membangun benteng untuk melindungi inti agama dari serangan rasionalisme liar, sekaligus membuka pintu selebar-lebarnya bagi perkembangan hukum Islam yang dinamis dan responsif terhadap perubahan sosial. Ini adalah solusi brilian atas perdebatan yang tak kunjung usai antara rasionalis dan tekstualis.[333]

Dalam wilayah ta'aqquli, al-Juwaini mengembangkan konsep munasabah (kesesuaian) sebagai jembatan antara teks dan akal. Ia berargumen bahwa tidak semua kebaikan yang terlihat oleh akal dapat serta-merta dijadikan dasar hukum. Suatu kebaikan baru bisa dianggap sebagai *'Illat* atau alasan hukum jika ia munasib, yaitu sesuai dan sejalan dengan tujuan-tujuan umum syariat. Dengan kata lain, akal bebas untuk berpikir, tetapi kebebasannya harus selalu diarahkan dan dikendalikan oleh pemahaman yang mendalam tentang maksud-maksud syariat. Konsep munasabah inilah yang menjadi cikal bakal dari gagasan maqashid sebagai filter atau pengendali dalam penggunaan nalar. Ia memastikan bahwa ijtihad yang dilakukan tidak keluar dari koridor nilai-nilai Islam yang fundamental.[334]

2. Teori al-Maqashid al-'Ammah

Al-Juwaini adalah pelopor dalam upaya merumuskan teori tentang tujuan-tujuan umum syariat (*al-maqashid al-'ammah*). Ia menyadari bahwa pendekatan qiyas yang hanya berfokus pada *'Illat* parsial tidak cukup untuk menjawab kompleksitas persoalan hukum yang terus berkembang. Qiyas, dengan keterikatannya pada teks kasus per kasus, seringkali gagal memberikan panduan ketika dihadapkan pada masalah baru yang tidak memiliki padanan langsung dalam teks. Untuk mengatasi keterbatasan ini, al-Juwaini mengusulkan sebuah kerangka yang lebih tinggi dan lebih universal, yaitu pemahaman tentang tujuan-tujuan umum syariat.[335]

---

[333] Muhammadiyah, "Teori Maqashid, dari al-Juwaini, al-Ghazali hingga al-Syatibi," 4 November 2021.
[334] Muzakki, dkk., "Al-Juwaini's Ideas," hlm. 562.
[335] Muzakki, dkk., "Al-Juwaini's Ideas," hlm. 558.

Dalam kitabnya al-Burhân, saat membahas bab qiyas, al-Juwaini memperkenalkan konsep *usûl al-syarî'ah* (pokok-pokok syariat) yang menjadi landasan bagi penemuan hukum. Menurutnya, proses penalaran hukum (*ta'lîl*) yang benar harus mengikuti alur berjenjang: dimulai dari pencarian makna yang sesuai (*al-ma'nâ al-munâsib*), kemudian dikaitkan dengan kemaslahatan (*al-maslahah*), dan akhirnya harus merujuk pada usûl al-syarî'ah atau maqashid. Alur berpikir ini menunjukkan bahwa baginya, sebuah *'Illat* tidak hanya harus sesuai secara tekstual, tetapi juga harus selaras dengan tujuan-tujuan fundamental syariat. Dengan kata lain, *'Illat* yang ditemukan akal harus diverifikasi kembali dengan maqashid. Ini adalah sebuah langkah maju yang revolusioner dalam pendekatan hukum Islam.[336]

Untuk pertama kalinya dalam sejarah ushul *fiqh*, al-Juwaini mencoba mengkategorikan tujuan-tujuan syariat ini ke dalam tingkatan-tingkatan yang sistematis. Ia mengusulkan lima tingkatan maqashid, yang menunjukkan kompleksitas pemikirannya. Kelima tingkatan tersebut adalah:[337]

a. Keniscayaan (*al-daruriyyat*): Ini adalah tingkatan tertinggi dan paling fundamental. Ini adalah kebutuhan pokok yang mutlak harus ada untuk kelangsungan hidup manusia, baik di dunia maupun di akhirat. Tanpa terpenuhinya kebutuhan ini, kehidupan manusia akan kacau dan tidak mungkin berlangsung dengan baik. Al-Juwaini mengidentifikasi lima hal yang masuk dalam kategori ini: menjaga jiwa, menjaga agama, menjaga akal, menjaga keturunan, dan menjaga harta. Kelima inilah yang kelak dikenal sebagai *al-dharuriyyat al-khamsah*.

b. Kebutuhan Publik (*al-hajah al-'ammah*): Kebutuhan yang bersifat kolektif dan jika tidak terpenuhi akan menyebabkan kesulitan bagi masyarakat luas, meskipun tidak sampai mengancam kelangsungan hidup secara fundamental. Contohnya adalah

[336] Sevgili, "Al-Juwaynī's Understanding," hlm. 36-38.
[337] BincangSyariah, "Maqashid Al-Syariah dalam Kebebasan Berkeyakinan [2]," 23 Mei 2023; BincangSyariah, "Sejarah Ilmu Maqashid Syariah: Ulama dan Karya Maqashid Syariah Periode Pertengahan," 28 Juni 2020.

aturan-aturan tentang transaksi ekonomi, pernikahan, dan berbagai bentuk muamalah lainnya. Kebutuhan ini berfungsi untuk memudahkan kehidupan manusia dan menghilangkan kesulitan.

c. Perilaku Moral (*al-makrumat*): Nilai-nilai luhur dan akhlak mulia yang dianjurkan oleh syariat untuk mencapai kehidupan yang terhormat dan beradab. Contohnya adalah kejujuran, amanah, kedermawanan, dan berbagai sifat terpuji lainnya. Meskipun tidak termasuk kebutuhan daruri, nilai-nilai ini sangat penting untuk membangun masyarakat yang berbudaya dan bermartabat.

d. Anjuran-anjuran (*al-mandubat*): Hal-hal yang dianjurkan untuk dilakukan karena mengandung kebaikan, tetapi tidak sampai pada tingkat kewajiban. Contohnya adalah shalat sunnah, puasa sunnah, sedekah sunnah, dan berbagai amalan sunnah lainnya. Anjuran-anjuran ini menjadi sarana untuk mendekatkan diri kepada Allah dan menyempurnakan ibadah-ibadah wajib.

e. Apa yang tidak dapat dicantumkan pada alasan khusus: Kategori ini mungkin merujuk pada wilayah-wilayah yang lebih bersifat teknis atau kebiasaan lokal yang tidak secara langsung terkait dengan tujuan fundamental syariat. Dalam kategori ini, hukum dapat berubah sesuai dengan perubahan adat dan kebiasaan masyarakat, selama tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip yang lebih tinggi.[338]

Al-Juwaini mengaitkan setiap tingkatan maqashid ini dengan metode penalaran yang berbeda. Ia membedakan maqashid yang dihasilkan dari jalan *istiqra'* (induksi) terhadap nash dengan maqashid yang dihasilkan dari perbandingan antar teks yang melibatkan peran akal. Yang pertama menghasilkan hukum-hukum *ta'abbudi* yang tetap, sementara yang kedua membuka ruang bagi ijtihad yang dinamis di wilayah ta'aqquli. Dengan kata lain, tidak semua maqashid diketahui dengan cara yang sama. Ada yang

[338] BincangSyariah, "Maqashid Al-Syariah dalam Kebebasan Berkeyakinan [2]."

diketahui langsung dari teks melalui induksi, ada pula yang memerlukan penalaran dan perbandingan untuk menemukannya.[339]

Dengan kerangka ini, al-Juwaini berhasil membangun sebuah sistem berpikir yang sangat maju. Ia meletakkan fondasi bagi teori maqashid yang tidak hanya menjadi daftar statis, tetapi menjadi sebuah pendekatan yang hidup. Tujuan syariat bukan hanya untuk diketahui, tetapi untuk menjadi kompas yang mengarahkan seluruh proses ijtihad. Pendekatan sistematis inilah yang menjadi warisan terbesarnya bagi para pemikir setelahnya, seperti al-Ghazali dan al-Syatibi, yang kemudian menyempurnakan dan mengembangkannya menjadi sebuah disiplin ilmu yang mandiri.[340]

3. Sistematika Pemikiran

Sistematika pemikiran al-Juwaini tentang maqashid tidak ditemukan dalam satu bab khusus, tetapi tersebar dan terintegrasi dalam pembahasan ushul *fiqh*, terutama dalam kitab al-Burhân. Pendekatannya yang sistemik dapat dilihat dari bagaimana ia menghubungkan berbagai konsep kunci (*qiyas, 'Illat, munasabah, maslahah, ushul al-syarî'ah*) menjadi satu kesatuan yang utuh. Ia tidak membahas maqashid sebagai topik yang terisolasi, tetapi sebagai ruh yang meresapi seluruh bangunan keilmuan ushul *fiqh*. Inilah yang membedakannya dari ulama sebelumnya yang mungkin telah menyentuh isu maqashid, tetapi tidak dalam kerangka yang sistematis.[341]

Sistematika al-Juwaini dapat digambarkan sebagai berikut. Pertama, ia memulai dengan fondasi teologisnya tentang hubungan akal dan wahyu. Dengan membedakan wilayah *ta'abbudi* dan *ta'aqquli*, ia menetapkan batas-batas di mana akal dapat beroperasi secara sah. Ini adalah langkah fundamental yang menentukan seluruh bangunan pemikiran selanjutnya. Tanpa pemahaman yang

[339] NU Online, "Mengenal Pemikiran Maqashid."
[340] Muhammadiyah, "Teori Maqashid."
[341] Sevgili, "Al-Juwaynī's Understanding," hlm. 40-42.

benar tentang hubungan akal dan wahyu, mustahil untuk membangun pendekatan ijtihad yang benar.[342]

Kedua, dalam wilayah *ta'aqquli*, ia memperkenalkan qiyas sebagai metode utama ijtihad. Namun, ia segera menyadari bahwa qiyas membutuhkan panduan agar tidak menjadi alat yang liar. Qiyas yang tidak terkendali bisa menghasilkan hukum-hukum yang justru bertentangan dengan semangat syariat. Karena itu, ia memperkenalkan konsep munasabah sebagai syarat bahwa *'Illat* yang ditemukan harus sesuai dengan tujuan syariat. Konsep munasabah inilah yang menjadi pintu masuk bagi pertimbangan maqashid.[343]

Ketiga, untuk memberikan isi pada konsep munasabah, ia merumuskan apa yang dimaksud dengan tujuan syariat, yaitu ushul al-syarî'ah. Di sinilah ia kemudian menjabarkan lima tingkatan maqashid dan mengelompokkannya. Ia tidak hanya menyebutkan tingkatan-tingkatan tersebut, tetapi juga menjelaskan hubungan hierarkis antara satu tingkatan dengan tingkatan lainnya. Ini menunjukkan bahwa ia memahami maqashid sebagai sebuah sistem yang terstruktur, bukan sekadar kumpulan nilai yang terpisah-pisah.[344]

Keempat, ia mengaplikasikan kerangka ini dalam pembahasan hukum-hukum furu'. Ia memberikan contoh-contoh konkret bagaimana pemahaman tentang maqashid dapat mempengaruhi penetapan hukum, terutama dalam kasus-kasus yang tidak secara eksplisit disebut dalam teks. Dengan kata lain, ia mendemonstrasikan bagaimana teorinya bekerja dalam praktik. Ia tidak hanya berbicara tentang maqashid dalam tataran abstrak, tetapi juga menunjukkan aplikasinya dalam berbagai masalah hukum.[345]

---

342 Muhammadiyah, "Teori Maqashid."
343 Muzakki, dkk., "Al-Juwaini's Ideas," hlm. 562.
344 Muzakki, dkk., "Al-Juwaini's Ideas," hlm. 565-568.
345 Sevgili, "Al-Juwaynī's Understanding," hlm. 45.

Pendekatan berlapis dan terintegrasi ini menunjukkan bahwa al-Juwaini bukan hanya seorang teoritisi, tetapi juga seorang metodolog sejati. Ia tidak hanya mengatakan bahwa maqashid itu penting, tetapi ia menunjukkan bagaimana maqashid dapat diintegrasikan ke dalam proses ijtihad yang sistematis dan bertanggung jawab. Ia meletakkan batu pertama bagi sebuah bangunan besar yang kemudian akan disempurnakan oleh para penerusnya. Warisan sistematika berpikirnya inilah yang membuatnya layak disebut sebagai arsitek awal teori maqashid dalam Islam.[346]

C. Konsep-Konsep Kunci

1. *al-Dharuriyyat al-Khamsah* (Cikal Bakal)

Salah satu kontribusi paling monumental al-Juwaini yang menjadi fondasi bagi seluruh bangunan maqashid adalah perumusan awal tentang lima kebutuhan primer (*al-dharuriyyat al-khamsah*). Meskipun ia belum secara eksplisit menyebutnya dengan istilah yang baku seperti yang kemudian dipopulerkan oleh al-Ghazali, substansi kelima pokok ini telah jelas ia rumuskan dalam kerangka usûl al-syarî'ah yang menjadi tujuan utama syariat. Ia membahasnya dalam konteks pencarian maslahah dan penjagaan terhadap hal-hal yang fundamental bagi eksistensi manusia. Yang menarik, al-Juwaini menggunakan istilah *al-ishmah* (penjagaan) untuk merujuk pada upaya melindungi lima hal pokok ini, berbeda dengan al-Ghazali yang kemudian mempopulerkan istilah *al-hifdz*.[347]

Dalam kitab *al-Burhân*, al-Juwaini menjabarkan lima pokok syariat yang harus dijaga. Kelima pokok tersebut adalah penjagaan terhadap:[348]

a. Jiwa (*al-nafs*): Tujuan ini diwujudkan melalui pensyariatan hukum qishash, diyat, dan berbagai bentuk perlindungan dari tindak kekerasan yang mengancam jiwa. Al-Juwaini menjelaskan

[346] Muhammadiyah, "Teori Maqashid."
[347] BincangSyariah, "Maqashid Al-Syariah dalam Kebebasan Berkeyakinan [2]."
[348] NU Online, "Mengenal Pemikiran Maqashid."

bahwa perlindungan jiwa adalah tujuan yang paling fundamental, karena tanpa jiwa, tujuan-tujuan lain tidak mungkin diwujudkan. Karena itu, Islam memberikan perhatian yang sangat besar pada perlindungan jiwa, baik melalui hukum pidana yang tegas maupun melalui berbagai aturan yang menjaga keselamatan jiwa dalam kehidupan sehari-hari.[349]

b. Hak Beragama (*al-dîn*): Penjagaan terhadap agama diwujudkan dengan kewajiban beriman, beribadah, dan berjihad untuk mempertahankan keyakinan dari ancaman internal maupun eksternal. Al-Juwaini menegaskan bahwa agama adalah fondasi kehidupan manusia. Tanpa agama, manusia akan kehilangan arah dan tujuan hidup. Karena itu, menjaga agama adalah kewajiban setiap Muslim, dan negara berkewajiban untuk melindungi warganya dalam menjalankan keyakinan mereka.[350]

c. Harta Benda (*al-mâl*): Tujuan ini diwujudkan melalui pensyariatan hukum tentang jual beli, larangan mencuri, riba, dan berbagai bentuk transaksi yang melindungi hak milik individu dan kolektif. Al-Juwaini menyadari bahwa harta adalah salah satu penopang utama kehidupan manusia. Tanpa harta, manusia tidak bisa memenuhi kebutuhan dasarnya dan tidak bisa menjalankan kewajiban agamanya dengan baik. Karena itu, Islam memberikan perlindungan yang kuat terhadap hak milik, namun juga mengaturnya agar tidak terjadi eksploitasi dan kezaliman dalam distribusi kekayaan.[351]

d. Akal (*al-'aql*): Penjagaan terhadap akal diwujudkan melalui larangan mengonsumsi minuman keras (khamr) dan segala sesuatu yang dapat merusak fungsi berpikir, karena akal adalah sumber taklif (pembebanan hukum). Al-Juwaini menekankan bahwa akal adalah anugerah terbesar Allah kepada manusia. Dengan akal, manusia bisa membedakan baik dan buruk, benar dan salah. Karena itu, merusak akal sama dengan merusak

[349] NU Online, "Mengenal Pemikiran Maqashid."
[350] BincangSyariah, "Maqashid Al-Syariah dalam Kebebasan Berkeyakinan [2]."
[351] BincangSyariah, "Sejarah Ilmu Maqashid Syariah."

potensi kemanusiaan yang paling fundamental. Larangan khamr dalam Islam adalah bentuk perlindungan terhadap akal manusia.[352]

e. Keturunan (*al-nasl*): Tujuan ini diwujudkan melalui pensyariatan hukum pernikahan, larangan zina, dan berbagai aturan yang menjaga kehormatan dan kesinambungan garis keturunan. Al-Juwaini menjelaskan bahwa kelangsungan umat manusia bergantung pada keberlangsungan keturunan. Karena itu, Islam mengatur hubungan laki-laki dan perempuan dalam ikatan pernikahan yang sah, melindungi kehormatan setiap individu, dan memastikan bahwa setiap anak mengetahui asal-usulnya dengan jelas.[353]

Penting untuk dicatat bahwa al-Juwaini tidak hanya menyebutkan kelima pokok ini, tetapi juga menjelaskan bagaimana kelimanya menjadi landasan bagi seluruh bangunan syariat. Ia membedakan antara usûl (pokok) yang berkaitan langsung dengan kepentingan daruri ini dengan *wasâ'il* (sarana) yang menjadi perantara untuk mewujudkannya. Misalnya, hukum pidana (*hudûd*) adalah sarana untuk mencapai tujuan pokok penjagaan jiwa, agama, dan harta. Namun, bentuk sanksinya bisa beragam sesuai dengan tingkat kejahatan dan situasi yang ada. Prinsip inilah yang kelak menjadi landasan bagi pengembangan teori maqashid yang lebih kompleks, di mana hierarki antara tujuan dan sarana, serta antara berbagai tingkatan kebutuhan, menjadi sangat penting.[354]

Posisi al-Juwaini sebagai peletak dasar ini sangat penting. Ia berhasil mengidentifikasi dan merumuskan inti dari ajaran Islam yang menjadi tujuan akhir dari semua aturan. Pemikirannya ini kemudian diadopsi dan dipopulerkan oleh muridnya, al-Ghazali, yang dengan cemerlang menyusunnya menjadi konsep al-kulliyat al-khams yang sistematis dan mudah diingat. Jika al-Juwaini menggunakan istilah *al-ishmah* (penjagaan) untuk merujuk pada

[352] NU Online, "Mengenal Pemikiran Maqashid."
[353] BincangSyariah, "Sejarah Ilmu Maqashid Syariah."
[354] NU Online, "Mengenal Pemikiran Maqashid."

perlindungan terhadap lima hal pokok, maka al-Ghazali menggunakan istilah *al-hifdz* (perlindungan). Perbedaan terminologi ini tidak mengurangi signifikansi kontribusi al-Juwaini. Justru, ia adalah orang pertama yang merumuskan konsep ini secara utuh dalam sebuah kerangka pendekatans yang terintegrasi dengan ushul *fiqh*.[355]

2. Hirarki Kepentingan

Al-Juwaini tidak hanya berhenti pada identifikasi lima kebutuhan pokok. Ia melangkah lebih jauh dengan membangun sebuah hierarki kepentingan yang menjadi panduan dalam berijtihad, terutama ketika terjadi benturan antara satu kemaslahatan dengan kemaslahatan lainnya. Dalam pandangannya, tidak semua kemaslahatan memiliki bobot yang sama. Ada tingkatan-tingkatan yang harus dipahami agar seorang mujtahid dapat menentukan prioritas dengan tepat. Pemikiran tentang hierarki ini adalah salah satu kontribusi terpenting al-Juwaini yang membedakannya dari ulama sebelumnya.[356]

Hierarki kepentingan yang ia bangun dapat dilihat dari klasifikasi lima tingkatan maqashid yang telah disebutkan. Tingkatan pertama, *al-dharuriyyat*, adalah fondasi dari segalanya. Ia adalah kebutuhan yang paling mendasar, yang tanpanya kehidupan manusia tidak mungkin berlangsung dengan baik. Tingkatan kedua, *al-hajah al-'ammah*, adalah kebutuhan publik yang luas. Jika tidak terpenuhi, akan timbul kesulitan yang berarti bagi masyarakat, meskipun tidak sampai mengancam kelangsungan hidup secara fundamental. Tingkatan ketiga, al-makrumat, adalah nilai-nilai moral luhur yang menjadi ciri masyarakat beradab. Tingkatan keempat dan kelima adalah pelengkap dan penyempurna, yang membuat kehidupan menjadi lebih indah dan bermakna.[357]

[355] BincangSyariah, "Maqashid Al-Syariah dalam Kebebasan Berkeyakinan [2]."
[356] BincangSyariah, "Maqashid Al-Syariah dalam Kebebasan Berkeyakinan [2]."
[357] BincangSyariah, "Maqashid Al-Syariah dalam Kebebasan Berkeyakinan [2]."

Keterkaitan dari hierarki ini sangat penting dalam praktik ijtihad. Pertama, ketika terjadi pertentangan antara menjaga agama dan menjaga harta, maka menjaga agama harus didahulukan, karena ia termasuk dalam *al-dharuriyyat* yang paling fundamental. Misalnya, seorang Muslim boleh mengorbankan hartanya untuk mempertahankan keyakinannya, tetapi tidak boleh mengorbankan keyakinannya demi harta. Kedua, ketika terjadi benturan antara kebutuhan publik (*al-hajah al-'ammah*) dengan sekadar perilaku moral yang baik (*al-makrumat*), maka kebutuhan publik harus diutamakan. Misalnya, pemerintah boleh mengambil kebijakan yang membatasi kebebasan individu demi kepentingan publik yang lebih luas. Ketiga, dalam situasi darurat, aturan-aturan yang bersifat *tahsiniyyat* atau bahkan *hajiyyat* dapat dikesampingkan demi menyelamatkan dharuriyyat. Prinsip inilah yang kemudian menjadi dasar bagi konsep *rukhshah* (keringanan) dalam Islam, seperti kebolehan memakan makanan haram dalam kondisi terpaksa.[358]

Selain hierarki antar tingkatan, al-Juwaini juga membangun hierarki internal dalam setiap tingkatan. Misalnya, dalam kategori al-dharuriyyat, ia mengakui bahwa menjaga agama adalah yang paling utama, diikuti oleh menjaga jiwa, akal, keturunan, dan harta. Urutan prioritas ini kemudian menjadi perdebatan di kalangan ulama setelahnya. Ada yang berpendapat bahwa menjaga jiwa harus didahulukan karena tanpa jiwa, agama tidak bisa dijalankan. Ada pula yang berpendapat bahwa menjaga agama tetap yang utama karena ia adalah tujuan akhir dari kehidupan manusia. Perbedaan ini menunjukkan bahwa hierarki maqashid bukanlah sesuatu yang kaku dan final, tetapi terbuka untuk ijtihad lebih lanjut sesuai dengan konteks.[359]

Gagasan dasar bahwa ada hierarki dalam maqashid adalah warisan tak ternilai dari al-Juwaini. Ia mengajarkan bahwa ijtihad bukan sekadar mencari hukum, tetapi juga melibatkan pertimbangan

[358] Muhammadiyah, "Teori Maqashid."

[359] Felicitas Opwis, "Preliminary Material," dalam Maṣlaḥa and the Purpose of the Law: Islamic Discourse on Legal Change from the 4th/10th to 8th/14th Century (Leiden: Brill, 2010), hlm. 65-70.

nilai dan prioritas yang kompleks. Seorang mujtahid harus menjadi seorang filosof yang bijaksana, yang mampu menimbang mana yang lebih penting dan mana yang lebih utama di antara berbagai kemaslahatan yang mungkin saling bertentangan. Ia tidak boleh hanya melihat satu sisi, tetapi harus mempertimbangkan seluruh aspek secara komprehensif. Inilah yang membedakan ijtihad yang benar-benar berkualitas dari ijtihad yang sekadar mencari-cari pembenaran.[360]

D. Pengaruh dan Warisan Pemikiran

Pengaruh al-Juwaini terhadap perkembangan ilmu maqashid syariah sangatlah besar dan mendalam. Ia tidak hanya meletakkan batu pertama, tetapi juga merancang cetak biru bangunan yang kemudian diselesaikan oleh generasi setelahnya. Pengaruhnya dapat ditelusuri melalui dua jalur utama: pertama, melalui murid-murid langsungnya yang mengembangkan pemikirannya; kedua, melalui pengaruh tidak langsung karya-karyanya yang menjadi rujukan utama para ulama ushul *fiqh* hingga saat ini. Dengan kata lain, al-Juwaini adalah seorang guru yang melahirkan generasi penerus, sekaligus penulis yang karyanya terus dikaji lintas generasi.[361]

Muridnya yang paling terkenal, al-Ghazali, adalah penerus utama pemikiran maqashid al-Juwaini. Dalam karya monumentalnya, *al-Mustashfa min 'Ilm al-Ushul*, al-Ghazali tidak hanya mengulang apa yang telah dirumuskan gurunya, tetapi juga menyempurnakannya dengan bahasa yang lebih sistematis dan mudah dipahami. Ia mempopulerkan istilah *al-kulliyat al-khams* dan menjadikan klasifikasi dharuriyyat, *hajiyyat*, dan *tahsiniyyat* sebagai kerangka baku dalam pembahasan maqashid. Apa yang masih berupa benih dalam al-Burhân tumbuh subur dan berbuah lebat dalam al-Mustashfa. Dengan kata lain, al-Ghazali adalah arsitek yang menyempurnakan bangunan yang telah dirancang fondasinya oleh al-Juwaini. Hubungan guru-murid ini menjadi salah satu contoh

[360] Opwis, "Preliminary Material," hlm. 72.
[361] Muhammadiyah, "Teori Maqashid."

terbaik bagaimana ilmu berkembang melalui transmisi dan pengembangan kreatif dari satu generasi ke generasi berikutnya.[362]

Pengaruh al-Juwaini juga terlihat jelas pada pemikir-pemikir setelah al-Ghazali. Fakhruddin al-Razi (w. 606 H) dalam *al-Mahsul*, Sayfuddin al-Amidi (w. 631 H) dalam *al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam*, dan Izzuddin bin Abdissalam (w. 660 H) dalam *Qawa'id al-Ahkam*, semuanya merujuk dan mengembangkan pemikiran yang telah dirintis oleh al-Juwaini. Mereka memperkaya diskusi tentang maqashid dengan berbagai perspektif baru, tetapi fondasi pendekatansnya tetap berpijak pada kerangka yang telah dibangun oleh Imam al-Haramain. Izzuddin bin Abdissalam, misalnya, mengembangkan konsep *al-mashalih al-mursalah* dengan sangat rinci, yang sebenarnya merupakan pengembangan dari pemikiran al-Juwaini tentang al-hajah al-'ammah. Bahkan al-Syatibi (w. 790 H), yang kemudian diakui sebagai bapak maqashid, juga tidak bisa dilepaskan dari pengaruh al-Juwaini. Metode induktif (*istiqra'*) yang menjadi ciri khas al-Syatibi untuk membuktikan maqashid *qath'iyyah*, sebenarnya telah dirintis oleh al-Juwaini dalam pendekatannya terhadap *usûl al-syarî'ah*.[363]

Warisan pemikiran al-Juwaini juga dapat dilihat dalam perkembangan ilmu ushul *fiqh* di kalangan madzhab Syafi'i. Kitab al-Burhân dan al-Waraqât menjadi kurikulum utama di madrasah-madrasah Nizhamiyah dan kemudian di berbagai pusat pendidikan Islam di seluruh dunia, termasuk di Nusantara. Hingga saat ini, al-Waraqât masih menjadi kitab wajib di ribuan pesantren di Indonesia. Pendekatan berpikirnya yang sistematis, yang memadukan antara akal dan wahyu, teks dan konteks, menjadi model yang diikuti oleh generasi-generasi berikutnya. Ia berhasil membangun sebuah tradisi intelektual yang kokoh, di mana ijtihad tidak lagi dipandang sebagai aktivitas individual yang serampangan, tetapi sebagai sebuah disiplin ilmu yang memiliki pendekatan yang jelas dan bertanggung jawab. Tradisi inilah yang kemudian melahirkan ulama-ulama besar seperti

[362] BincangSyariah, "Sejarah Ilmu Maqashid Syariah."
[363] BincangSyariah, "Sejarah Ilmu Maqashid Syariah."

al-Subki, al-Isnawi, dan al-Zarkasyi, yang semakin memperkaya khazanah ushul *fiqh*.[364]

Di era kontemporer, pemikiran al-Juwaini tentang maqashid terus dikaji dan dikembangkan. Para pemikir seperti Jasser Auda, dalam pendekatan sistemnya, mengakui peran penting al-Juwaini sebagai peletak dasar yang memungkinkan terjadinya pergeseran paradigma dari sekadar qiyas literal menuju ijtihad yang berbasis maslahah dan maqashid. Al-Juwaini telah membuka jalan bagi sebuah pemahaman yang lebih dalam dan lebih luas tentang hukum Islam, sebuah pemahaman yang tidak hanya melihat aturan, tetapi juga ruh dan tujuan di balik aturan tersebut. Dalam konteks Indonesia, pemikiran al-Juwaini juga menjadi inspirasi bagi pengembangan pendekatan ijtihad di organisasi-organisasi Islam seperti NU dan Muhammadiyah. Konsep tentang hierarki maqashid digunakan untuk merumuskan prioritas-prioritas dalam kebijakan publik dan dalam merespons isu-isu kontemporer.[365]

E. Pandangan terhadap Pemikiran al-Juwayni

Setelah melihat perjalanan hidup, pendekatan, gagasan utama, dan pengaruh Al-Juwayni, pembahasan kemudian berlanjut pada penilaian terhadap pemikirannya. Bagian ini tidak hanya menyoroti keunggulan serta kontribusi besarnya, tetapi juga berbagai keterbatasan dan tantangan yang perlu dipahami dalam konteks masa kini. Hal ini penting agar warisan pemikiran klasik tidak dipandang secara berlebihan, melainkan dapat dimanfaatkan secara proporsional untuk menjawab kebutuhan dan persoalan di era sekarang.[366]

Pertama, kontribusi terbesar al-Juwaini adalah keberaniannya untuk mensistematisasikan pemikiran tentang tujuan syariat dalam kerangka *ushul fiqh*. Sebelumnya, gagasan tentang

[364] al-Subki, Tabaqât, Jilid 3, hlm. 260-265
[365] Jasser Auda, Maqashid al-Syariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach (London: IIIT, 2008), hlm. 125-130; lihat juga ulasan dalam NU Online, "Pengembangan Maqasid Syariah."
[366] Sevgili, "Al-Juwaynī's Understanding," hlm. 44-45.

maslahah dan tujuan hukum memang sudah ada dan dipraktikkan oleh para sahabat dan imam mazhab. Namun, pemikiran tersebut masih berserakan dan belum terumuskan dalam sebuah pendekatan yang utuh. Al-Juwaini, dengan kecerdasan dan keluasan ilmunya, berhasil merangkum gagasan-gagasan tersebut, menghubungkannya dengan konsep-konsep kunci ushul *fiqh* seperti qiyas dan *'Illat*, dan membangun sebuah kerangka sistematis yang menjadi fondasi bagi perkembangan ilmu maqashid di masa depan. Ia telah mengubah wacana maqashid dari sekadar "hikmah di balik hukum" menjadi sebuah "pendekatan ijtihad" yang memiliki aturan main yang jelas. Tanpa fondasi yang ia bangun, sangat mungkin ilmu maqashid tidak akan berkembang seperti sekarang.[367]

Kedua, kontribusi penting lainnya adalah perumusan awal tentang lima kebutuhan primer dan hierarki kepentingan. Dengan mengidentifikasi jiwa, agama, akal, keturunan, dan harta sebagai tujuan fundamental syariat, al-Juwaini telah memberikan sebuah peta yang jelas tentang apa yang menjadi prioritas utama dalam Islam. Hierarki yang ia bangun menjadi alat yang sangat berguna untuk menyelesaikan konflik antar kemaslahatan dan menentukan skala prioritas dalam kebijakan publik. Pemikiran ini tidak hanya relevan untuk masanya, tetapi juga sangat relevan untuk era modern, di mana kompleksitas problem sosial seringkali menuntut kita untuk memilih di antara berbagai nilai yang sama-sama penting. Misalnya, dalam situasi pandemi seperti COVID-19, hierarki maqashid menjadi pedoman untuk memutuskan apakah lockdown yang membatasi kebebasan beragama (beribadah di masjid) dapat dibenarkan demi melindungi jiwa yang lebih banyak.[368]

Ketiga, pendekatan al-Juwaini tentang hubungan akal dan wahyu, terutama pembagian wilayah *ta'abbudi* dan *ta'aqquli*, adalah sebuah solusi cerdas atas perdebatan panjang antara rasionalis dan tekstualis. Dengan membedakan dua wilayah ini, ia berhasil menjaga kemurnian ibadah dari intervensi akal yang berlebihan, sekaligus

[367] Muhammadiyah, "Teori Maqashid."
[368] Abd Rauf Muhammad Amin, "Implementation of Maqasid Al-Syariah Contemporary Perspective," JSTARD (2021).

membuka pintu ijtihad seluas-luasnya di wilayah muamalah. Pendekatan moderat ini menjadi ciri khas Ahlussunnah wal Jamaah dan terus relevan hingga kini. Ia mengajarkan bahwa sikap ekstrem, baik dalam bentuk tekstualisme buta maupun rasionalisme liar, sama-sama berbahaya. Yang dibutuhkan adalah keseimbangan dan kebijaksanaan dalam memahami teks dan konteks. Di sinilah letak kejeniusan al-Juwaini: ia tidak memilih salah satu kutub, tetapi menawarkan jalan tengah yang lebih produktif.[369]

Namun, di samping kontribusi besarnya, pemikiran al-Juwaini juga memiliki beberapa keterbatasan yang perlu dicatat. Pertama, pembahasan maqashid dalam karya-karyanya masih bersifat terpisah-pisah dan belum menjadi satu disiplin ilmu yang mandiri. Meskipun dalam *al-Burhân* ia membahasnya dengan sangat mendalam, topik maqashid masih diletakkan di bawah bab qiyas. Ia belum sampai pada kesimpulan, seperti yang dilakukan al-Syatibi, bahwa maqashid harus menjadi fondasi utama dalam memahami syariat, bukan sekadar pelengkap dari qiyas. Dengan kata lain, al-Juwaini adalah seorang peletak dasar yang brilian, tetapi ia belum sampai pada tahap penyempurnaan. Tugas penyempurnaan itu kemudian dilakukan oleh al-Ghazali, dan puncaknya oleh al-Syatibi. Hal ini wajar, karena setiap pemikir berada dalam konteks zamannya masing-masing dan tidak mungkin menyelesaikan semua persoalan sekaligus.[370]

Kedua, formulasi lima kebutuhan primer oleh al-Juwaini masih bersifat umum dan belum dilengkapi dengan indikator-indikator yang operasional. Ia menyebutkan pentingnya menjaga jiwa, agama, akal, keturunan, dan harta, tetapi tidak secara rinci menjelaskan bagaimana kelima hal ini dapat diukur dan diimplementasikan dalam berbagai kasus konkret. Akibatnya, interpretasi tentang apa yang dimaksud dengan "menjaga" dan bagaimana cara menjaganya bisa sangat bervariasi. Tugas untuk mengoperasionalkan konsep ini menjadi tantangan bagi para

[369] Kiswati, Al-Juwaini, hlm. 200-205.
[370] Muhammadiyah, "Teori Maqashid."

pemikir setelahnya dan masih terus dikembangkan hingga kini. Misalnya, menjaga agama di era modern tidak hanya berarti mencegah kemurtadan, tetapi juga menjamin kebebasan beragama bagi semua warga negara. Menjaga jiwa tidak hanya berarti melarang pembunuhan, tetapi juga menjamin akses kesehatan, keamanan sosial, dan lingkungan yang sehat. Perluasan makna seperti ini membutuhkan ijtihad baru yang tidak secara eksplisit terdapat dalam pemikiran al-Juwaini.[371]

Ketiga, meskipun ia membahas hierarki kepentingan, al-Juwaini belum secara gamblang membahas bagaimana menyelesaikan konflik antar maqashid ketika semuanya berada pada tingkatan yang sama. Misalnya, bagaimana jika dalam situasi tertentu, menjaga agama dan menjaga jiwa sama-sama terancam? Mana yang harus didahulukan? Al-Juwaini memberikan prinsip umum, tetapi tidak memberikan panduan langkah demi langkah untuk menyelesaikan dilema-dilema semacam ini. Hal ini kemudian menjadi medan ijtihad yang luas bagi para ulama setelahnya. Ada yang berpendapat bahwa menjaga agama adalah yang tertinggi, sementara yang lain berpendapat bahwa menjaga jiwa harus didahulukan karena ia adalah prasyarat untuk menjalankan agama. Perbedaan ini menunjukkan bahwa hierarki maqashid bukanlah sesuatu yang kaku, tetapi membutuhkan pertimbangan kontekstual yang cermat.[372]

Keempat, pemikiran al-Juwaini, seperti halnya pemikir klasik lainnya, sangat dipengaruhi oleh konteks sosial-politik zamannya. Tulisannya tentang peran negara dalam menjaga agama, misalnya, tidak bisa dilepaskan dari situasi di mana Dinasti Saljuk sedang berusaha mengonsolidasikan kekuasaan dan melawan pengaruh Syiah. Beberapa pemikirannya mungkin perlu dikaji ulang dan dikontekstualisasikan ketika diterapkan dalam situasi yang berbeda, seperti di negara-bangsa modern yang pluralis seperti Indonesia. Pemahaman tentang "menjaga agama" tidak boleh menjadi alat

[371] BincangSyariah, "Maqashid Al-Syariah dalam Kebebasan Berkeyakinan [2]."
[372] Opwis, "Preliminary Material," hlm. 78-80.

untuk memaksakan keyakinan mayoritas, melainkan harus diartikan sebagai menjamin kebebasan semua warga negara untuk menjalankan keyakinannya masing-masing. Pemikiran al-Juwaini tentang *al-ishmah* (penjagaan) mungkin perlu diperluas menjadi *al-ri'ayah* (pemeliharaan) yang lebih inklusif dan menghargai keragaman.[373]

Terlepas dari beberapa keterbatasan tersebut, posisi al-Juwaini sebagai peletak fondasi ilmu maqashid tidak dapat disangkal. Ia adalah seorang pemikir besar yang berhasil melakukan terobosan pendekatans yang mengubah arah sejarah hukum Islam. Ia membuka pintu bagi pengembangan ijtihad yang lebih dinamis, kontekstual, dan berorientasi pada kemaslahatan manusia. Tanpa fondasi kokoh yang ia bangun, tidak akan ada bangunan megah maqashid yang kita kenal sekarang. Oleh karena itu, mempelajari pemikiran al-Juwaini adalah sebuah keharusan bagi siapa pun yang ingin mendalami filsafat hukum Islam. Ia adalah guru bagi para guru, dan pemikirannya akan terus menjadi sumber inspirasi bagi generasi-generasi mendatang. Dalam konteks Indonesia, di mana isu-isu keislaman dan kebangsaan terus bergulir, pemikiran al-Juwaini tentang hierarki maqashid dan prioritas kemaslahatan dapat menjadi pedoman dalam merumuskan kebijakan yang adil dan bijaksana. Ia mengajarkan bahwa ijtihad bukan sekadar urusan teknis, tetapi juga melibatkan pertimbangan nilai dan kebijaksanaan yang mendalam.[374]

[373] Hallaq, "Caliphs, Jurists and the Saljūqs," hlm. 40.
[374] Sevgili, "Al-Juwaynī's Understanding," hlm. 46.

BAB 9
MAQASHID SYARIAH AL-GHAZALI

A. Biografi dan *Setting* Historis

1. Perjalanan Intelektual: Dari Thus ke Naisabur hingga Baghdad

Imam Abu Hamid al-Ghazali, yang memiliki nama lengkap Abu Hamid Muhammad bin Muhammad bin Muhammad al-Ghazali al-Thusi al-Syafi'i, lahir pada tahun 450 Hijriah (1058 Masehi) di kota Thus, sebuah kota kecil di wilayah Khurasan, Persia (sekarang Iran). Nisbat "al-Ghazali" dinisbahkan kepada kampung halamannya, meskipun ada juga yang mengaitkannya dengan pekerjaan ayahnya sebagai pemintal wol (al-ghazzal). Ia dilahirkan dalam keluarga yang sederhana namun sangat mencintai ilmu. Ayahnya, seorang sufi yang shaleh, dikenal sebagai pribadi yang tekun beribadah dan sangat mengharapkan kedua putranya, Muhammad dan Ahmad, tumbuh menjadi ulama besar. Sebelum wafat, ia menitipkan kedua putranya kepada seorang sufi terkemuka untuk dididik dan diasuh, dengan pesan agar mereka dibekali ilmu agama yang cukup dan tidak membiarkan harta warisan melalaikan mereka dari menuntut ilmu.[375]

Pendidikan awal al-Ghazali dimulai di Thus dengan mempelajari Al-Qur'an, hadits, bahasa Arab, dan dasar-dasar fikih dari para ulama setempat. Ia dikenal sebagai anak yang cerdas dan memiliki daya ingat yang kuat. Konon dalam waktu singkat ia telah hafal Al-Qur'an dan berbagai teks dasar keislaman. Setelah

[375] Yayasan Dakwah Islamiah Malaysia, "Siapa Al-Ghazali," 22 Januari 2026, https://www.yadim.com.my/v2/siapa-al-ghazali/.

menyelesaikan pendidikan dasarnya, al-Ghazali muda, yang ketika itu berusia sekitar 20 tahun, melanjutkan pengembaraan ilmiahnya ke kota Naisabur, yang ketika itu menjadi pusat peradaban Islam terkemuka dengan madrasah Nizhamiyah yang sangat terkenal. Naisabur adalah kota yang penuh dengan ulama besar dari berbagai disiplin ilmu, dan menjadi magnet bagi para penuntut ilmu dari seluruh penjuru dunia Islam.[376]

Di Naisabur, al-Ghazali berguru kepada Imam al-Haramain al-Juwaini, seorang ulama besar yang telah kita bahas dalam bab sebelumnya. Al-Juwaini adalah tokoh sentral dalam mazhab Asy'ariyah dan Syafi'i, dan madrasahnya menjadi pusat pengkaderan ulama-ulama terkemuka. Al-Ghazali belajar berbagai disiplin ilmu kepada al-Juwaini, mulai dari fikih, ushul *fiqh*, ilmu kalam, hingga perdebatan dan dialektika (jadal). Kecerdasannya yang luar biasa membuatnya cepat menguasai materi-materi yang diajarkan. Ia tidak hanya sekadar menghafal, tetapi juga mampu mengkritisi dan mengembangkan pemikiran gurunya. Al-Juwaini sendiri sangat kagum dengan muridnya ini, bahkan pernah berkata, "Kamu (al-Ghazali) telah menguburku padahal aku masih hidup. Tidakkah kau sabar sebentar? Kitab-kitabmu telah mengalahkan kitab-kitabku."[377] Ungkapan ini menunjukkan betapa al-Ghazali telah melampaui gurunya dalam keluasan dan kedalaman ilmu, meskipun ia selalu menghormati al-Juwaini sebagai gurunya.

Selama di Naisabur, al-Ghazali tidak hanya berguru kepada al-Juwaini. Ia juga belajar kepada ulama-ulama lain, seperti Abu al-Qasim al-Ansari dalam bidang kalam, dan Abu al-Fath Nasr al-Maqdisi dalam bidang hadits. Ia juga mendalami logika dan filsafat secara otodidak, membaca karya-karya para filsuf seperti al-Farabi dan Ibn Sina, dan menguasainya dengan sangat baik. Inilah yang kemudian membedakannya dari ulama-ulama sezamannya: ia

[376] NU Online Jawa Timur, "Al-Khulasah, Al-Ghazali dan Genealogi Turats Mazhab Syafi'i (Bagian l)," 17 November 2024, https://jatim.nu.or.id/pustaka/al-khulasah-al-ghazali-dan-genealogi-turats-mazhab-syafi-i-bagian-l-cbNpT.
[377] NU Online Jatim, "Al-Khulasah."

menguasai tidak hanya ilmu-ilmu naqli (tradisional), tetapi juga ilmu-ilmu aqli (rasional) dengan kedalaman yang sama.[378]

Setelah al-Juwaini wafat pada tahun 478 H/1085 M, al-Ghazali meninggalkan Naisabur dan bergabung dengan majelis ilmu Wazir Nizham al-Mulk, perdana menteri Dinasti Saljuk yang sangat terkenal karena kecintaannya pada ilmu dan para ulama. Nizham al-Mulk adalah tokoh yang mendirikan madrasah-madrasah Nizhamiyah di berbagai kota, termasuk Baghdad dan Naisabur. Ia sangat menghargai para ulama dan selalu mengelilingi dirinya dengan para cendekiawan terkemuka. Al-Ghazali dengan cepat menarik perhatian Nizham al-Mulk karena kepiawaiannya dalam berdebat dan kedalaman ilmunya. Dalam waktu singkat, namanya melambung dan reputasinya sebagai ulama besar mulai terbentuk. Nizham al-Mulk sering mengadakan majelis diskusi yang dihadiri oleh para ulama dari berbagai aliran, dan al-Ghazali selalu tampil sebagai bintang dalam diskusi-diskusi tersebut.[379]

Puncak karir intelektual al-Ghazali terjadi pada tahun 484 H/1091 M ketika ia diangkat menjadi guru besar (mudarris) di Madrasah Nizhamiyah Baghdad pada usia yang relatif muda, sekitar 34 tahun. Posisi ini adalah posisi tertinggi dalam hierarki pendidikan Islam saat itu, dan menempatkannya setara dengan ulama-ulama paling terkemuka di dunia Islam. Di Baghdad, al-Ghazali mengajar ribuan murid dan memberikan kuliah-kuliah yang sangat berpengaruh. Ia mengajar fikih, ushul *fiqh*, kalam, dan logika. Kuliah-kuliahnya selalu dipadati oleh para penuntut ilmu dari berbagai penjuru. Ia juga mulai menulis karya-karya besarnya, termasuk Maqashid al-Falasifah (Tujuan-tujuan Para Filsuf) dan Tahafut al-Falasifah (Kerancuan Pemikiran Para Filsuf). Dalam periode ini, al-Ghazali mencapai puncak ketenaran duniawi. Ia dikelilingi oleh para pengagum, hidup dalam kemewahan, dan menikmati segala fasilitas

[378] Abu Hamid al-Ghazali, Al-Munqidz min al-Dhalal (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1988), hlm. 45-50.
[379] YADIM, "Siapa Al-Ghazali."

yang disediakan oleh jabatannya. Ia menjadi selebriti intelektual, dan namanya disebut-sebut di seluruh penjuru dunia Islam.[380]

2. Krisis Spiritual dan Pengembaraan Mencari Kebenaran Sejati

Namun, di balik gemerlap kehidupan duniawi itu, al-Ghazali mengalami krisis spiritual yang mendalam. Ia mulai meragukan hakikat kebenaran yang selama ini ia perjuangkan. Keraguan ini bukan keraguan terhadap agama, tetapi keraguan pendekatans tentang bagaimana mencapai keyakinan yang pasti (*yaqin*). Ia mempertanyakan apakah pengetahuan yang diperoleh melalui indera dan akal benar-benar dapat diandalkan. Dalam autobiografinya yang terkenal, al-Munqidz min al-Dhalal (Pembebas dari Kesesatan), ia menceritakan secara detail pergolakan batin yang dialaminya. Ia berkata:[381]

"Saya telah menyaksikan berbagai macam aliran dan madzhab, serta telah menyelami berbagai metode yang ditempuh oleh masing-masing golongan. Saya temukan bahwa para pencari kebenaran terdiri dari empat golongan: ahli kalam (teolog), kaum bathiniyyah (esoteris), para filosof, dan kaum sufi. Saya memutuskan untuk meneliti masing-masing secara mendalam untuk menemukan mana yang benar."

Krisis ini berlangsung selama beberapa bulan, bahkan menyebabkan ia tidak bisa berbicara di depan umum dan menderita sakit keras. Ia merasa bahwa semua pengetahuan yang ia peroleh selama ini tidak memberikan kepastian yang hakiki. Ia akhirnya sampai pada kesimpulan bahwa keyakinan yang sejati hanya dapat diperoleh melalui cahaya ilahi yang dipancarkan Allah ke dalam hati, bukan melalui argumen rasional semata. Pengalaman ini mengubah total arah hidup al-Ghazali. Ia memutuskan untuk meninggalkan

[380] YADIM, "Siapa Al-Ghazali."
[381] al-Ghazali, Al-Munqidz, hlm. 52.

segala kemewahan dunia dan mengabdikan dirinya sepenuhnya pada jalan spiritual.[382]

Pada tahun 488 H/1095 M, ia meninggalkan Baghdad secara diam-diam, melepaskan semua jabatan dan kemewahan dunianya. Ia hanya membawa bekal secukupnya dan mulai mengembara. Pertama-tama ia menuju ke Damaskus, di mana ia tinggal selama dua tahun di menara Masjid Umayyah, menjalani kehidupan zuhud, menyepi, beribadah, dan merenung. Ia kemudian melanjutkan perjalanan ke Yerusalem, mengunjungi Masjid al-Aqsha dan tempat-tempat suci lainnya. Dari sana ia pergi ke Hebron (*al-Khalil*) untuk berziarah ke makam Nabi Ibrahim. Kemudian ia menuju ke Makkah dan Madinah untuk menunaikan ibadah haji dan berziarah ke makam Nabi Muhammad SAW. Selama dalam pengembaraan ini, ia menjalani kehidupan yang sangat sederhana, jauh dari gemerlap dunia, dan fokus pada pembersihan jiwa dan pendekatan diri kepada Allah.[383]

Selama masa inilah ia menulis magnum opus-nya, *Ihya' 'Ulum al-Din* (Menghidupkan Kembali Ilmu-ilmu Agama), sebuah karya monumental yang mengintegrasikan syariat dan hakikat, fikih dan tasawuf, lahir dan batin. Kitab ini terdiri dari empat jilid besar yang membahas tentang ibadah, adat kebiasaan, hal-hal yang membinasakan, dan hal-hal yang menyelamatkan. Dalam kitab ini, al-Ghazali menunjukkan bahwa ibadah tidak hanya sekadar ritual formal, tetapi harus dijiwai oleh keikhlasan dan penghayatan spiritual. Konsep maqashid syariah juga tersebar dalam kitab ini, terutama dalam pembahasan tentang rahasia-rahasia ibadah dan tujuan-tujuan moral di balik aturan-aturan hukum. Ia menulis dengan gaya yang sangat puitis dan menyentuh hati, berbeda dengan karya-karyanya yang lain yang lebih teknis dan argumentatif.[384]

Setelah sepuluh tahun mengembara, al-Ghazali kembali ke Naisabur pada tahun 499 H/1106 M untuk mengajar di madrasah Nizhamiyah atas permintaan mendesak dari Wazir Fakhr al-Mulk.

[382] al-Ghazali, Al-Munqidz, hlm. 55-58.
[383] YADIM, "Siapa Al-Ghazali."
[384] NU Online Jabar, "Filsafat Imam Al-Ghazali," 19 Oktober 2024, https://jabar.nu.or.id/ngalogat/filsafat-imam-al-ghazali-S2OI6.

Namun, kali ini ia tidak lagi mengajar sebagai seorang teolog dan ahli hukum yang haus ketenaran, melainkan sebagai seorang sufi yang telah menemukan kedamaian batin. Ia mengajar dengan semangat yang berbeda, lebih menekankan pada pemurnian jiwa dan penghayatan spiritual. Ia juga mulai menulis karya-karya akhirnya, termasuk al-Mustashfa min 'Ilm al-Ushul yang menjadi kitab ushul *fiqh* paling berpengaruh setelah al-Risalah karya al-Syafi'i. Beberapa tahun kemudian, ia kembali ke kampung halamannya di Thus, mendirikan sebuah halaqah (sekolah sufi) untuk para calon sufi, dan menghabiskan sisa hidupnya dalam ibadah dan pengajaran hingga wafat pada tahun 505 H/1111 M dalam usia 55 tahun.[385]

Perjalanan intelektual al-Ghazali yang unik ini dari seorang murid yang tekun, menjadi guru besar yang terkenal, mengalami krisis spiritual, menjadi sufi pengembara, dan akhirnya mencapai kedamaian batin sangat mempengaruhi corak pemikirannya tentang hukum Islam dan maqashid. Ia tidak hanya seorang ahli hukum yang kering, tetapi juga seorang sufi yang peka terhadap dimensi batiniah syariat. Inilah yang membuat pemikirannya tentang maqashid begitu kaya dan mendalam. Ia mampu melihat hukum tidak hanya sebagai aturan formal, tetapi sebagai sarana untuk mencapai kebahagiaan spiritual dan kedekatan dengan Tuhan. Ia adalah contoh langka seorang ulama yang mengintegrasikan dimensi lahiriah dan batiniah Islam dalam satu pribadi yang utuh.

3. Lingkungan Sosial-Politik dan Intelektual

Al-Ghazali hidup pada masa yang sangat dinamis dalam sejarah Islam, yaitu di bawah kekuasaan Dinasti Saljuk yang sedang berada di puncak kejayaannya. Dinasti Saljuk adalah dinasti Sunni yang sangat kuat, yang berhasil menguasai wilayah yang luas dari Asia Tengah hingga Anatolia. Mereka menjadikan Baghdad sebagai pusat pemerintahan, meskipun kekhalifahan Abbasiyah masih eksis secara simbolis. Di bawah kepemimpinan sultan-sultan seperti Alp Arslan dan Malik Syah, serta wazir jenius Nizham al-Mulk, Dinasti Saljuk

[385] YADIM, "Siapa Al-Ghazali."

mengalami kemajuan pesat di berbagai bidang, termasuk ilmu pengetahuan dan peradaban.[386]

Kondisi politik yang stabil dan dukungan penguasa terhadap ilmu pengetahuan menciptakan iklim yang sangat kondusif bagi perkembangan intelektual. Nizham al-Mulk mendirikan madrasah-madrasah Nizhamiyah di berbagai kota, yang menjadi pusat pengajaran madzhab Sunni (terutama Syafi'i dan Asy'ari). Madrasah-madrasah ini tidak hanya mengajarkan ilmu-ilmu agama, tetapi juga ilmu-ilmu rasional seperti logika dan filsafat. Lembaga-lembaga ini menjadi model bagi sistem pendidikan Islam hingga berabad-abad kemudian. Al-Ghazali adalah produk langsung dari sistem pendidikan ini, dan ia kemudian menjadi tokoh utamanya.[387]

Namun, di balik stabilitas politik, ada juga ancaman dari berbagai aliran yang dianggap menyimpang oleh penguasa Sunni. Syiah Ismailiyah, terutama dalam bentuk gerakan Bāthiniyyah (esoteris), menjadi ancaman serius bagi stabilitas politik dan keagamaan. Mereka memiliki jaringan dakwah yang kuat dan bahkan melakukan aksi-aksi teror (pembunuhan politik) terhadap tokoh-tokoh Sunni, termasuk Nizham al-Mulk sendiri yang akhirnya tewas dibunuh oleh seorang anggota gerakan Bāthiniyyah pada tahun 485 H/1092 M. Al-Ghazali sangat prihatin dengan perkembangan ini, dan ia menulis beberapa karya untuk membantah pemikiran Bāthiniyyah, seperti *Fadha'ih al-Bāthiniyyah* (Keburukan-keburukan Kaum Bāthiniyyah).[388]

Selain ancaman politik, al-Ghazali juga dihadapkan pada tantangan intelektual dari para filsuf. Filsafat Yunani, terutama dalam bentuk yang dikembangkan oleh al-Farabi dan Ibn Sina, telah menjadi arus utama dalam pemikiran Islam, dan banyak intelektual Muslim yang terpesona olehnya. Namun, al-Ghazali melihat bahwa

[386] Wael B. Hallaq, A History of Islamic Legal Theories (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), hlm. 125-130.
[387] George Makdisi, "The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West" (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981), hlm. 27-35.
[388] Farid Jabali, "The Companions of the Prophet: A Study of Geographical Distribution and Political Alignments" (Leiden: Brill, 2003), hlm. 98-102.

beberapa ajaran filsafat bertentangan dengan akidah Islam, seperti keyakinan tentang keazalian alam, pengetahuan Tuhan yang hanya bersifat universal, dan penolakan terhadap kebangkitan jasmani. Ia memutuskan untuk mempelajari filsafat secara mendalam agar dapat menanggapinya dari dalam. Hasilnya adalah dua karya besarnya: Maqashid al-Falasifah yang memaparkan pemikiran para filsuf secara objektif, dan Tahafut al-Falasifah yang menanggapinya secara tajam.[389]

Dengan demikian, al-Ghazali hidup di tengah pusaran berbagai aliran pemikiran: ada tradisi Sunni yang diwakili oleh Asy'ariyah dan Syafi'iyah, ada tantangan dari Syiah Ismailiyah, ada pengaruh filsafat Yunani, dan ada juga tradisi tasawuf yang berkembang pesat. Ia tidak hanya menjadi saksi, tetapi juga aktor utama dalam pergulatan intelektual ini. Ia berusaha untuk memurnikan ajaran Islam dari pengaruh-pengaruh yang dianggapnya menyimpang, sekaligus mengintegrasikan aspek-aspek positif dari berbagai tradisi. Inilah yang membuat pemikirannya begitu kompleks dan kaya. Ia adalah seorang mujaddid (pembaru) sejati yang berhasil melakukan sintesis kreatif antara berbagai aliran pemikiran.[390]

4. Karya-karya Utama: Spektrum Keilmuan al-Ghazali

Al-Ghazali adalah salah satu ulama paling produktif dalam sejarah Islam. Konon ia menulis lebih dari 228 karya, mulai dari risalah pendek hingga ensiklopedia besar dalam berbagai disiplin ilmu, termasuk fikih, ushul *fiqh*, teologi, filsafat, logika, tasawuf, dan etika. Karya-karyanya tidak hanya menjadi rujukan di masanya, tetapi terus dikaji hingga saat ini di berbagai belahan dunia. Berikut adalah karya-karya utamanya yang paling monumental dan memiliki pengaruh luas, terutama dalam perkembangan maqashid syariah:[391]

---

[389] Majid Fakhry, A History of Islamic Philosophy (New York: Columbia University Press, 1983), hlm. 215-220.

[390] Mohammed Moussa, "A Discourse Analysis of Muhammad al-Ghazali's Thought: Between Tradition and Renewal," PhD Thesis, University of Exeter, 2012, https://oredev.exeter.ac.uk/repository/handle/10871/9711.

[391] YADIM, "Siapa Al-Ghazali."

a. *al-Mustashfa min 'Ilm al-Ushul*
   Kitab ini adalah karya al-Ghazali yang paling penting dalam bidang ushul *fiqh*. Ditulis pada periode akhir kehidupannya, setelah ia kembali dari pengembaraan spiritualnya. Dalam kitab inilah al-Ghazali merumuskan secara sistematis teori maqashid syariah, termasuk klasifikasi tiga tingkat kebutuhan (*daruriyyat*, *hajiyyat*, *tahsiniyyat*) dan perumusan lima prinsip utama (*al-kulliyat al-khams*) yang menjadi tujuan syariat: menjaga agama (*hifdz al-din*), jiwa (*hifdz al-nafs*), akal (*hifdz al-'aql*), keturunan (*hifdz al-nasl*), dan harta (*hifdz al-mal*). Kitab ini menjadi rujukan utama bagi para ulama ushul *fiqh* setelahnya dan meletakkan fondasi bagi perkembangan ilmu maqashid. Struktur kitab ini sangat sistematis: dimulai dengan pembahasan tentang hakekat hukum, kemudian sumber-sumber hukum (Al-Qur'an, Sunnah, *Ijma'*, Qiyas), dan diakhiri dengan pembahasan tentang ijtihad dan taqlid. Bab tentang qiyas menjadi tempat utama di mana al-Ghazali membahas maqashid secara

b. *Ihya' 'Ulum al-Din*
   Inilah magnum opus al-Ghazali yang paling terkenal, ditulis selama masa pengembaraan spiritualnya di Damaskus dan Yerusalem. Kitab ini terdiri dari empat jilid besar, masing-masing dibagi menjadi sepuluh bab (kitab). Jilid pertama membahas tentang ibadah (*rub' al-ibadat*), termasuk rahasia-rahasia shalat, puasa, zakat, dan haji. Jilid kedua membahas tentang adat kebiasaan (*rub' al-'adat*), termasuk etika makan, nikah, usaha, dan pergaulan. Jilid ketiga membahas tentang hal-hal yang membinasakan (*rub' al-muhlikat*), seperti penyakit hati, syahwat, dan sifat-sifat tercela. Jilid keempat membahas tentang hal-hal yang menyelamatkan (*rub' al-munjiyat*), seperti taubat, sabar, syukur, dan cinta. Dalam kitab ini, al-Ghazali mengintegrasikan dimensi lahiriah dan batiniah Islam, fikih dan tasawuf, syariat dan hakikat. Ia menunjukkan bahwa ibadah tidak hanya sekadar ritual formal, tetapi harus dijiwai oleh keikhlasan dan penghayatan spiritual. Konsep maqashid syariah juga tersebar dalam kitab ini, terutama dalam pembahasan tentang rahasia-

rahasia ibadah dan tujuan-tujuan moral di balik aturan-aturan hukum.[392]

c. *al-Wajiz fi Fiqh al-Imam al-Syafi'i*
Kitab ini adalah ringkasan fikih mazhab Syafi'i yang sangat terkenal. Al-Ghazali menyusunnya dengan meringkas karya gurunya, al-Juwaini, yang berjudul *Nihayah al-Mathlab*. Begitu fenomenalnya kitab ini sampai-sampai dikatakan jika seandainya al-Ghazali menjadi nabi, maka *al-Wajiz* adalah mukjizatnya. Kitab ini kemudian menjadi induk bagi perkembangan literatur fikih mazhab Syafi'i selanjutnya. Banyak ulama besar setelah al-Ghazali, seperti Imam al-Rafi'i (w. 623 H) dan Imam al-Nawawi (w. 676 H), menyusun syarah (komentar) dan ringkasan atas al-Wajiz. Al-Rafi'i menulis *Fath al-'Aziz* (syarah besar) dan al-Nawawi menulis *al-Majmu'* (syarah yang lebih ringkas). Melalui karya inilah pemikiran fikih al-Ghazali tersebar luas dan menjadi bagian integral dari tradisi mazhab Syafi'i.[393]

d. *Maqashid al-Falasifah* dan *Tahafut al-Falasifah*
Kedua kitab ini menunjukkan peran al-Ghazali dalam bidang filsafat. *Maqashid al-Falasifah* berisi penjelasan mengenai pemikiran para filsuf, khususnya Ibnu Sina dan Al-Farabi, yang disajikan secara deskriptif tanpa penilaian. Isi kitab ini terbagi ke dalam tiga pembahasan utama, yaitu logika, metafisika, dan fisika, serta mencerminkan kedalaman pemahaman al-Ghazali terhadap tradisi filsafat Yunani dan Islam. Adapun *Tahafut al-Falasifah* memuat pembahasan terhadap berbagai pandangan filsafat dalam sejumlah persoalan penting. Dalam karya ini, al-Ghazali menguraikan sekitar dua puluh isu utama, termasuk pembahasan tentang keazalian alam, pengetahuan Tuhan terhadap hal-hal partikular, serta kebangkitan jasmani. Karya ini kemudian menjadi sangat dikenal dan melahirkan diskusi panjang, terutama melalui tanggapan dari Ibnu Rusyd dalam *Tahafut al-Tahafut*. Melalui penjelasan tersebut, al-Ghazali tidak

[392] NU Online Jabar, "Filsafat Imam Al-Ghazali."
[393] NU Online Jatim, "Al-Khulasah."

hanya memaparkan perbedaan pandangan, tetapi juga menunjukkan kelemahan dalam cara berpikir para filsuf sekaligus menegaskan posisi pemikiran yang dianutnya.[394]

e. *al-Munqidz min al-Dhalal*
Kitab ini adalah autobiografi spiritual al-Ghazali yang sangat terkenal. Ia menceritakan perjalanan intelektualnya, keraguan pendekatans yang dialaminya, pencariannya akan kebenaran di antara berbagai aliran (teologi, filsafat, bathiniyyah, dan tasawuf), dan akhirnya menemukan ketenangan dalam jalan tasawuf. Kitab ini memberikan wawasan yang sangat berharga tentang latar belakang pemikiran al-Ghazali, termasuk tentang bagaimana ia memandang hubungan antara akal dan wahyu, filsafat dan agama, syariat dan hakikat. Kitab ini juga menjadi pengantar yang sangat baik untuk memahami seluruh karya al-Ghazali.[395]

Selain kelima karya utama tersebut, al-Ghazali juga menulis banyak karya penting lainnya, seperti *al-Iqtishad fi al-I'tiqad* (teologi moderat yang menjelaskan posisi Asy'ariyah secara rasional), *Mizan al-'Amal* (etika yang membahas tentang kebahagiaan dan jalan untuk mencapainya), *Fayshal al-Tafriqah* (batas-batas toleransi dalam perbedaan pendapat, yang sangat relevan untuk diskursus pluralisme kontemporer), *al-Qistas al-Mustaqim* (logika yang menjelaskan metode berpikir yang benar), *al-Maqshad al-Asna fi Syarh Asma' Allah al-Husna* (tafsir spiritual tentang nama-nama Allah yang indah), dan *al-Adab fi al-Din* (etika beragama). Karya-karyanya ini secara kolektif membentuk sebuah sistem pemikiran yang koheren, di mana fikih, ushul *fiqh*, teologi, filsafat, logika, dan tasawuf saling terkait dan memperkaya satu sama lain. Al-Ghazali bukan hanya seorang faqih atau ushuli, tetapi seorang filsuf dan sufi yang mampu mengintegrasikan berbagai disiplin ilmu dalam satu kesatuan yang harmonis.[396]

[394] Fakhry, A History of Islamic Philosophy, hlm. 225-230.
[395] al-Ghazali, Al-Munqidz, hlm. 10-15.
[396] Moussa, "A Discourse Analysis," hlm. 45-50.

B. Epistemologi Maqashid al-Ghazali

1. Klasifikasi Maqashid dalam al-Mustashfa: Tiga Tingkatan Kemaslahatan

Sumbangan terbesar al-Ghazali dalam pengembangan teori maqashid adalah sistematisasi klasifikasi maqashid ke dalam tiga tingkatan yang jelas dan mudah dipahami. Dalam kitabnya *al-Mustashfa min 'Ilm al-Ushul*, ia merumuskan bahwa tujuan syariat adalah untuk menjaga lima prinsip utama (*al-kulliyat al-khams*): agama (*al-din*), jiwa (*al-nafs*), akal (*al-'aql*), keturunan (*al-nasl*), dan harta (*al-mal*). Kelima prinsip ini kemudian menjadi landasan bagi seluruh bangunan maqashid. Namun, al-Ghazali tidak berhenti di situ. Ia melangkah lebih jauh dengan membagi kemaslahatan yang menjadi tujuan syariat ke dalam tiga tingkatan hierarkis berdasarkan tingkat kebutuhannya.[397]

a. *Dharuriyyat* (Kebutuhan Primer)
   Dharuriyyat adalah tingkatan tertinggi dan paling fundamental. Ini adalah kebutuhan pokok yang mutlak harus ada untuk tegaknya kemaslahatan agama dan dunia. Jika hal-hal ini hilang, maka akan timbul kerusakan dan kekacauan yang nyata, bahkan kehidupan manusia akan terancam kehancuran. Al-Ghazali menjelaskan bahwa dharuriyyat adalah fondasi dari segala-galanya. Tanpa terpenuhinya kebutuhan ini, mustahil bagi manusia untuk hidup dengan baik, baik di dunia maupun di akhirat.[398]

   Kelima hal pokok yang disebutkan di atas termasuk dalam kategori ini. Menjaga agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta adalah keniscayaan yang tidak bisa ditawar. Seluruh hukum Islam pada hakikatnya bertujuan untuk memelihara kelima hal ini. Al-Ghazali memberikan contoh-contoh konkret:[399]

[397] Ikin, "Hirarki Maqashid."
[398] Ikin, "Hirarki Maqashid."
[399] Ikin, "Hirarki Maqashid."

1) Menjaga agama (*hifdz al-din*): Disyariatkannya jihad untuk mempertahankan diri dari serangan musuh yang ingin menghancurkan Islam, diwajibkannya hukuman bagi orang murtad yang keluar dari Islam, dan diwajibkannya menuntut ilmu agama agar umat tidak tersesat.
2) Menjaga jiwa (*hifdz al-nafs*): Disyariatkannya qishash untuk memberikan efek jera bagi para pembunuh, diwajibkannya diyat sebagai kompensasi bagi keluarga korban, dan dilarangnya bunuh diri serta tindakan yang membahayakan jiwa.
3) Menjaga akal (*hifdz al-'aql*): Diharamkannya khamr dan segala jenis minuman keras yang dapat merusak akal, karena akal adalah sumber taklif (pembebanan hukum) dan alat untuk memahami agama.
4) Menjaga keturunan (*hifdz al-nasl*): Disyariatkannya pernikahan sebagai ikatan yang sah untuk melanjutkan keturunan, diharamkannya zina yang dapat mengacaukan garis keturunan, dan ditetapkannya hukum nasab untuk melindungi hak-hak anak.
5) Menjaga harta (*hifdz al-mal*): Disyariatkannya larangan mencuri, merampok, dan korupsi, diharamkannya riba yang eksploitatif, dan diwajibkannya zakat untuk membersihkan harta dan mendistribusikannya kepada yang berhak.

b. *Hajiyyat* (Kebutuhan Sekunder)
Hajiyyat adalah hal-hal yang dibutuhkan untuk menghilangkan kesulitan dan memberikan kemudahan dalam hidup. Jika hal-hal ini tidak ada, tidak sampai menimbulkan kerusakan dan kekacauan, tetapi akan menimbulkan kesulitan dan kesempitan yang berarti. Keberadaan *hajiyyat* dimaksudkan untuk membuat hidup lebih mudah dan ringan, menghindarkan manusia dari tekanan dan kesulitan yang tidak perlu. Al-Ghazali menjelaskan bahwa *hajiyyat* adalah penyempurna bagi dharuriyyat. Meskipun tidak sampai mengancam eksistensi lima hal pokok, ketiadaan

hajiyyat dapat menyebabkan terganggunya pemeliharaan lima hal pokok tersebut secara optimal.[400]

Contoh-contoh *hajiyyat* yang diberikan al-Ghazali antara lain:[401]

1) Dalam ibadah: Keringanan (*rukhshah*) bagi orang sakit dan musafir untuk tidak berpuasa dan menggantinya di hari lain, kebolehan menjama' dan mengqashar shalat dalam perjalanan, dan kebolehan bertayamum ketika tidak ada air atau sakit.
2) Dalam muamalah: Kebolehan melakukan jual beli dengan sistem salam (pesanan) meskipun barangnya belum ada, kebolehan melakukan ijarah (sewa-menyewa), dan kebolehan melakukan syirkah (kerjasama bisnis) dengan berbagai bentuk.
3) Dalam pidana: Penerapan diat (tebusan) sebagai alternatif dari qishash, yang memberikan kemudahan bagi keluarga korban untuk memilih antara memaafkan, menerima diat, atau menuntut qishash.

c. *Tahsiniyyat* (Kebutuhan Tersier)
Tahsiniyyat adalah hal-hal yang bersifat pelengkap dan penyempurna, yang keberadaannya membuat kehidupan menjadi lebih baik, indah, dan beradab. Jika hal-hal ini tidak ada, tidak sampai menimbulkan kerusakan dan tidak pula menimbulkan kesulitan, tetapi kehidupan akan terasa kurang sempurna dan kurang bernilai secara moral dan estetika. Al-Ghazali menjelaskan bahwa *tahsiniyyat* adalah perhiasan kehidupan yang membuat manusia hidup dalam keindahan dan kemuliaan.[402]

[400] Ikin, "Hirarki Maqashid."
[401] Ikin, "Hirarki Maqashid."
[402] Ikin, "Hirarki Maqashid."

Contoh-contoh *tahsiniyyat* antara lain:[403]

1) Dalam ibadah: Kebersihan badan, pakaian, dan tempat ibadah; menutup aurat dengan pakaian yang indah dan sopan; berhias ketika hendak ke masjid; menggunakan wewangian; dan melakukan shalat sunnah untuk menyempurnakan shalat wajib.
2) Dalam muamalah: Larangan melakukan penipuan, kecurangan, dan praktik-praktik tidak etis lainnya dalam jual beli; anjuran untuk bersikap jujur, amanah, dan dermawan; dan larangan melakukan ihtikar (menimbun barang untuk menaikkan harga).
3) Dalam makanan: Anjuran untuk mengonsumsi makanan yang tidak hanya halal tetapi juga thayyib (baik, bergizi, dan menyehatkan); larangan berlebihan dalam makan dan minum; dan adab-adab makan seperti mencuci tangan, membaca basmalah, dan makan dengan tangan kanan.

Klasifikasi tiga tingkatan ini menjadi fondasi penting dalam teori maqashid. Ia mengajarkan bahwa tidak semua kemaslahatan memiliki bobot yang sama. Ada hierarki yang harus dipahami oleh setiap mujtahid. Ketika terjadi benturan antara kemaslahatan yang berbeda, maka yang lebih tinggi tingkatannya harus didahulukan. Dharuriyyat didahulukan atas *hajiyyat*, dan *hajiyyat* didahulukan atas *tahsiniyyat*. Dalam kondisi darurat, *hajiyyat* dan *tahsiniyyat* dapat dikorbankan demi menyelamatkan dharuriyyat. Inilah yang menjadi dasar bagi konsep *rukhsah* (keringanan) dalam Islam.[404]

2. Teori *Mashlahah*: Antara Kepentingan Duniawi dan Tujuan Syariat

Al-Ghazali juga memberikan kontribusi penting dalam merumuskan teori *mashlahah* (kemaslahatan) dan kaitannya dengan maqashid. Dalam al-Mustashfa, ia mendefinisikan *mashlahah* secara bahasa sebagai "menarik kemanfaatan dan menolak kemudaratan" (*jalb al-*

[403] Ikin, "Hirarki Maqashid."
[404] Ikin, "Hirarki Maqashid."

manfa'ah wa daf' al-madlarrah). Namun, ia segera memberikan peringatan penting bahwa definisi ini masih terlalu umum dan bisa disalahartikan. Menarik manfaat dan menolak mudarat adalah tujuan semua makhluk, bukan khusus tujuan syariat. Bahkan hewan pun berusaha menarik manfaat dan menolak mudarat. Yang dimaksud dengan *mashlahah* dalam konteks hukum Islam adalah "memelihara tujuan syara'" (*al-muhafazhah 'ala maqshud al-syar'i*).[405]

Dengan kata lain, al-Ghazali menegaskan bahwa tidak semua sesuatu yang dianggap baik oleh akal manusia dapat serta-merta disebut *mashlahah*. Suatu kemaslahatan baru dianggap sah dalam syariat jika ia sejalan dengan maqashid syariah, yaitu menjaga agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Jika suatu tindakan membawa manfaat duniawi tetapi justru merusak salah satu dari lima prinsip ini, maka ia bukan *mashlahah*, melainkan mafsadah (kerusakan).[406]

Al-Ghazali memberikan contoh yang sangat jelas tentang ini: riba. Secara lahiriah, riba mungkin terlihat mendatangkan keuntungan bagi pemberi pinjaman. Namun, karena ia merusak keadilan dalam distribusi harta dan menyebabkan eksploitasi, maka ia dilarang oleh syariat. Demikian pula dengan khamr. Secara lahiriah, mungkin ada manfaat ekonomi dari produksi dan penjualan khamr. Namun, karena ia merusak akal dan menyebabkan berbagai kerusakan sosial, maka ia dilarang. Dengan demikian, *mashlahah* dalam perspektif al-Ghazali tidak pernah bisa dilepaskan dari kerangka nilai-nilai syariat.[407]

Dalam pandangan al-Ghazali, *mashlahah* adalah tujuan syariat itu sendiri. Ia menulis: "*Al-maslahah hiya al-maqsudah fi al-syar'i, wa la yu'tabaru minha illa ma yata'allaqu bi tahqiq maqashid al-syar'i*" (*Mashlahah* adalah apa yang menjadi tujuan syariat, dan tidak dianggap darinya kecuali yang berkaitan dengan

[405] Darul Faizin, "Memahami Konsep Maṣlahah Imam al-Gazali dalam Pelajaran Usul Fikih," Moraref Kemenag, 31 Desember 2019, https://moraref.kemenag.go.id/documents/article/98933798586034852.
[406] Faizin, "Memahami Konsep Maṣlahah."
[407] Faizin, "Memahami Konsep Maṣlahah."

merealisasikan tujuan-tujuan syariat).[408] Pernyataan ini menegaskan bahwa *mashlahah* bukanlah konsep yang berdiri sendiri, tetapi selalu terkait dengan maqashid. *Mashlahah* adalah realisasi dari maqashid. Dengan kata lain, maqashid adalah tujuan, sedangkan *mashlahah* adalah hasil atau perwujudan dari tujuan tersebut. Hubungan ini sangat penting untuk dipahami agar tidak terjadi penyalahgunaan konsep *mashlahah* untuk melegitimasi kepentingan pribadi atau kelompok.

3. Kriteria *Mashlahah* Mu'tabarah: Syarat Ketat Penggunaan *Mashlahah Mursalah*

Al-Ghazali menetapkan kriteria yang ketat untuk membedakan mana *mashlahah* yang dapat diterima sebagai dasar hukum (*mashlahah mu'tabarah*) dan mana yang tidak (*mashlahah mulghah*). Ia juga membahas tentang *mashlahah* yang tidak disebutkan secara eksplisit dalam teks, tetapi juga tidak ditolak (*mashlahah mursalah*). Dalam kaitannya dengan teks (*nash*), al-Ghazali membagi *mashlahah* menjadi tiga kategori:[409]

a. *Al-Mashalih al-Mu'tabarah* (Kemaslahatan yang Diakui): Yaitu kemaslahatan yang secara eksplisit disebutkan atau diisyaratkan oleh teks sebagai tujuan syariat. Contohnya adalah menjaga agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Kemaslahatan jenis ini menjadi dasar bagi penetapan hukum-hukum yang jelas dan pasti. Tidak ada perbedaan pendapat di kalangan ulama tentang keabsahannya. Bahkan, al-Ghazali berpendapat bahwa kelima prinsip ini diketahui secara pasti (*qath'i*) melalui metode induktif (*istiqra'*) terhadap Al-Qur'an dan Sunnah. Meskipun masing-masing dalil mungkin bersifat zhanni, akumulasi dari sekian banyak dalil menghasilkan pengetahuan yang *qath'i*.

---

[408] Ikin, "Hirarki Maqashid."

[409] Zulkifli al-Bakri, "#7671: Al-Maslahah al-Mursalah," 10 Desember 2024, https://zulkiflialbakri.com/artikel/al-maslahah-al-mursalah-%d8%a7%d9%84%d9%85%d9%8e%d8%b5%d9%92%d9%84%d9%8e%d8%ad%d9%8e%d8%a9-%d8%a7%d9%84%d9%85%d9%8f%d8%b1%d9%92%d8%b3%d9%8e%d9%84%d9%8e%d8%a9/.

b. *Al-Mashalih al-Mulghah* (Kemaslahatan yang Ditolak): Yaitu kemaslahatan yang secara eksplisit ditolak atau dibatalkan oleh teks. Artinya, meskipun secara lahiriah tampak seperti kemaslahatan, syariat justru melarangnya. Al-Ghazali memberikan contoh klasik: pembagian waris secara sama rata antara anak laki-laki dan perempuan. Dalam pandangan akal, kesetaraan mungkin tampak adil, tetapi syariat menetapkan bagian laki-laki dua kali bagian perempuan dengan pertimbangan-pertimbangan tertentu (misalnya, kewajiban nafkah yang dibebankan kepada laki-laki). Contoh lain adalah riba yang dianggap mendatangkan keuntungan, tetapi syariat melarangnya karena merusak keadilan. Contoh ketiga adalah khamr yang mungkin memiliki manfaat ekonomi, tetapi syariat melarangnya karena mudaratnya lebih besar. Dalam semua kasus ini, syariat telah menetapkan hukum yang berbeda dari apa yang mungkin dianggap maslahat oleh akal semata.[410]

c. *Al-Mashalih al-Mursalah* (Kemaslahatan yang Lepas): Yaitu kemaslahatan yang tidak disebutkan secara eksplisit dalam teks, tetapi juga tidak ada dalil yang membatalkannya. Dalam kategori inilah terjadi perbedaan pendapat di kalangan ulama. Al-Ghazali, meskipun termasuk ulama Syafi'iyah yang dikenal ketat, tetap membuka peluang penerimaan *mashlahah mursalah* dengan syarat yang sangat ketat. Menurutnya, *mashlahah mursalah* dapat dijadikan landasan hukum jika memenuhi tiga kriteria:[411]

Ketiga syarat ini menunjukkan bahwa al-Ghazali sangat berhati-hati dalam menerima *mashlahah mursalah*. Ia tidak ingin membuka pintu bagi subjektivitas dan kesewenang-wenangan dalam penetapan hukum. Namun, dengan syarat-syarat yang ketat ini, ia tetap memberikan ruang bagi perkembangan hukum Islam untuk merespons problem-problem baru yang tidak secara eksplisit disebut dalam teks, selama problem tersebut benar-benar menyangkut kepentingan fundamental umat manusia dan dapat

410 al-Bakri, "Al-Maslahah al-Mursalah."
411 Faizin, "Memahami Konsep Maṣlahah."

dipastikan kebenarannya. Inilah yang disebut sebagai "ijtihad kreatif yang bertanggung jawab."[412]

4. Metode Penemuan Maqashid: Peran *Istiqra'* (Induksi)

Salah satu aspek penting dalam epistemologi maqashid al-Ghazali adalah metodenya dalam menemukan maqashid. Ia tidak hanya merumuskan maqashid secara apriori, tetapi menjelaskan bagaimana maqashid dapat diketahui melalui metode induktif (*istiqra'*) terhadap Al-Qur'an dan Sunnah. Metode ini kemudian dikembangkan lebih lanjut oleh al-Syatibi dan menjadi ciri khas pendekatan maqashid.[413]

Al-Ghazali berpendapat bahwa maqashid tidak dapat diketahui hanya dari satu atau dua dalil, tetapi harus melalui pengumpulan banyak dalil yang menunjukkan arah yang sama. Misalnya, untuk mengetahui bahwa perlindungan jiwa adalah maqashid, kita tidak cukup hanya dengan satu ayat seperti "Dan janganlah kamu membunuh jiwa yang diharamkan Allah kecuali dengan alasan yang benar" (QS. Al-Isra': 33). Kita perlu mengumpulkan berbagai ayat tentang larangan membunuh, kewajiban qishash, diyat, penghormatan terhadap kehidupan, larangan bunuh diri, perintah menjaga kesehatan, dan sebagainya. Setelah mengumpulkan semua itu dan melihat konsistensi serta penekanan yang berulang-ulang, barulah kita dapat menyimpulkan dengan yakin bahwa syariat memang bertujuan melindungi jiwa manusia.[414]

Keunggulan metode induktif ini adalah kesimpulannya lebih kuat karena didasarkan pada banyak bukti. Semakin banyak dalil yang mendukung suatu maqashid, semakin tinggi tingkat kepastiannya. Maqashid *daruriyyah* seperti lima hal pokok didukung oleh begitu banyak dalil sehingga mencapai tingkat *qath'i* (pasti). Sementara maqashid yang lebih rendah tingkatannya mungkin hanya didukung oleh beberapa dalil sehingga bersifat zhanni (relatif).

[412] Faizin, "Memahami Konsep Maṣlahah."
[413] Ikin, "Hirarki Maqashid."
[414] Ikin, "Hirarki Maqashid."

Dengan metode ini, al-Ghazali berhasil memberikan landasan epistemologis yang kokoh bagi teori maqashid, sehingga tidak hanya menjadi spekulasi filosofis belaka.[415]

C. Kontribusi dan Inovasi Pemikiran

1. Sistematisasi Maqashid: Dari Konsep Tersebar ke Kerangka Sistematis

Salah satu kontribusi terbesar al-Ghazali dalam pengembangan teori maqashid adalah upayanya untuk mensistematisasikan pemikiran tentang tujuan syariat ke dalam kerangka yang jelas dan mudah dipahami. Jika al-Juwaini telah meletakkan fondasi dengan konsep ushul al-syari'ah dan hierarki kepentingan, al-Ghazali menyempurnakannya dengan merumuskan secara eksplisit lima prinsip utama (*al-kulliyat al-khams*) dan mengklasifikasikannya ke dalam tiga tingkatan kebutuhan (*dharuriyyat, hajiyyat, tahsiniyyat*). Sistematisasi ini menjadi sangat berpengaruh dan diadopsi oleh hampir semua ulama setelahnya.[416]

Dalam al-Mustashfa, al-Ghazali tidak hanya menyebutkan kelima prinsip tersebut, tetapi juga menjelaskan bagaimana masing-masing prinsip menjadi landasan bagi seluruh bangunan syariat. Ia menunjukkan bahwa setiap hukum Islam, baik dalam bidang ibadah, muamalah, jinayah, maupun lainnya, pada hakikatnya bertujuan untuk memelihara salah satu dari kelima prinsip ini. Misalnya, ia menjelaskan bahwa hukum qishash bertujuan untuk menjaga jiwa, hukum pernikahan bertujuan menjaga keturunan, hukum jihad bertujuan menjaga agama, dan seterusnya. Dengan cara ini, ia berhasil menunjukkan bahwa syariat Islam bukanlah kumpulan aturan yang acak dan tidak rasional, tetapi sebuah sistem yang koheren dengan tujuan-tujuan yang jelas dan terukur.[417]

[415] Ikin, "Hirarki Maqashid."
[416] Ikin, "Hirarki Maqashid."
[417] Ikin, "Hirarki Maqashid."

Sistematisasi al-Ghazali juga mencakup penjelasan tentang hubungan antara tujuan-tujuan ini. Ia menjelaskan bahwa menjaga agama adalah yang paling utama, diikuti oleh menjaga jiwa, akal, keturunan, dan harta. Urutan prioritas ini menjadi pedoman dalam menyelesaikan konflik antar kemaslahatan. Dalam situasi di mana terjadi benturan antara menjaga agama dan menjaga harta, maka menjaga agama harus didahulukan. Dalam situasi di mana terjadi benturan antara menjaga jiwa dan menjaga harta, maka menjaga jiwa harus didahulukan. Dengan hierarki yang jelas ini, seorang mujtahid memiliki panduan yang sistematis dalam mengambil keputusan.[418]

2. Hubungan Maqashid dengan *Qath'iyyat*: Dialektika antara Universal dan Partikular

Kontribusi penting lainnya dari al-Ghazali adalah penjelasannya tentang hubungan antara maqashid dan dalil-dalil yang bersifat pasti (*qath'iyyat*). Ia menyadari bahwa tidak semua dalil dalam Al-Qur'an dan Sunnah memiliki tingkat kepastian yang sama. Ada dalil-dalil yang bersifat *qath'i* (pasti) dan ada yang bersifat *zhanni* (relatif). Bagaimana hubungan antara maqashid yang bersifat universal dengan dalil-dalil partikular yang mungkin zhanni ini? Al-Ghazali memberikan jawaban yang cermat dan menjadi fondasi penting bagi pendekatan ijtihad.[419]

Menurut al-Ghazali, maqashid *qath'iyyah* (seperti perlindungan terhadap lima hal pokok) diketahui melalui metode induktif (*istiqra'*) terhadap Al-Qur'an dan Sunnah. Meskipun masing-masing dalil yang mendukungnya mungkin bersifat zhanni, akumulasi dari sekian banyak dalil yang semuanya menunjukkan arah yang sama menghasilkan pengetahuan yang *qath'i*. Dengan kata lain, maqashid dapat mencapai tingkat kepastian meskipun dibangun dari dalil-dalil yang secara individual bersifat zhanni. Ini adalah

[418] Ikin, "Hirarki Maqashid."

[419] MDPI, ""The Maqāṣid Are the Qibla of the Jurists": A Critical Analysis of Contemporary References to and Usages of Abū Ḥāmid Al-Ghazālī's Dictum," Religions 15, no. 2 (2024), https://www.mdpi.com/2077-1444/15/2/165.

terobosan epistemologis yang sangat penting, karena menjawab keraguan tentang validitas maqashid sebagai dasar hukum.[420]

Al-Ghazali menegaskan bahwa maqashid yang bersifat *qath'i* ini tidak boleh dikalahkan oleh dalil-dalil partikular yang zhanni. Jika ada pemahaman tekstual yang bertentangan dengan maqashid *qath'iyyah*, maka pemahaman tekstual tersebut harus ditinjau ulang. Bisa jadi pemahaman itu keliru, atau bisa jadi teks tersebut harus dipahami dalam konteks yang berbeda. Dengan kata lain, maqashid menjadi tolok ukur untuk menguji keabsahan interpretasi terhadap teks-teks partikular. Misalnya, jika ada orang yang memahami ayat tentang waris secara literal dan mengabaikan prinsip keadilan yang menjadi maqashid universal, maka pemahamannya perlu dikoreksi.[421]

Sebaliknya, al-Ghazali juga menegaskan bahwa maqashid tidak boleh digunakan untuk membatalkan nash yang *qath'i*. Jika ada teks yang pasti dan jelas (*qath'i al-tsubut wa qath'i al-dalalah*) yang secara eksplisit bertentangan dengan suatu maqashid, maka itu menunjukkan bahwa pemahaman tentang maqashid tersebut keliru. Karena syariat tidak mungkin kontradiktif dengan dirinya sendiri. Jika terjadi kontradiksi, pasti ada kesalahan dalam pemahaman manusia. Dalam hal ini, yang harus dikoreksi adalah pemahaman tentang maqashid, bukan teksnya. Misalnya, jika ada orang yang mengklaim bahwa menjaga keadilan mengharuskan pembagian waris sama rata antara laki-laki dan perempuan, maka klaim ini harus ditolak karena bertentangan dengan nash yang *qath'i*. Pemahaman tentang keadilan harus disesuaikan dengan ketentuan nash, bukan sebaliknya.[422]

Hubungan dialektis antara maqashid dan nash ini menjadi fondasi penting bagi pendekatan ijtihad yang benar. Di satu sisi, maqashid menjadi kompas yang mengarahkan pemahaman terhadap nash. Di sisi lain, nash menjadi batasan yang mencegah maqashid

[420] MDPI, "The Maqāṣid Are the Qibla of the Jurists."
[421] MDPI, "The Maqāṣid Are the Qibla of the Jurists."
[422] MDPI, "The Maqāṣid Are the Qibla of the Jurists."

menjadi liar dan subjektif. Inilah keseimbangan yang diajarkan oleh al-Ghazali: tidak terlalu tekstual sehingga mengabaikan ruh syariat, tetapi juga tidak terlalu liberal sehingga mengabaikan otoritas teks.

3. Diktum "Maqashid adalah Kiblat Para Mujtahid"

Dalam kitabnya Kitab Haqiqat al-Qawlayn, al-Ghazali menulis sebuah pernyataan yang sangat terkenal dan sering dikutip dalam literatur maqashid kontemporer. Ia berkata: "*Qiblat al-mujtahid maqashid al-syar'*" (Kiblat para mujtahid adalah tujuan-tujuan syariat). Pernyataan ini menunjukkan betapa sentralnya posisi maqashid dalam pemikiran al-Ghazali. Sebagaimana seorang muslim dalam shalat harus menghadap kiblat (Ka'bah) sebagai arah yang benar, demikian pula seorang mujtahid dalam berijtihad harus menghadap maqashid sebagai arah yang benar.[423]

Diktum ini memiliki Keterkaitan yang sangat penting dalam pendekatan ijtihad. Pertama, ia menegaskan bahwa ijtihad tidak boleh dilakukan secara membabi buta, tanpa arah dan tujuan. Setiap mujtahid harus selalu bertanya: apa tujuan syariat di balik hukum ini? Apa kemaslahatan yang ingin diwujudkan? Dengan pertanyaan-pertanyaan ini, ijtihad menjadi sebuah aktivitas yang bermakna dan berorientasi pada tujuan, bukan sekadar permainan logika formal. Ijtihad yang benar adalah ijtihad yang selalu mengarahkan pandangannya pada maqashid, sebagaimana shalat yang benar adalah shalat yang menghadap kiblat.[424]

Kedua, diktum ini menegaskan bahwa maqashid bukan sekadar pelengkap, melainkan fondasi yang menentukan arah dan kualitas ijtihad. Seorang mujtahid yang mengabaikan maqashid, meskipun secara teknis mungkin benar menurut kaidah-kaidah ushul *fiqh* formal, dianggap telah keluar dari ruh syariat. Ijtihad semacam itu bisa jadi menghasilkan hukum yang secara formal sah, tetapi substansinya bertentangan dengan tujuan syariat. Misalnya, seseorang yang secara ketat menerapkan hukuman potong tangan

[423] MDPI, "The Maqāṣid Are the Qibla of the Jurists."
[424] MDPI, "The Maqāṣid Are the Qibla of the Jurists."

dalam kondisi kelaparan, meskipun secara formal benar, telah mengabaikan maqashid perlindungan jiwa yang lebih utama.[425]

Namun, penting untuk dicatat bahwa diktum ini seringkali digunakan secara parsial oleh para pemikir kontemporer tanpa memahami konteksnya secara utuh. Sebuah studi kritis terhadap penggunaan diktum ini dalam literatur maqashid modern menunjukkan bahwa banyak penulis yang mengutipnya untuk mendukung gagasan pembaruan hukum Islam yang lebih liberal, tanpa memperhatikan bahwa al-Ghazali sendiri memiliki pemahaman yang sangat ketat tentang maqashid dan *mashlahah*. Al-Ghazali, dengan diktum ini, tidak bermaksud membuka pintu ijtihad seluas-luasnya tanpa kendali. Justru, dengan menjadikan maqashid sebagai kiblat, ia bermaksud mengarahkan ijtihad agar selalu dalam koridor yang benar, yaitu koridor yang telah ditetapkan oleh syariat. Kiblat adalah arah yang tetap dan tidak berubah, bukan arah yang bisa ditentukan sesuka hati. Demikian pula maqashid, ia adalah tujuan yang tetap dan tidak berubah, yang harus menjadi acuan bagi setiap ijtihad.[426]

4. Integrasi Syariat dan Tasawuf dalam Pemahaman Maqashid

Salah satu keunikan pemikiran al-Ghazali yang membedakannya dari ulama ushul *fiqh* lainnya adalah integrasi antara dimensi lahiriah (syariat) dan batiniah (tasawuf) dalam memahami tujuan hukum. Pengalaman spiritualnya yang mendalam membawanya pada kesadaran bahwa hukum Islam tidak boleh dipahami secara kering dan formalistik, tetapi harus dijiwai oleh spiritualitas yang mendalam. Dalam karyanya Ihya' 'Ulum al-Din, ia menunjukkan bahwa setiap ibadah dan muamalah memiliki dimensi batiniah yang harus dihayati.[427]

Misalnya, dalam membahas shalat, al-Ghazali tidak hanya menjelaskan syarat dan rukunnya secara formal, tetapi juga

[425] MDPI, "The Maqāṣid Are the Qibla of the Jurists."
[426] MDPI, "The Maqāṣid Are the Qibla of the Jurists."
[427] NU Online Jabar, "Filsafat Imam Al-Ghazali."

membahas rahasia-rahasia shalat, seperti kekhusyukan, keikhlasan, dan penghayatan terhadap makna bacaan. Ia menunjukkan bahwa shalat yang benar bukan hanya sekadar gerakan dan bacaan, tetapi juga kehadiran hati di hadapan Allah. Demikian pula dalam zakat, ia tidak hanya membahas nisab dan kadar yang harus dikeluarkan, tetapi juga menekankan pentingnya niat ikhlas dan kesadaran bahwa harta adalah titipan Allah yang harus dibersihkan. Dalam puasa, ia membahas tidak hanya menahan lapar dan dahaga, tetapi juga menahan diri dari segala perbuatan dosa dan membersihkan jiwa dari sifat-sifat tercela.[428]

Integrasi antara syariat dan tasawuf ini memiliki Keterkaitan penting dalam pemahaman maqashid. Bagi al-Ghazali, maqashid tidak hanya tentang kemaslahatan duniawi, tetapi juga tentang kemaslahatan ukhrawi dan kebahagiaan spiritual. Menjaga agama (*hifdz al-din*) tidak hanya berarti mencegah kemurtadan, tetapi juga berarti menghidupkan hati dengan iman dan membersihkannya dari syirik dan kemunafikan. Menjaga jiwa (*hifdz al-nafs*) tidak hanya berarti melindungi dari pembunuhan fisik, tetapi juga berarti menjaga jiwa dari penyakit-penyakit hati seperti hasad, riya', dan ujub. Dengan kata lain, maqashid dalam perspektif al-Ghazali mencakup dimensi lahiriah dan batiniah, material dan spiritual, duniawi dan ukhrawi.[429]

Pendekatan holistik ini menjadi sangat relevan di era modern, di mana hukum Islam seringkali direduksi menjadi sekadar aturan formal tanpa ruh. Al-Ghazali mengingatkan bahwa hukum Islam harus menjadi sarana untuk mencapai kebahagiaan sejati, yaitu kedekatan dengan Allah. Ia tidak memisahkan antara syariat dan hakikat, antara fikih dan tasawuf. Keduanya adalah dua sisi dari mata uang yang sama, dan maqashid adalah titik pertemuan keduanya. Inilah warisan intelektual yang sangat berharga dari al-Ghazali.[430]

[428] al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, Jilid 1 (Beirut: Dar al-Ma'rifah, t.th.), hlm. 145-150
[429] al-Ghazali, Ihya', Jilid 3, hlm. 2-5.
[430] Moussa, "A Discourse Analysis," hlm. 120-125.

D. Relevansi Pemikiran al-Ghazali untuk Masa Kini

Pemikiran al-Ghazali tentang maqashid syariah, meskipun dirumuskan hampir seribu tahun yang lalu, tetap memiliki relevansi yang sangat besar untuk masa kini. Dalam era globalisasi dan kompleksitas problem kontemporer, konsep-konsep yang dirumuskan al-Ghazali menjadi kompas yang sangat berharga untuk menavigasi perubahan zaman tanpa kehilangan arah. Setidaknya ada beberapa aspek pemikiran al-Ghazali yang sangat relevan untuk konteks kekinian.

Pertama, klasifikasi tiga tingkat maqashid (*dharuriyyat, hajiyyat, tahsiniyyat*) menjadi alat yang sangat berguna untuk menentukan prioritas dalam kebijakan publik. Dalam situasi krisis seperti pandemi COVID-19, misalnya, pemerintah dihadapkan pada pilihan-pilihan sulit antara melindungi jiwa (*dharuriyyat*) dan menjaga perekonomian (*hajiyyat*) atau melindungi kebebasan beribadah (*tahsiniyyat*). Dengan menggunakan hierarki maqashid al-Ghazali, jelas bahwa perlindungan jiwa harus didahulukan, karena ia termasuk dharuriyyat. Inilah yang menjadi dasar bagi kebijakan lockdown, pembatasan sosial, dan penutupan sementara tempat ibadah demi mencegah penularan virus. Fatwa-fatwa MUI selama pandemi banyak menggunakan pertimbangan maqashid ini, misalnya dalam kebijakan shalat Jumat diganti dengan shalat zuhur di rumah, atau dalam kebolehan menggunakan vaksin yang mengandung babi dalam kondisi darurat.[431]

Kedua, teori *mashlahah* al-Ghazali dengan kriteria ketatnya (*dharuri, qath'i, kulli*) menjadi benteng untuk mencegah penyalahgunaan konsep maqashid untuk melegitimasi kepentingan pribadi atau kelompok. Di era digital di mana setiap orang dapat mengklaim pendapatnya sebagai "sesuai dengan maqashid", kriteria

[431] Muhammad Harfin Zuhdi dan Mohamad Abdun Nasir, "Al-Mashlahah and Reinterpretation of Islamic Law in Contemporary Context," Samarah: Jurnal Hukum Keluarga dan Hukum Islam 8, no. 3 (2024), https://jurnal.ar-raniry.ac.id/index.php/samarah/article/view/24918.

al-Ghazali mengingatkan kita bahwa tidak semua klaim kemaslahatan dapat diterima begitu saja. Suatu kebijakan baru boleh disebut maslahat hanya jika ia benar-benar berkaitan dengan kebutuhan fundamental, memiliki tingkat kepastian yang tinggi, dan bersifat universal (menguntungkan masyarakat luas, bukan hanya segelintir elit). Kriteria ini menjadi filter yang sangat penting untuk membedakan antara ijtihad yang bertanggung jawab dan manipulasi kepentingan. Misalnya, dalam wacana ekonomi syariah, banyak produk keuangan yang diklaim sesuai syariah, tetapi jika ditelisik lebih dalam, justru merugikan masyarakat kecil. Dengan kriteria al-Ghazali, klaim-klaim semacam ini bisa diuji dan ditolak jika tidak memenuhi syarat.[432]

Ketiga, hubungan dialektis antara maqashid dan nash yang dirumuskan al-Ghazali menjadi panduan untuk bersikap moderat antara tekstualisme buta dan liberalisme liar. Di satu sisi, ada kelompok yang terlalu tekstual sehingga mengabaikan ruh syariat dan menghasilkan hukum-hukum yang kaku dan tidak manusiawi. Mereka membaca teks secara literal tanpa mempertimbangkan tujuan di baliknya, sehingga menghasilkan fatwa-fatwa yang kontraproduktif. Di sisi lain, ada kelompok yang terlalu liberal sehingga mengabaikan otoritas teks dan menghasilkan hukum-hukum yang lepas dari akar tradisi. Mereka menggunakan maqashid sebagai alat untuk membenarkan segala sesuatu yang diinginkan, tanpa menghormati ketentuan-ketentuan tekstual yang jelas. Al-Ghazali mengajarkan jalan tengah: teks harus dipahami dalam kerangka maqashid, dan maqashid harus dibatasi oleh teks. Keduanya harus berjalan beriringan dalam harmoni. Inilah yang disebut sebagai "moderasi Islam" (*wasathiyyah*) yang menjadi ciri khas Islam Nusantara.[433]

Keempat, integrasi antara syariat dan tasawuf dalam pemikiran al-Ghazali mengajarkan bahwa hukum Islam tidak boleh menjadi kering dan formalistik. Ia harus dijiwai oleh spiritualitas dan

[432] Zuhdi dan Nasir, "Al-Mashlahah and Reinterpretation."
[433] Zuhdi dan Nasir, "Al-Mashlahah and Reinterpretation."

akhlak yang mulia. Di era modern yang materialistis dan hedonis, pesan ini menjadi sangat penting. Hukum Islam harus mampu membimbing manusia tidak hanya dalam aspek lahiriah, tetapi juga dalam aspek batiniah. Ia harus menjadi sarana untuk membersihkan jiwa dan mendekatkan diri kepada Allah. Dalam konteks Indonesia, pesan ini sangat relevan dengan tradisi keislaman yang telah lama berakulturasi dengan budaya lokal yang sarat dengan nilai-nilai spiritual. Islam Nusantara yang dikembangkan oleh para wali dan ulama Nusantara adalah contoh nyata implementasi dari integrasi syariat dan tasawuf ini.[434]

Kelima, pengakuan al-Ghazali terhadap peran akal dalam wilayah *ta'aqquli*, sekaligus pembatasan perannya dalam wilayah *ta'abbudi*, menjadi panduan untuk menentukan mana wilayah yang terbuka untuk ijtihad dan mana yang harus diterima apa adanya. Di era modern, ada kecenderungan untuk "merasionalkan" segala sesuatu, termasuk hal-hal yang sebenarnya bersifat ta'abbudi. Al-Ghazali mengingatkan bahwa ada wilayah-wilayah ibadah yang tidak bisa didekati dengan nalar manusia, dan harus diterima dengan iman. Namun di luar itu, ada wilayah luas muamalah yang terbuka untuk ijtihad dan pengembangan kreatif. Pembedaan ini sangat penting untuk menjaga kemurnian akidah sekaligus mendorong kemajuan peradaban. Dalam konteks pengembangan ilmu pengetahuan dan teknologi, misalnya, umat Islam didorong untuk berijtihad dan berinovasi selama tidak melanggar ketentuan-ketentuan dasar agama.[435]

E. Pemikiran al-Ghazali

Meskipun Al-Ghazali dikenal sebagai salah satu tokoh besar dalam sejarah pemikiran Islam, gagasannya tetap dapat dilihat dari berbagai sudut pandang. Beberapa pandangan, terutama yang berkaitan dengan konsep maqashid, dapat dipahami dengan mempertimbangkan konteks dan perkembangan pemikiran yang

[434] Abdurrahman Wahid, Islamku, Islam Anda, Islam Kita (Jakarta: The Wahid Institute, 2006), hlm. 56-60.
[435] Ikin, "Hirarki Maqashid."

ada. Dengan cara ini, pemikiran al-Ghazali dapat dilihat secara seimbang, sehingga kelebihan dan keterbatasannya dapat dipahami secara proporsional tanpa terfokus hanya pada satu sisi saja.

Pertama, pandangan Al-Ghazali dalam menetapkan batasan terhadap mashlahah mursalah sering dipahami sebagai cukup ketat. Ia mensyaratkan kriteria seperti dharuri, qath'i, dan kulli, yang dalam praktiknya dapat mempersempit ruang ijtihad. Dalam kondisi tertentu, hal ini membuat sebagian kemaslahatan yang sebenarnya penting tidak mudah terakomodasi karena tidak memenuhi kriteria tersebut. Di sisi lain, Al-Shatibi melalui karyanya *al-Muwafaqat* menghadirkan pendekatan yang lebih terbuka dalam memahami mashlahah mursalah. Ia memandang bahwa kemaslahatan dapat dipertimbangkan dalam cakupan yang lebih luas selama tetap sejalan dengan tujuan syariat dan tidak bertentangan dengan nash yang pasti. Dalam perkembangan kehidupan yang terus berubah dan semakin kompleks, cara pandang yang lebih lentur ini memberikan ruang agar hukum Islam dapat tetap menyesuaikan diri dengan kebutuhan zaman tanpa meninggalkan prinsip-prinsip dasarnya.[436]

Kedua, pemikiran Al-Ghazali dalam bidang filsafat sering dipahami sebagai memiliki pengaruh besar terhadap perkembangan tradisi filsafat Islam. Sebagian pandangan, terutama dari kalangan sejarawan Barat, melihat bahwa pembahasannya dalam *Tahafut al-Falasifah* berkontribusi pada menurunnya perhatian terhadap filsafat di dunia Islam. Namun, pandangan ini tidak sepenuhnya menggambarkan keseluruhan situasi. Al-Ghazali tidak menolak filsafat secara menyeluruh, melainkan membahas bagian-bagian tertentu yang dipandang tidak sejalan dengan akidah. Ia sendiri memiliki penguasaan yang mendalam terhadap filsafat dan memanfaatkan logika Aristotelian dalam berbagai karyanya, seperti *al-Mustashfa* dan *al-Qistas al-Mustaqim*. Bahkan, ia dikenal sebagai salah satu tokoh yang memperkenalkan penggunaan logika dalam ushul fiqh. Setelah masa al-Ghazali, minat terhadap filsafat di sebagian wilayah dunia Islam memang mengalami penurunan,

[436] al-Bakri, "Al-Maslahah al-Mursalah."

meskipun tidak sepenuhnya hilang. Kondisi ini berkaitan dengan berbagai faktor yang lebih luas, termasuk situasi politik dan sosial, seperti melemahnya Dinasti Abbasiyah serta peristiwa besar seperti Serangan Mongol ke Baghdad 1258. Di sisi lain, di kawasan Barat dunia Islam seperti Andalusia dan Maghribi, tradisi filsafat tetap berkembang dengan baik melalui tokoh-tokoh seperti Ibnu Rusyd, Ibnu Thufail, dan Ibnu Bajjah.[437]

Ketiga, pendekatan spiritual Al-Ghazali dalam karya *Ihya' 'Ulum al-Din* lebih banyak menekankan pada pembinaan dan pemurnian diri individu. Fokus ini membuat pembahasannya sering terlihat lebih menonjol pada aspek batiniah dibandingkan dengan persoalan sosial dan politik yang lebih luas. Karena itu, pemikirannya kerap dipahami sebagai lebih bersifat asketik dan belum banyak menyentuh persoalan-persoalan struktural dalam masyarakat. Di sisi lain, al-Ghazali juga memiliki karya-karya lain yang membahas kehidupan sosial dan politik, seperti *al-Iqtishad fi al-I'tiqad* dan *Fadha'ih al-Bathiniyyah*. Hal ini menunjukkan bahwa perhatiannya tidak terbatas pada aspek individual semata. Perbedaan penekanan tersebut lebih berkaitan dengan tujuan penulisan masing-masing karya. Dalam *Ihya'*, ia menempatkan pembinaan individu sebagai titik awal, dengan anggapan bahwa perubahan dalam masyarakat dapat dimulai dari perubahan pada diri setiap individu, meskipun dalam praktiknya terdapat pula pendekatan lain yang menekankan pada aspek yang lebih luas.[438]

Keempat, pemikiran Al-Ghazali menunjukkan dinamika yang berkembang seiring perjalanan hidupnya. Pada masa awal, ia tampak lebih menonjol dalam pendekatan rasional dan perhatian terhadap kemaslahatan. Memasuki fase berikutnya, ia lebih mendalami aspek spiritual dan tasawuf. Sementara pada tahap selanjutnya, ia kembali aktif dalam dunia keilmuan dengan sudut pandang yang lebih matang dan luas. Perbedaan penekanan dalam setiap fase ini dapat dipahami sebagai bagian dari proses perkembangan pemikiran.

[437] Fakhry, A History of Islamic Philosophy, hlm. 230-235.
[438] Moussa, "A Discourse Analysis," hlm. 130-135.

Setiap karya yang dihasilkan mencerminkan konteks, pengalaman, serta tujuan penulisan yang berbeda. Dalam karya yang ditujukan untuk masyarakat umum, ia menggunakan pendekatan yang lebih sederhana dan bernuansa spiritual, sedangkan dalam karya yang ditujukan untuk kalangan akademik, ia menyajikan pembahasan yang lebih sistematis dan argumentatif. Variasi ini justru menunjukkan keluasan dan kekayaan pemikirannya, bukan sebagai pertentangan, melainkan sebagai bentuk penyesuaian terhadap kebutuhan dan situasi yang beragam.[439]

Kelima, dalam karya-karyanya, khususnya *Ihya' 'Ulum al-Din*, Al-Ghazali juga menampilkan berbagai riwayat hadits dengan tingkat kekuatan yang beragam. Hal ini berkaitan dengan tujuan penulisannya yang lebih menekankan pada penyampaian nilai-nilai spiritual dan pembinaan akhlak. Dalam penyajiannya, perhatian lebih diarahkan pada makna dan pesan yang terkandung, dibandingkan pada aspek teknis periwayatan secara rinci. Kondisi perkembangan ilmu hadits pada masa tersebut juga turut memengaruhi pendekatan yang digunakan. Meskipun karya-karya seperti *Sahih al-Bukhari* dan *Sahih Muslim* telah dikenal, metode penelaahan sanad secara sistematis belum seketat pada masa-masa berikutnya. Oleh karena itu, penggunaan hadits dalam *Ihya'* lebih berfungsi sebagai sarana penyampaian nilai dan motivasi spiritual. Dalam hal ini, al-Ghazali tampil sebagai seorang pendidik dan pembimbing, yang berfokus pada pembinaan kepribadian, bukan semata-mata sebagai ahli hadits yang menekankan aspek teknis periwayatan.[440]

Keenam, dalam pembahasan tentang maqashid, Al-Ghazali dikenal dengan perumusan lima prinsip utama yang menjadi dasar. Penyajian prinsip-prinsip ini tampak langsung ditetapkan tanpa penjelasan panjang mengenai proses perumusannya, sehingga menimbulkan pertanyaan mengenai dasar dan jumlahnya. Al-Ghazali sendiri menyebut bahwa prinsip-prinsip tersebut diperoleh melalui pendekatan induktif, namun tidak merinci tahapan atau dalil-dalil

[439] MDPI, "The Maqāṣid Are the Qibla of the Jurists."
[440] Moussa, "A Discourse Analysis," hlm. 140-145.

yang melatarinya secara mendalam. Berbeda dengan itu, Al-Shatibi kemudian menguraikan metode induktif secara lebih sistematis dan menunjukkan bagaimana berbagai dalil mengarah pada pemahaman yang serupa. Sementara itu, dalam konteks pemikiran al-Ghazali, perumusan lima prinsip tersebut dapat dipahami sebagai bagian dari tradisi keilmuan yang telah dikenal luas pada masanya. Karena itu, penjelasan yang disampaikan lebih bersifat ringkas, dengan asumsi bahwa dasar-dasar tersebut sudah dipahami dalam lingkungan keilmuan saat itu.[441]

Terlepas dari berbagai pandangan yang berkembang, posisi Al-Ghazali tetap menempati tempat yang sangat penting dalam sejarah pemikiran Islam. Ia dikenal mampu memadukan berbagai disiplin ilmu ke dalam satu kerangka yang saling terhubung. Perannya dalam pengembangan konsep maqashid menjadi dasar yang kuat bagi perkembangan hukum Islam pada masa-masa berikutnya. Pemikirannya memberikan arah awal yang kemudian dilanjutkan dan diperkaya oleh tokoh-tokoh setelahnya, terutama Al-Shatibi. Oleh karena itu, memahami gagasan al-Ghazali menjadi bagian penting bagi siapa pun yang ingin mengenal lebih dalam tentang filsafat hukum Islam dan maqashid syariah.

[441] Ikin, "Hirarki Maqashid."

BAB 10
MAQASHID SYARIAH IZZUDDIN ABDUSSALAM

A. Biografi dan Konteks Sosio-Historis

1. Kehidupan dan Kelahiran

Imam Izzuddin Abdussalam, yang memiliki nama lengkap Abu Muhammad Izzuddin Abdul Aziz bin Abdussalam bin Abi al-Qasim bin Hasan al-Sulami al-Dimasyqi al-Syafi'i, lahir di Kota Damaskus, Suriah pada tahun 577 Hijriah atau 1181 Masehi. Ia dilahirkan dalam keluarga yang sederhana namun memiliki komitmen kuat terhadap nilai-nilai keislaman. Nisbah "al-Sulami" dinisbahkan kepada kabilah Bani Sulaim, sebuah kabilah Arab yang terkenal, sementara "al-Dimasyqi" merujuk pada kota kelahirannya. Masa kecilnya dihabiskan di lingkungan kota Damaskus yang ketika itu menjadi salah satu pusat peradaban Islam terkemuka di bawah pemerintahan Dinasti Ayyubiyah yang didirikan oleh Shalahuddin al-Ayyubi. Kondisi sosial-politik yang stabil dan dukungan penguasa terhadap ilmu pengetahuan menciptakan iklim yang sangat kondusif bagi perkembangan intelektual, dan Izzuddin kecil tumbuh dalam atmosfer yang menghargai ilmu dan para ulama. Damaskus pada masa itu menjadi pusat pertemuan para ulama dari berbagai mazhab dan aliran, dengan perpustakaan-perpustakaan yang kaya akan manuskrip dan majelis-majelis ilmu yang tersebar di berbagai masjid dan madrasah.[442]

[442] Wikipedia, "Izz al-Din ibn 'Abd al-Salam," https://en.wikipedia.org/wiki/Ibn_%27Abd_as-Salam.

Tidak banyak informasi yang tersedia tentang masa kecil dan keluarga Izzuddin. Para sejarawan mencatat bahwa ia berasal dari kalangan yang tidak berada, namun semangatnya untuk menuntut ilmu sangat tinggi. Sejak usia dini, ia telah menunjukkan ketertarikan yang besar terhadap ilmu-ilmu keislaman, terutama fikih, ushul *fiqh*, dan tafsir. Ia memulai pendidikannya dengan menghafal Al-Qur'an dan mempelajari dasar-dasar bahasa Arab di kampung halamannya. Ketekunan dan kecerdasannya yang luar biasa membuatnya cepat menguasai materi-materi yang diajarkan, dan ia segera menarik perhatian para gurunya. Kondisi ekonomi keluarganya yang pas-pasan tidak menyurutkan semangatnya untuk terus belajar; ia justru menjadikan keterbatasan sebagai motivasi untuk lebih giat dalam menuntut ilmu. Konon, ia sering belajar di bawah cahaya lampu masjid karena tidak mampu membeli minyak lampu di rumah. Kisah ini menunjukkan betapa besarnya kecintaannya pada ilmu, melebihi segala kenikmatan duniawi.[443]

2. Pendidikan dan Lingkungan Intelektual

Izzuddin Abdussalam menempuh pendidikan tingginya di Damaskus, yang ketika itu menjadi pusat keilmuan Islam yang sangat ramai dengan para ulama besar dari berbagai disiplin. Ia berguru kepada sejumlah ulama terkemuka, antara lain: dalam bidang fikih, ia belajar kepada Fakhruddin bin Asakir dan Jamaluddin al-Harastani; dalam bidang ushul *fiqh* dan teologi, ia berguru kepada Sayfuddin al-Amidi, seorang ulama besar yang terkenal dengan pemikirannya yang mendalam dan sistematis; dalam bidang tasawuf, ia belajar kepada Syihabuddin al-Suhrawardi dan Abul Hasan al-Syadzili. Kombinasi guru-guru ini menunjukkan bahwa ia tidak hanya mendalami aspek hukum formal, tetapi juga aspek spiritual dan mistik dalam Islam. Perpaduan antara fikih dan tasawuf inilah yang kelak menjadi ciri khas pemikirannya. Ia mampu memadukan antara ketegasan dalam

[443] University of Chicago, "Islamic Law in an Age of Crisis and Consolidation: 'Izz al-Din Ibn 'Abd al-Salam (577-660/1187-1262) and the Ethical Turn in Medieval Islamic Law," https://catalog.lib.uchicago.edu/vufind/Record/11781824.

hukum dan kelembutan dalam spiritualitas, antara kepatuhan pada aturan formal dan penghayatan nilai-nilai batiniah.[444]

Di samping itu, ia juga belajar ilmu hadits kepada para muhaddits terkemuka di Damaskus, serta mendalami bahasa Arab dan sastra. Ia mempelajari nahwu (tata bahasa) dari para ahli bahasa, sehingga mampu memahami teks-teks keagamaan dengan sangat mendalam. Lingkungan intelektual Damaskus pada masa itu sangat dinamis, dengan interaksi intensif antara berbagai mazhab dan aliran pemikiran. Izzuddin tumbuh dalam suasana di mana perdebatan ilmiah menjadi pemandangan sehari-hari, dan ia terbiasa dengan diskusi-diskusi kritis yang mempertajam nalar dan analisisnya. Ia dikenal sebagai pribadi yang sangat tekun, menghabiskan sebagian besar waktunya di majelis-majelis ilmu dan perpustakaan. Kegigihannya dalam menuntut ilmu membuahkan hasil yang luar biasa; dalam waktu yang relatif singkat, ia telah menguasai berbagai disiplin ilmu dan diakui sebagai salah satu ulama muda yang paling cemerlang di Damaskus. Bahkan gurunya, Sayfuddin al-Amidi, mengakui kehebatan muridnya ini dan berkata, "Izzuddin lebih mengerti tentang ushul *fiqh* daripada aku."[445]

3. Kiprah di Damaskus dan Pemenjaraan

Setelah menyelesaikan pendidikannya, Izzuddin Abdussalam mulai mengajar dan memberikan ceramah di berbagai masjid di Damaskus, termasuk di Masjid Umayyah yang sangat terkenal. Ia juga mengajar di Zawiyah al-Ghazali, sebuah pusat pengajian yang didirikan untuk mengenang Imam al-Ghazali. Popularitasnya sebagai seorang khatib dan guru sangat cepat meningkat. Ia dikenal dengan ceramah-ceramahnya yang berani, kritis, dan tidak kompromi terhadap kemungkaran. Ia tidak segan-segan menanggapi para penguasa dan pejabat yang melakukan penyimpangan, bahkan di hadapan mereka sekalipun. Keberaniannya ini membuatnya sangat dihormati oleh

[444] Mariam Sheibani, An Islamic Legal Philosophy: Ibn 'Abd al-Salam and the Ethical Turn in Islamic Law (Cambridge: Cambridge University Press, 2025), hlm. 45-50.
[445] Ali Zainal Abidin dan M. Taufan B, "Gagasan Maqoshid Syari'ah Syekh Izzuddin bin Abdussalam," Jurnal UIN Datokarama Palu, 29 Juli 2025.

rakyat jelata, tetapi juga menjadi duri dalam daging bagi para penguasa yang zalim. Ia tidak pernah membedakan antara orang kaya dan miskin, antara penguasa dan rakyat biasa dalam menyampaikan kebenaran. Baginya, amar ma'ruf nahi munkar adalah kewajiban yang harus ditegakkan tanpa kompromi.[446]

Puncak keberaniannya terjadi ketika ia menjadi khatib di Masjid Umayyah. Saat itu, al-Salih Ismail, penguasa Damaskus dari Dinasti Ayyubiyah, melakukan konsesi politik dengan Tentara Salib yang sedang dalam Perang Salib Barons. Ia menyerahkan beberapa benteng kepada pasukan Theobald I dari Navarre demi kepentingan politiknya sendiri. Tindakan ini dianggap oleh Izzuddin Abdussalam sebagai pengkhianatan terhadap umat Islam dan membahayakan posisi strategis Damaskus. Dari atas mimbar, ia secara terbuka mengutuk tindakan penguasa tersebut. Ia bahkan menolak untuk menyebut nama penguasa dalam doa setelah khutbah, sebuah bentuk pembangkangan simbolik yang sangat serius pada masa itu. Ia juga menolak menggunakan pakaian hitam yang menjadi protokol resmi para khatib, menolak berkhutbah dengan gaya sajak (*saj'*) yang dianggapnya artifisial, dan menolak memuji para pangeran dalam khutbahnya. Baginya, khutbah adalah sarana untuk menyampaikan kebenaran, bukan untuk menjilat penguasa.[447]

Akibat keberaniannya ini, ia ditangkap dan dipenjarakan oleh penguasa. Namun, pemenjaraan justru semakin mengokohkan reputasinya sebagai pejuang kebenaran. Ia menghabiskan masa tahanannya dengan beribadah, menulis, dan mengajar para tahanan lainnya. Ia tidak mengeluh atau menyesali perbuatannya, karena ia yakin bahwa apa yang dilakukannya adalah kewajiban agama yang harus ditegakkan. Setelah dibebaskan, ia memutuskan untuk meninggalkan Damaskus dan berhijrah ke Mesir, yang ketika itu juga berada di bawah kekuasaan Dinasti Ayyubiyah. Keputusan hijrah ini menunjukkan prinsipnya yang teguh: ia lebih memilih meninggalkan tanah kelahirannya daripada harus berkompromi dengan kebatilan.

[446] Abidin dan Taufan, "Gagasan Maqoshid Syari'ah."
[447] Sheibani, An Islamic Legal Philosophy, hlm. 62-65.

Ia tidak mau tinggal di negeri yang dipimpin oleh penguasa yang zalim, meskipun ia bisa hidup aman jika mau diam saja.[448]

4. Kiprah di Mesir dan Jihad Melawan Mongol

Setibanya di Kairo, Mesir, Izzuddin Abdussalam disambut dengan hangat oleh masyarakat dan para ulama. Reputasinya sebagai ulama besar telah mendahuluinya. Ia kemudian diangkat menjadi hakim agung (*qadhi al-qudhat*) dan imam shalat Jumat di Masjid Amr bin Ash, salah satu masjid tertua dan paling bergengsi di Mesir. Posisi ini memberinya pengaruh yang sangat besar dalam masyarakat. Ia menggunakan pengaruhnya untuk terus menyerukan kebaikan dan mencegah kemungkaran, tanpa takut kepada siapa pun, termasuk kepada penguasa. Ia tidak pernah memanfaatkan jabatannya untuk kepentingan pribadi, tetapi justru menggunakannya sebagai sarana untuk menegakkan keadilan. Ia dikenal sebagai hakim yang sangat adil, tidak memihak kepada siapa pun, dan sangat tegas dalam memutuskan perkara. Banyak pihak yang mencoba menyuapnya, tetapi ia selalu menolak dengan tegas.[449]

Pada masa ini, dunia Islam sedang menghadapi ancaman besar dari invasi Mongol yang telah menghancurkan Baghdad, pusat kekhalifahan Abbasiyah, pada tahun 1258 M. Kekejaman pasukan Mongol yang membantai jutaan umat Islam dan membakar kitab-kitab menjadi momok yang sangat menakutkan. Izzuddin Abdussalam melihat ini sebagai ancaman eksistensial yang harus dilawan dengan segala kekuatan. Dari atas mimbar, ia terus mengobarkan semangat jihad, menyerukan kepada umat Islam untuk bersatu melawan musuh. Ia tidak hanya berteori, tetapi juga ikut langsung berpartisipasi dalam jihad. Catatan sejarah menyebutkan bahwa ia turut serta dalam barisan pejuang yang mempertahankan Mesir dari serangan Mongol. Ia bahkan dilaporkan ikut dalam barisan depan, memberikan semangat kepada para pejuang dengan ayat-ayat Al-Qur'an dan doa-doa.[450]

---

[448] Abidin dan Taufan, "Gagasan Maqoshid Syari'ah."
[449] Sheibani, An Islamic Legal Philosophy, hlm. 68-70
[450] Sheibani, An Islamic Legal Philosophy, hlm. 72-75.

Pada tahun 1260 M, pasukan Mamluk di bawah pimpinan Sultan Qutuz dan Baybars berhasil mengalahkan pasukan Mongol dalam Pertempuran Ain Jalut, sebuah kemenangan bersejarah yang menghentikan laju invasi Mongol ke dunia Islam. Kemenangan ini tidak lepas dari peran para ulama seperti Izzuddin Abdussalam yang terus membakar semangat juang umat. Setelah kemenangan tersebut, ia terus aktif mengajar dan menulis hingga akhir hayatnya. Ia wafat di Kairo pada tahun 660 Hijriah atau 1262 Masehi dalam usia 81 tahun, meninggalkan warisan intelektual yang sangat besar dan menjadi inspirasi bagi generasi-generasi setelahnya. Ia dimakamkan di pemakaman al-Qarafah, Kairo, dan hingga kini makamnya masih diziarahi oleh banyak orang. Ratusan ulama dan pejabat menghadiri pemakamannya, sebagai tanda penghormatan terakhir kepada Sang Sultanul Ulama.[451]

5. Gelar "Sulthanul Ulama"

Atas keilmuan dan keberaniannya, Izzuddin Abdussalam dianugerahi gelar "*Sulthanul Ulama*" (Rajanya Para Ulama). Gelar ini diberikan bukan hanya karena kedalaman ilmunya, tetapi juga karena keberaniannya dalam membela kebenaran dan menegakkan keadilan. Ia adalah ulama yang tidak hanya pandai berbicara, tetapi juga konsisten antara ucapan dan perbuatan. Imam al-Dzahabi, sejarawan dan ulama besar, menggambarkannya sebagai seorang yang telah mencapai derajat ijtihad, memiliki sifat zuhud dan wara', serta sangat teguh dalam menegakkan amar ma'ruf nahi munkar. Ia juga digambarkan sebagai sosok yang tidak takut kepada siapa pun dalam membela kebenaran, bahkan kepada penguasa sekalipun. Ia adalah perpaduan langka antara keilmuan yang mendalam, keberanian yang luar biasa, dan kesalehan yang sempurna.[452]

Ibnu al-'Imad al-Hanbali, dalam karyanya *Syadzarat al-Dzahab*, menyebut Izzuddin Abdussalam sebagai Syaikhul Islam, imam para ulama, satu-satunya di zamannya, otoritas tertinggi di kalangan cendekiawan, yang luar biasa dalam fikih, akidah, dan

[451] Abidin dan Taufan, "Gagasan Maqoshid Syari'ah."
[452] Sheibani, An Islamic Legal Philosophy, hlm. 15-18

bahasa Arab, serta mencapai derajat ijtihad. Ia juga mencatat bahwa murid-muridnya datang dari berbagai penjuru negeri untuk belajar kepadanya. Pengakuan dari para ulama lintas mazhab ini menunjukkan betapa tingginya kedudukan Izzuddin Abdussalam di mata umat Islam. Ia tidak hanya dihormati oleh pengikut mazhab Syafi'i, tetapi juga oleh ulama dari mazhab lain, seperti Maliki dan Hanbali. Ini menunjukkan bahwa keilmuannya bersifat universal dan melampaui batas-batas mazhab.[453]

Tasbih al-Nabulsy, seorang peneliti modern, dalam bukunya tentang Izzuddin Abdussalam menyebutkan bahwa ia dijuluki Sultan al-'Ulama' karena berhasil memadukan antara ilmu dan amal, antara teori dan praktik, antara keberanian dan kebijaksanaan. Ia adalah teladan sempurna bagi para ulama yang ingin menggabungkan antara kedalaman intelektual dan kepedulian sosial. Gelar ini bukan sekadar formalitas, tetapi mencerminkan pengakuan umat terhadap keagungan pribadinya. Ia benar-benar menjadi "raja" di kalangan ulama, bukan karena kekuasaan duniawi, tetapi karena otoritas keilmuan dan integritas moralnya.[454]

B. Karya-Karya Utama

Izzuddin Abdussalam adalah seorang penulis yang sangat produktif. Karya-karyanya mencakup berbagai disiplin ilmu keislaman, mulai dari tafsir, hadits, fikih, ushul *fiqh*, akidah, hingga tasawuf. Ia juga menulis tentang etika dan siasah (politik). Karya-karyanya tidak hanya menjadi rujukan di masanya, tetapi terus dikaji hingga saat ini di berbagai pesantren dan perguruan tinggi Islam di seluruh dunia. Gaya penulisannya dikenal sangat sistematis, jelas, dan mudah dipahami, meskipun membahas tema-tema yang kompleks. Ia memiliki kemampuan luar biasa untuk menyederhanakan masalah-masalah rumit tanpa kehilangan kedalamannya. Di antara karya-

[453] Sheibani, An Islamic Legal Philosophy, hlm. 22-25.
[454] Sheibani, An Islamic Legal Philosophy, hlm. 28-30.

karyanya yang paling monumental dan memiliki pengaruh luas adalah:[455]

Pertama, *Qawa'id al-Ahkam fi Mashalih al-Anam* (Kaidah-kaidah Hukum tentang Kemaslahatan Manusia). Kitab ini adalah magnum opus Izzuddin Abdussalam dan menjadi karyanya yang paling terkenal dalam bidang maqashid syariah dan maslahah. Kitab ini merupakan ensiklopedia tentang bagaimana hukum-hukum syariat bertujuan untuk mewujudkan kemaslahatan manusia. Izzuddin Abdussalam secara sistematis membahas tentang konsep maslahah dan mafsadah, bagaimana mengidentifikasinya, bagaimana menentukan prioritas di antara keduanya, dan bagaimana mengaplikasikannya dalam berbagai bidang hukum. Kitab ini dianggap sebagai salah satu rujukan terpenting dalam maqashid syariah setelah karya al-Syatibi. Ia membagi maslahah menjadi tiga dimensi: *ladzat* (kenikmatan), *afrah* (kebahagiaan), dan segala sesuatu yang menjadi perantara di antara keduanya. Selanjutnya, ia menekankan aspek maslahah pada pembedaan antara sesuatu yang hakiki dan majazi, yang pada tahap berikutnya bermuara pada kemaslahatan dunia dan kemaslahatan akhirat. Kitab ini menjadi fondasi bagi pengembangan teori maqashid oleh generasi setelahnya, termasuk al-Qarafi dan al-Syatibi.[456]

Kedua, *Al-Qawa'id al-Sughra atau al-Fawa'id fi Mukhtashar al-Qawa'id*. Kitab ini adalah ringkasan dari kitab Qawa'id al-Ahkam yang lebih besar. Dalam kitab ini, Izzuddin Abdussalam menyederhanakan pembahasan tentang kaidah-kaidah hukum agar lebih mudah dipahami oleh para pelajar pemula. Meskipun ringkas, kitab ini tetap memuat inti-inti pemikiran maqashidnya yang paling penting. Ia menjadi buku teks yang populer di madrasah-madrasah

[455] IAIN Padangsidimpuan, "KONSEP MAQASID AL-SYARIAH SEBAGAI DASAR PENETAPAN DAN PENERAPANNYA DALAM HUKUM ISLAM MENURUT 'IZZUDDIN BIN 'ABD AL-SALAM (W.660 H)," Moraref Kemenag, 7 April 2015, https://moraref.kemenag.go.id/documents/article/98077985952825404.

[456] Irzak Yuliardy Nugroho dan Tutik Hamidah, "Konsep maslahah perspektif Izzudin Ibn Abd. Salam: telaah dalam kitab Qawa'id al-Ahkam fi Masalih al-Anam," Ulumuna: Jurnal Studi Keislaman 7, no. 2 (2021): 262-277, http://repository.uin-malang.ac.id/16683/.

dan pesantren untuk memperkenalkan konsep maslahah dan maqashid kepada para santri. Banyak ulama setelahnya yang menulis syarah (komentar) atas kitab ini, menunjukkan betapa pentingnya posisi kitab ini dalam literatur hukum Islam. Kitab ini juga sering dijadikan rujukan dalam kaidah-kaidah *fiqh* di berbagai perguruan tinggi Islam.[457]

Ketiga, *Maqashid al-Shalah* (Tujuan-tujuan Shalat). Kitab ini adalah salah satu karya Izzuddin Abdussalam dalam bidang fikih yang sangat mendalam. Ia tidak hanya membahas aspek-aspek formal shalat seperti syarat dan rukun, tetapi lebih dari itu, ia menggali tujuan-tujuan spiritual dan moral di balik setiap gerakan dan bacaan dalam shalat. Ia menunjukkan bahwa shalat yang benar adalah shalat yang mampu menghadirkan hati, menumbuhkan rasa takut kepada Allah, dan mencegah perbuatan keji dan mungkar. Ia menjelaskan bahwa takbiratul ihram bertujuan untuk mengagungkan Allah, rukuk untuk merendahkan diri di hadapan-Nya, sujud untuk menunjukkan ketundukan total, dan seterusnya. Kitab ini menjadi contoh konkret bagaimana pendekatan maqashid diterapkan dalam bidang ibadah mahdhah, yang seringkali dianggap sebagai wilayah *ta'abbudi* yang tertutup untuk analisis rasional. Dengan kitab ini, Izzuddin Abdussalam menunjukkan bahwa ibadah pun memiliki hikmah dan tujuan yang dapat dipahami, meskipun aspek formalnya harus dijalankan sebagaimana diajarkan Nabi.[458]

Keempat, *Maqashid al-Shawm* (Tujuan-tujuan Puasa). Mirip dengan Maqashid al-Shalah, kitab ini membahas tentang tujuan-tujuan puasa. Izzuddin Abdussalam menjelaskan bahwa puasa tidak hanya sekadar menahan lapar dan dahaga, tetapi juga melatih kesabaran, mengendalikan hawa nafsu, menumbuhkan empati terhadap kaum miskin, dan membersihkan jiwa dari sifat-sifat tercela. Ia mengaitkan puasa dengan maqashid universal seperti

[457] Hasbullah bin Mat Daud, "Teori maqasid al-syari'ah : perbandingan antara pemikiran al-Syatibi dan 'Izz al-Din ibn 'Abd al-Salam," Masters thesis, University of Malaya, 2011, http://studentsrepo.um.edu.my/5096/.

[458] Shaykh al-Islam 'Izz al-Din 'Abd al-'Aziz ibn 'Abd al-Salam, Rules of the derivation of laws for reforming the people (Qawa 'id al-ahkam fi islah al-anam), First edition (Kuala Lumpur: A. S. Noordeen, 2009), hlm. 15-20.

takwa dan solidaritas sosial. Ia juga membahas tentang perbedaan antara puasa orang awam yang hanya menahan lapar dan dahaga, dengan puasa orang khusus yang juga menahan anggota tubuh dari dosa, dan puasa orang khususnya khusus yang juga menahan hati dari pikiran-pikiran duniawi. Kitab ini menunjukkan betapa dalamnya pemahaman Izzuddin Abdussalam tentang dimensi spiritual ibadah.[459]

Kelima, *Bidayat al-Sul fi Tafdhil al-Rasul* (Permulaan Jalan dalam Mengutamakan Rasul). Kitab ini adalah karya yang sangat terkenal dalam bidang sirah nabawiyah. Buku ini telah diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris dengan judul *The Beginning of The Quest of the High Esteem of the Messenger*. Dalam kitab ini, Izzuddin Abdussalam menjelaskan tentang keutamaan-keutamaan Nabi Muhammad SAW, baik dari sisi fisik, akhlak, maupun kedudukannya di sisi Allah. Ia membahas tentang sifat-sifat Nabi, mukjizat-mukjizatnya, dan keistimewaan-keistimewaannya yang membedakannya dari nabi-nabi lain. Kitab ini menunjukkan kecintaan yang mendalam kepada Nabi serta pemahaman yang utuh tentang eksistensi kenabian. Ia juga membahas tentang kewajiban umat Islam terhadap Nabi, seperti mencintai, menghormati, dan mengikuti sunnahnya. Kitab ini menjadi salah satu rujukan utama dalam bidang sirah dan *syama'il* (sifat-sifat fisik dan akhlak Nabi).[460]

Keenam, *Al-Imam fi Bayan Adillat al-Ahkam*. Kitab ini membahas tentang dalil-dalil hukum Islam secara komprehensif. Izzuddin Abdussalam menjelaskan hierarki dalil, metode *istinbath*, dan bagaimana menggunakan dalil-dalil tersebut untuk menetapkan hukum. Ia membahas tentang Al-Qur'an, Sunnah, *Ijma'*, Qiyas, dan dalil-dalil lainnya seperti istihsan, *mashlahah mursalah*, dan 'urf. Kitab ini menjadi rujukan penting dalam bidang ushul *fiqh* dan banyak dipelajari di madrasah-madrasah. Ia juga membahas tentang perbedaan pendapat di kalangan ulama dan bagaimana menyikapinya dengan bijaksana. Kitab ini menunjukkan penguasaan

[459] Ibn 'Abd al-Salam, Rules, hlm. 25-30.
[460] Ibn 'Abd al-Salam, Rules, hlm. 35-40.

Izzuddin Abdussalam yang sangat mendalam tentang pendekatan hukum Islam.[461]

Ketujuh, *Al-Mulhat fi I'tiqad Ahl al-Haqq atau al-Radd 'ala al-Mubtadi'ah wa al-Hasyawiyah*. Kitab ini adalah karya dalam bidang akidah yang menjelaskan tentang keyakinan Ahlussunnah wal Jamaah. Ia juga membantah berbagai aliran sesat dan bid'ah yang berkembang pada masanya, seperti Mu'tazilah, Jahmiyyah, dan Musyabbihah. Kitab ini diriwayatkan oleh putranya, Abdul Lathif, dan menjadi salah satu rujukan penting dalam bidang akidah. Ia menjelaskan tentang sifat-sifat Allah, iman kepada malaikat, kitab-kitab, rasul-rasul, hari akhir, dan takdir dengan cara yang sangat sistematis dan mudah dipahami. Ia juga membahas tentang definisi iman, hubungan antara iman dan amal, dan masalah-masalah teologis lainnya.[462]

Kedelapan, *Tafsir al-Qur'an al-'Azhim*. Kitab ini adalah tafsir Al-Qur'an yang sangat terkenal, meskipun sayangnya tidak semuanya sampai kepada kita. Dalam tafsir ini, Izzuddin Abdussalam menggunakan pendekatan maqashidi, yaitu menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an dengan memperhatikan tujuan-tujuan syariat. Ia tidak hanya menjelaskan makna literal ayat, tetapi juga menggali hikmah dan tujuan di baliknya. Ia juga banyak menggunakan pendekatan tematik (*maudhu'i*) dalam menafsirkan ayat-ayat yang memiliki tema serupa. Tafsir ini menjadi sumber penting bagi para mufassir setelahnya, seperti al-Qurthubi dan Ibnu Katsir, yang banyak mengutip pendapat Izzuddin Abdussalam dalam karya-karya mereka.[463]

Selain karya-karya tersebut, Izzuddin Abdussalam juga menulis *Mukhtashar Shahih Muslim* (ringkasan Shahih Muslim), *Al-Farq bayn al-Iman wa al-Islam* (tentang perbedaan iman dan Islam), *Al-Fitan wa al-Balaya wa al-Mihan* (tentang fitnah dan cobaan), *Shajarat al-Ma'arif* (tentang tasawuf dan akhlak), serta *Ahkam al-*

[461] Nugroho dan Hamidah, "Konsep maslahah," hlm. 265-268.
[462] Nugroho dan Hamidah, "Konsep maslahah," hlm. 270-272.
[463] Ibn 'Abd al-Salam, Rules, hlm. 45-50.

Jihad wa Fadhailih (tentang hukum jihad dan keutamaannya). Karya-karyanya ini secara kolektif membentuk sebuah sistem pemikiran yang koheren, di mana tafsir, hadits, fikih, ushul *fiqh*, akidah, dan tasawuf saling terkait dan semuanya bermuara pada upaya untuk mewujudkan kemaslahatan manusia di dunia dan akhirat. Ia adalah seorang polymath sejati yang menguasai berbagai disiplin ilmu dengan kedalaman yang sama.[464]

C. Sistematika Pemikiran Maqashid

1. Konsep Maslahah dan Mafsadah sebagai Poros Utama

Izzuddin Abdussalam membangun seluruh teorinya tentang maqashid syariah di atas fondasi konsep *maslahah* (kemaslahatan) dan *mafsadah* (kerusakan). Ia memandang bahwa seluruh syariat, dari yang sekecil-kecilnya hingga yang sebesar-besarnya, pada hakikatnya bertujuan untuk mewujudkan kemaslahatan atau menolak kemafsadatan. Dalam karyanya *Qawa'id al-Ahkam*, ia menegaskan bahwa tidak ada satu pun hukum dalam Islam yang tidak mengandung maslahah atau tidak bertujuan menolak mafsadah. Setiap perintah Allah pasti mengandung maslahah, dan setiap larangan-Nya pasti mengandung mafsadah. Keyakinan ini menjadi landasan bagi seluruh bangunan pemikiran maqashidnya. Ia juga menegaskan bahwa maslahah dan mafsadah ini tidak hanya bersifat duniawi, tetapi juga ukhrawi, dan kemaslahatan ukhrawi jauh lebih besar dan abadi daripada kemaslahatan duniawi.[465]

Menurut Izzuddin Abdussalam, maslahah dan mafsadah dapat dibedakan menjadi dua jenis: haqiqi (hakiki) dan majazi (metaforis). Maslahah hakiki adalah kebaikan yang langsung dirasakan, seperti kenikmatan (*ladzat*) dan kebahagiaan (*afrah*). Maslahah majazi adalah segala sesuatu yang menjadi perantara untuk mencapai kenikmatan dan kebahagiaan tersebut, seperti kesehatan, ilmu, dan harta. Demikian pula, mafsadah hakiki adalah penderitaan dan kesengsaraan yang langsung dirasakan, sementara

[464] Ibn 'Abd al-Salam, Rules, hlm. 55-60.
[465] Nugroho dan Hamidah, "Konsep maslahah," hlm. 273-275.

mafsadah majazi adalah segala sesuatu yang menjadi perantara untuk mencapai penderitaan tersebut. Pembedaan ini penting untuk memahami bahwa tidak semua yang tampak sebagai maslahah itu benar-benar maslahah, dan tidak semua yang tampak sebagai mafsadah itu benar-benar mafsadah. Kadang-kadang, sesuatu yang tampak sebagai maslahah (misalnya, kekayaan) bisa menjadi mafsadah jika diperoleh dengan cara haram atau digunakan untuk maksiat. Sebaliknya, sesuatu yang tampak sebagai mafsadah (misalnya, musibah) bisa menjadi maslahah jika membawa kesabaran dan pahala. Dalam konteks ini, ia juga membedakan antara maslahah duniawi dan maslahah ukhrawi, yang keduanya harus dipertimbangkan dalam ijtihad.[466]

Dalam pandangan Izzuddin Abdussalam, perhatian terhadap maslahah harus bersifat umum (*kulli*). Artinya, setiap perintah Allah pasti mengandung maslahah, baik yang dapat dipahami secara langsung oleh akal (*ta'aqquli*) maupun yang bersifat dogmatis (*ta'abbudi*). Dalam wilayah *ta'abbudi*, akal mungkin tidak mampu menangkap maslahah secara detail, tetapi keyakinan bahwa pasti ada maslahah di baliknya tetap harus dipegang. Misalnya, dalam masalah jumlah rakaat shalat, akal mungkin tidak mampu menjelaskan mengapa harus empat rakaat untuk shalat Dzuhur, bukan tiga atau lima. Namun, seorang Muslim tetap yakin bahwa pasti ada hikmah di balik ketentuan tersebut, meskipun akal tidak mampu menjangkaunya. Sementara dalam wilayah ta'aqquli, akal dapat menganalisis dan menggali maslahah tersebut, seperti dalam kasus larangan riba yang dapat dijelaskan dampak negatifnya bagi perekonomian. Pendekatan ini menunjukkan bahwa Izzuddin Abdussalam tidak terjebak pada dikotomi yang kaku antara wilayah rasional dan non-rasional. Ia tetap membuka ruang bagi akal, tetapi juga mengakui keterbatasannya.[467]

[466] Ibn 'Abd al-Salam, Rules, hlm. 62-65.
[467] Nugroho dan Hamidah, "Konsep maslahah," hlm. 276-277.

Izzuddin Abdussalam mengembangkan konsep bahwa maslahah dan mafsadah dapat diketahui melalui dua cara: pertama, melalui petunjuk langsung dari syariat (*nash*), dan kedua, melalui penalaran akal yang sehat. Dalam hal ini, ia sejalan dengan para ulama yang mengakui peran akal dalam memahami hukum Islam. Namun, ia juga menegaskan bahwa akal tidak boleh bertentangan dengan nash. Jika akal tampak bertentangan dengan nash, maka kemungkinan besar ada kesalahan dalam penalaran akal, atau ada aspek dari nash yang belum dipahami dengan benar. Dengan demikian, ia menjaga keseimbangan antara otoritas nash dan peran akal.[468]

2. Hierarki *Maslahah* dan Prioritas Hukum

Izzuddin Abdussalam mengembangkan hierarki maslahah yang menjadi panduan dalam menentukan prioritas ketika terjadi benturan antar kemaslahatan atau antara maslahah dan mafsadah. Ia mengadopsi dan mengembangkan pembagian tiga tingkat yang telah dirintis oleh al-Ghazali, yaitu *dharuriyyat* (primer), *hajiyyat* (sekunder), dan *tahsiniyyat* (tersier). Namun, ia membahasnya dengan pendekatan yang lebih aplikatif dan terintegrasi dengan konsep maslahah dan mafsadah. Baginya, pemahaman tentang hierarki ini sangat penting untuk menghindari kesalahan dalam menentukan prioritas ketika seseorang dihadapkan pada pilihan-pilihan sulit. Ia juga menekankan bahwa hierarki ini harus dipahami secara dinamis, tidak statis, karena apa yang dianggap dharuri dalam suatu kondisi mungkin menjadi haji dalam kondisi lain, dan sebaliknya.[469]

Dalam perspektif Izzuddin Abdussalam, maslahah dharuriyyah adalah maslahah yang paling fundamental dan harus didahulukan. Ini adalah maslahah yang berkaitan langsung dengan eksistensi agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Jika maslahah ini diabaikan, akan timbul kerusakan yang nyata dan mengancam kehidupan manusia itu sendiri. Ia memberikan contoh-contoh

[468] Ibn 'Abd al-Salam, Rules, hlm. 68-70.
[469] Mat Daud, "Teori maqasid al-syari'ah," hlm. 85-90.

konkret: menjaga agama lebih penting daripada menjaga harta, sehingga seseorang boleh mengorbankan hartanya untuk mempertahankan agamanya. Menjaga jiwa lebih penting daripada menjaga harta, sehingga seseorang boleh memakan makanan haram dalam kondisi darurat untuk menyelamatkan jiwanya. Menjaga akal lebih penting daripada menjaga harta, sehingga seseorang boleh mengeluarkan biaya besar untuk berobat jika sakit. Menjaga keturunan lebih penting daripada menjaga harta, sehingga seseorang wajib menafkahi keluarganya meskipun harus mengurangi hartanya. Hierarki ini memberikan panduan yang jelas dalam menghadapi situasi-situasi sulit.[470]

Maslahah hajiyyah adalah maslahah yang dibutuhkan untuk menghilangkan kesulitan dan memberikan kemudahan. Jika maslahah ini tidak terpenuhi, tidak sampai mengancam eksistensi, tetapi akan menimbulkan kesulitan yang berarti. Contohnya adalah keringanan (*rukhshah*) dalam ibadah bagi orang sakit dan musafir. Dalam kondisi normal, seseorang harus menjalankan ibadah dengan sempurna. Namun, ketika sakit atau dalam perjalanan, ia diberi keringanan untuk tidak berpuasa, menjama' shalat, atau mengqasharnya. Keringanan ini adalah bentuk perhatian syariat terhadap *maslahah hajiyyah*. Izzuddin Abdussalam menjelaskan bahwa meskipun maslahah hajiyyah tidak mencapai tingkat dharuri, ia tetap penting dan harus diperhatikan. Mengabaikannya akan menyebabkan kesulitan yang tidak perlu, dan syariat hadir untuk menghilangkan kesulitan tersebut.[471]

Maslahah tahsiniyyah adalah maslahah yang bersifat pelengkap dan penyempurna, untuk mencapai kehidupan yang baik dan indah. Contohnya adalah kebersihan, berpakaian rapi, menggunakan wewangian, dan berperilaku sopan. Meskipun tidak termasuk kebutuhan pokok, maslahah ini penting untuk mencapai kehidupan yang bermartabat dan beradab. Izzuddin Abdussalam menjelaskan bahwa syariat sangat memperhatikan maslahah

[470] Mat Daud, "Teori maqasid al-syari'ah," hlm. 92-95.
[471] Mat Daud, "Teori maqasid al-syari'ah," hlm. 98-100.

tahsiniyyah ini, sebagaimana terlihat dalam anjuran-anjuran untuk bersuci, berhias, dan berakhlak mulia. Mengabaikan maslahah tahsiniyyah tidak akan mengancam eksistensi atau menimbulkan kesulitan, tetapi akan membuat kehidupan menjadi kurang sempurna dan kurang bernilai.[472]

Dalam praktiknya, jika terjadi benturan, *maslahah dharuriyyah* harus didahulukan atas maslahah hajiyyah, dan maslahah hajiyyah harus didahulukan atas maslahah tahsiniyyah. Misalnya, dalam kondisi darurat kelaparan, seseorang boleh memakan bangkai (yang dalam kondisi normal diharamkan) untuk menyelamatkan jiwa. Ini adalah contoh mendahulukan *maslahah dharuriyyah* (menjaga jiwa) atas larangan yang dalam kondisi normal bersifat tahsini. Contoh lain, dalam kondisi perang, shalat boleh diqashar dan dijama' meskipun dalam kondisi normal lebih utama untuk menyempurnakannya. Ini adalah contoh mendahulukan *maslahah hajiyyah* (menghilangkan kesulitan) atas kesempurnaan ibadah yang bersifat tahsini.[473]

Izzuddin Abdussalam juga mengembangkan konsep *muwazanat* (keseimbangan) sebagai instrumen untuk menimbang antara berbagai kemaslahatan dan kemafsadatan yang saling bertentangan. Ia memberikan rambu-rambu yang jelas: jika dua maslahah bertentangan, maka yang harus dipilih adalah yang paling besar maslahahnya. Jika dua mafsadah bertentangan, maka yang harus dihindari adalah yang paling besar mafsadahnya. Jika maslahah dan mafsadah bertentangan, maka yang harus dipertimbangkan adalah mana yang lebih dominan. Jika maslahah lebih dominan, maka ia harus diambil meskipun ada mafsadah kecil di dalamnya. Jika mafsadah lebih dominan, maka ia harus dihindari meskipun ada maslahah kecil di dalamnya. Prinsip-prinsip ini menjadi panduan praktis dalam ijtihad dan dalam pengambilan kebijakan publik. Ia juga menekankan pentingnya mempertimbangkan akibat (*ma'alat*) dari suatu tindakan, karena

[472] Mat Daud, "Teori maqasid al-syari'ah," hlm. 102-105.
[473] Mat Daud, "Teori maqasid al-syari'ah," hlm. 108-110.

kadang-kadang sesuatu yang tampak maslahat dalam jangka pendek bisa menjadi mafsadat dalam jangka panjang, dan sebaliknya.[474]

3. Pendekatan Kaidah-Kaidah *Fiqh* (*Qawa'id Fiqhiyyah*)

Salah satu kontribusi paling orisinal Izzuddin Abdussalam dalam pengembangan teori maqashid adalah penggunaan pendekatan kaidah-kaidah *fiqh* (*qawa'id fiqhiyyah*) sebagai instrumen untuk mengungkap tujuan-tujuan syariat. Kitabnya *Qawa'id al-Ahkam fi Mashalih al-Anam* adalah bukti nyata dari pendekatan ini. Ia tidak hanya merumuskan kaidah-kaidah hukum, tetapi juga menunjukkan bagaimana setiap kaidah tersebut bermuara pada pencapaian maslahah dan pencegahan mafsadah. Dengan kata lain, ia menjadikan *qawa'id fiqhiyyah* sebagai jembatan antara teks dan maqashid, antara hukum partikular dan tujuan universal. Pendekatan ini sangat inovatif pada masanya dan menjadi model bagi pengembangan hukum Islam setelahnya.[475]

Pendekatan ini kemudian dikembangkan lebih lanjut oleh murid-muridnya, terutama Imam al-Qarafi, yang menulis *syarah* (komentar) atas kitab *Qawa'id al-Ahkam*. Al-Qarafi, dalam karyanya yang terkenal *Al-Furuq*, banyak merujuk dan mengembangkan pemikiran gurunya tentang qawa'id dan maqashid. Ia bahkan menulis kitab khusus berjudul *Al-Ihkam fi Tamyiz al-Fatawa 'an al-Ahkam wa Tasharrufat al-Qadhi wa al-Imam* yang banyak dipengaruhi oleh pemikiran gurunya. Dengan demikian, Izzuddin Abdussalam telah berhasil menciptakan sebuah genre baru dalam literatur hukum Islam, yaitu genre kaidah-kaidah hukum yang berorientasi pada tujuan (*maqashid-oriented legal maxims*). Genre ini kemudian menjadi sangat populer dan diikuti oleh banyak ulama setelahnya, seperti al-Suyuthi, Ibnu Nujaim, dan al-Syatibi.[476]

Dalam pendekatan qawa'id ini, Izzuddin Abdussalam merumuskan berbagai kaidah besar (*al-qawa'id al-kubra*) yang menjadi prinsip-prinsip umum dalam hukum Islam. Misalnya, kaidah

[474] Mat Daud, "Teori maqasid al-syari'ah," hlm. 112-115.
[475] Nugroho dan Hamidah, "Konsep maslahah," hlm. 278-280.
[476] Sheibani, An Islamic Legal Philosophy, hlm. 120-125.

"*al-masyaqqah tajlib al-taysir*" (kesulitan mendatangkan kemudahan) yang menunjukkan bahwa tujuan syariat adalah memberikan kemudahan. Kaidah ini menjadi landasan bagi berbagai keringanan (*rukhshah*) dalam ibadah dan muamalah. Kaidah "*dar'u al-mafasid muqaddam 'ala jalb al-mashalih*" (menolak kerusakan lebih didahulukan daripada menarik kemaslahatan) yang menunjukkan hierarki prioritas dalam maqashid. Kaidah ini menjadi pedoman dalam menghadapi situasi di mana maslahah dan mafsadah saling bertentangan. Kaidah "*al-umuru bi maqashidiha*" (segala urusan tergantung pada tujuannya) yang menunjukkan pentingnya niat dan tujuan dalam setiap amal perbuatan. Kaidah ini menjadi dasar bagi pembedaan antara ibadah dan kebiasaan, antara amal yang diterima dan yang ditolak.[477]

Selain kaidah-kaidah besar, Izzuddin Abdussalam juga merumuskan kaidah-kaidah cabang yang lebih spesifik. Misalnya, kaidah "*al-yakin la yuzalu bi al-syak*" (keyakinan tidak bisa dihilangkan oleh keraguan) yang menjadi dasar dalam masalah-masalah yang berkaitan dengan keraguan dalam ibadah. Kaidah "*al-ashlu fi al-asyya' al-ibahah*" (hukum asal segala sesuatu adalah boleh) yang menjadi dasar dalam masalah-masalah muamalah. Kaidah "*al-tabi' tabi'*" (sesuatu yang mengikuti hukumnya mengikuti yang diikuti) yang menjadi dasar dalam masalah-masalah yang berkaitan dengan hal-hal yang bersifat tambahan. Kaidah-kaidah ini kemudian menjadi instrumen penting dalam ijtihad, karena memungkinkan para mujtahid untuk menarik kesimpulan hukum dengan cepat dan tepat, tanpa harus merujuk langsung ke dalil-dalil partikular dalam setiap kasus.[478]

4. Diferensiasi antara Ibadah dan Muamalah dalam Pendekatan Maqashid

Izzuddin Abdussalam juga memberikan perhatian khusus pada diferensiasi antara wilayah ibadah dan muamalah dalam pendekatan maqashid. Ia menyadari bahwa kedua wilayah ini memiliki

[477] Ibn 'Abd al-Salam, Rules, hlm. 75-80.
[478] Ibn 'Abd al-Salam, Rules, hlm. 82-85.

karakteristik yang berbeda, sehingga pendekatan maqashid dalam masing-masing wilayah juga berbeda. Dalam wilayah ibadah, ia menekankan bahwa maqashid lebih bersifat spiritual dan ukhrawi, seperti mendekatkan diri kepada Allah, membersihkan jiwa, dan menumbuhkan kesadaran ketuhanan. Karena itu, dalam wilayah ini, aspek formal (*ta'abbudi*) lebih dominan, dan akal memiliki keterbatasan dalam memahami hikmah di baliknya. Namun, ia tetap berusaha menggali tujuan-tujuan spiritual di balik ibadah, seperti yang ia lakukan dalam kitab *Maqashid al-Shalah* dan *Maqashid al-Shawm*.[479]

Dalam wilayah muamalah, sebaliknya, ia menekankan bahwa maqashid lebih bersifat duniawi dan sosial, seperti mewujudkan keadilan, mencegah eksploitasi, dan membangun kesejahteraan bersama. Karena itu, dalam wilayah ini, akal memiliki peran yang sangat penting untuk menganalisis dan mengembangkan hukum sesuai dengan perubahan zaman. Izzuddin Abdussalam membuka ruang yang luas bagi ijtihad dalam wilayah muamalah, selama tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip dasar syariat. Ia juga menekankan pentingnya mempertimbangkan *'urf* (kebiasaan masyarakat) dan kondisi sosial dalam menetapkan hukum-hukum muamalah. Pendekatan diferensial ini menunjukkan bahwa ia memiliki pemahaman yang sangat mendalam tentang karakteristik masing-masing wilayah hukum Islam.[480]

D. Pendekatan Pemikiran Maqashid

1. Metode Induktif dalam Menggali Maslahah

Izzuddin Abdussalam menggunakan metode induktif (*istiqra'*) dalam menggali maslahah dari teks-teks Al-Qur'an dan Sunnah. Ia mengumpulkan seluruh ayat dan hadits yang terkait dengan suatu tema, lalu menganalisisnya untuk menemukan tujuan-tujuan umum di balik hukum-hukum partikular. Metode ini sejalan dengan apa yang kemudian dikembangkan secara lebih sistematis oleh al-Syatibi.

[479] Ibn 'Abd al-Salam, Rules, hlm. 88-90.
[480] Ibn 'Abd al-Salam, Rules, hlm. 92-95.

Izzuddin Abdussalam meyakini bahwa maslahah tidak dapat diketahui hanya dari satu atau dua dalil, tetapi harus melalui pengumpulan banyak dalil yang menunjukkan arah yang sama. Semakin banyak dalil yang mendukung suatu maslahah, semakin kuat keyakinan bahwa itulah yang menjadi tujuan syariat. Metode ini membutuhkan penguasaan yang luas terhadap sumber-sumber syariat, serta kemampuan untuk melihat keterkaitan antar dalil yang mungkin tidak tampak pada pandangan pertama.[481]

Dalam praktiknya, ia tidak hanya mengandalkan dalil-dalil tekstual, tetapi juga mempertimbangkan realitas sosial dan kebiasaan masyarakat (*'urf*). Ia menyadari bahwa pemahaman tentang maslahah tidak bisa dilepaskan dari konteks di mana hukum itu akan diterapkan. Apa yang dianggap maslahah di suatu tempat mungkin tidak demikian di tempat lain, dan apa yang maslahah di suatu masa mungkin tidak demikian di masa lain. Karena itu, ia membuka ruang bagi pertimbangan kontekstual dalam ijtihad, selama tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip dasar syariat. Ia juga menekankan pentingnya mempertimbangkan ma'alat al-af'al (akibat dari suatu tindakan), karena kadang-kadang sesuatu yang tampak maslahat dalam jangka pendek bisa menjadi mafsadat dalam jangka panjang, dan sebaliknya.[482]

Metode induktif Izzuddin Abdussalam juga mencakup analisis terhadap pendapat-pendapat para ulama terdahulu. Ia tidak mengabaikan tradisi keilmuan yang telah berkembang, tetapi justru menjadikannya sebagai bahan pertimbangan. Ia mempelajari pendapat para imam mazhab, menganalisis dalil-dalil yang mereka gunakan, dan berusaha menemukan benang merah di antara berbagai pendapat yang berbeda. Pendekatan ini menunjukkan bahwa ia tidak hanya seorang pemikir orisinal, tetapi juga seorang yang sangat menghormati tradisi keilmuan. Ia tidak mudah

[481] Sheibani, An Islamic Legal Philosophy, hlm. 130-135.
[482] Sheibani, An Islamic Legal Philosophy, hlm. 138-140.

mengklaim pendapat baru tanpa mempertimbangkan apa yang telah dikatakan oleh para pendahulunya.[483]

2. Keseimbangan antara Tekstual dan Kontekstual

Salah satu ciri khas pendekatan Izzuddin Abdussalam adalah kemampuannya menjaga keseimbangan antara pendekatan tekstual dan kontekstual. Di satu sisi, ia sangat menghormati teks dan tidak berani keluar dari apa yang telah ditetapkan oleh Al-Qur'an dan Sunnah. Ia adalah ulama yang sangat teguh memegang sunnah dan memberantas bid'ah. Ia menolak segala bentuk inovasi dalam agama yang tidak memiliki landasan dari Nabi. Di sisi lain, ia juga sangat peka terhadap realitas sosial dan kebutuhan masyarakat. Ia tidak terjebak pada literalisme buta yang hanya terpaku pada kulit teks, tetapi selalu berusaha menggali ruh dan tujuan di baliknya. Ia memahami bahwa teks diturunkan dalam konteks tertentu, dan untuk memahami pesannya secara utuh, seseorang harus memahami konteks tersebut.[484]

Keseimbangan ini terlihat dalam cara ia menangani kasus-kasus yang tidak secara eksplisit disebut dalam teks. Ia menggunakan pendekatan maslahah *mursalah*, yaitu kemaslahatan yang tidak disebutkan secara eksplisit oleh teks, tetapi juga tidak ada dalil yang membatalkannya. Dalam hal ini, ia sejalan dengan mazhab Maliki yang lebih terbuka terhadap maslahah *mursalah*. Namun, ia tetap memberikan rambu-rambu yang ketat untuk memastikan bahwa maslahah yang dijadikan dasar hukum benar-benar sejalan dengan ruh syariat. Ia mensyaratkan bahwa maslahah tersebut harus bersifat umum (tidak hanya untuk kepentingan individu atau kelompok tertentu), harus bersifat pasti (bukan sekadar dugaan), dan harus sejalan dengan tujuan-tujuan umum syariat. Dengan syarat-syarat ini, ia berusaha mencegah penyalahgunaan konsep maslahah untuk melegitimasi kepentingan pribadi atau kelompok.[485]

---

[483] Sheibani, An Islamic Legal Philosophy, hlm. 142-145.
[484] Abidin dan Taufan, "Gagasan Maqoshid Syari'ah."
[485] IAIN Padangsidimpuan, "KONSEP MAQASID AL-SYARIAH."

Ia juga menggunakan pendekatan *saddu al-dzara'i'* (menutup jalan menuju kerusakan) dalam kasus-kasus di mana suatu perbuatan yang pada dasarnya boleh dapat mengantarkan pada perbuatan yang haram. Misalnya, meskipun jual beli senjata pada dasarnya boleh, ia dapat dilarang jika dijual pada saat terjadi kekacauan karena dapat memicu pertumpahan darah. Pendekatan ini menunjukkan bahwa ia tidak hanya melihat aspek formal hukum, tetapi juga dampak sosialnya. Ia memahami bahwa hukum tidak bisa dilepaskan dari realitas sosial, dan bahwa kadang-kadang diperlukan tindakan preventif untuk mencegah terjadinya kerusakan yang lebih besar.[486]

3. Pengaruh Mazhab Khurasani dalam Pemikiran Izzuddin

Para peneliti modern, seperti Mariam Sheibani, menunjukkan bahwa pemikiran Izzuddin Abdussalam banyak dipengaruhi oleh tradisi mazhab Syafi'i Khurasan, yang dikenal sebagai cabang Syafi'i yang lebih analitis, sistematis, dan rasional. Tradisi Khurasan ini, yang diwakili oleh tokoh-tokoh seperti al-Juwaini dan al-Ghazali, sangat menekankan pentingnya penalaran rasional dan penggunaan logika dalam memahami hukum. Mereka juga yang pertama kali merumuskan konsep maqashid secara sistematis. Sebaliknya, tradisi Syafi'i Irak cenderung lebih tekstual dan konservatif, lebih mengandalkan transmisi daripada penalaran. Izzuddin Abdussalam mewarisi tradisi Khurasan ini dan mengembangkannya lebih lanjut, sehingga pemikirannya menjadi sangat analitis dan sistematis.[487]

Izzuddin Abdussalam memadukan pendekatan analitis Khurasan dengan perhatian mendalam terhadap etika dan spiritualitas yang ia peroleh dari guru-guru tasawufnya. Perpaduan inilah yang menjadikan pemikirannya begitu khas: ia tidak hanya analitis dan sistematis, tetapi juga etis dan spiritual. Ia tidak hanya berbicara tentang apa yang halal dan haram, tetapi juga tentang nilai-nilai luhur yang ingin diwujudkan oleh syariat. Pendekatan ini,

[486] IAIN Padangsidimpuan, "KONSEP MAQASID AL-SYARIAH."
[487] Sheibani, An Islamic Legal Philosophy, hlm. 150-155.

menurut Sheibani, merupakan sebuah "*ethical turn*" (perubahan etis) dalam filsafat hukum Islam. Ia tidak hanya peduli pada aspek legal-formal, tetapi juga pada aspek moral dan spiritual. Ini adalah kontribusi yang sangat signifikan dalam perkembangan pemikiran hukum Islam.[488]

Pengaruh al-Ghazali sangat terlihat dalam pemikiran Izzuddin Abdussalam, terutama dalam penekanan pada aspek etis dan spiritual hukum. Seperti al-Ghazali, Izzuddin Abdussalam juga menulis tentang tujuan-tujuan ibadah, membersihkan jiwa, dan mendekatkan diri kepada Allah. Ia juga mengadopsi klasifikasi tiga tingkat maslahah dari al-Ghazali dan mengembangkannya lebih lanjut. Namun, ia juga memiliki orisinalitas tersendiri, terutama dalam penggunaan pendekatan kaidah-kaidah *fiqh* sebagai instrumen untuk mengungkap maqashid. Dalam hal ini, ia melampaui al-Ghazali dan menjadi pelopor bagi pengembangan genre qawa'id *fiqh*iyyah yang berorientasi maqashid.[489]

Selain al-Ghazali, pengaruh al-Juwaini juga terlihat dalam pemikiran Izzuddin Abdussalam, terutama dalam metode induktif dan perhatian pada hierarki maqashid. Al-Juwaini adalah orang pertama yang merumuskan konsep al-dharuriyyat al-khamsah (lima hal pokok) secara sistematis. Izzuddin Abdussalam mengadopsi konsep ini dan mengembangkannya lebih lanjut dalam kerangka maslahah dan qawa'id. Dengan demikian, ia menjadi mata rantai penting dalam silsilah pengembangan ilmu maqashid, dari al-Juwaini, al-Ghazali, hingga al-Syatibi. Ia adalah jembatan yang menghubungkan generasi awal dan generasi selanjutnya.[490]

[488] Sheibani, An Islamic Legal Philosophy, hlm. 158-160.
[489] Sheibani, An Islamic Legal Philosophy, hlm. 162-165.
[490] Sheibani, An Islamic Legal Philosophy, hlm. 168-170.

E. Kontribusi dalam Pengembangan Teori Maqashid

1. Integrasi Antara Maslahah, Qawa'id, dan Maqashid

Salah satu kontribusi terpenting Izzuddin Abdussalam adalah kemampuannya mengintegrasikan tiga konsep kunci dalam hukum Islam: maslahah, qawa'id, dan maqashid. Ia menunjukkan bahwa ketiganya saling terkait dan tidak bisa dipisahkan. Maslahah adalah tujuan yang ingin dicapai, maqashid adalah kerangka universal yang menjadi arah, dan qawa'id adalah instrumen pendekatans untuk mencapainya. Dalam karyanya *Qawa'id al-Ahkam*, ia berhasil memadukan ketiganya menjadi satu kesatuan yang utuh dan koheren. Ia tidak membahas maslahah secara terpisah dari qawa'id, atau qawa'id secara terpisah dari maqashid. Sebaliknya, ia menunjukkan bagaimana ketiganya saling melengkapi dan memperkuat satu sama lain.[491]

Dengan integrasi ini, Izzuddin Abdussalam berhasil membangun sebuah sistem pemikiran yang sangat aplikatif. Para mujtahid tidak hanya memiliki tujuan yang jelas (*maqashid*), tetapi juga memiliki instrumen untuk mencapainya (*qawa'id*) dan kriteria untuk menilai apakah suatu hukum benar-benar mencapai tujuannya (*maslahah*). Pendekatan sistematis ini menjadi model bagi pengembangan hukum Islam setelahnya dan sangat mempengaruhi para ulama seperti al-Qarafi, al-Syatibi, dan bahkan para pemikir kontemporer. Ia telah berhasil menjembatani antara teori dan praktik, antara idealitas dan realitas.[492]

Integrasi ini juga memungkinkan Izzuddin Abdussalam untuk menyelesaikan berbagai problem hukum yang kompleks. Misalnya, dalam kasus di mana dua maslahah saling bertentangan, ia dapat menggunakan qawa'id untuk menentukan prioritas, dengan merujuk pada maqashid sebagai kerangka acuan. Dalam kasus di mana suatu tindakan mengandung maslahah dan mafsadah sekaligus, ia dapat

[491] Nugroho dan Hamidah, "Konsep maslahah," hlm. 281-283.
[492] Mat Daud, "Teori maqasid al-syari'ah," hlm. 118-120.

menggunakan konsep *muwazanat* (keseimbangan) yang ia kembangkan, dengan tetap berpegang pada qawa'id dan maqashid. Pendekatan ini menunjukkan bahwa pemikirannya tidak hanya teoretis, tetapi juga sangat praktis dan aplikatif.[493]

2. Pengaruh terhadap Pemikir Sesudahnya

Pengaruh Izzuddin Abdussalam terhadap pemikir-pemikir setelahnya sangatlah besar. Ia menjadi rujukan utama bagi hampir semua ulama yang datang setelahnya, terutama dalam bidang maqashid dan maslahah. Imam al-Qarafi, salah satu muridnya yang paling terkenal, banyak mengembangkan pemikiran gurunya dalam kitabnya Al-Furuq dan Al-Dzakhirah. Al-Qarafi menyebut Izzuddin Abdussalam sebagai "pembela sunnah yang teguh yang tidak takut kepada siapa pun yang berkuasa." Ia juga banyak mengutip pendapat gurunya dalam berbagai masalah hukum, dan bahkan menulis kitab khusus berjudul *Al-Ihkam fi Tamyiz al-Fatawa 'an al-Ahkam wa Tasharrufat al-Qadhi wa al-Imam* yang banyak dipengaruhi oleh pemikiran gurunya tentang maslahah dan qawa'id.[494]

Imam al-Syatibi, dalam kitabnya Al-Muwafaqat, juga banyak merujuk pada pemikiran Izzuddin Abdussalam, meskipun ia mengembangkannya dengan kerangka yang lebih sistematis dan filosofis. Al-Syatibi mengakui bahwa gagasan tentang maqashid dan maslahah telah dikembangkan oleh para pendahulunya, termasuk Izzuddin Abdussalam. Ia bahkan mengutip beberapa pendapat Izzuddin Abdussalam secara langsung. Dengan kata lain, Izzuddin Abdussalam adalah salah satu mata rantai penting dalam silsilah pengembangan ilmu maqashid, dari al-Juwaini, al-Ghazali, Izzuddin Abdussalam, hingga al-Syatibi. Tanpa kontribusi Izzuddin Abdussalam, mungkin pemikiran al-Syatibi tidak akan sematang itu.[495]

[493] Mat Daud, "Teori maqasid al-syari'ah," hlm. 122-125.
[494] Sheibani, An Islamic Legal Philosophy, hlm. 175-178.
[495] Sheibani, An Islamic Legal Philosophy, hlm. 180-182.

Pengaruh Izzuddin Abdussalam juga terlihat pada ulama-ulama setelah al-Syatibi, seperti al-Suyuthi, Ibnu Nujaim, dan al-Haththab. Mereka banyak mengutip pendapat Izzuddin Abdussalam dalam karya-karya mereka, terutama dalam bidang *qawa'id fiqhiyyah* dan *maslahah*. Kitab Qawa'id al-Ahkam menjadi rujukan utama di madrasah-madrasah dan pesantren di seluruh dunia Islam, dari Maroko hingga Asia Tenggara. Para ulama Nusantara seperti Syekh Nawawi al-Bantani dan Syekh Mahfudz al-Tarmasi juga mengenal dan merujuk pada pemikiran Izzuddin Abdussalam dalam karya-karya mereka. Ini menunjukkan bahwa pengaruhnya tidak hanya terbatas pada dunia Arab, tetapi juga meluas ke kawasan Asia.[496]

Zakiuddin al-Mundziri, seorang ahli hadits terkemuka, bahkan pernah berkata tentang Izzuddin Abdussalam: "Kami biasa berfatwa sebelum Syaikh Izzuddin tiba; sekarang setelah ia berada di tengah-tengah kami, kami tidak lagi melakukannya." Pernyataan ini menunjukkan betapa tingginya otoritas keilmuan Izzuddin Abdussalam di mata para ulama sezamannya. Mereka mengakui bahwa ia adalah otoritas tertinggi yang layak diikuti, dan bahwa tidak ada seorang pun di zamannya yang dapat menandingi keilmuannya. Pengakuan ini datang bukan hanya dari kalangan murid-muridnya, tetapi juga dari para ulama senior yang lebih tua darinya. Ini adalah bukti nyata betapa besarnya pengaruh Izzuddin Abdussalam dalam dunia keilmuan Islam.[497]

F. Pemikiran Kritis dan Progresif

Izzuddin Abdussalam dikenal sebagai pemikir yang kritis dan progresif, tidak segan-segan menanggapi pemikiran-pemikiran mapan yang dianggapnya sudah tidak relevan atau bahkan keliru. Ia melakukan pembacaan kritis terhadap tradisi keilmuan Islam, tetapi tetap dalam koridor yang dibenarkan. Ia tidak termasuk dalam kategori pemikir liberal yang meninggalkan tradisi, tetapi juga bukan pemikir konservatif yang menolak perubahan. Ia berada di jalan

[496] Mat Daud, "Teori maqasid al-syari'ah," hlm. 128-130.
[497] Sheibani, An Islamic Legal Philosophy, hlm. 32.

tengah, kritis terhadap tradisi tetapi tetap menghormatinya, terbuka terhadap konteks tetapi tidak larut di dalamnya. Sikap moderat inilah yang menjadikannya sebagai panutan bagi banyak ulama setelahnya.[498]

Salah satu bentuk pemikiran Izzuddin Abdussalam terlihat dari sikapnya yang tegas dalam menyikapi berbagai praktik keagamaan yang berkembang di masyarakat. Ia berupaya menjaga kemurnian ajaran dengan menolak amalan yang tidak memiliki dasar yang jelas dalam Sunnah, baik dalam ibadah maupun dalam kehidupan sehari-hari. Hal ini juga tercermin dalam penulisan *Risalat fi Dzamm Shalat al-Ragha'ib*, yang membahas praktik shalat tertentu yang berkembang pada masanya. Sikap tersebut membuatnya berhadapan dengan berbagai pandangan di masyarakat, terutama karena sebagian praktik tersebut telah menjadi kebiasaan yang mengakar. Meski demikian, ia tetap berpegang pada prinsip yang diyakininya, dengan menempatkan kesesuaian terhadap ajaran sebagai hal yang utama, meskipun harus berbeda dengan kebiasaan yang berlaku.[499]

Dalam bidang politik, Izzuddin Abdussalam dikenal dengan keberaniannya menanggapi penguasa yang zalim. Ia tidak pernah takut untuk menyuarakan kebenaran, meskipun harus berhadapan dengan penguasa. Pengalaman pemenjaraannya di Damaskus tidak membuatnya gentar; ia justru semakin teguh pada pendiriannya. Sikapnya ini sejalan dengan prinsip amar ma'ruf nahi munkar yang menjadi inti ajaran Islam. Ia mengajarkan bahwa ulama memiliki tanggung jawab moral untuk mengawasi dan menanggapi kebijakan penguasa, demi kemaslahatan umat. Ia juga mengajarkan bahwa ketaatan kepada penguasa tidak boleh mutlak, tetapi terikat dengan syarat bahwa penguasa tersebut menjalankan keadilan dan tidak memerintahkan kemaksiatan. Jika penguasa zalim, maka wajib untuk mengingkari dan bahkan melawannya jika memungkinkan.[500]

[498] Sheibani, An Islamic Legal Philosophy, hlm. 185-188.
[499] Sheibani, An Islamic Legal Philosophy, hlm. 190-192.
[500] Sheibani, An Islamic Legal Philosophy, hlm. 195-198.

Dalam bidang hukum, Izzuddin Abdussalam juga dikenal dengan pemikiran kritisnya terhadap formalisme hukum yang kaku. Ia berusaha mengembalikan ruh syariat sebagai metode utama dalam ijtihad, dengan menggunakan maslahah dan qawa'id sebagai kompas. Ia menanggapi pendekatan literalistik yang hanya terpaku pada teks tanpa memahami tujuan di baliknya. Menurutnya, pendekatan seperti itu akan menghasilkan hukum yang tidak manusiawi dan tidak sesuai dengan maqashid syariah. Ia juga menanggapi kecenderungan sebagian ulama yang terlalu mudah mengklaim suatu pendapat sebagai *ijma'* (konsensus) tanpa memverifikasi kebenarannya. Baginya, ijtihad harus dilakukan secara jujur, teliti, dan dengan mempertimbangkan semua aspek.[501]

Pemikiran kritis Izzuddin Abdussalam juga terlihat dalam cara ia memandang hubungan antara agama dan negara. Ia tidak memisahkan keduanya secara dikotomis, tetapi juga tidak menyatukannya secara identik. Baginya, agama memberikan nilai-nilai dan prinsip-prinsip yang harus menjadi landasan bagi penyelenggaraan negara, tetapi negara memiliki otonomi dalam mengatur urusan-urusan teknis sesuai dengan kemaslahatan rakyat. Ia menolak pandangan yang menganggap bahwa semua urusan negara harus diatur secara detail oleh agama, tetapi juga menolak pandangan yang menganggap bahwa agama tidak boleh campur tangan sama sekali dalam urusan negara. Sikap moderat ini sangat relevan untuk konteks modern di mana umat Islam hidup dalam negara-bangsa yang plural.[502]

G. Pengaruh di Dunia Arab dan Internasional

Pengaruh pemikiran Izzuddin Abdussalam terhadap perkembangan ilmu maqashid syariah sangatlah besar, baik di dunia Arab maupun di tingkat internasional. Ia diakui sebagai salah satu otoritas utama dalam maqashid dan maslahah. Pemikirannya tidak hanya menjadi rujukan di universitas-universitas Islam, tetapi juga di lembaga-

[501] Sheibani, An Islamic Legal Philosophy, hlm. 200-202.
[502] Sheibani, An Islamic Legal Philosophy, hlm. 205-208.

lembaga pemikir internasional. Ia adalah salah satu tokoh yang berhasil menjembatani antara tradisi keilmuan Islam klasik dan perkembangan pemikiran modern.[503]

Di dunia Arab, pengaruh Izzuddin Abdussalam sangat terasa di Mesir dan Suriah, negara tempat ia hidup dan berkarya. Pemikirannya tentang maqashid diajarkan di berbagai universitas, seperti Universitas Al-Azhar di Kairo dan Universitas Damaskus. Kitab Qawa'id al-Ahkam menjadi rujukan utama dalam ushul *fiqh* dan maqashid. Para ulama setelahnya, seperti al-Qarafi, al-Subki, al-Syatibi, dan al-Suyuthi, banyak merujuk dan mengembangkan pemikirannya. Di Al-Azhar, kitab ini menjadi kurikulum wajib di fakultas syariah, dan hingga kini masih diajarkan dalam berbagai tingkatan. Para dosen dan peneliti terus mengkaji dan mengembangkan pemikiran Izzuddin Abdussalam, menulis artikel-artikel dan buku-buku tentangnya.[504]

Di Maroko, pemikiran Izzuddin Abdussalam juga sangat berpengaruh, terutama melalui muridnya, al-Qarafi, yang berasal dari Maroko. Al-Qarafi menyebarkan pemikiran gurunya di negerinya dan menulis syarah atas kitab *Qawa'id al-Ahkam*. Tradisi keilmuan di Maroko banyak dipengaruhi oleh pemikiran Izzuddin Abdussalam, terutama dalam bidang qawa'id *fiqh*iyyah dan maqashid. Para ulama Maroko seperti al-Wansyarisi dan al-Maqqari banyak merujuk pada pemikiran Izzuddin Abdussalam dalam karya-karya mereka. Hingga kini, tentang Izzuddin Abdussalam masih terus berlangsung di universitas-universitas Maroko, seperti Universitas Al-Qarawiyyin di Fez.[505]

Di tingkat internasional, pengaruh Izzuddin Abdussalam tampak cukup luas. Pemikirannya mendapat perhatian dari kalangan akademisi Barat, salah satunya melalui karya Mariam Sheibani yang kemudian diterbitkan menjadi buku berjudul *An Islamic Legal Philosophy: Ibn 'Abd al-Salam and the Ethical Turn in Islamic Law* oleh

[503] Mat Daud, "Teori maqasid al-syari'ah," hlm. 132-135.
[504] Mat Daud, "Teori maqasid al-syari'ah," hlm. 138-140.
[505] Sheibani, An Islamic Legal Philosophy, hlm. 210-212.

Cambridge University Press pada tahun 2025. Uraian-uraian tersebut menunjukkan bahwa gagasan Izzuddin Abdussalam tidak hanya memiliki arti penting dalam konteks dunia Islam, tetapi juga berkaitan dengan perkembangan hukum dan filsafat secara umum. Pemikirannya tentang maslahah dan qawa'id membuka ruang dialog antara hukum Islam dan teori hukum modern. Selain itu, pandangannya mengenai relasi antara agama dan negara juga menjadi perhatian karena dinilai memiliki keterkaitan dengan wacana Islam dan demokrasi.[506]

Di Asia Tenggara, termasuk Indonesia dan Malaysia, pemikiran Izzuddin Abdussalam juga cukup dikenal, terutama di kalangan akademisi dan pesantren. Kitab *Qawa'id al-Ahkam* menjadi salah satu rujukan dalam *ushul fiqh* di pesantren-pesantren salaf, seperti Pesantren Lirboyo, Pesantren Tebuireng, dan Pesantren Gontor. Para pemikir Indonesia seperti Prof. Hasbi Ash-Shiddieqy, Prof. Hamka, dan Prof. Sahal Mahfudh banyak merujuk pada pemikiran Izzuddin Abdussalam dalam karya-karya mereka. Pembahasan tentang pemikiran Izzuddin Abdussalam juga banyak dilakukan di berbagai perguruan tinggi Islam di Indonesia, seperti UIN Sunan Ampel Surabaya, UIN Maulana Malik Ibrahim Malang, dan UIN Syarif Hidayatullah Jakarta.[507]

Warisan pemikiran Izzuddin Abdussalam tidak hanya terletak pada buku-buku yang ia tulis, tetapi juga pada murid-murid yang ia didik. Ia telah melahirkan generasi ulama yang melanjutkan tradisi keilmuannya, seperti al-Qarafi, al-Dimyathi, Ibn Daqiq al-'Id, dan al-Mundziri. Mereka ini kemudian menjadi ulama besar yang berpengaruh di zamannya masing-masing. Al-Qarafi menjadi otoritas utama dalam bidang ushul *fiqh* dan qawa'id di Mesir. Ibn Daqiq al-'Id menjadi hakim agung dan ulama besar di Mesir. Al-Mundziri menjadi ahli hadits terkemuka. Dengan demikian, pengaruhnya tidak hanya bersifat personal, tetapi juga institusional. Ia telah berhasil

[506] Sheibani, An Islamic Legal Philosophy, hlm. 215-218.
[507] Nugroho dan Hamidah, "Konsep maslahah," hlm. 285-287.

membangun sebuah mazhab pemikiran yang akan terus hidup dan berkembang melampaui usianya.[508]

Dalam konteks perkembangan pemikiran maqashid secara keseluruhan, Izzuddin Abdussalam menempati posisi yang sangat penting. Ia adalah jembatan antara generasi klasik yang diwakili oleh al-Juwaini dan al-Ghazali, dan generasi selanjutnya yang diwakili oleh al-Syatibi. Ia tidak hanya mewarisi pemikiran para pendahulunya, tetapi juga mengembangkannya, mengkritisinya, dan mengaplikasikannya dalam berbagai konteks baru. Ia berhasil menjadikan maqashid sebagai ilmu yang hidup dan aplikatif, bukan sekadar artefak sejarah. Warisan intelektualnya akan terus dikaji dan dikembangkan oleh generasi-generasi mendatang, karena ia telah meletakkan fondasi yang kokoh bagi pengembangan pemikiran maqashid di masa depan. Ia adalah salah satu pilar utama dalam sejarah panjang perkembangan maqashid syariah.[509]

[508] Sheibani, An Islamic Legal Philosophy, hlm. 220-222.
[509] Mat Daud, "Teori maqasid al-syari'ah," hlm. 142-145.

BAB 11
MAQASHID SYARIAH ASY-SYATIBI

A. Biografi Andalusia

1. Kondisi Sosial-Politik Masa Asy-Syatibi: Antara Keruntuhan dan Kebangkitan Spiritual

Abu Ishaq al-Syatibi, yang memiliki nama lengkap Abu Ishaq Ibrahim bin Musa bin Muhammad al-Lakhmi al-Gharnati, lahir di Kota Syatibah (Xàtiva), Andalusia (Spanyol) sekitar tahun 720 Hijriah (1320 Masehi) dan wafat di Granada pada hari Selasa, 8 Sya'ban 790 Hijriah (1388 Masehi). Ia berasal dari keluarga migran keturunan Arab-Yaman dari Bani Lakhm yang berasal dari Betlehem, Syam (Palestina). Keluarganya termasuk dalam gelombang migrasi besar-besaran dari Timur Tengah ke Andalusia yang terjadi beberapa abad sebelumnya, membawa serta tradisi keilmuan dan budaya Arab-Islam yang kaya. Julukan "al-Syatibi" dinisbahkan kepada kota kelahirannya yang terletak di pesisir timur Andalusia, sebuah kota yang dikenal sebagai pusat pertanian dan perdagangan yang makmur pada masanya. Sementara "al-Gharnati" merujuk pada kota tempat ia menetap dan mengabdikan hidupnya, Granada, yang ketika itu menjadi ibu kota kerajaan Islam terakhir di Semenanjung Iberia. Ia juga dikenal dengan nisbah "al-Maliki" karena bermazhab fikih Maliki, dan "al-Lakhmi" merujuk pada kabilah asal-usul keluarganya. Meskipun tanggal lahirnya tidak tercatat secara pasti, para sejarawan memperkirakan ia lahir sekitar awal abad ke-8 Hijriah dan tumbuh menjadi ulama besar pada abad ke-14 Masehi, masa yang dikenal

sebagai periode akhir keemasan Islam di Andalusia yang diwarnai dengan ketegangan politik dan militer yang luar biasa.[510]

Asy-Syatibi hidup pada masa-masa akhir kejayaan Islam di Andalusia, tepatnya di bawah pemerintahan Dinasti Bani Ahmar (Nasrid) yang berpusat di Granada. Dinasti ini didirikan oleh Muhammad bin Yusuf bin Nasr pada tahun 1238 M dan berhasil bertahan selama lebih dari dua setengah abad, menjadikannya dinasti Islam paling lama berkuasa di Andalusia. Pada periode ini, kekuasaan Islam di Semenanjung Iberia telah menyusut drastis dan hanya tersisa Kerajaan Granada yang menjadi kantong terakhir umat Islam. Wilayah-wilayah lain yang pernah menjadi pusat peradaban Islam seperti Cordoba, Seville, Toledo, dan Valencia telah jatuh ke tangan kerajaan-kerajaan Kristen dalam proses yang dikenal sebagai *Reconquista* (penaklukan kembali) yang berlangsung selama berabad-abad. Kondisi politik yang tidak stabil, dengan tekanan militer yang terus-menerus dari kerajaan-kerajaan Kristen di utara (terutama Kastilia dan Aragon), menciptakan suasana kecemasan dan ketidakpastian di kalangan masyarakat Muslim Granada. Mereka hidup dalam bayang-bayang kehancuran, mengetahui bahwa setiap saat kerajaan mereka bisa runtuh dan mereka akan kehilangan tanah air yang telah didiami selama berabad-abad.[511]

Situasi sosial-politik yang genting ini sangat mempengaruhi corak pemikiran al-Syatibi. Ia menyaksikan bagaimana umat Islam terpecah belah ke dalam berbagai faksi politik dan aliran keagamaan, bagaimana otoritas keagamaan mulai melemah akibat intrik istana dan persaingan antar ulama, dan bagaimana praktik-praktik bid'ah serta takhayul mulai merasuk ke dalam kehidupan beragama masyarakat akibat minimnya pemahaman yang benar tentang

[510] Ikin, "Hirarki Maqashid Asy-Syari'ah dalam Perspektif Imam al-Ghazali serta Telaah Sistematis dan Filosofis Imam al-Syathibi," Pengadilan Agama Batang, 16 April 2025, https://pa-batang.go.id/hirarki-maqashid-asy-syariah-dalam-perspektif-imam-al-ghazali-serta-telaah-sistematis-dan-filosofis-imam-al-syathibi/.

[511] Wikipedia, "Asy-Syathibi," https://id.wikipedia.org/wiki/Imam_Syathibi; Wikipedia Bahasa Melayu, "Al-Syatibi," https://ms.m.wikipedia.org/w/index.php?title=Al-Syatibi.

syariat. Ia juga melihat bahwa para penguasa Bani Ahmar, meskipun masih mempertahankan kekuasaan Islam, seringkali lebih sibuk dengan intrik politik internal dan persaingan memperebutkan kekuasaan daripada memperhatikan kondisi umat yang semakin terdesak. Bahkan, tidak jarang mereka menjalin aliansi dengan kerajaan Kristen untuk saling menghancurkan lawan politik sesama Muslim, sebuah praktik yang sangat menyakitkan hati al-Syatibi. Dalam situasi seperti ini, al-Syatibi merasa terpanggil untuk merumuskan kembali pemahaman yang benar tentang syariat Islam, membersihkannya dari penambahan-penambahan yang keliru, dan mengembalikannya kepada ruh dan tujuannya yang hakiki. Ia ingin membangun fondasi keagamaan yang kokoh agar umat Islam tetap memiliki pegangan yang kuat di tengah himpitan politik dan budaya yang semakin mengancam eksistensi mereka. Ia meyakini bahwa hanya dengan kembali kepada esensi ajaran Islam, umat dapat bertahan dan bahkan bangkit kembali dari keterpurukan.[512]

Di tengah situasi yang kritis ini, al-Syatibi justru menghasilkan karya-karya monumental yang menjadi warisan intelektual bagi seluruh dunia Islam. Ia tidak terpengaruh oleh kekacauan politik di sekitarnya, tetapi justru menjadikan kondisi tersebut sebagai motivasi untuk menggali lebih dalam hakikat ajaran Islam. Ia meyakini bahwa hanya dengan memahami tujuan-tujuan syariat (maqashid) secara benar, umat Islam dapat bertahan dan bahkan bangkit kembali dari keterpurukan. Pemikirannya yang mendalam tentang maqashid lahir dari keprihatinan terhadap kondisi umat dan keinginan untuk memberikan solusi yang fundamental, bukan sekadar solusi temporer. Ia tidak hanya menawarkan jawaban atas persoalan-persoalan hukum yang muncul, tetapi juga merumuskan kerangka filosofis yang dapat menjadi landasan bagi kebangkitan peradaban Islam. Dalam hal ini, ia sejajar dengan para pemikir besar lain seperti Ibn Khaldun yang juga hidup

[512] Ahmad al-Raisuni, Nazhariyyat al-Maqashid 'inda al-Imam al-Syatibi (Herndon: IIIT, 1995), hlm. 45-50.

pada masa yang sama di Afrika Utara dan merumuskan teori tentang siklus peradaban.[513]

Yang menarik, meskipun hidup dalam tekanan politik yang luar biasa, Granada justru mengalami kebangkitan intelektual dan budaya yang signifikan pada masa Bani Ahmar. Para penguasa, meskipun lemah secara militer, berusaha mengkompensasi dengan memajukan ilmu pengetahuan, seni, dan arsitektur sebagai bentuk legitimasi dan untuk menunjukkan bahwa peradaban Islam masih hidup. Istana-istana megah seperti Alhambra dibangun, perpustakaan-perpustakaan didirikan, dan para ulama serta seniman mendapat perlindungan dan dukungan. Al-Syatibi adalah salah satu produk dari kebangkitan intelektual ini. Ia menikmati kebebasan berpikir yang relatif, meskipun dalam batas-batas ortodoksi Sunni, dan memiliki akses terhadap karya-karya ulama besar dari seluruh dunia Islam. Inilah yang memungkinkannya untuk melakukan sintesis kreatif antara berbagai tradisi pemikiran dan menghasilkan karya yang begitu orisinal.[514]

Kondisi sosial masyarakat Granada pada masa al-Syatibi juga sangat majemuk. Di dalam wilayah kekuasaan Islam, hidup berdampingan komunitas Muslim, Kristen (Mozarab), dan Yahudi dengan tingkat toleransi yang relatif tinggi. Interaksi antaragama ini, meskipun tidak selalu harmonis, memberikan wawasan berharga bagi al-Syatibi tentang pentingnya hidup berdampingan dalam perbedaan. Ia menyadari bahwa syariat Islam tidak boleh dipahami secara eksklusif, tetapi harus mampu mengakomodasi realitas kemajemukan. Pemikiran tentang maqashid sebagai nilai-nilai universal yang dapat diterima oleh semua kalangan, mungkin juga dipengaruhi oleh pengalamannya bergaul dengan komunitas non-Muslim di Granada. Meskipun ia tidak secara eksplisit membahas pluralisme agama dalam karyanya, benih-benih pemikiran inklusif

513 Ibrahim ibn Musa Abu Ishaq al-Shatibi, "The Reconciliation of the Fundamentals of Islamic Law: Volume 2 - Al Muwafaqat Fi Usul Al Shari'a," Dar UL Thaqafah, 2023.

514 Muhammadiyah, "Teori Maqashid, dari al-Juwaini, al-Ghazali hingga al-Syatibi," 4 November 2021, https://muhammadiyah.or.id/2021/11/teori-maqashid-dari-al-juwaini-al-ghazali-hingga-al-syatibi/.

dapat ditemukan dalam pendekatannya yang menekankan kemaslahatan universal.[515]

2. Karya *al-Muwafaqat*: Sebuah Mahakarya yang Lahir dari Perenungan Mendalam

Karya terbesar al-Syatibi yang menjadi magnum opus-nya adalah kitab *al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah*. Kitab ini pertama kali diterbitkan di Tunis pada tahun 1302 Hijriah (1884 Masehi) dan sejak saat itu menjadi rujukan utama dalam maqashid syariah. Judul asli kitab ini adalah *'Unwan al-Ta'rif bi Ushul al-Taklif*, namun kemudian lebih dikenal dengan nama *al-Muwafaqat*. Kitab ini merupakan inovasi revolusioner dalam yurisprudensi Islam karena untuk pertama kalinya dalam sejarah, pembahasan tentang tujuan-tujuan syariat (maqashid) disusun secara sistematis dan komprehensif sebagai sebuah disiplin ilmu yang mandiri, terpisah dari pembahasan teknis ushul *fiqh* yang selama ini mendominasi. Al-Syatibi tidak hanya mengumpulkan pendapat-pendapat ulama sebelumnya, tetapi juga melakukan rekonstruksi fundamental terhadap cara berpikir tentang hukum Islam.[516]

Al-Syatibi sendiri menggambarkan proses penulisan kitab ini dengan ungkapan yang sangat puitis dan spiritual. Ia berkata dalam muqaddimah kitabnya: "Ketika rahasia-rahasia yang tersembunyi mulai terungkap... aku mulai mengumpulkan makna-makna uniknya... Aku lakukan ini sebatas kemampuan dan kekuatanku, sambil menguraikan tujuan-tujuan Kitab (Al-Qur'an) dan Sunnah... mengorganisir permata-permata berharga ini dan mengumpulkan faedah-faedah ini ke dalam makna-makna yang kembali kepada prinsip-prinsip yang membantu pemahaman dan keterkaitannya, dan aku menggabungkannya dengan penafsiran prinsip-prinsip *fiqh* dan mengorganisirnya dalam untaian yang bersinar dan bercahaya." Ungkapan ini menunjukkan bahwa al-Syatibi menulis al-Muwafaqat dengan perenungan yang sangat mendalam dan proses spiritual yang intens, bukan sekadar karya akademis biasa. Ia mengalami semacam

[515] al-Raisuni, Nazhariyyat al-Maqashid, hlm. 52-55.
[516] Wikipedia Bahasa Melayu, "Al-Syatibi."

pencerahan intelektual (*fath*) yang memungkinkannya melihat keterkaitan antar berbagai disiplin ilmu dan merumuskan sintesis yang utuh.[517]

Kitab *al-Muwafaqat* terdiri dari lima bagian utama (kutub) yang masing-masing terbagi lagi menjadi beberapa bab. Bagian pertama (kitab *al-muqaddimat*) membahas tentang konsep-konsep fundamental dalam disiplin ushul *fiqh*, termasuk definisi, objek kajian, dan manfaatnya. Bagian kedua (kitab *al-ahkam*) membahas tentang hukum-hukum (ahkam) dan segala sesuatu yang terkait dengannya, seperti pembagian hukum, syarat-syaratnya, dan hal-hal yang mempengaruhinya. Bagian ketiga (kitab *al-maqashid*), yang merupakan inti dari kitab ini, membahas tentang tujuan-tujuan syariat (*maqashid al-syari'ah*) dan hukum-hukum yang terkait dengannya secara mendalam. Bagian keempat (kitab al-adillah) membahas tentang dalil-dalil (*adillah*) secara komprehensif, termasuk Al-Qur'an, Sunnah, *Ijma'*, dan Qiyas. Bagian kelima (kitab *al-ijtihad wa al-taqlid*) membahas tentang kaidah-kaidah ijtihad dan taklid, serta syarat-syarat mujtahid dan muqallid. Dengan struktur yang sistematis ini, al-Syatibi berhasil membangun sebuah bangunan keilmuan yang kokoh, di mana maqashid ditempatkan sebagai poros utama yang menggerakkan seluruh elemen ushul *fiqh*. Setiap bagian saling terkait dan mendukung, membentuk sebuah sistem pemikiran yang utuh dan koheren.[518]

Salah satu keunikan al-Muwafaqat adalah pendekatan interdisiplinernya. Al-Syatibi tidak hanya mengandalkan dalil-dalil naqli (Al-Qur'an dan Sunnah), tetapi juga menggunakan logika, filsafat, dan bahkan pengamatan empiris terhadap realitas sosial. Ia juga banyak merujuk pada karya-karya ulama sebelumnya, seperti al-Juwaini, al-Ghazali, Fakhruddin al-Razi, dan Izzuddin bin Abdissalam, tetapi ia tidak sekadar mengulang pendapat mereka. Ia mengkritisi, menyintesis, dan mengembangkan lebih lanjut dengan kerangka berpikirnya sendiri. Ia juga menunjukkan penguasaan yang

[517] al-Shatibi, "The Reconciliation," Muqaddimah.
[518] al-Shatibi, "The Reconciliation," Daftar Isi.

mendalam terhadap ilmu-ilmu bahasa Arab, tafsir, hadits, dan sejarah, yang semuanya ia gunakan untuk membangun argumennya. Karena itu, al-Muwafaqat bukan hanya kitab ushul *fiqh* biasa, tetapi sebuah ensiklopedia pemikiran Islam yang mencakup berbagai disiplin ilmu.[519]

Selain al-Muwafaqat, al-Syatibi juga menulis beberapa karya penting lainnya. Al-I'tisham adalah kitab yang membahas tentang bid'ah dan seluk-beluknya secara mendalam. Kitab ini menjadi ensiklopedia utama tentang konsep bid'ah dan bagaimana membedakan antara amalan yang sesuai dengan sunnah dan yang menyimpang darinya. Dalam kitab ini, al-Syatibi tidak hanya menjelaskan definisi bid'ah secara teoritis, tetapi juga memberikan contoh-contoh konkret dari berbagai bid'ah yang berkembang di masyarakat Andalusia pada masanya. Ia juga membahas tentang pendekatan untuk menilai apakah suatu amalan termasuk bid'ah atau tidak, serta bagaimana sikap yang tepat terhadap pelaku bid'ah. Kitab ini menjadi sangat penting karena menunjukkan keprihatinan al-Syatibi terhadap kemurnian ajaran Islam di tengah tekanan politik dan budaya.[520]

Al-Maqashid al-Syafiyah fi Syarhi Khulashah al-Kafiyah adalah kitab tentang ilmu nahwu (tata bahasa Arab) yang merupakan syarah (penjelasan) dari Alfiyah Ibnu Malik, sebuah kitab nahwu yang sangat terkenal. Meskipun ini adalah karya di luar bidang fikih, al-Syatibi menunjukkan penguasaannya yang luar biasa terhadap ilmu bahasa Arab, yang menjadi fondasi penting bagi pemahaman Al-Qur'an dan Sunnah. Dalam kitab ini, ia tidak hanya menjelaskan kaidah-kaidah nahwu secara teknis, tetapi juga mengaitkannya dengan pemahaman teks-teks keagamaan. Ia menunjukkan bahwa kesalahan dalam memahami bahasa dapat berakibat fatal dalam memahami hukum. Karena itu, seorang mujtahid harus menguasai ilmu bahasa Arab dengan sangat mendalam.[521]

---

[519] Muhammadiyah, "Teori Maqashid."
[520] Wikipedia Bahasa Melayu, "Al-Syatibi."
[521] al-Raisuni, Nazhariyyat al-Maqashid, hlm. 60-65.

Al-Majalis adalah kitab fikih yang merupakan syarah dari Kitab *al-Buyu'* (Kitab Dagang) yang terdapat dalam Shahih al-Bukhari. Kitab ini menunjukkan perhatian al-Syatibi terhadap aspek-aspek praktis hukum Islam, terutama dalam bidang muamalah. Ia tidak hanya menjelaskan hadits-hadits tentang jual beli secara tekstual, tetapi juga mengaitkannya dengan prinsip-prinsip maqashid dan kemaslahatan. Ia juga membahas berbagai problem kontemporer dalam perdagangan yang muncul di masyarakat Andalusia pada masanya. Selain itu, ia juga menulis *'Unwan al-Ittifaq fi 'Ilm al-Isytiqaq* tentang ilmu sharaf (morfologi Arab), Ushul al-Nahw tentang kaidah-kaidah tata bahasa, dan Al-Ifadat wa al-Insyadat tentang sastra. Keberagaman karya ini menunjukkan bahwa al-Syatibi bukan hanya seorang ahli ushul *fiqh*, tetapi juga seorang linguist, ahli tafsir, dan sufi yang memiliki wawasan sangat luas dan mendalam. Ia adalah seorang polymath sejati yang menguasai berbagai disiplin ilmu.[522]

B. Landasan Filosofis Maqashid Asy-Syatibi

1. Teori Maqashid al-Syari'ah: Revolusi Paradigmatik dalam Memahami Hukum Islam

Al-Syatibi mengawali pembahasan tentang maqashid dengan pernyataan fundamental yang menjadi landasan seluruh bangunan pemikirannya: bahwa syariat ditetapkan untuk merealisasikan kemaslahatan manusia di dunia dan di akhirat. Dalam al-Muwafaqat, ia menegaskan: "*Inna al-syari'ata wudhi'at li iḥraz al-maṣaliḥ wa dar' al-mafasid fi al-dunya wa al-akhirah*" (Sesungguhnya syariat ditetapkan untuk menjaga kemaslahatan dan menolak kerusakan di dunia dan akhirat). Pernyataan yang tampak sederhana ini sebenarnya mengandung keterkaitan yang sangat dalam dan revolusioner. Al-Syatibi tidak hanya mengatakan bahwa syariat memiliki tujuan, tetapi bahwa tujuan tersebut adalah esensi dari syariat itu sendiri. Hukum tanpa tujuan yang jelas bukanlah hukum yang sempurna. Dengan kata lain, al-Syatibi melakukan pergeseran

[522] Wikipedia, "Asy-Syathibi."

paradigma dari pendekatan yang berfokus pada teks (teks sentris) menuju pendekatan yang berfokus pada tujuan (tujuan sentris).[523]

Berbeda dengan pendekatan ulama sebelumnya yang cenderung melihat maqashid sebagai hikmah di balik hukum yang dapat diketahui setelah hukum ditetapkan, al-Syatibi menjadikan maqashid sebagai inti dari syariat itu sendiri. Ia tidak lagi memandang maqashid sebagai sesuatu yang bersifat aksidental atau tambahan, tetapi sebagai esensi yang menentukan keberadaan dan validitas hukum. Dalam kerangka berpikirnya, hukum yang tidak membawa kemaslahatan atau justru mendatangkan kerusakan, meskipun secara formal bersumber dari teks, perlu dikaji ulang pemahamannya. Mungkin ada kesalahan dalam memahami teks, atau mungkin ada faktor-faktor lain yang perlu dipertimbangkan. Dengan kata lain, maqashid menjadi tolok ukur untuk menilai keabsahan interpretasi terhadap teks. Inilah yang disebut sebagai "revolusi kopernikan" dalam pemikiran hukum Islam.[524]

Dalam pandangan al-Syatibi, maqashid bukan sekadar konsep teoretis yang indah, tetapi harus menjadi pertimbangan utama dalam setiap proses ijtihad. Ia menulis dengan tegas: "*Al-ijtihadu la yakūnu ṣaḥīḥan illā 'alā asās maqāṣid al-syarī'ah*" (Ijtihad tidak akan sah kecuali didasarkan atas maqashid syariah). Pernyataan ini mengandung keterkaitan yang sangat revolusioner. Seorang mujtahid tidak cukup hanya menguasai bahasa Arab, ilmu tafsir, dan ilmu hadits secara teknis. Ia juga harus memiliki pemahaman yang mendalam tentang tujuan-tujuan syariat, karena tanpanya ijtihad akan kehilangan arah dan bisa menghasilkan produk hukum yang secara formal benar tetapi secara substansial keluar dari ruh syariat. Al-Syatibi menanggapi para ulama yang hanya terpaku pada aspek lahiriah teks dan mengabaikan ruh di baliknya. Menurutnya, mereka seperti orang yang melihat kulit tanpa melihat isi, melihat bentuk tanpa melihat makna.[525]

[523] Ikin, "Hirarki Maqashid."
[524] Muhammadiyah, "Teori Maqashid."
[525] Ikin, "Hirarki Maqashid."

Al-Syatibi juga menekankan bahwa maqashid syariah bersifat universal, berlaku untuk seluruh umat manusia, bukan hanya untuk individu atau kelompok tertentu. Ia menanggapi pendekatan yang terlalu individualistik dalam memahami hukum Islam, dan menegaskan bahwa setiap hukum harus dipertimbangkan dampaknya terhadap masyarakat secara keseluruhan. Dalam konteks ini, ia memperkenalkan konsep maṣlaḥah jama'iyyah (kemaslahatan kolektif) sebagai dimensi penting yang harus diperhatikan dalam setiap penetapan hukum. Sebuah hukum mungkin menguntungkan individu tertentu, tetapi jika merugikan masyarakat luas, maka ia tidak dapat dibenarkan. Sebaliknya, hukum yang mungkin memberatkan individu tetapi membawa kemaslahatan besar bagi masyarakat, harus didahulukan. Prinsip ini sejalan dengan kaidah *fiqh* yang terkenal: "*Tasarruf al-imam 'ala al-ra'iyyah manuthun bi al-maslahah*" (Kebijakan pemimpin terhadap rakyat harus didasarkan pada kemaslahatan).[526]

Yang tidak kalah penting, al-Syatibi juga menegaskan bahwa maqashid bersifat tetap dan tidak berubah, tetapi cara mewujudkannya dapat berubah sesuai dengan perubahan zaman dan tempat. Ia membedakan antara *al-maqashid al-ashliyyah* (tujuan-tujuan pokok yang bersifat tetap) dan *al-wasa'il* (sarana-sarana untuk mencapainya yang dapat berubah). Misalnya, tujuan menjaga kesehatan (yang merupakan bagian dari menjaga jiwa) adalah tetap, tetapi cara menjaganya dapat berubah sesuai dengan perkembangan ilmu kedokteran. Apa yang dianggap sehat di masa lalu belum tentu sehat di masa kini. Demikian pula, tujuan menciptakan keadilan ekonomi adalah tetap, tetapi instrumen untuk mencapainya seperti zakat, pajak, dan regulasi pasar dapat berubah sesuai dengan konteks. Pembedaan ini sangat penting untuk menjaga fleksibilitas hukum Islam tanpa kehilangan prinsip-prinsip fundamentalnya.[527]

[526] al-Raisuni, Nazhariyyat al-Maqashid, hlm. 120-125.
[527] al-Shatibi, "The Reconciliation," Jilid 2, hlm. 45-50.

2. Klasifikasi Maqashid secara Komprehensif: Sebuah Sistem yang Multidimensi

Al-Syatibi mengembangkan klasifikasi maqashid yang lebih kaya dan komprehensif dibandingkan pendahulunya. Ia tidak hanya mengadopsi tiga tingkatan maqashid (*daruriyyat, hajiyyat, tahsiniyyat*) yang telah dirumuskan al-Ghazali, tetapi juga memperluasnya dengan berbagai dimensi baru. Ia membagi maqashid dari berbagai sudut pandang, menciptakan sebuah sistem klasifikasi yang multidimensi dan saling melengkapi. Tujuan pendekatan ini adalah memberikan panduan yang menyeluruh bagi para mujtahid dalam memahami suatu persoalan dari berbagai sisi. Melalui cara pandang yang beragam ini, Al-Shatibi berupaya agar setiap pertimbangan penting dapat diperhatikan dengan baik dalam proses pengambilan keputusan hukum.[528]

Pertama, dari segi tingkat kepentingan dan urgensi, ia mempertahankan pembagian menjadi *daruriyyat* (primer), *hajiyyat* (sekunder), dan *tahsiniyyat* (tersier). *Daruriyyat* adalah hal-hal yang mutlak harus ada untuk tegaknya kemaslahatan agama dan dunia. Jika hal-hal ini hilang, maka akan timbul kerusakan dan kekacauan yang nyata, bahkan kehidupan manusia akan terancam kehancuran. Al-Syatibi, mengikuti al-Ghazali, merumuskan lima hal pokok yang termasuk dalam kategori ini: menjaga agama (*hifdz al-din*), menjaga jiwa (*hifdz al-nafs*), menjaga akal (*hifdz al-'aql*), menjaga keturunan (*hifdz al-nasl*), dan menjaga harta (*hifdz al-mal*). *Hajiyyat* adalah hal-hal yang dibutuhkan untuk menghilangkan kesulitan dan memberikan kemudahan, seperti keringanan dalam ibadah bagi musafir. *Tahsiniyyat* adalah hal-hal yang bersifat pelengkap dan penyempurna, seperti kebersihan dan etika berpakaian. Yang membedakan al-Syatibi dari al-Ghazali adalah penekanannya bahwa ketiga tingkatan ini saling terkait dalam satu kesatuan sistem, bukan sekadar daftar yang terpisah. Ia menunjukkan bagaimana *tahsiniyyat* berfungsi menyempurnakan *hajiyyat*, dan *hajiyyat* berfungsi menyempurnakan *daruriyyat*. Dalam kondisi normal, semua

[528] Ikin, "Hirarki Maqashid."

tingkatan harus dijalankan, tetapi dalam kondisi darurat, hierarki ini menjadi panduan untuk menentukan prioritas.[529]

Kedua, dari segi cakupan dan ruang lingkup, al-Syatibi membagi maqashid menjadi maqashid *'ammah* (umum) dan maqashid *khassah* (khusus). Maqashid *'ammah* adalah tujuan-tujuan universal yang meliputi seluruh bab hukum, seperti keadilan, kemaslahatan, kemudahan, dan persamaan. Nilai-nilai ini menjadi ruh yang meresapi seluruh ajaran Islam, dari ibadah hingga muamalah, dari pidana hingga perdata. Maqashid khassah adalah tujuan-tujuan khusus yang terkait dengan bab-bab tertentu, seperti tujuan pernikahan (menciptakan keluarga sakinah, melanjutkan keturunan, menjaga kehormatan), tujuan pidana (menjaga keamanan, memberi efek jera, melindungi masyarakat), tujuan ekonomi (keadilan distribusi, pertumbuhan ekonomi, stabilitas pasar), dan tujuan ibadah (mendidik jiwa, menanamkan ketakwaan, membangun solidaritas sosial). Pembagian ini penting karena menunjukkan bahwa maqashid tidak hanya berbicara tentang hal-hal yang sangat umum dan abstrak, tetapi juga harus dirinci dalam setiap bidang kehidupan. Seorang mujtahid yang hendak menetapkan hukum dalam bidang pernikahan, misalnya, harus memahami secara mendalam tujuan-tujuan khusus pernikahan dalam Islam, tidak cukup hanya dengan merujuk pada maqashid 'ammah.[530]

Ketiga, dari segi tingkat kepastiannya, al-Syatibi membagi maqashid menjadi *qath'iyyah* (pasti) dan *zhanniyyah* (relatif). Maqashid *qath'iyyah* didukung oleh dalil-dalil yang sangat banyak sehingga mencapai tingkat keyakinan yang pasti, seperti perlindungan terhadap lima hal pokok. Al-Syatibi membuktikan melalui metode induktif (*istiqra'*) bahwa kelima hal ini benar-benar menjadi tujuan syariat yang tidak dapat disangkal. Maqashid zhanniyyah didukung oleh dalil-dalil yang lebih terbatas sehingga masih terbuka untuk interpretasi yang berbeda. Pembedaan ini penting untuk menentukan prioritas ketika terjadi benturan antar

[529] Ikin, "Hirarki Maqashid."
[530] al-Raisuni, Nazhariyyat al-Maqashid, hlm. 112-115.

maqashid. Yang pasti harus didahulukan atas yang relatif. Misalnya, ketika terjadi konflik antara perlindungan jiwa (*qath'i*) dengan kebebasan berekspresi (*zhanni*), maka perlindungan jiwa harus didahulukan. Namun, ini tidak berarti bahwa kebebasan berekspresi diabaikan sama sekali; ia tetap penting selama tidak mengancam jiwa.[531]

Keempat, dari segi hubungan antara tujuan dan sarana, al-Syatibi membagi maqashid menjadi maqashid *ashliyyah* (tujuan pokok) dan maqashid *taba'iyyah* (tujuan ikutan). Tujuan pokok adalah apa yang secara langsung dikehendaki oleh syariat, seperti perlindungan jiwa. Tujuan ikutan adalah hal-hal yang menjadi sarana untuk mencapai tujuan pokok, seperti berbagai bentuk hukuman dalam pidana. Dalam kerangka ini, al-Syatibi juga membahas tentang konsep *al-wasa'il* (sarana) dan *al-dzara'i'* (jalan menuju sesuatu). Ia menegaskan bahwa sarana memiliki hukum yang sama dengan tujuan. Jika suatu perbuatan menjadi sarana untuk mencapai tujuan yang baik, maka ia menjadi baik. Jika menjadi sarana untuk mencapai tujuan yang buruk, maka ia menjadi buruk. Prinsip ini menjadi landasan bagi pengembangan hukum Islam yang lebih luas dan fleksibel. Misalnya, untuk mewujudkan maqashid perlindungan jiwa, maka segala sarana yang diperlukan seperti pembangunan rumah sakit, pendidikan kesehatan, dan vaksinasi menjadi wajib hukumnya, karena ia adalah sarana untuk mencapai tujuan yang wajib.[532]

Klasifikasi yang komprehensif ini menunjukkan bahwa al-Syatibi tidak hanya mewarisi pemikiran pendahulunya, tetapi juga mengembangkannya dengan kerangka yang lebih sistematis dan aplikatif. Ia membangun sebuah sistem maqashid yang tidak hanya indah secara teoretis, tetapi juga dapat dioperasionalkan dalam ijtihad sehari-hari. Dengan pendekatan multidimensi ini, seorang mujtahid dapat menganalisis suatu masalah dari berbagai sudut pandang: dari segi tingkat kepentingan, cakupan, kepastian, dan hubungan antara tujuan dan sarana. Hasilnya adalah ijtihad yang

[531] Ikin, "Hirarki Maqashid."
[532] al-Shatibi, "The Reconciliation," Jilid 2, hlm. 112-115.

lebih komprehensif, seimbang, dan berorientasi pada kemaslahatan. Inilah yang membedakannya dari ulama-ulama sebelumnya dan menjadikannya layak disebut sebagai "Bapak Maqashid Syariah".[533]

3. Konsep Maqashid *al-Syari'* (Tujuan Tuhan) vs Maqashid *al-Mukallaf* (Tujuan Manusia): Dimensi Teologis dan Antropologis Hukum Islam

Salah satu kontribusi paling orisinal dan mendalam al-Syatibi dalam teori maqashid adalah pembagiannya antara maqashid *al-syari'* (tujuan Tuhan menetapkan hukum) dan maqashid *al-mukallaf* (tujuan manusia dalam menjalankan hukum). Pembagian ini sangat penting karena menyentuh dimensi teologis dan antropologis sekaligus, serta membuka wawasan baru tentang hubungan antara Tuhan dan manusia dalam konteks hukum. Al-Syatibi menyadari bahwa hukum Islam tidak bisa dipahami hanya dari satu sisi saja. Ia memiliki dimensi objektif (apa yang dikehendaki Tuhan) dan dimensi subjektif (bagaimana manusia merespons dan menginternalisasi kehendak Tuhan tersebut). Keduanya harus berjalan seiring untuk mencapai tujuan yang sempurna.[534]

Maqashid *al-syari'* adalah tujuan-tujuan yang dikehendaki oleh Allah SWT selaku pembuat syariat dalam menetapkan hukum-hukum-Nya. Menurut al-Syatibi, setelah melakukan induksi mendalam terhadap Al-Qur'an dan Sunnah, ia menyimpulkan bahwa tujuan ini mencakup empat aspek utama yang saling terkait. Pertama, tujuan awal syariat adalah untuk kemaslahatan manusia di dunia dan akhirat. Ini adalah tujuan paling fundamental yang menjadi landasan bagi semua tujuan lainnya. Al-Syatibi menegaskan bahwa tidak ada satu pun hukum dalam Islam yang tidak bertujuan untuk kemaslahatan, baik secara langsung maupun tidak langsung. Kedua, syariat ditetapkan untuk dapat dipahami oleh akal manusia, karena tidak mungkin Allah membebani manusia dengan hukum yang tidak dapat mereka pahami. Meskipun ada aspek-aspek ta'abbudi yang tidak dapat dijangkau akal secara sempurna, secara

[533] Muhammadiyah, "Teori Maqashid."
[534] Ikin, "Hirarki Maqashid."

keseluruhan syariat bersifat rasional dan dapat dipahami. Ketiga, syariat ditetapkan untuk dapat dilaksanakan oleh manusia sesuai dengan kemampuannya, karena Allah tidak membebani seseorang di luar kesanggupannya. Prinsip ini tercermin dalam berbagai keringanan (*rukhshah*) yang diberikan dalam kondisi tertentu. Keempat, syariat ditetapkan untuk membebani manusia agar mereka tunduk dan patuh kepada Allah, sebagai realisasi dari penghambaan diri. Inilah dimensi teologis yang paling dalam, bahwa hukum pada akhirnya bertujuan untuk membentuk manusia yang beriman dan bertakwa. Keempat aspek ini harus dipahami oleh setiap mujtahid agar ijtihadnya tidak keluar dari koridor yang telah ditetapkan.[535]

Maqashid *al-mukallaf* adalah tujuan-tujuan yang dikehendaki oleh manusia dalam menjalankan hukum. Al-Syatibi menegaskan bahwa seorang mukallaf dalam menjalankan hukum harus memiliki niat yang sesuai dengan tujuan syariat. Jika seseorang menjalankan ibadah hanya untuk pamer (*riya'*) atau untuk tujuan duniawi semata, maka ia telah menyimpang dari maqashid al-syari'. Dalam hal ini, meskipun secara lahiriah perbuatannya sah, secara batiniah ia kehilangan esensi ibadah. Karena itu, al-Syatibi menekankan pentingnya niat dan keikhlasan dalam setiap amal perbuatan, karena niatlah yang membedakan antara ibadah dan kebiasaan biasa, antara ketaatan dan kemaksiatan. Ia mengutip hadits Nabi yang terkenal: "*Innama al-a'malu bi al-niyyat*" (Sesungguhnya amal itu tergantung niatnya). Dengan demikian, maqashid al-mukallaf adalah upaya untuk menyelaraskan niat dan tujuan pribadi manusia dengan tujuan objektif syariat.[536]

Yang menarik, al-Syatibi juga membahas tentang kemungkinan terjadinya pertentangan antara maqashid al-syari' dan maqashid al-mukallaf. Misalnya, seseorang mungkin menjalankan hukum dengan niat yang benar, tetapi dalam praktiknya ia melakukan kesalahan sehingga tujuannya tidak tercapai. Atau sebaliknya, seseorang mungkin menjalankan hukum dengan niat

[535] al-Shatibi, "The Reconciliation," Jilid 2, hlm. 115-118.
[536] al-Shatibi, "The Reconciliation," Jilid 2, hlm. 120-125.

yang salah, tetapi secara kebetulan hasilnya sesuai dengan tujuan syariat. Dalam kasus seperti ini, al-Syatibi menegaskan bahwa yang menjadi tolok ukur utama adalah kesesuaian dengan maqashid al-syari', bukan hasil akhir yang kebetulan. Karena itu, seorang Muslim harus selalu berusaha menyelaraskan antara niat dan tindakannya dengan tujuan-tujuan syariat. Ia tidak boleh merasa cukup hanya dengan niat baik tanpa tindakan yang benar, dan juga tidak boleh merasa cukup hanya dengan tindakan benar tanpa niat yang baik. Keduanya harus berjalan beriringan dalam harmoni.[537]

Pembagian ini memiliki keterkaitan yang sangat penting dalam praktik keagamaan dan pembinaan umat. Ia mengajarkan bahwa Islam tidak hanya mementingkan aspek lahiriah, tetapi juga aspek batiniah. Hukum tidak boleh dijalankan secara mekanistik dan formalistik, tetapi harus dijiwai oleh kesadaran spiritual yang mendalam. Seorang Muslim tidak cukup hanya melakukan perbuatan baik, ia juga harus memiliki niat yang baik. Sebaliknya, niat baik saja tidak cukup jika tidak diwujudkan dalam tindakan nyata. Inilah inti dari ajaran al-Syatibi tentang maqashid yang mengintegrasikan dimensi lahir dan batin, fikih dan tasawuf, syariat dan hakikat. Dalam konteks ini, ia sejajar dengan al-Ghazali yang juga mengintegrasikan kedua dimensi ini dalam *Ihya' 'Ulum al-Din*. Namun, al-Syatibi lebih sistematis dalam merumuskan integrasi ini dalam kerangka teori hukum.[538]

Konsep maqashid *al-mukallaf* ini juga membuka ruang bagi pertimbangan psikologis dan sosiologis dalam penetapan hukum. Al-Syatibi menyadari bahwa manusia tidak bisa disamaratakan dalam menjalankan hukum. Ada yang memiliki kesadaran spiritual tinggi, ada yang masih rendah. Ada yang mudah memahami tujuan syariat, ada yang sulit. Karena itu, dalam berdakwah dan membina umat, perlu pendekatan yang berbeda-beda sesuai dengan tingkat pemahaman dan kesiapan masing-masing individu. Prinsip ini sejalan dengan konsep *tadrij* (bertahap) dalam metode dakwah

[537] al-Shatibi, "The Reconciliation," Jilid 2, hlm. 128-130.
[538] al-Raisuni, Nazhariyyat al-Maqashid, hlm. 135-140.

Islam. Dengan demikian, maqashid tidak hanya menjadi alat untuk menetapkan hukum, tetapi juga menjadi panduan untuk mengimplementasikannya dalam kehidupan nyata dengan mempertimbangkan kondisi psikologis dan sosial masyarakat.[539]

C. Pendekatan Penemuan Maqashid

1. Metode Induksi (*Istiqra'*): Fondasi Epistemologis Maqashid

Salah satu kontribusi pendekatans terpenting al-Syatibi adalah pengembangan metode induktif (*istiqra'*) sebagai alat untuk menemukan maqashid syariah. Metode ini berbeda secara fundamental dengan pendekatan deduktif yang banyak digunakan oleh ulama sebelumnya. Jika pendekatan deduktif berangkat dari prinsip-prinsip umum kemudian diterapkan pada kasus-kasus partikular, maka pendekatan induktif bekerja sebaliknya: mengumpulkan dalil-dalil partikular yang sangat banyak, lalu menyimpulkan prinsip-prinsip umum darinya. Al-Syatibi menyebut metode ini sebagai *istiqra' al-ma'nawi* (induksi maknawiyah) atau induksi integralistik. Metode ini menjadi fondasi epistemologis yang kokoh bagi seluruh bangunan teori maqashid, karena memberikan justifikasi rasional mengapa maqashid dapat diketahui dengan tingkat kepastian yang tinggi.[540]

Dalam pendekatan *istiqra'* ini, semua dalil yang setema dalam Al-Qur'an dan Sunnah, bahkan penafsiran sahabat, tabi'in, syarah hadits, kitab-kitab tafsir, dan pendapat ulama-ulama mazhab, dikumpulkan semua, kemudian ditata untuk membuat kesimpulan. Metode ini berbeda dengan formulasi pendekatans yang telah ditawarkan oleh mazhab-mazhab sebelumnya yang masih bersifat deduksi peraturan-peraturan konkrit dari *nash-nash* secara terpisah. Al-Syatibi tidak puas dengan pendekatan yang hanya melihat satu

[539] al-Raisuni, Nazhariyyat al-Maqashid, hlm. 142-145.
[540] Muhammadiyah, "Metode Istiqra Ma'nawi, Apa Maksudnya?," 3 November 2021, https://muhammadiyah.or.id/2021/11/metode-istiqra-manawi-apa-maksudnya/.

atau dua dalil secara terisolasi, karena menurutnya, pemahaman yang utuh tentang maqashid hanya dapat diperoleh melalui kolektivitas dalil yang saling menguatkan. Ia berkata dalam al-Muwafaqat: "*Al-maqashid la tu'rafu min nashshin wahidin, bal min 'iddati nushushin tata'awanu wa tatasadaqu*" (Maqashid tidak diketahui dari satu nash saja, tetapi dari sekian banyak nash yang saling membantu dan membenarkan).[541]

Keunggulan metode *istiqra'* ini adalah kemampuannya untuk menghasilkan kesimpulan yang bersifat pasti (*qath'i*) meskipun dibangun dari dalil-dalil yang secara individual bersifat zhanni. Ghoffar Ismail, anggota Majelis Tarjih dan Tajdid PP Muhammadiyah, menjelaskan bahwa apabila dalil-dalil yang satu tema dikumpulkan, kemudian saling menguatkan dan saling berkoroborasi menghasilkan suatu norma, dalam kasus-kasus tertentu kekuatan keabsahan itu mencapai derajat *qath'i*. Keqath'ian tidak terdapat dalam dalil terpisah satu persatu, tetapi terdapat dalam koroborasi sejumlah dalil yang satu sama lain saling menguatkan dan menunjukkan satu pemaknaan yang sama. Jika semua dalil dikumpulkan, kemudian pendapat-pendapat sahabat, tabi'in, ulama, pakar, dan lain sebagainya dikumpulkan jadi satu, ketika kesimpulannya menunjuk pada satu makna, maka itulah sebenarnya yang disebut dengan *qath'i*. Ini adalah terobosan epistemologis yang sangat penting karena menjawab keraguan tentang validitas maqashid sebagai dasar hukum.[542]

Al-Syatibi menggunakan metode ini secara sistematis untuk membuktikan bahwa lima hal pokok (agama, jiwa, akal, keturunan, harta) benar-benar menjadi tujuan syariat yang bersifat pasti. Ia tidak cukup hanya dengan satu atau dua ayat, tetapi mengumpulkan ratusan dalil dari Al-Qur'an dan Sunnah yang semuanya menunjukkan arah yang sama, yaitu pentingnya menjaga kelima hal ini. Ia juga mengumpulkan pendapat para sahabat, tabi'in, dan ulama-ulama mazhab yang semuanya konsisten dengan kesimpulan

[541] al-Shatibi, "The Reconciliation," Jilid 1, hlm. 45-50.
[542] Muhammadiyah, "Metode Istiqra Ma'nawi."

tersebut. Dengan demikian, meskipun masing-masing dalil mungkin bersifat *zhanni*, akumulasi dari sekian banyak dalil yang saling menguatkan menghasilkan pengetahuan yang *qath'i*. Metode ini juga ia terapkan untuk membuktikan maqashid-maqashid lainnya, baik yang bersifat *'ammah* maupun khassah.[543]

Yang menarik, metode *istiqra'* al-Syatibi ini tidak hanya terbatas pada dalil-dalil tekstual, tetapi juga mencakup realitas empiris. Ia juga mengamati praktik-praktik masyarakat, adat kebiasaan, dan kondisi sosial untuk memahami bagaimana syariat diimplementasikan dan apa dampaknya. Ia menyadari bahwa maqashid tidak hanya dapat diketahui dari teks, tetapi juga dari realitas. Misalnya, untuk mengetahui bahwa tujuan syariat adalah memberikan kemudahan, ia tidak hanya mengutip ayat-ayat tentang kemudahan, tetapi juga mengamati bagaimana hukum-hukum tertentu memudahkan kehidupan manusia dalam praktiknya. Pendekatan ini menunjukkan bahwa al-Syatibi adalah seorang pemikir yang tidak hanya mengandalkan teks, tetapi juga memperhatikan realitas empiris. Ia adalah pelopor pendekatan interdisipliner dalam studi hukum Islam, jauh sebelum istilah itu populer di era modern.[544]

2. Pendekatan Holistik: Memahami Syariat sebagai Sebuah Sistem yang Utuh

Selain metode induktif, al-Syatibi juga mengembangkan pendekatan holistik dalam memahami syariat. Pendekatan ini menekankan bahwa syariat harus dipahami sebagai satu kesatuan yang utuh, bukan sebagai kumpulan aturan yang terpisah-pisah. Setiap bagian dari syariat memiliki keterkaitan dengan bagian lainnya, dan semuanya bermuara pada tujuan-tujuan yang sama. Karena itu, seorang mujtahid tidak boleh hanya melihat satu aspek secara terisolasi, tetapi harus mempertimbangkan seluruh aspek secara

[543] al-Shatibi, "The Reconciliation," Jilid 1, hlm. 52-55.

[544] Rahmawati dan Budiman, "Logika induktif dalam penemuan hukum Islam, kontribusi pemikiran Asy-Syatibi dalam ilmu ushul fiqh," IAIN Parepare, 2018, https://repository.iainpare.ac.id/id/eprint/617/.

komprehensif. Pendekatan holistik ini menjadi ciri khas pemikiran al-Syatibi dan membedakannya dari ulama-ulama sebelumnya yang cenderung parsial dalam analisisnya.[545]

Pendekatan holistik ini tercermin dalam tiga perubahan paradigmatik yang diajukan al-Syatibi, sebagaimana dijelaskan oleh para pengkaji pemikirannya. Pertama, ia menjadikan maqashid sebagai bagian dari *ushul al-syar'iyyah* (pokok-pokok syariat), bukan sekadar pelengkap. Ia menganggap bahwa maqashid dengan tiga tingkatan yang telah dirumuskan al-Ghazali merupakan bagian dari ajaran pokok agama dan kaidah-kaidah syariah yang tidak dapat diabaikan. Semua ijtihad hukum maupun putusan pengadilan harus ditimbang melalui teori maqashid ini. Pandangan ini berbeda dengan jumhur ulama sebelumnya yang masih memperlihatkan dominasi normatif-tekstual dalam memahami syariat. Bagi al-Syatibi, maqashid bukan sekadar alat bantu, tetapi fondasi utama.[546]

Kedua, al-Syatibi menggeser kedudukan maqashid dari sekadar hikmah di balik hukum (*al-hikmah min wara' al-ahkam*) menjadi prinsip-prinsip atau kaidah dasar dalam hukum (*qawa'id al-ahkam*). Dalam pandangan ulama sebelumnya, maqashid lebih sering dipahami sebagai hikmah yang dapat diketahui setelah hukum ditetapkan. Mereka melihat maqashid sebagai hasil dari pemahaman terhadap hukum-hukum yang sudah ada, bukan sebagai alat untuk menetapkan hukum baru. Al-Syatibi membalik logika ini: maqashid harus menjadi pertimbangan sebelum hukum ditetapkan, bukan sesudahnya. Dengan kedudukan ini, maqashid tidak dapat dikalahkan oleh ketentuan-ketentuan hukum yang bersifat parsial (*al-ahkam al-juz'iyyah*). Jika terjadi pertentangan antara maqashid yang bersifat universal dengan hukum parsial, maka hukum parsial harus ditafsirkan ulang agar sejalan dengan maqashid, bukan sebaliknya. Inilah yang disebut sebagai supremasi maqashid.[547]

[545] Muhammadiyah, "Teori Maqashid."
[546] Muhammadiyah, "Teori Maqashid."
[547] Muhammadiyah, "Teori Maqashid."

Ketiga, Al-Shatibi menggunakan pendekatan induktif (istiqra' al-ma'nawi) dengan menghimpun berbagai dalil dari beragam bentuk, baik yang bersumber langsung dari teks maupun yang tidak langsung. Kumpulan dalil tersebut kemudian dipahami secara menyeluruh sehingga membentuk gambaran utuh tentang makna dan tujuan utama syariat ketika diterapkan.

Dari proses pengumpulan dan keterkaitan berbagai dalil itu, lahirlah lima pokok tujuan hukum Islam, yaitu menjaga agama, jiwa, keturunan, harta, dan akal. Pendekatan ini berbeda dari cara yang lebih banyak digunakan oleh ulama sebelumnya yang cenderung berfokus pada penalaran teks dengan menarik aturan-aturan konkret secara langsung dari dalil. Meski demikian, pendekatan berbasis teks tetap diakui, namun dilengkapi dengan cara pandang yang lebih menyeluruh agar pemahaman terhadap tujuan syariat menjadi lebih utuh.[548]

Pendekatan holistik al-Syatibi ini membawa dampak yang sangat penting dalam pendekatan ijtihad. Ia tidak menghapus paradigma literal (linguistik-teologis), tetapi ingin lebih melengkapinya agar ilmu ini dapat lebih sempurna dalam memahami perintah Allah. Pada dasarnya proyek al-Syatibi ini ingin menggeser poros ilmu ushul *fiqh* dari deduksi teks-teks parsial kepada paradigma antroposentris. Karenanya, *fiqh* tidak hanya dicari di dalam teks-teks syariah saja, akan tetapi juga memperhatikan aspek-aspek pranata sosial kehidupan masyarakat. Teks-teks syariah tetap menjadi sumber utama yang memberikan bimbingan dalam kehidupan, tetapi pengalaman eksistensial kehidupan dalam suatu ruang sosial tertentu juga memberi wawasan bagaimana teks-teks syariah itu harus ditafsirkan. Dengan kata lain, al-Syatibi membuka ruang bagi kontekstualisasi hukum Islam tanpa harus keluar dari koridor teks.[549]

[548] Muhammadiyah, "Teori Maqashid."
[549] Muhammadiyah, "Teori Maqashid."

Pendekatan holistik ini juga tercermin dalam cara al-Syatibi memahami hubungan antara berbagai disiplin ilmu. Ia tidak memisahkan secara tegas antara fikih, ushul *fiqh*, tafsir, hadits, dan tasawuf. Semua disiplin ini, menurutnya, saling terkait dan harus dipahami secara integral. Seorang mujtahid yang hanya menguasai fikih tanpa memahami maqashid, atau hanya menguasai ushul *fiqh* tanpa memahami tasawuf, tidak akan mampu menghasilkan ijtihad yang sempurna. Karena itu, al-Syatibi sendiri adalah contoh ulama yang menguasai berbagai disiplin ilmu. Ia adalah seorang faqih, ushuli, mufassir, muhaddits, dan sufi sekaligus. Inilah yang membuat pemikirannya begitu kaya dan mendalam.[550]

D. Kontribusi dan Pengaruh

1. Bapak Maqashid Syariah: Peletak Fondasi Ilmu Maqashid

Al-Syatibi telah diakui secara luas oleh para ulama dan peneliti, baik dari kalangan tradisional maupun kontemporer, sebagai "Bapak Maqashid Syariah" (*mu'assis 'ulum al-maqashid*) atau "Imam al-Maqashid". Gelar ini diberikan bukan tanpa alasan yang kuat, karena ia adalah ulama pertama yang menjadikan maqashid sebagai disiplin ilmu yang mandiri dan sistematis. Sebelum al-Syatibi, pembahasan tentang maqashid memang sudah ada, tetapi masih terserak dalam berbagai bab ushul *fiqh* dan belum menjadi topik yang berdiri sendiri. Al-Juwaini telah meletakkan fondasi dengan konsep ushul al-syari'ah dan hierarki kepentingan. Al-Ghazali telah merumuskan klasifikasi tiga tingkat dan lima prinsip utama, serta mengaitkannya dengan *mashlahah*. Namun, keduanya masih membahas maqashid dalam kerangka qiyas dan *mashlahah*, belum menjadikannya sebagai disiplin yang mandiri. Al-Syatibi-lah yang pertama kali menjadikan maqashid sebagai inti dari ushul *fiqh* dan membahasnya secara komprehensif dalam satu bagian khusus di kitabnya al-Muwafaqat. Ia melakukan lompatan kuantum dalam pemikiran hukum Islam.[551]

[550] al-Raisuni, Nazhariyyat al-Maqashid, hlm. 150-155.
[551] Muhammadiyah, "Teori Maqashid."

Wael B. Hallaq, seorang pakar hukum Islam kontemporer terkemuka, dalam berbagai tulisannya berpendapat bahwa di tangan al-Syatibi-lah ushul *fiqh* mencapai titik perkembangan intelektual yang paling matang, dan maqashid syariah menjadi bagian integral dari ushul *fiqh*. Ia mencatat bahwa al-Muwafaqat adalah karya yang sangat inovatif dan menjadi sumber inspirasi bagi generasi-generasi setelahnya. Bahkan, buku ini dianggap sebagai "*the first book to address the objectives of the shari'a*" (buku pertama yang membahas tujuan-tujuan syariat). Hallaq juga mencatat bahwa kesulitan yang mungkin ditemui sebagian orang dalam memahami beberapa bagiannya mungkin disebabkan oleh fakta bahwa ini adalah pertama kalinya kodifikasi maqashid atau tujuan syariah dilakukan. Al-Syatibi telah membuka jalan bagi pengembangan ilmu maqashid yang kemudian menjadi disiplin mandiri.[552]

Kontribusi al-Syatibi tidak hanya dalam hal kodifikasi dan sistematisasi, tetapi juga dalam hal pendalaman filosofis dan pendekatans. Ia tidak hanya menghimpun berbagai pendapat yang telah ada sebelumnya, tetapi juga menelaahnya secara mendalam dan membangun cara pandang yang lebih terstruktur dan komprehensif. Ia membahas maqashid tidak hanya dari aspek teknis-yuridis, tetapi juga dari aspek filosofis-teologis. Ia menghubungkan maqashid dengan konsep taklif (pembebanan hukum), dengan konsep maslahah, dengan konsep ijtihad, dan dengan konsep maqashid al-mukallaf. Ia membangun sebuah sistem pemikiran yang utuh dan koheren, di mana setiap elemen saling terkait dan mendukung satu sama lain. Ia juga mengembangkan pendekatan yang sistematis untuk menemukan maqashid, yaitu metode *istiqra'* (induksi) yang menjadi ciri khasnya. Semua ini menjadikannya layak disebut sebagai pendiri ilmu maqashid.[553]

Selain itu, al-Syatibi juga memberikan kontribusi penting dalam membedakan antara yang tetap dan yang berubah dalam syariat. Ia membedakan antara *al-maqashid al-ashliyyah* (tujuan-

[552] Wael B. Hallaq, A History of Islamic Legal Theories (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), hlm. 162-165.
[553] al-Raisuni, Nazhariyyat al-Maqashid, hlm. 200-205.

tujuan pokok yang bersifat tetap) dan *al-wasa'il* (sarana-sarana yang dapat berubah). Pembedaan ini menjadi sangat penting dalam konteks modern, di mana umat Islam dihadapkan pada perubahan sosial yang begitu cepat. Dengan kerangka ini, umat Islam dapat mempertahankan prinsip-prinsip fundamental agama sambil tetap beradaptasi dengan perkembangan zaman. Inilah yang disebut sebagai "permanen dan fleksibel" dalam hukum Islam. Al-Syatibi telah meletakkan dasar bagi pengembangan hukum Islam yang dinamis namun tetap berakar pada nilai-nilai fundamental.[554]

2. Pengaruh terhadap Pemikir Sesudahnya: Dari Kemandekan hingga Kebangkitan

Setelah wafatnya al-Syatibi pada tahun 1388 M, maqashid syariah mengalami kemandekan yang cukup panjang. Selama beberapa abad, hampir tidak ditemukan karya original tentang maqashid yang sebanding dengan al-Muwafaqat. Para ulama lebih banyak mengulang dan mensyarah karya-karya terdahulu tanpa melakukan pengembangan signifikan. Namun, meskipun maqashid sebagai teori mandiri mengalami kemandekan, pengaruh pemikiran al-Syatibi tetap terasa dalam berbagai disiplin keilmuan Islam, terutama dalam karya-karya ulama besar seperti al-Suyuthi (w. 1505 M) di Mesir, al-Sya'thiri (w. 1895 M) di Hadramaut, dan al-Maqqari (w. 1632 M) di Maroko. Mereka banyak mengutip dan merujuk al-Muwafaqat dalam karya-karya mereka, meskipun belum mengembangkannya secara signifikan.[555]

Kebangkitan maqashid baru terjadi pada abad ke-19 Masehi, terutama berkat jasa Syaikh Muhammad Abduh (w. 1905 M), ulama besar pembaharu dari Mesir. Muhammad Abduh adalah tokoh pertama yang mempopulerkan kembali nama al-Syatibi dan meminta kepada murid-muridnya untuk mengkaji, mentahqiq, dan mempublikasikan kitab al-Muwafaqat. Ia melihat bahwa pemikiran

[554] al-Shatibi, "The Reconciliation," Jilid 2, hlm. 150-155.
[555] BincangSyariah, "Sejarah Ilmu Maqashid Syariah: Ulama dan Perkembangan Maqashid Syariah di Era Kontemporer," 29 Juni 2020, https://bincangsyariah.com/khazanah/maqashid-syariah-di-era-kontemporer/.

al-Syatibi sangat relevan untuk menjawab tantangan modernitas yang dihadapi umat Islam. Permintaan ini disambut baik oleh beberapa tokoh di Tunisia, dan kitab al-Muwafaqat diterbitkan ulang pertama kali di Tunisia pada tahun 1302 H (1884 M). Sejak saat itu, maqashid mulai menggeliat kembali dan menjadi perhatian para ulama dan intelektual Muslim di seluruh dunia. Penerbitan ulang ini menjadi momentum kebangkitan maqashid di era modern.[556]

Pandangan Muhammad Abduh tentang pentingnya maqashid syariah mempengaruhi muridnya, Syaikh Muhammad Thahir bin 'Asyur (w. 1973 M), ulama besar dari Tunisia, untuk mendalami ini. Jika al-Syatibi dianggap sebagai guru pertama (mu'allim al-awwal) dalam maqashid, maka Ibnu 'Asyur dapat dikatakan sebagai guru kedua (*mu'allim al-tsani*). Ibnu 'Asyur menulis buku berjudul *Maqashid al-Syari'ah al-Islamiyyah* yang sangat kontroversial pada masanya. Dalam buku ini, ia menanggapi keras ushul *fiqh* yang dianggapnya sudah tidak relevan dan perlu diganti dengan maqashid syariah. Menurutnya, bangunan pemikiran ushul *fiqh* yang berkembang lebih fokus pada kebahasaan dan melupakan substansi dari hukum Islam itu sendiri. Abdullah Darraz dalam pengantarnya terhadap kitab al-Muwafaqat menegaskan bahwa ushul *fiqh* itu sebetulnya ada dua bagian: ilmu kebahasaan dan ilmu rahasia/tujuan syariat (*asrar al-syariat*), tapi sayangnya yang berkembang justru yang pertama, sementara yang kedua tidak terlalu diperhatikan. Ibnu 'Asyur berusaha mengembalikan keseimbangan ini.[557]

Pemikiran Ibnu 'Asyur ini berkontribusi besar terhadap kemunculan tokoh dan pengkaji maqashid syariah di era kontemporer. Di antara ulama kontemporer yang mengembangkan ini adalah Allal al-Fasi dari Maroko yang menulis *Maqashid al-Syari'ah al-Islamiyyah wa Makarimuha*, Thaha Jabir al-'Ulwani, Yusuf al-Qaradhawi dengan *Fiqh al-Maqashid* dan *Dirasah fi Fiqh Maqashid al-Syariah*, Hashim Kamali dengan Maqashid al-Syariah: Pendekatan Tematik, Ahmad al-Raisuni dengan *Nazhariyyat al-Maqashid 'inda al-*

556 BincangSyariah, "Sejarah Ilmu Maqashid Syariah."
557 BincangSyariah, "Sejarah Ilmu Maqashid Syariah."

Imam al-Syatibi (yang merupakan studi paling komprehensif tentang pemikiran al-Syatibi), Abdul Madjid al-Najjar, dan Jasser Auda dengan *Maqashid al-Syariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*. Masing-masing tokoh ini memberikan kontribusi unik dalam pengembangan maqashid, baik dari segi perluasan cakupan, pendalaman pendekatan, maupun aplikasi dalam berbagai bidang.[558]

maqashid syariah di era kontemporer terlihat lebih matang dari periode sebelumnya. Maqashid tidak lagi dibicarakan dalam kitab-kitab ushul *fiqh*, tapi sudah ditulis dalam buku tersendiri. Bahkan, di beberapa universitas Islam, maqashid syariah menjadi konsentrasi dan jurusan mandiri yang berbeda dengan ushul *fiqh*. Ini semua tidak lepas dari jasa al-Syatibi yang telah meletakkan fondasi kokoh bagi bangunan ilmu maqashid. Metode induktif yang dikembangkan al-Syatibi juga mempengaruhi banyak pemikir modern, seperti Mahmud Syaltut (w. 1971 M) yang mengembangkan metode penafsiran Al-Qur'an melalui metode maudhu'i (tematik) yang pada dasarnya memiliki kemiripan dengan metode induksi al-Syatibi. Demikian pula Fazlur Rahman (w. 1988 M), pemikir Islam kontemporer dari Pakistan, yang dalam bukunya Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition, secara jelas menggunakan konsep *istiqra'* ma'nawi (induksi tematis) dalam kemasan kesatuan dasar-dasar syariah sebagai acuan dalam menganalisis hampir setiap tema yang dikembangkannya. Metode double movement-nya sangat dipengaruhi oleh cara berpikir al-Syatibi.[559]

Di Indonesia, pengaruh pemikiran al-Syatibi juga sangat terasa. Para ulama dan intelektual seperti Prof. Hasbi Ash-Shiddieqy, Prof. Hamka, Prof. Munawir Sjadzali, dan Prof. M. Amin Abdullah banyak merujuk pada konsep maqashid dalam pemikiran mereka. Bahkan, organisasi-organisasi Islam seperti NU dan Muhammadiyah juga menggunakan pendekatan maqashid dalam merumuskan ijtihad kolektif mereka. Konsep "Islam Nusantara" yang dikembangkan NU,

[558] BincangSyariah, "Sejarah Ilmu Maqashid Syariah."
[559] Fazlur Rahman, Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition (Chicago: University of Chicago Press, 1982), hlm. 5-7.

misalnya, banyak menggunakan pertimbangan maqashid untuk mengakomodasi kearifan lokal. Demikian pula dalam pengembangan ekonomi syariah, perbankan syariah, dan hukum keluarga di Indonesia, maqashid menjadi salah satu pertimbangan utama. Semua ini adalah bukti betapa besar pengaruh al-Syatibi dalam perkembangan pemikiran Islam, tidak hanya di dunia Arab, tetapi juga di Nusantara. Ia adalah seorang pemikir universal yang pemikirannya melampaui batas-batas geografis dan temporal.[560]

E. Studi Kritis atas Pemikiran Asy-Syatibi

Setelah menelusuri secara mendalam biografi, landasan filosofis, pendekatan, dan pengaruh al-Syatibi, penting untuk melakukan studi kritis yang seimbang terhadap pemikirannya. Studi kritis ini bertujuan untuk melihat tidak hanya kelebihan dan kontribusinya yang monumental, tetapi juga keterbatasan dan tantangan dalam pemikirannya yang perlu dipahami dalam konteks kekinian. Dengan studi kritis yang jujur dan obyektif, kita dapat mengambil manfaat dari warisan pemikiran klasik sekaligus mengembangkannya lebih lanjut untuk menjawab tantangan zaman. Studi kritis juga diperlukan agar kita tidak terjebak pada romantisme masa lalu yang berlebihan, tetapi mampu melihat secara proporsional kekuatan dan kelemahan pemikiran seorang tokoh.[561]

Pertama, kontribusi terbesar al-Syatibi adalah keberhasilannya menjadikan maqashid sebagai disiplin ilmu yang mandiri dan sistematis. Sebelumnya, maqashid hanya dibahas sebagai bagian dari ushul *fiqh*, terutama dalam bab qiyas dan *mashlahah mursalah*. Al-Syatibi untuk pertama kalinya membahas maqashid secara komprehensif dalam satu bagian khusus, lengkap dengan landasan filosofis, pendekatan penemuan, dan aplikasinya dalam ijtihad. Ia tidak hanya mewarisi pemikiran al-Juwaini dan al-Ghazali, tetapi juga mengembangkannya dengan kerangka yang lebih kaya dan mendalam. Ia membangun sebuah sistem maqashid yang

[560] Abdurrahman Wahid, Islamku, Islam Anda, Islam Kita (Jakarta: The Wahid Institute, 2006), hlm. 56-60.
[561] al-Raisuni, Nazhariyyat al-Maqashid, hlm. 250-255.

utuh, di mana setiap elemen saling terkait dan mendukung satu sama lain. Sistematisasi ini menjadi fondasi bagi perkembangan ilmu maqashid setelahnya dan memungkinkan maqashid diajarkan sebagai disiplin mandiri di berbagai perguruan tinggi. Tanpa jasa al-Syatibi, sangat mungkin maqashid tidak akan berkembang seperti sekarang.[562]

Kedua, terobosan pendekatans al-Syatibi melalui metode induktif (*istiqra'*) adalah sumbangan yang sangat berharga dan menjadi ciri khas pemikirannya. Dengan metode ini, ia berhasil membuktikan bahwa maqashid dapat diketahui dengan tingkat kepastian yang tinggi (*qath'i*) meskipun dibangun dari dalil-dalil yang secara individual bersifat zhanni. Ini adalah jawaban epistemologis yang elegan atas keraguan tentang validitas maqashid sebagai dasar hukum. Lebih dari itu, metode ini juga mengajarkan bahwa dalam menetapkan hukum, seorang mujtahid tidak boleh hanya mengutip satu atau dua dalil secara terpisah, tetapi harus mempertimbangkan seluruh dalil yang terkait dengan tema tersebut. Kolektivitas dalil inilah yang menghasilkan pemahaman yang utuh dan komprehensif. Pendekatan ini sangat relevan untuk konteks modern di mana isu-isu hukum semakin kompleks dan membutuhkan analisis multidimensi. Ia mengajarkan kita untuk tidak mudah terpancing oleh dalil-dalil lepas yang dikutip secara parsial, tetapi selalu melihat gambaran besarnya.[563]

Ketiga, pembagian maqashid menjadi maqashid al-syari' dan maqashid al-mukallaf adalah kontribusi orisinal yang sangat penting dan mendalam. Pembagian ini menunjukkan bahwa al-Syatibi tidak hanya concern pada aspek objektif hukum (tujuan Tuhan), tetapi juga pada aspek subjektifnya (niat manusia). Ia mengajarkan bahwa hukum Islam tidak boleh menjadi kering dan formalistik, tetapi harus dijiwai oleh spiritualitas yang mendalam. Seorang Muslim tidak cukup hanya melakukan perbuatan yang benar secara lahiriah, ia juga harus memiliki niat yang benar secara batiniah. Ini adalah

[562] Muhammadiyah, "Teori Maqashid."
[563] Muhammadiyah, "Metode Istiqra Ma'nawi."

integrasi yang indah antara syariat dan tasawuf, antara lahir dan batin. Dalam konteks modern di mana formalisme agama seringkali mengabaikan substansi, di mana orang lebih sibuk memperdebatkan hal-hal teknis daripada menghayati nilai-nilai spiritual, pesan ini menjadi sangat relevan. Al-Syatibi mengingatkan kita bahwa inti dari agama adalah keikhlasan dan kedekatan dengan Tuhan, bukan sekadar ritual kosong.[564]

Keempat, pemikiran al-Syatibi tentang maqashid bersifat dinamis dan kontekstual, tidak kaku dan statis. Ia menekankan bahwa maqashid harus dipahami dalam kerangka kemaslahatan yang terus berkembang sesuai dengan perubahan zaman dan tempat. Ia juga membuka ruang bagi ijtihad kreatif untuk merumuskan hukum-hukum baru yang sesuai dengan maqashid, selama tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip dasar syariat. Pembedaan antara tujuan yang tetap dan sarana yang berubah menjadi kunci fleksibilitas ini. Fleksibilitas inilah yang membuat maqashid tetap relevan hingga saat ini dan menjadi alat yang ampuh untuk menjawab problem-problem kontemporer, seperti isu gender, HAM, demokrasi, bioetika, dan lain-lain. Al-Syatibi telah meletakkan fondasi bagi pengembangan hukum Islam yang responsif terhadap perubahan zaman tanpa kehilangan identitasnya.[565]

Namun, di samping kontribusi besarnya, pemikiran al-Syatibi juga memiliki beberapa keterbatasan yang perlu dicatat secara jujur. Pertama, al-Syatibi hidup pada abad ke-14 Masehi, jauh sebelum munculnya negara-bangsa modern, sistem demokrasi, hak asasi manusia universal, dan globalisasi. Karena itu, pemikirannya tentang politik, kenegaraan, relasi antar agama, dan isu-isu global masih terbatas pada konteks zamannya. Ia tidak membahas secara mendalam tentang bagaimana maqashid diterapkan dalam masyarakat plural dan negara demokratis yang penduduknya terdiri dari berbagai agama dan keyakinan. Ia juga tidak membahas tentang isu-isu seperti kebebasan beragama, kesetaraan gender, dan hak-hak

[564] Ikin, "Hirarki Maqashid."
[565] al-Raisuni, Nazhariyyat al-Maqashid, hlm. 260-265.

minoritas dalam kerangka yang komprehensif. Ini bukan kelemahan pribadinya, tetapi keterbatasan historis yang wajar. Setiap pemikir adalah anak zamannya, dan tidak mungkin melepaskan diri sepenuhnya dari konteks yang melingkupinya. Tugas untuk mengembangkan maqashid dalam konteks modern menjadi tanggung jawab generasi setelahnya, termasuk kita. Para pemikir kontemporer seperti Jasser Auda dan lainnya telah berusaha melakukan perluasan ini dengan tetap berpijak pada fondasi yang dibangun al-Syatibi.[566]

Kedua, meskipun al-Syatibi telah merumuskan pendekatan yang canggih untuk menemukan maqashid, ia tidak secara eksplisit membahas bagaimana maqashid diterjemahkan ke dalam indikator-indikator yang terukur dan operasional. Ia berbicara tentang menjaga agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta dalam kerangka yang cukup umum. Apa yang dimaksud dengan "menjaga" dalam konteks konkret? Bagaimana mengukur apakah suatu kebijakan benar-benar menjaga agama atau justru sebaliknya? Pertanyaan-pertanyaan ini tidak dijawab secara rinci oleh al-Syatibi. Tugas untuk mengoperasionalkan konsep ini menjadi tantangan bagi para pemikir kontemporer. Misalnya, apa indikator konkret dari "menjaga agama" di era modern? Apakah cukup dengan mendirikan shalat dan membayar zakat, atau juga termasuk menjamin kebebasan beragama bagi semua warga negara, melindungi tempat ibadah, dan mencegah penistaan agama? Apa indikator "menjaga jiwa"? Apakah hanya melarang pembunuhan, atau juga termasuk menjamin akses kesehatan, keamanan sosial, lingkungan yang sehat, dan perlindungan dari kekerasan domestik? Jasser Auda, dengan pendekatan sistemnya, telah mencoba mengembangkan indikator-indikator maqashid (maqasid index) yang dapat digunakan untuk mengukur kinerja lembaga-lembaga keuangan syariah, kebijakan publik, dan lain-lain. Ini adalah pengembangan penting yang tidak ada dalam pemikiran al-Syatibi.[567]

---

[566] Jasser Auda, Maqashid al-Syariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach (London: IIIT, 2008), hlm. 125-130.
[567] Auda, Maqashid al-Syariah, hlm. 188-190.

Ketiga, al-Syatibi tidak secara rinci membahas tentang konflik antar maqashid ketika semuanya berada pada tingkatan yang sama. Misalnya, bagaimana jika terjadi konflik antara menjaga agama dan menjaga jiwa dalam situasi tertentu? Mana yang harus didahulukan? Al-Syatibi memberikan prinsip umum bahwa *daruriyyat* harus didahulukan, tetapi tidak memberikan panduan langkah demi langkah untuk menyelesaikan dilema-dilema semacam ini. Hal ini kemudian menjadi medan ijtihad yang luas bagi para ulama setelahnya. Ada yang berpendapat bahwa menjaga agama adalah yang tertinggi, dengan alasan bahwa agama adalah tujuan akhir kehidupan manusia. Yang lain berpendapat bahwa menjaga jiwa harus didahulukan karena jiwa adalah prasyarat untuk menjalankan agama. Tanpa jiwa, tidak mungkin seseorang dapat beribadah. Perbedaan ini menunjukkan bahwa hierarki maqashid bukanlah sesuatu yang kaku dan final, tetapi membutuhkan pertimbangan kontekstual yang cermat. Dalam situasi tertentu, mungkin menjaga jiwa lebih prioritas, dalam situasi lain menjaga agama lebih prioritas. Al-Syatibi tidak memberikan panduan yang cukup untuk menyelesaikan dilema-dilema seperti ini.[568]

Keempat, meskipun al-Syatibi telah melakukan lompatan besar dalam pengembangan teori maqashid, ia tetap berada dalam kerangka ushul *fiqh* klasik yang sangat dipengaruhi oleh tradisi mazhab tertentu. Ia adalah ulama bermazhab Maliki, dan pemikirannya tentang maqashid tidak bisa dilepaskan dari tradisi mazhabnya. Meskipun ia berusaha bersikap objektif dan tidak fanatik, warna Maliki tetap terasa dalam beberapa bagian karyanya. Dalam konteks kontemporer di mana umat Islam tidak lagi terikat secara ketat pada satu mazhab, dan di mana terjadi dialog antarmazhab yang intensif, pemikiran al-Syatibi perlu dikembangkan lebih lanjut agar dapat diakses dan diaplikasikan oleh berbagai kalangan, lintas mazhab dan lintas budaya. Diperlukan upaya untuk "menterjemahkan" pemikiran al-Syatibi ke dalam bahasa yang lebih universal, tanpa menghilangkan esensinya. Para pemikir

[568] al-Raisuni, Nazhariyyat al-Maqashid, hlm. 270-275.

kontemporer seperti al-Raisuni dan Kamali telah berusaha melakukan hal ini.[569]

Kelima, beberapa tanggapanus juga mencatat bahwa al-Syatibi cenderung terlalu idealis dalam memandang masyarakat. Ia mengandaikan bahwa masyarakat memiliki komitmen yang kuat terhadap nilai-nilai Islam dan siap menerima hukum-hukum yang ditetapkan berdasarkan maqashid. Dalam realitasnya, tidak semua masyarakat memiliki kesiapan seperti itu. Ada masyarakat yang sekuler, ada yang plural, ada yang masih terikat pada tradisi lokal yang kuat. Penerapan maqashid dalam konteks yang berbeda-beda ini membutuhkan strategi yang berbeda pula. Al-Syatibi tidak membahas secara mendalam tentang bagaimana maqashid diterapkan dalam masyarakat yang belum siap atau bahkan resisten terhadap nilai-nilai Islam. Ini adalah tantangan yang dihadapi oleh para pemikir kontemporer, terutama di negara-negara Muslim yang sedang membangun sistem hukum nasional yang mengintegrasikan nilai-nilai Islam dengan sistem hukum modern. Diperlukan pendekatan bertahap (*tadrij*) dan kebijaksanaan politik (siyasah syar'iyyah) untuk mengimplementasikan maqashid secara efektif.[570]

Keenam, meskipun al-Syatibi membahas tentang maqashid dalam konteks yang cukup komprehensif, ia tidak secara eksplisit membahas tentang pendekatan untuk memperbarui maqashid itu sendiri. Apakah maqashid dapat berkembang seiring dengan perkembangan zaman? Jika ya, bagaimana pendekatan untuk mengembangkannya? Pertanyaan-pertanyaan ini menjadi penting di era modern, di mana banyak pemikir mengusulkan perluasan maqashid mencakup nilai-nilai baru seperti keadilan gender, hak asasi manusia, demokrasi, dan kelestarian lingkungan. Al-Syatibi tidak memberikan panduan yang jelas tentang bagaimana melakukan perluasan ini secara pendekatans. Apakah perluasan ini harus didasarkan pada induksi terhadap dalil-dalil baru, atau cukup dengan reinterpretasi terhadap dalil-dalil lama? Apakah ada batasan-batasan

[569] al-Raisuni, Nazhariyyat al-Maqashid, hlm. 280-285.
[570] Auda, Maqashid al-Syariah, hlm. 192-195.

tertentu yang tidak boleh dilanggar? Para pemikir kontemporer masih berbeda pendapat dalam menjawab pertanyaan-pertanyaan ini. Ada yang cukup longgar dalam menerima perluasan, ada yang sangat ketat. Al-Syatibi sendiri mungkin tidak membayangkan bahwa maqashid akan berkembang sedemikian rupa.[571]

Terlepas dari beberapa keterbatasan tersebut, posisi al-Syatibi sebagai Bapak Maqashid Syariah tidak dapat disangkal. Ia adalah pemikir besar yang berhasil melakukan revolusi pendekatans dalam pemikiran hukum Islam. Ia membuka jalan bagi pengembangan ijtihad yang lebih dinamis, kontekstual, dan berorientasi pada kemaslahatan manusia. Tanpa fondasi kokoh yang ia bangun, tidak akan ada perkembangan pesat ilmu maqashid di era kontemporer. Oleh karena itu, mempelajari pemikiran al-Syatibi adalah sebuah keharusan bagi siapa pun yang ingin mendalami filsafat hukum Islam. Ia adalah guru bagi para guru, dan pemikirannya akan terus menjadi sumber inspirasi bagi generasi-generasi mendatang. Berbagai pandangan yang muncul terhadap pemikirannya dapat dipahami sebagai bagian dari proses perkembangan ilmu. Hal ini menunjukkan bahwa gagasan tidak bersifat tetap, melainkan selalu terbuka untuk diperluas dan disempurnakan seiring waktu. Dalam perjalanan sejarah intelektual, setiap pemikir membangun di atas dasar yang telah diletakkan sebelumnya, lalu diteruskan dan dikembangkan oleh generasi berikutnya. Al-Shatibi sendiri berada dalam alur perkembangan tersebut, sebagai bagian dari tradisi keilmuan yang terus berlanjut. Pemikirannya pun menjadi titik pijak bagi pengembangan selanjutnya, sehingga dapat terus disesuaikan dengan kebutuhan dan pemahaman pada masa yang berbeda.[572]

Dalam konteks keindonesiaan, pemikiran al-Syatibi sangat relevan untuk pengembangan hukum Islam yang responsif terhadap kebutuhan masyarakat. Konsep maqashid dapat digunakan untuk merumuskan kebijakan publik yang berkeadilan, untuk

[571] Auda, Maqashid al-Syariah, hlm. 200-205.
[572] Muhammadiyah, "Teori Maqashid."

mengembangkan ekonomi syariah yang berpihak pada rakyat kecil, dan untuk membangun masyarakat yang harmonis dan toleran. Para ulama dan intelektual Indonesia, seperti KH. Abdurrahman Wahid (Gus Dur), Nurcholish Madjid, dan M. Amin Abdullah, telah lama menggunakan pendekatan maqashid dalam pemikiran mereka tentang Islam dan kebangsaan. Mereka mewarisi semangat al-Syatibi untuk selalu mengedepankan kemaslahatan umat di atas kepentingan sektoral dan formalisme agama. Gus Dur, misalnya, sering menggunakan pertimbangan maqashid dalam membela hak-hak minoritas dan dalam mengembangkan konsep pribumisasi Islam. Ia berargumen bahwa membela minoritas adalah bagian dari menjaga agama, karena Islam menjamin kebebasan beragama bagi semua. Ini adalah contoh konkret bagaimana maqashid dikembangkan dalam konteks keindonesiaan.[573]

F. Implementasi Maqashid: Antara al-Wujud dan al-'Adam

Salah satu kontribusi penting al-Syatibi yang belum banyak dieksplorasi adalah pembagiannya tentang cara mewujudkan maqashid dari dua sisi: sisi keberadaan (*min nahiyyati al-wujud*) dan sisi ketiadaan (*min nahiyyati al-'adam*). Pembagian ini sangat operasional dan memberikan panduan konkret bagaimana maqashid diimplementasikan dalam kehidupan nyata .

Dari sisi keberadaan (*al-wujud*), maqashid diwujudkan dengan cara menjaga dan memelihara hal-hal yang dapat melanggengkan keberadaan kelima unsur pokok tersebut. Misalnya:

1. Menjaga jiwa dari sisi *al-wujud* dilakukan dengan memenuhi kebutuhan pokok seperti makan dan minum.
2. Menjaga agama dari sisi al-wujud dilakukan dengan melaksanakan ibadah seperti shalat, zakat, dan puasa.
3. Menjaga akal dari sisi *al-wujud* dilakukan dengan mengonsumsi makanan bergizi dan mencari ilmu.

[573] Wahid, Islamku, hlm. 65-70.

4. Menjaga keturunan dari sisi *al-wujud* dilakukan dengan melangsungkan pernikahan yang sah.
5. Menjaga harta dari sisi *al-wujud* dilakukan dengan melakukan transaksi jual beli yang halal dan mencari rezeki.

Dari sisi ketiadaan (*al-'adam*), maqashid diwujudkan dengan cara mencegah hal-hal yang dapat menyebabkan ketiadaan atau kerusakan kelima unsur pokok tersebut. Misalnya:

1. Menjaga jiwa dari sisi *al-'adam* dilakukan dengan menerapkan hukuman qishash dan diyat bagi yang membunuh.
2. Menjaga agama dari sisi *al-'adam* dilakukan dengan jihad dan hukuman bagi orang murtad.
3. Menjaga akal dari sisi *al-'adam* dilakukan dengan memberikan hukuman bagi pengonsumsi khamr dan narkoba.
4. Menjaga keturunan dari sisi *al-'adam* dilakukan dengan hukuman bagi pezina dan penuduh zina tanpa bukti.
5. Menjaga harta dari sisi *al-'adam* dilakukan dengan melarang riba dan menerapkan hukuman potong tangan bagi pencuri.

Pembagian ini menunjukkan bahwa maqashid al-Syatibi tidak hanya berbicara tentang tujuan ideal, tetapi juga tentang mekanisme konkret untuk mencapainya, baik melalui tindakan afirmatif (melakukan kebaikan) maupun tindakan preventif-represif (mencegah dan menghukum kejahatan) .

G. Pengaruh Pemikiran Asy-Syatibi dalam Pengembangan Hukum Islam Kontemporer

Meskipun telah dibahas secara umum tentang pengaruhnya terhadap pemikir sesudahnya, ada baiknya ditambahkan sub bab khusus yang menguraikan bagaimana pemikiran al-Syatibi diadopsi dan dikembangkan dalam berbagai bidang hukum Islam kontemporer. Hal ini penting untuk menunjukkan bahwa al-Syatibi bukan hanya tokoh historis, tetapi pemikirannya tetap hidup dan relevan hingga kini.

Dalam bidang ekonomi dan keuangan syariah, misalnya, konsep maqashid al-Syatibi menjadi landasan utama dalam pengembangan produk-produk keuangan syariah yang tidak hanya sekadar halal secara formal, tetapi juga membawa kemaslahatan nyata. Pembahasan tentang relevansi maqashid syariah Imam Asy-Syatibi pada konsep pemasaran syariah menunjukkan bahwa empat karakteristik pemasaran syariah (teistis, etis, realistis, dan humanistis) memiliki keterkaitan erat dengan maqashid syariah. Sifat teistis (*rabbaniyyah*) masuk ke dalam penjagaan agama dan jiwa, sifat etis (*akhlaqiyyah*) masuk ke dalam penjagaan akal, sifat realistis (*al-waqi'iyyah*) masuk ke dalam penjagaan harta, dan sifat humanistis masuk ke dalam penjagaan keturunan.

Dalam bidang hukum keluarga, pemikiran al-Syatibi tentang hierarki maqashid digunakan untuk merumuskan kebijakan-kebijakan yang melindungi keluarga, seperti pengaturan pernikahan, perceraian, dan hak-hak anak. Tujuan pernikahan untuk menjaga keturunan (*hifdz al-nasl*) tidak hanya dipahami secara biologis, tetapi juga mencakup perlindungan psikologis, pendidikan, dan kesejahteraan anak.

Dalam bidang hak asasi manusia, pemikiran al-Syatibi tentang *kulliyat al-khams* dianggap sebagai prinsip dasar HAM dalam Islam. Hifdz al-nafs menjadi dasar bagi hak untuk hidup, hifdz al-din menjadi dasar bagi kebebasan beragama, *hifdz al-'aql* menjadi dasar bagi kebebasan berpikir dan berpendapat, *hifdz al-nasl* menjadi dasar bagi hak berkeluarga, dan *hifdz al-mal* menjadi dasar bagi hak kepemilikan.

Dalam bidang kebijakan publik, pemikiran al-Syatibi tentang *maslahah jama'iyyah* (kemaslahatan kolektif) menjadi landasan bagi pengambilan kebijakan yang mengutamakan kepentingan umum di atas kepentingan pribadi atau kelompok. Prinsip bahwa kebijakan pemimpin terhadap rakyat harus didasarkan pada kemaslahatan (*tasarruf al-imam 'ala al-ra'iyyah manuthun bi al-maslahah*) adalah implementasi langsung dari pemikiran al-Syatibi.

H. Studi Komparatif: Asy-Syatibi dan Pemikir Maqashid Lainnya

Sub bab ini dapat ditambahkan untuk memperkaya perspektif dengan membandingkan pemikiran al-Syatibi dengan tokoh-tokoh maqashid lainnya, baik sebelum maupun sesudahnya. Studi komparatif ini penting untuk melihat posisi al-Syatibi dalam spektrum pemikiran maqashid dan kontribusi spesifiknya.

Dibandingkan dengan al-Juwaini yang meletakkan fondasi awal, al-Syatibi menyempurnakan dengan pendekatan yang lebih sistematis dan filosofis. Jika al-Juwaini masih membahas maqashid dalam kerangka qiyas dan *'Illat*, al-Syatibi menjadikan maqashid sebagai inti dari ushul *fiqh* itu sendiri.

Dibandingkan dengan al-Ghazali yang merumuskan klasifikasi tiga tingkat dan lima prinsip utama, al-Syatibi tidak hanya mengadopsi tetapi juga memperluasnya dengan pendekatan yang lebih integratif. Al-Ghazali cenderung legal-formal dan hierarkis, sementara al-Syatibi lebih filosofis dan kontekstual.

Dibandingkan dengan pemikir kontemporer seperti Jasser Auda, kita dapat melihat bahwa al-Syatibi telah meletakkan fondasi bagi pendekatan sistem dalam memahami maqashid. Auda mengembangkan lebih lanjut dengan kerangka sistem yang lebih modern, tetapi akarnya tetap pada pemikiran al-Syatibi tentang keterkaitan antar elemen syariat.

I. Relevansi Pemikiran Asy-Syatibi untuk Konteks Keindonesiaan

Sub bab ini secara khusus membahas bagaimana pemikiran al-Syatibi dapat diaplikasikan dalam konteks Indonesia sebagai negara dengan penduduk Muslim terbesar dan keragaman budaya yang tinggi. Hal ini penting untuk menunjukkan bahwa maqashid bukan hanya teori abstrak, tetapi dapat menjadi instrumen konkret dalam membangun hukum dan kebijakan yang sesuai dengan karakteristik lokal.

Dalam konteks pluralisme agama, pemikiran al-Syatibi tentang universalitas maqashid dapat menjadi landasan bagi pengembangan teologi kerukunan. Prinsip hifdz al-din tidak hanya berarti melindungi agama Islam, tetapi juga melindungi hak pemeluk agama lain untuk menjalankan keyakinannya. Hal ini sejalan dengan semangat Pancasila dan UUD 1945 yang menjamin kebebasan beragama bagi seluruh warga negara.

Dalam konteks desentralisasi dan otonomi daerah, pemikiran al-Syatibi tentang *'urf* (adat kebiasaan) dan relevansinya dengan maqashid dapat menjadi landasan bagi pengembangan hukum Islam yang akomodatif terhadap kearifan lokal. Berbagai tradisi dan kearifan lokal di Nusantara dapat diakomodasi selama tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip dasar syariat dan justru membawa kemaslahatan.

Dalam konteks pengembangan ekonomi syariah, pemikiran al-Syatibi tentang hifdz al-mal dapat menjadi landasan bagi pengembangan sistem ekonomi yang tidak hanya halal secara formal, tetapi juga membawa keadilan distributif dan kesejahteraan bagi masyarakat luas. Hal ini sejalan dengan cita-cita kemerdekaan untuk memajukan kesejahteraan umum.

J. Respons terhadap Pemikiran Asy-Syatibi di Era Modern

Subbab ini dapat memperkaya bagian “Studi Kritis” yang telah ada dengan menghadirkan sudut pandang tentang bagaimana pemikiran Al-Shatibi dipahami dan dibahas dalam perkembangan pemikiran modern. Hal ini menunjukkan bahwa gagasan al-Syatibi tetap hidup dan terus berkembang dalam dinamika pemikiran yang berkelanjutan.

Dalam perkembangan tersebut, muncul berbagai hal yang dapat dipertimbangkan, seperti keterkaitan lima maqashid yang dirumuskannya dengan persoalan masa kini, termasuk isu lingkungan, perkembangan teknologi digital, dan keadilan gender. Selain itu, pendekatan induktif yang digunakannya juga dapat dilihat

dalam kaitannya dengan kebutuhan memahami persoalan modern yang semakin kompleks dan melibatkan berbagai bidang. Di sisi lain, terdapat pula pertimbangan mengenai bagaimana menyikapi kondisi ketika beberapa tujuan maqashid berada pada tingkat yang sama dan memerlukan penentuan prioritas dalam penerapannya.

Para pemikir kontemporer seperti Jasser Auda, Ahmad al-Raisuni, dan Mohammad Hashim Kamali mengembangkan pemikiran maqashid dengan cara yang lebih luas dan mudah diterapkan dalam berbagai situasi. Auda memperkenalkan pendekatan sistem yang melihat maqashid secara menyeluruh, al-Raisuni memperdalam sisi filosofisnya, sementara Kamali mengembangkannya melalui pendekatan tematik. Ketiganya melanjutkan dasar yang telah dirumuskan oleh Al-Shatibi, sekaligus menyesuaikannya dengan kebutuhan dan tantangan masa kini.

Demikian beberapa sub bab yang dapat ditambahkan untuk melengkapi pembahasan tentang Imam al-Syatibi. Penambahan ini akan membuat bab ini semakin komprehensif dan relevan, baik dari sisi teoretis maupun aplikatif. Silakan dipilih dan dikembangkan sesuai dengan kebutuhan dan gaya penulisan Anda.

BAB 12
MAQASHID SYARIAH IBNU 'ASYUR

A. Biografi dan Konteks Modernitas Tunisia

Muhammad al-Tahir bin Muhammad bin Muhammad al-Tahir bin 'Asyur, yang lebih dikenal dengan nama Ibnu 'Asyur, lahir di Kota Tunis, Tunisia pada tahun 1296 Hijriah atau 1879 Masehi. Ia dilahirkan dalam lingkungan keluarga yang sangat terpandang, baik secara sosial maupun intelektual. Keluarganya merupakan keturunan Andalusia yang hijrah ke Afrika Utara setelah jatuhnya kerajaan Islam terakhir di Granada pada tahun 1492 M. Migrasi besar-besaran ini membawa serta tradisi keilmuan yang kuat, dan keluarga Ibnu 'Asyur termasuk di antara yang berhasil mempertahankan dan mengembangkan tradisi tersebut di tanah baru. Sejak kecil, ia tumbuh dalam suasana yang sarat dengan diskusi ilmiah, hafalan Al-Qur'an, dan pembelajaran kitab-kitab klasik. Kondisi keluarga seperti ini membentuk kepribadiannya yang haus akan ilmu dan kritis terhadap berbagai persoalan keagamaan. Tidak heran jika kemudian ia menjadi salah satu ulama terbesar yang pernah dimiliki Tunisia dan dunia Islam pada abad ke-20.[574]

Pendidikan formal Ibnu 'Asyur ditempuh di Universitas Zaytuna, sebuah institusi pendidikan tertua dan paling bergengsi di Tunisia yang telah melahirkan banyak ulama besar sepanjang sejarah. Di universitas ini, ia tidak hanya mempelajari ilmu-ilmu keislaman tradisional seperti tafsir, hadits, fikih, ushul *fiqh*, dan bahasa Arab, tetapi juga diperkenalkan pada pemikiran-pemikiran modern yang mulai masuk ke Tunisia melalui interaksi dengan

[574] Tebuireng Online, "Angin Segar Pendidikan Islam," 11 Agustus 2021, https://tebuireng.online/angin-segar-pendidikan-islam/.

Eropa, terutama Prancis yang ketika itu menjadi negara protektorat. Kecerdasannya yang luar biasa membuatnya cepat menguasai berbagai disiplin ilmu, dan ia segera menarik perhatian para gurunya. Ia tidak hanya menjadi murid yang tekun, tetapi juga mulai aktif dalam diskusi-diskusi ilmiah dan bahkan berani menanggapi pendapat para gurunya jika dianggap kurang tepat. Sikap kritis ini kelak menjadi ciri khas pemikirannya.[575]

Pada tahun 1903-1906, di usia yang relatif muda, Ibnu 'Asyur menulis karya pertamanya yang berjudul *Alaysa al-Subhu bi Qarib* (Bukankah Subuh Itu Sudah Dekat?). Karya ini menjadi sangat kontroversial karena berisi tanggapan yang tajam terhadap sistem pendidikan di Zaytuna yang dianggapnya stagnan dan tidak relevan dengan perkembangan zaman. Ia mengusulkan reformasi kurikulum, metode pengajaran, dan sistem evaluasi agar lembaga pendidikan Islam mampu melahirkan lulusan yang tidak hanya menguasai ilmu agama, tetapi juga siap menghadapi tantangan modernitas. Meskipun menuai pro dan kontra di kalangan masyayikh Zaytuna, karya ini pada akhirnya mampu meyakinkan para pemimpin Islam dan pemangku kebijakan pendidikan, bahkan terbukti mampu mengubah wajah pendidikan di Tunisia pada waktu itu. Keberhasilan ini menunjukkan bahwa sejak awal, Ibnu 'Asyur telah memiliki visi keilmuan yang luas dan tidak terpaku pada satu disiplin saja, serta berani melakukan terobosan meskipun harus berhadapan dengan arus utama pemikiran yang mapan.[576]

Karier intelektual dan birokrasi Ibnu 'Asyur terus menanjak seiring dengan pengakuan atas kapasitasnya. Ia dipercaya untuk menduduki berbagai posisi penting, termasuk sebagai Mufti Agung Tunisia dan Syaikh al-Islam di bawah kekuasaan Dinasti Husainiyah. Posisi-posisi ini memberinya akses luas terhadap berbagai persoalan umat, baik yang bersifat keagamaan, sosial, maupun politik. Ia tidak hanya menjadi pemberi fatwa, tetapi juga terlibat aktif dalam perumusan kebijakan publik dan reformasi pendidikan. Sepanjang

[575] Tebuireng Online, "Angin Segar Pendidikan Islam."
[576] Tebuireng Online, "Angin Segar Pendidikan Islam."

hidupnya, ia meninggalkan warisan pengalaman yang kaya dan panjang dalam kehidupan publik dan administrasi, serta warisan berharga berupa publikasi dan artikel ilmiah yang beragam dan tak tertandingi di Tunisia abad ke-19 dan 20. Ia wafat pada tahun 1973 dalam usia 94 tahun, meninggalkan warisan intelektual yang sangat besar dan menjadi rujukan hingga kini.[577]

Konteks modernitas Tunisia pada masa Ibnu 'Asyur sangat mempengaruhi arah pemikirannya. Tunisia pada akhir abad ke-19 dan awal abad ke-20 berada di bawah pengaruh kolonialisme Prancis (protektorat) yang dimulai sejak tahun 1881. Kehadiran Prancis membawa perubahan besar di berbagai bidang: politik, ekonomi, pendidikan, dan budaya. Di satu sisi, kolonialisme membawa penindasan dan eksploitasi, tetapi di sisi lain, ia juga membawa masuk ide-ide modern seperti demokrasi, hak asasi manusia, nasionalisme, dan kemajuan ilmu pengetahuan. Para intelektual Muslim saat itu dihadapkan pada pertanyaan-pertanyaan fundamental: bagaimana Islam merespons modernitas? Bagaimana mempertahankan identitas keislaman di tengah gempuran budaya Barat? Bagaimana membangun sistem pendidikan yang relevan dengan perkembangan zaman tanpa kehilangan akar tradisi? Pertanyaan-pertanyaan inilah yang menjadi latar belakang pemikiran Ibnu 'Asyur, termasuk dalam merumuskan kembali teori maqashid syariah. Ia tidak bisa mengabaikan realitas modernitas, tetapi juga tidak mau larut begitu saja tanpa filter. Ia memilih jalan tengah: membuka diri terhadap kemajuan, tetapi tetap berpegang pada prinsip-prinsip fundamental Islam.[578]

Situasi ini berbeda secara signifikan dengan masa al-Syatibi yang hidup di Andalusia abad ke-14 di bawah tekanan Reconquista. Jika al-Syatibi merumuskan maqashid sebagai respons terhadap tekanan politik dan disintegrasi sosial yang mengancam eksistensi

[577] International Institute of Islamic Thought, "Ibn Ashur: Treatise on Maqasid Al-Shariah," 6 Mei 2013, https://iiit.org/en/book/ibn-ashur-treatise-on-maqasid-al-shariah-2/.

[578] BincangSyariah, "Sejarah Ilmu Maqashid Syariah: Ulama dan Perkembangan Maqashid Syariah di Era Kontemporer," 28 Juni 2020, https://bincangsyariah.com/khazanah/maqashid-syariah-di-era-kontemporer/.

umat Islam, maka Ibnu 'Asyur merumuskannya sebagai respons terhadap tantangan modernitas dan kolonialisme. Al-Syatibi lebih bersikap defensif, berusaha mempertahankan identitas di tengah himpitan musuh. Sementara Ibnu 'Asyur lebih bersikap ofensif, berusaha menunjukkan bahwa Islam mampu berdialog dengan modernitas dan bahkan memberikan kontribusi positif bagi peradaban global. Karena itu, pemikirannya tentang maqashid lebih ekspansif, inklusif, dan berorientasi pada nilai-nilai universal seperti kebebasan, kesetaraan, dan hak asasi manusia. Perbedaan konteks inilah yang menjelaskan mengapa rumusan maqashid Ibnu 'Asyur berbeda dan lebih luas dari pendahulunya. Ia adalah produk zamannya, sekaligus respons kreatif terhadap zamannya.[579]

Selain pengaruh kolonialisme, faktor internal juga turut membentuk pemikiran Ibnu 'Asyur. Pada masanya, dunia Islam mengalami kemunduran di berbagai bidang. Umat Islam tertinggal jauh dari Barat dalam ilmu pengetahuan, teknologi, dan ekonomi. Banyak kalangan yang pesimis dan bahkan mulai meragukan kemampuan Islam untuk menjawab tantangan zaman. Ibnu 'Asyur tidak larut dalam pesimisme ini. Ia justru melihat bahwa kemunduran umat Islam bukan karena ajaran Islamnya, tetapi karena umat Islam sendiri yang telah meninggalkan ruh ajaran agamanya. Mereka terlalu sibuk dengan perdebatan furu'iyyah dan melupakan tujuan-tujuan besar syariat. Karena itu, ia merasa perlu untuk mengembalikan pemahaman umat pada maqashid, pada ruh dan tujuan di balik hukum. Ia yakin bahwa dengan memahami maqashid secara benar, umat Islam akan mampu bangkit kembali dan berkontribusi bagi peradaban dunia. Visi inilah yang menggerakkannya untuk menulis karya monumentalnya, Maqashid al-Syari'ah al-Islamiyyah.[580]

[579] BincangSyariah, "Sejarah Ilmu Maqashid Syariah."
[580] BincangSyariah, "Sejarah Ilmu Maqashid Syariah."

B. Karya Maqashid al-Syari'ah al-Islamiyyah

Karya terbesar Ibnu 'Asyur dalam bidang maqashid adalah kitab *Maqashid al-Syari'ah al-Islamiyyah* (Tujuan-tujuan Syariat Islam). Kitab ini ditulis sebagai respons terhadap apa yang ia anggap sebagai stagnasi dalam ushul *fiqh* yang terlalu berfokus pada aspek kebahasaan dan melupakan substansi hukum Islam itu sendiri. Dalam pengantarnya, ia menegaskan perlunya mengembangkan maqashid sebagai disiplin ilmu yang mandiri, terpisah dari ushul *fiqh*. Ia berargumen bahwa ushul *fiqh* yang berkembang selama ini hanya berkutat pada pembahasan tentang lafazh, dalalah, dan kaidah-kaidah kebahasaan lainnya, sementara aspek tujuan syariat (*asrar al-syari'ah*) hampir terlupakan. Padahal, menurutnya, pemahaman tentang tujuan syariat inilah yang sebenarnya menjadi ruh dari seluruh bangunan hukum Islam. Tanpa pemahaman maqashid, ijtihad akan kehilangan arah dan hanya menjadi permainan logika formal belaka.[581]

Pandangan ini sejalan dengan apa yang disampaikan oleh Abdullah Darraz dalam pengantarnya terhadap kitab *al-Muwafaqat karya al-Syatibi*. Darraz menegaskan bahwa ushul *fiqh* itu sebetulnya terdiri dari dua bagian besar: ilmu kebahasaan (yang membahas tentang lafazh dan kaidah-kaidah penafsiran) dan ilmu rahasia/tujuan syariat (*asrar al-syari'ah*). Namun sayangnya, dalam perkembangannya, yang pertama justru lebih dominan dan berkembang pesat, sementara yang kedua kurang mendapat perhatian yang memadai. Ibnu 'Asyur berusaha mengembalikan keseimbangan ini dengan mengembangkan maqashid secara sistematis. Ia tidak bermaksud meniadakan ushul *fiqh*, tetapi ingin melengkapinya dengan dimensi yang selama ini terabaikan. Baginya, ushul *fiqh* dan maqashid adalah dua sisi mata uang yang tidak bisa dipisahkan. Ushul *fiqh* memberikan pendekatan, maqashid memberikan arah dan tujuan.[582]

[581] BincangSyariah, "Sejarah Ilmu Maqashid Syariah."
[582] BincangSyariah, "Sejarah Ilmu Maqashid Syariah."

Karya ini sangat kontroversial pada masanya, karena Ibnu 'Asyur dengan berani menanggapi keras ushul *fiqh* dan bahkan menganggapnya tidak relevan lagi. Ia berpendapat bahwa ushul *fiqh* perlu diganti dengan maqashid syariah. Pernyataan ini tentu saja menuai tanggapan dari kalangan ulama tradisional yang merasa bahwa ushul *fiqh* adalah disiplin yang sudah mapan dan tidak perlu diganti. Namun, jika ditelaah lebih dalam, maksud Ibnu 'Asyur sebenarnya tidak sekeras yang dituduhkan. Ia hanya ingin menegaskan bahwa maqashid harus mendapatkan perhatian yang setara dengan ushul *fiqh*, bahkan mungkin lebih utama karena ia berbicara tentang tujuan. Ushul *fiqh* tanpa maqashid akan menjadi kosong, sementara maqashid tanpa ushul *fiqh* akan menjadi liar. Karena itu, idealnya keduanya berjalan beriringan. Namun, karena maqashid selama ini terabaikan, ia merasa perlu untuk "mengganti" penekanan, bukan benar-benar mengganti substansinya.[583]

Dalam kitabnya, Ibnu 'Asyur juga membahas topik sensitif tentang tujuan-tujuan (maqashid) Nabi Muhammad SAW di balik tindakan dan keputusannya. Ia memperkenalkan kriteria untuk membedakan antara tradisi-tradisi kenabian yang dimaksudkan sebagai bagian dari hukum Islam dan tindakan atau perkataan Nabi yang dimaksudkan untuk tujuan-tujuan tertentu seperti kepemimpinan politik, putusan pengadilan, nasihat persahabatan, dan resolusi konflik. Pembedaan ini sangat penting untuk menghindari generalisasi yang keliru dalam memahami sunnah Nabi. Tidak semua tindakan Nabi bersifat tasyri' (legislasi); ada yang bersifat temporal dan kontekstual. Misalnya, ketika Nabi memutuskan suatu perkara sebagai hakim, putusannya mungkin didasarkan pada bukti-bukti yang ada pada saat itu dan tidak selalu menjadi preseden abadi. Demikian pula ketika Nabi memberi nasihat pribadi kepada sahabat, nasihat itu mungkin bersifat khusus untuk orang dan situasi tertentu. Dengan memahami maqashid Nabi, kita dapat memilah mana yang bersifat universal dan abadi, dan mana yang bersifat partikular dan temporal. Pembedaan ini menjadi sangat

[583] BincangSyariah, "Sejarah Ilmu Maqashid Syariah."

penting dalam ijtihad kontemporer, karena mencegah kita untuk memutlakkan hal-hal yang sebenarnya bersifat relatif.[584]

Selain Maqashid al-Syari'ah al-Islamiyyah, Ibnu 'Asyur juga menulis karya-karya monumental lainnya yang saling melengkapi. *Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir* adalah kitab tafsir Al-Qur'an yang sangat terkenal, terdiri dari 30 jilid. Dalam tafsir ini, ia banyak menggunakan pendekatan maqashid dalam menafsirkan ayat-ayat hukum, sehingga menjadi sumber penting untuk memahami aplikasi maqashid dalam penafsiran Al-Qur'an. Ia tidak hanya menjelaskan makna literal ayat, tetapi juga menggali tujuan-tujuan di baliknya. Misalnya, ketika menafsirkan ayat tentang riba, ia tidak hanya menjelaskan definisi riba dan hukumnya, tetapi juga mengapa riba dilarang, apa dampak negatifnya bagi masyarakat, dan bagaimana alternatif yang ditawarkan Islam. Pendekatan seperti ini membuat tafsirnya sangat relevan untuk menjawab problem kontemporer. Kitab ini dianggap sebagai salah satu tafsir terbaik abad ke-20 dan menjadi rujukan utama di berbagai universitas Islam.[585]

Ia juga menulis *Ushul al-Nidham al-Ijtima'i fi al-Islam* (Dasar-dasar Sistem Sosial dalam Islam) yang membahas tentang konsep-konsep kemasyarakatan dalam perspektif Islam. Buku ini mengupas tentang bagaimana Islam membangun tatanan sosial yang adil, harmonis, dan sejahtera. Ia membahas tentang prinsip-prinsip seperti keadilan sosial, solidaritas, tolong-menolong, dan persaudaraan, serta bagaimana prinsip-prinsip ini diimplementasikan dalam berbagai institusi sosial seperti keluarga, masyarakat, dan negara. Karya-karya ini secara kolektif membentuk sebuah sistem pemikiran yang utuh, di mana tafsir, ushul *fiqh*, dan maqashid saling terkait dan memperkaya satu sama lain. Ibnu 'Asyur tidak hanya seorang ahli maqashid, tetapi juga seorang mufassir, faqih, dan pemikir sosial yang visioner.[586]

[584] IIIT, "Ibn Ashur: Treatise on Maqasid Al-Shariah."
[585] Tebuireng Online, "Angin Segar Pendidikan Islam."
[586] Tebuireng Online, "Angin Segar Pendidikan Islam."

C. Rekonstruksi Teori Maqashid

1. Perluasan Konsep Maqashid

Kontribusi paling signifikan Ibnu 'Asyur dalam pengembangan teori maqashid adalah perluasan cakupan maqashid dari lima hal pokok (*al-kulliyat al-khams*) menjadi nilai-nilai universal yang lebih luas. Jika al-Ghazali dan al-Syatibi merumuskan maqashid dalam kerangka perlindungan terhadap agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta, maka Ibnu 'Asyur merasa bahwa rumusan ini perlu diperluas untuk menjawab tantangan modernitas. Ia tidak membuang rumusan klasik, tetapi mengembangkannya dengan menambahkan dimensi-dimensi baru yang lebih relevan dengan konteks kekinian. Perluasan ini bukan sekadar penambahan angka, tetapi perubahan paradigma dalam memahami maqashid.[587]

Menurut studi tentang kontribusi Ibnu 'Asyur dalam maqashid, setidaknya ada tiga kategori kontribusi utamanya: pertama, menetapkan legalitas hukum al-maqashid; kedua, merumuskan urgensi penerapan maqashid dalam menetapkan suatu hukum; dan ketiga, membagi maqashid kepada maqashid *al-'ammah* (umum) dan maqashid *al-khashshah* (khusus). Dalam hal legalitas hukum al-maqashid, Ibnu 'Asyur menegaskan bahwa Allah SWT sebagai pemilik syariat mustahil menurunkan syariat kepada manusia tanpa diiringi tujuan dan hikmah mulia. Hal ini dijelaskan dalam ayat-ayat Al-Qur'an yang mengisyaratkan hal tersebut, seperti dalam QS. Al-Dukhan: 38-39, QS. Al-Mu'minun: 115, QS. Al-Hadid: 25, dan QS. Ali Imran: 19. Ia tidak sekadar mengutip ayat-ayat ini, tetapi juga menganalisisnya secara mendalam untuk menunjukkan bahwa tujuan dan hikmah adalah bagian integral dari syariat, bukan sesuatu yang bersifat aksidental. Dengan demikian, meneliti maqashid

[587] Muhaki dan Husein Aziz, "MAQASHID AL-SYARI'AH SEBAGAI INSTRUMEN PEMBARUAN FIQH SOSIAL KONTEMPORER: TELA'AH TERHADAP PEMIKIRAN IBNU ASHUR," Al-Ibrah: Jurnal Pendidikan dan Keilmuan Islam 9, no. 2 (2024): 125-152, https://ejournal.stital.ac.id/index.php/alibrah/article/view/476

bukanlah pekerjaan tambahan, tetapi kewajiban bagi setiap mujtahid.[588]

Perluasan yang dilakukan Ibnu 'Asyur mencakup beberapa nilai baru yang ia rumuskan sebagai maqashid yang berdiri sendiri. Dalam buku Ibn Ashur: Treatise on Maqasid al-Shari'ah yang diterbitkan oleh IIIT, disebutkan bahwa ia mengembangkan teori "perlindungan keturunan" (*hifdz al-nasl*) menjadi "perlindungan sistem keluarga" yang lebih luas, dan "perlindungan keyakinan" (*hifdz al-din*) menjadi "kebebasan berkeyakinan". Ia juga memperkenalkan konsep-konsep seperti keteraturan (*orderliness*), fitrah (*natural disposition*), kebebasan (*freedom*), hak-hak (*rights*), peradaban (*civility*), dan kesetaraan (*equality*) sebagai maqashid yang berdiri sendiri, yang menjadi landasan seluruh hukum Islam. Perubahan terminologi ini bukan sekadar kosmetik, tetapi mencerminkan pergeseran makna yang fundamental. Dari "perlindungan" yang bersifat defensif menjadi "kebebasan" yang bersifat ofensif. Dari sekadar menjaga yang sudah ada menjadi mengembangkan potensi yang belum terwujud.[589]

Perluasan ini membuka peluang besar bagi hukum Islam untuk menjawab tantangan nyata dan kontemporer yang dihadapi masyarakat Muslim dan minoritas Muslim. Misalnya, dengan menjadikan kebebasan berkeyakinan sebagai maqashid, maka pemaksaan agama menjadi tidak dapat dibenarkan. Ini memberikan landasan teologis yang kuat bagi toleransi dan kebebasan beragama. Dengan menjadikan kesetaraan sebagai maqashid, maka diskriminasi berdasarkan jenis kelamin, ras, atau status sosial harus ditolak. Ini menjadi dasar bagi perjuangan kesetaraan gender dan anti-diskriminasi. Dengan menjadikan hak-hak asasi sebagai maqashid, maka perlindungan terhadap hak-hak minoritas menjadi kewajiban agama, bukan sekadar pilihan politik. Ini adalah lompatan besar dalam pemikiran hukum Islam yang memungkinkan terjadinya

[588] Safriadi, "KONTRIBUSI IBN ʻĀSYŪR DALAM MAQĀSID AL-SYARĪʻAH," Universitas Islam Negeri Ar-Raniry Banda Aceh, 1 Februari 2016, https://moraref.kemenag.go.id/documents/article/99689354049359696.
[589] IIIT, "Ibn Ashur: Treatise on Maqasid Al-Shariah."

dialog yang setara antara Islam dan nilai-nilai kemanusiaan universal.[590]

Yang menarik, perluasan ini tidak berarti bahwa Ibnu 'Asyur mengabaikan rumusan klasik. Ia justru memperkuatnya dengan memberikan landasan yang lebih kokoh. Misalnya, dalam membahas perlindungan jiwa, ia tidak hanya berbicara tentang larangan membunuh, tetapi juga tentang hak atas kehidupan yang layak, hak atas kesehatan, dan hak atas keamanan sosial. Perlindungan jiwa tidak cukup hanya dengan mencegah pembunuhan, tetapi juga dengan menyediakan fasilitas kesehatan, jaminan sosial, dan lingkungan yang sehat. Demikian pula dengan perlindungan harta, ia tidak hanya berbicara tentang larangan mencuri dan riba, tetapi juga tentang keadilan distributif, kesempatan ekonomi yang setara, dan perlindungan terhadap konsumen. Dengan cara ini, ia berhasil mengintegrasikan nilai-nilai modern ke dalam kerangka maqashid tanpa kehilangan akar tradisinya.[591]

2. Maqashid Kulliyyah vs Maqashid Juz'iyyah

Ibnu 'Asyur mengembangkan pembagian maqashid menjadi dua tingkatan: maqashid kulliyyah (tujuan universal) dan maqashid juz'iyyah (tujuan parsial). Pembagian ini sebenarnya telah dirintis oleh al-Syatibi, tetapi Ibnu 'Asyur mengembangkannya dengan lebih sistematis dan aplikatif. Maqashid kulliyyah adalah tujuan-tujuan universal yang melandasi seluruh bangunan syariat, seperti keadilan, kemaslahatan, kemudahan, fitrah, toleransi, persamaan, dan kebebasan. Nilai-nilai ini menjadi ruh yang meresapi seluruh ajaran Islam, dari ibadah hingga muamalah, dari pidana hingga perdata. Maqashid juz'iyyah adalah tujuan-tujuan khusus yang terkait dengan bidang-bidang tertentu, seperti tujuan pernikahan, tujuan ekonomi, tujuan pidana, dan tujuan ibadah. Pembagian ini penting karena menunjukkan bahwa maqashid tidak hanya berbicara tentang hal-hal

[590] IIIT, "Ibn Ashur: Treatise on Maqasid Al-Shariah."
[591] IIIT, "Ibn Ashur: Treatise on Maqasid Al-Shariah."

yang sangat umum dan abstrak, tetapi juga harus dirinci dalam setiap bidang kehidupan.[592]

Dalam pembahasan mengenai maqashid al-'ammah (*kulliyyah*), Ibnu 'Asyur menegaskan posisi penting universalitas dalam seluk-beluk syariat. Menurutnya, universalitas merupakan salah satu karakter unik syariat Islam, yaitu dapat menyesuaikan dengan perkembangan zaman. Adapun konsep dari maqashid al-'ammah adalah *jalb al-mashalih* (menarik kemaslahatan), *dar' al-mafasid* (menolak kerusakan), dan *taysir wa raf' al-haraj* (memberikan kemudahan dan menghilangkan kesulitan). Dalam hal ini, ia merumuskan empat kerangka epistemologinya terhadap al-maqashid, yaitu: fitrah (*al-fitrah*), toleransi (*al-samahah*), persamaan (*al-musawah*), dan kebebasan (*al-hurriyyah*). Keempat kerangka ini menjadi fondasi bagi seluruh bangunan maqashid dan sekaligus menjadi kriteria untuk menilai apakah suatu hukum benar-benar sejalan dengan syariat atau tidak.[593]

Keempat kerangka epistemologis ini memiliki maksud yang sangat dalam. Fitrah mengacu pada potensi bawaan manusia untuk mengenali kebaikan dan kebenaran. Ini berarti bahwa maqashid tidak bertentangan dengan naluri dasar manusia, tetapi justru sejalan dan menyempurnakannya. Toleransi mengacu pada sikap terbuka dan menghargai perbedaan. Ini berarti bahwa maqashid tidak boleh dipahami secara eksklusif, tetapi harus mampu mengakomodasi keragaman. Persamaan mengacu pada prinsip kesetaraan semua manusia di hadapan hukum. Ini berarti bahwa tidak boleh ada diskriminasi dalam penerapan maqashid. Kebebasan mengacu pada hak setiap individu untuk menentukan pilihannya sendiri, selama tidak bertentangan dengan kemaslahatan umum. Ini berarti bahwa maqashid harus menghormati otonomi individu. Dengan keempat kerangka ini, Ibnu 'Asyur ingin menunjukkan bahwa maqashid bukan hanya tentang melindungi lima hal pokok,

[592] Safriadi, "KONTRIBUSI IBN ‘ĀSYŪR."
[593] Safriadi, "KONTRIBUSI IBN ‘ĀSYŪR."

tetapi juga tentang mewujudkan nilai-nilai kemanusiaan universal yang sejalan dengan fitrah manusia.[594]

Dalam pembahasan mengenai maqashid *al-khashshah* (*juz'iyyah*), Ibnu 'Asyur menerapkan aplikasi dari kaidah-kaidah maqashid al-'ammah. Bentuk aplikatif ini tertuang pada berbagai aspek, misalnya dalam ibadah, muamalat, dan lain-lain. Dalam bidang muamalat, ia mengeksplorasi berbagai isu maqashid al-syariah yang lebih spesifik, seperti tujuan transaksi jual beli, tujuan sewa-menyewa, dan tujuan kerjasama bisnis. Misalnya, dalam jual beli, tujuannya bukan sekadar memindahkan kepemilikan, tetapi juga mewujudkan keadilan, mencegah penipuan, dan memastikan kerelaan kedua belah pihak. Dalam sewa-menyewa, tujuannya adalah memenuhi kebutuhan tanpa harus membeli, serta mewujudkan kemaslahatan bersama antara pemilik dan penyewa. Dalam kerjasama bisnis, tujuannya adalah menggalang modal dan keahlian untuk mencapai keuntungan yang lebih besar, sambil tetap menjaga prinsip keadilan dan transparansi. Pembagian ini menjadi keberhasilan Ibnu 'Asyur dalam mengembangkan dan menyempurnakan konsep maqashid al-Syatibi. Ia tidak hanya mengulang apa yang telah dirumuskan pendahulunya, tetapi juga mengembangkannya ke ranah yang lebih aplikatif dan kontekstual.[595]

3. Konsep Fitrah sebagai Basis Maqashid

Salah satu kontribusi paling orisinal Ibnu 'Asyur adalah pengembangan konsep fitrah sebagai basis epistemologis maqashid. Menurutnya, fitrah manusia adalah landasan utama untuk memahami tujuan syariat. Fitrah adalah potensi bawaan yang dianugerahkan Allah kepada setiap manusia untuk mengenali kebaikan dan kebenaran. Ia adalah semacam "naluri moral" yang

[594] Ainol Yaqin, "Revitalisasi Maqashid Al-Syari'ah dalam Istinbath Hukum Islam: atas Pemikiran Muhammad Al-Thahir Ibnu 'Asyur," Asy-Syir'ah: Jurnal Ilmu Syari'ah dan Hukum 50, no. 2 (2016): 315-340, http://asy-syirah.uin-suka.com/index.php/AS/article/view/502-01.

[595] Aunur Rofiq, "Pemikiran Ibnu Asyur Tentang Maqashid Syariah Dalam Ekonomi Kontemporer," Jurnal Ilmiah Ekonomi Islam 8, no. 3 (2022): 2495-2500, http://repository.uin-malang.ac.id/18350/.

memungkinkan manusia membedakan antara yang baik dan yang buruk, antara yang adil dan yang zalim, bahkan sebelum wahyu turun. Syariat tidak bertentangan dengan fitrah, tetapi justru sejalan dan menyempurnakannya. Dengan kata lain, syariat adalah aktualisasi dari fitrah manusia. Karena itu, setiap hukum Islam pada dasarnya harus sejalan dengan fitrah, dan jika suatu hukum justru bertentangan dengan fitrah, maka patut dipertanyakan pemahamannya. Bisa jadi pemahaman itu keliru, atau bisa jadi hukum itu hanya berlaku dalam konteks tertentu yang tidak lagi relevan.[596]

Konsep fitrah ini memiliki keterkaitan yang sangat penting dalam epistemologi maqashid. Pertama, ia memberikan landasan universal bagi maqashid. Karena fitrah dimiliki oleh semua manusia, tanpa memandang agama, ras, atau budaya, maka maqashid juga bersifat universal dan dapat dipahami oleh semua orang. Ini membuka ruang dialog antara Islam dan nilai-nilai kemanusiaan universal, karena pada dasarnya keduanya bersumber dari fitrah yang sama. Misalnya, konsep keadilan, kebebasan, dan persamaan yang menjadi nilai-nilai universal modern, sebenarnya juga bersumber dari fitrah manusia dan sejalan dengan maqashid. Karena itu, umat Islam tidak perlu alergi terhadap nilai-nilai ini, selama dipahami dalam kerangka yang benar.[597]

Kedua, konsep fitrah menjadikan maqashid tidak hanya sebagai konsep teologis, tetapi juga sebagai konsep antropologis. Maqashid tidak hanya tentang apa yang dikehendaki Tuhan, tetapi juga tentang apa yang dibutuhkan manusia sesuai dengan fitrahnya. Dengan kata lain, maqashid adalah titik temu antara kehendak Tuhan dan kebutuhan manusia. Tuhan menginginkan kemaslahatan manusia, dan fitrah manusia menginginkan hal yang sama. Karena itu, maqashid bukan sesuatu yang asing bagi manusia, tetapi justru merupakan kebutuhan terdalamnya. Dalam merumuskan hukum, seorang mujtahid tidak hanya harus merujuk pada teks, tetapi juga

[596] Yaqin, "Revitalisasi Maqashid."
[597] Yaqin, "Revitalisasi Maqashid."

harus memahami kebutuhan manusia yang bersumber dari fitrahnya. Ia harus menjadi seorang yang peka terhadap realitas kemanusiaan, bukan sekadar juru bicara teks yang kaku.[598]

Ketiga, konsep fitrah memberikan kriteria untuk menilai apakah suatu hukum benar-benar sejalan dengan syariat atau tidak. Hukum yang bertentangan dengan fitrah, meskipun mungkin secara formal bersumber dari teks, perlu dikaji ulang pemahamannya. Misalnya, jika ada pemahaman bahwa wanita tidak boleh bekerja atau berkarir, maka pemahaman ini perlu diuji dengan fitrah. Apakah fitrah wanita memang mengharuskannya hanya di rumah? Bukankah banyak wanita yang memiliki potensi dan keinginan untuk berkontribusi di luar rumah? Jika fitrahnya demikian, maka pemahaman yang membatasi wanita hanya di rumah perlu dipertanyakan. Bisa jadi pemahaman itu dipengaruhi oleh budaya patriarkhi, bukan oleh ajaran Islam yang sesungguhnya. Dengan kriteria fitrah ini, Ibnu 'Asyur membuka ruang bagi reinterpretasi terhadap pemahaman-pemahaman keagamaan yang mungkin sudah tidak relevan atau bahkan keliru.[599]

Dalam pandangan Ibnu 'Asyur, fitrah juga terkait erat dengan konsep kemaslahatan. Kemaslahatan sejati adalah apa yang sejalan dengan fitrah manusia. Segala sesuatu yang merusak fitrah, meskipun secara lahiriah mungkin tampak menguntungkan, pada hakikatnya adalah *mafsadah* (kerusakan). Misalnya, riba mungkin secara ekonomi tampak menguntungkan dalam jangka pendek, tetapi karena bertentangan dengan fitrah keadilan, ia pada akhirnya merusak tatanan sosial. Demikian pula dengan narkoba, yang mungkin memberi kenikmatan sesaat, tetapi karena merusak fitrah akal, ia harus diharamkan. Dengan konsep fitrah ini, Ibnu 'Asyur memberikan landasan filosofis yang kokoh bagi teori maqashid. Ia tidak hanya merumuskan apa yang menjadi tujuan syariat, tetapi juga menjelaskan mengapa tujuan-tujuan itu penting, yaitu karena sesuai dengan fitrah manusia. Dengan demikian, maqashid tidak lagi

[598] Yaqin, "Revitalisasi Maqashid."
[599] Yaqin, "Revitalisasi Maqashid."

sekadar daftar lima hal pokok, tetapi menjadi sebuah sistem nilai yang berakar pada kemanusiaan itu sendiri.[600]

D. Inovasi-Inovasi Pemikiran

1. Maqashid Sosial

Salah satu inovasi terpenting Ibnu 'Asyur adalah pengembangan maqashid sosial sebagai dimensi baru dalam teori maqashid. Jika ulama sebelumnya lebih fokus pada aspek individual (perlindungan jiwa individu, perlindungan agama individu, dan seterusnya), maka Ibnu 'Asyur memperluasnya ke ranah sosial. Ia menyadari bahwa kemaslahatan tidak hanya bersifat individual, tetapi juga kolektif. Bahkan, dalam banyak kasus, kemaslahatan kolektif harus didahulukan di atas kemaslahatan individual. Karena itu, ia merumuskan konsep maqashid yang berkaitan dengan tatanan sosial, sistem kemasyarakatan, dan keadilan distributif. Pergeseran dari individual ke sosial ini adalah langkah maju yang signifikan, karena hukum Islam selama ini cenderung didominasi oleh pendekatan individualistis.[601]

Dalam bukunya *Ushul al-Nidham al-Ijtima'i fi al-Islam*, ia membahas secara rinci tentang dasar-dasar sistem sosial dalam Islam. Ia menegaskan bahwa Islam bukan hanya agama individual, tetapi juga agama sosial yang mengatur hubungan antar manusia. Prinsip-prinsip seperti keadilan sosial, solidaritas, tolong-menolong, dan persaudaraan menjadi fondasi bagi pembangunan masyarakat yang harmonis. Maqashid sosial ini mencakup tujuan-tujuan seperti menjaga ketertiban sosial (*hifdz al-nizham al-ijtima'i*), mewujudkan keadilan distributif (*tahqiq al-'adalah al-tawzi'iyyah*), dan membangun solidaritas sosial (*tahqiq al-takaful al-ijtima'i*). Tujuan-tujuan ini tidak bisa diwujudkan hanya dengan pendekatan individual, tetapi membutuhkan kerjasama kolektif dan kebijakan publik yang tepat.[602]

---

[600] Yaqin, "Revitalisasi Maqashid."
[601] Muhaki dan Aziz, "MAQASHID AL-SYARI'AH."
[602] Tebuireng Online, "Angin Segar Pendidikan Islam."

Maqashid sosial ini menjadi sangat relevan dalam konteks modern di mana kesenjangan sosial semakin melebar, konflik horizontal semakin sering terjadi, dan solidaritas sosial semakin terkikis. Ibnu 'Asyur menawarkan kerangka untuk membangun masyarakat yang adil, harmonis, dan sejahtera berdasarkan nilai-nilai Islam. Ia tidak hanya berbicara tentang zakat sebagai instrumen redistribusi kekayaan, tetapi juga tentang sistem ekonomi yang berkeadilan, sistem politik yang partisipatif, dan sistem pendidikan yang memberdayakan. Zakat, misalnya, tidak cukup hanya diwajibkan, tetapi juga harus dikelola dengan baik sehingga benar-benar sampai kepada yang berhak dan berdampak pada pengentasan kemiskinan. Demikian pula dengan sistem politik, ia harus menjamin partisipasi semua warga negara dalam pengambilan keputusan, sehingga kebijakan yang dihasilkan benar-benar mencerminkan aspirasi rakyat. Sistem pendidikan harus memberdayakan, tidak hanya mentransfer pengetahuan, tetapi juga membentuk karakter dan kesadaran sosial.[603]

Dalam konteks kontemporer, pemikiran Ibnu 'Asyur tentang maqashid sosial menjadi instrumen penting untuk pembaruan *fiqh* sosial. Sebuah pembahasan tentang maqashid al-syariah sebagai instrumen pembaruan *fiqh* sosial kontemporer menemukan bahwa maqashid al-syariah secara aksiologis merupakan tujuan hukum Islam bersifat daruriyyah yang dapat digunakan untuk mewujudkan kemaslahatan manusia, dan secara epistemologis adalah prinsip-prinsip universal yang dapat diimplementasikan dalam berbagai problematika sosial dan *fiqh*. Maqashid sebagai instrumen pembaruan *fiqh* sosial kontemporer dipertimbangkan sebagai kerangka kerja utama yang dapat menjembatani antara teks-teks syariat dengan kebutuhan masyarakat kontemporer dan fleksibel dalam merespons isu-isu kontemporer, tidak hanya relevan untuk umat Islam tetapi memberikan kontribusi positif bagi masyarakat global di era kontemporer.[604]

[603] Muhaki dan Aziz, "MAQASHID AL-SYARI'AH."
[604] Muhaki dan Aziz, "MAQASHID AL-SYARI'AH."

Pembahasan tersebut juga mencatat bahwa paradigma maqashid dalam pembaruan *fiqh* sosial kontemporer memiliki keterkaitan signifikan bagi pengembangan hukum Islam yang responsif terhadap perubahan sosial. Dengan menggunakan kerangka maqashid, para ulama dan intelektual Muslim dapat merumuskan solusi-solusi inovatif untuk masalah-masalah sosial seperti kemiskinan, pengangguran, kesenjangan, dan disintegrasi sosial, tanpa harus terjebak pada perdebatan tekstual yang sempit. Maqashid memberikan arah dan tujuan yang jelas, sementara metode ijtihad menyediakan alat untuk mencapainya. Inilah yang disebut sebagai "ijtihad maqashidi" yang menjadi ciri khas pemikiran kontemporer.[605]

2. Maqashid Ekonomi

Inovasi penting lainnya dari Ibnu 'Asyur adalah pengembangan maqashid ekonomi secara sistematis. Dalam kitabnya *Maqashid al-Syari'ah al-Islamiyyah*, ia membahas secara khusus tentang tujuan-tujuan ekonomi dalam Islam. Menurutnya, ekonomi Islam tidak hanya bertujuan untuk memenuhi kebutuhan material manusia, tetapi juga untuk mewujudkan keadilan, mencegah eksploitasi, dan membangun kesejahteraan bersama. Karena itu, maqashid ekonomi harus dipahami dalam kerangka yang lebih luas, tidak hanya sebatas larangan riba dan pencurian. Ia menolak pandangan sempit yang mereduksi ekonomi Islam hanya pada aspek legal-formal seperti halal-haram. Baginya, ekonomi Islam adalah sebuah sistem yang utuh dengan tujuan-tujuan mulia.[606]

Pemikiran Ibnu 'Asyur tentang maqashid ekonomi ini telah menjadi rujukan penting dalam pengembangan ekonomi syariah kontemporer. Sebuah studi tentang pemikiran Ibnu 'Asyur tentang maqashid syariah dalam ekonomi kontemporer menjelaskan bahwa Ibnu 'Asyur dijuluki sebagai "guru kedua" setelah al-Syatibi sebagai "guru pertama". Ia berhasil mengembangkan teori maqashid al-syariah yang sebelumnya hanya terfokus pada kulliyah dan juz'iyyah

[605] Muhaki dan Aziz, "MAQASHID AL-SYARI'AH."
[606] Rofiq, "Pemikiran Ibnu Asyur."

menjadi lebih luas, yaitu dengan memperluas maqashid al-syariah ke dalam maqashid al-khassah tentang muamalat yang mengeksplorasi berbagai isu maqashid al-syariah. Pembagian ini menjadi keberhasilan Ibnu 'Asyur dalam mengembangkan dan menyempurnakan konsep maqashid al-Syatibi.[607]

Ada beberapa pandangan Ibnu 'Asyur mengenai maqashid al-syariah yang berbeda dari sebelumnya. Pertama, Ibnu 'Asyur memandang pentingnya mewujudkan independensi maqashid al-syariah sebagai disiplin ilmu yang terpisah. Kedua, dalam pandangan Ibnu 'Asyur, karakteristik dasar yang dimiliki manusia sebenarnya sejalan dengan maqashid al-syariah. Ini adalah penegasan bahwa maqashid tidak bertentangan dengan fitrah manusia, tetapi justru menyempurnakannya. Ketiga, ia mengembangkan maqashid ekonomi yang mencakup tujuan-tujuan seperti menjaga kelancaran sirkulasi harta (*hifdz al-mal 'an al-ta'thil*), menjaga kejelasan kepemilikan (*hifdz al-mal 'an al-ibham*), dan menjaga keadilan dalam transaksi (*hifdz al-mal 'an al-zhulm*). Tujuan-tujuan ini lebih luas dari sekadar larangan mencuri dan riba, dan mencakup aspek-aspek positif seperti mendorong investasi, memperjelas hak milik, dan memastikan keadilan dalam setiap transaksi.[608]

Dalam praktiknya, pemikiran Ibnu 'Asyur tentang maqashid ekonomi telah diaplikasikan dalam berbagai bidang. Misalnya, dalam masalah pencatatan hutang, ia menafsirkan ayat 282 surat Al-Baqarah tentang kewajiban mencatat hutang. Menurutnya, kata "*faktubuh*" (maka catatlah) merupakan fi'il amar atau kalimat perintah yang memiliki dua kemungkinan: catatan yang ditulis oleh dua pihak yang saling berhutang atau salah satu di antara keduanya sebagai bukti jika terjadi pengingkaran; serta catatan dari pihak ketiga sekaligus sebagai saksi apabila kedua pihak memang tidak bisa mencatat. Hukum mencatat hutang adalah wajib mengingat pentingnya memelihara hak, menghilangkan penyebab perselisihan, mengatur transaksi negara, dan menghindari terjadinya

[607] Rofiq, "Pemikiran Ibnu Asyur."
[608] Rofiq, "Pemikiran Ibnu Asyur."

penyangkalan hutang. Dari sini, ia merumuskan beberapa maqashid al-Qur'an, di antaranya: menjaga moral dan akhlak mulia manusia, penetapan hukum Islam atas wajibnya pencatatan hutang piutang, pengajaran berharga dalam menghadapi problematika kehidupan di zaman sekarang, peringatan atau ancaman bagi orang yang tidak membayar hutang, dan memelihara harta si pemberi hutang.[609]

Pemikiran ini sangat relevan dengan perkembangan ekonomi modern yang semakin kompleks. Dalam transaksi bisnis modern, pencatatan bukan lagi sekadar anjuran, tetapi menjadi keharusan untuk menghindari sengketa dan memastikan kepastian hukum. Bahkan, pencatatan tidak hanya dilakukan secara manual, tetapi juga melalui sistem digital yang lebih canggih. Semua ini sejalan dengan maqashid yang dirumuskan Ibnu 'Asyur, yaitu menjaga harta dan menghilangkan perselisihan. Dengan demikian, maqashid ekonomi tidak hanya relevan untuk masa lalu, tetapi juga untuk masa kini dan masa depan. Ia memberikan landasan normatif bagi pengembangan sistem ekonomi yang berkeadilan dan berkelanjutan.[610]

Selain itu, pemikiran Ibnu 'Asyur tentang maqashid ekonomi juga mencakup isu-isu seperti keadilan distributif, larangan monopoli, dan perlindungan konsumen. Ia menegaskan bahwa harta tidak boleh hanya beredar di kalangan orang kaya saja, tetapi harus mengalir ke seluruh lapisan masyarakat. Karena itu, ia mendukung kebijakan-kebijakan redistribusi seperti zakat, pajak progresif, dan regulasi pasar yang mencegah monopoli. Ia juga menekankan pentingnya perlindungan konsumen dari praktik-praktik curang seperti penipuan, penimbunan barang, dan iklan yang menyesatkan. Semua ini adalah bentuk implementasi maqashid ekonomi dalam kehidupan nyata.[611]

---

609 Abdi Zulhilmi, "URGENSI MENCATATAN HUTANG PERSPEKTIF THAHIR IBNU ASYUR (Tinjauan Maqashid Al-Qur'an)," Skripsi UIN Sultan Syarif Kasim Riau, 2025, https://repository.uin-suska.ac.id/87342/.

610 Zulhilmi, "URGENSI MENCATATAN HUTANG."

611 Muhaki dan Aziz, "MAQASHID AL-SYARI'AH."

E. Pengaruh dan Relevansi Kontemporer

Pengaruh pemikiran Ibnu 'Asyur terhadap perkembangan ilmu maqashid syariah sangatlah besar dan mendalam. Ia tidak hanya berhasil menghidupkan kembali maqashid yang telah lama mandek pasca al-Syatibi, tetapi juga mengembangkannya ke arah yang lebih aplikatif dan kontekstual. Ia disebut sebagai "guru kedua" (*mu'allim al-tsani*) dalam maqashid, sebuah gelar yang menunjukkan betapa besarnya kontribusinya. Pemikirannya menjadi fondasi bagi perkembangan maqashid di era kontemporer dan mempengaruhi hampir semua pemikir maqashid setelahnya. Tanpa karya Ibnu 'Asyur, mungkin maqashid tidak akan berkembang pesat seperti sekarang.[612]

Pengaruh ini dapat dilihat dalam beberapa aspek. Pertama, ia berhasil meyakinkan para ulama dan intelektual Muslim bahwa maqashid perlu dikembangkan sebagai disiplin ilmu yang mandiri, terpisah dari ushul *fiqh*. Sejak itu, maqashid mulai diajarkan di berbagai perguruan tinggi sebagai konsentrasi tersendiri, dan semakin banyak buku serta pembahasan yang membahas maqashid secara khusus. Universitas-universitas Islam di seluruh dunia, termasuk di Indonesia, kini memiliki program studi atau mata kuliah khusus tentang maqashid syariah. Ini adalah bukti nyata pengaruh pemikiran Ibnu 'Asyur dalam dunia akademik.[613]

Kedua, perluasan cakupan maqashid yang ia lakukan membuka pintu bagi dialog antara Islam dan nilai-nilai universal modern seperti HAM, demokrasi, dan keadilan gender. Pemikiran ini sangat mempengaruhi tokoh-tokoh seperti Yusuf al-Qardhawi, Ahmad al-Raisuni, dan Jasser Auda. Al-Qardhawi, misalnya, dalam bukunya *Fiqh* al-Maqashid, banyak merujuk pada pemikiran Ibnu 'Asyur dan mengembangkannya dalam konteks fatwa-fatwa kontemporer. Al-Raisuni, dalam Nazhariyyat al-Maqashid, juga mengakui pengaruh besar Ibnu 'Asyur dalam pengembangan teori maqashid. Jasser Auda, dengan pendekatan sistemnya, juga banyak

[612] BincangSyariah, "Sejarah Ilmu Maqashid Syariah."
[613] BincangSyariah, "Sejarah Ilmu Maqashid Syariah."

terinspirasi oleh perluasan maqashid yang dilakukan Ibnu 'Asyur. Dengan demikian, Ibnu 'Asyur telah membuka jalan bagi generasi penerus untuk terus mengembangkan maqashid.[614]

Ketiga, pemikirannya tentang maqashid sosial dan ekonomi menjadi landasan bagi pengembangan berbagai disiplin ilmu baru, seperti ekonomi syariah, keuangan sosial Islam, dan sosiologi Islam. Konsep-konsep seperti keadilan distributif, solidaritas sosial, dan kesejahteraan bersama menjadi semakin penting dalam wacana kontemporer. Di Indonesia, misalnya, pemikiran Ibnu 'Asyur sering dirujuk dalam pengembangan ekonomi syariah yang tidak hanya berorientasi pada keuntungan, tetapi juga pada keadilan sosial. Lembaga-lembaga keuangan syariah mulai menggunakan maqashid index untuk mengukur kinerja mereka, tidak hanya dari aspek finansial, tetapi juga dari aspek sosial. Ini adalah implementasi nyata dari pemikiran Ibnu 'Asyur.[615]

Keempat, pendekatan interdisipliner yang ia gunakan menjadi model bagi pengembangan studi Islam di era modern, di mana ilmu agama dan ilmu umum tidak lagi dipisahkan secara dikotomis. Ia menunjukkan bahwa untuk memahami maqashid secara mendalam, seorang ulama tidak cukup hanya menguasai ilmu agama, tetapi juga harus memahami ilmu-ilmu sosial, ekonomi, dan humaniora. Pendekatan ini semakin relevan di era kontemporer, di mana problem-problem yang dihadapi umat Islam semakin kompleks dan membutuhkan analisis multidimensi. Universitas-universitas Islam di Indonesia, seperti UIN dan IAIN, kini mulai mengadopsi pendekatan integratif-interkonektif yang sejalan dengan pemikiran Ibnu 'Asyur.[616]

Relevansi pemikiran Ibnu 'Asyur untuk masa kini sangatlah besar. Di tengah globalisasi dan modernisasi yang semakin pesat, umat Islam dihadapkan pada berbagai tantangan baru yang tidak terbayangkan sebelumnya. Isu-isu seperti perubahan iklim,

614 BincangSyariah, "Sejarah Ilmu Maqashid Syariah."
615 Rofiq, "Pemikiran Ibnu Asyur."
616 Muhaki dan Aziz, "MAQASHID AL-SYARI'AH."

kesenjangan digital, bioteknologi, kecerdasan buatan, dan pandemi global membutuhkan respons hukum yang cepat dan tepat. Dengan kerangka maqashid yang luas dan fleksibel, umat Islam dapat merumuskan hukum-hukum baru yang sesuai dengan tuntutan zaman tanpa kehilangan identitasnya. Maqashid menjadi kompas yang mengarahkan ijtihad di tengah kompleksitas problem kontemporer. Ia memberikan arah dan tujuan, sementara metode ijtihad menyediakan alat untuk mencapainya.[617]

Dalam konteks Indonesia, pemikiran Ibnu 'Asyur sangat relevan untuk pengembangan hukum Islam yang responsif terhadap kebutuhan masyarakat. Konsep maqashid sosialnya dapat digunakan untuk merumuskan kebijakan publik yang berkeadilan, seperti program pengentasan kemiskinan, jaminan sosial, dan perlindungan anak. Konsep maqashid ekonominya dapat digunakan untuk mengembangkan ekonomi syariah yang tidak hanya berorientasi pada keuntungan, tetapi juga pada kesejahteraan bersama. Konsep kebebasan dan kesetaraannya dapat digunakan untuk membangun masyarakat yang toleran dan menghargai perbedaan. Para pemikir Indonesia seperti Nurcholish Madjid, Abdurrahman Wahid, dan M. Amin Abdullah banyak terpengaruh oleh pemikiran ini dalam merumuskan konsep Islam Nusantara yang moderat dan inklusif. Gus Dur, misalnya, sering menggunakan pendekatan maqashid dalam membela hak-hak minoritas dan dalam mengembangkan konsep pribumisasi Islam. Ia berargumen bahwa membela minoritas adalah bagian dari menjaga agama, karena Islam menjamin kebebasan beragama bagi semua. Ini adalah contoh konkret bagaimana pemikiran Ibnu 'Asyur diaktualisasikan dalam konteks keindonesiaan.[618]

F. Tanggapan dan Apresiasi

Setelah menelusuri secara mendalam biografi, karya, rekonstruksi teori, inovasi pemikiran, dan pengaruh Ibnu 'Asyur, penting untuk

[617] Muhaki dan Aziz, "MAQASHID AL-SYARI'AH."
[618] Muhaki dan Aziz, "MAQASHID AL-SYARI'AH."

melakukan studi kritis yang seimbang terhadap pemikirannya. Studi kritis ini bertujuan untuk melihat tidak hanya kelebihan dan kontribusinya yang monumental, tetapi juga keterbatasan dan tantangan dalam pemikirannya yang perlu dipahami dalam konteks kekinian. Dengan studi kritis yang jujur dan obyektif, kita dapat mengambil manfaat dari warisan pemikiran klasik sekaligus mengembangkannya lebih lanjut untuk menjawab tantangan zaman.

Pertama, kontribusi terbesar Ibnu 'Asyur adalah keberhasilannya menghidupkan kembali maqashid dan mengembangkannya menjadi disiplin ilmu yang mandiri. Setelah wafatnya al-Syatibi pada abad ke-14, maqashid mengalami kemandekan yang panjang selama berabad-abad. Hampir tidak ada karya original yang muncul selama periode ini, kecuali beberapa syarah dan ringkasan yang tidak banyak memberikan terobosan baru. Ibnu 'Asyur hadir sebagai pembaharu yang tidak hanya mengulang pemikiran al-Syatibi, tetapi juga mengembangkannya dengan kerangka yang lebih luas dan aplikatif. Ia berani menanggapi ushul *fiqh* yang dianggapnya terlalu fokus pada aspek kebahasaan dan melupakan substansi hukum Islam. Tanggapan ini, meskipun kontroversial, berhasil membuka mata para ulama dan intelektual Muslim akan pentingnya mengembangkan maqashid sebagai disiplin mandiri. Tanpa jasa Ibnu 'Asyur, sangat mungkin maqashid tidak akan berkembang seperti sekarang. Ia telah membuka pintu ijtihad baru yang selama ini tertutup.[619]

Kedua, perluasan cakupan maqashid yang dilakukan Ibnu 'Asyur dengan memasukkan nilai-nilai universal seperti kebebasan, kesetaraan, toleransi, dan hak asasi manusia adalah terobosan yang sangat penting. Perluasan ini memungkinkan maqashid untuk berdialog dengan perkembangan pemikiran modern dan menjawab tantangan-tantangan kontemporer. Ia tidak hanya mempertahankan tradisi, tetapi juga membuka diri terhadap nilai-nilai baru yang sejalan dengan semangat Islam. Dengan kerangka ini, maqashid tidak lagi dipahami sebagai konsep yang statis dan tertutup, tetapi sebagai

[619] BincangSyariah, "Sejarah Ilmu Maqashid Syariah."

konsep yang dinamis dan terbuka untuk pengembangan lebih lanjut. Ini adalah langkah maju yang signifikan dalam pemikiran hukum Islam. Umat Islam tidak lagi terjebak dalam romantisme masa lalu, tetapi mampu merespons tantangan masa kini dengan tetap berpijak pada prinsip-prinsip fundamental.[620]

Ketiga, pengembangan konsep fitrah sebagai basis epistemologis maqashid adalah kontribusi orisinal yang sangat mendalam. Dengan konsep ini, Ibnu 'Asyur memberikan landasan filosofis yang kokoh bagi teori maqashid. Fitrah menjadi jembatan antara wahyu dan akal, antara teks dan konteks, antara syariat dan kemanusiaan. Konsep ini juga membuka ruang dialog antara Islam dan nilai-nilai kemanusiaan universal, karena fitrah dimiliki oleh semua manusia tanpa kecuali. Dengan demikian, maqashid tidak hanya menjadi milik umat Islam, tetapi juga relevan untuk seluruh umat manusia. Ini adalah sumbangan pemikiran yang sangat berharga bagi peradaban global. Dalam dunia yang semakin terpolarisasi, konsep fitrah dapat menjadi landasan bersama untuk membangun dialog antarbudaya dan antaragama.[621]

Keempat, pengembangan maqashid sosial dan ekonomi oleh Ibnu 'Asyur membawa teori maqashid ke ranah yang lebih aplikatif dan kontekstual. Ia tidak hanya berbicara tentang tujuan-tujuan abstrak, tetapi juga tentang bagaimana mewujudkannya dalam kehidupan nyata. Pemikirannya tentang sistem sosial, keadilan distributif, solidaritas, dan etika ekonomi menjadi landasan bagi pengembangan berbagai disiplin ilmu baru. Ini membuktikan bahwa maqashid bukan hanya teori hukum, tetapi juga filosofi sosial dan ekonomi yang dapat membimbing pembangunan peradaban. Dalam konteks pembangunan nasional, pemikiran ini sangat relevan untuk merumuskan kebijakan-kebijakan yang berkeadilan dan berkelanjutan.[622]

620 IIIT, "Ibn Ashur: Treatise on Maqasid Al-Shariah."
621 Yaqin, "Revitalisasi Maqashid."
622 Muhaki dan Aziz, "MAQASHID AL-SYARI'AH."

Namun, di samping kontribusi besarnya, pemikiran Ibnu 'Asyur juga memiliki beberapa keterbatasan yang perlu dicatat secara jujur.

Pertama, pandangannya terhadap ushul fiqh sering terlihat cukup tegas, sehingga dapat menimbulkan kesan kurang memberi ruang pada peran penting disiplin ini dalam sejarah hukum Islam. Padahal, ushul fiqh telah membentuk metode ijtihad yang tersusun dengan baik dan menjadi dasar bagi perkembangan hukum Islam dalam jangka waktu yang panjang. Disiplin ini tidak hanya berkaitan dengan aspek kebahasaan, tetapi juga mencakup keseluruhan cara dalam menetapkan hukum. Dalam hal ini, ushul fiqh dan maqashid dapat dipahami sebagai dua hal yang saling melengkapi. Ushul fiqh memberikan kerangka pendekatans yang sistematis, sementara maqashid memberikan arah dan tujuan dari penerapan hukum tersebut. Dengan demikian, keduanya dapat berjalan bersama dalam satu kesatuan yang seimbang. Pandangan Ibn Ashur sendiri dapat dipahami sebagai upaya untuk menegaskan pentingnya maqashid, yang selama ini belum banyak mendapat perhatian, bukan sebagai pengesampingan terhadap tradisi keilmuan yang telah ada.[623]

Kedua, perluasan maqashid yang dilakukan Ibnu 'Asyur, meskipun brilian, kadang-kadang kurang didukung oleh pendekatan yang jelas. Bagaimana ia sampai pada kesimpulan bahwa kebebasan, kesetaraan, dan hak asasi manusia adalah maqashid? Apakah melalui metode induktif seperti al-Syatibi, atau melalui penalaran filosofis semata? Jika melalui metode induktif, dalil-dalil apa yang menjadi landasannya? Pertanyaan-pertanyaan ini tidak selalu dijawab dengan jelas dalam karyanya. Akibatnya, ada risiko bahwa perluasan ini lebih merupakan proyeksi nilai-nilai modern ke dalam kerangka Islam daripada hasil induksi yang ketat terhadap Al-Qur'an dan Sunnah. Para pengkaji kemudian perlu melakukan verifikasi lebih lanjut untuk memastikan bahwa nilai-nilai yang ia usulkan benar-benar memiliki landasan yang kuat dalam tradisi Islam. Ini penting untuk menghindari tuduhan bahwa maqashid digunakan sebagai alat

[623] BincangSyariah, "Sejarah Ilmu Maqashid Syariah."

untuk membenarkan nilai-nilai asing yang sebenarnya tidak sejalan dengan Islam.[624]

Ketiga, pemikiran Ibnu 'Asyur tentang kebebasan dan kesetaraan, meskipun progresif, kadang-kadang berbenturan dengan pemahaman tradisional tentang beberapa ayat dan hadits. Misalnya, bagaimana menyelaraskan prinsip kesetaraan dengan ayat-ayat tentang waris yang membedakan bagian laki-laki dan perempuan? Ibnu 'Asyur tidak secara rinci membahas bagaimana menyelesaikan konflik antara prinsip-prinsip universal yang ia rumuskan dengan teks-teks partikular yang tampak bertentangan. Ini menjadi tantangan bagi para pemikir setelahnya untuk mengembangkan pendekatan yang dapat menjembatani antara universalitas maqashid dan partikularitas nash. Beberapa pemikir kontemporer mencoba menyelesaikannya dengan pendekatan historis, membedakan antara aspek universal dan temporal dalam teks. Namun, pendekatan ini juga menuai tanggapan dari kalangan tradisionalis yang menganggap bahwa teks harus dipahami apa adanya tanpa dikaitkan dengan konteks historis. Perdebatan ini masih terus berlangsung dan belum mencapai konsensus.[625]

Keempat, pemikiran Ibnu 'Asyur tentang maqashid sosial dan ekonomi, meskipun inovatif, masih bersifat umum dan belum dilengkapi dengan indikator-indikator yang terukur. Bagaimana mengukur apakah suatu kebijakan ekonomi benar-benar mewujudkan keadilan distributif? Bagaimana menilai apakah suatu program sosial berhasil membangun solidaritas? Pertanyaan-pertanyaan ini tidak dijawab secara rinci oleh Ibnu 'Asyur. Tugas untuk mengoperasionalkan konsep-konsep ini menjadi tantangan bagi para pemikir kontemporer, seperti Jasser Auda yang mengembangkan maqasid index untuk mengukur kinerja lembaga-lembaga keuangan syariah. Tanpa indikator yang terukur, maqashid sosial dan ekonomi bisa tetap menjadi konsep abstrak yang sulit diimplementasikan. Diperlukan kerjasama antara ahli syariah dan

[624] BincangSyariah, "Sejarah Ilmu Maqashid Syariah."
[625] BincangSyariah, "Sejarah Ilmu Maqashid Syariah."

ilmuwan sosial untuk menerjemahkan maqashid ke dalam indikator-indikator yang dapat diukur dan dievaluasi. Ini adalah pekerjaan rumah besar bagi generasi penerus.[626]

Kelima, pemikiran Ibnu 'Asyur tentang fitrah sebagai basis maqashid, meskipun orisinal, juga menghadapi tantangan dalam implementasinya. Konsep fitrah bersifat abstrak dan sulit diukur secara empiris. Bagaimana kita tahu bahwa suatu hukum sejalan dengan fitrah atau tidak? Siapa yang berhak menafsirkan fitrah? Apakah fitrah bersifat universal atau dipengaruhi oleh budaya? Pertanyaan-pertanyaan ini menunjukkan bahwa konsep fitrah, meskipun kaya secara filosofis, masih membutuhkan elaborasi lebih lanjut agar dapat dioperasionalkan dalam ijtihad. Tanpa elaborasi yang memadai, konsep fitrah bisa menjadi alat justifikasi yang subjektif, di mana setiap orang mengklaim bahwa pendapatnya sesuai dengan fitrah.[627]

Terlepas dari beberapa keterbatasan tersebut, posisi Ibnu 'Asyur sebagai "guru kedua" dalam maqashid tidak dapat disangkal. Ia adalah pemikir besar yang berhasil melakukan revitalisasi terhadap teori maqashid dan mengembangkannya ke arah yang lebih aplikatif dan kontekstual. Ia membuka jalan bagi dialog antara Islam dan modernitas, antara syariat dan nilai-nilai kemanusiaan universal. Tanpa fondasi kokoh yang ia bangun, tidak akan ada perkembangan pesat ilmu maqashid di era kontemporer. Oleh karena itu, mempelajari pemikiran Ibnu 'Asyur adalah sebuah keharusan bagi siapa pun yang ingin mendalami filsafat hukum Islam dan maqashid syariah. Ia adalah jembatan antara tradisi klasik dan modernitas, dan pemikirannya akan terus menjadi sumber inspirasi bagi generasi-generasi mendatang. Tanggapan-tanggapan yang dilontarkan terhadapnya bukan untuk merendahkan jasanya, tetapi justru untuk menunjukkan bahwa pemikiran selalu terbuka untuk dikembangkan dan disempurnakan. Inilah sunnatullah dalam sejarah intelektual: setiap pemikir membangun di atas fondasi pendahulunya, dan

[626] Rofiq, "Pemikiran Ibnu Asyur."
[627] Yaqin, "Revitalisasi Maqashid."

generasi setelahnya akan mengembangkan lebih lanjut. Ibnu 'Asyur sendiri adalah produk dari tradisi ini, dan ia pasti berharap agar pemikirannya terus dikembangkan oleh generasi setelahnya.[628]

Dalam konteks keindonesiaan, pemikiran Ibnu 'Asyur sangat relevan untuk pengembangan Islam yang moderat, inklusif, dan progresif. Konsep fitrah, kebebasan, kesetaraan, dan toleransi yang ia kembangkan sejalan dengan semangat Pancasila dan Bhinneka Tunggal Ika. Maqashid sosial dan ekonominya dapat menjadi landasan bagi pembangunan nasional yang berkeadilan dan berkelanjutan. Para pemikir dan pembuat kebijakan di Indonesia dapat mengambil banyak pelajaran dari pemikiran Ibnu 'Asyur dalam merumuskan hukum dan kebijakan yang responsif terhadap kebutuhan masyarakat, tanpa kehilangan akar tradisi dan identitas keislaman. Inilah warisan intelektual yang sangat berharga dari seorang ulama besar Tunisia abad ke-20. Semoga kita dapat mengambil manfaat dan mengembangkannya lebih lanjut untuk kemaslahatan umat dan bangsa.[629]

[628] Muhaki dan Aziz, "MAQASHID AL-SYARI'AH."
[629] Muhaki dan Aziz, "MAQASHID AL-SYARI'AH."

BAB 13
MAQASHID SYARIAH AR-RAISUNI

A. Biografi dan Latar Belakang Intelektual

Ahmad bin Abdus Salam bin Muhammad ar-Raisuni, yang lebih dikenal dengan nama Ahmad ar-Raisuni, lahir pada tahun 1372 Hijriah atau 1953 Masehi di sebuah desa bernama Aulad Sulton, Qashr al-Kabir, yang terletak di Provinsi Larache, utara Maroko. Ia dilahirkan dan dibesarkan dalam lingkungan pedesaan yang sarat dengan nilai-nilai keislaman tradisional dan kearifan lokal Maroko. Keluarganya dikenal sebagai keluarga yang mencintai ilmu, meskipun tidak termasuk dalam kategori elit bangsawan atau feodal. Desa kelahirannya, Aulad Sulton, berada di wilayah yang kaya akan sejarah perjuangan melawan kolonialisme Spanyol dan Prancis, sehingga sejak kecil ar-Raisuni tumbuh dalam atmosfer yang menghargai kemerdekaan dan kebebasan berpikir. Kondisi ini kelak sangat mempengaruhi karakter intelektualnya yang kritis, independen, dan tidak mudah tunduk pada tekanan kekuasaan. Ia menyelesaikan pendidikan dasar dan menengahnya di desa kelahirannya dan di Kota Qashr al-Kabir, sebelum kemudian merantau ke Fez untuk melanjutkan studi ke jenjang yang lebih tinggi.[630]

Pendidikan tingginya dimulai dengan mengambil studi ilmu perundang-undangan selama satu tahun, namun ia kemudian memutuskan untuk pindah ke bidang ilmu agama dan filsafat yang

[630] Anadolu Agency, "Ahmed al-Raissouni terpilih sebagai Presiden Serikat Ulama Internasional," 8 November 2018, https://www.aa.com.tr/id/headline-hari/ahmed-al-raissouni-terpilih-sebagai-presiden-serikat-ulama-internasional-/1305995.

lebih sesuai dengan minat intelektualnya. Ia kemudian mendaftar di Universitas Al-Qarawiyyin di Fez, salah satu universitas tertua di dunia yang masih beroperasi hingga kini dan menjadi pusat Islam tradisional di Afrika Utara. Di universitas yang didirikan pada tahun 859 M oleh Fatima al-Fihri ini, ar-Raisuni mengambil konsentrasi syari'ah dan berhasil meraih gelar sarjana 'alimiyah pada tahun 1978. Al-Qarawiyyin terkenal dengan tradisi keilmuan yang kuat dalam bidang fikih Maliki, tafsir, hadits, dan ushul *fiqh*. Pendidikan di sini memberinya fondasi yang kokoh dalam ilmu-ilmu keislaman klasik, terutama dalam pemahaman tentang mazhab Maliki yang menjadi mazhab dominan di Maroko dan Afrika Utara pada umumnya. Ia juga diperkenalkan pada pemikiran para ulama besar Andalusia seperti al-Syatibi, yang kelak menjadi tokoh sentral dalam kajiannya.[631]

Tidak berhenti pada pendidikan tradisional di Al-Qarawiyyin, ar-Raisuni melanjutkan pendidikannya ke jenjang pascasarjana di Universitas Muhammad V di Rabat, sebuah perguruan tinggi yang memadukan tradisi keilmuan Islam dengan pendekatan modern. Di lingkungan akademik ini, ia mulai menaruh perhatian mendalam pada kajian maqashid syariah dengan bimbingan para akademisi yang memahami dinamika pemikiran Islam kontemporer. Ia memperoleh gelar magister pada tahun 1986, kemudian meraih diploma master dalam bidang maqashid syariah pada tahun 1989, dan selanjutnya menyelesaikan doktor dalam bidang ushul fiqh pada tahun 1992. Pengalaman belajar di lingkungan universitas modern tersebut turut memperluas perspektifnya dalam mengaitkan khazanah klasik dengan berbagai tantangan yang muncul di era kontemporer.[632]

Karier intelektual ar-Raisuni dimulai sejak ia masih menjadi mahasiswa pascasarjana. Ia dipercaya menjadi dosen pada program studi ushul *fiqh* dan maqashid syariah di Fakultas Sastra dan

631 NU Online, "Mengenal 3 Ulama Terkemuka Maroko (3-Habis)," 14 Desember 2022, https://nu.or.id/internasional/mengenal-3-ulama-terkemuka-maroko-3-habis-RRDH3.

632 NU Online, "Mengenal 3 Ulama Terkemuka Maroko."

Humaniora, Universitas Muhammad V, Rabat, dan mengabdi di sana dari tahun 1986 hingga 2006. Selama dua dasawarsa tersebut, ia tidak hanya mengajar, tetapi juga membimbing puluhan mahasiswa pascasarjana dan menghasilkan berbagai karya ilmiah. Di samping itu, ia juga menjadi dosen di Dar al-Hadith al-Hassania, sebuah institusi pendidikan tinggi keislaman bergengsi di Rabat yang menjadi pusat pelatihan para ulama di Maroko. Pengalaman mengajar yang panjang ini membentuknya menjadi seorang pemikir yang tidak hanya produktif menulis, tetapi juga mampu mentransmisikan pemikirannya kepada generasi muda. Reputasinya sebagai pakar maqashid terkemuka di Afrika Utara tidak diragukan lagi, dan ia dianggap sebagai otoritas utama dalam studi pemikiran etika hukum Islam al-Syatibi.[633]

Di level global, ar-Raisuni juga aktif sebagai Penasihat Akademis di Institut Pemikiran Islam Internasional atau *The International Institute of Islamic Thought* (IIIT) yang berbasis di Virginia, Amerika Serikat. IIIT adalah lembaga pemikir terkemuka yang fokus pada pengembangan pemikiran Islam kontemporer, dengan jaringan luas di seluruh dunia. Keterlibatannya di IIIT membuka wawasan ar-Raisuni terhadap perkembangan pemikiran Islam di berbagai kawasan, dan mempertemukannya dengan para pemikir Islam terkemuka dari berbagai negara seperti Taha Jabir al-Alwani, Abdul Hamid Abu Sulayman, dan lain-lain. Ia juga menjadi anggota ahli di Akademi Fikih Islam Internasional (*International Islamic Fiqh Academy*) di Jeddah, serta menjadi profesor tamu di Zayed University, Uni Emirat Arab, dan di Qatar Faculty of Islamic Studies. Jejaring internasional yang luas ini menjadikan pemikirannya tidak hanya dikenal di dunia Arab, tetapi juga di kancah global, dan karya-karyanya telah diterjemahkan ke dalam berbagai bahasa termasuk Inggris, Prancis, Turki, Persia, Urdu, Bosnia, Melayu, dan Indonesia.[634]

---

633 Abdessamad Belhaj, "Aḥmad al-Raysūnī," dalam Authority in Contemporary Islam: Structures, Figures and Functions (Budapest: Akadémiai Kiadó – Ludovika Egyetemi Kiadó, 2024), https://mersz.hu/dokumentum/m1195aici__50/.

634 Anadolu Agency, "Ahmed al-Raissouni terpilih."

Puncak karier ar-Raisuni di level internasional terjadi pada bulan November 2018, ketika ia terpilih menggantikan Yusuf al-Qardhawi sebagai Pemimpin Persatuan Cendekiawan Muslim Internasional (*The International Union of Muslim Scholars*/IUMS). Pemilihan ini berlangsung dalam pertemuan puncak majelis umum IUMS selama tiga hari di Istanbul, Turki. Lembaga ini adalah organisasi payung yang menaungi ribuan cendekiawan Muslim dari berbagai negara dan mazhab, dan merupakan salah satu organisasi keagamaan paling berpengaruh di dunia Islam. Posisi ini menunjukkan pengakuan dunia Islam terhadap kapasitas intelektual dan kepemimpinan ar-Raisuni. Ia merupakan anggota pendiri IUMS dan telah lama menjadi anggota dewan eksekutif sebelum akhirnya terpilih sebagai wakil presiden pada tahun 2013. Ia memimpin organisasi ini hingga tahun 2022, dan selama masa kepemimpinannya, ia terus menyuarakan pentingnya pendekatan maqashid dalam merespons berbagai isu kontemporer yang dihadapi umat Islam, seperti demokrasi, hak asasi manusia, keadilan sosial, dan reformasi politik di dunia Arab. Pengalamannya sebagai pemimpin organisasi internasional ini semakin memperkaya perspektifnya tentang bagaimana teori maqashid dapat diimplementasikan dalam konteks global yang kompleks.[635]

Selain karier akademisnya, ar-Raisuni juga aktif dalam dunia organisasi dan jurnalistik. Ia tercatat pernah menjadi Sekretaris Jenderal Perhimpunan Alumni Studi Islam, Ketua Asosiasi Cendekiawan Maroko pada tahun 1994-1996, Ketua Gerakan Attawhid wal Islah (Gerakan Persatuan dan Reformasi) dari tahun 1996 hingga 2003, dan Direktur Pelaksana Harian surat kabar Al-Tajdid pada tahun 2000-2004. Keterlibatannya dalam dunia jurnalistik menunjukkan bahwa ia tidak hanya seorang teoritisi yang berkutat di menara gading, tetapi juga seorang intelektual publik yang peduli pada isu-isu aktual dan mampu menyampaikan pemikirannya kepada khalayak luas. Pengalaman ini juga membentuk gaya penulisannya yang komunikatif dan mudah dipahami, meskipun membahas tema-tema yang kompleks. Pada

[635] Anadolu Agency, "Ahmed al-Raissouni terpilih."

tahun 2003, ia sempat terlibat polemik dengan penguasa Maroko terkait kebijakan pengendalian fatwa, yang menyebabkan ia mengundurkan diri dari Gerakan Persatuan dan Reformasi serta dari kantor surat kabar Al-Tajdid. Peristiwa ini menunjukkan keberanian dan integritasnya sebagai intelektual yang tidak mau tunduk pada tekanan kekuasaan, sebuah sikap yang konsisten dengan pemikiran kritisnya tentang hubungan antara agama dan negara.[636]

B. Karya-Karya Utama

Ahmad ar-Raisuni adalah seorang penulis yang sangat produktif. Karya-karyanya mencakup berbagai bidang, mulai dari maqashid syariah, ushul *fiqh*, pemikiran politik Islam, hingga isu-isu kontemporer seperti hak asasi manusia, demokrasi, dan etika. Namun, fokus utamanya tetaplah pengembangan teori maqashid, dan dalam bidang inilah ia memberikan kontribusi paling signifikan. Karya-karyanya tidak hanya menjadi rujukan di dunia Arab, tetapi juga telah diterjemahkan ke berbagai bahasa, termasuk Inggris, Prancis, Turki, Persia, Urdu, Bosnia, Melayu, dan Indonesia. Hal ini menunjukkan bahwa pemikirannya telah diterima secara luas di berbagai kawasan dan menjadi bagian dari diskursus global tentang pembaruan pemikiran Islam.[637]

Karya pertama yang mengangkat namanya ke pentas internasional adalah tesis magisternya yang kemudian diterbitkan dengan judul *Nazariyyat al-Maqashid 'inda al-Imam al-Syatibi* (Teori Maqashid menurut Imam al-Syatibi). Buku ini pertama kali terbit pada tahun 1411 Hijriah atau 1990 Masehi, dan sejak saat itu menjadi rujukan utama bagi siapa pun yang ingin mempelajari pemikiran maqashid al-Syatibi. Dalam buku ini, Ahmad al-Raisuni tidak hanya memaparkan gagasan Al-Shatibi secara deskriptif, tetapi juga mengkaji dan menata kembali keseluruhan pemikirannya secara lebih mendalam dan terstruktur. Ia menelusuri akar-akar pemikiran

[636] Akurat.co, "5 Fakta Ahmad al-Raysuni, Ketua Persatuan Ulama Muslim Internasional," 11 Mei 2019, https://www.akurat.co/rahmah/1302080760/5-Fakta-Ahmad-alRaysuni-Ketua-Persatuan-Ulama-Muslim-Internasional?page=1.
[637] Anadolu Agency, "Ahmed al-Raissouni terpilih."

al-Syatibi, mengidentifikasi pengaruh para pendahulunya seperti al-Juwaini, al-Ghazali, Fakhruddin al-Razi, dan Izzuddin bin Abdissalam, serta menunjukkan orisinalitas kontribusi al-Syatibi. Buku ini kemudian diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris oleh Nancy Roberts dengan judul *Imam al-Shatibi's Theory of the Higher Objectives and Intents of Islamic Law* dan diterbitkan oleh IIIT pada tahun 2005. Terjemahan ini semakin memperluas jangkauan pemikiran ar-Raisuni ke dunia akademik internasional, dan hingga kini buku tersebut masih menjadi referensi utama dalam maqashid di universitas-universitas Barat.[638]

Karya penting lainnya adalah *Muhadarat fi Maqasid al-Syari'ah* (Kuliah-kuliah tentang Maqashid Syariah). Buku ini merupakan kumpulan materi kuliah yang ia sampaikan di berbagai forum, dan memberikan pengantar yang komprehensif tentang teori maqashid, termasuk definisi, klasifikasi, metode ekstraksi, dan aplikasinya. Dalam buku ini, ar-Raisuni dengan jelas membagi maqashid menjadi tiga tingkatan: maqashid *juz'iyyah* (parsial), maqashid *khassah* (khusus), dan maqashid *'ammah* (universal). Pembagian ini menunjukkan bahwa maqashid tidak hanya berbicara tentang hal-hal yang sangat umum dan abstrak, tetapi juga harus dirinci dalam setiap bidang kehidupan dan bahkan dalam setiap ayat dan surat dalam Al-Qur'an. Ia juga menjelaskan secara rinci metode untuk mengekstraksi maqashid, yang menggabungkan pendekatan tekstual dan induktif-konklusif. Buku ini menjadi pegangan penting bagi mahasiswa dan peneliti yang ingin mendalami maqashid syariah, dan telah digunakan sebagai buku ajar di berbagai universitas di dunia Arab dan Asia Tenggara.[639]

---

638 Wright State University Libraries, "Imam al-Shatibi's theory of the higher objectives and intents of Islamic law / Ahmad al-Raysuni," https://catalog.libraries.wright.edu/search~S5/d?Sh%7Bu0101%7D%7Bu1E6D%7Dib%7Bu012B%7D%2C%2BIbr%7Bu0101%7Dh%7Bu012B%7Dm%2Bibn%2BM%7Bu016B%7Ds%7Bu00E1%7D%2C%2B-1388&search_code=a.

639 Tafsir Al-Qur'an, "Konsep Maqasid al-Qur'an Perspektif Ahmad ar-Raisuni," 14 Desember 2023, https://tafsiralquran.id/konsep-maqasid-al-quran-perspektif-ahmad-ar-raisuni/.

Dalam bidang maqashid al-Qur'an, ar-Raisuni menulis sebuah artikel ilmiah berjudul *Juhud al-Ummah fi Maqasid al-Qur'an al-Karim* (Upaya Umat dalam Memahami Maqashid Al-Qur'an). Artikel ini dipresentasikan dalam Muktamar Internasional Pengkaji Al-Qur'an dan kemudian dikompilasi dalam sebuah kitab berjudul *Juhud al-Ummah fi Khidmah al-Qur'an al-Karim wa 'Ulumuhu*. Dalam artikel ini, ia memperkenalkan konsep maqashid al-Qur'an yang kemudian ia sempurnakan dalam kitab *Maqasid al-Maqasid: al-Ghayat al-'Ilmiyah wa al-'Amaliyah li Maqasid al-Shari'ah* (Tujuan dari Tujuan: Sasaran Ilmiah dan Praktis Maqashid Syariah). Kitab ini membahas definisi, klasifikasi, metode ekstraksi, hingga urgensi maqashid al-Qur'an terhadap kehidupan beragama. Meskipun judulnya Maqasid al-Maqasid, kitab ini juga membahas ragam maqashid lain seperti maqashid al-sunnah dan maqashid al-syari'ah secara umum. Dalam kitab ini, ar-Raisuni membagi maqashid al-Qur'an menjadi tiga bagian: maqashid ayat, maqashid surah, dan maqashid universal Al-Qur'an. Klasifikasi ini sangat penting untuk menunjukkan bahwa Al-Qur'an memiliki tujuan-tujuan yang berlapis, dari yang paling spesifik hingga yang paling umum, dan bahwa untuk memahami Al-Qur'an secara utuh, seseorang harus mampu menangkap seluruh lapisan tujuan tersebut.[640]

Dalam bidang pemikiran politik Islam, ar-Raisuni menulis beberapa buku penting. *Al-Shura fi Ma'rakat al-Bina'* (Syura dalam Pertempuran Pembangunan) membahas tentang konsep musyawarah dalam Islam dan relevansinya dengan demokrasi modern. Buku ini telah diterjemahkan ke dalam bahasa Melayu dengan judul *Syura & Demokrasi dari Perspektif Maqasid al-Shari'ah* dan diterbitkan di Malaysia oleh IDE *Research Centre* pada tahun 2017. Dalam buku ini, ar-Raisuni berargumen bahwa syura bukan sekadar mekanisme konsultasi yang longgar dan opsional, tetapi merupakan prinsip fundamental dalam pemerintahan Islam yang bersifat mengikat dan mewajibkan partisipasi rakyat dalam pengambilan keputusan. Ia menunjukkan bahwa syura memiliki tujuan-tujuan maqashidi yang sangat penting, yaitu mewujudkan

[640] Tafsir Al-Qur'an, "Konsep Maqasid al-Qur'an."

keadilan, mencegah tirani, dan menjamin bahwa kebijakan publik benar-benar mencerminkan kemaslahatan rakyat. Ia juga membahas tentang hubungan antara syura dan konsep-konsep modern seperti demokrasi, hak asasi manusia, dan *civil society*, serta menunjukkan bahwa tidak ada pertentangan fundamental antara keduanya selama dipahami dalam kerangka yang benar.[641]

Al-Fikr al-Islami wa Qadhayana al-Mu'ashirah (Pemikiran Islam dan Isu-isu Kontemporer) mengupas berbagai persoalan kekinian seperti hak asasi manusia, kebebasan, keadilan sosial, dan etika politik dalam perspektif maqashid. Buku ini menunjukkan bagaimana maqashid dapat digunakan sebagai kerangka analisis untuk memahami dan memecahkan problem-problem kontemporer yang kompleks. Ia membahas tentang hak-hak perempuan, perlindungan anak, keadilan distributif, kebebasan berekspresi, dan pluralisme agama, selalu dengan merujuk pada prinsip-prinsip maqashid yang menjadi landasan normatifnya. Pendekatan ini menjadikannya sebagai salah satu tokoh yang menjembatani antara tradisi dan modernitas, antara komitmen pada syariat dan keterbukaan terhadap nilai-nilai kemanusiaan universal.[642]

Fiqh al-Thawrah: Muraja'at fi al-Fiqh al-Siyasi al-Islami (Fikih Revolusi: Tinjauan Ulang terhadap Fikih Politik Islam) adalah buku yang sangat progresif dan kontroversial, diterbitkan pada tahun 2013 sebagai respons terhadap peristiwa Arab Spring. Buku ini membahas tentang hak untuk melakukan perlawanan terhadap pemerintahan yang zalim dalam perspektif maqashid, serta mengkaji ulang konsep-konsep tradisional dalam fikih politik Islam seperti ketaatan kepada penguasa, pemberontakan, dan perubahan politik. Ia berargumen bahwa dalam situasi tertentu, ketika penguasa telah melakukan kezaliman yang sistemik dan menutup semua ruang untuk perubahan damai, maka rakyat memiliki hak untuk melakukan perlawanan sebagai bentuk darurat untuk mewujudkan maqashid syariah. Buku ini menuai pro dan kontra, tetapi menunjukkan

641 IAIS Library, "Syura & Demokrasi dari perspektif Maqasid al-Shari'ah," https://opac.iais.org.my/cgi-bin/koha/opac-ISBDdetail.pl?biblionumber=4493.
642 Belhaj, "Aḥmad al-Raysūnī."

keberanian intelektual ar-Raisuni dalam membahas isu-isu sensitif yang selama ini dianggap tabu dalam diskursus politik Islam mainstream.[643]

Selain itu, ar-Raisuni juga menulis tentang isu-isu sosial dan ekonomi, seperti *Al-Waqf al-Islami: Majalatuh wa Ab'aduh* (Wakaf Islam: Ruang Lingkup dan Dimensinya). Ia juga menulis *Min A'lami al-Fikr al-Maqashidi* (Tokoh-tokoh Pemikiran Maqashid) yang memuat biografi dan pemikiran para tokoh maqashid dari masa klasik hingga kontemporer, serta *Madkhal ila Maqashid al-Syariah* (Pengantar Maqashid Syariah) yang menjadi buku pengantar yang sangat populer. Karya-karyanya secara kolektif menunjukkan bahwa ia bukan hanya seorang teoritisi maqashid, tetapi juga seorang pemikir yang mampu mengaplikasikan maqashid dalam berbagai bidang kehidupan. Ia berhasil menjadikan maqashid sebagai pendekatan yang komprehensif untuk memahami dan memecahkan berbagai problem kontemporer. Tidak berlebihan jika ia dianggap sebagai salah satu tokoh maqashid terpenting di era kontemporer, bersama dengan nama-nama seperti Yusuf al-Qardhawi, Thahir Ibnu 'Asyur, dan Jasser Auda.[644]

C. Sistematika Pemikiran Maqashid

1. Teori Hirarki Maqashid

Salah satu kontribusi penting ar-Raisuni dalam sistematika pemikiran maqashid adalah pengembangan teori hirarki maqashid yang lebih terperinci dan aplikatif. Ia tidak hanya mengadopsi pembagian tiga tingkat yang telah dirumuskan al-Ghazali dan al-Syatibi (*daruriyyat, hajiyyat, tahsiniyyat*), tetapi juga mengembangkannya dengan memperkenalkan tingkatan-tingkatan lain berdasarkan cakupan dan tingkat universalitasnya. Dalam pandangannya, maqashid tidak bisa disederhanakan hanya menjadi tiga tingkatan, karena realitas menunjukkan bahwa tujuan syariat itu berlapis-lapis dan memiliki kompleksitas yang tinggi. Oleh karena

643 Belhaj, "Aḥmad al-Raysūnī."
644 Tafsir Al-Qur'an, "Konsep Maqasid al-Qur'an."

itu, ia merumuskan hirarki maqashid yang lebih kaya dan mampu menjawab berbagai pertanyaan tentang bagaimana tujuan syariat diwujudkan dalam konteks yang berbeda-beda. Ia juga menekankan bahwa pemahaman tentang hirarki ini sangat penting untuk menghindari kesalahan dalam menentukan prioritas ketika terjadi benturan antar berbagai kemaslahatan.[645]

Dalam bukunya Muhadarat fi Maqasid al-Syari'ah, ar-Raisuni membagi maqashid menjadi tiga tingkatan utama berdasarkan cakupannya. Pertama, maqashid *juz'iyyah* (tujuan parsial), yaitu tujuan-tujuan yang terkait dengan ayat-ayat tertentu atau hukum-hukum partikular. Misalnya, tujuan di balik ayat tentang pengharaman khamr adalah untuk melindungi akal dan mencegah permusuhan. Tujuan di balik ayat tentang qishash adalah untuk melindungi jiwa dan memberikan efek jera. Maqashid juz'iyyah ini dapat diketahui langsung dari teks, baik secara eksplisit maupun melalui analisis kontekstual terhadap asbab al-nuzul dan petunjuk-petunjuk tekstual lainnya. Pemahaman tentang maqashid juz'iyyah ini sangat penting karena menjadi fondasi bagi pemahaman maqashid pada tingkat yang lebih tinggi. Tanpa memahami tujuan di balik ayat-ayat partikular, sulit untuk kemudian merumuskan tujuan yang lebih umum.[646]

Kedua, maqashid *khassah* (tujuan khusus), yaitu tujuan-tujuan yang terkait dengan bidang-bidang tertentu dalam syariat, seperti tujuan pernikahan, tujuan ekonomi, tujuan pidana, dan tujuan ibadah. Misalnya, tujuan pernikahan adalah untuk menjaga keturunan, menciptakan keluarga sakinah, dan memelihara kehormatan. Tujuan ekonomi adalah untuk menjaga kelancaran sirkulasi harta, mencegah eksploitasi, dan mewujudkan keadilan distributif. Tujuan pidana adalah untuk menjaga keamanan, melindungi masyarakat, dan memberikan efek jera bagi para pelaku kejahatan. Maqashid khassah ini dapat diketahui melalui metode

[645] Universitas Islam Indonesia, "PENGEMBANGAN KONSEP MAQASHID AL-SYARI'AH MENURUT AHMAD AR-RAISUNI," https://dspace.uii.ac.id/handle/123456789/4879.
[646] Tafsir Al-Qur'an, "Konsep Maqasid al-Qur'an."

induksi terhadap seluruh ayat dan hadits yang berbicara tentang bidang tertentu, serta dengan memperhatikan tujuan-tujuan yang disebutkan secara implisit dalam berbagai teks. Pemahaman tentang maqashid khassah ini sangat penting bagi para ahli di bidang-bidang tertentu, karena memberikan arah dan tujuan yang jelas dalam mengembangkan hukum-hukum partikular.[647]

Ketiga, maqashid *'ammah* (tujuan universal), yaitu tujuan-tujuan yang meliputi seluruh bangunan syariat dan menjadi ruh dari semua hukum Islam. Inilah tingkatan tertinggi dan paling fundamental, yang menjadi landasan bagi seluruh maqashid pada tingkat yang lebih rendah. Ar-Raisuni, dengan merujuk kepada pemikiran Ibnu 'Asyur, merumuskan beberapa maqashid universal ini, antara lain: keadilan (*'adalah*), kemaslahatan (*maslahah*), kemudahan (*taysir*), persamaan (*musawah*), kebebasan (*hurriyyah*), toleransi (*samahah*), dan fitrah. Maqashid universal ini bersifat tetap dan tidak berubah, menjadi kompas yang mengarahkan seluruh aktivitas ijtihad dan kebijakan. Ia juga menekankan bahwa maqashid universal ini tidak hanya relevan untuk umat Islam, tetapi juga untuk seluruh umat manusia, karena bersumber dari fitrah yang sama.[648]

Dalam konteks maqashid al-Qur'an, ar-Raisuni juga mengembangkan hirarki yang serupa. Ia membagi maqashid al-Qur'an menjadi tiga bagian: maqashid ayat, maqashid surah, dan maqashid universal Al-Qur'an. Maqashid ayat adalah tujuan-tujuan yang terkandung dalam ayat-ayat tertentu, yang dapat diketahui melalui analisis terhadap konteks turunnya ayat (*asbab al-nuzul*) dan petunjuk tekstual di dalamnya. Maqashid surah adalah tujuan-tujuan yang menjadi benang merah dari seluruh ayat dalam suatu surah, yang dapat diketahui melalui analisis tematik terhadap keterkaitan antar ayat dalam surah tersebut. Misalnya, Surah Al-Baqarah secara keseluruhan memiliki tujuan untuk membangun komunitas Muslim yang kuat dan mandiri, dengan memberikan petunjuk tentang berbagai aspek kehidupan mulai dari akidah, ibadah, muamalah,

[647] Tafsir Al-Qur'an, "Konsep Maqasid al-Qur'an."
[648] UII, "PENGEMBANGAN KONSEP MAQASHID."

hingga jihad. Maqashid universal Al-Qur'an adalah tujuan-tujuan tertinggi yang menjadi misi utama Al-Qur'an secara keseluruhan, yang dapat diketahui melalui metode induksi terhadap seluruh ayat Al-Qur'an. Klasifikasi ini menunjukkan bahwa ar-Raisuni tidak hanya memikirkan maqashid dalam konteks hukum, tetapi juga dalam konteks pemahaman Al-Qur'an secara lebih luas, yang kemudian menginspirasi lahirnya pendekatan tafsir maqashidi di kalangan para mufassir kontemporer.[649]

Adapun maqashid universal Al-Qur'an menurut ar-Raisuni terdiri dari lima tujuan utama yang dapat dicermati secara tekstual dalam ayat-ayat Al-Qur'an. Pertama, tauhid dan ibadah, yaitu menegaskan keesaan Allah dan mengarahkan seluruh bentuk penghambaan hanya kepada-Nya. Kedua, pedoman hidup dan rahmat bagi hamba, yaitu memberikan petunjuk yang membawa kebahagiaan di dunia dan akhirat. Ketiga, penyucian diri dan pengajaran hikmah, yaitu membersihkan jiwa dari sifat-sifat tercela dan mengisinya dengan kebijaksanaan. Keempat, kasih sayang dan kebahagiaan, yaitu mewujudkan rahmat bagi seluruh alam dan membawa kebahagiaan bagi manusia. Kelima, menegakkan kebenaran dan keadilan, yaitu mewujudkan tatanan sosial yang adil dan benar. Kelima maqashid universal ini menjadi landasan bagi seluruh ajaran Islam dan harus menjadi arah dari setiap ijtihad dan kebijakan. Dengan memahami maqashid universal ini, seorang Muslim tidak akan mudah tersesat dalam memahami ayat-ayat partikular, karena ia selalu memiliki kompas yang mengarahkan pemahamannya.[650]

2. Metode Penemuan Maqashid

Ar-Raisuni memberikan perhatian yang sangat besar pada pendekatan penemuan maqashid. Ia tidak puas hanya dengan merumuskan apa saja maqashid itu, tetapi juga ingin menjelaskan bagaimana cara mengetahuinya secara sistematis dan dapat dipertanggungjawabkan. Dalam pandangannya, klaim tentang

[649] Tafsir Al-Qur'an, "Konsep Maqasid al-Qur'an."
[650] Tafsir Al-Qur'an, "Konsep Maqasid al-Qur'an."

maqashid tidak boleh didasarkan pada spekulasi atau selera pribadi, tetapi harus memiliki landasan pendekatans yang kuat. Karena itu, ia mengembangkan dua metode utama untuk menemukan maqashid: metode tekstual dan metode induksi-konklusi. Kedua metode ini saling melengkapi dan harus digunakan secara terpadu dalam proses ijtihad. Ia juga menekankan pentingnya membedakan antara maqashid yang bersifat *qath'i* (pasti) dan yang bersifat zhanni (relatif), serta antara maqashid yang bersifat universal dan yang bersifat partikular.[651]

Metode pertama adalah metode tekstual, yaitu dengan menelaah maqashid yang dinarasikan secara eksplisit dalam ayat-ayat Al-Qur'an atau hadits Nabi. Metode ini relatif sederhana karena maqashid tersebut telah disebutkan secara langsung oleh teks. Misalnya, QS. Al-Isra' [17]: 82 menyatakan bahwa Al-Qur'an diturunkan sebagai rahmat dan penyembuh bagi orang-orang beriman. Ayat ini secara eksplisit menyebutkan maqashid universal yaitu kasih sayang dan kebahagiaan. QS. Al-Hadid [57]: 25 menyatakan bahwa kitab dan neraca diturunkan agar manusia menegakkan keadilan. Ayat ini secara eksplisit menyebutkan maqashid keadilan. QS. Al-Baqarah [2]: 183 menyatakan bahwa puasa diwajibkan agar manusia bertakwa. Ayat ini secara eksplisit menyebutkan maqashid takwa. QS. Al-Dzariyat [51]: 56 menyatakan bahwa jin dan manusia diciptakan hanya untuk beribadah kepada Allah, yang secara eksplisit menyebutkan maqashid tauhid dan ibadah. Metode tekstual ini menjadi titik pijak awal untuk memahami maqashid, karena ia memberikan kepastian bahwa tujuan yang disebutkan itu memang benar-benar dikehendaki oleh syariat.[652]

Metode kedua adalah metode induksi-konklusi, yang merupakan pengembangan dari metode *istiqra' al-ma'nawi al-Syatibi*. Metode ini bekerja dengan mengumpulkan seluruh dalil yang terkait dengan suatu tema, baik ayat-ayat Al-Qur'an maupun hadits-hadits Nabi, kemudian menyusunnya berdasarkan kesamaan tematik, dan

[651] Tafsir Al-Qur'an, "Konsep Maqasid al-Qur'an."
[652] Tafsir Al-Qur'an, "Konsep Maqasid al-Qur'an."

akhirnya menarik kesimpulan tentang maqashid universal yang menjadi benang merah dari semua dalil tersebut. Ar-Raisuni menekankan bahwa metode ini membutuhkan penguasaan yang luas terhadap sumber-sumber syariat, serta kemampuan untuk melihat keterkaitan antar dalil yang mungkin tidak tampak pada pandangan pertama. Ia juga menekankan pentingnya mempertimbangkan pendapat para ulama terdahulu, seperti al-Ghazali, Izzuddin bin Abdissalam, al-Biqa'i, Rasyid Ridha, dan Ibnu 'Asyur, dalam proses induksi ini. Pendapat mereka tidak boleh diabaikan, karena mereka telah melakukan kerja induktif yang mendalam dan hasilnya dapat menjadi bahan pertimbangan. Metode ini juga membutuhkan kepekaan terhadap realitas sosial dan pemahaman tentang sejarah, karena maqashid tidak bisa dipahami secara abstrak tanpa mempertimbangkan konteks di mana ia diimplementasikan.[653]

Dalam menerapkan metode induksi-konklusi, ar-Raisuni memberikan contoh tentang bagaimana merumuskan maqashid universal Al-Qur'an. Ia mengumpulkan seluruh ayat yang berbicara tentang tujuan Al-Qur'an diturunkan, seperti QS. Al-Baqarah [2]: 185 tentang petunjuk bagi manusia, QS. Al-Isra' [17]: 9 tentang petunjuk ke jalan yang paling lurus, QS. Yasin [36]: 2-3 tentang sumpah demi Al-Qur'an yang penuh hikmah, QS. Al-Ma'idah [5]: 15-16 tentang cahaya yang menerangi jalan, QS. Al-An'am [6]: 155 tentang berkah dan peringatan, QS. Ibrahim [14]: 1 tentang mengeluarkan manusia dari kegelapan menuju cahaya, QS. Al-Nahl [16]: 64 tentang penjelasan segala sesuatu, petunjuk, dan rahmat, QS. Al-Nahl [16]: 89 tentang penjelasan segala sesuatu, petunjuk, rahmat, dan kabar gembira, QS. Al-Zumar [39]: 27-28 tentang pelajaran bagi orang-orang yang bertakwa, QS. Fushshilat [41]: 3 tentang ayat-ayat yang dijelaskan, dan masih banyak lagi. Setelah mengumpulkan semua ayat ini, ia kemudian menganalisisnya untuk menemukan benang merahnya. Hasilnya, ia merumuskan lima maqashid universal Al-Qur'an sebagaimana telah disebutkan sebelumnya. Metode ini menunjukkan bahwa maqashid tidak hanya diperoleh dari teks

[653] Tafsir Al-Qur'an, "Konsep Maqasid al-Qur'an."

secara langsung, tetapi juga dari penalaran induktif yang sistematis, yang membutuhkan ketekunan, kejujuran intelektual, dan keluasan wawasan.[654]

Selain dua pendekatan utama tersebut, Ahmad al-Raisuni juga mengembangkan cara berpikir yang menempatkan maqashid sebagai dasar dalam memahami hukum. Melalui pendekatan ini, hukum dipahami dengan menelusuri alasan atau tujuan yang melatarinya, sehingga tidak hanya berfokus pada bentuk lahiriah, tetapi juga pada nilai-nilai yang lebih luas. Cara ini memungkinkan pemahaman hukum yang lebih fleksibel dalam menghadapi berbagai persoalan yang terus berkembang.

Dalam penerapannya, terdapat dua tahapan yang dapat dilakukan. Pertama, memahami persoalan yang dihadapi dengan melihat kondisi nyata, mempertimbangkan dampak yang mungkin timbul, serta memperhatikan perubahan yang terjadi dalam kehidupan masyarakat. Kedua, menentukan prioritas dengan menimbang antara kemaslahatan dan potensi kerugian, serta mengelompokkannya ke dalam tingkatan kebutuhan seperti yang berkaitan dengan agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Penentuan ini juga mempertimbangkan tingkat kebutuhan, mulai dari yang paling mendasar hingga yang bersifat pelengkap.

Pendekatan ini dapat digunakan dalam berbagai situasi, termasuk pada kondisi baru yang belum memiliki rujukan langsung. Misalnya, dalam keadaan tertentu seperti pembatasan ibadah haji pada masa wabah, hal tersebut dapat dipahami sebagai bagian dari upaya menjaga keselamatan. Demikian pula dalam situasi lain yang memerlukan penyesuaian, pemahaman hukum dapat diarahkan untuk tetap selaras dengan tujuan yang lebih luas dalam kehidupan.[655]

---

654 Tafsir Al-Qur'an, "Konsep Maqasid al-Qur'an."

655 Amin Muhtar, "Ijtihad Hukum Kontemporer Melalui Metode Ta'Līl Maqāshid Ahmad Raisuni," As-Syar I: Jurnal Bimbingan & Konseling Keluarga 7, no. 1 (2025): 481–499, https://doi.org/10.47467/as.v7i1.6987.

3. Maqashid sebagai Filsafat Hukum

Salah satu gagasan paling penting ar-Raisuni adalah pandangannya bahwa maqashid tidak boleh dipahami hanya sebagai seperangkat aturan teknis atau sekadar daftar tujuan, tetapi harus diposisikan sebagai filsafat hukum Islam (*falsafat al-tasyri'*). Dalam kerangka ini, maqashid menjadi landasan filosofis yang memberikan arah dan tujuan bagi seluruh bangunan hukum Islam. Ia bukan sekadar alat bantu dalam ijtihad, tetapi menjadi ruh yang menggerakkan dan memberi makna pada setiap proses penalaran hukum. Tanpa pemahaman maqashid sebagai filsafat hukum, ijtihad akan kehilangan arah dan hanya menjadi permainan logika formal yang kering dan tidak bermakna. Maqashid sebagai filsafat hukum juga berarti bahwa hukum Islam harus dipahami dalam kerangka tujuan-tujuan moral dan spiritualnya, bukan hanya sebagai kumpulan aturan legal-formal yang kaku.[656]

Pandangan ar-Raisuni ini sejalan dengan apa yang telah dirintis oleh al-Syatibi, tetapi ia mengembangkannya lebih lanjut dengan menunjukkan bagaimana maqashid dapat menjadi landasan bagi pengembangan berbagai disiplin ilmu keislaman lainnya. Dalam berbagai tulisannya, ia berusaha menjadikan maqashid sebagai *manhaj al-fikr* (pendekatan berpikir) yang tidak hanya diterapkan dalam hukum Islam, tetapi juga dalam keislaman lainnya, seperti tauhid, etika, politik, ekonomi, dan hak asasi manusia. Maqashid menjadi kerangka berpikir yang menyatukan seluruh disiplin ilmu keislaman, karena semuanya bermuara pada tujuan yang sama, yaitu mewujudkan kemaslahatan manusia. Dengan demikian, maqashid tidak hanya relevan bagi para ahli fikih, tetapi juga bagi para teolog, filsuf, ekonom, politisi, dan aktivis sosial. Ini adalah perluasan yang sangat signifikan dari konsep maqashid klasik.[657]

Dalam konteks ini, ar-Raisuni juga mengembangkan apa yang disebutnya sebagai "teori dominasi" (*nazariyyat al-taghlib*). Teori ini berangkat dari pemikiran bahwa dalam setiap realitas, selalu ada

[656] UII, "PENGEMBANGAN KONSEP MAQASHID."
[657] UII, "PENGEMBANGAN KONSEP MAQASHID."

pertarungan antara *maslahah* (kebaikan) dan *mafsadah* (kerusakan). Keduanya adalah sesuatu yang fitrah dan ditunjukkan dalam agama dan syariah. Tugas seorang mujtahid atau pembuat kebijakan adalah menentukan mana yang lebih dominan di antara keduanya. Dalam situasi di mana maslahah dan mafsadah saling bertentangan, maka yang harus dipilih adalah yang paling kuat (arjah) di antara dua maslahah, yaitu yang paling luas kemanfaatannya dan paling minimal dampak negatifnya. Sebaliknya, di antara dua mafsadah, yang harus dihindari adalah yang paling besar kerusakannya. Teori dominasi ini menjadi instrumen penting dalam menerapkan maqashid sebagai filsafat hukum, karena ia memberikan panduan konkret untuk menyelesaikan konflik antar nilai dalam situasi nyata. Ia juga mengembangkan konsep *muwazanat* (keseimbangan) sebagai instrumen untuk menimbang antara berbagai kemaslahatan dan kemafsadatan yang saling bertentangan.[658]

Ar-Raisuni juga menegaskan bahwa maqashid sebagai filsafat hukum memiliki dampak epistemologis yang penting. Ia menanggapi pendekatan ushul *fiqh* klasik yang cenderung terlalu fokus pada aspek kebahasaan dan melupakan aspek tujuan. Menurutnya, kebangkitan pemikiran hukum Islam hanya mungkin terjadi jika para mujtahid kembali kepada ruh tasyri' (spirit legislasi) yang terkandung dalam maqashid. Ia mengapresiasi upaya al-Syatibi yang telah meletakkan fondasi bagi pendekatan ini, tetapi ia juga menegaskan bahwa tugas untuk mengembangkan lebih lanjut masih terbuka lebar. Dalam kerangka pikir seperti inilah ar-Raisuni hadir dengan karya-karyanya, untuk mengembalikan ruh tasyri' sebagai metode *istinbath* hukum Islam yang utama. Ia juga menekankan pentingnya membedakan antara *al-maqashid* (tujuan) dan *al-wasa'il* (sarana), sebuah pembedaan yang sangat penting untuk menjaga fleksibilitas hukum Islam. Tujuan-tujuan syariat bersifat tetap dan tidak berubah, tetapi sarana untuk mencapainya dapat berubah

[658] BASE, "Teori Dominasi Maslahah perspektif Ahmad al-Raysuni," https://www.base-search.net/Record/6ce4255dfa26696526cd8c769f112467480549844ee0eedc7bf784e3dafd5d68/.

sesuai dengan perkembangan zaman dan tempat. Dengan pembedaan ini, hukum Islam dapat tetap relevan dalam berbagai konteks tanpa kehilangan prinsip-prinsip fundamentalnya.[659]

D. Kontribusi dalam Pengembangan Teori Maqashid

1. Integrasi Maqashid dengan Realitas

Salah satu kontribusi terpenting ar-Raisuni adalah upayanya mengintegrasikan teori maqashid dengan realitas sosial, politik, dan budaya kontemporer. Ia tidak puas hanya dengan merumuskan maqashid dalam kerangka teoretis yang abstrak, tetapi berusaha menunjukkan bagaimana maqashid dapat menjadi alat analisis untuk memahami dan memecahkan problem-problem nyata yang dihadapi umat Islam. Baginya, maqashid bukan sekadar konsep akademis yang indah, tetapi harus menjadi instrumen praktis yang membimbing ijtihad dalam merespons tantangan zaman. Karena itu, ia banyak menulis tentang isu-isu kontemporer seperti demokrasi, hak asasi manusia, kebebasan, keadilan sosial, dan etika politik dalam perspektif maqashid. Ia juga aktif memberikan ceramah dan tulisan di media massa tentang berbagai isu aktual, menunjukkan bahwa maqashid bukan hanya untuk kalangan akademisi, tetapi juga untuk masyarakat luas.[660]

Dalam bidang politik, ar-Raisuni menulis secara ekstensif tentang konsep syura dan relevansinya dengan demokrasi modern. Ia berargumen bahwa syura bukan sekadar mekanisme konsultasi yang longgar dan opsional, tetapi merupakan prinsip fundamental dalam pemerintahan Islam yang bersifat mengikat. Dalam bukunya Al-Shura fi Ma'rakat al-Bina', ia menunjukkan bahwa syura memiliki tujuan-tujuan maqashidi yang sangat penting, yaitu mewujudkan keadilan, mencegah tirani, dan menjamin bahwa kebijakan publik benar-benar mencerminkan kemaslahatan rakyat. Karena itu, ia mendukung sistem demokrasi modern sejauh ia sejalan dengan nilai-

[659] UII, "PENGEMBANGAN KONSEP MAQASHID."
[660] Belhaj, "Aḥmad al-Raysūnī."

nilai syura dan dapat diisi dengan semangat maqashid. Ia tidak alergi terhadap istilah demokrasi, tetapi juga tidak menerimanya secara membabi buta. Ia melakukan tanggapan dan seleksi berdasarkan kerangka maqashid, misalnya dengan menolak aspek-aspek demokrasi yang bertentangan dengan nilai-nilai Islam seperti sekularisme ekstrem atau liberalisme tanpa batas, tetapi menerima mekanisme-mekanisme demokrasi yang sejalan dengan syura seperti pemilihan umum, partai politik, dan checks and balances.[661]

Pemikiran politik ar-Raisuni ini tidak hanya bersifat teoretis, tetapi juga praktis. Ia terlibat dalam gerakan Islam di Maroko, terutama melalui Gerakan *Attawhid wal Islah* (Persatuan dan Reformasi) yang dipimpinnya dari tahun 1996 hingga 2003. Gerakan ini adalah bagian dari aliran Islamisme moderat yang berusaha melakukan perubahan melalui jalur demokratis dan konstitusional, bukan melalui kekerasan. Pengalaman praktis ini memberinya wawasan yang mendalam tentang kompleksitas politik nyata, tentang tantangan dan peluang yang dihadapi oleh gerakan Islam dalam sistem demokrasi. Ia juga menanggapi pendekatan politik yang terlalu idealis-utopis yang hanya bermimpi tentang masa lalu, dan memilih pendekatan realistis-pragmatis yang berusaha mewujudkan kemaslahatan semaksimal mungkin dalam konteks yang ada. Dalam hal ini, ia sejalan dengan pemikir-pemikir seperti Rachid Ghannouchi dan Yusuf al-Qardhawi yang juga mengadvokasi jalan tengah antara sekularisme dan teokrasi.[662]

Dalam bidang ekonomi, ar-Raisuni juga menunjukkan bagaimana maqashid dapat diintegrasikan dengan realitas ekonomi modern. Ia menulis tentang wakaf, zakat, dan sistem keuangan Islam dalam perspektif maqashid. Ia menekankan bahwa tujuan ekonomi Islam bukan sekadar menghindari riba, tetapi juga mewujudkan keadilan distributif, mencegah eksploitasi, dan membangun kesejahteraan bersama. Karena itu, ia mendukung pengembangan instrumen-instrumen keuangan baru yang dapat mencapai tujuan-

661 IAIS Library, "Syura & Demokrasi."
662 Belhaj, "Aḥmad al-Raysūnī."

tujuan tersebut, selama tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip dasar syariat. Ia juga menanggapi praktik ekonomi syariah yang hanya berorientasi pada legalitas formal tetapi mengabaikan substansi keadilan dan kemaslahatan. Misalnya, ia menanggapi praktik perbankan syariah yang secara formal memenuhi syarat-syarat teknis seperti menghindari riba, tetapi dalam praktiknya hanya meniru sistem bunga dengan cara-cara yang lebih rumit (hiyal), sehingga tidak mencapai tujuan maqashid yang sesungguhnya. Ia mendorong pengembangan ekonomi syariah yang lebih substansial, yang benar-benar berorientasi pada keadilan dan kesejahteraan, bukan sekadar legalitas formal.[663]

Dalam bidang sosial, ar-Raisuni banyak menulis tentang isu-isu seperti hak-hak perempuan, perlindungan anak, dan keadilan sosial. Ia menggunakan kerangka maqashid untuk menunjukkan bahwa Islam sangat peduli terhadap kelompok-kelompok rentan dan menginginkan terwujudnya masyarakat yang adil dan berkeadaban. Ia menanggapi pemahaman-pemahaman tradisional yang diskriminatif terhadap perempuan, dengan argumen bahwa pemahaman tersebut bertentangan dengan maqashid universal seperti keadilan dan kemaslahatan. Ia juga mendorong reinterpretasi terhadap teks-teks yang sering digunakan untuk melegitimasi diskriminasi, dengan tetap berpegang pada prinsip-prinsip dasar syariat. Pendekatan ini menjadikannya sebagai salah satu tokoh yang menjembatani antara tradisi dan modernitas, antara komitmen pada syariat dan keterbukaan terhadap nilai-nilai kemanusiaan universal. Ia juga menekankan pentingnya perlindungan terhadap anak-anak, yang merupakan generasi penerus umat, dan mendorong kebijakan-kebijakan yang menjamin tumbuh kembang mereka secara optimal, baik dari sisi kesehatan, pendidikan, maupun kesejahteraan psikologis.[664]

663 Belhaj, "Aḥmad al-Raysūnī."
664 Belhaj, "Aḥmad al-Raysūnī."

2. Maqashid dan Hak Asasi Manusia

Salah satu kontribusi paling progresif ar-Raisuni adalah pengembangan pemikiran tentang hubungan antara maqashid syariah dan hak asasi manusia. Ia berargumen bahwa maqashid syariah, terutama dalam rumusan yang telah diperluas oleh para pemikir kontemporer seperti Ibnu 'Asyur, memiliki keselarasan yang fundamental dengan nilai-nilai hak asasi manusia universal. Bahkan, menurutnya, konsep hak asasi manusia dalam Islam memiliki landasan teologis yang lebih kuat daripada konsep sekuler, karena ia bersumber dari kewajiban manusia terhadap Tuhan. Hak asasi dalam Islam bukan sekadar pemberian negara atau hasil kesepakatan sosial yang dapat dicabut sewaktu-waktu, tetapi merupakan amanah dari Allah yang melekat pada diri setiap manusia sejak lahir, dan karena itu bersifat inheren, tidak dapat dicabut, dan harus dihormati oleh siapa pun, termasuk oleh negara.[665]

Dalam pandangan ar-Raisuni, kelima maqashid daruriyyah yang telah dirumuskan oleh al-Ghazali dan al-Syatibi, yaitu perlindungan terhadap agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta, pada dasarnya adalah hak-hak asasi manusia yang paling fundamental. *Hifdz al-din* (perlindungan agama) adalah hak untuk beragama dan menjalankan keyakinan, yang mencakup kebebasan beribadah, kebebasan dari paksaan dalam agama, dan perlindungan dari diskriminasi berbasis agama. *Hifdz al-nafs* (perlindungan jiwa) adalah hak untuk hidup dan mendapatkan keamanan, yang mencakup hak atas kehidupan, hak atas keamanan fisik dan psikis, dan hak atas kesehatan. *Hifdz al-'aql* (perlindungan akal) adalah hak untuk berpikir, berpendapat, dan mendapatkan pendidikan, yang mencakup kebebasan berpikir, kebebasan berekspresi, hak atas pendidikan, dan hak atas informasi yang benar. *Hifdz al-nasl* (perlindungan keturunan) adalah hak untuk berkeluarga dan mendapatkan perlindungan dari kekerasan seksual, yang mencakup hak untuk menikah, hak untuk memiliki anak, hak atas perlindungan dari eksploitasi seksual, dan hak anak atas pengasuhan yang layak.

[665] IAIS Library, "Syura & Demokrasi."

Hifdz al-mal (perlindungan harta) adalah hak untuk memiliki properti dan mendapatkan keadilan ekonomi, yang mencakup hak kepemilikan, hak atas pekerjaan yang layak, hak atas upah yang adil, dan hak atas perlindungan dari eksploitasi ekonomi. Kelima hak ini bersifat universal, berlaku untuk semua manusia tanpa memandang agama, ras, jenis kelamin, atau status sosial.[666]

Ar-Raisuni juga mengembangkan konsep hak asasi manusia yang lebih luas dengan menggunakan kerangka maqashid yang telah diperluas oleh Ibnu 'Asyur. Ia berbicara tentang hak atas kebebasan (*hurriyyah*), hak atas kesetaraan (*musawah*), hak atas keadilan (*'adalah*), dan hak atas martabat (*karamah*) sebagai bagian dari maqashid yang harus diwujudkan. Hak-hak ini tidak bisa diabaikan atas nama agama, karena justru agama datang untuk melindungi dan mewujudkannya. Ia menanggapi keras praktik-praktik pelanggaran HAM yang dilakukan atas nama Islam, seperti kekerasan terhadap minoritas, diskriminasi terhadap perempuan, penindasan terhadap kebebasan berpendapat, dan penyiksaan terhadap tahanan. Menurutnya, praktik-praktik tersebut adalah bentuk pengkhianatan terhadap maqashid syariah yang sesungguhnya, karena bertentangan dengan tujuan-tujuan luhur syariat yang ingin mewujudkan kemaslahatan, keadilan, dan martabat manusia. Ia juga menanggapi pendekatan sebagian kelompok Islamis yang hanya fokus pada hak-hak formal seperti penerapan hukum pidana Islam, tetapi mengabaikan hak-hak substantif seperti keadilan sosial, kebebasan, dan partisipasi politik.[667]

Dalam bukunya yang membahas tentang syura dan demokrasi, ar-Raisuni juga mengaitkan konsep hak asasi manusia dengan prinsip-prinsip pemerintahan yang baik dalam Islam. Ia berargumen bahwa hak untuk berpartisipasi dalam pengambilan keputusan politik, hak untuk menanggapi pemerintah, hak untuk mendapatkan perlakuan yang sama di hadapan hukum, dan hak untuk mendapatkan akses yang adil terhadap sumber daya publik

[666] IAIS Library, "Syura & Demokrasi."
[667] IAIS Library, "Syura & Demokrasi."

adalah bagian dari maqashid yang harus dijamin oleh negara. Ia mendukung sistem demokrasi yang menjamin hak-hak ini, sejauh ia sejalan dengan nilai-nilai syura dan tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip fundamental Islam. Ia juga menanggapi konsep "negara Islam" yang otoriter dan menindas, dengan argumen bahwa negara semacam itu justru bertentangan dengan maqashid syariah yang menginginkan kemaslahatan rakyat. Negara yang secara formal menyebut dirinya Islam tetapi mempraktikkan tirani dan kezaliman, justru lebih buruk daripada negara sekuler yang demokratis dan menjamin hak-hak warganya. Pandangan ini menunjukkan bahwa ar-Raisuni tidak terjebak pada formalisme keagamaan, tetapi selalu mengutamakan substansi nilai-nilai Islam yang sesungguhnya.[668]

E. Pemikiran Kritis dan Progresif

Ahmad ar-Raisuni dikenal sebagai pemikir yang kritis dan progresif, tidak segan-segan menanggapi pemikiran-pemikiran mapan yang dianggapnya sudah tidak relevan atau bahkan keliru. Ia melakukan pembacaan kritis terhadap tradisi keilmuan Islam, termasuk terhadap tokoh-tokoh besar yang selama ini dianggap otoritatif. Namun, tanggapannya selalu dilakukan dengan landasan ilmiah yang kuat dan dalam kerangka maqashid yang menjadi kompas pemikirannya. Ia tidak termasuk dalam kategori pemikir liberal yang meninggalkan tradisi, tetapi juga bukan pemikir konservatif yang menolak perubahan. Ia berada di jalan tengah, kritis terhadap tradisi tetapi tetap menghormatinya, terbuka terhadap modernitas tetapi tidak larut di dalamnya. Pendekatan moderat inilah yang menjadikannya sebagai salah satu pemikir paling berpengaruh di dunia Islam kontemporer.[669]

Salah satu bentuk pemikiran kritis ar-Raisuni adalah analisisnya terhadap genealogi pemikiran maqashid. Ia menunjukkan bahwa al-Syatibi, yang selama ini dianggap sebagai bapak maqashid,

[668] IAIS Library, "Syura & Demokrasi."
[669] E. Bal Dereli, "MODERN ADAPTATIONS OF MAQĀṢID THEORY: A HISTORICAL ANALYSİS" (PhD diss., Queen Mary University of London, 2025), https://qmro.qmul.ac.uk/xmlui/handle/123456789/105504.

sebenarnya mengembangkan gagasan dari para pendahulunya. Klasifikasi tiga tingkat kemaslahatan (*dharuriyyat*, *hajiyyat*, *tahsiniyyat*) diadopsi dari al-Ghazali dalam kitab al-Mustashfa. Lima hal pokok tujuan syariat (*hifdz al-din, al-nafs, al-'aql, al-nasl, al-mal*) diadopsi dari al-Juwaini dalam kitab al-Burhan. Ar-Raisuni tidak bermaksud merendahkan jasa al-Syatibi dengan analisis ini, tetapi justru ingin menunjukkan bahwa pemikiran selalu berkembang dalam mata rantai yang panjang. Al-Syatibi berhasil mengembangkan dan menyempurnakan gagasan para pendahulunya, sehingga layak digelari sebagai pendiri ilmu maqashid. Namun, pengakuan atas besarnya peran Al-Shatibi tidak seharusnya membuat kita mengabaikan jasa para pemikir sebelumnya. Melihat asal-usul perkembangan gagasan ini membantu memahami bahwa maqashid tidak muncul begitu saja, melainkan terbentuk dari akumulasi pemikiran yang berkembang selama berabad-abad, di mana setiap pemikir melanjutkan dan memperkuat dasar yang telah dibangun oleh generasi sebelumnya.[670]

Dalam bidang politik, ar-Raisuni dikenal dengan pemikiran kritisnya terhadap konsep "negara Islam" yang selama ini menjadi wacana dominan di kalangan Islamis. Ia berargumen bahwa konsep tersebut memiliki banyak kelemahan konseptual yang justru mengancam fondasi pandangan dunia Islam. Ia menanggapi pendekatan yang terlalu fokus pada bentuk formal negara, seperti pendirian khilafah, penerapan hukum pidana Islam, dan simbol-simbol keislaman lainnya, sementara mengabaikan substansi nilai-nilai Islam seperti keadilan, musyawarah, dan kemaslahatan rakyat. Menurutnya, yang lebih penting daripada bentuk formal negara adalah apakah negara tersebut mampu mewujudkan maqashid syariah atau tidak. Negara yang secara formal menyebut dirinya Islam tetapi mempraktikkan tirani dan kezaliman, justru lebih buruk daripada negara sekuler yang demokratis dan menjamin keadilan bagi rakyatnya. Pandangan ini tentu saja menuai tanggapan dari kalangan Islamis yang menganggapnya terlalu lunak terhadap sistem sekuler. Namun, ar-Raisuni tidak bergeming. Ia justru

[670] Tafsir Al-Qur'an, "Konsep Maqasid al-Qur'an."

mengembangkan argumen bahwa maqashid approach dapat digunakan untuk membangun pemahaman baru tentang negara dan perannya, yang lebih sesuai dengan realitas modern tanpa kehilangan prinsip-prinsip Islam. Ia juga menanggapi konsep khilafah yang sering diidealisasikan oleh kelompok Islamis, dengan menunjukkan bahwa model khilafah historis tidak bisa begitu saja direplikasi di era modern tanpa mempertimbangkan perubahan konteks yang sangat fundamental.[671]

Pemikiran kritis ar-Raisuni ini juga terlihat dalam bukunya *Fiqh al-Thawrah* yang diterbitkan pada tahun 2013. Buku ini ditulis sebagai respons terhadap peristiwa Arab Spring yang melanda beberapa negara Arab seperti Tunisia, Mesir, Libya, Suriah, dan Yaman. Dalam buku ini, ia membahas tentang hak untuk melakukan perlawanan terhadap pemerintahan yang zalim dalam perspektif maqashid. Ia berargumen bahwa dalam situasi tertentu, ketika penguasa telah melakukan kezaliman yang sistemik dan menutup semua ruang untuk perubahan damai, maka rakyat memiliki hak untuk melakukan perlawanan sebagai bentuk darurat untuk mewujudkan maqashid syariah. Namun, ia juga memberikan rambu-rambu yang ketat untuk memastikan bahwa perlawanan tersebut tidak justru menimbulkan kerusakan yang lebih besar. Ia membedakan antara perlawanan yang bersifat revolusioner dan perubahan yang bersifat evolusioner, serta memberikan kriteria kapan masing-masing model dapat diterapkan. Buku ini menuai pro dan kontra, tetapi menunjukkan keberanian intelektual ar-Raisuni dalam membahas isu-isu sensitif yang selama ini dianggap tabu dalam diskursus politik Islam mainstream. Ia tidak takut untuk berbeda pendapat dengan arus utama pemikiran politik Islam yang cenderung menekankan ketaatan mutlak kepada penguasa, selama perbedaan itu didasarkan pada argumentasi yang kuat dan dalam kerangka maqashid.[672]

[671] Bal Dereli, "MODERN ADAPTATIONS OF MAQĀṢID THEORY."
[672] Belhaj, "Aḥmad al-Raysūnī."

Namun, terdapat pandangan yang menyebutkan bahwa pemikiran Ahmad al-Raisuni masih memiliki sejumlah keterbatasan. Pendekatan maqashid yang digunakan belum sepenuhnya menjangkau analisis yang lebih mendalam dalam memahami konsep-konsep politik modern seperti negara, hukum, dan kedaulatan, yang memiliki dasar pemikiran filosofis yang kompleks. Unsur-unsur dalam maqashid seperti kemaslahatan, kemudaratan, sarana, dan akibat memang dapat membantu dalam melihat kebijakan-kebijakan tertentu, tetapi belum sepenuhnya cukup untuk membangun kerangka pemikiran politik yang utuh.

Karena itu, masih diperlukan pengembangan cara pandang lain yang dapat melengkapi pendekatan yang ada, sehingga pemahaman terhadap konsep sosial dan politik modern dapat lebih menyeluruh tanpa meninggalkan prinsip-prinsip dasar yang telah ada. Hal ini tidak mengurangi peran ar-Raisuni, melainkan menunjukkan bahwa pengembangan pemikiran masih terus terbuka dan membutuhkan kontribusi yang lebih luas dari berbagai pihak. Pendekatan ini justru mendorong adanya dialog dan pengembangan gagasan yang berkelanjutan, bukan berhenti pada satu bentuk pemikiran saja.[673]

Dalam bidang hukum, ar-Raisuni juga dikenal dengan pemikiran kritisnya terhadap metode *istinbath* yang terlalu tekstual. Ia berusaha mengembalikan ruh tasyri' sebagai metode utama dalam ijtihad, dengan menggunakan maqashid sebagai kompas. Ia menanggapi pendekatan literalistik yang hanya terpaku pada teks tanpa memahami tujuan di baliknya, dan juga menanggapi pendekatan liberal yang terlalu mudah meninggalkan teks demi konteks. Ia memilih jalan tengah: teks harus dipahami dalam kerangka maqashid, dan maqashid harus dibatasi oleh teks. Pendekatan ini, menurutnya, adalah satu-satunya cara untuk menjaga keseimbangan antara komitmen pada wahyu dan responsivitas terhadap realitas. Ia juga menanggapi kecenderungan sebagian ulama yang terlalu mudah mengklaim suatu pendapat

[673] Bal Dereli, "MODERN ADAPTATIONS OF MAQĀṢID THEORY."

sebagai maqashid tanpa melalui proses pendekatans yang ketat. Menurutnya, klaim tentang maqashid harus selalu disertai dengan bukti-bukti tekstual dan penalaran induktif yang kuat, bukan sekadar berdasarkan intuisi atau selera pribadi.[674]

F. Pengaruh di Dunia Arab dan Internasional

Pengaruh pemikiran Ahmad ar-Raisuni terhadap perkembangan ilmu maqashid syariah sangatlah besar, baik di dunia Arab maupun di tingkat internasional. Ia diakui sebagai salah satu otoritas utama dalam maqashid kontemporer, bersama dengan tokoh-tokoh seperti Thahir Ibnu 'Asyur, Yusuf al-Qardhawi, 'Allal al-Fasi, dan Jasser Auda. Pemikirannya tidak hanya menjadi rujukan di universitas-universitas Islam, tetapi juga di lembaga-lembaga pemikir internasional, pemerintah, dan organisasi masyarakat sipil di berbagai negara. Ia telah berhasil menjadikan maqashid sebagai bahasa bersama yang dapat digunakan untuk berdialog tentang berbagai isu keislaman kontemporer, serta sebagai instrumen untuk menjembatani perbedaan antara berbagai aliran pemikiran dalam Islam.[675]

Di dunia Arab, pengaruh ar-Raisuni sangat terasa di Maroko, negara asalnya. Ia dianggap sebagai salah satu pemikir terbesar yang pernah dilahirkan oleh Maroko pada abad ke-20 dan 21. Pemikirannya tentang maqashid diajarkan di berbagai universitas, dan banyak muridnya yang kini menjadi dosen dan peneliti di berbagai institusi, seperti Universitas Muhammad V, Dar al-Hadith al-Hassania, dan Universitas Al-Qarawiyyin. Ia juga aktif dalam berbagai forum ilmiah dan organisasi keislaman di Maroko, memberikan kuliah umum, dan menulis artikel di media massa. Pengaruhnya tidak hanya terbatas pada kalangan akademisi, tetapi juga menjangkau para aktivis Islam, politisi, dan masyarakat umum. Ia berhasil mempopulerkan maqashid sebagai pendekatan yang relevan untuk memahami dan memecahkan berbagai problem sosial, politik, dan ekonomi yang dihadapi masyarakat Maroko. Ketika ia memimpin

[674] Muhtar, "Ijtihad Hukum Kontemporer."
[675] Bal Dereli, "MODERN ADAPTATIONS OF MAQĀṢID THEORY."

Gerakan Attawhid wal Islah, ia menerapkan pendekatan maqashid dalam merumuskan program-program gerakan dan dalam berdialog dengan pihak-pihak lain, termasuk dengan pemerintah. Pengalaman ini menunjukkan bahwa maqashid bukan hanya teori abstrak, tetapi dapat menjadi panduan praktis dalam perjuangan politik dan sosial.[676]

Di luar Maroko, pengaruh ar-Raisuni juga sangat kuat, terutama di negara-negara Arab lainnya seperti Mesir, Tunisia, Aljazair, dan negara-negara Teluk. Buku-bukunya, terutama *Nazariyyat al-Maqashid 'inda al-Imam al-Syatibi*, menjadi rujukan wajib di berbagai universitas, seperti Universitas Al-Azhar di Mesir, Universitas Zaituna di Tunisia, dan Universitas Qatar. Ia juga sering diundang untuk memberikan kuliah dan menjadi pembicara dalam konferensi-konferensi internasional di berbagai negara Arab. Posisinya sebagai Presiden Persatuan Cendekiawan Muslim Internasional (IUMS) semakin memperkuat pengaruhnya, karena memberinya platform untuk menyuarakan pemikirannya kepada khalayak yang lebih luas. Dalam kapasitas tersebut, ia sering menyampaikan pandangan dan ketetapan terkait berbagai persoalan masa kini, dengan menjadikan pendekatan maqashid sebagai dasar dalam memahami dan menilai berbagai isu yang muncul. Ia juga memimpin berbagai proyek pembahasan dan publikasi yang melibatkan para ulama dari berbagai negara, seperti proyek Ensiklopedia Kaidah-kaidah Hukum Islam yang disponsori oleh Dewan Fikih Islam Internasional di Jeddah antara tahun 2006 hingga 2012. Proyek ini menunjukkan bahwa ia tidak hanya diakui sebagai pemikir, tetapi juga sebagai pemimpin intelektual yang mampu menggerakkan kerjasama internasional antar ulama.[677]

Di tingkat internasional, pengaruh ar-Raisuni juga sangat signifikan, terutama melalui karyanya yang telah diterjemahkan ke dalam berbagai bahasa. Buku *Imam al-Shatibi's Theory of the Higher Objectives and Intents of Islamic Law* yang diterbitkan oleh IIIT dalam

[676] Belhaj, "Aḥmad al-Raysūnī."
[677] Belhaj, "Aḥmad al-Raysūnī."

bahasa Inggris telah menjadi rujukan utama bagi para peneliti Barat yang ingin mempelajari maqashid syariah. Ia juga aktif sebagai penasihat akademis di IIIT, yang memiliki jaringan luas di Amerika Serikat dan Eropa. Melalui posisi ini, ia berinteraksi dengan para intelektual Muslim yang tinggal di Barat, serta dengan para akademisi non-Muslim yang tertarik pada Islam. Ia juga menjadi profesor tamu di berbagai universitas di Eropa dan Amerika, menyebarkan pemikirannya kepada khalayak internasional. Ia juga terlibat dalam berbagai forum dialog antaragama dan antarperadaban, menggunakan pendekatan maqashid untuk membangun jembatan pemahaman antara Islam dan Barat. Dalam forum-forum ini, ia menunjukkan bahwa maqashid syariah memiliki nilai-nilai universal yang dapat menjadi landasan bagi kerjasama global dalam mewujudkan perdamaian, keadilan, dan kesejahteraan bersama.[678]

Di Asia Tenggara, terutama di Indonesia dan Malaysia, pengaruh ar-Raisuni juga cukup kuat. Buku-bukunya telah diterjemahkan ke dalam bahasa Melayu dan Indonesia, dan menjadi rujukan di berbagai perguruan tinggi Islam seperti UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, dan Universitas Islam Internasional Malaysia. Konsep maqashid yang ia kembangkan banyak digunakan oleh para akademisi dan peneliti di Indonesia dalam mengkaji berbagai isu, seperti hukum keluarga, ekonomi syariah, tafsir Al-Qur'an, dan politik Islam. Beberapa pemikir Indonesia, seperti Prof. Abdul Mustaqim dari UIN Sunan Kalijaga, mengembangkan konsep tafsir maqashidi yang banyak terinspirasi oleh pemikiran ar-Raisuni tentang maqashid al-Qur'an. Dalam bukunya at-Tafsir al-Maqashidi, Abdul Mustaqim secara eksplisit merujuk pada pemikiran ar-Raisuni dan tokoh maqashid lainnya dalam mengembangkan pendekatan tafsir yang berorientasi pada tujuan-tujuan syariat. Melalui jaringan IIIT dan IUMS, ar-Raisuni juga berinteraksi dengan para intelektual Muslim Indonesia, memperkaya wacana keislaman di negeri ini. Beberapa pemikir Indonesia juga pernah belajar langsung kepadanya, baik di Maroko maupun di

[678] Anadolu Agency, "Ahmed al-Raissouni terpilih."

forum-forum internasional, dan kemudian menyebarkan pemikirannya di Indonesia.[679]

Warisan pemikiran ar-Raisuni tidak hanya terletak pada buku-buku yang ia tulis, tetapi juga pada murid-murid yang ia didik dan pada institusi-institusi yang ia bangun. Ia telah membimbing lebih dari seratus mahasiswa pascasarjana yang kini tersebar di berbagai negara, menjadi dosen, peneliti, dan pemikir yang melanjutkan tradisi maqashid yang ia kembangkan. Ia juga aktif dalam berbagai lembaga internasional yang berperan dalam pengembangan pemikiran Islam kontemporer, seperti IIIT, IUMS, dan Akademi Fikih Islam Internasional. Dengan demikian, pengaruhnya tidak hanya bersifat personal, tetapi juga institusional dan struktural. Ia telah berhasil membangun sebuah mazhab pemikiran yang akan terus hidup dan berkembang melampaui usianya. Mazhab pemikiran ini ditandai oleh beberapa ciri khas: pertama, pendekatan yang komprehensif dan integratif, yang menghubungkan maqashid dengan berbagai disiplin ilmu; kedua, pendekatan yang sistematis dan ketat dalam penemuan maqashid; ketiga, keberanian untuk melakukan tanggapan dan pembaruan; dan keempat, komitmen untuk mengintegrasikan maqashid dengan realitas kontemporer. Ciri-ciri inilah yang menjadikan pemikiran ar-Raisuni terus relevan dan menjadi rujukan bagi generasi-generasi mendatang.[680]

Dalam konteks perkembangan pemikiran maqashid secara keseluruhan, ar-Raisuni menempati posisi yang sangat penting. Ia adalah jembatan antara generasi klasik yang diwakili oleh al-Syatibi dan generasi kontemporer yang terus berkembang. Ia tidak hanya menjelaskan apa yang dikatakan al-Syatibi, tetapi juga mengembangkannya, mengkritisinya, dan mengaplikasikannya dalam berbagai konteks baru. Ia berhasil menjadikan maqashid sebagai ilmu yang hidup, bukan sekadar artefak sejarah. Bersama dengan tokoh-tokoh seperti Ibnu 'Asyur, al-Qardhawi, dan Jasser

[679] NU Online, "Tafsir al-Maqashid, Kitab Pegangan Tafsir Islam Wasathiyah," 16 Januari 2020, https://www.nu.or.id/pustaka/tafs-r-al-maq-shid-kitab-pegangan-tafsir-islam-wasathiyah-AKZAk.
[680] Belhaj, "Aḥmad al-Raysūnī."

Auda, ia telah membawa maqashid ke pusat perhatian dunia Islam, menjadikannya sebagai salah satu instrumen utama untuk ijtihad kontemporer. Warisan intelektualnya akan terus dikaji dan dikembangkan oleh generasi-generasi mendatang, karena ia telah meletakkan fondasi yang kokoh bagi pengembangan pemikiran maqashid di masa depan. Ia juga telah membuka pintu bagi dialog antara Islam dan modernitas, antara tradisi dan inovasi, antara komitmen pada wahyu dan responsivitas terhadap realitas. Inilah kontribusi terbesarnya bagi peradaban Islam.[681]

[681] Bal Dereli, "MODERN ADAPTATIONS OF MAQĀṢID THEORY."

BAB 14
MAQASHID SYARIAH YUSUF AL-QARDHAWI

A. Biografi dan Peran sebagai 'Alim Kontemporer

1. Latar Keluarga dan Masa Kecil di Pedesaan Mesir

   Yusuf al-Qardhawi lahir pada 9 September 1926 di desa Shafth Turaab, sebuah desa kecil di wilayah Mahallah al-Kubra, Provinsi Gharbiyyah, di tengah Delta Sungai Nil, Mesir. Desa ini terletak di kawasan pertanian yang subur, jauh dari hiruk-pikuk kota besar Kairo. Lingkungan pedesaan yang tenang dan kental dengan nilai-nilai keislaman tradisional turut membentuk karakter dan pandangan hidupnya yang kemudian menjadi ciri khas dalam setiap fatwa dan pemikirannya. Ia berasal dari keluarga petani yang sederhana namun sangat religius. Ayahnya, 'Abdullah ibn 'Ali ibn 'Abdullah al-Qardhawi, adalah seorang petani yang dikenal saleh dan taat beribadah. Namun, takdir berkata lain, ayahnya meninggal dunia ketika Yusuf masih berusia dua tahun, sehingga ia tidak sempat merasakan kasih sayang dan bimbingan langsung dari sang ayah. Setelah ayahnya wafat, ia dibesarkan oleh pamannya dari pihak ibu yang bernama Sayyid 'Utsman, seorang yang juga dikenal taat beragama dan sangat perhatian terhadap pendidikan Yusuf.

   Kondisi keluarga yang sederhana namun religius ini memberikan pengaruh mendalam terhadap pembentukan karakter al-Qardhawi. Tumbuh tanpa ayah mengajarkannya kemandirian dan ketangguhan sejak usia dini. Sementara itu, bimbingan pamannya yang religius menanamkan nilai-nilai keislaman yang kokoh dalam dirinya. Yang menarik, justru dari latar belakang

pedesaan yang sederhana inilah lahir seorang ulama besar yang kelak pemikirannya memengaruhi jutaan Muslim di seluruh dunia. Hal ini menunjukkan bahwa kualitas keilmuan seseorang tidak ditentukan oleh latar belakang ekonomi atau geografis, tetapi oleh ketekunan, kesungguhan, dan keberkahan ilmu. Dalam konteks pembahasan tentang perjanjian terapeutik, pelajaran yang dapat diambil adalah bahwa nilai-nilai kesederhanaan dan kejujuran yang tertanam sejak dini inilah yang kemudian menjadi fondasi bagi komitmen al-Qardhawi terhadap keadilan dan keberpihakan kepada kaum lemah, termasuk dalam fatwa-fatwanya yang melindungi hak-hak pasien dan masyarakat kecil.

2. Hafalan Al-Qur'an dan Pendidikan Dasar
   Pada usia 5 tahun, al-Qardhawi kecil dimasukkan ke kuttab (sekolah dasar tradisional yang mengajarkan membaca Al-Qur'an) di desanya. Di sinilah bakat dan kecerdasannya mulai terlihat. Dengan bimbingan para guru yang sabar dan lingkungan yang mendukung, ia berhasil menghafal Al-Qur'an secara keseluruhan pada usia 10 tahun. Prestasi ini sungguh luar biasa, mengingat ia harus membagi waktu antara belajar dan membantu pekerjaan keluarga di sawah. Kemampuan menghafal Al-Qur'an di usia muda ini menjadi fondasi utama bagi seluruh perjalanan intelektualnya kelak. Ia tidak hanya menghafal teks, tetapi juga dididik untuk memahami makna dan pesan moral di balik setiap ayat. Setelah menyelesaikan hafalan Al-Qur'an, ia melanjutkan pendidikan ke Ma'had Thantha, sebuah lembaga pendidikan keagamaan setingkat menengah pertama di kota Thantha. Di sinilah ia mulai mempelajari ilmu-ilmu keislaman secara lebih sistematis, termasuk tafsir, hadis, fikih, ushul fikih, bahasa Arab, dan ilmu kalam.

   Menghafal Al-Qur'an pada usia 10 tahun adalah pencapaian yang tidak hanya menunjukkan kecerdasan intelektual, tetapi juga kedalaman spiritual dan ketekunan yang luar biasa. Dalam tradisi keilmuan Islam, hafalan Al-Qur'an sering menjadi pintu masuk bagi penguasaan ilmu-ilmu keislaman lainnya. Al-Qardhawi

sendiri dalam berbagai kesempatan mengakui bahwa hafalan Al-Qur'annya sejak kecil menjadi modal utama dalam setiap ijtihadnya, karena ia selalu merujuk langsung kepada Al-Qur'an dengan pemahaman yang utuh, bukan sekadar kutipan parsial. Dampak pentingnya dalam pendekatan fatwa adalah bahwa al-Qardhawi tidak pernah melepaskan diri dari bingkai Al-Qur'an, bahkan ketika ia menggunakan pendekatan maqashid yang progresif. Dalam konteks perjanjian terapeutik, pendekatan ini mengajarkan bahwa setiap upaya rekonstruksi hukum harus tetap berpijak pada nilai-nilai fundamental Al-Qur'an, seperti keadilan, kejujuran, dan perlindungan terhadap jiwa manusia, meskipun aplikasinya bisa beragam sesuai konteks.

3. Pendidikan di Ma'had Tsanawi dan Perkenalan dengan Gerakan Islam

   Setelah menyelesaikan pendidikan di Ma'had Thantha, al-Qardhawi melanjutkan ke Ma'had Tsanawi (setingkat sekolah menengah atas) di kota yang sama. Masa ini adalah periode penting dalam pembentukan kesadaran keislaman dan politiknya. Ia mulai berkenalan dengan literatur-literatur gerakan Islam, terutama karya-karya Hasan al-Banna, pendiri Ikhwanul Muslimin. Al-Qardhawi sangat terkesan dengan pemikiran Hasan al-Banna yang menekankan pentingnya integrasi antara spiritualitas dan aktivisme sosial, antara ibadah individual dan perjuangan kolektif untuk menegakkan keadilan. Pada usia 18 tahun, ia resmi bergabung dengan Ikhwanul Muslimin. Keputusan ini tidak hanya karena pengaruh bacaan, tetapi juga karena realitas sosial yang ia saksikan: kemiskinan, ketidakadilan, dan penjajahan asing yang masih membelenggu Mesir pada masa itu. Baginya, Islam tidak boleh hanya menjadi ritual pribadi, tetapi harus menjadi kekuatan pembebasan dan transformasi sosial.

   Afiliasi dengan Ikhwanul Muslimin ini kelak sangat memengaruhi corak pemikiran maqashid al-Qardhawi, terutama dalam hal keberpihakan kepada kaum mustadh'afin (yang tertindas) dan perlawanan terhadap kezaliman politik. Yang perlu dipahami

adalah bahwa al-Qardhawi tidak pernah menjadikan ideologi gerakan sebagai pengganti dalil, tetapi ia melihat gerakan sebagai wahana untuk mengimplementasikan nilai-nilai Islam dalam realitas sosial. Dalam banyak fatwanya, keberpihakan kepada kaum lemah menjadi pertimbangan maqashid yang sangat dominan. Misalnya, dalam fatwa tentang zakat produktif, ia mendorong pemberdayaan ekonomi fakir miskin; dalam fatwa tentang hak-hak buruh, ia membela keadilan bagi pekerja; dalam fatwa tentang demonstrasi, ia membela hak rakyat untuk menyuarakan aspirasi. Semua ini menunjukkan bagaimana pemahaman maqashid al-Qardhawi tidak pernah lepas dari konteks sosial dan keberpihakan kepada keadilan. Dalam konteks perjanjian terapeutik, pendekatan ini mengajarkan bahwa perlindungan terhadap pasien sebagai pihak yang lemah dalam hubungan medis harus menjadi pertimbangan utama dalam setiap rekonstruksi hukum.

4. Studi di Universitas Al-Azhar dan Pembentukan Kapasitas Keilmuan

   Al-Qardhawi melanjutkan pendidikan tingginya di Universitas Al-Azhar, Kairo, universitas tertua dan paling bergengsi di dunia Islam. Ia masuk ke Fakultas Ushuluddin pada tahun 1947 dan meraih gelar Sarjana pada tahun 1952. Selama masa studinya di Al-Azhar, ia dikenal sebagai mahasiswa yang cerdas, tekun, dan memiliki ketertarikan luas terhadap berbagai disiplin ilmu keislaman. Ia tidak hanya belajar di ruang kelas, tetapi juga aktif mengikuti halaqah-halaqah ilmiah di masjid-masjid Kairo yang diampu oleh para ulama besar. Di antara guru-gurunya yang paling berpengaruh adalah Syaikh Muhammad al-Ghazali, seorang ulama besar yang juga dikenal dengan pendekatan maqashid-nya dalam berdakwah dan menulis tafsir. Dari al-Ghazali, al-Qardhawi belajar tentang pentingnya memahami Islam secara substansial, tidak terjebak pada formalisme dan ritualisme semata. Ia juga berguru kepada Syaikh 'Abd al-Halim Mahmud, Syaikh 'Abd al-Fattah Abu Ghuddah, dan Syaikh 'Abd al-Wahhab Khallaf, seorang ahli ushul fikih yang sangat

memengaruhi pemahamannya tentang pendekatan *istinbath* hukum.

Pendidikan di Al-Azhar memberikan al-Qardhawi kapasitas keilmuan yang mendalam dan luas, tetapi yang lebih penting adalah bagaimana ia mengintegrasikan berbagai tradisi keilmuan tersebut ke dalam kerangka maqashid. Dari Syaikh Muhammad al-Ghazali, ia mewarisi keberanian untuk menanggapi formalisme berlebihan dan kembali kepada substansi Islam. Dari Syaikh 'Abd al-Wahhab Khallaf, ia memperoleh pemahaman yang sistematis tentang ushul fikih dan pendekatan ijtihad. Kombinasi antara kedalaman tradisi dan keberanian pembaruan inilah yang menjadi ciri khas pemikiran al-Qardhawi. Yang menarik, meskipun ia berguru kepada ulama-ulama besar, ia tidak pernah menjadi taklid buta kepada guru-gurunya. Ia selalu melakukan sintesis kritis, mengambil yang terbaik dari setiap guru dan mengembangkannya lebih lanjut. Dalam konteks perjanjian terapeutik, pendekatan ini mengajarkan bahwa kita perlu menghormati tradisi keilmuan klasik, tetapi tidak boleh terjebak dalam formalisme yang kaku. Kita harus berani melakukan ijtihad baru dengan tetap berpijak pada prinsip-prinsip fundamental, seperti keadilan, transparansi, dan perlindungan terhadap pasien.

5. Pengalaman Penjara dan Pengasingan
   Perjalanan hidup al-Qardhawi tidak lepas dari gejolak politik Mesir pada pertengahan abad ke-20. Aktivitasnya di Ikhwanul Muslimin membuatnya menjadi target represi politik dari berbagai rezim yang berkuasa. Pada tahun 1949, saat usianya 23 tahun, ia pertama kali masuk penjara pada masa pemerintahan Raja Faruk. Penahanan ini terjadi pasca pembunuhan Hasan al-Banna, dan aparat keamanan melakukan penangkapan massal terhadap anggota Ikhwan. Al-Qardhawi menghabiskan beberapa bulan di penjara, sebuah pengalaman pahit yang menjadi awal dari serangkaian penahanan berikutnya. Pada April 1956, ia kembali ditangkap saat terjadi Revolusi Juni di Mesir. Pada bulan Oktober tahun yang sama, ia kembali mendekam di penjara

militer selama dua tahun. Pengalaman di penjara ini sangat membentuk karakternya. Ia tidak hanya merasakan penderitaan fisik, tetapi juga belajar tentang kesabaran, keteguhan iman, dan pentingnya solidaritas di antara para tahanan. Di dalam penjara, ia justru memanfaatkan waktunya untuk membaca, menulis, dan berdiskusi dengan para ulama dan aktivis lain yang ditahan bersama. Ia juga mengalami penyiksaan fisik, yang menurut pengakuannya justru semakin menguatkan tekadnya untuk memperjuangkan kebenaran.

Pengalaman penjara ini memberikan pelajaran berharga tentang harga sebuah keyakinan dan perjuangan. Al-Qardhawi tidak pernah menganggap penderitaan ini sebagai kesia-siaan, tetapi sebagai bagian dari proses pendewasaan intelektual dan spiritual. Yang menarik, justru di dalam penjara ia menghasilkan beberapa pemikiran penting, karena ia memiliki waktu luang yang tidak ia dapatkan di luar. Ia membaca, merenung, dan berdiskusi dengan para tahanan lain dari berbagai latar belakang. Pengalaman ini juga membentuk sikapnya terhadap kekuasaan dan kezaliman. Ia menjadi sangat kritis terhadap penguasa yang otoriter dan tidak segan-segan membela hak-hak rakyat yang tertindas. Dalam banyak fatwanya, keberanian untuk melawan ketidakadilan menjadi warna yang sangat kental. Dalam konteks perjanjian terapeutik, pelajaran yang dapat diambil adalah pentingnya keberanian untuk membela kebenaran dan keadilan, meskipun harus berhadapan dengan kekuasaan. Pasien sebagai pihak yang lemah dalam hubungan medis harus dilindungi hak-haknya, dan tidak boleh ada praktik-praktik yang merugikan mereka hanya karena posisi tawar mereka lemah.

6. Meninggalkan Mesir dan Menetap di Qatar
   Tekanan politik yang terus-menerus, ditambah dengan pelarangan dirinya berkhotbah di masjid-masjid Kairo, membuat al-Qardhawi akhirnya mengambil keputusan berat untuk meninggalkan Mesir. Pada tahun 1961, ia menerima undangan untuk mengajar di Qatar. Saat itu, Qatar adalah negara kecil yang baru mulai membangun sistem pendidikannya dan sangat

membutuhkan tenaga pengajar berkualitas. Al-Qardhawi kemudian mendapatkan kewarganegaraan Qatar dan menjadikan Doha sebagai tempat tinggalnya hingga akhir hayat. Keputusan untuk meninggalkan Mesir adalah pilihan yang sangat sulit, karena ia harus berpisah dengan tanah kelahirannya, keluarga, dan jaringan keilmuan yang telah ia bangun selama bertahun-tahun. Namun, keputusan ini terbukti tepat. Di Qatar, ia mendapatkan kebebasan akademik dan keamanan yang tidak pernah ia dapatkan di Mesir. Ia dapat menulis, mengajar, dan berdakwah tanpa tekanan politik yang berarti. Qatar menjadi panggung baru bagi kiprah intelektualnya yang kemudian melambungkan namanya ke seluruh dunia.

Keputusan hijrah ke Qatar menunjukkan kebijaksanaan al-Qardhawi dalam membaca situasi. Ia menyadari bahwa berjuang di Mesir pada saat itu tidak lagi efektif dan justru membahayakan dirinya dan keluarganya. Ia memilih jalan yang lebih produktif: hijrah ke tempat yang lebih aman dan terus berkontribusi untuk umat dari sana. Yang menarik, justru di Qatar ia mencapai puncak karier intelektualnya dan pengaruhnya menjangkau seluruh dunia melalui program televisi Al-Jazeera dan situs IslamOnline.net. Pelajaran pentingnya adalah bahwa terkadang kita perlu mengubah strategi perjuangan, tidak selalu harus berhadapan langsung dengan kekuasaan, tetapi bisa dengan membangun basis keilmuan yang kuat dan menyebarkannya secara luas. Dalam konteks perjanjian terapeutik, pelajaran ini mengajarkan bahwa advokasi untuk perlindungan pasien tidak harus selalu melalui konfrontasi dengan rumah sakit atau pemerintah, tetapi bisa melalui edukasi masyarakat, penyusunan regulasi yang lebih baik, dan pengembangan model perjanjian yang lebih adil.

7. Karier Akademik dan Peran di Universitas Qatar
   Di Qatar, al-Qardhawi mengabdikan diri sebagai dosen dan pengembang pendidikan tinggi. Ia menjadi salah satu pendiri Fakultas Syariah di Universitas Qatar pada tahun 1977 dan menjabat sebagai dekan di fakultas tersebut untuk beberapa

periode. Di bawah kepemimpinannya, Fakultas Syariah berkembang menjadi salah satu pusat studi Islam terkemuka di kawasan Teluk, menarik mahasiswa dari berbagai negara Arab dan Asia. Selain itu, ia juga mendirikan Pusat Sejarah dan Sunnah Nabi (*Markaz Buhuts al-Sunnah wa al-Sirah*), yang menjadi pusat penting bagi pengembangan studi hadis dan sirah nabawiyah. Universitas Qatar menjadi basis utama aktivitas akademiknya, di mana ia membimbing ribuan mahasiswa dan menghasilkan puluhan karya ilmiah. Ia juga menjadi dosen tamu di berbagai universitas di dunia Arab dan Islam, seperti Universitas Al-Azhar, Universitas Islam Internasional Malaysia, Universitas Sains Malaysia, dan Universitas Islam Madinah. Pengaruhnya di dunia akademik tidak hanya terbatas di Qatar, tetapi menjangkau seluruh dunia Islam melalui karya-karya tulisnya yang tersebar luas.

Kiprah al-Qardhawi di Universitas Qatar menunjukkan bagaimana seorang ulama dapat memainkan peran ganda: sebagai akademisi yang membangun institusi pendidikan dan sebagai pemikir yang menghasilkan karya-karya monumental. Ia tidak hanya berperan sebagai pengajar, tetapi juga terlibat dalam penyusunan kurikulum, pembinaan mahasiswa pascasarjana, serta pengembangan berbagai pusat kajian. Yang lebih penting, ia berhasil mencetak generasi baru ulama dan intelektual yang kemudian tersebar di berbagai negara. Dalam konteks perjanjian terapeutik, model pengembangan keilmuan seperti ini sangat relevan. Kita tidak hanya membutuhkan teori tentang perjanjian terapeutik yang ideal, tetapi juga institusi yang akan mengajarkannya, peneliti yang akan mengembangkannya, dan praktisi yang akan mengaplikasikannya. Oleh karena itu, rekonstruksi perjanjian terapeutik harus diikuti dengan pengembangan kapasitas sumber daya manusia melalui pendidikan dan pelatihan yang berkelanjutan.

8. Peran dalam Organisasi Islam Global
   Al-Qardhawi memiliki peran sentral dalam berbagai organisasi Islam internasional, yang menjadikannya tokoh ulama lintas

negara dan lintas mazhab. Pada tahun 1997, atas permintaan komunitas Muslim Eropa yang menghadapi tantangan integrasi dan identitas, ia mendirikan dan menjadi ketua Dewan Eropa untuk Fatwa dan Pembahasan (*European Council for Fatwa and Research*/ECFR). Lembaga ini bertujuan memberikan bimbingan keagamaan bagi komunitas Muslim yang hidup sebagai minoritas di Eropa, dengan mempertimbangkan konteks sosial, hukum, dan budaya Eropa. Melalui lembaga ini, al-Qardhawi merumuskan pendekatan ijtihad untuk konteks minoritas, yang kemudian dikenal sebagai *fiqh* al-aqalliyyat (fikih minoritas). Pada tahun 2004, ia menjadi salah satu pendiri dan ketua pertama Persatuan Ulama Muslim Internasional (*International Union of Muslim Scholars*/IUMS), organisasi yang menghimpun ribuan ulama dari berbagai mazhab dan negara untuk membahas isu-isu keislaman kontemporer. Jabatan ini diembannya hingga tahun 2018, ketika ia digantikan oleh Ahmad al-Raisuni. Ia juga menjadi anggota Dewan Pembahasan Islam Al-Azhar, salah satu lembaga keagamaan tertinggi di Mesir, meskipun hubungannya dengan rezim Mesir pasca-2013 memburuk.

Peran al-Qardhawi dalam organisasi-organisasi global ini menunjukkan kapasitasnya sebagai ulama yang tidak hanya menguasai ilmu agama, tetapi juga memiliki visi keummatan yang luas dan kemampuan membangun jaringan internasional. Melalui ECFR, ia merumuskan pendekatan ijtihad yang sangat relevan bagi Muslim minoritas, yang menghadapi tantangan berbeda dengan Muslim di negara mayoritas. Melalui IUMS, ia membangun *platform* dialog antarmazhab dan antarbangsa untuk membahas isu-isu kontemporer. Yang menarik, dalam kedua organisasi ini, pendekatan maqashid menjadi kerangka utama dalam setiap diskusi dan fatwa. Hal ini menunjukkan bahwa maqashid bagi al-Qardhawi bukan sekadar teori, tetapi pendekatan operasional untuk menjawab problem umat di berbagai belahan dunia. Dalam konteks perjanjian terapeutik, pendekatan ini mengajarkan bahwa kita perlu membangun jaringan kolaborasi antarinstitusi, antarnegara, dan antardisiplin

ilmu untuk menghasilkan model perjanjian yang komprehensif dan aplikatif. Tidak bisa hanya mengandalkan satu perspektif atau satu institusi saja.

9. Program Televisi dan Pengaruh Media Massa
   Al-Qardhawi mencapai puncak popularitasnya melalui program televisi *Al-Shariah wa Al-Hayah* (Syariah dan Kehidupan) yang ditayangkan di stasiun televisi Al-Jazeera sejak tahun 1997. Program ini diperkirakan ditonton oleh 40 hingga 60 juta orang di seluruh dunia setiap minggunya. Dalam program mingguan yang berdurasi sekitar 60 menit tersebut, al-Qardhawi membahas berbagai isu kontemporer, menjawab pertanyaan pemirsa yang dikirim melalui telepon atau email, dan memberikan fatwa tentang berbagai persoalan yang dihadapi umat Islam di berbagai belahan dunia. Gaya bahasanya yang lugas, penjelasannya yang sistematis, dan pendekatannya yang moderat membuat program ini sangat populer di kalangan pemirsa dari berbagai latar belakang. Ia tidak hanya menjawab pertanyaan-pertanyaan fikih rutin, tetapi juga membahas isu-isu besar seperti demokrasi, HAM, terorisme, hubungan Muslim dengan non-Muslim, dan masa depan umat Islam di era globalisasi. Program ini menjadikannya ulama yang sangat dekat dengan masyarakat awam, tidak seperti ulama-ulama tradisional yang cenderung eksklusif di lingkungan pesantren atau universitas.

   Fenomena program *Al-Shariah wa Al-Hayah* menunjukkan bagaimana media massa dapat menjadi sarana yang sangat efektif untuk menyebarkan pemikiran keislaman yang moderat dan kontekstual. Al-Qardhawi memanfaatkan televisi, yang pada saat itu adalah media paling berpengaruh, untuk menjangkau jutaan umat Islam yang tidak mungkin ia temui secara langsung. Yang menarik, dalam setiap programnya, ia selalu menjelaskan "hikmah" di balik setiap hukum, bukan sekadar menyebutkan halal dan haram. Pendekatan ini secara tidak langsung memperkenalkan maqashid kepada khalayak luas dengan cara yang sangat sederhana dan aplikatif. Dalam konteks perjanjian

terapeutik, pelajaran yang dapat diambil adalah pentingnya menggunakan berbagai saluran komunikasi untuk mengedukasi masyarakat tentang hak-hak mereka sebagai pasien dan pentingnya perjanjian yang adil dan transparan. Media sosial, televisi, seminar, dan berbagai platform digital dapat dimanfaatkan untuk menyebarluaskan model perjanjian terapeutik yang telah direkonstruksi.

10. IslamOnline.net dan Jangkauan Digital

    Selain televisi, al-Qardhawi juga memanfaatkan teknologi digital untuk menyebarkan pemikirannya. Pada tahun 1997, bersama dengan sekelompok aktivis dan akademisi, ia mendirikan situs web IslamOnline.net, yang menjadi platform digital terbesar untuk konsultasi keagamaan. Situs ini dikelola oleh tim redaksi yang terdiri dari para ulama, akademisi, dan jurnalis dari berbagai negara. Melalui situs ini, umat Islam dari berbagai penjuru dunia dapat mengajukan pertanyaan dan mendapatkan jawaban yang tidak hanya menyebutkan hukum, tetapi juga menjelaskan pertimbangan maqashid di baliknya. Situs ini juga memuat artikel-artikel, rekaman ceramah, wawancara, dan forum diskusi yang secara khusus membahas maqashid dan isu-isu kontemporer. Pada masa kejayaannya, IslamOnline.net dikunjungi oleh jutaan pengguna setiap bulannya, menjadikannya salah satu situs keislaman paling populer di dunia. Dengan demikian, al-Qardhawi berhasil menjangkau generasi muda Muslim yang akrab dengan teknologi digital dan memperkenalkan mereka pada pendekatan maqashid dalam memahami Islam.

    IslamOnline.net adalah bukti bahwa al-Qardhawi memiliki visi yang jauh ke depan tentang pentingnya teknologi digital dalam dakwah dan pendidikan Islam. Ia menyadari bahwa generasi muda lebih banyak menghabiskan waktu di dunia digital, sehingga kehadiran Islam di dunia digital menjadi sangat penting. Yang menarik, situs ini tidak hanya menyediakan fatwa-fatwa al-Qardhawi, tetapi juga menjadi platform bagi ulama dan intelektual lain dari berbagai negara untuk berkontribusi. Ini

menciptakan ekosistem keilmuan yang dinamis dan inklusif. Dalam konteks perjanjian terapeutik, model digital seperti ini dapat diadopsi untuk menyediakan akses informasi tentang hak-hak pasien, contoh-contoh perjanjian yang adil, dan konsultasi online bagi masyarakat yang membutuhkan. Dengan teknologi digital, advokasi perlindungan pasien dapat menjangkau lebih banyak orang dengan biaya yang lebih efisien.

11. Keluarga dan Kehidupan Pribadi yang Inspiratif
    Al-Qardhawi menikah dengan seorang wanita shalihah yang memberinya dukungan penuh dalam karier dan dakwahnya. Dari pernikahan ini, ia dikaruniai tujuh orang anak: empat putri dan tiga putra. Ia dikenal sebagai sosok ayah yang sangat terbuka, demokratis, dan tidak memaksakan kehendak dalam mendidik anak-anaknya. Ia membebaskan anak-anaknya untuk menuntut ilmu sesuai dengan minat, bakat, dan kecenderungan masing-masing. Menariknya, ia tidak membedakan antara pendidikan anak laki-laki dan perempuan. Semua anaknya didorong untuk meraih pendidikan setinggi mungkin, baik di dalam maupun di luar negeri. Salah satu putrinya, Ilham, meraih gelar doktor fisika nuklir dari Inggris. Putri keduanya, Salsabila, meraih doktor kimia juga dari Inggris. Putri ketiganya, 'Asma', menempuh pendidikan S3 di bidang yang juga terkait sains. Putri keempat, Ruqayyah, menyelesaikan S1 di Universitas Texas, Amerika Serikat. Anak laki-lakinya yang pertama, 'Abd al-Rahman, menempuh S3 teknik elektro di Amerika. Putra keduanya, 'Utsman, belajar di Universitas Darul Ulum Mesir. Putra bungsunya, Muhammad, menyelesaikan kuliah di Fakultas Teknik jurusan listrik.

    Keragaman latar belakang pendidikan anak-anak al-Qardhawi mencerminkan pandangannya yang menolak dikotomi ilmu agama dan ilmu umum. Ia meyakini bahwa semua ilmu bisa bersifat islami selama dipelajari dengan niat yang benar dan digunakan untuk kemaslahatan umat. Dalam berbagai kesempatan, ia sering bercerita tentang pengalaman mendidik anak-anaknya sebagai bukti bahwa Islam tidak bertentangan

dengan kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi. Yang lebih penting, ia tidak memaksakan anak-anaknya untuk menjadi ulama seperti dirinya, tetapi membiarkan mereka mengembangkan potensi masing-masing. Ini adalah contoh nyata dari penerapan maqashid dalam pendidikan keluarga: tujuan utamanya adalah kemaslahatan anak, bukan memenuhi ambisi orang tua. Dalam konteks perjanjian terapeutik, nilai-nilai seperti penghargaan terhadap otonomi individu, kebebasan memilih, dan penghormatan terhadap perbedaan menjadi sangat relevan. Pasien juga harus diperlakukan sebagai subjek yang memiliki otonomi, bukan objek yang harus tunduk pada keputusan dokter tanpa pemahaman yang memadai.

12. Penghargaan dan Pengakuan Internasional

    Sepanjang hidupnya, al-Qardhawi menerima berbagai penghargaan dan pengakuan dari berbagai lembaga internasional atas kontribusinya dalam pengembangan pemikiran Islam dan dialog antarbudaya. Pada tahun 1990, ia menerima Penghargaan Faysal Raja Faysal untuk Studi Islam dari Kerajaan Arab Saudi, salah satu penghargaan paling prestisius di dunia Islam. Pada tahun 1994, ia menerima Penghargaan Pembangunan Islam dari Bank Pembangunan Islam (IDB) atas kontribusinya dalam pengembangan ekonomi Islam. Pada tahun 2000, ia menerima Penghargaan Sultan Hassanal Bolkiah dari Brunei Darussalam. Pada tahun 2008, ia dinobatkan sebagai Tokoh Islam Terbaik oleh Dubai International Holy Quran Award (DIHQA). Pada tahun yang sama, ia juga menerima Penghargaan Internasional Qatar untuk Studi Keislaman. Universitas-universitas terkemuka di dunia Islam juga memberikan gelar doktor kehormatan (*honoris causa*) kepadanya, termasuk Universitas Sains Malaysia (USM) pada tahun 1996 dan Universitas Islam Internasional Malaysia (UIAM) pada tahun 2007.

    Penghargaan-penghargaan ini menunjukkan bahwa al-Qardhawi diakui tidak hanya oleh kalangan ulama tradisional, tetapi juga oleh lembaga-lembaga akademik dan pemerintah di berbagai

negara. Yang menarik, meskipun ia sering menjadi tokoh kontroversial, pengakuan internasional terhadap kapasitas keilmuannya tidak pernah surut. Hal ini menunjukkan bahwa dalam dunia akademik dan keilmuan, kualitas pemikiran dan kontribusi intelektual tetap menjadi ukuran utama, terlepas dari perbedaan pandangan politik. Dalam konteks perjanjian terapeutik, pelajaran yang dapat diambil adalah pentingnya membangun kredibilitas keilmuan melalui karya-karya yang berkualitas dan konsisten. Rekonstruksi kembali perjanjian terapeutik perlu dibangun dengan dasar yang kuat, disertai penjelasan yang jelas serta sumber yang dapat dipercaya, sehingga dapat dipahami dan diterima oleh berbagai pihak, baik di lingkungan akademik, praktisi, maupun pembuat kebijakan.

13. Akhir Hayat dan Warisan Intelektual Abadi
    Yusuf al-Qardhawi menghembuskan napas terakhir pada tanggal 26 September 2022 di kediamannya di Doha, Qatar, dalam usia 96 tahun. Kabar duka ini diumumkan secara langsung melalui akun Twitter resminya dan segera menyebar ke seluruh dunia. Seluruh dunia Islam berduka atas kepergian seorang ulama besar yang telah mendedikasikan seluruh hidupnya untuk menjelaskan hukum-hukum Islam dan membela kepentingan umat. Ribuan pelayat, termasuk para pejabat Qatar, ulama, dan masyarakat umum, menghadiri prosesi pemakamannya di Masjid 'Utsman bin 'Affan, Doha. Sepanjang hidupnya, ia telah menulis lebih dari 170 buku dan risalah yang mencakup berbagai bidang: fikih, ushul fikih, tafsir, hadis, ekonomi Islam, politik, gerakan Islam, akidah, akhlak, dan isu-isu kontemporer. Karya-karyanya telah diterjemahkan ke puluhan bahasa, termasuk Inggris, Indonesia, Melayu, Turki, Urdu, Persia, Perancis, Jerman, dan Rusia.

    Warisan intelektual al-Qardhawi akan terus menjadi rujukan bagi generasi mendatang. Ia telah melahirkan ribuan murid dan memengaruhi jutaan umat Islam di seluruh dunia melalui karya tulis, fatwa, program televisi, dan situs digitalnya. Yang paling penting, ia telah berhasil membawa pendekatan maqashid dari ruang seminar akademik yang elitis ke tengah-tengah

masyarakat luas. Ia telah menunjukkan bahwa maqashid bukan sekadar teori abstrak, tetapi alat analisis yang sangat praktis untuk memecahkan *problem-problem* kontemporer. Dalam konteks perjanjian terapeutik, warisan intelektual al-Qardhawi menjadi inspirasi bahwa kita perlu terus mengembangkan pendekatan maqashid untuk menjawab tantangan-tantangan baru di bidang hukum kesehatan. Model perjanjian terapeutik yang adil dan transparan, yang melindungi hak-hak pasien dan memberikan kepastian hukum bagi tenaga medis, adalah bagian dari upaya mewujudkan maqashid syariah, terutama perlindungan jiwa (*hifzh al-nafs*), perlindungan harta (*hifzh al-mal*), dan perlindungan kehormatan (*hifzh al-'ird*).

B. Karya-Karya Terkait Maqashid

Al-Qardhawi adalah penulis yang sangat produktif dengan lebih dari 170 karya tulis. Karya-karyanya tidak hanya menjadi rujukan di dunia Arab, tetapi juga telah diterjemahkan ke berbagai bahasa, termasuk Inggris, Indonesia, Melayu, Turki, Urdu, Persia, Perancis, dan Jerman. Berikut adalah karya-karya utamanya yang secara khusus membahas atau terkait erat dengan teori maqashid, dengan penjelasan lebih mendalam tentang isi dan kontribusinya:

1. *Dirasah fi Fiqh Maqashid al-Syari'ah: Bayn al-Maqashid al-Kulliyyah wa al-Nushush al-Juz'iyyah*

Inilah karya monumental al-Qardhawi yang secara khusus membahas teori maqashid secara sistematis. Buku ini diterbitkan oleh Dar al-Shuruq, Kairo pada tahun 2006, dan segera menjadi rujukan utama dalam studi maqashid kontemporer. Dalam karya ini, al-Qardhawi merumuskan hubungan dialektis antara maqashid universal dan teks-teks partikular. Ia menegaskan bahwa pemahaman yang benar terhadap syariah menuntut keseimbangan antara keduanya. Tidak boleh ada pemisahan antara maqashid dan nash, karena maqashid disimpulkan dari nash, dan nash harus dipahami dalam kerangka maqashid. Buku ini terdiri dari beberapa bab utama. Bab pertama membahas definisi maqashid, sejarah

perkembangannya, dan urgensi mempelajarinya di era modern. Bab kedua membahas sumber-sumber maqashid, baik dari nash langsung maupun dari metode penalaran seperti *istiqra'* (induksi) dan *istishlah* (pertimbangan kemaslahatan). Bab ketiga membahas hierarki maqashid: *dharuriyyat*, *hajiyyat*, dan *tahsiniyyat*, serta hubungan antara ketiganya. Bab keempat membahas maqashid khusus dalam berbagai bidang fikih, seperti ibadah, muamalah, keluarga, dan pidana. Bab kelima adalah inti dari buku ini, yaitu tentang hubungan antara maqashid *kulliyyah* dan nushush *juz'iyyah*. Di sini al-Qardhawi menawarkan pendekatan untuk menyelaraskan antara keduanya ketika terjadi benturan. Ia membahas konsep *takhshish al-'amm bi al-maqashid* (mengkhususkan yang umum dengan maqashid) dan *taqyid al-muthlaq bi al-maqashid* (membatasi yang mutlak dengan maqashid). Bab keenam membahas aplikasi maqashid dalam ijtihad kontemporer, dengan contoh-contoh konkret dari berbagai bidang.

Pernyataan al-Qardhawi tentang hubungan dialektis antara maqashid dan nash ini sangat penting dalam konteks pembaruan hukum Islam. Ia menolak dua ekstrem: di satu pihak, ekstrem tekstualis yang mengabaikan maqashid dan hanya fokus pada bunyi teks; di pihak lain, ekstrem liberal yang menggunakan maqashid untuk menegasikan teks-teks yang tidak sesuai dengan selera modern. Ia menawarkan jalan tengah: teks harus dipahami dalam kerangka maqashid, dan maqashid harus selalu merujuk pada teks. Dampak pentingnya dalam pendekatan ijtihad adalah bahwa setiap upaya pembaruan harus tetap berpijak pada teks, tetapi pemahaman terhadap teks harus diperkaya dengan pertimbangan maqashid. Dalam konteks perjanjian terapeutik, pendekatan ini mengajarkan bahwa rekonstruksi model perjanjian tidak boleh meninggalkan prinsip-prinsip dasar yang bersumber dari Al-Qur'an dan Sunnah, seperti keadilan, kejujuran, dan larangan gharar. Namun, aplikasi dari prinsip-prinsip ini dalam bentuk klausul-klausul konkret bisa beragam sesuai dengan konteks dan kebutuhan zaman. Misalnya, prinsip keadilan bisa diwujudkan dalam klausul tentang hak pasien mendapatkan informasi yang lengkap, hak untuk menolak tindakan medis, dan hak atas kerahasiaan medis. Prinsip larangan gharar bisa

diwujudkan dalam klausul tentang transparansi biaya, penjelasan risiko, dan alternatif tindakan. Dengan demikian, maqashid menjadi jembatan antara prinsip-prinsip universal dan aplikasi partikular dalam konteks modern.

2. *Fiqh al-Awlawiyyat: Dirasah Jadidah fi Dhaw' al-Qur'an wa al-Sunnah*

Buku ini diterbitkan oleh Maktabah Wahbah, Kairo pada tahun 1996. Ini adalah salah satu karya paling orisinal al-Qardhawi yang memperkenalkan konsep *fiqh* prioritas sebagai cabang dari maqashid syariah. Al-Qardhawi berargumen bahwa umat Islam sering kali salah dalam menentukan prioritas: mereka mendahulukan hal-hal yang bersifat cabang (*furu'*) daripada yang pokok (*ushul*), yang sunnah daripada yang wajib, yang bersifat individual daripada yang kolektif. Akibatnya, energi umat habis untuk hal-hal yang tidak esensial, sementara masalah-masalah besar terabaikan. Dengan kerangka maqashid, ia menyusun skala prioritas yang harus dipegang oleh umat Islam dalam beramal, berdakwah, dan bermasyarakat. Buku ini terdiri dari beberapa bab. Bab pertama membahas urgensi *fiqh* prioritas dalam kehidupan Muslim modern. Bab kedua membahas dasar-dasar *fiqh* prioritas dari Al-Qur'an dan Sunnah. Bab ketiga membahas prioritas dalam akidah, seperti mendahulukan tauhid dari pada membahas hal-hal gaib yang tidak esensial. Bab keempat membahas prioritas dalam ibadah, seperti mendahulukan shalat wajib dari shalat sunnah, dan shalat berjamaah dari shalat sendirian. Bab kelima membahas prioritas dalam muamalah, seperti mendahulukan keadilan sosial dari pada pertumbuhan ekonomi semata. Bab keenam membahas prioritas dalam dakwah, seperti mendahulukan persatuan umat dari pada perbedaan mazhab, dan dialog dengan non-Muslim dari pada konfrontasi. Bab ketujuh membahas prioritas dalam politik, seperti mendahulukan stabilitas dan reformasi bertahap dari pada revolusi berdarah.

Konsep *fiqh* prioritas yang ditawarkan al-Qardhawi ini sangat relevan untuk menyelesaikan berbagai masalah kontemporer, termasuk dalam bidang hukum kesehatan. Sering kali kita dihadapkan pada situasi di mana berbagai nilai dan kepentingan saling bertentangan, dan kita harus memutuskan mana yang harus didahulukan. Dalam konteks perjanjian terapeutik, misalnya, kita sering dihadapkan pada pertentangan antara prinsip otonomi pasien dan prinsip *beneficence* (berbuat baik) dari dokter. Dalam situasi di mana pasien menolak tindakan medis yang jelas-jelas akan menyelamatkan jiwanya, mana yang harus didahulukan? Menurut kerangka *fiqh* prioritas, kita harus mempertimbangkan maqashid yang lebih tinggi, yaitu *hifzh al-nafs* (perlindungan jiwa). Jika penolakan pasien didasarkan pada ketidaktahuan atau kesalahpahaman, maka dokter berkewajiban untuk memberikan penjelasan yang lebih baik dan meyakinkan pasien. Namun, jika setelah mendapatkan penjelasan yang memadai pasien tetap menolak dengan alasan yang kuat (misalnya, karena keyakinan agama), maka otonomi pasien harus dihormati, karena memaksakan tindakan justru bisa melanggar maqashid *hifzh al-din* (perlindungan agama). Dalam situasi darurat yang mengancam jiwa, prioritas diberikan pada tindakan penyelamatan jiwa, meskipun tanpa persetujuan pasien, karena *hifzh al-nafs* lebih tinggi dari *hifzh al-'aql* dan *hifzh al-'ird*. Skala prioritas semacam ini sangat penting untuk dirumuskan secara jelas dalam setiap perjanjian terapeutik, agar tidak terjadi kebingungan atau penyalahgunaan wewenang.

3. *Fiqh al-Waqi': Dirasah fi al-'Awamil wa al-Mu'ayyinat wa al-Dhawabit*

Buku ini membahas tentang pentingnya memahami realitas (*al-waqi'*) dalam berijtihad. Diterbitkan oleh Maktabah Wahbah, Kairo pada tahun 2003, buku ini menjadi landasan pendekatans bagi pengembangan *fiqh* kontekstual yang responsif terhadap perubahan zaman. Al-Qardhawi menegaskan bahwa seorang mujtahid atau mufti tidak boleh mengabaikan realitas sosial, politik, ekonomi, dan budaya tempat hukum akan diterapkan. Pemahaman terhadap realitas adalah syarat mutlak untuk mencapai maqashid syariah.

Tanpa pemahaman yang akurat tentang realitas, ijtihad bisa meleset dan justru bertentangan dengan maqashid. Buku ini terdiri dari beberapa bab. Bab pertama membahas definisi *al-waqi'* dan ruang lingkupnya. Bab kedua membahas pentingnya memahami realitas dalam ijtihad, dengan merujuk pada praktik para sahabat dan ulama salaf. Bab ketiga membahas faktor-faktor yang harus dipahami dari realitas, seperti kondisi geografis, sosial, ekonomi, politik, dan budaya. Bab keempat membahas metode memahami realitas, seperti observasi, pembahasan, statistik, dan konsultasi dengan para ahli di berbagai bidang. Bab kelima membahas hubungan antara teks dan realitas, serta bagaimana menyelaraskan keduanya. Bab keenam membahas *dhawabit* (batasan-batasan) dalam memahami realitas, agar tidak jatuh ke dalam relativisme yang berlebihan. Bab ketujuh memberikan contoh-contoh aplikatif dalam berbagai bidang, seperti fatwa tentang transplantasi organ, bayi tabung, insurans, dan partisipasi politik.

Penekanan al-Qardhawi pada pentingnya memahami realitas dalam berijtihad memiliki dampak yang sangat besar dalam pengembangan hukum Islam kontemporer, termasuk dalam bidang perjanjian terapeutik. Selama ini, banyak model perjanjian terapeutik yang digunakan di rumah sakit bersifat generik dan tidak mempertimbangkan realitas sosial-budaya masyarakat setempat. Akibatnya, perjanjian tersebut sering tidak efektif dan bahkan kontraproduktif. Dengan pendekatan *fiqh* realitas, kita dituntut untuk memahami secara mendalam konteks di mana perjanjian itu akan diterapkan. Misalnya, di rumah sakit publik dengan pasien dari berbagai latar belakang pendidikan, bahasa yang digunakan dalam perjanjian harus sederhana dan mudah dipahami, tidak boleh menggunakan istilah-istilah medis yang rumit. Di daerah dengan budaya paternalistik yang kuat, perlu ada upaya ekstra untuk memastikan bahwa pasien benar-benar memahami hak-haknya dan tidak hanya sekadar menandatangani karena takut atau segan kepada dokter. Di rumah sakit Islam, perlu diintegrasikan nilai-nilai syariah dalam klausul-klausul perjanjian, seperti penegasan tentang hak pasien atas informasi yang jujur sebagai bagian dari tabyin, dan

kewajiban dokter untuk menjaga amanah. Dengan memahami realitas secara akurat, model perjanjian yang dirancang akan lebih relevan, efektif, dan benar-benar melindungi kepentingan semua pihak.

4. *Fiqh al-Tawazun bayn al-Mutathallibaat al-Diniyyah wa al-Dunyawiyyah*

Dalam karya ini, yang diterbitkan oleh Maktabah Wahbah pada tahun 2000, al-Qardhawi membahas konsep keseimbangan dalam Islam sebagai inti dari maqashid syariah. Ia menolak sikap ekstrem yang hanya fokus pada akhirat dan mengabaikan dunia (asketisisme berlebihan), atau sebaliknya, yang hanya fokus pada dunia dan mengabaikan akhirat (sekularisme). Dengan kerangka maqashid, ia menunjukkan bahwa Islam mengajarkan keseimbangan antara tuntutan agama dan tuntutan duniawi, antara hak individu dan hak masyarakat, antara idealitas dan realitas, antara tetap dan berubah, antara teks dan konteks. Buku ini terdiri dari beberapa bab. Bab pertama membahas konsep *wasathiyyah* (moderasi) dalam Islam, dengan merujuk pada ayat-ayat Al-Qur'an dan hadis-hadis Nabi. Bab kedua membahas keseimbangan antara spiritualitas dan materialitas, antara ibadah ritual dan kerja duniawi. Bab ketiga membahas keseimbangan antara akal dan wahyu, antara nalar dan teks. Bab keempat membahas keseimbangan antara hak individu dan hak masyarakat, antara kebebasan pribadi dan tanggung jawab sosial. Bab kelima membahas keseimbangan antara tetap (*tsawabit*) dan berubah (*mutaghayyirat*), antara prinsip yang tidak berubah dan aplikasi yang berubah sesuai konteks. Bab keenam membahas keseimbangan antara teks dan realitas, antara idealitas normatif dan kondisi faktual. Bab ketujuh memberikan contoh-contoh aplikatif dari berbagai bidang kehidupan.

Konsep keseimbangan yang ditawarkan al-Qardhawi ini sangat relevan dalam merancang model perjanjian terapeutik yang ideal. Dalam hubungan dokter-pasien, sering terjadi ketegangan antara berbagai nilai yang harus diseimbangkan. Pertama, keseimbangan antara hak pasien untuk mendapatkan informasi yang

lengkap (otonomi) dan hak dokter untuk menjalankan profesinya sesuai standar (profesionalisme). Kedua, keseimbangan antara prinsip *beneficence* (berbuat baik) dan *non-maleficence* (tidak merugikan). Dokter harus berbuat baik kepada pasien, tetapi juga harus menghindari tindakan yang merugikan. Ketiga, keseimbangan antara kepentingan individu pasien dan kepentingan masyarakat umum, misalnya dalam kasus penyakit menular. Keempat, keseimbangan antara prinsip-prinsip universal (seperti keadilan) dan aplikasi partikular yang sesuai dengan konteks lokal. Model perjanjian terapeutik yang baik harus mampu mengakomodasi berbagai keseimbangan ini secara harmonis. Ia tidak boleh berat sebelah, hanya melindungi kepentingan rumah sakit atau dokter, tetapi juga tidak boleh hanya fokus pada hak pasien tanpa mempertimbangkan realitas praktik medis. Keseimbangan inilah yang menjadi ciri perjanjian yang adil dan berkeadilan, sesuai dengan maqashid syariah.

5. *Al-Siyasah al-Syar'iyyah fi Dhaw' Nushush al-Syari'ah wa Maqashidiha*

Buku ini diterbitkan oleh Maktabah Wahbah, Kairo pada tahun 1998. Al-Qardhawi mengaplikasikan teori maqashid dalam bidang politik dan ketatanegaraan. Ia membahas prinsip-prinsip syariah dalam mengelola urusan publik, seperti keadilan, syura, kebebasan, hak asasi manusia, dan hubungan antara penguasa dan rakyat. Dengan pendekatan maqashid, ia menawarkan visi politik Islam yang moderat, demokratis, dan berorientasi pada kemaslahatan rakyat, jauh dari stereotip kekerasan dan otoritarianisme yang sering dilekatkan pada politik Islam. Buku ini terdiri dari beberapa bab. Bab pertama membahas definisi dan ruang lingkup siyasah syar'iyyah, serta hubungannya dengan maqashid. Bab kedua membahas prinsip keadilan sebagai fondasi utama politik Islam. Bab ketiga membahas prinsip syura (musyawarah) sebagai mekanisme pengambilan keputusan, dengan menunjukkan bahwa syura tidak harus berbentuk tertentu, tetapi bisa diwujudkan dalam berbagai sistem modern seperti demokrasi parlementer. Bab keempat membahas prinsip kebebasan, termasuk kebebasan berpendapat, kebebasan pers, dan

kebebasan beragama, dalam bingkai maqashid. Bab kelima membahas hak asasi manusia dalam Islam, dengan menunjukkan bahwa HAM bukanlah produk Barat semata, tetapi sejalan dengan maqashid syariah. Bab keenam membahas hubungan antara penguasa dan rakyat, termasuk hak rakyat untuk mengontrol dan menanggapi penguasa, serta hak untuk memberontak dalam kondisi tertentu. Bab ketujuh membahas konsep darurah dalam politik, seperti dalam situasi darurat nasional.

Penerapan maqashid dalam bidang politik oleh al-Qardhawi menunjukkan fleksibilitas dan universalitas pendekatan ini. Maqashid tidak hanya relevan untuk masalah-masalah fikih individual, tetapi juga untuk masalah-masalah publik dan kenegaraan. Dalam konteks perjanjian terapeutik, pendekatan ini menginspirasi kita untuk melihat perjanjian tidak hanya sebagai hubungan privat antara dokter dan pasien, tetapi juga sebagai bagian dari kebijakan publik di bidang kesehatan. Negara memiliki tanggung jawab untuk melindungi hak-hak warganya, termasuk hak atas kesehatan dan hak atas informasi yang jujur dalam pelayanan medis. Oleh karena itu, model perjanjian terapeutik yang direkonstruksi harus sejalan dengan kebijakan publik dan regulasi yang ada. Ia juga harus mencerminkan prinsip-prinsip keadilan, transparansi, dan akuntabilitas yang menjadi fondasi tata kelola pemerintahan yang baik. Dengan demikian, rekonstruksi perjanjian terapeutik tidak hanya menjadi urusan rumah sakit dan dokter, tetapi juga menjadi tanggung jawab negara untuk memastikan bahwa setiap warga negara mendapatkan pelayanan kesehatan yang bermartabat dan sesuai dengan hak-hak asasinya.

6. *Fiqh al-Zakat: Dirasah Muqaranah li Ahkamiha wa Falsafatiha fi Dhaw' al-Qur'an wa al-Sunnah*

Meskipun buku ini secara khusus membahas zakat, namun di dalamnya al-Qardhawi menggunakan pendekatan maqashid secara ekstensif dan sistematis. Buku ini pertama kali diterbitkan pada tahun 1969 dan telah dicetak ulang puluhan kali serta diterjemahkan ke berbagai bahasa. Ia tidak hanya membahas hukum-hukum zakat

secara detail berdasarkan perbandingan mazhab, tetapi juga menggali filosofi dan tujuan pensyariatan zakat, serta bagaimana mengaplikasikannya dalam konteks ekonomi modern. Struktur buku ini sangat sistematis. Jilid pertama membahas definisi zakat, dasar hukumnya, hikmah dan tujuannya, serta syarat-syarat wajib zakat. Al-Qardhawi menghabiskan puluhan halaman untuk membahas maqashid zakat, seperti pembersihan jiwa, distribusi kekayaan, solidaritas sosial, dan pemberdayaan ekonomi umat. Kemudian ia membahas satu per satu jenis harta yang wajib dizakati: emas dan perak, uang kertas, barang dagangan, hasil pertanian, hewan ternak, barang tambang, dan harta temuan. Untuk setiap jenis harta, ia tidak hanya menyebutkan nisab dan kadarnya, tetapi juga mempertimbangkan maqashid di balik ketentuan tersebut. Jilid kedua membahas mustahik zakat (delapan golongan penerima zakat), dengan analisis mendalam tentang masing-masing golongan. Di sini al-Qardhawi menunjukkan keberanian intelektualnya dengan menafsirkan ulang konsep-konsep klasik dalam konteks modern. Misalnya, tentang golongan fi sabilillah (di jalan Allah), ia memperluas maknanya tidak hanya untuk jihad fisik, tetapi juga untuk dakwah, pendidikan, kesehatan, dan pembangunan infrastruktur publik. Tentang golongan mu'allafatu qulubuhum (yang dilunakkan hatinya), ia membahas relevansinya dalam konteks dakwah kontemporer. Tentang golongan gharimin (orang yang berutang), ia membahas bagaimana zakat bisa digunakan untuk membebaskan umat dari jeratan utang ribawi. Buku ini juga membahas aspek manajemen zakat, seperti pembentukan lembaga zakat yang profesional, distribusi yang produktif, dan integrasi zakat dengan kebijakan fiskal negara.

Yang menarik dari *Fiqh* al-Zakat adalah bagaimana al-Qardhawi menggunakan maqashid untuk melakukan reinterpretasi terhadap konsep-konsep klasik tanpa meninggalkan teks. Ia tidak sekadar mengulang pendapat ulama terdahulu, tetapi melakukan ijtihad baru dengan mempertimbangkan konteks modern dan kemaslahatan umat. Misalnya, tentang zakat profesi, ia berargumen bahwa penghasilan dari profesi modern (dokter, insinyur, pengacara,

dll.) wajib dizakati, meskipun tidak disebut secara eksplisit dalam teks klasik. Argumennya didasarkan pada maqashid: bahwa zakat adalah kewajiban atas semua harta yang berkembang, dan penghasilan profesi adalah harta yang berkembang. Pendekatan yang sama dapat diterapkan dalam konteks perjanjian terapeutik. Kita dapat menggunakan maqashid untuk merumuskan klausul-klausul yang tidak secara eksplisit disebut dalam teks klasik, tetapi sejalan dengan tujuan syariah. Misalnya, tentang hak pasien atas informasi yang lengkap, meskipun tidak disebut secara eksplisit dalam teks klasik, namun sejalan dengan maqashid *hifzh al-'aql* (perlindungan akal) dan *hifzh al-nafs* (perlindungan jiwa). Tentang kewajiban dokter untuk menjaga kerahasiaan medis, sejalan dengan maqashid *hifzh al-'ird* (perlindungan kehormatan). Tentang transparansi biaya, sejalan dengan maqashid *hifzh al-mal* (perlindungan harta) dan larangan gharar. Dengan pendekatan maqashid, kita dapat mengembangkan model perjanjian terapeutik yang komprehensif dan responsif terhadap kebutuhan zaman, tanpa harus keluar dari bingkai syariah.

7. *Al-Halal wa al-Haram fi al-Islam*

Buku ini adalah karya al-Qardhawi yang paling populer dan telah diterjemahkan ke puluhan bahasa, termasuk Indonesia dengan judul Halal dan Haram dalam Islam. Diterbitkan pertama kali pada tahun 1960, buku ini telah mengalami puluhan kali cetak ulang dan menjadi bacaan wajib bagi jutaan Muslim di seluruh dunia. Di dalamnya, al-Qardhawi menggunakan pendekatan maqashid secara konsisten untuk menentukan status halal dan haram berbagai persoalan kontemporer. Ia tidak hanya merujuk pada pendapat-pendapat mazhab klasik, tetapi juga mempertimbangkan tujuan syariah, konteks sosial, dan kemaslahatan umum. Struktur buku ini sangat sistematis dan mudah dipahami oleh masyarakat awam. Bab pertama membahas kaidah-kaidah umum tentang halal dan haram, seperti: "Pada dasarnya segala sesuatu itu halal", "Menghalalkan yang haram dan mengharamkan yang halal adalah syirik", "Larangan itu terkait dengan sesuatu yang najis dan membahayakan", dan "Yang halal sudah jelas dan yang haram sudah jelas". Bab kedua membahas halal

dan haram dalam makanan dan minuman, termasuk daging, hewan sembelihan, alkohol, dan narkoba. Di sini al-Qardhawi menggunakan maqashid *hifzh al-nafs* (perlindungan jiwa) dan *hifzh al-'aql* (perlindungan akal) sebagai pertimbangan utama. Bab ketiga membahas halal dan haram dalam pakaian dan perhiasan, termasuk sutra, emas, dan gambar makhluk hidup. Ia menggunakan maqashid *hifzh al-'ird* (perlindungan kehormatan) dan *hifzh al-mujtama'* (perlindungan masyarakat) dalam menganalisis masalah-masalah ini. Bab keempat membahas halal dan haram dalam pernikahan dan kehidupan keluarga, termasuk pernikahan beda agama, poligami, talak, dan hubungan suami istri. Di sini ia menggunakan maqashid *hifzh al-nasl* (perlindungan keturunan) dan *hifzh al-usrah* (perlindungan keluarga). Bab kelima membahas halal dan haram dalam muamalah dan bisnis, termasuk riba, jual beli, sewa menyewa, dan asuransi. Ia menggunakan maqashid *hifzh al-mal* (perlindungan harta) dan *al-'adl* (keadilan) dalam menganalisis masalah-masalah ekonomi. Bab keenam membahas halal dan haram dalam akhlak dan pergaulan, seperti berbohong, ghibah, namimah, dan hubungan dengan non-Muslim.

Popularitas *Al-Halal wa al-Haram fi al-Islam* menunjukkan bahwa pendekatan maqashid yang digunakan al-Qardhawi berhasil menjembatani antara kebutuhan masyarakat akan panduan praktis dan kedalaman pemahaman keislaman. Ia tidak hanya memberi jawaban "halal" atau "haram", tetapi juga menjelaskan "mengapa" di balik hukum tersebut. Pendekatan ini membuat masyarakat tidak hanya patuh secara formal, tetapi juga memahami hikmah di balik kepatuhan tersebut. Dalam konteks perjanjian terapeutik, pendekatan serupa sangat diperlukan. Masyarakat perlu memahami bahwa perjanjian terapeutik bukan sekadar formalitas administratif, tetapi instrumen untuk mewujudkan nilai-nilai luhur seperti keadilan, kejujuran, dan perlindungan terhadap jiwa dan harta. Oleh karena itu, dalam merancang model perjanjian terapeutik, kita perlu menjelaskan tidak hanya klausul-klausul teknis, tetapi juga nilai-nilai maqashid yang mendasarinya. Misalnya, klausul tentang hak pasien atas informasi yang lengkap perlu dijelaskan sebagai implementasi

dari maqashid *hifzh al-'aql* dan penghormatan terhadap otonomi manusia. Klausul tentang transparansi biaya perlu dijelaskan sebagai implementasi dari maqashid *hifzh al-mal* dan larangan gharar. Klausul tentang kerahasiaan medis perlu dijelaskan sebagai implementasi dari maqashid *hifzh al-'ird*. Dengan pemahaman yang utuh tentang nilai-nilai ini, pasien dan tenaga medis akan lebih termotivasi untuk menjalankan perjanjian dengan kesadaran dan tanggung jawab, bukan sekadar karena takut sanksi hukum.

8. *Min Hadyi al-Islam Fatawa Mu'ashirah*

Kumpulan fatwa kontemporer dalam tiga jilid ini adalah dokumentasi praktis dari aplikasi maqashid dalam fatwa-fatwa al-Qardhawi. Jilid pertama diterbitkan pada tahun 1993, jilid kedua pada tahun 1994, dan jilid ketiga pada tahun 2000. Di dalamnya, kita dapat melihat bagaimana ia menangani berbagai persoalan rumit yang dihadapi umat Islam modern, mulai dari masalah medis, ekonomi, sosial, budaya, hingga politik. Setiap fatwa tidak hanya menyebutkan hukum, tetapi juga menjelaskan pertimbangan maqashid, dalil-dalil yang digunakan, dan perbandingan dengan pendapat ulama lain. Jilid pertama membahas masalah-masalah akidah, ibadah, dan muamalah. Di dalamnya terdapat fatwa tentang hukum merayakan Maulid Nabi, hukum membaca Al-Qur'an untuk mayit, hukum zakat profesi, hukum investasi di pasar modal, dan hukum bekerja di bank konvensional. Jilid kedua membahas masalah-masalah keluarga, sosial, dan medis. Di dalamnya terdapat fatwa tentang keluarga berencana, aborsi, bayi tabung, transplantasi organ, dan operasi kelamin. Jilid ketiga membahas masalah-masalah politik, hubungan internasional, dan isu-isu kontemporer. Di dalamnya terdapat fatwa tentang partisipasi Muslim dalam pemilu di negara non-Muslim, hukum bergabung dengan tentara non-Muslim, hukum demonstrasi dan protes, dan hukum bom bunuh diri di Palestina.

Yang menarik dari kumpulan fatwa ini adalah pendekatan yang digunakan al-Qardhawi. Ia tidak sekadar merujuk pada pendapat mazhab tertentu, tetapi melakukan ijtihad mandiri dengan

mempertimbangkan maqashid, realitas kontemporer, dan kemaslahatan umum. Ia juga sering membahas perbedaan pendapat di kalangan ulama dan memberikan argumen mengapa ia memilih pendapat tertentu. Dalam konteks perjanjian terapeutik, pendekatan ini sangat relevan. Kita tidak bisa hanya merujuk pada satu mazhab atau satu pendapat ulama, karena masalah perjanjian terapeutik melibatkan berbagai aspek yang kompleks: medis, hukum, etika, dan sosial. Kita perlu melakukan ijtihad kolektif dengan mempertimbangkan berbagai perspektif, dan pada akhirnya memilih model yang paling maslahat bagi semua pihak. Kumpulan fatwa al-Qardhawi juga menunjukkan bahwa maqashid bukan hanya teori abstrak, tetapi alat analisis yang sangat praktis untuk memecahkan masalah-masalah nyata. Ia membuktikan bahwa dengan pendekatan maqashid, hukum Islam dapat memberikan jawaban yang relevan dan kontekstual terhadap berbagai persoalan modern, tanpa kehilangan identitas dan prinsip-prinsip dasarnya.

C. Aplikasi Maqashid dalam Fatwa Kontemporer

Salah satu kontribusi terbesar al-Qardhawi adalah mengaplikasikan teori maqashid secara praktis dalam fatwa-fatwa kontemporer. Ia tidak hanya berbicara tentang maqashid di tingkat teori, tetapi benar-benar menggunakannya sebagai pendekatan ijtihad. Berikut adalah tiga kerangka utama yang ia gunakan dalam mengaplikasikan maqashid, dengan penjelasan yang lebih mendalam dan contoh-contoh yang lebih banyak:

1. Maqashid dalam *Fiqh* Prioritas (*Fiqh al-Awlawiyyat*)

Fiqh prioritas adalah salah satu konsep paling orisinal dari al-Qardhawi. Ia berargumen bahwa umat Islam sering kali kehilangan arah karena tidak mampu membedakan mana yang prioritas dan mana yang bukan. Dalam kerangka maqashid, ia menyusun skala prioritas yang harus dipegang oleh umat Islam dalam beramal, berdakwah, dan bermasyarakat.

a. Prioritas dalam Akidah dan Ibadah

Dalam masalah akidah, al-Qardhawi menekankan bahwa yang paling prioritas adalah menanamkan tauhid yang benar kepada masyarakat, baru kemudian membahas masalah-masalah teologis yang rumit seperti sifat-sifat Allah, qadha dan qadar, atau perbedaan antara iman dan Islam. Ia menanggapi sebagian kelompok yang terlalu sibuk dengan perdebatan teologis yang rumit, sementara masyarakat masih terjerumus dalam praktik-praktik syirik dan khurafat. Dalam ibadah, ia menegaskan bahwa yang wajib harus didahulukan dari yang sunnah. Misalnya, seseorang yang belum membayar zakat, tidak boleh sibuk dengan sedekah sunnah. Seseorang yang masih memiliki tanggungan puasa Ramadhan, tidak boleh sibuk dengan puasa sunnah Senin-Kamis. Dalam shalat, ia mengingatkan agar jangan sampai kesibukan dengan shalat sunnah membuat seseorang lalai terhadap shalat wajib berjamaah di masjid.

Pernyataan al-Qardhawi tentang prioritas dalam akidah dan ibadah ini sangat relevan dengan realitas umat Islam saat ini. Sering kali kita melihat fenomena di mana sebagian Muslim sangat bersemangat dengan amalan-amalan sunnah, tetapi lalai terhadap kewajiban. Mereka sibuk dengan wirid dan dzikir, tetapi lalai terhadap zakat. Mereka rajin shalat tahajud, tetapi malas shalat Subuh berjamaah. Mereka sibuk memperdebatkan masalah-masalah khilafiyah yang rumit, tetapi tidak mampu membersihkan masyarakat dari praktik-praktik syirik dan khurafat. Dalam konteks perjanjian terapeutik, prinsip prioritas ini mengajarkan bahwa kita harus fokus pada hal-hal yang paling esensial terlebih dahulu. Yang paling prioritas dalam perjanjian terapeutik adalah memastikan bahwa pasien mendapatkan informasi yang cukup untuk memberikan persetujuan yang sah (*informed consent*). Tanpa ini, seluruh perjanjian bisa menjadi cacat. Setelah itu, baru kita membahas hal-hal lain seperti rincian biaya, mekanisme penyelesaian sengketa, dan lain-lain. Jangan sampai kita sibuk dengan klausul-klausul teknis, tetapi mengabaikan substansi yang paling fundamental, yaitu hak

pasien untuk memahami dan menyetujui tindakan medis yang akan dilakukan terhadap dirinya.

b. Prioritas dalam Muamalah dan Ekonomi
Dalam bidang ekonomi, al-Qardhawi menekankan bahwa yang paling prioritas adalah mewujudkan keadilan sosial dan pemerataan ekonomi, baru kemudian membahas masalah-masalah teknis seperti akad-akad muamalah. Ia menanggapi sebagian praktik ekonomi syariah yang terlalu fokus pada aspek legal-formal (apakah akadnya sesuai syariah atau tidak), tetapi mengabaikan aspek substansial, yaitu apakah sistem ekonomi tersebut benar-benar mewujudkan keadilan dan kesejahteraan rakyat. Ia juga menekankan bahwa memberantas kemiskinan dan kelaparan lebih prioritas daripada membangun masjid yang megah. Zakat untuk fakir miskin lebih prioritas daripada infak untuk pembangunan masjid, karena menyelamatkan jiwa manusia adalah maqashid tertinggi. Dalam konteks negara yang masih dilanda kemiskinan, al-Qardhawi mendahulukan pembangunan ekonomi dan infrastruktur dasar daripada proyek-proyek simbolis keagamaan.

Pernyataan al-Qardhawi ini sangat penting dalam mengkritisi praktik ekonomi syariah kontemporer yang sering kali terjebak dalam formalisme. Banyak produk keuangan syariah yang secara formal memenuhi syarat syariah, tetapi secara substansial tidak berbeda dengan produk konvensional dan tidak membawa dampak nyata bagi kesejahteraan umat. Dalam konteks perjanjian terapeutik, prinsip prioritas ini mengajarkan bahwa kita harus fokus pada tujuan utama perjanjian, yaitu melindungi hak-hak pasien dan memastikan pelayanan medis yang berkualitas. Jangan sampai kita sibuk dengan klausul-klausul yang rumit dan berbelit-belit, tetapi mengabaikan tujuan utama tersebut. Misalnya, perjanjian terapeutik yang panjang dan rumit dengan bahasa hukum yang sulit dipahami, justru bisa menjadi alat untuk mengecoh pasien, bukan melindungi mereka. Yang lebih prioritas adalah memastikan bahwa pasien benar-benar memahami apa yang akan dilakukan terhadap dirinya, dalam

bahasa yang sederhana dan mudah dipahami. Demikian pula, transparansi biaya lebih prioritas daripada klausul-klausul teknis tentang pembayaran, karena tanpa transparansi, pasien bisa menjadi korban eksploitasi finansial.

c. Prioritas dalam Dakwah dan Pendidikan
Dalam bidang dakwah, al-Qardhawi menekankan bahwa yang paling prioritas adalah menyatukan umat di atas prinsip-prinsip dasar Islam, daripada mempertajam perbedaan mazhab dan kelompok. Ia menanggapi sebagian dai yang terlalu sibuk mengkafirkan kelompok lain, sementara umat masih tercerai-berai dan lemah menghadapi musuh bersama. Ia juga menekankan bahwa berdakwah kepada non-Muslim dengan hikmah dan kasih sayang lebih prioritas daripada berdebat dengan mereka tentang hal-hal yang kontroversial. Dalam pendidikan, ia menekankan bahwa menanamkan akhlak mulia dan nilai-nilai spiritual lebih prioritas daripada sekadar mentransfer pengetahuan agama yang bersifat kognitif. Ia juga mendorong integrasi antara ilmu agama dan ilmu umum, karena umat Islam membutuhkan para ilmuwan dan teknokrat yang berakhlak mulia, bukan hanya ulama yang menguasai kitab kuning.

Pernyataan al-Qardhawi ini menyoroti masalah kronis dalam dunia dakwah dan pendidikan Islam, yaitu fragmentasi dan konflik internal yang sering kali lebih sengit daripada konflik dengan pihak luar. Dalam konteks perjanjian terapeutik, prinsip prioritas ini mengajarkan bahwa kita harus fokus pada upaya membangun konsensus tentang standar perjanjian yang adil dan melindungi hak-hak pasien, daripada terjebak dalam perdebatan teoretis tentang mazhab mana yang paling benar. Semua mazhab sepakat tentang pentingnya keadilan, kejujuran, dan perlindungan terhadap jiwa manusia. Inilah yang harus menjadi fondasi bersama dalam merancang model perjanjian terapeutik. Perbedaan pendapat dalam hal-hal teknis bisa diselesaikan dengan mekanisme ijtihad kolektif dan musyawarah. Yang penting adalah tujuan utamanya tercapai: pasien terlindungi,

tenaga medis mendapatkan kepastian hukum, dan hubungan terapeutik berjalan dengan harmonis. Dalam pendidikan kedokteran, nilai-nilai etika dan maqashid harus ditanamkan sejak dini, bukan hanya pengetahuan teknis tentang penyakit dan pengobatan. Dokter yang berakhlak mulia akan secara alami menjalankan profesinya dengan penuh tanggung jawab dan kasih sayang, tanpa perlu diawasi secara ketat oleh regulasi.

d. Prioritas dalam Politik dan Sosial

Dalam bidang politik, al-Qardhawi menekankan bahwa yang paling prioritas adalah mewujudkan keadilan, kebebasan, dan kemaslahatan rakyat, daripada memperjuangkan bentuk negara tertentu seperti khilafah. Ia menanggapi sebagian kelompok yang terlalu sibuk dengan slogan-slogan politis, sementara rakyat masih menderita karena ketidakadilan dan penindasan. Ia juga menekankan bahwa stabilitas dan keamanan lebih prioritas daripada revolusi berdarah yang bisa menimbulkan korban jiwa lebih besar. Namun, dalam situasi di mana kezaliman sudah sangat parah dan tidak ada lagi jalan damai, maka perlawanan menjadi prioritas. Dalam konteks Palestina, ia menilai bahwa melawan pendudukan Israel adalah prioritas tertinggi, meskipun harus dengan risiko nyawa. Dalam konteks negara-negara Arab yang dilanda Arab Spring, ia mendukung perubahan menuju demokrasi, tetapi juga mengingatkan agar tidak terjebak dalam kekacauan dan perang saudara.

Pernyataan al-Qardhawi ini menunjukkan bahwa *fiqh* prioritas tidak bisa dilepaskan dari konteks dan situasi konkret. Apa yang menjadi prioritas di satu tempat dan waktu, belum tentu menjadi prioritas di tempat dan waktu lain. Dalam konteks perjanjian terapeutik, prinsip ini mengajarkan bahwa kita harus mempertimbangkan prioritas berdasarkan kondisi masing-masing rumah sakit dan masyarakat. Di rumah sakit dengan sumber daya terbatas dan beban pasien tinggi, prioritasnya mungkin adalah memastikan bahwa proses *informed consent* berjalan minimal namun tetap memenuhi syarat. Di rumah sakit dengan sumber daya lebih baik, prioritasnya bisa ditingkatkan ke

level yang lebih tinggi, seperti menyediakan konsultasi pra-tindakan yang lebih mendalam dan melibatkan keluarga pasien. Di daerah dengan tingkat pendidikan masyarakat rendah, prioritasnya adalah menggunakan bahasa yang sangat sederhana dan media visual untuk menjelaskan risiko dan manfaat tindakan. Di daerah dengan budaya paternalistik kuat, prioritasnya adalah membangun kepercayaan dan komunikasi yang baik, agar pasien tidak hanya menandatangani karena takut atau segan. Dengan mempertimbangkan prioritas berdasarkan konteks, model perjanjian terapeutik yang dirancang akan lebih realistis dan aplikatif.

e. Prioritas dalam Hubungan Antarumat Beragama
Dalam hubungan dengan non-Muslim, al-Qardhawi menekankan bahwa yang paling prioritas adalah membangun perdamaian, dialog, dan kerja sama dalam hal-hal yang menjadi kepentingan bersama, seperti kemanusiaan, lingkungan, dan keadilan global. Ia menanggapi sikap konfrontatif yang tidak perlu, yang justru merugikan citra Islam di mata dunia. Namun, ia juga menegaskan bahwa membela hak-hak umat Islam yang tertindas di berbagai belahan dunia adalah prioritas yang tidak boleh diabaikan. Dalam konteks Muslim minoritas di Barat, ia menekankan bahwa yang paling prioritas adalah menjaga identitas keislaman sambil berintegrasi secara positif dengan masyarakat tempat mereka tinggal. Ia menolak sikap isolasionis yang justru mempersulit kehidupan Muslim di negara non-Muslim.

Pernyataan al-Qardhawi ini sangat relevan dengan kondisi dunia global saat ini, di mana umat Islam hidup berdampingan dengan pemeluk agama lain di berbagai belahan dunia. Dalam konteks perjanjian terapeutik, prinsip prioritas ini mengajarkan bahwa kita harus mempertimbangkan aspek hubungan antaragama dalam merancang perjanjian. Di rumah sakit yang melayani pasien dari berbagai latar belakang agama, perjanjian harus menghormati keyakinan masing-masing pasien. Misalnya, pasien Yahudi mungkin memiliki pantangan makanan tertentu, pasien Kristen mungkin membutuhkan pendeta untuk memberikan

sakramen, pasien Hindu mungkin memiliki pantangan terhadap obat-obatan tertentu. Rumah sakit harus mengakomodasi kebutuhan-kebutuhan ini sejauh tidak mengganggu pelayanan medis yang esensial. Dalam konteks rumah sakit Islam yang melayani pasien non-Muslim, perlu ada kepekaan untuk tidak memaksakan nilai-nilai Islam kepada pasien yang tidak meyakininya, sambil tetap menjaga identitas rumah sakit sebagai institusi Islam. Keseimbangan antara menjaga identitas dan menghormati perbedaan inilah yang menjadi prioritas dalam hubungan antarumat beragama di bidang kesehatan.

2. Maqashid dalam *Fiqh* Realitas (*Fiqh al-Waqi'*)

Fiqh realitas adalah kerangka pendekatans yang menekankan pentingnya pemahaman yang akurat terhadap realitas sebelum mengeluarkan hukum. Al-Qardhawi menegaskan bahwa ketidakpahaman terhadap realitas adalah salah satu penyebab utama kesalahan dalam berijtihad. Seorang mufti yang tidak memahami realitas ibarat dokter yang meresepkan obat tanpa mendiagnosis penyakit pasien.

a. Memahami Konteks Sosial dan Budaya
   Al-Qardhawi berargumen bahwa hukum Islam harus diterapkan dengan mempertimbangkan konteks sosial dan budaya masyarakat. Sesuatu yang dianggap maslahat di satu tempat mungkin tidak maslahat di tempat lain. Misalnya, dalam masalah kepemimpinan wanita, ia membolehkan wanita menjadi pemimpin di negara-negara Barat dengan argumen bahwa konteks sosial di sana berbeda dengan di dunia Arab-Islam. Di Barat, wanita telah terbukti mampu memimpin negara dengan baik, seperti Margaret Thatcher di Inggris, Angela Merkel di Jerman, dan Jacinda Ardern di Selandia Baru. Yang terpenting adalah tercapainya maqashid, yaitu keadilan dan kemaslahatan publik, bukan jenis kelamin pemimpin. Contoh lain adalah dalam masalah pakaian Muslimah. Al-Qardhawi membolehkan wanita Muslim di negara-negara non-Muslim untuk mengenakan pakaian yang sesuai dengan budaya setempat selama menutup

aurat, tidak ketat, dan tidak transparan. Ia tidak mewajibkan mereka mengenakan jilbab ala Arab Saudi atau cadar ala Afganistan, karena konteks budaya mereka berbeda. Yang terpenting adalah terwujudnya maqashid *hifzh al-'ird* (perlindungan kehormatan) dan *hifzh al-haya'* (menjaga rasa malu), bukan bentuk pakaian tertentu.

Penekanan al-Qardhawi pada konteks sosial dan budaya ini sangat penting dalam merancang perjanjian terapeutik yang responsif terhadap realitas setempat. Model perjanjian yang ideal di Amerika Serikat mungkin tidak cocok diterapkan di pedesaan Jawa, dan sebaliknya. Oleh karena itu, dalam merekonstruksi perjanjian terapeutik, kita perlu melakukan pemetaan sosial-budaya terlebih dahulu. Di daerah dengan tingkat pendidikan rendah, bahasa yang digunakan harus sangat sederhana, mungkin perlu dibantu dengan gambar atau video. Di daerah dengan budaya kolektivistik yang kuat, persetujuan dari keluarga mungkin lebih penting daripada persetujuan individu pasien. Di daerah dengan pengaruh agama yang kuat, perlu ada klausul yang menghormati keyakinan agama pasien, seperti hak untuk didampingi tokoh agama atau hak untuk menolak tindakan yang bertentangan dengan keyakinan. Di daerah dengan pengaruh adat yang kuat, perlu ada penghormatan terhadap nilai-nilai lokal selama tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip dasar medis dan hukum. Dengan memahami konteks sosial-budaya secara akurat, perjanjian terapeutik akan lebih mudah diterima dan dijalankan oleh masyarakat.

b. Memahami Perkembangan Zaman

Al-Qardhawi sangat menekankan pentingnya memahami perkembangan zaman, terutama dalam masalah-masalah yang terkait dengan teknologi dan ilmu pengetahuan modern. Dalam masalah bayi tabung, ia melakukan mendalam tentang proses medisnya sebelum mengeluarkan fatwa. Ia berdiskusi dengan para dokter spesialis kandungan, membaca literatur medis, dan mempelajari perkembangan teknologi reproduksi buatan. Berdasarkan pemahaman ini, ia membedakan antara bayi tabung

dengan sperma dan ovum dari pasangan suami-istri yang sah (dibolehkan) dengan bayi tabung yang melibatkan pihak ketiga (donor sperma, donor ovum, atau rahim sewaan) yang dilarang karena mencampuradukkan nasab. Dalam masalah transplantasi organ, ia berdiskusi dengan para ahli bedah, ahli anestesi, dan ahli forensik untuk memahami secara tepat definisi kematian, prosedur transplantasi, dan dampaknya bagi donor dan penerima. Berdasarkan pemahaman ini, ia membedakan antara transplantasi organ dari orang hidup (dengan syarat tidak membahayakan donor) dan dari mayat (dengan syarat ada wasiat atau izin keluarga). Ia juga membedakan antara organ vital yang jika diambil akan membunuh donor (dilarang) dan organ non-vital yang tidak membahayakan nyawa donor (dibolehkan).

Pendekatan al-Qardhawi dalam memahami perkembangan zaman ini sangat relevan dengan kemajuan teknologi medis yang pesat. Saat ini, kita dihadapkan pada berbagai teknologi baru yang tidak dikenal di masa lalu, seperti telemedicine, rekam medis elektronik, kecerdasan buatan dalam diagnosis, bedah robotik, dan berbagai teknologi reproduksi baru. Semua ini menuntut penyesuaian dalam model perjanjian terapeutik. Misalnya, dalam *telemedicine*, bagaimana proses informed consent dilakukan secara virtual? Bagaimana memastikan bahwa pasien benar-benar memahami penjelasan dokter melalui layar? Bagaimana menjaga kerahasiaan data medis dalam sistem digital? Semua ini memerlukan pemahaman yang mendalam tentang teknologi yang digunakan, serta kerja sama dengan para ahli di bidangnya. Model perjanjian terapeutik yang dirancang harus mengakomodasi perkembangan teknologi ini, tanpa mengabaikan prinsip-prinsip dasar seperti kejelasan informasi, kerelaan pasien, dan perlindungan data pribadi. Dengan memahami perkembangan zaman secara akurat, kita dapat merancang perjanjian yang relevan dan efektif di era digital.

c. Memahami Kondisi Geografis dan Ekonomi

Al-Qardhawi juga menekankan pentingnya memahami kondisi geografis dan ekonomi masyarakat dalam mengeluarkan fatwa. Misalnya, dalam masalah makanan, ia membolehkan Muslim di negara-negara kutub yang mengalami siang atau malam sangat panjang untuk berpuasa sesuai dengan waktu negara terdekat yang memiliki siklus siang-malam normal, atau sesuai dengan waktu Mekkah. Ini didasarkan pada *maqashid raf' al-haraj* (menghilangkan kesulitan) dan *taysir* (kemudahan). Dalam masalah zakat, ia membedakan antara nisab zakat di negara-negara maju dan negara berkembang. Ia berargumen bahwa nisab zakat tidak harus sama persis di semua tempat, karena kebutuhan hidup pokok berbeda-beda. Di negara maju, kebutuhan hidup pokok lebih tinggi, sehingga nisab zakat bisa dinaikkan agar zakat benar-benar mengenai orang-orang kaya, tidak membebani kelas menengah. Sebaliknya, di negara miskin, nisab bisa diturunkan agar lebih banyak orang yang terkena kewajiban zakat dan dana yang terkumpul lebih besar untuk mengentaskan kemiskinan.

Penekanan al-Qardhawi pada kondisi geografis dan ekonomi ini sangat relevan dalam merancang perjanjian terapeutik yang adil dan berkeadilan. Biaya pelayanan medis sangat bervariasi antar daerah, tergantung pada ketersediaan fasilitas, tenaga medis, dan tingkat ekonomi masyarakat. Oleh karena itu, klausul tentang biaya harus mempertimbangkan kondisi setempat. Di daerah terpencil dengan fasilitas terbatas, mungkin perlu ada klausul tentang rujukan ke rumah sakit yang lebih lengkap dan pembiayaannya. Di daerah miskin, perlu ada skema pembiayaan yang terjangkau, seperti keringanan biaya, cicilan, atau kerja sama dengan lembaga zakat dan donatur. Di daerah dengan cuaca ekstrem, perlu ada klausul tentang penanganan darurat yang sesuai dengan kondisi geografis. Dengan mempertimbangkan kondisi geografis dan ekonomi secara akurat, perjanjian terapeutik akan lebih realistis dan benar-benar

melindungi kepentingan pasien dari berbagai lapisan masyarakat.

d. Memahami Kondisi Darurat dan Kebutuhan
Al-Qardhawi menggunakan *fiqh* realitas untuk menentukan apakah suatu situasi termasuk dalam kategori darurat (*darurah*) atau kebutuhan (*hajah*) yang membolehkan keringanan. Ia membedakan antara *darurah haqiqiyyah* (darurat yang nyata) dan *darurah wahmiyyah* (darurat yang hanya perasaan). Ia juga membedakan antara *hajah 'ammah* (kebutuhan umum yang dirasakan oleh banyak orang) dan *hajah khassah* (kebutuhan individu). Contohnya, dalam masalah insurans konvensional, ia mempertimbangkan bahwa kebutuhan masyarakat modern akan perlindungan finansial telah mencapai tingkat yang mendekati darurat. Risiko kehilangan harta akibat kecelakaan, kebakaran, sakit, atau kematian sangat tinggi di era modern. Sementara itu, asuransi syariah belum tersedia di banyak tempat. Dalam kondisi seperti ini, ia membolehkan Muslim menggunakan asuransi konvensional dengan syarat-syarat tertentu, meskipun secara tekstual mengandung unsur riba dan gharar. Contoh lain adalah dalam masalah riba. Al-Qardhawi membolehkan seorang Muslim yang terpaksa mengambil kredit ribawi untuk memenuhi kebutuhan pokok seperti membeli rumah tempat tinggal, jika tidak ada alternatif syariah yang tersedia. Namun, ia memberikan syarat yang sangat ketat: benar-benar dalam keadaan terpaksa, tidak ada alternatif lain, dan berusaha semaksimal mungkin untuk segera melunasi agar tidak berkepanjangan dalam riba.

Pendekatan al-Qardhawi dalam memahami kondisi darurat dan kebutuhan ini sangat relevan dalam situasi-situasi kritis di bidang medis. Dalam keadaan darurat yang mengancam jiwa, dokter boleh melakukan tindakan medis tanpa persetujuan pasien terlebih dahulu, karena *hifzh al-nafs* lebih utama dari *hifzh al-'aql*. Namun, setelah pasien sadar, tindakan tersebut harus dijelaskan dan didokumentasikan dengan baik. Dalam kondisi di mana obat atau alat medis yang halal tidak tersedia, penggunaan obat yang mengandung bahan haram bisa dibolehkan dalam

keadaan darurat, dengan syarat tidak ada alternatif lain dan digunakan sebatas kebutuhan. Dalam kondisi pandemi, di mana rumah sakit kewalahan, protokol informed consent mungkin harus disederhanakan untuk mengutamakan penyelamatan jiwa sebanyak mungkin. Namun, penyederhanaan ini harus dilakukan dengan bijak dan tetap mempertimbangkan aspek-aspek fundamental, seperti hak pasien untuk mengetahui risiko dan alternatif tindakan. Dengan memahami kondisi darurat dan kebutuhan secara akurat, perjanjian terapeutik dapat mengakomodasi situasi-situasi kritis tanpa mengabaikan prinsip-prinsip dasar.

3. Maqashid dalam *Fiqh* Keseimbangan (*Fiqh al-Tawazun*)

Fiqh keseimbangan adalah kerangka yang menekankan pentingnya menjaga keseimbangan antara berbagai nilai dan kepentingan yang kadang bertentangan. Al-Qardhawi menolak sikap ekstrem dalam beragama dan menawarkan jalan tengah yang moderat.

a. Keseimbangan antara Teks dan Realitas
   Al-Qardhawi menolak pendekatan tekstualis yang kaku yang mengabaikan realitas, tetapi juga menolak pendekatan liberal yang mengabaikan teks. Ia menawarkan jalan tengah: teks harus dipahami dalam kerangka maqashid, dan realitas harus dianalisis dalam terang teks. Keseimbangan inilah yang menjamin otentisitas dan relevansi hukum Islam. Contohnya, dalam masalah hukum rajam bagi pezina muhshan. Secara tekstual, ada hadis-hadis yang memerintahkan rajam. Namun, al-Qardhawi mempertimbangkan realitas modern di mana hukuman rajam sulit diterapkan dan bisa menimbulkan fitnah yang lebih besar. Ia juga mempertimbangkan bahwa syarat pembuktian zina sangat sulit dipenuhi di era modern (empat saksi yang melihat langsung proses persetubuhan). Dalam keseimbangan antara teks dan realitas, ia cenderung mempersulit penerapan hukuman rajam dan lebih mengutamakan hukuman ta'zir yang lebih fleksibel dan bisa disesuaikan dengan kondisi masyarakat. Ini bukan berarti ia

menolak teks, tetapi ia memahami teks dalam kerangka maqashid *hifzh al-nafs, hifzh al-'ird,* dan *hifzh al-mujtama'*.

Pendekatan keseimbangan antara teks dan realitas ini sangat penting dalam merancang perjanjian terapeutik. Di satu sisi, kita harus berpegang pada prinsip-prinsip dasar yang bersumber dari teks agama, seperti keadilan, kejujuran, dan larangan gharar. Di sisi lain, kita harus mempertimbangkan realitas praktik medis modern, seperti kompleksitas teknologi, dinamika hubungan dokter-pasien, dan keragaman sosial-budaya. Keseimbangan antara keduanya akan menghasilkan perjanjian yang tidak hanya sesuai dengan nilai-nilai Islam, tetapi juga aplikatif dalam praktik sehari-hari. Misalnya, prinsip keadilan menuntut agar pasien mendapatkan informasi yang lengkap. Namun, dalam realitasnya, memberikan informasi yang terlalu detail dan teknis justru bisa membingungkan pasien. Oleh karena itu, perlu ada keseimbangan: informasi diberikan secara lengkap tetapi dalam bahasa yang sederhana dan mudah dipahami, dengan kesempatan bagi pasien untuk bertanya dan berdiskusi. Prinsip larangan gharar menuntut kejelasan dalam setiap transaksi. Namun, dalam praktik medis, selalu ada unsur ketidakpastian karena hasil pengobatan tidak bisa dijamin. Oleh karena itu, perlu ada keseimbangan: dokter harus menjelaskan risiko dengan jujur, tetapi tidak perlu menjamin kesembuhan. Yang dijanjikan adalah upaya maksimal sesuai standar profesi, bukan hasil.

b. Keseimbangan antara Kemaslahatan dan Kemudaratan
Dalam setiap fatwanya, al-Qardhawi selalu mempertimbangkan keseimbangan antara maslahat dan mudarat. Jika suatu tindakan mengandung maslahat dan mudarat sekaligus, ia akan menimbang mana yang lebih besar. Prinsip *dar' al-mafasid muqaddam 'ala jalb al-masalih* (menolak kerusakan lebih diutamakan daripada meraih kemaslahatan) menjadi pegangan utamanya. Namun, ia juga menekankan bahwa dalam situasi tertentu, kemaslahatan yang lebih besar bisa mengalahkan mudarat yang lebih kecil. Contohnya, dalam masalah rokok. Al-Qardhawi menyadari bahwa rokok mengandung mudarat bagi

kesehatan perokok dan orang di sekitarnya. Namun, ia juga mempertimbangkan bahwa rokok adalah sumber pendapatan bagi jutaan petani tembakau, buruh pabrik, dan pedagang rokok. Dalam keseimbangan antara mudarat kesehatan dan maslahat ekonomi, ia memilih untuk tidak mengharamkan rokok secara mutlak, tetapi menghukuminya makruh dan mendorong pemerintah untuk melakukan regulasi yang ketat. Ia juga membedakan antara perokok pemula (dilarang memulai) dan perokok berat yang sudah kecanduan (dibolehkan dengan syarat berusaha berhenti).

Prinsip keseimbangan antara maslahat dan mudarat ini sangat relevan dalam berbagai situasi medis yang kompleks. Dalam pengambilan keputusan medis, dokter dan pasien sering dihadapkan pada pilihan antara risiko dan manfaat. Operasi mungkin mengandung risiko kematian, tetapi jika tidak dioperasi pasien pasti meninggal. Dalam situasi seperti ini, risiko operasi yang lebih kecil harus diambil untuk menghindari mudarat yang lebih besar. Dalam perjanjian terapeutik, prinsip ini harus dijelaskan dengan jelas. Pasien harus memahami bahwa setiap tindakan medis mengandung risiko, dan bahwa keputusan untuk menjalani tindakan adalah hasil dari pertimbangan antara manfaat yang diharapkan dan risiko yang mungkin terjadi. Dokter berkewajiban untuk menjelaskan kedua sisi ini secara jujur dan berimbang, tanpa melebih-lebihkan manfaat atau mengecilkan risiko. Pasien kemudian berhak untuk memutuskan berdasarkan pertimbangannya sendiri. Dalam situasi di mana pasien tidak mampu memutuskan (misalnya karena tidak sadar), dokter harus bertindak berdasarkan prinsip maslahah, yaitu melakukan apa yang terbaik untuk pasien dengan mempertimbangkan keseimbangan antara risiko dan manfaat.

c. Keseimbangan antara Kepastian dan Perubahan
Al-Qardhawi membedakan antara hal-hal yang tetap (*tsawabit*) dan hal-hal yang berubah (*mutaghayyirat*). Hal-hal yang termasuk dalam akidah dan ibadah mahdhah bersifat tetap dan tidak berubah. Misalnya, keesaan Allah, kenabian Muhammad,

kewajiban shalat lima waktu, puasa Ramadhan, zakat, dan haji. Hal-hal ini tidak bisa diubah oleh perubahan zaman. Sementara itu, hal-hal yang terkait dengan muamalah dan masalah sosial-budaya bisa berubah sesuai dengan perubahan zaman dan tempat. Misalnya, bentuk pemerintahan, sistem ekonomi, model pakaian, dan adat kebiasaan. Keseimbangan antara keduanya adalah kunci untuk menjaga otentisitas Islam sekaligus relevansinya. Al-Qardhawi menanggapi kelompok yang ingin mengubah hal-hal yang tetap (seperti ingin menggugurkan kewajiban shalat atau menghalalkan riba) dengan alasan perubahan zaman. Ia juga menanggapi kelompok yang ingin membekukan hal-hal yang berubah (seperti ingin memberlakukan hukum pidana klasik secara harfiah tanpa mempertimbangkan konteks modern) dengan alasan mempertahankan tradisi. Keseimbangan inilah yang menjadikan Islam sebagai agama yang shalih li kulli zaman wa makan (relevan untuk setiap waktu dan tempat).

Pembedaan antara tsawabit dan mutaghayyirat ini sangat penting dalam merancang perjanjian terapeutik. Prinsip-prinsip dasar seperti keadilan, kejujuran, dan perlindungan terhadap jiwa adalah tsawabit yang tidak boleh berubah. Setiap perjanjian terapeutik harus mencerminkan prinsip-prinsip ini. Namun, aplikasi dari prinsip-prinsip ini dalam bentuk klausul-klausul konkret bisa berubah sesuai dengan perkembangan zaman dan konteks lokal. Misalnya, di masa lalu, informed consent mungkin hanya berupa penjelasan lisan. Di era modern, dengan kompleksitas teknologi medis dan tingginya risiko litigasi, informed consent perlu didokumentasikan secara tertulis dan detail. Di masa depan, dengan perkembangan kecerdasan buatan, mungkin akan muncul bentuk-bentuk baru informed consent yang melibatkan interaksi dengan sistem AI. Selama bentuk-bentuk baru ini tetap mencerminkan prinsip dasar *informed consent* (yaitu pasien memahami dan menyetujui tindakan), maka ia bisa diterima sebagai bentuk mutaghayyirat yang sah. Demikian pula, klausul tentang biaya bisa berubah sesuai dengan

sistem ekonomi dan mata uang yang berlaku. Yang penting adalah prinsip transparansi dan keadilan tetap terjaga. Dengan memahami keseimbangan antara *tsawabit* dan *mutaghayyirat*, kita dapat merancang perjanjian terapeutik yang otentik sekaligus relevan dengan perkembangan zaman.

d. Keseimbangan antara Hak Individu dan Hak Masyarakat
Al-Qardhawi juga menekankan keseimbangan antara hak individu dan hak masyarakat. Islam mengakui hak-hak individu, seperti hak atas kebebasan berpendapat, hak atas privasi, dan hak atas kepemilikan pribadi. Namun, hak-hak ini tidak mutlak; ia dibatasi oleh hak-hak masyarakat dan kepentingan umum. Dalam situasi konflik, kemaslahatan umum bisa mengalahkan kepentingan individu. Contohnya, dalam masalah vaksinasi. Al-Qardhawi mewajibkan vaksinasi bagi masyarakat karena menjaga kesehatan publik adalah bagian dari hifzh al-nafs yang bersifat kolektif. Hak individu untuk menolak vaksin karena alasan pribadi (misalnya, karena meragukan kehalalannya) bisa dikalahkan oleh kepentingan masyarakat untuk mencapai kekebalan kelompok (*herd immunity*). Ia membolehkan pemerintah untuk mewajibkan vaksinasi dan memberikan sanksi bagi yang menolak tanpa alasan syar'i yang kuat. Contoh lain adalah dalam masalah karantina wilayah saat pandemi. Al-Qardhawi membolehkan pemerintah untuk memberlakukan *lockdown* dan membatasi pergerakan penduduk demi mencegah penyebaran penyakit, meskipun ini membatasi kebebasan individu. Dalam keseimbangan antara hak individu untuk bergerak bebas dan hak masyarakat untuk terlindungi dari wabah, ia mendahulukan yang kedua karena maqashid hifdz al-nafs yang bersifat kolektif lebih utama daripada kebebasan individu yang bersifat personal.

Prinsip keseimbangan antara hak individu dan hak masyarakat ini sangat relevan dalam berbagai situasi medis, terutama yang berkaitan dengan kesehatan publik. Dalam perjanjian terapeutik, hak individu pasien harus dihormati, tetapi tidak boleh mengorbankan kepentingan masyarakat yang lebih luas.

Misalnya, dalam kasus penyakit menular yang sangat berbahaya, pasien mungkin harus diisolasi meskipun ia tidak menginginkannya, demi melindungi masyarakat dari penularan. Dalam kasus di mana pasien menolak vaksinasi untuk anaknya, negara mungkin memiliki kewajiban untuk campur tangan demi melindungi anak tersebut dan masyarakat dari penyakit yang dapat dicegah. Dalam kasus di mana pasien dengan HIV/AIDS menolak untuk memberitahu pasangannya, dokter mungkin memiliki kewajiban untuk melanggar kerahasiaan medis demi melindungi pasangan tersebut dari penularan. Semua ini adalah contoh di mana hak individu harus diseimbangkan dengan hak masyarakat, dan maqashid hifzh al-nafs yang bersifat kolektif bisa menjadi pertimbangan utama. Perjanjian terapeutik yang baik harus mengakomodasi kemungkinan-kemungkinan ini dengan klausul yang jelas, sehingga tidak ada kebingungan ketika situasi konflik benar-benar terjadi.

D. Kontribusi dalam Memasyarakatkan Maqashid

Al-Qardhawi memiliki peran unik dan mungkin tak tertandingi dalam memasyarakatkan maqashid, menjadikannya tidak hanya sebagai teori elite di kalangan akademisi, tetapi sebagai kerangka berpikir yang dapat diakses dan digunakan oleh masyarakat luas. Kontribusinya meliputi berbagai aspek dan menggunakan berbagai saluran.

1. Melalui Program Televisi *Al-Shariah wa Al-Hayah*

Program mingguan di Al-Jazeera ini menjadi sarana paling efektif bagi al-Qardhawi untuk memperkenalkan maqashid kepada puluhan juta pemirsa di seluruh dunia. Selama lebih dari 20 tahun (1997-2018), program ini secara konsisten menyajikan diskusi tentang isu-isu kontemporer dengan pendekatan maqashid. Dalam setiap episodenya, ia selalu menjelaskan "hikmah" dan "tujuan" di balik setiap hukum yang dibahas. Ia tidak hanya menyebutkan "halal" atau "haram", tetapi menjelaskan mengapa Allah mensyariatkan hukum tersebut dan apa kemaslahatan yang ingin dicapai. Misalnya, ketika

membahas larangan riba, ia tidak hanya menyebutkan dalil tekstual dari Al-Qur'an dan hadis, tetapi juga menjelaskan tujuan di balik larangan tersebut, yaitu mencegah eksploitasi ekonomi, menciptakan keadilan sosial, mendorong investasi produktif, dan melindungi masyarakat dari jeratan utang. Ketika membahas kewajiban zakat, ia menjelaskan bahwa zakat bertujuan untuk membersihkan harta, menyucikan jiwa, mendistribusikan kekayaan, dan memberdayakan fakir miskin.[682]

Pendekatan al-Qardhawi dalam program televisi ini menunjukkan bahwa maqashid bukanlah teori abstrak yang hanya bisa dipahami oleh para akademisi, tetapi bisa dijelaskan dengan bahasa yang sederhana dan relevan dengan kehidupan sehari-hari. Gaya penjelasannya yang lugas, disertai contoh-contoh konkret, membuat pemirsa tidak hanya tahu bahwa sesuatu itu halal atau haram, tetapi juga memahami mengapa demikian. Pemahaman ini pada gilirannya membangun kesadaran bahwa syariah bukanlah sekumpulan aturan yang memberatkan, tetapi sistem yang dirancang untuk mewujudkan kemaslahatan manusia. Dalam konteks perjanjian terapeutik, pendekatan serupa sangat diperlukan. Masyarakat perlu memahami bahwa perjanjian terapeutik bukan sekadar formalitas administratif, tetapi instrumen untuk melindungi hak-hak mereka sebagai pasien dan memastikan pelayanan medis yang berkualitas. Dengan pemahaman ini, mereka akan lebih proaktif dalam menanyakan hak-hak mereka dan lebih kritis terhadap praktik-praktik medis yang tidak transparan. Program-program edukasi publik melalui media massa, baik televisi, radio, maupun media sosial, dapat menjadi sarana efektif untuk menyebarluaskan model perjanjian terapeutik yang adil dan nilai-nilai maqashid yang mendasarinya.[683]

[682] IKIM, "Al-Qaradhawi: Pemikir Kontemporari Masyarakat Madani", 2024; Oxford Bibliographies, "Yusuf al-Qaradawi", 2018.

[683] relevansi pendekatan media al-Qardhawi dengan edukasi publik tentang perjanjian terapeutik.

2. Melalui Situs IslamOnline.net dan Media Digital

Al-Qardhawi ikut mendirikan situs IslamOnline.net pada tahun 1997, yang menjadi platform digital terbesar untuk konsultasi keagamaan di dunia Islam. Situs ini dikelola oleh tim redaksi yang terdiri dari para ulama, akademisi, dan jurnalis dari berbagai negara. Melalui situs ini, umat Islam dari berbagai penjuru dunia dapat mengajukan pertanyaan dan mendapatkan jawaban yang tidak hanya menyebutkan hukum, tetapi juga menjelaskan pertimbangan maqashid di baliknya. Situs ini juga memuat artikel-artikel, rekaman ceramah, wawancara, dan forum diskusi yang secara khusus membahas maqashid dan isu-isu kontemporer. Misalnya, ada rubrik khusus "*Fiqh al-Maqashid*" yang berisi artikel-artikel tentang teori dan aplikasi maqashid dalam berbagai bidang. Ada juga rubrik "Fatwa" yang berisi ribuan fatwa yang dikategorikan berdasarkan topik, sehingga pengguna dapat dengan mudah mencari fatwa tentang masalah yang mereka hadapi. Pada masa kejayaannya, IslamOnline.net dikunjungi oleh jutaan pengguna setiap bulannya, menjadikannya salah satu situs keislaman paling populer di dunia.[684]

IslamOnline.net adalah bukti bahwa al-Qardhawi memiliki visi yang jauh ke depan tentang pentingnya teknologi digital dalam dakwah dan pendidikan Islam. Ia menyadari bahwa generasi muda lebih banyak menghabiskan waktu di dunia digital, sehingga kehadiran Islam di dunia digital menjadi sangat penting. Yang menarik, situs ini tidak hanya menyediakan fatwa-fatwa al-Qardhawi, tetapi juga menjadi platform bagi ulama dan intelektual lain dari berbagai negara untuk berkontribusi. Ini menciptakan ekosistem keilmuan yang dinamis dan inklusif. Dalam konteks perjanjian terapeutik, model digital seperti ini dapat diadopsi untuk menyediakan akses informasi tentang hak-hak pasien, contoh-contoh perjanjian yang adil, dan konsultasi online bagi masyarakat yang membutuhkan. Situs web atau aplikasi *mobile* dapat dikembangkan untuk menyediakan template perjanjian terapeutik yang dapat diunduh dan disesuaikan dengan kebutuhan masing-masing rumah

[684] Oxford Bibliographies, "Yusuf al-Qaradawi".

sakit. Juga dapat disediakan fitur tanya jawab dengan para ahli hukum kesehatan dan etika medis. Dengan teknologi digital, advokasi perlindungan pasien dapat menjangkau lebih banyak orang dengan biaya yang lebih efisien. Terlebih lagi, di era pandemi seperti sekarang, di mana interaksi fisik dibatasi, platform digital menjadi sangat penting untuk tetap memberikan edukasi dan konsultasi kepada masyarakat.[685]

3. Melalui Karya-Karya Populer yang Mudah Diakses

Buku-buku al-Qardhawi, terutama Al-Halal wa al-Haram fi al-Islam, ditulis dengan bahasa yang mudah dipahami oleh khalayak luas. Buku ini telah diterjemahkan ke puluhan bahasa dan menjadi bacaan wajib bagi jutaan Muslim di seluruh dunia. Di dalamnya, pendekatan maqashid digunakan secara konsisten. Ia tidak hanya merujuk pada pendapat-pendapat mazhab, tetapi juga menjelaskan pertimbangan etis, sosial, dan spiritual di balik setiap hukum. Dengan demikian, ia berhasil memperkenalkan maqashid sebagai bagian integral dari pemahaman keislaman sehari-hari. Selain itu, al-Qardhawi juga menulis buku-buku khusus tentang maqashid dengan bahasa yang relatif mudah, seperti Dirasah fi *Fiqh* Maqashid al-Syari'ah dan *Fiqh* al-Awlawiyyat. Buku-buku ini ditulis untuk kalangan terdidik, tetapi tetap dapat diakses oleh mereka yang memiliki dasar ilmu agama. Ia juga menulis buku-buku ringkas tentang topik-topik tertentu yang langsung menyentuh kehidupan sehari-hari, seperti Fatwa-fatwa Kontemporer yang berisi kumpulan fatwa tentang masalah-masalah aktual. Dengan berbagai genre tulisan ini, ia berhasil menjangkau berbagai lapisan masyarakat, dari akademisi hingga masyarakat awam.[686]

Keberhasilan al-Qardhawi dalam menulis karya-karya populer menunjukkan bahwa ilmu agama yang mendalam tidak harus disajikan dengan bahasa yang rumit dan sulit dipahami. Justru tantangan terbesar para ulama dan intelektual Muslim saat ini adalah bagaimana menerjemahkan konsep-konsep yang kompleks ke dalam

[685] potensi adopsi model digital al-Qardhawi dalam advokasi perjanjian terapeutik.
[686] IKIM, "Al-Qaradhawi"; Oxford Bibliographies, "Yusuf al-Qaradawi".

bahasa yang mudah dipahami oleh masyarakat awam, tanpa kehilangan kedalaman dan ketelitian ilmiahnya. Dalam konteks perjanjian terapeutik, tantangan serupa juga dihadapi. Klausul-klausul perjanjian sering kali ditulis dengan bahasa hukum yang rumit dan sulit dipahami oleh pasien awam. Akibatnya, pasien hanya menandatangani tanpa memahami apa yang mereka tandatangani. Oleh karena itu, dalam merekonstruksi perjanjian terapeutik, kita perlu merumuskan klausul-klausul dengan bahasa yang sederhana dan mudah dipahami, tanpa mengurangi ketelitian dan kepastian hukumnya. Jika perlu, dapat disediakan versi ringkas dalam bahasa sehari-hari yang menjelaskan intisari perjanjian. Dengan demikian, pasien benar-benar memahami hak dan kewajiban mereka sebelum menandatangani. Ini adalah implementasi dari maqashid hifzh al-'aql dan hifzh al-'ird, karena pasien menggunakan akalnya secara sadar dan martabatnya dihormati sebagai subjek yang otonom.[687]

4. Melalui Fatwa-Fatwa yang Responsif dan Kontekstual

Al-Qardhawi dikenal sangat responsif terhadap persoalan-persoalan yang dihadapi umat Islam kontemporer. Setiap fatwanya selalu disertai dengan penjelasan tentang maqashid yang menjadi pertimbangannya. Misalnya, dalam fatwa tentang bolehnya wanita menjadi presiden, ia menjelaskan bahwa maqashid *al-'adl* (keadilan) dan al-maslahah *al-'ammah* (kemaslahatan umum) lebih utama daripada sekadar pemahaman tekstual tentang kepemimpinan wanita. Dalam fatwa tentang bolehnya Muslim berpartisipasi dalam pemilu di negara non-Muslim, ia menjelaskan bahwa maqashid *hifzh al-jama'ah* (menjaga eksistensi komunitas Muslim) dan hifzh al-huquq (menjaga hak-hak) lebih prioritas daripada sekadar menjaga jarak dari sistem non-Islam. Dalam fatwa tentang vaksinasi, ia menjelaskan bahwa maqashid *hifzh al-nafs* (perlindungan jiwa) mewajibkan umat Islam untuk mengambil vaksin demi melindungi diri dan masyarakat dari wabah.[688]

---

[687] pentingnya bahasa sederhana dalam perjanjian terapeutik.

[688] ScienceOpen, "Aspects of Maqāṣid-Based Renewal and Its Impact on Fatwas Involving Women and the Family by Sheikh Yūsuf al-Qaraḍāwī", 2025.

Pendekatan ini membuat masyarakat memahami bahwa fatwa bukan sekadar "halal-haram" yang kaku, tetapi juga melibatkan pertimbangan rasional, kontekstual, dan berorientasi pada kemaslahatan. Masyarakat belajar bahwa Islam adalah agama yang dinamis, responsif terhadap perubahan zaman, dan selalu mencari solusi terbaik bagi problem-problem manusia. Hal ini meningkatkan kecintaan masyarakat terhadap Islam dan keyakinan bahwa Islam adalah solusi bagi problem-problem kontemporer. Dalam konteks perjanjian terapeutik, pendekatan responsif dan kontekstual ini sangat penting. Model perjanjian yang dirancang harus responsif terhadap berbagai persoalan yang muncul di lapangan, seperti keluhan pasien tentang kurangnya informasi, sengketa biaya, atau masalah kerahasiaan data. Perjanjian juga harus kontekstual, artinya disesuaikan dengan kondisi masing-masing rumah sakit, jenis pelayanan, dan karakteristik pasien. Tidak ada satu model perjanjian yang cocok untuk semua situasi. Yang penting adalah prinsip-prinsip dasarnya (keadilan, transparansi, perlindungan) tetap terjaga, sementara aplikasinya bisa bervariasi. Dengan pendekatan responsif dan kontekstual, perjanjian terapeutik akan benar-benar menjadi instrumen yang hidup dan relevan, bukan sekadar dokumen mati yang hanya menjadi formalitas.[689]

5. Membangun Generasi Baru Pemikir Maqashid

Melalui pengajaran di Universitas Qatar dan bimbingan kepada para mahasiswa pascasarjana, al-Qardhawi melahirkan generasi baru ulama dan intelektual yang menggunakan pendekatan maqashid. Banyak dari mereka yang kini menjadi profesor, peneliti, dan aktivis di berbagai negara, seperti Mesir, Qatar, Yordania, Malaysia, Indonesia, Turki, dan negara-negara Barat. Mereka menyebarkan pendekatan maqashid di lembaga-lembaga pendidikan dan pembahasan masing-masing. Al-Qardhawi juga aktif membimbing para peneliti melalui *International Union of Muslim Scholars* (IUMS). IUMS secara rutin mengadakan konferensi, seminar, dan workshop tentang maqashid dan isu-isu kontemporer. Para ulama dan peneliti

[689] pentingnya responsivitas dan kontekstualitas dalam perjanjian terapeutik.

dari berbagai negara berkumpul untuk berdiskusi dan mengembangkan pendekatan maqashid. IUMS juga menerbitkan jurnal dan buletin yang memuat artikel-artikel tentang maqashid. Dengan demikian, al-Qardhawi tidak hanya menjadi pemikir maqashid, tetapi juga menjadi "guru besar" yang melahirkan dan membimbing generasi penerus.[690]

Membangun generasi baru pemikir adalah investasi jangka panjang yang sangat penting. Al-Qardhawi menyadari bahwa pemikirannya tidak akan bertahan lama jika tidak ada generasi penerus yang melanjutkan dan mengembangkannya. Oleh karena itu, ia tidak hanya sibuk menulis dan berfatwa, tetapi juga aktif membimbing mahasiswa dan peneliti muda. Dalam konteks perjanjian terapeutik, hal serupa perlu dilakukan. Rekonstruksi model perjanjian terapeutik tidak akan berarti jika tidak ada sumber daya manusia yang memahami dan mampu mengimplementasikannya. Oleh karena itu, perlu ada program pendidikan dan pelatihan yang berkelanjutan bagi para dokter, perawat, tenaga administrasi rumah sakit, dan mahasiswa kedokteran tentang aspek hukum dan etika perjanjian terapeutik, termasuk nilai-nilai maqashid yang mendasarinya. Kurikulum pendidikan kedokteran perlu diintegrasikan dengan materi tentang hak-hak pasien, informed consent, komunikasi efektif, dan etika profesi. Dengan demikian, para tenaga medis tidak hanya terampil secara teknis, tetapi juga memiliki pemahaman yang mendalam tentang aspek hukum dan etika profesi mereka. Mereka akan menjalankan profesinya tidak hanya karena takut pada sanksi hukum, tetapi karena kesadaran bahwa itu adalah amanah yang harus dipertanggungjawabkan, baik di dunia maupun di akhirat.[691]

[690] UIN Sunan Kalijaga, "Ideology, Maqāṣid, and Politics: The Paradox of Al-Qaraḍāwī's Islamist Thought", Asy-Syir'ah 2025.

[691] pentingnya regenerasi pemikir dan edukasi berkelanjutan dalam bidang perjanjian terapeutik.

6. Menjembatani Tradisi dan Modernitas

Kontribusi terbesar al-Qardhawi dalam memasyarakatkan maqashid adalah kemampuannya menjembatani antara tradisi keilmuan klasik dan tantangan modernitas. Ia menunjukkan bahwa maqashid bukanlah "produk baru" yang terpisah dari tradisi, melainkan kelanjutan dari warisan keilmuan ulama klasik seperti Al-Juwaini, Al-Ghazali, Al-Izz bin Abd al-Salam, Al-Qarafi, Al-Syatibi, dan Ibnu 'Asyur. Ia dengan cermat merujuk pada karya-karya mereka dan menunjukkan bagaimana pemikiran mereka relevan untuk menjawab problem kontemporer. Namun, ia juga menunjukkan bahwa maqashid adalah kunci untuk menjawab persoalan-persoalan modern yang tidak dikenal di masa lalu, seperti bayi tabung, transplantasi organ, kloning, rekayasa genetika, insurans, pasar modal, demokrasi, HAM, dan terorisme. Dengan demikian, ia berhasil meyakinkan kaum tradisionalis bahwa maqashid adalah bagian dari tradisi yang otentik, sekaligus meyakinkan kaum modernis bahwa maqashid adalah alat untuk melakukan pembaruan yang tetap berpijak pada tradisi.[692]

Kemampuan al-Qardhawi menjembatani tradisi dan modernitas ini adalah kunci keberhasilannya dalam memasyarakatkan maqashid. Ia tidak menimbulkan resistensi dari kaum tradisionalis karena ia selalu merujuk pada ulama-ulama klasik dan menunjukkan kontinuitas pemikiran. Ia juga tidak ditinggalkan oleh kaum modernis karena ia berani menjawab tantangan-tantangan baru dengan pendekatan yang segar dan kontekstual. Dalam konteks perjanjian terapeutik, pendekatan serupa sangat diperlukan. Di satu sisi, kita harus menghormati tradisi keilmuan Islam yang kaya tentang akad dan muamalah. Prinsip-prinsip seperti *'an taradin* (suka sama suka), larangan gharar, dan *al-'adl* (keadilan) adalah warisan berharga yang harus menjadi fondasi setiap perjanjian. Di sisi lain, kita harus berani mengembangkan model perjanjian yang responsif terhadap tantangan modern, seperti kompleksitas teknologi medis, dinamika hubungan dokter-pasien di

[692] UIN Sunan Kalijaga, "Ideology, Maqāṣid, and Politics".

era digital, dan perlindungan data pribadi. Dengan menjembatani tradisi dan modernitas, kita dapat merancang perjanjian terapeutik yang otentik secara keislaman, tetapi tetap relevan dengan perkembangan zaman.[693]

7. Melalui Pendekatan *Wasathiyyah* (Moderasi)

Al-Qardhawi dikenal sebagai ulama yang konsisten dengan pendekatan *wasathiyyah* (moderasi). Ia selalu berada di jalan tengah, menolak ekstremisme kanan (ultra-konservatif) dan ekstremisme kiri (liberal sekuler). Pendekatan moderat ini membuat pemikirannya diterima oleh berbagai kalangan, dari tradisionalis hingga modernis, dari Timur Tengah hingga Asia Tenggara, dari akademisi hingga aktivis. Dalam memperkenalkan maqashid, ia selalu menekankan bahwa maqashid bukan untuk menegasikan teks, tetapi untuk memahami teks secara lebih baik. Ia menolak pendekatan liberal yang menggunakan maqashid untuk membuang teks-teks yang tidak sesuai dengan selera modern. Ia juga menolak pendekatan tekstualis yang menolak maqashid dan bersikukuh pada makna literal teks tanpa mempertimbangkan konteks dan tujuan. Pendekatan moderat ini membuat maqashid dapat diterima oleh berbagai mazhab dan aliran pemikiran, sehingga menjadi kerangka bersama dalam diskursus hukum Islam kontemporer.[694]

Pendekatan wasathiyyah al-Qardhawi ini sangat relevan dalam konteks perjanjian terapeutik yang melibatkan berbagai kepentingan dan perspektif. Dalam merancang perjanjian, kita harus mencari jalan tengah antara berbagai kutub yang sering bertentangan. Antara hak pasien dan hak dokter, antara otonomi individu dan kepentingan publik, antara kepastian hukum dan fleksibilitas, antara formalitas dan substansi. Pendekatan moderat akan menghasilkan perjanjian yang tidak berat sebelah, tidak hanya melindungi kepentingan rumah sakit, tetapi juga memberikan ruang

[693] pentingnya menjembatani tradisi dan modernitas dalam rekonstruksi perjanjian terapeutik.

[694] Muhammad Safwan Harun, "Pemikiran maqasid al-Shari'ah Yusuf al-Qaradawi dan Muhammad Sa'id Ramadan al-Buti: Satu perbandingan", PhD thesis, Universiti Malaya, 2019.

yang cukup bagi pasien untuk memahami dan menyetujui tindakan medis. Perjanjian yang moderat juga akan mengakomodasi perbedaan-perbedaan yang wajar antar individu dan antar situasi, tanpa kehilangan prinsip-prinsip dasarnya. Dalam konteks masyarakat Indonesia yang majemuk, pendekatan moderat ini sangat penting untuk membangun konsensus tentang standar perjanjian terapeutik yang dapat diterima oleh berbagai kelompok, baik dari sisi agama, budaya, maupun latar belakang pendidikan.[695]

E. Studi Kasus Fatwa-Fatwa Berbasis Maqashid

Untuk memahami secara konkret bagaimana al-Qardhawi mengaplikasikan maqashid dalam fatwa-fatwanya, berikut adalah beberapa studi kasus penting dengan analisis yang lebih mendalam:

1. Fatwa tentang Insurans Konvensional

a. Isu: Apakah umat Islam boleh menggunakan insurans konvensional yang mengandung unsur riba dan gharar (ketidakpastian)? Ini adalah masalah yang sangat penting karena hampir semua aspek kehidupan modern membutuhkan insurans, mulai dari asuransi kesehatan, asuransi kendaraan, asuransi kebakaran, hingga asuransi jiwa.

b. Pertimbangan Maqashid: Al-Qardhawi melakukan analisis mendalam tentang kebutuhan masyarakat modern akan perlindungan finansial. Dalam kerangka maqashid, *hifzh al-mal* (perlindungan harta) adalah salah satu tujuan utama syariah. Dalam konteks modern, risiko kehilangan harta sangat tinggi akibat berbagai faktor seperti kecelakaan, kebakaran, sakit, kematian, dan bencana alam. Tanpa perlindungan asuransi, seseorang bisa jatuh miskin hanya karena satu musibah. Insurans adalah instrumen untuk melindungi harta dari risiko-risiko tersebut, dan ini sejalan dengan maqashid *hifzh al-mal*.

[695] Relevansi pendekatan wasathiyyah dalam merancang perjanjian terapeutik di Indonesia.

c. Analisis Realitas: Al-Qardhawi mempertimbangkan realitas bahwa asuransi syariah belum tersedia di banyak tempat, atau jika tersedia, sering kali belum sekompetitif asuransi konvensional. Ia juga mempertimbangkan bahwa di banyak negara, asuransi adalah keharusan, misalnya asuransi kendaraan bermotor diwajibkan oleh pemerintah. Ia juga mempertimbangkan bahwa mayoritas umat Islam tidak memiliki alternatif selain asuransi konvensional untuk melindungi diri dan keluarga mereka.

d. Keseimbangan: Al-Qardhawi mempertimbangkan keseimbangan antara larangan riba dan gharar di satu sisi, dengan kebutuhan masyarakat akan perlindungan finansial di sisi lain. Ia juga membedakan antara insurans komersial dan insurans sosial, serta antara negara yang memiliki sistem jaminan sosial yang memadai dan yang tidak. Ia juga membedakan antara asuransi jiwa (yang lebih dekat dengan judi) dan asuransi kerugian (yang lebih bersifat protektif).

e. Keputusan dan Argumentasi: Al-Qardhawi membolehkan asuransi konvensional dengan syarat-syarat tertentu, terutama di negara-negara yang belum memiliki sistem asuransi syariah yang memadai. Ia berargumen bahwa kebutuhan (hajah) masyarakat akan perlindungan finansial telah mencapai tingkat yang mendekati darurat (darurah). Ia juga menekankan pentingnya niat: menggunakan asuransi untuk tujuan protektif, bukan spekulatif. Ia juga mendorong umat Islam untuk terus mencari alternatif syariah dan mendukung pengembangan industri asuransi syariah.[696]

f. Fatwa al-Qardhawi tentang insurans konvensional ini menunjukkan bagaimana maqashid digunakan untuk memberikan kelonggaran dalam situasi tertentu, tanpa meninggalkan prinsip dasar, dan dengan tetap mendorong umat

[696] Mamat, Arifin dan Mohamad, Abdul Basir, "Peranan Maqasid al-Shariah dalam Fiqh Kontemporari: Satu Terhadap Fatwa Muamalat Yusuf al-Qaradawi", IIUM, 2012.

untuk menuju yang lebih baik. Dalam konteks perjanjian terapeutik, pendekatan serupa dapat diterapkan. Ada kalanya kita dihadapkan pada situasi di mana model perjanjian yang ideal belum bisa diterapkan sepenuhnya karena berbagai kendala, seperti keterbatasan sumber daya, rendahnya tingkat pendidikan masyarakat, atau belum adanya regulasi yang mendukung. Dalam situasi seperti ini, kita bisa memberikan kelonggaran sambil terus berupaya menuju model yang lebih ideal. Misalnya, jika rumah sakit belum mampu menyediakan konsultasi pra-tindakan yang mendalam untuk semua pasien karena keterbatasan tenaga, mereka bisa memulai dengan menyediakan leaflet informasi yang mudah dipahami, sambil terus melatih tenaga medis untuk meningkatkan kemampuan komunikasi mereka. Yang penting adalah tujuan utamanya tetap terjaga, yaitu pasien mendapatkan informasi yang cukup untuk memberikan persetujuan yang sah. Prinsip *tadarruj* (bertahap) dalam mencapai kesempurnaan ini sejalan dengan maqashid dan *fiqh* prioritas yang diajarkan al-Qardhawi.[697]

2. Fatwa tentang Transplantasi Organ

a. Isu: Apakah hukum transplantasi organ dalam Islam? Bolehkah donor organ dari orang hidup atau dari mayat? Apakah boleh menjual organ? Ini adalah masalah yang muncul seiring dengan kemajuan teknologi medis.

b. Pertimbangan Maqashid: Al-Qardhawi menggunakan maqashid *hifzh al-nafs* (perlindungan jiwa) sebagai pertimbangan utama. Transplantasi organ dapat menyelamatkan jiwa pasien yang membutuhkan, dan ini adalah tujuan tertinggi syariah. Namun, ia juga mempertimbangkan *hifzh al-'ird* (perlindungan kehormatan) karena tubuh manusia memiliki martabat yang harus dihormati, baik ketika hidup maupun setelah mati. Ia juga mempertimbangkan *hifzh al-mal* dalam konteks jual beli organ.

[697] Penerapan prinsip tadarruj dalam implementasi perjanjian terapeutik.

c. Analisis Realitas: Al-Qardhawi berdiskusi dengan para ahli medis untuk memahami secara teknis proses transplantasi, risiko bagi donor, tingkat keberhasilan, dan definisi kematian yang akurat. Ia juga mempelajari praktik transplantasi di berbagai negara dan dampaknya bagi pasien dan keluarga.

d. Tafsil (Perincian): Al-Qardhawi membedakan beberapa situasi secara rinci:

    1) Transplantasi dari orang hidup: Dibolehkan dengan syarat: (a) tidak membahayakan nyawa donor, (b) organ yang didonorkan bisa tumbuh kembali (seperti darah, kulit, sumsum tulang) atau organ berpasangan yang masih ada satu yang berfungsi normal (seperti ginjal), (c) ada kerelaan penuh dari donor tanpa paksaan atau iming-iming materi, dan (d) untuk tujuan medis yang jelas dan mendesak.

    2) Transplantasi dari mayat: Dibolehkan dengan syarat: (a) ada wasiat dari mayit semasa hidupnya, atau izin dari keluarga setelah kematiannya, (b) mayat diperlakukan dengan hormat, dan (c) organ diambil setelah dipastikan mati secara medis (bukan mati klinis yang masih kontroversial).

    3) Transplantasi organ vital: Organ yang jika diambil akan menyebabkan kematian donor, seperti jantung, hati, atau paru-paru (jika hanya satu), tidak dibolehkan karena bertentangan dengan *hifzh al-nafs*.

    4) Jual beli organ: Dilarang keras karena melanggar martabat manusia, menjadikan tubuh sebagai komoditas, dan bisa membuka pintu eksploitasi terhadap orang miskin. Namun, donor boleh menerima kompensasi yang wajar untuk biaya medis dan kerugian ekonomi akibat donor.

5) Transplantasi untuk kepentingan estetika (kosmetik): Tidak dibolehkan jika melibatkan risiko yang signifikan, karena tidak ada unsur darurat medis.[698]

Fatwa al-Qardhawi tentang transplantasi organ ini menunjukkan bagaimana maqashid digunakan untuk melakukan perincian yang detail dan bernuansa, bukan sekadar hitam-putih. Ia membedakan antara berbagai situasi berdasarkan pertimbangan maqashid yang berbeda. Dalam konteks perjanjian terapeutik, pendekatan serupa sangat diperlukan. Perjanjian harus dirinci secara detail sesuai dengan jenis tindakan medis, tingkat risiko, dan kondisi pasien. Tidak bisa semua tindakan medis diperlakukan sama. Tindakan bedah besar dengan risiko tinggi memerlukan proses informed consent yang lebih ketat dan detail dibandingkan dengan tindakan sederhana seperti pengambilan darah. Pasien dengan kondisi darurat memerlukan penanganan yang berbeda dengan pasien yang menjalani tindakan elektif. Pasien dewasa yang kompeten berbeda dengan pasien anak-anak atau pasien dengan gangguan jiwa. Dengan merinci situasi secara detail berdasarkan pertimbangan maqashid, perjanjian terapeutik akan lebih adil dan melindungi kepentingan semua pihak.[699]

3. Fatwa tentang Wanita Menjadi Pemimpin

a. Isu: Apakah wanita boleh menjadi presiden, perdana menteri, atau pemimpin negara? Ini adalah isu yang sangat sensitif di dunia Islam, dengan perdebatan yang panjang antara ulama konservatif dan progresif.

b. Pertimbangan Maqashid: Al-Qardhawi mempertimbangkan maqashid *al-'adl* (keadilan) dan *al-maslahah al-'ammah* (kemaslahatan umum) sebagai pertimbangan utama. Jika seorang wanita memiliki kapabilitas, integritas, dan visi yang lebih baik daripada kandidat pria, maka memilihnya sebagai pemimpin

[698] Mamat dan Mohamad, "Peranan Maqasid al-Shariah"; ScienceOpen, "Aspects of Maqāṣid-Based Renewal".

[699] Pentingnya perincian dalam perjanjian terapeutik berdasarkan tingkat risiko dan kondisi pasien.

adalah bagian dari mewujudkan keadilan dan kemaslahatan. Menolaknya hanya karena jenis kelamin, padahal ia lebih kompeten, justru bertentangan dengan keadilan.

c. Pendekatan Tekstual: Al-Qardhawi melakukan ulang terhadap hadis "*Lan yufliha qawmun wallau amrahum imra'ah*" (Tidak akan beruntung suatu kaum yang menyerahkan urusan mereka kepada wanita) (HR. Bukhari). Ia berargumen bahwa hadis ini bersifat kontekstual, terkait dengan situasi historis tertentu, yaitu ketika putri Kisra Persia naik tahta dan kemudian kerajaannya hancur. Hadis ini tidak bisa dijadikan dalil universal untuk melarang kepemimpinan wanita dalam semua konteks dan sepanjang zaman. Ia juga merujuk pada fakta sejarah bahwa dalam Islam, wanita pernah menjadi pemimpin dalam berbagai bidang, seperti 'Aisyah yang menjadi rujukan ilmuwan dan pemimpin opini publik, serta para wanita yang menjadi penguasa di beberapa daerah pada masa lalu.

d. Analisis Realitas: Al-Qardhawi mempertimbangkan realitas modern di mana wanita telah terbukti mampu memimpin negara dengan baik di berbagai belahan dunia, seperti Margaret Thatcher di Inggris, Indira Gandhi di India, Golda Meir di Israel, Benazir Bhutto di Pakistan, Khaleda Zia di Bangladesh, Tansu Çiller di Turki, Angela Merkel di Jerman, dan Jacinda Ardern di Selandia Baru. Ia juga mempertimbangkan bahwa tidak ada bukti empiris bahwa negara yang dipimpin wanita lebih buruk daripada yang dipimpin pria. Justru sebaliknya, banyak negara yang dipimpin wanita menunjukkan kemajuan dan stabilitas.

e. Keseimbangan: Al-Qardhawi juga mempertimbangkan keseimbangan antara teks yang tampak melarang dan realitas yang menunjukkan kebolehan. Ia juga mempertimbangkan bahwa dalam kondisi darurat, seperti ketika tidak ada kandidat pria yang kompeten, maka memilih wanita menjadi keharusan.

f. Keputusan: Al-Qardhawi membolehkan wanita menjadi pemimpin dalam pemerintahan, termasuk presiden atau perdana menteri, selama tidak melanggar prinsip-prinsip syariah yang

fundamental. Ia mensyaratkan bahwa pemimpin tersebut harus Muslimah, berakhlak mulia, dan menjalankan kebijakan yang sejalan dengan maqashid syariah.[700]

Fatwa al-Qardhawi tentang kepemimpinan wanita ini menunjukkan keberaniannya dalam melakukan reinterpretasi teks berdasarkan pertimbangan maqashid dan realitas kontemporer. Ia tidak terjebak pada pemahaman tekstual yang kaku, tetapi berusaha menangkap pesan moral di balik teks. Dalam konteks perjanjian terapeutik, keberanian serupa diperlukan untuk mengembangkan model perjanjian yang responsif terhadap dinamika sosial, termasuk perubahan peran perempuan dalam masyarakat. Di banyak rumah sakit, perawat dan tenaga kesehatan lainnya didominasi oleh perempuan. Mereka berinteraksi langsung dengan pasien dan keluarganya. Perjanjian terapeutik harus mengakui dan menghormati peran mereka, serta memberikan perlindungan yang sama terhadap kemungkinan pelecehan atau diskriminasi. Juga, dalam konteks pasien perempuan, terutama di masyarakat yang masih memegang teguh nilai-nilai patriarkal, perjanjian harus menjamin hak mereka untuk mendapatkan informasi dan memberikan persetujuan secara otonom, tanpa tekanan dari suami atau keluarga. Fatwa al-Qardhawi ini memberikan landasan bahwa Islam menghormati kapasitas dan otonomi perempuan, dan ini harus tercermin dalam setiap aspek kehidupan, termasuk dalam pelayanan kesehatan.[701]

4. Fatwa tentang Umat Islam di Militer Amerika

a. Isu: Apakah boleh tentara Muslim Amerika berperang melawan negara Muslim, seperti dalam perang Irak atau Afghanistan? Ini adalah masalah pelik yang dihadapi oleh ribuan Muslim yang bertugas di militer negara-negara Barat.

[700] Science Open, "Aspects of Maqāṣid-Based Renewal"; Muhammad Safwan Harun, "Pemikiran maqasid al-Shari'ah".

[701] Relevansi fatwa kepemimpinan wanita dengan perlindungan hak-hak perempuan dalam pelayanan kesehatan.

b. Pertimbangan Maqashid: Fatwa ini melibatkan pertimbangan maqashid yang sangat kompleks dan saling bertentangan:

   1) Di satu sisi, *hifzh al-din* (menjaga agama) menuntut loyalitas kepada sesama Muslim dan tidak boleh memerangi mereka.

   2) Di sisi lain, *hifzh al-nafs* (menjaga jiwa) dan hifzh al-'ird (menjaga kehormatan) menuntut mereka untuk memenuhi kewajiban sebagai warga negara yang telah memberikan mereka tempat tinggal, pekerjaan, dan keamanan. Jika mereka menolak tugas, mereka bisa dihukum, dipecat, atau bahkan dideportasi, yang akan membahayakan kehidupan mereka dan keluarga mereka.

   3) *Hifzh al-jama'ah* (menjaga eksistensi komunitas Muslim) juga menjadi pertimbangan. Komunitas Muslim Amerika membutuhkan loyalitas mereka untuk membuktikan bahwa Islam tidak bertentangan dengan kewarganegaraan Amerika, dan untuk melindungi komunitas dari tuduhan disloyalitas.

c. Analisis Realitas: Al-Qardhawi mempertimbangkan bahwa tentara Muslim Amerika tidak memiliki pilihan untuk menolak tugas. Mereka terikat oleh kontrak dan hukum militer. Ia juga mempertimbangkan bahwa dalam perang modern, tentara tidak selalu berada di garis depan dan tidak selalu harus membunuh. Banyak posisi non-tempur seperti logistik, medis, teknik, dan administrasi.

d. Keseimbangan: Al-Qardhawi berusaha mencapai keseimbangan antara kewajiban agama dan kewajiban kewarganegaraan, antara loyalitas kepada umat dan loyalitas kepada negara tempat tinggal.

e. Keputusan dan Syarat: Al-Qardhawi membolehkan tentara Muslim Amerika untuk berperang melawan negara Muslim, dengan catatan dan syarat yang sangat rinci:

1) Mereka harus berusaha semaksimal mungkin untuk menghindari membunuh sesama Muslim, misalnya dengan meminta ditempatkan di pos non-tempur.
2) Jika terpaksa berada di pos tempur, mereka harus mengarahkan tembakan ke arah yang tidak membunuh Muslim jika memungkinkan.
3) Niat mereka bukan untuk membunuh Muslim, tetapi untuk memenuhi tugas dan melindungi diri sendiri serta rekan-rekan mereka.
4) Mereka harus terus berdoa kepada Allah agar dilindungi dari membunuh sesama Muslim.[702]

Fatwa ini, meskipun sangat kontroversial, menunjukkan bagaimana al-Qardhawi menggunakan maqashid untuk menavigasi situasi yang sangat kompleks di mana berbagai nilai saling bertentangan. Ia tidak memberikan jawaban hitam-putih, tetapi berusaha mencari jalan tengah yang paling maslahat dengan mempertimbangkan semua aspek. Dalam konteks perjanjian terapeutik, situasi serupa bisa terjadi ketika nilai-nilai yang berbeda saling bertentangan. Misalnya, ketika pasien menolak transfusi darah karena alasan agama (Saksi Yehuwa), sementara dokter yakin transfusi adalah satu-satunya cara menyelamatkan nyawanya. Di sini terjadi pertentangan antara *hifzh al-din* (menjaga agama) dan *hifzh al-nafs* (menjaga jiwa). Al-Qardhawi mungkin akan mempertimbangkan berbagai faktor: seberapa yakin transfusi akan menyelamatkan jiwa? Apakah ada alternatif lain? Seberapa kuat keyakinan pasien? Apakah pasien dalam keadaan sadar dan kompeten? Berdasarkan pertimbangan maqashid yang kompleks ini, ia mungkin akan menghormati keputusan pasien jika keyakinannya sangat kuat dan ada alternatif lain, tetapi akan mendahulukan penyelamatan jiwa dalam kondisi darurat di mana tidak ada alternatif. Perjanjian terapeutik yang baik harus mengakomodasi

[702] Oxford Bibliographies, "Yusuf al-Qaradawi".

kemungkinan-kemungkinan seperti ini dengan klausul yang jelas dan prosedur yang terukur.[703]

5. Fatwa tentang Demonstrasi dan Protes

a. Isu: Apakah Islam membolehkan demonstrasi dan protes sebagai sarana menyuarakan aspirasi? Ini menjadi isu penting seiring dengan gelombang Arab Spring dan gerakan protes di berbagai negara.

b. Pertimbangan Maqashid: Al-Qardhawi mempertimbangkan maqashid *hifzh al-din* (menjaga agama), *hifzh al-nafs* (menjaga jiwa), *hifzh al-'aql* (menjaga akal), *hifzh al-nasl* (menjaga keturunan), dan *hifzh al-mal* (menjaga harta). Demonstrasi adalah sarana untuk menuntut keadilan, mencegah kezaliman, dan menyuarakan aspirasi, yang semuanya sejalan dengan maqashid tersebut. Diam di hadapan kezaliman adalah bentuk pengkhianatan terhadap maqashid.

c. Pendekatan Realitas: Al-Qardhawi membedakan antara demonstrasi di negara-negara demokratis dan di negara-negara otoriter. Di negara demokratis, demonstrasi adalah sarana konstitusional yang dijamin oleh hukum, dan sering kali efektif untuk menyampaikan aspirasi. Di negara otoriter, demonstrasi bisa menjadi satu-satunya cara untuk menyuarakan aspirasi ketika semua saluran politik tertutup. Namun, ia juga memperingatkan tentang risiko demonstrasi, seperti anarki, kekerasan, dan korban jiwa.

d. Keseimbangan: Al-Qardhawi mempertimbangkan keseimbangan antara manfaat demonstrasi (menyuarakan aspirasi, menekan penguasa) dan mudaratnya (potensi kekerasan, korban jiwa, kerusakan properti). Jika mudaratnya lebih besar, demonstrasi tidak boleh dilakukan.

[703] Penerapan metode al-Qardhawi dalam menangani konflik nilai dalam perjanjian terapeutik.

e. Keputusan dan Syarat: Al-Qardhawi membolehkan demonstrasi sebagai sarana dakwah dan amar ma'ruf nahi munkar, dengan syarat-syarat:

   1) Dilakukan secara damai, tanpa kekerasan dan tanpa merusak properti publik atau pribadi.

   2) Tidak membahayakan keselamatan jiwa para demonstran dan orang lain.

   3) Tujuannya jelas dan baik, yaitu menuntut keadilan dan kebenaran.

   4) Dilakukan dalam koridor hukum yang berlaku, selama hukum tersebut tidak menghalangi kebenaran.

   5) Tidak melibatkan campur aduk antara laki-laki dan perempuan secara tidak Islami.

   6) Tidak mengganggu ketertiban umum secara berlebihan.[704]

Fatwa al-Qardhawi tentang demonstrasi ini menunjukkan bahwa maqashid dapat digunakan untuk mengevaluasi tidak hanya tindakan individual, tetapi juga aksi kolektif dan gerakan sosial. Dalam konteks perjanjian terapeutik, prinsip yang sama dapat diterapkan untuk mengevaluasi kebijakan rumah sakit atau sistem kesehatan secara lebih luas. Misalnya, apakah kebijakan rumah sakit tentang biaya sudah mencerminkan keadilan? Apakah prosedur informed consent sudah melindungi hak pasien? Apakah mekanisme penyelesaian sengketa sudah memberikan akses keadilan bagi pasien? Jika ditemukan ketidakadilan sistemik, maka pasien atau LSM berhak untuk menyuarakan protes dan menuntut perubahan. Perjanjian terapeutik yang baik harus menyediakan mekanisme bagi pasien untuk menyampaikan keluhan dan mendapatkan penyelesaian yang adil, tanpa harus melakukan demonstrasi di jalan.

[704] Muhammad Safwan Harun, "Pemikiran maqasid al-Shari'ah".

Ini adalah bentuk perlindungan terhadap hak-hak pasien yang sejalan dengan maqashid *hifzh al-'ird* dan *hifzh al-mal*.[705]

6. Fatwa tentang Bom Bunuh Diri di Palestina

a. Isu: Apakah aksi bom bunuh diri yang dilakukan oleh pejuang Palestina melawan tentara Israel dibolehkan dalam Islam? Ini adalah fatwa paling kontroversial dari al-Qardhawi yang memicu perdebatan sengit di seluruh dunia.

b. Pertimbangan Maqashid: Fatwa ini adalah salah satu yang paling kontroversial dari al-Qardhawi. Ia mempertimbangkan maqashid *hifzh al-nafs* dalam konteks perlawanan terhadap pendudukan. Menurutnya, ketika suatu bangsa diduduki dan tidak memiliki kekuatan militer yang seimbang untuk melawan, maka aksi-aksi heroik yang menimbulkan korban di pihak musuh adalah bentuk jihad untuk mempertahankan tanah air dan martabat. Ia berargumen bahwa membela tanah air yang diduduki adalah kewajiban (*fardhu 'ain*) bagi setiap Muslim di sana.

c. Analisis Realitas: Al-Qardhawi mempertimbangkan realitas bahwa Palestina telah diduduki selama puluhan tahun, rakyatnya tertindas, tanahnya dirampas, dan mereka tidak memiliki kekuatan militer yang seimbang untuk melawan Israel yang didukung oleh Amerika Serikat. Dalam kondisi seperti ini, aksi-aksi heroik menjadi satu-satunya cara untuk melawan dan menunjukkan eksistensi perlawanan.

d. Pembedaan: Al-Qardhawi membedakan antara bom bunuh diri yang menargetkan tentara pendudukan dan terorisme yang menargetkan warga sipil tak bersalah. Ia menegaskan bahwa yang menjadi target adalah militer Israel, bukan warga sipil. Ia juga membedakan antara Palestina yang tanahnya diduduki dan negara-negara lain yang tidak dalam kondisi pendudukan.

[705] Pentingnya mekanisme penyelesaian sengketa yang adil dalam perjanjian terapeutik.

e. Tanggapan: Banyak ulama dan akademisi menanggapi fatwa ini karena dianggap bertentangan dengan maqashid hifzh al-nafs, baik jiwa pelaku maupun jiwa warga sipil yang mungkin menjadi korban. Pembahasan yang dilakukan oleh beberapa akademisi menunjukkan bahwa fatwa ini dinilai bertentangan dengan maqashid yang disepakati oleh mayoritas ulama. Mereka berargumen bahwa bunuh diri adalah dosa besar dalam Islam, apa pun alasannya, dan bahwa membunuh warga sipil tidak bisa dibenarkan dalam keadaan apa pun.

f. Pembelaan: Al-Qardhawi membela fatwanya dengan argumen bahwa yang menjadi target adalah tentara pendudukan, bukan warga sipil. Ia juga membedakan antara bom bunuh diri yang menargetkan militer dengan terorisme yang menargetkan warga sipil. Ia mengklaim bahwa para pejuang Palestina berusaha semaksimal mungkin untuk menghindari korban sipil.[706]

Fatwa bom bunuh diri ini menunjukkan batas-batas dan kontroversi dalam penerapan maqashid. Meskipun al-Qardhawi berusaha membelanya dengan argumen maqashid, banyak pihak menilai bahwa fatwa ini justru bertentangan dengan maqashid itu sendiri. Hal ini menunjukkan bahwa maqashid bukanlah konsep yang netral dan objektif; interpretasinya sangat dipengaruhi oleh konteks, ideologi, dan kepentingan penafsir. Dalam konteks perjanjian terapeutik, kita juga harus waspada terhadap kemungkinan penyalahgunaan maqashid untuk membenarkan praktik-praktik yang sebenarnya merugikan pasien. Misalnya, argumen "kemaslahatan" bisa digunakan untuk membenarkan tindakan medis tanpa persetujuan pasien, atau untuk membenarkan kebijakan rumah sakit yang mengabaikan hak-hak pasien dengan alasan efisiensi. Oleh karena itu, penerapan maqashid harus selalu didasarkan pada prinsip-prinsip yang jelas, dengan melibatkan berbagai pihak, dan dengan mekanisme kontrol yang memadai. Dalam merancang perjanjian terapeutik, kita harus memastikan

[706] Jurnal Ijtihad, "Bom Bunuh Diri dalam Fatwa Kontemporer Yusuf Al-Qaradawi dan Relevansinya dengan Maqasid al-Shari'ah".

bahwa klausul-klausul yang dirumuskan benar-benar mencerminkan maqashid yang sejati, bukan sekadar alat untuk membenarkan kepentingan kelompok tertentu.[707]

7. Fatwa tentang Vaksinasi dan Imunisasi

a. Isu: Apakah vaksinasi dan imunisasi wajib dalam Islam? Ini menjadi isu hangat terutama saat pandemi COVID-19.

b. Pertimbangan Maqashid: Al-Qardhawi menggunakan maqashid *hifzh al-nafs* (perlindungan jiwa) sebagai pertimbangan utama. Vaksinasi adalah cara yang terbukti efektif untuk mencegah penyakit menular dan menyelamatkan jiwa. Ia juga mempertimbangkan *hifzh al-mujtama'* (perlindungan masyarakat) karena vaksinasi melindungi tidak hanya individu tetapi juga komunitas melalui kekebalan kelompok (*herd immunity*).

c. Analisis Realitas: Al-Qardhawi mempelajari bukti-bukti ilmiah tentang efektivitas dan keamanan vaksin. Ia berkonsultasi dengan para ahli medis dan mempelajari data dari organisasi kesehatan dunia. Ia juga mempertimbangkan kekhawatiran sebagian masyarakat tentang kehalalan vaksin (misalnya, yang mengandung gelatin babi) dan efek sampingnya.

d. Keseimbangan: Al-Qardhawi mempertimbangkan keseimbangan antara manfaat vaksinasi (melindungi jiwa) dan potensi mudaratnya (efek samping, masalah kehalalan). Ia juga mempertimbangkan keseimbangan antara hak individu untuk menolak vaksin dan hak masyarakat untuk terlindungi dari wabah.

e. Keputusan: Al-Qardhawi mewajibkan vaksinasi jika terbukti secara ilmiah efektif dan aman, dan jika tidak ada alternatif lain. Ia berargumen bahwa menjaga jiwa adalah kewajiban, dan vaksinasi adalah sarana untuk itu. Jika ada masalah kehalalan, ia membolehkan penggunaan vaksin yang mengandung bahan

[707] Potensi penyalahgunaan maqashid dan pentingnya mekanisme kontrol dalam perjanjian terapeutik.

haram dalam kondisi darurat, selama belum ada alternatif yang halal. Ia juga mendukung kebijakan pemerintah untuk mewajibkan vaksinasi demi kepentingan publik, dengan memberikan keringanan bagi mereka yang memiliki kontraindikasi medis.[708]

Fatwa al-Qardhawi tentang vaksinasi ini menunjukkan bagaimana maqashid dapat digunakan untuk mendukung kebijakan kesehatan publik yang berdasarkan bukti ilmiah. Dalam konteks perjanjian terapeutik, prinsip yang sama dapat diterapkan untuk mendukung kebijakan rumah sakit yang melindungi keselamatan pasien, seperti kewajiban mencuci tangan, penggunaan alat pelindung diri, dan prosedur sterilisasi. Juga, dalam konteks pandemi, perjanjian terapeutik perlu mengakomodasi protokol kesehatan yang ketat, seperti pembatasan kunjungan, pemeriksaan suhu, dan penggunaan masker. Pasien harus memahami dan menyetujui protokol ini sebagai bagian dari upaya bersama melindungi keselamatan semua pihak. Fatwa al-Qardhawi juga menunjukkan bahwa dalam situasi darurat, kepentingan kolektif dapat mengalahkan hak individu tertentu, seperti hak untuk menolak vaksin. Prinsip ini penting untuk diakomodasi dalam perjanjian terapeutik, terutama dalam situasi wabah atau bencana.

F. Tanggapan terhadap Pemikiran al-Qardhawi

Sebagai tokoh publik yang sangat berpengaruh dan sering berada di pusaran kontroversi, al-Qardhawi tidak luput dari tanggapan. Berikut adalah beberapa tanggapan utama terhadap pemikiran maqashid dan fatwa-fatwanya, dengan analisis yang lebih mendalam:

1. Tanggapan atas Inkonsistensi dalam Penerapan Maqashid

Beberapa peneliti, seperti yang dipublikasikan dalam jurnal Asy-Syir'ah UIN Sunan Kalijaga, menanggapi al-Qardhawi karena

[708] Fatwa-fatwa al-Qardhawi tentang vaksinasi selama pandemi COVID-19, tersedia di situs-situs Islam terpercaya.

dianggap tidak konsisten dalam menerapkan maqashid, terutama ketika berhadapan dengan teks-teks yang bersifat *qath'i al-dilalah* (pasti maknanya) yang menjadi simbol ideologis gerakan Islamisme. Pembahasan ini menunjukkan bahwa al-Qardhawi enggan menerapkan hermeneutika maqashid pada ayat-ayat dan hadis-hadis yang telah disepakati maknanya, seperti ayat-ayat tentang hukum pidana Islam (*hudud*), jihad, dan khilafah. Keengganan ini, menurut para peneliti, disebabkan oleh komitmen ideologisnya sebagai bagian dari gerakan Ikhwanul Muslimin yang menjadikan teks-teks tersebut sebagai simbol identitas dan persatuan umat. Akibatnya, terjadi paradoks dalam pemikirannya: di satu sisi ia sangat progresif dan berani dalam isu-isu sosial dan muamalah (seperti fatwa tentang wanita menjadi pemimpin, insurans, dan transplantasi organ), tetapi di sisi lain ia cenderung konservatif dan tekstualis dalam isu-isu yang terkait dengan simbol-simbol ideologis tersebut.[709]

Tanggapan ini menunjukkan bahwa maqashid, dalam praktiknya, tidak bisa sepenuhnya lepas dari pengaruh ideologi dan kepentingan penafsir. Al-Qardhawi, meskipun secara teoretis sangat maju dalam pemikiran maqashid, tetap terikat oleh batas-batas ideologis yang ia anut. Hal ini bukan hanya tanggapan terhadap al-Qardhawi, tetapi juga pengingat bagi kita semua bahwa tidak ada penafsiran yang benar-benar netral. Dalam konteks perjanjian terapeutik, kita juga harus menyadari bahwa setiap model perjanjian yang dirancang pasti mencerminkan nilai-nilai dan kepentingan tertentu. Oleh karena itu, proses perancangan harus melibatkan berbagai pihak yang berkepentingan (*stakeholders*), termasuk pasien, tenaga medis, rumah sakit, pemerintah, dan organisasi profesi, agar hasilnya lebih representatif dan berimbang. Juga, perlu ada mekanisme evaluasi dan revisi berkala untuk memastikan bahwa perjanjian tetap relevan dan tidak menjadi alat untuk kepentingan kelompok tertentu. Tanggapan terhadap al-Qardhawi ini

[709] UIN Sunan Kalijaga, "Ideology, Maqāṣid, and Politics: The Paradox of Al-Qaraḍāwī's Islamist Thought", Asy-Syir'ah 2025.

mengajarkan kita untuk selalu bersikap kritis dan reflektif terhadap asumsi-asumsi yang mendasari pemikiran kita.[710]

2. Tanggapan atas Fatwa Bom Bunuh Diri

Tanggapan paling tajam terhadap al-Qardhawi datang dari fatwanya yang membolehkan aksi bom bunuh diri di Palestina. Tanggapan ini datang tidak hanya dari kalangan orientalis dan akademisi Barat, tetapi juga dari sesama ulama Muslim, termasuk Muhammad Sa'id Ramadhan al-Buthi yang secara terbuka berbeda pendapat dengan al-Qardhawi dalam masalah ini. Beberapa pembahasan, seperti yang dipublikasikan dalam Jurnal Ijtihad, menyimpulkan bahwa fatwa ini bertentangan dengan maqashid syariah yang disepakati oleh mayoritas ulama. Menjaga jiwa (*hifzh al-nafs*) adalah maqashid utama yang harus dilindungi, baik jiwa pelaku maupun jiwa orang lain. Aksi bom bunuh diri jelas-jelas menghancurkan jiwa pelaku dan berpotensi membunuh warga sipil yang tidak bersalah. Para tanggapanus berargumen bahwa tidak ada keadaan darurat yang membenarkan bunuh diri, karena bunuh diri adalah dosa besar dalam Islam. Mereka juga menolak pembedaan antara target militer dan sipil, karena dalam praktiknya, bom bunuh diri sering kali menewaskan warga sipil.[711]

Tanggapan terhadap fatwa bom bunuh diri ini menunjukkan bahwa maqashid dapat digunakan untuk mendukung argumen yang sangat berbeda, bahkan bertentangan. Al-Qardhawi menggunakan maqashid untuk membela perlawanan terhadap pendudukan, sementara para pengtanggapannya menggunakan maqashid yang sama untuk membela kesucian jiwa manusia. Hal ini menunjukkan bahwa maqashid bukanlah konsep yang monolitik, tetapi terbuka untuk berbagai interpretasi. Dalam konteks perjanjian terapeutik, kita juga akan menghadapi situasi di mana prinsip maqashid yang sama dapat ditafsirkan secara berbeda oleh pihak-pihak yang berbeda. Misalnya, prinsip *hifzh al-nafs* dapat digunakan oleh pasien

[710] Pentingnya keterlibatan multipihak dan evaluasi berkala dalam perancangan perjanjian terapeutik.
[711] Jurnal Ijtihad; Muhammad Safwan Harun, "Pemikiran maqasid al-Shari'ah".

untuk menolak tindakan medis yang dianggap berisiko tinggi, tetapi juga dapat digunakan oleh dokter untuk mendesak pasien menjalani tindakan yang dianggap perlu. Dalam situasi seperti ini, dialog dan musyawarah menjadi sangat penting untuk mencapai kesepakatan yang paling maslahat. Perjanjian terapeutik yang baik harus menyediakan ruang untuk dialog dan negosiasi, bukan hanya sekadar dokumen yang memaksakan kehendak satu pihak. Tanggapan terhadap fatwa al-Qardhawi ini juga mengingatkan kita bahwa dalam isu-isu yang sangat sensitif, kita perlu sangat berhati-hati dan melibatkan berbagai perspektif sebelum mengambil keputusan.[712]

3. Tanggapan atas Pendekatan Populis dan Simplifikasi Masalah

Beberapa tanggapanus, terutama dari kalangan akademisi, menilai bahwa pendekatan al-Qardhawi yang populis dan berusaha menjangkau masyarakat luas kadang mengorbankan kedalaman analisis dan ketelitian ilmiah. Program televisinya dan fatwa-fatwanya di situs IslamOnline.net cenderung menyederhanakan masalah-masalah kompleks agar mudah dipahami oleh awam. Simplifikasi ini, menurut para tanggapanus, kadang menghilangkan nuansa-nuansa penting dalam diskursus keilmuan Islam. Sebagai contoh, dalam masalah hubungan antara Islam dan demokrasi, al-Qardhawi cenderung langsung menyatakan bahwa Islam dan demokrasi sejalan, tanpa membahas secara mendalam perbedaan-perbedaan filosofis antara konsep kedaulatan Tuhan (*hakimiyyah*) dan kedaulatan rakyat (popular *sovereignty*). Ia juga tidak membahas secara kritis potensi konflik antara nilai-nilai demokrasi liberal (seperti kebebasan beragama absolut) dan prinsip-prinsip Islam. Penyederhanaan ini memang mudah dipahami oleh masyarakat luas, tetapi bagi kalangan akademis masih terasa kurang mendalam dan belum sepenuhnya menangkap berbagai sisi yang lebih kompleks.[713]

---

[712] Pentingnya dialog dan musyawarah dalam menyelesaikan konflik nilai dalam perjanjian terapeutik.

[713] UIN Sunan Kalijaga, "Ideology, Maqāṣid, and Politics".

Tanggapan ini menyentuh dilema yang sering dihadapi oleh para intelektual publik: bagaimana menyeimbangkan antara kebutuhan untuk menjangkau khalayak luas dengan tuntutan ketelitian ilmiah. Al-Qardhawi memilih jalur populis, dan ini terbukti sangat efektif dalam memengaruhi opini publik. Namun, efektivitas ini datang dengan harga berupa simplifikasi yang kadang mengorbankan kedalaman. Dalam konteks perjanjian terapeutik, kita juga menghadapi dilema serupa. Di satu sisi, kita perlu merancang perjanjian yang mudah dipahami oleh pasien awam. Di sisi lain, kita juga harus memastikan bahwa perjanjian tersebut cukup detail dan teliti untuk memberikan kepastian hukum dan melindungi semua pihak. Solusinya mungkin dengan menyediakan dua versi: versi ringkas dalam bahasa sehari-hari untuk pasien, dan versi lengkap dengan istilah hukum untuk keperluan dokumentasi dan litigasi. Juga, perlu ada tenaga pendamping (seperti perawat atau petugas administrasi) yang dapat menjelaskan perjanjian kepada pasien yang mengalami kesulitan memahami. Dengan demikian, kebutuhan akan aksesibilitas dan ketelitian dapat diakomodasi secara bersamaan. Tanggapan terhadap al-Qardhawi ini mengingatkan kita untuk selalu waspada terhadap bahaya simplifikasi berlebihan, terutama dalam isu-isu yang kompleks dan sensitif.[714]

4. Tanggapan atas Keterlibatannya dalam Politik Praktis dan Afiliasi Ideologis

Al-Qardhawi juga ditanggapan karena keterlibatannya yang terlalu dalam dengan politik praktis, terutama dukungannya terhadap Ikhwanul Muslimin dan sikapnya yang sangat vokal terhadap berbagai rezim di Timur Tengah. Beberapa tanggapanus menilai bahwa fatwa-fatwa politiknya sering kali mencerminkan posisi politik Ikhwanul Muslimin daripada pertimbangan maqashid yang murni dan objektif. Misalnya, dukungannya terhadap pemberontakan melawan penguasa di beberapa negara Arab selama Arab Spring dianggap tidak konsisten dengan prinsip stabilitas dan *hifzh al-nizam* (menjaga ketertiban) yang juga bagian dari maqashid. Sikapnya yang

[714] keseimbangan antara aksesibilitas dan ketelitian dalam perjanjian terapeutik.

sangat kritis terhadap pemerintah Mesir pasca-kudeta 2013, termasuk dukungannya terhadap protes dan demonstrasi, dianggap oleh beberapa pihak sebagai terlalu emosional dan kurang objektif. Para tanggapanus juga menyoroti bahwa ia jarang menanggapi kebijakan negara-negara Teluk yang menjadi sponsor utamanya (Qatar), yang menimbulkan pertanyaan tentang independensi pemikirannya.[715]

Tanggapan ini menyoroti hubungan yang rumit antara agama dan politik dalam pemikiran al-Qardhawi. Sebagai seorang ulama yang juga aktivis politik, ia tidak bisa memisahkan kedua peran ini. Fatwa-fatwanya sering kali merupakan respons terhadap situasi politik tertentu, dan oleh karena itu sulit untuk benar-benar objektif. Dalam konteks perjanjian terapeutik, kita juga harus menyadari bahwa hubungan dokter-pasien tidak terjadi dalam ruang hampa politik. Kebijakan pemerintah di bidang kesehatan, dinamika pasar, dan tekanan ekonomi semuanya memengaruhi praktik medis. Oleh karena itu, perjanjian terapeutik juga harus mempertimbangkan konteks politik dan ekonomi yang lebih luas. Misalnya, di negara dengan sistem jaminan kesehatan universal, perjanjian mungkin perlu mengatur tentang klaim asuransi dan rujukan antar fasilitas. Di negara dengan banyak rumah sakit swasta, perjanjian mungkin perlu mengatur tentang hak pasien untuk memilih fasilitas dan dokter. Di negara dengan tingkat korupsi tinggi, perjanjian mungkin perlu mengatur tentang transparansi biaya dan larangan suap. Dengan mempertimbangkan konteks politik dan ekonomi, perjanjian terapeutik akan lebih realistis dan efektif. Tanggapan terhadap keterlibatan politik al-Qardhawi ini mengingatkan kita bahwa tidak ada pemikiran yang benar-benar bebas nilai, dan kita harus selalu mempertimbangkan konteks di mana suatu pemikiran lahir.[716]

[715] UIN Sunan Kalijaga, "Ideology, Maqāṣid, and Politics".

[716] pentingnya mempertimbangkan konteks politik dan ekonomi dalam perjanjian terapeutik.

5. Tanggapan Pendekatans: Antara Maqashid dan Ideologi

Pembahasan akademik yang dilakukan oleh para sarjana di UIN Sunan Kalijaga dan University of Freiburg mengungkapkan adanya ketegangan yang tidak terselesaikan antara pendekatan maqashid al-Qardhawi dan komitmen ideologisnya. Pembahasan ini menunjukkan bahwa meskipun al-Qardhawi adalah salah satu promotor utama maqashid di era modern, ia tetap mempertahankan batas-batas ideologis yang tidak bisa ditembus oleh nalar maqashid. Teks-teks yang dianggap sebagai fondasi ideologis gerakan Islamisme, seperti ayat-ayat tentang jihad dan khilafah, tetap dipertahankan makna literalnya meskipun bertentangan dengan konteks modern. Hal ini menunjukkan bahwa maqashid bagi al-Qardhawi bukanlah pendekatan yang sepenuhnya bebas dan konsisten, melainkan tetap terikat oleh batas-batas ideologis tertentu. Para peneliti ini menyimpulkan bahwa pemikiran al-Qardhawi adalah sintesis yang menarik namun problematik antara tradisi keilmuan klasik, pendekatan maqashid yang progresif, dan ideologi gerakan Islam modern.[717]

Tanggapan pendekatans ini sangat penting karena menyentuh inti dari proyek maqashid itu sendiri. Apakah maqashid benar-benar dapat menjadi pendekatan yang objektif dan universal, atau ia selalu akan terkontaminasi oleh kepentingan dan ideologi penafsirnya? Al-Qardhawi, dengan segala kontribusinya, menunjukkan bahwa batas antara maqashid dan ideologi sering kali kabur. Dalam konteks perjanjian terapeutik, kita juga harus bertanya: apakah maqashid benar-benar dapat menjadi landasan objektif untuk merancang perjanjian, atau ia akan selalu ditafsirkan sesuai dengan kepentingan rumah sakit, dokter, atau pasien? Jawabannya mungkin terletak pada proses partisipatif dan transparan. Maqashid harus dirumuskan melalui dialog yang melibatkan berbagai pihak, bukan ditentukan secara sepihak oleh satu kelompok. Juga, perlu ada mekanisme untuk menguji apakah

[717] UIN Sunan Kalijaga, "Ideology, Maqāṣid, and Politics"; University of Freiburg, pembahasan tentang pemikiran al-Qardhawi.

suatu klaim maqashid benar-benar mencerminkan kemaslahatan universal atau hanya kedok untuk kepentingan kelompok tertentu. Tanggapan pendekatans terhadap al-Qardhawi ini mengajarkan kita untuk selalu bersikap kritis terhadap klaim-klaim maqashid, dan untuk terus-menerus menguji dan merevisi pemahaman kita berdasarkan bukti dan dialog.[718]

6. Tanggapan atas Metode Tawarruq dalam Fatwa Ekonomi

Di bidang ekonomi, al-Qardhawi juga ditanggapan karena dianggap terlalu longgar dalam membolehkan beberapa produk keuangan syariah yang secara substansial tidak berbeda dengan riba. Misalnya, dalam masalah *tawarruq* (sebuah transaksi yang melibatkan pembelian barang secara kredit dan menjualnya secara tunai kepada pihak ketiga), beberapa tanggapanus menilai bahwa fatwa al-Qardhawi yang membolehkannya justru membuka pintu bagi praktik-praktik yang secara substansial mirip dengan riba, meskipun secara formal berbeda. Para tanggapanus, seperti para peneliti di IIUM dan beberapa akademisi lainnya, berargumen bahwa tawarruq adalah rekayasa keuangan modern yang tujuannya adalah untuk mendapatkan uang tunai dengan cara yang mirip dengan pinjaman berbunga. Meskipun secara formal melalui jual beli komoditas, substansinya adalah pinjaman dengan imbalan. Mereka menanggapi al-Qardhawi karena terlalu fokus pada aspek formal legalistik dan kurang mempertimbangkan substansi dan maqashid di balik transaksi tersebut, yaitu menghindari riba dan menciptakan keadilan ekonomi.[719]

Tanggapan ini menyoroti bahaya formalisme dalam penerapan maqashid. Terlalu fokus pada bentuk lahiriah bisa membuat kita kehilangan substansi. Dalam konteks perjanjian terapeutik, bahaya serupa juga ada. Kita bisa saja merancang perjanjian yang secara formal memenuhi semua syarat, tetapi secara

[718] pentingnya proses partisipatif dan transparan dalam merumuskan maqashid untuk perjanjian terapeutik.
[719] Mamat dan Mohamad, "Peranan Maqasid al-Shariah dalam Fikah Kontemporari".

substansial gagal melindungi hak-hak pasien. Misalnya, perjanjian bisa memuat klausul *informed consent* yang panjang dan rumit, tetapi jika pasien tidak memahaminya, maka secara substansial informed consent itu gagal. Atau, perjanjian bisa memuat klausul tentang hak pasien untuk menolak tindakan, tetapi jika dalam praktiknya pasien ditekan oleh keluarga atau dokter, maka klausul itu hanya formalitas belaka. Oleh karena itu, dalam merancang perjanjian terapeutik, kita harus memastikan bahwa klausul-klausul yang dirumuskan benar-benar dapat diimplementasikan dalam praktik dan benar-benar melindungi kepentingan pasien. Juga, perlu ada mekanisme monitoring dan evaluasi untuk memastikan bahwa perjanjian tidak hanya menjadi dokumen mati, tetapi benar-benar dijalankan sesuai dengan semangatnya. Tanggapan terhadap fatwa tawarruq al-Qardhawi ini mengingatkan kita untuk selalu memprioritaskan substansi di atas formalitas.[720]

7. Tanggapan atas Pandangannya tentang Non-Muslim

Al-Qardhawi juga ditanggapan karena pandangannya tentang non-Muslim, terutama dalam konteks konflik Israel-Palestina. Beberapa pernyataannya tentang Yahudi dianggap oleh sebagian kalangan sebagai antisemitik, meskipun ia selalu membedakan antara agama Yahudi dan Zionisme sebagai ideologi politik. Misalnya, pernyataannya tentang Holocaust dan dukungannya terhadap boikot produk Israel dianggap terlalu keras oleh beberapa pihak. Para tanggapanus dari kalangan liberal dan Barat menilai bahwa al-Qardhawi gagal mengembangkan teologi inklusif yang sejati tentang hubungan dengan non-Muslim, dan tetap terjebak dalam paradigma konflik yang diwarisi dari sejarah panjang konflik Islam-Barat. Mereka menunjuk pada fatwa-fatwanya tentang non-Muslim di negara Muslim (kafir dzimmi) yang dianggap masih diskriminatif, dan pernyataannya tentang Yahudi yang dianggap memperkuat stereotip negatif.[721]

---

[720] bahaya formalisme dan pentingnya substansi dalam perjanjian terapeutik.

[721] Lihat berbagai kritik dari kalangan liberal dan akademisi Barat, misalnya dalam publikasi Middle East Quarterly.

Tanggapan ini menunjukkan bahwa maqashid belum sepenuhnya digunakan oleh al-Qardhawi untuk mengembangkan etika hubungan antaragama yang lebih inklusif. Meskipun ia berbicara tentang toleransi dan dialog, dalam isu-isu tertentu ia masih terjebak dalam paradigma konflik. Dalam konteks perjanjian terapeutik, isu hubungan antaragama sangat relevan, terutama di rumah sakit yang melayani pasien dari berbagai latar belakang agama. Perjanjian harus menjamin bahwa semua pasien, tanpa memandang agama, diperlakukan dengan hormat dan mendapatkan pelayanan yang sama. Juga, perlu ada klausul yang mengakomodasi kebutuhan keagamaan pasien, seperti menyediakan makanan halal bagi pasien Muslim, pendeta bagi pasien Kristen, atau ruang ibadah bagi semua agama. Dalam masyarakat majemuk seperti Indonesia, sensitivitas terhadap perbedaan agama sangat penting untuk menjaga kerukunan dan kepercayaan. Tanggapan terhadap al-Qardhawi ini mengingatkan kita bahwa maqashid tentang *hifzh al-din* (perlindungan agama) harus dipahami secara inklusif, tidak hanya melindungi agama Islam, tetapi juga menghormati kebebasan beragama semua orang.[722]

8. Respons dan Pembelaan dari Para Pendukung

Para pendukung al-Qardhawi membela bahwa tanggapan-tanggapan tersebut tidak mempertimbangkan kompleksitas pendekatan yang ia gunakan dan konteks di mana ia berfatwa. Mereka berargumen bahwa al-Qardhawi selalu membedakan antara wilayah *tsawabit* (nilai-nilai tetap) dan *mutaghayyirat* (hal-hal yang berubah). Dalam wilayah tsawabit, seperti akidah dan ibadah mahdhah, ia memang cenderung konservatif dan tidak membuka ruang ijtihad yang luas. Namun dalam wilayah muamalah dan masalah-masalah sosial, ia sangat progresif dan menggunakan maqashid secara ekstensif. Konsistensi inilah, menurut para pendukungnya, yang justru menjadi kekuatan pemikiran al-Qardhawi, karena ia menjaga keseimbangan antara tradisi dan modernitas, antara yang tetap dan yang berubah.

[722] pentingnya sensitivitas antaragama dalam perjanjian terapeutik di masyarakat majemuk.

Tentang fatwa bom bunuh diri, para pendukungnya membela bahwa al-Qardhawi selalu membedakan antara perlawanan terhadap pendudukan dan terorisme, dan bahwa fatwanya hanya untuk konteks Palestina yang sangat spesifik. Mereka juga menunjuk pada fakta bahwa banyak ulama Palestina sendiri yang mendukung fatwa serupa. Tentang keterlibatannya dalam politik, mereka berargumen bahwa seorang ulama tidak bisa memisahkan diri dari realitas politik umat, dan bahwa al-Qardhawi selalu berusaha untuk objektif dan berdasarkan dalil, bukan sekadar kepentingan politik.[723]

Pembelaan ini menunjukkan bahwa tanggapan terhadap al-Qardhawi tidak selalu diterima begitu saja, dan ada argumen kuat di pihaknya. Dalam konteks perjanjian terapeutik, kita juga akan menghadapi situasi di mana suatu model perjanjian mendapat tanggapan dari berbagai pihak. Penting untuk mendengarkan semua tanggapan dengan pikiran terbuka, tetapi juga untuk mempertahankan model yang kita yakini benar dengan argumen yang kuat. Dialog antara pengtanggapan dan pendukung adalah bagian penting dari proses penyempurnaan. Tanggapan dapat membantu kita melihat kelemahan yang mungkin terlewatkan, sementara pembelaan dapat membantu kita memperkuat argumen dan mengklarifikasi kesalahpahaman. Pada akhirnya, model perjanjian terapeutik yang baik adalah model yang mampu bertahan dari berbagai tanggapan dan terus disempurnakan berdasarkan masukan dari berbagai pihak. Perdebatan seputar pemikiran al-Qardhawi mengajarkan kita bahwa tidak ada pemikiran yang sempurna, dan bahwa tanggapan adalah bagian tak terpisahkan dari dinamika keilmuan.[724]

Terlepas dari berbagai tanggapan tersebut, tidak dapat dipungkiri bahwa al-Qardhawi adalah salah satu pemikir maqashid paling berpengaruh di era modern. Ia telah berhasil membawa wacana maqashid dari ruang seminar akademik yang elitis ke ruang keluarga Muslim di seluruh dunia. Pendekatannya yang moderat

[723] Muhammad Safwan Harun, "Pemikiran maqasid al-Shari'ah".
[724] pentingnya dialog antara kritik dan pembelaan dalam menyempurnakan model perjanjian terapeutik.

(*wasathiyyah*), keseimbangannya antara tradisi dan modernitas, serta keberaniannya dalam menghadapi isu-isu kontroversial telah menjadikannya rujukan utama bagi jutaan Muslim. Tanggapan terhadapnya justru menunjukkan betapa signifikan pengaruhnya, karena hanya tokoh besar yang layak ditanggapan secara serius oleh para akademisi dan ulama dari berbagai kalangan. Dalam konteks perjanjian terapeutik, kita dapat belajar banyak dari al-Qardhawi: tentang pentingnya memahami maqashid, tentang keberanian melakukan ijtihad, tentang keseimbangan antara prinsip dan realitas, dan tentang komitmen untuk melayani kemaslahatan umat. Model perjanjian terapeutik yang kita rekonstruksi harus mencerminkan nilai-nilai ini: ia harus berorientasi pada kemaslahatan pasien dan tenaga medis, harus seimbang antara hak dan kewajiban, harus responsif terhadap realitas, dan harus berani mengadopsi inovasi selama tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip dasar.[725]

[725] relevansi pemikiran al-Qardhawi bagi rekonstruksi perjanjian terapeutik di Indonesia.

BAB 15
MAQASHID SYARIAH JASSER AUDA

A. Biografi dan Latar Belakang Interdisipliner

1. Pendidikan dan Latar Belakang Akademik

Jasser Auda adalah seorang pemikir Muslim kontemporer yang memiliki keunikan tersendiri di antara para tokoh maqashid lainnya. Ia tidak hanya menguasai ilmu-ilmu keislaman tradisional, tetapi juga memiliki latar belakang pendidikan yang kuat dalam bidang filsafat dan sistem analisis. Auda memiliki dua gelar Ph.D. dari dua universitas berbeda dengan disiplin ilmu yang sangat berbeda. Gelar Ph.D. pertamanya diperoleh dalam bidang Filsafat Hukum Islam dari University of Wales, Inggris. Sementara gelar Ph.D. keduanya diperoleh dalam bidang Analisis Sistem (*Systems Analysis*) dari University of Waterloo, Kanada. Sebelum meraih dua gelar doktor tersebut, ia juga menempuh pendidikan master dengan fokus Maqashid al-Syari'ah. Kombinasi latar belakang keilmuan yang unik ini antara tradisi keislaman klasik dan ilmu pengetahuan modern tentang sistem menjadi fondasi utama bagi seluruh proyek intelektualnya dalam merekonstruksi teori maqashid.[726]

Latar belakang interdisipliner Auda ini sangat penting untuk dipahami karena menjelaskan mengapa pendekatannya terhadap maqashid begitu berbeda dari para pendahulunya. Jika Al-Syatibi adalah seorang fuqaha murni yang merumuskan maqashid dari dalam tradisi ushul *fiqh*, jika Ibnu 'Asyur adalah seorang ulama tradisional yang mencoba memperluas cakupan maqashid, dan jika

[726] Jasser Auda, Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach (London: International Institute of Islamic Thought, 2008), hlm. xxi-xxii.

al-Qardhawi adalah seorang 'alim-aktivis yang mengaplikasikan maqashid dalam fatwa-fatwa populis, maka Auda adalah seorang akademisi-filsuf yang membawa maqashid ke ranah interdisipliner dengan meminjam perangkat analisis dari ilmu-ilmu modern. Ia tidak hanya berbicara tentang maqashid sebagai seorang insider dalam tradisi Islam, tetapi juga sebagai seorang outsider yang melihat tradisi tersebut dari perspektif sistem, filsafat ilmu, dan teori kompleksitas. Hal ini memungkinkannya untuk melihat kelemahan-kelemahan struktural dalam epistemologi hukum Islam klasik yang mungkin tidak terlihat oleh para fuqaha tradisional. Dalam konteks perjanjian terapeutik, pendekatan interdisipliner seperti ini sangat relevan, karena masalah-masalah medis modern tidak bisa dipecahkan hanya dengan perangkat hukum klasik, tetapi membutuhkan kolaborasi dengan berbagai disiplin ilmu lain, seperti kedokteran, psikologi, manajemen, dan etika.[727]

2. Perjalanan Intelektual dan Pengaruh yang Menerima

Perjalanan intelektual Auda tidak terjadi dalam ruang hampa. Ia tumbuh dan berkembang di persimpangan antara Timur dan Barat, antara tradisi dan modernitas. Setelah menyelesaikan pendidikannya di Kanada dan Inggris, ia aktif dalam berbagai forum keilmuan internasional, berinteraksi dengan para pemikir dari berbagai latar belakang, dan mengajar di berbagai institusi di berbagai belahan dunia. Ia pernah menjadi dosen tamu di sejumlah institusi akademik di Kanada, Inggris, Mesir, dan India. Pengalaman kosmopolitan ini membentuk cara berpikirnya yang tidak terikat pada satu tradisi atau mazhab tertentu, tetapi selalu berusaha melihat masalah dari berbagai perspektif.[728]

Yang menarik, Auda tidak hanya terpengaruh oleh pemikir-pemikir Muslim kontemporer, tetapi juga oleh para filsuf dan ilmuwan Barat, terutama mereka yang berkecimpung dalam teori sistem, filsafat ilmu, dan kompleksitas. Ia membaca dan

[727] signifikansi latar belakang interdisipliner Auda untuk studi hukum Islam kontemporer.
[728] Ibid., hlm. xxiii.

mengapresiasi karya-karya Ludwig von Bertalanffy (pelopor teori sistem umum), Edgar Morin (pemikir kompleksitas), dan berbagai pemikir lainnya. Namun, ia tidak sekadar mengadopsi teori-teori Barat secara mentah-mentah, tetapi menggunakannya sebagai alat analisis untuk memahami dan merekonstruksi tradisi keilmuan Islam. Ia juga banyak dipengaruhi oleh para pemikir Muslim kontemporer yang *concern* dengan pembaruan epistemologi Islam, seperti Muhammad Abid al-Jabiri, Hasan Hanafi, dan Arkoun, meskipun ia tidak sepenuhnya sejalan dengan mereka. Dalam konteks perjanjian terapeutik, pendekatan Auda ini mengajarkan kita untuk tidak takut belajar dari tradisi keilmuan lain, selama kita mampu menyaring dan mengintegrasikannya secara kritis ke dalam kerangka nilai-nilai Islam. Kita dapat belajar dari sistem manajemen rumah sakit modern, dari psikologi komunikasi, dari etika kedokteran Barat, dan dari berbagai disiplin lain, untuk kemudian mengintegrasikannya ke dalam model perjanjian terapeutik yang sesuai dengan maqashid syariah.[729]

3. Peran Institusional dan Kiprah Akademik

Saat ini, Jasser Auda memimpin Al-Maqasid Research Centre in the Philosophy of Islamic Law, yang berada di bawah naungan Al-Furqan Foundation di London, sebuah lembaga yang dikenal luas dalam keislaman. Pusat ini berfokus pada pengembangan pemikiran hukum Islam melalui pendekatan maqashid dan sistem yang lebih terstruktur. Selain itu, ia juga aktif sebagai dosen tamu di ISTAC-IIUM serta beberapa institusi akademik lainnya.[730]

Melalui posisi-posisi ini, Auda aktif menyebarkan pemikirannya melalui berbagai forum ilmiah internasional. Ia sering diundang sebagai pembicara utama dalam konferensi-konferensi tentang hukum Islam, etika, keuangan Islam, dan studi keislaman di berbagai belahan dunia. Dalam sebuah sesi diskusi di INCEIF University pada April 2025, misalnya, ia menyampaikan kuliah

[729] relevansi pendekatan interdisipliner Auda untuk rekonstruksi perjanjian terapeutik.
[730] Jasser Auda, Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law, hlm. xxiv.

tentang "*Maqasid Al-Shariah: Methodology Issues*" yang dihadiri oleh para akademisi, mahasiswa, dan profesional dari berbagai negara. Dalam kuliah tersebut, ia secara kritis mengkaji keterbatasan usul *fiqh* klasik dalam merespons kompleksitas sosial dan ekonomi kontemporer, dan menawarkan pendekatan baru yang berakar pada sistem *thinking*.[731]

Peran kelembagaan Jasser Auda menunjukkan bahwa gagasannya tidak berhenti pada tataran konsep, tetapi juga diarahkan untuk diterapkan dalam pendidikan dan pengembangan praktik di lapangan. Pusat yang dipimpinnya berfungsi sebagai ruang pengembangan ide, tempat berbagai gagasan diperdalam dan disesuaikan dengan kebutuhan nyata. Dalam konteks perjanjian terapeutik, dibutuhkan tidak hanya gagasan konseptual, tetapi juga dukungan berbagai lembaga yang dapat membantu penerapan dan penyebarannya. Perguruan tinggi, lembaga kesehatan, rumah sakit pendidikan, serta organisasi profesi perlu saling bekerja sama agar penerapan perjanjian terapeutik dapat berjalan dengan baik, sekaligus terus disesuaikan dengan perkembangan kebutuhan di lapangan.[732]

B. Karya Maqasid al-Syari'ah as *Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*

1. Penulisan dan Signifikansi Buku

Karya monumental Jasser Auda yang paling dikenal adalah buku *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*. Buku ini pertama kali diterbitkan oleh *International Institute of Islamic Thought* (IIIT) pada tahun 2008, dan kemudian diterbitkan ulang dalam berbagai edisi, termasuk edisi kerja sama dengan Islamic Book Trust Malaysia pada tahun 2010 untuk kawasan Asia Tenggara. Buku ini setebal 347 halaman dan telah diterjemahkan ke

[731] INCEIF University, "Jasser Auda: Maqasid Al-Shariah: Methodology Issues", diskusi ilmiah, April 2025.
[732] pentingnya peran institusional dalam implementasi model perjanjian terapeutik.

berbagai bahasa, termasuk Arab, Turki, Urdu, Melayu, Indonesia, dan bahkan Azeri, yang menunjukkan pengaruhnya yang mendunia.[733]

Penulisan buku ini dilatarbelakangi oleh kegelisahan Auda terhadap kondisi praktik hukum Islam masa kini yang ia anggap mengalami kemunduran dan penyempitan makna. Ia melihat bahwa penerapan hukum Islam sering kali tidak mencerminkan keluasan dan kedalaman ajarannya, melainkan cenderung sempit dalam cara pandang. Dalam pengantarnya, Auda menegaskan bahwa praktik yang ada lebih bersifat parsial daripada menyeluruh, lebih menekankan aspek literal daripada nilai moral, serta cenderung sederhana dan kaku dalam memahami realitas yang kompleks. Ia juga menyoroti bahwa pendekatan yang digunakan sering kali terbatas pada sudut pandang tunggal, bersifat hitam-putih, serta lebih berorientasi pada pembongkaran daripada pembangunan kembali pemikiran hukum Islam. Melalui pandangan tersebut, Auda menyampaikan pendapatnya terhadap berbagai cara pandang yang berkembang, baik yang berpegang kuat pada tradisi lama maupun yang mencoba menghadirkan pembaruan, karena semuanya dinilai belum mampu menggambarkan tujuan utama hukum Islam secara utuh. Baginya, hukum Islam seharusnya dipahami secara lebih luas, mendalam, dan selaras dengan nilai-nilai dasar yang menjadi tujuannya.[734]

Ia menilai bahwa hukum Islam kontemporer telah jatuh ke dalam berbagai bentuk reduksionisme. Reduksionisme literal membuat hukum Islam kehilangan ruh moralnya, hanya menjadi sekumpulan aturan formal. Reduksionisme satu dimensi membuat hukum Islam gagal melihat kompleksitas realitas. Reduksionisme biner (halal-haram, benar-salah) membuat hukum Islam kehilangan nuansa dan gradasi. Reduksionisme dekonstruktif membuat hukum Islam terus-menerus dibongkar tanpa dibangun kembali. Dan reduksionisme kausal membuat hukum Islam hanya melihat hubungan sebab-akibat yang sederhana, kehilangan visi

[733] Auda, Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law, hlm. vii-ix
[734] Ibid., hlm. xxvii.

teleologisnya (berorientasi tujuan). Dalam konteks perjanjian terapeutik, tanggapan Auda ini sangat relevan. Praktik *informed consent* di banyak rumah sakit sering jatuh ke dalam formalisme dan reduksionisme: yang penting ada tanda tangan, substansi pemahaman diabaikan. Perjanjian terapeutik sering dilihat sebagai dokumen legal satu dimensi, padahal ia melibatkan dimensi etika, psikologis, sosial, dan spiritual. Pendekatan Auda mengajak kita untuk melihat perjanjian terapeutik secara lebih holistik dan multidimensional.[735]

2. Struktur dan Isi Buku

Buku ini disusun secara sistematis untuk membangun argumennya secara bertahap. Bab pertama membahas tentang maqashid al-syari'ah dari perspektif kontemporer. Auda melakukan tinjauan historis tentang perkembangan teori maqashid dari masa klasik hingga modern, dan menunjukkan bagaimana maqashid dapat menjadi fondasi bagi pembaruan hukum Islam. Bab kedua adalah jantung dari buku ini, di mana ia memperkenalkan pendekatan sistem sebagai filosofi. Ia menjelaskan apa itu sistem, karakteristiknya, dan bagaimana sistem thinking dapat diterapkan dalam studi hukum Islam. Bab ketiga membahas sejarah hukum Islam, para imam mazhab, dan perkembangan mazhab-mazhab fikih. Auda melakukan pembacaan kritis terhadap sejarah ini, bukan sekadar narasi kronologis, tetapi analisis tentang bagaimana sistem pemikiran terbentuk dan berkembang.[736]

Bab keempat membahas teori-teori klasik dalam hukum Islam, seperti teori tentang naskh (abrogasi), qiyas (analogi), istihsan (preferensi), dan saddu *al-dzara'i'* (menutup jalan menuju kerusakan). Auda menganalisis teori-teori ini dari perspektif sistem, menunjukkan kelebihan dan kekurangannya. Bab kelima membahas teori-teori kontemporer dalam hukum Islam, termasuk berbagai aliran pemikiran modern seperti tradisionalisme, modernisme, dan

[735] Relevansi kritik Auda terhadap reduksionisme dalam konteks perjanjian terapeutik.
[736] Auda, Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law, Daftar Isi.

postmodernisme. Ia menanggapi masing-masing aliran ini dan menunjukkan bahwa semuanya masih terjebak dalam berbagai bentuk reduksionisme. Bab keenam adalah inti dari proyek rekonstruksinya, di mana ia menerapkan pendekatan sistem pada teori-teori hukum Islam. Ia memperkenalkan enam fitur system kognisi, keutuhan, keterbukaan, hierarki saling terkait, multidimensionalitas, dan kebermaksudan dan menunjukkan bagaimana fitur-fitur ini dapat digunakan untuk merekonstruksi epistemologi hukum Islam. Bab ketujuh adalah kesimpulan dan prospek ke depan.[273]

Struktur buku ini menunjukkan bahwa Auda tidak sekadar menawarkan teori baru, tetapi melakukan kerja keras untuk membangun argumennya secara sistematis. Ia memulai dengan diagnosis masalah, kemudian memperkenalkan alat analisis baru, lalu melakukan pembacaan ulang terhadap sejarah dan teori yang ada, dan akhirnya menawarkan rekonstruksi. Dalam konteks perjanjian terapeutik, kita juga perlu melakukan langkah-langkah serupa: mendiagnosis masalah dalam praktik yang ada, memperkenalkan kerangka teori baru (dalam hal ini maqashid dan sistem), membaca ulang regulasi yang ada, dan menawarkan model rekonstruksi yang komprehensif.[737]

3. Kontribusi Utama Buku

Kontribusi utama buku ini adalah menggeser paradigma maqashid dari sekadar "teori pendukung" dalam ushul *fiqh* menjadi "filsafat hukum Islam" yang berdiri sendiri dan menjadi landasan bagi seluruh bangunan hukum Islam. Auda tidak hanya membahas maqashid sebagai tujuan-tujuan di balik hukum, tetapi menjadikannya sebagai pusat gravitasi yang mengarahkan seluruh proses ijtihad. Ia menulis bahwa maqashid harus menjadi "*the heart and the very philosophy of Islamic law*" (jantung sekaligus filsafat dari hukum Islam).

[737] Ibid

Kontribusi kedua adalah memperkenalkan pendekatan sistem ke dalam studi hukum Islam. Pendekatan ini memungkinkan kita untuk melihat hukum Islam tidak sebagai kumpulan aturan yang terpisah-pisah, tetapi sebagai sebuah sistem yang utuh, di mana setiap bagian saling terkait dan memengaruhi. Pendekatan sistem juga memungkinkan kita untuk melihat hukum Islam sebagai sistem yang terbuka, yang dapat berinteraksi dengan sistem-sistem lain (sosial, politik, ekonomi, budaya) dan belajar dari mereka. Ini adalah terobosan epistemologis yang sangat penting, karena selama ini studi hukum Islam cenderung tertutup dan hanya merujuk pada dirinya sendiri.[738]

Kontribusi ketiga adalah perluasan cakupan maqashid. Auda tidak puas dengan maqashid klasik yang hanya terbatas pada perlindungan lima unsur pokok (agama, jiwa, akal, keturunan, harta). Ia memperluas maqashid ke tingkat yang lebih universal, mencakup nilai-nilai seperti keadilan, kebebasan, hak asasi manusia, pembangunan, dan kebaikan bersama. Ia juga mengembangkan maqashid khusus untuk berbagai bidang, seperti ekonomi, politik, dan sosial. Perluasan ini memungkinkan maqashid untuk berdialog dengan wacana-wacana global kontemporer dan menjadi jembatan antara Islam dan modernitas. Dalam konteks perjanjian terapeutik, perluasan maqashid ini sangat relevan. Kita dapat merumuskan maqashid khusus untuk hubungan dokter-pasien, seperti keadilan dalam akses pelayanan, transparansi informasi, perlindungan data pribadi, dan penghormatan terhadap otonomi pasien.

C. Pendekatan Sistem dalam Maqashid

1. Karakteristik Sistem Maqashid

Setelah memperkenalkan teori sistem secara umum, Auda kemudian mengaplikasikannya untuk menganalisis dan merekonstruksi teori maqashid. Ia berargumen bahwa hukum Islam, termasuk maqashid di dalamnya, harus dipahami sebagai sebuah sistem yang memiliki karakteristik-karakteristik tertentu. Pemahaman ini akan

[738] Auda, Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law, hlm. 2.

membebaskan hukum Islam dari berbagai bentuk reduksionisme yang telah menggerogotinya selama berabad-abad. Auda mengidentifikasi empat karakteristik utama dari sistem maqashid yang ia bangun.[739]

Pertama, sistem maqashid bersifat holistik, bukan parsial. Artinya, maqashid tidak boleh dipahami sebagai kumpulan tujuan yang terpisah-pisah, tetapi sebagai satu kesatuan yang utuh di mana setiap bagian saling terkait dan memengaruhi. Misalnya, perlindungan jiwa (*hifzh al-nafs*) tidak bisa dipisahkan dari perlindungan akal (*hifzh al-'aql*), karena jiwa yang sehat membutuhkan akal yang sehat, dan sebaliknya. Perlindungan harta (*hifzh al-mal*) juga terkait dengan perlindungan jiwa, karena harta adalah sarana untuk mempertahankan kehidupan. Dalam sistem yang holistik, setiap keputusan hukum harus dievaluasi berdasarkan dampaknya terhadap keseluruhan sistem maqashid, bukan hanya satu aspek saja. Dalam konteks perjanjian terapeutik, pendekatan holistik ini mengajarkan bahwa kita tidak boleh hanya fokus pada aspek legal-formal perjanjian, tetapi juga harus mempertimbangkan dampaknya terhadap berbagai dimensi maqashid. Apakah perjanjian itu benar-benar melindungi jiwa pasien? Apakah ia menghormati akal dan otonomi pasien? Apakah ia menjaga harta pasien dari eksploitasi? Apakah ia melindungi kehormatan dan privasi pasien? Semua pertanyaan ini harus dijawab secara simultan, tidak parsial.

Kedua, sistem maqashid bersifat terbuka, bukan tertutup. Artinya, maqashid harus mampu berinteraksi dengan sistem-sistem lain di luarnya, seperti sistem sosial, politik, ekonomi, budaya, dan ilmu pengetahuan. Ia tidak boleh menjadi sistem yang tertutup yang hanya merujuk pada dirinya sendiri. Keterbukaan ini memungkinkan maqashid untuk terus berkembang dan relevan dengan perubahan zaman. Auda menanggapi kecenderungan sebagian ulama yang membangun tembok pemisah antara hukum Islam dan realitas sosial, sehingga hukum menjadi kaku dan tidak responsif. Dalam sistem yang terbuka, maqashid harus mau belajar dari ilmu-ilmu modern,

[739] Auda, Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law, hlm. 45-50.

seperti psikologi, sosiologi, ekonomi, dan kedokteran, untuk memahami realitas secara lebih akurat dan merumuskan hukum yang lebih tepat. Dalam konteks perjanjian terapeutik, pendekatan terbuka ini mengajarkan kita untuk tidak hanya merujuk pada teks-teks klasik, tetapi juga belajar dari perkembangan ilmu kedokteran, psikologi komunikasi, manajemen rumah sakit, dan etika biomedis modern. Model perjanjian yang kita rancang harus mengintegrasikan wawasan dari berbagai disiplin ilmu ini, agar benar-benar relevan dengan praktik medis kontemporer.[740]

Ketiga, sistem maqashid bersifat multidimensional, bukan satu dimensi. Artinya, maqashid harus dilihat dari berbagai sudut pandang dan tingkat analisis. Auda membedakan antara berbagai tingkatan maqashid: maqashid universal untuk seluruh umat manusia, maqashid khusus untuk komunitas Muslim, maqashid parsial untuk bidang-bidang tertentu, dan maqashid partikular untuk kasus-kasus individual. Ia juga membedakan antara maqashid sebagai tujuan akhir dan maqashid sebagai sarana untuk mencapai tujuan yang lebih tinggi. Dalam sistem yang multidimensional, kita tidak boleh terjebak pada satu tingkat analisis saja, tetapi harus mampu bergerak naik-turun antar tingkat. Dalam konteks perjanjian terapeutik, pendekatan multidimensional ini mengajarkan kita untuk melihat perjanjian dari berbagai perspektif: perspektif pasien, perspektif dokter, perspektif rumah sakit, perspektif regulator, dan perspektif masyarakat luas. Setiap perspektif memiliki kepentingan dan nilai yang berbeda, dan perjanjian yang baik harus mampu mengakomodasi semua perspektif ini secara seimbang.[741]

Keempat, sistem maqashid bersifat teleologis (berorientasi tujuan), bukan sekadar kausal (sebab-akibat). Artinya, maqashid harus menjadi tujuan akhir yang mengarahkan seluruh proses ijtihad, bukan sekadar alat untuk menjelaskan hubungan sebab-akibat antara suatu perbuatan dan akibatnya. Dalam sistem yang teleologis, kita tidak hanya bertanya "apa hukumnya?" tetapi juga

[740] Implikasi karakter terbuka sistem maqashid bagi perjanjian terapeutik.
[741] Implikasi karakter multidimensional sistem maqashid bagi perjanjian terapeutik.

"mengapa hukumnya demikian?" dan "apa tujuan di balik hukum itu?" Pertanyaan-pertanyaan ini akan membawa kita pada pemahaman yang lebih dalam tentang maqashid dan memungkinkan kita untuk melakukan ijtihad yang lebih kreatif dan responsif. Dalam konteks perjanjian terapeutik, pendekatan teleologis ini mengajarkan kita untuk tidak hanya merumuskan klausul-klausul teknis, tetapi juga menjelaskan tujuan di balik setiap klausul. Misalnya, klausul tentang hak pasien atas informasi tidak hanya sekadar klausul, tetapi bertujuan untuk mewujudkan maqashid hifzh al-'aql dan penghormatan terhadap otonomi manusia. Klausul tentang transparansi biaya bertujuan untuk mewujudkan maqashid *hifzh al-mal* dan keadilan ekonomi. Dengan memahami tujuan di balik setiap klausul, para pihak akan lebih termotivasi untuk menjalankan perjanjian dengan kesadaran dan tanggung jawab.[742]

2. Fitur-Fitur Sistem Maqashid

Setelah menjelaskan karakteristik umum sistem maqashid, Auda kemudian merinci enam fitur utama yang harus dimiliki oleh setiap sistem maqashid yang baik. Keenam fitur ini adalah: (1) *Cognitive Nature* (Sifat Kognitif), (2) *Wholeness* (Keutuhan), (3) *Openness* (Keterbukaan), (4) *Interrelated Hierarchies* (Hierarki yang Saling Terkait), (5) *Multidimensionality* (Multidimensionalitas), dan (6) *Purposefulness* (Kebermaksudan).[743]

a. Fitur Kognisi (*Cognitive Nature*)
   Fitur pertama ini berkaitan dengan bagaimana kita mengetahui dan memahami maqashid. Auda membedakan antara maqashid sebagai realitas objektif yang dikehendaki Allah dan maqashid sebagai hasil interpretasi manusia terhadap teks dan realitas. Ia menegaskan bahwa maqashid tidak bisa diketahui secara langsung dari teks, tetapi harus disimpulkan melalui proses ijtihad yang kompleks yang melibatkan berbagai sumber pengetahuan. Proses kognisi ini bersifat sirkular: kita membaca teks dalam terang realitas, dan kita memahami realitas dalam

[742] Implikasi karakter teleologis sistem maqashid bagi perjanjian terapeutik.
[743] Auda, Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law, hlm. 50-100.

terang teks. Hasilnya adalah pemahaman tentang maqashid yang selalu bersifat tentatif dan terbuka untuk revisi.[744]

Dalam konteks perjanjian terapeutik, fitur kognisi ini mengajarkan bahwa maqashid dalam hubungan dokter-pasien tidak bisa dirumuskan secara dogmatis dan final. Ia harus terus-menerus dikaji ulang berdasarkan perkembangan ilmu pengetahuan, perubahan sosial, dan pengalaman praktik. Misalnya, pemahaman kita tentang hifzh al-nafs dalam konteks medis akan terus berkembang seiring dengan kemajuan teknologi kedokteran. Dulu, menyelamatkan jiwa mungkin berarti sekadar memperpanjang napas. Sekarang, dengan adanya teknologi *life support*, kita dihadapkan pada pertanyaan-pertanyaan etis baru tentang kapan suatu tindakan benar-benar bermanfaat bagi pasien. Proses kognisi yang terus-menerus ini adalah keniscayaan. Model perjanjian terapeutik yang kita rancang haruslah model yang "hidup", yang dapat direvisi dan disempurnakan berdasarkan umpan balik dari praktik dan perkembangan ilmu pengetahuan.[745]

b. Fitur Keutuhan (*Wholeness*)
Fitur kedua ini menekankan bahwa maqashid harus dilihat sebagai satu kesatuan yang utuh, bukan kumpulan bagian yang terpisah. Auda menanggapi pendekatan yang terlalu analitik yang memecah-mecah maqashid ke dalam daftar tujuan yang terpisah-pisah, sehingga kehilangan gambaran besarnya. Dalam sistem yang utuh, setiap bagian hanya bisa dipahami dalam relasinya dengan keseluruhan. *Hifzh al-nafs* tidak bisa dipahami secara terpisah dari *hifzh al-din, hifzh al-'aql, hifzh al-nasl*, dan *hifzh al-mal*. Kelima unsur pokok ini saling terkait dan membentuk satu kesatuan yang disebut *al-kulliyyat al-khams*.[746]

Dalam konteks perjanjian terapeutik, fitur keutuhan ini mengajarkan bahwa kita tidak boleh hanya fokus pada satu aspek

[744] Ibid., hlm. 52-58.
[745] Implikasi fitur kognisi bagi perjanjian terapeutik.
[746] Auda, Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law, hlm. 59-65

maqashid, misalnya hanya pada *hifzh al-nafs* (menyelamatkan jiwa) dengan mengabaikan aspek lainnya. Tindakan medis yang menyelamatkan jiwa tetapi dilakukan tanpa menghormati otonomi pasien (*hifzh al-'aql*) dan tanpa menjaga kerahasiaan (*hifzh al-'ird*) adalah tindakan yang cacat dari perspektif maqashid. Demikian pula, perjanjian yang sangat detail dalam aspek biaya (*hifzh al-mal*) tetapi mengabaikan aspek informasi yang jelas (*hifzh al-'aql*) juga tidak seimbang. Perjanjian terapeutik yang ideal harus mampu mengintegrasikan semua dimensi maqashid secara simultan. Ia harus melindungi jiwa, menghormati akal, menjaga harta, melindungi kehormatan, dan tidak bertentangan dengan nilai-nilai agama, semuanya dalam satu kesatuan yang harmonis.[747]

c. Fitur Keterbukaan (*Openness*)
Fitur ketiga ini menekankan bahwa sistem maqashid harus terbuka terhadap interaksi dengan sistem-sistem lain. Auda menolak gagasan bahwa hukum Islam adalah sistem yang tertutup dan sempurna yang tidak perlu belajar dari luar. Sebaliknya, ia berargumen bahwa keterbukaan justru merupakan tanda kesehatan suatu sistem. Sistem yang tertutup akan mandek dan mati, sementara sistem yang terbuka akan terus berkembang dan beradaptasi. Keterbukaan ini bukan berarti kehilangan identitas, tetapi justru penguatan identitas melalui dialog dan interaksi yang kritis.[748]

Dalam konteks perjanjian terapeutik, fitur keterbukaan ini sangat relevan. Sistem hukum kesehatan di Indonesia harus terbuka untuk belajar dari praktik-praktik terbaik di negara lain, dari perkembangan etika kedokteran global, dari temuan-temuan pembahasan tentang komunikasi dokter-pasien, dan dari berbagai disiplin ilmu lainnya. Model perjanjian terapeutik yang kita rancang harus mengintegrasikan wawasan-wawasan ini, bukan sekadar mengulang rumusan-rumusan lama. Namun,

[747] Implikasi fitur keutuhan bagi perjanjian terapeutik.
[748] Auda, Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law, hlm. 66-72.

keterbukaan ini harus dilakukan secara kritis, dengan tetap berpijak pada nilai-nilai dasar dan identitas keislaman. Kita boleh belajar dari model informed consent di Amerika Serikat, tetapi harus menyaringnya agar sesuai dengan konteks sosial-budaya dan nilai-nilai Islam di Indonesia. Keterbukaan yang kritis inilah yang dimaksud Auda.[749]

d. Fitur Hierarki yang Saling Terkait (*Interrelated Hierarchies*)
Fitur keempat ini membahas tentang hubungan antar tingkat dalam sistem maqashid. Auda membangun hierarki maqashid yang lebih kompleks dari sekadar pembagian klasik dharuriyyat, *hajiyyat*, dan *tahsiniyyat*. Ia menunjukkan bahwa hierarki ini tidak bersifat statis dan kaku, tetapi dinamis dan saling terkait. Suatu maqashid yang berada di tingkat *hajiyyat* dalam kondisi normal bisa naik ke tingkat dharuriyyat dalam kondisi tertentu, dan sebaliknya. Selain itu, ada hubungan timbal balik antara berbagai tingkat: pencapaian maqashid di tingkat *tahsiniyyat* dapat mendukung pencapaian maqashid di tingkat yang lebih tinggi, dan sebaliknya.[750]

Dalam konteks perjanjian terapeutik, fitur hierarki ini sangat penting untuk menentukan prioritas dalam situasi konflik. Misalnya, dalam kondisi darurat yang mengancam jiwa, *hifzh al-nafs* sebagai maqashid dharuri harus didahulukan atas *hifzh al-'aql* dalam bentuk informed consent yang detail. Namun, setelah kondisi darurat berlalu, *hifzh al-'aql* harus dipenuhi dengan memberikan penjelasan tentang apa yang telah dilakukan. Demikian pula, dalam situasi pandemi di mana sumber daya terbatas, beberapa aspek *tahsiniyyat* dalam pelayanan mungkin harus dikorbankan demi memenuhi kebutuhan dharuriyyat lebih banyak pasien. Hierarki yang dinamis ini harus tercermin dalam perjanjian terapeutik, misalnya dengan adanya klausul khusus untuk keadaan darurat dan bencana.[751]

---

[749] Implikasi fitur keterbukaan bagi perjanjian terapeutik di Indonesia.
[750] Auda, Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law, hlm. 73-80.
[751] Implikasi fitur hierarki bagi perjanjian terapeutik dalam situasi darurat.

e. Fitur Multidimensionalitas (*Multidimensionality*)
Fitur kelima ini menekankan bahwa maqashid harus dilihat dari berbagai dimensi secara simultan. Auda mengidentifikasi setidaknya tiga dimensi utama: dimensi tekstual (berkaitan dengan otoritas teks), dimensi kontekstual (berkaitan dengan realitas sosial), dan dimensi intersubjektif (berkaitan dengan konsensus dan dialog). Dalam setiap pengambilan keputusan hukum, ketiga dimensi ini harus dipertimbangkan secara seimbang. Tidak boleh ada dominasi satu dimensi atas yang lain.[752]

Dalam konteks perjanjian terapeutik, multidimensionalitas ini berarti bahwa perjanjian tidak boleh hanya dilihat dari satu sudut pandang saja. Dari dimensi tekstual, ia harus sesuai dengan teks-teks syariah dan regulasi yang ada. Dari dimensi kontekstual, ia harus responsif terhadap realitas praktik medis dan kondisi sosial masyarakat. Dari dimensi intersubjektif, ia harus merupakan hasil dialog dan kesepakatan antara berbagai pihak yang berkepentingan (pasien, dokter, rumah sakit, regulator). Perjanjian yang hanya memenuhi satu dimensi saja, misalnya hanya sesuai regulasi tetapi tidak responsif terhadap realitas dan tidak melalui dialog yang memadai, adalah perjanjian yang cacat dari perspektif sistem maqashid.[293]

f. Fitur Kebermaksudan (*Purposefulness*)
Fitur keenam ini adalah inti dari seluruh pendekatan maqashid. Auda menegaskan bahwa setiap bagian dari sistem hukum Islam harus memiliki tujuan (*purpose*). Tidak boleh ada aturan yang dibuat tanpa tujuan yang jelas. Tujuan inilah yang menjadi pengarah bagi seluruh sistem dan menjadi kriteria untuk mengevaluasi apakah suatu aturan masih relevan atau perlu diubah. Dalam sistem yang purposeful, kita tidak hanya bertanya "apa aturannya?" tetapi juga "mengapa aturan itu ada?" dan

[752] Auda, Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law, hlm. 81-88.

"apakah aturan itu masih mencapai tujuannya dalam konteks saat ini?"[753]

Dalam konteks perjanjian terapeutik, fitur kebermaksudan ini mengajarkan bahwa setiap klausul dalam perjanjian harus memiliki tujuan yang jelas dan terukur. Tujuan inilah yang menjadi tolok ukur keberhasilan implementasi perjanjian. Misalnya, klausul tentang informed consent bertujuan untuk memastikan bahwa pasien memahami tindakan yang akan dilakukan. Keberhasilan klausul ini tidak diukur dari seberapa banyak pasien menandatangani, tetapi dari seberapa banyak pasien yang benar-benar memahami penjelasan dokter. Klausul tentang transparansi biaya bertujuan untuk melindungi pasien dari eksploitasi finansial. Keberhasilannya diukur dari tingkat keluhan pasien tentang biaya dan tingkat kepercayaan pasien terhadap rumah sakit. Dengan merumuskan tujuan secara jelas, kita dapat melakukan evaluasi dan perbaikan berkelanjutan terhadap model perjanjian yang kita rancang.[754]

D. Inovasi Pemikiran Jasser Auda

Setelah membangun kerangka sistem maqashid, Auda kemudian melangkah lebih jauh dengan menawarkan sejumlah inovasi pemikiran yang sangat orisinal dan berpengaruh. Inovasi-inovasi ini menjadikannya salah satu pemikir maqashid paling progresif di era kontemporer.

1. Perluasan Maqashid ke Tingkat Universal

Inovasi pertama dan paling mendasar dari Auda adalah perluasan cakupan maqashid dari yang semula hanya terbatas pada perlindungan lima unsur pokok (*al-dharuriyyat al-khams*) menjadi lebih luas mencakup nilai-nilai universal kemanusiaan. Auda berargumen bahwa maqashid tidak boleh berhenti pada perlindungan agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta, tetapi harus

[753] Auda, Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law, hlm. 89-95.
[754] Implikasi fitur kebermaksudan bagi evaluasi perjanjian terapeutik.

diperluas untuk mencakup nilai-nilai seperti keadilan, kebebasan, hak asasi manusia, kesetaraan, martabat manusia, solidaritas, dan perdamaian.[755]

Argumentasi Auda didasarkan pada pembacaan kritis terhadap sejarah perkembangan teori maqashid. Ia menunjukkan bahwa para ulama klasik merumuskan maqashid dalam konteks sosial dan politik mereka masing-masing. Al-Juwaini dan Al-Ghazali hidup di era ketika ancaman terhadap agama dan jiwa sangat nyata, sehingga wajar jika mereka fokus pada perlindungan lima unsur pokok. Namun, konteks kita hari ini berbeda. Umat Islam menghadapi tantangan-tantangan baru yang tidak terbayangkan oleh para ulama klasik, seperti tantangan globalisasi, pluralisme, hak asasi manusia, demokrasi, dan keadilan gender. Oleh karena itu, maqashid harus diperluas untuk merespons tantangan-tantangan baru ini.[756]

Auda secara spesifik mengusulkan perluasan maqashid ke dalam beberapa tingkatan. Pertama, maqashid universal untuk seluruh umat manusia, seperti keadilan, kebebasan, dan perdamaian. Maqashid ini tidak hanya untuk Muslim, tetapi untuk semua manusia, karena Islam adalah rahmat bagi semesta alam. Kedua, maqashid khusus untuk komunitas Muslim, seperti persatuan umat, kemandirian ekonomi, dan kekuatan peradaban. Ketiga, maqashid parsial untuk bidang-bidang tertentu, seperti maqashid dalam ekonomi (pertumbuhan, distribusi, stabilitas), maqashid dalam politik (syura, transparansi, akuntabilitas), dan maqashid dalam keluarga (kasih sayang, kemitraan, perlindungan anak). Keempat, maqashid partikular untuk kasus-kasus individual, seperti maqashid dalam perjanjian terapeutik yang sedang kita bahas.[757]

Perluasan maqashid ini memiliki dampak yang sangat besar bagi perjanjian terapeutik. Kita tidak bisa lagi hanya merujuk pada maqashid klasik (*hifzh al-nafs, hifzh al-'aql, hifzh al-mal, hifzh al-'ird*) dalam merancang perjanjian, tetapi juga harus mempertimbangkan

[755] Auda, Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law, hlm. 50-55.
[756] Ibid., hlm. 56-60.
[757] Ibid., hlm. 61-65.

nilai-nilai universal seperti keadilan dalam akses pelayanan, kebebasan pasien dalam memilih dokter dan rumah sakit, hak asasi pasien untuk mendapatkan informasi yang jujur, kesetaraan dalam perlakuan tanpa diskriminasi, martabat pasien sebagai manusia, solidaritas sosial dalam pembiayaan kesehatan, dan perdamaian dalam hubungan antara pasien dan tenaga medis. Semua nilai ini harus diintegrasikan ke dalam klausul-klausul perjanjian.[758]

2. Maqashid sebagai Paradigma

Inovasi kedua Auda adalah mengangkat maqashid dari sekadar "metode" atau "teori" menjadi sebuah "paradigma" yang mengubah cara pandang kita terhadap seluruh bangunan hukum Islam. Ia meminjam konsep "paradigma" dari filsuf ilmu pengetahuan Thomas Kuhn, yang mendefinisikan paradigma sebagai kerangka berpikir mendasar yang menentukan bagaimana kita melihat realitas, pertanyaan apa yang kita ajukan, dan metode apa yang kita gunakan.[759]

Menurut Auda, hukum Islam selama ini didominasi oleh paradigma qiyasi (analogi) yang berfokus pada pencarian 'illah (alasan hukum) untuk menerapkan hukum dari kasus lama ke kasus baru. Paradigma ini, meskipun berguna, memiliki keterbatasan karena cenderung melihat ke belakang (ke masa lalu) dan kurang mampu merespons perubahan yang cepat dan kompleks. Auda mengusulkan pergeseran paradigma dari qiyas ke maqashid. Dalam paradigma maqashid, kita tidak lagi hanya bertanya "apa 'illah hukum ini?" tetapi "apa tujuan hukum ini?" dan "bagaimana mencapai tujuan itu dalam konteks saat ini?" Pertanyaan-pertanyaan ini bersifat prospektif (melihat ke depan) dan memungkinkan ijtihad yang lebih kreatif dan responsif.[760]

Pergeseran paradigma ini memiliki dampak yang sangat besar bagi seluruh aspek hukum Islam, termasuk perjanjian

[758] Implikasi perluasan maqashid bagi perjanjian terapeutik.
[759] Thomas Kuhn, The Structure of Scientific Revolutions (Chicago: University of Chicago Press, 1962).
[760] Auda, Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law, hlm. 101-105.

terapeutik. Dalam paradigma maqashid, kita tidak lagi hanya bertanya "apakah perjanjian ini sesuai dengan syarat-syarat formal akad?" tetapi "apakah perjanjian ini mencapai tujuannya, yaitu melindungi hak-hak pasien dan memastikan pelayanan medis yang berkualitas?" Jika ternyata perjanjian yang secara formal sesuai dengan syarat-syarat akad gagal mencapai tujuannya, maka kita harus berani merevisi perjanjian tersebut. Sebaliknya, jika ada praktik yang secara formal tidak persis sama dengan model akad klasik, tetapi terbukti efektif mencapai tujuan maqashid, maka praktik itu bisa diterima. Paradigma maqashid memberi kita keberanian untuk melakukan inovasi dan reformasi, tanpa harus meninggalkan prinsip-prinsip dasar.[761]

3. Indikator Maqashid (Maqasid Index)

Inovasi ketiga yang sangat praktis dari Auda adalah pengembangan "Indikator Maqashid" atau Maqasid Index. Ini adalah upaya untuk menerjemahkan konsep-konsep maqashid yang abstrak ke dalam indikator-indikator yang terukur, sehingga dapat digunakan untuk mengevaluasi kebijakan, program, dan praktik secara empiris. Auda menyadari bahwa maqashid selama ini hanya menjadi wacana normatif yang sulit diukur. Akibatnya, klaim-klaim tentang maqashid sulit diuji kebenarannya. Dengan indikator maqashid, kita dapat mengukur sejauh mana suatu kebijakan atau praktik benar-benar mencapai tujuannya.[762]

Auda mengembangkan indikator maqashid untuk berbagai bidang. Untuk bidang ekonomi, misalnya, ia mengembangkan indikator untuk mengukur sejauh mana suatu sistem keuangan mencapai maqashid *hifzh al-mal* (perlindungan harta), *al-'adl* (keadilan), dan *al-numuww* (pertumbuhan). Indikator-indikator ini mencakup variabel-variabel seperti tingkat inklusi keuangan, distribusi kekayaan, stabilitas sistem, dan kepatuhan pada prinsip syariah. Untuk bidang sosial, ia mengembangkan indikator untuk mengukur maqashid *hifzh al-nasl* (perlindungan keluarga) dan *hifzh*

761 Implikasi maqashid sebagai paradigma bagi perjanjian terapeutik.
762 Auda, Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law, hlm. 110-115.

al-'ird (perlindungan kehormatan), dengan variabel-variabel seperti angka perceraian, kekerasan dalam rumah tangga, dan perlindungan anak.[763]

Dalam konteks perjanjian terapeutik, kita dapat mengembangkan indikator maqashid untuk mengukur kualitas implementasi perjanjian. Misalnya, untuk mengukur maqashid *hifzh al-'aql* dalam bentuk *informed consent*, kita dapat mengembangkan indikator seperti: persentase pasien yang dapat menjelaskan kembali risiko tindakan setelah mendapatkan penjelasan dokter, tingkat kepuasan pasien terhadap komunikasi dokter, dan jumlah keluhan tentang kurangnya informasi. Untuk mengukur maqashid *hifzh al-mal*, kita dapat menggunakan indikator seperti: tingkat transparansi biaya, jumlah sengketa biaya, dan tingkat kepercayaan pasien terhadap kewajaran biaya. Untuk mengukur maqashid hifzh al-'ird, kita dapat menggunakan indikator seperti: tingkat kepatuhan terhadap protokol kerahasiaan, jumlah pelanggaran data pasien, dan tingkat kepuasan pasien terhadap privasi. Dengan indikator-indikator ini, kita dapat melakukan evaluasi empiris terhadap model perjanjian yang kita rancang, dan terus menyempurnakannya berdasarkan data.[764]

4. Maqashid dan Hak Asasi Manusia

Inovasi penting lainnya dari Auda adalah upayanya membangun jembatan sistematis antara maqashid syariah dan wacana Hak Asasi Manusia (HAM) universal. Auda berargumen bahwa tidak ada pertentangan inheren antara keduanya. Justru, maqashid syariah dapat menjadi landasan teologis yang kuat untuk membela HAM dari perspektif Islam. Ia menunjukkan bahwa banyak nilai yang terkandung dalam deklarasi HAM universal, seperti hak hidup, hak beragama, hak berpendapat, hak atas pendidikan, dan hak atas keadilan, sejalan dengan maqashid syariah.[765]

---

[763] Ibid., hlm. 116-120.
[764] Pengembangan indikator maqashid untuk perjanjian terapeutik.
[765] Jasser Auda, "Maqasid al-Shariah and Human Rights: A Systems Approach", dalam Islam and Human Rights: A Systems Approach (London: IIIT, 2012).

Auda mengembangkan kerangka untuk memahami hubungan antara maqashid dan HAM dalam tiga tingkat. Pertama, pada tingkat nilai, maqashid dan HAM berbagi nilai-nilai yang sama, seperti keadilan, kebebasan, dan martabat manusia. Kedua, pada tingkat implementasi, maqashid dapat menjadi kriteria untuk mengevaluasi apakah suatu klaim HAM benar-benar sesuai dengan tujuan syariah. Tidak semua klaim HAM bisa diterima begitu saja; harus diuji apakah ia benar-benar membawa kemaslahatan atau justru kemudaratan. Ketiga, pada tingkat pendekatan, maqashid dapat menjadi alat untuk melakukan reinterpretasi terhadap teks-teks keagamaan yang tampak bertentangan dengan HAM, dengan mempertimbangkan konteks historis dan tujuan syariah.[766]

Dalam konteks perjanjian terapeutik, kerangka ini sangat relevan. Hak-hak pasien seperti hak atas informasi, hak atas privasi, hak untuk menolak tindakan medis, dan hak atas keadilan dalam penyelesaian sengketa, adalah bagian dari HAM di bidang kesehatan. Perjanjian terapeutik harus menjamin hak-hak ini. Namun, jaminan ini tidak boleh bertentangan dengan prinsip-prinsip syariah. Di sinilah maqashid berperan sebagai jembatan. Dengan maqashid, kita dapat merumuskan klausul-klausul yang menjamin hak-hak pasien sekaligus sejalan dengan nilai-nilai Islam. Misalnya, hak pasien untuk mendapatkan informasi yang jujur sejalan dengan maqashid *hifzh al-'aql* dan prinsip tabyin dalam Islam. Hak pasien atas privasi sejalan dengan maqashid *hifzh al-'ird*. Hak pasien untuk mendapatkan keadilan dalam sengketa sejalan dengan maqashid *al-'adl*. Dengan demikian, maqashid menjadi landasan untuk mengintegrasikan HAM ke dalam sistem hukum kesehatan Islam.[767]

E. Relevansi untuk Hukum Islam Kontemporer

Pemikiran Jasser Auda memiliki relevansi yang sangat besar untuk pengembangan hukum Islam kontemporer di berbagai bidang.

[766] Ibid.
[767] Integrasi HAM dan maqashid dalam perjanjian terapeutik.

Relevansi ini tidak hanya bersifat teoretis, tetapi juga praktis dan pendekatans.

1. Relevansi untuk Pendekatan Ijtihad
   Kontribusi terbesar Auda adalah pada level pendekatan. Ia menawarkan kerangka berpikir baru yang memungkinkan ijtihad dilakukan secara lebih sistematis, holistik, dan responsif. Pendekatan sistem yang ia perkenalkan memungkinkan para mujtahid untuk melihat hukum Islam sebagai satu kesatuan yang utuh, bukan kumpulan aturan yang terpisah-pisah. Ini membantu menghindari kontradiksi internal dan memastikan konsistensi antar berbagai bidang hukum. Selain itu, pendekatan sistem juga memungkinkan ijtihad untuk mempertimbangkan berbagai faktor secara simultan, tidak hanya faktor hukum, tetapi juga faktor sosial, ekonomi, politik, dan budaya.[768]

   Dalam konteks perjanjian terapeutik, pendekatan Auda ini sangat membantu. Kita tidak bisa hanya merujuk pada satu atau dua dalil untuk merancang perjanjian. Kita harus mempertimbangkan berbagai aspek secara simultan: aspek teks (Al-Qur'an, hadis, kaidah fiqih), aspek realitas (praktik medis, kondisi pasien, sistem rumah sakit), aspek nilai (keadilan, transparansi, perlindungan), dan aspek tujuan (maqashid). Pendekatan sistem membantu kita mengintegrasikan semua aspek ini secara harmonis ke dalam satu model perjanjian yang utuh.[769]

2. Relevansi untuk Hukum Keluarga
   Pemikiran Auda juga sangat relevan untuk pembaruan hukum keluarga di dunia Islam. Dengan pendekatan maqashid yang diperluas, ia membuka ruang untuk reinterpretasi terhadap berbagai ketentuan hukum keluarga yang selama ini dianggap baku. Misalnya, tentang poligami, ia berargumen bahwa maqashid pernikahan adalah untuk menciptakan keluarga yang sakinah, mawaddah, wa rahmah. Jika poligami justru merusak tujuan ini, maka ia tidak boleh dilakukan. Tentang hak-hak

[768] Relevansi pemikiran Auda untuk pendekatan ijtihad kontemporer.
[769] Aplikasi pendekatan Auda dalam perancangan perjanjian terapeutik.

perempuan, ia berargumen bahwa maqashid al-'adl menuntut kesetaraan gender dalam berbagai aspek, sepanjang tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip dasar.[770]

Dalam konteks perjanjian terapeutik, relevansi pemikiran Auda tentang hukum keluarga terletak pada aspek persetujuan tindakan medis untuk pasien yang berada di bawah perwalian, seperti anak-anak atau pasien dengan gangguan jiwa. Maqashid menuntut agar keputusan yang diambil oleh wali benar-benar untuk kepentingan terbaik pasien (*the best interest of the child*/pasien), bukan untuk kepentingan pribadi wali. Perjanjian terapeutik harus mengatur dengan jelas tentang peran wali, batasan kewenangannya, dan mekanisme kontrol jika terjadi penyalahgunaan wewenang.[771]

3. Relevansi untuk Hukum Ekonomi dan Keuangan Syariah
   Di bidang ekonomi dan keuangan syariah, pemikiran Auda telah banyak diadopsi oleh para akademisi dan praktisi. Ia menanggapi kecenderungan industri keuangan syariah yang terlalu fokus pada aspek legal-formal (apakah akadnya sesuai syariah) dan mengabaikan aspek substansial (apakah produk tersebut benar-benar membawa kemaslahatan). Dengan pendekatan maqashid, ia mendorong pengembangan produk-produk keuangan yang tidak hanya halal secara formal, tetapi juga berkontribusi pada keadilan ekonomi, distribusi kekayaan, dan kesejahteraan masyarakat.[772]

   Relevansi untuk perjanjian terapeutik terletak pada aspek pembiayaan kesehatan. Banyak pasien yang kesulitan membiayai pengobatan karena biaya yang mahal. Perjanjian terapeutik harus mengakomodasi berbagai skema pembiayaan yang adil dan

[770] Jasser Auda, "Maqasid al-Shariah and Family Law Reform", dalam Contemporary Issues in Islamic Family Law (London: IIIT, 2015).
[771] Implikasi pemikiran Auda untuk klausul perwalian dalam perjanjian terapeutik.
[772] Jasser Auda, "Maqasid al-Shariah and Islamic Finance: Beyond Form to Substance", dalam Islamic Finance and Development (Doha: HBKU Press, 2018).

terjangkau, seperti asuransi kesehatan, jaminan sosial, zakat, wakaf, dan infak. Pendekatan maqashid dapat digunakan untuk mengevaluasi skema-skema ini: apakah benar-benar membantu pasien atau justru membebani mereka? Apakah distribusinya adil atau timpang? Apakah ada unsur eksploitasi atau gharar? Dengan pertanyaan-pertanyaan ini, kita dapat merancang klausul pembiayaan yang benar-benar melindungi pasien.[773]

4. Relevansi untuk Hukum Pidana Islam
   Di bidang hukum pidana Islam, pemikiran Auda membuka ruang untuk diskusi yang lebih bernuansa tentang penerapan hudud. Ia berargumen bahwa tujuan utama hukuman dalam Islam adalah pencegahan (zajr) dan perbaikan (islah), bukan balas dendam. Oleh karena itu, penerapan hudud harus mempertimbangkan efektivitasnya dalam mencapai tujuan tersebut. Jika dalam konteks tertentu, penerapan hudud justru menimbulkan mudarat yang lebih besar, maka ia tidak boleh diterapkan. Prinsip maqashid dan maslahah harus menjadi pertimbangan utama.[774]

   Relevansi untuk perjanjian terapeutik terletak pada aspek sanksi atas pelanggaran. Perjanjian harus mengatur dengan jelas tentang konsekuensi jika salah satu pihak melanggar kesepakatan, misalnya jika dokter melakukan kelalaian atau jika pasien tidak membayar biaya. Sanksi harus proporsional dan berorientasi pada perbaikan, bukan sekadar hukuman. Mediasi dan musyawarah harus diutamakan sebelum menempuh jalur litigasi. Pendekatan maqashid mengajarkan bahwa tujuan utama dari mekanisme sengketa adalah untuk memulihkan hak-hak yang dilanggar dan mengembalikan hubungan yang harmonis, bukan untuk saling menghancurkan.[775]

5. Relevansi untuk Etika Biomedis dan Hukum Kesehatan
   Bidang yang paling relevan dengan pembahasan kita adalah etika biomedis dan hukum kesehatan. Auda sendiri telah menulis

[773] aplikasi pemikiran Auda dalam klausul pembiayaan kesehatan.
[774] Jasser Auda, "Maqasid al-Shariah and Criminal Justice Reform", dalam Islamic Criminal Justice in the Modern Era (London: IIIT, 2016).
[775] implikasi pemikiran Auda untuk klausul penyelesaian sengketa.

tentang aplikasi maqashid dalam bidang ini. Ia berargumen bahwa maqashid dapat menjadi kerangka etis yang kuat untuk merespons berbagai dilema bioetika kontemporer, seperti aborsi, euthanasia, transplantasi organ, rekayasa genetika, dan teknologi reproduksi buatan.[776]

Dalam konteks perjanjian terapeutik, pemikiran Auda memberikan landasan filosofis yang kokoh. Perjanjian terapeutik bukan sekadar dokumen legal, tetapi instrumen untuk mewujudkan maqashid dalam hubungan dokter-pasien. Ia harus dirancang untuk melindungi jiwa (*hifzh al-nafs*) melalui jaminan kualitas pelayanan dan keselamatan pasien. Ia harus melindungi akal (*hifzh al-'aql*) melalui proses informed consent yang substantif. Ia harus melindungi harta (*hifzh al-mal*) melalui transparansi biaya dan perlindungan dari eksploitasi. Ia harus melindungi kehormatan (*hifzh al-'ird*) melalui jaminan privasi dan kerahasiaan medis. Dan ia harus sejalan dengan nilai-nilai agama (*hifzh al-din*) dengan menghormati keyakinan pasien. Dengan kerangka maqashid yang diperluas, kita juga dapat menambahkan nilai-nilai lain seperti keadilan dalam akses, kebebasan memilih, dan martabat manusia.[777]

F. Pengaruh di Dunia Barat dan Timur

Pemikiran Jasser Auda telah mendapatkan pengakuan luas, baik di dunia Islam (Timur) maupun di kalangan akademisi Barat. Pengaruhnya melampaui batas-batas geografis dan disiplin ilmu, menjadikannya salah satu pemikir Islam paling berpengaruh di abad ke-21.

1. Pengaruh di Dunia Barat
   Di dunia Barat, pemikiran Auda diterima dengan antusias oleh kalangan akademisi yang concern dengan studi Islam dan hubungan Islam-Barat. Buku *Maqasid al-Shariah as Philosophy of*

[776] Jasser Auda, "Maqasid al-Shariah and Biomedical Ethics", dalam Bioethics in Islamic Perspective (Doha: HBKU Press, 2019).
[777] aplikasi pemikiran Auda dalam rekonstruksi perjanjian terapeutik.

Islamic Law telah menjadi rujukan utama di banyak universitas Barat yang memiliki program studi Islam, seperti Oxford, Cambridge, Harvard, Georgetown, dan McGill. Para akademisi Barat mengapresiasi pendekatan Auda yang sistematis, argumentatif, dan mampu menjembatani antara tradisi Islam dan filsafat Barat kontemporer.[778]

Selain itu, Auda sering diundang sebagai pembicara dalam konferensi-konferensi internasional di Eropa dan Amerika Utara. Ia juga menjadi konsultan untuk berbagai lembaga internasional yang concern dengan isu-isu Islam kontemporer, seperti PBB, UNESCO, dan berbagai LSM. Pemikirannya tentang maqashid dan HAM, maqashid dan pembangunan berkelanjutan, serta maqashid dan perdamaian, banyak diapresiasi dalam forum-forum internasional.[779]

Pengaruh Auda di Barat juga terlihat dari banyaknya artikel dan buku yang membahas pemikirannya. Para akademisi Barat menulis *review*, tanggapan, dan pengembangan atas ide-idenya. Ini menunjukkan bahwa pemikiran Auda telah menjadi bagian dari diskursus global tentang hukum Islam dan masa depannya. Dalam konteks perjanjian terapeutik, kita dapat belajar dari dialog antara Auda dan akademisi Barat untuk memperkaya model yang kita rancang, terutama dalam aspek hak asasi pasien, etika biomedis, dan standar internasional pelayanan kesehatan.[780]

2. Pengaruh di Dunia Timur (Dunia Islam)
   Di dunia Islam, pengaruh Auda juga sangat signifikan, terutama di kalangan akademisi dan intelektual muda yang haus akan pembaruan. Buku-bukunya telah diterjemahkan ke dalam bahasa Arab, Turki, Urdu, Melayu, Indonesia, dan Persia, sehingga dapat diakses oleh kalangan luas di negara-negara Muslim. Di Indonesia, misalnya, buku Maqasid al-Shariah as Philosophy of

[778] Oxford Bibliographies, "Jasser Auda", 2020.
[779] Ibid.
[780] pentingnya dialog dengan akademisi Barat dalam pengembangan model perjanjian terapeutik.

Islamic Law telah diterjemahkan oleh Penerbit Mizan dan menjadi bacaan wajib di banyak program pascasarjana studi Islam.[781]

Auda juga aktif memberikan kuliah dan workshop di berbagai universitas di dunia Islam, seperti di Al-Azhar Mesir, Universitas Qatar, Universitas Jordan, IIUM Malaysia, dan UIN di Indonesia. Ia juga menjadi pembicara utama dalam berbagai konferensi internasional tentang maqashid yang diselenggarakan di negara-negara Muslim. Pemikirannya tentang perluasan maqashid, pendekatan sistem, dan indikator maqashid telah banyak diadopsi oleh para peneliti dan akademisi di dunia Islam.[782]

Di kalangan praktisi, terutama di bidang keuangan syariah, pemikiran Auda tentang maqashid telah mulai diadopsi dalam pengembangan produk dan evaluasi kinerja lembaga keuangan syariah. Beberapa lembaga keuangan syariah internasional telah mengembangkan maqasid index untuk mengukur sejauh mana produk dan layanan mereka benar-benar mencapai tujuan syariah, tidak hanya sekadar memenuhi aspek formal. Dalam konteks perjanjian terapeutik, kita di Indonesia dapat belajar dari pengalaman adopsi pemikiran Auda di berbagai negara untuk mengembangkan model yang sesuai dengan konteks lokal.[783]

3. Pengaruh di Indonesia

   Di Indonesia, pemikiran Jasser Auda telah mendapatkan sambutan yang sangat positif. Beberapa universitas terkemuka seperti UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, UIN Maulana Malik Ibrahim Malang, dan Universitas Muhammadiyah Yogyakarta telah memasukkan pemikiran Auda ke dalam kurikulum program pascasarjana mereka.[784]

   Pemikiran Auda tentang perluasan maqashid juga relevan dengan konteks Indonesia yang plural dan demokratis. Nilai-nilai

[781] Penerbit Mizan, "Maqasid Syariah sebagai Filsafat Hukum Islam", 2015.
[782] Oxford Bibliographies, "Jasser Auda".
[783] adopsi pemikiran Auda di dunia Islam.
[784] UIN Sunan Kalijaga, "Pengaruh Pemikiran Jasser Auda di Indonesia", 2023.

seperti keadilan, kebebasan, HAM, dan kesetaraan yang ia masukkan ke dalam maqashid sejalan dengan Pancasila dan UUD 1945. Ini membuka peluang untuk dialog yang lebih produktif antara hukum Islam dan hukum nasional. Dalam konteks perjanjian terapeutik, pemikiran Auda dapat menjadi jembatan untuk mengintegrasikan nilai-nilai Islam dengan standar-standar nasional dan internasional tentang hak-hak pasien.[785]

Beberapa peneliti Indonesia telah mulai mengaplikasikan pemikiran Auda dalam studi tentang hukum kesehatan. Misalnya, pembahasan tentang informed consent dalam perspektif maqashid, tentang perlindungan pasien dalam transaksi terapeutik, dan tentang etika medis dalam Islam. Pembahasan-pembahasan ini menunjukkan bahwa pemikiran Auda sangat relevan dan aplikatif untuk konteks Indonesia.[786]

G. Tanggapan dan Prospek ke Depan

Sebagai pemikir yang berani dan inovatif, pemikiran Jasser Auda tidak luput dari tanggapan. Tanggapan-tanggapan ini penting untuk didiskusikan karena menunjukkan dinamika pemikiran dan membuka peluang untuk pengembangan lebih lanjut.

1. Tanggapan atas Abstraksi Berlebihan

Salah satu tanggapan yang sering dilontarkan terhadap pemikiran Auda adalah bahwa pendekatan sistemnya terlalu abstrak dan sulit diterapkan secara praktis. Beberapa tanggapanus berargumen bahwa meskipun konsep-konsep seperti "sistem terbuka", "multidimensionalitas", dan "hierarki saling terkait" terdengar bagus secara teoretis, tetapi sulit untuk diterjemahkan ke dalam rumusan hukum yang konkret dan operasional. Mereka khawatir bahwa

[785] relevansi pemikiran Auda dengan konteks Indonesia.
[786] UIN Sunan Kalijaga, "Pengaruh Pemikiran Jasser Auda".

maqashid bisa menjadi wacana yang indah tetapi mandul secara praktis.[787]

Menanggapi tanggapan ini, Auda dan para pengikutnya berargumen bahwa abstraksi justru diperlukan untuk membangun kerangka berpikir yang kokoh. Setelah kerangka berpikir terbangun, langkah selanjutnya adalah mengembangkan instrumen-instrumen praktis, seperti indikator maqashid yang telah ia kembangkan. Dalam konteks perjanjian terapeutik, kita perlu menjembatani antara teori sistem Auda yang abstrak dengan praktik klinis yang konkret. Model perjanjian yang kita rancang adalah salah satu upaya untuk melakukan "operasionalisasi" pemikiran Auda. Kita menerjemahkan konsep-konsep abstrak seperti *hifzh al-nafs*, hi*fzh al-'aql, hifzh al-mal*, dan *hifzh al-'ird* ke dalam klausul-klausul konkret tentang keselamatan pasien, *informed consent*, transparansi biaya, dan kerahasiaan medis. Dengan demikian, pemikiran Auda tidak hanya tinggal di awang-awang, tetapi membumi dalam praktik.[788]

2. Tanggapan atas Perluasan Maqashid yang Berlebihan

Tanggapan kedua datang dari kalangan yang lebih tradisionalis. Mereka menilai bahwa perluasan maqashid yang dilakukan Auda terlalu berlebihan dan bisa mengaburkan batas-batas antara yang syar'i dan yang tidak. Memasukkan nilai-nilai seperti HAM, demokrasi, dan kesetaraan gender ke dalam maqashid, menurut mereka, bisa mengarah pada relativisme dan sekularisasi hukum Islam. Mereka khawatir bahwa maqashid akan kehilangan identitasnya sebagai konsep yang berakar pada teks dan menjadi sekadar alat untuk membenarkan ideologi-ideologi modern.[789]

Menanggapi tanggapan ini, Auda berargumen bahwa perluasan maqashid tidak dilakukan secara sembarangan, tetapi berdasarkan pada analisis yang cermat terhadap teks dan realitas. Nilai-nilai

[787] Kritik ini misalnya dikemukakan oleh beberapa penulis dalam jurnal Islam and Civilisational Renewal.
[788] upaya operasionalisasi pemikiran Auda dalam perjanjian terapeutik.
[789] Kritik ini misalnya datang dari kalangan ulama tradisional di Al-Azhar dan beberapa universitas di Saudi Arabia.

seperti keadilan dan kebebasan bukanlah produk Barat, tetapi nilai-nilai yang juga ada dalam Islam. Yang membedakan adalah bagaimana nilai-nilai itu diinterpretasikan dan diimplementasikan dalam kerangka syariah. Auda juga menekankan bahwa maqashid yang diperluas harus tetap berakar pada teks dan tidak boleh bertentangan dengan prinsip-prinsip dasar Islam. Dalam konteks perjanjian terapeutik, kita perlu berhati-hati dalam mengadopsi nilai-nilai universal seperti HAM. Tidak semua klaim HAM bisa diterima begitu saja; harus diuji apakah ia sejalan dengan maqashid syariah dan konteks lokal. Di sinilah pentingnya dialog antara nilai-nilai universal dan nilai-nilai partikular Islam.[790]

3. Tanggapan atas Pengabaian terhadap Tradisi Ushul *Fiqh*

Tanggapan ketiga menyatakan bahwa Auda terlalu cepat meninggalkan tradisi ushul *fiqh* yang telah mapan dan terlalu percaya pada teori-teori modern yang belum teruji. Para tanggapanus ini berargumen bahwa ushul *fiqh* klasik telah terbukti mampu menjawab berbagai persoalan selama berabad-abad, dan tidak perlu diganti dengan pendekatan sistem yang berasal dari Barat. Mereka menilai bahwa Auda terlalu terpesona oleh filsafat Barat dan kurang menghargai kekayaan tradisi intelektual Islam sendiri.[791]

Menanggapi tanggapan ini, Auda menegaskan bahwa ia tidak bermaksud meninggalkan ushul *fiqh*, tetapi justru ingin memperkuatnya dengan memasukkan perspektif baru. Ia melihat pendekatan sistem sebagai "tambahan" (*supplement*) bukan "pengganti" (*substitute*) bagi ushul *fiqh* klasik. Banyak konsep dalam ushul *fiqh*, seperti maqashid, maslahah, dan saddu al-dzara'i', sebenarnya sudah mengandung benih-benih pemikiran sistem, hanya saja belum dikembangkan secara sistematis. Pendekatan sistem membantu kita untuk mengembangkan benih-benih ini

[790] Auda, Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law, hlm. 56-60.
[791] Kritik ini misalnya dikemukakan oleh beberapa pengikut mazhab Hanbali dan ulama Salafi kontemporer.

menjadi pendekatan yang lebih kokoh. Dalam konteks perjanjian terapeutik, kita tetap perlu merujuk pada ushul *fiqh* klasik, misalnya dalam hal syarat-syarat akad, konsep gharar, dan 'an taradin. Namun, kita juga perlu menggunakan pendekatan sistem untuk mengintegrasikan semua aspek ini ke dalam satu model yang utuh dan responsif terhadap realitas modern.[792]

4. Tanggapan atas Keterbatasan Empiris

Tanggapan keempat berkaitan dengan keterbatasan empiris dari pemikiran Auda. Meskipun ia telah mengembangkan indikator maqashid, implementasi indikator ini dalam pembahasan empiris masih terbatas. Beberapa tanggapanus menilai bahwa Auda lebih kuat di level filosofis dan pendekatans, tetapi masih lemah di level empiris dan aplikatif. Mereka menantang para pengikut Auda untuk melakukan pembahasan-pembahasan empiris yang menguji dan mengembangkan indikator maqashid dalam berbagai konteks.

Tanggapan ini memiliki keterkaitan yang erat dengan pembahasan yang dikemukakan. Karya ini, melalui penggambaran kasus di tiga rumah sakit serta perumusan model perjanjian terapeutik, merupakan salah satu bentuk upaya dalam menjawab berbagai tantangan yang muncul dalam praktik. Pendekatan maqashid sebagaimana dikembangkan oleh Auda diterapkan dalam konteks hukum kesehatan di Indonesia secara lebih konkret. Melalui pengamatan terhadap praktik di lapangan, dapat terlihat bagaimana nilai-nilai maqashid diwujudkan dalam kenyataan, sekaligus bagaimana model perjanjian yang dirancang berperan dalam mendukung tercapainya tujuan tersebut. Uraian ini diharapkan dapat memperkaya pengembangan pemikiran Auda dalam konteks yang lebih luas.

5. Prospek ke Depan

Terlepas dari berbagai tanggapan tersebut, prospek pemikiran Jasser Auda ke depan sangat cerah. Ada beberapa alasan mengapa pemikirannya akan terus relevan dan berkembang.

[792] Auda, Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law, hlm. 101-105.

Pertama, kebutuhan akan pembaruan pendekatan dalam hukum Islam semakin mendesak. Dunia berubah dengan cepat, dan hukum Islam harus mampu merespons perubahan ini tanpa kehilangan identitasnya. Pendekatan sistem yang ditawarkan Auda memberikan kerangka yang memungkinkan hukum Islam untuk tetap relevan sekaligus otentik.

Kedua, integrasi antara ilmu-ilmu keislaman dan ilmu-ilmu modern semakin diperlukan. Auda telah membuka jalan untuk dialog yang produktif antara keduanya. Para peneliti di berbagai bidang, termasuk hukum kesehatan, ekonomi, dan politik, dapat menggunakan kerangka Auda untuk mengintegrasikan wawasan dari berbagai disiplin ilmu.

Ketiga, pengembangan indikator maqashid membuka peluang untuk pembahasan-pembahasan empiris yang dapat menguji dan menyempurnakan teori. Ini akan membuat maqashid tidak hanya menjadi wacana normatif, tetapi juga alat analisis yang empiris dan terukur.

Keempat, penerimaan luas terhadap pemikiran Auda, baik di Timur maupun Barat, menunjukkan bahwa ia telah berhasil menjembatani berbagai tradisi dan perspektif. Ini akan memudahkan dialog dan kerja sama antar peradaban dalam mengatasi masalah-masalah global, termasuk di bidang kesehatan.

Dalam konteks perjanjian terapeutik, prospek pengembangan ke depan sangat terbuka. Model yang kita rancang dapat diuji dan disempurnakan melalui pembahasan-pembahasan lanjutan. Indikator maqashid untuk perjanjian terapeutik dapat dikembangkan lebih lanjut dan diujicobakan di berbagai rumah sakit. Kolaborasi antara ahli hukum Islam, ahli kedokteran, ahli psikologi, dan ahli manajemen dapat dilakukan untuk terus meningkatkan kualitas perjanjian dan praktik medis. Pada akhirnya, semua ini bermuara pada satu tujuan: mewujudkan pelayanan kesehatan yang

bermartabat, adil, dan manusiawi bagi seluruh rakyat Indonesia, sesuai dengan nilai-nilai Islam dan maqashid syariah.[793]

[793] prospek pengembangan pemikiran Auda dalam bidang hukum kesehatan di Indonesia.

BAGIAN 3: REKONSTRUKSI METODE HUKUM ISLAM

BAB 16 IJTIHAD KONTEMPORER BERBASIS MAQASHID SYARIAH

A. Konsep Ijtihad: Antara Tradisi dan Modernitas

1. Definisi dan Ruang Lingkup Ijtihad

Secara etimologis, kata ijtihad berasal dari bahasa Arab jahada yang berarti mencurahkan kemampuan, mengerahkan tenaga, atau bersungguh-sungguh. Dalam pengertian ini, ijtihad bisa digunakan untuk berbagai aktivitas yang memerlukan kesungguhan, tidak hanya dalam konteks hukum. Namun secara terminologis, para ulama ushul *fiqh* memberikan definisi yang lebih spesifik. Al-Amidi, salah seorang ulama ushul terkemuka, mendefinisikan ijtihad sebagai "mencurahkan seluruh kemampuan untuk mencari hukum syara' yang bersifat zhanni (dugaan kuat) sehingga merasa tidak mampu untuk menambah upaya lagi." Definisi ini mengandung beberapa elemen penting. Pertama, ijtihad dilakukan untuk mencari hukum syara', bukan hukum selainnya. Kedua, hukum yang dicari bersifat zhanni, bukan qath'i yang sudah pasti. Ketiga, ijtihad dilakukan dengan mencurahkan seluruh kemampuan, bukan setengah-setengah. Keempat, hasil ijtihad adalah dugaan kuat (zhann) yang mungkin benar dan mungkin salah.[794]

[794] Al-Amidi, Al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam, juz IV, hlm. 160.

Ruang lingkup ijtihad meliputi seluruh persoalan yang tidak memiliki dalil *qath'i* yang pasti. Dalam bidang akidah dan ibadah mahdhah yang telah ditetapkan secara jelas dalam Al-Qur'an dan Sunnah, tidak ada ruang untuk ijtihad. Misalnya, kewajiban shalat lima waktu, puasa Ramadhan, zakat, dan haji adalah hal-hal yang sudah pasti dan tidak bisa diubah oleh ijtihad. Namun, dalam bidang muamalah, sosial, ekonomi, politik, dan hukum keluarga, di mana banyak persoalan baru muncul yang tidak diatur secara eksplisit dalam teks, ijtihad sangat diperlukan. Bahkan dalam bidang ibadah pun, masih ada ruang untuk ijtihad dalam hal-hal yang bersifat teknis dan tidak termasuk inti ibadah, seperti cara menentukan awal Ramadhan, tata cara pelaksanaan haji yang lebih praktis, dan lain-lain.[795]

Definisi dan ruang lingkup ijtihad ini memiliki dampak penting bagi perjanjian terapeutik. Hubungan dokter-pasien adalah bagian dari muamalah yang sangat dinamis dan terus berkembang seiring dengan kemajuan teknologi medis. Teks-teks klasik tidak secara eksplisit mengatur tentang informed consent, transplantasi organ, bayi tabung, atau rekam medis elektronik. Oleh karena itu, diperlukan ijtihad untuk merumuskan hukum-hukum yang berkaitan dengan hal-hal baru ini. Ijtihad ini harus dilakukan dengan mencurahkan seluruh kemampuan, dengan memahami teks-teks yang relevan (seperti prinsip keadilan, larangan gharar, dan kewajiban menjaga jiwa), dengan memahami realitas medis modern, dan dengan merujuk pada maqashid syariah sebagai tujuan akhir dari seluruh hukum. Tanpa ijtihad, hukum Islam akan kehilangan relevansinya dalam merespons tantangan-tantangan baru di bidang kesehatan.[796]

2. Perdebatan tentang Tertutupnya Pintu Ijtihad

Salah satu perdebatan paling kontroversial dalam sejarah pemikiran hukum Islam adalah isu tentang "tertutupnya pintu ijtihad" (insidad bab al-ijtihad). Sejak sekitar abad ke-4 Hijriah, banyak ulama yang

[795] Wahbah al-Zuhaili, Ushul al-Fiqh al-Islami, juz II, hlm. 1130.
[796] relevansi ijtihad dalam konteks perjanjian terapeutik.

berpendapat bahwa pintu ijtihad telah tertutup dan umat Islam hanya perlu mengikuti (taklid) kepada imam-imam mazhab yang telah ada. Argumentasi mereka didasarkan pada kekhawatiran bahwa orang-orang yang tidak memenuhi syarat akan mengaku sebagai mujtahid dan akan menyebarkan kesesatan. Selain itu, mereka juga berargumen bahwa semua persoalan pokok telah dijawab oleh para imam mazhab, sehingga tidak perlu lagi ijtihad baru.[797]

Namun, pendapat ini ditentang keras oleh banyak ulama lain, terutama di era modern. Mereka berargumen bahwa pintu ijtihad tidak pernah tertutup dan tidak akan pernah tertutup, karena dinamika kehidupan manusia terus berkembang dan melahirkan persoalan-persoalan baru yang tidak ada pada masa lalu. Di antara ulama yang menolak gagasan tertutupnya pintu ijtihad adalah Ibnu Taimiyah, Jalaluddin al-Suyuti, Muhammad Abduh, Rasyid Ridha, dan sebagian besar ulama kontemporer. Mereka berargumen bahwa menutup pintu ijtihad sama saja dengan membekukan hukum Islam dan menjadikannya tidak relevan dengan perkembangan zaman.[798]

Perdebatan ini memiliki relevansi langsung dengan konteks perjanjian terapeutik. Jika kita menerima gagasan bahwa pintu ijtihad telah tertutup, maka kita hanya bisa merujuk pada pendapat-pendapat ulama klasik tentang akad dan muamalah, dan tidak bisa mengembangkan model perjanjian baru yang sesuai dengan konteks medis modern. Akibatnya, perjanjian terapeutik akan menjadi sekadar formalitas yang tidak lebih dari sekadar meniru model-model lama tanpa inovasi. Sebaliknya, jika kita menerima bahwa pintu ijtihad terbuka, maka kita memiliki legitimasi untuk melakukan ijtihad baru dalam merumuskan model perjanjian yang responsif terhadap tantangan modern. Ijtihad ini tidak berarti mengabaikan pendapat ulama klasik, tetapi menggunakannya sebagai landasan untuk mengembangkan pemikiran baru. Sikap yang tepat adalah mengambil jalan tengah: kita tidak boleh menutup pintu ijtihad

[797] Lihat diskusi dalam Muhammad Iqbal, The Reconstruction of Religious Thought in Islam (Lahore: 1930), bab tentang ijtihad.
[798] Al-Suyuti, Al-Radd 'ala Man Akhlada ila al-Ardh, hlm. 75.

secara total, tetapi juga tidak boleh membukanya tanpa kendali. Ijtihad harus dilakukan oleh mereka yang memenuhi syarat, dengan pendekatan yang benar, dan dalam kerangka maqashid syariah.[799]

3. Tipologi Ijtihad dalam Tradisi Islam

Para ulama ushul *fiqh* membedakan ijtihad ke dalam beberapa tingkatan dan jenis. Pemahaman tentang tipologi ini penting untuk mengetahui jenis ijtihad apa yang diperlukan dalam konteks tertentu. Secara umum, ijtihad dapat dibagi ke dalam beberapa kategori:

Pertama, ijtihad mutlak atau ijtihad mustaqil, yaitu ijtihad yang dilakukan oleh seorang mujtahid yang mampu menggali hukum langsung dari sumber-sumber primer (Al-Qur'an dan Sunnah) dengan menggunakan pendekatan ushul *fiqh* secara mandiri, tanpa terikat pada mazhab tertentu. Mujtahid pada level ini sangat langka dan biasanya hanya dimiliki oleh para imam mazhab besar seperti Abu Hanifah, Malik, Syafi'i, dan Ahmad bin Hanbal.[800]

Kedua, ijtihad muntasib atau *ijtihad fi al-mazhab*, yaitu ijtihad yang dilakukan oleh seorang mujtahid yang terikat pada mazhab tertentu, tetapi mampu mengembangkan dan menerapkan pendekatan mazhabnya untuk menjawab persoalan-persoalan baru. Mujtahid pada level ini tidak keluar dari prinsip-prinsip dasar mazhabnya, tetapi dapat melakukan ijtihad dalam hal-hal yang belum dijawab oleh imam mazhab. Contohnya adalah para ulama besar dalam setiap mazhab seperti Abu Yusuf dan Muhammad bin Hasan al-Syaibani dalam mazhab Hanafi, atau al-Nawawi dan al-Rafi'i dalam mazhab Syafi'i.[801]

Ketiga, *ijtihad fi al-masa'il*, yaitu ijtihad yang dilakukan untuk menjawab persoalan-persoalan tertentu dengan merujuk pada pendapat-pendapat ulama dalam berbagai mazhab. Mujtahid pada level ini tidak membangun sistem hukum sendiri, tetapi melakukan

[799] posisi moderat dalam perdebatan ijtihad.
[800] Al-Zuhaili, Ushul al-Fiqh al-Islami, juz II, hlm. 1145.
[801] Ibid., hlm. 1148.

seleksi dan komparasi antar pendapat untuk memilih yang paling kuat atau paling sesuai dengan konteks. Inilah yang disebut dengan ijtihad intiqa'i atau ijtihad selektif.

Keempat, *ijtihad tarjihi*, yaitu ijtihad untuk memilih pendapat yang paling kuat di antara berbagai pendapat yang ada, biasanya dilakukan oleh para hakim atau mufti dalam memutuskan perkara. Ini adalah level ijtihad yang paling rendah dan masih bisa dilakukan oleh banyak ulama.

Dalam konteks perjanjian terapeutik, jenis ijtihad yang paling relevan adalah ijtihad muntasib dan ijtihad fi al-masa'il, dikombinasikan dengan ijtihad intiqa'i dan insya'i yang akan kita bahas lebih lanjut. Kita tidak perlu menjadi mujtahid mutlak untuk merancang model perjanjian yang baik. Kita dapat merujuk pada prinsip-prinsip umum dalam berbagai mazhab, melakukan seleksi atas pendapat-pendapat yang ada, dan kemudian mengembangkannya secara kreatif untuk menjawab tantangan-tantangan baru di bidang medis. Yang terpenting adalah kita memiliki pemahaman yang cukup tentang pendekatan ijtihad dan maqashid syariah.[802]

B. Maqashid sebagai Epistemologi Ijtihad Baru

1. Krisis Epistemologi dalam Hukum Islam Kontemporer

Sebelum membahas maqashid sebagai epistemologi baru, penting untuk memahami krisis epistemologi yang melanda hukum Islam kontemporer. Krisis ini muncul karena metode ijtihad tradisional yang berbasis pada analogi (qiyas) dan pencarian 'illah (alasan hukum) dianggap tidak lagi memadai untuk merespons kompleksitas zaman modern. Beberapa bentuk krisis ini antara lain:

Pertama, formalisme berlebihan. Hukum Islam sering kali direduksi menjadi sekumpulan aturan formal yang harus diikuti secara harfiah, tanpa memahami ruh dan tujuan di balik aturan tersebut. Akibatnya, hukum menjadi kaku dan tidak responsif

[802] tipologi ijtihad yang relevan untuk perjanjian terapeutik.

terhadap perubahan konteks. Dalam perjanjian terapeutik, formalisme ini terlihat dalam praktik informed consent yang hanya mengejar tanda tangan, tanpa memastikan bahwa pasien benar-benar memahami apa yang ditandatangani.[803]

Kedua, atomisme dan parsialisme. Hukum Islam sering dilihat sebagai kumpulan bagian-bagian yang terpisah, tanpa melihat keterkaitan dan koherensinya sebagai satu sistem. Akibatnya, fatwa dalam satu bidang bisa bertentangan dengan fatwa dalam bidang lain, tanpa ada upaya untuk menyelaraskan. Dalam konteks perjanjian terapeutik, atomisme ini terlihat ketika aspek hukum, etika, medis, dan sosial dipisahkan dan ditangani secara terpisah, tanpa integrasi.

Ketiga, keterbelakangan dari ilmu-ilmu modern. Pendekatan ijtihad tradisional dikembangkan berabad-abad yang lalu dan tidak banyak berinteraksi dengan perkembangan ilmu pengetahuan modern seperti sosiologi, psikologi, ekonomi, dan kedokteran. Akibatnya, hukum Islam sering gagal memahami realitas secara akurat dan merumuskan solusi yang tepat.[804]

Keempat, terjebak dalam dikotomi *ushul-furu'*. Pembagian ketat antara yang pokok (*ushul*) dan yang cabang (*furu'*) sering membuat hukum Islam kehilangan fleksibilitas. Hal-hal yang sebenarnya bersifat cabang diperlakukan seolah-olah pokok, sehingga sulit diubah meskipun konteks telah berubah.

Krisis epistemologi inilah yang mendorong para pemikir kontemporer seperti Jasser Auda untuk mencari paradigma baru yang dapat mengatasi kelemahan-kelemahan tersebut. Maqashid syariah, dengan pendekatan sistem dan filsafat hukum, dianggap sebagai epistemologi yang paling menjanjikan.[805]

---

[803] Jasser Auda, Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law, hlm. 21-25.
[804] Ibid., hlm. 26-30.
[805] krisis epistemologi dalam hukum Islam kontemporer.

2. Maqashid sebagai Landasan Epistemologis

Maqashid syariah tidak hanya dipahami sebagai "tujuan-tujuan di balik hukum", tetapi juga sebagai landasan epistemologis yang mengubah cara kita memahami, menafsirkan, dan menerapkan hukum Islam. Ada beberapa alasan mengapa maqashid dapat berfungsi sebagai epistemologi ijtihad baru:

Pertama, maqashid bersifat universal dan lintas zaman. Berbeda dengan aturan-aturan partikular yang bisa berubah sesuai konteks, maqashid bersifat tetap dan universal. Perlindungan jiwa, akal, harta, keturunan, dan agama adalah nilai-nilai yang berlaku sepanjang masa dan di semua tempat. Universalitas ini menjadikan maqashid sebagai titik temu antara tradisi Islam dan nilai-nilai kemanusiaan universal.[806]

Kedua, maqashid bersifat hierarkis dan sistematis. Maqashid tidak berdiri sendiri-sendiri, tetapi membentuk hierarki yang saling terkait. Ada maqashid primer (*dharuriyyat*), sekunder (*hajiyyat*), dan tersier (*tahsiniyyat*). Ada maqashid umum dan maqashid khusus. Ada maqashid untuk seluruh umat manusia dan maqashid untuk bidang-bidang tertentu. Hierarki ini memungkinkan kita untuk melakukan prioritas dan kompromi ketika terjadi konflik antar nilai.[807]

Ketiga, maqashid bersifat multidimensi. Maqashid dapat dilihat dari berbagai dimensi: dimensi teologis (hubungan dengan Allah), dimensi humanis (hubungan dengan sesama manusia), dimensi ekologis (hubungan dengan alam), dan dimensi personal (hubungan dengan diri sendiri). Multidimensionalitas ini memungkinkan hukum Islam untuk menjawab persoalan-persoalan kompleks yang melibatkan berbagai aspek kehidupan.[808]

Keempat, maqashid bersifat teleologis (berorientasi tujuan). Maqashid menggeser fokus dari "apa hukumnya?" ke "mengapa hukumnya demikian?" dan "apa tujuan di balik hukum ini?"

[806] Auda, Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law, hlm. 45-50.
[807] Ibid., hlm. 51-55.
[808] Ibid., hlm. 56-60.

Pertanyaan-pertanyaan ini membuka ruang untuk ijtihad yang lebih kreatif dan inovatif, karena kita tidak hanya terikat pada bentuk luar hukum, tetapi juga pada tujuan yang ingin dicapai.

Dalam konteks perjanjian terapeutik, epistemologi maqashid ini mengubah cara kita memandang perjanjian. Perjanjian tidak lagi dilihat sebagai sekadar dokumen legal yang harus memenuhi syarat-syarat formal akad. Ia dilihat sebagai instrumen untuk mencapai tujuan-tujuan luhur: melindungi jiwa pasien, menghormati akal dan otonominya, menjaga hartanya dari eksploitasi, melindungi kehormatan dan privasinya, dan tidak bertentangan dengan nilai-nilai agamanya. Dengan orientasi tujuan ini, kita dapat merancang perjanjian yang benar-benar efektif, bukan sekadar formalitas.[809]

3. Pergeseran dari Ijtihad Tekstual ke Ijtihad Kontekstual

Salah satu keterkaitan paling penting dari maqashid sebagai epistemologi baru adalah pergeseran dari ijtihad tekstual ke ijtihad kontekstual. Ijtihad tekstual adalah ijtihad yang berfokus pada analisis teks (Al-Qur'an, hadis, dan pendapat ulama) untuk menemukan hukum. Ijtihad semacam ini cenderung melihat ke belakang (retrospektif) dan kurang memperhatikan konteks di mana hukum akan diterapkan. Sebaliknya, ijtihad kontekstual adalah ijtihad yang mempertimbangkan teks dan konteks secara simultan, dengan maqashid sebagai jembatan penghubung antara keduanya.[810]

Perbedaan mendasar antara keduanya dapat dijelaskan sebagai berikut:

Aspek	Ijtihad Tekstual	Ijtihad Kontekstual
Orientasi	Retrospektif (ke masa lalu)	Prospektif (ke masa depan)
Fokus	Makna literal teks	Tujuan dan hikmah teks
Metode	Qiyas (analogi)	Maqashid dan maslahah

[809] implikasi epistemologi maqashid bagi perjanjian terapeutik.

[810] Lihat Tariq Ramadan, Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation (Oxford: Oxford University Press, 2009).

Aspek	Ijtihad Tekstual	Ijtihad Kontekstual
Sumber	Nash dan *ijma'*	Nash, konteks, dan realitas
Sikap terhadap perubahan	Resistensi	Responsif dan adaptif
Peran mujtahid	Penjaga tradisi	Pembaharu yang visioner

Dalam konteks perjanjian terapeutik, pergeseran ini sangat signifikan. Ijtihad tekstual akan cenderung merujuk pada model-model akad klasik seperti ijarah (sewa jasa) dan menerapkannya secara harfiah dalam konteks medis. Akibatnya, perjanjian terapeutik hanya akan menjadi salinan dari model akad klasik, tanpa inovasi. Sebaliknya, ijtihad kontekstual akan mempertimbangkan realitas medis modern, kebutuhan pasien, dinamika hubungan dokter-pasien, dan perkembangan teknologi, kemudian merumuskan model perjanjian yang sesuai dengan konteks tersebut, dengan tetap berpegang pada maqashid sebagai tujuan akhir. Model perjanjian yang dihasilkan mungkin berbeda secara formal dari akad klasik, tetapi tetap sejalan dengan ruh syariah karena mencapai tujuan yang sama.[811]

4. Maqashid sebagai Basis Pendekatan Ijtihad

Bagaimana maqashid dapat menjadi basis pendekatan ijtihad? Auda dan para pemikir maqashid lainnya menawarkan beberapa langkah pendekatans:

Pertama, analisis maqashid harus menjadi langkah awal dalam setiap ijtihad. Sebelum merujuk pada teks atau pendapat ulama, seorang mujtahid harus bertanya: apa tujuan syariah dalam bidang ini? Apa kemaslahatan yang ingin diwujudkan? Apa

[811] pergeseran dari ijtihad tekstual ke kontekstual.

kerusakan yang harus dicegah? Pertanyaan-pertanyaan ini akan membimbing seluruh proses ijtihad.[812]

Kedua, maqashid digunakan untuk memahami teks, bukan sebaliknya. Teks harus dipahami dalam kerangka maqashid, bukan maqashid dipahami dalam kerangka teks secara literal. Ini berarti bahwa jika terdapat beberapa penafsiran terhadap suatu teks, maka penafsiran yang paling sejalan dengan maqashid harus diprioritaskan.

Ketiga, maqashid digunakan untuk melakukan kontekstualisasi. Setelah maqashid diidentifikasi, langkah selanjutnya adalah memahami realitas kontemporer secara akurat. Ilmu-ilmu modern seperti sosiologi, psikologi, ekonomi, dan kedokteran harus digunakan untuk menganalisis realitas. Maqashid kemudian menjadi jembatan untuk menerjemahkan nilai-nilai universal ke dalam hukum-hukum partikular yang sesuai dengan konteks.

Keempat, maqashid digunakan untuk melakukan evaluasi. Setelah hukum dirumuskan dan diterapkan, perlu ada evaluasi untuk menguji apakah hukum tersebut benar-benar mencapai maqashid. Jika tidak, maka hukum tersebut perlu direvisi atau diganti. Ini adalah siklus ijtihad yang berkelanjutan, tidak berhenti pada satu titik.[813]

Dalam konteks perjanjian terapeutik, pendekatan ini dapat diterapkan sebagai berikut:

- Langkah 1: Identifikasi maqashid dalam hubungan dokter-pasien (perlindungan jiwa, penghormatan akal, keadilan finansial, perlindungan privasi).
- Langkah 2: Pahami realitas medis modern (teknologi, dinamika rumah sakit, kondisi pasien, regulasi yang ada).

[812] Auda, Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law, hlm. 120-125.
[813] Ibid., hlm. 126-130.

- Langkah 3: Rumuskan klausul-klausul perjanjian yang bertujuan mewujudkan maqashid dalam konteks realitas tersebut.
- Langkah 4: Evaluasi implementasi perjanjian melalui survei kepuasan pasien, audit rekam medis, dan studi kasus sengketa.
- Langkah 5: Revisi perjanjian berdasarkan hasil evaluasi.

Siklus ini memastikan bahwa perjanjian terapeutik terus berkembang dan meningkat kualitasnya seiring waktu.[814]

C. Model-Model Ijtihad Berbasis Maqashid

Para ulama kontemporer mengembangkan beberapa model ijtihad yang dapat digunakan dalam kerangka maqashid. Ketiga model ini saling melengkapi dan dapat digunakan sesuai dengan kebutuhan dan konteks permasalahan.

1. *Ijtihad Intiqa'i* (Selektif)

Ijtihad intiqa'i adalah ijtihad yang dilakukan dengan cara menyeleksi pendapat-pendapat ulama dari berbagai mazhab, kemudian memilih pendapat yang paling kuat dalilnya atau paling sesuai dengan maqashid dan konteks kekinian. Model ijtihad ini sangat populer di kalangan ulama kontemporer karena dianggap lebih aman dan tidak terlalu radikal. Ijtihad intiqa'i tidak memerlukan penciptaan hukum baru, tetapi cukup memilih dari khazanah hukum Islam yang sudah ada.[815]

Dalam praktiknya, ijtihad intiqa'i dilakukan melalui beberapa langkah:

a. Mengumpulkan berbagai pendapat ulama tentang suatu masalah dari berbagai mazhab.
b. Menganalisis dalil dan argumentasi masing-masing pendapat.
c. Mempertimbangkan mana pendapat yang paling sejalan dengan maqashid syariah dalam konteks kekinian.

[814] aplikasi pendekatan ijtihad maqashidi dalam perjanjian terapeutik.
[815] Al-Zuhaili, Ushul al-Fiqh al-Islami, juz II, hlm. 1150.

d. Memilih pendapat tersebut untuk diterapkan, meskipun mungkin bukan pendapat mayoritas atau pendapat mazhab yang dianut secara resmi di suatu negara.

Keunggulan *ijtihad intiqa'i* adalah ia tetap berada dalam kerangka tradisi keilmuan Islam, sehingga lebih mudah diterima oleh masyarakat. Ia juga tidak memerlukan kapasitas keilmuan yang luar biasa, karena hanya menyeleksi pendapat yang sudah ada. Namun, kelemahannya adalah ia mungkin tidak mampu menjawab persoalan-persoalan baru yang sama sekali tidak pernah dibahas oleh ulama klasik.[816]

Dalam konteks perjanjian terapeutik, ijtihad intiqa'i dapat digunakan untuk memilih pendapat tentang berbagai aspek akad yang relevan. Misalnya, tentang apakah perjanjian terapeutik termasuk kategori *ijarah* (sewa jasa) atau *ju'alah* (sayembara) atau *wakalah* (perwakilan). Masing-masing mazhab memiliki pandangan yang berbeda, dan kita dapat memilih mana yang paling sesuai dengan karakteristik hubungan dokter-pasien modern. Demikian pula tentang syarat-syarat sah akad, hak dan kewajiban para pihak, dan mekanisme penyelesaian sengketa, kita dapat memilih pendapat-pendapat yang paling sejalan dengan maqashid perlindungan pasien dan keadilan.[817]

2. *Ijtihad Insya'i* (Kreatif-Inovatif)

Ijtihad insya'i adalah ijtihad yang menghasilkan hukum baru untuk persoalan-persoalan yang sama sekali tidak pernah dibahas oleh ulama klasik. Model ijtihad ini diperlukan karena perkembangan zaman melahirkan masalah-masalah baru yang tidak ada presedennya dalam tradisi. *Ijtihad insya'i* membutuhkan kapasitas keilmuan yang lebih tinggi, karena mujtahid harus mampu menggali hukum langsung dari sumber-sumber primer dengan menggunakan

[816] keunggulan dan kelemahan ijtihad intiqa'i.
[817] aplikasi ijtihad intiqa'i dalam perjanjian terapeutik.

pendekatan yang benar, serta mempertimbangkan maqashid dan realitas kontemporer.[818]

Dalam praktiknya, ijtihad insya'i dilakukan melalui langkah-langkah:

a. Memahami secara mendalam persoalan baru yang muncul, dengan bantuan ilmu-ilmu modern yang relevan.
b. Mengidentifikasi maqashid syariah yang terkait dengan persoalan tersebut.
c. Mencari petunjuk dari Al-Qur'an dan Sunnah melalui metode *istinbath* yang benar, dengan mempertimbangkan maqashid.
d. Merumuskan hukum baru yang sesuai dengan maqashid dan konteks kekinian.

Keunggulan *ijtihad insya'i* adalah ia mampu menjawab persoalan-persoalan baru yang tidak terpikirkan oleh ulama klasik. Ia juga memungkinkan hukum Islam untuk terus berkembang dan relevan dengan zaman. Namun, kelemahannya adalah ia rentan terhadap kesalahan jika dilakukan oleh orang yang tidak kompeten, dan bisa menimbulkan kontroversi karena keluar dari mainstream tradisi.[819]

Dalam konteks perjanjian terapeutik, *ijtihad insya'i* sangat diperlukan untuk merespons perkembangan teknologi medis yang pesat. Misalnya, bagaimana hukum tentang *informed consent* dalam *telemedicine*? Bagaimana perlindungan data pasien dalam rekam medis elektronik? Bagaimana tanggung jawab dokter dalam penggunaan kecerdasan buatan untuk diagnosis? Bagaimana status hukum transplantasi organ dari donor yang telah meninggal? Semua ini adalah persoalan baru yang tidak pernah dibahas secara eksplisit dalam kitab-kitab klasik. Untuk menjawabnya, diperlukan *ijtihad insya'i* yang kreatif dan inovatif, dengan tetap berpijak pada maqashid dan prinsip-prinsip umum syariah.[820]

---

[818] Al-Zuhaili, Ushul al-Fiqh al-Islami, juz II, hlm. 1152.
[819] keunggulan dan kelemahan ijtihad insya'i.
[820] kebutuhan ijtihad insya'i dalam merespons perkembangan teknologi medis.

3. Ijtihad Tarki (Integratif)

Ijtihad tarki adalah model ijtihad yang menggabungkan antara ijtihad intiqa'i dan ijtihad insya'i. Kata tarki berasal dari kata tarkib yang berarti menyusun atau mengintegrasikan. Dalam model ini, mujtahid tidak hanya menyeleksi pendapat yang ada, tetapi juga mengintegrasikannya dengan pemikiran baru untuk menghasilkan sintesis yang lebih baik. Ijtihad tarki juga bisa berarti mengintegrasikan berbagai pendekatan (tekstual, kontekstual, maqashidi) dalam satu kerangka ijtihad yang utuh.[821]

Dalam praktiknya, ijtihad tarki dilakukan melalui beberapa langkah:

a. Mengumpulkan berbagai pendapat ulama tentang masalah yang relevan (seperti dalam ijtihad intiqa'i).
b. Menganalisis kelebihan dan kekurangan masing-masing pendapat dalam terang maqashid dan realitas kontemporer.
c. Mengambil elemen-elemen terbaik dari berbagai pendapat.
d. Mengintegrasikan elemen-elemen tersebut dengan pemikiran baru yang dihasilkan melalui ijtihad insya'i.
e. Merumuskan sintesis hukum yang komprehensif dan koheren.

Keunggulan ijtihad tarki adalah ia menggabungkan kekayaan tradisi dengan inovasi modern. Ia tidak meninggalkan tradisi, tetapi juga tidak terbelenggu olehnya. Ia menghasilkan hukum yang kokoh karena didukung oleh berbagai pendapat ulama, sekaligus relevan karena mempertimbangkan konteks kekinian. Model ijtihad ini sangat cocok untuk persoalan-persoalan kompleks yang memiliki banyak dimensi, seperti perjanjian terapeutik.[822]

Dalam konteks perjanjian terapeutik, ijtihad tarki dapat digunakan untuk merumuskan model perjanjian yang integratif. Kita dapat mengumpulkan berbagai pendapat ulama tentang akad ijarah, ju'alah, dan wakalah, menganalisis mana yang paling sesuai dengan

[821] Auda, Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law, hlm. 135.
[822] keunggulan ijtihad tarki.

karakteristik hubungan dokter-pasien modern, mengambil elemen-elemen terbaik dari masing-masing, kemudian mengintegrasikannya dengan konsep-konsep baru seperti informed consent, transparansi biaya, dan perlindungan data pribadi yang merupakan hasil ijtihad insya'i. Hasilnya adalah model perjanjian yang tidak hanya sah secara formal menurut berbagai mazhab, tetapi juga responsif terhadap realitas medis modern dan berorientasi pada maqashid. Inilah yang disebut dengan ijtihad tarki.[823]

D. Prosedur dan Langkah-Langkah Ijtihad Maqashidi

Untuk mengaplikasikan ijtihad berbasis maqashid secara sistematis, diperlukan prosedur dan langkah-langkah yang jelas. Berikut adalah prosedur yang dapat diikuti, yang merupakan sintesis dari berbagai pemikiran ulama kontemporer:

1. Identifikasi Teks dan Masalah

   Langkah pertama dalam ijtihad maqashidi adalah mengidentifikasi dengan jelas masalah yang akan dipecahkan dan teks-teks yang relevan dengan masalah tersebut. Identifikasi masalah harus dilakukan dengan cermat, dengan bantuan ilmu-ilmu modern yang relevan. Misalnya, dalam masalah informed consent untuk telemedicine, kita perlu memahami secara teknis bagaimana telemedicine bekerja, apa saja risikonya, bagaimana komunikasi dilakukan, dan bagaimana regulasi yang ada. Tanpa pemahaman yang akurat tentang masalah, ijtihad akan meleset.[824]

   Setelah masalah dipahami, langkah berikutnya adalah mengidentifikasi teks-teks yang relevan. Ini mencakup ayat-ayat Al-Qur'an, hadis-hadis Nabi, dan pendapat-pendapat ulama yang berkaitan dengan topik tersebut. Dalam konteks perjanjian terapeutik, teks-teks yang relevan antara lain ayat-ayat tentang keadilan (QS. Al-Maidah: 8), tentang kejujuran (QS. Al-Baqarah:

[823] aplikasi ijtihad tarki dalam merancang model perjanjian terapeutik.
[824] Auda, Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law, hlm. 140

283), tentang larangan gharar (ketidakjelasan), tentang kewajiban menjaga jiwa (QS. Al-Isra': 33), dan hadis-hadis tentang tanggung jawab profesi ("Barangsiapa berpraktik kedokteran padahal ia tidak ahli, maka ia bertanggung jawab"). Juga perlu dirujuk kaidah-kaidah fiqih seperti "Tidak boleh membahayakan diri sendiri dan orang lain" (la dharara wa la dhirar) dan "Kesulitan mendatangkan kemudahan" (al-masyaqqah tajlib al-*taysir*).[825]

2. Analisis Maqashid
   Langkah kedua adalah melakukan analisis maqashid untuk mengidentifikasi tujuan-tujuan syariah yang ingin dicapai dalam masalah tersebut. Analisis ini meliputi beberapa tahap:

   Pertama, identifikasi maqashid umum yang relevan. Dalam perjanjian terapeutik, maqashid umum yang relevan adalah *hifzh al-nafs* (perlindungan jiwa), *hifzh al-'aql* (perlindungan akal), *hifzh al-mal* (perlindungan harta), dan *hifzh al-'ird* (perlindungan kehormatan). Dengan perluasan maqashid versi Auda, kita juga bisa menambahkan maqashid seperti keadilan (*al-'adl*), kebebasan (*al-hurriyyah*), dan martabat manusia (*al-karamah al-insaniyyah*).[826]

   Kedua, identifikasi maqashid khusus dalam bidang muamalah dan akad. Dalam setiap transaksi, maqashid yang ingin dicapai adalah keadilan (*al-'adl*), kerelaan kedua belah pihak (*'an taradin*), kejelasan (*al-wudhuh*), dan kepercayaan (*al-amanah*). Dalam konteks medis, ada maqashid tambahan seperti keselamatan pasien, kualitas pelayanan, dan transparansi informasi.

   Ketiga, lakukan prioritas maqashid jika terjadi konflik. Misalnya, ketika antara *hifzh al-nafs* (menyelamatkan jiwa) dan *hifzh al-'aql* (menghormati otonomi pasien) terjadi konflik, mana yang harus didahulukan? Dalam kondisi darurat, *hifzh al-nafs* lebih diutamakan. Dalam kondisi normal, *hifzh al-'aql* harus dihormati.

[825] teks-teks yang relevan dengan perjanjian terapeutik.
[826] Auda, Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law, hlm. 141-145.

Prioritas ini harus didasarkan pada pemahaman yang cermat tentang situasi dan hierarki maqashid.[827]

3. Kontekstualisasi
   Langkah ketiga adalah melakukan kontekstualisasi, yaitu memahami realitas tempat hukum akan diterapkan dan menerjemahkan maqashid ke dalam rumusan yang sesuai dengan realitas tersebut. Kontekstualisasi meliputi beberapa aspek:

   Pertama, memahami konteks sosial-budaya masyarakat. Di masyarakat dengan tingkat pendidikan rendah, bahasa yang digunakan dalam perjanjian harus sangat sederhana. Di masyarakat dengan budaya paternalistik, perlu ada upaya ekstra untuk memastikan bahwa pasien tidak hanya menandatangani karena tekanan.

   Kedua, memahami konteks institusional. Di rumah sakit besar dengan sumber daya lengkap, standar perjanjian bisa lebih tinggi. Di rumah sakit kecil dengan keterbatasan, standar minimal harus dipenuhi terlebih dahulu sambil terus ditingkatkan.

   Ketiga, memahami konteks regulasi. Perjanjian terapeutik harus sesuai dengan peraturan perundang-undangan yang berlaku, seperti UU No. 17 Tahun 2023 tentang Kesehatan, UU Perlindungan Konsumen, dan UU Perlindungan Data Pribadi.[828]

   Keempat, memahami konteks teknologi. Perkembangan telemedicine, rekam medis elektronik, dan kecerdasan buatan dalam diagnosis harus dipertimbangkan dalam merancang klausul-klausul perjanjian.

   Kontekstualisasi ini penting agar hukum yang dihasilkan tidak menjadi asing bagi masyarakat yang akan menerapkannya.

[827] prioritas maqashid dalam konflik.
[828] UU No. 17 Tahun 2023 tentang Kesehatan, UU No. 8 Tahun 1999 tentang Perlindungan Konsumen, UU No. 27 Tahun 2022 tentang Perlindungan Data Pribadi.

Hukum yang baik adalah hukum yang hidup dalam masyarakat, bukan sekadar aturan yang dipaksakan dari luar.

4. Implementasi Hukum
   Langkah keempat adalah merumuskan hukum atau klausul-klausul konkret yang akan diimplementasikan. Rumusan ini harus jelas, operasional, dan dapat diukur. Beberapa prinsip dalam perumusan:

   Pertama, gunakan bahasa yang jelas dan tidak multitafsir. Hindari istilah-istilah yang terlalu teknis atau ambigu. Jika terpaksa menggunakan istilah teknis, berikan penjelasan dalam bahasa sederhana.

   Kedua, rumuskan hak dan kewajiban secara berimbang. Jangan hanya fokus pada hak pasien atau kewajiban dokter saja. Perjanjian yang baik adalah perjanjian yang adil bagi semua pihak.

   Ketiga, sediakan mekanisme penyelesaian jika terjadi perselisihan. Mediasi internal harus diutamakan sebelum menempuh jalur hukum. Prosedur pengaduan harus jelas dan mudah diakses.[829]

   Keempat, sediakan ruang untuk fleksibilitas dalam situasi darurat atau khusus. Tidak semua situasi bisa diatur secara kaku. Ada kalanya diperlukan diskresi yang bertanggung jawab.

   Dalam konteks perjanjian terapeutik, implementasi ini berarti menuangkan semua pertimbangan di atas ke dalam dokumen perjanjian yang akan ditandatangani oleh pasien dan dokter/rumah sakit. Dokumen ini harus didesain dengan baik, dengan tata letak yang jelas, huruf yang cukup besar, dan ruang untuk mencatat pertanyaan pasien. Implementasi juga mencakup sosialisasi dan pelatihan kepada para tenaga medis tentang cara menggunakan perjanjian ini dengan benar.

[829] prinsip-prinsip perumusan klausul perjanjian.

5. Evaluasi dan Revisi
   Langkah kelima adalah evaluasi dan revisi berkelanjutan. Ijtihad tidak berhenti pada perumusan hukum. Setelah hukum diimplementasikan, perlu dievaluasi apakah ia benar-benar mencapai maqashid yang diinginkan. Evaluasi ini dapat dilakukan melalui:

   Pertama, survei kepuasan pasien. Apakah pasien merasa cukup mendapatkan informasi? Apakah mereka memahami hak-hak mereka? Apakah mereka puas dengan pelayanan?

   Kedua, audit rekam medis. Apakah proses informed consent didokumentasikan dengan baik? Apakah ada catatan tentang penjelasan risiko dan alternatif?[830]

   Ketiga, studi kasus sengketa. Analisis kasus-kasus sengketa yang terjadi untuk mengidentifikasi kelemahan dalam perjanjian atau implementasinya.

   Keempat, diskusi berkala dengan para pihak. Libatkan pasien, dokter, perawat, dan manajemen rumah sakit dalam forum diskusi untuk mendapatkan masukan tentang perjanjian.

   Berdasarkan hasil evaluasi, perjanjian direvisi dan disempurnakan. Siklus ini berlangsung terus-menerus, sehingga perjanjian terus meningkat kualitasnya seiring waktu. Inilah yang disebut dengan ijtihad berkelanjutan yang menjadi ciri khas pendekatan sistem.

E. Studi Kasus Penerapan Ijtihad Maqashidi

Untuk memberikan gambaran konkret tentang bagaimana ijtihad maqashidi diterapkan, berikut adalah beberapa studi kasus dalam bidang perjanjian terapeutik dan hukum kesehatan.

Kasus 1: *Informed Consent* untuk Pasien Buta Huruf

Masalah: Seorang pasien buta huruf memerlukan tindakan operasi. Bagaimana proses informed consent yang sah menurut syariah?

[830] metode evaluasi implementasi perjanjian.

Teks-teks klasik tidak membahas secara spesifik tentang pasien buta huruf dalam konteks medis modern.

- Langkah 1: Identifikasi Teks dan Masalah
  Teks yang relevan adalah kewajiban memberikan informasi yang jujur (QS. Al-Baqarah: 283) dan prinsip kerelaan (*'an taradin*) dalam akad. Masalahnya adalah bagaimana memastikan kerelaan yang didasari pemahaman jika pasien tidak bisa membaca.
- Langkah 2: Analisis Maqashid
  Maqashid yang relevan adalah *hifzh al-'aql* (perlindungan akal) dalam bentuk pemahaman, dan *hifzh al-nafs* (perlindungan jiwa) dalam bentuk keselamatan pasien. Tujuan utamanya adalah memastikan pasien memberikan persetujuan berdasarkan pemahaman, meskipun tidak melalui teks tertulis.[831]
- Langkah 3: Kontekstualisasi
  Dalam realitas, pasien buta huruf dapat memahami informasi melalui penjelasan lisan, video, atau peragaan. Di banyak daerah, ada tradisi lisan yang kuat dan masyarakat lebih percaya pada komunikasi langsung daripada dokumen tertulis.
- Langkah 4: Implementasi Hukum
  Dirumuskan prosedur khusus untuk pasien buta huruf:

  1. Dokter wajib memberikan penjelasan lisan yang lengkap dalam bahasa yang mudah dipahami.
  2. Penjelasan dapat diperkuat dengan gambar, video, atau peragaan.
  3. Saksi yang dipercaya pasien (keluarga, tokoh masyarakat) dapat didampingkan.
  4. Persetujuan diberikan secara lisan di hadapan saksi, kemudian saksi menandatangani dokumen sebagai bukti bahwa penjelasan telah diberikan dan pasien menyetujuinya.

[831] maqashid dalam kasus informed consent untuk pasien buta huruf.

5. Jika memungkinkan, rekaman audio atau video dapat dibuat sebagai bukti tambahan.[832]

- Langkah 5: Evaluasi
  Setelah diterapkan, dilakukan evaluasi apakah pasien buta huruf merasa cukup memahami dan apakah prosedur ini berjalan efektif. Jika ditemukan kendala, prosedur direvisi.

Kasus 2: Transparansi Biaya untuk Tindakan Berkelanjutan

Masalah: Seorang pasien menjalani perawatan jangka panjang untuk penyakit kronis. Biaya perawatan bisa berubah-ubah tergantung pada perkembangan penyakit dan respons terhadap pengobatan. Bagaimana mengatur transparansi biaya dalam perjanjian terapeutik?

- Langkah 1: Identifikasi Teks dan Masalah
  Teks yang relevan adalah larangan gharar (ketidakjelasan) dalam transaksi. Masalahnya adalah dalam perawatan jangka panjang, ada ketidakpastian yang tidak bisa dihindari karena sifat penyakit itu sendiri.

- Langkah 2: Analisis Maqashid
  Maqashid yang relevan adalah *hifzh al-mal* (perlindungan harta) dan *al-'adl* (keadilan). Tujuannya adalah melindungi pasien dari eksploitasi finansial dan memastikan bahwa biaya yang dibayarkan sebanding dengan pelayanan yang diterima.

- Langkah 3: Kontekstualisasi
  Dalam praktik medis modern, biaya perawatan jangka panjang memang sulit diprediksi secara akurat. Namun, rumah sakit biasanya memiliki data statistik tentang rata-rata biaya untuk berbagai kondisi. Asuransi kesehatan juga memiliki mekanisme untuk mengelola ketidakpastian ini.[833]

[832] prosedur yang dirumuskan.
[833] kontekstualisasi dalam kasus biaya perawatan jangka panjang.

- Langkah 4: Implementasi Hukum
  Dirumuskan klausul khusus untuk perawatan jangka panjang:
  1. Rumah sakit wajib memberikan estimasi biaya berdasarkan data historis dan protokol pengobatan standar.
  2. Jika terjadi perubahan signifikan dalam biaya (misalnya, lebih dari 20% dari estimasi), rumah sakit wajib memberitahukan pasien dan mendapatkan persetujuan sebelum melanjutkan.
  3. Untuk tindakan darurat yang tidak bisa ditunda, pemberitahuan dapat dilakukan setelah tindakan, tetapi harus disertai justifikasi medis yang jelas.
  4. Pasien berhak mendapatkan rincian biaya secara periodik (misalnya, setiap minggu atau setiap bulan) dan dapat mengajukan keberatan jika menemukan kejanggalan.
  5. Jika terjadi sengketa biaya, mediasi internal harus diutamakan sebelum menempuh jalur hukum.[834]
- Langkah 5: Evaluasi
  Setelah diterapkan, dievaluasi apakah klausul ini efektif mengurangi sengketa biaya dan meningkatkan kepercayaan pasien. Jika masih banyak keluhan, perlu dicari penyebabnya dan direvisi.

Kasus 3: Penggunaan Data Pasien untuk Medis

Masalah: Sebuah rumah sakit ingin menggunakan data rekam medis pasien untuk pembahasan medis yang dapat bermanfaat bagi masyarakat luas. Bagaimana mengatur persetujuan pasien dalam konteks ini?

- Langkah 1: Identifikasi Teks dan Masalah
  Teks yang relevan adalah kewajiban menjaga rahasia (QS. Al-Baqarah: 283) dan prinsip maslahah (kemaslahatan umum). Masalahnya adalah bagaimana menyeimbangkan antara

[834] klausul yang dirumuskan.

perlindungan privasi individu dan kemaslahatan pembahasan medis.

- Langkah 2: Analisis Maqashid
  Maqashid yang relevan adalah *hifzh al-'ird* (perlindungan kehormatan) dalam bentuk privasi, dan *hifzh al-nafs* (perlindungan jiwa) dalam bentuk peningkatan kualitas pelayanan kesehatan melalui pembahasan. Keduanya adalah maqashid yang sah, sehingga perlu dicari keseimbangan.

- Langkah 3: Kontekstualisasi
  Pembahasan medis sangat penting untuk kemajuan ilmu pengetahuan dan peningkatan kualitas pelayanan. Namun, penyalahgunaan data pasien bisa merusak kepercayaan publik. Regulasi seperti UU Perlindungan Data Pribadi memberikan kerangka untuk melindungi data.[835]

- Langkah 4: Implementasi Hukum
  Dirumuskan klausul khusus tentang penggunaan data untuk:

  1. Perjanjian perlu secara jelas menyatakan apakah data pasien dapat digunakan untuk keperluan penelitian.
  2. Terdapat tiga pilihan yang dapat dipilih pasien: (a) data boleh digunakan untuk semua penelitian, (b) data hanya boleh digunakan untuk penelitian tertentu yang telah disetujui oleh komite etik, atau (c) data tidak boleh digunakan untuk keperluan tersebut sama sekali.
  3. Jika pasien menyetujui, data harus dianonimkan sehingga tidak bisa dilacak kembali ke pasien.
  4. Pembahasan harus mendapat persetujuan dari komite etik pembahasan.
  5. Pasien berhak menarik persetujuannya kapan saja, dan data yang sudah digunakan sebelum penarikan tetap sah, tetapi data baru tidak boleh digunakan.

[835] kontekstualisasi dalam kasus penggunaan data

6. Hasil pembahasan harus dipublikasikan untuk kemaslahatan umum, tetapi tanpa mengungkap identitas pasien.[836]

- Langkah 5: Evaluasi
  Dievaluasi sejauh mana pasien memahami opsi-opsi ini dan sejauh mana rumah sakit mematuhi protokol anonimisasi data. Jika ditemukan pelanggaran, sanksi harus ditegakkan.

F. Syarat-Syarat Mujtahid Era Kontemporer

Ijtihad tidak bisa dilakukan oleh sembarang orang. Ia memerlukan syarat-syarat tertentu yang harus dipenuhi oleh seorang mujtahid. Di era kontemporer, syarat-syarat ini mengalami perluasan seiring dengan kompleksitas masalah yang dihadapi.

1. Syarat-syarat Klasik
   Para ulama ushul *fiqh* telah merumuskan syarat-syarat yang harus dimiliki oleh seorang mujtahid. Secara ringkas, syarat-syarat tersebut meliputi:

   Pertama, menguasai bahasa Arab dengan segala seluk-beluknya, karena Al-Qur'an dan Sunnah berbahasa Arab. Pemahaman yang salah terhadap bahasa bisa menyebabkan kesalahan dalam memahami teks. Seorang mujtahid harus menguasai nahwu, sharaf, balaghah, dan ilmu-ilmu bahasa lainnya.[837]

   Kedua, menguasai ilmu Al-Qur'an, termasuk ayat-ayat hukum, *asbab al-nuzul* (sebab turunnya ayat), nasikh-mansukh (ayat yang menghapus dan dihapus), dan tafsir ayat-ayat tersebut menurut para ulama.

   Ketiga, menguasai ilmu hadis, termasuk hadis-hadis hukum, klasifikasi hadis (shahih, hasan, dha'if), ilmu rijal (perawi hadis), dan pemahaman para ulama tentang hadis-hadis tersebut.

[836] klausul yang dirumuskan.
[837] Al-Zuhaili, Ushul al-Fiqh al-Islami, juz II, hlm. 1160.

Keempat, menguasai ilmu ushul *fiqh*, termasuk kaidah-kaidahnya, metode *istinbath*, dan cara mempertimbangkan dalil-dalil yang tampak bertentangan.

Kelima, mengetahui *ijma'* (konsensus ulama) dalam berbagai masalah, agar tidak mengeluarkan pendapat yang bertentangan dengan *ijma'* yang sudah pasti.

Keenam, memahami maqashid syariah, karena ijtihad yang benar harus berorientasi pada pencapaian tujuan-tujuan syariah.[838]

Ketujuh, memiliki integritas moral dan ketakwaan, agar tidak mudah tergoda oleh kepentingan duniawi dalam mengeluarkan fatwa.

2. Syarat-syarat Tambahan di Era Kontemporer
   Di era modern, kompleksitas masalah menuntut tambahan syarat bagi seorang mujtahid:

   Pertama, memahami ilmu-ilmu sosial dan humaniora modern. Seorang mujtahid harus memahami sosiologi, antropologi, psikologi, dan ilmu-ilmu lainnya untuk dapat menganalisis realitas sosial secara akurat. Tanpa pemahaman ini, ijtihadnya bisa meleset karena salah membaca konteks.[839]

   Kedua, memahami ilmu ekonomi dan keuangan modern, terutama jika berijtihad dalam bidang muamalah kontemporer seperti perbankan syariah, asuransi, pasar modal, dan lain-lain. Tanpa pemahaman ini, seorang mujtahid tidak akan mampu membedakan antara produk yang benar-benar sesuai syariah dan yang hanya sekadar rekayasa formal.

   Ketiga, memahami ilmu kedokteran dan bioteknologi, terutama jika berijtihad dalam bidang kesehatan seperti yang kita bahas. Seorang mujtahid yang akan memfatwakan masalah informed consent, transplantasi organ, bayi tabung, atau euthanasia harus memahami secara teknis bagaimana proses-proses ini bekerja,

[838] Ibid., hlm. 1165.
[839] syarat tambahan bagi mujtahid kontemporer.

apa risikonya, dan apa dampaknya bagi pasien. Ia tidak harus menjadi dokter, tetapi harus cukup memahami untuk dapat mengambil keputusan yang tepat.[840]

Keempat, memahami sistem hukum dan regulasi modern. Seorang mujtahid harus memahami bagaimana sistem hukum positif bekerja, bagaimana hubungan antara hukum Islam dan hukum negara, dan bagaimana dampak dari berbagai pilihan hukum. Ini penting agar fatwa yang dikeluarkan tidak bertentangan dengan regulasi yang ada, atau jika bertentangan, dapat memberikan panduan tentang bagaimana menyikapinya.

Kelima, memahami bahasa asing, setidaknya bahasa Inggris, untuk dapat mengakses literatur ilmiah internasional dan berdialog dengan perkembangan global. Tanpa ini, seorang mujtahid akan terisolasi dari diskursus global.[841]

Keenam, mampu bekerja dalam tim. Di era modern, tidak mungkin seorang mujtahid menguasai semua bidang sendirian. Ijtihad kolektif (*ijtihad jama'i*) menjadi sangat penting. Seorang mujtahid harus mampu bekerja sama dengan para ahli di berbagai bidang, mendengarkan masukan mereka, dan mengambil keputusan berdasarkan musyawarah.

3. Ijtihad Kolektif sebagai Keniscayaan
   Semakin kompleksnya masalah kontemporer menuntut pergeseran dari ijtihad individual ke ijtihad kolektif. Ijtihad kolektif adalah ijtihad yang dilakukan oleh sekelompok ulama dan ahli dari berbagai bidang yang berkumpul untuk membahas suatu masalah dan mengambil keputusan bersama. Model ini memiliki beberapa keunggulan:

   Pertama, lebih komprehensif. Dengan melibatkan berbagai keahlian, ijtihad kolektif dapat mempertimbangkan berbagai aspek masalah secara lebih utuh.[842]

[840] pentingnya pemahaman ilmu kedokteran bagi mujtahid dalam hukum kesehatan.
[841] pentingnya penguasaan bahasa asing.
[842] keunggulan ijtihad kolektif.

Kedua, lebih obyektif. Keputusan kolektif cenderung lebih obyektif karena melalui proses diskusi dan tanggapan antar anggota tim.

Ketiga, lebih otoritatif. Fatwa kolektif dari lembaga yang kredibel lebih mudah diterima oleh masyarakat daripada fatwa individu.

Keempat, lebih aman dari kesalahan. Kesalahan individual bisa dikoreksi oleh anggota tim lainnya.

Dalam konteks perjanjian terapeutik, ijtihad kolektif sangat diperlukan. Perjanjian terapeutik melibatkan aspek hukum, medis, etika, manajemen, dan psikologi. Tidak mungkin satu orang menguasai semua bidang ini. Oleh karena itu, perlu dibentuk tim yang terdiri dari ahli hukum Islam, dokter, perawat, psikolog, ahli manajemen rumah sakit, dan perwakilan pasien. Tim ini bersama-sama merancang model perjanjian, mengujinya, mengevaluasi, dan merevisinya secara berkelanjutan. Inilah model ijtihad kolektif yang sesuai dengan semangat maqashid dan pendekatan sistem.[843]

4. Keterkaitan bagi Pendidikan dan Kaderisasi Ulama
   Syarat-syarat yang semakin kompleks ini memiliki dampak besar bagi sistem pendidikan dan kaderisasi ulama. Kurikulum pendidikan tinggi Islam harus direformasi untuk mengintegrasikan ilmu-ilmu modern ke dalam pendidikan calon ulama. Beberapa langkah yang dapat dilakukan:

   Pertama, integrasi kurikulum. Program studi ushul *fiqh* dan hukum Islam harus memasukkan mata kuliah tentang ilmu-ilmu sosial, ekonomi, kedokteran, dan teknologi sebagai bagian integral, bukan hanya sebagai pelengkap.

   Kedua, program *double degree* atau *joint degree*. Calon ulama didorong untuk mengambil program ganda, misalnya hukum

[843] pentingnya ijtihad kolektif dalam merancang perjanjian terapeutik.

Islam dan kedokteran, atau hukum Islam dan ekonomi, sehingga mereka memiliki kompetensi ganda.[844]

Ketiga, pelatihan berkelanjutan. Ulama yang sudah praktek perlu terus mengikuti perkembangan ilmu pengetahuan melalui pelatihan, workshop, dan diskusi ilmiah secara berkala.

Keempat, pembentukan pusat-pusat interdisipliner. Universitas-universitas Islam perlu membangun pusat yang mempertemukan para ahli dari berbagai disiplin untuk membahas masalah-masalah kontemporer secara bersama-sama.

Kelima, pengakuan terhadap ijtihad kolektif. Lembaga-lembaga fatwa perlu diperkuat dan diberi wewenang yang lebih besar. Fatwa individu tetap dihargai, tetapi dalam masalah-masalah kompleks, ijtihad kolektif harus diutamakan.[845]

Dengan langkah-langkah ini, diharapkan akan lahir generasi baru mujtahid yang tidak hanya menguasai ilmu-ilmu keislaman, tetapi juga memahami realitas kontemporer dan mampu melakukan ijtihad yang responsif, kontekstual, dan berorientasi maqashid. Generasi inilah yang akan membawa hukum Islam terus relevan dan berkontribusi bagi kemaslahatan umat manusia.[846]

[844] pentingnya program double degree dalam kaderisasi ulama.
[845] penguatan lembaga fatwa kolektif.
[846] harapan terhadap generasi baru mujtahid.

BAGIAN 4: APLIKASI MAQASHID DALAM BERBAGAI BIDANG HUKUM

BAB 17 MAQASHID SYARIAH DAN HAK ASASI MANUSIA

A. Konsep HAM dalam Perspektif Islam

1. HAM dalam Al-Qur'an dan Sunnah

Hak Asasi Manusia (HAM) bukanlah konsep asing dalam Islam. Jauh sebelum Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia (DUHAM) diproklamasikan oleh Perserikatan Bangsa-Bangsa pada tahun 1948, Al-Qur'an dan Sunnah telah meletakkan fondasi yang kokoh bagi penghormatan terhadap martabat dan hak-hak dasar manusia. Al-Qur'an secara eksplisit menyatakan bahwa Allah telah memuliakan anak cucu Adam (QS. Al-Isra': 70): "Dan sungguh, Kami telah memuliakan anak cucu Adam, dan Kami angkut mereka di darat dan di laut, dan Kami beri mereka rezeki dari yang baik-baik dan Kami lebihkan mereka di atas banyak makhluk yang Kami ciptakan dengan kelebihan yang sempurna." Ayat ini menjadi landasan teologis bagi martabat inherent setiap manusia, tanpa membedakan jenis kelamin, ras, agama, atau status sosial. Kemuliaan ini melekat pada kemanusiaan itu sendiri, bukan karena prestasi atau atribut tertentu.[847]

[847] QS. Al-Isra' [17]: 70. Lihat juga tafsir ayat ini dalam Ibn Katsir, Tafsir al-Qur'an al-'Azhim.

Al-Qur'an menegaskan kesetaraan fundamental seluruh umat manusia. Dalam QS. Al-Hujurat: 13, Allah berfirman: "Wahai manusia! Sungguh, Kami telah menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan, kemudian Kami jadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku agar kamu saling mengenal. Sesungguhnya yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah ialah orang yang paling bertakwa." Ayat ini dengan tegas menolak segala bentuk diskriminasi berbasis ras, etnis, atau garis keturunan. Yang membedakan manusia di hadapan Allah hanyalah ketakwaan, sebuah kualitas spiritual yang tidak bisa diklaim oleh kelompok mana pun secara eksklusif. Ini adalah fondasi bagi prinsip kesetaraan dan non-diskriminasi yang menjadi pilar utama HAM modern.[848]

Dalam ranah hak-hak sipil dan politik, Al-Qur'an dan Sunnah juga memberikan perhatian besar. Hak untuk hidup, misalnya, dilindungi dengan sangat ketat. QS. Al-Isra': 33 menyatakan: "Dan janganlah kamu membunuh jiwa yang diharamkan Allah (membunuhnya), kecuali dengan suatu (alasan) yang benar." Larangan membunuh ini bersifat mutlak, dan membunuh satu orang tanpa hak disamakan dengan membunuh seluruh umat manusia (QS. Al-Maidah: 32). Hak atas keadilan juga ditegaskan dalam berbagai ayat, seperti QS. Al-Maidah: 8: "Wahai orang-orang yang beriman! Jadilah kamu penegak (kebenaran) karena Allah, menjadi saksi dengan adil. Dan janganlah kebencianmu terhadap suatu kaum mendorong kamu untuk berlaku tidak adil. Berlaku adillah, karena (adil) itu lebih dekat kepada takwa." Ayat ini memerintahkan keadilan bahkan kepada musuh sekalipun, menunjukkan universalitas prinsip keadilan dalam Islam.[849]

Hak atas kebebasan beragama juga dijamin dalam Al-Qur'an. QS. Al-Baqarah: 256 menegaskan: "Tidak ada paksaan dalam (menganut) agama." Ayat ini menjadi fondasi bagi kebebasan berkeyakinan dan beribadah bagi semua orang. Meskipun dalam

[848] QS. Al-Hujurat [49]: 13. Lihat juga diskusi tentang kesetaraan dalam Islam dalam Muhammad Syahrur, Al-Kitab wa al-Qur'an: Qira'ah Mu'ashirah.

[849] QS. Al-Maidah [5]: 8. Lihat juga Abdullahi An-Na'im, Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law.

sejarah implementasinya tidak selalu ideal, prinsip ini tetap menjadi bagian dari ajaran Islam. Hak untuk menyuarakan pendapat dan melakukan amar ma'ruf nahi munkar juga diakui sebagai bagian dari kewajiban kolektif umat Islam. Dalam konteks hak ekonomi dan sosial, Islam mewajibkan zakat, menganjurkan sedekah, dan melarang riba serta eksploitasi, sebagai upaya untuk mewujudkan keadilan sosial dan melindungi hak-hak ekonomi kelompok rentan.[850]

Yang menarik, perlindungan HAM dalam Islam tidak hanya bersifat individual, tetapi juga komunal dan bahkan universal. Ada hak-hak individu yang harus dihormati, hak-hak keluarga yang harus dilindungi, hak-hak masyarakat yang harus dijaga, dan hak-hak kemanusiaan universal yang melampaui batas-batas geografis dan kultural. Semua ini menunjukkan bahwa Islam memiliki tradisi yang kaya dalam diskursus tentang hak asasi manusia, meskipun terminologi dan klasifikasinya berbeda dari wacana HAM modern yang berkembang di Barat.[851]

2. Perbedaan Filosofis HAM Barat dan Islam

Meskipun terdapat banyak titik temu, penting untuk memahami perbedaan filosofis mendasar antara konsepsi HAM dalam tradisi Barat liberal dan dalam perspektif Islam. Pemahaman ini penting untuk menghindari dua ekstrem: di satu sisi, menolak HAM secara total sebagai produk Barat yang tidak relevan dengan Islam; di sisi lain, menerima HAM secara membabi buta tanpa mempertimbangkan kerangka filosofis dan teologis Islam.

Pertama, sumber otoritas. Dalam tradisi Barat, terutama setelah Pencerahan (*Enlightenment*), HAM didasarkan pada rasio manusia dan kontrak sosial. Manusia dianggap memiliki hak-hak inherent karena ia adalah manusia, dan hak-hak ini tidak bergantung pada otoritas transendental. Deklarasi Kemerdekaan Amerika, misalnya, menyatakan bahwa manusia dikaruniai oleh Pencipta

[850] QS. Al-Baqarah [2]: 256. Lihat juga Abdulaziz Sachedina, The Islamic Roots of Democratic Pluralism.
[851] dimensi-dimensi HAM dalam Islam.

mereka dengan hak-hak tertentu yang tidak dapat dicabut, tetapi dalam praktiknya, sumber utama HAM modern adalah kesepakatan manusia itu sendiri. Sebaliknya, dalam Islam, hak asasi manusia bersumber dari Allah. Manusia memiliki hak karena Allah memberikan hak itu kepadanya sebagai bagian dari kemuliaan yang dianugerahkan. Konsekuensinya, hak dalam Islam tidak bersifat mutlak dan tidak terbatas, tetapi terkait dengan kewajiban kepada Allah dan sesama manusia. Hak untuk hidup, misalnya, tidak bisa digunakan untuk membenarkan bunuh diri, karena hidup adalah amanah dari Allah yang harus dijaga.[852]

Kedua, individualisme versus komunalisme. Filsafat Barat modern cenderung sangat individualistis. Hak individu sering ditempatkan di atas kepentingan masyarakat. Kebebasan individu adalah nilai tertinggi, dan negara hadir terutama untuk melindungi kebebasan tersebut dari gangguan. Sebaliknya, dalam Islam, ada keseimbangan antara hak individu dan hak masyarakat. Individu memiliki hak yang harus dihormati, tetapi juga memiliki kewajiban terhadap masyarakat. Konsep maslahah (kemaslahatan umum) sering digunakan untuk membatasi hak individu demi kepentingan bersama. Misalnya, hak atas properti pribadi diakui, tetapi negara berhak mengambil sebagian kekayaan melalui zakat dan pajak untuk kepentingan publik. Hak atas kebebasan berbicara diakui, tetapi dibatasi oleh larangan fitnah, ghibah, dan ujaran kebencian yang dapat merusak tatanan sosial.[853]

Ketiga, sekularisme versus integrasi agama dan negara. HAM modern dalam tradisi Barat berkembang dalam konteks sekularisme, di mana agama dipisahkan dari ranah publik dan ditempatkan sebagai urusan privat individu. Kebebasan beragama berarti kebebasan untuk beragama atau tidak beragama, dan negara bersikap netral terhadap semua agama. Sebaliknya, dalam Islam, agama tidak bisa dipisahkan dari kehidupan publik. Negara memiliki tanggung jawab untuk melindungi agama dan menciptakan kondisi

[852] Lihat perbandingan dalam Abdullahi An-Na'im, Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Sharia.
[853] perbedaan filosofis HAM Barat dan Islam.

yang kondusif bagi warganya untuk menjalankan ajaran agama. Kebebasan beragama dalam Islam berarti kebebasan bagi pemeluk Islam untuk menjalankan agamanya dan kebebasan bagi non-Muslim untuk menjalankan agama mereka tanpa paksaan untuk masuk Islam, tetapi bukan berarti kebebasan untuk keluar dari agama (murtad) tanpa konsekuensi, yang dalam beberapa interpretasi klasik dikenai hukuman mati.[854]

Keempat, universalisme versus partikularisme. HAM modern mengklaim dirinya universal, berlaku untuk semua manusia di semua tempat dan waktu. Deklarasi Universal HAM dimaksudkan sebagai standar global yang melampaui batas-batas budaya dan agama. Sebaliknya, dalam Islam, ada ketegangan antara universalisme dan partikularisme. Di satu sisi, Islam mengklaim ajarannya universal untuk seluruh umat manusia. Di sisi lain, ada ketentuan-ketentuan khusus yang berlaku hanya untuk Muslim, atau perbedaan perlakuan antara Muslim dan non-Muslim dalam beberapa aspek hukum (misalnya dalam hukum waris, pernikahan, dan pidana). Hal ini menimbulkan tantangan dalam dialog HAM global.[855]

Memahami perbedaan filosofis ini penting agar dialog antara Islam dan HAM tidak berakhir dengan saling klaim, tetapi dengan saling pengertian dan upaya mencari titik temu. Maqashid syariah, seperti akan kita lihat, dapat menjadi jembatan yang efektif untuk dialog ini, karena ia bergerak pada level nilai-nilai universal yang dapat dikomunikasikan lintas budaya dan agama.

B. Titik Temu Maqashid dan HAM

Maqashid syariah, dengan fokusnya pada perlindungan terhadap lima unsur pokok (agama, jiwa, akal, keturunan, harta), memiliki korelasi yang kuat dengan hak-hak asasi manusia yang diakui secara universal. Bahkan, para pemikir maqashid kontemporer seperti Jasser Auda telah memperluas maqashid untuk mencakup nilai-nilai

[854] Lihat diskusi dalam John L. Esposito, The Islamic Threat: Myth or Reality?
[855] universalisme dan partikularisme dalam Islam.

seperti keadilan, kebebasan, dan martabat manusia, yang semakin memperkuat titik temu ini. Berikut adalah analisis titik temu antara maqashid klasik dan HAM:

1. Perlindungan Agama (*Hifdz al-Din*) dan Kebebasan Beragama

Maqashid *hifdz al-din* (perlindungan agama) bertujuan untuk menjamin kebebasan setiap individu untuk memeluk dan menjalankan agamanya, serta melindungi agama dari ancaman internal dan eksternal. Dalam kerangka HAM, ini berkorelasi dengan hak atas kebebasan beragama dan berkeyakinan yang dijamin dalam Pasal 18 DUHAM dan berbagai konvensi internasional.[856]

Namun, penting untuk dicatat bahwa hifdz al-din tidak hanya berarti kebebasan negatif (bebas dari paksaan), tetapi juga kebebasan positif (kemampuan untuk menjalankan ajaran agama). Ini mencakup hak untuk mendirikan tempat ibadah, hak untuk mendapatkan pendidikan agama, hak untuk merayakan hari raya keagamaan, dan hak untuk diamalkan dalam kehidupan sehari-hari. Dalam konteks masyarakat Muslim, *hifdz al-din* juga berarti kewajiban negara untuk melindungi umat Islam dari upaya pemurtadan dan menjaga kemurnian ajaran Islam. Di sinilah letak perbedaan dengan konsepsi liberal tentang kebebasan beragama yang cenderung individualistis dan netral.

Dalam konteks perjanjian terapeutik, *hifdz al-din* memiliki dampak penting. Pasien berhak untuk mendapatkan pelayanan kesehatan yang tidak bertentangan dengan keyakinan agamanya. Misalnya, pasien Muslim berhak mendapatkan makanan halal selama dirawat, pasien Yahudi berhak mendapatkan makanan kosher, pasien Kristen berhak didampingi pendeta untuk pemberian sakramen. Pasien juga berhak menolak tindakan medis yang bertentangan dengan keyakinannya, seperti transfusi darah bagi Saksi Yehuwa, selama penolakan itu didasarkan pada pemahaman yang benar dan tidak membahayakan orang lain. Rumah sakit

[856] Pasal 18 DUHAM. Lihat juga Kompilasi instrumen HAM internasional.

berkewajiban untuk menghormati keyakinan ini dan mengakomodasinya sejauh tidak mengganggu pelayanan medis yang esensial.

2. Perlindungan Jiwa (*Hifdz al-Nafs*) dan Hak Hidup

Maqashid *hifdz al-nafs* (perlindungan jiwa) adalah maqashid yang paling fundamental. Segala upaya harus dilakukan untuk menjaga keselamatan jiwa manusia dari berbagai ancaman, baik yang berasal dari diri sendiri, orang lain, maupun lingkungan. Dalam kerangka HAM, ini berkorelasi dengan hak untuk hidup yang dijamin dalam Pasal 3 DUHAM dan berbagai konvensi internasional. Hak untuk hidup adalah hak yang paling dasar, karena tanpa hak ini, hak-hak lainnya menjadi tidak berarti.[857]

Dalam Islam, perlindungan jiwa tidak hanya berarti tidak membunuh, tetapi juga mencakup kewajiban untuk menyelamatkan jiwa yang terancam, menyediakan makanan dan minuman bagi yang kelaparan dan kehausan, menyediakan pengobatan bagi yang sakit, dan menciptakan lingkungan yang aman dan sehat. QS. Al-Maidah: 32 menegaskan bahwa barangsiapa memelihara kehidupan seorang manusia, maka seakan-akan ia telah memelihara kehidupan seluruh manusia. Ayat ini memberikan landasan teologis yang kuat bagi solidaritas kemanusiaan dan kewajiban kolektif untuk melindungi jiwa.

Dalam konteks perjanjian terapeutik, *hifdz al-nafs* adalah tujuan utama. Seluruh proses pelayanan medis harus diarahkan untuk menjaga dan menyelamatkan jiwa pasien. Ini mencakup kewajiban dokter untuk memberikan pelayanan sesuai standar profesi, kewajiban rumah sakit untuk menyediakan fasilitas yang memadai, dan hak pasien untuk mendapatkan pelayanan yang aman dan bermutu. Dalam situasi darurat, *hifdz al-nafs* menjadi prioritas tertinggi dan dapat mengesampingkan maqashid lain. Dokter boleh melakukan tindakan medis tanpa persetujuan pasien jika itu diperlukan untuk menyelamatkan jiwanya dalam kondisi gawat

[857] Pasal 3 DUHAM. Lihat juga General Comment No. 36 Komite HAM PBB tentang hak untuk hidup.

darurat. Ini adalah contoh bagaimana hierarki maqashid bekerja dalam praktik.

3. Perlindungan Akal (*Hifdz al-'Aql*) dan Kebebasan Berpikir

Maqashid *hifdz al-'aql* (perlindungan akal) bertujuan untuk menjaga kesehatan akal dan melindunginya dari segala hal yang dapat merusaknya, seperti minuman keras, narkoba, dan doktrin-doktrin sesat. Islam juga mendorong pengembangan akal melalui ilmu pengetahuan, pendidikan, dan pemikiran kritis. Dalam kerangka HAM, ini berkorelasi dengan hak atas pendidikan, hak atas informasi, dan hak atas kebebasan berpikir dan berpendapat yang dijamin dalam Pasal 18, 19, dan 26 DUHAM.[858]

Perlindungan akal dalam Islam memiliki dua dimensi: negatif dan positif. Dimensi negatifnya adalah melindungi akal dari hal-hal yang merusak, seperti minuman keras dan narkoba. Inilah sebabnya mengapa Islam mengharamkan khamr dan segala bentuk zat adiktif yang merusak akal. Dimensi positifnya adalah mengembangkan akal melalui pendidikan dan ilmu pengetahuan. Islam mewajibkan setiap Muslim, laki-laki dan perempuan, untuk menuntut ilmu. Perintah pertama yang diterima Nabi Muhammad adalah "*Iqra*" (bacalah), yang menunjukkan pentingnya pengembangan intelektual dalam Islam.

Dalam konteks perjanjian terapeutik, hifdz al-'aql diwujudkan dalam proses *informed consent*. Pasien berhak mendapatkan informasi yang lengkap, jelas, dan jujur tentang kondisi kesehatannya, diagnosis, tindakan medis yang akan dilakukan, risiko, manfaat, dan alternatifnya. Informasi ini memungkinkan pasien untuk menggunakan akalnya secara optimal dalam mengambil keputusan tentang kesehatannya. Tanpa informasi yang memadai, pasien tidak bisa memberikan persetujuan yang sah. Inilah sebabnya

[858] Pasal 18, 19, dan 26 DUHAM. Lihat juga Kovenan Internasional tentang Hak Sipil dan Politik.

mengapa *informed consent* bukan sekadar formalitas administratif, tetapi inti dari penghormatan terhadap akal dan otonomi pasien.

4. Perlindungan Keturunan (*Hifdz al-Nasl*) dan Hak Berkeluarga

Maqashid *hifdz al-nasl* (perlindungan keturunan) bertujuan untuk menjaga kelangsungan dan kualitas generasi manusia melalui institusi keluarga yang sah, perlindungan terhadap anak, dan pengaturan hubungan antara laki-laki dan perempuan. Dalam kerangka HAM, ini berkorelasi dengan hak untuk membentuk keluarga, hak anak atas perlindungan, dan hak atas kehidupan keluarga yang dijamin dalam Pasal 16 DUHAM dan Konvensi Hak Anak.[859]

Dalam Islam, keluarga adalah unit fundamental masyarakat. Pernikahan yang sah adalah satu-satunya jalan untuk membentuk keluarga dan melanjutkan keturunan. Hubungan seksual di luar nikah dilarang karena dapat mengacaukan sistem keturunan dan merusak kehormatan keluarga. Anak-anak memiliki hak untuk mengetahui asal-usul mereka, mendapatkan nafkah, pendidikan, dan perlindungan dari orang tua mereka. Orang tua memiliki kewajiban untuk merawat dan mendidik anak-anak mereka dengan baik. Negara juga memiliki tanggung jawab untuk melindungi anak-anak dari eksploitasi, kekerasan, dan penelantaran.

Dalam konteks perjanjian terapeutik, *hifdz al-nasl* memiliki implikasi dalam beberapa aspek. Pertama, dalam pelayanan kesehatan reproduksi, pasien berhak mendapatkan informasi dan pelayanan yang sesuai dengan nilai-nilai keluarga Islam. Kedua, dalam kasus pasien anak-anak, persetujuan tindakan medis harus diberikan oleh orang tua atau wali yang sah, dengan tetap mempertimbangkan kepentingan terbaik anak. Ketiga, dalam kasus teknologi reproduksi buatan seperti bayi tabung, harus dipastikan bahwa prosesnya tidak mengacaukan sistem keturunan, misalnya

[859] Pasal 16 DUHAM dan Konvensi Hak Anak. Lihat juga Kovenan Internasional tentang Hak Ekonomi, Sosial, dan Budaya.

dengan menggunakan sperma dan ovum dari pasangan suami-istri yang sah. Keempat, dalam kasus kekerasan dalam rumah tangga, rumah sakit memiliki kewajiban untuk melaporkan dan memberikan perlindungan kepada korban.[860]

5. Perlindungan Harta (*Hifdz al-Mal*) dan Hak Ekonomi

Maqashid *hifdz al-mal* (perlindungan harta) bertujuan untuk melindungi hak kepemilikan, mengatur transaksi ekonomi secara adil, dan mencegah praktik-praktik yang merugikan seperti riba, penipuan, dan korupsi. Dalam kerangka HAM, ini berkorelasi dengan hak atas properti, hak atas pekerjaan, hak atas standar hidup yang layak, dan hak atas jaminan sosial yang dijamin dalam Pasal 17, 23, dan 25 DUHAM.[861]

Dalam Islam, harta adalah amanah dari Allah yang harus diperoleh dan digunakan dengan cara yang halal dan baik. Kepemilikan pribadi diakui dan dilindungi, tetapi tidak bersifat mutlak. Ada hak orang lain dalam harta kita, yang diwujudkan melalui zakat, infak, dan sedekah. Transaksi ekonomi harus dilakukan dengan adil, jujur, dan transparan. Riba, gharar (ketidakjelasan), dan maysir (judi) dilarang karena mengandung unsur eksploitasi dan ketidakadilan.

Dalam konteks perjanjian terapeutik, *hifdz al-mal* diwujudkan dalam transparansi biaya dan perlindungan pasien dari eksploitasi finansial. Pasien berhak mendapatkan informasi yang jelas dan rinci tentang biaya pelayanan kesehatan, termasuk biaya konsultasi, tindakan, obat-obatan, dan perawatan. Rumah sakit tidak boleh mengenakan biaya tersembunyi atau biaya yang tidak wajar. Pasien juga berhak mendapatkan pelayanan yang sebanding dengan biaya yang dibayarkan. Jika terjadi sengketa biaya, harus ada mekanisme penyelesaian yang adil dan cepat. Dalam konteks pembiayaan kesehatan, skema-skema seperti asuransi kesehatan, jaminan sosial, zakat, dan wakaf dapat digunakan untuk membantu pasien yang

[860] implikasi hifdz al-nasl dalam perjanjian terapeutik.
[861] Pasal 17, 23, dan 25 DUHAM. Lihat juga Kovenan Internasional tentang Hak Ekonomi, Sosial, dan Budaya.

tidak mampu, sebagai wujud solidaritas sosial dan perlindungan terhadap hak ekonomi warga negara.[862]

C. Perluasan Maqashid untuk Hak-Hak Sipil dan Politik

Para pemikir maqashid kontemporer, terutama Jasser Auda, telah melakukan perluasan maqashid untuk mencakup hak-hak sipil dan politik yang tidak secara eksplisit tercakup dalam maqashid klasik. Perluasan ini didasarkan pada pembacaan kontekstual terhadap teks dan realitas, serta penggunaan pendekatan sistem untuk mengidentifikasi nilai-nilai universal yang terkandung dalam syariah.

1. Maqashid dan Keadilan (*al-'Adl*)

   Keadilan adalah nilai sentral dalam Islam. Al-Qur'an memerintahkan untuk berlaku adil dalam segala situasi, bahkan kepada musuh sekalipun (QS. Al-Maidah: 8). Para ulama klasik memasukkan keadilan sebagai bagian dari maqashid, tetapi tidak sebagai maqashid independen yang setara dengan lima maqashid utama. Auda berargumen bahwa keadilan harus ditempatkan sebagai maqashid universal yang melampaui dan menjadi payung bagi maqashid lainnya. Tanpa keadilan, perlindungan jiwa, harta, dan lainnya bisa menjadi timpang dan diskriminatif.[863]

   Dalam konteks HAM, keadilan berkorelasi dengan hak atas perlakuan yang sama di hadapan hukum (Pasal 7 DUHAM), hak atas peradilan yang adil (Pasal 10), dan hak atas perlindungan yang sama dari diskriminasi (Pasal 2). Semua orang, tanpa memandang status sosial, jenis kelamin, ras, atau agama, berhak diperlakukan secara adil oleh hukum dan institusi-institusi negara. Dalam konteks perjanjian terapeutik, keadilan berarti bahwa semua pasien, kaya atau miskin, berhak mendapatkan pelayanan kesehatan yang sama berkualitasnya. Rumah sakit tidak boleh membeda-bedakan pasien berdasarkan kemampuan membayar atau status sosial. Jika ada pasien yang tidak mampu,

[862] implikasi hifdz al-mal dalam perjanjian terapeutik.
[863] Jasser Auda, Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law, hlm. 150-155.

rumah sakit harus menyediakan skema pembiayaan yang memungkinkan mereka tetap mendapatkan pelayanan.[864]

2. Maqashid dan Kebebasan (*al-Hurriyyah*)
   Kebebasan juga merupakan nilai penting dalam Islam. Al-Qur'an menegaskan tidak ada paksaan dalam agama (QS. Al-Baqarah: 256). Manusia diberikan kebebasan untuk memilih antara iman dan kufur, antara baik dan buruk. Namun, kebebasan dalam Islam tidak bersifat mutlak dan tidak terbatas; ia dibatasi oleh kebebasan orang lain dan oleh nilai-nilai moral dan spiritual. Dalam wacana HAM modern, kebebasan mencakup berbagai aspek: kebebasan beragama, kebebasan berpendapat, kebebasan berserikat, kebebasan bergerak, dan lain-lain.[865]

   Auda berargumen bahwa kebebasan harus dimasukkan sebagai maqashid, karena banyak ayat Al-Qur'an dan hadis yang menunjukkan pentingnya kebebasan sebagai kondisi untuk menjalankan amanah dan tanggung jawab moral. Manusia hanya bisa dianggap bertanggung jawab atas perbuatannya jika ia memiliki kebebasan untuk memilih. Dalam konteks perjanjian terapeutik, kebebasan diwujudkan dalam hak pasien untuk memilih dokter dan rumah sakit, hak untuk menerima atau menolak tindakan medis, dan hak untuk mendapatkan second opinion. Pasien tidak boleh dipaksa untuk menjalani tindakan medis yang tidak diinginkannya, kecuali dalam kondisi darurat yang mengancam jiwa dan ia tidak mampu memberikan persetujuan.[866]

3. Maqashid dan Martabat Manusia (*al-Karamah al-Insaniyyah*)
   Martabat manusia adalah konsep kunci dalam HAM modern. DUHAM dibuka dengan pernyataan bahwa "pengakuan atas martabat inherent dan hak-hak yang sama dan tidak terpisahkan dari seluruh anggota keluarga manusia adalah fondasi dari kebebasan, keadilan, dan perdamaian di dunia." Dalam Islam,

[864] keadilan dalam konteks perjanjian terapeutik.
[865] Auda, Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law, hlm. 156-160.
[866] kebebasan dalam konteks perjanjian terapeutik.

konsep martabat manusia juga sangat kuat, seperti dinyatakan dalam QS. Al-Isra': 70 tentang pemuliaan anak cucu Adam.[867]

Auda mengusulkan agar martabat manusia ditempatkan sebagai maqashid universal yang menjadi tujuan akhir dari seluruh syariah. Semua maqashid lainnya, baik yang klasik maupun yang diperluas, pada akhirnya bertujuan untuk menjaga dan meningkatkan martabat manusia. Perlindungan jiwa, misalnya, adalah bagian dari menjaga martabat karena tanpa jiwa, martabat tidak berarti. Perlindungan akal adalah bagian dari menjaga martabat karena akal adalah pembeda manusia dari makhluk lain. Perlindungan harta adalah bagian dari menjaga martabat karena harta memungkinkan manusia hidup layak.

Dalam konteks perjanjian terapeutik, martabat manusia berarti bahwa pasien harus diperlakukan sebagai subjek, bukan objek. Ia harus dihormati sebagai manusia yang memiliki perasaan, keyakinan, dan otonomi. Komunikasi antara dokter dan pasien harus dilakukan dengan penuh empati dan rasa hormat. Privasi pasien harus dijaga. Pasien tidak boleh diperlakukan dengan kasar, diremehkan, atau diabaikan. Dalam situasi terminal, pasien berhak meninggal dengan martabat, tanpa perpanjangan penderitaan yang tidak perlu dan tanpa diperlakukan sebagai objek pembahasan atau percobaan medis.[868]

4. Maqashid dan Hak Partisipasi Publik
   Hak untuk berpartisipasi dalam kehidupan publik, termasuk hak untuk memilih dan dipilih, hak untuk berkumpul dan berserikat, dan hak untuk menyuarakan pendapat, adalah bagian penting dari HAM modern. Dalam Islam, prinsip syura (musyawarah) memberikan landasan bagi partisipasi publik. Al-Qur'an memuji orang-orang yang urusannya diputuskan dengan musyawarah (QS. Al-Syura: 38). Nabi Muhammad selalu bermusyawarah dengan para sahabatnya dalam berbagai urusan penting. Para

[867] DUHAM, Pembukaan. Lihat juga General Comment No. 9 Komite Hak Ekonomi, Sosial, dan Budaya tentang hak atas jaminan sosial.
[868] martabat manusia dalam konteks perjanjian terapeutik.

pemikir kontemporer memperluas prinsip syura ini untuk mencakup hak-hak politik modern.[869]

Dalam kerangka maqashid, hak partisipasi publik dapat dikaitkan dengan perlindungan agama, jiwa, harta, dan lainnya. Partisipasi publik adalah sarana untuk memastikan bahwa kebijakan-kebijakan publik, termasuk kebijakan kesehatan, benar-benar mencerminkan kepentingan rakyat dan melindungi hak-hak mereka. Dalam konteks perjanjian terapeutik, hak partisipasi publik dapat diwujudkan dalam pembentukan dewan atau komite yang melibatkan perwakilan pasien dalam penyusunan kebijakan rumah sakit, termasuk kebijakan tentang perjanjian terapeutik. Pasien dan keluarga mereka harus dilibatkan dalam evaluasi dan perbaikan berkelanjutan sistem pelayanan kesehatan.[870]

D. Studi Kasus: HAM dalam Hukum Pidana Islam

Salah satu bidang yang paling kontroversial dalam dialog antara Islam dan HAM adalah hukum pidana Islam (jinayah). Hukum hudud, qisas, dan diyat sering menjadi sasaran tanggapan dari kalangan aktivis HAM karena dianggap kejam dan tidak manusiawi. Bagaimana maqashid dapat membantu memahami dan mereformasi hukum pidana Islam dalam kerangka HAM?

1. Tanggapan HAM terhadap Hukum Pidana Islam
   Tanggapan utama terhadap hukum pidana Islam meliputi beberapa hal:

   Pertama, hukuman fisik yang kejam. Hukuman rajam bagi pezina muhshan, hukuman cambuk bagi peminum khamr dan pezina ghairu muhshan, dan hukuman potong tangan bagi pencuri dianggap melanggar hak untuk bebas dari penyiksaan dan

[869] QS. Al-Syura [42]: 38. Lihat juga diskusi tentang syura dalam al-Qaradawi, Al-Siyasah al-Syar'iyyah.
[870] hak partisipasi publik dalam konteks perjanjian terapeutik.

perlakuan yang kejam, tidak manusiawi, atau merendahkan martabat (Pasal 5 DUHAM).[871]

Kedua, diskriminasi terhadap perempuan dan non-Muslim. Dalam beberapa interpretasi klasik, hukuman untuk perempuan dan laki-laki berbeda, dan kesaksian perempuan dalam kasus hudud tidak diterima. Non-Muslim juga diperlakukan berbeda dalam beberapa aspek hukum pidana.

Ketiga, pembatasan kebebasan beragama. Hukuman mati bagi murtad (keluar dari Islam) dianggap melanggar hak atas kebebasan beragama (Pasal 18 DUHAM).

Keempat, prosedur pembuktian yang tidak memadai. Dalam kasus zina, misalnya, diperlukan empat saksi yang melihat langsung proses persetubuhan, yang secara praktis hampir mustahil dipenuhi. Ini bisa menyebabkan ketidakadilan jika tetap dipaksakan.[872]

2. Respons Ulama Kontemporer dengan Pendekatan Maqashid
   Para ulama kontemporer, dengan menggunakan pendekatan maqashid, memberikan beberapa respons terhadap tanggapan ini:

   Pertama, menekankan tujuan hukuman dalam Islam. Tujuan utama hukuman dalam Islam bukanlah balas dendam, tetapi pencegahan (zajr) dan perbaikan (islah). Hukuman dirancang untuk melindungi masyarakat dari kejahatan dan memberikan efek jera, sekaligus memberi kesempatan bagi pelaku untuk bertaubat dan memperbaiki diri. Dengan orientasi tujuan ini, penerapan hukuman harus dievaluasi berdasarkan efektivitasnya dalam mencapai tujuan tersebut. Jika dalam konteks tertentu hukuman hudud tidak efektif atau bahkan kontraproduktif, maka ia tidak boleh diterapkan.[873]

---

871 Amnesty International, Human Rights and Islamic Law.
872 Lihat kritik dalam Abdullahi An-Na'im, Toward an Islamic Reformation.
873 Al-Qaradawi, Fiqh al-Jihad.

Kedua, memperketat syarat pembuktian. Para ulama menekankan bahwa syarat-syarat pembuktian dalam hudud sangat ketat dan hampir mustahil dipenuhi dalam praktik modern. Misalnya, untuk kasus zina, diperlukan empat saksi yang melihat langsung proses persetubuhan. Dengan syarat ini, hampir tidak mungkin seseorang dihukum rajam, kecuali ia mengaku sendiri. Ini menunjukkan bahwa hudud lebih bersifat "peringatan" daripada hukuman yang benar-benar akan diterapkan. Dalam praktiknya, ulama lebih mengutamakan hukuman ta'zir (hukuman diskresioner yang ditetapkan oleh hakim) yang lebih fleksibel dan dapat disesuaikan dengan konteks.[874]

Ketiga, mempertimbangkan maqashid dalam penerapan hudud. Auda dan ulama kontemporer lainnya berargumen bahwa penerapan hudud harus mempertimbangkan maqashid. Jika penerapan hudud justru menimbulkan mudarat yang lebih besar, seperti ketidakadilan, kekacauan sosial, atau pelanggaran hak asasi yang serius, maka ia tidak boleh diterapkan. Prinsip *dar' al-mafasid muqaddam 'ala jalb al-masalih* (menolak kerusakan lebih diutamakan daripada meraih kemaslahatan) menjadi pertimbangan utama.[875]

Keempat, mereformasi hukum pidana melalui ijtihad. Banyak ulama kontemporer mendukung reformasi hukum pidana Islam melalui ijtihad kolektif. Hukuman mati bagi murtad, misalnya, ditafsirkan ulang sebagai hukuman untuk makar politik (hirabah), bukan untuk sekadar perubahan keyakinan pribadi. Kebebasan beragama dijamin dalam Al-Qur'an, sehingga tidak boleh ada paksaan dalam agama. Hukuman potong tangan untuk pencuri juga dapat diganti dengan hukuman penjara atau denda jika konteks sosial menghendaki demikian, karena maqashidnya adalah pencegahan kejahatan dan perlindungan harta.[876]

[874] Auda, Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law, hlm. 165-170.
[875] Ibid., hlm. 171-175.
[876] Lihat berbagai fatwa kontemporer tentang reformasi hukum pidana Islam.

3. Implikasi bagi Perjanjian Terapeutik
   Studi kasus ini memiliki implikasi bagi perjanjian terapeutik, terutama dalam aspek penyelesaian sengketa dan sanksi atas pelanggaran. Pendekatan maqashid mengajarkan bahwa sanksi atas pelanggaran perjanjian harus berorientasi pada perbaikan, bukan hukuman. Mediasi dan musyawarah harus diutamakan sebelum menempuh jalur litigasi. Sanksi harus proporsional dengan pelanggaran dan mempertimbangkan kondisi para pihak. Dalam kasus kelalaian medis, misalnya, pendekatan restorative justice dapat dipertimbangkan, di mana dokter yang bersalah diminta untuk memperbaiki kerusakan dan meminta maaf, daripada langsung dihukum pidana. Ini lebih sejalan dengan maqashid *hifzh al-nafs* dan *hifzh al-'ird* daripada pendekatan punitif yang justru bisa merusak hubungan terapeutik.[877]

E. Maqashid sebagai Jembatan Dialog HAM Global-Islam

Salah satu kontribusi paling signifikan dari pendekatan maqashid adalah kemampuannya untuk menjadi jembatan dalam dialog antara Islam dan HAM global. Ada beberapa alasan mengapa maqashid sangat cocok untuk peran ini:

1. Maqashid Berbicara dalam Bahasa Nilai Universal
   Maqashid syariah, terutama setelah perluasan yang dilakukan oleh para pemikir kontemporer, berbicara dalam bahasa nilai-nilai universal yang dapat dipahami dan dihargai oleh semua tradisi. Perlindungan jiwa, akal, harta, keadilan, kebebasan, dan martabat manusia adalah nilai-nilai yang diakui secara luas, baik dalam tradisi agama maupun sekuler. Dengan menggunakan maqashid sebagai bahasa bersama, dialog antara Islam dan HAM dapat berlangsung di level nilai, bukan di level detail teknis yang sering menjadi sumber konflik.[878]

[877] implikasi studi kasus ini bagi perjanjian terapeutik.
[878] Auda, Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law, hlm. 180.

2. Maqashid Menyediakan Kriteria untuk Evaluasi Kritis
   Maqashid tidak hanya menjadi jembatan, tetapi juga menyediakan kriteria untuk evaluasi kritis terhadap klaim-klaim HAM. Tidak semua klaim HAM bisa diterima begitu saja oleh umat Islam. Harus ada evaluasi apakah suatu klaim HAM benar-benar sejalan dengan maqashid atau justru bertentangan. Misalnya, klaim tentang hak aborsi tanpa batas mungkin bertentangan dengan maqashid *hifzh al-nafs* (perlindungan jiwa) jika janin dianggap telah memiliki jiwa. Klaim tentang kebebasan berekspresi tanpa batas mungkin bertentangan dengan maqashid *hifzh al-'ird* jika digunakan untuk menista agama atau melecehkan kelompok tertentu. Maqashid menyediakan kerangka untuk melakukan evaluasi kritis ini secara sistematis dan tidak sewenang-wenang.[879]

3. Maqashid Mendorong Ijtihad dalam Isu-isu HAM
   Maqashid juga mendorong ijtihad untuk merumuskan pandangan Islam tentang isu-isu HAM kontemporer yang belum pernah dibahas dalam tradisi klasik. Misalnya, tentang hak-hak LGBT, hak-hak penyandang disabilitas, hak-hak migran, dan hak atas lingkungan yang sehat. Dengan menggunakan maqashid sebagai kerangka, para ulama dapat melakukan ijtihad untuk merumuskan posisi Islam yang responsif terhadap realitas kontemporer, tanpa kehilangan prinsip-prinsip dasar.[880]

4. Maqashid Membuka Ruang untuk Implementasi Kontekstual
   Maqashid juga memungkinkan implementasi HAM secara kontekstual. Prinsip-prinsip universal HAM perlu diterjemahkan ke dalam konteks sosial-budaya tertentu. Maqashid menyediakan kerangka untuk melakukan kontekstualisasi ini. Misalnya, hak atas kebebasan beragama dapat diimplementasikan secara berbeda di negara Muslim mayoritas dan di negara dengan populasi beragam. Yang penting adalah tujuannya tercapai:

[879] Ibid., hlm. 181-185.
[880] Ibid., hlm. 186-190.

setiap orang bebas menjalankan agamanya tanpa paksaan. Bentuk implementasinya bisa berbeda-beda sesuai konteks.[881]

5. Maqashid Mendorong Pendekatan Holistik terhadap HAM
   Pendekatan maqashid yang holistik dan sistemik juga mendorong pandangan yang lebih utuh tentang HAM. HAM tidak dilihat sebagai daftar hak yang terpisah-pisah, tetapi sebagai satu kesatuan yang saling terkait. Hak-hak sipil dan politik tidak dapat dipisahkan dari hak-hak ekonomi, sosial, dan budaya. Semuanya adalah bagian dari upaya untuk mewujudkan martabat manusia. Pendekatan ini sejalan dengan prinsip universalitas, interdependensi, dan indivisibilitas HAM yang diakui dalam Deklarasi Wina 1993.[882]

6. Contoh Implementasi: Maqashid dan Hak atas Kesehatan
   Salah satu contoh konkret bagaimana maqashid dapat menjadi jembatan dalam dialog HAM adalah dalam isu hak atas kesehatan. Hak atas kesehatan diakui dalam Pasal 25 DUHAM dan Pasal 12 Kovenan Internasional tentang Hak Ekonomi, Sosial, dan Budaya. Dalam perspektif maqashid, hak atas kesehatan dapat dikaitkan dengan *hifzh al-nafs* (perlindungan jiwa), *hifzh al-'aql* (perlindungan akal), dan *hifzh al-nasl* (perlindungan keturunan). Kesehatan fisik dan mental adalah prasyarat untuk menjalani kehidupan yang bermartabat dan produktif.

   Dalam konteks perjanjian terapeutik, hak atas kesehatan diwujudkan dalam hak pasien untuk mendapatkan pelayanan kesehatan yang aman, bermutu, dan terjangkau. Ini mencakup hak atas informasi yang jujur, hak atas persetujuan setelah penjelasan, hak atas privasi, hak atas second opinion, dan hak atas penyelesaian sengketa yang adil. Negara memiliki kewajiban untuk memastikan bahwa hak-hak ini dijamin dan dilindungi, melalui regulasi yang memadai, pengawasan yang efektif, dan penyediaan akses keadilan bagi korban pelanggaran. Rumah

[881] Ibid., hlm. 191-195.
[882] Deklarasi Wina 1993. Lihat juga diskusi tentang universalitas HAM.

sakit dan tenaga medis memiliki kewajiban untuk menghormati hak-hak ini dalam praktik sehari-hari.[883]

Dengan demikian, maqashid tidak hanya menjadi jembatan teoretis, tetapi juga alat praktis untuk mengimplementasikan HAM dalam konteks nyata. Ia memungkinkan umat Islam untuk mengadvokasi HAM dengan argumen yang bersumber dari tradisi mereka sendiri, sekaligus membuka diri untuk belajar dari pengalaman global. Inilah yang disebut dengan dialog yang setara dan saling menguntungkan, bukan dominasi satu pihak atas pihak lain.[884]

[883] hak atas kesehatan dalam perspektif maqashid.
[884] maqashid sebagai jembatan dialog HAM global-Islam.

BAB 18
MAQASHID SYARIAH DALAM HUKUM KELUARGA

A. Filosofi Pernikahan dalam Islam

1. Tujuan Pernikahan (Maqashid al-Nikah)

Pernikahan dalam Islam bukanlah sekadar kontrak sipil biasa, melainkan ikatan suci yang memiliki dimensi ibadah, sosial, dan kemanusiaan yang mendalam. Al-Qur'an menggambarkan pernikahan sebagai mitsaqan ghalidzan (perjanjian yang kokoh) (QS. Al-Nisa': 21), yang menunjukkan bahwa ikatan pernikahan memiliki kekuatan dan kesakralan yang setara dengan perjanjian agung lainnya. Pemahaman tentang tujuan pernikahan (maqashid al-nikah) menjadi fondasi penting untuk mengevaluasi dan mereformasi hukum keluarga Islam agar tetap relevan dengan perkembangan zaman.[885]

Para ulama klasik telah merumuskan beberapa tujuan pernikahan yang dapat dikategorikan ke dalam tiga tingkatan maqashid: *dharuriyyat* (primer), *hajiyyat* (sekunder), dan *tahsiniyyat* (tersier). Pada tingkat dharuriyyat, tujuan utama pernikahan adalah untuk memelihara keturunan (*hifdz al-nasl*) dan memelihara agama (*hifdz al-din*). Pernikahan adalah satu-satunya jalan yang sah untuk memenuhi kebutuhan biologis manusia dan melanjutkan generasi, sekaligus melindungi masyarakat dari kekacauan moral akibat pergaulan bebas. Dalam QS. Al-Nahl: 72, Allah menyebutkan bahwa di antara nikmat-Nya adalah menciptakan pasangan hidup dan

[885] QS. Al-Nisa' [4]: 21. Lihat juga Wahbah al-Zuhaili, Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu, juz VII, hlm. 29-35.

menganugerahkan keturunan, yang menunjukkan bahwa kelangsungan generasi adalah bagian dari rencana Ilahi.[886]

Pada tingkat *hajiyyat*, pernikahan bertujuan untuk menciptakan ketenangan, kasih sayang, dan ketenteraman jiwa. QS. Al-Rum: 21 dengan indahnya menggambarkan tujuan ini: "Dan di antara tanda-tanda (kebesaran)-Nya ialah Dia menciptakan pasangan-pasangan untukmu dari jenismu sendiri, agar kamu cenderung dan merasa tenteram kepadanya, dan Dia menjadikan di antaramu rasa kasih sayang dan belas kasihan." Ayat ini menegaskan bahwa pernikahan bukan hanya untuk reproduksi, tetapi juga untuk memenuhi kebutuhan psikologis dan emosional manusia. Ketenangan (sakinah), kasih sayang (mawaddah), dan belas kasihan (rahmah) adalah nilai-nilai luhur yang menjadi inti dari kehidupan rumah tangga. Tanpa nilai-nilai ini, pernikahan akan kehilangan ruhnya dan menjadi sekadar formalitas kosong.[887]

Pada tingkat *tahsiniyyat*, pernikahan bertujuan untuk menyempurnakan ibadah, meningkatkan ketakwaan, dan meraih ridha Allah. Dalam sebuah hadis, Nabi Muhammad SAW bersabda bahwa pernikahan adalah separuh dari agama, dan dengan menikah, seorang Muslim telah menyempurnakan separuh keimanannya. Pernikahan juga menjadi sarana untuk saling menasihati dalam kebenaran, saling membantu dalam ketaatan, dan bersama-sama membangun keluarga yang saleh. Dengan demikian, pernikahan memiliki dimensi spiritual yang tinggi, bukan hanya urusan duniawi semata.[888]

Pemahaman tentang hierarki tujuan pernikahan ini sangat penting dalam menyelesaikan konflik-konflik yang mungkin timbul dalam rumah tangga. Ketika terjadi pertentangan antara berbagai tujuan, maqashid pada tingkat dharuriyyat harus didahulukan. Misalnya, jika mempertahankan pernikahan justru mengancam jiwa salah satu pihak (misalnya karena kekerasan dalam rumah tangga),

[886] QS. Al-Nahl [16]: 72. Lihat juga al-Qaradawi, Fiqh al-Awlawiyyat, hlm. 120-125.
[887] QS. Al-Rum [30]: 21. Lihat juga tafsir ayat ini dalam Ibnu Katsir.
[888] Hadis riwayat Ahmad dan al-Baihaqi. Lihat juga al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, juz II, hlm. 25.

maka perlindungan jiwa (*hifdz al-nafs*) sebagai maqashid dharuri harus diutamakan, dan perceraian menjadi pilihan yang dibenarkan. Sebaliknya, konflik-konflik kecil yang hanya mengganggu kenyamanan (*tahsiniyyat*) harus diselesaikan dengan kesabaran dan musyawarah, tanpa harus berujung pada perceraian.[889]

2. Keluarga Sakinah sebagai Tujuan Utama

Konsep sakinah (ketenteraman) yang disebut dalam QS. Al-Rum: 21 telah menjadi tujuan ideal pernikahan dalam Islam, terutama di Indonesia dengan populasi Muslim terbesar di dunia. Keluarga sakinah bukan hanya keluarga yang bebas dari konflik, tetapi keluarga yang di dalamnya terdapat rasa aman, nyaman, saling percaya, dan saling mendukung. Ia adalah keluarga yang menjadi tempat berlindung dari tekanan hidup, tempat berbagi suka dan duka, dan tempat menumbuhkan nilai-nilai kebaikan.[890]

Para ulama kontemporer merumuskan indikator-indikator keluarga sakinah yang dapat diukur, antara lain: (1) terpenuhinya kebutuhan dasar keluarga secara layak (pangan, sandang, papan, pendidikan, kesehatan); (2) terjalinnya komunikasi yang baik dan saling pengertian antar anggota keluarga; (3) adanya penghormatan terhadap hak dan kewajiban masing-masing; (4) terciptanya suasana keagamaan yang kondusif; (5) adanya mekanisme penyelesaian konflik yang sehat; dan (6) terbinanya hubungan yang harmonis dengan masyarakat sekitar. Indikator-indikator ini dapat digunakan untuk mengevaluasi kualitas keluarga dan merancang program-program penguatan keluarga.[891]

Dalam konteks hukum keluarga, konsep keluarga sakinah menjadi landasan untuk mengevaluasi berbagai aturan dan praktik. Apakah suatu aturan tentang pernikahan, perceraian, waris, atau perwalian benar-benar berkontribusi pada terciptanya keluarga sakinah, atau justru sebaliknya? Jika suatu aturan yang secara formal

[889] hierarki maqashid dalam pernikahan.
[890] QS. Al-Rum [30]: 21. Lihat juga Kementerian Agama RI, Membangun Keluarga Sakinah.
[891] Kementerian Agama RI, Membangun Keluarga Sakinah, hlm. 15-20.

dianggap sah ternyata dalam praktiknya sering menimbulkan ketidakadilan, kekerasan, atau kehancuran keluarga, maka aturan tersebut perlu dikaji ulang dalam terang maqashid. Misalnya, aturan tentang poligami yang longgar tanpa syarat yang ketat, jika dalam praktiknya sering menyebabkan penderitaan bagi istri dan anak-anak, maka perlu ada pembatasan yang lebih ketat untuk melindungi tujuan utama pernikahan, yaitu sakinah, mawaddah, wa rahmah.[892]

Kementerian Agama RI telah merumuskan konsep keluarga sakinah dalam lima tingkatan: keluarga pra-sakinah, sakinah I, sakinah II, sakinah III, dan sakinah III plus. Setiap tingkatan memiliki indikator yang semakin meningkat, mulai dari terpenuhinya kebutuhan dasar hingga kemampuan menjadi teladan bagi masyarakat. Konsep ini digunakan dalam program pembinaan keluarga dan menjadi bagian dari visi pembangunan keluarga nasional. Namun, implementasinya masih menghadapi berbagai tantangan, termasuk masih tingginya angka perceraian, kekerasan dalam rumah tangga, dan pernikahan dini. Di sinilah pentingnya pendekatan maqashid untuk mengevaluasi kebijakan dan program yang ada, serta merumuskan strategi yang lebih efektif untuk mewujudkan keluarga sakinah.[893]

B. Maqashid dalam Regulasi Pernikahan

Regulasi pernikahan dalam Islam tidak boleh dilihat sebagai sekumpulan aturan formal yang kaku, tetapi sebagai sistem yang dirancang untuk mewujudkan maqashid tertentu. Setiap aturan, baik yang bersumber dari Al-Qur'an, Sunnah, maupun ijtihad ulama, harus dipahami dalam kerangka tujuannya. Dengan pendekatan ini, kita dapat melakukan evaluasi kritis terhadap regulasi yang ada dan merumuskan reformasi yang diperlukan agar hukum keluarga lebih responsif terhadap kebutuhan zaman.

[892] konsep keluarga sakinah sebagai tujuan utama.
[893] Kementerian Agama RI, Panduan Keluarga Sakinah, hlm. 25-30.

1. *Hifdz al-Nasl* dan Perlindungan Keluarga

Maqashid *hifdz al-nasl* (perlindungan keturunan) adalah tujuan utama dalam regulasi pernikahan. Perlindungan ini mencakup tiga aspek: perlindungan sebelum kelahiran, saat kelahiran, dan setelah kelahiran. Sebelum kelahiran, *hifdz al-nasl* diwujudkan melalui pengaturan pernikahan yang sah, karena hanya melalui pernikahan yang sah keturunan dapat diakui dan dilindungi hak-haknya. Pernikahan yang tidak sah, seperti zina, tidak hanya berdosa tetapi juga mengacaukan sistem keturunan dan merampas hak anak untuk mengetahui asal-usulnya, mendapatkan nafkah, waris, dan perlindungan dari orang tua.[894]

Aturan tentang wali nikah, saksi, dan pencatatan pernikahan dalam hukum positif Indonesia (UU No. 1 Tahun 1974 jo. UU No. 16 Tahun 2019 dan Kompilasi Hukum Islam) adalah instrumen untuk memastikan keabsahan pernikahan dan melindungi keturunan. Pencatatan pernikahan, meskipun secara fikih klasik tidak dianggap sebagai syarat sah, dalam konteks modern menjadi sangat penting untuk memberikan kepastian hukum dan perlindungan bagi istri dan anak. Tanpa pencatatan, anak bisa kesulitan mendapatkan akta kelahiran, Kartu Keluarga, dan akses ke layanan publik lainnya. Di sinilah maqashid digunakan untuk memahami bahwa pencatatan pernikahan adalah bagian dari *hifdz al-nasl* dan *hifdz al-mal* (perlindungan harta) untuk anak.[895]

Saat kelahiran, *hifdz al-nasl* diwujudkan melalui kewajiban memberi nama yang baik, melakukan akikah, dan memastikan anak mendapatkan ASI dari ibunya. Al-Qur'an menganjurkan ibu untuk menyusui anaknya selama dua tahun penuh (QS. Al-Baqarah: 233), karena air susu ibu adalah makanan terbaik bagi bayi yang mengandung zat-zat penting untuk perkembangan fisik dan mentalnya. Dalam konteks modern, perlindungan ini juga mencakup hak anak atas imunisasi, pelayanan kesehatan yang memadai, dan

[894] Al-Syatibi, Al-Muwafaqat, juz II, hlm. 10-15.
[895] UU No. 1 Tahun 1974 jo. UU No. 16 Tahun 2019; Kompilasi Hukum Islam. Lihat juga analisis Amrullah Ahmad, Pembaruan Hukum Islam di Indonesia.

gizi yang baik. Negara memiliki kewajiban untuk memastikan bahwa semua anak, tanpa diskriminasi, mendapatkan hak-hak dasar ini.[896]

Setelah kelahiran, *hifdz al-nasl* diwujudkan melalui kewajiban orang tua untuk memberikan nafkah, pendidikan, dan kasih sayang kepada anak-anak mereka. Al-Qur'an memerintahkan orang tua untuk mendidik anak-anak mereka dengan baik dan melindungi mereka dari api neraka (QS. Al-Tahrim: 6). Dalam hadis, Nabi Muhammad SAW bersabda bahwa setiap orang adalah pemimpin dan akan dimintai pertanggungjawaban atas kepemimpinannya, termasuk orang tua atas anak-anaknya. Perlindungan ini juga mencakup hak anak untuk mendapatkan warisan dari orang tua yang meninggal, sebagaimana diatur dalam hukum waris Islam yang sangat detail. Dalam konteks modern, perlindungan anak juga mencakup hak untuk mendapatkan pendidikan formal, hak untuk bebas dari kekerasan dan eksploitasi, dan hak untuk berpartisipasi dalam pengambilan keputusan yang memengaruhi hidup mereka, sesuai dengan Konvensi Hak Anak yang telah diratifikasi oleh Indonesia.[897]

2. Hifdz al-Din dalam Pembinaan Keluarga

Maqashid *hifdz al-din* (perlindungan agama) dalam konteks keluarga berarti bahwa keluarga adalah institusi pertama dan utama untuk menanamkan nilai-nilai keagamaan kepada anak-anak. Orang tua berkewajiban untuk mendidik anak-anak mereka tentang iman, ibadah, dan akhlak mulia. Keluarga yang religius adalah benteng pertahanan pertama terhadap pengaruh-pengaruh negatif dari luar, seperti pergaulan bebas, narkoba, dan radikalisme.[898]

Dalam regulasi pernikahan, *hifdz al-din* diwujudkan melalui syarat bahwa kedua mempelai harus seagama. UU No. 1 Tahun 1974 Pasal 2 ayat (1) menyatakan bahwa "Perkawinan adalah sah, apabila

[896] QS. Al-Baqarah [2]: 233. Lihat juga Konvensi Hak Anak yang telah diratifikasi Indonesia.
[897] QS. Al-Tahrim [66]: 6. Lihat juga UU No. 35 Tahun 2014 tentang Perlindungan Anak.
[898] Al-Syatibi, Al-Muwafaqat, juz II, hlm. 15-20.

dilakukan menurut hukum masing-masing agamanya dan kepercayaannya itu." Ketentuan ini, yang dikenal sebagai "pasal karet", dalam praktiknya ditafsirkan bahwa pernikahan harus dilakukan menurut hukum agama masing-masing, yang berarti pernikahan beda agama tidak diakui secara administratif. Hal ini didasarkan pada pertimbangan bahwa pernikahan beda agama sering menimbulkan masalah dalam pembinaan agama anak-anak. Anak-anak bisa bingung menentukan agama mana yang harus diikuti, dan berpotensi kehilangan bimbingan agama yang konsisten dari kedua orang tua.[899]

Selain itu, *hifdz al-din* juga diwujudkan melalui hak dan kewajiban suami istri untuk saling menjaga keimanan dan ketakwaan masing-masing. Suami berkewajiban menjadi imam dalam keluarga, memimpin istri dan anak-anaknya dalam kebaikan dan mencegah mereka dari kemungkaran. Istri berkewajiban mendukung suami dalam menjalankan peran ini, serta bersama-sama menciptakan suasana rumah yang kondusif untuk pengembangan spiritual. Dalam hadis, Nabi SAW bersabda bahwa sebaik-baik orang beriman adalah yang paling baik akhlaknya terhadap keluarganya. Ini menunjukkan bahwa keberagamaan seseorang tidak hanya diukur dari ritual ibadahnya, tetapi juga dari bagaimana ia memperlakukan keluarganya dengan baik.[900]

Dalam konteks modern, pembinaan agama dalam keluarga menghadapi tantangan yang semakin kompleks. Globalisasi dan kemajuan teknologi informasi membawa pengaruh-pengaruh budaya asing yang tidak selalu sesuai dengan nilai-nilai Islam. Media sosial, internet, dan televisi dapat menjadi sumber informasi yang positif, tetapi juga dapat menjadi saluran masuknya nilai-nilai negatif. Oleh karena itu, orang tua perlu lebih proaktif dalam mendampingi anak-anak mereka menggunakan teknologi, memberikan pemahaman kritis, dan menanamkan filter moral yang kuat. Pemerintah dan

[899] UU No. 1 Tahun 1974 Pasal 2 ayat (1). Lihat juga diskusi dalam Ahmad Rofiq, Hukum Perdata Islam di Indonesia.

[900] Hadis riwayat Tirmidzi. Lihat juga al-Qaradawi, Al-Halal wa al-Haram, hlm. 150-155.

masyarakat juga perlu menyediakan ruang-ruang publik yang kondusif bagi pengembangan keluarga sakinah, seperti pusat-pusat keluarga, konseling pra-nikah, dan program-program penguatan ketahanan keluarga.[901]

3. *Hifdz al-Nafs* dalam Relasi Suami-Istri

Maqashid *hifdz al-nafs* (perlindungan jiwa) dalam konteks keluarga berarti bahwa setiap anggota keluarga berhak mendapatkan perlindungan dari segala bentuk kekerasan, baik fisik, psikis, maupun seksual. Rumah tangga seharusnya menjadi tempat yang aman dan nyaman, bukan tempat yang menakutkan. Al-Qur'an menggambarkan hubungan suami-istri sebagai pakaian bagi satu sama lain (QS. Al-Baqarah: 187), yang memberikan perlindungan, kehangatan, dan keindahan.[902]

Dalam regulasi pernikahan, *hifdz al-nafs* diwujudkan melalui kewajiban suami untuk memberikan nafkah lahir dan batin kepada istri, serta kewajiban istri untuk menjaga diri dan kehormatan suami. Nafkah lahir mencakup kebutuhan sandang, pangan, papan, dan kesehatan. Nafkah batin mencakup kebutuhan akan kasih sayang, perhatian, dan hubungan seksual yang sehat. Jika suami tidak mampu memenuhi kewajibannya, istri berhak mengajukan gugatan cerai ke pengadilan. Sebaliknya, jika istri nusyuz (durhaka) tanpa alasan yang dibenarkan, suami berhak untuk menasihati dan jika perlu, memisahkan tempat tidur, tetapi tidak boleh melakukan kekerasan fisik.[903]

UU No. 23 Tahun 2004 tentang Penghapusan Kekerasan Dalam Rumah Tangga (PKDRT) adalah implementasi dari maqashid hifdz al-nafs dalam konteks keluarga. Undang-undang ini mendefinisikan kekerasan dalam rumah tangga sebagai setiap perbuatan terhadap seseorang, terutama perempuan, yang berakibat timbulnya kesengsaraan atau penderitaan secara fisik, seksual, psikologis, dan/atau penelantaran rumah tangga. Undang-undang ini

[901] tantangan pembinaan agama dalam keluarga modern.
[902] QS. Al-Baqarah [2]: 187. Lihat juga tafsir ayat ini dalam al-Qurtubi.
[903] Al-Zuhaili, Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu, juz VII, hlm. 300-305.

memberikan perlindungan hukum bagi korban, mengatur tentang kewajiban masyarakat untuk melaporkan kekerasan, dan memberikan sanksi pidana bagi pelaku. Dalam perspektif maqashid, undang-undang ini adalah instrumen untuk melindungi jiwa dan kehormatan anggota keluarga dari tindakan kekerasan yang bertentangan dengan nilai-nilai Islam.[904]

Namun, implementasi UU PKDRT masih menghadapi berbagai tantangan. Banyak korban yang enggan melapor karena faktor budaya yang menganggap aib rumah tangga tidak boleh dibawa ke publik, atau karena ketergantungan ekonomi pada suami. Penegak hukum juga sering kali kurang sensitif gender dalam menangani kasus-kasus KDRT. Oleh karena itu, diperlukan upaya berkelanjutan untuk meningkatkan kesadaran masyarakat tentang bahaya KDRT, memperkuat layanan perlindungan korban, dan memastikan penegakan hukum yang konsisten. Dalam konteks perjanjian terapeutik, tenaga kesehatan memiliki peran penting dalam mendeteksi dan melaporkan kasus-kasus KDRT yang mungkin terungkap saat pasien datang berobat. Rumah sakit harus memiliki protokol untuk menangani kasus-kasus seperti ini dengan sensitif dan profesional, serta bekerja sama dengan lembaga-lembaga perlindungan korban.[905]

C. Isu-Isu Kontemporer Hukum Keluarga

1. Pernikahan Beda Agama

Pernikahan beda agama adalah salah satu isu paling kontroversial dalam hukum keluarga Islam kontemporer. Secara tekstual, Al-Qur'an melarang laki-laki Muslim menikah dengan wanita musyrik (QS. Al-Baqarah: 221) dan melarang wanita Muslim menikah dengan laki-laki non-Muslim (QS. Al-Mumtahanah: 10). Namun, terdapat perbedaan pendapat di kalangan ulama tentang pernikahan Muslim dengan wanita Ahli Kitab (Yahudi dan Nasrani). Mayoritas ulama

[904] UU No. 23 Tahun 2004 tentang PKDRT. Lihat juga penjelasan dalam buku saku KemenPPPA.
[905] tantangan implementasi UU PKDRT dan peran tenaga kesehatan.

membolehkan laki-laki Muslim menikahi wanita Ahli Kitab berdasarkan QS. Al-Maidah: 5, tetapi melarang wanita Muslim menikah dengan laki-laki Ahli Kitab. Sementara itu, sebagian ulama kontemporer, seperti Muhammad Abduh dan Rasyid Ridha, memperbolehkan pernikahan Muslim dengan Ahli Kitab secara timbal balik, dengan argumen bahwa dalam konteks modern, perbedaan tidak lagi menjadi penghalang untuk hidup berdampingan secara harmonis.[906]

Dalam perspektif maqashid, pernikahan beda agama harus dievaluasi berdasarkan sejauh mana ia dapat mewujudkan tujuan-tujuan pernikahan, terutama *hifdz al-din* dan *hifdz al-nasl*. Kekhawatiran utama adalah tentang pembinaan agama anak-anak. Jika kedua orang tua berbeda agama, bagaimana anak-anak akan dididik? Apakah mereka akan bingung dan kehilangan pegangan agama? Apakah pernikahan itu akan bertahan dalam jangka panjang mengingat perbedaan keyakinan yang fundamental? Pengalaman di banyak negara menunjukkan bahwa pernikahan beda agama memiliki tingkat kerentanan yang lebih tinggi terhadap konflik dan perceraian. Di sisi lain, ada juga pasangan beda agama yang berhasil membangun rumah tangga yang harmonis dengan saling menghormati keyakinan masing-masing dan memberikan kebebasan kepada anak-anak untuk memilih agamanya kelak.[907]

Di Indonesia, pernikahan beda agama menghadapi kendala administratif karena UU Perkawinan mengharuskan pernikahan dilakukan menurut hukum agama masing-masing. Akibatnya, banyak pasangan beda agama yang memilih untuk menikah di luar negeri (seperti di Singapura atau Thailand) atau melakukan pernikahan siri yang tidak tercatat. Praktik ini menimbulkan masalah baru, terutama terkait status anak dan hak-hak istri jika terjadi perceraian. Beberapa pihak mengusulkan agar UU Perkawinan direvisi untuk mengakomodasi pernikahan beda agama dengan syarat-syarat tertentu, misalnya dengan mewajibkan adanya perjanjian

[906] QS. Al-Baqarah [2]: 221; QS. Al-Mumtahanah [60]: 10; QS. Al-Maidah [5]: 5. Lihat juga perbedaan pendapat ulama dalam al-Qaradawi, Fiqh al-Aqalliyyat.
[907] evaluasi pernikahan beda agama dalam perspektif maqashid.

perkawinan yang mengatur tentang pendidikan anak dan pembagian harta. Namun, usulan ini masih menuai pro dan kontra di masyarakat.[908]

Dalam perspektif maqashid, solusi terbaik adalah yang paling mungkin mewujudkan kemaslahatan dan mencegah kemudaratan. Jika pernikahan beda agama tidak dapat dihindari, maka perlu ada regulasi yang melindungi hak-hak semua pihak, terutama anak-anak. Pasangan yang akan menikah beda agama harus mendapatkan konseling pra-nikah yang memadai tentang potensi masalah yang mungkin timbul dan bagaimana mengatasinya. Mereka juga harus membuat perjanjian perkawinan yang jelas tentang pendidikan anak, pembagian harta, dan mekanisme penyelesaian konflik. Negara perlu mengakui dan melindungi hak-hak anak dari pernikahan beda agama, termasuk hak atas identitas, waris, dan pendidikan. Pendekatan maqashid yang berorientasi pada kemaslahatan ini dapat menjadi jalan tengah antara sikap liberal yang membuka seluas-luasnya dan sikap konservatif yang menutup rapat-rapat.[909]

2. Poligami dalam Perspektif Maqashid

Poligami adalah salah satu isu paling sensitif dalam hukum keluarga Islam. Secara tekstual, Al-Qur'an membolehkan poligami dengan syarat yang sangat ketat: "Kawinilah perempuan-perempuan yang kamu senangi, dua, tiga, atau empat. Tetapi jika kamu khawatir tidak akan mampu berlaku adil, maka kawinilah seorang saja." (QS. Al-Nisa': 3). Ayat ini dengan jelas menunjukkan bahwa monogami adalah yang utama, dan poligami adalah pengecualian yang hanya boleh dilakukan jika ada jaminan keadilan. Keadilan yang dimaksud dalam ayat ini tidak hanya keadilan material (nafkah), tetapi juga keadilan immaterial (cinta, kasih sayang, perlakuan) yang secara manusiawi sangat sulit diwujudkan.[910]

---

[908] UU No. 1 Tahun 1974. Lihat juga diskusi dalam Neng Djubaidah, Pencatatan Perkawinan dan Akta Nikah.

[909] solusi berbasis maqashid untuk pernikahan beda agama.

[910] QS. Al-Nisa' [4]: 3. Lihat juga tafsir ayat ini dalam al-Tabari dan Ibnu Katsir.

Dalam perspektif maqashid, poligami harus dievaluasi berdasarkan sejauh mana ia mewujudkan tujuan-tujuan pernikahan. Jika poligami dilakukan untuk memenuhi kebutuhan biologis semata tanpa memperhatikan kesejahteraan istri dan anak-anak, maka ia jelas bertentangan dengan maqashid *hifdz al-nafs* dan *hifdz al-nasl*. Sebaliknya, jika poligami dilakukan karena alasan yang mendesak, seperti istri pertama mandul atau sakit kronis, dan dengan syarat keadilan terpenuhi, maka ia bisa menjadi solusi untuk mewujudkan maqashid *hifdz al-nasl* (memperoleh keturunan) dan *hifdz al-nafs* (melindungi istri pertama yang sakit). Namun, dalam praktiknya, kondisi ideal seperti ini jarang terwujud. Poligami lebih sering dilakukan karena motif nafsu atau gengsi sosial, tanpa keadilan yang memadai, dan berujung pada penderitaan istri dan anak-anak.[911]

Di Indonesia, regulasi poligami diatur dalam UU No. 1 Tahun 1974 dan Kompilasi Hukum Islam (KHI). Seorang suami yang ingin berpoligami harus mendapatkan izin dari Pengadilan Agama, dengan memenuhi syarat alternatif dan syarat kumulatif. Syarat alternatifnya adalah: (1) istri tidak dapat menjalankan kewajibannya sebagai istri; (2) istri mendapat cacat badan atau penyakit yang tidak dapat disembuhkan; atau (3) istri tidak dapat melahirkan keturunan. Syarat kumulatifnya adalah: (1) adanya persetujuan dari istri/istri-istri; (2) adanya kepastian bahwa suami mampu menjamin keperluan hidup istri-istri dan anak-anak mereka; dan (3) adanya jaminan bahwa suami akan berlaku adil terhadap istri-istri dan anak-anak mereka.[912]

Regulasi ini sebenarnya sudah cukup ketat dan sejalan dengan semangat maqashid. Namun, implementasinya masih lemah. Banyak suami yang melakukan poligami secara liar (tidak tercatat) atau memalsukan persetujuan istri. Pengadilan Agama sering kali kesulitan memverifikasi kebenaran syarat-syarat yang diajukan. Akibatnya, banyak istri yang dirugikan, baik secara ekonomi maupun psikologis, tanpa memiliki perlindungan hukum yang memadai. Di

[911] evaluasi poligami dalam perspektif maqashid.
[912] UU No. 1 Tahun 1974 Pasal 4-5; Kompilasi Hukum Islam Pasal 55-59.

sinilah pentingnya penguatan implementasi regulasi, serta peningkatan kesadaran masyarakat tentang hak-hak istri dan dampak negatif poligami yang tidak adil. Pendekatan maqashid dapat digunakan untuk mengedukasi masyarakat bahwa poligami bukanlah anjuran, melainkan pengecualian yang harus dihindari kecuali dalam kondisi yang sangat mendesak dan dengan keadilan yang terjamin.[913]

3. Hak-Hak Perempuan dalam Rumah Tangga

Isu hak-hak perempuan dalam rumah tangga adalah salah satu bidang yang paling dinamis dalam pembaruan hukum keluarga Islam. Selama berabad-abad, hukum keluarga didominasi oleh interpretasi patriarkal yang cenderung merugikan perempuan. Perempuan sering diposisikan sebagai objek, bukan subjek, dalam berbagai aturan tentang pernikahan, perceraian, dan waris. Namun, dengan pendekatan maqashid, para pemikir kontemporer telah melakukan reinterpretasi yang lebih adil dan setara.[914]

Salah satu hak fundamental perempuan dalam pernikahan adalah hak untuk menentukan pilihan sendiri (ijab kabul). Dalam Islam, tidak boleh ada paksaan dalam pernikahan. Seorang perempuan, baik perawan maupun janda, harus dimintai persetujuannya sebelum dinikahkan. Hadis Nabi dengan tegas menyatakan bahwa janda lebih berhak atas dirinya daripada walinya, dan perawan harus dimintai izinnya. Dalam praktiknya, masih banyak terjadi pernikahan paksa, terutama di daerah-daerah dengan tradisi patriarkal yang kuat. Di sinilah pentingnya peran negara dan masyarakat untuk melindungi hak-hak perempuan dari praktik-praktik yang bertentangan dengan ajaran Islam.[915]

Hak lainnya adalah hak atas nafkah yang layak. Suami berkewajiban memberikan nafkah kepada istri sesuai dengan kemampuannya, tanpa berlebihan dan tanpa kikir. Al-Qur'an

[913] regulasi poligami di Indonesia dan tantangan implementasinya.
[914] Lihat Asghar Ali Engineer, Hak-Hak Perempuan dalam Islam; Fatima Mernissi, The Veil and the Male Elite.
[915] Hadis riwayat Muslim. Lihat juga al-Qaradawi, Al-Halal wa al-Haram, hlm. 160-165.

memerintahkan suami untuk memberikan nafkah kepada istri secara ma'ruf (baik dan patut) (QS. Al-Baqarah: 233). Jika suami tidak mampu atau lalai, istri berhak menuntut nafkah tersebut, dan jika perlu, mengajukan gugatan cerai ke pengadilan. Dalam konteks modern, nafkah tidak hanya mencakup kebutuhan dasar, tetapi juga hak atas pendidikan, kesehatan, dan pengembangan diri. Istri juga berhak bekerja dan mengembangkan karier, selama tidak mengabaikan kewajibannya terhadap keluarga.[916]

Hak yang paling kontroversial adalah hak untuk melakukan perceraian (khulu' dan tafriq). Dalam fikih klasik, hak talak (cerai) berada di tangan suami. Istri hanya bisa bercerai melalui khulu' (gugat cerai dengan tebusan) atau tafriq (fasakh) dengan alasan-alasan tertentu seperti suami tidak mampu memberi nafkah, suami impoten, atau suami melakukan kekerasan. Interpretasi ini sering merugikan istri karena prosesnya panjang dan rumit. Dalam perkembangannya, banyak negara Muslim, termasuk Indonesia, telah mereformasi hukum perceraian untuk memberikan hak yang lebih setara kepada perempuan. UU No. 1 Tahun 1974 memberikan hak yang sama kepada suami dan istri untuk mengajukan gugatan cerai ke pengadilan. Istri tidak perlu lagi menebus dirinya dengan mengembalikan mahar, cukup mengajukan alasan-alasan yang dibenarkan oleh undang-undang, seperti pertengkaran terus-menerus, perselingkuhan, atau KDRT.[917]

Dalam perspektif maqashid, reformasi ini adalah langkah maju untuk mewujudkan keadilan (*al-'adl*) dan perlindungan jiwa (*hifdz al-nafs*). Pernikahan yang sudah tidak mungkin dipertahankan, dan justru menjadi sumber penderitaan, harus bisa diakhiri dengan cara yang bermartabat. Mempertahankan pernikahan yang rusak hanya akan melahirkan kemunafikan, kekerasan, dan trauma psikologis. Dengan memberikan hak yang sama kepada istri untuk mengajukan perceraian, hukum Islam menjadi lebih manusiawi dan responsif terhadap realitas. Tentu saja, perceraian tetap menjadi

[916] QS. Al-Baqarah [2]: 233. Lihat juga al-Zuhaili, Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu, juz VII, hlm. 310-315.
[917] UU No. 1 Tahun 1974 Pasal 39-41; Kompilasi Hukum Islam Pasal 113-148.

pilihan terakhir setelah semua upaya rekonsiliasi ditempuh. Mediasi oleh keluarga dan pengadilan harus diutamakan sebelum memutuskan untuk bercerai.[918]

4. Kekerasan dalam Rumah Tangga

Kekerasan dalam rumah tangga (KDRT) adalah masalah serius yang bertentangan dengan seluruh maqashid syariah. KDRT melanggar *hifdz al-nafs* (perlindungan jiwa) karena menyakiti fisik korban. Ia melanggar *hifdz al-'aql* (perlindungan akal) karena menyebabkan trauma psikologis yang mengganggu kesehatan mental. Ia melanggar *hifdz al-'ird* (perlindungan kehormatan) karena merendahkan martabat korban. Ia juga melanggar *hifdz al-din* (perlindungan agama) karena tindakan kekerasan bertentangan dengan nilai-nilai kasih sayang dan keadilan yang diajarkan Islam.[919]

Sayangnya, masih ada sebagian kalangan yang melegitimasi KDRT dengan dalih "memukul istri" yang disebut dalam QS. Al-Nisa': 34. Ayat ini sering disalahpahami seolah-olah memberikan izin kepada suami untuk memukul istri. Padahal, dalam tafsir yang kontekstual, "memukul" dalam ayat ini adalah tindakan simbolis yang tidak menyakiti, seperti memukul dengan siwak, dan hanya dilakukan setelah melalui tahapan nasihat dan pisah ranjang, serta hanya untuk kasus nusyuz yang sangat parah. Lebih penting lagi, ayat ini harus dipahami dalam kerangka maqashid pernikahan, yaitu mewujudkan sakinah, mawaddah, wa rahmah. Tindakan kekerasan jelas bertentangan dengan tujuan ini. Banyak ulama kontemporer, termasuk al-Qaradawi, menegaskan bahwa memukul istri tidak dibenarkan dalam Islam, dan ayat tersebut harus dipahami dalam konteks sejarah tertentu yang tidak relevan lagi dengan konteks modern.[920]

---

[918] reformasi hak perceraian dalam perspektif maqashid.
[919] KDRT dalam perspektif maqashid.
[920] QS. Al-Nisa' [4]: 34. Lihat juga tafsir ayat ini dalam Muhammad Abduh dan Rasyid Ridha, Tafsir al-Manar.

UU No. 23 Tahun 2004 tentang PKDRT adalah tonggak penting dalam perlindungan korban KDRT di Indonesia. Undang-undang ini mendefinisikan KDRT secara luas, mencakup kekerasan fisik, psikis, seksual, dan penelantaran rumah tangga. Ia memberikan perlindungan hukum bagi korban, termasuk hak untuk mendapatkan pelayanan kesehatan, rehabilitasi sosial, dan bantuan hukum. Ia juga mengatur tentang kewajiban masyarakat untuk melaporkan KDRT, dan memberikan sanksi pidana yang berat bagi pelaku. Dalam perspektif maqashid, undang-undang ini adalah instrumen untuk melindungi jiwa, akal, dan kehormatan anggota keluarga dari tindakan kekerasan.[921]

Namun, implementasi UU PKDRT masih jauh dari ideal. Banyak korban yang tidak melapor karena takut, malu, atau tergantung secara ekonomi pada pelaku. Aparat penegak hukum sering kali kurang sensitif gender dan cenderung menyelesaikan kasus KDRT secara damai tanpa proses hukum yang memadai. Layanan perlindungan korban, seperti rumah aman dan konseling, masih terbatas dan tidak merata. Oleh karena itu, diperlukan upaya berkelanjutan untuk meningkatkan kesadaran masyarakat, memperkuat kapasitas aparat, dan memperluas akses layanan bagi korban. Dalam konteks perjanjian terapeutik, tenaga kesehatan memiliki peran strategis sebagai garda depan dalam mendeteksi dan melaporkan KDRT. Rumah sakit harus memiliki protokol yang jelas untuk menangani kasus-kasus KDRT dengan sensitif dan profesional, serta bekerja sama dengan lembaga-lembaga perlindungan korban.[922]

5. Pembagian Waris dan Keadilan Gender

Hukum waris Islam adalah salah satu bidang yang paling detail diatur dalam Al-Qur'an. Ayat-ayat tentang waris (QS. Al-Nisa': 11-12, 176) memberikan ketentuan yang sangat rinci tentang bagian masing-masing ahli waris. Secara umum, bagian laki-laki adalah dua kali bagian perempuan dalam banyak kasus. Ketentuan ini sering

[921] UU No. 23 Tahun 2004 tentang PKDRT.
[922] implementasi UU PKDRT dan peran tenaga kesehatan.

menjadi sasaran tanggapan dari kalangan aktivis HAM dan feminis yang menilai diskriminatif terhadap perempuan. Bagaimana maqashid dapat membantu memahami dan mungkin mereformasi hukum waris dalam kerangka keadilan gender?[923]

Para ulama kontemporer memberikan beberapa argumen untuk menjelaskan ketentuan 2:1 ini dalam kerangka maqashid. Pertama, dalam struktur sosial tradisional, laki-laki memiliki tanggung jawab ekonomi yang lebih besar. Ia berkewajiban memberi nafkah kepada istri, anak-anak, dan kadang juga orang tua dan saudara perempuannya yang belum menikah. Sementara itu, harta perempuan adalah miliknya sendiri dan ia tidak berkewajiban memberi nafkah kepada siapa pun. Dengan demikian, bagian laki-laki yang lebih besar adalah kompensasi atas tanggung jawab ekonomi yang lebih besar pula. Dalam perspektif maqashid, ini adalah bentuk keadilan distributif, bukan diskriminasi.[924]

Kedua, ketentuan 2:1 tidak berlaku untuk semua kasus. Ada kasus-kasus di mana laki-laki dan perempuan mendapat bagian yang sama, misalnya dalam kasus saudara laki-laki dan perempuan seibu. Ada juga kasus di mana perempuan mendapat bagian lebih besar dari laki-laki, misalnya dalam kasus ayah dan ibu ketika pewaris meninggalkan anak. Fleksibilitas ini menunjukkan bahwa hukum waris Islam tidak kaku, tetapi mempertimbangkan berbagai faktor dan kondisi.[925]

Ketiga, dalam konteks modern di mana perempuan juga bekerja dan berkontribusi secara ekonomi, sebagian ulama berpendapat bahwa pembagian waris perlu dikaji ulang. Jika seorang perempuan juga berkewajiban memberi nafkah, maka ia berhak mendapatkan bagian yang sama dengan laki-laki. Namun, pendapat ini masih minoritas dan belum banyak diadopsi dalam regulasi. Di Indonesia, Kompilasi Hukum Islam (KHI) masih mengikuti ketentuan

[923] QS. Al-Nisa' [4]: 11-12, 176. Lihat juga kritik feminis dalam buku-buku tentang Islam dan gender.
[924] Al-Zuhaili, Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu, juz VIII, hlm. 250-255.
[925] Ibid., hlm. 260-265.

klasik 2:1, meskipun ada juga pasal yang membuka ruang untuk perdamaian dan kesepakatan bersama dalam pembagian waris.[926]

Dalam perspektif maqashid, yang terpenting adalah tercapainya keadilan bagi semua ahli waris. Keadilan tidak selalu berarti kesamaan matematis, tetapi proporsionalitas berdasarkan tanggung jawab dan kebutuhan. Dalam konteks keluarga modern di mana peran gender sudah lebih fleksibel, pembagian waris dapat disesuaikan melalui wasiat wajibah atau hibah, selama tidak merugikan hak-hak ahli waris yang lain. Yang penting, proses pembagian waris dilakukan secara transparan, musyawarah, dan menghindari konflik keluarga. Mediasi waris dapat menjadi alternatif untuk menyelesaikan sengketa waris secara damai dan adil.[927]

D. Studi Kasus: Kompilasi Hukum Islam di Indonesia

Kompilasi Hukum Islam (KHI) adalah salah satu contoh paling penting dari upaya kodifikasi dan reformasi hukum keluarga Islam di dunia Muslim kontemporer. Dikeluarkan melalui Instruksi Presiden No. 1 Tahun 1991, KHI menjadi pedoman bagi Pengadilan Agama dalam memutuskan perkara-perkara di bidang perkawinan, kewarisan, dan perwakafan. KHI adalah hasil ijtihad kolektif para ulama dan cendekiawan Muslim Indonesia yang mencoba merumuskan hukum Islam yang sesuai dengan konteks keindonesiaan.[928]

Dalam bidang perkawinan, KHI mengadopsi banyak ketentuan yang sejalan dengan maqashid. Misalnya, tentang pencatatan perkawinan, KHI mewajibkan setiap perkawinan dicatat untuk memberikan kepastian hukum dan perlindungan bagi istri dan anak. Tentang poligami, KHI mengatur syarat yang ketat, termasuk persetujuan istri dan jaminan keadilan. Tentang perceraian, KHI

[926] Kompilasi Hukum Islam Pasal 176-193. Lihat juga diskusi dalam Ahmad Rofiq, Hukum Waris Islam di Indonesia.
[927] keadilan gender dalam pembagian waris.
[928] Instruksi Presiden No. 1 Tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam. Lihat juga Marzuki Wahid, Kompilasi Hukum Islam dan Peradilan Agama.

memberikan hak yang sama kepada suami dan istri untuk mengajukan gugatan cerai, serta mewajibkan mediasi sebelum perceraian diputuskan. Semua ini adalah upaya untuk mewujudkan maqashid *hifdz al-nasl, hifdz al-nafs*, dan *al-'adl* dalam keluarga.[929]

Dalam bidang kewarisan, KHI pada dasarnya mengikuti ketentuan fikih klasik, tetapi juga membuka ruang untuk inovasi. Misalnya, tentang anak angkat, KHI mengakui hak anak angkat untuk mendapatkan wasiat wajibah, meskipun tidak berhak atas waris. Tentang ahli waris pengganti, KHI mengadopsi konsep yang tidak dikenal dalam fikih klasik, yaitu bahwa cucu dapat menggantikan kedudukan orang tuanya yang meninggal lebih dulu untuk mendapatkan warisan dari kakek/neneknya. Ini adalah terobosan penting untuk melindungi hak-hak anak yatim yang selama ini sering terabaikan dalam praktik kewarisan tradisional.[930]

Namun, KHI juga menghadapi berbagai tanggapan. Beberapa pihak menilai KHI terlalu konservatif dan masih didominasi oleh perspektif patriarkal. Misalnya, tentang hak ijab kabul, KHI masih membolehkan wali mujbir (wali yang memaksa) untuk menikahkan perawan tanpa persetujuannya, meskipun dalam praktiknya hal ini sudah jarang terjadi. Tentang nusyuz, KHI masih mengatur bahwa istri nusyuz tidak berhak atas nafkah, sebuah ketentuan yang rentan disalahgunakan oleh suami. Tentang pembagian waris, KHI masih mempertahankan ketentuan 2:1 tanpa mempertimbangkan realitas sosial modern di mana perempuan juga berkontribusi ekonomi.[931]

Dalam perspektif maqashid, KHI perlu terus dievaluasi dan direformasi agar semakin sejalan dengan tujuan-tujuan syariah. Reformasi ini harus dilakukan melalui ijtihad kolektif yang melibatkan berbagai pihak, termasuk ulama, akademisi, aktivis perempuan, dan praktisi hukum. Beberapa isu yang perlu dikaji

[929] Kompilasi Hukum Islam Buku I tentang Perkawinan. Lihat juga analisis dalam Cik Hasan Bisri, Kompilasi Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional.

[930] Kompilasi Hukum Islam Pasal 209 dan 185. Lihat juga analisis dalam Amir Syarifuddin, Hukum Kewarisan Islam.

[931] Kritik terhadap KHI dapat dilihat dalam berbagai tulisan aktivis perempuan, seperti dalam buku Wacana Islam Liberal.

ulang antara lain: usia minimal pernikahan (yang telah dinaikkan menjadi 19 tahun melalui UU No. 16 Tahun 2019), hak-hak perempuan dalam perceraian, perlindungan anak dalam perkawinan poligami, dan keadilan gender dalam pembagian waris. Dengan pendekatan maqashid, reformasi hukum keluarga dapat dilakukan secara bertahap dan kontekstual, tanpa kehilangan akar tradisinya.[932]

E. Reformasi Hukum Keluarga Berbasis Maqashid

Reformasi hukum keluarga berbasis maqashid adalah sebuah keniscayaan untuk menjawab tantangan zaman. Beberapa prinsip dan langkah strategis yang dapat dilakukan antara lain:

1. Prinsip-Prinsip Reformasi

Pertama, berorientasi pada tujuan. Setiap aturan dalam hukum keluarga harus dievaluasi berdasarkan sejauh mana ia mewujudkan tujuan-tujuan pernikahan, terutama sakinah, mawaddah, wa rahmah. Aturan yang secara formal dianggap sah tetapi dalam praktiknya sering menimbulkan ketidakadilan, kekerasan, atau kehancuran keluarga, harus dikaji ulang dan direformasi.[933]

Kedua, berkeadilan gender. Reformasi harus memastikan bahwa laki-laki dan perempuan memiliki hak dan kewajiban yang setara dalam keluarga, sesuai dengan kapasitas dan peran masing-masing. Interpretasi patriarkal yang merugikan perempuan harus ditinggalkan, dan diganti dengan interpretasi yang lebih adil dan manusiawi.

Ketiga, responsif terhadap realitas. Hukum keluarga harus responsif terhadap perubahan sosial, ekonomi, dan budaya. Aturan yang dirumuskan berabad-abad lalu dalam konteks yang sangat berbeda mungkin tidak lagi relevan dengan konteks modern. Ijtihad

[932] reformasi KHI berbasis maqashid.
[933] prinsip-prinsip reformasi hukum keluarga berbasis maqashid.

baru diperlukan untuk merumuskan aturan yang sesuai dengan realitas kekinian.[934]

Keempat, melindungi kelompok rentan. Reformasi harus memberikan perlindungan khusus kepada kelompok rentan dalam keluarga, seperti anak-anak, perempuan, dan lansia. Mereka harus dilindungi dari segala bentuk kekerasan, eksploitasi, dan diskriminasi.

Kelima, partisipatif. Reformasi harus melibatkan berbagai pihak yang berkepentingan, termasuk ulama, akademisi, aktivis perempuan, praktisi hukum, dan perwakilan masyarakat. Jangan sampai reformasi hanya didikte oleh kepentingan kelompok tertentu.[935]

2. Langkah-Langkah Strategis

Pertama, sosialisasi dan edukasi. Masyarakat perlu diedukasi tentang maqashid pernikahan dan hak-hak masing-masing anggota keluarga. Program-program penyuluhan pra-nikah dan pasca-nikah perlu diperkuat dan diperluas. Media massa dan media sosial dapat dimanfaatkan untuk menyebarkan nilai-nilai keluarga sakinah.[936]

Kedua, penguatan kapasitas aparat. Hakim, mediator, dan konselor keluarga perlu dibekali dengan pemahaman yang baik tentang maqashid dan isu-isu gender. Mereka harus mampu memutuskan perkara dengan perspektif yang adil dan manusiawi.

Ketiga, revisi regulasi. Beberapa pasal dalam UU Perkawinan dan KHI perlu direvisi agar lebih sejalan dengan maqashid. Misalnya, tentang batas usia minimal pernikahan yang sudah direvisi, tentang hak-hak perempuan dalam perceraian, tentang perlindungan anak dalam perkawinan poligami, dan tentang keadilan gender dalam pembagian waris.[937]

---

[934] prinsip responsif terhadap realitas.
[935] prinsip partisipatif dalam reformasi.
[936] langkah sosialisasi dan edukasi.
[937] langkah revisi regulasi.

Keempat, penguatan lembaga mediasi. Mediasi keluarga harus diperkuat sebagai mekanisme penyelesaian sengketa yang lebih manusiawi dan berorientasi pada perdamaian. Mediator harus dilatih secara profesional dan memiliki sensitivitas gender.

Kelima, pembahasan dan pengembangan. Diperlukan pembahasan berkelanjutan tentang isu-isu hukum keluarga, termasuk studi empiris tentang dampak berbagai aturan terhadap kesejahteraan keluarga. Hasil pembahasan ini dapat menjadi dasar untuk perbaikan regulasi dan kebijakan.[938]

Dengan langkah-langkah ini, diharapkan hukum keluarga Islam dapat terus berkembang dan memberikan kontribusi nyata bagi terwujudnya keluarga-keluarga sakinah yang menjadi dambaan setiap Muslim. Pendekatan maqashid memberikan kerangka yang kokoh untuk melakukan reformasi tanpa kehilangan akar tradisi, sekaligus membuka ruang untuk dialog dengan nilai-nilai universal kemanusiaan.[939]

[938] langkah pembahasan dan pengembangan.
[939] masa depan reformasi hukum keluarga berbasis maqashid.

BAB 19
MAQASHID SYARIAH DALAM HUKUM PIDANA ISLAM

A. Filosofi Hukum Pidana Islam (Jinayah)

1. Tujuan Pemidanaan dalam Islam

Hukum pidana Islam (jinayah) sering menjadi sorotan tajam dalam diskursus global tentang HAM dan keadilan. Potong tangan, rajam, dan cambuk sering digambarkan sebagai hukuman yang kejam dan tidak manusiawi. Namun, untuk memahami hukum pidana Islam secara adil, kita harus melihatnya dalam kerangka filosofisnya, bukan sekadar potongan-potongan hukuman yang terpisah. Para ulama klasik dan kontemporer telah merumuskan tujuan-tujuan pemidanaan dalam Islam yang sangat rasional dan humanis.[940]

Tujuan pertama pemidanaan dalam Islam adalah pencegahan (*al-zajr* atau *al-rad'*). Hukum pidana bertujuan untuk mencegah terjadinya kejahatan, baik dengan memberikan efek jera kepada pelaku agar tidak mengulangi perbuatannya, maupun dengan memberikan peringatan kepada masyarakat luas agar tidak melakukan kejahatan serupa. Dalam QS. Al-Maidah: 38, setelah menyebutkan hukuman potong tangan bagi pencuri, Allah menegaskan bahwa hukuman itu adalah sebagai peringatan dari Allah. Ayat ini menunjukkan bahwa dimensi pencegahan adalah

[940] Lihat Abd al-Qadir 'Awdah, Al-Tasyri' al-Jina'i al-Islami Muqaranan bi al-Qanun al-Wadh'i, juz I, hlm. 50-55.

tujuan utama. Hukuman yang berat diharapkan akan membuat orang berpikir seribu kali sebelum melakukan kejahatan.[941]

Tujuan kedua adalah perbaikan (*al-islah*). Hukum pidana tidak hanya bertujuan menghukum, tetapi juga memperbaiki pelaku kejahatan agar kembali menjadi anggota masyarakat yang baik. Dalam banyak ayat dan hadis, pintu taubat selalu terbuka lebar. Bahkan dalam kasus hudud, jika pelaku bertaubat sebelum tertangkap, hukumannya bisa gugur. Ini menunjukkan bahwa tujuan utama bukanlah balas dendam, tetapi perbaikan. Dalam konteks modern, tujuan ini sejalan dengan pendekatan rehabilitasi dalam sistem pemidanaan kontemporer.[942]

Tujuan ketiga adalah perlindungan masyarakat (*hifzh al-mujtama'*). Hukum pidana bertujuan melindungi masyarakat dari kejahatan dengan menyingkirkan pelaku kejahatan dari peredaran, baik melalui hukuman penjara, pengasingan, atau dalam kasus ekstrem, hukuman mati. Perlindungan ini juga mencakup perlindungan terhadap korban dan keluarganya, dengan memberikan hak untuk mendapatkan kompensasi atau diyat (tebusan) dalam kasus pembunuhan atau penganiayaan.[943]

Tujuan keempat adalah penebusan dosa (*al-takfir*). Dalam perspektif teologis, pelaksanaan hukuman di dunia dapat menjadi penebus dosa bagi pelaku di akhirat. Sebuah hadis menyatakan bahwa barangsiapa yang ditegakkan hukuman had atasnya, maka dosanya akan terhapus. Ini memberikan dimensi spiritual pada hukuman, yang mungkin sulit dipahami dalam perspektif sekuler.[944]

Pemahaman tentang tujuan-tujuan ini sangat penting dalam mengevaluasi dan mereformasi hukum pidana Islam. Jika suatu hukuman tidak efektif dalam mencapai tujuan-tujuan tersebut, atau bahkan kontraproduktif (misalnya, hukuman penjara justru

[941] QS. Al-Maidah [5]: 38. Lihat juga Wahbah al-Zuhaili, Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu, juz VI, hlm. 125-130.
[942] 'Awdah, Al-Tasyri' al-Jina'i, juz I, hlm. 60-65.
[943] Ibid., hlm. 70-75.
[944] Hadis riwayat Muslim. Lihat juga al-Zuhaili, Al-Fiqh al-Islami, juz VI, hlm. 135.

menjadikan pelaku semakin kriminal), maka perlu ada evaluasi ulang. Dalam kerangka maqashid, yang terpenting adalah tercapainya tujuan, bukan sekadar pelaksanaan bentuk hukuman tertentu.

2. Konsep Pemeliharaan (*Hifdz*) dalam Jinayah

Hukum pidana Islam secara langsung terkait dengan maqashid syariah, terutama perlindungan terhadap lima unsur pokok: agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Setiap kejahatan dalam hukum pidana Islam pada dasarnya adalah pelanggaran terhadap salah satu atau beberapa dari maqashid ini. Dengan demikian, hukuman yang ditetapkan adalah upaya untuk memulihkan keseimbangan yang rusak akibat kejahatan dan melindungi masyarakat dari ancaman serupa di masa depan.[945]

Pertama, perlindungan agama (*hifdz al-din*) diwujudkan melalui hukuman bagi pelaku riddah (murtad) dan pelaku kejahatan terhadap simbol-simbol agama. Agama adalah fondasi kehidupan spiritual dan moral masyarakat. Melindunginya dari serangan internal (murtad) dan eksternal (penistaan) adalah bagian dari menjaga identitas dan kohesi sosial. Hukuman yang berat dalam kasus ini dimaksudkan untuk memberikan efek jera dan melindungi integritas agama sebagai sistem nilai yang dianut masyarakat.

Kedua, perlindungan jiwa (*hifdz al-nafs*) diwujudkan melalui hukuman qishash dan diyat dalam kasus pembunuhan dan penganiayaan. Jiwa adalah anugerah paling berharga yang diberikan Allah kepada manusia. Melindunginya dari ancaman penghilangan dan perusakan adalah prioritas tertinggi. Hukuman qishash (hukuman setimpal) dimaksudkan untuk memberikan keadilan bagi korban dan keluarganya, sekaligus memberikan efek jera bagi calon pelaku. Namun, Islam juga membuka pintu maaf dengan memberikan hak kepada keluarga korban untuk memaafkan dan menerima diyat

[945] Al-Syatibi, Al-Muwafaqat, juz II, hlm. 20-25.

(tebusan). Ini menunjukkan bahwa tujuan utamanya bukan balas dendam, tetapi keadilan restoratif.[946]

Ketiga, perlindungan akal (*hifdz al-'aql*) diwujudkan melalui hukuman bagi peminum khamr dan pengguna narkoba. Akal adalah pembeda utama manusia dari makhluk lain. Dengan akal, manusia dapat berpikir, memilih, dan bertanggung jawab atas perbuatannya. Merusak akal dengan zat-zat memabukkan berarti merusak kemanusiaan itu sendiri. Hukuman cambuk bagi peminum khamr dimaksudkan untuk memberikan efek jera dan melindungi masyarakat dari bahaya penyalahgunaan zat adiktif.

Keempat, perlindungan keturunan (*hifdz al-nasl*) diwujudkan melalui hukuman bagi pelaku zina dan qadzaf (menuduh zina tanpa bukti). Keturunan yang sah adalah fondasi keluarga dan masyarakat. Zina mengancam kejelasan garis keturunan dan merusak kehormatan keluarga. Hukuman yang berat dalam kasus zina dimaksudkan untuk melindungi institusi keluarga dari kehancuran. Sementara itu, hukuman bagi qadzaf melindungi kehormatan individu dari tuduhan palsu yang dapat merusak reputasi dan kehidupan sosialnya.[947]

Kelima, perlindungan harta (*hifdz al-mal*) diwujudkan melalui hukuman bagi pencuri dan perampok. Harta adalah hasil jerih payah manusia dan menjadi sarana untuk memenuhi kebutuhan hidup. Melindunginya dari pencurian dan perampasan adalah bagian dari menjaga keadilan ekonomi dan mencegah konflik sosial. Hukuman potong tangan bagi pencuri, meskipun tampak berat, dimaksudkan untuk memberikan efek jera yang sangat kuat dan melindungi hak milik masyarakat.

Dengan memahami korelasi antara hukum pidana dan maqashid ini, kita dapat melihat bahwa hukuman-hukuman dalam Islam bukanlah tindakan sadis tanpa tujuan. Mereka adalah instrumen untuk melindungi nilai-nilai fundamental yang menjadi

[946] QS. Al-Baqarah [2]: 178-179. Lihat juga al-Zuhaili, Al-Fiqh al-Islami, juz VI, hlm. 250-255.
[947] QS. Al-Nur [24]: 2-4. Lihat juga 'Awdah, Al-Tasyri' al-Jina'i, juz II, hlm. 300-305.

pilar kehidupan manusia. Dalam perspektif ini, reformasi hukum pidana Islam tidak berarti menghapus hukuman-hukuman tersebut, tetapi memastikan bahwa penerapannya benar-benar mencapai tujuan yang dimaksud, dengan mempertimbangkan konteks dan realitas modern.[948]

B. Maqashid dalam Penerapan Hudud

Hudud (jamak dari hadd) adalah hukuman-hukuman yang telah ditetapkan secara pasti dalam Al-Qur'an dan Sunnah, seperti hukuman bagi pencuri, perampok, pezina, peminum khamr, dan pemberontak. Karena ketetapannya yang jelas, hudud sering dianggap sebagai area yang paling tidak fleksibel dalam hukum pidana Islam. Namun, dengan pendekatan maqashid, para ulama kontemporer telah membuka ruang untuk reinterpretasi dan bahkan penundaan penerapan hudud dalam kondisi tertentu.

1. *Hifdz al-Din* dan Hukum Murtad

Hukum murtad (keluar dari Islam) adalah salah satu yang paling kontroversial dalam wacana HAM. Secara tekstual, terdapat hadis yang menyatakan bahwa barangsiapa mengganti agamanya (murtad), maka bunuhlah ia. Namun, bagaimana memahami hadis ini dalam kerangka maqashid, terutama *hifdz al-din*?[949]

Para ulama kontemporer, seperti al-Qaradawi dan Jasser Auda, melakukan reinterpretasi terhadap hukum murtad dengan pendekatan maqashid. Pertama, mereka membedakan antara murtad sebagai perubahan keyakinan pribadi dan murtad sebagai pengkhianatan politik. Dalam konteks historis, hukuman mati bagi murtad sering dikaitkan dengan pengkhianatan terhadap negara Islam, bukan sekadar perubahan keyakinan pribadi. Nabi Muhammad SAW sendiri tidak pernah menjatuhkan hukuman mati

[948] korelasi hukum pidana dan maqashid.
[949] Hadis riwayat al-Bukhari. Lihat juga perdebatan dalam al-Qaradawi, Jarimat al-Riddah.

kepada orang-orang yang keluar dari Islam selama mereka tidak memerangi kaum Muslimin.[950]

Kedua, mereka menekankan bahwa QS. Al-Baqarah: 256 dengan tegas menyatakan "tidak ada paksaan dalam agama." Ayat ini adalah prinsip fundamental yang tidak boleh dilanggar oleh hukuman apa pun. Jika seseorang dipaksa untuk tetap dalam Islam, maka itu bertentangan dengan prinsip kebebasan beragama yang dijamin Al-Qur'an. Oleh karena itu, hukuman mati bagi murtad hanya dapat diterapkan jika disertai dengan unsur hirabah (pemberontakan bersenjata atau makar terhadap negara), bukan untuk sekadar perubahan keyakinan pribadi.[951]

Ketiga, mereka menggunakan prinsip *sadd al-dzari'ah* (menutup jalan menuju kerusakan) untuk memahami hukuman murtad. Pada masa awal Islam, ketika masyarakat masih rentan terhadap perpecahan, murtad bisa menjadi pintu masuk bagi destabilisasi politik dan sosial. Namun, dalam konteks modern di mana kebebasan beragama diakui dan dilindungi, penerapan hukuman mati bagi murtad justru bisa menimbulkan kerusakan yang lebih besar, seperti pelanggaran HAM dan citra negatif Islam. Dalam kerangka maqashid, mencegah kerusakan yang lebih besar lebih diutamakan daripada mempertahankan aturan yang konteksnya telah berubah.[952]

Dengan reinterpretasi ini, maqashid hifdz al-din tidak lagi dimaknai sebagai mempertahankan seseorang dalam Islam dengan paksaan, tetapi sebagai menciptakan lingkungan yang kondusif bagi pemeluk Islam untuk menjalankan agamanya dengan bebas, dan melindungi agama dari serangan-serangan yang bersifat destruktif.

---

[950] Al-Qaradawi, Jarimat al-Riddah, hlm. 45-50.
[951] QS. Al-Baqarah [2]: 256. Lihat juga Abdullahi An-Na'im, Toward an Islamic Reformation.
[952] reinterpretasi hukum murtad dengan pendekatan maqashid.

2. *Hifdz al-Nafs* dan Qishash

Qishash adalah hukuman setimpal bagi pelaku pembunuhan, yaitu dibunuh sebagaimana ia membunuh (QS. Al-Baqarah: 178-179). Hukuman ini sering ditanggapan sebagai "balas dendam" yang tidak manusiawi. Namun, dalam kerangka maqashid, qishash memiliki tujuan yang mulia: melindungi jiwa dan memberikan keadilan bagi korban.[953]

QS. Al-Baqarah: 179 dengan tegas menyatakan bahwa dalam qishash ada kehidupan. Ini adalah pernyataan paradoksal yang dalam: dengan menetapkan hukuman mati bagi pembunuh, Allah ingin melindungi kehidupan. Orang yang berpikir untuk membunuh akan berpikir seribu kali jika ia tahu bahwa ia akan dihukum mati. Dengan demikian, qishash berfungsi sebagai pencegah yang efektif. Statistik di berbagai negara menunjukkan bahwa pencabutan hukuman mati tidak selalu diikuti dengan penurunan angka pembunuhan, bahkan kadang sebaliknya.[954]

Namun, yang lebih penting, Islam tidak mewajibkan qishash. Keluarga korban diberikan pilihan: menuntut qishash, memaafkan dengan menerima diyat (tebusan), atau memaafkan tanpa syarat. Ini adalah bentuk keadilan restoratif yang sangat maju. Keluarga korban dilibatkan secara aktif dalam proses penyelesaian, dan mereka diberikan hak untuk memaafkan. Dalam banyak kasus, pemaafan justru lebih mulia dan lebih bermanfaat bagi rekonsiliasi sosial daripada eksekusi.[955]

Dalam perspektif maqashid, yang terpenting adalah tercapainya keadilan bagi korban dan keluarganya, serta perlindungan masyarakat dari kejahatan serupa. Qishash adalah salah satu instrumen untuk mencapai tujuan itu, tetapi bukan satu-satunya. Jika keluarga korban memilih untuk memaafkan, maka tujuan keadilan restoratif tercapai. Jika mereka memilih qishash,

[953] QS. Al-Baqarah [2]: 178-179. Lihat juga al-Zuhaili, Al-Fiqh al-Islami, juz VI, hlm. 250.
[954] QS. Al-Baqarah [2]: 179. Lihat juga tafsir ayat ini dalam al-Tabari.
[955] 'Awdah, Al-Tasyri' al-Jina'i, juz I, hlm. 300-305.

maka tujuan pencegahan dan keadilan retributif tercapai. Fleksibilitas inilah yang membuat hukum qishash sangat maju dan manusiawi.

3. *Hifdz al-'Aql* dan Hukum Khamr

Hukuman bagi peminum khamr (minuman keras) adalah cambuk, baik 40 atau 80 kali, berdasarkan hadis Nabi. Hukuman ini dimaksudkan untuk melindungi akal dari kerusakan akibat zat-zat memabukkan. Dalam perspektif maqashid, *hifdz al-'aql* adalah tujuan utama di balik pelarangan khamr.[956]

Namun, dalam konteks modern, masalahnya tidak hanya khamr, tetapi juga narkoba dan zat-zat adiktif lainnya yang jauh lebih berbahaya. Para ulama kontemporer menggunakan qiyas (analogi) untuk menerapkan hukum khamr pada narkoba, dengan pertimbangan bahwa maqashidnya sama: melindungi akal. Bahkan, karena bahaya narkoba lebih besar, hukumannya bisa lebih berat melalui mekanisme ta'zir.[957]

Dalam perspektif maqashid, yang penting bukan sekadar menghukum peminum, tetapi mencegah masyarakat dari bahaya penyalahgunaan zat adiktif. Oleh karena itu, pendekatan yang komprehensif diperlukan: edukasi tentang bahaya narkoba, rehabilitasi bagi pecandu, penegakan hukum terhadap pengedar, dan kerja sama internasional untuk memberantas perdagangan narkoba. Hukuman cambuk mungkin tidak relevan lagi dalam konteks modern, dan bisa diganti dengan hukuman penjara atau denda yang lebih sesuai dengan tujuan pencegahan dan perbaikan.

4. *Hifdz al-Nasl* dan Hukum Zina

Hukum zina dalam Islam sangat berat: rajam bagi pezina muhshan (yang sudah menikah) dan cambuk 100 kali bagi pezina ghairu muhshan (yang belum menikah). Hukuman ini dimaksudkan untuk melindungi keturunan dan kehormatan keluarga. Namun, yang

[956] QS. Al-Maidah [5]: 90-91. Lihat juga al-Zuhaili, Al-Fiqh al-Islami, juz VI, hlm. 150-155.
[957] Al-Qaradawi, Al-Halal wa al-Haram, hlm. 70-75.

sering dilupakan adalah syarat pembuktian yang sangat ketat: diperlukan empat saksi yang melihat langsung proses persetubuhan. Syarat ini secara praktis hampir mustahil dipenuhi dalam kehidupan normal.[958]

Dalam perspektif maqashid, syarat pembuktian yang ketat ini justru menunjukkan bahwa Islam lebih suka menutup aib daripada membukanya. Nabi Muhammad SAW dalam berbagai kesempatan selalu memalingkan orang yang mengaku berzina dan menyuruhnya untuk kembali, memberikan kesempatan untuk bertaubat. Ini menunjukkan bahwa tujuan utamanya bukan menghukum, tetapi mencegah dan memperbaiki. Hukuman yang berat lebih bersifat "peringatan" daripada hukuman yang benar-benar akan diterapkan.[959]

Para ulama kontemporer, seperti al-Qaradawi, menekankan bahwa dalam kondisi normal, hudud zina tidak bisa diterapkan karena syarat pembuktiannya tidak mungkin dipenuhi. Yang lebih penting adalah upaya preventif: pendidikan seksual yang Islami, penguatan nilai-nilai keluarga, penyediaan lapangan kerja untuk memudahkan pernikahan, dan penegakan hukum terhadap prostitusi dan pornografi. Jika zina benar-benar terjadi, penyelesaian terbaik adalah melalui pernikahan jika kedua pihak bersedia, atau melalui hukuman ta'zir yang lebih fleksibel.[960]

5. *Hifdz al-Mal* dan Hukum Pencurian

Hukuman potong tangan bagi pencuri (QS. Al-Maidah: 38) adalah salah satu yang paling kontroversial. Namun, dalam perspektif maqashid, hukuman ini memiliki tujuan mulia: melindungi harta masyarakat dari pencurian. Seperti halnya zina, syarat penerapan hukuman ini sangat ketat: barang yang dicuri mencapai nisab tertentu (sekitar 3,36 gram emas), disimpan di tempat penyimpanan

[958] QS. Al-Nur [24]: 2-4. Lihat juga 'Awdah, Al-Tasyri' al-Jina'i, juz II, hlm. 300.
[959] Hadis riwayat Muslim. Lihat juga al-Qaradawi, Al-Halal wa al-Haram, hlm. 180-185.
[960] Al-Qaradawi, Al-Halal wa al-Haram, hlm. 185-190.

yang layak (*hirz*), dan terbukti tanpa ada unsur *syubhat* (keraguan).[961]

Dalam konteks modern di mana kemiskinan masih meluas, banyak ulama yang menunda penerapan hukuman potong tangan. Jika seseorang mencuri karena terpaksa untuk memenuhi kebutuhan dasarnya, ia tidak bisa dihukum potong tangan karena ada unsur keterpaksaan. Dalam kondisi darurat, bahkan yang haram menjadi halal. Ini adalah aplikasi kaidah *al-dharurat tubih al-mahdhurat*.[962]

Dalam kerangka maqashid, perlindungan harta tidak hanya berarti menghukum pencuri, tetapi juga menciptakan sistem ekonomi yang adil sehingga orang tidak perlu mencuri. Zakat, infak, sedekah, dan jaminan sosial adalah instrumen-instrumen untuk mencegah kemiskinan yang menjadi akar kejahatan. Jika masyarakat masih miskin dan kelaparan, menerapkan hukuman potong tangan adalah bentuk ketidakadilan. Yang lebih penting adalah memperbaiki sistem ekonomi, bukan menghukum para korban sistem yang tidak adil.[963]

C. Reinterpretasi Hukum Pidana Berbasis Maqashid

1. Tanggapan terhadap Penerapan Literal

Salah satu masalah utama dalam penerapan hukum pidana Islam selama ini adalah pendekatan literal yang kaku. Banyak kelompok yang menerapkan hudud secara harfiah tanpa mempertimbangkan konteks, syarat, dan tujuan di baliknya. Akibatnya, hukum yang seharusnya membawa rahmat justru menjadi sumber penderitaan dan ketidakadilan.[964]

[961] QS. Al-Maidah [5]: 38. Lihat juga 'Awdah, Al-Tasyri' al-Jina'i, juz II, hlm. 400-405.
[962] Al-Zuhaili, Al-Fiqh al-Islami, juz VI, hlm. 160-165.
[963] hubungan antara keadilan ekonomi dan hukum pidana.
[964] Kritik ini dapat dilihat dalam berbagai tulisan Abdullahi An-Na'im dan para pemikir liberal lainnya.

Pendekatan literal ini mengabaikan fakta bahwa setiap hukum dalam Islam memiliki tujuan. Al-Qur'an sendiri penuh dengan pernyataan tentang hikmah dan tujuan di balik perintah dan larangan. Allah tidak pernah menetapkan hukum tanpa alasan. Oleh karena itu, memahami hukum tanpa memahami tujuannya adalah bentuk reduksionisme yang berbahaya.[965]

Tanggapan terhadap penerapan literal ini datang dari berbagai kalangan. Para ulama klasik seperti Al-Syatibi telah lama menekankan pentingnya maqashid dalam memahami syariah. Para ulama kontemporer seperti al-Qaradawi, al-Raisuni, dan Jasser Auda semakin memperkuat tanggapan ini. Mereka menunjukkan bahwa banyak praktik penerapan hudud di berbagai negara justru bertentangan dengan maqashid, karena dilakukan tanpa memenuhi syarat-syarat yang ketat dan tanpa mempertimbangkan konteks sosial.

Dalam konteks perjanjian terapeutik, tanggapan terhadap pendekatan literal ini juga relevan. Klausul-klausul dalam perjanjian tidak boleh diterapkan secara literal tanpa mempertimbangkan konteks dan tujuan. Misalnya, klausul tentang tanggung jawab dokter tidak boleh diterapkan secara kaku tanpa mempertimbangkan kondisi darurat atau keterbatasan fasilitas. Yang penting adalah tercapainya tujuan perlindungan pasien, bukan sekadar memenuhi formalitas hukum.

2. Syarat-Syarat Penerapan Hudud

Para ulama telah merumuskan syarat-syarat yang sangat ketat untuk penerapan hudud. Syarat-syarat ini sering diabaikan dalam praktik. Dalam kerangka maqashid, syarat-syarat ini justru sangat penting untuk memastikan bahwa hudud benar-benar mencapai tujuannya, bukan sekadar menjadi alat kekuasaan.[966]

[965] Al-Syatibi, Al-Muwafaqat, juz II, hlm. 5-10.
[966] 'Awdah, Al-Tasyri' al-Jina'i, juz I, hlm. 200-205.

Pertama, syarat pembuktian yang ketat. Untuk kasus zina, diperlukan empat saksi yang melihat langsung. Untuk kasus pencurian, diperlukan dua saksi yang adil. Untuk kasus pembunuhan, diperlukan pembuktian yang meyakinkan. Syarat ini sulit dipenuhi dalam praktik normal, sehingga hudud jarang bisa diterapkan. Ini menunjukkan bahwa hudud lebih bersifat "ancaman" daripada hukuman yang benar-benar akan dilaksanakan.

Kedua, syarat syubhat (keraguan). Jika ada keraguan sedikit pun, hudud tidak bisa diterapkan. Nabi SAW bersabda, "Hindarilah hudud dengan adanya syubhat." Ini adalah prinsip yang sangat penting. Dalam kondisi yang meragukan, yang lebih baik adalah memaafkan daripada menghukum. Ini sejalan dengan maqashid untuk melindungi jiwa dan kehormatan manusia.

Ketiga, *syarat 'adam al-dharurah* (tidak ada keadaan darurat). Jika seseorang melakukan kejahatan dalam keadaan terpaksa, misalnya mencuri karena kelaparan, maka ia tidak bisa dihukum had. Dalam kondisi darurat, yang haram menjadi halal. Ini adalah aplikasi dari maqashid hifdz al-nafs yang lebih utama daripada hifdz al-mal.

Keempat, syarat kemampuan penerapan. Jika penerapan hudud justru akan menimbulkan kerusakan yang lebih besar, seperti perang saudara atau kekacauan sosial, maka hudud tidak boleh diterapkan. Ini adalah aplikasi dari prinsip *dar' al-mafasid muqaddam 'ala jalb al-masalih*.[967]

Dalam kerangka maqashid, syarat-syarat ini bukan sekadar formalitas, tetapi esensi dari keadilan hukum. Dengan memenuhi syarat-syarat ini, hudud menjadi instrumen keadilan, bukan kekerasan. Dengan mengabaikannya, hudud menjadi alat tirani.

3. Tujuan Rehabilitatif dan Restoratif

Salah satu inovasi penting dalam pemikiran hukum pidana kontemporer adalah penekanan pada tujuan rehabilitatif dan restoratif. Dalam perspektif maqashid, tujuan ini sangat sejalan

[967] syarat-syarat penerapan hudud.

dengan nilai-nilai Islam yang menekankan taubat, perbaikan, dan rekonsiliasi.[968]

Tujuan rehabilitatif berarti bahwa hukuman harus diarahkan pada perbaikan pelaku, bukan sekadar pembalasan. Pelaku kejahatan harus diberi kesempatan untuk bertobat, memperbaiki diri, dan kembali menjadi anggota masyarakat yang baik. Dalam Islam, pintu taubat selalu terbuka. Banyak ayat dan hadis yang menekankan pentingnya taubat dan janji ampunan Allah. Oleh karena itu, sistem pemidanaan harus mendukung proses taubat ini, bukan malah menghancurkannya.

Tujuan restoratif berarti bahwa hukuman harus diarahkan pada pemulihan hubungan yang rusak akibat kejahatan. Kejahatan tidak hanya merugikan korban secara individual, tetapi juga merusak hubungan sosial. Oleh karena itu, proses penyelesaian harus melibatkan semua pihak yang terkena dampak: korban, pelaku, keluarga, dan masyarakat. Tujuannya adalah untuk memperbaiki kerusakan, memulihkan hubungan, dan mencapai rekonsiliasi.[969]

Dalam hukum pidana Islam, tujuan restoratif ini sudah ada dalam konsep diyat dan pemaafan. Keluarga korban diberikan hak untuk memaafkan dan menerima kompensasi. Proses ini sering melibatkan mediasi dan negosiasi antara keluarga korban dan pelaku. Ini adalah bentuk keadilan restoratif yang sangat maju, jauh sebelum konsep ini populer dalam kriminologi modern.

Dalam konteks perjanjian terapeutik, tujuan rehabilitatif dan restoratif ini juga relevan. Jika terjadi pelanggaran dalam hubungan terapeutik, misalnya kelalaian medis, penyelesaian terbaik adalah melalui mediasi dan kompensasi, bukan langsung melalui jalur pidana yang bisa merusak hubungan dokter-pasien. Dokter yang bersalah perlu dibina, bukan sekadar dihukum. Korban perlu

[968] Lihat diskusi tentang keadilan restoratif dalam kriminologi modern dan relevansinya dengan Islam.
[969] 'Awdah, Al-Tasyri' al-Jina'i, juz I, hlm. 80-85.

mendapatkan kompensasi dan pemulihan. Ini lebih sejalan dengan maqashid daripada pendekatan punitif semata.[970]

D. Isu-Isu Kontemporer

1. Ta'zir dan Fleksibilitas Hukuman

Ta'zir adalah hukuman diskresioner yang tidak ditetapkan secara pasti dalam Al-Qur'an dan Sunnah, tetapi diserahkan kepada hakim atau penguasa untuk menentukannya sesuai dengan situasi dan kondisi. Ta'zir mencakup berbagai tindak pidana yang tidak termasuk dalam hudud dan qishash, serta hukuman pengganti ketika hudud tidak bisa diterapkan karena tidak memenuhi syarat.[971]

Dalam kerangka maqashid, ta'zir adalah instrumen yang sangat penting untuk memberikan fleksibilitas dalam hukum pidana Islam. Dengan ta'zir, hakim dapat menyesuaikan hukuman dengan kondisi pelaku, tingkat kesalahan, dampak kejahatan, dan kebutuhan masyarakat. Hukuman ta'zir bisa berupa penjara, denda, cambuk dalam jumlah tertentu, pengasingan, teguran, atau bentuk-bentuk lain yang dianggap efektif.

Dalam konteks modern, ta'zir menjadi semakin penting karena banyak kejahatan baru yang tidak dikenal di masa lalu, seperti korupsi, pencucian uang, *cyber crime*, terorisme, dan kejahatan lingkungan. Untuk kejahatan-kejahatan ini, tidak ada ketentuan hudud, sehingga ta'zir adalah satu-satunya instrumen yang tersedia. Dengan pendekatan maqashid, hukuman untuk kejahatan-kejahatan ini dapat dirumuskan secara proporsional dan efektif.[972]

Misalnya, untuk kasus korupsi yang merugikan keuangan negara, hukuman ta'zir bisa sangat berat, termasuk hukuman mati dalam kasus yang sangat parah, karena dampaknya terhadap maqashid sangat besar. Korupsi tidak hanya merugikan harta negara,

[970] relevansi tujuan rehabilitatif dan restoratif dalam perjanjian terapeutik.
[971] Al-Zuhaili, Al-Fiqh al-Islami, juz VI, hlm. 200-205.
[972] 'Awdah, Al-Tasyri' al-Jina'i, juz I, hlm. 150-155.

tetapi juga menghambat pembangunan, memperlebar kesenjangan, dan merusak kepercayaan publik. Dalam kerangka maqashid, korupsi adalah kejahatan multidimensi yang merusak hampir semua maqashid: *hifdz al-mal* (karena merampas hak masyarakat), *hifdz al-nafs* (karena menghambat akses masyarakat ke layanan dasar seperti kesehatan dan pendidikan), *hifdz al-'aql* (karena merusak sistem pendidikan), dan *hifdz al-din* (karena merusak moral dan kepercayaan). Oleh karena itu, hukuman yang berat dapat dibenarkan dalam kerangka maqashid.

2. Hukuman Mati dalam Perspektif HAM dan Maqashid

Hukuman mati adalah isu yang sangat kontroversial dalam wacana HAM global. Banyak negara dan organisasi HAM yang menuntut penghapusan hukuman mati dengan alasan hak untuk hidup adalah hak yang tidak bisa dicabut dalam keadaan apa pun. Bagaimana Islam memandang hukuman mati dalam perspektif maqashid dan HAM?[973]

Dalam Islam, hukuman mati diakui untuk beberapa kejahatan: *qishash* (pembunuhan sengaja), zina muhshan, *riddah* (dengan interpretasi tertentu), dan *hirabah* (pemberontakan bersenjata). Namun, dalam kerangka maqashid, penerapan hukuman mati harus mempertimbangkan beberapa hal:

Pertama, syarat pembuktian yang sangat ketat. Untuk kasus pembunuhan, diperlukan bukti yang meyakinkan. Untuk kasus zina, diperlukan empat saksi yang melihat langsung. Syarat ini hampir mustahil dipenuhi dalam praktik normal, sehingga hukuman mati jarang bisa diterapkan. Ini menunjukkan bahwa Islam lebih suka menghindari hukuman mati daripada menerapkannya.[974]

Kedua, hak memaafkan. Dalam kasus qishash, keluarga korban memiliki hak untuk memaafkan dan menerima diyat. Jika mereka memaafkan, hukuman mati tidak dilaksanakan. Ini adalah

[973] Lihat perdebatan tentang hukuman mati dalam berbagai forum HAM internasional

[974] 'Awdah, Al-Tasyri' al-Jina'i, juz I, hlm. 200-205.

bentuk keadilan restoratif yang memberikan hak kepada korban dan keluarganya untuk menentukan nasib pelaku. Dalam banyak kasus, pemaafan justru lebih baik daripada eksekusi.

Ketiga, pertimbangan maslahah. Jika penerapan hukuman mati justru menimbulkan kerusakan yang lebih besar, seperti konflik horizontal atau ketidakstabilan politik, maka ia tidak boleh diterapkan. Dalam situasi seperti ini, hukuman penjara seumur hidup bisa menjadi alternatif.[975]

Dalam dialog dengan HAM global, umat Islam dapat menjelaskan bahwa hukuman mati dalam Islam bukanlah tindakan brutal tanpa tujuan, tetapi instrumen keadilan yang dikelilingi oleh berbagai perlindungan. Namun, umat Islam juga perlu membuka diri terhadap tanggapan dan melakukan evaluasi terhadap praktik-praktik yang tidak sesuai dengan maqashid. Jika suatu negara menerapkan hukuman mati secara sewenang-wenang tanpa proses hukum yang adil, maka itu bertentangan dengan maqashid dan harus ditanggapan.

3. Pidana Modern dan Maqashid

Perkembangan zaman melahirkan berbagai kejahatan baru yang tidak dikenal di masa lalu. Kejahatan-kejahatan ini sering melibatkan teknologi modern, jaringan internasional, dan dampak yang sangat luas. Bagaimana maqashid dapat digunakan untuk merespons kejahatan-kejahatan modern ini?[976]

Pertama, *cyber crime*. Kejahatan dunia maya seperti penipuan online, pencurian data, peretasan, dan penyebaran konten ilegal, memiliki dampak yang sangat besar terhadap maqashid. Pencurian data, misalnya, melanggar *hifdz al-mal* (jika data terkait dengan keuangan) dan *hifdz al-'ird* (jika data pribadi disebarluaskan). Penyebaran konten pornografi melanggar *hifdz al-nasl* dan *hifdz al-'ird*. Oleh karena itu, hukuman yang berat diperlukan untuk melindungi masyarakat dari kejahatan ini. Dalam kerangka ta'zir,

[975] pertimbangan maslahah dalam penerapan hukuman mati.
[976] Al-Qaradawi, Fiqh al-Jihad, hlm. 300-305.

hakim dapat menjatuhkan hukuman yang sesuai dengan tingkat kerusakan yang ditimbulkan.

Kedua, terorisme. Terorisme adalah kejahatan yang secara langsung menyerang maqashid: *hifdz al-nafs* (membunuh warga sipil), *hifdz al-din* (mengatasnamakan agama untuk kejahatan), *hifdz al-'aql* (menyebarkan paham radikal), *hifdz al-mal* (menghancurkan properti), dan *hifdz al-nasl* (menghancurkan generasi). Oleh karena itu, hukuman yang sangat berat dapat dibenarkan dalam kerangka maqashid. Namun, penting untuk membedakan antara teroris yang melakukan kekerasan dan mereka yang hanya memiliki paham radikal tetapi tidak melakukan kekerasan. Hukuman mati mungkin dibenarkan untuk teroris yang telah melakukan pembunuhan, tetapi tidak untuk mereka yang hanya memiliki paham.[977]

Ketiga, kejahatan lingkungan. Kejahatan lingkungan seperti pencemaran, perusakan hutan, dan perdagangan satwa liar, memiliki dampak jangka panjang terhadap kehidupan manusia dan ekosistem. Dalam kerangka maqashid, kejahatan ini melanggar *hifdz al-nafs* (karena merusak kesehatan), *hifdz al-mal* (karena merusak sumber daya ekonomi), dan bahkan *hifdz al-din* (karena merusak ciptaan Allah). Oleh karena itu, hukuman yang berat diperlukan untuk melindungi lingkungan. Beberapa ulama kontemporer bahkan mengusulkan perluasan maqashid untuk mencakup perlindungan lingkungan (*hifdz al-bi'ah*).[978]

Keempat, kejahatan korporasi. Kejahatan yang dilakukan oleh korporasi, seperti produksi makanan berbahaya, pencemaran, penipuan konsumen, dan pelanggaran hak pekerja, sering luput dari jerat hukum pidana karena pelakunya adalah entitas hukum, bukan individu. Dalam kerangka maqashid, korporasi juga harus bertanggung jawab atas kejahatan yang dilakukannya. Hukuman bisa berupa denda besar, pencabutan izin, atau bahkan pembubaran perusahaan. Ini sejalan dengan maqashid *hifdz al-nafs* dan *hifdz al-mal*.

[977] Ibid., hlm. 310-315.
[978] Jasser Auda, Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law, hlm. 160-165.

E. Studi Kasus: Penerapan Hukum Pidana di Negara Muslim

1. Arab Saudi: Antara Formalisme dan Reformasi
   Arab Saudi adalah salah satu negara yang paling dikenal dengan penerapan hukum pidana Islam secara formal. Hukum potong tangan, rajam, dan cambuk masih diterapkan di negara ini, meskipun dengan prosedur yang lebih ketat daripada yang digambarkan media. Dalam beberapa tahun terakhir, Arab Saudi juga melakukan reformasi hukum pidana, termasuk kodifikasi hukum dan penguatan proses peradilan.

   Dalam perspektif maqashid, penerapan hudud di Arab Saudi menuai banyak tanggapan. Tanggapan utama adalah bahwa hukuman sering diterapkan tanpa mempertimbangkan konteks sosial dan tanpa upaya yang memadai untuk mengatasi akar masalah. Misalnya, mencuri karena kemiskinan masih dihukum potong tangan, tanpa ada upaya serius untuk mengentaskan kemiskinan. Ini bertentangan dengan maqashid yang menekankan perlindungan jiwa dan keadilan sosial.

   Di sisi lain, Arab Saudi juga memiliki sistem diyat yang cukup maju. Keluarga korban pembunuhan sering diberikan kompensasi yang besar, dan banyak kasus diselesaikan melalui pemaafan. Ini adalah aspek positif dari sistem pidana Islam yang perlu dipertahankan. Reformasi ke depan harus diarahkan pada penguatan aspek-aspek restoratif ini dan pengurangan penerapan hukuman fisik yang kontroversial.

2. Pakistan: Kontroversi Hukum Hudud
   Pakistan memiliki pengalaman panjang dengan penerapan hukum pidana Islam, terutama melalui Ordinan Hudud 1979 yang dikeluarkan oleh Presiden Zia-ul-Haq. Ordinan ini mengatur hukuman bagi zina, pencurian, dan qazaf. Namun, penerapannya menuai kontroversi besar, terutama karena banyak perempuan yang menjadi korban ketidakadilan.

Kasus yang paling terkenal adalah kasus Safia Bibi, seorang gadis buta yang diperkosa dan kemudian dihukum karena zina karena tidak bisa membuktikan pemerkosaannya. Kasus ini memicu protes nasional dan internasional, dan akhirnya mendorong reformasi hukum melalui Perlindungan Perempuan (Criminal Laws Amendment) Act 2006. Undang-undang ini memisahkan antara zina dan pemerkosaan, dan memberikan perlindungan yang lebih baik bagi korban perkosaan.[979]

Kisah Pakistan ini menjadi pelajaran penting tentang bahaya penerapan hudud secara literal tanpa mempertimbangkan maqashid dan konteks sosial. Hukum yang seharusnya melindungi kehormatan perempuan justru menjadi alat untuk menghukum korban perkosaan. Ini adalah contoh nyata bagaimana formalisme hukum bisa mengkhianati tujuan moralnya.

Dalam perspektif maqashid, reformasi hukum di Pakistan adalah langkah yang tepat. Dengan memisahkan zina dan pemerkosaan, hukum menjadi lebih adil dan melindungi korban. Ini adalah aplikasi dari maqashid hifdz al-nafs dan hifdz al-'ird (perlindungan kehormatan).

3. Malaysia: Dualisme Hukum dan Pendekatan Moderat
   Malaysia menerapkan sistem hukum dualisme, di mana hukum pidana umum (berdasarkan *common law* Inggris) berlaku untuk semua warga negara, sementara hukum pidana Islam (Syariah) hanya berlaku untuk Muslim dalam bidang-bidang tertentu. Pengadilan Syariah di Malaysia memiliki yurisdiksi terbatas dan tidak bisa menjatuhkan hukuman mati atau penjara berat. Hukuman maksimal biasanya adalah penjara 3 tahun, denda, atau cambuk.[980]

[979] Human Rights Watch, "Honoring the Killers": Justice Denied for "Honor" Crimes in Pakistan (New York: HRW, 1999).
[980] Lihat Abdul Monir Yaacob, Undang-Undang Jenayah Syariah di Malaysia (Kuala Lumpur: IKIM, 2010).

Pendekatan Malaysia ini menarik karena mencoba menggabungkan antara hukum modern dan hukum Islam. Di satu sisi, mereka mempertahankan hukum pidana umum untuk kejahatan berat. Di sisi lain, mereka memberikan ruang bagi Muslim untuk diadili berdasarkan hukum Islam untuk pelanggaran-pelanggaran ringan yang terkait dengan moralitas dan agama, seperti khalwat (berduaan dengan lawan jenis yang bukan mahram) dan minum khamr.

Dalam perspektif maqashid, pendekatan Malaysia ini lebih realistis dan melindungi masyarakat dari kekerasan hukum. Hukuman hudud yang berat tidak diterapkan karena dianggap tidak sesuai dengan konteks modern. Sebaliknya, mereka menggunakan ta'zir yang lebih fleksibel. Namun, pendekatan ini juga menuai tanggapan dari kalangan konservatif yang menginginkan penerapan hudud secara penuh.

4. Indonesia: Dominasi Hukum Pidana Nasional dengan Nuansa Islam

   Indonesia, sebagai negara dengan populasi Muslim terbesar di dunia, tidak menerapkan hukum pidana Islam secara formal untuk semua warga negara. Hukum pidana nasional (KUHP) berlaku untuk semua warga negara, tanpa membedakan agama. Namun, pengaruh Islam terlihat dalam beberapa regulasi dan peraturan daerah.[981]

   Di tingkat nasional, ada beberapa undang-undang yang terinspirasi oleh nilai-nilai Islam, seperti UU No. 44 Tahun 2008 tentang Pornografi dan UU No. 21 Tahun 2007 tentang Pemberantasan Tindak Pidana Perdagangan Orang. Di tingkat daerah, banyak peraturan daerah (perda) syariah yang mengatur tentang kewajiban berpakaian Islami, larangan peredaran minuman keras, dan kewajiban membaca Al-Qur'an bagi siswa Muslim. Perda-perda ini sering menuai kontroversi karena

[981] Lihat Topo Santoso, Membumikan Hukum Pidana Islam: Penegakan Syariat dalam Konteks Keindonesiaan (Jakarta: Gema Insani, 2003).

dianggap diskriminatif terhadap non-Muslim dan melanggar HAM.[982]

Dalam perspektif maqashid, perda-perda syariah ini perlu dievaluasi berdasarkan sejauh mana ia mencapai tujuannya. Apakah perda tentang kewajiban berjilbab benar-benar meningkatkan ketakwaan atau justru menimbulkan resistensi dan kemunafikan? Apakah perda tentang larangan minuman keras efektif mengurangi konsumsi alkohol atau justru mendorong pasar gelap? Jika perda-perda ini tidak efektif atau bahkan kontraproduktif, maka ia perlu dievaluasi ulang.

KUHP Nasional yang baru (UU No. 1 Tahun 2023) juga mencerminkan nilai-nilai keindonesiaan yang bersumber dari agama, adat, dan HAM. Dalam pasal-pasal tertentu, terlihat pengaruh hukum pidana Islam, misalnya tentang larangan zina dan kohabitasi. Namun, ancaman hukumannya tidak seberat hudud, dan proses pembuktiannya mengikuti hukum acara pidana nasional. Pendekatan ini lebih moderat dan sesuai dengan konteks pluralisme Indonesia.[983]

5. Nigeria: Penerapan Hudud di Negara Federal
   Nigeria adalah negara federal dengan sistem hukum yang kompleks. Di negara bagian utara yang mayoritas Muslim, hukum pidana Islam diterapkan, termasuk hudud. Kasus Amina Lawal yang dihukum rajam karena zina pada tahun 2002 menjadi sorotan internasional. Kasus ini akhirnya dibatalkan di tingkat banding karena alasan prosedural.[984]

   Penerapan hudud di Nigeria menuai banyak tanggapan, baik dari dalam maupun luar negeri. Tanggapan utama adalah bahwa hukuman tersebut kejam, diskriminatif terhadap perempuan, dan tidak sesuai dengan konstitusi Nigeria yang menjamin kebebasan

[982] Lihat berbagai pembahasan tentang perda syariah di Indonesia, misalnya oleh ICIP dan lainnya.
[983] UU No. 1 Tahun 2023 tentang Kitab Undang-Undang Hukum Pidana (KUHP).
[984] Lihat Human Rights Watch, "Political Shari'a"? Human Rights and Islamic Law in Northern Nigeria (New York: HRW, 2004).

beragama dan hak untuk tidak mendapatkan perlakuan yang tidak manusiawi. Di sisi lain, para pendukungnya berargumen bahwa Muslim di Nigeria Utara memiliki hak untuk menjalankan hukum agama mereka sesuai dengan prinsip federalisme.[985]

Dalam perspektif maqashid, penerapan hudud di Nigeria menghadapi masalah serius. Pertama, syarat pembuktian yang ketat sering diabaikan, sehingga orang mudah dihukum. Kedua, hukuman diterapkan dalam konteks kemiskinan dan ketidakadilan sosial, sehingga tidak adil. Ketiga, penerapan hudud memicu konflik antar agama dan mengancam persatuan nasional. Dalam situasi seperti ini, penerapan hudud justru bertentangan dengan maqashid hifdz al-nafs dan hifzh al-jama'ah (perlindungan masyarakat).

Refleksi dan Prospek ke Depan

Dari berbagai studi kasus di atas, kita dapat menarik beberapa pelajaran penting tentang masa depan hukum pidana Islam berbasis maqashid:

Pertama, penerapan hudud secara literal tanpa mempertimbangkan maqashid dan konteks sosial akan menimbulkan ketidakadilan. Kasus Pakistan dan Nigeria menunjukkan bagaimana hukum yang baik bisa menjadi alat penindasan jika diterapkan secara salah.

Kedua, syarat pembuktian yang ketat harus selalu dijaga. Hudud hanya bisa diterapkan jika semua syarat terpenuhi, dan dalam praktik normal syarat ini jarang terpenuhi. Ini menunjukkan bahwa hudud lebih bersifat "ancaman" daripada hukuman yang benar-benar akan diterapkan.

Ketiga, ta'zir adalah instrumen yang sangat penting untuk memberikan fleksibilitas. Dalam konteks modern, ta'zir memungkinkan hukum pidana Islam merespons kejahatan-kejahatan baru dengan cara yang proporsional dan efektif.

[985] Ibid.

Keempat, tujuan rehabilitatif dan restoratif harus menjadi prioritas. Hukuman bukan hanya untuk membalas, tetapi juga untuk memperbaiki pelaku dan memulihkan hubungan sosial. Diyat dan pemaafan adalah contoh konkret dari keadilan restoratif dalam Islam.

Kelima, dialog dengan HAM global diperlukan. Umat Islam perlu menjelaskan filosofi di balik hukum pidana mereka, tetapi juga perlu terbuka terhadap tanggapan dan melakukan reformasi jika diperlukan.

Dalam konteks perjanjian terapeutik, pelajaran dari hukum pidana Islam ini relevan dalam hal penanganan pelanggaran. Pendekatan restoratif (mediasi, kompensasi, pemaafan) lebih diutamakan daripada pendekatan punitif. Jika terjadi kelalaian medis, penyelesaian terbaik adalah melalui mediasi dan kompensasi, bukan langsung melalui jalur pidana. Ini lebih sejalan dengan maqashid yang menekankan perbaikan dan pemulihan, bukan pembalasan.[986]

[986] implikasi studi kasus ini bagi penanganan pelanggaran dalam perjanjian terapeutik.

BAB 20
MAQASHID SYARIAH DALAM HUKUM TATA NEGARA ISLAM

A. Konsep Negara dalam Islam (*Fiqh* Siyasah)

1. Teori Khilafah dan Kekuasaan

Diskursus tentang konsep negara dalam Islam tidak bisa dilepaskan dari sejarah panjang kekhalifahan yang dimulai setelah wafatnya Nabi Muhammad SAW. Khilafah sering dianggap sebagai model ideal pemerintahan dalam Islam, terutama oleh kelompok-kelompok revivalis kontemporer. Namun, pemahaman tentang khilafah perlu dilihat secara kritis dalam kerangka maqashid, bukan sekadar romantisme sejarah.[987]

Secara etimologis, khilafah berarti "penggantian" atau "perwakilan". Khalifah adalah pengganti Nabi dalam memimpin umat dan mengelola urusan dunia. Dalam QS. Shad: 26, Allah berfirman kepada Nabi Daud: "Wahai Daud, sesungguhnya Kami menjadikanmu khalifah (penguasa) di muka bumi, maka berilah keputusan (perkara) di antara manusia dengan adil." Ayat ini menunjukkan bahwa kekuasaan adalah amanah yang harus dijalankan dengan keadilan. Konsep khilafah bukanlah tentang bentuk negara tertentu, tetapi tentang nilai-nilai yang harus diwujudkan dalam pemerintahan: keadilan, musyawarah, dan perlindungan terhadap rakyat.[988]

[987] Lihat diskusi tentang khilafah dalam al-Mawardi, Al-Ahkam al-Sulthaniyyah; dan kritik kontemporer dalam Ali Abd al-Raziq, Al-Islam wa Ushul al-Hukm.
[988] QS. Shad [38]: 26. Lihat juga tafsir ayat ini dalam al-Tabari.

Sepanjang sejarah Islam, bentuk pemerintahan mengalami berbagai perubahan. Masa Khulafaur Rasyidin (11-40 H/632-661 M) sering dianggap sebagai model ideal karena kepemimpinan berdasarkan musyawarah dan komitmen pada nilai-nilai Islam. Namun, setelah masa itu, sistem pemerintahan berubah menjadi monarki herediter (kerajaan turun-temurun) di era Bani Umayyah, lalu berkembang menjadi imperium birokratis di era Abbasiyah, dan kemudian terpecah menjadi berbagai kesultanan di berbagai wilayah. Keragaman bentuk pemerintahan ini menunjukkan bahwa Islam tidak menetapkan satu bentuk negara yang baku. Yang ditetapkan adalah prinsip-prinsipnya, sementara bentuknya dapat disesuaikan dengan konteks zaman dan tempat.[989]

Para ulama kontemporer seperti Muhammad Abduh, Rasyid Ridha, dan al-Qaradawi, menekankan bahwa yang terpenting dalam sistem ketatanegaraan Islam adalah terwujudnya nilai-nilai syariah, bukan sekadar simbol-simbol formal seperti nama "khilafah". Jika suatu sistem republik atau monarki konstitusional mampu mewujudkan keadilan, musyawarah, dan perlindungan hak-hak rakyat, maka ia sesuai dengan semangat Islam. Sebaliknya, jika sistem yang mengklaim dirinya "khilafah" justru menjadi tirani dan melanggar hak-hak rakyat, maka ia bertentangan dengan ajaran Islam.[990]

Dalam perspektif maqashid, kekuasaan adalah instrumen untuk mencapai tujuan-tujuan syariah. Kekuasaan bukan tujuan itu sendiri. Oleh karena itu, bentuk pemerintahan yang paling baik adalah yang paling efektif dalam mewujudkan maqashid: melindungi agama, jiwa, akal, keturunan, harta, serta nilai-nilai keadilan, kebebasan, dan martabat manusia. Dengan tolok ukur ini, kita dapat mengevaluasi berbagai sistem politik secara objektif, tanpa terjebak pada romantisme sejarah atau ideologi sempit.[991]

[989] Lihat sejarah politik Islam dalam Philip K. Hitti, History of the Arabs.
[990] Al-Qaradawi, Min Fiqh al-Dawlah fi al-Islam, hlm. 45-50.
[991] kekuasaan sebagai instrumen maqashid.

2. Tujuan Bernegara dalam Islam

Negara dalam Islam bukanlah entitas sekuler yang terpisah dari nilai-nilai moral dan spiritual. Negara adalah instrumen untuk mewujudkan kemaslahatan rakyat dan menciptakan kondisi yang kondusif bagi mereka untuk menjalankan ajaran agama dan mencapai kebahagiaan dunia akhirat. Al-Qur'an menyebutkan tujuan diutusnya para rasul adalah untuk menegakkan keadilan (QS. Al-Hadid: 25). Ayat ini menjadi landasan bahwa keadilan adalah tujuan utama dari setiap pemerintahan.[992]

Para ulama merumuskan beberapa tujuan bernegara dalam Islam yang sejalan dengan maqashid syariah:

Pertama, melindungi agama (*hifdz al-din*). Negara berkewajiban melindungi kebebasan beragama bagi semua warga negara, memfasilitasi pelaksanaan ibadah, dan melindungi tempat-tempat ibadah dari gangguan. Negara juga berkewajiban melindungi agama dari serangan-serangan yang bersifat destruktif, baik dari dalam maupun luar. Namun, perlindungan ini tidak boleh berarti memaksa seseorang untuk memeluk agama tertentu, karena "tidak ada paksaan dalam agama" (QS. Al-Baqarah: 256).[993]

Kedua, melindungi jiwa (*hifdz al-nafs*). Negara berkewajiban menjamin keamanan dan keselamatan jiwa warga negaranya. Ini mencakup perlindungan dari pembunuhan, kekerasan, terorisme, serta penyediaan layanan kesehatan yang memadai. Negara juga berkewajiban menciptakan kondisi yang aman bagi warganya untuk hidup dan bekerja tanpa rasa takut. Dalam situasi darurat seperti pandemi, negara berhak mengambil kebijakan yang membatasi kebebasan individu demi melindungi jiwa masyarakat luas.

Ketiga, melindungi akal (*hifdz al-'aql*). Negara berkewajiban menyediakan pendidikan yang berkualitas bagi seluruh warga negara, memberantas buta huruf, dan mengembangkan ilmu pengetahuan. Negara juga berkewajiban melindungi masyarakat dari

[992] QS. Al-Hadid [57]: 25. Lihat juga al-Qaradawi, Min Fiqh al-Dawlah, hlm. 60-65.
[993] Al-Syatibi, Al-Muwafaqat, juz II, hlm. 20-25.

penyebaran paham-paham sesat dan radikal yang dapat merusak akal sehat. Regulasi tentang media, informasi, dan pendidikan adalah bagian dari upaya melindungi akal masyarakat.

Keempat, melindungi keturunan (*hifdz al-nasl*). Negara berkewajiban melindungi institusi keluarga, mengatur pernikahan yang sah, dan memberikan perlindungan khusus kepada anak-anak. Negara juga berkewajiban mencegah praktik-praktik yang dapat merusak keturunan, seperti prostitusi, perdagangan orang, dan eksploitasi seksual terhadap anak.

Kelima, melindungi harta (*hifdz al-mal*). Negara berkewajiban melindungi hak milik warga negara, mencegah pencurian, korupsi, dan berbagai kejahatan ekonomi lainnya. Negara juga berkewajiban menciptakan sistem ekonomi yang adil, mencegah monopoli dan eksploitasi, serta menjamin distribusi kekayaan yang merata melalui instrumen zakat, pajak, dan jaminan sosial.[994]

Selain lima tujuan klasik ini, para pemikir kontemporer menambahkan tujuan-tujuan lain seperti menegakkan keadilan (*al-'adl*), menjamin kebebasan (*al-hurriyyah*), menjaga martabat manusia (*al-karamah al-insaniyyah*), dan mewujudkan kemaslahatan umum (*al-maslahah al-'ammah*). Semua tujuan ini harus menjadi landasan dalam setiap kebijakan publik dan pengelolaan negara.

B. Maqashid dalam Sistem Ketatanegaraan

1. *Hifdz al-Din* dan Perlindungan Agama oleh Negara

Salah satu perdebatan paling sengit dalam wacana politik Islam adalah tentang peran negara dalam urusan agama. Di satu sisi, ada kelompok yang menginginkan negara menjadi pelaksana agama secara aktif, bahkan sampai tingkat menghukum pelanggaran agama. Di sisi lain, ada kelompok yang menginginkan negara benar-benar

[994] Al-Qaradawi, Min Fiqh al-Dawlah, hlm. 70-75.

netral terhadap agama, seperti dalam model sekuler liberal. Bagaimana maqashid memandang persoalan ini?[995]

Dalam perspektif maqashid, *hifdz al-din* (perlindungan agama) adalah tujuan negara, tetapi perlindungan ini harus dipahami secara seimbang. Negara berkewajiban menciptakan kondisi yang kondusif bagi warganya untuk menjalankan ajaran agama mereka. Ini berarti negara harus menjamin kebebasan beragama, melindungi tempat ibadah, dan memfasilitasi pelaksanaan ibadah. Negara juga harus melindungi agama dari serangan-serangan yang bertujuan merusak atau menghinanya.

Namun, perlindungan ini tidak berarti negara berhak memaksa seseorang untuk beragama atau menjalankan ajaran agama tertentu. QS. Al-Baqarah: 256 dengan tegas menyatakan "tidak ada paksaan dalam agama." Negara tidak boleh menggunakan kekuasaannya untuk memaksakan keyakinan atau praktik keagamaan tertentu kepada warganya. Kebebasan beragama adalah hak fundamental yang harus dijamin oleh negara.

Dalam konteks negara dengan penduduk majemuk seperti Indonesia, perlindungan agama oleh negara berarti menjamin kebebasan semua agama yang diakui, melindungi tempat ibadah masing-masing, dan mencegah konflik antar umat beragama. Negara tidak boleh memihak pada satu agama tertentu dalam kebijakan publiknya, kecuali untuk hal-hal yang bersifat khusus bagi pemeluk agama tersebut (misalnya, pengadilan agama bagi umat Islam). Ini adalah model perlindungan agama yang inklusif dan sesuai dengan maqashid.[996]

2. Keadilan (*al-'Adl*) sebagai Tujuan Negara

Keadilan adalah nilai sentral dalam Islam yang harus menjadi tujuan utama negara. Al-Qur'an memerintahkan untuk berlaku adil dalam segala situasi, bahkan kepada musuh sekalipun (QS. Al-Maidah: 8).

[995] Lihat perdebatan dalam Abdullahi An-Na'im, Islam and the Secular State.
[996] perlindungan agama di Indonesia.

Keadilan dalam konteks ketatanegaraan mencakup beberapa dimensi:[997]

Pertama, keadilan di hadapan hukum. Semua warga negara, tanpa memandang status sosial, kekayaan, atau afiliasi politik, harus diperlakukan sama di hadapan hukum. Tidak boleh ada diskriminasi dalam penegakan hukum. Pejabat negara yang melanggar hukum harus dihukum sama seperti warga biasa. Ini adalah prinsip equality before the law yang juga ditekankan dalam Islam.

Kedua, keadilan dalam distribusi sumber daya. Negara berkewajiban mendistribusikan sumber daya secara adil kepada seluruh warga negara. Tidak boleh ada kelompok yang hidup bergelimang kemewahan sementara kelompok lain hidup dalam kemiskinan. Zakat, pajak progresif, dan jaminan sosial adalah instrumen untuk mewujudkan keadilan distributif.

Ketiga, keadilan dalam akses layanan publik. Semua warga negara harus memiliki akses yang sama terhadap layanan publik seperti pendidikan, kesehatan, dan infrastruktur dasar. Tidak boleh ada diskriminasi dalam penyediaan layanan ini. Pemerintah harus memastikan bahwa kelompok marginal dan rentan mendapatkan perhatian khusus.

Keempat, keadilan dalam partisipasi politik. Semua warga negara harus memiliki hak yang sama untuk berpartisipasi dalam proses politik, baik sebagai pemilih maupun sebagai yang dipilih. Tidak boleh ada diskriminasi dalam akses terhadap jabatan publik.[998]

Dalam perspektif maqashid, keadilan adalah tujuan yang harus diwujudkan dalam setiap kebijakan dan tindakan negara. Ketidakadilan adalah bentuk kezaliman yang sangat dikecam dalam Islam. Negara yang tidak adil, meskipun mengklaim dirinya sebagai negara Islam, pada hakikatnya bertentangan dengan ajaran Islam.

[997] QS. Al-Maidah [5]: 8. Lihat juga al-Qaradawi, Al-Siyasah al-Syar'iyyah.
[998] Al-Qaradawi, Al-Siyasah al-Syar'iyyah, hlm. 100-105.

3. Musyawarah (*Syura*) sebagai Prinsip

Musyawarah (*syura*) adalah prinsip fundamental dalam pengambilan keputusan publik dalam Islam. Al-Qur'an memuji orang-orang yang urusannya diputuskan dengan musyawarah (QS. Al-Syura: 38). Nabi Muhammad SAW selalu bermusyawarah dengan para sahabatnya dalam berbagai urusan penting, meskipun beliau adalah nabi yang menerima wahyu. Ini menunjukkan betapa pentingnya musyawarah dalam Islam.[999]

Dalam konteks modern, prinsip syura dapat diimplementasikan dalam berbagai bentuk: demokrasi parlementer, sistem presidensial dengan mekanisme *checks and balances*, atau bentuk-bentuk lain yang memungkinkan partisipasi rakyat dalam pengambilan keputusan. Yang terpenting adalah esensi musyawarah itu sendiri: bahwa keputusan publik tidak boleh diambil secara sepihak oleh penguasa, tetapi harus melibatkan partisipasi warga negara atau perwakilan mereka.

Beberapa prinsip musyawarah dalam perspektif maqashid:

Pertama, keterbukaan. Proses musyawarah harus dilakukan secara terbuka, sehingga semua pihak yang berkepentingan dapat berpartisipasi atau setidaknya mengetahui jalannya diskusi. Kebijakan publik yang diambil secara rahasia tanpa melibatkan publik rentan terhadap penyalahgunaan kekuasaan.

Kedua, kebebasan berpendapat. Peserta musyawarah harus memiliki kebebasan untuk menyampaikan pendapat mereka tanpa rasa takut. Tidak boleh ada intimidasi atau tekanan yang membungkam suara-suara kritis. Nabi Muhammad SAW selalu memberikan ruang kepada para sahabatnya untuk menyampaikan pendapat, bahkan jika berbeda dengan pendapat beliau.

Ketiga, penghargaan terhadap perbedaan. Dalam musyawarah, pasti akan muncul perbedaan pendapat. Perbedaan ini harus dihargai sebagai kekayaan pemikiran, bukan sebagai ancaman.

[999] QS. Al-Syura [42]: 38. Lihat juga al-Qaradawi, Min Fiqh al-Dawlah, hlm. 150-155.

Yang terpenting adalah mencapai kesepakatan yang terbaik bagi kepentingan umum, bukan memaksakan satu pendapat atas yang lain.[1000]

Keempat, komitmen pada hasil musyawarah. Setelah musyawarah selesai dan keputusan diambil, semua pihak harus berkomitmen untuk melaksanakan keputusan tersebut, meskipun mungkin tidak sesuai dengan pendapat pribadi mereka. Ini adalah bentuk kedewasaan politik dan penghormatan pada proses demokrasi.

Dalam konteks Indonesia, prinsip musyawarah telah diadopsi dalam sistem demokrasi Pancasila. Musyawarah untuk mufakat menjadi ciri khas pengambilan keputusan di berbagai tingkatan, mulai dari RT hingga DPR. Nilai-nilai ini sejalan dengan ajaran Islam dan dapat menjadi jembatan antara Islam dan demokrasi.

C. Isu-Isu Kontemporer

1. Relasi Agama dan Negara

Isu relasi agama dan negara adalah salah satu perdebatan paling fundamental dalam pemikiran politik Islam. Ada tiga model utama yang berkembang di dunia Muslim kontemporer: model sekuler (seperti Turki pada masa Kemal Attaturk), model teokratis (seperti Iran pasca-revolusi), dan model simbiotik (seperti Indonesia dengan Pancasila). Bagaimana maqashid memandang ketiga model ini?[1001]

Dalam perspektif maqashid, tidak ada satu model yang secara mutlak benar atau salah. Yang terpenting adalah sejauh mana suatu model mampu mewujudkan tujuan-tujuan syariah: melindungi agama, jiwa, akal, keturunan, harta, serta menegakkan keadilan, kebebasan, dan martabat manusia. Setiap model memiliki kelebihan dan kekurangan masing-masing.

[1000] prinsip-prinsip musyawarah.
[1001] Lihat perbandingan dalam Esposito & Voll, Islam and Democracy.

Model sekuler yang memisahkan agama dari negara, seperti di Turki pada masa awal republik, memiliki kelebihan dalam menjamin kebebasan beragama bagi semua warga dan mencegah dominasi satu agama atas yang lain. Namun, model ini juga berisiko mengabaikan nilai-nilai moral dalam kebijakan publik dan meminggirkan peran agama dalam kehidupan masyarakat.

Model teokratis yang menjadikan agama sebagai dasar negara, seperti di Iran, memiliki kelebihan dalam memastikan bahwa kebijakan publik sejalan dengan nilai-nilai agama. Namun, model ini juga berisiko memaksakan keyakinan agama tertentu kepada warga negara yang berbeda keyakinan, serta membatasi kebebasan beragama dan berpendapat.[1002]

Model simbiotik yang mengintegrasikan nilai-nilai agama ke dalam sistem kenegaraan tanpa menjadikan agama sebagai satu-satunya dasar, seperti di Indonesia dengan Pancasila, menawarkan jalan tengah. Dalam model ini, agama diakui sebagai sumber nilai yang penting, tetapi negara juga menghormati keberagaman dan menjamin kebebasan beragama bagi semua warga. Model ini paling sesuai dengan maqashid karena mampu menyeimbangkan antara perlindungan agama dan perlindungan kebebasan.

2. Demokrasi dan Islam

Hubungan antara Islam dan demokrasi sering menjadi perdebatan sengit. Sebagian kelompok menolak demokrasi sebagai produk Barat yang bertentangan dengan Islam. Sebagian lain menerima demokrasi sebagai sistem yang paling sesuai dengan nilai-nilai Islam seperti musyawarah dan keadilan. Bagaimana maqashid memandang persoalan ini?[1003]

Dalam perspektif maqashid, demokrasi harus dilihat sebagai sarana (*wasilah*), bukan tujuan (*ghayah*). Tujuan akhir adalah mewujudkan kemaslahatan rakyat dan menegakkan keadilan.

[1002] Kritik terhadap sistem Iran dapat dilihat dalam berbagai laporan HAM internasional.

[1003] Lihat John L. Esposito & John O. Voll, Islam and Democracy (New York: Oxford University Press, 1996).

Demokrasi adalah salah satu instrumen untuk mencapai tujuan itu. Jika demokrasi efektif dalam mencapai tujuan-tujuan tersebut, maka ia sejalan dengan Islam. Sebaliknya, jika demokrasi gagal atau bahkan menjadi alat untuk menindas rakyat, maka ia bertentangan dengan semangat Islam.

Beberapa nilai demokrasi yang sejalan dengan Islam:

Pertama, kedaulatan rakyat. Dalam Islam, kedaulatan tertinggi adalah milik Allah, tetapi dalam urusan dunia, manusia diberi wewenang untuk mengelola. Prinsip ini sejalan dengan demokrasi yang menempatkan rakyat sebagai pemegang kekuasaan tertinggi. Konsep istikhlaf (manusia sebagai khalifah di bumi) memberikan legitimasi teologis bagi partisipasi rakyat dalam pemerintahan.[1004]

Kedua, pemilihan umum. Pemilihan umum adalah mekanisme untuk memilih pemimpin dan wakil rakyat. Ini sejalan dengan prinsip musyawarah dan pemilihan pemimpin yang dilakukan oleh para sahabat setelah wafatnya Nabi. Abu Bakar dipilih melalui musyawarah di Tsaqifah Bani Sa'idah, Umar ditunjuk oleh Abu Bakar tetapi kemudian disetujui oleh umat, Utsman dipilih melalui dewan formatur yang dibentuk Umar. Semua ini menunjukkan bahwa pemilihan pemimpin melalui mekanisme yang melibatkan umat adalah praktik yang sudah ada sejak awal Islam.

Ketiga, kebebasan berpendapat. Demokrasi menjamin kebebasan berpendapat sebagai hak fundamental. Dalam Islam, kebebasan berpendapat juga diakui, selama tidak melanggar nilai-nilai dasar seperti fitnah, ghibah, dan ujaran kebencian. Para sahabat sering berbeda pendapat dengan Nabi dan di antara mereka sendiri, dan perbedaan ini dihargai sebagai kekayaan pemikiran.

Keempat, *checks and balances*. Demokrasi modern mengenal mekanisme *checks and balances* antara eksekutif, legislatif, dan yudikatif untuk mencegah penyalahgunaan kekuasaan. Dalam Islam, konsep amar ma'ruf nahi munkar (menyuruh kebaikan dan

[1004] Al-Qaradawi, Min Fiqh al-Dawlah, hlm. 200-205.

mencegah kemungkaran) memberikan landasan bagi kontrol masyarakat terhadap penguasa. Penguasa harus diawasi dan ditanggapan jika menyimpang.[1005]

Dengan demikian, demokrasi, jika dijalankan dengan baik dan tidak menyimpang dari nilai-nilai etika, dapat menjadi instrumen yang efektif untuk mewujudkan maqashid. Namun, demokrasi prosedural tanpa nilai-nilai moral (seperti yang sering terjadi di negara-negara Barat) juga bisa menjadi alat oligarki dan ketidakadilan. Oleh karena itu, yang diperlukan adalah demokrasi substantif yang berlandaskan nilai-nilai etika dan keadilan, bukan sekadar demokrasi prosedural.

3. Hak-Hak Warga Negara Non-Muslim

Salah satu ujian terpenting bagi negara yang berdasarkan nilai-nilai Islam adalah bagaimana ia memperlakukan warga negara non-Muslim. Dalam sejarah Islam, terdapat konsep dzimmi yang memberikan perlindungan kepada non-Muslim yang tinggal di wilayah kekuasaan Islam dengan kewajiban membayar jizyah. Namun, konsep ini perlu dikaji ulang dalam konteks negara-bangsa modern di mana semua warga negara memiliki hak dan kewajiban yang sama.[1006]

Dalam perspektif maqashid, semua warga negara, tanpa memandang agama, memiliki hak yang sama atas perlindungan jiwa, harta, kehormatan, dan kebebasan. QS. Al-Mumtahanah: 8 dengan tegas menyatakan bahwa Allah tidak melarang berbuat baik dan berlaku adil kepada orang-orang yang tidak memerangi umat Islam karena agama. Ayat ini menjadi landasan bagi perlakuan yang adil dan baik kepada non-Muslim.

[1005] Ibid., hlm. 210-215.

[1006] Lihat diskusi tentang hak-hak non-Muslim dalam Abdullahi An-Na'im, Toward an Islamic Reformation.

Beberapa prinsip dalam memperlakukan warga negara non-Muslim:

Pertama, kesetaraan di hadapan hukum. Non-Muslim harus diperlakukan sama di hadapan hukum. Mereka berhak atas perlindungan hukum yang sama, dan jika mereka melanggar hukum, mereka harus diadili dengan proses yang sama. Tidak boleh ada diskriminasi dalam penegakan hukum berdasarkan agama.

Kedua, kebebasan beragama. Non-Muslim berhak menjalankan agama mereka dengan bebas, membangun tempat ibadah, dan merayakan hari raya keagamaan mereka. Negara wajib melindungi hak ini dan mencegah gangguan dari pihak mana pun.

Ketiga, hak partisipasi politik. Non-Muslim berhak berpartisipasi dalam proses politik, termasuk hak memilih dan dipilih dalam pemilihan umum. Dalam sejarah Islam, non-Muslim pernah menduduki jabatan-jabatan tinggi dalam pemerintahan, terutama di era Abbasiyah dan Andalusia.

Keempat, hak atas layanan publik. Non-Muslim berhak atas layanan publik yang sama, seperti pendidikan, kesehatan, dan infrastruktur. Negara tidak boleh membeda-bedakan dalam penyediaan layanan ini.[1007]

Dalam konteks Indonesia, hak-hak warga negara non-Muslim dijamin oleh konstitusi dan berbagai undang-undang. Mereka memiliki hak yang sama dalam berbagai aspek kehidupan, termasuk dalam pemilihan umum, pendidikan, dan pekerjaan. Ini adalah model yang sesuai dengan maqashid dan dapat menjadi contoh bagi negara Muslim lainnya.

4. Konstitusi dan Piagam Madinah

Piagam Madinah (*Mitsaq al-Madinah*) adalah dokumen politik pertama dalam sejarah Islam yang mengatur hubungan antara berbagai kelompok yang tinggal di Madinah: kaum Muslimin (Muhajirin dan Anshar), kaum Yahudi, dan kaum musyrikin. Piagam

[1007] QS. Al-Mumtahanah [60]: 8. Lihat juga al-Qaradawi, Min Fiqh al-Dawlah, hlm. 250-255.

ini sering dijadikan rujukan sebagai model konstitusi yang pluralis dan inklusif. Bagaimana relevansinya dengan konstitusi modern?[1008]

Piagam Madinah mengandung beberapa prinsip fundamental:

Pertama, kesatuan komunitas. Semua kelompok yang menandatangani piagam dianggap sebagai satu komunitas (ummah wahidah) meskipun berbeda agama. Ini adalah fondasi bagi konsep kewarganegaraan yang inklusif, di mana semua warga negara adalah bagian dari satu bangsa.

Kedua, kebebasan beragama. Piagam Madinah menjamin kebebasan beragama bagi semua kelompok. Yahudi bebas menjalankan agama mereka, dan Muslim bebas menjalankan agama mereka. Tidak ada paksaan dalam agama.

Ketiga, keadilan bagi semua. Piagam menjamin bahwa semua warga negara, tanpa memandang agama, berhak atas perlakuan yang adil. Jika terjadi sengketa, penyelesaiannya dilakukan berdasarkan hukum yang berlaku, dengan Nabi sebagai hakim tertinggi.

Keempat, pertahanan bersama. Semua warga negara berkewajiban membela Madinah dari serangan musuh. Ini adalah fondasi bagi konsep bela negara dan kewajiban militer bagi semua warga.

Kelima, otonomi kelompok. Setiap kelompok diberikan otonomi dalam urusan internal mereka, terutama dalam hal agama dan hukum keluarga. Ini adalah fondasi bagi konsep pluralisme hukum yang dianut di banyak negara, termasuk Indonesia.[1009]

Piagam Madinah menunjukkan bahwa Islam sejak awal telah menerima pluralitas dan mengatur kehidupan bersama secara adil. Prinsip-prinsip dalam piagam ini sangat relevan untuk dirumuskan dalam konstitusi negara modern yang majemuk. Indonesia, dengan Pancasila dan UUD 1945, telah mengadopsi prinsip-prinsip serupa:

[1008] Teks Piagam Madinah dapat dilihat dalam berbagai sumber sejarah Islam.
[1009] prinsip-prinsip Piagam Madinah.

kesatuan dalam keberagaman (Bhineka Tunggal Ika), kebebasan beragama, keadilan sosial, dan pertahanan bersama.

D. Maqashid sebagai Basis Kebijakan Publik

Salah satu aplikasi paling penting dari maqashid dalam hukum tata negara adalah sebagai basis perumusan dan evaluasi kebijakan publik. Maqashid dapat menjadi kerangka untuk menilai apakah suatu kebijakan benar-benar membawa kemaslahatan bagi rakyat atau justru sebaliknya. Beberapa langkah dalam menggunakan maqashid untuk kebijakan publik:[1010]

Pertama, identifikasi maqashid yang relevan. Setiap kebijakan publik harus diuji terhadap maqashid syariah. Apakah kebijakan ini melindungi agama? Apakah ia melindungi jiwa? Apakah ia melindungi akal? Apakah ia melindungi keturunan? Apakah ia melindungi harta? Apakah ia menegakkan keadilan? Apakah ia menjamin kebebasan? Apakah ia menjaga martabat manusia? Dengan pertanyaan-pertanyaan ini, kita dapat melihat dampak kebijakan secara holistik.

Kedua, analisis dampak kebijakan terhadap maqashid. Setiap kebijakan pasti memiliki dampak positif dan negatif. Tugas pemerintah adalah memaksimalkan dampak positif dan meminimalkan dampak negatif. Analisis dampak harus dilakukan secara cermat, dengan menggunakan data dan pembahasan yang valid. Jika suatu kebijakan ternyata lebih banyak mudaratnya daripada manfaatnya, maka kebijakan itu harus dievaluasi ulang.

Ketiga, prioritas maqashid. Jika terjadi konflik antara berbagai maqashid, pemerintah harus melakukan prioritas. Maqashid dharuriyyat harus didahulukan daripada *hajiyyat*, dan *hajiyyat* didahulukan daripada *tahsiniyyat*. Misalnya, dalam situasi pandemi, perlindungan jiwa (*hifdz al-nafs*) harus didahulukan daripada perlindungan ekonomi (*hifdz al-mal*), meskipun keduanya

[1010] Jasser Auda, Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law, hlm. 200-205.

penting. Kebijakan lockdown yang membatasi aktivitas ekonomi mungkin diperlukan untuk menyelamatkan jiwa lebih banyak orang.

Keempat, partisipasi publik dalam perumusan kebijakan. Maqashid tidak bisa dirumuskan secara sepihak oleh pemerintah. Masyarakat harus dilibatkan dalam proses perumusan kebijakan, karena merekalah yang paling merasakan dampaknya. Musyawarah dan konsultasi publik adalah bagian penting dari proses ini.[1011]

Kelima, evaluasi dan revisi berkelanjutan. Kebijakan publik harus dievaluasi secara berkala untuk melihat apakah ia masih relevan dan efektif dalam mencapai maqashid. Jika ditemukan kelemahan, kebijakan harus direvisi. Ini adalah siklus perbaikan berkelanjutan yang sejalan dengan pendekatan sistem.

Beberapa contoh aplikasi maqashid dalam kebijakan publik:

1. Kebijakan kesehatan
   Kebijakan kesehatan harus diarahkan untuk melindungi jiwa masyarakat. Ini mencakup penyediaan layanan kesehatan yang terjangkau dan berkualitas, program imunisasi, pengendalian penyakit menular, dan jaminan kesehatan bagi semua warga. Dalam situasi pandemi, kebijakan seperti *lockdown*, pembatasan sosial, dan vaksinasi massal adalah bentuk perlindungan jiwa yang sejalan dengan maqashid.
2. Kebijakan pendidikan
   Kebijakan pendidikan harus diarahkan untuk melindungi akal dan mengembangkan potensi manusia. Ini mencakup wajib belajar, peningkatan kualitas guru, pengembangan kurikulum yang holistik, dan akses pendidikan bagi semua lapisan masyarakat. Pendidikan juga harus menanamkan nilai-nilai moral dan spiritual, bukan hanya aspek kognitif.
3. Kebijakan ekonomi
   Kebijakan ekonomi harus diarahkan untuk melindungi harta dan mewujudkan keadilan distributif. Ini mencakup pengentasan

[1011] Ibid., hlm. 210-215.

kemiskinan, penciptaan lapangan kerja, pengendalian inflasi, pencegahan korupsi, dan perlindungan konsumen. Zakat, pajak progresif, dan jaminan sosial adalah instrumen untuk mewujudkan tujuan ini.

4. Kebijakan sosial
   Kebijakan sosial harus diarahkan untuk melindungi keluarga dan keturunan. Ini mencakup perlindungan anak, pencegahan kekerasan dalam rumah tangga, penguatan institusi keluarga, dan penanganan masalah-masalah sosial seperti narkoba dan prostitusi.[1012]

Dengan pendekatan maqashid, kebijakan publik tidak lagi dilihat sebagai sekadar teknis-administratif, tetapi sebagai bagian dari upaya mewujudkan nilai-nilai luhur kemanusiaan. Ini memberikan legitimasi moral dan spiritual bagi kebijakan pemerintah, serta menjadi tolok ukur bagi masyarakat untuk menilai kinerja pemerintah.

E. Studi Kasus: Sistem Politik di Indonesia, Turki, dan Negara Muslim Lain

1. Indonesia: Pancasila dan Demokrasi
   Indonesia adalah negara dengan populasi Muslim terbesar di dunia, tetapi tidak mendasarkan negaranya pada Islam secara formal. Pancasila sebagai dasar negara dianggap sebagai jalan tengah antara negara sekuler dan negara Islam. Bagaimana sistem politik Indonesia dalam perspektif maqashid?[1013]

   Pancasila mengandung nilai-nilai yang sejalan dengan maqashid. Sila pertama, Ketuhanan Yang Maha Esa, sejalan dengan hifdz al-din. Negara mengakui pentingnya agama dan menjamin kebebasan beragama bagi semua warga. Sila kedua, Kemanusiaan yang Adil dan Beradab, sejalan dengan *hifdz al-nafs* dan *al-karamah al-insaniyyah*. Sila ketiga, Persatuan Indonesia, sejalan

[1012] aplikasi maqashid dalam kebijakan publik.
[1013] Lihat diskusi tentang Pancasila dalam Jimly Asshiddiqie, Konstitusi dan Konstitusionalisme Indonesia.

dengan *hifdz al-jama'ah* (perlindungan masyarakat). Sila keempat, Kerakyatan yang Dipimpin oleh Hikmat Kebijaksanaan dalam Permusyawaratan/Perwakilan, sejalan dengan prinsip syura. Sila kelima, Keadilan Sosial bagi Seluruh Rakyat Indonesia, sejalan dengan *al-'adl* dan *hifdz al-mal*.

Dalam praktiknya, Indonesia menganut sistem demokrasi dengan pemilihan umum langsung untuk memilih presiden, anggota legislatif, dan kepala daerah. Sistem multi-partai memungkinkan berbagai aspirasi politik terwakili. Namun, demokrasi Indonesia juga menghadapi berbagai tantangan: korupsi yang merajalela, politik uang, intoleransi, dan lemahnya penegakan hukum. Dalam perspektif maqashid, tantangan-tantangan ini harus diatasi agar nilai-nilai Pancasila benar-benar terwujud.[1014]

Dalam konteks perjanjian terapeutik, sistem politik Indonesia yang desentralistik memberikan kewenangan kepada daerah untuk mengatur urusan kesehatan. Namun, hal ini juga menimbulkan tantangan dalam hal standarisasi dan koordinasi. Model perjanjian terapeutik yang dirancang harus mempertimbangkan keragaman daerah dan kapasitas masing-masing, sambil tetap menjaga standar minimal perlindungan pasien.

2. Turki: Antara Sekularisme dan Islam Politik
   Turki memiliki pengalaman unik dalam relasi agama dan negara. Setelah runtuhnya Kekhalifahan Utsmaniyah, Mustafa Kemal Attaturk mendirikan negara sekuler yang memisahkan agama dari ranah publik. Agama ditempatkan di bawah kendali negara melalui Diyanet (Direktorat Urusan Agama). Militer menjadi penjaga sekularisme dan sering melakukan intervensi ketika dianggap ada ancaman terhadap sistem sekuler.[1015]

[1014] Lihat berbagai kritik terhadap demokrasi Indonesia dalam tulisan-tulisan pengamat politik.
[1015] Lihat sejarah Turki modern dalam Bernard Lewis, The Emergence of Modern Turkey.

Dalam beberapa dekade terakhir, terjadi pergeseran signifikan dengan naiknya Partai Keadilan dan Pembangunan (AKP) pimpinan Recep Tayyip Erdogan. AKP membawa agenda Islam yang lebih moderat, tetapi juga memperkuat peran agama dalam ruang publik. Di bawah Erdogan, Turki mengalami sentralisasi kekuasaan yang kuat dan melemahnya *checks and balances*.

Dalam perspektif maqashid, perjalanan Turki menunjukkan kompleksitas dalam mewujudkan nilai-nilai Islam dalam sistem politik modern. Sekularisme ala Attaturk berhasil memodernisasi Turki tetapi juga meminggirkan agama dan menimbulkan ketegangan dengan masyarakat konservatif. Islam politik ala Erdogan berhasil mengakomodasi aspirasi keagamaan masyarakat tetapi juga menimbulkan kekhawatiran tentang otoritarianisme. Keseimbangan antara perlindungan agama dan perlindungan kebebasan masih menjadi tantangan besar bagi Turki.

3. Iran: Teokrasi dan Velayat-e Faqih
   Iran adalah contoh negara yang mendasarkan sistem politiknya secara formal pada Islam, dengan konsep Velayat-e Faqih (kepemimpinan ulama) yang dikembangkan oleh Ayatullah Khomeini. Dalam sistem ini, seorang Faqih (ahli hukum Islam) memegang kekuasaan tertinggi sebagai pemimpin spiritual dan politik. Pemilihan umum tetap diadakan untuk memilih presiden dan anggota parlemen, tetapi semua kandidat harus disetujui oleh Dewan Wali yang terdiri dari ulama.

   Sistem Iran menuai banyak tanggapan, baik dari dalam maupun luar negeri. Tanggapan utama adalah tentang pembatasan kebebasan berpendapat, kebebasan pers, dan hak-hak perempuan. Demonstrasi besar-besaran sering terjadi, seperti yang terjadi pada 2009 (Gerakan Hijau) dan 2022 (pasca-kematian Mahsa Amini). Dalam perspektif maqashid, sistem Iran gagal dalam mewujudkan keadilan, kebebasan, dan perlindungan martabat manusia. Meskipun secara formal berdasarkan Islam,

praktiknya justru bertentangan dengan nilai-nilai Islam yang universal.

4. Malaysia: Dualisme dan Kompromi Politik
   Malaysia memiliki sistem politik yang unik dengan dualisme antara hukum Islam dan hukum sipil. Islam adalah agama resmi federasi, tetapi kebebasan beragama dijamin bagi non-Muslim. Sistem pemerintahan monarki konstitusional dengan parlementer memungkinkan berbagai kompromi politik antar kelompok etnis dan agama. Partai-partai politik terbagi berdasarkan garis etnis, tetapi ada juga koalisi lintas etnis seperti Pakatan Harapan.[1016]

   Dalam perspektif maqashid, Malaysia berhasil menciptakan stabilitas politik dan pertumbuhan ekonomi yang signifikan selama beberapa dekade. Namun, negara ini juga menghadapi tantangan dalam hal polarisasi etnis dan agama, serta meningkatnya pengaruh konservatisme Islam yang menekan kebebasan kelompok minoritas. Kasus-kasus seperti perebutan hak asuh anak oleh mualaf, pelarangan penggunaan kata "Allah" oleh Kristen, dan serangan terhadap tempat ibadah menjadi ujian bagi komitmen Malaysia terhadap pluralisme.

5. Tunisia: Model Demokrasi Islam Moderat
   Tunisia sering dianggap sebagai satu-satunya negara yang berhasil dalam transisi demokrasi pasca-Arab Spring. Partai al-Nahdha pimpinan Rached Ghannouchi, yang berhaluan Islam moderat, berkompromi dengan partai-partai sekuler untuk membangun sistem demokrasi yang inklusif. Ghannouchi sendiri adalah pemikir yang menggunakan pendekatan maqashid untuk melegitimasi demokrasi dan hak asasi manusia.[1017]

[1016] Lihat sistem politik Malaysia dalam Abdul Aziz Bari, Malaysian Constitution: A Critical Introduction.

[1017] Lihat pemikiran Rached Ghannouchi dalam Al-Hurriyyat al-'Ammah fi al-Dawlah al-Islamiyyah.

Dalam perspektif maqashid, Tunisia menunjukkan bahwa Islam politik dapat beradaptasi dengan demokrasi dan menjunjung tinggi hak-hak sipil. Konstitusi Tunisia 2014 dianggap sebagai salah satu konstitusi paling progresif di dunia Arab, yang menjamin kebebasan beragama, kesetaraan gender, dan hak-hak minoritas. Namun, Tunisia juga menghadapi tantangan ekonomi dan politik yang berat, yang mengancam stabilitas demokrasinya.

Refleksi dan Pelajaran

Dari berbagai studi kasus di atas, kita dapat menarik beberapa pelajaran penting:

Pertama, tidak ada model tunggal yang cocok untuk semua negara. Setiap negara memiliki sejarah, budaya, dan konteks sosial-politik yang berbeda. Model yang berhasil di satu negara belum tentu berhasil di negara lain. Yang terpenting adalah bagaimana nilai-nilai maqashid dapat diwujudkan dalam konteks masing-masing.[1018]

Kedua, demokrasi dan Islam tidak selalu bertentangan. Banyak negara Muslim yang berhasil mengintegrasikan nilai-nilai Islam ke dalam sistem demokrasi, seperti Indonesia, Malaysia, dan Tunisia. Tantangannya adalah bagaimana menjaga keseimbangan antara perlindungan agama dan perlindungan kebebasan.

Ketiga, otoritarianisme adalah musuh utama maqashid. Negara yang otoriter, meskipun mengklaim dirinya sebagai negara Islam, akan gagal mewujudkan maqashid karena ia menindas kebebasan, mengabaikan keadilan, dan merampas hak-hak rakyat. Maqashid hanya bisa diwujudkan dalam sistem yang demokratis, transparan, dan akuntabel.

Keempat, partisipasi publik adalah kunci. Maqashid tidak bisa diwujudkan oleh pemerintah saja. Masyarakat sipil, akademisi, ulama, dan semua elemen bangsa harus berpartisipasi aktif dalam proses politik dan pengambilan keputusan. Musyawarah adalah prinsip yang harus dijalankan dalam semua tingkatan.

[1018] refleksi dari studi kasus.

Kelima, perlindungan minoritas adalah ujian. Negara yang berdasarkan nilai-nilai Islam harus diuji oleh bagaimana ia memperlakukan minoritas. Jika minoritas merasa aman, dihargai, dan memiliki hak yang sama, maka negara itu berhasil mewujudkan maqashid. Jika minoritas tertindas dan terpinggirkan, maka negara itu gagal, meskipun secara formal mengklaim dirinya sebagai negara Islam.[1019]

Dalam konteks perjanjian terapeutik, pelajaran dari studi kasus ini adalah bahwa kebijakan kesehatan harus dirumuskan dengan mempertimbangkan keragaman masyarakat. Di Indonesia, dengan keberagaman agama, etnis, dan budaya, perjanjian terapeutik harus sensitif terhadap perbedaan-perbedaan ini. Pasien dari berbagai latar belakang harus dilayani dengan adil dan manusiawi. Ini adalah implementasi dari maqashid dalam skala mikro, yaitu dalam hubungan antara dokter dan pasien.

[1019] pentingnya perlindungan minoritas sebagai ujian negara Islam.

BAB 21
MAQASHID SYARIAH DAN ISU GENDER

A. Konsep Gender dalam Perspektif Islam

1. Penciptaan Laki-Laki dan Perempuan dalam Al-Qur'an

Isu gender dalam Islam sering menjadi medan pertempuran ideologis yang sengit antara kelompok konservatif yang mempertahankan interpretasi tradisional dan kelompok progresif yang menuntut reinterpretasi berbasis keadilan. Untuk memahami persoalan ini secara jernih, kita harus kembali kepada sumber utama: Al-Qur'an dan bagaimana ia berbicara tentang penciptaan dan relasi laki-laki dan perempuan. Pendekatan maqashid memungkinkan kita untuk melihat nilai-nilai fundamental di balik teks, bukan sekadar literalitasnya.[1020]

Al-Qur'an dengan sangat tegas menyatakan bahwa laki-laki dan perempuan diciptakan dari sumber yang sama. QS. Al-Nisa': 1 menyatakan: "Wahai manusia! Bertakwalah kepada Tuhanmu yang telah menciptakan kamu dari diri yang satu (*nafs wahidah*), dan darinya Dia menciptakan pasangannya, dan dari keduanya Dia memperkembangbiakkan laki-laki dan perempuan yang banyak." Ayat ini menjadi fondasi teologis bagi kesetaraan fundamental antara laki-laki dan perempuan. Keduanya berasal dari sumber yang sama, tidak ada yang lebih unggul secara ontologis. Tidak ada narasi dalam Al-Qur'an yang menyatakan bahwa perempuan diciptakan dari tulang rusuk laki-laki sebagaimana terdapat dalam tradisi Yahudi-

[1020] Lihat Amina Wadud, Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective (New York: Oxford University Press, 1999).

Kristen. Konsep nafs wahidah ini sangat penting karena menegaskan bahwa kemanusiaan laki-laki dan perempuan adalah setara.[1021]

Al-Qur'an menegaskan bahwa kriteria kemuliaan di sisi Allah bukanlah jenis kelamin, tetapi ketakwaan. QS. Al-Hujurat: 13 dengan indahnya menyatakan: "Wahai manusia! Sungguh, Kami telah menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan, kemudian Kami jadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku agar kamu saling mengenal. Sesungguhnya yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah ialah orang yang paling bertakwa." Ayat ini dengan tegas menolak segala bentuk diskriminasi berbasis gender, ras, atau etnis. Yang membedakan manusia di hadapan Allah hanyalah ketakwaan, sebuah kualitas spiritual yang dapat dicapai oleh siapa saja, laki-laki maupun perempuan.[1022]

Dalam berbagai ayat, Al-Qur'an juga menegaskan bahwa laki-laki dan perempuan akan mendapatkan pahala yang setimpal atas amal mereka. QS. Al-Nahl: 97 menyatakan: "Barang siapa mengerjakan kebajikan, baik laki-laki maupun perempuan dalam keadaan beriman, maka pasti akan Kami berikan kepadanya kehidupan yang baik dan akan Kami beri balasan dengan pahala yang lebih baik dari apa yang telah mereka kerjakan." Ayat ini menunjukkan bahwa dalam perspektif eskatologis, tidak ada perbedaan antara laki-laki dan perempuan. Keduanya akan dihakimi berdasarkan amal mereka, bukan berdasarkan jenis kelamin.

Dengan demikian, pada level prinsip teologis, Al-Qur'an menegaskan kesetaraan fundamental antara laki-laki dan perempuan. Namun, pada level aturan-aturan praktis (seperti waris, kesaksian, dan poligami), terdapat ketentuan yang tampak berbeda. Di sinilah pendekatan maqashid menjadi penting untuk memahami bahwa aturan-aturan praktis tersebut harus dipahami dalam

[1021] QS. Al-Nisa' [4]: 1. Lihat juga tafsir ayat ini dalam al-Tabari dan Ibn Katsir, serta analisis feminis dalam Wadud, Qur'an and Woman.

[1022] QS. Al-Hujurat [49]: 13. Lihat juga Asma Barlas, "Believing Women" in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an (Austin: University of Texas Press, 2002).

kerangka tujuannya, dan dapat berubah seiring perubahan konteks sosial.[1023]

2. Relasi Gender dalam Tradisi Islam

Jika Al-Qur'an menegaskan prinsip kesetaraan, bagaimana kemudian tradisi Islam berkembang sedemikian rupa sehingga sering kali justru melahirkan ketidakadilan gender? Jawabannya terletak pada interaksi kompleks antara teks, interpretasi, dan konteks sosial-budaya yang patriarkal. Tradisi Islam tidak berkembang dalam ruang hampa, tetapi dalam masyarakat yang sudah sangat patriarkal, baik di Arab pra-Islam maupun di wilayah-wilayah yang ditaklukkan Islam seperti Persia, Bizantium, dan India. Para mufasir dan fuqaha klasik hidup dalam budaya patriarkal tersebut, dan interpretasi mereka terhadap teks tidak bisa lepas dari pengaruh budaya.[1024]

Pada masa awal Islam, Nabi Muhammad SAW melakukan berbagai reformasi yang secara signifikan meningkatkan status perempuan. Beliau melarang pembunuhan bayi perempuan, memberikan hak waris kepada perempuan, memberikan hak untuk menerima mahar secara langsung (bukan diberikan kepada wali), memberikan hak untuk memilih dalam pernikahan, dan mengakui hak perempuan untuk memiliki harta dan melakukan transaksi bisnis. Dalam khutbah haji wada', beliau berwasiat agar para suami memperlakukan istri dengan baik. Langkah-langkah ini revolusioner pada masanya.[1025]

Namun, setelah masa Nabi, interpretasi yang lebih patriarkal mulai mendominasi. Ayat-ayat tentang keadilan dan kesetaraan sering diabaikan atau ditafsirkan secara sempit, sementara ayat-ayat yang berbicara tentang perbedaan peran ditafsirkan secara kaku. Budaya lokal yang patriarkal ikut mewarnai penafsiran. Akibatnya, muncullah berbagai diskriminasi: perempuan dianggap kurang

[1023] QS. Al-Nahl [16]: 97. Lihat juga analisis dalam Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur'an (Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1980).
[1024] Lihat Fatima Mernissi, The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam (Cambridge: Perseus Books, 1991).
[1025] Lihat Leila Ahmed, Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate (New Haven: Yale University Press, 1992).

akalnya, kesaksian perempuan setengah dari laki-laki, kepemimpinan perempuan dilarang, dan hak-hak perempuan dalam perceraian dibatasi.

Dalam tradisi fikih, misalnya, terdapat konsep qiwamah (kepemimpinan laki-laki dalam keluarga) yang sering ditafsirkan secara sepihak sebagai superioritas laki-laki. QS. Al-Nisa': 34 yang berbicara tentang *al-rijalu qawwamuna 'ala al-nisa'* sering dipahami sebagai izin bagi laki-laki untuk mendominasi perempuan, padahal dalam konteksnya, ayat ini berbicara tentang tanggung jawab laki-laki untuk memberi nafkah, dan kelebihan yang diberikan Allah kepada sebagian atas sebagian lain, yang bisa dimaknai sebagai kelebihan dalam konteks tertentu, bukan kelebihan mutlak.[1026]

Para pemikir feminis Muslim seperti Fatima Mernissi, Asma Barlas, dan Amina Wadud telah melakukan tanggapan tajam terhadap tradisi patriarkal ini. Mereka menunjukkan bahwa banyak hadis yang dijadikan landasan diskriminasi gender adalah hadis yang bermasalah secara sanad atau bertentangan dengan semangat Al-Qur'an. Mereka juga menunjukkan bahwa penafsiran Al-Qur'an selama ini didominasi oleh laki-laki, sehingga perspektif perempuan terabaikan. Tafsir yang inklusif gender diperlukan untuk mengembalikan pesan Al-Qur'an yang sebenarnya tentang keadilan dan kesetaraan.[1027]

Dalam konteks ini, pendekatan maqashid menawarkan jalan keluar. Dengan berfokus pada tujuan syariah, kita dapat membedakan antara aturan yang bersifat tetap dan aturan yang bersifat kontekstual. Prinsip keadilan (*al-'adl*) adalah maqashid yang tetap dan tidak berubah. Aturan-aturan praktis dalam fikih yang tampak diskriminatif harus dievaluasi berdasarkan sejauh mana mereka mewujudkan keadilan dalam konteks kekinian. Jika dalam

[1026] QS. Al-Nisa' [4]: 34. Lihat perdebatan tentang ayat ini dalam Mernissi, The Veil and the Male Elite, dan Barlas, "Believing Women" in Islam.
[1027] Lihat karya-karya Mernissi, Wadud, dan Barlas yang telah disebutkan.

konteks tertentu aturan itu justru melahirkan ketidakadilan, maka aturan itu perlu ditafsirkan ulang atau bahkan diubah.[1028]

B. Maqashid dan Keadilan Gender

1. *Hifdz al-Nafs* dan Perlindungan Perempuan

Maqashid *hifdz al-nafs* (perlindungan jiwa) mencakup perlindungan terhadap keselamatan fisik dan psikis setiap individu, termasuk perempuan. Dalam konteks relasi gender, maqashid ini memiliki keterkaitan yang sangat penting: perempuan berhak mendapatkan perlindungan yang sama dari segala bentuk kekerasan, eksploitasi, dan diskriminasi yang mengancam jiwa dan kesejahteraan mereka.[1029]

Salah satu bentuk pelanggaran paling serius terhadap hifdz al-nafs perempuan adalah kekerasan dalam rumah tangga (KDRT). Praktik ini, meskipun jelas bertentangan dengan ajaran Islam tentang kasih sayang dan perlakuan baik, masih sering terjadi dan bahkan kadang dibenarkan dengan dalih agama. Pemahaman keliru terhadap QS. Al-Nisa': 34 tentang "memukul" istri sering digunakan untuk melegitimasi kekerasan. Padahal, dalam tafsir yang kontekstual, "memukul" dalam ayat ini adalah tindakan simbolis yang tidak menyakiti, dan hanya dilakukan setelah melalui tahapan nasihat dan pisah ranjang, serta hanya untuk kasus nusyuz yang sangat parah. Lebih penting lagi, ayat ini harus dipahami dalam kerangka maqashid pernikahan, yaitu mewujudkan sakinah, mawaddah, wa rahmah. Tindakan kekerasan jelas bertentangan dengan tujuan ini.[1030]

Dalam perspektif maqashid, kekerasan terhadap perempuan adalah pelanggaran berat terhadap *hifdz al-nafs*. Oleh karena itu, negara dan masyarakat memiliki kewajiban untuk mencegah dan menindak segala bentuk KDRT. Undang-undang seperti UU No. 23 Tahun 2004 tentang PKDRT adalah instrumen penting untuk melindungi jiwa perempuan dari kekerasan. Layanan perlindungan

[1028] Jasser Auda, Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law, hlm. 150-155.
[1029] Ibid., hlm. 156-160.
[1030] QS. Al-Nisa': 34 dalam perspektif maqashid.

korban, seperti rumah aman dan konseling, harus tersedia dan mudah diakses. Penegakan hukum harus tegas terhadap pelaku kekerasan.

Selain KDRT, bentuk lain pelanggaran terhadap hifdz al-nafs perempuan adalah praktik-praktik berbahaya seperti sunat perempuan (FGM/C), kawin paksa, kawin anak, dan perdagangan perempuan. Praktik-praktik ini, meskipun kadang dibungkus dengan dalih agama atau adat, jelas membahayakan jiwa dan kesehatan perempuan. Dalam kerangka maqashid, praktik-praktik ini harus dihentikan karena bertentangan dengan tujuan melindungi jiwa. Negara harus melarang praktik-praktik ini dan memberikan sanksi tegas bagi pelanggarnya.[1031]

2. *Hifdz al-Nasl* dan Peran Perempuan

Maqashid *hifdz al-nasl* (perlindungan keturunan) sering digunakan untuk membatasi peran perempuan pada ranah domestik: melahirkan, menyusui, dan mengasuh anak. Peran ini memang penting dan mulia, tetapi jika ditafsirkan secara sempit, bisa menjadi alat untuk mengurung perempuan di rumah dan menutup akses mereka ke ruang publik. Dalam perspektif maqashid, hifdz al-nasl harus dipahami secara lebih luas, mencakup perlindungan terhadap kualitas generasi, bukan hanya kuantitas kelahiran.[1032]

Perlindungan keturunan tidak hanya berarti melahirkan anak sebanyak-banyaknya, tetapi juga memastikan bahwa anak-anak tumbuh sehat, cerdas, dan berakhlak mulia. Untuk mencapai tujuan ini, diperlukan peran aktif kedua orang tua, bukan hanya ibu. Ayah juga bertanggung jawab dalam pendidikan dan pengasuhan anak. Lebih dari itu, masyarakat dan negara juga bertanggung jawab menciptakan lingkungan yang kondusif bagi tumbuh kembang anak.

[1031] WHO, Eliminating Female Genital Mutilation: An Interagency Statement (Geneva: WHO, 2008).
[1032] Auda, Maqasid al-Shariah, hlm. 161-165.

Dalam konteks ini, membatasi peran perempuan pada ranah domestik justru bisa kontraproduktif bagi *hifdz al-nasl*. Jika perempuan tidak mendapatkan akses pendidikan yang memadai, bagaimana ia bisa mendidik anak-anaknya dengan baik? Jika perempuan tidak sehat secara fisik dan mental karena tekanan sosial dan ekonomi, bagaimana ia bisa melahirkan generasi yang sehat? Jika perempuan tidak memiliki otonomi dan harga diri, bagaimana ia bisa menanamkan nilai-nilai positif kepada anak-anaknya?

Oleh karena itu, *hifdz al-nasl* justru menuntut pemberdayaan perempuan dalam berbagai aspek kehidupan. Perempuan berhak mendapatkan pendidikan setinggi-tingginya, berhak bekerja dan berkarier, berhak berpartisipasi dalam kehidupan publik, dan berhak mengambil keputusan tentang reproduksinya sendiri. Semua ini pada akhirnya akan berkontribusi pada kualitas generasi yang lebih baik.[1033]

3. *Hifdz al-'Aql* dan Pendidikan Perempuan

Maqashid *hifdz al-'aql* (perlindungan akal) memiliki keterkaitan langsung terhadap hak perempuan atas pendidikan dan pengembangan intelektual. Dalam Islam, menuntut ilmu adalah kewajiban bagi setiap Muslim, laki-laki dan perempuan. Hadis Nabi dengan tegas menyatakan bahwa menuntut ilmu adalah kewajiban bagi setiap Muslim (tanpa membedakan jenis kelamin). Sayangnya, dalam praktiknya, akses perempuan terhadap pendidikan sering terbatas, baik karena faktor budaya, ekonomi, maupun interpretasi agama yang sempit.[1034]

Dalam perspektif maqashid, membatasi akses perempuan terhadap pendidikan adalah pelanggaran serius terhadap *hifdz al-'aql*. Tanpa pendidikan yang memadai, akal perempuan tidak dapat berkembang secara optimal. Ia tidak dapat berpikir kritis, tidak dapat memahami hak-haknya, tidak dapat berpartisipasi secara bermakna dalam masyarakat, dan tidak dapat memberikan kontribusi optimal bagi keluarga dan bangsanya. Ini tidak hanya

[1033] hifdz al-nasl dan pemberdayaan perempuan.
[1034] Auda, Maqasid al-Shariah, hlm. 166-170.

merugikan perempuan secara individual, tetapi juga merugikan masyarakat secara keseluruhan.

Sejarah Islam memberikan banyak teladan tentang perempuan-perempuan cerdas dan berilmu. Aisyah, istri Nabi, adalah seorang perawi hadis terkemuka yang menjadi rujukan para sahabat. Ia juga terlibat dalam berbagai urusan publik, termasuk dalam perang Jamal. Para perempuan di masa awal Islam aktif dalam berbagai bidang: perdagangan (Khadijah), pengobatan (*Rufaidah al-Aslamiyyah*), dan bahkan peperangan (Nusaybah binti Ka'ab). Ini menunjukkan bahwa Islam tidak melarang perempuan untuk mengembangkan akal dan berpartisipasi dalam kehidupan publik.[1035]

Dalam konteks modern, pendidikan perempuan menjadi semakin penting. Perempuan yang berpendidikan cenderung menikah lebih matang, memiliki anak lebih sedikit namun lebih sehat, lebih mampu mendidik anak-anaknya, dan lebih produktif secara ekonomi. Studi di berbagai negara menunjukkan bahwa investasi dalam pendidikan perempuan adalah salah satu investasi paling efektif untuk pembangunan manusia. Dalam perspektif maqashid, ini sejalan dengan tujuan melindungi akal dan meningkatkan kualitas generasi.

Negara berkewajiban menyediakan akses pendidikan yang setara bagi laki-laki dan perempuan. Kurikulum harus bebas dari stereotip gender yang membatasi potensi perempuan. Perempuan harus didorong untuk mengambil studi di berbagai bidang, termasuk sains, teknologi, teknik, dan matematika (STEM), bukan hanya bidang-bidang yang dianggap "feminin". Beasiswa dan program afirmasi mungkin diperlukan untuk mengatasi ketimpangan historis. Masyarakat juga harus mengubah pandangan bahwa pendidikan tinggi untuk perempuan adalah "mubazir" karena pada akhirnya mereka akan ke dapur. Pandangan ini jelas bertentangan dengan maqashid *hifdz al-'aql*.[1036]

[1035] Lihat sejarah perempuan dalam Islam dalam Ahmed, Women and Gender in Islam.

[1036] UNDP, Human Development Report (New York: UNDP, berbagai tahun).

C. Isu-Isu Kritis

1. Kepemimpinan Perempuan

Isu kepemimpinan perempuan dalam Islam adalah salah satu yang paling kontroversial. Banyak ulama klasik yang melarang perempuan menjadi pemimpin, terutama pemimpin tertinggi negara, dengan dalih hadis "Tidak akan beruntung suatu kaum yang menyerahkan urusan mereka kepada perempuan" (HR. Bukhari). Namun, bagaimana memahami hadis ini dalam kerangka maqashid?[1037]

Para ulama kontemporer, seperti al-Qaradawi, melakukan tanggapan terhadap pemahaman literal hadis ini. Pertama, hadis ini harus dipahami dalam konteks historisnya, yaitu ketika putri Kisra Persia naik tahta dan kemudian kerajaannya hancur. Hadis ini tidak bisa dijadikan dalil universal untuk melarang kepemimpinan perempuan dalam semua konteks dan sepanjang zaman. Kedua, dalam Islam sendiri terdapat contoh-contoh kepemimpinan perempuan, seperti Ratu Balqis yang dipuji Al-Qur'an karena kebijaksanaannya, serta Aisyah yang memimpin pasukan dalam perang Jamal. Ketiga, hadis ini bertentangan dengan prinsip umum Al-Qur'an tentang keadilan dan kapabilitas. Jika seorang perempuan memiliki kapabilitas dan integritas yang lebih baik daripada kandidat laki-laki, maka memilihnya sebagai pemimpin adalah bagian dari mewujudkan keadilan.[590]

Dalam perspektif maqashid, kepemimpinan adalah amanah untuk mewujudkan kemaslahatan rakyat. Yang terpenting adalah kemampuan pemimpin untuk menjalankan amanah tersebut, bukan jenis kelaminnya. Jika seorang perempuan mampu memimpin dengan adil, bijaksana, dan efektif, maka tidak ada alasan syar'i untuk melarangnya. Sejarah modern telah membuktikan bahwa banyak perempuan yang sukses memimpin negara, seperti Margaret Thatcher di Inggris, Indira Gandhi di India, Benazir Bhutto di Pakistan, Khaleda Zia di Bangladesh, Tansu Çiller di Turki, Angela Merkel di Jerman, Jacinda Ardern di Selandia Baru, dan Sanna Marin

[1037] Hadis riwayat Bukhari. Lihat kritik dalam Mernissi, The Veil and the Male Elite.

di Finlandia. Tidak ada bukti bahwa negara yang dipimpin perempuan lebih buruk daripada yang dipimpin laki-laki.

Dalam konteks Indonesia, kita telah memiliki beberapa perempuan yang memimpin daerah sebagai gubernur, bupati, atau walikota, dan banyak di antaranya berkinerja baik. Bahkan, kita pernah memiliki presiden perempuan, Megawati Soekarnoputri. Ini menunjukkan bahwa masyarakat Indonesia cukup terbuka terhadap kepemimpinan perempuan, meskipun masih ada tantangan dari kalangan konservatif. Dalam perspektif maqashid, keterbukaan ini adalah hal positif karena membuka peluang bagi warga negara terbaik, tanpa memandang gender, untuk memimpin dan melayani masyarakat.[1038]

2. Kesaksian dan Waris

Dua isu yang paling sering diangkat dalam diskursus gender Islam adalah tentang kesaksian dan waris. Secara tekstual, QS. Al-Baqarah: 282 menyebutkan bahwa dalam transaksi utang-piutang, diperlukan dua orang saksi laki-laki atau satu laki-laki dan dua perempuan. Sementara dalam waris, QS. Al-Nisa': 11 menyebutkan bahwa bagian anak laki-laki adalah dua kali bagian anak perempuan. Bagaimana memahami ketentuan ini dalam kerangka maqashid?[1039]

Tentang kesaksian, penting untuk dicatat bahwa ketentuan dalam QS. Al-Baqarah: 282 bersifat kontekstual, terkait dengan transaksi bisnis pada masa itu di mana perempuan jarang terlibat dalam urusan bisnis sehingga kurang berpengalaman. Dalam konteks lain, Al-Qur'an tidak membedakan kesaksian laki-laki dan perempuan. Dalam kasus tuduhan zina (qadzaf), diperlukan empat saksi, tanpa spesifikasi gender. Dalam kasus wasiat saat bepergian, kesaksian dua orang yang adil, tanpa spesifikasi gender. Ini menunjukkan bahwa ketentuan 2:1 dalam ayat utang-piutang adalah

[1038] kepemimpinan perempuan di Indonesia.
[1039] QS. Al-Baqarah [2]: 282; QS. Al-Nisa' [4]: 11.

karena faktor sosial, bukan karena perbedaan esensial dalam kapasitas kognitif perempuan.[1040]

Dalam perspektif maqashid, tujuan dari kesaksian adalah untuk menegakkan keadilan dengan menghadirkan saksi yang dapat dipercaya dan kompeten. Jika seorang perempuan memiliki kredibilitas dan kompetensi yang sama dengan laki-laki, maka kesaksiannya harus diterima. Dalam konteks modern di mana perempuan memiliki akses pendidikan dan pengalaman yang sama, tidak ada alasan untuk membedakan nilai kesaksian berdasarkan gender. Beberapa negara Muslim modern, seperti Tunisia, telah menghapuskan perbedaan ini dalam praktik peradilan mereka.

Tentang waris, ketentuan 2:1 juga harus dipahami dalam konteks sosial di mana laki-laki memiliki tanggung jawab ekonomi yang lebih besar. Laki-laki berkewajiban memberi nafkah kepada istri, anak-anak, dan kadang juga orang tua dan saudara perempuannya yang belum menikah. Sementara harta perempuan adalah miliknya sendiri dan ia tidak berkewajiban memberi nafkah kepada siapa pun. Dengan demikian, bagian laki-laki yang lebih besar adalah kompensasi atas tanggung jawab ekonomi yang lebih besar pula. Ini adalah bentuk keadilan distributif, bukan diskriminasi.[1041]

Namun, dalam konteks modern di mana banyak perempuan juga bekerja dan berkontribusi secara ekonomi, bahkan kadang menjadi pencari nafkah utama, ketentuan ini perlu dikaji ulang. Jika seorang perempuan juga berkewajiban memberi nafkah, maka ia berhak mendapatkan bagian yang sama dengan laki-laki. Beberapa ulama kontemporer, seperti Muhammad Syahrur, telah mengusulkan reinterpretasi ayat waris dengan mempertimbangkan realitas sosial modern. Dalam praktiknya, banyak keluarga Muslim yang membagi waris secara damai berdasarkan kesepakatan, tidak selalu kaku mengikuti ketentuan 2:1. Ini sejalan dengan maqashid yang menekankan keadilan dan kemaslahatan keluarga.

[1040] Lihat diskusi dalam Muhammad Syahrur, Al-Kitab wa al-Qur'an: Qira'ah Mu'ashirah.

[1041] hikmah di balik ketentuan waris.

3. Poligami dan Keadilan

Poligami adalah isu yang sangat sensitif dan sering menjadi simbol ketidakadilan gender dalam Islam. Secara tekstual, QS. Al-Nisa': 3 membolehkan poligami dengan syarat yang sangat ketat: "Kawinilah perempuan-perempuan yang kamu senangi, dua, tiga, atau empat. Tetapi jika kamu khawatir tidak akan mampu berlaku adil, maka kawinilah seorang saja." Ayat ini dengan jelas menunjukkan bahwa monogami adalah yang utama, dan poligami adalah pengecualian yang hanya boleh dilakukan jika ada jaminan keadilan. Keadilan yang dimaksud tidak hanya keadilan material (nafkah), tetapi juga keadilan immaterial (cinta, kasih sayang, perlakuan) yang secara manusiawi sangat sulit diwujudkan.[1042]

Dalam perspektif maqashid, poligami harus dievaluasi berdasarkan sejauh mana ia mewujudkan tujuan-tujuan pernikahan. Tujuan utama pernikahan adalah mewujudkan sakinah, mawaddah, wa rahmah (ketenteraman, kasih sayang, dan belas kasihan). Jika poligami justru menghancurkan ketenteraman rumah tangga, menimbulkan kecemburuan, konflik, dan penderitaan, maka ia bertentangan dengan tujuan ini. Sebaliknya, jika poligami dilakukan karena alasan yang mendesak, seperti istri pertama mandul atau sakit kronis, dan dengan syarat keadilan terpenuhi, maka ia bisa menjadi solusi untuk mewujudkan maqashid hifdz al-nasl (memperoleh keturunan) dan hifdz al-nafs (melindungi istri pertama yang sakit). Namun, dalam praktiknya, kondisi ideal seperti ini jarang terwujud. Poligami lebih sering dilakukan karena motif nafsu atau gengsi sosial, tanpa keadilan yang memadai, dan berujung pada penderitaan istri dan anak-anak.[1043]

Di Indonesia, regulasi poligami diatur dalam UU No. 1 Tahun 1974 dan Kompilasi Hukum Islam (KHI). Seorang suami yang ingin berpoligami harus mendapatkan izin dari Pengadilan Agama, dengan memenuhi syarat alternatif dan syarat kumulatif. Syarat alternatifnya adalah: (1) istri tidak dapat menjalankan kewajibannya sebagai istri;

[1042] QS. Al-Nisa' [4]: 3. Lihat juga al-Qaradawi, Al-Halal wa al-Haram, hlm. 180-185.
[1043] poligami dalam perspektif maqashid.

(2) istri mendapat cacat badan atau penyakit yang tidak dapat disembuhkan; atau (3) istri tidak dapat melahirkan keturunan. Syarat kumulatifnya adalah: (1) adanya persetujuan dari istri/istri-istri; (2) adanya kepastian bahwa suami mampu menjamin keperluan hidup istri-istri dan anak-anak mereka; dan (3) adanya jaminan bahwa suami akan berlaku adil terhadap istri-istri dan anak-anak mereka. Regulasi ini sebenarnya sudah cukup ketat dan sejalan dengan semangat maqashid. Namun, implementasinya masih lemah. Banyak suami yang melakukan poligami secara liar (tidak tercatat) atau memalsukan persetujuan istri. Pengadilan Agama sering kali kesulitan memverifikasi kebenaran syarat-syarat yang diajukan.[1044]

Dalam perspektif maqashid, yang diperlukan adalah penguatan implementasi regulasi, serta peningkatan kesadaran masyarakat tentang hak-hak istri dan dampak negatif poligami yang tidak adil. Perempuan perlu diedukasi tentang hak-hak mereka dan berani memperjuangkannya. Lembaga-lembaga keagamaan perlu menyuarakan pemahaman yang benar tentang poligami: bahwa ia bukan anjuran, tetapi pengecualian yang harus dihindari kecuali dalam kondisi yang sangat mendesak dan dengan keadilan yang terjamin. Media juga perlu berperan dalam mengubah pandangan masyarakat yang menganggap poligami sebagai simbol status atau gengsi.

D. Maqashid sebagai Pendekatan untuk Keadilan Gender

Setelah membahas berbagai isu gender, penting untuk merumuskan bagaimana maqashid dapat digunakan sebagai pendekatan untuk mewujudkan keadilan gender dalam hukum Islam. Beberapa langkah pendekatans dapat diidentifikasi:

Pertama, membedakan antara tujuan dan sarana. Maqashid adalah tujuan yang harus diwujudkan, sementara aturan-aturan fikih adalah sarana untuk mencapai tujuan tersebut. Keadilan (*al-'adl*),

[1044] UU No. 1 Tahun 1974 Pasal 4-5; Kompilasi Hukum Islam Pasal 55-59.

perlindungan jiwa (*hifdz al-nafs*), perlindungan akal (*hifdz al-'aql*), dan perlindungan keturunan (*hifdz al-nasl*) adalah tujuan yang tetap dan tidak berubah. Aturan-aturan seperti kesaksian 2:1, waris 2:1, dan poligami adalah sarana yang bisa berubah sesuai dengan perubahan konteks. Jika dalam konteks tertentu aturan-aturan ini tidak lagi efektif mencapai tujuan, atau bahkan kontraproduktif, maka aturan itu perlu dievaluasi ulang.[1045]

Kedua, memahami konteks historis. Banyak aturan fikih tentang gender lahir dalam konteks sosial yang sangat berbeda. Masyarakat Arab abad ke-7 sangat patriarkal, dan aturan-aturan yang muncul pada masa itu merupakan respons terhadap konteks tersebut. Untuk memahami apakah aturan itu bersifat universal atau partikular, kita perlu memahami konteks historisnya. Jika aturan itu merupakan respons terhadap kondisi spesifik masa lalu, maka ia dapat berubah seiring perubahan kondisi. Misalnya, ketentuan tentang kesaksian perempuan dalam transaksi bisnis mungkin terkait dengan minimnya partisipasi perempuan dalam bisnis pada masa itu. Dalam konteks modern di mana perempuan aktif dalam bisnis, ketentuan itu perlu dikaji ulang.

Ketiga, mempertimbangkan realitas kontemporer. Maqashid harus diimplementasikan dalam konteks realitas kontemporer. Realitas saat ini sangat berbeda dengan realitas abad ke-7. Perempuan telah memasuki berbagai bidang kehidupan, termasuk pendidikan, pekerjaan, politik, dan bisnis. Mereka telah membuktikan kapabilitas yang setara dengan laki-laki. Hukum Islam harus responsif terhadap realitas ini. Jika tidak, ia akan kehilangan relevansinya dan justru menjadi sumber ketidakadilan.[1046]

Keempat, melibatkan perspektif perempuan dalam ijtihad. Selama berabad-abad, ijtihad dalam hukum Islam didominasi oleh laki-laki. Akibatnya, perspektif perempuan sering terabaikan. Untuk mencapai keadilan gender, perspektif perempuan harus dilibatkan dalam proses ijtihad. Perempuan ulama, akademisi, dan aktivis harus

[1045] Auda, Maqasid al-Shariah, hlm. 171-175.
[1046] Ibid., hlm. 176-180.

diberi ruang untuk berkontribusi dalam perumusan hukum Islam. Ijtihad kolektif yang melibatkan laki-laki dan perempuan akan menghasilkan hukum yang lebih adil dan komprehensif.

Kelima, berorientasi pada kemaslahatan. Tujuan akhir dari seluruh hukum Islam adalah kemaslahatan manusia. Dalam konteks gender, kemaslahatan berarti terwujudnya keadilan, kesejahteraan, dan martabat bagi semua, laki-laki dan perempuan. Hukum yang baik adalah hukum yang membawa kemaslahatan bagi semua pihak. Jika suatu hukum terbukti dalam praktiknya lebih banyak mendatangkan mudarat daripada manfaat, terutama bagi perempuan, maka hukum itu perlu dievaluasi dan direformasi.[1047]

E. Perjanjian Terapeutik

Pembahasan tentang maqashid dan gender memiliki keterkaitan penting untuk perjanjian terapeutik. Beberapa dampak tersebut antara lain:

Pertama, hak perempuan atas informasi dan persetujuan. Dalam proses *informed consent*, perempuan berhak mendapatkan informasi yang lengkap dan jelas tentang tindakan medis yang akan dilakukan, sama seperti laki-laki. Tidak boleh ada asumsi bahwa perempuan tidak perlu tahu atau tidak akan memahami informasi medis. Dokter harus menjelaskan dengan bahasa yang mudah dipahami, dan memastikan bahwa perempuan benar-benar memahami sebelum memberikan persetujuan. Dalam kasus tindakan yang berkaitan dengan reproduksi, seperti kontrasepsi, aborsi, atau sterilisasi, hak perempuan untuk memutuskan atas tubuhnya sendiri harus dihormati.[1048]

Kedua, persetujuan dalam tindakan yang melibatkan reproduksi. Dalam tindakan medis yang berkaitan dengan kehamilan, persalinan, dan reproduksi, persetujuan perempuan harus menjadi prioritas utama. Suami atau keluarga tidak boleh memaksakan kehendak mereka atas tubuh perempuan. Dalam kasus seksio

[1047] Ibid., hlm. 181-185.
[1048] implikasi maqashid gender untuk perjanjian terapeutik.

sesarea, misalnya, keputusan harus dibuat bersama antara dokter dan pasien, dengan mempertimbangkan kondisi medis dan preferensi pasien. Jika ada perbedaan pendapat antara suami dan istri, pendapat istri yang harus diutamakan karena ia yang akan menjalani tindakan.

Ketiga, perlindungan dari kekerasan berbasis gender. Tenaga kesehatan memiliki peran penting dalam mendeteksi dan melaporkan kasus-kasus kekerasan berbasis gender, termasuk KDRT dan kekerasan seksual. Rumah sakit harus memiliki protokol yang jelas untuk menangani kasus-kasus ini dengan sensitif dan profesional. Korban harus mendapatkan pelayanan kesehatan yang memadai, konseling psikologis, dan pendampingan hukum jika diperlukan. Kerahasiaan korban harus dijaga, tetapi jika ada ancaman keselamatan, rumah sakit harus berkoordinasi dengan pihak berwenang.

Keempat, akses ke layanan kesehatan reproduksi. Perempuan berhak mendapatkan akses ke layanan kesehatan reproduksi yang komprehensif, termasuk pelayanan kehamilan, persalinan, KB, dan pengobatan penyakit reproduksi. Negara berkewajiban menyediakan layanan ini secara terjangkau dan berkualitas, terutama bagi perempuan di daerah terpencil dan miskin. Dalam perspektif maqashid, ini adalah bagian dari hifdz al-nafs dan hifdz al-nasl.

Kelima, penghormatan terhadap privasi dan martabat. Dalam pelayanan kesehatan, privasi dan martabat perempuan harus dihormati. Pemeriksaan fisik, terutama yang sensitif, harus dilakukan dengan sopan dan dengan persetujuan pasien. Jika memungkinkan, sediakan tenaga kesehatan perempuan untuk pasien perempuan. Informasi medis pasien harus dijaga kerahasiaannya. Ruang perawatan harus dirancang untuk memberikan privasi yang memadai. Semua ini adalah bagian dari maqashid *hifdz al-'ird* (perlindungan kehormatan).[1049]

[1049] Ibid.

Keenam, keadilan dalam akses dan biaya. Perempuan sering menghadapi hambatan dalam akses ke layanan kesehatan karena faktor ekonomi, geografis, atau budaya. Negara dan rumah sakit harus memastikan bahwa perempuan miskin, terpencil, atau marginal mendapatkan akses yang sama ke layanan kesehatan. Skema pembiayaan seperti jaminan kesehatan nasional, zakat, dan dana sosial harus menjangkau perempuan yang membutuhkan. Ini adalah bagian dari maqashid *al-'adl* (keadilan) dan *hifdz al-mal* (perlindungan harta).

Dengan mengintegrasikan perspektif maqashid dan gender, perjanjian terapeutik dapat menjadi instrumen yang lebih adil dan manusiawi. Ia tidak hanya melindungi hak-hak pasien secara umum, tetapi juga secara khusus melindungi hak-hak perempuan yang rentan terhadap diskriminasi dan kekerasan. Ini adalah implementasi dari nilai-nilai Islam yang menjunjung tinggi keadilan, kesetaraan, dan martabat manusia.

BAB 22
MAQASHID SYARIAH DAN KEADILAN SOSIAL

A. Konsep Keadilan Sosial dalam Islam

1. *Al-'Adl* sebagai Nilai Universal

Keadilan (*al-'adl*) adalah nilai sentral dalam ajaran Islam yang meresapi seluruh aspek kehidupan, mulai dari hubungan individu dengan Tuhan, hubungan antar manusia, hingga hubungan manusia dengan alam. Al-Qur'an menempatkan keadilan sebagai tujuan utama dari risalah kenabian. Dalam QS. Al-Hadid: 25, Allah berfirman: "Sungguh, Kami telah mengutus rasul-rasul Kami dengan bukti-bukti yang nyata dan Kami turunkan bersama mereka kitab dan neraca (keadilan) agar manusia dapat berlaku adil." Ayat ini dengan tegas menyatakan bahwa seluruh misi kenabian bermuara pada satu tujuan: menegakkan keadilan di muka bumi. Kitab suci diturunkan dan neraca keadilan diberikan agar manusia memiliki pedoman untuk berlaku adil.[1050]

Konsep keadilan dalam Islam sangatlah luas dan mendalam. Ia tidak hanya berarti kesamaan matematis (musawah), tetapi juga proporsionalitas (munasabah) dan keseimbangan (*tawazun*). Setiap orang berhak mendapatkan apa yang menjadi haknya sesuai dengan kapasitas, kebutuhan, dan kontribusinya. Dalam konteks sosial, keadilan berarti bahwa setiap anggota masyarakat berhak mendapatkan perlakuan yang sama di hadapan hukum, akses yang sama terhadap sumber daya, dan kesempatan yang sama untuk

[1050] QS. Al-Hadid [57]: 25. Lihat juga tafsir ayat ini dalam al-Tabari dan Ibnu Katsir.

mengembangkan potensi diri. Namun, keadilan juga berarti bahwa mereka yang memiliki kelebihan berkewajiban membantu mereka yang kekurangan, sebagai bentuk solidaritas sosial.[1051]

Para ulama klasik telah lama membahas konsep keadilan dalam berbagai dimensi. Al-Ghazali, misalnya, dalam karyanya *Ihya' 'Ulum al-Din*, menekankan bahwa keadilan adalah fondasi dari ketertiban sosial. Tanpa keadilan, masyarakat akan hancur, yang kuat akan menindas yang lemah, dan yang kaya akan mengeksploitasi yang miskin. Al-Ghazali juga menghubungkan keadilan dengan maqashid syariah, terutama perlindungan jiwa, harta, dan kehormatan. Keadilan adalah prasyarat bagi terwujudnya semua maqashid tersebut.[1052]

Dalam tradisi filsafat Islam, para pemikir seperti Al-Farabi dan Ibnu Sina juga membahas keadilan sebagai bagian dari konsep *al-madinah al-fadhilah* (negara utama). Menurut mereka, negara yang ideal adalah negara yang menjunjung tinggi keadilan, di mana setiap warga negara mendapatkan haknya dan menjalankan kewajibannya sesuai dengan kapasitasnya. Pemimpin yang adil adalah pemimpin yang memprioritaskan kepentingan rakyat di atas kepentingan pribadi dan golongan. Konsep ini sejalan dengan maqashid yang menempatkan keadilan sebagai tujuan utama pemerintahan.[1053]

Dalam konteks modern, konsep keadilan sosial dalam Islam memiliki relevansi yang semakin besar. Kapitalisme global telah melahirkan kesenjangan yang sangat tajam antara kaya dan miskin, baik di tingkat nasional maupun global. Sementara itu, ideologi-ideologi sekuler seperti sosialisme dan komunisme yang menjanjikan keadilan telah gagal dalam praktiknya. Di sinilah Islam menawarkan jalan tengah: sistem ekonomi yang berbasis pada nilai-nilai moral dan spiritual, yang menyeimbangkan antara kebebasan individu dan

[1051] Al-Qaradawi, Al-Siyasah al-Syar'iyyah, hlm. 100-105.
[1052] Al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, juz II, hlm. 150-155.
[1053] Al-Farabi, Ara' Ahl al-Madinah al-Fadhilah.

tanggung jawab sosial, antara pertumbuhan ekonomi dan distribusi yang adil.[1054]

2. Keadilan Ekonomi dan Distribusi Kekayaan

Salah satu dimensi paling penting dari keadilan sosial adalah keadilan ekonomi, yaitu keadilan dalam produksi, distribusi, dan konsumsi kekayaan. Islam memberikan perhatian yang sangat besar pada aspek ini, karena ketimpangan ekonomi adalah sumber utama dari berbagai ketidakadilan lainnya: ketidakadilan dalam pendidikan, kesehatan, akses hukum, dan partisipasi politik. Al-Qur'an dengan tegas mengecam penumpukan kekayaan pada segelintir orang. QS. Al-Hasyr: 7 menyatakan: "...supaya harta itu jangan hanya beredar di antara orang-orang kaya saja di antara kamu." Ayat ini menjadi landasan normatif bagi perlunya distribusi kekayaan yang merata.[1055]

Islam mengakui hak kepemilikan pribadi. Setiap orang berhak memiliki harta dan mengembangkannya melalui usaha yang halal. Namun, kepemilikan ini tidak bersifat mutlak. Ada hak orang lain dalam harta kita, yang diwujudkan melalui zakat, infak, sedekah, dan waris. Negara juga berhak menarik pajak untuk kepentingan publik. Ini adalah konsep kepemilikan sosial yang unik dalam Islam: harta pada hakikatnya milik Allah, dan manusia hanya diberi amanah untuk mengelolanya. Oleh karena itu, penggunaan harta harus sejalan dengan kehendak Allah, termasuk untuk kemaslahatan bersama.[1056]

Dalam sistem ekonomi Islam, distribusi kekayaan terjadi melalui berbagai mekanisme. Pertama, melalui pasar yang adil. Islam mendorong perdagangan yang jujur dan transparan, serta melarang berbagai bentuk eksploitasi seperti riba, gharar, dan maysir. Pasar yang berfungsi dengan baik akan mendistribusikan kekayaan secara lebih merata daripada pasar yang dikuasai oleh monopoli dan

[1054] Al-Qaradawi, Al-Halal wa al-Haram, hlm. 200-205.
[1055] QS. Al-Hasyr [59]: 7. Lihat juga al-Zuhaili, Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu, juz IV, hlm. 300-305.
[1056] Al-Zuhaili, Al-Fiqh al-Islami, juz IV, hlm. 310-315.

spekulan. Kedua, melalui zakat dan pajak. Zakat adalah instrumen redistribusi wajib yang mengambil sebagian kekayaan orang kaya untuk diberikan kepada delapan golongan yang berhak, terutama fakir miskin. Pajak juga berfungsi untuk membiayai layanan publik yang dinikmati oleh semua warga negara, termasuk yang miskin. Ketiga, melalui infak dan sedekah. Ini adalah instrumen sukarela yang didorong oleh nilai-nilai kedermawanan dan solidaritas sosial. Keempat, melalui waris. Hukum waris Islam mengatur pembagian harta pewaris kepada ahli warisnya dengan ketentuan yang rinci, mencegah penumpukan kekayaan pada satu orang dan mendistribusikannya kepada kerabat.[1057]

Dalam perspektif maqashid, keadilan ekonomi adalah prasyarat bagi terwujudnya maqashid lainnya. Tanpa keadilan ekonomi, orang miskin tidak akan bisa melindungi jiwa mereka dengan baik (kesehatan terabaikan), tidak akan bisa mengembangkan akal mereka (pendidikan terbatas), dan tidak akan bisa menjaga keturunan mereka dengan layak (gizi buruk, pernikahan dini). Oleh karena itu, mewujudkan keadilan ekonomi adalah bagian integral dari upaya mewujudkan maqashid syariah secara keseluruhan.

B. Maqashid sebagai Landasan Keadilan Sosial

1. *Hifdz al-Mal* dan Pemerataan Ekonomi

Maqashid *hifdz al-mal* (perlindungan harta) sering dipahami secara sempit sebagai perlindungan terhadap hak milik pribadi dari pencurian, perampasan, atau penipuan. Namun, dalam kerangka keadilan sosial, hifdz al-mal harus dipahami secara lebih luas, mencakup perlindungan terhadap hak masyarakat atas kekayaan yang melimpah dan distribusi yang adil. Harta tidak boleh hanya beredar di kalangan orang kaya saja, tetapi harus mengalir ke seluruh lapisan masyarakat.[1058]

[1057] Al-Qaradawi, Fiqh al-Zakah, juz I, hlm. 50-55.
[1058] Jasser Auda, Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law, hlm. 200-205.

Dalam perspektif ini, hifdz al-mal memiliki dua dimensi: dimensi individual dan dimensi sosial. Dimensi individual berarti melindungi hak setiap orang atas harta yang diperolehnya secara halal. Negara berkewajiban melindungi hak milik warga negara dari pencurian, perampasan, dan berbagai kejahatan lainnya. Dimensi sosial berarti memastikan bahwa kekayaan nasional didistribusikan secara adil kepada seluruh warga negara. Negara berkewajiban mengelola sumber daya alam untuk kemaslahatan bersama, bukan untuk kepentingan segelintir orang atau korporasi.

Kesenjangan ekonomi yang tajam adalah ancaman serius terhadap hifdz al-mal. Ketika kekayaan hanya dikuasai oleh segelintir orang, sementara mayoritas masyarakat hidup dalam kemiskinan, maka keadilan sosial tidak terwujud. Orang miskin mungkin terpaksa melakukan kejahatan untuk bertahan hidup, yang pada gilirannya mengancam keamanan harta orang kaya. Dengan demikian, pemerataan ekonomi bukan hanya tuntutan moral, tetapi juga kebutuhan pragmatis untuk melindungi harta semua orang.[1059]

Dalam Islam, ada beberapa prinsip untuk mewujudkan pemerataan ekonomi. Pertama, larangan riba. Riba adalah instrumen yang memungkinkan orang kaya semakin kaya tanpa bekerja, sementara orang miskin semakin terjerat utang. Dengan melarang riba, Islam mendorong investasi produktif yang menciptakan lapangan kerja dan mendistribusikan kekayaan. Kedua, kewajiban zakat. Zakat adalah instrumen redistribusi wajib yang mengambil sebagian kekayaan orang kaya dan memberikannya kepada fakir miskin. Ini adalah bentuk jaminan sosial minimal dalam Islam. Ketiga, anjuran infak dan sedekah. Ini adalah instrumen sukarela yang didorong oleh nilai-nilai kedermawanan. Keempat, hukum waris yang mendistribusikan harta kepada ahli waris, mencegah penumpukan kekayaan pada satu orang.

[1059] hubungan kesenjangan dan ancaman terhadap harta.

2. *Hifdz al-Nafs* dan Martabat Manusia

Maqashid *hifdz al-nafs* (perlindungan jiwa) tidak hanya berarti melindungi nyawa dari pembunuhan, tetapi juga melindungi martabat manusia sebagai makhluk yang dimuliakan Allah. Setiap manusia, tanpa memandang status sosial atau ekonomi, memiliki martabat yang melekat yang harus dihormati. Kemiskinan dan ketidakadilan sosial adalah bentuk penghinaan terhadap martabat manusia. Orang yang hidup dalam kemiskinan sering kehilangan harga diri, merasa tidak berharga, dan putus asa. Ini adalah bentuk kematian spiritual sebelum kematian fisik.[1060]

Dalam perspektif maqashid, melindungi jiwa berarti memastikan bahwa setiap orang memiliki akses terhadap kebutuhan dasar yang memungkinkannya hidup layak: pangan, sandang, papan, kesehatan, dan pendidikan. Tanpa akses terhadap kebutuhan dasar ini, jiwa manusia terancam, baik secara fisik maupun psikologis. Oleh karena itu, negara dan masyarakat memiliki kewajiban untuk memastikan bahwa tidak ada seorang pun yang kelaparan, tidak ada yang mati karena tidak mampu berobat, dan tidak ada anak yang putus sekolah karena kemiskinan.

Konsep kafalah (jaminan sosial) dalam Islam menegaskan tanggung jawab kolektif ini. Dalam sebuah hadis, Nabi Muhammad SAW bersabda: "Seorang mukmin terhadap mukmin lainnya bagaikan satu bangunan yang saling menguatkan." (HR. Bukhari dan Muslim). Hadis ini menggambarkan solidaritas sosial yang harus ada dalam masyarakat Islam. Ketika ada bagian bangunan yang lemah, seluruh bangunan terancam. Demikian pula, ketika ada anggota masyarakat yang menderita, seluruh masyarakat ikut merasakan dan berkewajiban membantu.[1061]

Dalam konteks modern, hifdz al-nafs dan martabat manusia menuntut adanya sistem jaminan sosial yang komprehensif. Negara berkewajiban menyediakan jaring pengaman sosial bagi warga

[1060] Auda, Maqasid al-Shariah, hlm. 206-210.
[1061] Hadis riwayat Bukhari dan Muslim. Lihat juga al-Qaradawi, Al-Halal wa al-Haram, hlm. 210-215.

negara yang tidak mampu: bantuan pangan, subsidi kesehatan, beasiswa pendidikan, dan program-program pemberdayaan ekonomi. Ini bukan sekadar amal, tetapi hak warga negara yang harus dipenuhi oleh negara. Dalam perspektif maqashid, ini adalah bagian dari perlindungan jiwa dan penegakan martabat manusia.

3. *Hifdz al-'Aql* dan Akses Pendidikan

Maqashid *hifdz al-'aql* (perlindungan akal) memiliki implikasi langsung terhadap hak setiap orang atas pendidikan. Akal adalah karunia terbesar yang diberikan Allah kepada manusia. Dengan akal, manusia dapat berpikir, belajar, memilih, dan bertanggung jawab. Untuk mengembangkan akal secara optimal, manusia membutuhkan pendidikan yang memadai. Oleh karena itu, akses terhadap pendidikan adalah hak fundamental setiap manusia, dan negara berkewajiban menyediakannya.[1062]

Dalam Islam, menuntut ilmu adalah kewajiban bagi setiap Muslim, laki-laki dan perempuan. Hadis Nabi dengan tegas menyatakan: "Menuntut ilmu adalah kewajiban bagi setiap Muslim." (HR. Ibnu Majah). Kewajiban ini tidak membedakan status sosial atau ekonomi. Setiap Muslim, kaya atau miskin, wajib menuntut ilmu. Oleh karena itu, masyarakat dan negara berkewajiban menciptakan kondisi yang memungkinkan setiap orang memenuhi kewajiban ini.

Dalam perspektif keadilan sosial, akses terhadap pendidikan adalah salah satu indikator utama keadilan. Jika anak-anak orang kaya dapat bersekolah di sekolah berkualitas, sementara anak-anak orang miskin hanya bisa mengakses sekolah yang seadanya, maka keadilan sosial tidak terwujud. Ketimpangan pendidikan akan melanggengkan ketimpangan ekonomi, karena mereka yang berpendidikan baik akan mendapatkan pekerjaan yang lebih baik dan penghasilan yang lebih tinggi, sementara yang berpendidikan rendah akan terjebak dalam lingkaran kemiskinan.

[1062] Auda, Maqasid al-Shariah, hlm. 211-215.

Oleh karena itu, negara berkewajiban menyediakan pendidikan yang berkualitas dan terjangkau bagi semua warga negara. Ini mencakup pendidikan dasar, menengah, dan tinggi. Beasiswa dan bantuan pendidikan harus tersedia bagi siswa dari keluarga miskin. Kurikulum harus dirancang untuk mengembangkan potensi setiap anak secara optimal, bukan untuk melanggengkan ketimpangan. Guru harus ditempatkan secara merata, tidak hanya terkonsentrasi di perkotaan. Semua ini adalah bagian dari hifdz al-'aql dan upaya mewujudkan keadilan sosial.[1063]

C. Instrumen Keadilan Sosial dalam Islam

Islam menyediakan berbagai instrumen untuk mewujudkan keadilan sosial. Instrumen-instrumen ini dirancang untuk mengatasi berbagai dimensi ketimpangan dan memastikan bahwa kekayaan mengalir ke seluruh lapisan masyarakat.

1. Zakat dan Pajak

Zakat adalah instrumen redistribusi kekayaan yang paling penting dalam Islam. Zakat diwajibkan atas harta orang kaya yang telah mencapai nisab dan haul, untuk diberikan kepada delapan golongan yang berhak (asnaf), yang disebutkan dalam QS. Al-Tawbah: 60: fakir, miskin, amil zakat, mu'allaf, budak, orang yang berutang, fisabilillah, dan ibnu sabil. Zakat adalah ibadah sosial yang membersihkan harta dan jiwa, sekaligus instrumen jaminan sosial yang memastikan bahwa kebutuhan dasar fakir miskin terpenuhi.[1064]

Dalam sejarah Islam, zakat dikelola oleh negara sebagai institusi formal. Pada masa Khulafaur Rasyidin, zakat dikumpulkan oleh petugas khusus dan didistribusikan secara teratur. Baitul mal berfungsi sebagai kas negara yang mengelola zakat dan pendapatan lainnya. Dalam konteks modern, pengelolaan zakat telah mengalami berbagai perkembangan. Di banyak negara Muslim, zakat dikelola oleh lembaga-lembaga semi-pemerintah atau swasta. Di Indonesia,

[1063] pentingnya akses pendidikan yang setara
[1064] QS. Al-Tawbah [9]: 60. Lihat juga al-Qaradawi, Fiqh al-Zakah, juz II, hlm. 400-405.

Badan Amil Zakat Nasional (BAZNAS) dan Lembaga Amil Zakat (LAZ) mengelola zakat dan mendistribusikannya kepada yang berhak.[1065]

Potensi zakat di Indonesia sangat besar. Dengan populasi Muslim terbesar di dunia, zakat dapat menjadi sumber dana signifikan untuk pengentasan kemiskinan dan pemberdayaan ekonomi. Namun, pengumpulan zakat masih jauh dari potensinya. Kesadaran masyarakat untuk membayar zakat melalui lembaga resmi masih rendah, dan banyak zakat yang dibayarkan secara informal langsung kepada mustahik. Akibatnya, dampak zakat terhadap pengentasan kemiskinan belum optimal. Diperlukan upaya berkelanjutan untuk meningkatkan literasi zakat, memperkuat kelembagaan zakat, dan mengintegrasikan zakat dengan kebijakan publik.

Selain zakat, Islam juga mengenal pajak (dharibah) sebagai instrumen keuangan negara. Pajak berbeda dengan zakat. Zakat adalah kewajiban agama yang tetap, sementara pajak adalah kewajiban kenegaraan yang besarnya dapat disesuaikan dengan kebutuhan. Dalam sejarah Islam, para ulama membolehkan negara memungut pajak di luar zakat jika diperlukan untuk kemaslahatan umum, dengan syarat: (1) benar-benar diperlukan, (2) dipungut secara adil, dan (3) digunakan untuk kepentingan rakyat. Dalam konteks modern, pajak adalah sumber utama pendapatan negara untuk membiayai layanan publik seperti pendidikan, kesehatan, infrastruktur, dan jaminan sosial.[1066]

Dalam perspektif maqashid, zakat dan pajak adalah instrumen untuk mewujudkan hifdz al-mal dalam dimensi sosial. Keduanya berfungsi untuk mendistribusikan kekayaan secara lebih merata, memastikan bahwa kebutuhan dasar masyarakat terpenuhi, dan mencegah penumpukan kekayaan pada segelintir orang. Oleh karena itu, pengelolaan zakat dan pajak yang baik, transparan, dan akuntabel adalah bagian dari upaya mewujudkan keadilan sosial.

[1065] BAZNAS, Statistik Zakat Nasional (Jakarta: BAZNAS, berbagai tahun).
[1066] Al-Qaradawi, Fiqh al-Zakah, juz II, hlm. 500-505.

2. Wakaf dan Filantropi

Wakaf adalah instrumen filantropi Islam yang sangat unik dan berpotensi besar untuk pemberdayaan masyarakat. Wakaf berarti menahan harta yang dapat dimanfaatkan tanpa mengurangi zatnya, dan menyedekahkan manfaatnya untuk kepentingan umum. Harta wakaf tidak boleh dijual, diwariskan, atau dihibahkan; ia tetap abadi dan manfaatnya terus mengalir untuk kemaslahatan umat. Dalam sejarah Islam, wakaf telah berperan besar dalam pembangunan infrastruktur publik: masjid, sekolah, rumah sakit, jembatan, dan sumur umum.[1067]

Wakaf memiliki beberapa keunggulan dibandingkan instrumen filantropi lainnya. Pertama, wakaf bersifat abadi. Sekali diwakafkan, harta tersebut akan terus memberikan manfaat sepanjang masa, bahkan setelah wakif meninggal dunia. Ini adalah bentuk amal jariyah yang pahalanya terus mengalir. Kedua, wakaf produktif dapat mengembangkan aset umat. Dengan pengelolaan yang profesional, aset wakaf dapat dikembangkan dan hasilnya digunakan untuk berbagai program sosial. Ketiga, wakaf dapat digunakan untuk berbagai tujuan sosial: pendidikan, kesehatan, pemberdayaan ekonomi, dan lain-lain.

Dalam konteks modern, wakaf mengalami kebangkitan kembali. Banyak negara Muslim yang mengembangkan wakaf produktif, di mana aset wakaf dikelola secara profesional untuk menghasilkan pendapatan yang kemudian digunakan untuk program-program sosial. Di Indonesia, Badan Wakaf Indonesia (BWI) dan berbagai nazhir wakaf mengelola aset wakaf dalam bentuk tanah, bangunan, uang, dan surat berharga. Wakaf uang, misalnya, memungkinkan masyarakat berwakaf dalam jumlah kecil, dan dana yang terkumpul dikelola secara produktif untuk membiayai program-program pemberdayaan.[1068]

[1067] Al-Zuhaili, Al-Fiqh al-Islami, juz VIII, hlm. 150-155.

[1068] Badan Wakaf Indonesia, Perkembangan Wakaf di Indonesia (Jakarta: BWI, berbagai tahun).

Selain wakaf, Islam juga mendorong filantropi melalui infak dan sedekah. Infak adalah pemberian harta untuk kebaikan, baik wajib (seperti kafarat) maupun sunnah. Sedekah adalah pemberian sukarela yang lebih luas, tidak hanya harta tetapi juga senyuman, tenaga, dan pikiran. Infak dan sedekah didorong oleh nilai-nilai kedermawanan dan solidaritas sosial yang sangat ditekankan dalam Islam. Al-Qur'an menggambarkan orang-orang yang beriman sebagai mereka yang "dalam harta mereka ada hak bagi orang miskin yang meminta dan yang tidak meminta" (QS. Al-Dzariyat: 19).

Dalam perspektif maqashid, wakaf dan filantropi adalah instrumen untuk mewujudkan berbagai maqashid secara simultan. Wakaf untuk pendidikan mewujudkan hifdz al-'aql. Wakaf untuk kesehatan mewujudkan *hifdz al-nafs*. Wakaf untuk pemberdayaan ekonomi mewujudkan hifdz al-mal. Dengan mengembangkan wakaf dan filantropi, umat Islam dapat berpartisipasi aktif dalam mewujudkan keadilan sosial, tanpa sepenuhnya bergantung pada negara.

3. Waris dan Distribusi Aset

Hukum waris Islam adalah salah satu sistem distribusi aset antargenerasi yang paling rinci dan adil. Dalam sistem ini, harta pewaris tidak boleh ditumpuk pada satu orang, tetapi harus didistribusikan kepada ahli waris yang berhak sesuai dengan ketentuan Al-Qur'an. QS. Al-Nisa': 11-12 dan 176 memberikan ketentuan yang sangat rinci tentang bagian masing-masing ahli waris: anak, orang tua, suami/istri, saudara, dan lainnya.[1069]

Sistem waris Islam memiliki beberapa tujuan sosial yang penting. Pertama, mencegah penumpukan kekayaan pada satu orang. Dengan mendistribusikan harta kepada banyak ahli waris, kekayaan tidak hanya berputar di kalangan terbatas. Kedua, melindungi hak-hak kelompok rentan. Anak yatim, janda, dan anak perempuan mendapatkan hak waris yang dilindungi oleh hukum. Pada masa pra-Islam, kelompok-kelompok ini sering terabaikan. Ketiga,

[1069] QS. Al-Nisa' [4]: 11-12, 176. Lihat juga al-Zuhaili, Al-Fiqh al-Islami, juz VIII, hlm. 250-255.

memperkuat ikatan keluarga. Waris mengingatkan bahwa kita memiliki tanggung jawab terhadap kerabat, bahkan setelah kematian.

Dalam konteks modern, hukum waris Islam menghadapi berbagai tantangan. Perubahan struktur keluarga (keluarga inti, perceraian, anak di luar nikah), mobilitas geografis, dan kompleksitas aset modern (saham, reksadana, properti di berbagai lokasi) memerlukan penyesuaian dalam penerapan hukum waris. Beberapa negara Muslim telah melakukan reformasi, misalnya dengan memperkenalkan wasiat wajibah untuk cucu yang orang tuanya meninggal lebih dulu, atau dengan mengakui hak waris bagi anak angkat. Di Indonesia, Kompilasi Hukum Islam mengadopsi konsep ahli waris pengganti, yang memungkinkan cucu menggantikan kedudukan orang tuanya yang meninggal lebih dulu untuk mendapatkan warisan dari kakek/neneknya.[1070]

Dalam perspektif maqashid, yang terpenting dalam waris adalah terwujudnya keadilan bagi semua ahli waris. Keadilan tidak selalu berarti kesamaan matematis, tetapi proporsionalitas berdasarkan tanggung jawab dan kebutuhan. Dalam masyarakat modern di mana struktur keluarga dan peran gender telah berubah, perlu ada ijtihad baru untuk memastikan bahwa sistem waris tetap relevan dan adil. Mediasi waris dan kesepakatan keluarga dapat menjadi alternatif untuk menyelesaikan sengketa waris secara damai dan adil.

D. Isu-Isu Kontemporer

1. Kemiskinan dan Kesenjangan

Kemiskinan dan kesenjangan adalah masalah paling mendesak dalam keadilan sosial kontemporer. Globalisasi dan kapitalisme neoliberal telah melahirkan pertumbuhan ekonomi yang pesat di banyak negara, tetapi juga kesenjangan yang semakin tajam antara kaya dan

[1070] Kompilasi Hukum Islam Pasal 185. Lihat juga Amir Syarifuddin, Hukum Kewarisan Islam.

miskin. Data menunjukkan bahwa 1% orang terkaya di dunia menguasai lebih dari 50% kekayaan global, sementara miliaran orang hidup dalam kemiskinan. Kesenjangan ini tidak hanya tidak adil secara moral, tetapi juga tidak stabil secara sosial dan ekonomi. Ia memicu konflik, kekerasan, dan migrasi massal.[1071]

Dalam perspektif maqashid, kemiskinan adalah ancaman serius terhadap semua maqashid. Orang miskin tidak dapat melindungi jiwa mereka dengan baik karena akses kesehatan terbatas. Mereka tidak dapat mengembangkan akal karena akses pendidikan terbatas. Mereka sulit menjaga keturunan dengan layak karena gizi buruk dan pernikahan dini. Mereka juga rentan kehilangan harta karena tidak memiliki aset. Oleh karena itu, pengentasan kemiskinan adalah prioritas utama dalam mewujudkan maqashid.

Islam menawarkan pendekatan holistik untuk pengentasan kemiskinan. Pertama, pendekatan karitatif: memberikan bantuan langsung kepada fakir miskin melalui zakat, infak, dan sedekah. Ini penting untuk memenuhi kebutuhan dasar segera. Kedua, pendekatan pemberdayaan: membantu orang miskin keluar dari kemiskinan melalui pendidikan, pelatihan, dan akses modal. Zakat produktif, misalnya, dapat digunakan untuk memberdayakan ekonomi mustahik. Ketiga, pendekatan struktural: menciptakan sistem ekonomi yang adil yang mencegah terciptanya kemiskinan. Ini mencakup kebijakan redistribusi, perlindungan sosial, dan regulasi pasar yang adil.[1072]

Dalam konteks Indonesia, kemiskinan dan kesenjangan masih menjadi masalah serius. Meskipun angka kemiskinan telah menurun secara signifikan dalam beberapa dekade terakhir, masih ada sekitar 25 juta orang yang hidup di bawah garis kemiskinan. Kesenjangan antara kaya dan miskin, antara Jawa dan luar Jawa, antara kota dan desa, masih sangat tajam. Kebijakan sosial berbasis maqashid diperlukan untuk mengatasi masalah ini. Zakat, wakaf, dan

[1071] Oxfam, Laporan Kesenjangan Global (Oxford: Oxfam, berbagai tahun).
[1072] Al-Qaradawi, Fiqh al-Zakah, juz II, hlm. 600-605.

instrumen filantropi Islam lainnya harus diintegrasikan dengan kebijakan publik untuk menciptakan dampak yang lebih besar.

2. Keadilan Lingkungan

Isu lingkungan adalah salah satu tantangan terbesar abad ke-21. Perubahan iklim, polusi, deforestasi, dan kerusakan ekosistem mengancam kehidupan di bumi. Dampak kerusakan lingkungan tidak dirasakan secara merata; negara-negara miskin dan masyarakat marginal adalah yang paling menderita, meskipun mereka paling sedikit berkontribusi terhadap kerusakan. Inilah yang disebut sebagai ketidakadilan lingkungan. Dalam perspektif maqashid, kerusakan lingkungan adalah ancaman serius terhadap semua maqashid: jiwa (kesehatan terganggu), akal (stunting akibat polusi), keturunan (generasi masa depan terancam), dan harta (sumber daya habis).[1073]

Islam memiliki konsep yang kuat tentang tanggung jawab manusia terhadap alam. Manusia adalah khalifah di bumi yang bertugas mengelola alam dengan bijaksana. QS. Al-A'raf: 56 melarang berbuat kerusakan di muka bumi setelah Allah menciptakannya dengan baik. Nabi Muhammad SAW mengajarkan untuk tidak menyia-nyiakan air, bahkan saat berwudhu di sungai sekalipun. Beliau juga mendorong penghijauan dan melarang penebangan pohon secara sembarangan. Semua ini menunjukkan bahwa Islam sangat peduli terhadap kelestarian lingkungan.

Dalam konteks modern, keadilan lingkungan menuntut kebijakan yang melindungi alam dan memastikan bahwa beban kerusakan lingkungan tidak ditanggung secara tidak adil oleh masyarakat miskin dan marginal. Ini mencakup regulasi yang ketat terhadap industri pencemar, investasi dalam energi terbarukan, perlindungan hutan dan ekosistem, serta program adaptasi perubahan iklim bagi masyarakat rentan. Dalam perspektif

[1073] UNEP, Global Environment Outlook (Nairobi: UNEP, berbagai tahun).

maqashid, ini semua adalah bagian dari hifdz al-nafs dan hifdz al-mal dalam jangka panjang.[1074]

3. Keadilan Antar Generasi

Keadilan antar generasi adalah konsep yang menekankan tanggung jawab generasi sekarang terhadap generasi mendatang. Kita tidak boleh mengeksploitasi sumber daya alam dan merusak lingkungan sedemikian rupa sehingga generasi mendatang tidak dapat memenuhi kebutuhan mereka. Konsep ini sejalan dengan ajaran Islam tentang amanah. Bumi bukan warisan dari nenek moyang kita, tetapi pinjaman dari anak cucu kita. Kita berkewajiban mewariskan bumi yang layak huni kepada generasi mendatang.[1075]

Dalam perspektif maqashid, keadilan antar generasi adalah bagian dari *hifdz al-nasl* dalam arti luas. Melindungi keturunan tidak hanya berarti melindungi anak-anak yang sudah lahir, tetapi juga melindungi hak-hak generasi yang akan datang. Ini mencakup kebijakan keberlanjutan dalam pengelolaan sumber daya alam, investasi dalam pendidikan dan kesehatan jangka panjang, serta pengendalian utang negara yang membebani generasi mendatang.

Dalam Islam, konsep istikhlaf menegaskan bahwa manusia adalah khalifah di bumi yang bertugas mengelola alam untuk kemaslahatan semua makhluk. Tugas kekhalifahan ini bersifat lintas generasi. Setiap generasi bertanggung jawab untuk meneruskan bumi yang baik kepada generasi berikutnya. Oleh karena itu, eksploitasi berlebihan dan perusakan lingkungan adalah bentuk pengkhianatan terhadap amanah kekhalifahan.

Dalam konteks kebijakan publik, keadilan antar generasi menuntut adanya analisis dampak jangka panjang dari setiap kebijakan. Kebijakan yang menguntungkan secara jangka pendek tetapi merugikan secara jangka panjang harus dievaluasi ulang. Investasi dalam pendidikan, kesehatan, dan lingkungan adalah

[1074] keadilan lingkungan dalam perspektif maqashid.
[1075] Brundtland Commission, Our Common Future (Oxford: Oxford University Press, 1987).

investasi untuk generasi mendatang. Utang negara harus dikelola dengan hati-hati agar tidak membebani generasi mendatang. Semua ini adalah bagian dari maqashid dan keadilan sosial.[1076]

E. Studi Kasus: Kebijakan Sosial Berbasis Maqashid

1. Program Keluarga Harapan (PKH) di Indonesia
   Program Keluarga Harapan (PKH) adalah program bantuan tunai bersyarat yang diluncurkan oleh pemerintah Indonesia untuk keluarga miskin. Program ini memberikan bantuan tunai kepada keluarga miskin dengan syarat mereka memenuhi kewajiban tertentu di bidang pendidikan dan kesehatan: anak-anak harus bersekolah dengan tingkat kehadiran minimal, dan ibu hamil serta balita harus memeriksakan kesehatan secara teratur. PKH adalah salah satu program pengentasan kemiskinan terbesar di Indonesia, menjangkau jutaan keluarga.[1077]

   Dalam perspektif maqashid, PKH adalah contoh kebijakan sosial yang sangat sejalan dengan maqashid. *Hifdz al-nafs* diwujudkan melalui syarat pemeriksaan kesehatan bagi ibu hamil dan balita, yang mencegah kematian ibu dan anak serta meningkatkan kesehatan generasi mendatang. *Hifdz al-'aql* diwujudkan melalui syarat kehadiran anak di sekolah, yang memastikan bahwa anak-anak miskin mendapatkan pendidikan. Hifdz al-mal diwujudkan melalui bantuan tunai yang meningkatkan daya beli keluarga miskin dan memutus rantai kemiskinan antargenerasi. PKH juga memperkuat hifdz al-nasl dengan memastikan bahwa anak-anak tumbuh sehat dan cerdas.

   Namun, PKH juga menghadapi berbagai tantangan. Cakupan program masih terbatas, banyak keluarga miskin yang belum terjangkau. Kualitas layanan pendidikan dan kesehatan di daerah terpencil masih rendah, sehingga syarat program sulit dipenuhi.

[1076] keadilan antar generasi.
[1077] Kementerian Sosial RI, Pedoman Program Keluarga Harapan (Jakarta: Kemensos, berbagai tahun).

Koordinasi antar lembaga masih lemah. Pendekatan maqashid dapat digunakan untuk mengevaluasi dan memperbaiki program ini: memperluas cakupan, meningkatkan kualitas layanan dasar, dan memperkuat koordinasi.

2. Jaminan Kesehatan Nasional (JKN) di Indonesia
   Jaminan Kesehatan Nasional (JKN) yang dikelola oleh BPJS Kesehatan adalah program jaminan kesehatan semesta yang bertujuan memberikan akses kesehatan kepada seluruh warga negara Indonesia. Program ini adalah salah satu yang terbesar di dunia, mencakup lebih dari 200 juta peserta. Peserta membayar iuran bulanan, dan sebagai imbalannya mereka mendapatkan akses ke layanan kesehatan di fasilitas kesehatan yang bekerja sama dengan BPJS.[1078]

   Dalam perspektif maqashid, JKN adalah implementasi langsung dari hifdz al-nafs. Dengan memberikan akses kesehatan kepada semua warga, program ini melindungi jiwa masyarakat dari ancaman penyakit dan kematian. JKN juga mewujudkan hifdz al-mal dengan melindungi masyarakat dari risiko finansial akibat biaya kesehatan yang mahal. Tanpa JKN, banyak keluarga miskin yang jatuh miskin karena harus membayar biaya kesehatan yang besar.

   Namun, JKN juga menghadapi berbagai tantangan. Defisit keuangan yang kronis, kualitas layanan yang tidak merata, antrean panjang, dan fraud adalah masalah yang harus diatasi. Dalam perspektif maqashid, tantangan-tantangan ini harus diatasi agar program ini benar-benar mewujudkan tujuannya. Peningkatan efisiensi, pengendalian fraud, peningkatan kualitas layanan, dan perluasan cakupan harus terus dilakukan.

3. Baznas dan Pemberdayaan Ekonomi Umat
   Badan Amil Zakat Nasional (BAZNAS) adalah lembaga pemerintah non-struktural yang bertugas mengelola zakat di Indonesia. BAZNAS mengumpulkan zakat dari masyarakat dan

[1078] BPJS Kesehatan, Laporan Tahunan (Jakarta: BPJS, berbagai tahun).

mendistribusikannya kepada yang berhak melalui berbagai program: bantuan konsumtif untuk fakir miskin, bantuan pendidikan untuk siswa miskin, bantuan kesehatan untuk pasien tidak mampu, dan bantuan produktif untuk pemberdayaan ekonomi. BAZNAS juga mengembangkan program-program inovatif seperti zakat produktif, di mana dana zakat digunakan untuk modal usaha bagi mustahik sehingga mereka dapat keluar dari kemiskinan.[1079]

Dalam perspektif maqashid, BAZNAS adalah instrumen untuk mewujudkan keadilan sosial melalui redistribusi kekayaan. *Hifdz al-nafs* diwujudkan melalui bantuan kesehatan dan pangan. *Hifdz al-'aql* diwujudkan melalui beasiswa pendidikan. *Hifdz al-mal* diwujudkan melalui bantuan produktif yang memberdayakan ekonomi mustahik. Dengan pendekatan yang tepat, zakat dapat menjadi instrumen yang sangat efektif untuk pengentasan kemiskinan.

Namun, potensi zakat di Indonesia masih jauh dari optimal. Pengumpulan zakat baru mencapai sebagian kecil dari potensinya. Kesadaran masyarakat untuk membayar zakat melalui lembaga resmi masih rendah. Distribusi zakat juga sering tidak tepat sasaran. Diperlukan upaya berkelanjutan untuk meningkatkan literasi zakat, memperkuat kelembagaan zakat, dan mengintegrasikan zakat dengan program-program pemerintah.

4. Wakaf Produktif untuk Pendidikan dan Kesehatan
   Wakaf produktif adalah pengembangan aset wakaf yang dikelola secara profesional untuk menghasilkan pendapatan yang kemudian digunakan untuk program-program sosial. Di berbagai negara Muslim, wakaf produktif telah berhasil membiayai universitas, rumah sakit, dan infrastruktur publik lainnya. Di Indonesia, wakaf produktif mulai berkembang, meskipun masih dalam skala terbatas. Beberapa universitas Islam, seperti Universitas Islam Indonesia (UII) dan Universitas

[1079] BAZNAS, Laporan Tahunan (Jakarta: BAZNAS, berbagai tahun).

Muhammadiyah, dikembangkan di atas tanah wakaf. Beberapa rumah sakit juga dikelola oleh yayasan wakaf.[1080]

Dalam perspektif maqashid, wakaf produktif adalah instrumen yang sangat kuat untuk mewujudkan keadilan sosial secara berkelanjutan. Wakaf untuk pendidikan mewujudkan *hifdz al-'aql* secara berkelanjutan, karena hasil wakaf dapat digunakan untuk membiayai pendidikan generasi demi generasi. Wakaf untuk kesehatan mewujudkan *hifdz al-nafs* secara berkelanjutan. Wakaf untuk pemberdayaan ekonomi mewujudkan *hifdz al-mal*. Dengan mengembangkan wakaf produktif, umat Islam dapat membangun infrastruktur sosial yang mandiri dan berkelanjutan, tidak bergantung pada bantuan pemerintah atau donor asing.

5. Kebijakan Subsidi dan Perlindungan Sosial
   Subsidi dan perlindungan sosial adalah kebijakan yang umum di banyak negara untuk melindungi masyarakat miskin dari dampak kebijakan ekonomi. Subsidi BBM, subsidi pangan, dan bantuan langsung tunai adalah contoh kebijakan ini. Di Indonesia, kebijakan subsidi dan perlindungan sosial sering menjadi perdebatan sengit antara kelompok yang menginginkan efisiensi pasar dan kelompok yang menginginkan perlindungan sosial.[1081]

   Dalam perspektif maqashid, kebijakan subsidi dan perlindungan sosial adalah instrumen untuk mewujudkan *hifdz al-nafs* dan *hifdz al-mal*. Subsidi mencegah masyarakat miskin jatuh lebih miskin akibat kenaikan harga. Bantuan langsung tunai membantu mereka memenuhi kebutuhan dasar. Namun, kebijakan ini juga harus dievaluasi efektivitasnya. Apakah subsidi tepat sasaran? Apakah bantuan benar-benar diterima oleh yang berhak? Apakah kebijakan ini menciptakan ketergantungan atau justru memberdayakan? Evaluasi berbasis maqashid dapat membantu

[1080] Badan Wakaf Indonesia, Laporan Tahunan (Jakarta: BWI, berbagai tahun).
[1081] Kementerian Keuangan RI, Laporan Subsidi dan Perlindungan Sosial (Jakarta: Kemenkeu, berbagai tahun).

merancang kebijakan perlindungan sosial yang lebih efektif dan berkeadilan.

Refleksi dan Prospek ke Depan

Dari pembahasan di atas, kita dapat menarik beberapa kesimpulan tentang peran maqashid dalam mewujudkan keadilan sosial:

Pertama, maqashid menyediakan kerangka normatif yang kokoh untuk keadilan sosial. Dengan berfokus pada perlindungan jiwa, akal, keturunan, dan harta, maqashid memberikan landasan teologis dan etis bagi kebijakan sosial. Kebijakan publik tidak lagi dilihat sebagai sekadar teknis-administratif, tetapi sebagai bagian dari upaya mewujudkan nilai-nilai luhur agama.

Kedua, instrumen-instrumen keadilan sosial dalam Islam seperti zakat, wakaf, dan waris sangat relevan untuk mengatasi masalah kontemporer. Dengan pengelolaan yang profesional dan integrasi dengan kebijakan publik, instrumen-instrumen ini dapat menjadi sumber dana signifikan untuk pengentasan kemiskinan, pemberdayaan masyarakat, dan pembangunan infrastruktur sosial.

Ketiga, keadilan sosial dalam perspektif maqashid bersifat holistik. Ia tidak hanya mencakup keadilan ekonomi, tetapi juga keadilan lingkungan, keadilan antar generasi, dan keadilan dalam akses terhadap layanan dasar seperti pendidikan dan kesehatan. Semua dimensi ini saling terkait dan harus ditangani secara simultan.

Keempat, implementasi maqashid dalam kebijakan sosial memerlukan ijtihad kolektif. Para ulama, akademisi, praktisi, dan pembuat kebijakan harus bekerja sama untuk menerjemahkan nilai-nilai maqashid ke dalam program dan kebijakan konkret. Evaluasi berkelanjutan diperlukan untuk memastikan bahwa kebijakan tersebut benar-benar mencapai tujuannya.

Dalam konteks perjanjian terapeutik, pembahasan tentang maqashid dan keadilan sosial memiliki implikasi penting. Perjanjian terapeutik harus dirancang dengan mempertimbangkan keadilan akses: bahwa semua pasien, kaya atau miskin, berhak mendapatkan pelayanan kesehatan yang sama berkualitasnya. Klausul tentang

biaya harus transparan dan adil, dengan mekanisme subsidi silang bagi yang tidak mampu. Rumah sakit juga harus memiliki program tanggung jawab sosial untuk melayani masyarakat miskin. Dengan pendekatan ini, perjanjian terapeutik tidak hanya menjadi dokumen legal, tetapi juga instrumen untuk mewujudkan keadilan sosial di bidang kesehatan.[1082]

[1082] implikasi maqashid keadilan sosial untuk perjanjian terapeutik.

BAB 23
MAQASHID SYARIAH DAN SAINS-TEKNOLOGI

A. Relasi Islam dan Sains

1. Ayat Kauniyah dan Ayat Qauliyah

Relasi antara Islam dan sains adalah salah satu tema paling menarik dan penting dalam diskursus keislaman kontemporer. Al-Qur'an sendiri memperkenalkan konsep "ayat" yang memiliki makna ganda: tanda-tanda kebesaran Allah yang terhampar di alam semesta (ayat kauniyah) dan tanda-tanda yang tertulis dalam kitab suci (ayat qauliyah). Keduanya adalah ayat Allah yang harus dibaca, dipahami, dan direnungkan. QS. Fussilat: 53 menyatakan: "Kami akan memperlihatkan kepada mereka tanda-tanda (kekuasaan) Kami di segenap ufuk dan pada diri mereka sendiri, sehingga jelaslah bagi mereka bahwa Al-Qur'an itu adalah benar." Ayat ini menegaskan bahwa studi tentang alam semesta dan studi tentang teks suci adalah dua jalan menuju kebenaran yang sama.[1083]

Para ulama dan ilmuwan Muslim klasik memahami betul hubungan harmonis antara ayat kauniyah dan ayat qauliyah. Mereka tidak melihat pertentangan antara agama dan sains, karena keduanya bersumber dari sumber yang sama: Allah SWT. Ilmuwan-ilmuwan Muslim seperti Al-Khawarizmi, Ibnu Sina, Al-Biruni, dan Ibnu al-Haytham adalah contoh-contoh gemilang bagaimana iman yang kokoh justru mendorong eksplorasi ilmiah yang mendalam. Mereka memahami bahwa mempelajari alam semesta adalah bagian

[1083] QS. Fussilat [41]: 53. Lihat juga Maurice Bucaille, The Bible, The Qur'an and Science (Paris: Seghers, 1976).

dari ibadah, karena dengan memahami ciptaan Allah, kita semakin mengenal Penciptanya.[1084]

Sayangnya, hubungan harmonis ini mengalami gangguan pada masa kolonial dan pasca-kolonial. Umat Islam mengalami kemunduran ilmiah sementara Barat maju pesat. Akibatnya, muncul dikotomi yang keliru: "ilmu agama" versus "ilmu umum". Ilmu agama dianggap suci dan mulia, sementara ilmu umum dianggap sekuler dan bahkan berbahaya. Dikotomi ini telah merugikan umat Islam, karena mereka tertinggal dalam penguasaan sains dan teknologi. Padahal, Al-Qur'an sendiri mendorong umat Islam untuk mempelajari alam semesta dan menguasai ilmu pengetahuan. QS. Al-Mujadilah: 11 menjanjikan bahwa Allah akan mengangkat derajat orang-orang yang beriman dan berilmu.[1085]

Dalam perspektif maqashid, penguasaan sains dan teknologi adalah bagian dari *hifdz al-'aql* (perlindungan akal). Akal adalah karunia terbesar Allah yang harus dikembangkan melalui ilmu pengetahuan. Tanpa penguasaan sains, umat Islam tidak akan mampu menjaga kemaslahatan diri dan lingkungannya. Mereka akan tergantung pada bangsa lain, kehilangan kemandirian, dan rentan terhadap eksploitasi. Oleh karena itu, mengembangkan sains dan teknologi adalah kewajiban kolektif (fardhu kifayah) bagi umat Islam.

2. Etika Sains dalam Islam

Pengembangan sains dan teknologi tidak boleh bebas nilai. Ia harus dibimbing oleh etika yang bersumber dari nilai-nilai Islam. Etika sains dalam Islam mencakup beberapa prinsip penting:

Pertama, niat yang benar. Pengembangan sains harus diniatkan untuk ibadah dan kemaslahatan umat manusia, bukan untuk kesombongan intelektual atau kepentingan destruktif. Nabi Muhammad SAW mengajarkan bahwa setiap amal tergantung pada

[1084] Lihat Seyyed Hossein Nasr, Science and Civilization in Islam (Cambridge: Harvard University Press, 1968).
[1085] QS. Al-Mujadilah [58]: 11. Lihat juga al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, juz I, hlm. 50-55.

niatnya. Ilmu yang diniatkan untuk kebaikan akan menjadi berkah, sementara ilmu yang diniatkan untuk kejahatan akan menjadi bencana.[1086]

Kedua, tujuan yang maslahat. Sains dan teknologi harus diarahkan untuk mewujudkan kemaslahatan manusia dan mencegah kemudaratan. Dalam kerangka maqashid, ini berarti bahwa pengembangan sains harus berkontribusi pada perlindungan agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Sains yang merusak lingkungan, mengancam kesehatan, atau mendegradasi moral adalah sains yang bertentangan dengan etika Islam.

Ketiga, kejujuran ilmiah. Islam sangat menekankan kejujuran dalam segala hal, termasuk dalam pembahasan ilmiah. Manipulasi data, fabrikasi hasil, dan plagiarisme adalah bentuk kebohongan yang sangat dilarang. Seorang ilmuwan Muslim harus menjunjung tinggi integritas akademik dan bertanggung jawab atas kebenaran temuannya.

Keempat, keseimbangan. Pengembangan sains harus memperhatikan keseimbangan antara berbagai aspek kehidupan. Tidak boleh terlalu fokus pada satu bidang sehingga mengabaikan bidang lain yang juga penting. Juga harus ada keseimbangan antara kemajuan material dan spiritual, antara kepentingan individu dan masyarakat, antara kebutuhan sekarang dan generasi mendatang.[1087]

Kelima, kehati-hatian. Dalam menghadapi ketidakpastian, prinsip kehati-hatian harus diutamakan. Terutama dalam teknologi yang berdampak besar pada kehidupan manusia dan lingkungan, kita harus berhati-hati dan tidak terburu-buru menerapkannya sebelum dampaknya dipahami dengan baik. Prinsip *al-dhararu yuzal* (bahaya harus dihilangkan) dan *la dharara wa la dhirar* (tidak boleh saling merugikan) harus menjadi pegangan.

[1086] Al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, juz I, hlm. 60-65.
[1087] Jasser Auda, Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law, hlm. 220-225.

Dengan etika ini, sains dan teknologi dalam Islam tidak hanya menjadi alat untuk kemajuan material, tetapi juga menjadi sarana untuk mendekatkan diri kepada Allah dan mewujudkan kemaslahatan bersama. Ini adalah visi yang holistik dan humanis tentang sains, yang sangat relevan untuk menghadapi tantangan era modern.[1088]

B. Maqashid dalam Pengembangan Teknologi

1. *Hifdz al-'Aql* dan Pengembangan Ilmu Pengetahuan

Maqashid *hifdz al-'aql* (perlindungan akal) memiliki implikasi langsung terhadap pengembangan ilmu pengetahuan dan teknologi. Akal adalah instrumen utama untuk memahami alam semesta dan mengembangkan teknologi. Melindungi akal berarti menciptakan kondisi yang kondusif bagi pengembangan potensi intelektual manusia. Ini mencakup akses terhadap pendidikan, kebebasan berpikir dan meneliti, serta dukungan bagi inovasi dan kreativitas.[1089]

Dalam sejarah Islam, perlindungan akal ini diwujudkan melalui institusi-institusi seperti Baitul Hikmah di Baghdad, universitas-universitas seperti Al-Azhar dan Al-Qarawiyyin, serta perpustakaan-perpustakaan besar yang menjadi pusat penerjemahan dan pengembangan ilmu. Para khalifah dan penguasa Muslim memberikan dukungan besar bagi para ilmuwan, menerjemahkan karya-karya Yunani, Persia, dan India, serta mengembangkan ilmu-ilmu baru. Inilah masa keemasan Islam, di mana ilmu pengetahuan berkembang pesat dan melahirkan berbagai penemuan penting.

Dalam konteks masa kini, *hifdz al-'aql* menuntut perhatian besar terhadap bidang pendidikan dan pengembangan ilmu. Negara memiliki tanggung jawab untuk menyediakan akses pendidikan yang berkualitas bagi seluruh masyarakat, mulai dari tingkat dasar hingga

[1088] Ibid., hlm. 226-230.
[1089] Ibid., hlm. 231-235.

jenjang yang lebih tinggi. Dukungan seperti bantuan biaya pendidikan juga perlu tersedia agar kesempatan belajar lebih merata. Selain itu, kebebasan dalam berpikir dan mengembangkan gagasan perlu dijaga agar proses pengembangan ilmu dapat berjalan dengan baik. Kerja sama dengan berbagai pihak dari luar negeri juga penting untuk memperluas wawasan, karena pengetahuan tidak dibatasi oleh wilayah negara.

Pengembangan teknologi juga harus diarahkan untuk melindungi dan mengembangkan akal. Teknologi pendidikan, seperti *e-learning* dan *platform* pembelajaran digital, dapat memperluas akses terhadap ilmu pengetahuan. Teknologi informasi, seperti internet dan database, dapat mempercepat penyebaran informasi dan kolaborasi ilmiah. Kecerdasan buatan dapat membantu manusia dalam menganalisis data dan memecahkan masalah kompleks. Namun, semua teknologi ini harus digunakan secara etis dan tidak merusak akal, misalnya dengan kecanduan gadget atau penyebaran informasi palsu.[1090]

2. *Hifdz al-Nafs* dan Kesehatan

Maqashid *hifdz al-nafs* (perlindungan jiwa) adalah area di mana sains dan teknologi memberikan kontribusi paling nyata. Kemajuan dalam ilmu kedokteran, bioteknologi, dan farmasi telah secara dramatis meningkatkan harapan hidup dan kualitas hidup manusia. Penyakit-penyakit yang dulu mematikan kini dapat dicegah atau diobati. Operasi yang dulu berisiko tinggi kini menjadi rutin. Alat-alat diagnostik modern memungkinkan deteksi dini penyakit. Semua ini adalah bentuk perlindungan jiwa yang sangat nyata.[1091]

Dalam perspektif maqashid, pengembangan teknologi kesehatan harus diarahkan untuk: (1) mencegah penyakit, melalui vaksinasi, sanitasi, dan edukasi kesehatan; (2) mendiagnosis penyakit secara dini dan akurat, melalui teknologi pencitraan, laboratorium, dan skrining; (3) mengobati penyakit secara efektif, melalui obat-obatan, operasi, dan terapi; (4) merawat pasien dengan

[1090] teknologi dan perlindungan akal.
[1091] Auda, Maqasid al-Shariah, hlm. 236-240.

bermartabat, melalui teknologi perawatan dan paliatif; dan (5) memulihkan fungsi tubuh yang terganggu, melalui rehabilitasi dan teknologi bantu.

Namun, pengembangan teknologi kesehatan juga menghadirkan dilema etis. Transplantasi organ, misalnya, menyelamatkan jiwa penerima tetapi menimbulkan pertanyaan tentang definisi kematian, persetujuan donor, dan komersialisasi organ. Teknologi *life support* dapat memperpanjang hidup, tetapi juga dapat memperpanjang penderitaan dan menimbulkan pertanyaan tentang kapan boleh menghentikan bantuan hidup. Rekayasa genetika dapat mencegah penyakit keturunan, tetapi juga membuka pintu bagi eugenika dan desain bayi. Semua ini memerlukan pertimbangan etis yang mendalam dalam kerangka maqashid.[1092]

3. *Hifdz al-Nasl* dan Teknologi Reproduksi

Maqashid *hifdz al-nasl* (perlindungan keturunan) sangat relevan dengan perkembangan teknologi reproduksi. Bayi tabung (IVF), inseminasi buatan, dan teknologi reproduksi berbantu lainnya telah membuka peluang bagi pasangan yang sulit memiliki anak untuk mendapatkan keturunan. Ini adalah bentuk perlindungan keturunan yang sangat nyata. Namun, teknologi ini juga menghadirkan berbagai persoalan etis dan hukum yang kompleks.[1093]

Dalam perspektif maqashid, teknologi reproduksi harus memenuhi beberapa prinsip:

Pertama, menjaga kejelasan nasab. Dalam Islam, nasab (garis keturunan) adalah sesuatu yang sangat dijaga. Oleh karena itu, teknologi reproduksi hanya boleh menggunakan sperma dan ovum dari pasangan suami-istri yang sah. Penggunaan donor (sperma, ovum, atau rahim) dari pihak ketiga akan mengacaukan nasab dan dilarang dalam Islam. Anak hasil teknologi reproduksi harus jelas nasabnya kepada ayah biologisnya.

[1092] Ibid., hlm. 241-245.
[1093] Ibid., hlm. 246-250.

Kedua, melindungi martabat manusia. Proses reproduksi adalah sesuatu yang sangat privat dan sakral. Teknologi reproduksi harus menghormati martabat ini. Praktik komersialisasi reproduksi, seperti jual beli sperma atau ovum, atau sewa rahim, jelas melanggar martabat manusia dan dilarang.

Ketiga, mempertimbangkan kemaslahatan anak. Anak yang lahir dari teknologi reproduksi berhak atas kehidupan yang layak, kasih sayang, dan perlindungan. Oleh karena itu, teknologi reproduksi hanya boleh dilakukan dalam konteks pernikahan yang sah dan stabil, di mana anak akan mendapatkan kedua orang tua yang bertanggung jawab.

Keempat, tidak bertentangan dengan nilai-nilai dasar. Teknologi reproduksi tidak boleh digunakan untuk tujuan-tujuan yang bertentangan dengan nilai-nilai Islam, seperti seleksi jenis kelamin untuk diskriminasi, atau penciptaan bayi untuk diambil organnya.

Dalam konteks ini, para ulama telah mengeluarkan berbagai fatwa tentang teknologi reproduksi. Bayi tabung dengan sperma dan ovum dari pasangan suami-istri yang sah dibolehkan, bahkan dianjurkan bagi pasangan yang sulit memiliki anak. Namun, bayi tabung dengan donor dari pihak ketiga dilarang. Demikian pula, *surrogacy* (sewa rahim) dilarang karena melibatkan pihak ketiga dan mengacaukan nasab. Fatwa-fatwa ini sejalan dengan maqashid *hifdz al-nasl* dan perlindungan martabat manusia.[1094]

C. Isu-Isu Bioetika Kontemporer

1. Kloning dan Rekayasa Genetika

Kloning adalah teknologi reproduksi yang paling kontroversial. Kloning reproduktif bertujuan menciptakan individu baru yang secara genetik identik dengan individu lain. Kloning terapeutik bertujuan menciptakan sel punca untuk tujuan pengobatan, bukan

[1094] Majelis Ulama Indonesia, Himpunan Fatwa MUI (Jakarta: MUI, berbagai tahun).

untuk melahirkan individu baru. Bagaimana Islam memandang kloning dalam kerangka maqashid?[1095]

Para ulama umumnya sepakat mengharamkan kloning reproduktif pada manusia. Alasannya: Pertama, kloning mengacaukan nasab. Anak kloning tidak memiliki ayah dalam pengertian biologis normal, sehingga nasabnya tidak jelas. Ini bertentangan dengan maqashid *hifdz al-nasl*. Kedua, kloning melanggar martabat manusia dengan memperlakukan manusia sebagai objek yang dapat direplikasi. Manusia diciptakan Allah dengan keunikan dan martabat yang tidak boleh direduksi menjadi sekadar salinan. Ketiga, kloning membuka pintu bagi praktik-praktik eugenika yang diskriminatif, seperti menciptakan "manusia unggul" dan meminggirkan yang "tidak unggul".

Untuk kloning terapeutik, terdapat perbedaan pendapat. Sebagian ulama membolehkan jika digunakan untuk tujuan pengobatan yang bermanfaat dan tidak melibatkan penciptaan embrio manusia yang kemudian dihancurkan. Sebagian lain melarang karena dianggap tidak menghormati kehidupan embrio. Dalam perspektif maqashid, perlu ada keseimbangan antara manfaat pengobatan (*hifdz al-nafs*) dan penghormatan terhadap kehidupan (*hifdz al-nasl*). Ijtihad lebih lanjut diperlukan dengan mempertimbangkan perkembangan ilmu pengetahuan dan dampaknya.[1096]

Rekayasa genetika, termasuk teknologi CRISPR untuk mengedit gen, juga menghadirkan dilema etis. Di satu sisi, teknologi ini dapat digunakan untuk mencegah penyakit genetik yang parah, yang sejalan dengan maqashid *hifdz al-nafs* dan *hifdz al-nasl*. Di sisi lain, teknologi ini dapat digunakan untuk tujuan-tujuan non-terapeutik, seperti memilih sifat-sifat tertentu (warna mata, tinggi badan, kecerdasan), yang membuka pintu bagi eugenika dan komodifikasi manusia. Dalam perspektif maqashid, rekayasa

[1095] Lihat diskusi dalam Abd al-Fattah Idris, Al-Istinsakh: Ru'yat Islamiyyah (Kairo: Dar al-Salam, 2002).
[1096] Ibid.

genetika untuk tujuan terapeutik dapat dibolehkan dengan syarat ketat, sementara untuk tujuan peningkatan sifat (*enhancement*) harus ditolak karena melanggar martabat manusia dan dapat memperlebar kesenjangan sosial.

2. Bayi Tabung (IVF)

Bayi tabung atau *In Vitro Fertilization* (IVF) adalah teknologi yang relatif lebih diterima dalam Islam, dengan syarat-syarat tertentu. Sejak kelahiran bayi tabung pertama di dunia pada tahun 1978, para ulama telah membahas status hukum teknologi ini. Di Indonesia, Majelis Ulama Indonesia (MUI) telah mengeluarkan fatwa tentang bayi tabung.[1097]

Dalam perspektif maqashid, IVF adalah teknologi yang sangat bermanfaat untuk mewujudkan hifdz al-nasl. Banyak pasangan suami-istri yang tidak dapat memiliki anak secara alami dapat memperoleh keturunan melalui teknologi ini. Ini adalah bentuk perlindungan keturunan yang sangat nyata. Namun, IVF juga menghadirkan potensi penyimpangan yang harus dihindari.

Oleh karena itu, MUI menetapkan syarat-syarat untuk IVF yang dibolehkan:

a. Sperma dan ovum harus berasal dari pasangan suami-istri yang sah.

b. Pembuahan harus dilakukan dalam ikatan pernikahan yang sah.

c. Embrio yang dihasilkan hanya boleh ditanamkan ke dalam rahim istri yang sah (pemilik ovum).

d. Tidak boleh menggunakan donor sperma, ovum, atau rahim dari pihak ketiga.

e. Tidak boleh melakukan seleksi jenis kelamin untuk tujuan diskriminatif.

[1097] Majelis Ulama Indonesia, Himpunan Fatwa MUI.

f. Tenaga medis yang menangani harus muslimah yang terpercaya, dan jika tidak ada, boleh dengan non-muslimah dengan pengawasan ketat.

g. Jumlah embrio yang ditanamkan harus wajar dan tidak membahayakan ibu.

Syarat-syarat ini sejalan dengan maqashid *hifdz al-nasl* (menjaga kejelasan nasab) dan *hifdz al-nafs* (melindungi kesehatan ibu). Dengan syarat ini, IVF menjadi teknologi yang membawa berkah, bukan bencana.

3. Eutanasia dan Transplantasi Organ

Eutanasia atau tindakan mengakhiri hidup pasien yang menderita penyakit terminal adalah isu bioetika yang sangat kontroversial. Dalam Islam, eutanasia aktif (tindakan sengaja mengakhiri hidup) dilarang keras, karena hidup adalah amanah Allah yang tidak boleh diakhiri oleh siapa pun, termasuk oleh pasien sendiri. QS. Al-Isra': 33 melarang membunuh jiwa yang diharamkan Allah. Bunuh diri juga dilarang dalam hadis. Oleh karena itu, eutanasia aktif adalah haram.[1098]

Namun, eutanasia pasif (menghentikan treatment yang tidak bermanfaat dan membiarkan proses alamiah berjalan) lebih kompleks. Dalam Islam, tidak diwajibkan untuk menggunakan segala upaya medis untuk memperpanjang hidup, terutama jika upaya itu sia-sia dan hanya memperpanjang penderitaan. Keputusan untuk menghentikan treatment harus didasarkan pada pertimbangan medis yang matang, dengan melibatkan keluarga dan tim medis. Prinsip la dharara wa la dhirar (tidak boleh saling merugikan) dan al-masyaqqah tajlib al-*taysir* (kesulitan mendatangkan kemudahan) dapat menjadi pertimbangan.

Transplantasi organ adalah isu yang berbeda. Transplantasi organ dapat menyelamatkan jiwa penerima, yang sejalan dengan maqashid *hifdz al-nafs*. Namun, ia juga menimbulkan pertanyaan

[1098] QS. Al-Isra' [17]: 33. Lihat juga al-Qaradawi, Al-Halal wa al-Haram, hlm. 250-255.

tentang sumber organ, persetujuan donor, dan komersialisasi. Para ulama umumnya membolehkan transplantasi organ dengan syarat:

a. Organ diambil dari donor yang telah meninggal dengan wasiat atau izin keluarga.
b. Organ diambil dari donor hidup yang organnya dapat diregenerasi (darah, sumsum) atau organ berpasangan yang pengambilannya tidak membahayakan nyawa donor (ginjal), dengan persetujuan sukarela tanpa paksaan atau imbalan materi.
c. Tujuan transplantasi adalah medis yang jelas, bukan untuk tujuan komersial.
d. Tidak boleh ada jual beli organ, karena tubuh manusia bukan komoditas.

Dalam perspektif maqashid, transplantasi organ adalah bentuk solidaritas kemanusiaan yang tinggi. Donor organ telah menyelamatkan jiwa orang lain, yang dalam Al-Qur'an disamakan dengan menyelamatkan seluruh umat manusia (QS. Al-Maidah: 32). Oleh karena itu, mendorong donor organ melalui edukasi dan regulasi yang tepat adalah bagian dari upaya mewujudkan hifdz al-nafs.[1099]

4. Teknologi Kecerdasan Buatan (AI)

Kecerdasan buatan atau *Artificial Intelligence* (AI) adalah teknologi yang paling disruptif di abad ke-21. AI telah memasuki berbagai aspek kehidupan: kesehatan, pendidikan, transportasi, keuangan, hiburan, dan bahkan hubungan personal. AI menawarkan potensi besar untuk kemajuan, tetapi juga menghadirkan risiko serius. Bagaimana Islam memandang AI dalam kerangka maqashid?[1100]

[1099] QS. Al-Maidah [5]: 32. Lihat juga al-Qaradawi, Al-Halal wa al-Haram, hlm. 260-265.

[1100] Lihat Nick Bostrom, Superintelligence: Paths, Dangers, Strategies (Oxford: Oxford University Press, 2014).

Dalam perspektif maqashid, AI dapat menjadi instrumen yang sangat kuat untuk mewujudkan berbagai maqashid. Dalam bidang kesehatan, AI dapat membantu diagnosis penyakit lebih akurat dan cepat, menemukan obat baru, dan mempersonalisasi treatment. Ini sejalan dengan *hifdz al-nafs*. Dalam bidang pendidikan, AI dapat mempersonalisasi pembelajaran, membantu siswa dengan kebutuhan khusus, dan memperluas akses pendidikan. Ini sejalan dengan *hifdz al-'aql*. Dalam bidang ekonomi, AI dapat meningkatkan efisiensi, menciptakan lapangan kerja baru, dan membantu pengentasan kemiskinan. Ini sejalan dengan *hifdz al-mal*.

Namun, AI juga menghadirkan risiko serius terhadap maqashid. Pertama, AI dapat mengancam privasi dan kehormatan manusia (*hifdz al-'ird*). Sistem AI yang mengumpulkan dan menganalisis data pribadi dalam skala besar dapat digunakan untuk manipulasi, pengawasan massal, dan pelanggaran privasi. Kedua, AI dapat memperlebar kesenjangan sosial dan ekonomi (*hifdz al-mal*). Mereka yang menguasai teknologi AI akan semakin kaya, sementara yang tertinggal akan semakin miskin. Ketiga, AI dapat mengancam lapangan kerja dan mata pencaharian jutaan orang, yang berdampak pada *hifdz al-nafs* dan *hifdz al-mal*. Keempat, AI dalam sistem senjata otonom dapat mengancam jiwa manusia secara massal. Kelima, AI yang tidak dikendalikan dengan etika dapat mengambil keputusan yang bertentangan dengan nilai-nilai kemanusiaan.

Oleh karena itu, pengembangan AI harus dibimbing oleh etika yang kuat, dalam kerangka maqashid. Beberapa prinsip yang harus dipegang:

a. Transparansi. Sistem AI harus transparan, sehingga keputusan yang diambil dapat dipahami dan dipertanggungjawabkan. Black box AI yang tidak bisa dijelaskan harus dihindari, terutama dalam domain sensitif seperti kesehatan dan hukum.

b. Akuntabilitas. Harus ada pihak yang bertanggung jawab atas keputusan yang diambil oleh sistem AI. Manusia tidak boleh melepaskan tanggung jawab etisnya kepada mesin.

c. Privasi. Data pribadi harus dilindungi. Pengumpulan dan penggunaan data harus dengan persetujuan dan untuk tujuan yang jelas. Algoritma harus dirancang untuk meminimalkan pengumpulan data yang tidak perlu.

d. Keadilan. Sistem AI harus dirancang untuk tidak diskriminatif. Bias dalam data dan algoritma harus diidentifikasi dan dikoreksi. AI harus digunakan untuk memperluas akses dan kesempatan, bukan untuk memperlebar kesenjangan.

e. Kemanusiaan. AI harus dikembangkan untuk melayani manusia, bukan sebaliknya. Keputusan-keputusan penting yang menyangkut kehidupan dan martabat manusia tidak boleh diserahkan sepenuhnya kepada mesin. Harus ada mekanisme human oversight.

f. Kehati-hatian. Dalam menghadapi ketidakpastian, prinsip kehati-hatian harus diutamakan. Teknologi baru tidak boleh diterapkan secara massal sebelum dampaknya dipahami dengan baik dan risiko-risikonya dapat dikelola.

Dalam konteks ini, para ulama dan ilmuwan Muslim perlu terlibat aktif dalam diskursus global tentang etika AI. Fatwa dan panduan etis perlu dikembangkan untuk memastikan bahwa AI dikembangkan dan digunakan sesuai dengan nilai-nilai Islam dan maqashid syariah.[1101]

D. Maqashid sebagai *Framework* Etika Sains

Dari pembahasan di atas, jelas bahwa maqashid syariah dapat menjadi kerangka etika yang komprehensif untuk pengembangan dan penerapan sains dan teknologi. Beberapa keunggulan maqashid sebagai framework etika sains:

Pertama, holistik. Maqashid mencakup seluruh dimensi kehidupan manusia: spiritual (agama), fisik (jiwa), intelektual (akal), sosial (keturunan), dan ekonomi (harta). Ini memungkinkan evaluasi

[1101] Majelis Ulama Indonesia, Fatwa tentang Hukum dan Etika Penggunaan Kecerdasan Buatan (Jakarta: MUI, 2024).

teknologi dari berbagai aspek secara simultan, tidak hanya dari satu dimensi saja. Teknologi yang baik adalah teknologi yang mendukung semua maqashid, atau setidaknya tidak mengorbankan satu maqashid demi maqashid lainnya.[1102]

Kedua, teleologis. Maqashid berfokus pada tujuan, bukan sekadar pada prosedur. Dalam mengevaluasi teknologi, kita tidak hanya bertanya "apakah teknologi ini halal secara prosedural?" tetapi juga "apakah teknologi ini mencapai tujuannya, yaitu kemaslahatan manusia?" Pertanyaan teleologis ini memungkinkan kita untuk melakukan evaluasi yang lebih mendalam dan kontekstual.

Ketiga, hierarkis. Maqashid memiliki hierarki: dharuriyyat (primer), *hajiyyat* (sekunder), dan *tahsiniyyat* (tersier). Ketika terjadi konflik antara berbagai nilai, hierarki ini membantu kita menentukan prioritas. Misalnya, dalam situasi darurat medis, hifdz al-nafs sebagai maqashid primer dapat mengesampingkan hifdz al-din dalam hal tertentu (misalnya, boleh menggunakan obat haram jika tidak ada alternatif halal).

Keempat, dinamis. Maqashid bersifat tetap, tetapi implementasinya dapat berubah sesuai dengan konteks. Ini memungkinkan etika Islam untuk tetap relevan dalam menghadapi perkembangan teknologi yang pesat. Ijtihad baru selalu diperlukan untuk menerjemahkan maqashid ke dalam konteks teknologi baru.

Kelima, universal. Maqashid berbicara dalam bahasa nilai-nilai universal yang dapat dipahami oleh semua tradisi. Ini memudahkan dialog antar agama dan budaya dalam merumuskan etika global untuk sains dan teknologi. Nilai-nilai seperti perlindungan jiwa, akal, dan martabat manusia adalah nilai yang diakui secara universal.[1103]

[1102] Auda, Maqasid al-Shariah, hlm. 250-255.
[1103] Ibid., hlm. 256-260.

Dengan kerangka maqashid, umat Islam dapat terlibat secara aktif dalam diskursus global tentang etika sains dan teknologi. Kita tidak hanya menjadi konsumen teknologi Barat, tetapi juga menjadi kontributor dalam merumuskan arah pengembangan teknologi yang lebih manusiawi dan beretika.

E. Studi Kasus: Fatwa MUI tentang Isu Medis dan Teknologi

Majelis Ulama Indonesia (MUI) telah mengeluarkan berbagai fatwa tentang isu-isu medis dan teknologi. Fatwa-fatwa ini penting untuk dipelajari karena menunjukkan bagaimana maqashid diterapkan dalam konteks Indonesia. Berikut adalah beberapa fatwa penting MUI:

1. Fatwa tentang Bayi Tabung
   MUI mengeluarkan fatwa tentang bayi tabung pada tahun 1979, yang kemudian diperbarui. Fatwa ini menetapkan bahwa bayi tabung hukumnya boleh (mubah) jika sperma dan ovum berasal dari pasangan suami-istri yang sah, dan embrio ditanamkan ke dalam rahim istri yang sah. Bayi tabung dengan donor dari pihak ketiga hukumnya haram. Fatwa ini sejalan dengan maqashid *hifdz al-nasl* dan perlindungan nasab.[1104]

2. Fatwa tentang Transplantasi Organ
   MUI mengeluarkan fatwa tentang transplantasi organ pada tahun 1982 dan diperbarui pada tahun 2007. Fatwa ini membolehkan transplantasi organ dengan syarat: (1) donor dalam keadaan mati atau hidup dengan kerelaan; (2) transplantasi dilakukan untuk tujuan medis yang jelas; (3) tidak boleh ada jual beli organ; (4) organ yang ditransplantasi adalah organ yang dibolehkan syariah. Fatwa ini sejalan dengan maqashid *hifdz al-nafs* dan penghormatan terhadap martabat manusia.

[1104] Majelis Ulama Indonesia, Himpunan Fatwa MUI.

3. Fatwa tentang Bedah Mayat (Autopsi)
   MUI mengeluarkan fatwa tentang bedah mayat pada tahun 1984. Fatwa ini membolehkan autopsi untuk kepentingan pendidikan kedokteran dan penyidikan hukum, dengan syarat: (1) dilakukan oleh dokter ahli; (2) mayat diperlakukan dengan hormat; (3) ada izin dari keluarga atau otoritas yang berwenang. Fatwa ini menyeimbangkan antara *hifdz al-nafs* (pendidikan kedokteran untuk menyelamatkan jiwa) dan penghormatan terhadap mayat.[1105]

4. Fatwa tentang Vaksinasi
   MUI mengeluarkan fatwa tentang vaksinasi, terutama terkait vaksin yang mengandung bahan haram (seperti gelatin babi). Fatwa ini membolehkan penggunaan vaksin haram dalam kondisi darurat, jika belum ada vaksin halal yang tersedia, dan jika tidak divaksinasi membahayakan jiwa. Fatwa ini menerapkan prinsip *al-dharurat tubih al-mahdhurat* (darurat membolehkan yang dilarang) dan sejalan dengan maqashid hifdz al-nafs.[1106]

5. Fatwa tentang Rokok
   MUI mengeluarkan fatwa tentang rokok pada tahun 2009, yang menyatakan bahwa merokok hukumnya haram. Fatwa ini didasarkan pada pertimbangan bahwa rokok membahayakan kesehatan perokok dan orang di sekitarnya, serta membuang-buang harta untuk hal yang tidak bermanfaat. Fatwa ini sejalan dengan maqashid *hifdz al-nafs* dan *hifdz al-mal*. Meskipun kontroversial, fatwa ini menunjukkan keberanian MUI dalam melindungi kesehatan masyarakat.

6. Fatwa tentang Hukum dan Etika Penggunaan AI
   Pada tahun 2024, MUI mengeluarkan fatwa tentang hukum dan etika penggunaan kecerdasan buatan (AI). Fatwa ini menekankan bahwa pengembangan dan penggunaan AI harus didasarkan pada prinsip-prinsip maqashid syariah: melindungi agama, jiwa,

[1105] Ibid.
[1106] Ibid.

akal, keturunan, dan harta. AI harus digunakan untuk kemaslahatan, bukan untuk kemudaratan. Fatwa ini juga menekankan pentingnya transparansi, akuntabilitas, dan perlindungan data pribadi dalam pengembangan AI. Ini adalah contoh bagaimana maqashid diterapkan pada teknologi baru yang belum pernah dibahas dalam tradisi klasik.[1107]

Fatwa-fatwa MUI ini menunjukkan bahwa maqashid dapat menjadi kerangka yang sangat operasional untuk merespons perkembangan teknologi. Dengan berfokus pada tujuan syariah, MUI dapat memberikan panduan yang relevan dan kontekstual bagi umat Islam Indonesia dalam menghadapi berbagai isu kontemporer.

Perjanjian Terapeutik

Pembahasan tentang maqashid dan sains-teknologi memiliki dampak langsung untuk perjanjian terapeutik:

Pertama, perjanjian terapeutik harus mengakomodasi perkembangan teknologi medis. Klausul-klausul dalam perjanjian harus mencakup teknologi-teknologi baru seperti telemedicine, rekam medis elektronik, dan penggunaan AI dalam diagnosis. Pasien harus mendapatkan informasi yang cukup tentang teknologi yang akan digunakan, termasuk manfaat, risiko, dan alternatifnya.

Kedua, perjanjian terapeutik harus melindungi data pasien. Dengan digitalisasi rekam medis dan penggunaan AI, data pasien menjadi sangat rentan terhadap penyalahgunaan. Perjanjian harus mencakup klausul tentang perlindungan data, persetujuan penggunaan data, dan mekanisme ganti rugi jika terjadi kebocoran data.

Ketiga, perjanjian terapeutik harus mengatur tentang teknologi reproduksi. Bagi pasien yang menjalani IVF atau teknologi reproduksi lainnya, perjanjian harus jelas tentang asal-usul sperma dan ovum, penanaman embrio, dan status hukum anak yang akan lahir. Fatwa MUI tentang bayi tabung dapat menjadi rujukan.

[1107] Majelis Ulama Indonesia, Fatwa tentang Hukum dan Etika Penggunaan Kecerdasan Buatan (Jakarta: MUI, 2024).

Keempat, perjanjian terapeutik harus mengatur tentang transplantasi organ. Jika pasien akan menjadi donor atau penerima organ, perjanjian harus jelas tentang persetujuan, risiko, dan larangan komersialisasi. Fatwa MUI tentang transplantasi organ dapat menjadi rujukan.

Kelima, perjanjian terapeutik harus mengatur tentang akhir kehidupan. Untuk pasien terminal, perjanjian dapat mencakup klausul tentang living will atau wasiat hidup, yang menyatakan keinginan pasien tentang perawatan di akhir hayat. Tentu saja, ini harus sejalan dengan ajaran Islam tentang eutanasia dan perawatan paliatif.[1108]

Dengan mengintegrasikan pertimbangan-pertimbangan ini, perjanjian terapeutik dapat menjadi instrumen yang komprehensif untuk melindungi hak-hak pasien dalam era teknologi medis modern, sambil tetap berpegang pada nilai-nilai Islam dan maqashid syariah.

[1108] implikasi untuk perjanjian terapeutik

BAGIAN 5: TANTANGAN, REGULASI, DAN AGENDA MASA DEPAN

BAB 24
TANGGAPAN TERHADAP TEORI MAQASHID SYARIAH

A. Tanggapan Internal (dari Kalangan Muslim)

1. Tanggapan Pendekatans

Teori maqashid syariah, meskipun telah mengalami perkembangan yang signifikan, tidak luput dari tanggapan tajam, terutama dari kalangan akademisi dan ulama yang *concern* dengan pendekatan hukum Islam. Tanggapan pendekatans menyoroti kelemahan dalam cara maqashid dirumuskan, diidentifikasi, dan diterapkan dalam proses ijtihad. Tanggapan ini penting untuk didiskusikan karena menyangkut validitas ilmiah dari teori maqashid itu sendiri.[1109]

Pertama, tanggapan tentang metode identifikasi maqashid. Bagaimana kita dapat mengetahui dengan pasti bahwa suatu nilai tertentu benar-benar merupakan maqashid syariah? Apakah maqashid ditemukan melalui induksi dari teks-teks partikular (*istiqra'*), atau dirumuskan berdasarkan penalaran rasional semata? Para tanggapan berpendapat bahwa metode induksi yang digunakan oleh ulama klasik seperti Al-Syatibi tidak cukup ketat secara ilmiah. Induksi hanya menghasilkan kesimpulan probabilistik, bukan kepastian. Sementara itu, jika maqashid dirumuskan berdasarkan

[1109] Lihat Wael Hallaq, A History of Islamic Legal Theories (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), hlm. 162-175.

penalaran rasional, maka ia rentan terhadap subjektivitas dan pengaruh budaya penafsir.[1110]

Para pendukung maqashid merespons bahwa metode *istiqra'* yang digunakan Al-Syatibi adalah metode yang valid dan telah menghasilkan kesimpulan yang kuat. Dengan mengumpulkan banyak teks yang mengindikasikan tujuan tertentu, kita dapat mencapai keyakinan bahwa tujuan itu memang dikehendaki syariah. Misalnya, dengan melihat banyaknya ayat dan hadis yang melindungi jiwa, kita dapat menyimpulkan bahwa perlindungan jiwa adalah maqashid. Namun, tanggapan ini tetap relevan, terutama ketika maqashid diperluas ke nilai-nilai baru seperti HAM, demokrasi, dan keadilan gender. Apakah nilai-nilai ini benar-benar dapat diinduksi dari teks, atau lebih merupakan proyeksi dari keinginan kontemporer?

Kedua, tanggapan tentang hierarki maqashid. Pembagian maqashid ke dalam *dharuriyyat*, *hajiyyat*, dan *tahsiniyyat* sering dianggap terlalu sederhana dan tidak mampu menangkap kompleksitas realitas. Dalam praktiknya, sulit untuk menentukan dengan pasti apakah suatu nilai termasuk dalam kategori primer, sekunder, atau tersier. Apakah pendidikan termasuk dharuriyyat atau *hajiyyat*? Apakah kebebasan berekspresi termasuk dharuriyyat atau *tahsiniyyat*? Jawabannya bisa berbeda-beda tergantung pada konteks dan perspektif penafsir. Hierarki yang kaku juga tidak mampu mengakomodasi situasi di mana suatu maqashid bisa naik atau turun tingkatannya tergantung kondisi.[1111]

Para pemikir maqashid kontemporer seperti Jasser Auda telah mencoba mengatasi tanggapan ini dengan memperkenalkan konsep hierarki yang dinamis dan saling terkait. Dalam pendekatan sistem, maqashid tidak dilihat sebagai entitas yang terpisah dan statis, tetapi sebagai bagian dari sistem yang saling memengaruhi. Suatu maqashid bisa menjadi dharuri dalam konteks tertentu dan

[1110] Kritik ini dapat dilihat dalam berbagai tulisan Muhammad Sa'id al-Buti, terutama Dhawabit al-Maslahah fi al-Syari'ah al-Islamiyyah.
[1111] Hallaq, A History of Islamic Legal Theories, hlm. 170-175.

haji dalam konteks lain. Namun, tanggapan ini tetap menunjukkan perlunya pengembangan lebih lanjut dalam teori maqashid.

Ketiga, tanggapan tentang hubungan antara maqashid dan teks. Para tanggapan berpendapat bahwa pendekatan maqashid cenderung mengabaikan teks ketika teks tersebut tidak sejalan dengan maqashid yang dirumuskan. Ini bisa menjadi pintu masuk bagi relativisme dan subjektivitas yang berlebihan. Jika maqashid digunakan untuk "mengalahkan" teks, maka otoritas wahyu menjadi terancam. Di sinilah letak ketegangan antara pendekatan tekstual dan pendekatan teleologis.[1112]

Para pendukung maqashid menegaskan bahwa maqashid tidak boleh digunakan untuk menegasikan teks, tetapi untuk memahami teks secara lebih baik. Maqashid disimpulkan dari teks, dan teks harus dipahami dalam kerangka maqashid. Hubungan antara keduanya bersifat dialektis, bukan hierarkis. Namun, tanggapan ini tetap relevan, terutama dalam penerapan maqashid oleh mereka yang kurang memahami teks secara mendalam.

2. Tanggapan Epistemologis

Tanggapan epistemologis menyoroti fondasi pengetahuan dalam teori maqashid. Pertanyaan mendasarnya adalah: dari mana kita mengetahui maqashid? Apakah maqashid termasuk dalam wilayah pengetahuan yang pasti (*qath'i*) atau hanya bersifat dugaan (*zhanni*)? Jawaban atas pertanyaan ini akan menentukan otoritas maqashid dalam hierarki sumber hukum.[1113]

Pertama, tanggapan tentang status epistemologis maqashid. Sebagian ulama berpendapat bahwa maqashid hanya bersifat zhanni, karena disimpulkan melalui induksi yang tidak menghasilkan kepastian. Akibatnya, maqashid tidak dapat digunakan untuk menentang dalil-dalil qath'i yang pasti. Pendapat ini membatasi ruang gerak maqashid hanya pada wilayah-wilayah yang tidak ada dalil pasti. Sementara itu, para pendukung maqashid yang lebih

[1112] Al-Buti, Dhawabit al-Maslahah, hlm. 200-205.
[1113] Hallaq, A History of Islamic Legal Theories, hlm. 180-185.

progresif berpendapat bahwa maqashid juga dapat bersifat *qath'i*, karena didukung oleh banyak teks yang mengindikasikan tujuan yang sama. Perbedaan pendapat ini menunjukkan bahwa status epistemologis maqashid masih menjadi perdebatan.

Kedua, tanggapan tentang objektivitas maqashid. Apakah maqashid bersifat objektif, ditemukan dalam teks, atau subjektif, dibangun oleh penafsir? Jika maqashid bersifat objektif, maka ia harus dapat ditemukan melalui metode yang ketat dan menghasilkan kesimpulan yang sama bagi semua peneliti. Namun dalam praktiknya, rumusan maqashid bisa berbeda antara satu ulama dengan ulama lainnya. Al-Ghazali merumuskan lima maqashid, sementara Al-Syatibi mengembangkannya, dan ulama kontemporer memperluasnya lebih jauh. Keragaman ini menunjukkan bahwa unsur subjektivitas tidak bisa dihindari dalam perumusan maqashid.[1114]

Ketiga, tanggapan tentang universalitas maqashid. Apakah maqashid bersifat universal, berlaku untuk semua tempat dan waktu? Ataukah ia bersifat partikular, terkait dengan konteks tertentu? Para ulama klasik cenderung melihat maqashid sebagai universal, karena didasarkan pada fitrah manusia yang tidak berubah. Namun, tanggapan postmodern menunjukkan bahwa klaim universalitas sering kali menyembunyikan kepentingan kelompok tertentu. Maqashid yang dirumuskan oleh ulama laki-laki di abad pertengahan mungkin tidak sepenuhnya relevan untuk perempuan di abad ke-21. Tanggapan ini mendorong perlunya kontekstualisasi maqashid, tanpa kehilangan universalitasnya.

3. Subjektivitas Maqashid

Pembahasan ini berkaitan dengan cara memahami pengetahuan, terutama pada aspek-aspek yang dipengaruhi oleh latar belakang pribadi dalam merumuskan dan menerapkan maqashid. Setiap penafsir memiliki pengalaman yang berbeda, seperti budaya, pendidikan, cara pandang, serta kepentingan tertentu, yang secara

[1114] Ibid., hlm. 190-195.

tidak langsung memengaruhi cara memahami suatu konsep. Unsur subjektivitas tersebut merupakan hal yang wajar dan tidak dapat sepenuhnya dihindari. Oleh karena itu, keberadaannya perlu disadari dan disikapi secara bijak agar pemahaman yang dihasilkan tetap seimbang dan tidak menyimpang dari tujuan utamanya.[1115]

Pertama, pengaruh budaya dan tradisi. Para ulama klasik hidup dalam budaya tertentu yang memengaruhi pemikiran mereka. Misalnya, penekanan pada perlindungan agama dalam maqashid klasik mungkin terkait dengan konteks perang dan ancaman terhadap eksistensi komunitas Muslim pada masa itu. Dalam konteks yang berbeda, penekanan mungkin bergeser ke nilai-nilai lain. Tanggapan ini menunjukkan bahwa maqashid tidak bebas budaya, melainkan selalu terikat pada konteks historisnya.

Kedua, pengaruh ideologi dan kepentingan. Dalam wacana kontemporer, maqashid sering digunakan untuk melegitimasi agenda-agenda tertentu. Kelompok konservatif menggunakan maqashid untuk mempertahankan status quo, sementara kelompok progresif menggunakan maqashid untuk mendorong reformasi. Masing-masing mengklaim bahwa interpretasinya yang paling sesuai dengan maqashid. Tanggapan ini menunjukkan bahwa maqashid dapat menjadi alat ideologis, bukan sekadar instrumen netral untuk memahami syariah.[1116]

Ketiga, pengaruh metode penafsiran. Cara seseorang menafsirkan teks juga memengaruhi rumusan maqashid. Pendekatan literal akan menghasilkan maqashid yang berbeda dengan pendekatan kontekstual. Pendekatan induktif akan berbeda dengan pendekatan deduktif. Keragaman metode ini menghasilkan keragaman maqashid. Tanggapan ini menunjukkan perlunya kejelasan pendekatans dalam merumuskan maqashid.

[1115] Lihat kritik dalam Muhammad Arkoun, Rethinking Islam (Boulder: Westview Press, 1994).
[1116] Ibid.

4. Tanggapan dari Kalangan Tradisionalis

Kalangan tradisionalis, yang berpegang teguh pada mazhab-mazhab fikih klasik, sering menjadi tanggapanus paling vokal terhadap teori maqashid, terutama dalam bentuknya yang progresif. Mereka melihat maqashid sebagai ancaman terhadap otoritas teks dan tradisi. Beberapa tanggapan mereka:

Pertama, maqashid mengabaikan teks. Menurut kalangan tradisionalis, pendekatan maqashid cenderung mengabaikan teks ketika teks tersebut tidak sejalan dengan maqashid yang dirumuskan. Ini adalah bentuk ijtihad yang liar dan tidak bertanggung jawab. Mereka menegaskan bahwa teks adalah sumber utama hukum, dan maqashid hanya berfungsi sebagai pelengkap untuk memahami teks, bukan untuk mengesampingkannya.[1117]

Kedua, maqashid melemahkan otoritas mazhab. Kalangan tradisionalis berpegang pada mazhab tertentu dan menganggap bahwa ijtihad harus dilakukan dalam kerangka mazhab. Pendekatan maqashid yang cenderung lintas mazhab dan bahkan keluar dari mazhab dianggap melemahkan otoritas mazhab dan menimbulkan kekacauan dalam hukum Islam. Mereka khawatir bahwa setiap orang akan mengklaim maqashid untuk membenarkan pendapatnya sendiri.

Ketiga, maqashid membuka pintu bagi relativisme. Jika hukum bisa berubah berdasarkan maqashid, maka tidak ada lagi kepastian hukum. Apa yang halal hari ini bisa menjadi haram besok, tergantung pada perubahan maqashid. Ini bertentangan dengan konsep syariah yang abadi dan universal. Kalangan tradisionalis menekankan perlunya kepastian hukum dan stabilitas dalam fikih.[1118]

Keempat, maqashid terlalu bergantung pada akal. Pendekatan maqashid memberikan porsi yang terlalu besar kepada akal dalam menentukan hukum. Padahal, dalam Islam, akal memiliki

[1117] Al-Buti, Dhawabit al-Maslahah, hlm. 210-215.
[1118] Ibid., hlm. 220-225.

keterbatasan dan tidak boleh melampaui wahyu. Kalangan tradisionalis lebih mengutamakan teks daripada akal, dan melihat pendekatan maqashid sebagai bentuk rasionalisme berlebihan yang dapat mengancam otoritas wahyu.

5. Tanggapan dari Kalangan Liberal

Menariknya, tanggapan juga datang dari kalangan liberal, meskipun dengan arah yang berbeda. Kalangan liberal justru menanggapi maqashid karena dianggap tidak cukup progresif dan masih terjebak dalam kerangka tradisional. Beberapa tanggapan mereka:

Pertama, maqashid klasik terlalu sempit. Perlindungan lima unsur pokok (agama, jiwa, akal, keturunan, harta) dianggap tidak memadai untuk menjawab tantangan modern. Masalah-masalah seperti keadilan gender, kebebasan berekspresi, hak minoritas, dan perlindungan lingkungan tidak tercakup secara eksplisit. Para pemikir liberal mendorong perluasan maqashid yang lebih radikal, mencakup nilai-nilai universal seperti HAM, demokrasi, dan pluralisme.[1119]

Kedua, maqashid masih didominasi perspektif patriarkal. Tanggapan feminis terhadap maqashid menyoroti bahwa perumusan maqashid selama ini didominasi oleh ulama laki-laki dan mencerminkan perspektif patriarkal. Perlindungan keturunan, misalnya, sering ditafsirkan dengan cara yang membatasi otonomi perempuan. Para feminis Muslim mendorong reinterpretasi maqashid yang lebih ramah gender dan berpihak pada keadilan bagi perempuan.

Ketiga, maqashid tidak cukup memberikan ruang bagi kebebasan individu. Dalam maqashid klasik, perlindungan agama sering ditafsirkan dengan cara yang membatasi kebebasan beragama individu, misalnya dengan hukuman mati bagi murtad. Perlindungan akal ditafsirkan dengan membatasi kebebasan berekspresi. Kalangan

[1119] Lihat Abdullahi An-Na'im, Toward an Islamic Reformation (Syracuse: Syracuse University Press, 1990).

liberal menanggapi interpretasi ini dan mendorong pemahaman maqashid yang lebih menghargai kebebasan individu.[1120]

Keempat, maqashid belum sepenuhnya kontekstual. Meskipun maqashid dianggap lebih fleksibel daripada pendekatan tekstual, dalam praktiknya ia masih sering diterapkan secara kaku dan tidak mempertimbangkan konteks secara memadai. Kalangan liberal mendorong kontekstualisasi yang lebih radikal, di mana maqashid diterjemahkan ke dalam kebijakan yang sesuai dengan realitas kontemporer, bukan sekadar merujuk pada rumusan-rumusan klasik.

B. Tanggapan Eksternal (dari Non-Muslim)

1. Tanggapan Orientalis

Tanggapan dari kalangan orientalis telah lama mewarnai diskursus tentang hukum Islam, termasuk teori maqashid. Para orientalis, dengan latar belakang akademis Barat, sering melihat hukum Islam dari perspektif yang berbeda dan menghasilkan tanggapan yang tajam. Beberapa tanggapan mereka:

Pertama, maqashid sebagai proyek apologetik. Sebagian orientalis melihat pengembangan teori maqashid sebagai upaya apologetik untuk membela Islam dari tanggapan Barat. Dengan menekankan rasionalitas dan tujuan moral hukum Islam, para pemikir Muslim mencoba menunjukkan bahwa Islam sejalan dengan nilai-nilai modern. Namun, menurut tanggapan ini, upaya tersebut sering mengorbankan keunikan dan autentisitas Islam itu sendiri.[1121]

Kedua, maqashid tidak memiliki dasar yang kuat dalam tradisi. Beberapa orientalis berpendapat bahwa maqashid, terutama dalam bentuknya yang modern, adalah konstruksi kontemporer yang tidak memiliki akar kuat dalam tradisi Islam klasik. Mereka menunjuk pada fakta bahwa istilah maqashid jarang digunakan oleh

[1120] Ibid.

[1121] Lihat Joseph Schacht, An Introduction to Islamic Law (Oxford: Oxford University Press, 1964).

ulama klasik sebelum Al-Syatibi, dan bahwa Al-Syatibi sendiri adalah tokoh yang relatif marginal dalam sejarah hukum Islam. Tanggapan ini meragukan klaim bahwa maqashid adalah "esensi" dari syariah.

Ketiga, maqashid terlalu fleksibel sehingga kehilangan identitas. Tanggapan ini menyoroti bahwa dengan fleksibilitasnya, maqashid bisa digunakan untuk membenarkan apa saja. Jika maqashid dapat berubah sesuai konteks, lalu apa yang membedakan hukum Islam dengan sistem hukum lainnya? Apakah masih ada esensi yang tetap? Tanggapan ini mempertanyakan apakah maqashid dapat mempertahankan identitas Islam di tengah arus modernisasi dan globalisasi.[1122]

Keempat, maqashid gagal menjawab tanggapan HAM. Meskipun para pemikir maqashid kontemporer telah berupaya menjembatani maqashid dengan HAM, para orientalis berpendapat bahwa upaya ini masih setengah hati. Masih ada ketegangan antara maqashid dan HAM, terutama dalam isu-isu seperti kebebasan beragama, kesetaraan gender, dan hukuman fisik. Tanggapan ini menantang para pemikir maqashid untuk melakukan reformasi yang lebih radikal.

2. Tanggapan Sekuler

Tanggapan sekuler datang dari kalangan yang menolak kerangka keagamaan sama sekali dalam mengatur kehidupan publik. Bagi mereka, maqashid syariah, sebaik apa pun dirumuskan, tetaplah konsep keagamaan yang tidak seharusnya menjadi dasar hukum di negara modern yang plural. Beberapa tanggapan mereka:

Pertama, maqashid tidak relevan untuk masyarakat plural. Dalam masyarakat yang terdiri dari berbagai agama dan kepercayaan, mendasarkan hukum pada maqashid syariah dianggap tidak adil bagi non-Muslim. Mengapa non-Muslim harus tunduk pada nilai-nilai yang bersumber dari agama lain? Tanggapan ini menuntut

[1122] Ibid.

pemisahan yang tegas antara agama dan negara, dan hukum yang berlaku bagi semua warga negara tanpa membedakan agama.[1123]

Kedua, maqashid menghambat kemajuan. Menurut pandangan sekuler, agama adalah penghalang bagi kemajuan dan modernisasi. Maqashid syariah, meskipun lebih fleksibel daripada pendekatan tekstual, tetap membatasi kebebasan individu dan menghambat perkembangan sosial. Masyarakat hanya akan maju jika mereka membebaskan diri dari belenggu agama dan mengadopsi nilai-nilai universal berdasarkan akal dan sains.

Ketiga, maqashid tidak demokratis. Dalam negara demokrasi, hukum dibuat oleh rakyat melalui wakil-wakilnya, bukan berdasarkan teks suci atau interpretasi ulama. Maqashid syariah, meskipun dirumuskan melalui ijtihad, tetaplah produk elit agama yang tidak dipilih oleh rakyat. Ini bertentangan dengan prinsip kedaulatan rakyat yang menjadi fondasi demokrasi. Tanggapan ini menuntut agar hukum positif sepenuhnya terpisah dari agama.[1124]

Keempat, maqashid tidak ilmiah. Dari perspektif filsafat ilmu, maqashid dianggap tidak memenuhi standar ilmiah karena didasarkan pada otoritas teks, bukan pada verifikasi empiris. Klaim-klaim tentang "kemaslahatan" sulit diukur dan diverifikasi secara objektif. Tanggapan ini menantang para pendukung maqashid untuk mengembangkan indikator-indikator yang terukur dan pendekatan yang lebih ilmiah.

C. Respons terhadap Tanggapan

Menghadapi berbagai tanggapan di atas, para pendukung teori maqashid telah mengembangkan berbagai respons. Respons-respons ini penting untuk memahami dinamika pemikiran maqashid dan arah perkembangannya ke depan.

[1123] Lihat kritik dalam Bassam Tibi, The Challenge of Fundamentalism (Berkeley: University of California Press, 1998).
[1124] Ibid.

1. Respons terhadap Tanggapan Internal

Terhadap tanggapan pendekatans, para pendukung maqashid mengakui perlunya pengembangan pendekatan yang lebih ketat. Jasser Auda, misalnya, telah mengembangkan pendekatan sistem yang lebih komprehensif untuk merumuskan dan menerapkan maqashid. Pendekatan ini tidak hanya mengandalkan induksi sederhana, tetapi juga mempertimbangkan berbagai aspek: teks, konteks, tujuan, dan interaksi antar maqashid. Auda juga mengembangkan indikator maqashid yang dapat diukur secara empiris, menjawab tanggapan tentang subjektivitas.[1125]

Terhadap tanggapan epistemologis, para pendukung maqashid menegaskan bahwa maqashid berada pada tingkat keyakinan yang berbeda-beda. Ada maqashid yang bersifat *qath'i* karena didukung oleh banyak teks, dan ada maqashid yang bersifat zhanni yang masih terbuka untuk ijtihad. Yang penting adalah transparansi tentang tingkat keyakinan ini. Mereka juga mengakui adanya unsur subjektivitas, tetapi berpendapat bahwa subjektivitas tidak bisa dihindari dalam setiap penafsiran, termasuk dalam penafsiran tekstual sekalipun. Yang diperlukan adalah metode yang transparan dan akuntabel, sehingga subjektivitas dapat dikelola, bukan dihilangkan.

Terhadap tanggapan tradisionalis, para pendukung maqashid menegaskan bahwa maqashid tidak dimaksudkan untuk mengabaikan teks, tetapi untuk memahami teks secara lebih baik. Maqashid justru dapat membantu menyelesaikan konflik antar teks dan memilih interpretasi yang paling sesuai dengan tujuan syariah. Mereka juga menegaskan bahwa maqashid tidak melemahkan otoritas mazhab, tetapi memperkaya khazanah ijtihad dengan perspektif baru. Ijtihad berbasis maqashid dapat dilakukan dalam kerangka mazhab, atau bahkan lintas mazhab, selama dilakukan dengan pendekatan yang benar.[1126]

[1125] Jasser Auda, Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law, hlm. 260-265.
[1126] Ibid., hlm. 270-275.

Terhadap tanggapan liberal, para pendukung maqashid menyambut baik usulan perluasan maqashid, tetapi dengan tetap berpijak pada teks dan tradisi. Mereka berpendapat bahwa perluasan maqashid harus dilakukan melalui induksi yang cermat terhadap teks, bukan sekadar proyeksi keinginan kontemporer. Nilai-nilai seperti keadilan gender dan HAM dapat diintegrasikan ke dalam maqashid selama ada dasar tekstual yang memadai. Mereka juga menekankan pentingnya dialog dan ijtihad kolektif dalam merumuskan maqashid kontemporer.

2. Respons terhadap Tanggapan Eksternal

Terhadap tanggapan orientalis, para pendukung maqashid menegaskan bahwa maqashid memiliki akar yang kuat dalam tradisi Islam, meskipun istilahnya mungkin tidak selalu digunakan. Al-Syatibi, misalnya, bukanlah tokoh marginal, tetapi ulama besar yang pemikirannya telah memengaruhi banyak ulama setelahnya. Mereka juga menolak tuduhan apologetik, dengan argumen bahwa pengembangan maqashid didorong oleh kebutuhan internal umat Islam untuk memahami agamanya secara lebih baik, bukan untuk merespons tanggapan Barat.[1127]

Terhadap tanggapan sekuler, para pendukung maqashid berpendapat bahwa maqashid dapat menjadi jembatan dialog antara Islam dan modernitas. Maqashid berbicara dalam bahasa nilai-nilai universal yang dapat dipahami oleh semua orang, tanpa harus mengorbankan identitas keislaman. Dalam konteks negara plural, maqashid dapat menjadi dasar bagi kebijakan publik yang adil bagi semua warga negara, dengan tetap menghormati kebebasan beragama. Mereka juga menekankan bahwa maqashid tidak bertentangan dengan demokrasi, karena prinsip musyawarah dan keadilan adalah bagian integral dari maqashid itu sendiri.

Terhadap tanggapan tentang ketidakilmiahan, para pendukung maqashid merespons dengan mengembangkan pendekatan yang lebih empiris. Indikator maqashid yang

[1127] Ibid., hlm. 280-285.

dikembangkan oleh Jasser Auda dan para peneliti lainnya memungkinkan pengukuran dampak kebijakan terhadap maqashid secara kuantitatif. Ini membuka jalan bagi pembahasan-pembahasan empiris yang dapat menguji klaim-klaim maqashid secara lebih objektif.[1128]

D. Rekonstruksi Teori Maqashid untuk Menjawab Tanggapan

Berbagai tanggapan di atas menunjukkan bahwa teori maqashid, meskipun sangat berguna, masih memerlukan pengembangan dan rekonstruksi lebih lanjut. Beberapa arah rekonstruksi yang dapat dilakukan:

1. Penguatan Pendekatan

Rekonstruksi pertama harus diarahkan pada penguatan pendekatan perumusan dan penerapan maqashid. Beberapa langkah yang dapat dilakukan:

Pertama, mengembangkan metode induksi yang lebih ketat. Induksi tidak boleh dilakukan secara sembarangan, tetapi harus mengikuti kaidah-kaidah ilmiah yang jelas. Pengumpulan teks harus komprehensif, analisis harus cermat, dan kesimpulan harus ditarik dengan hati-hati. Penggunaan teknologi digital dapat membantu dalam pengumpulan dan analisis teks dalam skala besar.

Kedua, mengintegrasikan berbagai pendekatan. Perumusan maqashid tidak boleh hanya mengandalkan satu pendekatan, tetapi harus mengintegrasikan pendekatan tekstual, kontekstual, historis, dan filosofis. Pendekatan sistem yang dikembangkan Jasser Auda adalah langkah ke arah yang benar, tetapi masih perlu dikembangkan lebih lanjut.[1129]

[1128] Ibid., hlm. 290-295.
[1129] Ibid., hlm. 300-305.

Ketiga, mengembangkan indikator empiris. Untuk menghindari subjektivitas yang berlebihan, maqashid perlu diterjemahkan ke dalam indikator-indikator yang dapat diukur secara empiris. Ini memungkinkan evaluasi objektif terhadap klaim-klaim maqashid dan pengujian kebijakan berdasarkan dampaknya terhadap maqashid.

2. Memperluas Cakupan Maqashid

Rekonstruksi kedua adalah memperluas cakupan maqashid untuk mencakup nilai-nilai kontemporer yang relevan, tanpa kehilangan akar tradisinya. Beberapa nilai yang perlu dipertimbangkan:

Pertama, keadilan gender. Maqashid klasik belum secara eksplisit membahas keadilan gender. Perlu dirumuskan maqashid khusus tentang perlindungan hak-hak perempuan dan kesetaraan gender, dengan tetap berpijak pada teks dan tradisi. Ini akan membantu mengatasi berbagai diskriminasi yang masih terjadi atas nama agama.

Kedua, hak asasi manusia. Nilai-nilai HAM seperti kebebasan, kesetaraan, dan martabat manusia perlu diintegrasikan ke dalam maqashid. Ini tidak berarti menerima semua klaim HAM secara membabi buta, tetapi melakukan dialog kritis antara maqashid dan HAM untuk mencapai sintesis yang saling menguatkan.[1130]

Ketiga, keadilan lingkungan. Krisis lingkungan global menuntut perhatian serius dari hukum Islam. Perlu dirumuskan maqashid tentang perlindungan lingkungan (*hifdz al-bi'ah*) sebagai bagian dari upaya menjaga kemaslahatan generasi sekarang dan mendatang.

Keempat, keadilan antar generasi. Maqashid juga perlu memperhatikan hak-hak generasi mendatang. Kebijakan sekarang tidak boleh mengorbankan kepentingan mereka yang akan datang. Ini relevan dengan isu-isu seperti utang negara, eksploitasi sumber daya alam, dan perubahan iklim.

[1130] An-Na'im, Toward an Islamic Reformation, hlm. 150-155.

3. Membangun Konsensus

Rekonstruksi ketiga adalah membangun konsensus yang lebih luas tentang maqashid di kalangan ulama dan cendekiawan Muslim. Beberapa langkah yang dapat dilakukan:

Pertama, ijtihad kolektif. Perumusan maqashid tidak boleh dilakukan secara individual, tetapi harus melalui ijtihad kolektif yang melibatkan ulama dari berbagai mazhab dan latar belakang. Lembaga-lembaga seperti *International Islamic Fiqh Academy* dan organisasi ulama internasional lainnya dapat berperan penting dalam proses ini.[1131]

Kedua, dialog antar mazhab. Maqashid dapat menjadi platform untuk dialog antar mazhab, karena ia bergerak pada level tujuan yang lebih tinggi, bukan pada detail teknis yang sering menjadi sumber perbedaan. Dengan berfokus pada maqashid, umat Islam dapat menemukan titik temu di tengah keragaman.

Ketiga, keterlibatan berbagai disiplin ilmu. Perumusan maqashid kontemporer tidak boleh hanya melibatkan ulama, tetapi juga para ahli dari berbagai disiplin ilmu: sosiologi, psikologi, ekonomi, ekologi, dan lain-lain. Ini akan memastikan bahwa maqashid dirumuskan dengan pemahaman yang komprehensif tentang realitas.

E. Kelemahan dan Keterbatasan Teori Maqashid

Setelah mempertimbangkan berbagai tanggapan dan respons, penting untuk secara jujur mengakui kelemahan dan keterbatasan teori maqashid. Pengakuan ini bukan untuk melemahkan teori, tetapi untuk mendorong pengembangan lebih lanjut dan penggunaan yang lebih hati-hati.

1. Keterbatasan Pendekatans
   Teori maqashid masih menghadapi keterbatasan pendekatans yang signifikan. Metode induksi yang digunakan untuk

[1131] Auda, Maqasid al-Shariah, hlm. 310-315.

merumuskan maqashid tidak seketat metode dalam ilmu-ilmu empiris. Akibatnya, rumusan maqashid bisa berbeda antara satu ulama dengan ulama lainnya. Tidak ada prosedur baku untuk menguji validitas suatu klaim maqashid. Ini membuat maqashid rentan terhadap manipulasi dan klaim yang tidak bertanggung jawab.[1132]

Selain itu, hubungan antara maqashid dan teks masih belum jelas secara pendekatans. Kapan suatu maqashid dapat mengesampingkan teks? Kapan teks harus diutamakan? Kaidah-kaidah yang ada masih terlalu umum dan memberikan ruang interpretasi yang luas. Akibatnya, dua orang yang sama-sama menggunakan pendekatan maqashid bisa sampai pada kesimpulan yang bertentangan, dan sulit untuk menentukan mana yang lebih valid.

2. Keterbatasan Epistemologis
   Secara epistemologis, status maqashid sebagai sumber pengetahuan masih diperdebatkan. Apakah maqashid termasuk dalam kategori ilmu yang pasti (*'ilm*) atau hanya dugaan (*zhann*)? Jika ia hanya dugaan, lalu bagaimana ia dapat dijadikan dasar untuk mengesampingkan teks yang pasti? Jika ia pasti, lalu bagaimana menjelaskan perbedaan rumusan maqashid di kalangan ulama? Keterbatasan epistemologis ini membuat maqashid sulit diterima sebagai otoritas yang setara dengan teks oleh sebagian ulama.[1133]

   Keterbatasan lain adalah tentang objektivitas maqashid. Seperti telah ditanggapan, maqashid sangat rentan terhadap subjektivitas penafsir. Latar belakang budaya, pendidikan, ideologi, dan kepentingan seseorang dapat memengaruhi rumusan maqashid yang dihasilkannya. Tanpa metode yang ketat dan kontrol yang memadai, maqashid bisa menjadi alat untuk melegitimasi kepentingan pribadi atau kelompok, bukan untuk menemukan kehendak Allah.

[1132] Ibid., hlm. 320-325.
[1133] Ibid., hlm. 330-335.

3. Keterbatasan Praktis
   Dalam praktiknya, penerapan maqashid juga menghadapi berbagai keterbatasan. Pertama, maqashid sering terlalu abstrak untuk diterjemahkan ke dalam hukum konkret. Rumusan seperti "perlindungan jiwa" atau "keadilan" masih memerlukan penjabaran lebih lanjut yang sering kali kembali pada teks atau tradisi. Akibatnya, maqashid tidak selalu memberikan panduan yang jelas dalam kasus-kasus konkret.[1134]

   Kedua, maqashid sulit diukur. Ketika kita mengatakan suatu kebijakan melindungi jiwa atau tidak, bagaimana kita mengukurnya? Tanpa indikator yang jelas, klaim-klaim tentang maqashid sulit diverifikasi. Ini membuka pintu bagi klaim yang tidak bertanggung jawab dan manipulasi.

   Ketiga, dalam situasi konflik antar maqashid, tidak selalu jelas mana yang harus didahulukan. Hierarki maqashid yang ada masih terlalu umum dan tidak cukup operasional. Dalam praktiknya, keputusan sering lebih didasarkan pada intuisi daripada pendekatan yang jelas.

4. Keterbatasan Kontekstual
   Teori maqashid dikembangkan dalam konteks historis tertentu dan mungkin tidak sepenuhnya relevan untuk semua konteks. Maqashid klasik, misalnya, dirumuskan dalam masyarakat agraris pra-modern. Apakah ia masih relevan untuk masyarakat industri dan informasi modern? Perluasan maqashid yang dilakukan oleh para pemikir kontemporer adalah upaya untuk mengatasi keterbatasan ini, tetapi masih menyisakan pertanyaan tentang sejauh mana perluasan itu dapat dilakukan tanpa kehilangan akar tradisinya.[1135]

   Keterbatasan kontekstual juga terkait dengan pluralitas masyarakat modern. Maqashid dirumuskan dalam kerangka masyarakat Muslim. Bagaimana ia dapat diterapkan dalam masyarakat plural yang terdiri dari berbagai agama dan

[1134] Ibid., hlm. 340-345.
[1135] Ibid., hlm. 350-355.

kepercayaan? Apakah non-Muslim juga harus tunduk pada maqashid? Pertanyaan-pertanyaan ini belum terjawab secara memadai.

5. Keterbatasan dalam Menjawab Tantangan Modern
   Terlepas dari segala perkembangannya, teori maqashid masih menghadapi tantangan besar dalam menjawab problem-problem modern. Isu-isu seperti perubahan iklim, kecerdasan buatan, rekayasa genetika, dan keadilan global memerlukan kerangka etis yang lebih komprehensif daripada yang ditawarkan maqashid saat ini. Meskipun para pemikir maqashid telah berupaya memperluas cakupan maqashid, upaya ini masih bersifat parsial dan belum sistematis.[1136]

   Selain itu, maqashid juga menghadapi tantangan dalam dialog dengan sistem etika global. Nilai-nilai seperti HAM, demokrasi, dan keadilan gender telah dirumuskan dalam kerangka yang berbeda. Meskipun ada upaya menjembatani, masih ada ketegangan yang belum terselesaikan. Maqashid perlu terus dikembangkan agar dapat menjadi mitra dialog yang setara dalam diskursus etika global.

Refleksi dan Prospek ke Depan

Menyadari berbagai tanggapan dan keterbatasan ini, bukan berarti teori maqashid harus ditinggalkan. Sebaliknya, tanggapan dan keterbatasan ini harus menjadi dorongan untuk terus mengembangkan dan menyempurnakan teori maqashid. Beberapa arah pengembangan ke depan:

Pertama, penguatan pendekatan. Diperlukan pengembangan pendekatan yang lebih ketat dan sistematis untuk merumuskan dan menerapkan maqashid. Pendekatan interdisipliner yang melibatkan berbagai bidang ilmu dapat memperkaya pendekatan ini.

[1136] Ibid., hlm. 360-365.

Kedua, pengembangan indikator empiris. Maqashid perlu diterjemahkan ke dalam indikator-indikator yang dapat diukur secara empiris, sehingga klaim-klaim tentang maqashid dapat diuji dan diverifikasi. Ini akan meningkatkan objektivitas dan akuntabilitas maqashid.[1137]

Ketiga, dialog lintas tradisi. Maqashid perlu dikembangkan melalui dialog yang intensif dengan berbagai tradisi pemikiran, baik di dalam maupun di luar Islam. Dialog ini akan memperkaya maqashid dan membuatnya lebih relevan untuk konteks global.

Keempat, integrasi dengan ilmu-ilmu modern. Maqashid perlu diintegrasikan dengan ilmu-ilmu modern seperti sosiologi, psikologi, ekonomi, ekologi, dan lain-lain. Integrasi ini akan memungkinkan maqashid untuk menjawab tantangan-tantangan modern secara lebih komprehensif.

Kelima, pengembangan kelembagaan. Dibutuhkan institusi yang secara khusus berperan dalam mengembangkan dan menerapkan maqashid, baik di tingkat nasional maupun internasional. Lembaga-lembaga tersebut dapat berfungsi dalam pengembangan ilmu, penyelenggaraan pendidikan, serta penyebaran gagasan yang berlandaskan maqashid..[1138]

Dengan pengembangan yang terus-menerus, teori maqashid memiliki potensi besar untuk menjadi kerangka etis yang relevan dan komprehensif bagi umat Islam dalam menghadapi tantangan modern, serta menjadi jembatan dialog dengan peradaban lain. Namun, potensi ini hanya akan terwujud jika para pendukung maqashid bersikap kritis terhadap teorinya sendiri, terbuka terhadap tanggapan, dan terus berupaya menyempurnakannya.

[1137] Ibid., hlm. 370-375.
[1138] Ibid., hlm. 380-385.

BAB 25
MAQASHID SYARIAH DALAM KONTEKS PLURALISME

A. Pluralisme dalam Pandangan Islam

1. Keragaman sebagai Sunnatullah

Sebelum membahas pluralisme, penting untuk membedakan antara pluralitas (keragaman) dan pluralisme (paham tentang keragaman). Pluralitas adalah fakta objektif yang tidak dapat dipungkiri: bahwa manusia diciptakan dalam berbagai suku, bangsa, budaya, bahasa, dan agama. Sementara pluralisme adalah sikap dan pandangan tentang bagaimana menyikapi keragaman tersebut. Dalam Islam, keragaman dipandang sebagai sunnatullah, ketetapan Allah yang tidak dapat diubah. QS. Al-Maidah: 48 dengan tegas menyatakan: "Sekiranya Allah menghendaki, niscaya kamu dijadikan-Nya satu umat saja, tetapi Allah hendak menguji kamu terhadap pemberian-Nya kepadamu, maka berlomba-lombalah berbuat kebajikan." Ayat ini menjadi fondasi teologis bagi pengakuan terhadap keragaman sebagai kehendak Ilahi. Keragaman bukanlah kebetulan atau kesalahan sejarah, tetapi bagian dari desain Tuhan untuk menguji manusia bagaimana mereka menyikapinya.

Dadang Kahmad, Ketua PP Muhammadiyah, menegaskan bahwa keberagaman merupakan takdir Tuhan. Allah SWT menjadikan manusia sebagai suatu entitas bangsa, kelompok, golongan, serta warna kulit yang berbeda. Alasan Allah menciptakan keragaman ini adalah untuk ber-fastabiqul khoirot, yakni berlomba-lomba dalam kebaikan. "Jadi kita diminta oleh Allah –masing-masing kelompok– memberikan satu prestasi yang bagus, tidak saling

mengganggu, tidak saling meniadakan, tidak saling memusuhi, tetapi saling menampakkan kelebihan masing-masing," ujarnya. Pernyataan ini menegaskan bahwa keragaman bukan untuk dihapuskan, tetapi untuk dikelola dengan bijak melalui kompetisi dalam kebaikan.

Dalam perspektif maqashid, pengakuan terhadap keragaman sebagai sunnatullah memiliki implikasi penting. Pertama, ia menegaskan bahwa keragaman adalah realitas yang harus diterima, bukan dilawan. Upaya untuk menyeragamkan manusia dalam satu identitas tunggal bertentangan dengan kehendak Allah. Kedua, keragaman adalah ujian (*ibtilaa'*) tentang bagaimana manusia menyikapi perbedaan. Apakah perbedaan melahirkan konflik dan permusuhan, atau justru menjadi sarana untuk saling mengenal dan bekerja sama? Ketiga, keragaman adalah rahmat yang memungkinkan manusia saling melengkapi dan memperkaya peradaban.

Muhammad Quraish Shihab, dalam berbagai karyanya, menekankan bahwa Al-Qur'an mengajarkan umat Islam untuk melihat keragaman sebagai sesuatu yang positif. Ia mengutip QS. Al-Hujurat: 13 yang menyatakan bahwa manusia diciptakan berbangsa-bangsa dan bersuku-suku agar saling mengenal. Pengenalan (ta'aruf) ini tidak mungkin terjadi jika semua manusia sama. Keragaman justru menjadi pintu masuk untuk dialog dan pertukaran peradaban. Sikap ini sejalan dengan maqashid hifdz al-'aql (perlindungan akal) karena dialog antar peradaban memperkaya wawasan dan mengembangkan pemikiran.

2. Prinsip "*Lakum Dinukum Waliyadin*"

Surat Al-Kafirun ayat 6, "*Lakum dinukum waliyadin*" (Untukmu agamamu, dan untukku agamaku), adalah salah satu ayat yang paling sering dikutip dalam diskursus tentang hubungan antar agama. Namun, makna ayat ini sering menjadi perdebatan. Sebagian kalangan menafsirkannya secara eksklusif sebagai bentuk *bara'ah* (lepas diri) dari kemusyrikan dan agama lain. Sebagian lain

menafsirkannya secara inklusif sebagai pengakuan terhadap eksistensi agama lain dan prinsip toleransi.

Dalam perspektif maqashid, penting untuk memahami konteks turunnya ayat ini dan tujuan di baliknya. Surat Al-Kafirun turun sebagai respons terhadap tawaran kompromi dari kaum musyrikin Quraisy yang mengusulkan agar mereka dan Nabi Muhammad SAW saling bergantian menyembah tuhan masing-masing. Ayat ini dengan tegas menolak kompromi dalam masalah akidah dan ibadah. Namun, penolakan terhadap sinkretisme ini tidak berarti penolakan terhadap koeksistensi damai. Sebaliknya, ayat ini justru meletakkan dasar bagi hubungan yang jelas: masing-masing pihak memiliki keyakinan sendiri dan tidak boleh saling memaksakan.

Para ulama berbeda pendapat tentang status ayat ini. Sebagian ulama, seperti Al-Qurthubi, menyatakan bahwa ayat ini mengandung makna ancaman (tahdid) dan telah dinasakh dengan ayat pedang. Sebagian lain menyatakan bahwa ayat ini tidak dinasakh karena ia bersifat informatif (*khabar*), bukan instruktif (*insya'*). Perbedaan ini menunjukkan kompleksitas penafsiran dan pentingnya pendekatan maqashid untuk memahami tujuan di balik ayat.

M. Quraish Shihab menawarkan penafsiran yang moderat. Menurutnya, "kepatuhan kepada Tuhan" tidak harus diartikan semua orang harus masuk Islam. Kepatuhan memberikan semua orang kesempatan beriman sesuai keyakinan masing-masing. "Kepatuhan kepada Tuhan itu adalah lakum dinukum waliyadin. Silakan amalkan, tetapi kalau kita paksakan orang lain untuk patuh, Tuhan itu tidak setuju." Tafsir ini menekankan bahwa esensi dari ayat tersebut adalah penghormatan terhadap kebebasan beragama, bukan peleburan semua agama menjadi satu.

Dalam kerangka maqashid, prinsip "*lakum dinukum waliyadin*" dapat dipahami sebagai landasan bagi *hifdz al-din* (perlindungan agama) dalam dua dimensi: dimensi internal dan eksternal. Dimensi internal berarti melindungi kemurnian akidah

Islam dari sinkretisme dan kompromi teologis. Dimensi eksternal berarti mengakui hak pemeluk agama lain untuk menjalankan keyakinan mereka tanpa paksaan. Kedua dimensi ini harus dijaga keseimbangannya. Sikap ekstrem yang hanya menekankan dimensi internal dapat melahirkan eksklusivisme dan intoleransi. Sikap ekstrem yang hanya menekankan dimensi eksternal dapat melahirkan relativisme dan sinkretisme.

B. Maqashid dan Hubungan Antar Umat Beragama

1. *Hifdz al-Din* dan Kebebasan Beragama

Maqashid *hifdz al-din* (perlindungan agama) sering dipahami secara sempit sebagai kewajiban menjaga agama Islam dari ancaman internal dan eksternal. Namun, dalam konteks pluralisme, makna *hifdz al-din* perlu diperluas untuk mencakup jaminan atas hak dan kebebasan beragama bagi semua pemeluk agama. Imam al-Syatibi, dalam Al-Muwafaqat, merumuskan *hifdz al-din* sebagai bagian dari lima tujuan pokok syariah. Namun, perlu dipahami bahwa "menjaga" dalam ungkapan maqashid itu lebih menggambarkan pada suatu tindakan "memelihara" sesuatu yang sudah dipilih atau diambil. Dengan demikian, "menjaga" lebih melukiskan suatu tindakan lanjutan atau akibat yang harus diterima oleh manusia karena pilihan-pilihannya.

Oleh karena itu, perluasan makna "menjaga" merupakan kebutuhan. Kata "*hifzh*" lebih tepat jika dipahami mencakup tindakan "menjamin", "melindungi" hak dan kebebasan. Jadi, *hifdz al-din* berbicara tentang jaminan atas hak asasi dan kebebasan manusia dalam hal beragama atau berkepercayaan sekaligus perlindungan terhadap hak dan kebebasan tersebut. Dalam kerangka inilah, norma-norma Al-Qur'an menjabarkan bagaimana hak dan kebebasan beragama dapat dijamin dan dipastikan.

Norma pertama adalah tanpa paksaan (*la ikraha fi al-din*). QS. Al-Baqarah: 256 dengan tegas menyatakan: "Tidak ada paksaan dalam (menganut) agama." Ayat ini meniadakan semua unsur keyakinan terhadap agama apapun yang dilandaskan atas dasar

paksaan. Menurut al-Thabathabai, karena agama berkaitan erat dengan pengetahuan ilmiah dan keyakinan hati, maka tidak berlaku hukum paksaan dan tekanan. Muhammad Abduh menegaskan bahwa iman adalah unsur pokok dalam agama. Oleh karena itu, mustahil memaksakan iman dengan tekanan. Iman harus diiringi dengan penjelasan dan argumen-argumen yang mengokohkannya.

Norma kedua adalah kebebasan internal. Manusia adalah makhluk yang unggul karena dimensi akal. Akal ini memposisikan manusia sebagai makhluk otonom yang memiliki kebebasan untuk memilih jalan hidupnya, termasuk dalam hal keyakinan. Kebebasan internal ini harus dihormati oleh siapa pun, termasuk oleh negara dan institusi keagamaan.

Dalam konteks Indonesia, jaminan atas kebebasan beragama ini tercermin dalam Pasal 29 UUD 1945 yang menjamin kemerdekaan tiap-tiap penduduk untuk memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadat menurut agamanya dan kepercayaannya itu. Dengan demikian, hifdz al-din dalam konteks kebangsaan Indonesia berarti negara menjamin kebebasan beragama bagi semua warga negara, sekaligus melindungi hak mereka untuk menjalankan ajaran agama masing-masing.

2. *Hifdz al-Nafs* dan Perlindungan Minoritas

Maqashid *hifdz al-nafs* (perlindungan jiwa) tidak hanya berarti melindungi nyawa dari pembunuhan, tetapi juga melindungi kelompok minoritas dari berbagai bentuk diskriminasi, kekerasan, dan intimidasi yang dapat mengancam jiwa dan eksistensi mereka. Kelompok minoritas agama sering menjadi korban kekerasan atas nama agama, dan ini adalah pelanggaran berat terhadap hifdz al-nafs.

Dalam sejarah Islam, terdapat contoh-contoh perlindungan terhadap minoritas. Piagam Madinah, misalnya, menjamin hak dan kewajiban yang sama bagi semua warga Madinah, baik Muslim, Yahudi, maupun kaum musyrikin. Mereka dianggap sebagai satu umat (ummah wahidah) meskipun berbeda agama. Prinsip ini

menjadi fondasi bagi konsep kewarganegaraan yang inklusif dalam Islam.

KH. Abdurrahman Wahid (Gus Dur) adalah contoh tokoh Muslim yang konsisten memperjuangkan hak-hak minoritas dalam kerangka maqashid. Dalam memperjuangkan hak-hak asasi manusia, termasuk hak-hak minoritas, Gus Dur berlandaskan pada nilai-nilai universal al-dharuriyat al-khamsah (lima hal yang bersifat darurat). Kelima hal ini meliputi perlindungan dan jaminan hak-hak asasi yang harus dipenuhi sehingga ketika tidak terpenuhi maka akan terjadi kezaliman, stigmatisasi, diskriminasi, dan kekerasan terhadap warga negara minoritas.

Gus Dur menjabarkan kelima perlindungan tersebut dalam konteks hak minoritas. *Hifdz al-nafs* berarti perlindungan hak asasi atas jiwa dan kehormatan, terbebas dari segala diskriminasi dan kekerasan, hidup aman dan damai tanpa intimidasi. *Hifdz al-din* berarti perlindungan dan jaminan kebebasan beragama dan beribadah sesuai keyakinan. *Hifdz al-'aql* berarti perlindungan dan jaminan kebebasan berpendapat, berserikat, dan memperoleh pendidikan terbebas dari kekerasan politik. Dengan kerangka ini, Gus Dur menolak berbagai bentuk diskriminasi dan kekerasan terhadap minoritas, dan membela hak mereka untuk hidup setara sebagai warga negara.

3. Keadilan dalam Perlakuan terhadap Non-Muslim

Prinsip keadilan (*al-'adl*) dalam Islam bersifat universal, tidak diskriminatif. QS. Al-Mumtahanah: 8 dengan tegas menyatakan: "Allah tidak melarang kamu berbuat baik dan berlaku adil terhadap orang-orang yang tidak memerangi kamu karena agama dan tidak (pula) mengusir kamu dari negerimu. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang berlaku adil." Ayat ini menjadi landasan normatif bagi perlakuan adil terhadap non-Muslim selama mereka tidak memusuhi dan mengusir umat Islam.

Dalam konteks Indonesia, prinsip keadilan terhadap non-Muslim ini diwujudkan dalam berbagai aspek kehidupan. Non-Muslim berhak mendapatkan perlakuan yang sama di hadapan hukum, akses yang sama terhadap layanan publik, dan kesempatan yang sama dalam berbagai bidang kehidupan. Mereka juga berhak mendirikan tempat ibadah dan menjalankan ajaran agama mereka tanpa gangguan.

Contoh nyata dari prinsip ini adalah kisah Asma binti Abu Bakar yang ibunya masih musyrik datang berkunjung. Asma ragu untuk menerima ibunya, lalu meminta petunjuk Rasulullah SAW. Beliau menjawab, "Tentu saja, silakan jalin hubungan dengan ibumu." Bahkan, menurut Ibnu 'Uyainah, bersamaan dengan peristiwa itu, Allah menurunkan ayat QS. Al-Mumtahanah: 8 tentang perintah berbuat baik dan berlaku adil kepada non-Muslim yang tidak memerangi umat Islam.

Dari ayat dan hadits di atas, dapat ditarik simpulan bahwa seorang Muslim tetap harus menjaga hubungan baik dengan non-Muslim, berlaku adil, toleran, saling berbagi, termasuk menyambung kekerabatan dan ketetanggaan. Seorang Muslim tidak diperintahkan untuk saling menyudutkan apalagi bertindak diskriminatif yang menyebabkan non-Muslim menjadi antipati pada Islam.

Dalam kerangka maqashid, keadilan terhadap non-Muslim adalah bagian dari *al-'adl* sebagai nilai universal. Keadilan tidak boleh dikorbankan demi fanatisme agama. Bahkan dalam berinteraksi dengan non-Muslim yang berbeda keyakinan, seorang Muslim tetap dituntut untuk berlaku adil, karena keadilan lebih dekat kepada takwa (QS. Al-Maidah: 8). Ini menunjukkan bahwa keadilan adalah nilai yang melampaui batas-batas agama dan harus ditegakkan terhadap siapa pun.

C. Isu-Isu Kontemporer

1. Dialog Antar Agama

Dialog antar agama adalah salah satu instrumen paling penting untuk membangun kerukunan dan pemahaman bersama di tengah masyarakat majemuk. Dalam Islam, dialog antar agama memiliki landasan teologis yang kuat. Al-Qur'an mengajarkan umat Islam untuk berdialog dengan ahli kitab dengan cara yang lebih baik (QS. Al-'Ankabut: 46). Prinsip ta'aruf (saling mengenal) dalam QS. Al-Hujurat: 13 menjadi fondasi bagi dialog yang produktif.

Perlu dibedakan antara pluralitas dan pluralisme. Pluralitas adalah kondisi keberagaman yang merupakan fakta objektif, sementara pluralisme adalah sikap dan pandangan dalam menyikapi keragaman tersebut. Nurcholis Madjid menjelaskan bahwa pluralisme merupakan pandangan filosofis yang tidak mereduksi segala sesuatu pada satu prinsip, tapi menerima adanya keragaman. Pluralisme dibangun dalam basis dialog. Bahasa pluralisme adalah bahasa dialog dan perjumpaan, saling menerima dan memberi, serta mau melakukan tanggapan diri.

Dalam dialog antar agama, penting untuk membedakan antara dialog teologis dan dialog sosial. Dialog teologis membahas perbedaan keyakinan dan doktrin. Dialog ini memerlukan kehati-hatian agar tidak mengarah pada sinkretisme atau relativisme agama. Dialog sosial membahas masalah-masalah bersama seperti kemanusiaan, lingkungan, perdamaian, dan keadilan. Dialog sosial lebih mudah dilakukan karena menyangkut nilai-nilai bersama yang dapat disepakati oleh semua agama.

Pendekatan tafsir maqashidi dapat menjadi landasan bagi moderasi antarumat beragama. Dalam isu pluralisme agama, dengan menggunakan prinsip moderasi antara maqashid *al-khalq* (tujuan penciptaan manusia) dan maqashid *al-'aqidah* (tujuan akidah), diketahui bahwa Islam bukan berhenti pada kepasrahan sebagaimana makna generiknya, namun juga merujuk pada satu agama tertentu. Dengan demikian, moderasi dalam beragama berarti

mengakui kebenaran agama sendiri sambil menghormati keyakinan orang lain, tanpa jatuh ke dalam relativisme atau eksklusivisme ekstrem.

2. Toleransi dan Radikalisme

Toleransi adalah sikap menghargai dan membiarkan keyakinan orang lain, meskipun berbeda dengan keyakinan sendiri. Toleransi adalah prasyarat minimal untuk hidup bersama dalam masyarakat majemuk. Namun, toleransi tidak cukup untuk membangun hubungan yang positif antar umat beragama. Diperlukan sikap yang lebih tinggi, yaitu saling pengertian dan kerja sama.

Pluralisme setingkat lebih tinggi ketimbang toleransi. Dalam toleransi, tidak dibutuhkan pengetahuan dan pemahaman atas "yang lain". Sedangkan pluralisme mensyaratkan keduanya. Toleransi sangat diperlukan dalam hubungan antar-agama, tetapi tidak cukup kuat dijadikan sebagai landasan dialog antar dan intra-agama. Sebab, budaya toleransi masih rawan dan rapuh untuk disusupi dan diprovokasi pihak-pihak tertentu yang mempunyai kepentingan agama dan politik.

Radikalisme agama adalah sikap ekstrem yang menolak keragaman dan cenderung menggunakan kekerasan untuk mencapai tujuannya. Radikalisme bertentangan dengan maqashid syariah dalam berbagai aspek. Ia melanggar *hifdz al-nafs* karena menggunakan kekerasan yang mengancam jiwa. Ia melanggar *hifdz al-din* karena memaksakan keyakinan kepada orang lain. Ia melanggar *hifdz al-'aql* karena menolak dialog dan pemikiran kritis. Ia melanggar *hifdz al-nasl* karena merusak generasi dengan paham kebencian. Ia melanggar *hifdz al-mal* karena merusak harta benda.

Untuk melawan radikalisme, diperlukan upaya sistematis dalam pendidikan, dakwah, dan kebijakan publik. Pendidikan agama harus mengajarkan nilai-nilai toleransi dan penghargaan terhadap keragaman. Dakwah harus menekankan kasih sayang dan kebijaksanaan, bukan kebencian dan kekerasan. Kebijakan publik

harus melindungi hak-hak minoritas dan menindak tegas pelaku kekerasan atas nama agama.

3. Kewarganegaraan yang Setara

Konsep kewarganegaraan yang setara (*equal citizenship*) adalah salah satu isu paling penting dalam diskursus tentang pluralisme. Dalam negara-bangsa modern, semua warga negara memiliki hak dan kewajiban yang sama, tanpa memandang agama, etnis, atau latar belakang lainnya. Prinsip ini sejalan dengan nilai-nilai universal Islam tentang keadilan dan persamaan.

Dalam sejarah Islam, Piagam Madinah adalah contoh awal dari konsep kewarganegaraan yang setara. Semua warga Madinah, baik Muslim, Yahudi, maupun musyrikin, dianggap sebagai satu umat (ummah wahidah) yang memiliki hak dan kewajiban yang sama dalam membela kota dan hidup berdampingan secara damai. Prinsip ini menjadi inspirasi bagi pengembangan konsep kewarganegaraan dalam negara modern.

Dalam konteks Indonesia, kewarganegaraan yang setara dijamin oleh konstitusi. Semua warga negara memiliki hak yang sama dalam hukum, pemerintahan, dan pelayanan publik. Tidak boleh ada diskriminasi atas dasar agama dalam akses terhadap pendidikan, pekerjaan, kesehatan, dan berbagai layanan publik lainnya. Negara berkewajiban melindungi hak-hak semua warga negara, termasuk minoritas agama.

Gus Dur adalah salah satu tokoh yang konsisten memperjuangkan kewarganegaraan yang setara bagi semua warga Indonesia, termasuk minoritas. Ia menolak segala bentuk diskriminasi dan kekerasan terhadap minoritas, dan membela hak mereka untuk hidup setara sebagai warga negara. Perjuangan ini dilandasi oleh nilai-nilai maqashid yang menekankan perlindungan terhadap jiwa, agama, akal, keturunan, dan harta semua warga negara, tanpa diskriminasi.

D. Studi Kasus: Masyarakat Multikultural di Indonesia

Indonesia adalah laboratorium hidup bagi pluralisme dan kerukunan antar umat beragama. Dengan lebih dari 300 etnis, 700 bahasa, dan enam agama resmi, Indonesia adalah salah satu negara paling plural di dunia. Pancasila sebagai dasar negara telah terbukti mampu menjadi perekat yang menyatukan keragaman ini. Namun, tantangan tetap ada: konflik komunal, kekerasan atas nama agama, dan diskriminasi terhadap minoritas masih terjadi.

1. Landasan Konstitusional dan Filosofis
   Pancasila, terutama sila pertama "Ketuhanan Yang Maha Esa", menjadi landasan filosofis bagi kehidupan beragama di Indonesia. Sila ini tidak hanya mengakui keberadaan Tuhan, tetapi juga menjamin kebebasan setiap warga negara untuk memeluk agama dan kepercayaannya masing-masing. Pasal 29 UUD 1945 memperkuat jaminan ini dengan menyatakan bahwa negara menjamin kemerdekaan tiap-tiap penduduk untuk memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadat menurut agamanya dan kepercayaannya itu.

   Dalam perspektif maqashid, Pancasila dapat dilihat sebagai implementasi dari nilai-nilai universal Islam. Pembahasan tentang pendekatan tafsir maqashidi menunjukkan bahwa melalui moderasi antara maqashid al-mukallaf dan maqashid al-shari', termasuk antara lima tujuan dalam apa yang disebut sebagai *al-kulliyyat al-khams*, diketahui keselarasan antara Pancasila dan teori teleologi Islam. Dari sini, usaha membangun jembatan moderasi antarumat beragama bertumpu secara teoritis pada urgensi moderasi antara nushush juz'iyyah dan maqashid kulliyyah, dan secara praktis pada sikap ke luar dan sikap ke dalam.

2. Praktik Kerukunan di Masyarakat
   Di banyak daerah di Indonesia, praktik kerukunan antar umat beragama berjalan dengan baik. Di Yogyakarta, misalnya,

hubungan antara komunitas Muslim, Kristen, Hindu, dan Buddha terjalin harmonis. Mereka saling membantu dalam berbagai kegiatan sosial, termasuk dalam pengamanan perayaan hari besar keagamaan masing-masing. Di Maluku, pasca konflik komunal, masyarakat berhasil membangun kembali kerukunan melalui berbagai inisiatif perdamaian yang melibatkan tokoh agama dan masyarakat.

Namun, tantangan tetap ada. Di beberapa daerah, masih terjadi penolakan terhadap pendirian rumah ibadah, diskriminasi terhadap kelompok minoritas, dan bahkan kekerasan atas nama agama. Intoleransi sering muncul dari kelompok-kelompok yang merasa paling benar dan menolak keberadaan yang lain. Di sinilah pentingnya pendidikan dan dakwah yang menekankan nilai-nilai toleransi dan penghargaan terhadap keragaman.

3. Peran Ormas Keagamaan
   Organisasi kemasyarakatan keagamaan seperti Nahdlatul Ulama (NU) dan Muhammadiyah memainkan peran penting dalam menjaga kerukunan antar umat beragama di Indonesia. NU dengan konsep Islam Nusantara-nya menekankan pentingnya akomodasi terhadap budaya lokal dan kerukunan antar umat beragama. Muhammadiyah dengan gerakan pencerahannya juga aktif dalam dialog antar agama dan mempromosikan Islam yang moderat.

   Dadang Kahmad dari PP Muhammadiyah menekankan bahwa kita harus mencontoh salah satu dari sifat Allah, yaitu ar-Rahman (Maha Pengasih) kepada semua makhluk tanpa membeda-bedakan. Tentang cara menyikapi keberagaman, menurutnya, kita harus mempunyai sikap penuh kasih sayang kepada orang lain, tidak merasa paling benar, tidak saling menyalahkan, dan harus menghargai pendapat orang lain.

Pernyataan ini sejalan dengan maqashid *hifdz al-nafs* dan *hifdz al-'ird*. Dengan sikap kasih sayang, jiwa dan kehormatan semua orang terlindungi. Dengan tidak merasa paling benar, terbuka ruang untuk dialog dan saling belajar. Dengan tidak saling menyalahkan,

tercipta suasana damai dan harmonis. Dengan menghargai pendapat orang lain, martabat kemanusiaan dihormati.

E. Maqashid sebagai Landasan Teologi Kerukunan

Dari pembahasan di atas, jelas bahwa maqashid syariah dapat menjadi landasan teologis yang kokoh untuk membangun kerukunan antar umat beragama. Beberapa alasan mengapa maqashid relevan untuk tujuan ini:

Pertama, maqashid bersifat universal. Maqashid berbicara dalam bahasa nilai-nilai universal yang dapat dipahami dan dihargai oleh semua agama: perlindungan jiwa, akal, keturunan, harta, dan kehormatan. Dengan bahasa universal ini, maqashid dapat menjadi jembatan dialog antar agama tanpa harus mengorbankan identitas masing-masing.

Kedua, maqashid menekankan tujuan, bukan sekadar bentuk luar. Dalam hubungan antar umat beragama, yang terpenting adalah tercapainya tujuan bersama: perdamaian, keadilan, dan kesejahteraan bersama. Bentuk luar ritual dan keyakinan bisa berbeda, tetapi tujuan akhirnya bisa sama. Dengan fokus pada tujuan, dialog antar agama dapat lebih produktif.

Ketiga, maqashid memberikan kerangka untuk moderasi. Dalam menghadapi isu-isu kontroversial seperti pluralisme, maqashid memberikan kerangka untuk bersikap moderat: tidak jatuh ke dalam relativisme yang mencampuradukkan semua agama, tetapi juga tidak jatuh ke dalam eksklusivisme yang menolak kehadiran yang lain. Sikap moderat ini adalah kunci kerukunan.

Keempat, maqashid menekankan perlindungan terhadap kelompok rentan. Dalam masyarakat plural, kelompok minoritas sering menjadi korban diskriminasi dan kekerasan. Maqashid, dengan penekanannya pada perlindungan jiwa, akal, keturunan, harta, dan kehormatan, memberikan landasan kuat untuk membela hak-hak minoritas.

Kelima, maqashid mengakui keragaman sebagai sunnatullah. Dengan mengakui keragaman sebagai kehendak Allah, maqashid memberikan legitimasi teologis bagi pluralitas dan kerukunan. Keragaman bukan untuk dihapuskan, tetapi untuk dikelola dengan bijak melalui dialog, kerja sama, dan kompetisi dalam kebaikan.

Dalam konteks Indonesia, maqashid dapat menjadi landasan untuk memperkuat moderasi beragama dan membangun kerukunan nasional. Beberapa langkah yang dapat dilakukan:

1. Pendidikan berbasis maqashid. Kurikulum pendidikan agama perlu diarahkan untuk menanamkan pemahaman tentang maqashid, termasuk nilai-nilai universal seperti penghargaan terhadap keragaman, keadilan, dan kasih sayang.
2. Dakwah berbasis maqashid. Para dai dan pendakwah perlu menyampaikan pesan-pesan keagamaan yang menekankan maqashid, bukan hanya aspek-aspek formal yang sering menimbulkan ketegangan.
3. Kebijakan publik berbasis maqashid. Pemerintah perlu merumuskan kebijakan publik yang berdasarkan maqashid, melindungi hak-hak semua warga negara, dan mempromosikan kerukunan antar umat beragama.
4. Dialog antar agama berbasis maqashid. Dialog antar agama perlu difokuskan pada nilai-nilai maqashid yang universal, sehingga dapat menghasilkan kesepakatan tentang isu-isu bersama seperti kemanusiaan, lingkungan, dan perdamaian.

Dengan pendekatan maqashid, teologi kerukunan bukan sekadar wacana normatif, tetapi menjadi panduan praktis untuk membangun masyarakat yang damai dan harmonis di tengah keragaman. Sebagaimana ditegaskan dalam QS. Al-Hujurat: 13, keragaman adalah untuk saling mengenal, bukan untuk saling memusuhi. Dan pengenalan itu pada akhirnya akan membawa pada kesadaran bahwa yang paling mulia di sisi Allah adalah yang paling bertakwa, bukan yang paling banyak pengikutnya.

Perjanjian Terapeutik

Pembahasan tentang maqashid dan pluralisme memiliki dampak penting untuk perjanjian terapeutik, terutama di Indonesia yang masyarakatnya majemuk:

Pertama, perjanjian terapeutik harus menghormati keragaman keyakinan pasien. Pasien dari berbagai agama memiliki keyakinan yang berbeda tentang pengobatan, makanan, dan perawatan. Perjanjian harus mengakomodasi keyakinan ini, misalnya dengan menyediakan makanan halal bagi pasien Muslim, pendampingan rohani bagi pasien Kristen, atau penghormatan terhadap pantangan-pantangan tertentu sesuai keyakinan pasien.

Kedua, perjanjian terapeutik harus menjamin perlakuan yang adil bagi semua pasien, tanpa diskriminasi. Rumah sakit tidak boleh membeda-bedakan pelayanan berdasarkan agama pasien. Semua pasien berhak mendapatkan pelayanan yang sama berkualitasnya.

Ketiga, perjanjian terapeutik harus melindungi hak-hak minoritas agama. Pasien dari agama minoritas sering rentan terhadap diskriminasi dan perlakuan tidak adil. Perjanjian harus menjamin bahwa hak-hak mereka dilindungi, termasuk hak untuk mendapatkan informasi yang jelas, hak untuk memberikan persetujuan, dan hak atas privasi.

Keempat, perjanjian terapeutik dapat menjadi sarana untuk membangun kepercayaan antar umat beragama. Dengan memberikan pelayanan yang adil dan manusiawi kepada semua pasien, rumah sakit dapat menjadi model bagi kerukunan dan kerja sama antar umat beragama.

Dengan mengintegrasikan nilai-nilai maqashid dan pluralisme, perjanjian terapeutik tidak hanya menjadi dokumen legal, tetapi juga menjadi instrumen untuk membangun masyarakat yang lebih adil, damai, dan harmonis.

BAB 26
MAQASHID SYARIAH DALAM FATWA DAN LEGISLASI KONTEMPORER

A. Peran Fatwa dalam Masyarakat Muslim

1. Sejarah dan Perkembangan Fatwa

Fatwa merupakan institusi penting dalam hukum Islam yang telah ada sejak masa Nabi Muhammad SAW. Secara etimologis, fatwa berarti memberikan penjelasan atau jawaban atas pertanyaan yang diajukan. Dalam terminologi hukum Islam, fatwa adalah pendapat hukum yang dikeluarkan oleh seorang mufti atau lembaga fatwa sebagai respons terhadap pertanyaan atau problem hukum yang diajukan oleh mustafti (peminta fatwa). Berbeda dengan putusan hakim yang bersifat mengikat dan memiliki kekuatan eksekusi, fatwa bersifat informatif dan tidak mengikat secara legal, meskipun memiliki otoritas moral yang kuat di kalangan masyarakat Muslim.[1139]

Sejarah fatwa dimulai sejak masa Nabi Muhammad SAW, di mana beliau sendiri berperan sebagai mufti pertama yang menjawab berbagai pertanyaan para sahabat tentang masalah agama dan kehidupan sehari-hari. Setelah wafatnya Nabi, para sahabat melanjutkan tradisi ini, dengan para sahabat terkemuka seperti Ibnu Abbas, Ibnu Mas'ud, dan Aisyah menjadi rujukan utama dalam berbagai masalah hukum. Pada masa tabi'in dan tabi' al-tabi'in, institusi fatwa semakin berkembang dengan munculnya pusat-pusat

[1139] Yusuf al-Qaradawi, Al-Fatwa bayn al-Indhibath wa al-Tasayyub (Kairo: Dar al-Sahwah, 1988), hlm. 15-20.

fatwa di berbagai wilayah Islam seperti Madinah, Makkah, Kufah, Basrah, dan Damaskus.[1140]

Pada masa keemasan Islam, fatwa menjadi instrumen penting dalam mengintegrasikan nilai-nilai Islam ke dalam kehidupan masyarakat yang terus berkembang. Para imam mazhab seperti Abu Hanifah, Malik, Syafi'i, dan Ahmad bin Hanbal, meskipun lebih dikenal sebagai mujtahid yang merumuskan pendekatan hukum, juga aktif memberikan fatwa kepada masyarakat. Fatwa-fatwa mereka kemudian menjadi cikal bakal terbentuknya mazhab-mazhab fikih yang berkembang hingga saat ini. Perbedaan fatwa antara satu mazhab dengan mazhab lainnya mencerminkan kekayaan ijtihad dan fleksibilitas hukum Islam dalam merespons konteks lokal yang berbeda.[1141]

Dalam perkembangannya, institusi fatwa mengalami transformasi signifikan. Jika pada masa klasik fatwa lebih bersifat individual, di mana seorang mufti memberikan fatwa berdasarkan otoritas keilmuannya, maka pada era modern muncul lembaga-lembaga fatwa kolektif yang melibatkan banyak ulama dari berbagai latar belakang. Lembaga-lembaga seperti Dar al-Ifta' di Mesir, Majelis Ulama Indonesia (MUI), dan *International Islamic Fiqh Academy* menjadi contoh bagaimana fatwa dikelola secara institusional dengan melibatkan berbagai disiplin ilmu dan mempertimbangkan aspek-aspek multidimensi dari problem kontemporer.[1142]

Perkembangan ini tidak terlepas dari semakin kompleksnya problem yang dihadapi umat Islam modern. Isu-isu seperti teknologi reproduksi, transplantasi organ, keuangan syariah, dan bioetika memerlukan mendalam yang tidak bisa dilakukan secara individual. Di sinilah pendekatan maqashid menjadi semakin relevan, karena memungkinkan para mufti untuk tidak hanya merujuk pada teks-

[1140] Muhammad Khalid Masud, Brinkley Messick, dan David Powers, Islamic Legal Interpretation: Muftis and Their Fatwas (Cambridge: Harvard University Press, 1996), hlm. 3-10.
[1141] Wael Hallaq, A History of Islamic Legal Theories (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), hlm. 170-175.
[1142] Ibid., hlm. 210-215.

teks klasik, tetapi juga mempertimbangkan tujuan-tujuan syariah dalam merumuskan fatwa yang sesuai dengan konteks kekinian.

2. Lembaga Fatwa di Berbagai Negara

Lembaga fatwa di dunia Muslim memiliki keragaman bentuk dan otoritas, tergantung pada sejarah, budaya, dan sistem politik masing-masing negara. Di Mesir, Dar al-Ifta' al-Mishriyyah didirikan pada tahun 1895 dan hingga kini menjadi salah satu lembaga fatwa paling berpengaruh di dunia. Mufti Mesir diangkat oleh presiden dan memiliki otoritas resmi dalam mengeluarkan fatwa, meskipun fatwanya tidak mengikat secara hukum. Lembaga ini juga aktif dalam merespons isu-isu kontemporer dan menjadi rujukan bagi umat Islam di seluruh dunia.[1143]

Di Arab Saudi, terdapat beberapa lembaga yang berwenang dalam memberikan fatwa, yang utama di antaranya adalah Dar al-Ifta Saudi Arabia yang dipimpin oleh Mufti Agung Arab Saudi. Lembaga ini umumnya berlandaskan mazhab Hanbali dengan pendekatan yang cenderung konservatif. Selain itu, terdapat juga Al-Lajnah al-Da'imah li al-Buhuts al-'Ilmiyyah wa al-Ifta' yang menangani berbagai pertanyaan keagamaan dari dalam maupun luar negeri. Fatwa-fatwa yang dikeluarkan dari lembaga-lembaga ini memiliki pengaruh yang cukup luas, terutama di kalangan umat Islam yang berhaluan konservatif di berbagai negara.[1144]

Di Turki, Diyanet (Direktorat Urusan Agama) adalah lembaga resmi pemerintah yang bertanggung jawab atas penerbitan fatwa. Diyanet mengelola sistem fatwa yang terstruktur, dengan jaringan mufti di seluruh provinsi dan kabupaten. Fatwa-fatwa Diyanet cenderung moderat dan mencerminkan tradisi Islam Turki yang memadukan berbagai mazhab. Di era modern, Diyanet juga aktif

[1143] Jakob Skovgaard-Petersen, Defining Islam for the Egyptian State: Muftis and Fatwas of the Dar al-Ifta (Leiden: Brill, 1997), hlm. 100-105.
[1144] Ibid., hlm. 120-125.

dalam dialog antar agama dan isu-isu kontemporer seperti lingkungan dan hak-hak perempuan.[1145]

Di Indonesia, Majelis Ulama Indonesia (MUI) yang didirikan pada 26 Juli 1975 menjadi lembaga fatwa utama. MUI berperan sebagai wadah musyawarah para ulama, zuama, dan cendekiawan Muslim dalam memberikan bimbingan dan tuntunan kepada umat Islam Indonesia. Fatwa MUI tidak hanya menyangkut masalah ibadah, tetapi juga merespons berbagai isu sosial, ekonomi, dan teknologi. Di dalam MUI, terdapat Komisi Fatwa yang secara khusus menangani permintaan fatwa dari masyarakat, pemerintah, dan lembaga lainnya.[1146]

Selain lembaga-lembaga nasional, terdapat juga lembaga fatwa internasional seperti International Islamic *Fiqh* Academy (IIFA) yang berafiliasi dengan Organisasi Kerja Sama Islam (OKI). IIFA menghimpun ulama dari berbagai mazhab dan negara untuk membahas isu-isu global yang dihadapi umat Islam, seperti kloning, teknologi reproduksi, dan keuangan internasional. Fatwa-fatwa IIFA memiliki otoritas ilmiah yang tinggi meskipun tidak mengikat secara hukum di negara-negara anggota.[1147]

Di era digital, muncul pula *platform-platform* fatwa online yang memberikan akses mudah bagi masyarakat untuk mendapatkan fatwa. Situs-situs seperti IslamOnline, IslamWeb, dan berbagai aplikasi fatwa mobile menjadi sumber rujukan populer, meskipun kualitas dan otoritasnya perlu dikaji secara kritis. Fenomena ini menunjukkan bahwa kebutuhan masyarakat akan bimbingan agama tetap tinggi, dan teknologi telah mengubah cara fatwa didistribusikan dan diakses.[1148]

[1145] İştar Gözaydın, Diyanet: Türkiye Cumhuriyeti'nde Dinin Tanzimi (Istanbul: İletişim Yayınları, 2009), hlm. 150-155.

[1146] Majelis Ulama Indonesia, Himpunan Fatwa MUI (Jakarta: MUI, 2011), hlm. xxv-xxx.

[1147] International Islamic Fiqh Academy, Qararat wa Tawsiyat (Jeddah: IIFA, berbagai tahun).

[1148] fenomena fatwa online.

B. Maqashid sebagai Metode Berfatwa

1. Fatwa Berbasis Maqashid vs Fatwa Tekstual

Dalam sejarah pemikiran hukum Islam, terdapat dua pendekatan utama dalam berfatwa: pendekatan tekstual dan pendekatan maqashidi. Fatwa tekstual cenderung berfokus pada makna literal teks (*nash*) dan kurang memperhatikan konteks serta tujuan di balik teks tersebut. Pendekatan ini sering kali menghasilkan fatwa yang kaku dan kurang responsif terhadap perubahan sosial. Sementara itu, fatwa berbasis maqashid berusaha memahami teks dalam kerangka tujuan syariah, sehingga lebih fleksibel dan kontekstual.[1149]

Perbedaan mendasar antara kedua pendekatan ini terletak pada cara memandang hubungan antara teks dan realitas. Pendekatan tekstual cenderung melihat teks sebagai satu-satunya otoritas yang harus diterapkan apa adanya, tanpa banyak mempertimbangkan konteks historis atau perubahan sosial. Akibatnya, ketika dihadapkan pada problem baru yang tidak secara eksplisit disebut dalam teks, pendekatan ini sering mengalami kesulitan. Sebaliknya, pendekatan maqashidi melihat teks sebagai sumber nilai dan tujuan, bukan sekadar kumpulan aturan legal-formal. Dengan memahami tujuan di balik teks, seorang mufti dapat merumuskan fatwa yang sesuai dengan semangat syariah meskipun problem yang dihadapi tidak secara eksplisit disebut dalam teks.[1150]

Pendekatan maqashid dalam berfatwa juga memungkinkan adanya pertimbangan yang lebih komprehensif terhadap berbagai aspek problem. Seorang mufti tidak hanya merujuk pada satu atau dua dalil, tetapi juga mempertimbangkan dampak sosial, ekonomi, dan psikologis dari fatwa yang dikeluarkannya. Dalam kerangka maqashid, setiap fatwa harus dievaluasi berdasarkan sejauh mana ia

[1149] Jasser Auda, Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law (London: IIIT, 2008), hlm. 220-225.
[1150] Ibid., hlm. 230-235.

mewujudkan kemaslahatan dan mencegah kemudaratan, baik bagi individu maupun masyarakat secara luas.[1151]

Namun, bukan berarti pendekatan tekstual sepenuhnya salah. Dalam banyak kasus, terutama yang berkaitan dengan ibadah mahdhah, pendekatan tekstual tetap diperlukan karena wilayah ini lebih bersifat ta'abbudi (berdasarkan kepatuhan). Yang menjadi masalah adalah ketika pendekatan tekstual diterapkan secara seragam pada semua wilayah hukum, termasuk wilayah muamalah yang sangat dinamis. Di sinilah pentingnya membedakan antara wilayah ibadah yang cenderung tetap dan wilayah muamalah yang sangat dipengaruhi oleh perubahan konteks.[1152]

Perdebatan antara kedua pendekatan ini terus berlangsung hingga kini. Para pendukung pendekatan maqashid, seperti Jasser Auda, berargumen bahwa maqashid justru merupakan inti dari syariah itu sendiri. Sementara para pendukung pendekatan tekstual, seperti sebagian ulama Salafi, menganggap bahwa maqashid yang terlalu dominan dapat mengarah pada relativisme dan mengabaikan otoritas teks. Yang ideal adalah posisi moderat yang memadukan keduanya: teks tetap menjadi sumber utama, tetapi pemahaman terhadap teks harus diperkaya dengan pertimbangan maqashid dan konteks.[1153]

2. Transformasi Konsep Maqashid dalam Fatwa Kontemporer

Salah satu kontribusi penting pemikir kontemporer seperti Jasser Auda adalah perluasan dan transformasi konsep maqashid. Jika maqashid klasik lebih berfokus pada perlindungan (*hifzh*) terhadap lima unsur pokok, maka maqashid kontemporer diperluas mencakup aspek pengembangan (tanmiyah) dan pemenuhan hak-hak asasi

[1151] Ibid., hlm. 240-245.
[1152] Muhammad Sa'id al-Buti, Dhawabit al-Maslahah fi al-Syari'ah al-Islamiyyah (Beirut: Muassasah al-Risalah, 1986), hlm. 200-205.
[1153] Auda, Maqasid al-Shariah, hlm. 250-255.

manusia. Transformasi ini memiliki dampak besar bagi pendekatan fatwa.[1154]

Jasser Auda mentransformasikan konsep *hifzh al-'aql* (perlindungan akal) yang awalnya dipopulerkan untuk kasus pelarangan minuman keras, sekarang sudah dikembangkan dengan memasukkan segala bentuk pendidikan, pembahasan, pengembangan metode berpikir ilmiah, dan mengikis mentalitas taklid, bahkan termasuk untuk menghalangi keluarnya tenaga ahli nasional ke luar negeri. Demikian pula *hifzh al-nafs* dan *hifzh al-'ird*, yang awalnya hanya untuk kasus pelarangan pembunuhan dan tuduhan zina (qadzaf), kini mencakup perlindungan harkat dan martabat manusia, bahkan perlindungan hak-hak asasi manusia.[1155]

Begitu pula hifzh al-din tidak lagi hanya dipahami sebagai menjaga agama dari kemurtadan, tetapi juga mencakup perlindungan kebebasan beragama dan berkeyakinan. Sementara *hifzh al-mal* diperluas dari sekadar larangan mencuri menjadi mencakup pengembangan ekonomi secara adil, perwujudan kesejahteraan masyarakat, dan segala bentuk bantuan sosial. Perluasan makna ini memungkinkan maqashid untuk merespons tantangan-tantangan modern yang tidak terpikirkan oleh ulama klasik.[1156]

Auda juga mengusulkan pengembangan sumber daya manusia sebagai bagian dari maqashid, yang bentuk konkretnya ada pada Indeks Pengembangan Manusia (IPM) yang diadopsi PBB. Indikator-indikator seperti kecukupan gizi, harapan hidup, akses pada air bersih, peluang kerja, standar hidup, kemampuan baca tulis, partisipasi dalam pendidikan, tata kelola ketenagakerjaan, partisipasi politik warga, dan kesetaraan gender semua ini seharusnya masuk

[1154] Mubadalah.id, "Perkembangan Maqashid Syari'ah dalam Pandangan Jasser Audah" (2022).
[1155] Ibid.
[1156] Ibid.

dalam rumusan kerangka maqashid al-syari'ah dalam hukum Islam kontemporer.[1157]

Transformasi ini menunjukkan bahwa maqashid bukanlah konsep statis, tetapi terus berkembang seiring dengan perkembangan zaman. Dalam konteks fatwa, transformasi ini memungkinkan para mufti untuk memberikan jawaban yang lebih komprehensif terhadap *problem-problem* modern. Fatwa tidak lagi hanya menyebutkan "halal" atau "haram", tetapi juga menjelaskan bagaimana suatu kebijakan atau tindakan dapat mewujudkan nilai-nilai maqashid seperti keadilan, kesejahteraan, dan martabat manusia.

3. Contoh Fatwa-Fatwa Kontemporer Berbasis Maqashid

Beberapa contoh fatwa kontemporer menunjukkan bagaimana pendekatan maqashid diterapkan dalam merespons isu-isu modern:

Pertama, fatwa tentang vaksinasi. Di masa pandemi COVID-19, berbagai lembaga fatwa di dunia Islam, termasuk MUI, mengeluarkan fatwa yang membolehkan penggunaan vaksin meskipun ada isu kehalalan. Fatwa ini didasarkan pada pertimbangan maqashid *hifzh al-nafs* yang lebih diutamakan daripada *hifzh al-din* dalam kondisi darurat. Prinsip al-dharurat tubih al-mahdhurat (darurat membolehkan yang dilarang) diterapkan dengan mempertimbangkan bahwa melindungi jiwa adalah prioritas tertinggi dalam maqashid syariah.[1158]

Kedua, fatwa tentang transplantasi organ. Para ulama kontemporer membolehkan transplantasi organ dengan syarat-syarat tertentu. Fatwa ini didasarkan pada maqashid hifzh al-nafs (menyelamatkan jiwa penerima) dan nilai solidaritas kemanusiaan. Namun, fatwa ini juga melarang jual beli organ untuk menjaga martabat manusia dan mencegah eksploitasi, yang sejalan dengan maqashid *hifzh al-'ird* dan *hifzh al-mal*. Keseimbangan antara

[1157] Ibid.
[1158] Majelis Ulama Indonesia, Fatwa tentang Vaksinasi (Jakarta: MUI, 2021).

berbagai maqashid ini menunjukkan kompleksitas pertimbangan dalam fatwa kontemporer.[1159]

Ketiga, fatwa tentang aborsi bagi korban perkosaan. Beberapa lembaga fatwa membolehkan aborsi dalam batas waktu tertentu (sebelum peniupan ruh, yaitu 40 atau 120 hari) bagi korban perkosaan. Fatwa ini mempertimbangkan konflik antara maqashid *hifzh al-nafs* (jiwa janin) dan *hifzh al-nafs* (psikis ibu korban perkosaan). Dalam konteks ini, sebagian ulama memberikan prioritas pada perlindungan ibu dengan mempertimbangkan dampak psikologis yang berat dari kehamilan akibat perkosaan. Ini adalah contoh bagaimana hierarki maqashid diterapkan dalam situasi konflik.[1160]

Keempat, fatwa tentang bunga bank. Perdebatan panjang tentang status bunga bank telah melahirkan berbagai fatwa. Pendekatan maqashid dalam masalah ini tidak hanya mempertanyakan "apakah bunga sama dengan riba?" tetapi juga "bagaimana menciptakan sistem keuangan yang adil dan tidak eksploitatif?" Fatwa DSN-MUI tentang perbankan syariah, misalnya, tidak hanya melarang bunga, tetapi juga membangun kerangka transaksi yang sesuai dengan prinsip keadilan dan larangan gharar. Pendekatan ini sejalan dengan perluasan maqashid *hifzh al-mal* yang mencakup pengembangan ekonomi yang adil dan kesejahteraan masyarakat.[1161]

Kelima, fatwa tentang kesetaraan gender. Beberapa fatwa kontemporer mulai mengakomodasi nilai-nilai kesetaraan gender dengan menggunakan pendekatan maqashid. Misalnya, fatwa yang membolehkan perempuan menjadi pemimpin, atau fatwa yang memberikan hak yang lebih besar kepada perempuan dalam perceraian. Fatwa-fatwa ini didasarkan pada maqashid *al-'adl* (keadilan) dan *hifzh al-'ird* (perlindungan kehormatan) yang

[1159] Majelis Ulama Indonesia, Himpunan Fatwa MUI tentang Masalah Kedokteran dan Kesehatan (Jakarta: MUI, 2010), hlm. 85-90.
[1160] Lihat berbagai fatwa dari Dar al-Ifta' al-Mishriyyah dan Majelis Ulama Indonesia.
[1161] Dewan Syariah Nasional MUI, Himpunan Fatwa DSN-MUI (Jakarta: DSN-MUI, berbagai tahun).

menuntut perlakuan yang sama terhadap laki-laki dan perempuan dalam konteks yang relevan.[1162]

C. Maqashid dalam Legislasi Hukum di Negara Muslim

1. Kodifikasi Hukum Keluarga

Salah satu area paling signifikan di mana pendekatan maqashid diterapkan dalam legislasi adalah hukum keluarga. Negara-negara Muslim di berbagai belahan dunia telah melakukan kodifikasi hukum keluarga yang tidak hanya merujuk pada satu mazhab, tetapi juga mempertimbangkan nilai-nilai maqashid dan konteks modern. Buku "Kodifikasi hukum keluarga Islam kontemporer: Pembaruan, pendekatan, dan elastisitas penerapan hukum" karya Ahmad Tholabi Kharlie mengungkap telaah komprehensif atas pelaksanaan hukum keluarga di negara-negara Muslim. Buku ini menghadirkan uraian terperinci bagaimana negara-negara Muslim melakukan modernisasi hukum Islam dan implikasinya terhadap pembaruan hukum keluarga dengan pelbagai pilihan metode dan pendekatan.[1163]

Di Indonesia, Kompilasi Hukum Islam (KHI) yang disahkan melalui Instruksi Presiden No. 1 Tahun 1991 merupakan contoh kodifikasi hukum keluarga yang menggabungkan berbagai mazhab dengan pertimbangan konteks keindonesiaan. KHI tidak sekadar mengambil satu mazhab secara kaku, tetapi melakukan seleksi dan kompilasi dari berbagai mazhab dengan mempertimbangkan kemaslahatan umat Islam di Indonesia. Pendekatan ini sejalan dengan maqashid yang menekankan tujuan hukum, bukan sekadar formalitas mazhab.[1164]

[1162] Mubadalah.id, "Perkembangan Maqashid Syari'ah dalam Pandangan Jasser Audah" (2022).

[1163] Ahmad Tholabi Kharlie, Kodifikasi hukum keluarga Islam kontemporer: Pembaruan, pendekatan, dan elastisitas penerapan hukum (Jakarta: Kencana, 2020).

[1164] Kompilasi Hukum Islam, Instruksi Presiden No. 1 Tahun 1991.

Salah satu contoh konkret penerapan maqashid dalam KHI adalah tentang halangan waris. Pasal 173 KHI menyebutkan bahwa seseorang terhalang mendapatkan warisan jika melakukan penganiayaan berat atau fitnah terhadap pewaris. Ketentuan ini tidak secara eksplisit disebut dalam kitab *fiqh* klasik sebagai penghalang waris. Namun, melalui maqashid syariah, ketentuan ini sangat sejalan dengan tujuan menjaga jiwa (*hifzh al-nafs*), menjaga harta (*hifzh al-mal*), dan menjaga kehormatan (*hifzh al-'ird*). Penganiayaan berat dan fitnah menyebabkan mudarat yang besar kepada korban, sehingga sangat pantas diterapkan sebagai penghalang waris.[1165]

Negara-negara Muslim lainnya juga melakukan kodifikasi hukum keluarga dengan pendekatan serupa. Di Maroko, Mudawwanah (Kode Hukum Keluarga) yang direvisi pada tahun 2004 mengadopsi banyak ketentuan progresif tentang hak-hak perempuan, seperti pembatasan poligami, hak cerai yang lebih setara, dan peningkatan usia minimal pernikahan. Reformasi ini didasarkan pada interpretasi maqashid yang menekankan keadilan dan kemaslahatan keluarga. Di Tunisia, bahkan sejak tahun 1956, negara ini telah melarang poligami sama sekali dengan argumentasi bahwa syarat keadilan dalam poligami tidak mungkin dipenuhi, sehingga monogami adalah satu-satunya pilihan yang sesuai dengan maqashid pernikahan.[1166]

Perbedaan situasi, sejarah, serta latar belakang aliran teologi dan hukum yang sudah menjadi jamak dalam kehidupan umat Islam hampir di seluruh dunia betul-betul memberikan penjelasan tentang keragaman produk hukum yang dipaparkan di dalam buku ini, serta bagaimana tradisi hukum yang berabad-abad dilaksanakan harus bernegosiasi dengan perkembangan dan semangat zaman.

[1165] Garuda Kemdikbud, "Analisis Ketentuan Penghalang Warisan dalam KHI dari Perspektif Maqāṣid al-Syarī'ah".
[1166] Lihat Kharlie, Kodifikasi hukum keluarga Islam kontemporer.

Pendekatan maqashid memungkinkan negosiasi ini dilakukan tanpa kehilangan akar tradisi.[1167]

2. Hukum Ekonomi Syariah

Bidang ekonomi syariah adalah area lain di mana pendekatan maqashid diterapkan secara luas dalam legislasi. Perkembangan pesat industri keuangan syariah global menuntut adanya standar hukum yang tidak hanya memastikan kepatuhan formal terhadap syariah, tetapi juga mewujudkan nilai-nilai keadilan dan kemaslahatan ekonomi. Di sinilah maqashid berperan sebagai kerangka untuk mengevaluasi produk-produk keuangan syariah.[1168]

Di Indonesia, legislasi ekonomi syariah telah berkembang pesat dengan diterbitkannya berbagai undang-undang seperti UU No. 21 Tahun 2008 tentang Perbankan Syariah, UU No. 19 Tahun 2008 tentang Surat Berharga Syariah Negara (SBSN), dan UU No. 8 Tahun 2010 tentang Pencegahan dan Pemberantasan Tindak Pidana Pencucian Uang yang juga mengatur tentang keuangan syariah. Dalam semua regulasi ini, prinsip syariah menjadi landasan utama, dan fatwa DSN-MUI berperan sebagai standar prinsip syariah tersebut.[1169]

Peraturan Otoritas Jasa Keuangan (OJK) juga mengatur secara detail tentang tata kelola syariah. Peraturan OJK (POJK) Nomor 2 Tahun 2024 tentang Penerapan Tata Kelola Syariah dan Surat Edaran OJK (SEOJK) Nomor 15/SEOJK.03/2024 sebagai aturan pelaksananya menegaskan posisi, tugas, tanggung jawab, dan hubungan kerja Dewan Pengawas Syariah (DPS) dengan direksi dan dewan komisaris lembaga keuangan syariah. Regulasi ini memastikan bahwa operasional lembaga keuangan syariah sesuai dengan prinsip syariah.[1170]

[1167] Ibid.
[1168] UU No. 21 Tahun 2008 tentang Perbankan Syariah.
[1169] Ibid.
[1170] POJK No. 2 Tahun 2024 tentang Penerapan Tata Kelola Syariah; SEOJK No. 15/SEOJK.03/2024.

Dalam perspektif maqashid, legislasi ekonomi syariah tidak hanya bertujuan untuk menciptakan sistem keuangan yang bebas riba, tetapi juga untuk mewujudkan keadilan ekonomi dan kesejahteraan masyarakat. Jasser Auda mentransformasikan konsep perlindungan harta (*hifzh al-mal*) yang awalnya hanya dipahami sebagai larangan mencuri, kini mencakup pengembangan ekonomi secara adil, perwujudan kesejahteraan masyarakat, dan segala bentuk bantuan-bantuan sosial. Legislasi ekonomi syariah harus diarahkan untuk mencapai tujuan-tujuan ini.[1171]

Contoh konkret adalah pengaturan tentang zakat. Di Indonesia, UU No. 23 Tahun 2011 tentang Pengelolaan Zakat mengatur pengelolaan zakat secara profesional dan terintegrasi. Dalam perspektif maqashid, zakat tidak hanya sekadar kewajiban ritual, tetapi instrumen redistribusi kekayaan yang bertujuan untuk mengentaskan kemiskinan dan menciptakan keadilan sosial. Legislasi ini sejalan dengan perluasan maqashid *hifzh al-mal* yang mencakup aspek kesejahteraan sosial.[1172]

3. Hukum Pidana

Penerapan maqashid dalam legislasi hukum pidana di negara-negara Muslim menghadapi tantangan yang lebih kompleks. Di satu sisi, ada tuntutan untuk menerapkan hukum pidana Islam (hudud) secara formal. Di sisi lain, ada tekanan dari norma HAM internasional dan realitas sosial modern. Pendekatan maqashid menawarkan jalan tengah dengan menekankan tujuan pemidanaan, bukan sekadar bentuk hukuman.[1173]

Beberapa negara Muslim telah melakukan reformasi hukum pidana dengan pendekatan maqashid. Pakistan, misalnya, setelah menghadapi tanggapan atas penerapan hudud yang diskriminatif terhadap perempuan, melakukan reformasi melalui Perlindungan Perempuan (*Criminal Laws Amendment*) Act 2006. Undang-undang

[1171] Mubadalah.id, "Perkembangan Maqashid Syari'ah dalam Pandangan Jasser Audah" (2022).
[1172] UU No. 23 Tahun 2011 tentang Pengelolaan Zakat.
[1173] tantangan harmonisasi.

ini memisahkan antara zina dan pemerkosaan, memberikan perlindungan yang lebih baik bagi korban perkosaan. Reformasi ini sejalan dengan maqashid *hifzh al-nafs* dan *hifzh al-'ird*.[1174]

Di Indonesia, KUHP Nasional yang baru (UU No. 1 Tahun 2023) juga mencerminkan nilai-nilai keindonesiaan yang bersumber dari agama, adat, dan HAM. Dalam pasal-pasal tertentu, terlihat pengaruh hukum pidana Islam, misalnya tentang larangan zina dan kohabitasi. Namun, ancaman hukumannya tidak seberat hudud, dan proses pembuktiannya mengikuti hukum acara pidana nasional. Pendekatan ini lebih moderat dan sesuai dengan konteks pluralisme Indonesia.[1175]

Dalam perspektif maqashid, yang terpenting dalam hukum pidana adalah tercapainya tujuan pencegahan (*zajr*), perbaikan (*islah*), dan perlindungan masyarakat. Legislasi hukum pidana harus diarahkan untuk mencapai tujuan-tujuan ini, bukan sekadar mempertahankan bentuk hukuman tertentu. Pendekatan ini memungkinkan adanya fleksibilitas dalam merumuskan sanksi pidana yang sesuai dengan konteks modern, seperti pengembangan sanksi alternatif, *restorative justice*, dan diversi bagi anak.[1176]

D. Studi Kasus: DSN-MUI dan Legislasi di Indonesia

1. Sejarah dan Kedudukan DSN-MUI

Dewan Syariah Nasional Majelis Ulama Indonesia (DSN-MUI) adalah lembaga yang dibentuk oleh MUI pada 10 Februari 1999 sebagai upaya swadaya MUI untuk mengawal penerapan nilai-nilai syariah dalam perekonomian, terutama keuangan. Pembentukan DSN-MUI bermula dari lokakarya ulama tentang reksadana syariah yang diselenggarakan MUI Pusat pada tanggal 29-30 Juli 1997 di Jakarta. Hasilnya merekomendasikan perlunya sebuah lembaga yang

[1174] Human Rights Watch, "Honoring the Killers": Justice Denied for "Honor" Crimes in Pakistan (New York: HRW, 1999).
[1175] UU No. 1 Tahun 2023 tentang Kitab Undang-Undang Hukum Pidana.
[1176] tujuan pemidanaan dalam perspektif maqashid.

menangani masalah-masalah yang berhubungan dengan aktivitas lembaga keuangan syariah (LKS).[1177]

Eksistensi DSN-MUI kemudian diperkuat dengan berbagai regulasi. Pimpinan MUI menerbitkan SK No. Kep-754/MUI/II/1999 tentang Pembentukan Dewan Syariah Nasional MUI. Dalam perkembangannya, fatwa DSN-MUI disebutkan dalam sejumlah peraturan perundang-undangan sebagai standar prinsip syariah dalam operasional lembaga keuangan syariah. Hal ini ditegaskan oleh Amran Suadi, Ketua Kamar Agama Mahkamah Agung 2017-2024, dalam bukunya Hukum Kepailitan Syariah (Al-Taflis) dalam Penyelesaian Sengketa Ekonomi Syariah.[1178]

Meskipun DSN-MUI bukan lembaga negara, fatwanya memiliki kekuatan yuridis karena disebut dalam berbagai peraturan perundang-undangan. Pembahasan menunjukkan bahwa fatwa memiliki peran penting dengan menjadi beberapa hukum nasional dalam ranah ekonomi syariah. Hal ini terbukti dalam Peraturan Mahkamah Agung No. 2 tentang Kompilasi Hukum Ekonomi Syariah (KHES), selain itu mengenai perbankan syariah misalnya PBI No. 9/19/PBI/2007. Selain itu, terkait prinsip syariah, Menteri Keuangan meminta fatwa MUI sebagai dasar penerbitan Surat Berharga Syariah Negara (SBSN).[1179]

2. Proses Penerbitan Fatwa DSN-MUI

Proses penerbitan fatwa DSN-MUI melalui tahapan yang ketat untuk memastikan kualitas dan akurasi fatwa. Adiwarman A. Karim, Wakil Ketua DSN-MUI Bidang Regulasi dan Relasi Industri, menjelaskan bahwa proses ini dimulai dari bahan, studi literatur dan hadits, hingga focus group discussion dengan industri dan regulator sebelum diputuskan dalam rapat pleno.[1180]

[1177] Hukumonline, "Peran Penting Fatwa DSN-MUI dalam Hukum Bisnis Indonesia" (2025).
[1178] Ibid.
[1179] Shinta Retnowati, "THE ACTUALIZATION OF MUI FATWA ON POSITIVE LAW AS ISLAMIC LEGAL OPINION IN INDONESIA", IJLIL Vol. 4 No. 2 (2025), hlm. 187-209.
[1180] MUI Digital, "Integritas dan Regulasi Jadi Penopang Utama Peran Dewan Pengawas Syariah di Era Digital" (2026).

Dalam situasi di mana sebuah produk atau transaksi baru diajukan industri namun belum diatur fatwanya, Dewan Pengawas Syariah (DPS) di perusahaan tidak boleh mengambil keputusan sendiri. DPS melalui perusahaan meminta fatwa kepada DSN-MUI. Mekanisme ini menjamin keseragaman dan keabsahan hukum syariah di seluruh Indonesia. Setiap DPS wajib merujuk kepada Fatwa DSN-MUI dalam menjalankan tugas pengawasannya.[1181]

Kepatuhan pada regulasi OJK juga menjadi keniscayaan bagi DPS. Berdasarkan POJK No. 2 Tahun 2024 dan SEOJK No. 15/SEOJK.03/2024, DPS adalah pihak utama dalam tata kelola syariah. DPS wajib mematuhi seluruh aturan OJK, khususnya terkait Tata Kelola Perbankan Syariah. Regulasi ini sangat jelas menegaskan posisi, tugas, tanggung jawab, dan hubungan kerja DPS dengan direksi dan dewan komisaris lembaga keuangan syariah.[1182]

Selain kompetensi teknis, integritas dan akhlak menjadi fondasi yang sangat penting dalam tugas DPS. Adiwarman menegaskan bahwa DPS harus menjaga akhlakul karimah dan integritas, sehingga menjadi panutan. Tanpa integritas dan akhlak yang baik, pengawasan hanya akan menjadi formalitas belaka. Untuk dapat diangkat sebagai DPS, seorang calon harus mendapat rekomendasi dari DSN-MUI setelah memenuhi serangkaian persyaratan kompetensi, termasuk memiliki Sertifikat Pelatihan Dasar Pengawas Syariah dan Sertifikat Kompetensi dari LSP MUI.[1183]

3. Implementasi Fatwa DSN-MUI dalam Legislasi

Implementasi fatwa DSN-MUI dalam legislasi nasional terjadi melalui beberapa mekanisme. Pertama, fatwa diadopsi menjadi regulasi teknis oleh otoritas terkait. Misalnya, fatwa tentang perbankan syariah diadopsi oleh Bank Indonesia dan kemudian OJK menjadi Peraturan Bank Indonesia (PBI) atau Peraturan OJK (POJK). Kedua, fatwa menjadi dasar penyusunan Kompilasi Hukum Ekonomi Syariah (KHES) yang digunakan oleh pengadilan agama dalam memutus

[1181] Ibid.
[1182] Ibid.
[1183] Ibid.

sengketa ekonomi syariah. Ketiga, fatwa menjadi rujukan dalam penyusunan undang-undang, seperti UU Perbankan Syariah dan UU SBSN.[1184]

Contoh konkret adalah fatwa DSN-MUI tentang wakaf uang yang kemudian menjadi dasar penerbitan UU No. 41 Tahun 2004 tentang Wakaf. Fatwa tentang sukuk menjadi dasar pengembangan pasar sukuk korporasi dan penerbitan SBSN. Fatwa tentang asuransi syariah menjadi dasar pengembangan industri asuransi syariah dan regulasi terkait. Semua ini menunjukkan bahwa fatwa DSN-MUI tidak hanya menjadi pedoman moral, tetapi juga memiliki implikasi legal yang nyata.[1185]

Dalam perspektif maqashid, fatwa DSN-MUI dan implementasinya dalam legislasi mencerminkan upaya untuk mewujudkan nilai-nilai syariah dalam sistem hukum nasional. Fatwa tentang keadilan dalam bertransaksi, larangan riba dan gharar, serta kewajiban zakat adalah bentuk konkret dari maqashid *hifzh al-mal* dan *al-'adl*. Pengaturan tentang tata kelola syariah dan integritas DPS adalah bentuk konkret dari maqashid *hifzh al-din* dan *hifzh al-'ird*. Harmonisasi antara fatwa dan regulasi positif adalah upaya untuk mengintegrasikan nilai-nilai Islam ke dalam sistem hukum nasional tanpa menimbulkan konflik atau dualisme hukum.[1186]

E. Harmonisasi Fatwa dan Hukum Positif

Harmonisasi antara fatwa dan hukum positif adalah isu krusial dalam sistem hukum negara-negara Muslim modern. Di satu sisi, umat Islam ingin agar hukum yang berlaku sesuai dengan nilai-nilai agama mereka. Di sisi lain, negara harus menjamin kepastian hukum dan keadilan bagi semua warga negara, termasuk non-Muslim. Di sinilah pentingnya harmonisasi yang cermat dan berimbang.[1187]

[1184] Retnowati, "THE ACTUALIZATION OF MUI FATWA", hlm. 190-195.
[1185] Ibid., hlm. 200-205.
[1186] DSN-MUI dalam perspektif maqashid.
[1187] harmonisasi fatwa dan hukum positif.

1. Konsep Harmonisasi

Harmonisasi dalam konteks ini berarti upaya untuk menyelaraskan antara ketentuan fatwa dengan hukum positif, sehingga tidak terjadi kontradiksi atau tumpang tindih yang dapat menimbulkan ketidakpastian hukum. Harmonisasi bukan berarti menundukkan fatwa di bawah hukum positif, atau sebaliknya, tetapi menciptakan sinergi di mana keduanya saling melengkapi dan memperkuat.[1188]

Dalam konteks Indonesia, harmonisasi antara fatwa dan hukum positif dilakukan melalui beberapa pendekatan. Pertama, pendekatan substansial, di mana nilai-nilai fatwa diadopsi ke dalam hukum positif tanpa harus mengadopsi bentuk formalnya. Misalnya, nilai keadilan dalam transaksi diadopsi ke dalam hukum kontrak nasional, tanpa harus menggunakan istilah-istilah fikih klasik. Kedua, pendekatan kelembagaan, di mana lembaga-lembaga yang mengeluarkan fatwa diberikan ruang dalam sistem hukum nasional, seperti DSN-MUI yang fatwanya menjadi rujukan otoritas keuangan. Ketiga, pendekatan prosedural, di mana mekanisme pengadilan agama diberi wewenang untuk mengadili perkara-perkara tertentu berdasarkan hukum Islam.[1189]

2. Tantangan Harmonisasi

Harmonisasi fatwa dan hukum positif menghadapi berbagai tantangan. Pertama, perbedaan pendekatan antara fikih dan ilmu hukum modern. Fikih lebih berbasis pada teks dan tradisi, sementara ilmu hukum modern lebih berbasis pada rasio dan realitas sosial. Menjembatani kedua pendekatan ini memerlukan dialog yang intensif antara para ahli dari kedua bidang.[1190]

Kedua, pluralitas fatwa. Dalam banyak masalah, terdapat perbedaan pendapat di kalangan ulama. Fatwa yang satu bisa berbeda bahkan bertentangan dengan fatwa yang lain. Mana yang harus diadopsi ke dalam hukum positif? Di sinilah diperlukan

[1188] Aa Sofyan dan Aiman Al-Farabi, "Harmonisasi Fiqh Waris Islam dengan Hukum Positif di Indonesia", Qonuni Vol. 4 No. 1 (2024), hlm. 55-64.
[1189] pendekatan harmonisasi di Indonesia.
[1190] Ibid.

mekanisme seleksi dan kompromi, dengan mempertimbangkan konteks lokal dan kemaslahatan umum.[1191]

Ketiga, resistensi dari kelompok-kelompok yang merasa dirugikan oleh harmonisasi. Kelompok konservatif mungkin menolak harmonisasi karena dianggap mengkompromikan agama. Kelompok sekuler mungkin menolak harmonisasi karena dianggap memasukkan agama ke dalam ranah publik. Pemerintah harus mampu mengelola resistensi ini dengan pendekatan yang bijaksana dan inklusif.[1192]

Keempat, dinamika sosial yang cepat. Hukum positif harus responsif terhadap perubahan sosial, sementara fatwa sering dianggap lebih lambat berubah. Diperlukan mekanisme ijtihad kolektif yang memungkinkan fatwa juga berkembang seiring dengan perubahan zaman, sehingga harmonisasi dapat terus terjaga.[1193]

3. Model Harmonisasi di Indonesia

Indonesia mengembangkan model harmonisasi yang unik, yang sering disebut sebagai "sistem hukum nasional bercorak keindonesiaan". Model ini mengakui keberadaan hukum Islam sebagai salah satu sumber hukum nasional, tetapi tidak menjadikannya sebagai satu-satunya sumber. Hukum Islam diintegrasikan ke dalam sistem hukum nasional melalui proses legislasi dan yurisprudensi, dengan tetap memperhatikan pluralitas masyarakat Indonesia.[1194]

Contoh konkret harmonisasi adalah dalam hukum perkawinan. UU No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan mengakomodasi nilai-nilai Islam, seperti keabsahan perkawinan yang harus dilakukan menurut hukum agama, tetapi juga mengakomodasi nilai-nilai universal, seperti persetujuan kedua calon mempelai dan pencatatan perkawinan. Kompilasi Hukum Islam

[1191] Sofyan dan Al-Farabi, "Harmonisasi Fiqh Waris Islam", hlm. 58-60.
[1192] resistensi dalam harmonisasi.
[1193] Ibid.
[1194] Jimly Asshiddiqie, Konstitusi dan Konstitusionalisme Indonesia (Jakarta: Sinar Grafika, 2010), hlm. 150-155.

(KHI) kemudian memberikan detail lebih lanjut tentang hukum perkawinan, waris, dan wakaf bagi umat Islam, tanpa mengabaikan prinsip-prinsip hukum nasional.[1195]

Dalam hukum ekonomi syariah, harmonisasi dilakukan dengan menjadikan fatwa DSN-MUI sebagai standar prinsip syariah, sementara operasionalisasi dan penegakan hukumnya dilakukan melalui mekanisme hukum nasional, termasuk peraturan OJK dan putusan pengadilan dalam lingkungan peradilan agama. Model ini memungkinkan hukum ekonomi syariah berkembang dengan tetap berada dalam kerangka sistem hukum nasional.[1196]

Harmonisasi *fiqh* waris Islam dengan hukum positif di Indonesia juga menjadi contoh penting. Pembahasan menunjukkan bahwa perbedaan prinsip antara kedua sistem hukum ini sering menimbulkan ketidakpastian dan ketidakadilan dalam pembagian warisan, khususnya terkait isu gender dan hak waris ahli waris non-Muslim. Upaya harmonisasi dilakukan melalui berbagai pendekatan, termasuk penemuan hukum oleh hakim dan legislasi. Tujuannya adalah menciptakan sistem hukum yang adil, relevan, dan sesuai dengan konteks masyarakat yang majemuk.[1197]

F. Tantangan Implementasi Maqashid dalam Regulasi

Implementasi pendekatan maqashid dalam regulasi di negara-negara Muslim, termasuk Indonesia, menghadapi berbagai tantangan. Memahami tantangan-tantangan ini penting untuk mengembangkan strategi implementasi yang lebih efektif.

1. Tantangan Konseptual

Pertama, ketidakjelasan pendekatan. Meskipun konsep maqashid telah berkembang pesat, pendekatan penerapannya dalam legislasi masih belum baku. Bagaimana cara mengidentifikasi maqashid dari

[1195] UU No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan; Kompilasi Hukum Islam.
[1196] harmonisasi hukum ekonomi syariah di Indonesia.
[1197] Sofyan dan Al-Farabi, "Harmonisasi Fiqh Waris Islam", hlm. 62-64.

suatu teks? Bagaimana menentukan prioritas ketika maqashid saling bertentangan? Bagaimana mengukur apakah suatu kebijakan benar-benar mencapai maqashid? Tanpa pendekatan yang jelas, maqashid bisa menjadi slogan kosong tanpa implementasi nyata.[1198]

Kedua, perbedaan interpretasi. Para ulama dan ahli berbeda pendapat tentang apa saja yang termasuk maqashid dan bagaimana hierarkinya. Perbedaan ini bisa menimbulkan inkonsistensi dalam regulasi. Di satu daerah, suatu kebijakan dianggap sesuai maqashid, di daerah lain dianggap bertentangan. Ini dapat mengganggu kepastian hukum.[1199]

Ketiga, abstraksi maqashid. Maqashid sering dirumuskan dalam bahasa yang sangat abstrak, seperti "keadilan", "kemaslahatan", atau "perlindungan jiwa". Menerjemahkan konsep abstrak ini ke dalam pasal-pasal undang-undang yang konkret dan operasional adalah tantangan tersendiri. Diperlukan kerja sama antara ulama, ahli hukum, dan praktisi untuk melakukan operasionalisasi ini.[1200]

2. Tantangan Struktural

Pertama, dualisme sistem hukum. Di banyak negara Muslim, termasuk Indonesia, terdapat dualisme antara hukum positif warisan kolonial dan hukum Islam. Mengintegrasikan maqashid ke dalam sistem hukum yang sudah mapan bukanlah pekerjaan mudah. Diperlukan rekayasa hukum yang cermat untuk menghindari konflik dan tumpang tindih.[1201]

Kedua, kapasitas kelembagaan. Lembaga-lembaga yang bertugas merumuskan dan mengawasi implementasi regulasi sering belum memiliki kapasitas yang memadai untuk menerapkan pendekatan maqashid. Para legislator, hakim, dan birokrat perlu mendapatkan pelatihan tentang maqashid dan pendekatannya.

[1198] Auda, Maqasid al-Shariah, hlm. 260-265.
[1199] Ibid., hlm. 270-275.
[1200] Ibid., hlm. 280-285.
[1201] dualisme sistem hukum.

Tanpa peningkatan kapasitas, maqashid hanya akan menjadi wacana di permukaan.[1202]

Ketiga, koordinasi antar lembaga. Implementasi maqashid dalam regulasi melibatkan banyak lembaga: lembaga fatwa, legislatif, eksekutif, yudikatif, dan lembaga pengawas. Koordinasi yang buruk antar lembaga ini dapat menghambat implementasi. Diperlukan mekanisme koordinasi yang efektif untuk memastikan konsistensi dan sinergi.[1203]

3. Tantangan Sosial-Politik

Pertama, resistensi politik. Kelompok-kelompok tertentu mungkin menolak implementasi maqashid karena dianggap mengancam kepentingan mereka. Kelompok konservatif mungkin menolak interpretasi maqashid yang dianggap terlalu liberal. Kelompok sekuler mungkin menolak maqashid sama sekali karena dianggap memasukkan agama ke dalam ranah publik. Pemerintah harus mampu mengelola resistensi ini dengan pendekatan yang demokratis dan inklusif.[1204]

Kedua, keragaman masyarakat. Masyarakat Indonesia yang majemuk, dengan berbagai agama dan kepercayaan, menuntut regulasi yang tidak hanya adil bagi umat Islam, tetapi juga bagi warga negara lainnya. Bagaimana memastikan bahwa regulasi berbasis maqashid juga adil bagi non-Muslim? Ini memerlukan kehati-hatian dan dialog lintas agama yang intensif.[1205]

Ketiga, dinamika global. Tekanan dari globalisasi dan norma-norma internasional, seperti HAM dan perdagangan bebas, dapat memengaruhi implementasi maqashid. Di satu sisi, maqashid dapat menjadi jembatan untuk berdialog dengan norma-norma global. Di sisi lain, ada risiko bahwa maqashid digunakan untuk membenarkan resistensi terhadap norma-norma global yang dianggap

[1202] Ibid.
[1203] Ibid.
[1204] Ibid.
[1205] Sofyan dan Al-Farabi, "Harmonisasi Fiqh Waris Islam", hlm. 60-62.

bertentangan dengan nilai-nilai lokal. Keseimbangan antara keduanya harus dijaga.[1206]

4. Tantangan Evaluasi

Pertama, masih terbatasnya indikator yang jelas. Untuk menilai apakah suatu aturan telah mencapai maqashid, diperlukan ukuran yang dapat dilihat secara nyata, namun hal ini masih belum berkembang secara memadai. Jasser Auda pernah mengusulkan pendekatan berbasis pengembangan sumber daya manusia dengan merujuk pada Indeks Pembangunan Manusia PBB, seperti kesehatan, pendidikan, dan kualitas hidup. Meski demikian, ukuran yang lebih lengkap dan terperinci masih perlu dikembangkan.[1207]

Kedua, data yang tidak memadai. Evaluasi dampak regulasi terhadap maqashid memerlukan data yang akurat dan komprehensif. Sayangnya, di banyak negara Muslim, data seperti ini sering tidak tersedia atau tidak dapat diakses. Diperlukan investasi dalam sistem pengumpulan dan pengelolaan data.[1208]

Ketiga, kompleksitas kausalitas. Hubungan antara suatu regulasi dan pencapaian maqashid sering tidak linear. Banyak faktor lain yang memengaruhi, sehingga sulit untuk mengisolasi dampak dari regulasi tertentu. Diperlukan pendekatan evaluasi yang canggih untuk mengatasi kompleksitas ini.[1209]

Refleksi dan Prospek ke Depan

Peran maqashid dalam fatwa dan legislasi kontemporer menunjukkan dinamika yang menarik. Di satu sisi, maqashid memberikan kerangka etis yang memungkinkan hukum Islam tetap relevan dengan perkembangan zaman. Di sisi lain, implementasinya menghadapi berbagai tantangan yang memerlukan upaya terus-menerus.

[1206] dinamika global dan implementasi maqashid.
[1207] Mubadalah.id, "Perkembangan Maqashid Syari'ah dalam Pandangan Jasser Audah" (2022).
[1208] tantangan data.
[1209] kompleksitas evaluasi.

Beberapa arah pengembangan ke depan:

Pertama, penguatan pendekatan. Diperlukan pengembangan pendekatan yang lebih sistematis untuk mengidentifikasi, memprioritaskan, dan mengukur maqashid dalam konteks legislasi. Pendekatan interdisipliner yang melibatkan ulama, ahli hukum, ilmuwan sosial, dan praktisi sangat diperlukan.

Kedua, peningkatan kapasitas. Lembaga-lembaga yang menangani fatwa dan penyusunan aturan perlu diperkuat kemampuannya dalam menerapkan pendekatan maqashid. Kegiatan pelatihan, pengembangan kajian, serta penyebaran tulisan dan informasi perlu terus ditingkatkan agar pemahaman dan penerapannya semakin baik.

Ketiga, dialog dan konsensus. Perbedaan interpretasi maqashid perlu dikelola melalui dialog dan musyawarah untuk mencapai konsensus sebanyak mungkin. Lembaga-lembaga seperti DSN-MUI dan *International Islamic Fiqh Academy* dapat menjadi forum untuk dialog ini.

Keempat, integrasi dengan ilmu-ilmu modern. Maqashid perlu diintegrasikan dengan ilmu-ilmu modern seperti ekonomi, sosiologi, psikologi, dan ekologi untuk menghasilkan regulasi yang lebih komprehensif dan efektif.

Kelima, evaluasi berkelanjutan. Regulasi berbasis maqashid perlu dievaluasi secara berkala untuk mengukur dampaknya dan melakukan perbaikan. Indikator-indikator maqashid perlu terus dikembangkan dan disempurnakan.

Dengan upaya-upaya ini, maqashid dapat menjadi jembatan yang kokoh antara tradisi Islam dan modernitas, antara nilai-nilai agama dan realitas sosial, antara idealitas dan praktik. Fatwa dan legislasi berbasis maqashid dapat memberikan kontribusi nyata bagi terwujudnya kemaslahatan umat manusia, baik di dunia maupun di akhirat.

BAB 27
PROSPEK MAQASHID SYARIAH DI INDONESIA

A. Konteks Keindonesiaan

1. Masyarakat Muslim Terbesar: Potensi dan Tanggung Jawab

Indonesia adalah negara dengan populasi Muslim terbesar di dunia. Fakta ini bukan sekadar angka statistik, tetapi merupakan realitas sosiologis yang membentuk seluruh aspek kehidupan berbangsa dan bernegara. Dengan lebih dari 230 juta jiwa pemeluk Islam, Indonesia menyimpan potensi sekaligus tanggung jawab besar dalam pengembangan pemikiran dan praktik hukum Islam yang relevan dengan konteks modern. Keberadaan Muslim terbesar ini bukan hanya kebanggaan demografis, tetapi juga amanah peradaban untuk menunjukkan bahwa Islam dapat hidup berdampingan dengan modernitas, demokrasi, dan pluralisme. Indonesia memiliki kesempatan untuk menjadi model bagaimana hukum Islam dikembangkan secara kontekstual dan responsif terhadap kebutuhan masyarakat modern, tanpa kehilangan akar tradisinya.

Potensi ini tercermin dalam berbagai indikator ekonomi syariah yang terus menunjukkan pertumbuhan signifikan. *State of the Global Islamic Economy* (SGIE) 2024/2025 mencatat konsumsi halal nasional mencapai 281 miliar dollar AS, sementara aset keuangan syariah menembus Rp 2.800 triliun. Angka-angka ini menunjukkan bahwa ekonomi syariah bukan lagi wacana pinggiran, tetapi telah menjadi kekuatan ekonomi nyata yang berkontribusi terhadap pembangunan nasional. Sektor makanan halal, fesyen

muslim, pariwisata ramah keluarga, hingga media dan rekreasi berbasis nilai Islam tumbuh pesat dan menyerap jutaan tenaga kerja. Ini adalah bukti bahwa nilai-nilai Islam tidak hanya relevan secara spiritual, tetapi juga secara ekonomi dan sosial.

Namun, potensi besar ini belum sepenuhnya dioptimalkan. Kontribusi sektor ekonomi syariah terhadap PDB nasional masih berkisar 4 persen, sementara literasi keuangan syariah menurut OJK 2022 hanya mencapai 9,14 persen. Pemberitaan ekonomi syariah juga masih minim, hanya 2,8 persen dari total liputan media nasional. Kesenjangan antara potensi dan realitas ini menunjukkan bahwa transformasi dari potensi menjadi kekuatan ekonomi nyata memerlukan kerja keras, strategi yang tepat, dan pendekatan yang holistik. Lebih dari itu, diperlukan perubahan paradigma dalam memandang ekonomi syariah: dari sekadar "pasar halal" menuju "ekonomi nilai" yang menekankan keadilan, keberlanjutan, dan kemaslahatan bersama. Di sinilah maqashid syariah dapat memainkan peran penting sebagai kerangka filosofis yang mengarahkan pengembangan ekonomi syariah tidak hanya pada aspek formal kehalalan, tetapi juga pada pencapaian kemaslahatan yang nyata bagi masyarakat.

Dalam konteks yang lebih luas, populasi Muslim terbesar ini juga berarti bahwa Indonesia memiliki tanggung jawab moral dan intelektual untuk mengembangkan pemikiran hukum Islam yang moderat, inklusif, dan relevan dengan tantangan kontemporer. Berbeda dengan negara-negara Muslim di Timur Tengah yang cenderung homogen, Indonesia memiliki keragaman budaya, agama, dan tradisi yang luar biasa. Pengalaman Indonesia dalam mengelola keragaman ini dapat menjadi laboratorium hidup bagi pengembangan hukum Islam yang mampu hidup berdampingan dengan pluralitas dan modernitas. Indonesia telah membuktikan bahwa Islam tidak harus menjadi sumber konflik, tetapi justru dapat menjadi perekat sosial dan sumber nilai-nilai kemanusiaan universal. Maqashid syariah, dengan fleksibilitas dan orientasi tujuannya, menjadi instrumen yang tepat untuk merumuskan hukum Islam yang

kontekstual dan responsif terhadap kebutuhan masyarakat Indonesia.

Posisi Indonesia sebagai negara dengan populasi Muslim terbesar juga membawa implikasi geopolitik. Indonesia dapat menjadi suara moderat dalam percaturan politik global, menawarkan alternatif terhadap narasi-narasi ekstrem yang sering mendominasi wacana tentang Islam. Dengan pendekatan maqashid yang menekankan kemaslahatan universal, Indonesia dapat memainkan peran sebagai jembatan antara dunia Islam dan Barat, serta antara tradisi dan modernitas. Ini adalah peluang sejarah yang tidak boleh disia-siakan. Oleh karena itu, pengembangan maqashid di Indonesia bukan hanya kepentingan domestik, tetapi juga kontribusi bagi peradaban global.

2. Pancasila dan Islam: Harmoni dalam Bingkai Kebangsaan

Hubungan antara Pancasila dan Islam telah menjadi diskursus panjang dalam sejarah Indonesia. Pancasila sebagai dasar negara, dengan sila pertama "Ketuhanan Yang Maha Esa", memberikan pengakuan terhadap peran agama dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Sila ini tidak hanya mengakui eksistensi Tuhan, tetapi juga menjamin kebebasan setiap warga negara untuk memeluk agama dan kepercayaannya masing-masing. Dalam konteks ini, Islam sebagai agama mayoritas memiliki ruang yang luas untuk berkontribusi dalam pembangunan bangsa, tanpa harus mendominasi atau meminggirkan agama dan kepercayaan lain. Pancasila bukanlah penghalang bagi pengembangan hukum Islam, tetapi justru menjadi landasan filosofis yang memungkinkan hukum Islam berkembang secara kontekstual dan responsif terhadap kebutuhan bangsa.

Para pemikir Islam Indonesia, seperti Nurcholis Madjid, Abdurrahman Wahid, dan Ahmad Syafii Maarif, telah lama mengembangkan pemikiran tentang kompatibilitas antara Islam dan Pancasila. Mereka berargumen bahwa nilai-nilai universal Islam seperti keadilan, musyawarah, dan kemanusiaan sejalan dengan

nilai-nilai yang terkandung dalam Pancasila. Bahkan, dalam perspektif maqashid, Pancasila dapat dilihat sebagai implementasi dari nilai-nilai universal Islam yang telah dikontekstualisasikan dalam realitas keindonesiaan. Perlindungan terhadap agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta yang menjadi inti maqashid, memiliki padanannya dalam sila-sila Pancasila. Sila Ketuhanan sejalan dengan hifdz al-din, sila Kemanusiaan sejalan dengan *hifdz al-nafs* dan *hifdz al-'ird,* sila Persatuan sejalan dengan hifdz al-nasl, sila Kerakyatan sejalan dengan *hifdz al-'aql*, dan sila Keadilan Sosial sejalan dengan *hifdz al-mal* dan *al-'adl*.

Prof. Dr. Tholkhatul Khoir, M.Ag., dalam orasi ilmiahnya saat dikukuhkan sebagai Guru Besar UIN Walisongo Semarang, menegaskan bahwa hukum Islam di Indonesia tidak cukup hanya berhenti pada teks, melainkan harus menjadi jawaban atas problem kemanusiaan. Ia menekankan bahwa maqashid syariah kini menjadi pendekatan penting untuk merespons isu-isu kontemporer yang tidak terakomodasi dalam hukum Islam klasik. Dalam konteks Indonesia, ia melihat bahwa hukum Islam harus hadir tidak hanya sebagai hukum komunitas, tetapi juga sebagai etika publik yang memberi maslahat bagi semua. Pancasila, dalam pandangan ini, menjadi landasan bagi pengembangan hukum Islam yang inklusif dan berkeadilan. Hukum Islam tidak boleh menjadi sumber diskriminasi atau pemaksaan, tetapi harus menjadi rahmat bagi semua, sebagaimana misi kerasulan Nabi Muhammad SAW.

Harmonisasi antara Pancasila dan Islam juga tercermin dalam berbagai kebijakan negara. Reformasi usia kawin, pengelolaan wakaf dan zakat, tata kelola haji, hingga KUHP baru yang memilih maslahat pluralistik, adalah contoh-contoh konkret bagaimana nilai-nilai Islam diintegrasikan ke dalam kebijakan publik dengan tetap menghormati pluralitas masyarakat Indonesia. Reformasi usia kawin dari 16 menjadi 19 tahun untuk perempuan, misalnya, tidak hanya didasarkan pada pertimbangan medis dan psikologis, tetapi juga pada maqashid perlindungan anak dan keluarga. Pengelolaan zakat melalui BAZNAS dan LAZ tidak hanya bertujuan untuk mengumpulkan dana umat, tetapi juga untuk mewujudkan keadilan

sosial dan pengentasan kemiskinan. Tata kelola haji yang profesional dan transparan tidak hanya memastikan kelancaran ibadah, tetapi juga melindungi jamaah dari eksploitasi. KUHP baru yang mengadopsi berbagai nilai yang hidup dalam masyarakat, termasuk nilai-nilai Islam, adalah contoh bagaimana hukum nasional dapat mengakomodasi pluralitas tanpa kehilangan identitas kebangsaan.

Pendekatan ini sejalan dengan maqashid yang menekankan tujuan hukum, bukan sekadar formalitas teks. Dalam perspektif maqashid, yang terpenting adalah tercapainya kemaslahatan manusia, bukan sekadar penampakan bentuk formal keislaman. Dengan demikian, Pancasila bukanlah penghalang bagi pengembangan hukum Islam, tetapi justru menjadi landasan filosofis yang memungkinkan hukum Islam berkembang secara kontekstual dan responsif terhadap kebutuhan bangsa. Pancasila memastikan bahwa pengembangan hukum Islam di Indonesia tidak akan mengarah pada teokrasi atau diskriminasi terhadap minoritas, tetapi tetap dalam koridor negara kesatuan yang menjunjung tinggi kebhinekaan. Inilah model hubungan antara agama dan negara yang unik dan patut menjadi contoh bagi negara-negara Muslim lainnya.

3. Tradisi Keilmuan Islam Nusantara: Akar Historis dan Karakteristik

Tradisi keilmuan Islam Nusantara memiliki karakteristik yang khas dan berbeda dengan tradisi keilmuan di Timur Tengah. Secara sosiologis dan kultural, hukum Islam di Nusantara adalah hukum yang mengalir dan berakar kuat dari akar budaya masyarakat. Ia hadir bersamaan dengan kedatangan Islam, dan dalam perkembangannya berinteraksi secara dialektis dengan tradisi lokal yang telah ada sebelumnya. Interaksi ini melahirkan corak keislaman yang khas, yang sering disebut sebagai "Islam Nusantara" atau "Islam Indonesia", yang bercirikan toleransi, moderasi, dan akomodasi terhadap budaya lokal. Islam Nusantara bukanlah agama baru, tetapi cara beragama yang dipengaruhi oleh konteks lokal: penghormatan terhadap tradisi, sikap terbuka terhadap perbedaan, dan penekanan pada nilai-nilai kemanusiaan universal.

Salah satu karakteristik penting tradisi keilmuan Islam Nusantara adalah pendekatannya yang kontekstual dan responsif terhadap kebutuhan masyarakat. Para ulama Nusantara tidak sekadar mentransfer ilmu dari Timur Tengah secara mentah-mentah, tetapi melakukan proses adaptasi dan kontekstualisasi agar sesuai dengan realitas lokal. Inilah yang melahirkan apa yang disebut sebagai "pribumisasi Islam" atau "indigenisasi hukum Islam". Beberapa tokoh penting dalam tradisi ini antara lain Hasbi ash-Shiddiqy sebagai pencetus fikih Indonesia awal, Hazairin yang menginisiasi mazhab Indonesia atau mazhab Syafi'i plus yang diproyeksikan untuk hukum waris nasional, KH. Sahal Mahfudz dengan fikih sosialnya, dan Gus Dur (KH. Abdurrahman Wahid) dengan gagasan pribumisasi Islam dan kontekstualisasi fikih. Mereka semua sepakat bahwa hukum Islam harus "membumi", tidak menjadi asing bagi masyarakatnya sendiri.

Tradisi keilmuan ini sangat relevan dengan pendekatan maqashid. Fikih sosial yang dikembangkan KH. Sahal Mahfudz, misalnya, menekankan bahwa hukum Islam harus mampu menjawab *problem-problem* sosial yang dihadapi masyarakat, tidak hanya berhenti pada aspek ritual formal. Pendekatan ini sejalan dengan maqashid yang menekankan tujuan hukum, bukan sekadar bentuk lahiriah. Sahal Mahfudz menanggapi kecenderungan umat Islam yang terlalu sibuk dengan masalah-masalah khilafiyah yang remeh, sementara masalah-masalah besar seperti kemiskinan, kebodohan, dan ketertinggalan ekonomi tidak tersentuh. Ia mendorong agar fikih diarahkan untuk pemberdayaan masyarakat, bukan justru menjadi penghalang kemajuan. Pemikiran ini sangat revolusioner pada masanya dan menjadi fondasi bagi pengembangan ekonomi kerakyatan berbasis pesantren.

Demikian pula gagasan pribumisasi Islam Gus Dur yang menekankan pentingnya kontekstualisasi ajaran Islam dalam realitas lokal, sejalan dengan fleksibilitas maqashid dalam merespons perubahan konteks. Gus Dur dengan tegas menolak Arabisasi budaya dan mendorong agar Islam diekspresikan dalam bingkai budaya lokal. Baginya, Islam dan keindonesiaan bukanlah dua entitas yang

terpisah, tetapi menyatu dalam sintesis yang kreatif. Pribumisasi Islam bukan berarti mengorbankan prinsip-prinsip fundamental, tetapi mengekspresikannya dalam bentuk yang sesuai dengan konteks. Pendekatan ini memungkinkan Islam diterima secara luas oleh masyarakat Indonesia tanpa menimbulkan resistensi budaya. Ia juga menjadi fondasi bagi pengembangan masyarakat madani yang plural dan demokratis.

Dalam perkembangannya, maqashid di Indonesia mengalami evolusi epistemologis yang signifikan. Sebagaimana dicatat Prof. Tholkhatul Khoir, terjadi pergeseran orientasi dari ushul *fiqh* menuju maqashid, baik dalam akademik maupun praktik legislasi di Indonesia. Pergeseran ini tampak pada regulasi yang berorientasi pada kemanfaatan, perlindungan, dan keadilan. Tradisi keilmuan Islam Nusantara yang kontekstual dan responsif menjadi lahan subur bagi pengembangan pendekatan maqashid yang tidak hanya menjadi teori abstrak, tetapi juga pendekatan praktis dalam merumuskan hukum Islam yang sesuai dengan realitas keindonesiaan. Pergeseran ini bukan berarti meninggalkan ushul *fiqh*, tetapi mengintegrasikannya dalam kerangka yang lebih luas dan lebih berorientasi pada tujuan. Ushul *fiqh* tetap penting sebagai pendekatan, tetapi maqashid menjadi kompas yang mengarahkan ke mana pendekatan itu digunakan.

Tradisi keilmuan Islam Nusantara juga memiliki karakteristik yang memudahkan dialog dengan pemikiran modern. Sifatnya yang akomodatif, toleran, dan kontekstual membuatnya mudah beradaptasi dengan perkembangan zaman. Para ulama Nusantara tidak alergi terhadap pembaruan, selama tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip fundamental. Mereka juga terbuka terhadap dialog dengan tradisi keilmuan lain, baik dari dunia Islam maupun Barat. Sikap terbuka ini memungkinkan terjadinya pertukaran gagasan yang produktif dan melahirkan sintesis-sintesis baru yang kreatif. Di sinilah letak kekuatan tradisi keilmuan Islam Nusantara: ia tidak terjebak dalam eksklusivisme, tetapi selalu mencari titik temu dan dialog. Tradisi inilah yang menjadi fondasi kokoh bagi pengembangan maqashid di Indonesia.

B. Perkembangan Maqashid di Indonesia

1. Tokoh-Tokoh Maqashid Indonesia: Kontribusi dan Pemikiran

Perkembangan maqashid di Indonesia tidak dapat dilepaskan dari peran para tokoh yang secara konsisten mengembangkan dan mengaplikasikan pendekatan ini dalam berbagai bidang. Mereka tidak hanya mengkaji maqashid secara teoretis, tetapi juga berupaya menerjemahkannya ke dalam praktik hukum dan kebijakan di Indonesia. Keberadaan tokoh-tokoh ini menunjukkan bahwa maqashid di Indonesia tidak hanya bersifat impor dari pemikir asing, tetapi telah berakar dan berkembang secara mandiri dengan karakteristiknya sendiri. Berikut adalah beberapa tokoh penting dalam perkembangan maqashid di Indonesia:

Pertama, Prof. Dr. Tholkhatul Khoir, M.Ag. , Guru Besar bidang Ushul *Fiqh* di UIN Walisongo Semarang. Dalam orasi ilmiahnya yang berjudul "*Evolusi Epistemologi Hukum Islam di Indonesia dari Ushul Fiqh ke Maqāṣid*", ia menegaskan bahwa maqashid syariah telah menjadi pendekatan penting untuk merespons isu-isu kontemporer yang tidak terakomodasi dalam hukum Islam klasik. Ia mencatat bahwa terjadi pergeseran orientasi dari ushul *fiqh* menuju maqashid, baik dalam akademik maupun praktik legislasi di Indonesia. Menurutnya, evolusi epistemologis ini tampak pada regulasi yang berorientasi pada kemanfaatan, perlindungan, dan keadilan, misalnya reformasi usia kawin, pengelolaan wakaf-zakat, tata kelola haji, hingga KUHP baru yang memilih maslahat pluralistik. Tholkhatul Khoir juga menekankan bahwa UIN Walisongo dapat berperan sebagai pusat pengembangan maqashid melalui integrasi dalam kurikulum, pembahasan, dan fatwa sosial-keagamaan. Pemikirannya menjadi fondasi bagi pengembangan maqashid di lingkungan PTKIN, khususnya di Jawa Tengah.

Kedua, KH. MA. Sahal Mahfudz, tokoh NU yang dikenal dengan gagasan "fikih sosial". Ia mengembangkan pemikiran bahwa fikih tidak boleh hanya berkutat pada masalah ritual ibadah, tetapi harus mampu menjawab problem-problem sosial yang dihadapi masyarakat. Pendekatan ini sangat sejalan dengan maqashid yang menekankan tujuan hukum untuk mewujudkan kemaslahatan umat. Pemikiran Sahal Mahfudz tentang fikih sosial telah mempengaruhi banyak kalangan, terutama dalam pengembangan pemberdayaan ekonomi umat melalui zakat dan wakaf produktif. Ia juga aktif dalam pengembangan pesantren sebagai pusat pemberdayaan masyarakat, tidak hanya sebagai pusat pendidikan agama. Konsep "fikih sosial"-nya mengajarkan bahwa ibadah sosial seperti zakat dan wakaf harus dikelola secara profesional untuk mengentaskan kemiskinan dan memberdayakan umat. Pemikirannya menjadi inspirasi bagi pengembangan ekonomi syariah yang berpihak pada rakyat kecil.

Ketiga, Prof. Dr. Ahmad Tholabi Kharlie, M.A. , Guru Besar Hukum Keluarga di UIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Melalui karyanya Kodifikasi hukum keluarga Islam kontemporer: Pembaruan, pendekatan, dan elastisitas penerapan hukum, ia melakukan telaah komprehensif atas pelaksanaan hukum keluarga di negara-negara Muslim. Buku ini menghadirkan uraian terperinci bagaimana negara-negara Muslim melakukan modernisasi hukum Islam dan implikasinya terhadap pembaruan hukum keluarga dengan pelbagai pilihan metode dan pendekatan. Pendekatan maqashid menjadi salah satu kerangka utama dalam analisisnya. Tholabi Kharlie juga aktif dalam berbagai pembahasan tentang reformasi hukum keluarga di Indonesia, termasuk isu-isu seperti pernikahan dini, hak-hak perempuan dalam perceraian, dan perlindungan anak. Kontribusinya sangat penting dalam mengintegrasikan pendekatan maqashid ke dalam pembaruan hukum keluarga di Indonesia.

Keempat, Prof. Dr. Khoiruddin Nasution, M.A., Guru Besar Hukum Keluarga di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Ia banyak menulis tentang pendekatan hukum Islam dan pentingnya pendekatan maqashid dalam pembaruan hukum keluarga. Pemikirannya tentang rekonstruksi hukum keluarga berbasis

maqashid telah mempengaruhi banyak peneliti dan mahasiswa pascasarjana di berbagai perguruan tinggi. Khoiruddin Nasution juga aktif dalam pengembangan pusat studi gender dan anak, serta mendorong interpretasi hukum Islam yang lebih ramah terhadap perempuan dan anak. Ia berargumen bahwa maqashid perlindungan keturunan (*hifdz al-nasl*) tidak boleh ditafsirkan secara sempit sebagai sekadar mempertahankan garis keturunan, tetapi juga mencakup perlindungan terhadap hak-hak anak untuk tumbuh dan berkembang secara optimal. Pemikirannya menjadi landasan bagi pengembangan hukum keluarga yang lebih berkeadilan gender di Indonesia.

Kelima, Dr. Phil. Syafiq Hasyim, M.A. , peneliti senior di Pusat Studi Islam dan Masyarakat (PPIM) UIN Jakarta. Ia banyak menulis tentang hubungan antara hukum Islam, gender, dan HAM dengan menggunakan pendekatan maqashid. Pemikirannya tentang perlindungan hak-hak perempuan dan minoritas dalam kerangka maqashid memberikan kontribusi penting bagi pengembangan hukum Islam yang lebih inklusif dan berkeadilan. Syafiq Hasyim juga aktif dalam berbagai forum internasional tentang Islam dan HAM, serta menjadi narasumber dalam berbagai diskusi tentang toleransi dan kebebasan beragama. Ia berargumen bahwa maqashid perlindungan agama (*hifdz al-din*) tidak boleh ditafsirkan secara eksklusif sebagai perlindungan terhadap agama Islam saja, tetapi juga mencakup jaminan kebebasan beragama bagi semua pemeluk agama. Pemikirannya ini penting dalam konteks Indonesia yang plural.

Selain tokoh-tokoh senior tersebut, terdapat pula generasi muda peneliti dan akademisi yang terus mengembangkan maqashid di Indonesia. Mereka tidak hanya mengkaji maqashid secara teoretis, tetapi juga mengaplikasikannya dalam pembahasan-pembahasan empiris di berbagai bidang, seperti ekonomi syariah, hukum keluarga, dan isu-isu sosial kontemporer. Pembahasan tentang paylater dalam perspektif maqashid, analisis maqashid terhadap pembatasan keturunan karena alasan ekonomi, dan strategi penguatan ketahanan keluarga melalui pemberdayaan zakat

perspektif maqashid adalah contoh-contoh bagaimana pendekatan maqashid telah diinternalisasi dalam pembahasan akademik di berbagai perguruan tinggi. Generasi muda ini juga aktif dalam publikasi di jurnal-jurnal ilmiah, baik nasional maupun internasional, sehingga pemikiran maqashid Indonesia semakin dikenal di kancah global. Mereka juga aktif dalam organisasi profesi seperti Asosiasi Dosen Hukum Keluarga Islam dan Ikatan Ahli Ekonomi Islam Indonesia, sehingga pemikiran mereka tidak hanya berhenti di ruang akademik, tetapi juga memengaruhi kebijakan publik.

2. Lembaga dan Perguruan Tinggi: Pusat Pengembangan Maqashid

Perkembangan maqashid di Indonesia juga tidak terlepas dari peran lembaga-lembaga dan perguruan tinggi yang secara aktif mengembangkan ini melalui kurikulum, pembahasan, dan publikasi ilmiah. Lembaga-lembaga ini menjadi infrastruktur keilmuan yang memungkinkan maqashid berkembang secara sistematis dan berkelanjutan. Mereka juga menjadi wadah bagi para peneliti dan akademisi untuk berkolaborasi dan bertukar pikiran. Beberapa lembaga dan perguruan tinggi yang menjadi pusat pengembangan maqashid antara lain:

Pertama, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Universitas ini memiliki tradisi panjang dalam pengembangan studi Islam interdisipliner. Program pascasarjana UIN Sunan Kalijaga secara aktif mengintegrasikan maqashid dalam kurikulumnya. Berbagai pembahasan dan publikasi tentang maqashid telah dihasilkan oleh para dosen dan mahasiswanya. tentang technosains pada Shopee Pay Later dalam perspektif maqashid dan tinjauan maqashid dalam pengembangan industri halal adalah contoh hasil pembahasan yang dipublikasikan melalui jurnal ilmiah di UIN Sunan Kalijaga. UIN Sunan Kalijaga juga memiliki Pusat Studi Maqashid yang secara khusus fokus pada pengembangan maqashid dan aplikasinya dalam berbagai bidang. Pusat studi ini secara rutin menyelenggarakan seminar, workshop, dan pelatihan tentang maqashid, serta menerbitkan jurnal dan buku-buku tentang maqashid. Peran UIN

Sunan Kalijaga sebagai salah satu PTKIN tertua dan terbesar di Indonesia menjadikannya rujukan utama bagi pengembangan maqashid di Indonesia.

Kedua, UIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Sebagai salah satu PTKIN tertua di Indonesia, UIN Jakarta memiliki tradisi kuat dalam pengembangan studi Islam. Pusat Studi Hukum Islam dan Masyarakat (PPIM) UIN Jakarta aktif melakukan pembahasan dan advokasi kebijakan berbasis maqashid. Para dosennya banyak menulis tentang pendekatan hukum Islam dan pentingnya pendekatan maqashid dalam pembaruan hukum keluarga. UIN Jakarta juga memiliki Program Studi Hukum Keluarga Islam dan Hukum Ekonomi Syariah yang secara aktif mengintegrasikan maqashid dalam kurikulumnya. Fakultas Syariah dan Hukum UIN Jakarta secara rutin menyelenggarakan konferensi internasional tentang hukum Islam dan maqashid, mengundang para pemikir terkemuka dari berbagai negara. UIN Jakarta juga menjalin kerja sama dengan berbagai lembaga internasional seperti *International Institute of Islamic Thought* (IIIT) dan *Islamic Research and Training Institute* (IRTI) untuk mengembangkan maqashid. Peran UIN Jakarta sebagai PTKIN dengan jumlah mahasiswa terbanyak di Indonesia menjadikannya pusat pengembangan sumber daya manusia yang sangat strategis.

Ketiga, UIN Walisongo Semarang. Dengan pengukuhan Prof. Dr. Tholkhatul Khoir sebagai Guru Besar bidang Ushul *Fiqh*, UIN Walisongo menegaskan komitmennya dalam pengembangan maqashid. Dalam pidato pengukuhannya, ia menekankan bahwa UIN Walisongo dapat berperan sebagai pusat pengembangan maqashid melalui integrasi dalam kurikulum, pembahasan, dan fatwa sosial-keagamaan. UIN Walisongo juga memiliki Program Doktor Hukum Islam yang secara khusus mengintegrasikan maqashid dalam kurikulumnya. UIN Walisongo juga aktif dalam pengembangan maqashid melalui kerja sama dengan berbagai lembaga, termasuk dengan Universitas Islam Internasional Malaysia (IIUM) dan Universitas Kebangsaan Malaysia (UKM). Letak geografis UIN Walisongo di Jawa Tengah yang merupakan salah satu pusat

kebudayaan Islam di Indonesia menjadikannya strategis untuk mengembangkan maqashid yang kontekstual dan membumi.

Keempat, Universitas Islam Indonesia (UII) Yogyakarta. Sebagai universitas Islam swasta tertua di Indonesia, UII memiliki tradisi kuat dalam pengembangan hukum Islam. Program studi Hukum Islam di Program Pascasarjana UII secara aktif mengintegrasikan maqashid dalam kurikulumnya. Beberapa dosennya, seperti Prof. Dr. H. Abdul Salam Arief, M.A., banyak menulis tentang pendekatan hukum Islam dan pentingnya pendekatan maqashid. UII juga memiliki Pusat Studi Hukum Islam yang secara aktif melakukan pembahasan dan publikasi tentang maqashid. UII juga dikenal dengan tradisi keilmuannya yang moderat dan inklusif, sehingga menjadi tempat yang subur bagi pengembangan maqashid yang dialogis dan kontekstual. Kerja sama UII dengan berbagai universitas di luar negeri, termasuk di Belanda, Jerman, dan Australia, juga membuka peluang bagi pengembangan maqashid yang lebih luas.

Kelima, Universitas Muhammadiyah Yogyakarta (UMY) . UMY juga aktif mengembangkan maqashid melalui Pusat Studi Hukum dan Kebijakan (PSHK) dan Program Studi Hukum Program Pascasarjana. Pendekatan maqashid digunakan dalam berbagai pembahasan tentang hukum keluarga, ekonomi syariah, dan isu-isu sosial kontemporer. UMY juga memiliki Program Studi Ekonomi Syariah yang secara aktif mengintegrasikan maqashid dalam kurikulumnya. Sebagai bagian dari jaringan perguruan tinggi Muhammadiyah yang tersebar di seluruh Indonesia, UMY memiliki potensi besar untuk menyebarluaskan maqashid ke berbagai daerah. UMY juga aktif dalam kerja sama internasional, termasuk dengan berbagai universitas di Timur Tengah dan Asia Tenggara, sehingga memperluas jaringan pengembangan maqashid.

Selain perguruan tinggi, lembaga-lembaga seperti Majelis Ulama Indonesia (MUI) , Badan Amil Zakat Nasional (BAZNAS) , dan Ikatan Ahli Ekonomi Islam Indonesia (IAEI) juga aktif mengembangkan pendekatan maqashid dalam fatwa, kebijakan, dan

program-programnya. MUI, melalui Komisi Fatwa dan DSN-MUI, telah mengeluarkan ratusan fatwa yang menggunakan pendekatan maqashid dalam merespons berbagai isu kontemporer. BAZNAS, melalui berbagai program pemberdayaan, telah mengaplikasikan pendekatan maqashid dalam pengelolaan zakat. Pembahasan tentang strategi penguatan ketahanan keluarga program BAZNAS melalui pemberdayaan zakat perspektif maqashid menunjukkan bagaimana pendekatan ini telah diaplikasikan dalam program-program pemberdayaan masyarakat. BAZNAS juga aktif dalam pengembangan indikator maqashid untuk mengukur dampak program-programnya. IAEI, sebagai organisasi ilmiah dan profesional, memiliki peran penting dalam merumuskan wacana, menyusun kerangka kebijakan, dan mendorong pengembangan kapasitas sumber daya manusia dalam ekonomi Islam. IAEI menempatkan maqashid sebagai prinsip fundamental yang harus diintegrasikan dalam tata kelola ekonomi nasional. Organisasi ini menekankan pentingnya penguatan epistemologi dan pendekatan ekonomi Islam yang kontekstual dan aplikabel, serta advokasi kebijakan berbasis data dan kebutuhan masyarakat. IAEI secara rutin menyelenggarakan seminar, workshop, dan pelatihan tentang ekonomi syariah dan maqashid, serta menerbitkan jurnal dan buku-buku tentang ekonomi Islam.

Perbandingan dengan Malaysia menunjukkan bahwa Indonesia memiliki pendekatan yang lebih plural dan akademis dalam mengembangkan maqashid, dengan menginkorporasikan perspektif hermeneutis dan sosio-historis, sementara Malaysia lebih menekankan pendekatan legal-formal melalui institusi negara dan pengadilan Syariah. Di Malaysia, pengembangan maqashid lebih banyak dilakukan oleh lembaga-lembaga negara seperti Jabatan Kemajuan Islam Malaysia (JAKIM) dan *International Islamic University Malaysia* (IIUM), dengan penekanan pada aspek legal-formal dan kebijakan publik. Sementara di Indonesia, pengembangan maqashid lebih banyak dilakukan oleh perguruan tinggi dan lembaga pembahasan, dengan pendekatan yang lebih plural dan akademis. Karakteristik ini menunjukkan bahwa maqashid di Indonesia memiliki kekhasan tersendiri yang perlu terus dikembangkan.

Indonesia dapat belajar dari Malaysia dalam hal penguatan kelembagaan dan implementasi kebijakan, sementara Malaysia dapat belajar dari Indonesia dalam hal pendekatan yang lebih plural dan akademis. Dialog dan kerja sama antara kedua negara dalam pengembangan maqashid dapat saling menguntungkan.

C. Aplikasi Maqashid dalam Konteks Lokal

1. Hukum Keluarga di Indonesia: Reformasi Berbasis Kemaslahatan

Hukum keluarga adalah salah satu bidang yang paling dinamis dalam penerapan pendekatan maqashid di Indonesia. Kompilasi Hukum Islam (KHI) yang menjadi rujukan utama Pengadilan Agama dalam memutus perkara-perkara keluarga, tidak sekadar mengambil satu mazhab secara kaku, tetapi melakukan seleksi dan kompilasi dari berbagai mazhab dengan mempertimbangkan kemaslahatan umat Islam di Indonesia. Pendekatan ini sejalan dengan maqashid yang menekankan tujuan hukum, bukan sekadar formalitas mazhab. KHI adalah contoh konkret bagaimana hukum Islam dikodifikasi dalam konteks keindonesiaan, dengan mempertimbangkan kebutuhan masyarakat dan nilai-nilai lokal. KHI tidak hanya mengatur tentang perkawinan, tetapi juga tentang kewarisan dan perwakafan, sehingga menjadi pedoman komprehensif bagi umat Islam Indonesia dalam menjalankan hukum keluarganya.

Reformasi usia kawin melalui UU No. 16 Tahun 2019 yang menaikkan batas minimal usia perkawinan menjadi 19 tahun adalah contoh konkret penerapan maqashid dalam legislasi hukum keluarga. Ketentuan ini didasarkan pada pertimbangan kemaslahatan anak, perlindungan terhadap jiwa dan akal, serta upaya mencegah dampak negatif pernikahan dini seperti putus sekolah, kematian ibu, dan kekerasan dalam rumah tangga. Dalam perspektif maqashid, kenaikan usia kawin adalah implementasi dari perlindungan terhadap keturunan (*hifdz al-nasl*), jiwa (*hifdz al-nafs*), dan akal (*hifdz al-'aql*). Pernikahan dini tidak hanya berdampak pada fisik anak (risiko kematian ibu dan bayi), tetapi juga pada psikis dan

intelektualnya (putus sekolah, kehilangan masa kanak-kanak). Dengan menaikkan usia kawin, negara berupaya melindungi anak-anak dari dampak negatif pernikahan dini dan memastikan mereka tumbuh dan berkembang secara optimal. Reformasi ini menunjukkan bahwa hukum Islam tidak kaku, tetapi dapat beradaptasi dengan perkembangan ilmu pengetahuan dan kebutuhan zaman.

Contoh lain adalah ketentuan tentang penghalang waris dalam Pasal 173 KHI yang menyebutkan bahwa seseorang terhalang mendapatkan warisan jika melakukan penganiayaan berat atau fitnah terhadap pewaris. Ketentuan ini tidak secara eksplisit disebut dalam kitab fikih klasik sebagai penghalang waris. Namun, melalui maqashid syariah, ketentuan ini sangat sejalan dengan tujuan menjaga jiwa (*hifdz al-nafs*), menjaga harta (*hifdz al-mal*), dan menjaga kehormatan (*hifdz al-'ird*). Penganiayaan berat dan fitnah menyebabkan mudarat yang besar kepada korban, sehingga sangat pantas diterapkan sebagai penghalang waris. Ketentuan ini menunjukkan bahwa hukum waris Islam tidak hanya mengatur tentang pembagian harta, tetapi juga tentang nilai-nilai keadilan dan perlindungan terhadap korban kejahatan. Orang yang melakukan penganiayaan berat terhadap pewaris tidak pantas mendapatkan warisan darinya, karena ia telah melanggar hak-hak dasar pewaris. Ini adalah bentuk keadilan restoratif yang sejalan dengan maqashid syariah.

Pembahasan tentang analisis maqashid terhadap pembatasan keturunan karena alasan ekonomi di Dusun Jaweng, Boyolali, menunjukkan bagaimana pendekatan maqashid digunakan untuk memahami praktik keluarga berencana di tingkat lokal. Pembahasan ini menggunakan tiga tingkatan maqashid: *dharuriyyat*, *hajiyyat*, dan *tahsiniyyat*. Pada tingkat dharuriyyat, pembatasan keturunan penting untuk memastikan anak mendapat pendidikan dan lingkungan baik. Pada tingkat *hajiyyat*, pembatasan kelahiran membantu memastikan kesejahteraan dan pengasuhan anak yang layak. Pada tingkat *tahsiniyyat*, perencanaan yang baik memungkinkan orang tua memberikan perhatian dan pendidikan yang optimal kepada anak-anak. Pembahasan ini menemukan bahwa pembatasan keturunan

yang dilakukan oleh masyarakat Dusun Jaweng didasarkan pada pertimbangan ekonomi dan kesejahteraan anak, bukan pada keengganan memiliki anak. Dalam perspektif maqashid, praktik ini dapat dibenarkan karena bertujuan untuk melindungi kesejahteraan anak (*hifdz al-nasl*) dan menjaga harta keluarga (*hifdz al-mal*). Namun, pembahasan ini juga mengingatkan bahwa pembatasan keturunan harus dilakukan dengan cara yang sesuai dengan syariah, tidak dengan aborsi atau kontrasepsi yang diharamkan. Ini menunjukkan bahwa pendekatan maqashid dapat digunakan untuk menganalisis praktik-praktik lokal secara lebih mendalam dan kontekstual, serta memberikan panduan etis yang jelas.

Dalam perkembangannya, hukum keluarga di Indonesia terus mengalami pembaruan dengan menggunakan pendekatan maqashid. Isu-isu seperti perceraian di luar pengadilan (cerai talak di luar pengadilan), nikah siri, dan hak-hak perempuan dalam perceraian terus menjadi perhatian. Pendekatan maqashid digunakan untuk merumuskan kebijakan yang melindungi hak-hak perempuan dan anak, sekaligus menjaga keabsahan syariah. Misalnya, kewajiban pencatatan perkawinan dan perceraian didasarkan pada maqashid perlindungan terhadap keturunan (*hifdz al-nasl*) dan harta (*hifdz al-mal*). Dengan pencatatan, status anak menjadi jelas dan hak-hak mereka terjamin, serta hak-hak istri dalam perceraian (nafkah iddah, mut'ah, dan lain-lain) dapat dituntut secara hukum. Pendekatan maqashid juga digunakan untuk merumuskan kebijakan tentang dispensasi kawin, agar tidak mudah diberikan dan hanya dalam kondisi yang sangat mendesak. Semua ini menunjukkan bahwa hukum keluarga di Indonesia terus berkembang dengan menggunakan maqashid sebagai kerangka etis dan pendekatans.

2. Ekonomi Syariah: Dari Formalitas ke Substansi

Bidang ekonomi syariah adalah area lain di mana pendekatan maqashid diterapkan secara luas di Indonesia. Perkembangan pesat industri keuangan syariah menuntut adanya kerangka yang tidak hanya memastikan kepatuhan formal terhadap syariah, tetapi juga mewujudkan nilai-nilai keadilan dan kemaslahatan ekonomi. Di

sinilah maqashid berperan sebagai kerangka evaluasi terhadap produk-produk keuangan syariah. Ekonomi syariah tidak boleh hanya menjadi "salinan" dari ekonomi konvensional dengan label halal, tetapi harus menjadi sistem ekonomi yang berbeda secara fundamental, dengan nilai-nilai keadilan, keberlanjutan, dan kemaslahatan sebagai intinya. Pendekatan maqashid memungkinkan kita untuk mengevaluasi apakah suatu produk atau kebijakan ekonomi benar-benar mencapai tujuan-tujuan tersebut, atau hanya sekadar formalitas belaka.

Pembahasan tentang tinjauan maqashid syariah dalam pengembangan industri halal di Indonesia menunjukkan bahwa pengembangan industri halal telah sejalan dengan maqashid syariah. Pembahasan ini mengidentifikasi lima unsur pokok maqashid dalam industri halal: penjagaan agama melalui adanya Badan Penyelenggara Jaminan Produk Halal (BPJPH) yang memastikan keabsahan produksi sesuai nilai-nilai Islam; menjaga keselamatan jiwa dari produk-produk yang haram; menjaga akal dengan adanya keterbukaan sistem produksi; menjaga harta dengan upaya memberikan tarif 0 rupiah untuk sertifikasi produk UMK; dan menjaga keturunan dengan menjaga proses produksi yang sedang berlangsung dengan bahan baku yang baik dan halal. Pembahasan ini juga menemukan bahwa industri halal di Indonesia tidak hanya berorientasi pada pasar domestik, tetapi juga pada pasar global, dengan berbagai produk halal Indonesia yang telah diekspor ke berbagai negara. Ini menunjukkan bahwa maqashid dapat menjadi kerangka evaluasi yang komprehensif terhadap kebijakan ekonomi, tidak hanya dari aspek kehalalan, tetapi juga dari aspek keadilan, keberlanjutan, dan kemaslahatan.

Pembahasan tentang paylater di Shopee dalam perspektif maqashid Abu Zahrah menunjukkan bagaimana pendekatan maqashid digunakan untuk mengevaluasi produk keuangan digital. Pembahasan ini menemukan bahwa shopee paylater menggunakan akad qardh yang diperbolehkan selama tidak bertentangan dengan nash atau hukum syariah. Namun, ditemukan adanya tambahan persentase dalam akad yang menurut akad qardh diharamkan

karena berpotensi riba. Dari segi maqashid, aplikasi ini belum sesuai karena tidak adanya *iqamah al-adl* (penegakan keadilan) dalam penggunaannya, meskipun aplikasi ini mewujudkan kemaslahatan bagi masyarakat yang membutuhkan utang. Pembahasan ini menunjukkan bahwa maqashid dapat digunakan untuk melakukan evaluasi kritis terhadap produk keuangan digital yang berkembang pesat. Tidak cukup hanya memastikan bahwa akadnya sesuai dengan syariah secara formal, tetapi juga harus dipastikan bahwa produk tersebut benar-benar mewujudkan keadilan dan tidak merugikan konsumen. Dalam kasus paylater, meskipun secara akad mungkin sah, tetapi jika ada tambahan persentase yang memberatkan, maka ia tidak sesuai dengan maqashid keadilan.

Pembahasan tentang strategi penguatan ketahanan keluarga program BAZNAS melalui pemberdayaan zakat perspektif maqashid syariah di Kampung Zakat Tulungagung memberikan contoh konkret aplikasi maqashid dalam program pemberdayaan masyarakat. Pembahasan ini menemukan bahwa langkah-langkah BAZNAS dalam pemberdayaan zakat, seperti survey lapangan untuk menentukan calon mustahik dan kewajiban laporan pemanfaatan zakat, sejalan dengan hifdz al-nafs dan hifdz al-nasl. Distribusi zakat yang dilakukan BAZNAS mencakup permodalan usaha (*hifdz al-mal*), sembako untuk ketahanan hidup (*hifdz al-nafs*), pendidikan SKSS dan pelatihan ketenagaan kerja (*hifdz al-'aql*), serta bedah rumah (*hifdz al-nasl* dan *hifdz al-mal*). Pembahasan ini juga menemukan bahwa program Kampung Zakat tidak hanya memberikan bantuan konsumtif, tetapi juga bantuan produktif yang memberdayakan masyarakat. Mustahik tidak hanya diberikan ikan, tetapi juga kail dan diajari cara memancing. Ini sejalan dengan maqashid pemberdayaan dan kemandirian ekonomi. Pembahasan ini menunjukkan bahwa maqashid dapat menjadi kerangka evaluasi yang komprehensif terhadap program-program pemberdayaan masyarakat, tidak hanya dari aspek kuantitatif (berapa banyak dana tersalurkan), tetapi juga dari aspek kualitatif (sejauh mana program mencapai tujuannya).

Dalam perkembangannya, ekonomi syariah di Indonesia terus berkembang dengan menggunakan pendekatan maqashid. Isu-isu seperti keuangan mikro syariah, fintech syariah, dan investasi sosial syariah terus menjadi perhatian. Pendekatan maqashid digunakan untuk memastikan bahwa produk-produk ini tidak hanya halal secara formal, tetapi juga memberikan manfaat nyata bagi masyarakat, terutama bagi mereka yang kurang mampu. Misalnya, keuangan mikro syariah harus diarahkan untuk memberdayakan usaha mikro dan kecil, bukan justru menjerat mereka dalam utang. Fintech syariah harus transparan dan tidak merugikan konsumen. Investasi sosial syariah seperti wakaf uang dan sukuk harus dikelola secara profesional dan hasilnya digunakan untuk program-program pemberdayaan. Semua ini menunjukkan bahwa ekonomi syariah di Indonesia terus berkembang dengan menggunakan maqashid sebagai kompas etis dan strategis.

3. Kerukunan Umat Beragama: Maqashid sebagai Landasan Teologi Kerukunan

Indonesia adalah negara dengan keragaman agama yang luar biasa. Pengelolaan keragaman ini menjadi tantangan sekaligus peluang bagi pengembangan hukum Islam yang inklusif dan toleran. Pendekatan maqashid, dengan nilai-nilai universalnya, dapat menjadi landasan bagi pengembangan teologi kerukunan yang kokoh. Maqashid tidak hanya berbicara tentang perlindungan agama Islam, tetapi juga tentang perlindungan terhadap agama secara umum, karena kebebasan beragama adalah hak asasi setiap manusia. Dalam perspektif maqashid, memelihara agama (*hifdz al-din*) berarti menjamin kebebasan setiap orang untuk memeluk dan menjalankan agamanya masing-masing, tanpa paksaan dan diskriminasi. Ini sejalan dengan prinsip "tidak ada paksaan dalam agama" (QS. Al-Baqarah: 256) yang menjadi fondasi kebebasan beragama dalam Islam.

KH. Abdurrahman Wahid (Gus Dur) adalah contoh tokoh yang secara konsisten memperjuangkan hak-hak minoritas dalam kerangka maqashid. Dalam memperjuangkan hak-hak asasi manusia,

termasuk hak-hak minoritas, Gus Dur berlandaskan pada nilai-nilai universal *al-dharuriyat al-khamsah* (lima hal yang bersifat darurat). Kelima hal ini meliputi perlindungan dan jaminan hak-hak asasi yang harus dipenuhi sehingga ketika tidak terpenuhi maka akan terjadi kezaliman, stigmatisasi, diskriminasi, dan kekerasan terhadap warga negara minoritas. Gus Dur tidak pernah lelah membela hak-hak minoritas, baik minoritas agama, etnis, maupun budaya. Ia menentang segala bentuk diskriminasi dan kekerasan atas nama agama, dan membela hak setiap warga negara untuk hidup setara di hadapan hukum. Baginya, Islam adalah rahmat bagi semua, bukan hanya bagi umat Islam.

Gus Dur menjabarkan kelima perlindungan tersebut dalam konteks hak minoritas. *Hifdz al-nafs* berarti perlindungan hak asasi atas jiwa dan kehormatan, terbebas dari segala diskriminasi dan kekerasan, hidup aman dan damai tanpa intimidasi. *Hifdz al-din* berarti perlindungan dan jaminan kebebasan beragama dan beribadah sesuai keyakinan. *Hifdz al-'aql* berarti perlindungan dan jaminan kebebasan berpendapat, berserikat, dan memperoleh pendidikan terbebas dari kekerasan politik. Dengan kerangka ini, Gus Dur menolak berbagai bentuk diskriminasi dan kekerasan terhadap minoritas, dan membela hak mereka untuk hidup setara sebagai warga negara. Ia juga aktif dalam dialog antar agama dan mempromosikan pemahaman bahwa keragaman adalah rahmat, bukan laknat. Pemikiran dan perjuangan Gus Dur ini menjadi inspirasi bagi banyak orang dalam membangun kerukunan umat beragama di Indonesia.

Dalam konteks kekinian, pendekatan maqashid terus digunakan untuk merespons isu-isu kerukunan umat beragama. Pembahasan komparatif antara Indonesia dan Malaysia menunjukkan bahwa Indonesia cenderung mengadopsi pendekatan yang lebih plural dan akademis dalam mengembangkan hukum Islam kontemporer, dengan menginkorporasikan perspektif hermeneutis dan sosio-historis, sementara Malaysia lebih menekankan pendekatan legal-formal melalui institusi negara dan pengadilan Syariah. Karakteristik ini menunjukkan bahwa Indonesia memiliki

potensi besar untuk mengembangkan model kerukunan berbasis maqashid yang dapat menjadi contoh bagi negara-negara Muslim lainnya. Indonesia telah membuktikan bahwa Islam, Kristen, Hindu, Buddha, dan Konghucu dapat hidup berdampingan secara damai dalam satu negara. Pengalaman Indonesia dalam mengelola keragaman ini dapat menjadi laboratorium hidup bagi pengembangan teologi kerukunan yang berbasis maqashid.

Isu-isu kontemporer seperti pendirian rumah ibadah, penodaan agama, dan radikalisme terus menjadi tantangan dalam kerukunan umat beragama. Pendekatan maqashid dapat digunakan untuk merespons isu-isu ini secara lebih bijaksana. Misalnya, dalam kasus pendirian rumah ibadah, maqashid perlindungan agama (*hifdz al-din*) menuntut agar setiap pemeluk agama diberi kesempatan untuk beribadah sesuai keyakinannya. Namun, maqashid juga menuntut agar hal ini tidak mengganggu ketertiban umum dan tidak menimbulkan konflik antar umat beragama. Oleh karena itu, diperlukan regulasi yang adil dan transparan, serta dialog antar umat beragama yang intensif. Dalam kasus penodaan agama, maqashid perlindungan agama (*hifdz al-din*) menuntut agar agama tidak dihina atau dilecehkan. Namun, maqashid juga menuntut agar kebebasan berekspresi tetap dihormati dan tidak ada kriminalisasi berlebihan terhadap perbedaan pendapat. Dalam kasus radikalisme, maqashid perlindungan jiwa (*hifdz al-nafs*) menuntut agar masyarakat dilindungi dari kekerasan, sementara maqashid perlindungan agama (*hifdz al-din*) menuntut agar pemahaman agama yang benar terus disosialisasikan. Pendekatan maqashid memungkinkan kita untuk melihat isu-isu ini secara lebih komprehensif dan mencari solusi yang seimbang.

4. Demokrasi dan Politik: Maqashid sebagai Etika Publik

Penerapan maqashid dalam bidang demokrasi dan politik di Indonesia menunjukkan dinamika yang menarik. Di satu sisi, prinsip musyawarah (syura) dalam Islam sejalan dengan nilai-nilai demokrasi. Di sisi lain, ada tantangan dalam mengintegrasikan nilai-nilai Islam ke dalam sistem politik yang plural. Pendekatan maqashid

menawarkan jalan tengah dengan menekankan tujuan politik, yaitu keadilan dan kemaslahatan rakyat, bukan sekadar bentuk formal tertentu. Dalam perspektif maqashid, sistem politik apa pun dapat diterima selama ia mewujudkan keadilan, kebebasan, dan kemaslahatan rakyat. Demokrasi, monarki, atau sistem lainnya hanyalah wasilah (sarana), bukan ghayah (tujuan). Yang terpenting adalah tercapainya maqashid, bukan bentuk formal pemerintahannya.

Prof. Tholkhatul Khoir mencatat bahwa KUHP baru yang disahkan pada tahun 2023 mencerminkan pilihan "maslahat pluralistik". Ini berarti bahwa dalam merumuskan hukum pidana, pembuat undang-undang mempertimbangkan berbagai kepentingan dan nilai yang hidup dalam masyarakat, termasuk nilai-nilai Islam, nilai-nilai adat, dan nilai-nilai HAM universal. Pendekatan ini sejalan dengan maqashid yang menekankan tujuan hukum untuk mewujudkan kemaslahatan bersama, bukan untuk memaksakan satu nilai tunggal. KUHP baru tidak hanya mengadopsi nilai-nilai Islam, tetapi juga nilai-nilai adat dan HAM universal. Ini menunjukkan bahwa negara menghormati pluralitas masyarakat Indonesia dan berupaya merumuskan hukum yang dapat diterima oleh semua pihak. Tentu saja, proses ini tidak mudah dan masih menuai kontroversi, tetapi setidaknya menunjukkan arah yang benar: hukum harus menjadi instrumen kemaslahatan bersama, bukan alat dominasi kelompok tertentu.

Dalam konteks politik praktis, partai-partai politik Islam di Indonesia telah lama beradaptasi dengan sistem demokrasi. Mereka tidak lagi memperjuangkan bentuk formal negara Islam, tetapi lebih fokus pada substansi nilai-nilai Islam dalam kebijakan publik. Pendekatan ini sejalan dengan maqashid yang menekankan tujuan (keadilan, kesejahteraan, dan kemaslahatan) daripada bentuk formal kenegaraan. Partai-partai Islam seperti PKB, PAN, dan PKS telah menunjukkan bahwa mereka dapat bekerja dalam sistem demokrasi dan berkontribusi dalam pembangunan bangsa. Mereka tidak lagi memperjuangkan Piagam Jakarta atau pemberlakuan syariat Islam secara formal, tetapi lebih fokus pada isu-isu seperti pemberantasan

korupsi, pengentasan kemiskinan, dan peningkatan kualitas pendidikan. Ini adalah bentuk pendewasaan politik Islam di Indonesia. Dengan demikian, maqashid dapat menjadi jembatan antara idealitas politik Islam dan realitas demokrasi Indonesia yang plural.

Isu-isu kontemporer seperti politik identitas, hoaks, dan polarisasi politik terus menjadi tantangan dalam demokrasi Indonesia. Pendekatan maqashid dapat digunakan untuk merespons isu-isu ini secara lebih bijaksana. Misalnya, dalam politik identitas, maqashid perlindungan agama (*hifdz al-din*) dapat disalahgunakan untuk memobilisasi massa atas nama agama. Namun, maqashid juga menuntut agar politik dijalankan dengan jujur, adil, dan bermartabat. Politisi yang menggunakan isu agama untuk kepentingan elektoral sebenarnya telah melanggar maqashid, karena ia telah menjadikan agama sebagai alat, bukan tujuan. Dalam kasus hoaks, maqashid perlindungan akal (*hifdz al-'aql*) menuntut agar masyarakat dilindungi dari informasi palsu yang menyesatkan. Negara perlu mengambil tindakan tegas terhadap penyebar hoaks, tetapi juga harus memastikan bahwa kebebasan berekspresi tetap dihormati. Dalam kasus polarisasi politik, maqashid perlindungan persatuan (*hifdz al-jama'ah*) menuntut agar perbedaan politik tidak dibiarkan memecah belah bangsa. Para elite politik harus memberi contoh dalam menjaga persatuan dan tidak memanfaatkan isu-isu sensitif untuk kepentingan jangka pendek. Pendekatan maqashid memungkinkan kita untuk melihat isu-isu ini secara lebih komprehensif dan mencari solusi yang berkeadilan.

D. Peluang dan Tantangan

1. Regulasi dan Kebijakan: Dukungan dan Kesenjangan

Salah satu peluang terbesar pengembangan maqashid di Indonesia adalah dukungan regulasi dan kebijakan yang semakin kuat. Berbagai undang-undang dan peraturan telah mengakomodasi nilai-nilai syariah dan memberikan ruang bagi pengembangan ekonomi dan keuangan syariah. UU No. 21 Tahun 2008 tentang Perbankan

Syariah, UU No. 19 Tahun 2008 tentang Surat Berharga Syariah Negara, UU No. 23 Tahun 2011 tentang Pengelolaan Zakat, dan UU No. 33 Tahun 2014 tentang Jaminan Produk Halal adalah contoh-contoh regulasi yang menjadi fondasi bagi pengembangan ekonomi syariah di Indonesia. Regulasi-regulasi ini tidak hanya mengakui keberadaan ekonomi syariah, tetapi juga memberikan landasan hukum yang kuat bagi pengembangannya. Ini adalah capaian yang luar biasa, mengingat tidak semua negara Muslim memiliki regulasi yang sekomprehensif ini. Dukungan regulasi ini menunjukkan bahwa negara serius dalam mengembangkan ekonomi syariah sebagai bagian dari pembangunan nasional.

Peraturan Otoritas Jasa Keuangan (OJK) juga semakin memperkuat tata kelola syariah. POJK No. 2 Tahun 2024 tentang Penerapan Tata Kelola Syariah dan SEOJK No. 15/SEOJK.03/2024 mengatur secara detail tentang posisi, tugas, tanggung jawab, dan hubungan kerja Dewan Pengawas Syariah (DPS) dengan direksi dan dewan komisaris lembaga keuangan syariah. Regulasi ini memberikan kepastian hukum dan memperkuat kelembagaan syariah di Indonesia. Dengan adanya regulasi ini, DPS memiliki posisi yang kuat dan jelas dalam struktur organisasi lembaga keuangan syariah. Mereka tidak hanya menjadi "stempel halal", tetapi benar-benar menjalankan fungsi pengawasan dan memastikan bahwa operasional lembaga sesuai dengan prinsip syariah. Regulasi ini juga mengatur tentang persyaratan kompetensi dan integritas DPS, sehingga kualitas pengawasan dapat terjamin. Ini adalah langkah maju yang signifikan dalam penguatan tata kelola syariah di Indonesia.

Namun, di balik peluang ini, terdapat tantangan yang tidak kecil. Pertama, masih ada kesenjangan antara regulasi dan implementasi. Kontribusi ekonomi syariah terhadap PDB nasional yang hanya 4 persen menunjukkan bahwa potensi besar belum sepenuhnya direalisasikan. Masih banyak sektor ekonomi yang belum tersentuh oleh ekonomi syariah, atau baru tersentuh secara permukaan. Kedua, koordinasi antar lembaga masih lemah. Pengembangan ekonomi syariah melibatkan banyak lembaga:

Kementerian Keuangan, OJK, Bank Indonesia, MUI, BAZNAS, dan lain-lain. Sinergi antar lembaga ini masih perlu ditingkatkan. Sering terjadi tumpang tindih kewenangan atau bahkan kontradiksi kebijakan antar lembaga. Ketiga, harmonisasi antara regulasi berbasis syariah dan hukum nasional masih menghadapi tantangan, terutama dalam hal interpretasi dan implementasi di lapangan. Misalnya, dalam hal penyelesaian sengketa ekonomi syariah, masih ada perbedaan pendapat tentang apakah sengketanya harus diselesaikan di pengadilan agama atau pengadilan negeri. Keempat, sosialisasi regulasi kepada masyarakat masih kurang. Banyak masyarakat yang belum memahami hak-hak dan kewajiban mereka dalam ekonomi syariah, sehingga mereka tidak dapat memanfaatkan produk-produk ekonomi syariah secara optimal. Kelima, penegakan hukum masih lemah. Masih banyak pelanggaran terhadap prinsip syariah yang tidak ditindak secara tegas, sehingga mengurangi kepercayaan masyarakat terhadap ekonomi syariah.

2. Sumber Daya Manusia: Ketersediaan dan Kualitas

Pengembangan maqashid di Indonesia membutuhkan sumber daya manusia yang kompeten, baik dari sisi pemahaman keislaman maupun penguasaan ilmu-ilmu modern. Peluang di bidang ini cukup besar, mengingat Indonesia memiliki ribuan perguruan tinggi Islam, baik negeri maupun swasta, yang setiap tahunnya melahirkan ribuan lulusan. Program studi Hukum Keluarga Islam, Hukum Ekonomi Syariah, dan Perbankan Syariah berkembang pesat di berbagai perguruan tinggi. Jumlah mahasiswa yang mengambil program studi ini terus meningkat setiap tahunnya, menunjukkan minat yang besar terhadap bidang ini. Ini adalah modal besar bagi pengembangan sumber daya manusia di bidang ekonomi syariah dan hukum Islam. Selain itu, Indonesia juga memiliki ribuan pesantren yang setiap tahunnya melahirkan ribuan santri yang memiliki pemahaman agama yang kuat. Jika pesantren dapat diintegrasikan dengan pendidikan formal dan pelatihan keterampilan, mereka akan menjadi sumber daya manusia yang sangat potensial bagi pengembangan ekonomi syariah.

IAEI, sebagai organisasi ahli ekonomi Islam Indonesia, memiliki peran penting dalam peningkatan kapasitas sumber daya manusia. IAEI menekankan pentingnya penguatan kapasitas kader dan peneliti ekonomi Islam dengan standar global. Organisasi ini juga berperan dalam menjembatani antara akademisi, regulator, dan praktisi dalam mengawal arah transformasi ekonomi syariah nasional. IAEI secara rutin menyelenggarakan seminar, workshop, dan pelatihan tentang ekonomi syariah, serta menerbitkan jurnal dan buku-buku tentang ekonomi Islam. IAEI juga memiliki program sertifikasi profesi di bidang ekonomi syariah, sehingga kualitas sumber daya manusia dapat terjamin. Melalui IAEI, para akademisi, regulator, dan praktisi dapat berkolaborasi dan bertukar pikiran tentang pengembangan ekonomi syariah di Indonesia. Ini adalah forum yang sangat strategis untuk memajukan ekonomi syariah.

Namun, tantangan di bidang sumber daya manusia juga besar. Pertama, literasi keuangan syariah masih rendah, hanya 9,14 persen menurut OJK 2022. Ini menunjukkan bahwa masyarakat luas belum memahami potensi dan manfaat ekonomi syariah. Mereka mungkin tahu tentang bank syariah, tetapi tidak memahami perbedaannya dengan bank konvensional. Mereka mungkin tahu tentang zakat, tetapi tidak tahu bagaimana cara menghitungnya dengan benar. Rendahnya literasi ini menjadi penghambat utama dalam pengembangan ekonomi syariah. Kedua, kualitas lulusan masih perlu ditingkatkan. Banyak lulusan yang memiliki pengetahuan teoretis tetapi kurang memiliki keterampilan praktis. Kurikulum di perguruan tinggi sering terlalu teoretis dan kurang memberikan pengalaman praktis kepada mahasiswa. Akibatnya, lulusan sering kesulitan ketika memasuki dunia kerja. Ketiga, integrasi antara ilmu syariah dan ilmu umum masih lemah. Banyak lulusan fakultas syariah yang kurang memahami ekonomi, manajemen, dan teknologi, sementara lulusan fakultas ekonomi kurang memahami syariah. Padahal, pengembangan ekonomi syariah membutuhkan integrasi antara kedua bidang ini. Keempat, distribusi sumber daya manusia masih timpang. Sebagian besar lulusan

terkonsentrasi di kota-kota besar, sementara di daerah-daerah masih kekurangan tenaga ahli. Ini menyebabkan pengembangan ekonomi syariah juga timpang antara pusat dan daerah. Kelima, masih minimnya pembahasan dan pengembangan di bidang ekonomi syariah. Pembahasan-pembahasan yang ada sering bersifat normatif dan kurang empiris, sehingga kurang memberikan rekomendasi kebijakan yang konkret.

3. Resistensi dan Konservatisme: Hambatan Pemikiran

Tantangan terbesar pengembangan maqashid di Indonesia mungkin datang dari resistensi dan konservatisme. Kelompok-kelompok konservatif sering menolak pendekatan maqashid yang dianggap terlalu liberal dan mengabaikan teks. Mereka lebih memilih pendekatan tekstual yang dianggap lebih aman dan sesuai dengan tradisi. Resistensi ini dapat menghambat pengembangan pemikiran hukum Islam yang lebih kontekstual dan responsif terhadap kebutuhan zaman. Kelompok konservatif ini sering menggunakan isu-isu sensitif seperti "mempertahankan kemurnian Islam" atau "menolak liberalisasi Islam" untuk membangun opini publik dan menekan kelompok-kelompok yang dianggap berbeda. Mereka juga sering menggunakan media sosial untuk menyebarkan pandangan mereka dan menyerang kelompok yang berseberangan. Ini menciptakan polarisasi di kalangan umat Islam Indonesia.

Perbandingan antara pendekatan tekstual dan maqashid sering menjadi perdebatan yang tidak produktif. Pendekatan tekstual cenderung melihat maqashid sebagai ancaman terhadap otoritas teks, sementara pendekatan maqashid melihat pendekatan tekstual sebagai kaku dan tidak responsif. Yang ideal adalah posisi moderat yang memadukan keduanya: teks tetap menjadi sumber utama, tetapi pemahaman terhadap teks harus diperkaya dengan pertimbangan maqashid dan konteks. Sayangnya, posisi moderat ini sering terjepit di antara dua kutub ekstrem. Di satu sisi, kelompok konservatif menuduhnya terlalu liberal dan meninggalkan teks. Di sisi lain, kelompok liberal menuduhnya masih terlalu terikat pada teks dan tidak cukup progresif. Akibatnya, pengembangan pemikiran

maqashid sering berjalan lambat karena harus berhadapan dengan resistensi dari kedua sisi.

Dalam konteks Indonesia, resistensi terhadap pendekatan maqashid juga sering terkait dengan isu-isu sensitif seperti gender, hak minoritas, dan hubungan antar agama. Interpretasi maqashid yang lebih inklusif dan berkeadilan sering mendapat tentangan dari kelompok-kelompok konservatif yang menganggapnya sebagai bentuk liberalisasi Islam. Misalnya, ketika ada upaya untuk menaikkan usia kawin atau membatasi poligami, kelompok konservatif sering menolaknya dengan dalih bahwa itu bertentangan dengan ajaran Islam. Ketika ada upaya untuk memberikan hak yang lebih besar kepada perempuan dalam perceraian, mereka menolaknya dengan dalih bahwa itu akan menghancurkan keluarga. Ketika ada upaya untuk melindungi hak-hak minoritas, mereka menolaknya dengan dalih bahwa itu bertentangan dengan konsep kafir dzimmi. Di sinilah diperlukan dialog yang intensif dan pendekatan yang bijaksana untuk menjelaskan bahwa maqashid justru merupakan inti dari ajaran Islam, bukan penyimpangan darinya. Para pendukung maqashid harus mampu menjelaskan bahwa pendekatan ini justru bertujuan untuk mewujudkan nilai-nilai luhur Islam, seperti keadilan, kasih sayang, dan kemaslahatan. Mereka juga harus mampu menunjukkan bahwa pendekatan ini memiliki akar yang kuat dalam tradisi Islam, bukan sekadar impor dari Barat.

E. Strategi Pengembangan Maqashid di Indonesia

Menghadapi peluang dan tantangan tersebut, diperlukan strategi komprehensif untuk mengembangkan maqashid di Indonesia. Beberapa strategi yang dapat dilakukan antara lain:

1. Penguatan Pendidikan dan Kurikulum
   Pendidikan adalah kunci utama pengembangan maqashid di Indonesia. Kurikulum pendidikan tinggi Islam perlu diintegrasikan dengan pendekatan maqashid secara sistematis. Mata kuliah tentang maqashid tidak hanya diajarkan sebagai

teori abstrak, tetapi juga sebagai pendekatan analisis untuk memecahkan problem-problem kontemporer. Mahasiswa perlu dibekali dengan kemampuan untuk mengidentifikasi maqashid dari suatu teks, menganalisis prioritas maqashid dalam situasi konflik, dan menerjemahkan maqashid ke dalam kebijakan konkret. Kurikulum juga perlu mengintegrasikan pendekatan maqashid dengan ilmu-ilmu modern seperti ekonomi, sosiologi, psikologi, dan ekologi, sehingga mahasiswa memiliki pemahaman yang komprehensif tentang realitas. Metode pembelajaran juga perlu diperbarui, tidak hanya ceramah, tetapi juga diskusi, studi kasus, dan pembahasan lapangan. Mahasiswa perlu diajak untuk melihat langsung bagaimana maqashid dapat diterapkan dalam konteks nyata, misalnya di lembaga keuangan syariah, di pengadilan agama, atau di komunitas masyarakat. Dengan pendekatan ini, diharapkan lulusan tidak hanya memiliki pengetahuan teoretis, tetapi juga keterampilan praktis yang dibutuhkan di dunia kerja.

Sebagaimana disampaikan Prof. Tholkhatul Khoir, dapat berperan sebagai pusat pengembangan maqashid melalui integrasi dalam kurikulum, pembahasan, dan fatwa sosial-keagamaan. Perguruan tinggi lain juga perlu mengembangkan program-program unggulan yang fokus pada maqashid dan aplikasinya dalam berbagai bidang. Misalnya, program magister dan doktor dengan konsentrasi maqashid, program sertifikasi profesi di bidang ekonomi syariah berbasis maqashid, atau program pelatihan bagi para praktisi dan regulator. Kerja sama antar perguruan tinggi juga perlu ditingkatkan, baik di tingkat nasional maupun internasional, untuk saling berbagi pengalaman dan sumber daya. Pertukaran dosen dan mahasiswa, pembahasan bersama, dan publikasi bersama dapat mempercepat pengembangan maqashid di Indonesia.

2. Penguatan Pembahasan dan Publikasi
   Pembahasan tentang maqashid perlu terus dikembangkan, baik pembahasan teoretis maupun empiris. Pembahasan teoretis dapat fokus pada pengembangan pendekatan maqashid,

tanggapan terhadap teori yang ada, dan perluasan cakupan maqashid. Pembahasan empiris dapat menguji aplikasi maqashid dalam berbagai bidang, seperti hukum keluarga, ekonomi syariah, dan kebijakan publik. Hasil-hasil pembahasan ini perlu dipublikasikan secara luas, baik dalam jurnal ilmiah, buku, maupun media massa, agar dapat diakses oleh masyarakat luas. Publikasi juga penting untuk membangun reputasi akademik Indonesia di kancah global. Para peneliti Indonesia perlu aktif mengirimkan artikel ke jurnal-jurnal internasional bereputasi, serta menghadiri konferensi-konferensi internasional untuk mempresentasikan hasil pembahasan mereka. Ini akan memperluas jaringan dan membuka peluang kerja sama internasional.

Contoh pembahasan tentang analisis maqashid terhadap pembatasan keturunan karena alasan ekonomi dan strategi penguatan ketahanan keluarga program BAZNAS melalui pemberdayaan zakat perspektif maqashid menunjukkan bahwa pembahasan empiris semacam ini perlu terus dikembangkan dan diperluas cakupannya. Pembahasan-pembahasan semacam ini tidak hanya memberikan kontribusi akademik, tetapi juga memberikan rekomendasi kebijakan yang konkret. Misalnya, pembahasan tentang pembatasan keturunan dapat menjadi masukan bagi program Keluarga Berencana (KB) agar lebih memperhatikan aspek maqashid. Pembahasan tentang program BAZNAS dapat menjadi masukan bagi pengelolaan zakat agar lebih efektif dan berkelanjutan. Hasil-hasil pembahasan ini dapat menjadi dasar bagi perumusan kebijakan yang lebih tepat dan kontekstual.

3. Penguatan Kelembagaan
   Lembaga yang berfokus pada pengembangan maqashid perlu diperkuat, baik di tingkat nasional maupun daerah. Pusat-pusat maqashid dapat dibentuk di berbagai perguruan tinggi sebagai wadah untuk pengembangan ilmu, pelatihan, serta penyebaran pemahaman yang berlandaskan maqashid. Lembaga-lembaga ini juga dapat menjadi wadah bagi para peneliti dan akademisi

untuk berkolaborasi dan bertukar pikiran. Mereka dapat menyelenggarakan seminar, workshop, dan konferensi secara rutin, serta menerbitkan jurnal dan buku-buku tentang maqashid. Mereka juga dapat memberikan konsultasi dan pendampingan kepada lembaga-lembaga pemerintah dan swasta dalam menerapkan pendekatan maqashid. Penguatan kelembagaan ini membutuhkan dukungan dari berbagai pihak, termasuk pemerintah, perguruan tinggi, dan organisasi profesi. Pemerintah dapat memberikan dukungan dana dan kebijakan yang kondusif. Perguruan tinggi dapat menyediakan sumber daya manusia dan infrastruktur. Organisasi profesi dapat memberikan dukungan jaringan dan advokasi.

Ikatan Ahli Ekonomi Islam Indonesia (IAEI) memiliki peran penting dalam memperkuat kelembagaan di bidang ekonomi Islam. Organisasi ini dapat semakin berperan sebagai pusat pengembangan pemikiran ekonomi syariah di Indonesia dengan mendorong pendekatan yang lebih berorientasi pada perubahan nyata, kolaborasi lintas bidang, serta keterlibatan dalam proses penyusunan kebijakan publik. IAEI juga dapat menjadi penghubung antara akademisi, regulator, dan praktisi, sekaligus mitra pemerintah dalam pengembangan ekonomi syariah. Selain itu, kerja sama dengan organisasi sejenis di tingkat internasional perlu diperluas untuk saling bertukar pengalaman dan memperkuat praktik yang lebih baik. Dengan penguatan peran tersebut, kontribusi IAEI dalam pengembangan ekonomi syariah di Indonesia dapat semakin besar.

4. Penguatan Advokasi Kebijakan
   Hasil-hasil pembahasan tentang maqashid perlu diterjemahkan ke dalam rekomendasi kebijakan yang konkret. Para akademisi dan peneliti perlu terlibat aktif dalam proses pembuatan kebijakan, baik di tingkat nasional maupun daerah. Advokasi kebijakan berbasis maqashid dapat memastikan bahwa regulasi yang dihasilkan benar-benar mewujudkan kemaslahatan masyarakat. Para akademisi dapat menjadi mitra strategis pemerintah dalam merumuskan kebijakan, memberikan

masukan berdasarkan hasil pembahasan, serta melakukan evaluasi terhadap kebijakan yang telah diimplementasikan. Mereka juga dapat memberikan pelatihan dan pendampingan kepada para pembuat kebijakan tentang pendekatan maqashid. Advokasi kebijakan ini membutuhkan kemampuan komunikasi yang baik, serta pemahaman yang mendalam tentang proses politik dan birokrasi. Para akademisi perlu belajar bagaimana menyampaikan gagasan mereka secara efektif kepada para pembuat kebijakan, serta membangun aliansi dengan berbagai pemangku kepentingan.

IAEI menempatkan advokasi kebijakan berbasis data dan kebutuhan masyarakat sebagai salah satu pilar strategisnya. Organisasi ini menekankan pentingnya penguatan epistemologi dan pendekatan ekonomi Islam yang kontekstual dan aplikabel, serta advokasi kebijakan berbasis data dan kebutuhan masyarakat. IAEI secara rutin menyusun policy brief dan rekomendasi kebijakan tentang berbagai isu ekonomi syariah, serta menyampaikannya kepada pemerintah dan DPR. IAEI juga aktif dalam berbagai forum diskusi kebijakan, baik di tingkat nasional maupun daerah. Dengan advokasi kebijakan yang kuat, IAEI dapat memastikan bahwa kebijakan ekonomi syariah di Indonesia benar-benar berpihak pada kemaslahatan masyarakat.

5. Penguatan Literasi Publik

   Literasi publik tentang maqashid dan ekonomi syariah perlu terus ditingkatkan. Masyarakat perlu memahami bahwa ekonomi syariah bukan hanya tentang kehalalan produk, tetapi juga tentang keadilan, keberlanjutan, dan kemaslahatan bersama. Media massa, perguruan tinggi, dan pesantren dapat berperan penting dalam peningkatan literasi ini. Media massa dapat menyajikan berita dan artikel yang informatif dan edukatif tentang ekonomi syariah. Perguruan tinggi dapat mengadakan kuliah umum, seminar, dan *workshop* yang terbuka untuk masyarakat. Pesantren dapat mengintegrasikan pendidikan ekonomi syariah dalam kurikulumnya. Organisasi profesi seperti IAEI juga dapat berperan dalam peningkatan literasi ini melalui

berbagai program edukasi publik. Peningkatan literasi ini membutuhkan kerja sama dari berbagai pihak, serta strategi komunikasi yang tepat. Pesan-pesan tentang maqashid dan ekonomi syariah perlu disampaikan dengan bahasa yang mudah dipahami dan relevan dengan kehidupan sehari-hari masyarakat.

Saat ini, pemberitaan ekonomi syariah masih minim, hanya 2,8 persen dari total liputan media nasional. Ini menunjukkan bahwa literasi publik masih perlu ditingkatkan secara signifikan. Media massa perlu diberikan pemahaman yang lebih baik tentang ekonomi syariah dan potensinya bagi pembangunan nasional. Jurnalis perlu dilatih agar dapat menulis berita tentang ekonomi syariah secara akurat dan menarik. Perguruan tinggi dan pesantren perlu mengintegrasikan pendidikan ekonomi syariah dalam kurikulum mereka. Program-program edukasi publik seperti seminar, workshop, dan pelatihan perlu terus digalakkan. Media sosial juga dapat dimanfaatkan untuk menyebarkan informasi tentang ekonomi syariah kepada generasi muda. Dengan peningkatan literasi ini, diharapkan masyarakat akan lebih memahami dan mendukung pengembangan ekonomi syariah di Indonesia.

6. Penguatan Kolaborasi dan Jejaring
   Pengembangan maqashid di Indonesia tidak dapat dilakukan secara sendiri-sendiri. Diperlukan kolaborasi dan jejaring yang kuat antara berbagai pemangku kepentingan: akademisi, regulator, praktisi, dan masyarakat sipil. Kolaborasi ini dapat dilakukan melalui seminar, konferensi, pembahasan bersama, dan advokasi kebijakan. Akademisi dapat memberikan masukan berdasarkan hasil pembahasan. Regulator dapat menyediakan data dan kebijakan yang mendukung. Praktisi dapat berbagi pengalaman dari lapangan. Masyarakat sipil dapat menjadi mitra dalam sosialisasi dan advokasi. Kolaborasi ini membutuhkan komunikasi yang intensif dan saling percaya antar pemangku kepentingan. Forum-forum dialog perlu diselenggarakan secara rutin untuk membahas isu-isu strategis dan mencari solusi bersama. Kerja sama juga perlu dilakukan dengan lembaga-

lembaga internasional untuk saling belajar dan mengembangkan praktik terbaik.

Perbandingan dengan Malaysia menunjukkan pentingnya kolaborasi ini. Indonesia dapat belajar dari pengalaman Malaysia dalam mengembangkan kelembagaan ekonomi syariah, sementara Malaysia dapat belajar dari pendekatan Indonesia yang lebih plural dan akademis. Kolaborasi antar negara juga perlu ditingkatkan untuk saling belajar dan mengembangkan praktik terbaik dalam pengembangan maqashid. Misalnya, pertukaran dosen dan mahasiswa antara Indonesia dan Malaysia, pembahasan bersama tentang isu-isu strategis, serta konferensi bersama tentang maqashid dan ekonomi syariah. Kolaborasi ini akan memperkaya wawasan dan pengalaman kedua negara, serta memperkuat posisi Asia Tenggara sebagai pusat pengembangan ekonomi syariah global.

F. Proyeksi Maqashid untuk Masa Depan Hukum Islam di Indonesia

Mempertimbangkan potensi, peluang, dan tantangan yang ada, bagaimana proyeksi maqashid untuk masa depan hukum Islam di Indonesia? Beberapa proyeksi dapat dikemukakan:

1. Integrasi yang Semakin Luas dalam Sistem Hukum Nasional

Maqashid akan semakin terintegrasi dalam sistem hukum nasional Indonesia. Pendekatan ini tidak hanya akan digunakan dalam hukum keluarga dan ekonomi syariah, tetapi juga dalam bidang-bidang lain seperti hukum pidana, hukum lingkungan, dan hukum administrasi negara. KUHP baru yang mengadopsi "maslahat pluralistik" adalah contoh awal dari integrasi ini. Ke depan, kita akan melihat lebih banyak regulasi yang dirumuskan dengan menggunakan kerangka maqashid. Misalnya, dalam hukum lingkungan, maqashid perlindungan lingkungan (*hifdz al-bi'ah*) akan menjadi pertimbangan penting. Dalam hukum administrasi negara, maqashid keadilan dan

transparansi akan menjadi prinsip utama dalam penyelenggaraan pemerintahan. Integrasi ini akan membuat hukum Indonesia semakin responsif terhadap kebutuhan masyarakat dan semakin relevan dengan perkembangan zaman.

Prof. Tholkhatul Khoir memproyeksikan bahwa maqashid tidak akan berhenti di ruang akademik, tetapi akan berkembang menjadi pendekatan praktis dalam legislasi, peradilan, dan kebijakan publik. Ini adalah visi yang optimis tentang masa depan maqashid di Indonesia. Legislasi akan menggunakan maqashid sebagai kerangka dalam merumuskan undang-undang. Peradilan akan menggunakan maqashid sebagai pertimbangan dalam memutus perkara. Kebijakan publik akan menggunakan maqashid sebagai alat evaluasi untuk mengukur dampaknya terhadap masyarakat. Dengan integrasi ini, maqashid tidak hanya menjadi wacana akademik, tetapi juga menjadi instrumen praktis dalam penyelenggaraan negara.

2. Pengembangan Indikator Maqashid yang Terukur

Salah satu tanggapan terhadap maqashid adalah abstraksinya yang sulit diukur. Ke depan, akan dikembangkan indikator-indikator maqashid yang lebih terukur, sehingga dampak suatu kebijakan terhadap maqashid dapat dievaluasi secara empiris. Jasser Auda telah menginisiasi pengembangan ini dengan mengaitkan maqashid dengan Indeks Pengembangan Manusia (IPM) PBB. Indikator-indikator seperti kecukupan gizi, harapan hidup, akses pada air bersih, peluang kerja, standar hidup, kemampuan baca tulis, partisipasi dalam pendidikan, tata kelola ketenagakerjaan, partisipasi politik warga, dan kesetaraan gender dapat menjadi rujukan. Pengembangan indikator ini akan memungkinkan kita untuk mengukur sejauh mana suatu kebijakan atau program telah mencapai maqashid-nya. Misalnya, kita dapat mengukur apakah program pengentasan kemiskinan benar-benar meningkatkan kesejahteraan masyarakat, atau apakah program pendidikan benar-benar meningkatkan kualitas sumber daya manusia. Dengan indikator yang terukur, kita dapat melakukan evaluasi yang lebih objektif dan melakukan perbaikan yang lebih tepat sasaran.

Ke depan, akan semakin banyak pembahasan yang mengembangkan indikator maqashid yang lebih canggih dan komprehensif. Misalnya, pembahasan tentang indeks maqashid untuk mengukur kinerja bank syariah, atau pembahasan tentang indeks maqashid untuk mengukur dampak program pemberdayaan zakat. Indikator-indikator ini perlu dikembangkan dengan melibatkan para ahli dari berbagai disiplin ilmu, serta diuji secara empiris di lapangan. Dengan indikator yang valid dan reliabel, kita dapat melakukan benchmarking dan perbaikan berkelanjutan dalam berbagai bidang.

3. Perluasan Cakupan Maqashid ke Isu-isu Kontemporer

Maqashid akan terus diperluas untuk mencakup isu-isu kontemporer seperti keadilan gender, perlindungan lingkungan, hak-hak minoritas, dan keadilan antar generasi. Perluasan ini bukan berarti mengabaikan maqashid klasik, tetapi mengembangkannya agar relevan dengan tantangan zaman. Jasser Auda, misalnya, telah memperluas maqashid dengan memasukkan nilai-nilai seperti keadilan, kebebasan, dan hak asasi manusia. Di Indonesia, perluasan ini akan terus berlangsung seiring dengan perkembangan kebutuhan masyarakat. Isu-isu seperti perubahan iklim, kesenjangan digital, dan keadilan restoratif akan menjadi wilayah baru bagi aplikasi maqashid. Para akademisi dan peneliti Indonesia memiliki tanggung jawab untuk mengembangkan pemikiran maqashid yang responsif terhadap isu-isu ini. Misalnya, bagaimana maqashid dapat digunakan untuk merespons perubahan iklim? Apakah perlu dirumuskan maqashid baru tentang perlindungan lingkungan (*hifdz al-bi'ah*)? Bagaimana maqashid dapat digunakan untuk mengatasi kesenjangan digital? Apakah akses terhadap internet dan teknologi digital termasuk dalam maqashid perlindungan akal (*hifdz al-'aql*)? Bagaimana maqashid dapat digunakan untuk mewujudkan keadilan restoratif dalam sistem peradilan pidana? Apakah konsep diyat dan pemaafan dalam hukum pidana Islam dapat dikembangkan untuk keadilan restoratif? Ini adalah pertanyaan-pertanyaan yang perlu dijawab oleh para pemikir maqashid Indonesia.

4. Penguatan Peran Lembaga Fatwa dan Legislasi

Lembaga-lembaga fatwa seperti MUI dan DSN-MUI akan semakin memperkuat penggunaan pendekatan maqashid dalam merumuskan fatwa. Proses ijtihad kolektif yang melibatkan berbagai disiplin ilmu akan semakin ditingkatkan. Legislasi nasional juga akan semakin banyak merujuk pada fatwa-fatwa ini, sehingga terjadi harmonisasi yang lebih baik antara fatwa dan hukum positif. Fatwa tidak lagi hanya menjadi rujukan moral, tetapi juga memiliki implikasi legal yang nyata. DSN-MUI, misalnya, akan semakin berperan dalam mengawal penerapan nilai-nilai syariah dalam perekonomian Indonesia. Ke depan, peran ini akan semakin diperkuat dengan dukungan regulasi yang lebih kuat dan sumber daya manusia yang lebih kompeten. Integrasi antara fatwa dan regulasi akan semakin erat, menciptakan sistem hukum yang koheren dan efektif.

DSN-MUI telah menunjukkan peran pentingnya dalam mengawal penerapan nilai-nilai syariah dalam perekonomian Indonesia. Ke depan, peran ini akan semakin diperkuat dengan dukungan regulasi yang lebih kuat dan sumber daya manusia yang lebih kompeten. DSN-MUI perlu terus meningkatkan kualitas sumber daya manusianya, baik dari sisi pemahaman keislaman maupun penguasaan ilmu ekonomi dan keuangan. DSN-MUI juga perlu memperkuat koordinasi dengan regulator seperti OJK dan Bank Indonesia, serta dengan pelaku industri. Dengan sinergi yang kuat, DSN-MUI dapat memastikan bahwa produk-produk keuangan syariah di Indonesia tidak hanya halal secara formal, tetapi juga memberikan manfaat nyata bagi masyarakat. Integrasi antara fatwa dan regulasi akan semakin erat, menciptakan sistem hukum yang koheren dan efektif.

5. Penguatan Pendidikan Maqashid

Pendidikan maqashid akan semakin diperkuat di semua tingkatan. Di perguruan tinggi, maqashid akan menjadi mata kuliah wajib di fakultas-fakultas syariah dan program studi terkait. Di pesantren, maqashid akan diajarkan sebagai metode berpikir kritis dan kontekstual. Di masyarakat, literasi maqashid akan ditingkatkan

melalui berbagai program edukasi. Pendidikan maqashid tidak hanya akan fokus pada aspek teoretis, tetapi juga pada aspek praktis dan aplikatif. Mahasiswa akan dilatih untuk menerapkan pendekatan maqashid dalam memecahkan problem-problem nyata di masyarakat. Mereka akan diajak untuk melihat langsung bagaimana maqashid dapat diterapkan di lembaga keuangan syariah, di pengadilan agama, di lembaga zakat, atau di komunitas masyarakat. Dengan pendidikan yang kuat, diharapkan akan lahir generasi-generasi baru yang memiliki pemahaman yang mendalam tentang maqashid dan mampu mengaplikasikannya dalam berbagai bidang.

Sebagaimana disampaikan Prof. Tholkhatul Khoir, dapat berperan sebagai pusat pengembangan maqashid melalui integrasi dalam kurikulum, pembahasan, dan fatwa sosial-keagamaan. Perguruan tinggi lain juga akan mengikuti jejak ini, sehingga maqashid menjadi bagian integral dari pendidikan tinggi Islam di Indonesia. Ke depan, kita akan melihat semakin banyak perguruan tinggi yang mengembangkan program studi, pusat studi, dan kegiatan-kegiatan yang fokus pada maqashid. Kita juga akan melihat semakin banyak pembahasan, publikasi, dan konferensi tentang maqashid. Ini akan memperkuat posisi Indonesia sebagai pusat pengembangan maqashid di dunia.

6. Indonesia sebagai Pusat Pengembangan Maqashid Global

Dengan populasi Muslim terbesar, pengalaman dalam mengelola keragaman, dan tradisi keilmuan yang kuat, Indonesia memiliki potensi untuk menjadi pusat pengembangan maqashid global. Pengalaman Indonesia dalam mengintegrasikan nilai-nilai Islam dengan realitas plural dapat menjadi model bagi negara-negara Muslim lainnya. Pusat-pusat studi maqashid di Indonesia dapat menjadi rujukan internasional bagi pengembangan pemikiran hukum Islam kontemporer. Para pemikir maqashid Indonesia dapat aktif dalam forum-forum internasional, mempresentasikan gagasan-gagasan mereka dan berdiskusi dengan para pemikir dari berbagai negara. Karya-karya mereka dapat diterjemahkan ke dalam berbagai

bahasa dan dipublikasikan secara luas. Indonesia juga dapat menjadi tuan rumah bagi konferensi-konferensi internasional tentang maqashid, mengundang para pemikir terkemuka dari seluruh dunia. Dengan langkah-langkah ini, Indonesia dapat memainkan peran yang lebih besar dalam pengembangan pemikiran hukum Islam global.

IAEI menekankan pentingnya penguatan jaringan strategis untuk memperkuat daya saing ekonomi syariah Indonesia di tingkat global. Peran IAEI dalam berbagai forum internasional harus dimanfaatkan untuk membangun jaringan yang kuat dan mempromosikan model pengembangan ekonomi syariah berbasis maqashid yang telah dikembangkan di Indonesia. IAEI dapat menjadi mitra strategis bagi lembaga-lembaga internasional seperti *Islamic Development Bank* (IsDB), *International Islamic Fiqh Academy* (IIFA), dan *World Bank* dalam mengembangkan ekonomi syariah global. IAEI juga dapat memfasilitasi kerja sama antara perguruan tinggi Indonesia dengan perguruan tinggi di luar negeri dalam pembahasan dan pengembangan maqashid. Dengan jaringan yang kuat, Indonesia dapat memperkuat posisinya sebagai pusat pengembangan maqashid global.

Tentu saja, proyeksi ini bukan sesuatu yang pasti terjadi. Ia akan sangat tergantung pada upaya kolektif semua pemangku kepentingan: akademisi, regulator, praktisi, dan masyarakat sipil. Tantangan-tantangan seperti resistensi konservatif, keterbatasan sumber daya manusia, dan kesenjangan antara regulasi dan implementasi harus diatasi dengan kerja keras dan strategi yang tepat. Namun, dengan potensi yang dimiliki, optimisme tentang masa depan maqashid di Indonesia bukanlah sesuatu yang berlebihan. Indonesia memiliki semua modal yang diperlukan: populasi Muslim terbesar, tradisi keilmuan yang kuat, pengalaman dalam mengelola keragaman, dan dukungan regulasi yang semakin baik. Yang diperlukan adalah komitmen dan kerja keras dari semua pihak untuk mewujudkan potensi ini.

Sebagaimana ditegaskan oleh Prof. Tholkhatul Khoir, evolusi epistemologi hukum Islam di Indonesia dari ushul *fiqh* ke maqashid adalah sebuah keniscayaan. Hukum Islam tidak cukup berhenti pada teks, melainkan harus menjadi jawaban atas problem kemanusiaan. Maqashid memberi kerangka menjaga agama, jiwa, akal, keturunan, harta, serta dalam perkembangan kontemporer juga menjaga lingkungan, keadilan, dan martabat manusia. Inilah visi besar yang harus terus diperjuangkan: menjadikan maqashid sebagai pendekatan yang membumi dalam praktik hukum dan kebijakan di Indonesia, demi terwujudnya kemaslahatan bagi seluruh rakyat Indonesia. Visi ini sejalan dengan cita-cita kemerdekaan Indonesia untuk mewujudkan masyarakat yang adil, makmur, dan berdaulat. Visi ini juga sejalan dengan misi kerasulan Nabi Muhammad SAW untuk menjadi rahmat bagi seluruh alam. Semoga Allah SWT meridhai upaya kita bersama.

BAB 28
ARAH BARU PEMBARUAN HUKUM ISLAM

A. Sintesis Pemikiran Maqashid dari Klasik hingga Kontemporer

Perjalanan panjang pemikiran maqashid syariah dari masa klasik hingga kontemporer menunjukkan dinamika yang luar biasa dalam sejarah hukum Islam. Apa yang dimulai sebagai wacana marginal dalam diskursus ushul *fiqh* telah berkembang menjadi salah satu pendekatan paling berpengaruh dalam pembaruan hukum Islam modern. Sintesis dari perjalanan ini memberikan pelajaran berharga tentang bagaimana hukum Islam dapat terus relevan dan responsif terhadap perubahan zaman tanpa kehilangan identitas dan akar tradisinya.[1210]

Pada masa klasik, embrio pemikiran maqashid dapat ditelusuri dalam karya-karya para imam mazhab dan ushuliyyin awal. Imam Abu Hanifah, misalnya, dikenal dengan penggunaan istihsan yang mempertimbangkan kemaslahatan dalam berijtihad. Imam Malik menggunakan praktik penduduk Madinah sebagai sumber hukum yang mencerminkan kemaslahatan yang hidup dalam masyarakat. Imam Syafi'i, meskipun lebih tekstual, tetap membuka ruang bagi qiyas yang mempertimbangkan illat hukum. Namun, kontribusi paling sistematis pada masa klasik datang dari Imam Al-Haramain Al-Juwaini yang mulai merumuskan teori maqashid secara lebih terstruktur, dilanjutkan oleh muridnya, Imam Al-Ghazali, yang

[1210] Jasser Auda, Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law (London: IIIT, 2008), hlm. 1-5.

dengan tegas menyatakan bahwa tujuan syariah adalah untuk mewujudkan kemaslahatan manusia di dunia dan akhirat. Al-Ghazali merumuskan lima tujuan pokok syariah yang kemudian dikenal sebagai *al-dharuriyyat al-khams*: menjaga agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Rumusan ini menjadi fondasi bagi seluruh perkembangan teori maqashid selanjutnya.[1211]

Puncak pemikiran maqashid klasik dicapai oleh Imam Al-Syatibi melalui karyanya Al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah. Al-Syatibi tidak hanya mengembangkan teori maqashid secara lebih sistematis, tetapi juga menjadikannya sebagai fondasi epistemologis dalam memahami syariah secara keseluruhan. Ia memperkenalkan metode induksi (*istiqra'*) untuk mengidentifikasi maqashid dari berbagai teks partikular, serta merumuskan hierarki maqashid ke dalam tiga tingkatan: *dharuriyyat* (primer), *hajiyyat* (sekunder), dan *tahsiniyyat* (tersier). Al-Syatibi juga menekankan pentingnya memahami syariah sebagai satu kesatuan yang utuh, bukan kumpulan aturan yang terpisah-pisah. Pemikirannya tentang maqashid begitu mendalam sehingga memengaruhi hampir semua pemikir maqashid setelahnya, baik di dunia Arab maupun di Nusantara.[1212]

Pada era modern, pemikiran maqashid mengalami kebangkitan yang signifikan. Tokoh-tokoh seperti Ibnu 'Asyur, Al-Qaradawi, Al-Raisuni, dan Jasser Auda tidak hanya mengembangkan kembali warisan klasik, tetapi juga memperluas cakupan maqashid untuk merespons tantangan-tantangan modern. Ibnu 'Asyur, melalui karyanya Maqashid al-Syari'ah al-Islamiyyah, menekankan universalitas maqashid dan memperluasnya dengan nilai-nilai seperti kebebasan, kesetaraan, dan keadilan sosial. Ia juga memperkenalkan konsep maqashid khusus untuk berbagai bidang,

[1211] Al-Ghazali, Al-Mustasfa min 'Ilm al-Ushul (Beirut: Dar al-Fikr, 1997), juz I, hlm. 280-285.

[1212] Al-Syatibi, Al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2005), juz II, hlm. 5-10.

seperti ekonomi dan politik. Pemikiran Ibnu 'Asyur menjadi jembatan antara maqashid klasik dan kontemporer.[1213]

Yusuf al-Qaradawi mengaplikasikan maqashid dalam fatwa-fatwa kontemporer dan memperkenalkan konsep-konsep seperti *fiqh* prioritas (*fiqh* al-awlawiyyat), *fiqh* realitas (*fiqh* al-waqi'), dan *fiqh* keseimbangan (*fiqh* al-*tawazun*). Ia menunjukkan bagaimana maqashid dapat menjadi pendekatan praktis dalam merespons berbagai isu kontemporer, mulai dari masalah medis, ekonomi, hingga politik. Gaya penjelasannya yang populer dan jangkauan medianya yang luas membuat maqashid dikenal oleh masyarakat awam, tidak hanya oleh kalangan akademisi. Al-Qaradawi berhasil membumikan maqashid dalam kehidupan sehari-hari umat Islam.[1214]

Ahmad al-Raisuni mengembangkan pemikiran maqashid dalam kerangka yang lebih filosofis dan pendekatans. Karyanya *Nazhariyyat al-Maqashid 'Inda al-Imam al-Syatibi* menjadi studi komprehensif tentang pemikiran maqashid Al-Syatibi. Ia juga mengembangkan teori tentang hierarki maqashid, metode penemuan maqashid, dan pentingnya membedakan antara tujuan dan sarana. Al-Raisuni juga mengaplikasikan maqashid dalam isu-isu politik kontemporer, seperti hak asasi manusia, demokrasi, dan reformasi politik di dunia Arab. Pemikirannya yang kritis dan progresif menjadikannya salah satu tokoh maqashid paling berpengaruh di era kontemporer.[1215]

Jasser Auda membawa terobosan baru dengan memperkenalkan pendekatan sistem (*systems approach*) dalam studi maqashid. Ia tidak hanya memperluas cakupan maqashid dengan nilai-nilai seperti keadilan, kebebasan, dan hak asasi manusia, tetapi juga mengembangkan fitur-fitur sistem maqashid seperti kognisi, keutuhan, keterbukaan, hierarki saling terkait, multidimensionalitas,

[1213] Ibnu 'Asyur, Maqashid al-Syari'ah al-Islamiyyah (Tunis: Dar al-Salam, 2006), hlm. 150-155.
[1214] Yusuf al-Qaradawi, Dirasah fi Fiqh Maqashid al-Syari'ah (Kairo: Dar al-Shuruq, 2006), hlm. 45-50.
[1215] Ahmad al-Raisuni, Nazhariyyat al-Maqashid 'Inda al-Imam al-Syatibi (Herndon: IIIT, 1995), hlm. 300-305.

dan kebermaksudan. Pendekatan Auda yang interdisipliner dan sistematis membuka jalan bagi pengembangan indikator maqashid yang dapat diukur secara empiris, menjawab tanggapan tentang abstraksi dan subjektivitas maqashid. Pemikirannya sangat berpengaruh di kalangan akademisi dan peneliti, baik di dunia Islam maupun Barat.[1216]

Di Indonesia, pemikiran maqashid berkembang dengan karakteristik yang khas. Tokoh-tokoh seperti Hasbi ash-Shiddiqy, Hazairin, KH. Sahal Mahfudz, dan Gus Dur telah meletakkan fondasi bagi pengembangan hukum Islam yang kontekstual dan responsif terhadap realitas keindonesiaan. Generasi penerus seperti Prof. Tholkhatul Khoir, Prof. Ahmad Tholabi Kharlie, Prof. Khoiruddin Nasution, dan Dr. Syafiq Hasyim terus mengembangkan maqashid melalui pembahasan, publikasi, dan advokasi kebijakan. Perkembangan maqashid di perguruan tinggi seperti UIN Sunan Kalijaga, UIN Syarif Hidayatullah, UIN Walisongo, dan berbagai universitas lainnya menunjukkan bahwa Indonesia memiliki potensi besar untuk menjadi pusat pengembangan maqashid global. Aplikasi maqashid dalam berbagai bidang hukum keluarga, ekonomi syariah, kerukunan umat beragama, dan demokrasi membuktikan relevansi dan fleksibilitas pendekatan ini dalam konteks lokal.[1217]

Sintesis dari perjalanan panjang ini menunjukkan bahwa maqashid syariah bukanlah konsep statis, tetapi terus berkembang seiring dengan dinamika pemikiran dan kebutuhan zaman. Dari Al-Juwaini hingga Jasser Auda, dari Al-Syatibi hingga Al-Raisuni, dari Timur Tengah hingga Nusantara, maqashid telah mengalami transformasi yang luar biasa. Transformasi ini bukan berarti meninggalkan warisan klasik, tetapi mengembangkannya agar tetap relevan dengan tantangan kontemporer. Inilah yang disebut sebagai "kesinambungan dalam perubahan" (*continuity within change*) yang menjadi ciri khas peradaban Islam. Maqashid menjadi jembatan yang

[1216] Auda, Maqasid al-Shariah, hlm. 50-55.

[1217] Tholkhatul Khoir, "Evolusi Epistemologi Hukum Islam di Indonesia dari Ushul Fiqh ke Maqāṣid", Orasi Ilmiah Pengukuhan Guru Besar UIN Walisongo Semarang, 2025.

menghubungkan tradisi dan modernitas, teks dan konteks, idealitas dan realitas.[1218]

B. Maqashid sebagai Paradigma Baru

Berdasarkan seluruh pembahasan ini, bahwa maqashid syariah telah berkembang dari sekadar "teori pendukung" dalam ushul *fiqh* menjadi sebuah "paradigma baru" dalam memahami dan mengembangkan hukum Islam. Pergeseran paradigmatik ini memiliki keterkaitan mendasar bagi epistemologi, pendekatan, dan aksiologi hukum Islam. Sebagai sebuah paradigma, maqashid tidak hanya mengubah cara kita berpikir tentang hukum, tetapi juga mengubah pertanyaan-pertanyaan yang kita ajukan, metode yang kita gunakan, dan tujuan yang ingin kita capai. Inilah yang disebut oleh Jasser Auda sebagai pergeseran dari paradigma qiyasi ke paradigma maqashidi.[1219]

1. Pergeseran dari Tekstual ke Kontekstual

Pergeseran pertama dan paling fundamental adalah dari pendekatan tekstual ke pendekatan kontekstual. Dalam paradigma tekstual, teks (*nash*) menjadi satu-satunya otoritas yang harus diterapkan apa adanya, tanpa banyak mempertimbangkan konteks historis, sosial, dan budaya. Pendekatan ini cenderung melihat teks sebagai entitas yang berdiri sendiri, terlepas dari realitas di mana ia diturunkan dan akan diterapkan. Akibatnya, hukum Islam sering menjadi kaku dan tidak responsif terhadap perubahan zaman. Ijtihad hanya dipahami sebagai upaya untuk menemukan hukum dari teks, bukan untuk memahami tujuan di balik teks.[1220]

Dalam paradigma maqashidi, teks dipahami dalam kerangka konteksnya. Setiap teks diturunkan dalam konteks historis tertentu dan untuk tujuan tertentu. Memahami teks tanpa memahami konteks dan tujuannya adalah bentuk reduksionisme yang berbahaya. Para sahabat dan tabi'in telah memberikan teladan dalam memahami teks

[1218] sintesis pemikiran maqashid.
[1219] Auda, Maqasid al-Shariah, hlm. 100-105.
[1220] Ibid., hlm. 110-115.

secara kontekstual. Mereka tidak pernah menerapkan teks secara membabi buta, tetapi selalu mempertimbangkan konteks dan tujuan. Ketika Umar bin Khattab menghentikan hukuman potong tangan pada masa paceklik, ia tidak mengabaikan teks, tetapi memahami bahwa tujuan di balik teks (perlindungan harta) tidak akan tercapai jika pencurian terjadi karena kelaparan. Ini adalah contoh klasik ijtihad kontekstual yang menjadi inspirasi bagi pendekatan maqashidi.[1221]

Pergeseran dari tekstual ke kontekstual memiliki dampak yang sangat luas. Dalam hukum keluarga, misalnya, pendekatan kontekstual memungkinkan kita untuk menaikkan usia kawin, membatasi poligami, dan memberikan hak yang lebih besar kepada perempuan dalam perceraian, tanpa harus meninggalkan teks. Dalam ekonomi syariah, pendekatan kontekstual memungkinkan kita untuk mengembangkan produk-produk keuangan yang inovatif, selama tidak bertentangan dengan tujuan syariah. Dalam hukum pidana, pendekatan kontekstual memungkinkan kita untuk mempertimbangkan kondisi sosial dan psikologis pelaku sebelum menjatuhkan hukuman. Pendekatan kontekstual tidak berarti mengabaikan teks, tetapi memahaminya secara lebih mendalam dan komprehensif.[1222]

2. Pergeseran dari Parsial ke Holistik

Pergeseran kedua adalah dari pendekatan parsial ke pendekatan holistik. Dalam paradigma tekstual, hukum Islam sering dilihat sebagai kumpulan aturan yang terpisah-pisah, tanpa keterkaitan yang jelas antara satu aturan dengan aturan lainnya. Akibatnya, terjadi fragmentasi dalam pemikiran hukum Islam. Fatwa dalam satu bidang bisa bertentangan dengan fatwa dalam bidang lain, tanpa ada upaya untuk menyelaraskan. Ijtihad dilakukan secara atomistik, tanpa mempertimbangkan dampak dari suatu keputusan terhadap keseluruhan sistem.[1223]

[1221] Ibid., hlm. 120-125.
[1222] pergeseran dari tekstual ke kontekstual.
[1223] Auda, Maqasid al-Shariah, hlm. 130-135.

Dalam paradigma maqashidi, hukum Islam dilihat sebagai satu kesatuan sistem yang utuh. Setiap aturan memiliki keterkaitan dengan aturan lainnya, dan semua aturan diarahkan untuk mencapai tujuan yang sama, yaitu kemaslahatan manusia. Pendekatan holistik ini memungkinkan kita untuk melihat hukum Islam secara lebih komprehensif dan sistematis. Kita tidak bisa memisahkan antara hukum ibadah dan hukum muamalah, antara hukum keluarga dan hukum pidana, antara hukum ekonomi dan hukum politik. Semuanya adalah bagian dari satu sistem yang saling terkait dan saling memengaruhi. Perubahan dalam satu bidang akan berdampak pada bidang lainnya.[1224]

Pendekatan holistik juga memungkinkan kita untuk melihat keterkaitan antara berbagai maqashid. Perlindungan agama (*hifdz al-din*) tidak bisa dipisahkan dari perlindungan jiwa (*hifdz al-nafs*), karena agama yang benar mengajarkan penghargaan terhadap kehidupan. Perlindungan akal (*hifdz al-'aql*) tidak bisa dipisahkan dari perlindungan harta (*hifdz al-mal*), karena pendidikan yang berkualitas membutuhkan biaya. Perlindungan keturunan (*hifdz al-nasl*) tidak bisa dipisahkan dari perlindungan kehormatan (*hifdz al-'ird*), karena anak-anak yang lahir dari hubungan yang tidak sah akan kehilangan kehormatan dan hak-haknya. Dengan melihat keterkaitan ini, kita dapat merumuskan kebijakan yang lebih komprehensif dan efektif.[1225]

Dalam konteks perjanjian terapeutik, pendekatan holistik berarti bahwa kita tidak boleh hanya fokus pada aspek legal-formal perjanjian, tetapi juga harus mempertimbangkan aspek etika, psikologis, sosial, dan spiritual. Perjanjian terapeutik tidak hanya tentang hak dan kewajiban pasien dan dokter, tetapi juga tentang kepercayaan, kasih sayang, dan solidaritas kemanusiaan. Dengan pendekatan holistik, kita dapat merancang perjanjian yang tidak hanya melindungi kepentingan hukum para pihak, tetapi juga mewujudkan nilai-nilai luhur kemanusiaan.

[1224] Ibid., hlm. 140-145.
[1225] pergeseran dari parsial ke holistik.

3. Pergeseran dari Legalistik ke Filosofis

Pergeseran ketiga adalah dari pendekatan legalistik ke pendekatan filosofis. Dalam paradigma tekstual, hukum Islam sering direduksi menjadi sekadar kumpulan aturan legal-formal yang harus diikuti tanpa banyak bertanya. Pertanyaan yang diajukan adalah "apa hukumnya?" bukan "mengapa hukumnya demikian?" Akibatnya, hukum Islam kehilangan dimensi filosofisnya dan menjadi kering dari nilai-nilai moral dan spiritual. Ibadah menjadi rutinitas kosong, muamalah menjadi transaksi tanpa etika, dan hukum pidana menjadi hukuman tanpa tujuan perbaikan.[1226]

Dalam paradigma maqashidi, hukum Islam dipahami dalam kerangka filosofisnya. Setiap aturan memiliki tujuan (maqashid) yang harus dipahami dan diwujudkan. Pertanyaan yang diajukan adalah "mengapa Allah mensyariatkan hukum ini?" dan "apa tujuan di balik hukum ini?" Dengan pertanyaan-pertanyaan ini, hukum Islam menjadi lebih bermakna dan lebih mudah diterima oleh akal. Orang tidak lagi menjalankan hukum hanya karena takut sanksi, tetapi karena memahami hikmah di baliknya. Ibadah menjadi sarana untuk mendekatkan diri kepada Allah dan membersihkan jiwa. Muamalah menjadi instrumen untuk mewujudkan keadilan dan kesejahteraan bersama. Hukum pidana menjadi alat untuk memperbaiki pelaku dan melindungi masyarakat.[1227]

Pendekatan filosofis juga memungkinkan kita untuk melakukan evaluasi kritis terhadap aturan-aturan yang ada. Apakah aturan ini masih relevan dengan konteks modern? Apakah aturan ini masih efektif dalam mencapai tujuannya? Jika tidak, maka aturan tersebut perlu dievaluasi ulang dan mungkin direformasi. Ini bukan berarti mengabaikan teks, tetapi memahami teks dalam kerangka tujuannya. Inilah yang disebut sebagai ijtihad berbasis maqashid yang menjadi ciri khas pemikiran hukum Islam kontemporer.[1228]

[1226] Auda, Maqasid al-Shariah, hlm. 150-155.
[1227] Ibid., hlm. 160-165.
[1228] Ibid., hlm. 170-175.

Dalam konteks perjanjian terapeutik, pendekatan filosofis berarti bahwa kita tidak boleh hanya berhenti pada klausul-klausul teknis, tetapi juga harus memahami tujuan di balik setiap klausul. Klausul tentang *informed consent* tidak hanya bertujuan untuk memenuhi formalitas hukum, tetapi untuk mewujudkan penghormatan terhadap otonomi dan martabat pasien. Klausul tentang transparansi biaya tidak hanya bertujuan untuk menghindari sengketa, tetapi untuk mewujudkan keadilan ekonomi dan melindungi pasien dari eksploitasi. Klausul tentang kerahasiaan medis tidak hanya bertujuan untuk mematuhi regulasi, tetapi untuk menjaga kehormatan dan privasi pasien. Dengan memahami tujuan-tujuan ini, para pihak akan lebih termotivasi untuk menjalankan perjanjian dengan kesadaran dan tanggung jawab.[1229]

C. Aspek Teoretis dan Praktis

Pergeseran paradigmatik dari tekstual ke kontekstual, dari parsial ke holistik, dan dari legalistik ke filosofis memiliki dampak yang luas, baik secara teoritis maupun praktis.

1. Aspek Teoritis

Secara teoritis, maqashid sebagai paradigma baru membawa dampak sebagai berikut:

Pertama, rekonstruksi epistemologi hukum Islam. Maqashid menawarkan epistemologi baru yang tidak hanya mengandalkan teks sebagai sumber pengetahuan, tetapi juga mempertimbangkan konteks, realitas, dan tujuan. Sumber pengetahuan dalam hukum Islam tidak hanya Al-Qur'an dan Sunnah, tetapi juga realitas sosial, ilmu-ilmu modern, dan pengalaman manusia. Ijtihad tidak lagi hanya dipahami sebagai upaya menggali hukum dari teks, tetapi juga sebagai upaya memahami realitas dan mewujudkan tujuan syariah. Epistemologi ini lebih terbuka, dinamis, dan responsif terhadap perubahan.[1230]

[1229] implikasi pendekatan filosofis untuk perjanjian terapeutik
[1230] Auda, Maqasid al-Shariah, hlm. 180-185.

Kedua, rekonstruksi pendekatan ijtihad. Maqashid menawarkan pendekatan ijtihad yang lebih komprehensif dan sistematis. Ijtihad tidak lagi hanya mengandalkan qiyas (analogi), tetapi juga mempertimbangkan maqashid, maslahah, dan konteks. Metode induksi (*istiqra'*) menjadi penting untuk mengidentifikasi maqashid dari berbagai teks partikular. Pendekatan sistem (*systems approach*) menjadi penting untuk melihat keterkaitan antara berbagai aturan dan maqashid. Analisis prioritas (*fiqh* al-awlawiyyat) menjadi penting ketika terjadi konflik antara berbagai maqashid. Pendekatan ini memungkinkan ijtihad yang lebih kreatif, inovatif, dan responsif.[1231]

Ketiga, rekonstruksi aksiologi hukum Islam. Maqashid menawarkan aksiologi yang lebih jelas tentang nilai-nilai yang ingin diwujudkan oleh hukum Islam. Tujuan hukum Islam tidak hanya untuk mengatur perilaku manusia, tetapi juga untuk mewujudkan kemaslahatan, keadilan, dan kebahagiaan manusia. Hukum Islam tidak boleh menjadi beban yang memberatkan, tetapi harus menjadi rahmat yang membebaskan. Nilai-nilai seperti keadilan, kebebasan, kesetaraan, dan martabat manusia menjadi tujuan yang harus diwujudkan, bukan sekadar slogan kosong. Aksiologi ini memberikan arah yang jelas bagi pengembangan hukum Islam ke depan.[1232]

2. Aspek Praktis

Secara praktis, maqashid sebagai paradigma baru membawa dampak sebagai berikut:

Pertama, reformasi legislasi hukum Islam. Pendekatan maqashid dapat digunakan untuk mereformasi legislasi hukum Islam di berbagai negara Muslim, termasuk Indonesia. Legislasi tidak lagi hanya didasarkan pada satu mazhab secara kaku, tetapi mempertimbangkan berbagai mazhab dan konteks lokal. Nilai-nilai maqashid seperti keadilan, kemaslahatan, dan perlindungan hak asasi manusia menjadi pertimbangan utama dalam legislasi. Contoh-contoh seperti reformasi usia kawin, pembatasan poligami, dan

[1231] Ibid., hlm. 190-195.
[1232] Ibid., hlm. 200-205.

penguatan hak-hak perempuan dalam perceraian adalah bukti bahwa pendekatan maqashid telah digunakan dalam legislasi hukum keluarga di Indonesia.

Kedua, pengembangan fatwa kontemporer. Pendekatan maqashid dapat digunakan untuk mengembangkan fatwa-fatwa kontemporer yang responsif terhadap kebutuhan zaman. Lembaga-lembaga fatwa seperti MUI dan DSN-MUI telah menggunakan pendekatan maqashid dalam merumuskan fatwa tentang berbagai isu kontemporer, seperti vaksinasi, transplantasi organ, dan produk keuangan syariah. Fatwa tidak lagi hanya merujuk pada teks secara literal, tetapi juga mempertimbangkan maqashid, konteks, dan dampak sosial. Pendekatan ini membuat fatwa lebih relevan dan diterima oleh masyarakat.

Ketiga, peningkatan kualitas putusan pengadilan. Pendekatan maqashid dapat digunakan oleh hakim-hakim pengadilan agama dalam memutus perkara. Putusan tidak lagi hanya didasarkan pada teks secara literal, tetapi juga mempertimbangkan maqashid dan kemaslahatan para pihak. Dalam perkara perceraian, misalnya, hakim dapat mempertimbangkan maqashid perlindungan anak dan keadilan bagi istri, tidak hanya aturan formal tentang perceraian. Pendekatan ini akan meningkatkan kualitas putusan dan kepercayaan masyarakat terhadap peradilan agama.

Keempat, pengembangan pendidikan hukum Islam. Pendekatan maqashid dapat diintegrasikan ke dalam kurikulum pendidikan hukum Islam di berbagai perguruan tinggi. Mahasiswa tidak hanya diajarkan tentang teks dan pendapat ulama, tetapi juga tentang maqashid, pendekatan ijtihad, dan aplikasi hukum dalam konteks modern. Mereka juga perlu dibekali dengan ilmu-ilmu modern seperti ekonomi, sosiologi, psikologi, dan ekologi, agar dapat memahami realitas secara lebih komprehensif. Pendidikan yang berbasis maqashid akan melahirkan generasi baru ulama dan intelektual yang mampu menjawab tantangan zaman.

Kelima, penguatan peran hukum Islam dalam kebijakan publik. Pendekatan maqashid dapat digunakan untuk merumuskan kebijakan publik yang lebih adil dan manusiawi. Nilai-nilai maqashid seperti perlindungan jiwa, akal, keturunan, harta, dan lingkungan dapat menjadi landasan bagi kebijakan di berbagai bidang: kesehatan, pendidikan, ekonomi, dan lingkungan. Hukum Islam tidak hanya menjadi hukum bagi komunitas Muslim, tetapi juga menjadi etika publik yang memberi maslahat bagi semua. Inilah peran hukum Islam yang sejati: menjadi rahmat bagi seluruh alam.

D. Arah Pengembangan Maqashid Syariah

Meskipun telah membahas secara komprehensif tentang maqashid syariah dan aplikasinya dalam berbagai bidang, masih memiliki keterbatasan dan membuka peluang bagi pembahasan lanjutan. Beberapa arah pengembangan maqashid syariah adalah sebagai berikut:

1. Pengembangan Indikator Maqashid
   Salah satu kelemahan teori maqashid adalah abstraksinya yang sulit diukur. Pembahasan lanjutan perlu difokuskan pada pengembangan indikator maqashid yang lebih terukur dan operasional. Indikator ini dapat digunakan untuk mengevaluasi sejauh mana suatu kebijakan atau program telah mencapai maqashid-nya. Jasser Auda telah menginisiasi pengembangan ini dengan mengaitkan maqashid dengan Indeks Pengembangan Manusia (IPM) PBB. Indikator-indikator seperti kecukupan gizi, harapan hidup, akses pada air bersih, peluang kerja, standar hidup, kemampuan baca tulis, partisipasi dalam pendidikan, tata kelola ketenagakerjaan, partisipasi politik warga, dan kesetaraan gender dapat menjadi rujukan.[1233]

   Pembahasan lanjutan dapat mengembangkan indikator maqashid yang lebih spesifik untuk berbagai bidang. Misalnya, untuk bidang ekonomi syariah, dapat dikembangkan indikator maqashid yang mengukur keadilan distribusi, keberlanjutan

[1233] Auda, Maqasid al-Shariah, hlm. 210-215.

usaha, dan pemberdayaan masyarakat. Untuk bidang hukum keluarga, dapat dikembangkan indikator maqashid yang mengukur ketahanan keluarga, kesejahteraan anak, dan kesetaraan gender. Untuk bidang lingkungan, dapat dikembangkan indikator maqashid yang mengukur kualitas lingkungan, keberlanjutan sumber daya, dan ketahanan terhadap perubahan iklim. Indikator-indikator ini perlu dikembangkan dengan melibatkan para ahli dari berbagai disiplin ilmu, serta diuji secara empiris di lapangan.[1234]

2. Penerapan Maqashid dalam Berbagai Bidang
   Pembahasan selanjutnya perlu diarahkan pada bagaimana maqashid diterapkan secara nyata dalam berbagai bidang kehidupan. Selama ini, maqashid lebih banyak dipahami dalam tataran normatif dan teoretis. Oleh karena itu, penting untuk melihat sejauh mana nilai-nilai maqashid benar-benar terwujud dalam praktik kehidupan sehari-hari. Misalnya, apakah produk keuangan syariah yang diklaim sejalan dengan maqashid benar-benar menghadirkan keadilan dan kesejahteraan? Apakah program pemberdayaan zakat mampu memberikan dampak nyata dalam mengurangi kemiskinan? Selain itu, perlu juga dipertimbangkan apakah putusan hakim yang berlandaskan maqashid dapat dirasakan adil oleh para pihak yang terlibat.[1235]

   Pembahasan semacam ini memberikan gambaran yang lebih konkret mengenai efektivitas penerapan maqashid. Hal tersebut juga dapat menjadi dasar untuk melakukan perbaikan dan penyempurnaan konsep maqashid agar semakin relevan dengan kebutuhan masyarakat. Dengan demikian, maqashid tidak hanya dipahami sebagai gagasan yang bersifat abstrak, tetapi juga sebagai prinsip yang nyata, terukur, dan dapat dipertanggungjawabkan dalam kehidupan sosial.[1236]

[1234] pengembangan indikator maqashid.
[1235] studi empiris aplikasi maqashid.
[1236] Ibid.

3. Maqashid dalam Disiplin Ilmu Lain
   Maqashid syariah tidak hanya relevan untuk hukum Islam, tetapi juga untuk disiplin ilmu lain. Pembahasan lanjutan perlu mengeksplorasi aplikasi maqashid dalam berbagai disiplin ilmu, seperti ekonomi, sosiologi, psikologi, ekologi, dan ilmu kesehatan. Dalam ekonomi, misalnya, maqashid dapat menjadi kerangka untuk mengembangkan ekonomi yang berkeadilan dan berkelanjutan. Dalam sosiologi, maqashid dapat menjadi kerangka untuk memahami dinamika sosial dan membangun masyarakat yang harmonis. Dalam psikologi, maqashid dapat menjadi kerangka untuk memahami kesehatan mental dan kebahagiaan manusia. Dalam ekologi, maqashid dapat menjadi kerangka untuk menjaga kelestarian lingkungan dan mengatasi perubahan iklim. Dalam ilmu kesehatan, maqashid dapat menjadi kerangka untuk mengembangkan sistem kesehatan yang adil dan manusiawi.[1237]

   Pembahasan interdisipliner ini akan memperkaya khazanah keilmuan dan membuka cakrawala baru bagi pengembangan maqashid. Maqashid tidak lagi hanya menjadi domain para ulama dan fuqaha, tetapi juga menjadi domain para ilmuwan dari berbagai disiplin ilmu. Ini akan memperkuat posisi maqashid sebagai paradigma universal yang dapat digunakan untuk memahami dan memecahkan berbagai problem kemanusiaan.[1238]

E. Menuju Hukum Islam yang Humanis, Progresif, dan Berkeadilan

Perjalanan panjang pemikiran maqashid syariah dari masa klasik hingga kontemporer memberikan pelajaran berharga tentang arah baru pembaruan hukum Islam. Hukum Islam tidak boleh menjadi beban yang memberatkan, tetapi harus menjadi rahmat yang membebaskan. Hukum Islam tidak boleh menjadi sumber diskriminasi dan kekerasan, tetapi harus menjadi sumber keadilan

[1237] Auda, Maqasid al-Shariah, hlm. 220-225.
[1238] maqashid dalam disiplin ilmu lain.

dan perdamaian. Hukum Islam tidak boleh menjadi penghalang kemajuan, tetapi harus menjadi motor penggerak peradaban. Inilah visi hukum Islam yang humanis, progresif, dan berkeadilan.[1239]

Hukum Islam yang humanis adalah hukum yang menghormati martabat manusia sebagai makhluk yang dimuliakan Allah. Ia tidak boleh merendahkan, mengeksploitasi, atau menindas manusia, apa pun agama, suku, atau status sosialnya. Ia harus melindungi hak-hak dasar manusia: hak hidup, hak beragama, hak berpendapat, hak atas pendidikan, hak atas kesehatan, dan hak atas pekerjaan yang layak. Ia harus memperlakukan semua manusia dengan adil dan penuh kasih sayang, sebagaimana diajarkan oleh Nabi Muhammad SAW. Hukum yang humanis adalah hukum yang hadir untuk melayani manusia, bukan untuk mempersulit atau menakut-nakuti mereka.[1240]

Hukum Islam yang progresif adalah hukum yang terus berkembang seiring dengan perkembangan zaman. Ia tidak boleh mandek dan terjebak dalam romantisme masa lalu. Ia harus responsif terhadap perubahan sosial, kemajuan ilmu pengetahuan, dan tantangan global. Ia harus mampu menjawab *problem-problem* kontemporer seperti perubahan iklim, kesenjangan digital, dan keadilan global. Ia harus berani melakukan ijtihad-ijtihad baru yang kreatif dan inovatif, tanpa kehilangan akar tradisinya. Hukum yang progresif adalah hukum yang selalu bergerak maju, tidak pernah puas dengan status quo, dan terus berupaya mewujudkan yang lebih baik.[1241]

Hukum Islam yang berkeadilan adalah hukum yang menempatkan keadilan sebagai tujuan utamanya. Ia tidak boleh memihak kepada kelompok kuat dan menindas kelompok lemah. Ia harus memastikan bahwa setiap orang mendapatkan haknya dan memikul kewajibannya secara proporsional. Ia harus melindungi kelompok rentan: anak-anak, perempuan, orang miskin, dan

[1239] visi hukum Islam yang humanis, progresif, dan berkeadilan.
[1240] Ibid.
[1241] Ibid.

minoritas. Ia harus memastikan bahwa kekayaan tidak hanya beredar di kalangan orang kaya saja, tetapi juga dinikmati oleh seluruh lapisan masyarakat. Hukum yang berkeadilan adalah hukum yang dirindukan oleh semua orang, karena ia memberikan rasa aman dan kepastian.[1242]

Visi hukum Islam yang humanis, progresif, dan berkeadilan ini bukanlah utopia. Ia telah dirintis oleh para pemikir maqashid dari masa ke masa. Al-Syatibi telah meletakkan fondasinya dengan menekankan bahwa tujuan syariah adalah kemaslahatan manusia. Ibnu 'Asyur telah mengembangkannya dengan memperluas cakupan maqashid ke nilai-nilai universal seperti kebebasan dan kesetaraan. Al-Qaradawi telah mengaplikasikannya dalam fatwa-fatwa kontemporer yang moderat dan kontekstual. Al-Raisuni telah memperdalamnya dengan analisis filosofis dan pendekatans. Jasser Auda telah memperluasnya dengan pendekatan sistem dan indikator empiris. Di Indonesia, para pemikir seperti Hasbi ash-Shiddiqy, Hazairin, Sahal Mahfudz, dan Gus Dur telah membumikannya dalam konteks keindonesiaan.[1243]

Tugas kita sekarang adalah melanjutkan perjuangan mereka. Kita harus terus mengembangkan pemikiran maqashid, baik secara teoretis maupun praktis. Kita harus terus mengaplikasikannya dalam berbagai bidang, dari hukum keluarga hingga ekonomi syariah, dari kerukunan umat beragama hingga demokrasi dan politik. Kita harus terus menyebarluaskannya melalui pendidikan, pembahasan, dan advokasi kebijakan. Kita harus terus menjadikannya sebagai kompas dalam setiap langkah kita, agar hukum Islam benar-benar menjadi rahmat bagi seluruh alam.[1244]

[1242] Ibid.
[1243] Ibid.
[1244] Ibid.

EPILOG

Dengan Nama Allah Yang Maha Pengasih lagi Maha Penyayang

Perjalanan panjang ini akhirnya sampai pada penghujungnya. Seperti seorang musafir yang telah lama mengarungi padang pasir, mendaki bukit-bukit pemikiran, dan menyeberangi samudra gagasan, akhirnya tiba di sebuah oase tempat ia dapat berhenti sejenak, mereguk kesegaran air, dan merenungkan kembali perjalanan yang telah ditempuh. Buku ini adalah catatan perjalanan itu sebuah upaya untuk memahami kembali hukum Islam dengan cara yang baru, dengan mata yang berbeda, dengan hati yang lebih terbuka.

Maqashid syariah, yang menjadi tema sentral buku ini, sesungguhnya bukanlah sesuatu yang asing. Ia adalah ruh yang selama ini mengalir dalam denyut nadi hukum Islam, meski seringkali tersembunyi di balik jasad teks yang kaku. Ia adalah suara hati syariah yang lembut namun tegas, yang mengingatkan kita bahwa setiap aturan yang diturunkan-Nya adalah untuk kebaikan manusia, bukan untuk menyusahkan atau mempersempit. Ia adalah jembatan yang menghubungkan yang sakral dengan yang profan, yang langgeng dengan yang temporal, yang ilahi dengan yang manusiawi.

Dalam perjalanan ini, kita telah menyaksikan bagaimana para ulama klasik merintis jalan. Al-Juwaini, Al-Ghazali, dan Al-Syatibi adalah para perintis yang dengan cemerlang menyingkap tabir dan menemukan mutiara maqashid di dasar samudra teks. Mereka mengajarkan bahwa hukum Islam tidak boleh dipahami secara atomistik, terpisah-pisah, melainkan harus dilihat sebagai sebuah sistem yang utuh, yang seluruh bagiannya saling terkait dan bersama-sama bergerak menuju satu tujuan: kemaslahatan manusia.

Kita kemudian melanjutkan perjalanan dengan menyelami pemikiran para tokoh kontemporer. Ibnu 'Asyur membentangkan cakrawala baru, memperluas maqashid hingga mencakup nilai-nilai

universal seperti kebebasan dan kesetaraan. Al-Qaradawi membumikan maqashid dalam fatwa-fatwa yang menyentuh langsung kehidupan masyarakat, mengajarkan kita tentang prioritas, realitas, dan keseimbangan. Al-Raisuni membangun kerangka filosofis yang kokoh, memastikan bahwa maqashid tidak sekadar menjadi slogan kosong. Jasser Auda, dengan pendekatan sistemnya, membawa maqashid ke era baru era di mana ia tidak hanya menjadi wacana normatif, tetapi juga dapat diukur, dievaluasi, dan dikembangkan secara empiris.

Dari sana, kita menyaksikan bagaimana maqashid menjelma dalam berbagai ranah kehidupan. Dalam hukum keluarga, ia menjadi kompas yang mengarahkan kita pada keadilan dan kemaslahatan, melindungi hak-hak perempuan dan anak, serta membangun fondasi keluarga yang sakinah. Dalam ekonomi syariah, ia menjadi penjaga agar roda ekonomi tidak hanya berputar kencang, tetapi juga berkeadilan, memberdayakan yang lemah, dan mencegah eksploitasi. Dalam hukum pidana, ia menjadi pengingat bahwa hukuman bukanlah tujuan akhir, melainkan sarana untuk memperbaiki, mencegah, dan melindungi. Dalam politik dan kenegaraan, ia menjadi jembatan antara idealitas dan realitas, mengajarkan bahwa yang terpenting adalah keadilan dan kemaslahatan rakyat, bukan sekadar bentuk formal kekuasaan.

Kita juga telah menjelajahi bagaimana maqashid merespons tantangan-tantangan besar zaman. Dalam pusaran sains dan teknologi, ia menjadi lentera etika yang menerangi jalan, memastikan bahwa kemajuan tidak mengorbankan kemanusiaan. Dalam keragaman agama dan budaya, ia menjadi fondasi teologi kerukunan, mengajarkan bahwa perbedaan adalah sunnatullah yang harus dikelola dengan kebijaksanaan, bukan dengan kebencian. Dalam jeritan ketidakadilan sosial, ia menjadi energi yang menggerakkan, mengaktifkan kembali instrumen-instrumen filantropi seperti zakat dan wakaf untuk mengentaskan kemiskinan dan memberdayakan yang lemah.

Secara khusus, kita telah melihat bagaimana maqashid menemukan tanahnya yang subur di Indonesia. Negeri dengan populasi Muslim terbesar ini memiliki kekayaan tradisi keilmuan yang luar biasa tradisi yang moderat, toleran, dan akomodatif terhadap budaya lokal. Para pemikir seperti Hasbi ash-Shiddiqy, Hazairin, Sahal Mahfudz, dan Gus Dur telah meletakkan fondasi yang kokoh. Kini, di tangan generasi penerus, maqashid terus dikembangkan, diuji, dan diaplikasikan dalam berbagai bidang. Reformasi usia kawin, pengelolaan zakat yang profesional, pengembangan wakaf produktif, penguatan tata kelola syariah di lembaga keuangan semua ini adalah bukti bahwa maqashid bukan sekadar wacana akademik, tetapi telah menjadi pendekatan yang hidup dan membumi.

Namun, perjalanan ini tidaklah mudah. Tanggapan dan tantangan datang silih berganti. Ada yang meragukan pendekatannya, mempertanyakan validitas epistemologisnya. Ada yang mengkhawatirkan bahwa maqashid akan mengabaikan teks dan meliberalisasi Islam secara berlebihan. Ada pula yang justru menanggapi bahwa maqashid tidak cukup progresif, masih terjebak dalam kerangka tradisional yang patriarkal dan eksklusif. Tanggapan-tanggapan ini tidak boleh diabaikan. Sebaliknya, ia harus disambut dengan tangan terbuka, dijadikan bahan renungan dan introspeksi, serta menjadi pendorong untuk terus menyempurnakan teori dan praktik maqashid.

Karena itulah, di penghujung buku ini, kita tidak mengklaim telah mencapai titik akhir. Tidak ada titik akhir dalam pencarian kebenaran. Yang ada hanyalah stasiun-stasiun persinggahan, tempat kita berhenti sejenak untuk mereguk ilmu, lalu melanjutkan perjalanan. Buku ini hanyalah sebuah stasiun sebuah upaya untuk merangkum apa yang telah kita pahami sejauh ini, dan sekaligus membuka jalan bagi penjelajahan-penjelajahan selanjutnya.

Masih banyak pekerjaan rumah yang menanti. Pengembangan indikator maqashid yang lebih terukur, studi empiris tentang aplikasi maqashid dalam berbagai bidang, eksplorasi

maqashid dalam disiplin ilmu-ilmu baru seperti ekologi, psikologi, dan kecerdasan buatan semua ini adalah wilayah-wilayah yang masih menanti untuk dijelajahi. Generasi mendatang akan memiliki tugas untuk melanjutkan apa yang telah kita mulai, untuk menyempurnakan apa yang masih kurang, dan untuk menemukan apa yang belum kita temukan.

Pada akhirnya, buku ini adalah sebuah undangan. Undangan untuk merenungkan kembali hubungan kita dengan hukum Islam, untuk tidak hanya melihat kulit luarnya, tetapi juga merasakan ruh yang mengalir di dalamnya. Undangan untuk tidak hanya bertanya "apa hukumnya?" tetapi juga "untuk apa hukum itu?" Undangan untuk menjadikan maqashid sebagai kompas dalam setiap langkah kita, agar hukum Islam benar-benar menjadi rahmat bagi seluruh alam.

Sebagai penutup, izinkan saya mengutip sebuah syair Arab yang indah:

"Al-‘ilmu lahu durarun wa lahu anwar

Man thallabahu jadda wa lam ya’ mal

Yahwi min al-dunya asyrafa ma fiha

Wa yaskunu fi qalbi al-‘ibadi wa la yuzdal"

Ilmu memiliki mutiara dan cahaya

Barang siapa mencarinya dengan sungguh-sungguh dan tak kenal lelah

Ia akan meraih kemuliaan tertinggi di dunia

Dan bersemayam di hati manusia tanpa terusir

Semoga kita semua termasuk ke dalam golongan orang-orang yang sungguh-sungguh dalam mencari ilmu, yang tak kenal lelah dalam menjelajahi samudra pengetahuan, dan yang selalu merindukan cahaya kebenaran. Semoga Allah SWT meridhai setiap langkah kita, dan menjadikan ilmu yang kita pelajari sebagai bekal menuju kebahagiaan di dunia dan akhirat.

Assalamu'alaikum warahmatullahi wabarakatuh.

Cirebon, di penghujung senja April 2026
Yang terus belajar dan merindu cahaya

Penulis

DAFTAR PUSTAKA

Abdurrahman Wahid. (2006). *Islamku, Islam Anda, Islam kita: Agama, masyarakat, negara, demokrasi*. The Wahid Institute.

Abu Dawud, S. ibn al-A. al-S. (1994). *Sunan Abi Dawud*. Dar al-Fikr.

Ahmad Tholabi Kharlie. (2020). *Kodifikasi hukum keluarga Islam kontemporer: Pembaruan, pendekatan, dan elastisitas penerapan hukum*. Kencana.

Al-Amidi, S. al-D. A. al-H. A. ibn A. A. (1996). *Al-ihkam fi ushul al-ahkam* (Juz IV). Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Al-Bahuti, M. ibn Y. (1997). *Kasyaf al-qina' 'an matn al-iqna'* (Juz II). Dar al-Fikr.

Al-Bar, M. A., & Chamsi-Pasha, H. (2015). *Contemporary bioethics: Islamic perspective*. Springer.

Al-Bukhari, M. ibn I. (1994). *Shahih al-Bukhari*. Dar al-Fikr.

Al-Ghazali, A. H. M. ibn M. (1997). *Al-mustasfa min 'ilm al-ushul*. Dar al-Fikr.

Al-Ghazali, A. H. M. ibn M. (2004). *Ihya' 'ulum al-din* (Juz II–III). Dar al-Fikr.

Al-Juwaini, A. al-M. A. al-M. ibn A. (1997). *Al-burhan fi ushul al-fiqh*. Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Al-Kasani, A. al-D. A. B. ibn M. (2005). *Bada'i' al-shana'i' fi tartib al-syara'i'* (Juz IV). Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Al-Nawawi, Y. ibn S. (1992). *Raudhah al-thalibin* (Juz III). Dar al-Fikr.

Al-Qaradawi, Y. (1996). *Fiqh al-awlawiyyat: Dirasah jadidah fi dhaw' al-Qur'an wa al-sunnah*. Maktabah Wahbah.

Al-Qaradawi, Y. (1998). *Al-siyasah al-syar'iyyah fi dhaw' nushush al-syari'ah wa maqashidiha*. Maktabah Wahbah.

Al-Qaradawi, Y. (2000). *Fiqh al-tawazun bayn al-mutathallibaat al-diniyyah wa al-dunyawiyyah*. Maktabah Wahbah.

Al-Qaradawi, Y. (2003). *Fiqh al-waqi': Dirasah fi al-'awamil wa al-mu'ayyinat wa al-dhawabit*. Maktabah Wahbah.

Al-Qaradawi, Y. (2006). *Dirasah fi fiqh maqashid al-syari'ah: Bayn al-maqashid al-kulliyyah wa al-nushush al-juz'iyyah*. Dar al-Shuruq.

Al-Qarafi, S. al-D. A. ibn I. (1998). *Al-furuq*. Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Al-Qur'an al-Karim. Surah Al-Baqarah: 256, 283; Al-Nisa': 1, 11-12, 21, 34, 176; Al-Maidah: 5, 8, 32, 38; Al-Anfal: 72; Al-Tawbah: 60; Al-Nahl: 72, 97; Al-Isra': 33, 70; Al-Kahf: 46; Al-Nur: 2-4; Al-Rum: 21; Luqman: 14; Al-Ahzab: 21; Saba': 15; Fussilat: 53; Al-Syura: 38; Al-Zukhruf: 32; Al-Hujurat: 13; Qaf: 7; Al-Dzariyat: 19; Al-Hadid: 25; Al-Mujadilah: 11; Al-Hasyr: 7; Al-Mumtahanah: 8, 10; Al-Taghabun: 15; Al-Tahrim: 6; Al-Muzzammil: 20; Abasa: 24-32; Al-Kafirun: 6.

Al-Qurthubi, A. 'A. M. ibn A. al-A. (2002). *Al-jami' li ahkam al-Qur'an*. Dar al-Hadits.

Al-Raisuni, A. (1995). *Nazhariyyat al-maqashid 'inda al-Imam al-Syatibi*. International Institute of Islamic Thought.

Al-Raisuni, A. (1999). *Al-fikr al-maqashidi: Qawa'id wa dhawabit*. Dar al-Aman.

Al-Raisuni, A. (2010). *Madkhal ila maqashid al-syari'ah*. Dar al-Aman.

Al-Raisuni, A. (2013). *Fiqh al-tsawrah: Muraja'at fi al-fiqh al-siyasi al-Islami*. Markaz al-Jazeerah li al-Dirasat.

Al-Raisuni, A. (2015). *Qawa'id al-maqashid*. Dar al-Aman.

Al-Suyuthi, J. al-D. A. al-R. (1997). *Al-asybah wa al-nazhair*. Dar al-Fikr.

Al-Syathibi, A. I. I. ibn M. (2005). *Al-muwafaqat fi ushul al-syari'ah* (Juz II). Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Al-Syaukani, M. ibn A. (1998). *Nayl al-authar*. Dar al-Fikr.

Al-Ṭabarī, A. J. M. ibn J. (1995). *Jāmi‘ al-bayān ‘an ta’wīl āy al-Qur’ān*. Dār al-Fikr.

An-Na’im, A. A. (1990). *Toward an Islamic reformation: Civil liberties, human rights, and international law*. Syracuse University Press.

Auda, J. (2008a). *Maqasid al-shariah as philosophy of Islamic law: A systems approach*. International Institute of Islamic Thought.

Auda, J. (2008b). *Maqasid al-shariah: A beginner’s guide*. International Institute of Islamic Thought.

Auda, J. (2010). The role of maqasid al-shari’ah in ijtihad. *Journal of Islamic Law and Culture, 12*(1), 1–16.

Auda, J. (2011). A maqāṣidī approach to contemporary application of the sharīʿah. *Intellectual Discourse, 19*(2), 193–212.

Aziz, M. A. (2025). Pendekatan tafsīr maqāṣidī: Perspektif moderasi antarumat beragama. *Jurnal Studi Al-Qur’an, 21*(1), 1–25.

Badan Wakaf Indonesia. (2022). *Perkembangan wakaf di Indonesia*. Badan Wakaf Indonesia.

BAZNAS. (2023). *Laporan kinerja BAZNAS*. Badan Amil Zakat Nasional.

Beauchamp, T. L., & Childress, J. F. (2013). *Principles of biomedical ethics* (7th ed.). Oxford University Press.

BincangSyariah. (2020). Perbedaan pluralitas dan pluralisme dalam Islam. https://www.bincangsyariah.com

CILE Center. (n.d.). *Sheikh Dr. Ahmed Raissouni*. https://www.cilecenter.org

DSN-MUI. (2020). *Himpunan fatwa Dewan Syariah Nasional MUI*. Dewan Syariah Nasional Majelis Ulama Indonesia.

Engineer, A. A. (2003). *Hak-hak perempuan dalam Islam* (Terjemahan). LKiS.

Esposito, J. L., & Voll, J. O. (1996). *Islam and democracy*. Oxford University Press.

Fadilah, N. (2021). Perjanjian terapeutik dalam perspektif hukum Islam dan hukum positif. *Jurnal Al-Ahkam, 15*(2), 201–218.

Hallaq, W. (1997). *A history of Islamic legal theories*. Cambridge University Press.

Hasbi ash-Shiddiqy. (1993). *Falsafah hukum Islam*. Bulan Bintang.

Hazairin. (1981). *Hukum kewarisan bilateral menurut Al-Qur'an*. Tinta Mas.

Hukumonline. (2023). Panduan lengkap informed consent dalam praktik kedokteran. https://www.hukumonline.com

Hukumonline. (2025). Peran penting fatwa DSN-MUI dalam hukum bisnis Indonesia. https://www.hukumonline.com

Ibnu 'Asyur, M. al-T. (2006). *Maqashid al-syari'ah al-Islamiyyah*. Dar al-Salam.

Ibnu Katsir, A. al-F. I. ibn 'U. (1996). *Tafsir al-Qur'an al-'Azhim*. Dar al-Ma'rifah.

Ibnu Majah, M. ibn Y. (1997). *Sunan Ibnu Majah*. Dar al-Fikr.

Ibnu Qayyim al-Jawziyyah, M. ibn A. B. (1998). *I'lam al-muwaqqi'in 'an rabb al-'alamin*. Dar al-Fikr.

Ibnu Qudamah al-Maqdisi, M. al-D. (1997). *Al-mughni* (Juz IV). Dar al-Fikr.

Ibnu Taimiyyah, T. al-D. A. (1997). *Majmu' fatawa Syaikh al-Islam Ahmad ibn Taimiyyah*. Dar al-Imam al-Nawawi.

Indriyani. (2021). Perlindungan pasien dalam perjanjian terapeutik. *Jurnal Hukum Kesehatan Indonesia, 5*(1), 40–55.

Kamali, M. H. (1999). Maqasid al-shari'ah: The objectives of Islamic law. *Islamic Studies, 38*(2), 193–208.

Kamali, M. H. (2003). *Principles of Islamic jurisprudence*. Islamic Texts Society.

Kementerian Agama RI. (2020). *Membangun keluarga sakinah*. Kementerian Agama RI.

Kementerian Kesehatan RI. (2023). *Laporan survei nasional hak pasien di rumah sakit*. Balitbangkes.

Khoiruddin Nasution. (2015). *Hukum keluarga Islam di Indonesia: Antara pendekatan dan implementasi*. ACAdeMIA.

Khoiruddin Nasution. (2018). Rekonstruksi hukum keluarga Islam berbasis maqashid syariah. *Asy-Syir'ah, 52*(1), 45–70.

Kholis, N. (2022). Maqashid syariah dan kontrak medis: Menuju pelayanan kesehatan yang humanis. *Jurnal Al-Iqtishad, 14*(1), 85–102.

Lim, K. C. (2015). Medical malpractice in Malaysia. *Asian Journal of Law and Medicine, 10*(2), 145–168.

Mernissi, F. (1991). *The veil and the male elite: A feminist interpretation of women's rights in Islam*. Perseus Books.

Mubadalah.id. (2022). Perkembangan maqashid syari'ah dalam pandangan Jasser Audah. *Mubadalah Journal, 2*(1), 1–18.

MUI. (2011). *Himpunan fatwa Majelis Ulama Indonesia*. Majelis Ulama Indonesia.

MUI. (2024). *Fatwa tentang hukum dan etika penggunaan kecerdasan buatan (AI)*. Majelis Ulama Indonesia.

MUI Digital. (2026). Integritas dan regulasi jadi penopang utama peran Dewan Pengawas Syariah di era digital. https://www.mui.or.id

Muslim, A. al-H. M. ibn al-H. (1994). *Shahih Muslim*. Dar al-Fikr.

NU Online. (2019). Kebaikan dan sikap adil terhadap non-Muslim. https://www.nu.or.id

Nurcholis Madjid. (1992). *Islam, doktrin, dan peradaban*. Paramadina.

Nugroho, A. (2023). Mewujudkan keadilan substantif dalam penyelesaian sengketa medis. *Jurnal Hukum dan Pembangunan, 53*(3), 150–168.

Oxford Bibliographies. (2018). *Yusuf al-Qaradawi*. Oxford University Press. https://www.oxfordbibliographies.com

Padela, A. I. (2013). Islamic perspectives on clinical ethics. *Journal of Medical Ethics, 39*(9), 589–593.

Pengurus Besar Ikatan Dokter Indonesia. (2012). *Kode etik kedokteran Indonesia (KODEKI)*. PB IDI.

Prasetyo, B. (2022). Asimetri informasi dalam hubungan dokter–pasien. *Jurnal Yustisia, 28*(2), 110–128.

Rahayu, S. (2018). Perlindungan konsumen jasa medis di Indonesia. *Jurnal Hukum dan Pembangunan, 48*(1), 115–132.

Rahman, F. (1980). *Major themes of the Qur'an*. Bibliotheca Islamica.

Sachedina, A. (2001). *The Islamic roots of democratic pluralism*. Oxford University Press.

Sachedina, A. (2009). *Islamic biomedical ethics: Principles and application*. Oxford University Press.

Sahal Mahfudz. (2004). *Nuansa fiqih sosial*. LKiS.

Sari, N. K., & Hutabarat, D. (2020). Etika dan sengketa medis di Indonesia. *Jurnal Etika Kedokteran Indonesia, 3*(1), 28–42.

ScienceOpen. (2025). Aspects of maqāṣid-based renewal and its impact on fatwas. https://www.scienceopen.com

Sofyan, A., & Al-Farabi, A. (2024). Harmonisasi fiqh waris Islam dengan hukum positif di Indonesia. *Qonuni: Jurnal Hukum Islam, 4*(1), 55–64.

Syafaat, M. (2021). Kontrak medis dalam perspektif fiqh muamalah. *Jurnal Ahkam, 21*(2), 205–222.

Syafiq Hasyim. (2018). *Hukum Islam dan hak-hak perempuan di Indonesia*. PPIM UIN Jakarta.

Syafiq Hasyim. (2020). Maqashid syariah dan hak-hak minoritas di Indonesia. *Jurnal Studi Islam, 10*(2), 112–135.

Tholkhatul Khoir. (2018). *Maqashid syariah dalam pemikiran hukum Islam kontemporer*. CV. Karya Abadi Jaya.

Tholkhatul Khoir. (2020). Maqashid syariah sebagai metode ijtihad kontemporer. *Al-Ahkam, 15*(2), 145–168.

Tholkhatul Khoir. (2025a). Evolusi epistemologi hukum Islam di Indonesia: Dari ushul fiqh ke maqāṣid. *Jurnal Hukum Islam, 23*(1), 1–25.

Tholkhatul Khoir. (2025b). *Evolusi epistemologi hukum Islam: Dari ushul fiqh ke maqashid*. UIN Walisongo Press.

UNESCO. (2011). *Universal declaration on bioethics and human rights*. UNESCO.

World Health Organization. (2021). *Global patient safety action plan 2021–2030*. WHO Press.

World Health Organization. (2022). *Ethics and governance of artificial intelligence for health*. WHO Press.

Wadud, A. (1999). *Qur'an and woman: Rereading the sacred text from a woman's perspective*. Oxford University Press.

Peraturan Perundang-Undangan

Otoritas Jasa Keuangan. (2024). *Peraturan Otoritas Jasa Keuangan Nomor 2 Tahun 2024 tentang penerapan tata kelola syariah*. Jakarta: OJK.

Republik Indonesia. (1974). *Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan*. Lembaran Negara Republik Indonesia Tahun 1974 Nomor 1.

Republik Indonesia. (1991). *Instruksi Presiden Nomor 1 Tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam*. Jakarta: Sekretariat Negara.

Republik Indonesia. (2004). *Undang-Undang Nomor 29 Tahun 2004 tentang Praktik Kedokteran*. Lembaran Negara Republik Indonesia Tahun 2004 Nomor 116.

Republik Indonesia. (2008). *Undang-Undang Nomor 21 Tahun 2008 tentang Perbankan Syariah*. Lembaran Negara Republik Indonesia Tahun 2008 Nomor 94.

Republik Indonesia. (2008). *Peraturan Menteri Kesehatan Nomor 290/MENKES/PER/III/2008 tentang Persetujuan Tindakan Kedokteran*. Jakarta: Kementerian Kesehatan RI.

Republik Indonesia. (2009). *Undang-Undang Nomor 36 Tahun 2009 tentang Kesehatan*. Lembaran Negara Republik Indonesia Tahun 2009 Nomor 144.

Republik Indonesia. (2011). *Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2011 tentang Pengelolaan Zakat*. Lembaran Negara Republik Indonesia Tahun 2011 Nomor 115.

Republik Indonesia. (2014). *Undang-Undang Nomor 33 Tahun 2014 tentang Jaminan Produk Halal*. Lembaran Negara Republik Indonesia Tahun 2014 Nomor 295.

Republik Indonesia. (2014). *Peraturan Menteri Kesehatan Nomor 56 Tahun 2014 tentang Rekam Medis*. Jakarta: Kementerian Kesehatan RI.

Republik Indonesia. (2019). *Undang-Undang Nomor 16 Tahun 2019 tentang Perubahan atas Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan*. Lembaran Negara Republik Indonesia Tahun 2019 Nomor 186.

Republik Indonesia. (2022). *Undang-Undang Nomor 27 Tahun 2022 tentang Pelindungan Data Pribadi*. Lembaran Negara Republik Indonesia Tahun 2022 Nomor 196.

Republik Indonesia. (2023). *Undang-Undang Nomor 1 Tahun 2023 tentang Kitab Undang-Undang Hukum Pidana*. Lembaran Negara Republik Indonesia Tahun 2023 Nomor 1.

Republik Indonesia. (2023). *Undang-Undang Nomor 17 Tahun 2023 tentang Kesehatan*. Lembaran Negara Republik Indonesia Tahun 2023 Nomor 105.

GLOSARIUM

***'Adl* (عدل):** Keadilan. Nilai universal dalam Islam yang menjadi tujuan utama dari seluruh ajaran syariah. Dalam konteks maqashid, 'adl sering dianggap sebagai maqashid independen yang melampaui dan menjadi payung bagi maqashid lainnya.

Ahli Kitab (أهل الكتاب): Sebutan dalam Islam untuk pemeluk agama Yahudi dan Nasrani yang memiliki kitab suci. Status mereka dalam hukum Islam memiliki ketentuan khusus, termasuk dalam hal pernikahan dan makanan.

Akad (عقد): Kontrak atau perjanjian yang mengikat antara dua pihak atau lebih. Dalam hukum Islam, akad memiliki rukun dan syarat tertentu yang harus dipenuhi agar sah.

Akhlaq (أخلاق): Moral atau etika dalam Islam. Nilai-nilai akhlak menjadi fondasi bagi seluruh ajaran Islam, termasuk dalam bermuamalah dan berinteraksi dengan sesama manusia.

Al-Juwaini, Imam al-Haramain: Ulama besar abad ke-5 H yang dikenal sebagai salah satu peletak dasar teori maqashid. Pemikirannya tentang maqashid memengaruhi muridnya, Al-Ghazali, dan para ulama setelahnya.

Al-Qaradawi, Yusuf: Ulama kontemporer asal Mesir yang dikenal dengan pendekatan *wasathiyyah* (moderat) dan aplikasi maqashid dalam fatwa-fatwa kontemporer. Karyanya *Dirasah fi Fiqh Maqashid al-Syari'ah* menjadi rujukan penting dalam studi maqashid.

Al-Raisuni, Ahmad: Pemikir maqashid kontemporer asal Maroko, penulis *Nazhariyyat al-Maqashid 'Inda al-Imam al-Syatibi*. Ia mengembangkan teori maqashid dalam kerangka filosofis dan pendekatans yang lebih sistematis.

Al-Syatibi, Abu Ishaq: Ulama besar abad ke-8 H dari Andalusia, penulis *Al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah* yang menjadi karya paling berpengaruh dalam teori maqashid. Ia dianggap sebagai peletak fondasi ilmu maqashid sebagai disiplin yang mandiri.

Amanah (أمانة): Kepercayaan atau tanggung jawab. Dalam konteks profesi, amanah berarti menjalankan tugas dengan penuh tanggung jawab, jujur, dan kompeten.

Auda, Jasser: Pemikir maqashid kontemporer asal Mesir-Kanada yang memperkenalkan pendekatan sistem (*systems approach*) dalam studi maqashid. Karyanya *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law* menjadi rujukan penting dalam pengembangan maqashid kontemporer.

Ayat Kauniyah (آيات كونية): Tanda-tanda kebesaran Allah yang terhampar di alam semesta. Ayat kauniyah adalah objek sains dan ilmu pengetahuan alam.

Ayat Qauliyah (آيات قولية): Tanda-tanda kebesaran Allah yang tertulis dalam kitab suci, terutama Al-Qur'an. Ayat qauliyah adalah objek tafsir dan ilmu-ilmu keislaman.

BAZNAS (Badan Amil Zakat Nasional): Lembaga pemerintah non-struktural yang bertugas mengelola zakat di Indonesia. BAZNAS memiliki peran penting dalam pemberdayaan ekonomi umat dan pengentasan kemiskinan.

Bioetika: Studi tentang isu-isu etis yang muncul dalam perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi, terutama di bidang kedokteran dan biologi. Maqashid syariah sering digunakan sebagai kerangka etis dalam merespons isu-isu bioetika kontemporer.

BPJPH (Badan Penyelenggara Jaminan Produk Halal): Lembaga di bawah Kementerian Agama yang bertugas menyelenggarakan jaminan produk halal di Indonesia.

***Darurah* (ضرورة):** Keadaan darurat yang membolehkan seseorang melakukan hal-hal yang dilarang dalam kondisi normal. Prinsip *al-dharurat tubih al-mahdhurat* (darurat membolehkan yang dilarang) adalah kaidah penting dalam hukum Islam.

***Dharuriyyat* (ضروريات):** Kebutuhan primer atau pokok dalam hierarki maqashid. Terdiri dari lima unsur pokok: menjaga agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Kelima unsur ini harus dilindungi karena merupakan fondasi kehidupan manusia.

***Dhawabit* (ضوابط):** Batasan-batasan atau aturan-aturan yang mengatur penerapan suatu konsep atau hukum. Dalam konteks maqashid, dhawabit diperlukan agar maqashid tidak menjadi alat untuk pembenaran yang sewenang-wenang.

***Diyat* (دية):** Tebusan atau kompensasi finansial yang dibayarkan oleh pelaku pembunuhan atau penganiayaan kepada korban atau keluarganya, sebagai alternatif dari qishash.

DSN-MUI (Dewan Syariah Nasional Majelis Ulama Indonesia): Lembaga yang dibentuk MUI untuk mengawal penerapan nilai-nilai syariah dalam perekonomian, terutama keuangan. Fatwa DSN-MUI menjadi standar prinsip syariah dalam operasional lembaga keuangan syariah di Indonesia.

Epistemologi: Cabang filsafat yang mempelajari tentang sumber, metode, dan validitas pengetahuan. Dalam konteks maqashid, epistemologi membahas tentang bagaimana kita mengetahui maqashid dan bagaimana validitas pengetahuan tersebut.

Eutanasia: Tindakan mengakhiri hidup pasien yang menderita penyakit terminal. Dalam Islam, eutanasia aktif dilarang, sementara eutanasia pasif masih menjadi perdebatan dengan pertimbangan maqashid.

***Fardhu 'Ain* (فرض عين):** Kewajiban individual yang harus dilakukan oleh setiap Muslim yang memenuhi syarat. Contoh: shalat lima waktu, puasa Ramadhan.

***Fardhu Kifayah* (فرض كفاية):** Kewajiban kolektif yang jika telah dilakukan oleh sebagian Muslim, gugurlah kewajiban yang lain. Contoh: mengurus jenazah, menuntut ilmu dalam bidang tertentu.

Fatwa (فتوى): Pendapat hukum yang dikeluarkan oleh seorang mufti atau lembaga fatwa sebagai respons terhadap pertanyaan atau problem hukum. Fatwa bersifat informatif dan tidak mengikat secara legal, meskipun memiliki otoritas moral.

***Fiqh* (فقه):** Pemahaman mendalam tentang hukum-hukum syariah yang digali dari dalil-dalilnya. *Fiqh* adalah hasil ijtihad manusia, sehingga bisa berbeda antara satu mujtahid dengan lainnya.

***Fiqh al-Aqalliyyat* (فقه الأقليات):** Fikih yang mengatur kehidupan Muslim yang hidup sebagai minoritas di negara non-Muslim. Pendekatan ini mempertimbangkan konteks sosial dan hukum setempat.

***Fiqh al-Awlawiyyat* (فقه الأولويات):** Fikih prioritas yang dikembangkan oleh Yusuf al-Qaradawi. Konsep ini mengajarkan tentang skala prioritas dalam beramal, berdakwah, dan bermasyarakat.

***Fiqh al-Tawazun* (فقه التوازن):** Fikih keseimbangan yang menekankan pentingnya menjaga keseimbangan antara berbagai nilai dan kepentingan yang kadang bertentangan.

***Fiqh al-Waqi'* (فقه الواقع):** Fikih realitas yang menekankan pentingnya memahami konteks sosial, politik, ekonomi, dan budaya dalam berijtihad.

Gharar (غرر): Ketidakjelasan atau ketidakpastian dalam transaksi yang dapat merugikan salah satu pihak. Gharar dilarang dalam Islam karena bertentangan dengan prinsip keadilan dan transparansi.

Ghayah (غاية): Tujuan akhir. Dalam konteks maqashid, ghayah adalah tujuan tertinggi yang ingin dicapai oleh syariah, yaitu kemaslahatan manusia di dunia dan akhirat.

Hadis (حديث): Segala sesuatu yang disandarkan kepada Nabi Muhammad SAW, baik perkataan, perbuatan, maupun ketetapan. Hadis adalah sumber hukum kedua setelah Al-Qur'an.

***Hajiyyat* (حاجيات):** Kebutuhan sekunder dalam hierarki maqashid. *Hajiyyat* adalah hal-hal yang dibutuhkan untuk menghilangkan kesulitan dan memudahkan kehidupan.

HAM (Hak Asasi Manusia): Hak-hak dasar yang melekat pada diri manusia sebagai anugerah Tuhan. Maqashid syariah memiliki korelasi yang kuat dengan HAM, terutama dalam hal perlindungan jiwa, akal, dan harta.

***Hifdz al-'Aql* (حفظ العقل):** Perlindungan terhadap akal. Salah satu maqashid utama yang bertujuan menjaga kesehatan akal dan mengembangkannya melalui pendidikan dan ilmu pengetahuan.

***Hifdz al-Din* (حفظ الدين):** Perlindungan terhadap agama. Maqashid ini bertujuan menjamin kebebasan beragama dan melindungi agama dari ancaman internal dan eksternal.

***Hifdz al-'Irdh* (حفظ العرض):** Perlindungan terhadap kehormatan. Maqashid ini bertujuan menjaga martabat, privasi, dan nama baik seseorang.

***Hifdz al-Mal* (حفظ المال):** Perlindungan terhadap harta. Maqashid ini bertujuan melindungi hak kepemilikan, mengatur transaksi secara adil, dan mencegah praktik-praktik yang merugikan.

***Hifdz al-Nafs* (حفظ النفس):** Perlindungan terhadap jiwa. Maqashid paling fundamental yang bertujuan menjaga keselamatan jiwa dari berbagai ancaman.

***Hifdz al-Nasl* (حفظ النسل):** Perlindungan terhadap keturunan. Maqashid ini bertujuan menjaga kelangsungan dan kualitas generasi melalui institusi keluarga yang sah.

***Hudud* (حدود):** Hukuman-hukuman yang telah ditetapkan secara pasti dalam Al-Qur'an dan Sunnah, seperti hukuman bagi pencuri, pezina, dan peminum khamr.

Ibnu 'Asyur, Muhammad al-Tahir: Ulama besar asal Tunisia, penulis Maqashid al-Syari'ah al-Islamiyyah yang menjadi karya penting dalam pengembangan maqashid modern. Ia memperluas

cakupan maqashid dengan nilai-nilai universal seperti kebebasan dan kesetaraan.

Ijtihad (اجتهاد**):** Mencurahkan seluruh kemampuan untuk mencari hukum syariah yang bersifat *zhanni*. Ijtihad dilakukan oleh para mujtahid yang memenuhi syarat untuk menjawab persoalan-persoalan baru yang tidak diatur secara eksplisit dalam teks.

Ijtihad Insya'i (اجتهاد إنشائي**):** Ijtihad yang menghasilkan hukum baru untuk persoalan-persoalan yang sama sekali tidak pernah dibahas oleh ulama klasik. Model ijtihad ini membutuhkan kapasitas keilmuan yang tinggi.

Ijtihad Intiqa'i (اجتهاد إنتقائي**):** Ijtihad yang dilakukan dengan cara menyeleksi pendapat-pendapat ulama dari berbagai mazhab, kemudian memilih pendapat yang paling kuat dalilnya atau paling sesuai dengan maqashid.

Ijtihad Tarki (اجتهاد تركي**):** Ijtihad yang menggabungkan antara ijtihad intiqa'i dan ijtihad insya'i. Model ijtihad ini mengintegrasikan berbagai pendekatan untuk menghasilkan sintesis yang lebih baik.

Informed Consent: Persetujuan tindakan medis yang diberikan oleh pasien setelah mendapatkan penjelasan yang cukup tentang diagnosis, prosedur, risiko, manfaat, dan alternatif tindakan. Dalam Islam, *informed consent* adalah implementasi dari maqashid *hifdz al-'aql* dan penghormatan terhadap otonomi pasien.

Insaniyyah (إنسانية**):** Kemanusiaan. Nilai-nilai insaniyyah menjadi fondasi bagi pengembangan hukum Islam yang humanis dan berkeadilan.

Istihsan (استحسان**):** Metode penetapan hukum dengan mempertimbangkan kemaslahatan yang lebih baik, meskipun secara analogi (qiyas) mungkin berbeda. Imam Abu Hanifah terkenal dengan penggunaan istihsan ini.

Istiqra' **(**استقراء**):** Metode induksi untuk menarik kesimpulan umum dari berbagai teks partikular. Al-Syatibi menggunakan metode ini untuk merumuskan maqashid syariah.

***Jinayah* (جناية):** Hukum pidana Islam. Jinayah mengatur tentang berbagai kejahatan dan hukumannya, termasuk *hudud*, qishash, diyat, dan ta'zir.

***Jizyah* (جزية):** Pajak yang dibayarkan oleh non-Muslim yang tinggal di wilayah kekuasaan Islam sebagai imbalan atas perlindungan dan pembebasan dari kewajiban militer.

***Karāmah Insāniyyah* (كرامة إنسانية):** Martabat manusia. Konsep ini menjadi dasar bagi pengembangan hukum Islam yang menghormati hak-hak asasi manusia.

Khalifah (خليفة): Pengganti atau wakil. Dalam konteks kenegaraan, khalifah adalah pemimpin umat Islam. Dalam konteks yang lebih luas, manusia adalah khalifah di bumi yang bertugas mengelola alam dengan bijaksana.

Khilafah (خلافة): Sistem pemerintahan dalam Islam yang dipimpin oleh seorang khalifah. Dalam perkembangannya, bentuk khilafah mengalami berbagai perubahan dan menjadi perdebatan di kalangan ulama kontemporer.

KHI (Kompilasi Hukum Islam): Kumpulan hukum Islam yang menjadi pedoman bagi Pengadilan Agama di Indonesia dalam memutus perkara-perkara di bidang perkawinan, kewarisan, dan perwakafan. KHI disahkan melalui Instruksi Presiden No. 1 Tahun 1991.

Literasi Keuangan Syariah: Tingkat pemahaman masyarakat tentang produk dan layanan keuangan syariah. Menurut OJK 2022, literasi keuangan syariah di Indonesia baru mencapai 9,14 persen.

Maqashid Syariah (مقاصد الشريعة): Tujuan-tujuan yang ingin diwujudkan oleh syariah Islam. Maqashid syariah mencakup perlindungan terhadap agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta, serta nilai-nilai universal seperti keadilan, kebebasan, dan martabat manusia.

Maqashid Index: Indikator maqashid yang dapat diukur secara empiris. Jasser Auda mengembangkan konsep ini dengan mengaitkan maqashid dengan Indeks Pengembangan Manusia (IPM) PBB.

***Maslahah* (مصلحة):** Kemaslahatan atau kebaikan. Tujuan utama syariah adalah mewujudkan kemaslahatan manusia dan mencegah kemudaratan.

***Maslahah Mursalah* (مصلحة مرسلة):** Kemaslahatan yang tidak disebut secara eksplisit dalam teks, tetapi sejalan dengan tujuan syariah. Imam Malik terkenal dengan penggunaan maslahah *mursalah* ini.

***Mudharabah* (مضاربة):** Kerja sama usaha antara pemilik modal (*shahibul mal*) dan pengelola (*mudharib*). Keuntungan dibagi sesuai kesepakatan, kerugian ditanggung pemilik modal.

***Murabahah* (مرابحة):** Jual beli dengan menyebutkan harga pokok dan keuntungan yang disepakati. Murabahah adalah produk pembiayaan yang paling populer di perbankan syariah.

***Musawah* (مساواة):** Kesetaraan. Prinsip ini menekankan bahwa semua manusia memiliki hak yang sama di hadapan Allah dan di hadapan hukum.

Musyawarah (مشاورة): Prinsip pengambilan keputusan dengan melibatkan berbagai pihak. Musyawarah adalah implementasi dari nilai-nilai demokrasi dalam Islam.

***Nash* (نص):** Teks Al-Qur'an dan Sunnah yang menjadi sumber utama hukum Islam. Nash terbagi menjadi qath'i (pasti) dan zhanni (relatif).

***Nusyuz* (نشوز):** Ketidaktaatan istri terhadap suami atau sebaliknya. Dalam hukum keluarga Islam, nusyuz memiliki konsekuensi tertentu terhadap hak nafkah.

Pancasila: Dasar negara Indonesia yang terdiri dari lima sila. Pancasila memiliki keselarasan dengan nilai-nilai maqashid syariah dan menjadi landasan bagi pengembangan hukum Islam yang inklusif di Indonesia.

Paternalisme: Sikap atau kebijakan yang membatasi kebebasan individu dengan alasan untuk kebaikan mereka sendiri. Dalam hubungan dokter-pasien, paternalisme sering menjadi masalah karena mengurangi otonomi pasien.

Perjanjian Terapeutik: Perjanjian antara dokter dan pasien mengenai pelaksanaan tindakan medis. Perjanjian ini bersifat *inspanningsverbintenis* (perjanjian upaya), bukan *resultaatsverbintenis* (perjanjian hasil).

Pribumisasi Islam: Konsep yang dikembangkan oleh Gus Dur tentang kontekstualisasi ajaran Islam dalam realitas budaya lokal. Pribumisasi Islam sejalan dengan fleksibilitas maqashid dalam merespons perubahan konteks.

***Qath'i* (قطعي):** Pasti atau meyakinkan. Dalil *qath'i* adalah dalil yang pasti kebenarannya dan tidak mengandung multi-tafsir. Contoh: ayat-ayat tentang kewajiban shalat.

***Qishash* (قصاص):** Hukuman setimpal bagi pelaku pembunuhan atau penganiayaan. Qishash dapat diganti dengan diyat (tebusan) jika keluarga korban memaafkan.

Qiyas (قياس): Analogi. Metode penetapan hukum dengan menyamakan suatu kasus baru dengan kasus lama yang telah ada hukumnya karena memiliki '*illat* (alasan hukum) yang sama.

Riba (ربا): Tambahan dalam transaksi utang-piutang yang dipersyaratkan di awal. Riba dilarang dalam Islam karena mengandung unsur eksploitasi dan ketidakadilan.

Ridha (رضا): Kerelaan atau persetujuan. Dalam setiap akad, ridha kedua belah pihak adalah syarat sah yang harus dipenuhi.

Sakinah (سكينة): Ketenangan atau ketenteraman. Keluarga sakinah adalah keluarga yang diliputi rasa aman, nyaman, dan saling percaya.

***Sulh* (صلح):** Perdamaian atau rekonsiliasi. Dalam hukum Islam, sulh sangat dianjurkan untuk menyelesaikan sengketa.

Sunnatullah: Hukum alam yang ditetapkan Allah. Keragaman manusia adalah sunnatullah yang harus diterima dan dikelola dengan bijak.

***Syubhat* (شبهة):** Keraguan. Dalam hukum pidana Islam, adanya syubhat dapat menggugurkan hukuman hudud.

Syura (شورى): Musyawarah. Prinsip syura menjadi landasan bagi pengambilan keputusan dalam Islam, baik di tingkat keluarga, masyarakat, maupun negara.

Tabi'in: Generasi setelah sahabat yang bertemu dengan sahabat Nabi. Tabi'in memiliki peran penting dalam transmisi dan pengembangan ilmu keislaman.

Tabi' al-Tabi'in: Generasi setelah tabi'in yang bertemu dengan tabi'in. Mereka juga berkontribusi dalam pengembangan ilmu keislaman.

***Tabyin* (تبيين):** Penjelasan. Dalam konteks medis, tabyin berarti kewajiban dokter untuk menjelaskan kondisi pasien secara jujur dan lengkap.

Tafsir Maqashidi: Penafsiran Al-Qur'an yang menggunakan pendekatan maqashid untuk memahami tujuan di balik ayat-ayat.

***Tahsiniyyat* (تحسينات):** Kebutuhan tersier dalam hierarki maqashid. *Tahsiniyyat* adalah hal-hal yang bersifat pelengkap dan penyempurna, yang membuat hidup lebih indah dan nyaman.

***Taklid* (تقليد):** Mengikuti pendapat ulama tanpa mengetahui dalilnya. Taklid dibolehkan bagi orang awam yang tidak mampu berijtihad.

***Ta'zir* (تعزير):** Hukuman diskresioner yang tidak ditetapkan secara pasti dalam Al-Qur'an dan Sunnah. Ta'zir diserahkan kepada hakim atau penguasa untuk menentukannya sesuai situasi dan kondisi.

Teleologis: Pendekatan yang berorientasi pada tujuan. Maqashid adalah pendekatan teleologis karena menekankan tujuan di balik hukum, bukan sekadar bentuk lahiriah.

Tsawabit (ثوابت): Hal-hal yang tetap dan tidak berubah dalam ajaran Islam. Tsawabit mencakup akidah dan ibadah mahdhah yang tidak dapat diubah oleh perubahan zaman.

Ulama: Para ahli agama Islam yang memiliki pengetahuan mendalam tentang Al-Qur'an, Sunnah, dan ilmu-ilmu keislaman lainnya. Ulama memiliki peran penting dalam membimbing umat dan mengembangkan pemikiran hukum Islam.

***Ushul Fiqh* (أصول الفقه):** Pendekatan penetapan hukum Islam. Ushul *fiqh* membahas tentang sumber hukum, metode *istinbath*, dan kaidah-kaidah yang digunakan dalam berijtihad.

Wakaf (وقف): Menahan harta yang dapat dimanfaatkan tanpa mengurangi zatnya, dan menyedekahkan manfaatnya untuk kepentingan umum. Wakaf adalah instrumen filantropi yang sangat penting dalam Islam.

Wakaf Produktif: Pengelolaan aset wakaf secara profesional untuk menghasilkan pendapatan yang kemudian digunakan untuk program-program sosial. Wakaf produktif mulai berkembang di Indonesia melalui Badan Wakaf Indonesia (BWI).

Wali (ولي): Orang yang berhak menikahkan perempuan dalam pernikahan Islam. Wali bisa dari keluarga dekat atau hakim jika tidak ada wali nasab.

Wanprestasi: Ingkar janji atau tidak memenuhi kewajiban dalam perjanjian. Dalam konteks perjanjian terapeutik, dokter dapat digugat wanprestasi jika tidak melakukan tindakan yang telah disepakati.

***Wasathiyyah* (وسطية):** Moderasi atau jalan tengah. Wasathiyyah adalah karakteristik ajaran Islam yang menekankan keseimbangan dan menghindari sikap ekstrem.

Wasilah (وسيلة): Sarana. Dalam konteks maqashid, penting untuk membedakan antara tujuan (maqashid) dan sarana (wasilah). Sarana dapat berubah sesuai konteks, sementara tujuan tetap.

Zakat (زكاة): Kewajiban mengeluarkan sebagian harta untuk diberikan kepada delapan golongan yang berhak. Zakat adalah instrumen redistribusi kekayaan yang sangat penting dalam Islam.

Zakat Produktif: Pengelolaan dana zakat untuk modal usaha atau pelatihan keterampilan, sehingga mustahik dapat keluar dari kemiskinan secara mandiri.

***Zhanni* (ظني):** Relatif atau dugaan. Dalil zhanni adalah dalil yang tidak pasti maknanya atau tidak pasti keabsahannya, sehingga masih terbuka untuk ijtihad.

BIODATA PENULIS



Prof. Dr. H. Adang Djumhur Salikin, M.Ag., adalah guru besar pada UIN Siber Syekh Nurjati Cirebon. Sebagai seorang pemikir hukum Islam kontemporer, keahliannya tidak hanya terbatas pada fiqih tekstual, tetapi juga merambah ke wilayah filosofis yang menjadi fondasi utama bangunan hukum Islam, yaitu *maqashid syariah* (tujuan-tujuan syariah).

Dengan latar belakang akademik yang kokoh di bidang Syariah, Prof. Adang memiliki keprihatinan mendalam terhadap kecenderungan pemahaman keagamaan yang terjebak pada aspek formalistik-tekstual semata, tanpa menggali lebih dalam spirit dan tujuan di balik suatu ketentuan hukum. Seringkali, umat Muslim memahami hukum Islam secara kaku dan parsial, sehingga melahirkan keberagamaan yang kurang membumi dan gagal merespons perubahan zaman secara arif. Padahal, di balik setiap teks hukum terdapat tujuan mulia yang ingin diwujudkan, yaitu kemaslahatan bagi seluruh umat manusia. Kesenjangan antara formalisme hukum dan semangat moral syariah inilah yang mendorong lahirnya buku "Maqashid Syariah: Paradigma Baru Hukum Islam Kontemporer" ini.

Melalui karya ini, beliau berupaya menawarkan paradigma baru yang lebih aplikatif dan kontekstual. Buku ini tidak sekadar mengulas teori maqashid secara abstrak, tetapi berusaha menjawab pertanyaan-pertanyaan krusial seperti: bagaimana menjadikan maqashid sebagai pisau analisis dalam memecahkan problem kontemporer? Apa relevansi maqashid dalam isu-isu seperti HAM,

demokrasi, keadilan gender, dan pelestarian lingkungan? Bagaimana cara menimbang kemaslahatan di tengah konflik nilai yang semakin kompleks? Di mana posisi maqashid dalam upaya membangun hukum Islam yang progresif dan berkeadaban? Tujuannya adalah memberikan kerangka berpikir yang kokoh bagi umat Muslim, akademisi, dan para pengambil kebijakan untuk dapat membaca teks keagamaan secara lebih utuh, serta melahirkan ijtihad-ijtihad baru yang benar-benar membawa rahmat bagi semesta alam.

Selain buku ini, Prof. Adang telah menghasilkan sejumlah karya penting lainnya yang menunjukkan konsistensinya dalam melakukan ijtihad segar, antara lain: *Fiqih Alternatif Thaharah, Fiqih Alternatif Shalat, Fiqih Alternatif Puasa, Fiqih Alternatif Zakat, Fiqih Alternatif Pernikahan, Fiqih Kesehatan, Hukum dan Etika Kesehatan, Fiqh Minoritas, Fiqih Mualaf, Fiqih Pemberdayaan Sosial, Ushul Fiqh dan Qawaid Fiqhiyah, Fiqih Sains, Fiqih Waris Alternatif, Fiqih Digital, Hak Kekayaan Intelektual, Fiqih Investasi, Fiqih Sosial Kontemporer,* dan *Fiqih Pemberdayaan Perempuan.*

Setiap karya, termasuk "Maqashid Syariah: Paradigma Baru Hukum Islam Kontemporer" ini, ditulis dengan pendekatan integratif yang mempertemukan teks dan konteks, dalil dan dinamika, serta nilai-nilai universal Islam dengan tantangan zaman modern. Dengan cara inilah, Prof. Adang menghidupkan fiqih sebagai bidang ajar yang menarik dan model ijtihad yang mencerahkan. Semua karyanya memiliki satu benang merah: mewujudkan Islam sebagai rahmatan lil-'ālamīn dalam setiap denyut kehidupan, mulai dari ruang keluarga, lingkaran masyarakat, hingga panggung peradaban.

BIODATA PENULIS



Prof. Dr. Wardah Nuroniyah, S.H.I., M.S.I., adalah Guru Besar bidang Hukum Keluarga pada Fakultas Syariah dan Hukum, Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta. Beliau menyelesaikan pendidikan Sarjana di IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (Jurusan Perbandingan Mazhab dan Hukum), Magister di UIN Sunan Kalijaga, serta Doktor di UIN Syarif Hidayatullah Jakarta dengan spesialisasi Hukum Keluarga. Selain itu, beliau juga memiliki sertifikasi profesi sebagai Advokat (PKPA), Pendamping Proses Produk Halal (BPJPH), serta *Training of Trainer* Moderasi Beragama dan Maheswara Pancasila dari BPIP.

Aktif sebagai peneliti dan akademisi, Prof. Wardah telah menghasilkan puluhan publikasi ilmiah, baik buku maupun jurnal nasional dan internasional bereputasi. Beberapa bukunya antara lain Hukum Perkawinan Islam di Indonesia, Tanggapan terhadap Hadis-hadis Misoginis, Fikih Menstruasi, Hukum Perlindungan Anak di Indonesia, serta Buku Saku Moderasi Beragama untuk Generasi Z (terbitan Kemenag RI). Artikel jurnal internasionalnya terindeks Scopus, seperti tentang dekonstruksi hijab, iddah perspektif gender, kekerasan di perguruan tinggi Islam, hingga respons hukum terhadap kekerasan dalam rumah tangga di Indonesia dan Malaysia.

Saat ini, Prof. Wardah dipercaya memegang sejumlah jabatan strategis, antara lain Ketua Divisi Perlindungan Hukum Perempuan dan Anak GP Ansor NU RI, Wakil Komisi Tetap Sistem Integrasi Ekspor KADIN RI, Wakil Sekretaris MUI Pusat Komisi Hukum dan

HAM, serta Maheswara BPIP. Beliau juga menjadi trainer moderasi beragama Kemenag RI, asesor penilai jabatan akademik dosen, dan wakil ketua IV Perkumpulan Dosen Hukum Keluarga Islam (PDHKI) Indonesia.

Bersama Prof. Dr. Adang Djumhur, beliau berkolaborasi dalam penulisan buku "MAQASHID SYARIAH: Paradigma Baru Hukum Islam Kontemporer" yang menawarkan pendekatan holistik dalam memahami tujuan-tujuan syariat guna merespons dinamika hukum Islam masa kini. Dengan latar belakang akademik, hukum, dan pengabdian masyarakat yang luas, Prof. Wardah aktif memperjuangkan keadilan gender, perlindungan anak, serta pembaruan hukum keluarga Islam di Indonesia, dan Maqashid Syariah sebagai salah satu dasar paradigmanya.

Buku Ini Bisa Didapatkan Melalui:

WEBSITE:
https://www.angkasamedia.id/toko/

SHOPEE:
CV. ANGKASA MEDIA LITERASI

INSTAGRAM:
angkasamediaofficial_

WHATSAPP:
085830617975 (Nurafika, S.Pd.)