

MENIMBANG URGENSITAS MAQASID AL-SHARIAH DAN APLIKASINYA DI ERA KONTEMPORER

M. Nur Fauzi

Institut Agama Islam (IAI) Darussalam Blokagung Banyuwangi
email: fauzinur78@gmail.com

Abstract

This paper describe of maqāṣid al-sharīa and its application in the modern world. In the few last years show it that study on maqāṣid al-sharīa is very important and significant to explore the Islamic law and finding the meaning beyond the text. Globally, the social and religious problems in the contemporary era was very sophisticated and complicated. A new problems grow up without can't be stop it. This situation and condition needs to fast respons from the religious scientist to solved. They need a new paradigm to explore the Islamic law so that can be application it in the present day. On this context, the research want to answer a few questions, *firstly*, how the define and characteristic of maqāṣid al-sharīa; *secondly*, how the history of maqāṣid al-sharīa from classic until contemporary era and it's new paradigm?; *thirdly*, how to contextualization maqāṣid al-sharīa in Indonesia today and it's contribution to solve the several social and religious problems in Indonesia? This paper is library research that use deductive and inductive method. Meanwhile, the research use some approachs as such as historical-philosopys and descriptive analylisis. The important thing of this research is to found significantly and reactualization of the meaning and understanding of maqāṣid al-sharīa in the contemporary era.

Keywords: maqāṣid al-sharīa, history of maqāṣid al-sharīa, Islamic law, shifting paradigm of maqāṣid

Pendahuluan

Realitas sosial kemanusiaan terus bergerak dan mengalami perkembangan yang tak dapat diprediksi. Permasalahan-permasalahan kemanusiaan yang muncul di era postmodern ini kian tak terbendung dan tak terhitung jumlahnya. Seiring dengan roda percepatan kebudayaan yang massif ini, Islam dituntut untuk merespons dan memberi jawaban yang cerdas dan akurat kepada umat.

Permasalahan akut kebangsaan seperti korupsi yang menggurita, eksploitasi terhadap kalangan bawah (*grassroot*), tawuran antar pelajar, bahaya mematikan narkoba, radikalisme, terorisme, negara Islam (*kebilafah Islamiyyah*) hingga upaya deradikalisasi melalui semangat aktualisasi nilai-nilai Pancasila membutuhkan perhatian yang serius dari seluruh elemen bangsa.¹

Konteks kesejarahan menunjukkan kekayaan dimensi keilmuan Islam baik ditinjau dari sisi pertumbuhan, perkembangan, kemajuan, hingga era kemundurannya. Seringkali jika disebut kata “Islam” maka yang terlintas pertama kali adalah latar sosial Timur Tengah. Statemen ini sangat bisa dipahami karena kemunculan Islam yang berasal dari negeri tersebut.

Upaya pemecahan masalah sosial dan keagamaan seringkali mengedepankan pendekatan tekstual yang rigid dan syarat dengan klaim-klaim kebenaran. Para pengagum pendekatan tekstual ini tak jarang melupakan makna terdalam (*deep meaning*) dari sebuah teks yang menjadi maksud dan tujuan universal dari teks tersebut. Untuk meng-*counter* hal tersebut, para pemikir Islam progresif mengusung pendekatan *maqāṣid* al-sharīah yang bertolak dari prinsip kemaslahatan dan kesejahteraan manusia.

Maqāṣid al-Sharīah: Definisi dan Karakteristiknya

Maqāṣid al-sharīah merupakan istilah gabungan dua kata: *maqāṣid* dan *al-sharīah*. Maqāṣid adalah bentuk plural *maqṣad*, *qaṣd*, *maqṣid* atau *quṣūd* yang merupakan derivasi dari kata kerja *qaṣada yaqṣudu* dengan beragam makna, seperti tujuan, tengah-tengah, adil dan tidak melampaui batas, jalan lurus, tengah-tengah antara berlebih-lebihan dan kekurangan.² Sementara itu *sharīah* secara etimologis bermakna jalan menuju mata air.³ Dalam terminologi fiqih, *sharīah* berarti hukum-hukum yang disyariatkan oleh Allah untuk hamba-Nya, baik yang ditetapkan melalui al-Qur’an maupun Sunnah Nabi Muhammad yang berupa perkataan, perbuatan atau ketetapan Nabi.⁴

¹ Abu Yasid (ed.). *Fiqh Realitas Respon Ma’had Aly Terhadap Wacana Hukum Islam Kontemporer* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), xxii. Lihat juga M. Nur Kholis Setiawan, *Pribumisasi Al-Qur’an Tafsir Berwawasan Keindonesiaan*, (Yogyakarta: Kaukaba Dipantara, 2012), 12.

² A.W. Munawwir, *Kamus Al-Munawwir*, (Surabaya: Pustaka Progresif, 1997), 1122.

³ Fazlur Rahman, *Islam Sejarah Pemikiran dan Peradaban* terj. M. Irsyad Rafsadie (Bandung: Mizan, 2017), 145.

⁴ Muhammad Said Al-Asymawi, *Nalar Kritis Syari’ah* terj. Luthfi Thomafi (Yogyakarta: LKiS, 2004), 22-26. A.W. Munawwir, *Kamus Al-Munawwir*, 711.

Menurut Ahmad Imam Mawardi, secara terminologis, makna *maqāṣid al-sharīah* berkembang dari makna yang paling sederhana sampai pada makna yang holistik. Di kalangan ulama klasik sebelum al-Shāṭibī, belum ditemukan definisi yang konkret dan komprehensif tentang *maqāṣid al-sharīah*. Al-Ghazālī misalnya menyatakan sebagai berikut: “*maṣlahah* adalah sebuah istilah yang pada intinya merupakan keadaan yang mendatangkan manfaat dan menolak bahaya atau kerugian. Yang kami maksudkan dengan *maqāṣid al-sharīah* sebenarnya bukan ini, karena mendatangkan manfaat dan menolak bahaya atau kerugian adalah tujuan dari makhluk. Kebaikan makhluk adalah ketika menggapai tujuan-tujuannya. Yang kami maksudkan dengan *maṣlahah* di sini adalah menjaga tujuan syara’. Tujuan syara’ untuk makhluk ada lima, yaitu menjaga agama, jiwa, akal, keturunan dan harta mereka”.⁵

Izzu al-Dīn Abd al-Salām mendefinisikan *maqāṣid al-sharīah* dengan lebih tegas dan operasional. Ia menyatakan “barangsiapa yang berpandangan bahwa tujuan syara’ adalah mendatangkan manfaat dan menolak mafsadat, maka berarti dalam dirinya terdapat keyakinan dan pengetahuan mendalam bahwa kemaslahatan dalam suatu permasalahan tidak boleh disia-siakan sebagaimana kemafsadatan yang ada di dalamnya juga tidak boleh didekati walaupun dalam masalah tersebut tidak ada ijma’, *naṣ*, dan qiyas yang khusus”.⁶

Definisi singkat tapi operasional juga dikemukakan oleh Imam Abū Ishāq al-Shāṭibī. Tokoh yang dikukuhkan sebagai pendiri ilmu *maqāṣid al-sharīah* ini menyatakan bahwa beban-beban syariat kembali pada penjagaan tujuan-tujuannya pada makhluk. *Maqāṣid* ini terdiri dari tiga macam: *dlarūriyyat* (kepentingan pokok atau primer), *hājjiyyat* (kepentingan sekunder), dan *tahsīniyyat* (kebutuhan tersier).⁷ Lebih lanjut al-Shāṭibī menyatakan bahwa Allah sebagai *Shārīʿ* memiliki tujuan dalam setiap penentuan hukum-Nya, yaitu untuk kemaslahatan hidup di dunia dan akhirat.⁸

⁵ Ahmad Imam Mawardi, *Fiqh Minoritas, Fiqh Al-Aqalliyat dan Evolusi Maqashid al-Shari'ah dari Konsep ke Pendekatan*, (Yogyakarta: LKiS, 2010), 180-184. Lihat juga Tim Forza Pesantren, (Ed.). Yahya Cholil Staquf, *Ijtihad Politik Islam Nusantara*, (Kediri: Lirboyo Press, 2015), 74.

⁶ Mawardi, *Fiqh Minoritas*, 181.

⁷ Abū Ishāq Ibrāhīm al-Lakhmī al-Shāṭibī, *Al-Muwāfaqāt fī Usūl al-Ahkām*, (Beirut: Dar al-Fikr, t.th), Juz II, 3-4.

⁸ Mawardi, *Fiqh Minoritas*, 181-182. Lihat juga Hamka Haq, *Al-Shatibi, Aspek Teologis Konsep Mashlahah dalam Kitab al-Muwafaqat*, (Jakarta: Erlangga, 2007), 78-87.

Para ulama *maqāṣidiyyūn* era modern juga tak ketinggalan memberikan definisi tentang *maqāṣid al-sharīah*. Ahmad al-Raysunī misalnya menyatakan bahwa *maqāṣid al-sharīah* adalah tujuan diberlakukannya syariat, yaitu mewujudkan kemaslahatan hamba. ‘Alal al-Fāsī mendefinisikan *maqāṣid al-sharīah* sebagai tujuan dan rahasia yang ditetapkan Shāri’ (pembuat syariat) dalam setiap hukum dari hukum-hukum syariat. Al-Ṭahir Ibn Āsyūr mengartikan dengan makna dan hikmah yang ditetapkan Shāri’ dalam semua proses pembuatan syariat atau sebagian besar syariat yang tidak dikhususkan dalam satu macam hukum syariat.⁹ Sementara itu menurut Wahbah al-Zuhaili *maqāṣid al-sharīah* adalah makna-makna dan tujuan-tujuan yang ditetapkan syara’ dalam seluruh hukum-hukumnya atau mayoritas hukumnya atau tujuan syariat dan rahasia yang ditetapkan oleh Shāri’ dari hukum-hukum Allah.¹⁰

Maqāṣid al-sharīah memiliki tiga karakteristik, *pertama*, sifatnya umum (*‘ammah*), seperti pembangunan bumi, menjaga aturan hidup, mengelola kemanfaatan bumi, menegakkan kesetaraan di antara manusia, dan lain-lain; *kedua*, sifatnya khusus (*khāṣah*), yaitu tujuan syariat yang ditujukan pada hal-hal tertentu, seperti dalam hukum keluarga, penggunaan harta, dan lain-lain; *ketiga*, sifatnya parsial (*juḥūdiyyat*), yaitu tujuan syariat yang ada di dalam setiap hukum syara’, seperti wajib, sunah, haram, makruh, mubah, syarat, sebab, dan lain-lain. Cakupan *maqāṣid al-sharīah* ke dalam tiga aspek ini membuktikan bahwa syariat Islam menjangkau seluruh elemen, mulai dari individu sampai publik secara keseluruhan.¹¹

Maqāṣid al-sharīah harus mempertimbangkan empat hal yakni, *pertama*, tetap, artinya makna yang dikandung bersifat pasti dalam realisasinya atau asumsi tapi dekat dengan kemantapan; *kedua*, jelas, artinya kejelasan yang tidak diperselisihkan oleh ahli fikih dalam menetapkan makna, seperti menjaga keturunan yang menjadi tujuan syariat pernikahan; *ketiga*, terikat, artinya makna yang ditetapkan ada ukuran atau batas yang tidak diragukan agar tidak diterjang atau dilarang; *keempat*, berlaku, artinya makna yang ada menjadi berbeda dengan perbedaan masa dan tempat, sifat Islam dan mampu memberikan nafkah sebagai syarat persamaan (*kafa’ah*) dalam menikah menurut mazhab Maliki. Jika

⁹ Muhammad Abdul Athi Muhammad Ali, *Al-Maqāṣid al-Sharīah wa Atharuha fi al-Fiqh al-Islami* (Kairo, Dar al-Hadith, 2007), 13-14.

¹⁰ Wahbah al-Zuhaili, *Usul al-Fiqh al-Islami* (Beirut: Dar al-Fikr, 2006), Juz 2, 307.

¹¹ Jamal Ma’mur Asmani, *Mengembangkan Fikih Sosial K.H. Sahal Mahfudh Elaborasi Lima Ciri Utama* (Jakarta: PT Elex Media Komputindo, 2015), 92.

empat syarat ini sudah terpenuhi maka menjadi yakin bahwa hal tersebut adalah tujuan syariat.¹²

Maqāṣid al-Sharīah: Sebuah Sketsa Sejarah

Al-Raysūnī menyimpulkan bahwa sepanjang perkembangan usul fiqih, *maqāṣid al-sharīah* mengalami perkembangan besar melalui tiga tokoh sentral, yaitu Imām al-Haramayn Abū al-Ma’alī Abdullāh al-Juwaynī (w. 478 H), Abū Ishāq al-Shāṭibī (w. 799 H), dan Muḥammad al-Ṭāhir Ibn ‘Āshūr (w. 1379 H/ 1973 M).¹³ Melalui ketiga tokoh inilah tonggak dan era penting di mana *maqāṣid al-sharīah* betul-betul tampak mengalami pergeseran makna. Ulama *maqāṣidiyyūn* sepakat bahwa nilai-nilai *maqāṣid* ini dasar utamanya adalah al-Qur’an dan al-Hadith, yang *naṣ*-nya senantiasa menegaskan nilai-nilai, tujuan, ‘illat, dan hikmah yang terkandung di dalamnya. Tapi, pengungkapan nilai-nilai, hikmah, ‘illat, dan tujuan syariat ke dalam suatu tema besar bernama *maqāṣid* belum ditemukan pada masa-masa awal perkembangan hukum Islam.

Sementara itu dari perspektif pencetus awal disiplin keilmuan *maqāṣid*, Jasser Auda mencatatkan beberapa ulama. *Pertama*, al-Tirmizī al-Hakīm (w. 296 H/908 M) mendedikasikan karya terkenal pertama bagi topik *maqāṣid* pada bukunya yang berjudul *al-Ṣalah wa Maqāṣiduha* (Salat dan Maqasidnya). Buku ini berisi sekumpulan hikmah dan “rahasia” spiritual di balik setiap gerakan salat, dengan kecenderungan sufi. Contohnya adalah “menegaskan ketundukan” sebagai *maqāṣid* di balik pengagungan kepada Allah Swt. melalui setiap gerakan dalam salat; ‘mencapai kesadaran’ sebagai *maqāṣid* di balik memuji kepada Allah Swt; ‘memfokuskan salat seseorang’ sebagai *maqāṣid* di balik menghadap Ka’bah; *kedua*, Abū Zaid al-Balkhī (w. 322 H/933 M) dalam karya terkenal pertama tentang *maqāṣid* muamalah, *al-Ibānah ‘an ‘ilal al-Diyānah* (Penjelasan Tujuan-tujuan di balik Praktik-praktik Ibadah), di mana dia menelaah *maqasid* di balik hukum-hukum yuridis Islam; *ketiga*, al-Qaffal al-Kabīr (w. 365 H/975 M) menulis manuskrip terkuno terkait topik maqasid *Mahāsin al-Shara’i* (Keindahan-keindahan Hukum Syariat); *keempat*, Ibn Babawih al-Qummī (w. 381 H/991 M). Bukunya tentang *maqāṣid* berjudul *‘Ilal al-Sharā’i* (Alasan-alasan di balik Hukum syariat), ‘merasionalisasikan’ keimanan kepada Allah, kenabian, surga dan rukun iman lainnya. Buku ini juga memberikan rasionalisasi moral

¹² *Ibid.*, 92-93.

¹³ Mawardi, *Fiqh Minoritas*, 189.

terhadap salat, puasa, haji, zakat, berbakti kepada orang tua, dan kewajiban lain; *kelima*, Al-‘Amirī al-Failasuf (w. 381 H/991 M) mengajukan klasifikasi teoretik pertama terhadap *maqāṣid* dalam karyanya *al-I’lām bi Manāqib al-Islām* (Pemberitahuan tentang Kebaikan-kebaikan Islam). Klasifikasi ini semata-mata berdasarkan ‘hukum pidana’ (*budūd*) dalam hukum Islam.¹⁴

Imam-imam Perintis Kajian Maqāṣid
sebelum Abad ke-5 H¹⁵

Nama Imam dan Tahun Wafatnya	Karya tentang Maqasid
Al-Tirmizī al-Hakīm (w.296H/908 M)	<i>Al-Salah wa Maqāṣiduha</i> <i>Al-Hajj wa Asrārūh</i>
Abu Zaid al-Balkhī (w. 322 H/ 933 M)	<i>Al-Ibānah ‘an ‘ilal al-Diyānah</i>
Al-Qaffal al-Kabīr (w. 365 H/975 M)	<i>Mabāsīn al-Sbarā’i’</i>
Ibn Babawih al-Qummī (w. 381 H/ 991 M)	<i>‘Ilal al-Sbarā’i’</i>
Al-‘Āmirī al-Failasuf (w. 381 H/ 991 M)	<i>Al-I’lām bi Manāqib al-Islām</i>

¹⁴ Dia adalah seorang filsuf dan ahli kalam, yang berbeda dengan pengkaji *maqāṣid al-sharīah* sebelumnya yang rata-rata hanya memiliki *expertise* (keahlian) dalam bidang fiqh. Dengan pendekatan filosofisnya, ia menyatakan dalam kitab perbandingan agamanya yang monumental *al-I’lām bi al-Manāqib al-Islām*, bahwa dalam rangka membangun kehidupan individu dan sosial yang baik dipastikan adanya lima pilar yang harus ditegakkan, yang tanpanya kemaslahatan tidak akan pernah terealisasi. Lima hal itu adalah: *mazjarah qatl al-nafs* (sanksi hukum untuk pembunuhan jiwa), *mazjarah akhdh al-māl* (sanksi hukum untuk pencurian harta), *mazjarah fath al-satr* (sanksi hukum untuk membuka ‘aib), *mazjarah talb al-‘irdh* (sanksi hukum untuk perusakan atau pencelaan kehormatan), dan *mazjarah khal’ al-baydhah* (sanksi hukum untuk pelepasan kehormatan dan ketulusan). Lima poin inilah yang kemudian menjadi cikal-bakal *al-dlarūriyyat al-khamsah* yang menjadi sentral points kajian *maqāṣid al-sharīah* setelahnya, seperti al-Juwaynī, al-Ghazālī, dan sebagainya. Lihat Mawardi, *Fiqh Minoritas*, 191.

¹⁵ Jasser Auda, *Al-Maqāṣid Untuk Pemula*, (Yogyakarta: UIN SUKA Press, 2015), 36.

Pasca para pencetus awal teori *maqāṣid* di atas, konsep ini terus mengalami evolusi yang signifikan. Para ulama *maqāṣidiyyūn* di era ini di antaranya adalah, *pertama*, Abū al-Ma'alī al-Juwaynī (w. 478 H/1085 M). Karya al-Juwaynī yang berkaitan dengan *maqāṣid* terdapat dalam dua karyanya, yakni *al-Burhan fi Uṣūl al-Fiqh* (Dalil-dalil Nyata dalam Usul fiqh) dan *Ghiyās al-Umam* (Penyelamat Umat-umat). Dalam *al-Burhan*, al-Juwaynī memperkenalkan teori tingkatan keniscayaan, dengan cara yang mirip dengan teori tingkatan keniscayaan yang familier saat ini.¹⁶ Dia menyarankan lima tingkatan *maqāṣid*, yaitu keniscayaan (darurat), kebutuhan publik (*al-hajjah al-'āmmah*), perilaku moral (*al-makrūmat*) anjuran-anjuran (*al-mandūbat*) dan 'apa yang tidak dapat dicantumkan pada alasan khusus. Dia mengemukakan bahwa *maqāṣid* hukum Islam adalah kemaksuman (*al-'iṣmah*) atau penjagaan keimanan, jiwa, akal, keluarga, dan harta. Sementara itu dalam *al-Burhan*, al-Juwaynī memberi kontribusi penting terhadap teori *maqāṣid* yang tujuan utamanya terkait dengan isu politik; *kedua*, Abū Hāmid al-Ghazālī (w. 505 H/ 1111 M). Al-Ghazālī mengembangkan teori gurunya dalam kitabnya *al-Mustasfa* (Sumber yang Dijernihkan). Al-Ghazālī mengurutkan 'kebutuhan' yang disarankan al-Juwaynī dengan keimanan, jiwa, akal, keturunan, dan harta.¹⁷ Al-Ghazālī juga mencetuskan istilah 'perlindungan

¹⁶ Menurut al-Juwaynī seperti dikutip oleh Mohammad Hashim Kamali bahwa pentingnya pengetahuan mengenai *maqāṣid al-sharīah* ini didasarkan pada bahwa para sahabat Nabi menunjukkan kesadaran tingkat tinggi akan tujuan syariat, dan menambahkan bahwa "seseorang yang tidak bercermin pada *maqāṣid* sesungguhnya melakukan sesuatu yang membahayakan dirinya dan kemungkinan tidak memiliki pemahaman yang dalam tentang syariat. Lihat Mohammad Hashim Kamali, *Membumikan Syariah Pergulatan Mengaktualkan Islam* (Bandung: Mizan, 2013), 166.

¹⁷ Al-Ghazālī menjadi istimewa dalam kajian *maqāṣid al-sharīah* karena keberhasilannya menjabarkan aspek *al-dlarūriyyat al-khamsah*, yang tanpanya masalah dinyatakan tidak ada. Dialah orang pertama yang memberikan nama *al-dlarūriyyat al-khamsah*, menjelaskan secara memadai dan menyusunnya dengan urutan agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta sebagai hal-hal yang dilindungi oleh Islam. Kitabnya yang berjudul *al-Mustasfa fi 'Ilm al-Uṣūl* menjelaskan tentang hal ini. Dengan penjelasannya yang lengkap mengenai konsepsi masalah dan prinsip-prinsip teoretis hukum Islam, al-Ghazālī dikukuhkan dalam sejarah usul fiqh sebagai peletak dasar ilmu usul fiqh. Menurut al-Ghazālī, *al-usūl al-khamsah* merupakan ajaran yang tidak saja diajarkan oleh Islam, tetapi juga diajarkan dan menjadi prinsip seluruh agama (*milal*) yang menghendaki terciptanya kemaslahatan bagi manusia di muka bumi ini. Oleh karenanya, lanjut al-Ghazālī, tidak ada satu agamapun yang tidak melarang kufur, pembunuhan, zina, pencurian, dan mengkonsumsi sesuatu yang dapat merusak atau mengganggu fungsi akal. Lihat

(*al-hifz*) terhadap kebutuhan-kebutuhan ini; *ketiga*, Al-Izz al-Dīn Ibn Abd al-Salām (w. 660 H/1209 M). al-Izz menulis dua buku tentang *maqāṣid* dalam nuansa hikmah di balik hukum Islam, yaitu *Maqāṣid al-Ṣalah* (Maqāṣid salat) dan *Maqāṣid al-Ṣaum* (Maāṣid Puasa). Tetapi kontribusi signifikannya terhadap perkembangan teori *maqāṣid* adalah bukunya tentang kemaslahatan yang berjudul *Qawā'id al-Abkām fī Masalib al-Anām* (Kaidah-kaidah hukum bagi Kemaslahatan Umat manusia); *keempat*, Syihāb al-Dīn al-Qarafī (w. 684 H/1285 M) kontribusi al-Qarafī terhadap teori *maqāṣid* adalah diferensiasi antara jenis-jenis perbuatan Nabi berdasarkan ‘maksud/niat ‘beliau; *kelima*, Syams al-Dīn Ibn al-Qayyim (w. 748 H/1347 M). Kontribusi Ibn Qayyim terhadap teori *maqāṣid* adalah melalui kritiknya yang sangat mendetail terhadap trik-trik fikih (*al-hiyal al-fiqhiyyah*), berdasarkan fakta bahwa hal tersebut bertentangan dengan *maqāṣid* Ibn Qayyim; *keenam*, al-Imām Abū Ishāq Ibrāhīm Ibn Mūsā Ibn Muḥammad al-Lakhmi al-Shāṭibī al-Gharnaṭī (w. 790 H/ 1388 M). Dua kitabnya yang fenomenal adalah *al-I'tisām* dan *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Shari'ah*. *Al-Muwāfaqāt* adalah kitab yang membahas secara luas tentang *maqāṣid al-shari'ah*, tidak hanya menjabarkan definisi dan konsep nilai yang dibawanya, tetapi sampai pada kaidah-kaidah dasar yang harus dilalui dalam berpikir dengan dasar konsiderasi *maqāṣid al-shari'ah*. Al-Shāṭibī berhasil menampilkan wajah baru *maqāṣid al-shari'ah* yang lebih dinamis dan aplikatif.

Imam-imam Pengkaji Maqāṣid antara Abad ke-5 s/d 8 H¹⁸

Imam	Karya dan Kontribusi
Abū al-Ma'alī al-Juwaynī (w. 478 H/ 1085 M)	<ul style="list-style-type: none"> • Menulis: - <i>Al-Burhan fī Usul al-Fiqh</i> - <i>Ghiyas al-Umam</i> • Menggagas <i>maqāṣid</i> sebagai “Kebutuhan”
Abū Hāmid al-Ghazālī (w. 505 H/1111 M)	<ul style="list-style-type: none"> • Menulis: <i>al-Mustaṣfa</i>

Halil Thahir, *Ijtihad Maqasidi Rekonstruksi Hukum Islam Berbasis Interkoneksi Masalah*, (Yogyakarta: LKiS, 20), 38.

¹⁸ Auda, *Al-Maqāṣid*, 42-43.

	<ul style="list-style-type: none"> • Mengemukakan <i>maqasid</i> sebagai ‘keniscayaan yang berjenjang’
Al-‘Izz Ibn Abd al-Salam (w. 660 H/ 1209 M)	<ul style="list-style-type: none"> • Menulis: <ul style="list-style-type: none"> - <i>Maqasid al-Ṣalab</i> - <i>Maqasid al-Ṣaum</i> - <i>Qawā'id al-Aḥkām fi Maṣālib al-Anām</i> • Kesahan suatu aturan bergantung pada tujuannya dan hikmah di baliknya
Syihāb al-Dīn al-Qaraḥī (w. 684 H/1285 M)	<ul style="list-style-type: none"> • Menulis: <i>al-Furuq</i> • Mencetuskan klasifikasi perbuatan Nabi Saw berdasarkan maksud Nabi.
Syam al-Dīn Ibn al-Qayyim (w. 748 H/1347 M)	<ul style="list-style-type: none"> • Kritik mendasar terhadap <i>al-biyal</i> • Mengungkapkan hakikat syariat sebagai bangunan yang diletakkan atas dasar kemaslahatan di dunia dan di akhirat
Abū Ishāq al-Shāṭibī (w. 790 H/1388 M)	<ul style="list-style-type: none"> • Menulis: <i>al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Fiqh</i> • Melakukan tiga transformasi penting terhadap konsep <i>maqasid</i> <ul style="list-style-type: none"> - Dari sekedar ‘maslahat-maslahat lepas ke ‘asas-asas hukum’ - Dari ‘hikmah di balik aturan kepada ‘dasar aturan’ - Dari ‘ketidaktentuan’ menuju ‘keyakinan’.

Menurut Jasser Auda,¹⁹ ada tiga hal yang telah disumbangkan oleh al-Shātibī dalam mereformasi *maqāṣid al-sharīah*,²⁰ yakni, *pertama*, pergeseran *maqāṣid al-sharīah* dari *unrestricted interest* (kepentingan yang tidak terbatas dengan jelas) ke *fundamentals of law* (poin inti/dasar hukum). *Maqāṣid al-sharīah* yang pada masa-masa sebelumnya dianggap sebagai bagian yang tidak jelas dan tidak dianggap sebagai sesuatu yang fundamental dibantah oleh al-Shātibī dengan pernyataannya bahwa justru *maqāṣid al-sharīah* merupakan landasan dasar agama, hukum, dan keimanan (*uṣūl al-dīn, wa qawā'id al-sharīah wa kulliyah al-millat*); *kedua*, pergeseran dari *wisdoms behind ruling* (kebijakan atau hikmah di balik aturan hukum) ke *bases for the ruling* (dasar bagi pengaturan hukum). Menurutnya, *maqāṣid al-sharīah* itu bersifat fundamental dan universal (*kulliyah*) sehingga tidak bisa dikalahkan oleh yang *juṣṣ'iyah* (parsial). Pandangan seperti ini berbeda dengan pandangan tradisional termasuk mazhab Maliki, yang diikuti oleh al-Shātibī sendiri, yang menyatakan bahwa bukti-bukti *juṣṣ'iyah* didahulukan daripada bukti-bukti universal. Lebih jauh lagi, al-Shātibī menjadikan ilmu *maqāṣid al-sharīah* sebagai syarat sahnya ijtihad dalam segala level; *ketiga*, pergeseran dari *uncertainty* (*ẓannīyyah*) ke *certainty* (*qath'īyyah*). Baginya, proses induktif yang digunakan dalam aplikasi *maqāṣid al-sharīah* adalah valid dan bersifat *qat'i* (pasti), sebuah kesimpulan yang menentang argumen yang mendasarkan pada filsafat Yunani yang menentang *certainty* metode induktif.²¹

Dalam perkembangannya, muncul pilar ketiga dengan hadirnya seorang sarjana bernama Muḥammad al-Tāhir Ibn 'Āshūr (w. 1379 H/ 1973 M). Karyanya yang terkenal adalah *Maqāṣid al-Sharīah al-Islāmiyyah*.²² Meskipun gagasan besarnya sama dengan al-Shātibī, karena

¹⁹ Jasser Auda merupakan salah satu pakar terkemuka saat ini di bidang keilmuan *maqāṣid*. Salah satu karya yang membuatnya diakui sebagai pakar di bidang *maqāṣid* adalah *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Law: A System Approach* (2008) yang telah diterjemahkan oleh penerbit Mizan, Bandung menjadi *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid Syariah Pendekatan Sistem*. Jasser Auda pernah berkunjung ke Indonesia pada tanggal 17-18 Januari 2013. Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga merupakan salah satu destinasinya pada waktu itu.

²⁰ Lihat Jasser Auda, *Membumikan Hukum Islam*, 55.

²¹ Mawardi, *Fiqh Minoritas*, 194.

²² Dalam waktu yang hampir bersamaan juga hadir tokoh lain, yakni 'Alal al-Fāsī (w. 1394 H) dengan kitabnya yang bernama *Maqāṣid al-Sharīah wa Makārimuhā*. Banyak kesamaan ide dan pemikiran dari dua tokoh asal Maghrib ini, salah satu contohnya adalah: pandangan yang menyatakan bahwa *maqāṣid al-sharīah* berdiri

sebagaimana pengakuannya, ia memang berkehendak melanjutkan apa yang telah digagaskembangkan oleh al-Shāṭibī, ada perkembangan baru yang dikemukakan dalam karya Ibn ‘Āshūr, tepatnya tentang posisi keilmuan *maqāṣid al-sharīah* dalam kajian teori hukum Islam dan cara mengaplikasikannya dalam tataran praktik. Ibn ‘Āshūr mampu menghadirkan contoh yang aplikatif pendekatan *maqāṣid al-sharīah* dalam beberapa bidang kajian hukum Islam. Lebih dari itu, kalau kajian *maqāṣid al-sharīah* sebelumnya memiliki kecenderungan pembahasan secara umum (*al-maqāṣid al-‘ammah*) atau parsial (*juḡ‘iyah*), Ibn ‘Āshūr mengambil jalan tengah dengan membahas keduanya, yaitu rinci tapi membahas keseluruhan aspek syariat. Sebagai contoh kajian rinci yang belum dilakukan oleh ulama sebelumnya adalah bagian ketiga dari kitab *Maqāṣid al-Sharīah al-Islāmiyyah*. Di dalamnya ia membahas *Maqāṣid al-Tashrī‘i al-Khāssah bi anwā al-Mu‘āmalat bayna al-Nās* yang secara rinci membahas tentang *maqāṣid al-sharīah* di bidang hukum keluarga, hukum muamalah yang berkaitan dengan pekerjaan badan, *maqāṣid al-sharīah* di bidang hukum ibadah sosial, *maqāṣid al-sharīah* di bidang peradilan dan persaksian, dan *maqāṣid al-sharīah* di bidang pidana.²³

Hal baru lainnya yang dilakukan oleh Ibn ‘Āshūr adalah keberaniannya meletakkan *hurriyyah* (kebebasan/freedom yang berbasiskan *al-musāwawah* atau egalitarianisme), fitrah (kesucian), *samahah* (toleransi), *al-ḥaq* (kebenaran dan

di atas fitrah manusia. Berangkat dari firman Allah Swt dalam surat al-Rūm ayat 30 dan surat al-A‘rāf ayat 119, Ṭāhir Ibn ‘Āshūr dan ‘Alal al-Fāṣī sepakat bahwa menjaga fitrah manusia adalah termasuk dalam *maqāṣid al-sharīah*, untuk itu, syariat Islam tidak akan pernah bertentangan dengan akal manusia selama ia dalam kondisi normal. Hanya saja sisi perbedaan dari keduanya adalah: bahwa Ṭāhir Ibn ‘Āshūr lebih berkonsentrasi pada proyek meng-independenkan *maqāṣid al-sharīah* sebagai sebuah disiplin keilmuan tersendiri lepas dari kerangka ilmu usul fiqih, dengan merumuskan konsep, kaidah serta substansi kajiannya. Sedangkan ‘Alal al-Fāṣī lebih berkonsentrasi pada penjabaran tuntas seputar tujuan syariat Islam, hikmah, dan rahasianya, tidak mewacanakan integrasi atau independensinya dari ilmu usul fiqih. Kemudian muncullah para pengkaji masalah seperti Muḥammad Sa‘id Ramaḍān al-Būṭī, dengan kitabnya, *Dawābit al-Maṣlahah fī al-Sharīah al-Islāmiyyah*, Mustafa Zaid, ia menulis buku tentang masalah, berjudul *al-Maṣlahah fī al-Tashrī‘i al-Islāmi*, Mustafa Shalabī, dengan kitabnya, *Ta‘līl al-Aḥkām*, Husain Hamid Hasan, dengan kitabnya, *Nazāriyyat al-Maṣlahah fī al-Fiqh al-Islāmī*. Lihat Thahir, *Ijtihad Maqasidi*, 34-35.

²³ Mawardi, *Fiqh Minoritas*, 195-196.

keadilan) sebagai bagian dari aplikasi *maqāṣid al-sharīah*.²⁴ Kebebasan berbicara, berpendapat, beragama dan bertindak merupakan hak asasi manusia yang dilindungi. Pernyataan seperti ini tentu merupakan pengembangan dari *al-dlarūriyyat al-ḵhams* yang digagas oleh ulama sebelumnya. Pengembangan ini bukan hanya dari sisi tambahan kuantitas unsur *maqāṣid*, melainkan juga dari sisi kualitas efek penetapan unsur-unsur *maqāṣid al-sharīah* itu sendiri. Pembagian *maqāṣid al-sharīah* menjadi *al-dlarūriyyat al-ḵhams* hanya berfungsi lebih sebagai proteksi terhadap diri, sementara unsur kebebasan, keadilan, kesucian, dan egalitarianisme menekankan fungsi progresif Islam yang lebih umum.

Pasca Ibn ‘Āshūr hingga saat ini, *maqāṣid al-sharīah* menapaki jalan menuju puncak kejayaan, dengan indikator utama dijadikannya *maqāṣid al-sharīah* sebagai rujukan dan dalil pokok dalam menjawab sebagian besar persoalan kontemporer, terutama tentang hubungan Islam dengan modernitas, persoalan sosial, politik, dan ekonomi global, serta persoalan membangun *global ethics* (etika global) dalam upaya merealisasikan perdamaian dunia. Akhir abad ke-20 dan awal abad ke-21 menjadi saksi semakin meningkatnya perhatian ulama dan cendekiawan muslim terhadap *maqāṣid al-sharīah*.

Maqāṣid al-sharīah dalam pandangan Ulama Kontemporer²⁵

Nama Ulama	Kontribusinya
Rasyid Ridla (w. 1354 H/1935 M)	Menyarankan bahwa tujuan-tujuan pokok syariat (menurut al-Qur’an) adalah: <ul style="list-style-type: none">▪ Reformasi pilar-pilar keimanan▪ Menyosialisasi Islam a sebagai agama fitrah alami▪ Menegakkan peran akal, pengetahuan, hikmah, dan logika yang sehat

²⁴ Lihat Jasser Auda, *Al-Maqasid*, 16-17. Bandingkan dengan karya monumental Jasser Auda yang lebih komprehensif dan detail, *Membumikan Hukum Islam*, 38.

²⁵ Auda, *Al-Maqāṣid*, 21.

	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Kebebasan ▪ Independensi ▪ Reformasi sosial, politik, dan ekonomi ▪ Hak-hak perempuan
Al-Tahir Ibn ‘Ashūr (w. 1325 H/1907 M)	<p>Mengemukakan bahwa tujuan okok universal hukum Islam adalah:</p> <ul style="list-style-type: none"> ▪ Ketertiban ▪ Kesetaraan ▪ Kebebasan ▪ Kemudahan ▪ Pelestarian fitrah manusia
Muhammad al-Ghazali (w. 1416 H/1996 M)	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Mengkritik kecenderungan penafsiran harfiyah ▪ Berpendapat reformis dalam bidang HAM dan hak-hak perempuan
Yusuf al-Qardlawi (1345 H/1926 M - ...)	<p>Menyarankan bahwa pokok syariat (menurut al-Qur’an):</p> <ul style="list-style-type: none"> ▪ Pelestarian akidah dan harga diri ▪ Penyembahan Allah Swt ▪ Penjernihan jiwa ▪ Perbaikan akhlak ▪ Pembangunan keluarga ▪ Memperlakukan perempuan dengan adil, ▪ Pembangunan bangsa muslim kuat ▪ Kerjasama antar umat manusia

Taha Jabir al-‘Alwani (1353 H/ 1935 M - ...)	Mengusulkan bahwa tujuan pokok syariat (menurut al-Qur’an) adalah untuk: <ul style="list-style-type: none"> ▪ Al-Tauhid ▪ Al-Tazkiyah ▪ Al-‘Imran
---	--

Membumikan Maqāṣid al-Sharīah dalam Konteks Keindonesiaan

Permasalahan-permasalahan sosial keagamaan di era kontemporer semakin kompleks dirasakan oleh umat Islam. Dalam konteks ini Islam dituntut untuk mampu merespons berbagai permasalahan tersebut dan memecahkannya. Dibutuhkan sebuah langkah strategis dan berani untuk mencari kebuntuan rujukan dalam menjawab permasalahan-permasalahan tersebut. Sementara teks-teks atau *naṣ* sebagaimana ditegaskan Abū al-Walīd Ibn Rusyd sangatlah terbatas, sementara konteks sosial-historis umat terus berkembang tanpa dapat dikendalikan.²⁶ Menyikapi persoalan tersebut, sangat signifikan untuk mengedepankan pendekatan *maqāṣid al-sharīah* dalam upaya memecahkan kebuntuan epistemologis yang selama ini terjadi.

Khazanah usul fiqh klasik telah merumuskan *maqāṣid al-sharīah* itu adalah keadilan (*al-‘adl*), kemaslahatan (*al-maṣlahah*), kesetaraan (*al-musawah*), hikmah-kebijaksanaan (*al-ḥikmah*), dan cinta-kasih (*al-rahmah*), dan belakangan kemudian ditambahkan dengan pluralisme (*al-ta’addudiyah*), hak asasi manusia (*ḥuqūq al-insān*), dan kesetaraan gender. Menurut al-Ghazālī, pada komitmen untuk melindungi hak-hak kemanusiaan inilah seluruh ketentuan hukum dalam al-Qur’an (Islam) diacukan. *Maqāṣid al-sharīah* itu bukan hanya digali melalui proses dialektik antara umat Islam dan teks al-Qur’an *per se*, melainkan juga sebagai hasil dari dialog yang bersangkutan dengan hati nuraninya di satu pihak, dan interaksi mereka dengan realitas kehidupan di pihak yang lain. Berinteraksi dengan realitas, berdialektik dengan teks suci, dan dilanjutkan dengan dialog personal dengan hati nurani secara terus menerus oleh setiap anak manusia sepanjang masa kiranya akan melahirkan suatu susunan dan konstruksi *maqāṣid al-sharīah* yang universal. *Maqāṣid al-sharīah* sejatinya telah

²⁶ Abū Walīd Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Rusyd al-Qurṭubī al-Andalusī, *Bidāyah al-Mujtahid wa Nihayah al-Muqtasid* (Surabaya: al-Hidayah, tt), 2, Juz I.

bertebaran di setiap nurani umat manusia. Bukankah dengan nuraninya, manusia sudah bisa membedakan antara perkara yang buruk dan perkara yang baik? Perihal ini, Nabi Saw pernah mengatakan *istafti qalbak* (mintalah petunjuk pada hati nuranimu). Pandangan Nabi ini kemudian mendapatkan pengukuhan dari firman Allah Swt “*fa alhamabā fujūrahā wa taqwābā*”. Inilah dalil bahwa *maqāṣid al-sharīah* bukan hanya berada di dalam lipatan teks-teks suci yang tak bersuara, melainkan justru terhunjam di kedalaman hati nurani manusia yang syahdu.²⁷

Dalam perspektif para ulama *maqāṣid* kontemporer, misalnya Al-Ṭāhir Ibn ‘Āshūr, diperlukan upaya kontekstualisasi atau pergeseran paradigma pendekatan *maqāṣid* di era kekinian. Pergeseran paradigma *maqāṣid al-sharīah* merupakan sebuah keniscayaan untuk menjawab perubahan dan tantangan zaman. Pergeseran paradigma yang dimaksud dapat dilihat pada tabel di bawah ini:²⁸

No	Maqāṣid al-Sharīah Konvensional	Maqāṣid al-Sharīah Kontemporer		
1	Menjaga Jiwa	Hablun min Allāh wa ḥablun min al-nās	1. Menjaga Jiwa	Perlindungan martabat dan hak asasi manusia (HAM)
2	Menjaga Akal		2. Menjaga Akal	Penghargaan terhadap akal sehat, fikiran, nalar sehat, dan penguatan tradisi riset
3	Menjaga Agama		3. Menjaga Agama	Penjagaan hak-hak beragama

²⁷ Abd Moqshit Ghazali, Luthfi Assyaukanie dan Ulil Abshar Abdalla, *Metodologi Studi Al-Qur’an* (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2009), 151-152.

²⁸ Mochamad Sodik, *Fikih Indonesia Dialektika Sosial, Politik, Hukum, dan Keadilan* (Yogyakarta: UIN SUKA Press, 2014), 51.

				dan berkeyakinan, dan penumbuhan spiritualitas
4	Menjaga Keturunan		4. Menjaga Keturunan	Perlindungan hak dalam keluarga, hak reproduksi dan tumbuh-kembang anak
5	Menjaga Harta		5. Menjaga Harta	Pembangunan pro-rakyat, pengentasan kemiskinan, dan kepedulian sosial
		Hablun min al-‘alam	6. Menjaga Lingkungan	Pembangunan yang berkelanjutan, dan partisipasi aktif dalam pengurangan pemanasan global

Menurut Fatorrahman Ghufroon kehadiran *Milenium Development Goals* (MDGs) yang dicanangkan pada tahun 2000-2015 dan ditindaklanjuti oleh *Sustainable Development Goals* (SDGs) pada tahun 2016-2030 semakin memperbesar ruang keniscayaan bagi pemerintah untuk segera mendesain maksud dan tujuan kebijakan pembangunannya yang berpihak pada manusia dan kemanusiaan. Tersebab oleh tingginya jurang kesenjangan sosial antar individu dan kelompok, rusaknya lingkungan yang dieksploitasi untuk kepentingan pemodal, minimnya kesehatan, besarnya angka kematian terutama pada anak-anak dan kaum ibu yang melahirkan, membengkaknya kebodohan, menguatnya ketidaksetaraan antara laki-laki dan perempuan, berakibat pada

meningkatnya kemiskinan, kesengsaraan, keserakan, dan efek domino degradasi moral lainnya. Berbagai persoalan miris tersebut tentu tidak bisa dibiarkan begitu saja. Dibutuhkan kesadaran praksis semua pihak, terutama pemerintah untuk membuat kebijakan pembangunan yang harus berpihak pada keadilan sosial, kemakmuran bersama, dan kemanusiaan yang beradab. Dalam hal ini SDGs adalah pintu masuk untuk menstimulasi berbagai kebijakan pembangunan pemerintah yang berkeadilan. Sebagai “sinyal penting dan harapan” yang memberikan perhatian pada perlindungan manusia, SDGs berada dalam satu tarikan napas dengan *maqāṣid al-sharīah* yang menyiratkan sebuah maksud dan tujuan untuk memperoleh kemaslahatan. Sebagai mekanisme teologis, *maqāṣid al-sharīah* memosisikan diri sebagai kerangka analisis keagamaan untuk mengkontekstualisasi berbagai spirit ajaran keagamaan yang lebih membumi dan sesuai kebutuhan manusia pada setiap lipatan zaman.²⁹

Secara epistemologis, *maqāṣid al-sharīah* tidak sekadar mendesain sebuah relasi transendental yang hanya bermuara pada penguatan dimensi eskatologis. Akan tetapi *maqāṣid al-sharīah* mengemban amanah humanisasi dan liberasi untuk mengangkat derajat manusia dan kemnausiaan ke level yang lebih beradab. Maka, dalam ruang diskursusnya, *maqāṣid al-sharīah* membuka diri untuk merespons berbagai persoalan sosio-antromorfis melalui legitimasi pengetahuan yang berisfat profan. Demikian pula, SDGs tak sekadar menjadi kerangka tujuan kebijakan pemerintah yang berkuat pada nilai-nilai sekularitas. Namun, ada nilai-nilai keluhuran berdimensi kesakralan melalui semangat perlindungan manusia dari berbagai modus kejahatan yang berlindung di bawah naungan pembangunan. Apalagi dalam kurun waktu tiga dasawarsa lebih kebijakan pembangunan Indonesia lebih berat pada penguatan modal ekonomi melalui paradigma pertumbuhan. Sementara modal sosial dan budaya tertanggalkan sedemikian rupa. Padahal, modal sosial dan modal budaya menjadi basis nilai etos dan etis, di mana SDGs bisa bersemi dengan subur. Maka, dalam konteks kekinian, SDGs adalah kosa kata lain dari kerangka *maqāṣid al-sharīah* yang keduanya sama-sama menyingkap sebuah maksud dan tujuan untuk tercapainya kemaslahatan dan kesejahteraan yang berkedaban. Dan, membincang pandangan dunia (*worldview*)-nya SDGs, sesungguhnya kita

²⁹ Fatorrahman Ghufro, *Ekspresi Keberagamaan di Era Milenium Kemanusiaan, Keragaman, dan Kewarganegaraan* (Yogyakarta: IRCISoD, 2016), 42.

sedang membincang pandangan dunianya *maqāṣid al-sharīah*. Keduanya adalah sekeping mata uang yang antara satu dengan lainnya saling bersenyawa dan mengisi ruang kosongnya (*Great Lacuna*).³⁰ Lalu bagaimana dimensi kesejahteraan dan kemaslahatan bisa bergerak secara simbiosis-mutualis dan saling terlibat dalam dunia SDGs dan *maqāṣid al-sharīah*?

Kemaslahatan memiliki akar teologis yang berjaln kelindan dengan konsep *maqāṣid al-sharīah*. Dalam *maqāṣid al-sharīah*, kemaslahatan menjadi *elan vital* yang menggerakkan nilai-nilai agama agar *accessible* dengan kebutuhan manusia. Lima model perlindungan yang menjadi konsekuensi logis dari adanya kemaslahatan, dijelaskan secara detail dalam *maqāṣid al-sharīah*, yaitu *ḥifẓ al-dīn* (melestarikan agama/sistem berkeyakinan baik di ruang privat maupun ruang publik dan menghargai model peribadatannya), *ḥifẓ al-nafs* (memelihara jiwa/hak asasi manusia yang rerata tanpa disekap oleh logika superordinasi dan *mayoritanisme* atas nama perbedaan), *ḥifẓ al-‘aql* (memelihara akal/kebebasan berpikir dalam mengekspresikan nalar kreatifitas dan inovasi yang mendukung eksistensi kemanusiaan), *ḥifẓ al-nasl* (memelihara keturunan/generasi masa depan serta jaminan keselamatan bagi para ibu yang menjadi hulu sebuah kelahiran anak sebagai tunas bangsa), dan *ḥifẓ al-māl* (memelihara kedaulatan ekonomi secara berkelanjutan yang tidak hanya berpihak pada sekelompok orang, namun unsur kemanfaatannya bisa memberikan kebaikan bagi banyak

³⁰ *Ibid.*, 45. Pernyataan ini menyiratkan bahwa jangkauan *maqāṣid al-sharīah* di era kontemporer memang seharusnya diperluas mengingat realitas kekinian yang berubah demikian pesatnya. Terkait hal ini muncul beberapa tawaran untuk memperluas cakupan dan jangkauan *maqāṣid al-sharīah*, misalnya dari Al-Yasa’ Abubakar. Dengan berbagai pertimbangan ia menambahkan dua aspek lagi kepada lima aspek (*al-darūriyyat al-khamsah*) yang sudah ada yaitu (1) keberlanjutan umat, masyarakat (*ḥifẓ al-ummah*, termasuk ke dalamnya negara sebagai salah satu bentuk masyarakat yang sangat penting pada masa sekarang), dan (2) pelestarian lingkungan hidup (*ḥifẓ al-bi’ah*). Jika usul ini disetujui, menurutnya maka *maqāṣid al-sharīah* yang diperlukan manusia sudah berkembang dari lima menjadi tujuh buah, yaitu: (1) perlindungan dan pemenuhan keperluan agama; (2) perlindungan dan pemenuhan keperluan nyawa; (3) perlindungan dan pemenuhan keperluan akal; (4) perlindungan dan pemenuhan keperluan keturunan (termasuk di dalamnya kehormatan dan harga diri); (5) perlindungan dan pemenuhan keperluan harta; (6) perlindungan dan pemenuhan keperluan umat (masyarakat); dan (7) perlindungan dan pemenuhan keperluan lingkungan hidup. Dengan demikian, istilah *al-darūriyyat al-khamsah* yang selama ini kita gunakan perlu ditukar menjadi *al-darūriyyat al-sab‘ah*. Lihat Al-Yasa’ Abu Bakar, *Metode Istislahiah Pemanfaatan Ilmu Pengetahuan dalam Ushul Fiqh* (Jakarta: Prenada Media Group, 2016), 104-105.

orang dan lingkungan). Demikian pula kesejahteraan memiliki akar sosiologis yang berkaitan dengan konsep SDGs. 17 langkah, 169 program, dan 300 indikator dalam SDGs menitikberatkan pada terpeliharanya manusia dari potensi kerentanan yang berakibat pada adanya kemiskinan dan kemelaratan. Keduanya bertemu pada ruas konseptual yang sama-sama bertekad untuk memberdayakan manusia melalui penguatan proses yang berbudaya. Sehingga, berbagai peluang dan tantangan selalu disikapi dengan bijak dan mengutamakan semangat keberlanjutan yang memiliki visi kemanusiaan pula.³¹

Untuk mencapai kemaslahatan dan kesejahteraan yang berbudaya dan bisa memberikan kemanfaatan kepada manusia secara menyeluruh, *maqāṣid al-sharīah* dan SDGs dapat diletakkan dalam rasa keterlibatan (*sense of engagement*) yang resiprokal. Dalam kaitan ini, menarik bila merujuk rasa keterlibatan *maqāṣid al-sharīah* dan SDGs melalui pandangan Ian S. Markham dalam buku *A Theology of Engagement*. Ada tiga unsur bagaimana sebuah keterlibatan kedua belah pihak bisa memberikan kemaslahatan dan kesejahteraan secara sinergis, yaitu, *pertama*, SDGs dan *maqāṣid al-sharīah* memiliki semangat perlindungan kepada manusia yang sama-sama yang berakar pada modal sosial dan modal budaya. Lalu, keduanya saling bercampur (*assimilation*) dalam menghadirkan sebuah kemaslahatan dan kesejahteraan dalam kehidupan manusia agar tidak disekap oleh modal ekonomi yang cenderung materialis, pragmatis, dan utilitarianistik; *kedua*, SDGs dan *maqāṣid al-sharīah* memiliki latar belakang imajinasi pengetahuan dan ajaran yang berseberangan (*resistance*). Keberadaan SDGs yang diasumsikan sebagai wilayah pengetahuan yang profan dan *maqāṣid al-sharīah* pada wilayah ajaran yang sakral, terkadang dipandang sebagai gugusan nilai yang bertolak belakang. Apalagi genealogi pemikiran yang melatari kelahiran keduanya berangkat dari iklim peradaban yang berbeda, yaitu SDGs terbentuk karena adanya kesepakatan pandangan masyarakat Barat, sementara *maqāṣid al-sharīah* terbentuk oleh pandangan masyarakat Timur; *ketiga*, SDGs dan *maqāṣid al-sharīah* yang dilingkupi oleh nilai-nilai kemaslahatan dan kesejahteraan saling mendengar (*overhearing*) dan memberikan masukan ihwal pandangan dan pemikiran untuk mewujudkan semangat perlindungan manusia dari segala bentuk kerentaann sosial yang terjadi maupun berpotensi dalam kehidupan. Keduanya bersikap toleran dan terbuka untuk mengakui masing-

³¹ *Ibid.*, 47.

masing kelebihan yang dimiliki sekaligus menyadari adanya kelemahan yang bisa saling dilengkapi.³²

Dengan demikian, SDGs dan *maqāṣid al-sharīah* bisa menjadi modal budaya dan sosial dalam mendesain maksud dan tujuan kebijakan pembangunan yang betul-betul berpihak kepada manusia dan lingkungannya. Bahkan, pada tingkat berbangsa dan bernegara, SDGs dan *maqāṣid al-sharīah* akan memanasifestasikan amanah Pancasila dan UUD 1945 dalam melahirkan manusia seutuhnya (*insal kamil*).

Nilai aplikatifnya, dalam ranah fikih kebangsaan (*al-fiqh al-siyāsīy*) misalnya, terlihat dari perjuangan bangsa kita dalam upaya mengegolkan Pancasila sebagai dasar negara dan ideologi pengayom bagi semua golongan dan berbagai kepercayaan yang ada di Indonesia. Dalam konteks fiqh siyasah klasik terdapat dua konsep tentang negara yakni *dār al-Islām* (daerah Islam) dan *dār al-harb* (daerah perang). Dari sini memunculkan beragam pertanyaan misalnya, bagaimana kita menerjemahkannya dalam konteks kekinian? Bagaimana menyikapi konsep negara-bangsa (*nation-state*) Indonesia dan kaitannya dengan perumusan Pancasila sebagai asas kenegaraan? Mengapa tidak memilih asas Islam sebagai asas negara?

Di sinilah signifikansinya mencermati dan menafsirkan permasalahan-permasalahan kekinian dengan perspektif *maqāṣid al-sharīah* penting untuk dikembangkan. Pancasila yang membawa nilai-nilai kemanusiaan tidak bertentangan dengan ajaran Islam. Selain itu dalam Pancasila terdapat jaminan dasar yang dalam konteks Islam dikenal dengan nama lima prinsip pokok (*al-kullīyyat al-ḵamsah*) dan menjadi hak setiap manusia untuk dapat melangsungkan kehidupannya.³³

Dalam konteks ini sangat relevan untuk mengangkat pemikiran *maqāṣid* Abdurrahman Wahid³⁴ tentang penerimaannya terhadap Pancasila sebagai asas

³² *Ibid.*, 49.

³³ Uraian mengenai hal ini lihat A. Zainul Hamdi, A. Zainul. Menimbang Jangkar Keindonesiaan Pancasila. *Gerbang*, 11 (IV): 84-95.

³⁴ Menurut Ahmad Baso pemikiran keislaman Abdurrahman Wahid (Gus Dur) dalam analisisnya menunjukkan bahwa Gus Dur sangat apresiatif sekali terhadap pendekatan *maqāṣid*. Hal ini terlihat, menurutnya pemikiran-pemikiran Gus Dur yang syarat dengan analisis-analisis sosial dan sangat kontekstual sekali. Makanya, jarang sekali ditemukan dalam tulisan-tulisannya kutipan-kutipan dari teks-teks yang mencirikan sebuah pemikiran yang tekstualis-normatif dan rigid. Lihat Ahmad Baso, *Islam Nusantara Ijtihad Jenius dan Ijma' Ulama Indonesia Jilid 1 Dialog-dialog Santri-Kyai tentang Studi Islam dan Kajian Ke-Indonesiaan dari*

dalam bernegara. Mengenai hal ini terlihat dari pembacaannya terhadap teori klasik tentang negara.³⁵

Hukum yang demikian rinci, yang selama ini terpendam dalam khazanah kitab kuning bacaan para ulama mazhab imam Shāfi'ī, ternyata diaplikasikan dengan tuntas dalam kehidupan bernegara kita dewasa ini oleh NU. Kalau hakekat keagamaan dari sikap NU ini tidak dimengerti, maka orang akan dengan mudah melihat NU tidak konsisten dalam pandangan tentang Republik Indonesia. Pada 1945 NU menerima adanya negara berideologi Pancasila, kurang lebihnya negara dari kategori *dār al-ṣulh* atau negara damai/sangga, bukan negara Islam dan tidak pula menentang Islam. Dalam Konstituante pada 1958-1959 NU memperjuangkan berlakunya syariah dalam undang-undang negara (berarti membuat negara Islam), pada 1959 NU menerima dekrit Presiden Soekarno untuk memberlakukan kembali Undang-Undang Dasar 1945, dan pada 1983-1984 menerima Pancasila sebagai satu-satunya asas bagi organisasi politik dan organisasi kemasyarakatan.

Dalam konteks kekinian konsep negara-bangsa (*nation state*) merupakan sebuah fenomena dan kenyataan sejarah yang tak bisa dinafikan eksistensinya. Demikian pula konsep tentang pembagian teritorial negara seperti disebutkan di atas merupakan fakta sejarah yang tak bisa ditolak. Konsep tersebut lahir dari pergumulan Islam dalam lintasan sejarah dan interpretasi intelektual terhadap realitas empiris di zamannya. Dalam hubungannya tentang dikotomi teritorial (konsep negara klasik) Gus Dur menyatakan:³⁶

Konsep yang seperti itu dalam mendudukkan pemerintahan pada “porsi netral” adalah inti dari pandangan mazhab Shāfi'ī tentang ‘tiga jenis negara’: *dār al-Islām*, *dār al-ḥarb*, dan *dār al-ṣulh* (negara Islam, negara perang, dan negara damai/sangga). Menurut paham ini, negara Islam harus dipertahankan dari serangan luar, karena ia merupakan perwujudan normatif dan fungsional dari cita-cita kenegaraan dalam Islam, dengan ciri utama berlakunya syariah Islam sebagai undang-undang negara. Negara perang atau negara anti-Islam harus diperangi karena berbahaya bagi kelangsungan hidup negara Islam, dan dengan

PBNU (Pancasila, Bhinneka Tunggal Ika, NKRI dan UUD 1945) untuk Dunia. (Jakarta: Pustaka Afid, 2015), 299.

³⁵ Wahid, Abdurrahman. 2010. *Agama, Negara dan Sikap Moderat NU*. Pengantar Buku Einar M. Sitompul, *NU dan Pancasila*, (Yogyakarta: LKiS), xii-xiii.

³⁶ *Ibid.*, xii.

demikian akan mengakibatkan dihilangkannya pemberlakuan syariah Islam dari undang-undang negara. Negara damai atau sangga harus dipertahankan karena syariah (dalam bentuk hukum agama/fiqih atau etika masyarakat) masih dilaksanakan oleh kaum muslimin di dalamnya, walaupun tidak melalui legislasi dalam bentuk undang-undang negara.

Pernyataan di atas dapat ditafsirkan sebagai bentuk penerimaannya terhadap konsep negara-bangsa (*nation-state*) dan asas kenegaraannya. Dalam konteks negara Indonesia, Gus Dur memantapkan pilihannya bahwa penetapan Pancasila sebagai asas negara adalah tidak bertentangan dengan ajaran Islam. Landasan tekstual tentang ideologi Pancasila sebagai asas negara memang tidak ditemukan dalam Islam. Oleh karena itu, ia menarik benang merah dengan menggunakan konsep *maqāṣid al-sharīah* sebagai salah satu metode pendekatan dalam penetapan hukum Islam. Terkait dengan hal ini ia menyatakan:³⁷

Para Pendiri Bangsa sadar bahwa di dalam Pancasila tidak ada prinsip yang bertentangan dengan ajaran agama. Sebaliknya, prinsip-prinsip dalam Pancasila justru merefleksikan pesan-pesan utama semua agama, yang dalam ajaran Islam dikenal sebagai *maqāṣid al-sharīah*, yaitu kemaslahatan umum (*maṣlahat al-‘āmmah, the common good*). Dengan kesadaran demikian mereka menolak pendirian atau formalisasi agama dan menekankan substansinya. Mereka memposisikan negara sebagai institusi yang mengakui keragaman, mengayomi semua kepentingan, dan melindungi segenap keyakinan, budaya, dan tradisi bangsa Indonesia. Dengan cara demikian, melalui Pancasila mereka menghadirkan agama sebagai wujud kasih sayang Tuhan bagi seluruh makhluk-Nya (*rahmatan lil ‘ālamīn*) dalam arti sebenarnya. Dalam konteks ideal Pancasila ini, setiap orang bisa saling membantu untuk mewujudkan dan meningkatkan kesejahteraan duniawi, dan setiap orang bebas beribadah untuk meraih kesejahteraan ukhrawi tanpa mengabaikan yang pertama.

Teks di atas menggambarkan pendekatan Gus Dur melalui *maqāṣid al-sharīah*, ketika landasan legislatif-normatif-tekstual tidak ditemukan. Sejalan dengan ini Gus Dur mengatakan:³⁸

³⁷ Wahid, Abdurrahman. 2009. *Musuh Dalam Selimut*. Dalam Abdurrahman Wahid (Ed.), *Ilusi Negara Islam Ekspansi Gerakan Islam Transnasional di Indonesia*, Jakarta: Gerakan Bhinneka Tunggal Ika-The Wahid Institute-Maarif Institute, 17.

³⁸ Wahid, Abdurrahman. 2010. *Agama, Negara dan Sikap Moderat NU*. Pengantar Buku Einar M. Sitompul, *NU dan Pancasila*, (Yogyakarta: LKiS), xiii.

Penerimaan lain-lainnya adalah dalam konteks Republik Indonesia sebagai *dār al-ṣulḥ*, sedangkan perjuangan di Konstituante sebagai komitmen pada idealisme *dār al-Islām*, gagasan mengaplikasikan syariah melalui legalisasi undang-undang negara. Dengan ungkapan lain, sikap mencoba mendirikan *dār al-Islām* pernah dilakukan, karena memang demikianlah perintah keagamaan yang harus diikuti. Namun begitu upaya itu menemui jalan buntu, kenyataan adanya *dār al-ṣulḥ* harus diterima dengan penuh kesungguhan. Atas dasar cara berpikir beginilah diikuti kaidah fiqih (*legal maxims*) yang berbunyi *mā lā yudraku kullub lā yutraku kullub*, yang berarti “apa yang tak mungkin terwujud seluruhnya, tak boleh ditinggalkan yang terpenting (di dalamnya).” Secara keseluruhan, tentu wujud formal negara Islam yang semula diharapkan, tetapi dengan lahirnya Republik Indonesia, harus diterima yang terpenting di dalamnya, yaitu adanya negara yang memungkinkan kaum muslimin melaksanakan ajaran agama mereka secara nyata.

Dalam konteks ini menarik untuk mencermati gagasan Yudian Wahyudi yang mengembangkan konsep *maqāṣid al-sharīah* sebagai doktrin dan metode. Menurutnya *maqāṣid al-sharīah* sebenarnya merupakan metode yang luar biasa untuk mengembangkan nilai dan ruh hukum Islam ke dalam berbagai peristiwa dan permasalahan sosial kemanusiaan dewasa ini. Namun kemudian, teori ini mengalami nasib yang sama yang menimpa teori-teori yang lain dalam bidang hukum Islam, degradasi. Umat lebih banyak menghafal, dengan contoh-contoh lama, ketimbang menggunakannya sebagai pisau analisis dengan mengajukan contoh-contoh baru.³⁹

Menurut Wahyudi, sebagai doktrin, *maqāṣid al-sharīah* bermaksud mencapai, menjamin dan melestarikan kemaslahatan bagi umat manusia, khususnya umat Islam. Untuk ini dicanangkanlah tiga skala prioritas yang berbeda tetapi saling melengkapi: *al-dlaruriyyat*, *al-hajjiyyat* dan *al-tabsinat*. Mesti diingat kembali bahwa problem utama yang mendorong ulama untuk merumuskan berbagai teori dan metode ijtihad adalah kenyataan abadi yang dihadapi oleh Islam bahwa *naṣ* al-Qur’an dan hadith terbatas secara kuantitatif, padahal peradaban (peristiwa hukum) selalu berkembang. Untuk itu, berbagai teori dan metode ijtihad pun dirumuskan oleh ulama untuk mengembangkan nilai-nilai *naṣ* yang terbatas ke dalam realitas yang tak terbatas, yang sayangnya

³⁹ Yudian Wahyudi, *Ushul Fikih versus Hermeneutika Membaca Islam dari Kanada dan Amerika* (Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2007), 51.

kemudian cenderung diberi landasan teologis oleh umat sehingga berbau sakral. Umat Islam terjebak ke dalam idola. Mereka pernah, bahkan sebagian masih, menganggap bahwa penafsiran seorang imam, mazhab atau organisasi bersifat “Ilahi”. Ketegangan dengan berbagai akibatnya pun terjadi, karena umat Islam ingin berbicara kepada Allah (beragama) dengan bahasa Allah, padahal Allah berbicara kepada manusia dengan bahasa manusia (kecuali dalam masalah-masalah ketuhanan). Hukum Islam pun tidur panjang, di samping banyak korban berguguran demi pendapat seorang imam, mazhab atau organisasi.⁴⁰

Sebagai metode, *maqāṣid al-sharīah* di sini dimaksudkan sebagai pisau analisis atau kaca mata untuk membaca kenyataan yang ada di sekeliling kita. Contoh-contoh yang dikemukakan berikut dikaitkan dengan tujuan primer yang didampingi oleh tujuan sekunder dan tersier.

Untuk menyelamatkan agama, Islam mewajibkan ibadah, misalnya haji. Demi kelancaran pelaksanaan tujuan primer ini dibutuhkan fasilitas haji, misalnya transportasi. Tanpa transportasi, orang masih dapat menunaikan ibadah haji tetapi akan menghadapi banyak masalah. Kalau harus berjalan dari Kairo ke Madinah dan Makkah, misalnya, maka akan memakan banyak waktu, biaya, atau tenaga. Jika berjalan kaki di padang pasir sepanjang jalan ini berakibat fatal maka transportasi di sini tidak lagi hanya dibutuhkan tetapi meningkat menjadi niscaya (*dlaruri*), karena pelaksanaan ibadah tidak boleh berarti bunuh diri. Pada tahap *tersier*, maka transportasi yang akan digunakan diserahkan kepada rasa estetika dan kemampuan lokal. Di sini akan terjadi variasi. Mungkin ada yang memilih jalan darat dengan naik unta, mobil, atau kereta api. Mungkin ada yang memilih jalur laut dengan naik perahu layar, kapal api atau kapal selam. Sebagian mungkin lebih suka menggunakan jalur udara dengan naik pesawat Boeing atau yang lain. Masing-masing berdasarkan pada pertimbangan estetika dan kemampuan lokal. Di sini tampak jelas bahwa pengharusan menggunakan jalur dan jenis kendaraan tertentu dapat menimbulkan *mafsadat*: terbunuhnya banyak spesialisasi dan lapangan kerja di bidang transportasi.

Untuk menyelamatkan jiwa, Islam mengharuskan manusia menjaga kesehatan. Demi kelancaran proses perwujudan tujuan primer ini dibutuhkan berbagai sarana, misalnya olahraga. Tanpa olahraga, orang bisa saja menjaga kesehatan, misalnya dengan cara makan dan tidur yang teratur, tetapi kehadiran olah raga akan membantu menyempurnakan kedua sikap di atas. Pada tahap

⁴⁰ *Ibid.*,

tersier, olah raga yang akan dipilih diserahkan kepada rasa estetika dan kemampuan lokal dengan berbagai variasi. Masing-masing pilihan diserahkan pada rasa estetika dan kemampuan lokal, karena pengharusan menggunakan jenis olah raga tertentu akan menimbulkan mafsadat, yaitu terbunuhnya banyak spesialisasi dan lapangan kerja di bidang olah raga.

Untuk menyelamatkan akal, Islam mengharuskan manusia belajar di sepanjang hayatnya. Demi kelancaran proses perwujudan tujuan primer ini dibutuhkan lembaga pendidikan, misalnya pembidangan dari tingkat terendah hingga tingkat tertinggi. Tanpa spesialisasi, proses penyelamatan akal masih bisa dilakukan, seperti yang sudah disebutkan di atas, tetapi akan muncul banyak penghambat. Pada tahap *tersier*, jenis spesialisasi yang akan dipilih diserahkan kepada rasa estetika dan kemampuan lokal. Mungkin ada yang memilih dari SD, SMP, SMA, S1, S2 hingga S3 dalam bidang sosial dengan berbagai variasi jurusan dan keahliannya. Atau mungkin ada yang memilih dari MI, MTs, MAN, S1, S2 hingga S3 UIN dengan berbagai macam varian dan jurusan keahliannya. Masing-masing diserahkan kepada minat dan bakat lokal, karena pengharusan bidang spesialisasi tertentu akan menimbulkan *mafsadat*: terbunuhnya spesialisasi dan lapangan kerja di bidang spesialisasi itu sendiri.

Untuk menyelamatkan harta, Islam mengharuskan orang mengetahui ilmu bela harta. Demi kelancaran proses perwujudan tujuan primer ini dibutuhkan fasilitas bela harta, misalnya bank sebagai tempat penyimpanan uang. Tanpa bank, penyimpanan uang tetap bisa dilakukan misalnya di bawah tilam, di celengan, atau dikubur di suatu tempat. Namun demikian, kehadiran bank sangat membantu si pemilik dari banyak kemungkinan yang akan mengganggu, baik itu perampok, pencuri atau bahaya lain semisal kebakaran. Pada tahap *tersier*, pilihan untuk menentukan bank diserahkan kepada kemantapan dan kemampuan lokal. Mungkin sebagian orang akan memilih bank pemerintah, dengan alasan keamanan yang lebih terjamin. Mungkin yang lain akan memilih bank swasta karena alasan gengsi atau yang lain. Pengharusan menyimpan uang di tempat tertentu akan menimbulkan *mafsadat*: terbunuhnya spesialisasi dan lapangan kerja perbankan.⁴¹

Untuk menyelamatkan keturunan, Islam mengharuskan orang tua memenuhi hak-hak anak, misalnya hak mendapat perawatan yang layak. Demi kelancaran tugas primer ini dibutuhkan berbagai fasilitas perawatan. Pada tahap

⁴¹ *Ibid.*,

tersier, pilihan untuk menentukan fasilitas perawatan diserahkan kepada rasa estetika dan kemampuan lokal. Sebagian orang mungkin akan memilih bahan-bahan produk dalam negeri, ada yang dengan merek-merek yang terbatas dan ada yang tidak dengan merek-merek terbatas, untuk melindungi tubuh anaknya, karena pertimbangan dan kebanggaan nasional. Sebagian yang lain, ada yang memilih merek-merek luar negeri atau kombinasi dari keduanya. Pengharusan menggunakan bahan dan model produk tertentu akan menimbulkan *mafsadat*: hilangnya spesialisasi dan lapangan kerja di sekitar fasilitas perawatan.

Tabel di bawah ini menggambarkan uraian tersebut di atas:

No	Maqāṣid al-Sharīah	<i>Dlarūriyyat</i> /tujuan primer	<i>Hājīyyat</i> /tujuan sekunder (Perluasan Makna)	<i>Tahṣinat</i> /tersier (Perluasan Makna)
1.	Agama	Ibadah Haji	Fasilitas haji (transportasi) Menjadi dlaruri jika jalan kaki mengakibatkan mafsadat	Rasa estetika dan kemampuan lokal (jalan darat, laut, atau udara)
2.	Jiwa	Menjaga kesehatan	Makan, minum, atau olah raga	Rasa estetika dan kemampuan lokal (lari, tenis meja, volly dan sebagainya).
3.	Akal	Belajar sepanjang hayat/ mencari ilmu	Lembaga pendidikan (spesialisasi keahlian)	Rasa estetika dan kemampuan lokal (spesialisasi ilmu sosial, seni atau keagamaan)
4.	Harta	Ilmu bela harta	Fasilitas bela harta/Lembaga bela harta	Rasa estetika dan kemampuan lokal (Bank pemerintah/swa

				sta, penyimpanan pribadi)
5.	Keturunan	Kewajiban pemenuhan kebutuhan anak-anak	Fasilitas perawatan	Rasa estetika dan kemampuan lokal (produk dalam/luar negeri)

Kesimpulan

Konsep *maqāṣid al-shari'ah* baik sebagai doktrin maupun pendekatan sangat relevan untuk terus dikembangkan dan dijadikan rujukan dalam menyikapi permasalahan-permasalahan social keagamaan di era saat ini. Titik tekannya adalah ketika teks atau nash yang terbatas itu terbata-bata dan lambat dalam merespons realitas yang berkembang sedemikian kompleksnya, maka ms menjadi alternatif rujukan pokok dalam upaya memecahkan permasalahan-permasalahan tersebut.

Para ulama *maqasidiyyun* di era klasik, abad tengah hingga kontemporer menyatakan pentingnya pemahaman terhadap maq dalam menangkap dan menafsirkan pesan-pesan Tuhan yang tersembunyi di balik lipatan-lipatan tekstualnya. Sebagai sebuah doktrin dan pendekatan, kiranya konsep ms perlu direfresh dan ditata ulang sesuai dengan konteks kekinian. Karena gagasan atau konsep ma itu pun juga tidak berangkat dari ruang hampa tanpa historisitas yang mengelilinginya.

DAFTAR PUSTAKA

- Abu Bakar, Al-Yasa'. 2016. *Metode Istislahiah Pemanfaatan Ilmu Pengetahuan dalam Ushul Fiqh*. Jakarta: Prenada Media Group.
- Al-Asymawi, Muhammad Said. 2004. *Nalar Kritis Syari'ah*. Terjemah oleh. Luthfi Thomafi. Yogyakarta: LKiS.
- al-Māwardī, Abū al-Hasan Ali Ibn Muhammad. 1989. *Ahkām al-Sultāniyyah wa al-Wilāyat al-Diniyyah*. Kuwait: Dār Ibn Kutaibah.

al-Shātībī, Abū Ishāq Ibrāhīm al-Lakhmī. Tt. *Al-Muwāfaqāt fi Usūl al-Abkām*, Beirut: Dar al-Fikr, t.th. Juz II.

al-Zuhaili, Wahbah. 2006. *Usul al-Fiqh al-Islami*. Beirut: Dar al-Fikr. Juz 2.

Ainurrofīq (ed.). 2002. “*Mazhab Jogja*” *Menggagas Paradigma Usul Fiqh Kontemporer*, Djogjakarta: Ar-Ruzz Media.

Asmani, Jamal Ma'mur. 2015. *Mengembangkan Fikih Sosial K.H. Sabal Mahfudh Elaborasi Lima Ciri Utama*. Jakarta: PT Elex Media Komputindo.

Auda, Jasser. 2015. *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid Syariah Pendekatan Sistem*. Terjemah oleh Rosidin dan Ali abd el-Muni'im. Bandung: Mizan.

Baso, Ahmad. 2015. *Islam Nusantara Ijtihad Jenius dan Ijma' Ulama Indonesia Jilid 1 Dialog-dialog Santri-Kyai tentang Studi Islam dan Kajian Ke-Indonesiaan dari PBNU (Pancasila, Bhinneka Tunggal Ika, NKRI dan UUD 1945) untuk Dunia*. Jakarta: Pustaka Afid.

Ghazali, Abd Moqshit, Luthfi Assyaukanie dan Ulil Abshar Abdalla. 2009. *Metodologi Studi Al-Qur'an*. Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama.

Ghufron, Fatorrahman. 2016. *Ekspresi Keberagamaan di Era Milenium Kemanusiaan, Keragaman, dan Kewrganegaraan*. Yogyakarta: IRCISoD.

Ibn Rusyd al-Qurṭubī al-Andalusī, Abū Walīd Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn Aḥmad. Tt. *Bidāyah al-Mujtahid wa Nihayah al-Muqtasid*. Surabaya: al-Hidayah. Juz I.

Muhammad Ali, Muhammad Abdul Athi, 2007. *Al-Maqāṣid al-shariyah wa Atharuba fi al-Fiqh al-Islami*. Kairo, Dar al-Hadith.

Munawwir, A. W. 1997. *Kamus Al-Munawwir*. Surabaya: Pustaka Progresif.

Rahman, Fazlur. 2017. *Islam Sejarah Pemikiran dan Peradabah*. Terjemah oleh M. Irsyad Rafsadie. Bandung: Mizan.

Setiawan, M. Nur Kholis. 2012. *Pribumisasi Al-Qur'an Tafsir Berwawasan Keindonesiaan*. Yogyakarta: Kaukaba Dipantara.

Sitompul, Einar M. 2010. *NU dan Pancasila*, Yogyakarta: LKiS.

Sodik, Mochamad. 2014. *Fikih Indonesia Dialektika Sosial, Politik, Hukum, dan Keadilan*. Yogyakarta: UIN SUKA Press.

Thahir, Halil. 2015. *Ijtihad Maqasidi Rekonstruksi Hukum Islam Berbasis Interkoneksi Masalah*. Yogyakarta: LKiS.

Tim Forza Pesantren, 2015. *Ijtihad Politik Islam Nusantara Membumikan Fiqih Sijasah Melalui Pendekatan Maqasid asy-Syari'ah*. Kediri: Lirboyo Press.

Wahid, Abdurrahman. 2006. *Islam Ku Islam Anda Islam Kita*. Jakarta: The Wahid Institute.

Wahid, Abdurrahman. 2009. *Ilusi Negara Islam Ekspansi Gerakan Islam Transnasional di Indonesia*, Jakarta: Gerakan Bhinneka Tunggal Ika-The Wahid Institute-Maarif Institute

Wahyudi, Yudian. 2007. *Ushul Fikih versus Hermeneutika Membaca Islam dari Kanada dan Amerika*. Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press.

Wawan Gunawan Abd, Wahid, Wawan Gunawan, Muhammad Abdullah Darraz, dan Ahmad Fuad Fanani (eds.), 2015. *Fikih Kebinekaan Pandangan Islam Indonesia tentang Umat, Kewargaan, dan Kepemimpinan Non-Muslim*, Bandung: Mizan
Yasid, Abu. (ed.). 2005. *Fiqh Realitas Respon Ma'had Aly Terhadap Wacana Hukum Islam Kontemporer*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.