

POTRET PEMIKIRAN IBNU ASYUR DALAM PERKEMBANGAN *MAQASHID* KONTEMPORER

Oleh: Ilham Wahyudi

Dosen STAI Salahuddin Pasuruan

A. PENDAHULUAN

Maqashid syariah menurut Wahbah al-Zuhaili adalah sejumlah makna atau sasaran yang hendak dicapai oleh syara' dalam semua atau sebagian besar kasus hukumnya. Atau ia adalah tujuan dari syari'at, atau rahasia di balik penancangan tiap-tiap hukum oleh *Syar'i* (pemegang otoritas syari'at, Allah dan Rasul-Nya).¹ Sedangkan Ibnu al-Qayyim Al-Jauziyah menegaskan bahwa syariah itu berdasarkan kepada hikmah-hikmah dan masalah-masalah untuk manusia baik di dunia maupun di akhirat. Perubahan hukum yang berlaku berdasarkan perubahan zaman dan tempat adalah untuk menjamin syariah dapat mendatangkan kemaslahatan kepada manusia".²

Al-Thahir Ibnu Asyur dalam karya monumentalnya, *Maqashid al-Syari'ah al-Islamiyah* telah mengembangkan teori *Maqashid Syari'ah* sebagai teori hukum Islam dan menjadi ilmu yang mandiri (*ilm mustaqil*). Beliau secara tegas merekomendasikan agar meninggalkan ushul fikih dan berpindah kepada *Maqashid Syari'ah*. Karena, tampaknya tidak banyak yang diharapkan dari ushul fikih untuk pengembangan hukum Islam kontemporer.

Pernyataan ini mengundang perhatian publik dan menimbulkan polemik di kalangan akademisi. Hasan Hanafi dan Jamaluddin

'Athiyah termasuk intelektual yang keberatan dengan usulan tersebut. Keduanya menganggap *Maqashid Syari'ah* adalah teori inti dalam ushul fikih. Apabila maqashid dipisahkan dari ushul fikih dikhawatirkan progresifitas ushul fikih akan semakin berkurang. Sedangkan beberapa akademisi lain, setuju dengan gagasan Ibn 'Asyur tersebut. Semisal, Nuruddin al-Khadimi menulis buku dengan judul *Ilmu Maqashid Syari'ah* dan 'Abdul 'Aziz bin 'Abdurrahman bin 'Ali bin Rabi'ah menulis buku *Ilmu Maqashid Syari'*. Pencantuman kata "Ilmu" dalam judul buku ini dinilai Said Agil al-Munawar sebagai bukti kesetujuan mereka atas klaim *Maqashid Syari'ah* sebagai ilmu yang independen.

Motivasi ahli hukum untuk mewacanakan maqashid syari'ah adalah untuk menengahi kesenjangan antara hukum Islam dan tantangan global, serta respon atas stagnansi ushul fikih. Ushul fikih dianggap "tak" berdaya ketika berhadapan dengan isu-isu global dan modern. Ketidakberdayaan tersebut disebabkan oleh masifnya pembahasan kebahasaan didalamnya, sehingga melupakan tujuan dari syari'at itu sendiri. Ada kesan ushul fikih hampir sama dengan ilmu tafsir, yang diperdalam justru teori-teori kebahasaan (semisal, *amr*, *naby*, *'am*, *kbah*, dan lain-lain), sementara teori *maslahah* belum banyak mendapat perhatian. Hashim Kamali menilai beberapa teori dalam ushul fikih terlalu ketat,

1 Wahbah al-Zuhayli, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, Damaskus: Dâr al-Fikr, 1998., juz II hlm. 1045.

2 Ibn Qayyim al-Jauziyyah, *I'lam al-Muwaqqi'in*, Beirut, Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, tahun 1996 jilid 3 hal 37.

kaku dan formal, semisal persyaratan *qiyas* yang sangat ketat. Akibatnya, sangat sulit menegosiasikan kasus modern dengan menggunakan *qiyas*.

Dalam upaya mengembangkan pemikiran hukum Islam, terutama dalam memberikan pemahaman dan kejelasan terhadap berbagai persoalan hukum kontemporer, para mujtahid perlu mengetahui tujuan pensyari'atan hukum Islam. Selain itu, tujuan hukum perlu diketahui dalam rangka mengenal pasti, apakah suatu ketentuan hukum masih dapat diterapkan terhadap suatu kasus tertentu atau karena adanya perubahan struktur sosial, hukum tersebut tidak dapat lagi dipertahankan. Dengan demikian, pengetahuan mengenai *Maqashid Syari'ah* menjadi kunci bagi keberhasilan mujtahid dalam ijtihadnya. Karena mengingat, hukum itu selalu berkembang sesuai dengan perkembangan tempat, zaman, dan keadaan. Seperti hukum perempuan yang keluar dalam perjalanan (*musafir*) tanpa disertai muhrimnya dan perjalanan tersebut bukanlah perjalanan dalam bermaksiat kepada Allah. Hal ini pada zaman Rasulullah, beliau sangat melarangnya karena takut akan timbul fitnah dan keselamatan perempuan tersebut. Namun seiring dengan berkembangnya tempat, zaman, dan keadaan. Para perempuan bisa berjalan dengan sendiri dengan aman dan nyaman tanpa ada merasa takut gangguan, maka hukum ini tentunya juga akan berubah. Atau ada suatu kasus yang dalil untuk menetapkan hukumnya tidak ditemukan dalam al-Qur'an dan al-Sunnah, disinilah peran *Maqashid Syari'ah* untuk

memecahkan hal-hal tersebut dengan berlandaskan kepada kemashlahatan.

Khusus dalam menghadapi persoalan-persoalan fiqih kontemporer, terlebih dahulu dikaji secara teliti hakikat dari masalah tersebut. Penelitian terhadap suatu kasus yang akan ditetapkan hukumnya sama pentingnya dengan penelitian terhadap sumber hukum yang akan dijadikan dalilnya. Dengan kata lain, kandungan nash harus diteliti secara cermat, termasuk tujuan pensyari'atan hukum tersebut.

Setelah itu baru dilakukan kategorisasi masalah (*tanqih al-manat*), apakah ayat atau hadits tertentu layak dijadikan dalil bagi kasus baru tersebut. Mungkin ada suatu kasus baru yang hampir sama dengan kasus hukum yang terdapat di dalam al-Qur'an dan al-hadits. Jika ternyata tidak ditemukan kesamaan atau kemiripan antara persoalan baru dengan kasus hukum yang ada pada kedua sumber hukum tersebut, maka konsekuensinya persoalan baru tersebut tidak dapat disamakan hukumnya dengan kasus hukum yang terdapat di dalam al-Qur'an dan al-Sunnah. Di sinilah letak urgen atau pentingnya pengetahuan tentang *Maqashid Syari'ah* dalam hukum Islam.

B. PERKEMBANGAN MAQASHID

SYARIAH

Maqashid Syari'ah dapat diartikan sebagai sejumlah makna atau hikmah dibalik pensyari'atan seluruh hukum syari'at baik secara umum maupun khusus dengan tujuan

menciptakan kemaslahatan bagi hambaNya.³ *Maqashid Syari'ah* bukanlah teori baru dalam hukum Islam. Ia ibarat barang lama yang kemudian didaur ulang. Teori ini sudah dikenalkan ulama klasik sedari dulu. Di antara ulama yang dianggap sebagai embrio lahirnya teori maqashid adalah Hakim al-Tirmidzi (w. 320 H), al-Qaffal al-Syasyi (w. 365 H), al-Juwaini (w. 478), al-Ghazali (w. 505 H), Izzuddin bin Abdul Salam (w. 660 H), Najmuddin al-Thufi (716 H), Ibn Taimiyah (w. 728 H), al-Syatibi (w. 790 H).

Al-Syatibi dianggap sebagai orang pertama yang menulis maqashid syari'ah secara sistematis dan metodologis dalam karya monumentalnya, *al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah*. Tidak berlebihan bila Thahir al-Musawi menyebutnya sebagai guru pertama (*mu'allim al-awwal*) dalam bidang maqashid syari'ah. Pasca al-Syatibi belum ditemukan ulama yang menulis buku tersendiri mengenai tema ini. Baru pada abad 20-an, muncul Ibnu Asyhur dari Tunisia dan 'Allal al-Fasi dari Maroko (penulis buku *Maqashid al-Syari'ah wa Makarimuba*), yang dinilai sangat berjasa dalam menghidupkan kembali kajian maqashid yang sudah lama mati. Oleh sebab itu, Ibnu Asyhur ditasbihkan sebagai *mu'allim al-tsani* (*guru kedua*). Beliau menyusun kitabnya yang berjudul *Maqashid Syari'ah Al Islamiyah*. Beliau membahas

permasalahan baru seputar *maqashid 'ammah* dan *maqashid khassah*.⁴

Kendati *Maqashid Syari'ah* adalah barang lama yang didaur ulang, namun ada perbedaan ulama klasik dan kontemporer dalam memposisikan dan mengaplikasikannya. Ada tiga perbedaan yang cukup signifikan antara kedua kelompok ini. *Pertama*, ulama klasik cenderung memposisikan maqashid sebagai hikmah hukum. Akhirnya ia lebih bersifat apologis semata dan tidak digunakan untuk memproduksi hukum baru. Hal ini berbeda dengan ulama kontemporer yang sudah mulai menggunakan maqashid sebagai metode untuk mereproduksi hukum. Dalam bahasa lain, ulama kontemporer memposisikan "hikmah hukum" setara dengan "illat hukum".

Kedua, mayoritas ulama klasik menyatakan bahwa basis maqashid syari'ah adalah wahyu (baca: nash). Dalam hal ini, akal tidak terlalu berperan dalam menentukan tujuan hukum. Sebenarnya sudah ada beberapa ulama dulu yang berani memasukan akal sebagai salah satu instrumen maqashid syari'ah, semisal Izzuddin bin 'Abdul Salam dalam *Qawaid al-Ahkam fi Mashalih al-Anam* dan al-Thufi dalam risalah kecinya, *Risalah fi Ri'ayah al-Maslahah*. Namun, pendapat semacam ini tidak terlalu populer di zamannya, bahkan mendapat banyak kritikan.

Hal ini sangat berbeda dengan ulama kontemporer mengizinkan akal sebagai instrumen *Maqashid Syari'ah*. Perlu digarisbawahi tidak semua ulama kontemporer sepakat dengan

3 Muhammad bin Ahmad bin Mas'ud Al Yubi, *maqashid syari'ah al islamiyah wa alaqatuhaa bil adillah*, hal.36-37

4 Muhammad Sa'ad bin Ahmad bin Mas'ud Al Yubi, *maqashid syari'ah al islamiyah wa alaqatuhaa bil adillah asy syar'iyah*, hal 70-71

ini. Beberapa diantara mereka lebih menguatkan pendapat ulama klasik tentang otoritas wahyu dan kelemahan akal manusia. Ini sebagaimana tampak dalam karya Said Ramadhan al-Buthi, *Dhawabit al-Maslahah*, yang mengkritik penggunaan akal dalam menentukan tujuan hukum.

Menurut Felicitas Opwis, perdebatan mengenai hal ini sangat dipengaruhi oleh latar belakang pendidikan dan kondisi sosial-politik. Ulama kontemporer yang setuju dengan pendapat mayoritas ulama klasik (wahyu lebih otoritatif ketimbang akal) rata-rata berasal dari besar dalam pendidikan tradisional dan tidak berhadapan langsung dengan isu-isu global dan modern. Karena kebanyakan mereka tinggal di Timur-tengah atau di negara Islam. Ulama kontemporer yang setuju dengan penggunaan akal, semisal Jamaluddin al-Qasimi, ia tumbuh dalam kultur pendidikan modern dan bersinggung langsung dengan isu-isu global pada waktu itu. Apalagi ulama-ulama yang berdomisili di Barat, nuansa rasionalnya terasa lebih kental.

Ketiga, ulama dulu belum sempat menggunakan ilmu humaniora untuk mengelaborasi *Maqashid Syari'ah*. Akan tetapi, ulama kontemporer sudah mulai memanfaatkan ilmu humaniora untuk mengembangkan *Maqashid Syari'ah*. Tidak ada salahnya, ilmu humaniora diintegrasikan dengan kajian hukum Islam. Sebab pada prinsipnya, ilmu pengetahuan selalu dinamis dan berkembang. Dalam perjalanan pengetahuan, sangat dimungkinkan terjadi evolusi, bahkan revolusi. Begitupula dengan integrasi atau dialog pengetahuan.

C. BIOGRAFI IBNU 'ASYUR DAN KARYANYA

Nama lengkap beliau adalah Muhammad at-Thahir bin Muhammad at-Tahrir bin Muhammad at-Thahir bin Muhammad bin Syekh Muhammad as-Syadzili bin al-'Alim Abdul Qadir bin al-'Alim az-Zahid al-Wali as-Shalih Syekh Mahmad bin 'Asyur . Muhammad at-Tahir ibnu 'Asyur Dilahirkan di kota Al-Marasyi, kota Tunisia pada bulan Jumadil al-Ula tahun 1298 H Bertepatan dengan bulan September tahun 1879 M. Ibnu 'Asyur wafat pada hari Ahad tanggal 12 Rajab 1393 H/ 12 Oktober 1973 M sebelum salat Maghrib setelah sebelumnya beliau merasakan sakit ringan salat melaksanakan salat Ashar. Beliau adalah keturunan keluarga ulama besar yang dirunut akan sampai hingga ulama maliki Andalusia. Kakek dari ayah Ibnu 'Asyur juga bernama Muhammad al-Tahir Ibn 'Asyur lahir pada tahun 1230 H dan terkenal dengan sebutan Ibnu 'Asyur. Beliau pernah menjabat kedudukan-kedudukan penting seperti, *qâdi* dan *mufti*, dewan pengajar, pengawas waqaf dan anggota *majlis syûrâ*.⁵

Ibnu 'Asyur tumbuh dalam keluarga yang mencintai ilmu yang mengakar pemahaman agamanya. Pertama Ibnu 'Asyur belajar Al-quran dan menghafalnya kepada Syekh Muhammad al-Khiyari di mesjid Sayyidi Abi Hadid yang berdekatan dengan rumah nya. Dan pada usia 14 tahun Ibnu 'Asyur masuk

5 Muhammad Ibrâhim Buzgaibah, *Fatâwâ al-Syaikh al-Imâm Muḥammad al-Tâhir ibn 'Âsyûr* (Dubai: Markaz Jam'ah al-Mâjid li al-Tsaqâfah wa al-Turâts, 2004), cet 1, h. 11

universitas Zaitun dimana di situ beliau belajar dengan tekun hingga terkenal dengan kecerdasannya. Dan di Universitas Zaitunah Ibnu 'Asyur belajar arti tentang perlawanan sikap *taqlid* dan mengajak kepada pembaharuan pemikiran. Dimana slogan mereka yang masyhur ialah 'agama Islam adalah Agama pemikiran, peradaban, pengetahuan dan modernitas'.

Diantara ulama besar yang pernah mendidik Ibnu 'Asyur adalah Syekh Ahmad bin Badr al-Kafy, Ibnu 'Asyur belajar darinya Qaedah-qaedah bahasa arab, Syekh Ahmad Jamaluddin, Ibnu 'Asyur membaca kepadanya (al-Qatr) dalam disiplin nahwu dan (ad-diry) fiqh Maliiki, Syekh Salim Bawahajib beliau adalah Faqih, Ahli bahasa, sastra dan mumpuni dalam ilmu matematika, sejarah dan geografi.

Secara umum, potret kehidupan Ibnu 'Asyur terbagi menjadi dua fragmen besar periode kehidupan. *Pertama* adalah era penjajahan kolonial Perancis atas negara-negara *maghrib 'arabi* (Maroko, Al-Jazair, dan negerinya, Tunisia) yang berkisar antara tahun 1881-1956. Sementara periode *kedua* adalah masa kemerdekaan yang diraih rakyat Tunisia pada tahun 1956 sampai 1973, tahun dimana ia meninggal.

Periode pertama kehidupannya, ditandai dengan berbagai peristiwa besar di dunia islam seperti lemahnya otoritas kekhalifan Turki Ustmani atas negara-negara kekuasaannya. Walhasil hal ini dimanfaatkan oleh negara-negara imperialis Eropa untuk menancapkan kuku kekuasaannya atas negara-negara islam di Timur Tengah, termasuk Tunisia. Berusaha

untuk lepas dari penjajahan Perancis, tumbuhlah berbagai gerakan perlawanan rakyat. Setidaknya, ada tiga faktor penting dalam mendorong munculnya berbagai gerakan ini diantaranya adalah pengaruh gerakan reformasi yang dicetuskan oleh Muhammad Abduh di Mesir. *Urwa al-wutsqa*, majalah yang diasuh oleh Abduh berhasil memberikan pengaruh kuat kepada rakyat Tunisia untuk bangkit melakukan perlawanan terhadap penguasa kolonial. Kesadaran rakyat untuk melawan penguasa semakin kuat pasca kunjungan Abduh ke Tunisia pada tahun 1884 dan 1903. Faktor kedua yang membawa pengaruh besar pada arus perlawanan rakyat Tunisia adalah pikiran-pikiran seorang reformis Tunisia, Khairudin al-Tunisy, dimana dengan inisiatifnya ia berusaha memajukan bangsanya lewat jalur pendidikan. Langkah-langkah yang ditempuh al-Tunisy diantaranya adalah menebarkan ide pembebasan lewat tulisan-tulisannya di berbagai majalah dan mencetak buku-buku murah untuk disebarakan kepada khalayak, dan mendirikan universitas Khalduniah dan al-Shadiqiah demi mempelajari ilmu-ilmu modern. Sementara faktor ketiga adalah konfrontasi secara langsung dengan pihak penguasa, yang berujung pada terjadinya bentrok fisik antara pejuang Tunisia *vis a vis* penguasa Perancis, seperti peristiwa *Zalaj* dan *Teram* tahun 1912, Revolusi Ibn Askar tahun 1915, munculnya embrio gerakan *niqabiah* tahun 1924, dan muktamar nasional Tunisia tahun 1946 yang menuntut kemerdekaan penuh atas Perancis. Semua pergolakan ini terus berlangsung sampai dengan proklamasi kemerdekaan tahun 1956, yang

menandai era baru kehidupan berbangsa dan bernegara rakyat Tunisia.

Pasca kemerdekaan yang ditandai dengan naiknya Habib Borgouiba sebagai presiden, terjadi banyak perubahan besar di wajah Tunisia. Dengan dalih mengejar ketertinggalan negaranya dari negara-negara maju, Borgouiba aktif melakukan kampanye sekulerisasi dimana-mana dan mengklaimnya sebagai satu-satunya jalan untuk membawa negara kearah kemajuan. Islam disisihkan dari gelanggang politik, bahkan dari ruang publik. Imbasnya, syiar keagamaan nyaris tak nampak dalam kehidupan keseharian. Kecuali dalam ritual-ritual resmi seperti salat Jumat atau peringatan hari-hari besar agama.. Di sisi lain, tradisi Barat dijadikan satu-satunya *prototype* ideal yang layak diikuti. Atas nama HAM dan kebebasan, potret Islam yang liberal, humanis serta penuh kompromi, mulai dikembangkan dan materi HAM menjadi salah satu bahan pelajaran utama di semua lembaga pendidikan.

Sepanjang puluhan tahun pengembara-an intelektualnya, Ibnu 'Asyur banyak melahirkan karya-karya ilmiah, baik berupa *syarah* (penjelasan) atas karya cendekiawan lain, *tabqiq* (komentar), kumpulan syair, dan buku-buku ilmiah. Berikut beberapa karya Thahir bin 'Asyur; kitab tafsir *tabrir al-ma'na al-sadid wa tannir al-'aql al-jadid min tafsir al-kitab al-majid, maqashid al-syari'ah al-islamiyah* yang merupakan *magnum opus*nya di bidang maqashid syariah, *al-aisa al-subh biqarib, usbul an-nidzam al-ijtima'i fi al-islam, kashf al-mughatha min al-maani wa al-alfadz al-waqi'ah fi al-muwatbo', naqd ilmi likitab al-islam wa usbul al-hukm*, dan banyak lagi

buku-buku karyanya, termasuk manuskrip, catatan pribadi, ceramah dan makalah-makalah ilmiah yang masih tercecer dan belum dibukukan.

D. THAHIR IBNU 'ASYUR DAN UPAYA REKONSTRUKSI STUDI MAQASHID

Pasca al-Syathibi meninggal dunia, geliat perkembangan diskursus maqashid mengalami stagnan. Wacana maqashid yang pertama kali terkodifikasikan dengan rapi dan sistematis oleh Imam al-Syathibi mendadak hilang tak berbekas. Barangkali salah satu faktor redupnya sinar diskursus maqashid ini disebabkan oleh jatuhnya kekuasaan daulah Islam di Andalus - tempat al-Syatibhi hidup- ketangan penguasa kristen Spanyol. Bersamaan dengan itu diberlakukan pengusiran besar-besaran umat islam (*mabkamah taftisy*) dari tanah Andalus, dan implikasi logisnya, lenyap pulalah hampir semua peninggalan kebudayaan islam beserta karya-karya agung yang sempat terbukukan, termasuk buku-buku karya al-Syathibi.

Sampai kemudian diparuh pertama abad 20, tampillah Ibnu 'Asyur sebagai bapak reformasi studi maqashid, yang menawarkan pendekatan baru dalam mempelajari maqashid syariah yang disesuaikan dengan realitas kekinian dan konteks modern. Upaya reformasi ini, tertuang dalam karya briliannya, *maqashid al-syariah al-islamiyah* yang terbit pertama kali di Tunisia, tahun 1946 M. Dalam bukunya ini, sengaja Thahir bin 'Asyur tujuan untuk menyingkap rahasia dan hikmah diturunkannya syariat, sebagai sebuah obor penerang, saat munculnya ikhtilaf diantara para ulama, baik

dikarenakan perbedaan masa hidup, kondisi sosial masyarakat, atau perbedaan kadar kemampuan dalam perumusan suatu hukum. Tawaran Ibnu Asyur ini, bisa dikatakan sebagai jembatan yang bisa meminimalisir adanya perbedaan diantara kaum muslimin, demi memupus kecenderungan fanatik pengikut mazhab tertentu dan disintegrasi umat.⁶

Dalam kitab itu, Ibnu Asyur membaginya dalam 3 kategori besar. Pertama adalah legalitas hukum maqashid, dan urgensi penerapannya dalam merumuskan rancang bangun suatu hukum. Mengenai legalitas maqashid, seperti disebutkan dimuka, bahwa Allah sebagai sang pemilik syariat mustahil untuk menurunkan syariat kepada manusia tanpa diiringi dengan tujuan dan hikmah mulia. Hal ini nampak jelas apabila kita telusuri ayat-ayat al-Quran yang mengisyaratkan akan hal tersebut, seperti tersebut dalam QS. Al-Dukhan 38-39, al-Mu'minin 115, al-Hadid 25, Ali Imran 19, al-Nisa 171, al-Syura 13, al-Maidah 44-48, al-Baqarah 179. Untuk itu seorang mujtahid, sebelum merumuskan suatu teori maqashid dituntut untuk menguasai beberapa hal berikut; mengetahui secara paripurna maksud dari sebuah teks dan latar belakang turunya teks tersebut (*asbab al-nuzul*), melakukan observasi metodologis pada teks-teks yang mengandung paradoks pada dhahirnya, melakukan analisa atas teks dengan menganalogikannya pada teks lain yang menunjukkan hukum secara jelas, serta melakukan kompromi metodologis dengan meletakkan *maqashid al-syariah* sejajar dengan teks agama untuk kemudian didialogkan dengan

realitas kekinian, demi terciptanya konsep fikih yang hidup, humanis dan mengakomodir kemaslahatan umum.

Secara esensi, beberapa perbedaan yang terjadi antar ulama adalah bagaimana mengejawantahkan apa yang nampak pada dhahir teks. Karena suatu lafadz, tidaklah diletakkan kecuali untuk membebaskan makna yang terkandung didalamnya. Setiap teks yang hadir, tidaklah selalu menunjukkan pada satu makna tunggal yang baku. Ia mengandaikan adanya makna dari tiap sisi yang berbeda. Dari sini perbedaan pemahaman bagi para ulama adalah hal yang lumrah mengingat masing-masing dari mereka mempunyai titik perbedaan atas teks. Nah, untuk menjembatani hiruk pikuk perbedaan antar ulama inilah eksistensi maqashid menjadi sangat diperlukan. Ia bisa menjadi semacam entitas pemersatu dari berbagai kecenderungan, dimana segala aliran dapat berdamai dan bertemu dalam satu muara yang sama, yaitu kemaslahatan.

Ibnu 'Asyur lantas memberikan analisa atas tindakan Rasulullah, sebagai instrumen pelaksana syariat Tuhan, dimana dalam pandangannya mengandung 12 dimensi metodis, yaitu; *tasyri'*, *fatwa*[http://www.blogger.com/post-edit.g?blogID=8414750751115703160&postID=4831055832926377772 - ftn22](http://www.blogger.com/post-edit.g?blogID=8414750751115703160&postID=4831055832926377772-ftn22), *qadha*, *imarab*, *huda wa al-irsyad*, *sulub*, *isyarah ala al-mustasyir*, *an-nasihah*, *takmil al-nufus*, *ta'lim al-haqaiq al-'aliyah*, *ta'dib*, *al-tajarrud 'an al-irsyad*. Dari kesemua dimensi ini, ia hendak memberikan suatu konklusi bahwa sejatinya muara yang hendak dituju oleh syariat adalah satu, sedangkan jalan yang ditempuh adalah banyak dan bermacam-

⁶ Thahir bin Asyur, *maqashid al-syari'ah al-islamiyah*, Op.Cit., hal. 3

macam. Oleh karenanya tidaklah bijaksana apabila kita terus memperdebatkan *wasail* tanpa memandang prinsip-prinsip utama dari dibangunnya *wasail* tersebut, yaitu masalah.

Dari sini Ibnu Asyur menerapkan teorinya dengan basis epistemologis *qath'iyatul maqashid syariah*. Dalam masalah ini ulama terbedakan dalam 2 kubu yang berseberangan; sebagian berpandangan bahwa maqashid bersifat *dzanni* sedangkan dilain pihak terdapat kubu yang bersifat (*qath'i*) kepastian maqashid. Sebagai pihak yang berada di kubu kedua, bagi Ibnu 'Asyur, syariah bukanlah seperangkat hukum yang nirhikmah. Hikmah itu bisa didekati dengan observasi akan kandungan ayat-ayat al-Quran. Ini juga lah yang termuat dalam janji Allah untuk menjaga syariat-Nya dan menyempurnakan agama-Nya di muka bumi. Oleh karena itu, Thahir bin Asyur mengamini pendapat al-Syathibi yang mengatakan bahwa ilmu ushul fiqh, sebagaimana ilmu maqashid berlandaskan pada basis epistema dan struktur bangunan yang *qath'iy*. Hal ini ditopang dengan dua pendekatan; *aqli* dan *syar'i*, yang kedua-duanya mengisyaratkan akan hal ke-pasti-an syariat. Mengenai *aqli*, ini dapat dilihat dengan observasi langsung pada ayat-ayat hukum atau perintah yang selalu memberi isyarat akan *maslahat 'aam*. Sementara secara *syar'i*, ini dapat diketahui dengan banyaknya ayat yang menghendaki adanya penjagaan dan penyempurnaan agama Allah.

Sedangkan bagaimana metode untuk mengetahui *maqashid al-shariah* al-Syathibi melihatnya ada 3 kecenderungan metodologis. Yang pertama adalah kecenderungan yang

diperankan oleh sekte Dhahiriah, dimana *maqashid al-shariah* hanya dapat diketahui apabila kita membiarkan dhahir teks berbicara apa adanya. Berkebalikan dengan golongan pertama, adalah apa yang dilakukan oleh kubu Bathiniah, yang mencoba menafikan adanya teks yang berbicara atas namanya sendiri, sebaliknya maksud teks adalah apa yang berada pada makna batin dari suatu teks. Sebagai langkah kompromi atas kedua kecenderungan ekstrim diatas, golongan ketiga, yang diperankan oleh Jumhur Ulama berkeinginan untuk menyelaraskan antara perspektif dhahir dengan batin dari suatu teks. Bagi golongan ini, yang paling penting adalah bagaimana kita secara intens mengambil dhahir teks, tanpa mengabaikan batin, begitu pula sebaliknya, agar kita bisa mendapati teks berjalan beriringan dengan makna didalamnya.

Berbeda dengan al-Syathibi, Ibnu 'Asyur mencoba menawarkan perspektif baru bagaimana cara kerja metode *maqashid al-shariah*. Ia membaginya dalam 3 bagian dimana bagian pertama berbunyi perintah (*amr*) dan larangan (*nahi*) yang hanya bisa didapati *maqashid al-shariah* didalamnya apabila kita melakukannya sesuai dengan permintaan *syara'*. Kedua ialah bagaimana kita bisa menyibak ratio-legis (*'illah*) dari suatu hukum (*amr-nahi*), seperti perintah nikah untuk melestarikan keturunan, jual beli untuk menarik manfaat dari barang yang dibeli, dan sebagainya. Sementara ketiga adalah, bahwa *maqashid al-shariah* selalu mengandung 2 dimensi; dimensi *ashliyah* dan *tab'iyah*, yang terkadang tertera jelas pada dhahir teks, dan lain waktu hanya berupa isyarat eksplisit saja. Hanya saja yang patut dicamkan disini adalah,

walaupun terkadang *maqashid al-shariah* tidak tersebut pada dhahir teks, bukan berarti ia tidak ada. Keberadaannya dapat kita rasakan hanya setelah kita melakukan pengambian dhahir teks untuk mendapatkan spirit dasar dari sebuah teks. Hal terakhir ini pula yang mengantarkan Ibnu Asyur untuk menolak suara-suara yang menafikan adanya ratio-legis (*ta'li*) dari sebuah hukum. Baginya, sebuah perintah syara' keseluruhannya mesti mengandaikan adanya 'illah (sebab hukum) dan tujuan keberadaannya.

Adapun dibagian kedua, Ibnu Asyur membahas berkenaan dengan *maqashid tasyri' ammah*. Dalam pembahasan kali ini, ia seakan ingin menegaskan posisi penting universalitas dalam seluk beluk syariah. Baginya, universalitas merupakan salah satu karakter unik islam, dimana dengan keberadaan universalitas tersebut, islam dapat mengambil tempat dan menyesuaikan diri dengan laju sejarah. Eksistensi universalitas ini, tidaklah terpisah sama sekali dari maqashid, melainkan ia berjalan beriringan dan bersama-sama saling menegaskan peran pentingnya masing-masing dalam membumikan islam. Dengan universalitas, syariah dapat mengepakkan sayapnya diberbagai peradaban yang berbeda sama sekali dengan nilai-nilai budaya arab, tempat islam pertama kali diturunkan. Sementara dengan maqashid, ia dapat merumuskan suatu tujuan bersama yang tak dapat diabaikan hanya karena perbedaan metode ijtihad. Metode-metode para sarjana untuk merumuskan rancang bangun hukum islam dapat ditengahi oleh keberadaan maqashid ini.

Nah, untuk menggali spirit dasar dari sebuah teks Thahir bin 'Asyur memberikan sejumlah persyaratan. Syarat-syarat ini ia berikan demi membedakan keberadaan spirit hakiki dari sebuah teks dari spirit *awhami* atau *kbayali*. Syarat pertama yang diajukan oleh Ibnu Asyur adalah *al-tsubut*, yang berarti tetap atau pasti. Dalam artian eksistensi spirit dasar dari sebuah teks itu bersifat pasti dan tidak mengada-ada. Hal ini dapat dikenali dengan adanya *dilalah qamiyah* dari sebuah teks, dan teks-teks lain yang berkeyakinan senada akan adanya sebuah entitas yang dimaksud. Kedua adalah *al-dzuhur* yang bermakna muncul atau jelas. Secara singkat ia dapat diartikan sebagai suatu *dilalah* yang memancar dari balik teks, dimana makna teks itu dapat dicerna secara jelas pada benak para sarjana. Syarat ketiga adalah *al-indzibath* yang mengandaikan adanya suatu batasan yang jelas dan mengarah pada tujuan yang dimaksud. Sedangkan syarat terakhir adalah *al-ithrad* yang berarti menegaskan adanya gesekan pemahaman yang dilatarbelakangi perbedaan letak geografis, tradisi budaya dan nilai-nilai zaman.

Realitas merupakan faktor penentu berhasil tidaknya suatu aktifitas ijtihad. Perbedaan realitas kehidupan kerap memaksa para sarjana islam, baik klasik maupun kontemporer untuk mengubah hasil ijtihadnya karena dirasa kurang mampu mengakomodir nilai-nilai syariat ketika diaplikasikan pada peradaban yang berbeda. Ini bukan berarti menegaskan kesempurnaan ajaran islam, malah sebaliknya itu bisa dimaknai dengan elastisitas islam sebagai agama yang fleksibel dan adaptif terhadap beragam nilai-nilai budaya yang

berbeda. Neraca elastisitas islam dapat diendus dari kesesuaiannya dengan fitrah bawaan manusia terlepas dari dimana ia dilahirkan, dan pengaruh nilai-nilai adat yang berkembang di peradabannya. Sembari menyitir beberapa teks yang mengisyaratkan hal itu, Thahir bin 'Asyur menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan fitrah manusia adalah "seperangkat aturan yang dilekatkan oleh Allah sejak awal mula penciptaan manusia, baik secara dhahir ataupun batin". Dhahir disini bermakna segala hal yang bersifat jasadi dan inderawi seperti manusia berjalan dengan kedua kakinya, atau menggunakan matanya untuk aktifitas melihat. Sedangkan batin lebih bersifat *aqli*, yaitu manusia diciptakan dengan sejumlah kaedah-kaedah aplikatif dalam penggunaan akal. Terlepas dari budaya yang berkembang dan menjadi tradisi, manusia pada dasarnya dapat secara aktif membedakan hal-hal yang baik atau buruk. Dan hal kedua inilah yang diimani oleh Ibnu 'Asyur, bahwa sifat islam sebagai agama fitrah tak lain adalah fitrah *aqli*, dimana manusia, secara bawaan dapat mengamini hal-hal yang ditawarkan oleh islam, sepanjang hal itu masih berkesuaian dengan akal. Ini bukan berarti lantas islam juga selalu selaras dengan pluralitas berbagai budaya, seperti lantang disuarakan oleh beberapa kalangan, namun yang jadi titik tekan adalah islam selalu membawa nafas yang sesuai dengan nilai budaya yang baik, dan budaya yang baik selalu selaras dengan kaedah-kaedah akal murni.

Melalui pijakan yang bernama fitrah ini, Ibnu 'Asyur lantas berusaha mengembangkan teorinya. Ia menjelaskan bahwa asas fitrah adalah asas yang paling adil dibagikan kepada

seluruh manusia, tanpa memandang ras, budaya, agama dan letak geografis. Oleh karena fitrah manusia berlaku *syamil* (menyeluruh/umum) kepada seluruh manusia, maka syariah, sebagai entitas yang bekerja dengan bahan bakar fitrah juga mengandaikan ke-umum-an (*syumuliah*) hukum Tuhan, baik bersifat *zamani* maupun *makani*. Ia umum *zamani* berarti tidak bersifat temporal sebatas masa tertentu dan juga umum *makani* yang berarti 'memaksa'nya menembus sekat-sekat kesukuan, ras dan kawasan geografis tertentu.

Untuk melengkapi basis epistema teorinya, dari sini analisa Ibnu Asyur merambah pada konsep egaliterianisme (*al-musawab*) yang merupakan sebuah kelanjutan metodologis dari kedua asas diatas, *fitrah* dan *syumuliah*. Menurutny, egaliterianisme sejatinya telah terpatri sejak manusia mulai nampang dimuka bumi ini. Apa yang datang dari syara' mesti mengandung makna persamaan. Dengan demikian syara' memandang asas *al-musawab* bagi manusia, persis seperti persamaan mereka dalam hal penciptaan. *Al-musawab* dalam syara' adalah *al-asbl*, yang tak berubah sampai ada dalil yang mencegahnya dan menunjukkan makna *khususiyat*. Penghalang (*awaridh mani'ah*) ini terpatri dalam 4 hal; *jibilliah*(watak), *syar'iah*, *ijtimaiyah* (sosial) dan *siyasiyah* (politik). Adapun contoh *mani'ah jibilliah* adalah seperti diferensiasi antara pria dan wanita dalam beberapa diskursus tertentu. Wacana ini, bukan berarti menjurus pada hal-hal yang sifatnya tidak sensitif gender, sebaliknya pola diferensiasi ini timbul karena perbedaan alamiah antara pria dan wanita, seperti perbedaan pembagian tugas

mencari nafkah sebagai kewajiban suami dan melahirkan serta menyusui anak pada istri. Pola diferensiasi seperti ini tidak baku, ia bisa bersifat kondisional sesuai dengan situasi yang menuntut. Akan tetapi tesis ini diajukan oleh Ibnu 'Asyur merujuk pada kondisi normal yang biasa terjadi. Kemudian adalah *mani'ah syar'iah* yaitu penghalang yang datang dari syariah. Seperti dibolehkannya poligami bersyarat pada laki-laki, yang salah satu hikmahnya adalah menjaga garis keturunan, hal ini tidak bisa didapatkan pada sistem poliandri. Sedangkan *mani'ah ijtimaiyah* adalah sesuatu penghalang yang didapatkan dari sistem sosial yang berlaku, seperti peran sosial para cerdik pandai yang tentu saja berbeda dengan masyarakat awam. Sementara yang terakhir adalah *mani'ah siyasiyah* adalah penghalang yang berlaku akibat stabilitas politik yang berubah. Contoh konkrit dalam hal ini adalah perintah Nabi Saw saat hari Fatah, "Barang siapa yang masuk rumah Abu Sofyan, maka ia aman".

Ide-ide elegan Thahir bin 'Asyur tidak berhenti sampai disini. Untuk mempermudah penerapan ketiga teori diatas, ia mencoba untuk mempromosikan dua lagi entitas mandiri, *samahab* (kemudahan) dan *hurriyah* (kebebasan). Kedua entitas tersebut bergerak seiring seiring satu sama lain. Dengan *samahab*, Thahir bin 'Asyur seakan ingin menegaskan bahwa agama itu mudah untuk dipahami. Ia tidak memerlukan beragam prosesi liturgi yang *njelimet* dan *mbulet*. Ia hanya menghendaki pola keberagamaan yang sederhana, tanpa terjebak pada arus penyederhanaan agama. Dalam perspektif mayoritas agamawan yang kemudian diamini juga oleh Ibnu 'Asyur, islam

selalu berjalan diantara dua kecenderungan ekstrim, *tafrith* dan *ifrath*. Bersikap *tawassuth* dan *i'tidal* bukan semata keharusan yang diperintahkan agama, melainkan juga sebetuk harmonisasi fitrah bawaan dengan tindakan aplikatif manusia di realitas nyata. Disini Ibnu 'Asyur menyatakan bahwa hikmah nyata dari *samahab* adalah ia bersesuaian dengan fitrah manusia, yang pada dasarnya selalu menghendaki kemudahan. Allah menurunkan syariat ini *muabbadah* dan *'ammah* kepada seluruh manusia, sudah barang tentu ini mengandaikan adanya sebetuk kemudahan dan fleksibilitas agar dapat diterima secara terbuka oleh lintas generasi dan geografis.

Untuk mengaplikasikan semua konsep diatas, manusia harus diberikan perangkat *hurriyah* (kebebasan). Secara esensi, kebebasan, dapat dimaknai sebagai suatu tindakan bebas yang dapat dipertanggungjawabkan baik secara moral (kepantasan di masyarakat), intelektual (logika manusia), dan spiritual (berdasarkan nilai agama). Kebebasan adalah keadaan dimana kita bisa melakukan segala sesuatu yang kita inginkan dan tidak terbelenggu lagi oleh aturan apapun (merdeka). Lebih lanjut Ibnu 'Asyur menegaskan kembali bahwa risalah yang dibawa islam adalah sebetuk konsep teologi pembebasan. Ia datang untuk membebaskan manusia dari kerangkeng perbudakan, baik bersifat fisik atau non fisik. Ia datang pertama kali ketika hukum perbudakan merupakan suatu pranata sosial yang diterima publik secara luas, mulai kekasiaran Romawi kuno, kerajaan Persia, sampai peradaban Yunani. Sudah menjadi konsensus umum waktu itu bahwa perbudakan

adalah suatu hal yang wajar dan bisa diterima. Sehingga tidak salah jika kemudian hal ini juga diadaptasi oleh Aristoteles, filosof kuno Yunani ketika mengemukakan tesisnya tentang keluarga ideal, yang menurutnya harus terdiri dari ayah, ibu, anak dan budak. Disini risalah islam datang mengambil tempat untuk melepaskan manusia dari fenomena ketidakadilan dan menginjak harkat martabat manusia tersebut. Dengan karakternya yang berangsur-angsur dalam menetapkan suatu hukum (*tadarruji*), islam perlahan mulai menghapuskan sistem yang sudah terlanjur menggurita tersebut. Ia mencoba meminimalisir munculnya kecenderungan baru perbudakan dan memberikan solusi kongkret untuk mengurangi praktek perbudakan yang sudah ada. Hal ini diwujudkan oleh islam dengan melarang seseorang menjual dirinya atau orang tua yang menjual anaknya sendiri, melarang dijadikannya tawanan perang sebagai budak dan menggantinya dengan jasa mengajari kaum muslimin baca-tulis. Sementara untuk mengurangi praktek perbudakan yang sudah ada islam menganjurkan pemilik budak untuk menggauli mereka dengan baik, menjadikan budak sebagai salah satu golongan yang berhak menerima zakat, dan menjadikan memerdekakan budak sebagai salah satu *kafarat* dari berbagai pelanggaran syariat (seperti; membunuh tanpa sengaja, berhubungan suami istri pada siang hari bulan Ramadhan, *dzihar*, dan sebagainya).

Sementara perbudakan yang bersifat non fisik meliputi adanya sebetuk pemaksaan otoritas tertentu yang hendak memonopoli suatu mazhab ideologi seraya meminggirkan

pihak-pihak lain yang berseberangan, pengekangan kebebasan bersuara dan berserikat, serta pengebirian akan nilai-nilai demokrasi yang mana dimata Ibnu 'Asyur merupakan wujud perbudakan yang hendak dibebaskan oleh islam. Perbuatan seseorang yang tidak dilandasi dengan kebebasan penuh sang empunya di mata Tuhan bernilai nol. Manusia sebagai makhluk yang merdeka bebas untuk menentukan ke arah mana dirinya akan bergerak, sepanjang kebebasan tersebut juga diiringi dengan sebetuk tanggung jawab penuh akan perbuatan yang dilakukannya. Berdiri memusuhi kebebasan adalah sebuah kezaliman, sebut Ibnu 'Asyur. Lantas ia mencontohkan sebetuk kebebasan ideal yang terjadi di tiga kurun awal islam. Ketka itu, masyarakat bebas memilih mazhab dan hasil penalaran ijtihad yang sesuai dengan keadaannya. Setiap sarjana yang mempunyai kapabilitas dalam proses afirmasi hukum (*istinbath*) berhak untuk merumuskan hasil ijtihadnya sendiri tanpa ada intervensi dari pihak asing. Tidak ada hegemoni satu mazhab pemikiran atas pihak-pihak lain di luar mereka. Hubungan antar mereka adalah sejumlah relasi harmonis yang dibangun berlandaskan asas tenggang rasa dan *tepo seliro*. Contoh terbaik dalam hal ini adalah apa yang diperankan oleh Malik bin Anas ketika menolak permintaan khalifah Abu Ja'far untuk mempromosikan dan memformalisasikan mazhab fikih Maliki. Di mata Malik, masing-masing masyarakat sudah mempunyai pegangan dalam memutuskan apa yang dianggap baik oleh mereka, justru dengan melakukan hegemoni satu nalar pemikiran

tertentu dapat menyebabkan gangguan pada stabilitas sosial masyarakat.⁷

Memang, mungkin akan terlihat naif jika suatu bangunan kokoh sebuah teori, ompong tak berdaya bila dihadapkan dengan realitas yang ada dihadapan mata. Urgensi dari aplikasi sebuah teori, mutlak diperlukan guna membuktikan keabsahan sebuah teori. Sebuah omong kosong, barangkali itu yang bisa disematkan pada sebuah teori yang nihil data dan miskin aplikasi. Oleh karena itu di bagian akhir bukunya, Thahir bin 'Asyur berusaha menjadikannya sebagai bentuk kongkret aplikasi dari kaedah-kaedah maqashid universal (*maqashid tasyri' ammah*). Bentuk aplikatif ini tertuang pada berbagai aspek, meliputi liturgi keagamaan (ibadah), pola interaksi sosial (muamalat), hukum pidana dan perdata. Pada bagian ini ia ingin membuktikan bahwa *maqashid al-syari'ah* bukan hanya konsep utopis tanpa realisasi. Contoh-contoh aplikasi yang dikemukakan oleh Ibnu 'Asyur tidak saja mampu membantu mempertemukan dua aliran yang saling berseberangan, fikih dan realitas nyata kedalam satu muara sama melainkan juga sebetuk tawaran konsep baru dalam memandang syariat, yaitu dengan kacamata maslahat.

E. PERAN MAQASHID SYARI'AH DALAM KEHIDUPAN

Jika *maslahat* adalah konsep kebaikan yang diakui secara umum, maka *maqashid al-syari'ah* adalah unsur-unsur yang dicakup dalam konsep *maslahat* itu. Di kalangan ulama klasik

sebelum al-Syatibi, belum ditemukan definisi yang konkret tentang *maqashid al-syari'ah*.⁸ Al-Syatibi berpendapat bahwa maslahat harus tetap berdasarkan pada atau sejalan dengan tujuan nash baik al-Qu'an maupun hadits bukan kepada kepentingan manusia. Sebab menurut al-Syatibi, jika berdasarkan kepentingan manusia akan mudah terperangkap hawa nafsu.⁹

Maqashid syari'ah bertujuan untuk merumuskan hukum yang *shahib li kulli zaman wa makan* (relevan untuk setiap waktu dan tempat). Sebab pada hakikatnya hukum Islam dinamis, fleksibel, memudahkan, adil, dan berdampak positif. Hakikat hukum Islam ini hendaknya senantiasa dijadikan filosofi tertinggi dan acuan dalam memproduksi hukum. Apabila ditemukan hukum atau fatwa yang bertentangan dengan tujuan syariat tersebut, maka hukum dan fatwa itu bisa dibatalkan ataupun dikritisi. Sangat tepat bila Ibn Qayyim menafsirkan syariat sebagai sesuatu yang memiliki hikmah, memberi kemaslahatan, keadilan, dan kesejahteraan. Jika ditemukan aturan yang mengatasnamakan syari'at, tetapi melenceng dari tujuan syariat, maka aturan tersebut tidak bisa dikatakan syari'at.

Misalnya poligami, memang ada dalil yang membolehkan poligami dengan syarat mampu berlaku adil. Tetapi yang menjadi pertanyaan, bagaimana jika poligami itu merusak hubungannya dengan istri pertama dan anak-anaknya? Bukankah tujuan dari pernikahan itu untuk mewujudkan keluarga yang nyaman

⁷ Thahir bin Asyur, *maqashid al-syariah al-islamiyah*, Op.Cit., hal. 150

⁸ Ahmad Imam Mawardi, *Fiqh Minoritas* (Yogyakarta: LkiS Group, 2012), hlm. 180

⁹ Al-Syatibi, *al-Muwafaqat*, (Riyadh: Dar Ibn al-Qayyim, 2006), jilid 2 hlm. 38.

dan aman? Jika menggunakan pendekatan ushul fikih, pertimbangan dari *maqashid nikah* ini tidak terlalu mendapat perhatian, karena *ushuly* biasanya lebih fokus kepada teks. Melalui perspektif *maqashid* kita bisa mengatakan bahwa poligami tidak boleh dilakukan apabila merusak tujuan dari pernikahan, semisal istri pertama dan anaknya tidak menerima, prustasi, dan kecewa berat.

Begitupula dengan isu penerapan hukum pidana di Indonesia, semisal *qishash* dan *rajam*. Dalam al-Qur'an sangat jelas dikatakan bahwa hukuman bagi pembunuh adalah *qishash* dan *rajam* bagi orang yang berzina (*muhshab*). Pertanyaannya, apakah hukum tersebut mesti dipaksakan di Indonesia? Yang mana Indonesia memiliki masyarakat yang multikultural dan sistem pemerintahannya berbeda. Menurut penulis, hukum seperti ini tidak perlu dipaksakan di Indonesia. Sebab akan menimbulkan kemudharatan jika akan diterapkan. Bisa jadi yang terjadi nanti adalah ketegangan antar umat beragama. Ketika hukum pidana Islam diterapkan tentu akan mengundang polemik bagi non-muslim.

Terkait masalah ini, kaidah *tamyiz bayn al-wasail wa al-ghayab* (bedakan antara sarana dan tujuan). Penulis lebih cenderung memahami bahwa *qishash* dan *rajam* hanyalah sebagai sarana untuk menciptakan keadilan dan efek jera. Apabila dalam suatu negara diputuskan hukuman lain yang berbeda dengan teks yang bersifat spesifik, maka hukuman tersebut harus dijalani dan dipatuhi selama ia mampu menjamin tujuan-tujuan umum syari'at.

Agenda besar para *maqashidi* adalah mengawal cita-cita dan tujuan syariat ini. Mereka harus mampu membuktikan bahwa syari'at Islam benar-benar *rahmat lil 'alamin*. Dikatakan *rahmat lil 'alamin* karena Islam tidak hanya memberikan manfaat untuk komunitas muslim saja, namun non muslim, tumbuhan dan binatang sekalipun. Oleh sebab itu, banyak ulama yang mengutuk keras tindakan teroris, kekerasan atas nama agama, diskriminasi perempuan, eksploitasi alam yang berlebihan, merusak lingkungan, membunuh hewan, dan lain-lain.

Pada masa sahabat, penerapan *maqashid* dalam hukum syari'at adalah ketika Utsman bin Affan melakukan pengumpulan Al Qur'an dalam satu mushaf. Itu dilakukan karena suatu maslahat dan menurut *maqashid* syari'ah. Pada awalnya, rasulullah melarang penulisan Al Qur'an karena khawatir akan tercampur antara ayat Al Qur'an dan As sunnah. Akan tetapi setelah illah itu hilang dan banyaknya para *huffadz*, akhirnya Utsman berinisiatif mengumpulkan ayat ayat tersebut menjadi kesatuan utuh dalam satu mushaf. Selain contoh di atas, banyak kejadian yang terjadi pada masa ulama' terdahulu yang sesuai dengan *maqashid* syari'ah serta mendatangkan maslahat bagi kehidupan.

F. PENUTUP

Suatu ketika Ibnu Qayyim pernah berkata; "Syariah dibangun dengan berpondasikan kemaslahatan hamba di dunia dan akhirat, karenanya ia adil sepenuhnya, rahmat seluruhnya, dan penuh akan ujaran

hikmah mulia didalamnya”. Sejak awal mula turunnya wahyu Tuhan di muka bumi, manusia, sebagai pengemban amanat *risalah ilahiah* telah melalui berbagai macam gejolak perubahan baik perubahan budaya ataupun perubahan gaya hidup dan cara pandangnya terhadap dunia. Nilai-nilai yang baik pada suatu masa, rentan sekali tunduk pada gilasan roda sejarah, dan berubah menjadi onggokan cerita kuno yang tak bernilai apapun.

Maka tak berlebihan kiranya jika kita menaruh respek besar atas usaha keras Thahir bin ‘Asyur dalam merumuskan kembali konsep-konsep hukum universal yang kemudian dinamakan ilmu *maqashid al-syariah*. Hal ini penting, sebab melakukan pendekatan terhadap universalitas syariat adalah sangat diperlukan, lebih-lebih di era globalisasi seperti sekarang ini yang mengandaikan perubahan serba cepat dan tidak diperhitungkan sebelumnya. Terus berpegangan pada rumusan fikih klasik, akan menjauhkan diri kita dengan realita yang ada dihadapan kita. Tentu saja ini disebabkan *background* sosio historis kita yang sama sekali berbeda dengan masa dimana para sarjana klasik merumuskan ide-idenya. Apabila hal ini terus dipaksakan, walhasil bentuk hukum yang dihasilkan akan terasa aneh, rigid, dan ahistoris. Seperti yang diwacanakan oleh Thahir bin ‘Asyur bahwa sebab utama kemunduran fikih adalah abainya para sarjana akan studi maqashid, dan ini akan mengantarkan kita kepada pengebirian nilai-nilai syariat itu sendiri. Senada dengan Ibnu ‘Asyur, ‘Allal al-Fasi, salah satu pakar maqashid al-syariah kontemporer juga memandang bahwa syarat utama keberhasilan mendialogkan fikih dengan

realitas kontemporer sekarang ini adalah massif tidaknya sambutan para cendekiawan terhadap studi maqashid.

Disinilah fungsi dan peranan maqashid al-syariah menemukan momentumnya. Dengan karakternya yang elastis, lintas ruang dan waktu diharapkan ia mampu berdialektika dengan problematika yang terus bermunculan. Dengan ciri khasnya yang *yumul*, diandaikan mampu merangkul setiap peradaban. Ia, sebagai salah satu diskursus keilmuan yang merupakan anak kandung peradaban islam dan jauh dari pengaruh asing, diharapkan dapat berperan sebagai pendobrak kelesuan peradaban islam yang lama mati suri. Ia, meminjam bahasa Qardhawi berperan sebagai bapak dari seluruh disiplin keilmuan islam yang selayaknya memberikan kontribusi besar demi membesarkan anak-anaknya. Karenanya, kita layak menitipkan banyak harapan kemajuan islam dari studi maqashid ini. *Wallahu a’lam bi al-showab*.

Bibliography

- Al-Khadimi, Nuruddin Mukhtar. *Al-Ijtihad al-Maqashidi*, Qatar: 1998.
- Al-Jauziyah, Ibn Qoyyim. *I’lam al-Muwaqqi’in*, Dar al-Kutub al-Ilmiyah, Beirut: 1992.
- Al-Obeidi, Hammad. *Al-Syatibi wa Maqashid al-Syariah*, Mansyurat Kuliati al-Dakwah al-Islamiyah, Tripoli: 1992.
- Al-Qardhawi, Yusuf. *Fiqih Maqashid Syariah*, Pustaka al-Kautsar, Jakarta: 2007.
- Al-Syatibi, Abu Ishaq. *Al-Muwafaqaat fi Al-Ushul al-Syariah*, Daar Al-Kutub al-Ilmiyah, Bairut: 2003.
- Al-Zuhaili, Wahbah. *Ushul al-Fiqh al-Islam*, Daar al-Fikr, Damaskus: 1986.

Bakri, Asafari Jaya. *Konsep Maqashid Syariah*, Rajagrafindo Persada, Jakarta: 1996.

Ibnu Asyur, Thahir. *Maqashid Al-Syari'ah Al-Islamiyah*, Dar al-Nafais, Amman: 2001.

Jauhar, Ahmad al-Mursi Husein. *Maqashid Syariah*, Amzah, Jakarta: 2009.

Mawardi, Ahmad Imam. *Fiqh Minoritas*, LkiS Group, Yogyakarta: 2012.

Said Romdlon Al-Buthi, Muhammad. *Dhawabitih al-Mashlahah fi Al-Syariah al-Islamiyah*, Daar al-Muttahidah, Bairut: 1992.

Zuhri, Saifuddin. *Ushul Fiqih Akal Sebagai Sumber Hukum Islam*, Pustaka Pelajar, Yogyakarta: 2009.