

MAQASID AL-SYARI'AH DALAM PERSPEKTIF SYATIBI

Nofaldi

STAIN Bukittinggi

Abstract

Syatibi's Perspective of Maqasid al-Syari'ah: *The substance of maqasid al-syariah is maslahah (welfare, benefit and utility). This means that the purpose of the Islamic law is to realize the benefit and protect human being from advantage effects and social problems. A well-known Moslem scholar in discussing maqasid al-syariah is al-Syatibi. He says that the unification of Islamic law indicates the unification of its origin and its aim. Therefore, al-Syatibi develops the concept of the intention of legislation based on his basic thought that the final aim of the institutionalization of Islamic law is the benefit of human being. The renewal of Islamic law is relevant with the concept of al-Syatibi's intention of legislation. This is because the substance of the intention of legislation is to realize the benefit of human being and guarantee the Moslem's happiness.*

Keywords: Maqasid, Syari'ah, Maslahah.

Pendahuluan

Seorang mujtahid secara imperative harus memahami intensi legislasi (*maqasid al-syari'ah*) dalam rangka mengembangkan pemikiran hukum dalam Islam dan untuk menjawab persoalan-persoalan hukum kontemporer yang kasusnya tidak termaktub secara eksplisit dalam *nas* (al-Qur'an dan Sunnah). Lebih dari itu tujuannya adalah untuk mengetahui apakah suatu kasus masih dapat diterapkan berdasarkan suatu ketentuan hukum, atau karena adanya perubahan struktur sosial, atau hukum tersebut tidak dapat diterapkan lagi.

Intensi legislasi menjadi kunci lagi keberhasilan seorang mujtahid dalam menetapkan ketentuan hukum terhadap berbagai persoalan hukum yang terjadi dalam masyarakat. Tentu yang dimaksud dengan persoalan hukum di sini adalah hukum yang berkenaan dengan bidang mu'amalah dan adat (tradisi lokal) dan tidak menyentuh persoalan hukum yang berkaitan dengan ibadah.

Novialdi, Maqasid al-Syari'ah dalam Perspektif al-Syatibi

Substansi kajian intensi legislasi (*maqasid al-syari'ah*) adalah *maslahah* (*welfare, benefit dan utility*). Artinya, tujuan pokok dan utama pelebagaan hukum dalam Islam adalah untuk merealisasikan kemaslahatan dan menghindarkan manusia dari berbagai macam kesulitan dan kemudharatan. Untuk itu, Allah SWT. dalam mentransformulasikan hukum Islam (dalam konteks syari'ah) kepada makhluknya mengandung maksud-maksud, motif-motif dan tujuan-tujuan sebagai sasaran akhir yang ingin dicapai, yang kesemuanya itu adalah untuk kepentingna dan kemaslahatan makhluknya baik di dunia maupun di akhirat.

Salah seorang ulama yang terkenal dalam pembahasan masalah intensif legislasi (*maqâsid al-syari'ah*) ini adalah al-Syâtibî yang berpendapat bahwa kesatuan-kesatuan hukum Islam berarti kesatuan dalam asal muasalnya, lebih-lebih dalam maksudnya. Untuk itu, al-Syâtibî mengembangkan konsep intensi legislasi dengan pijakan bahwa tujuan akhir pelebagaan hukum Islam adalah untuk kemaslahatan manusia.¹

Untuk itu tulisan singkat ini akan mencoba mengelaborasi lebih jauh tentang bagaimana substansi intensi legislasi (*maqasid al-sayari'ah*) dan bagaimana keterkeitannya dengan pembaharuan metodologi hukum dalam Islam.

¹ Abu Ishâq al-Syâtibî, al-Muwafaqat fi Ushul al-Ahkam, I (tp: Dâr al-Rasyâd al-Hadisah, tt.), hllm. 4

Selayang Pandang Al-Syâtibî: Kehidupan dan Karyanya.

Nama lengkapnya adalah Abû Ishaq Ibrahim ibn Musa al-Lakhmi al-Syâtibî. Mayoritas kalangan sejarawan hukum Islam berkesimpulan bahwa al-Syâtibî berasal dari suku Arab Lakhmi yang wafat tahun 790 H. tak seorang pun yang menyebutkan kapan ia dilahirkan, dan tempat lahirnya pun masih menjadi polemik para sejarawan hukum Islam. Pendapat mayoritas menyebutkan bahwa al-Syâtibî dilahirkan di Granada Spanyol.²

Kehidupan yang mulai ter-cover dalam lintas historis Islam adalah masa mudanya yang ia habiskan di Granada dan memperoleh seluruh pelajarannya di kota ini. saat itu wilayah Granada di bawah pimpinan Sultan Muhammad V (1354-1362 M). dan masa kekuasaan Sultan Muhammad V ini merupakan masa keemasan bagi kekuasaan Islam di Granada khususnya dan di Spanyol (Andalusia) umumnya.

Sebagaimana masa kecilnya, pendidikannya pun tidak dapat dilacak secara formal-akademis. Hanya saja al-Syâtibî menimba pengetahuannya melalui para gurunya, baik yang berasal dari wilayah Granada sendiri maupun dari para tamu diplomatik yang mengunjungi wilayah tersebut. Di antara gurunya yang berasal dari Granada adalah Ibn Al-Fakhkhan al-Biri (pakar tata bahasa Arab atau *syaiikh al-nubat*). Kemudian dia juga pernah belajar kepada Abû Ja'far al-Saquri pakar tata bahasa Arab, hukum Islam dan *fara'id*, juga kepada Abû 'Abdullah al-Balansi, seorang *mufasssir* dan pakar tata bahasa Arab. Gurunya yang lain adalah Abû Sa'd ibn Lub, seorang *mufti* dan orator (juru bicara) Granada pemilik institusi pendidikan yang cukup populer di Granada.³

² Memang diakui bahwa kerabatnya berasal dari Syatibah, sehingga dia terkenal dengan panggilan al-Syâtibî. Namun karena dia hidup pada abad XIV M. maka merupakan sesuatu yang *absurd* jika dikatakan ia lahir di Syatibah, karena sejak abad XIII, tepatnya tahun 654 H./ 1247 M. menurut Kronikel orang-orang Islam telah diusir dari wilayah Syatibah. Lihat Muhammad Khalid Mas'ud, *Filsafat Hukum Islam dan Perubahan Sosial*, Alih Bahasa Yudian W. Asmin (Surabaya: Al-Ikhlas, 1995), hlm. 109

³ Ahmad al-Raisuni, *Naẓariyyah al-Maqasid 'inda al-Syâtibî*, (Riyad: al-Dar al-'Alamiyyah al-Kitab al-Islamiyyah, 1992), hlm. 91

Sedangkan di antara guru-gurunya yang berasal dari luar Granada adalah Abû 'Abdullah ibn Syarif al-Timimsani, seorang ulama terkemuka saat itu, pengarang kitab *Miftah al-Wuṣūl ila Bina' al-Furu' 'ala al-Uṣūl*. Dia pemegang tingkatan *mubaqqiq*, yaitu pakar dalam bidang pengetrapan prinsip-prinsip umum aliran Maliki untuk kasus-kasus khusus. Kemudian belajar pada Abû 'Abdullah al-Maqqari, pengarang kitab *Qawa'id al-Fiqh*, juga belajar kepada Abû al-Qasim al-Sabti, seorang ulama terkemuka dalam lapangan keilmuan *lisaniyyah*. Gurunya yang lain adalah Abû 'Ali al-Zawawi, yang berjasa mengajarkan ilmu *Uṣūl al-Fiqh* kepadanya. Sedangkan Ibn Manzuq al-Khatib merupakan orang yang berjasa memperkenalkannya dengan kitab *al-Muwatta' Imam Malik* dan *shahih al-Bukhari* dengan *qira'ah Abi 'Abdullah al-Haffar*.⁴

Dari uraian tentang gurunya ini nampaklah pendidikan al-Syâtibî cukup memadai dalam ilmu-ilmu tradisional dan rasional. Kendati demikian ilmu al-Syâtibî, seperti yang akan kita lihat dalam karyanya, terpusat pada bahasa Arab dan Uṣūl al-Fiqh.

Sedangkan murid-murid al-Syâtibî, diantaranya: Abû Bakr al-Majari, Abû Yahya ibn 'Âṣim, Abû Bakr ibn 'Âṣim (seorang hakim dan pakar hukum yang mengarang kitab *Tuhfab al-Hukkam*), Abû 'Abdullah al-Bayani (pakar ilmu fiqh), Abû Bakr al-Qassar, seorang yang ikut andil dalam pembahasan sejumlah persoalan ketika al-Syâtibî menyusun kitan *al-Muwâfaqât*.

Sebagai seorang agamawan dan intelektual, al-Syâtibî cukup *committed* kalau tidak dapat dikatakan produktif dalam disiplin keilmuan yang digelutinya, terutama dalam menuangkan ide dan pemikirannya dalam bentuk karya ilmiah. Di antara karyanya tersebut ada yang dipublikasikan, tetapi ada juga yang tidak dipublikasikan, sehingga sulit dijumpai. Di antara karyanya yang dipublikasikan adalah;

⁴ *Ibid.*, hlm. 111

1. *Al-Muwâfaqât*, judul asli kitab ini adalah *Unwan al-Ta'rif bi Asrar al-Taklif*. Kitab ini terdiri dari lima bagian; bagian *pertama* berisi tentang mukadimah; bagian *kedua* berisi pembahasan tentang hukum dan seluk beluknya; bagian *ketiga* berisi tentang intensi legislasi dan relevansinya dengan persoalan hukum; bagian *keempat* berisi sekitar persoalan dalil-dalil hukum (syari'ah) dan hal-hal yang berkaitan dengannya; bagian *kelima* berisi tentang pembahasan *ijtihad* dan *taqlid* yang menguraikan hukum-hukum berijtihad dan taklid dan sifat-sifat keduanya, yang dilengkapi dengan berbagai hal yang berkaitan dengan keduanya seperti *ta'arud* dan *tarjih* serta berbagai problematika dan penyelesaiannya.⁵ Sebuah ringkasan tentang karya al-Syâtibî ini ditulis dan dikodifikasikan oleh salah seorang muridnya, yaitu Abu Bakr ibn 'Asim.
2. *Al-I'tisam*, kitab ini dengan metode yang komprehensif berisi tentang pembahasan *Usul al-Fiqh* seperti *masalah mursalah* dan *istisban*. Kitab ini diedit pertama kali oleh Muhammad Rasyid Rida, walaupun belum mencapai kesempurnaan.⁶
3. *Al-Ifadat wa al-Insyadat*, karya ini merupakan koleksi al-Syâtibî tentang diskusi-diskusi kelas. Maqqari dan Ahmad Baba menggunakannya sebagai sumber informasi para sarjana yang disebut oleh al-Syâtibî dalam karya ini. Buku ini pada tahun 1983 telah diedit oleh Muhammad Abu Ajfan, seorang dosen fakultas Syari'ah dan Ushuluddin di Tunisia.⁷

Sedangkan karyanya yang tidak dipublikasikan, sehingga sulit untuk mendapatkannya adalah:

1. Kitab *al-Majalis*, karya ini berisi tentang komentar (syarh) dari kitab jual beli (*buyu*) dalam shahih al-Bukhari.

⁵ Ahmad al-Raisuni, *Nuzariyyah*..., hlm. 93-4

⁶ *Ibid.*, h. hlm. 95

⁷ Muhammad Khalid Mas'ud, *Filsafat Hukum*..., hlm.121-2

2. Karya-karyanya yang lain tentang tata bahasa (*nahw*), seperti kitab *Unwan al-Ittiqaf fi al-'Ilm al-Istiqaq*, *Usul al-Nahw* dan Kitab *Syarh Khulasah fi al-Nahw*.⁸

Dari karya-karyanya di atas, terlihat bahwa al-Syâtibî sangat tinggi atensinya dan seorang yang *committed* terhadap dua disiplin keilmuan, yaitu Usul al-fiqh dan tata bahasa Arab. Terutama dalam lapangan usul al-fiqh, melalui konsep intensi legislasinya, al-Syâtibî pantas disejajarkan dan termasuk dalam deretan intelektual muslim terkemuka yang telah memberikan kontribusi pemikiran dalam pengembangan pemikiran hukum Islam dan telah mencapai popularitas yang tinggi.

Ketokohnya dengan pokok pemikiran cemerlang telah menempatkan karyanya sebagai rujukan para pembaharu di dunia Islam, seperti Muhammad 'Abduh dan muridnya Rasyid Rida, serta Fazlur Rahman sebagai penggagas aliran neo-modernisme dalam pemikiran Islam, sehingga lahir apresiasi yang tinggi terhadap pribadi dan karya-karyanya. Menurut Fazlur Rahman al-Syâtibî merupakan seorang ahli hukum yang cemerlang pada abad VIII H/ XIV M. konsep intensi legislasi merupakan sebuah metode dalam rangka menciptakan fondasi-fondasi rasional, moral dan spritual sistem hukum Islam.⁹

Pengertian dan Sejarah Perkembangan Konsep Maqâsid al-Syari'ah.

J.N.D. Anderson dan John L. Esposito¹⁰ berkesimpulan bahwa metode yang umumnya dikembangkan oleh pembaharu Islam dalam merespons isu-isu hukum masih bertumpu pada pendekatan yang *ad hoc* dan terpilah-pilah dengan mengeksploitasi prinsip *takbayyur* dan

⁸ Ahmad al-Raisuni, *Nazariyyah*..., hlm. 95-6

⁹ Fazlur Rahman, *Islam*, Alih Bahasa: Ahsin Mohammad, (Bandung: Pustaka, 1994), hlm. 164-5

¹⁰ J.N.D Anderson, *Law Reform in The Muslim World*, (London: University of London the Athlon Press, 1976), hlm. 42; Lihat juga John L. Esposito, *Women in The Muslim Family Law*, (Syracuse: Syracuse University Press, 1982), hlm. 94-102

talfiq. Implementasi kedua metode tersebut belum mampu menghasilkan hukum kompherensif. Untuk itu kebutuhan mendesak bagi para pembaharu Islam sekarang, jika mereka ingin menghasilkan hukum Islam yang kompherensif dan berkembang secara konsisten, adalah merumuskan suatu metodologi sistematis yang memiliki akar Islam yang kokoh.

Dalam mencari basis teori tersebut, salah satu konsep penting adalah mengedepankan konsep intensi legislasi (*maqâsid al-syari'ah*), yaitu tentang tujuan dilembagakannya suatu hukum dalam Islam. Konsep ini, dalam era post-modern ini telah menjadi salah satu kriteria yang harus dipenuhi seorang mujtahid dalam merumuskan dan menetapkan hukum Islam.

Secara etimologis, kata *Maqâsid al-syari'ah* merupakan bentuk *idafah* dari *maqâsid* dan *syari'ah*. *Maqâsid* merupakan bentuk jamak dari kata *maqâsid* yang merupakan sinonim dari bentuk *al-qasd* yang bermakna tempat tujuan, maksud dan kesengajaan,¹¹ sedangkan *syari'ah* maknanya jalan menuju sumber air. Jalan menuju sumber air ini dikatakan juga jalan ke arah sumber pokok kehidupan.¹²

Secara terminologis Wahbah al-Zuhaili berpendapat bahwa intensi legislasi adalah makna-makna dan tujuan yang terdapat dalam pelebagaan hukum-hukum. Atau motif hukum atau sebagai rahasia-rahasia yang diberikan Allah SWT. dalam melembagakan hukum.¹³ Sedangkan al-Khudri memberikan defenisi dengan; tujuan disyari'atkannya hukum Islam bagi manusia.¹⁴

¹¹ Louis Ma'luf, *al-Munjid fi al-Lughah wa al-A'lam*, (Beirut: Dar al-Masyriq, 1986), hlm. 632; J. Milton Cowan (ed), *A Dictionary of Modern Written Arabic* (London: Mac Donald & Evan Ltd., 1980), hlm. 767. 'Abd al-Fattah Husaini al-Syaikh, memandang *syari'ah* secara bahasa berarti *al-tariq al-mustaqimah* (jalan yang lurus), 'Abd al-Fattah Husaini al-Syaikh, *Fiqh al-'Ibadat*, (Kairo: Maktabah al-Sa'adah, 1997), hlm.7

¹² Louis Ma'luf, *Ibid.*, h. hlm. 382

¹³ Wahbah al-Zuhaili, *Usul al-Fiqh al-Islami*, (Beirut: Dar al-Fikr al-Mu'asir, 1998), hlm. 202

¹⁴ Ahmad al-Hijji al-Khudri, *al-Madkhal al-Fiqh al-Qawa'id al-Kuliyah*, (ttp.' Dar al-Ma'arif, 1979), hlm. 183

Dari makna-makna dan defenisi di atas dapat ditarik benang merah bahwa Allah SWT dalam mentransformasikan hukum Islam mengandung maksud-maksud, motif-motif dan tujuan-tujuan sebagai sasaran akhir yang ingin dicapai, yang kesemuanya itu adalah untuk kepentingan dan kemaslahatan makhluknya sendiri, baik di dunia maupun di akhirat.

Sementara itu, al-Syâtibî mempergunakan istilah yang berbeda-beda berkaitan dengan intensi legislasi. Kadang-kadang dengan kata *maqâsid al-syari'ah*,¹⁵ atau *al-maqâsid al-syar'iyah fi al-syari'ah*¹⁶ dan kadang juga dengan istilah *maqâsid min syari' al-hukmi*.¹⁷ Namun, ketiga kata itu mengandung pengertian dan makna yang sama, yaitu tujuan hukum yang ditransformasikan Allah SWT.¹⁸

Dalam perspektif historis, secara jujur diakui bahwa intensi legislasi, dalam konteks maslahat, sebagai istilah teknis, dalam generasi awal belum ditemukan buktinya, dengan tidak menafikan bahwa istilah tersebut telah diterapkan sebagai pertimbangan hukum, bagi generasi awal tersebut.¹⁹ Malahan intelektual Islam terjebak dalam polemik yang berkepanjangan dengan mencoba mencari fondasi teologis yang melibatkan para teolog. Dalam hal ini mereka membicarakan kemaslahatan sebagai tujuan legislator dalam kaitannya dengan kemaha-Kuasaan Tuhan.²⁰

Imam al-Haramain al-Juwaini (w. 438 H./ 1074 H) dapat dikatakan sebagai orang pertama yang menekankan pentingnya memahami intensi legislasi dalam menetapkan hukum Islam. Ia secara tegas mengatakan bahwa seseorang tidak dapat menetapkan hukum Islam, sebelum dia memahami maksud Allah mengeluarkan perintah

¹⁵ al-Syâtibî, *al-Muwafaqat fi Usul al-Ahkam*, II, (ttp.: Dar al-Rasyad al-Hadisah, tt), hlm. 21

¹⁶ *Ibid.*, hlm. 23

¹⁷ *Ibid*

¹⁸ Asafri Jaya Bakti, *Konsep Maqasid al-Syari'ah dalam Pandangan al-Syâtibî*, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1996), hlm. 64

¹⁹ Rudi Paret, *Istihsan and Istislah Shorter Encyclopaedia of Islam*, (Leiden: E.J. Brill, 1961), hlm.165

²⁰ Asafri Jaya Bakti, *Konsep Maqasid*....,hlm. 5

dan larangannya.²¹ Kemudian dia mengelaborasi intensi legislasi selanjutnya dalam kaitannya dengan *'illat* dan *asl* dapat dibedakan menjadi lima bagian, yaitu *asl* yang masuk kategori darurat (primer), *al-hajah al-'ammah* (sekunder), *makramat* (tersier, yaitu kebutuhan yang menempati peringkat ketiga), *asl* yang tidak masuk kelompok primer, sekunder, dan tersier, dan *asl* yang tidak termasuk (di luar) keempat kelompok tersebut.²²

Setelah itu, muncullah al-Ghazali (w. 505 H./1111 M), yang mencoba menarik persoalan tersebut dalam bahasan hukum (syari'ah) dan berupaya mencari fondasi legislasinya dengan cara menjelaskan relevansinya dengan *al-munasabat al-maslahiyat* dalam *qiyas* (analogi). Untuk itu, al-Ghazali memandang, kemaslahatan yang menjadi tujuan *syar'i* adalah yang bertujuan untuk memelihara lima hal pokok, yaitu agama, nyawa, akal, keturunan dan harta. Kemudian memasukkan kelima hal tersebut dengan skala prioritas, dalam pemeliharaan masalah esensial (primer), sekunder dan tersier (komplementer).²³ Di sini, intensi legislasi sudah mulai terlihat esensinya.

Setelah itu muncul 'Iz al-Din 'Abd al-Salam (w. 660 H/ 1263 M), dengan penekanan dan pengelaborasi masalah secara hakiki dalam bentuk menarik manfaat dan menolak kemudharatan.²⁴ Menurutnya, masalah duniawi tidak dapat dilepaskan dari tiga tingkat urutan skala prioritas, yaitu primer, sekunder, dan komplementer (tersier). *Taklif* harus bermuara pada terealisasinya kemaslahatan manusia di dunia dan akhirat.²⁵

Dalam segmen berikutnya muncul al-Tufi (w. 716 H/ 1316 M), dengan statemennya yang radikal dan liberal. Dia berpendapat, *maslahah* merupakan prinsip fundamental, sehingga dapat membatasi

²¹ 'Abd al-Malik ibn Yusuf Abu al-Ma'ali al-Juwaini, *al-Burhan fi Usul al-Fiqh*, I, (Kairo: Dar al-Ansar, 1400 H), hlm. 195

²² *Ibid.*, II, hlm. 923-30

²³ Abu Hamid Muhammad ibn Muhammad ibn Muhammad al-Ghazali, *al-Mustasfa min 'Ilm al-Usul*, (Baghdad: Musanna, 1970), hlm. 286-7

²⁴ 'Iz al-Din 'Abd al-Salam, *Qawa'id al-Ahkam fi Masalih al-Anam*, I, (Kairo: Al-Istiqamat, tt), hlm. 9

²⁵ *Ibid.*, II, hlm. 60-2

(*takhsis*) terhadap al-Qur'an, Sunnah dan ijma' jika penerapan ketiganya akan menimbulkan kesulitan manusia.²⁶ Konsepsi al-Tufi ini dilatarbelakangi oleh analisis kenyataan, dimana sumber-sumber tekstual (al-Qur'an dan Sunnah) maupun opini-opini yang melatarbelakangi ijma' berbeda, tidak konsisten dan seringkali kontradiktif. Sebaliknya, prinsip *maslahah* menyediakan wadah bagi pembuatan keputusan yang konsisten.²⁷ Kendatipun demikian, al-Tufi tidak menggambarkan kriteria *maslahah* secara konkrit, bagaimana masalah itu harus diputuskan, ketika ia harus memilih salah satu dari sejumlah *maslahah*.

Baru dalam era al-Syâtibî (790 H), muncul intensi legislasi sebagai istilah teknis, yang dirangkum secara sistematis dan kompherensif dengan meneMpatkan *maslahah* sebagai tujuan umum dan primer pelebagaan hukum Islam, dalam satu konsepsinya yang telah melewati pembahasan para yuris Islam sebelumnya.

Konsepsi masalah al-Syâtibî sebagai tujuan pelebagaan hukum Islam dilatarbelakangi oleh realitas-faktual bahwa kemaslahatan itu bersifat relatif, didasarkan pada perspektif yang saling berbeda, untuk itu perlu diberikan kriteria tertentu dalam memverifikasinya. Kenyataan ini juga didasari oleh generasi setelah al-Syâtibî, Muhammad Tahir misalnya, telah menetapkan kriteria kemaslahatan yang menjadi tujuan pelebagaan hukum Islam itu, yaitu: Kemaslahatan itu harus tetap (baku) dan sasaran yang ditujunya harus pasti; Kemaslahatan itu harus jelas untuk mengeliminir timbulnya interpretasi dan pemahaman yang berbeda di antara *fuqaha'*; Harus *mundabit*, yaitu maksud yang dikehendaki memiliki standar baku; Harus *muttarid*, yaitu intensi legislasi tersebut tidak berubah dengan berubahnya masa dan waktu.²⁸

²⁶ Najm al-Din al-Tufi, *Syarh Hadis Arba'in al-Nabawiyyah*, dalam Musfata Zaid, *al-Maslahat fi al-Tasyri' al-Islami wa Najm al-Din al-Tufi*, (Mesir: Dar al-Fikr al-'Arabi, 19654), hlm. 46

²⁷ *Ibid.*, hlm., 35-7

²⁸ Muhammad Tahir, *Maqâsid al-Syari'ah al-Islamiyyah*, (Tunisia: Syikat Tunisia, tt), hlm. 51-5

Pembagian Maqâsid al-Syari'ah

Doktrin intensi legislasi al-Syâtibî merupakan upaya dalam merea-lisasikan masalah sebagai substansi dan urat nadi tujuan pelebagaan hukum dalam Islam. Untuk itu, ia mengusulkan pembicaraan intensi legislasi dalam dua level, yaitu maqasid al-Syari' (maksud legislator) dan maqasid al-Mukallaf (subyek hukum).²⁹

Level pertama, dipolarisasi menjadi empat aspek,³⁰ yaitu: Intensi primer Legislator melembagakan hukum untuk kemaslahatan manusia; Intensi-Nya melembagakan hukum untuk dapat dipahami; Intensinya dalam melembagakan hukum untuk menuntut *taklif*; Intensinya dalam memasukkan mukallaf di bawah naungan hukum itu. Aspek pertama mengendepankan persoalan *maslahah* dengan berbagai problematiknya, seperti pengertian, tingkatan, karakteristik dan relativitas atau keabsolutannya. Aspek kedua membicarakan dimensi linguistik dari problem *taklif* yang diabaikan para intelektual Islam. Suatu perintah yang merupakan taklif harus bisa dipahami oleh semua subjeknya, tidak saja dalam kata-kata dan kalimat tetapi juga dalam pengertian pemahaman linguistik dan kultural. Problem ini dibicarakan dengan dua istilah; *al-dalalah al-asliyah* (pengertian esensial) dan *al-'umumiyyah* (yang bisa dipahami oleh orang awam). Sementara itu, aspek ketiga menganalisa pengertian taklif (kewajiban) dalam hubungannya dengan *qudrâh* (kemampuan), *masyaqqah* (kesulitan) dan sebagainya. Dan aspek keempat mendeskripsikan *huzun* (ketertarikan dan keinginan) dalam hubungannya dengan nafsu dan *ta'abbud*.

Sedangkan pada level kedua yaitu tahap *mukallaf*- al-Syâtibî biasanya membicarakan problematika kehendak dan perbuatan-perbuatan yang menisbahkan kepada manusia itu sendiri sebagai subyek hukum.

Meskipun maksud *legislator* tersebut terpolarisasi menjadi empat aspek, namun al-Syâtibî berpendapat keempat aspek itu sebagai satu kesatuan yang harus ada secara keseluruhan, artinya keempat aspek tersebut hanya dapat dibedakan secara teoritis, tetapi dalam

²⁹ Abu Ishaq al-Syâtibî, *al-Mumafaqat...*, II, hlm. 2

³⁰ *Ibid*

aplikasinya tidak dapat dipisah-pisahkan, sedangkan Asafir Jaya Bakri berkomentar,³¹ aspek kedua, ketiga dan keempat lebih sebagai dan rincian aspek pertama, sebagai aspek inti. Ilustrasinya; aspek pertama sebagai inti dapat terealisasi dengan pelaksanaan *taklif* terhadap hamba sebagai subyek hukum. Taklif dapat dilakukan setelah dipahami dimensi lafal dan makna sebagai aspek kedua. pemahaman serta pelaksanaan *taklif* dapat membawa manusia di bawah naungan hukum Allah SWT.

Tujuan Umum Pelebagaan Hukum Islam

Intelektual hukum Islam telah sepakat bahwa tujuan pelebagaan hukum adalah untuk memelihara kemaslahatan manusia sekaligus untuk menghindari mafsadat, di dunia dan akhirat. Terealisasinya tujuan ini amat bergantung kepada tingkat pemahaman terhadap pesan-pesan moral yang dikandung dalam al-Qur'an dan Sunnah. Berdasarkan penelitian para ahli teori hukum Islam terdapat lima hal pokok yang harus diwujudkan, yaitu terpeliharanya kepentingan agama, jiwa, akal, keturunan dan harta benda. Artinya *mukallaf* (subyek hukum) akan memperoleh kemaslahatan kalau mampu memelihara kelima hal itu, sebaliknya akan merasakan mafsadat jika tidak mampu memelihara kelima unsur tersebut.

Kemaslahatan yang menjadi intensi legislasi menurut al-Syâtibî adalah *maslahah* yang membicarakan substansi kehidupan manusia, dan pencapaian apa yang dituntut oleh kualitas-kualitas emosional dan intelektualnya dalam pengertian yang mutlak.³² Di samping itu dalam *maslahah* juga terkandung kepentingan-kepentingan,³³ artinya dalam makna negatif intensi legislasi bertujuan menghindarkan unsur apapun yang secara aktual atau potensial merusak kemaslahatan.

Untuk kepentingan penetapan hukum al-Syâtibî mempolarisasi masalah sebagai intensi legislasi menjadi tiga tingkatan; *maqasid al-*

³¹ Asafri Jaya Bakri, *Konsep Maqasid...*, hlm.71

³² *Ibid.*, hlm. 25

³³ *Ibid.*, hlm. 8

daruriyyat (primer), *maqasid al-hajjiyyat* (sekunder) dan *maqasid al-tabsiniyyat*³⁴ (komple-menter).

Tujuan primer (*daruriyyat*) merupakan pemeliharaan terhadap kebutuhan-kebutuhan yang bersifat esensial, di mana jika tidak terpenuhi akan mengancam eksistensi kelima unsur pokok di atas dan akan merusak kehidupan manusia di dunia dan akhirat sekaligus. Sedangkan tujuan sekunder (*hajjiyyat*) tidak termasuk kebutuhan esensial, tetapi termasuk kebutuhan yang dapat menghindarkan manusia dari kesulitan dalam kehidupannya. Di mana kalau tidak terpenuhi kebutuhan sekunder ini tidak akan mengancam eksistensi manusia. Sedang kebutuhan dalam kelompok komplementer (*tabsiniyyat*) adalah kebutuhan pelengkap (tersier) yang menunjang peningkatan martabat manusia dalam masyarakat dan dihadapan Tuhannya sesuai dengan kepatutan.

Pada hakekatnya, baik kelompok primer, sekunder, maupun komplementer bertujuan untuk memelihara kelima unsur pokok di atas. Hanya saja peringkat kepentingannya yang berbeda. Untuk itu dalam aplikasinya terutama tatkala terjadi benturan antara ketiga struktur tersebut digunakan skala prioritas. Artinya, kebutuhan primer lebih di dahulukan dari kebutuhan sekunder dan tersier atau (komplementer). Demikian juga kebutuhan sekunder lebih diutamakan dari kebutuhan komplementer.

Syâtibî memandang bahwa pembagian intensi legislasi dalam konteks masalah di atas, sebagai suatu struktur yang terdiri dari tiga tingkatan, yang satu dengan yang lain saling berhubungan. Ia merinci analisa yang menjelaskan dua aspek dari hubungan ketiganya satu sama lain.

Pertama, setiap tingkatan secara terpisah menuntut penggabungan unsur tertentu yang melengkapi tingkatan ini; kedua, masing-masing terkait dengan yang lain.³⁵ Hubungan keterkaitan antara ketiga tingkatan tersebut dirangkum sebagai berikut: 1) *Daruri* (kemaslahatan primer) merupakan basis dan urat nadi segala

³⁴ *Ibid*

³⁵ *Ibid.*, hlm. 6

kemaslahatan; 2) *Ikhtilal* (kerusakan) *daruri* berimplikasi secara imperatif terhadap kerusakan *maslahah* lain secara mutlak; 3) sebaliknya kerusakan *maslahah* lain (*haji* dan *tabsini*) belum tentu kerusakan terhadap *daruri* itu sendiri; 4) Proteksi terhadap *haji* dan *tabsini* merupakan keharusan untuk mencari *daruri*.³⁶

Artinya, struktur ketiga tingkatan tersebut tidak dapat dipisahkan, karena tingkat *hajjiyyat* penyempurnaan bagi *daruriyyat* dan *tingkata tabsiniyyat* penyempurnaan bagi *hajjiyyat*, sedangkan tingkatan *daruriyyat* menjadi pokok *hajjiyyat* dan *tabsiniyyat*.

Lebih lanjut al-Syâtibî berpendapat bahwa tujuan legislasi (*tasyri*) adalah untuk kemaslahatan dunia dan akhirat. Kemaslahatan di sini harus mutlak, karena syari'ah yang telah dilembagakan harus abadi (*eternal*), universal dan umum, dalam hubungannya dengan segala macam kewajiban (*taklif*), subyek hukum (*mukallaf*) dan kondisi-kondisi (*ahwali*).³⁷

Jadi, ketiga karakter di atas menuntut kemaslahatan tersebut harus mutlak dan universal. Kemutlakan berarti kemaslahatan tersebut tidak boleh bersifat subyektif dan relatif. Karena kenisbian didasarkan pada sikap menyamakan suatu kemaslahatan dengan salah satu kondisi tertentu, seperti kesenangan-kesenangan pribadi, keuntungan pribadi, pemenuhan keinginan nafsu dan kepentingan-kepentingan individu. Sedang keuniversalan *maslahah* berarti tidak dipengaruhi oleh *takballuf* (memperkecil) unsur-unsur partikularnya, misalnya pelaksanaan hukuman untuk mencegah orang dari berbuat jahat, kendatipun masih ada orang yang melakukan kejahatan, hal itu tidak mempengaruhi dan menegaskan validitas ketentuan umum tentang hukuman.

Di lain pihak, al-Syâtibî tidak menjelaskan secara rinci tentang kemaslahatan dunia dan akhirat, namun dari statemennya dapat dipahami bahwa keduanya ibarat dua sisi mata uang yang hanya dapat dibedakan tetapi tidak mungkin untuk dipisah-pisahkan. Dalam merealisasikan kemaslahatan akhirat, penegakan kemaslahatan dunia tidak dapat dihindarkan.

³⁶ *Ibid.*, hlm. 16-7

³⁷ *Ibid.*, hlm. 37

Jalan-jalan Mengetahui Intensi Legislasi

Al-Qur'an dan Sunnah sebagai sumber pedoman dan pegangan hidup komunitas Islam diyakini sebagai sumber pertama dan utama dalam legislasi Islam. Untuk itu, teks-teksnya tersebut harus bisa dipahami sehingga pesan-pesan moralnya dapat membumi dan diaplikasikan dalam setiap segmen kehidupan manusia. Dalam pengertian yang lebih spesifik lagi, pemahaman terhadap nas secara tekstual dan kontekstual akan mengantarkan pada pemahaman terhadap intensi legislasi, karena intensi legislasi secara substansi dapat diidentifikasi dalam al-Qur'an dan Sunnah.

Untuk melacak dan mengidentifikasi intensi legislasi dalam teks-teks al-Qur'an dan Sunnah dapat dilakukan dengan empat metode, yaitu:

1. Analisa Lafal perintah (*amr*) dan larangan (*nahy*)

Di sini, al-Syâtibî menelaah dan mengelaborasi aspek perintah (*al-amr*) dan larangan (*al-nahy*) dalam kedua sumber tekstual (*al-Qur'an dan Sunnah*) tersebut. Perintah dan larangan dalam suatu ayat dan hadis dipahami sesuai dengan yang diperintahkan dan yang dilarang tersebut. Artinya, realisasi isi, esensi dan substansi perintah tersebut dan keharusan meninggalkan dan menjauhi perbuatan yang dilarang merupakan tujuan (intensi legislasi) yang dikehendaki *Legislator* (Syari: Allah SWT).³⁸

2. Penelaahan *illah* (ratio legis) perintah dan larangan.

Illah (ratio legis) hukum itu ada yang termaktub secara eksplisit dalam *nas*, ada juga yang tidak (implisit). Jika *Illah* itu tertulis secara eksplisit dan dapat diidentifikasi, harus mengikuti yang tertulis itu, dengan demikian tujuan hukum dapat dicapai. Jika *'illah* tersebut tidak termaktub secara tertulis maka kita harus bersikap *tawaqquf* (menyerahkan pada *Legislator*).³⁹ Sikap *tawaqquf* ini dikedepankan atas dasar tidak boleh melakukan *ta'addi* (perluasan cakupan) terhadap apa

³⁸ *Ibid.*, hlm. 275

³⁹ *Ibid.*, hlm. 276

yang telah ditetapkan *Legislator*, kecuali jika tujuan hukum dapat diprediksikan akan tercapai maka *ta'addi* dibenarkan.⁴⁰

Asafri Jaya Bakri berpendapat bahwa perbedaan metode pertama (analisa perintah dan larangan) dengan metode kedua (*'illah* perintah dan larangan) tersebut terletak pada orientasi (obyek permasalahan).⁴¹ Metode pertama berkaitan dengan masalah-masalah ibadah yang *immutable*, baku dan eternal, yang tidak terbuka celah untuk mengutak-atiknya atau harus bersikap *taken for granted*, sedangkan metode kedua berkaitan dengan masalah-masalah mu'amalah yang fleksibel dan kondisional yang senantiasa membuka peluang perubahan hukum sesuai dengan perubahan masa, tempat dan keadaan manusia.

3. Analisa terhadap sikap diamnya *Legislator* dalam pensyari'atan sesuatu.

Di sini, al-Syâtibî mendeskripsikan intensi legislasi dengan memahami problematika hukum yang tidak disebutkan status hukumnya oleh *nas* (al-Qur'an dan Sunnah). Untuk itu, al-Syâtibî mempolarisasinya menjadi dua kelompok:

- a. Diamnya *Legislator* karena tidak ada motif atau tidak ada faktor yang mendorong-Nya dalam melembagakan hukum. Tetapi bukan berarti bahwa persoalan tersebut tidak mengandung dampak positif. Untuk itu, tatkala kebutuhan atau dampak positifnya menemukan élan vitalnya di belakang hari (pasca pelebagaan *tasyri'*), dapat ditetapkan hukumnya dan dampak positif itu sendiri merupakan tujuan hukum Islam (intensi legislasi). Seperti pengumpulan *mushaf* yang baru dirasakan kebutuhannya pada masa Khalifah Abu Bakar, ditetapkanlah hukum kebolehnya, meskipun belum ditetapkan pada masa Nabi.⁴²
- b. Diamnya Legislator meskipun ada motif. Artinya, meskipun terdapat faktor yang mendorong lahirnya hukum, namun

⁴⁰ *Ibid*

⁴¹ Asafri Jaya Bakri, *Konsep Maqasid...*, hlm. 95-6

⁴² al-Syâtibî, *al-Muwafaqat...*, II, hlm. 287-8

Legislator tetap tidak melembagakan hukumnya. Hal ini, agar tidak terjadi penambahan dan pengurangan terhadap apa yang telah ditetapkan *Legislator*, dan inilah yang menjadi tujuan hukum itu sendiri. Contohnya adalah tidak disyari'atkannya sujud syukur dalam Mazhab Maliki.⁴³ Di sini, sujud syukur tidak diwajibkan dan tidak menjadi imperatif untuk dilakukan, padahal motif atau faktor pendukung dilembagakan hukum di masa Nabi tersebut ada.

4. Mempertimbangkan makna *asliyyat* (asal) dan makna *tabi'yyat* (pendamping).⁴⁴

Makna asal dimaksudkan untuk memelihara maksud primer (*daruriyyat*), yaitu kemaslahatan yang tidak dibatasi oleh ruang dan waktu. Sedangkan makna pendamping (*tabi'yyat*) dimaksudkan untuk memelihara kebutuhan sekunder (*hajjiyyat*) dan kebutuhan komplementer (*tahsiniyyat*), yaitu maksud-maksud (intensi) yang memperhatikan kepentingan umum, seperti bersenang-senang dengan makanan yang enak dan lezat, dan memakai pakaian yang indah. Maksud *tabi'yyat* pada prinsipnya sebagai pelengkap maksud *asliyyat*.

Namun Asafri Jaya Bakri berkomentar bahwa poin keempat ini lebih tepat sebagai sifat intensi legislasi. Sehingga dalam uraian selengkapnya Asafri Jaya Bakri tidak memasukkannya dalam salah satu cara mengetahui intensi legislasi,⁴⁵ tetapi hanya sebagai sifat dan karakteristik intensi legislasi.

Dari deskripsi di atas terlihat, al-Syâtibî dalam mengidentifikasi intensi legislasi dalam al-Qur'an dan Sunnah memakai pendekatan tekstual dan kontekstual, dengan keyakinan bahwa penggabungan kedua pendekatan tersebut tidak menimbulkan pertentangan. Pendekatan melalui kedua metode tersebut dianut oleh mayoritas ulama komtemporer, terutama dikalangan ulama pembaharu pemikiran Islam dan dianggap sebagai pandangan masyarakat profesional dan matang kualitas intelektualitasnya.

⁴³ *Ibid*

⁴⁴ *Ibid.*, hlm. 278

⁴⁵ Asafri Jaya Bakri, *Konsep Maqasid...*, hlm.92

Dinamika Hukum Islam dan Pembaharuan Metodologis

Penggalian hukum Islam terhadap *maslahab* dilakukan melalui ijtihad, yang salah satunya dengan menggunakan metode *maslahab mursalah*. Analisis konsep dan metode ini diarahkan pada penggalian hukum terhadap berbagai problematika umat yang kasusnya tidak termaktub secara eksplisit dalam *nas*.

Dari pemaparan tentang intensi legislasi, jelaslah bahwa dalam rangka pengembangan pemikiran hukum yang kasusnya tidak diatur secara eksplisit dalam *nas*, maka pemahaman terhadap *maslahab* sebagai intensi legislasi menjadi urgen. Lebih dari itu adalah untuk mengetahui apakah terhadap suatu kasus, hukum tersebut masih bisa diterapkan, jika situasi dan kondisi sosiologis komunitas Islam telah berubah. Dengan demikian, pengetahuan tentang intensi legislasi menjadi kunci keberhasilan seorang mujtahid dalam ijtihadnya.⁴⁶

Dari analisisnya terhadap konsep *maslahab al-Syatibi*, Muhammad Khalid Mas`ud sampai pada kesimpulan bahwa untuk merealisasikan *maslahab* sebagai intensi legislasi, al-Syatibi telah berupaya membebaskan operasi teori hukum Islam dari sejumlah faktor deterministik dan rigiditas yang diakibatkan oleh pertimbangan teologis dan metodologis. Dalam realitasnya konsep *maslahab*-nya menyediakan suatu koreksi bagi banyak kesalahpahaman tradisional dan modern terhadap konsep ini. Bagi al-Syatibi, *maslahab* bukanlah suatu prinsip yang benar-benar relatif, tetapi tidak juga secara ketat terikat dengan qiyas dan teks-teks hukum spesifik syari`ah.⁴⁷

Dengan demikian *maslahab* itu bukanlah bentuk khusus dari analogi, tetapi juga bukan metode kesesuaian hukum yang luar biasa dalam menyediakan suatu area fleksibilitas dan adaptabilitas dalam penalaran hukum. Bagi al-Syatibi kemaslahatan yang menjadi intensi legislasi itu harus memiliki dan memenuhi beberapa kriteria dan persyaratan, seperti kemaslahatan itu harus universal, mutlak, dan termasuk salah satu dari tiga kategori (primer, sekunder atau

⁴⁶ Satria Effendi M. Zein, "Maqasid Syari'at dan Perubahan Sosial", dalam *Dialog* (Badan Litbang Depag, Nomor 33 Tahun XV, Januari 1999), hlm. 29

⁴⁷ Muhammad Khalid Mas`ud, *Filsafat ...*, hlm. 337-8

komplementer), sebagai proteksi terhadap kepentingan agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta benda.

Menurut hemat penulis, dengan ini al-Syatibi telah berupaya menempatkan antara konsepsi hukum sebagai warisan intelektual masa lalu dan modernitas sebagai tuntutan masa kini dalam bingkai dan proporsi yang sesuai dan pada posisi yang selayaknya. Karena al-Syatibi tidak memandang konsepsi hukum Islam para ortodoks masa silam sebagai warisan yang baku, mapan, *immutable* dan tidak dapat dirubah dan diutak-atik lagi, karena telah dilekatkan kepadanya sifat abadi (*eternal*). Sebaliknya, al-Syatibi juga tidak menempatkan modernitas sebagai pemegang otoritas mutlak dalam menilai warisan intelektual masa silam. Bagi al-Syatibi keduanya harus disikapi secara adil, tanpa mengorbankan salah satu, untuk kemudian mengagungkan yang lain.

Barang kali al-Syatibi sangat menyadari, jika warisan intelektual masa silam dipakai dalam menilai modernitas, akan melahirkan sikap fundamentalis dan konservatif. Demikian juga sebaliknya, jika modernitas dipakai untuk menilai warisan intelektual masa silam, tentu akan melahirkan sikap apologetik dan apatisisme agama yang berimplikasi kepada keringnya relung kehidupan umat Islam dari dimensi spritual (agama) dan akan melahirkan leberalis-liberalis model baru.

Terlepas dari adanya statemen tentang kegagalan konsep intensi legislasi al-Syatibi, para ulama kontemporer memandang bahwa konsep yang ditawarkan al-Syatibi ini telah maju ketimbang ulama sebelumnya. Muhammad Khalid Mas`ud misalnya berpendapat, konsepsi al-Syatibi menandai suatu kecenderungan ke arah positivisme hukum.⁴⁸ Pemahaman yang tepat terhadap zona-zona batasannya,

⁴⁸ Positivisme hukum merupakan suatu aliran dalam filsafat hukum yang mencoba memisahkan antara hukum dengan moral. Aliran ini dalam perkembangannya terbagi dua, yaitu aliran positivisme analitis yang dipelopori oleh John Austin dan aliran positivisme murni yang dikembangkan oleh Hans Kelsen. Aliran positivisme mengartikan hukum sebagai *a command of the lawgiver* (perintah dari pembuat hukum atau perundang-undangan), yaitu suatu perintah dari mereka yang memegang kekuasaan tertinggi dan kedaulatan hukum. Aliran ini memandang

yang diakibatkan oleh sifat dasar historis partikuler hukum Islam dalam periode ini, dan ambiguitas-ambiguitas yang ditimbulkan oleh batasan ini, mungkin membantu untuk merevisi dan merekonstruksi argumentasi al-Syatibi dalam mengadaptasikan hukum Islam dengan perubahan sosial, sebagai kunci bagi kesuksesan adaptasi hukum Islam dengan kondisi kekinian (kontemporer).⁴⁹

Lebih spesifik lagi menurut hemat penulis bahwa konsepsi al-Syatibi tentang intensi legislasi ini lebih mengarah ke pragmatisme positif (positivisme pragmatis).⁵⁰ Karena bagi al-Syatibi tujuan pelebagaan hukum dalam Islam adalah untuk kebahagiaan atau kemaslahatan seluruh masyarakat. Di sini, konsepsi intensi legislasi al-Syatibi telah mengandung unsur “fleksibilitas dan perubahan”, sebagai ciri utama dinamika hukum dalam merespon isu-isu kontemporer.

Wael B. Hallaq, lebih jauh, melihat bahwa konsep intensi legislasi al-Syatibi tidak hanya didorong oleh keinginan kuat untuk menciptakan seperangkat teoritis yang dapat meningkatkan fleksibilitas dan adaptabilitas hukum Islam. Lebih dari itu adalah untuk mengembalikan hukum Islam ke dalam bangunannya yang asli dan substantif.⁵¹

hukum sebagai suatu sistem yang logis, tetap dan bersifat tertutup (*closed logical system*). Hukum secara tegas harus dipisahkan dari moral, yaitu tidak didasarkan pada pertimbangan dan penilaian baik buruk. Lihat Lili Rasjidi, *Filsafat Hukum: Apakah Hukum itu?* (Bandung: PT. Remaja Rosda Karya, 1993), hlm. 42

⁴⁹ Muhammad Khalid Mas`ud, *Filsafat ...*, hlm. 342

⁵⁰ Aliran ini digagas oleh Gerakan Realis Amerika yang merupakan antitesis terhadap aliran positivisme analitisnya Austin. Aliran ini berpendapat bahwa hukum positif sebagai perintah penguasa untuk mempertahankan “Peraturan dan stabilitas”, sekarang direduksi ke dalam posisi “Hukum dalam keadaan yang terus-menerus berubah”. Aliran ini dikatakan menggunakan pendekatan pragmatis terhadap hukum, karena aliran ini lebih mementingkan tujuan akhir hukum yang semata-mata untuk memuaskan kebutuhan-kebutuhan masyarakat yang berbeda-beda. Lihat W. Friedmen, *Legal Theory* (New York: Columbia University Press, 1970), hlm. 296

⁵¹ Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories: an Introduction to Sunni Usul al-Fiqh* (New York: Cambridge University Press, 1997), hlm. 163

Secara teoritis ungkapan senada dengan statemen di atas adalah sejak awal hukum Islam hanya bertujuan merealisasikan kemaslahatan manusia. Ungkapan standar bahwa hukum Islam dicanangkan demi kebahagiaan manusia, lahir batin, duniawi ukhrawi, memperkuat asumsi tersebut. Akan tetapi keterikatan berlebihan terhadap *nas*, seperti ditunjukkan paham ortodoksi khususnya dikalangan teolog dalam mengaitkan pembahasan intensi legislasi dalam pembahasan ilmu kalam, telah membuat prinsip kemaslahatan hanya sebagai jargon kosong dan utopis.⁵²

Dalam *usul al-fiqh*, logika berfikir dan metode penalaran berbeda dengan ilmu kalam. Pemikiran hukum mengharuskan kehendak bagi tindakan-tindakan sukarela dihubungkan dengan manusia itu sendiri, jika ia secara hukum harus bertanggung jawab terhadap tindakannya tersebut. Karena ketaatan terhadap perintah Tuhan tergantung kepada kehendak manusia, maka perintah itu harus terlihat dimotivasi oleh kepentingan-kepentingan manusia. Di sinilah konsep intensi legislasi menemukan élan vitalnya.

Atas dasar itulah ibn al-Qayyim, sebagaimana yang dikutip Yusuf al-Qardawi berpendapat bahwa intensi legislasi dapat dijadikan dasar bagi para mufti dalam memberikan fatwa, yang membuka peluang bagi berubahnya hukum seiring dengan perubahan zaman, lingkungan dan kondisi manusia.⁵³

Konsep intensi legislasi al-Syatibi telah memilih *maslahah* yang diabaikan oleh *nas* untuk mencakup semua tindakan yang memberikan keuntungan (*profit, benefit*) bagi masyarakat.⁵⁴ Ijtihad atas dasar pembahasan *maslahah* sebagai intensi legislasi sering memungkinkan tidak diterapkannya ketentuan *nas* menurut apa adanya (tekstual),

⁵² Masdar F. Mas`udi, "Meletakkan Kembali Maslahat Sebagai Acuan Syari`ah", dalam Jurnal Ilmu dan Kebudayaan *Ulumul Qur`an*, No.3 Vol. VI Tahun 1995, hlm. 94

⁵³ Yusuf al-Wardawi, *Al-Marji`iyah al-`Ulya fi al-Islam li al-Qur`an wa al-Sunnah* (Kairo: Maktabah Wahhab, tt), hlm. 234-5

⁵⁴ Muhammad Hasim Kamali, Source, Nature Objectives of Syari`ah", dalam *Islamic Quarterly*, Vol.33/4 1989, hlm. 215

tetapi diterapkan dengan cara lain atau bahkan tidak diterapkan sama sekali.⁵⁵

Maslahah dipandang oleh kelompok dinamisme dalam hukum Islam sebagai prinsip adaptabilitas. Untuk itu, ia harus merespon dan mengakomodir setiap perubahan sosial yang melayani tujuan ini. Konsep pokok dalam konsep ini adalah hukum Islam, sebagaimana hukum-hukum lain, bisa dirubah, direformasi dan dikodifikasi oleh legislasi negara, sesuai dengan kebutuhan sosial masyarakat.⁵⁶ Hal ini tentu saja secara terang-terangan mempertanyakan ide keabadian hukum Islam.

Adaptabilitas hukum Islam sebagai wadah dinamika hukum Islam, dapat dibedakan menjadi dua pengertian; 1) Perubahan dengan cara dimodifikasi agar sesuai dengan kondisi-kondisi sosial masyarakat; 2) Kemungkinan perluasan kumpulan hukum yang telah ada.⁵⁷

Kedua pengertian di atas dapat diterapkan intelektual hukum Islam dalam menyelesaikan problematika hukum kontemporer, selama persoalan tersebut berkisar dalam masalah mu`amalah. Masalah mu`amalah dapat diketahui makna dan rahasianya oleh manusia selama masalah itu *reasonable*, maka penelusuran terhadap masalah-masalah mu`amalah menjadi urgen dan signifikan. Artinya, sepanjang persoalan tersebut masih dalam koridor kajian mu`amalah dan tidak termasuk lingkup ibadah murni, maka ia menjadi lapangan dan obyek ijtihad.

Hanya saja dalam tataran aplikatif, langkah awal yang harus diperhatikan adalah apa hakikat atau substansi dari masalah tersebut. Penelitian terhadap kasus yang akan diterapkan hukumnya sama pentingnya dengan penelitian terhadap sumber-sumber hukum yang akan dijadikan dalilnya. Artinya, dalam menerapkan *nas* terhadap kasus baru, kandungan *nas* harus diteliti dengan cermat termasuk meneliti tujuan dilembagakannya suatu hukum. Setelah itu perlu dilakukan

⁵⁵ Ahmad Azhar Basyir, *Pokok-pokok Persoalan Filsafat Hukum Islam* (Yogyakarta: FH-UII, 1984), hlm. 31-2

⁵⁶ Muhammad Khalid Mas`ud, *Filsafat ...*, hlm. 27

⁵⁷ *Ibid.*, hlm. 44

studi kelayakan (*tanqih al-manat*), apakah ayat atau hadis tertentu layak untuk diterapkan pada kasus yang baru itu atau tidak. Boleh jadi, ada kasus baru yang mirip dengan kasus hukum yang terdapat dalam al-Qur'an dan Sunnah, padahal setelah diadakan penelitian secara seksama, ternyata kedua kasus itu berbeda. Konsekuensinya, kasus tersebut tentu tidak dapat disamakan hukumnya dengan kasus yang ada pada kedua atau salah satu sumber tersebut. Sehingga Fathurrahman Djamil⁵⁸ berpendapat, di sinilah letak urgensinya pengetahuan tentang intensi legislasi, sebagaimana yang telah diterapkan para teoritis hukum Islam.

Dalam rangka merealisasikan intensi legislasi itulah hukum Islam dapat berubah sesuai dengan situasi dan kondisi komunitasnya. `Abd al-Wahhab Khallaf mengatakan bahwa tujuan *syara`* adalah kemaslahatan, dimana terdapat *maslahah* di situlah hukum Islam.⁵⁹ Sebagai contoh, Khalifah Umar dan Usman menetapkan hukuman cambuk bagi peminum khamar dengan 80 kali cambuk, sedangkan pada masa Nabi belum ada ketentuan bakunya. Abu Bakar menetapkan empat puluh kali cambuk.⁶⁰ Perubahan hukuman bagi peminum khamar dari 40 kali cambuk menjadi 80 dilakukan karena dengan 40 kali cambuk saat itu tidak mampu merubah orang dari perbuatan itu.⁶¹

Kebijakan Umar dan Usman tersebut tidak berarti bertentangan dengan ketetapan Nabi dan Abu Bakar sebelumnya, akan tetapi sebagai upaya mencari ketentuan hukum yang mampu merealisasikan kemaslahatan manusia, yang menjadi tujuan pelembagaan hukum (intensi legislasi), dalam hal ini berarti proteksi terhadap akal manusia.

⁵⁸ Fathurrahman Djamil, *Metode Ijtihad Majelis Tarjih Muhammadiyah* (Jakarta: Logos Publishing House 1995), hlm. 37

⁵⁹ `Abd al-Wahhab Khallaf, *Al-Siyasat al-Syar'iyat aw Nizam al-Dawlat al-Islamiyyat fi al-Syu'un al-Dusturiyyat wa al-Khairiyyat wa al-Maliyyat* (Ttp: Dar al-Ansar, tt), hlm. 8

⁶⁰ Al-Syatibi, *Al-Tisam ...*, hlm. 118-9

⁶¹ Ibn Taymiyah, *Al-Siyasat al-Syar'iyat fi Islah al-Ra'i wa al-Ra'iyat* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Arabiyyat, tt), hlm. 91

Senada dengan ungkapan itu, Muhammad Abu Zahrah⁶² berkomentar bahwa orang yang beranggapan tindakan Umar tersebut sebagai tindakan yang meninggalkan *nas*, demi kemaslahatan dan keuntungan individual, merupakan ungkapan yang kurang tepat dan tidak didukung dengan alasan yang kuat dan mendasar. Dalam hal ini, justru Umar telah menerapkan *nas* tersebut secara baik dengan pemahaman yang kreatif-konstruktif, serta tanpa ragu-ragu, dalam rangka implementasi terhadap intensi legislasi.

Uraian di atas mengindikasikan bahwa kondisi dan perkembangan sosiologis masyarakat merupakan proses yang berjalan terus-menerus dan berkesinambungan. Hal ihwal alam dan manusia, beserta adat dan peradabannya, tidak selamanya dalam gerak dan jalan yang tetap. Akan tetapi akan senantiasa berubah secara *sumatullah*.⁶³ Kondisi ini nampaknya sulit berubah, karena hal itu merupakan watak alam yang diciptakan Allah. Realitas yang bersifat alamiah ini, yang di dalamnya *include* segala aspek dan aktifitas manusia akan senantiasa mengalami perubahan. Fenomena ini sudah menjadi kelaziman yang masuk akal, sehingga bila terjadi perubahan hukum karena situasi dan kondisi serta pengaruh dari gejala-gejala kemasyarakatan, bukan sesuatu yang asing lagi dalam Islam.

Hal ini menurut hemat penulis, harus menjadi pertimbangan atau *blue print* bagi para intelektual hukum Islam, terutama di era post-modern ini, agar hukum Islam itu mempunyai arti dan berfungsi di tengah-tengah masyarakat, sehingga mampu merealisasikan intensi legislasi, yaitu untuk merealisasikan kemaslahatan manusia dan menepis kemafsadatan.

Upaya rekonstruksi metodologis dan reinterpretasi rasional, sebagai wujud pembaharuan bukanlah wujud nyata dari pembatalan (*naskh*) terhadap sumber hukum Islam. Perubahan hukum tidak dapat diidentikkan dengan pembatalan hukum dalam konsepsi hukum Islam, karena kedua komponen tersebut memiliki perbedaan prinsipil dan

⁶² Muhammad Abu Zahrah, *Tarikh al-Mazahib al-Islamiyyah* (Mesir: Dar al-Fikr al-Arabi, tt), hlm. 20

⁶³ Ibn Khaldun, *Muqaddimah Ibn Khaldun* (Mesir: Dar al-Bayan, tt), hlm. 160

fundamental. Pembatalan hukum menyangkut eksistensi teks, dimana teks yang datang belakangan membatalkan teks yang terdahulu, sedangkan pembaharuan hukum adalah pengamalan dan penerapan teks yang sudah ada dengan mempertimbangkan situasi teks tersebut yang dikaitkan dengan kebutuhan atau kemaslahatan manusia. Perbedaan lainnya adalah pemegang otoritas mutlak dalam pembatalan hukum adalah Allah SWT, sedangkan yang merubah penerapan hukum adalah mujtahid melalui ijtihadnya, untuk selanjutnya disesuaikan dengan kebutuhan atau kemaslahatan manusia.⁶⁴

Pembaharuan hukum Islam dilakukan dengan memberikan interpretasi baru terhadap sumber-sumber tekstual. Interpretasi baru memasukkan perkembangan baru yang ditimbulkan oleh kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi sebagai salah satu bahan pertimbangan, dalam usaha yang sungguh-sungguh mendekatkan diri kepada kebenaran, dengan tetap berpedoman kepada prinsip-prinsip dasar hukum Islam agar dapat terwujud kemaslahatan yang dikehendaki manusia.

Bila hukum Islam tidak mampu beradaptasi dan mengakomodir perkembangan umat, maka hukum Islam itu akan ketinggalan zaman dan hukum itu akan ditinggalkan masyarakat karena tidak mampu menjawab dan mengatasi problematika yang timbul di tengah-tengah masyarakat.

Kesimpulan

Dengan demikian dapat dikatakan bahwa dinamika hukum Islam itu sebenarnya didasari atas tuntutan dari hukum Islam itu sendiri, melalui statemennya yang menyatakan bahwa Islam itu merupakan rahmat bagi sekalian alam dalam setiap situasi dan kondisi, karena memang hukum Islam dilembagakan untuk merealisasikan kemaslahatan manusia dan untuk menjamin kebahagiaan mereka di dunia dan akhirat. Jadi, pembaharuan hukum Islam melalui adaptabilitas dan fleksibilitas sebagai medium dinamika hukum Islam sangat relevan

dengan konsep intensi legislasi al-Syatibi, karena substansi intensi legislasinya juga dalam rangka merealisasikan kemaslahatan manusia dan menjamin kebahagiaan mereka di dunia dan akhirat.

Bibliografi

- Anderson, J.N.D, *Law Reform in The Muslim World*, (London: University of London the Athlon Press, 1976)
- Bakri, Asafri Jaya, *Konsep Maqasid al-Syari'ah dalam Pandangan al-Syatibi*, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1996)
- Basyir, Ahmad Azhar, *Pokok-pokok Persoalan Filsafat Hukum Islam*, (Yogyakarta: FH-UII, 1984)
- Cowan, J. Milton (ed), *A Dictionary of Modern Written Arabic*, (London: Mac Donald & Evan Ltd., 1980)
- Djamil, Fathurrahman, *Metode Ijtihad Majlis Tarjih Muhammadiyah*, (Jakarta: Logos Publishing House, 1995)
- Esposito, John L., *Women in The Muslim Family Law*, (Syracus: Syracuse University Press, 1982)
- Friedmen, W., *Legal Theory*, (New York: Columbia University Press, 1970)
- Ghazali, Abu Hamid Muhammad ibn Muhammad ibn Muhammad al-, *al-Mustasfa min 'Ilm al-Usul*, (Baghdad: Musanna, 1970)
- Hallaq, Wael B., *A History of Islamic Legal Theories: an Introduction to Sunni Usul al-Fiqh*, (New york: Cambridge University Press, 1997)
- Husaini, al-Syaikh Abd al-Fattah, *Fiqh al-'Ibadat*, (Kairo: Maktabah al-Sa'adah, , 1997)
- Ibn Khaldun, *Muqaddimah Ibn Khaldun*, (Mesir: Dar al-Bayan, tt)
- Ibn Taymiyah, *Al-Siyasat al-Syar'yyat fi Islah al-Ra'i wa al-Ra'iyat*, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Arabiyat, t.th)

⁶⁴ Ibn Qayyim al-Jauziyyah, *I'lam al-Muwaqqi'in* (Beirut: Dar al-Fikr, 1977), hlm. 36

AlFikra: Jurnal Ilmiah Keislaman, Vol. 8, No. 1, Januari-Juni 2009

Jauziyyah, Ibn Qayyim al-, *I'lam al-Muwaqqi'in*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1977)

Juwaini, Abd al-Malik ibn Yusuf Abu al-Ma'ali al-, *al-Burhan fi Usul al-Fiqh*, (Kairo: Dar al-Ansar, 1400 H)

Kamali, Muhammad Hasim, Source, Nature Objektives of Syari'ah", dalam *Islamic Quarterly*, Vol.33/4 1989

Khalid, Mas'ud Muhammad, *Filsafat Hukum Islam dan Perubahan Sosial*, Alih Bahasa Yudian W. Asmin, (Surabaya: Al Ikhlas, 1995)

Khallaf, Abd al-Wahhab, *Al-Siyasat al-Syar'iyat aw Nizam al-Dawlat al-Islamiyyat fi al-Syu'un al-Dusturiyyat wa al-Khairiyyat wa al-Maliyyat*, (ttp: Dar al-Ansar, t.th)

Khudri, Ahmad al-Hijji al-, *al-Madkhal al-Fiqh al-Qawa'id al-Kuliyah*, (ttp: Dar al-Ma'arif, 1979)

Ma'luf, Louis, *al-Munjid fi al-Lughab wa al-A'lam*, (Beirut: Dar al-Masyriq, 1986)

Mas`udi, Masdar F., "Meletakkan Kembali Maslahat Sebagai Acuan Syari'ah", dalam Jurnal Ilmu dan Kebudayaan *Ulumul Qur'an*, No.3 Vol. VI Tahun 1995

Paret, Rudi, *Istibsan and Istislah Shorter Encyclopaedea of Islam*, (Leiden: E.J. Brill, 1961)

Qardawi, Yusuf al-, *Al-Marji'iyah al-Uhya fi al-Islam li al-Qur'an wa al-Sunnah* (Kairo: Maktabah Wahhab, t.th)

Rahman, Fazlur, *Islam*, Alih Bahasa: Ahsin Mohammad, (Bandung: Pustaka, 1994)

Raisuni, Ahmad al-, *Nazariyyah al-Maqasid 'inda al-Syatibi*, (Riyad: al-Dar al-'Alamiyyah al-Kitab al-Islamiyyah, 1992)

Salam, Izz al-Din 'Abd al-, *Qawa'id al-Abkam fi Masalih al-Anam*, (Kairo: Al-Istiqlamat, t.th)

Novialdi, *Maqasid al-Syari'ah dalam Perspektif al-Syatibi*

Syâtibi, Abu Ishâq al-, *al-Muwafaqat fi Ushul al-Abkam*, (ttp.: Dâr al-Rasyâd al-Hadisah, t.th).

Syâtibî, Abu Ishaq al-, *al-Muwafaqat fi Usul al-Abkam*, (ttp: Dar al-Rasyad al-Hadisah, t.th)

Tahir, Muhammad, *Maqâsid al-Syari'ah al-Islamiyyah*, (Tunisia: Syikat Tunisia, t.th)

Tufi, Najm al-Din al-, *Syarh Hadis Arba'in al-Nabawiyyah*, dalam Musfata Zaid, *al-Maslahat fi al-Tasyri' al-Islami wa Najm al-Din al-Tufi*, (Mesir: Dar al-Fikr al-'Arabi, 1965)

Zahrah, Muhammad Abu, *Tarikh al-Mazahib al-Islamiyyah*, (Mesir: Dar al-Fikr al-Arabi, t.th)

Zein, Satria Effendi M., "Maqasid Syari'at dan Perubahan Sosial", dalam *Dialog*, Badan Litbang Depag, Nomor 33 Tahun XV, Januari 1999

Zuhaili, Wahbah al-, *Usul al-Fiqh al-Islami*, (Beirut: Dar al-Fikr al-Mu'asir, 1986)