

MAQASID AL-SYAR'I LI AL-MASLAHAH

(Implementasi Hukum Syariat dalam Masyarakat Pluralitas Agama)

Oleh

Mustafa P.

I. PENDAHULUAN

Kebutuhan akan adanya hukum¹ yang senantiasa bersifat responsif terhadap berbagai problem yang timbul dalam dinamika kehidupan bermasyarakat adalah merupakan suatu keharusan. Wilayah hukum dan wilayah agama (baca: Islam) di satu sisi dapat berpisah antara keduanya akan tetapi di sisi lain saling terikat berkelindan.² Hukum bisa bebas sama sekali dari ikatan sistem teologis, namun dalam agama sistem teologis itu adalah merupakan sebuah substansi. Di situlah antara lain letak perbedaan antara hukum dan agama, dalam arti hukum sekuler. Persamaannya adalah, kedua-duanya sama-sama mengabdikan untuk kemanusiaan, dalam arti agama adalah untuk manusia demikian pula hukum juga adalah untuk manusia. Islam sebagai agama, substansinya adalah aqidah tauhid, yang perwujudannya dalam historisitas dinamika kehidupan umat manusia adalah moral atau akhlak,³ dalam arti perbuatan-perbuatan yang tidak baik adalah yang sesuai petunjuk-petunjuk Tuhan.

¹ Sudikno Mertokusumo berpendapat bahwa, berbicara tentang hukum pada umumnya yang dimaksudkan adalah keseluruhan kumpulan-kumpulan peraturan atau kaidah-kaidah dalam suatu kehidupan bersama: keseluruhan peraturan tentang tingkah laku yang berlaku dalam suatu kehidupan bersama, yang dapat dipaksakan pelaksanaannya dengan suatu sanksi. Hukum sebagai kumpulan peraturan atau kaidah mempunyai isi yang bersifat umum dan normatif, umum, karena berlaku bagi setiap orang dan normatif karena menentukan apa yang seyogyanya dilakukan, apa yang tidak boleh dilakukan atau harus dilakukan serta menentukan bagaimana caranya melaksanakan kepatuhan pada kaidah-kaidah. Lihat Sudikno Mertokusumo, *Mengenal Hukum Suatu Pengantar* (Cet. II; Yogyakarta: Liberty, 1999), hlm. 40-41.

² Anwar Harjono, *Hukum Islam, Keluasan dan Keadilannya* (Cet. II; Jakarta: Bulan Bintang, 1987), hlm. 17-18.

³ Fazlurrahman, *Islam*. Diterjemahkan dengan *Islam* oleh Ahsin Mohammad (Cet. III; Bandung: Pustaka Pelajar, 1997), hlm. 116. Juga Fazlurrahman, *Major Themes of the Qur'an*. Diterjemahkan dengan *Tema Pokok al-Qur'an* oleh Anas Mahyudin (Cet. II; Bandung: Pustaka, 1996), hlm. 2-22.

Ketika kehidupan umat manusia yang masih agak bersahaja, konsep moral yang manifestasinya adalah dalam bentuk adat-istiadat, nampaknya masih efektif dalam mengatasi berbagai persoalan yang timbul dalam kehidupan manusia sehari-hari sebagai makhluk yang hidup bermasyarakat. Akan tetapi ketika peradaban umat manusia sudah semakin maju, ilmu pengetahuan berkembang semakin pesat, dan teknologi semakin canggih seperti sekarang ini, kebutuhan akan adanya sistem hukum yang mampu menjawab berbagai problem hukum dan ketidakadilan adalah sangat urgen. Problem hukum yang muncul bertubi-tubi serta problem ketidakadilan dalam berbagai aspeknya, yang seolah-olah sudah membudaya baik pada tingkat nasional di tanah air, maupun pada level global antara lain merupakan sebagai salah satu dampak dari konsep dan produk hukum yang sudah ada kurang responsif dan kurang mampu mengikuti laju perkembangan kehidupan sosial yang senantiasa berubah begitu cepat seiring dengan laju perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi dewasa ini. Di sinilah letak pentingnya sebuah sistem hukum yang responsif dan adil agar dapat menjawab berbagai problem hukum yang muncul demi terwujudnya keadilan, kesejahteraan, ketertiban, kemaslahatan kehidupan umat manusia sebagai makhluk sosial atau *zoon politikon*.⁴

Al-Qur`an sebagai wahyu Allah bukanlah merupakan sebuah kitab undang-undang yang mana segenap hukum secara rinci sudah lengkap di dalamnya. Di antara 6.236 ayat,⁵ ayat-ayat al-Qur`an mengenai hukum hanya sedikit sekali, yaitu sekitar

⁴ Anton Bakker, "Agama dan Tantangan Sosial Politik dalam Cahaya Stratifikasi Nilai," dalam Imron Rosyidi (ed./penyunting), *Agama dalam Pergumulan Masyarakat Kontemporer* (Cet. I; Yogyakarta: Tiara Wacana, 1998), hlm. 159. Lihat pula Mohammad As Hikam, "Gerakan Politik Warga Negara," dalam Mohammad Nastain dan A. Yok Zakaria Ervoni (ed.), *Fiqih Kewarga Negara, Intervensi Agama-Negara Terhadap Masyarakat Sipil* (Cet. I; Jakarta: PB PMII, 2000), hlm. 1-5.

⁵ Atho Mudzhar, *Membaca Gelombang Ijtihad: Antara Tradisi dan Liberasi* (Cet. I; Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1998), hlm. 98.

antara 275 sampai 500 ayat saja.⁶ Namun secara garis besar dalam al-Qur`an sudah terkandung prinsip-prinsip hukum yang mengatur interaksi antara manusia dengan Tuhan, inter-aksi antara manusia dengan manusia, maupun interaksi antara manusia dengan lingkungan alam sekitarnya. Struktur fundamental segenap inter-aksi tersebut, harus berbasis keadilan sebagaimana sifat yang dimiliki oleh Tuhan yang Maha Adil sebagai penyebab pertama adanya berbagai inter-aksi tersebut. Hukum yang terkandung dalam al-Qur`an adalah hukum yang tertinggi nilai keadilannya, karena merupakan salah satu unsur dari sifat Tuhan sendiri yang Maha Adil. Hanya saja yang menjadi persoalan adalah bagaimana kemampuan akal manusia untuk menangkap dan memahami esensi keadilan hukum yang terkandung dalam al-Qur`an, serta bagaimana merumuskannya menjadi sebuah konsep hukum yang sungguh-sungguh mencerminkan keadilan Ilahiyah di satu sisi, dan keadilan *insaniyah* bahkan juga *makhlukiyah* di sisi lain. Hanya dengan cara ini, hukum-hukum al-Qur`an atau hukum syariat akan dapat membumi dan mampu merespon rasa keadilan serta menjawab berbagai persoalan hukum khususnya dalam bidang hukum publik syariat di tengah-tengah kehidupan pluralitas agama dalam negara-negara kebangsaan di dunia modern dewasa ini.

Abdullah Ahmed An-Naim mencoba membahas persoalan ini melalui bukunya *Islamic Law and Human Right*. Namun kajiannya itu lebih menekankan pada aspek Ontologinya. Karena itu dalam kajian ini akan mencoba melihat dan membahasnya dengan penekanan pada aspek epistemologi dan metodologinya, dengan mengangkat sebuah topik kajian “Maqâshid al-Syar’i Li al-Ma lahah” dalam sub topik “Implementasi Hukum Syariat dalam Kehidupan Pluralitas Agama.”

⁶ Departemen Agama RI, *Al-Qur`an dan Terjemahan* (Jakarta: t.p., 1998), hlm. 18.

Pendekatan yang digunakan dalam membahas masalah ini adalah pendekatan interdisipliner, akan tetapi yang dominan adalah pendekatan filsafat sosial, sosio historis, dengan menggunakan metode analisis kritis konstruktif.

Melalui pembahasan ini ingin diketahui implementasi hukum yang dirumuskan dalam sebuah negara yang pluralitas agama dan penduduknya mayoritas muslim, sudah mencerminkan rasa keadilan di kalangan seluruh komunitas pemeluk agama yang majemuk di satu sisi, dan juga apakah rumusan konsep hukum tersebut sesuai maksud syariat dengan tujuan kemaslahatan, di sisi lain.

II. PEMBAHASAN

A. Gambaran Umum *Hukum Islam*⁷ Menurut al-Qur`an

Hukum Islam adalah hukum yang berdasarkan wahyu Allah, yang memiliki karakteristik sebagai berikut: 1) Bersifat sempurna, dalam arti pada prinsipnya mencakup segala masalah, 2) Lentur, luwes, fleksibel, 3) Universal dan dinamis, 4) Sistematis, 5) Bersifat ta`aqli dan ta`abbudi.⁸

Fazlurrahman menulis bahwa, “pada hakikatnya al-Qur`an adalah dokumen keagamaan dan etika yang bertujuan positif yakni menciptakan masyarakat yang bermoral, baik dan adil, yang terdiri dari manusia-manusia yang saleh dan religius dengan kesadaran yang peka dan nyata akan adanya Tuhan yang satu, memerintahkan

⁷ Antara hukum Islam dengan syariat Islam pada dasarnya tidak sama, mungkin dengan pendekatan linguistik, akan tetapi di sini diparalelkan, yaitu dengan pendekatan sosio historis. Hamka Haq berpendapat bahwa syariat berarti hukum yang sepenuhnya bersumber dari Allah, tanpa campur tangan ijtihad. Hukum Islam tidak lain adalah dari kandungan syariat itu sendiri yang diketahui oleh mujtahid setelah sedikit banyaknya menggunakan nalar. Lihat Hamka Haq, *Syariat Islam Wacana dan Penerapannya* (Ujung Pandang: Yayasan al-Ahkam, 2001), hlm. 20 dan 21.

⁸ Fatturahman Jamil, *Filsafat Hukum Islam* (Cet. II; Ciputat: Logos Wacana Ilmu, 1999), hlm. 46-51.

kebaikan dan melarang kemungkaran.”⁹ Dengan demikian, “dasar sebenarnya dari hukum Islam itu adalah bersifat religius, yakni ide bahwa Tuhan adalah penguasa, berdaulat, yang perintah dan kehendak-Nya adalah Hukum,” tulis Fazlurrahman. Lagi pula ditegaskan bahwa “manusia harus menemukan, merumuskan dan melaksanakannya.” Dengan begitu menurut Fazlurrahman, “hukum Islam dalam maksud dan tujuannya yang pertama, adalah lebih merupakan sistem ‘kewajiban-kewajiban dan larangan’.” Itulah sebabnya perbuatan-perbuatan manusia diklasifikasikan menjadi lima kategori, yakni 1) Wajib, 2) Sunnah, 3) Mubah, 4) Makruh, 5) Haram.”¹⁰

Rahman, memberikan penekanan hukum Islam pada aspek religius, namun ia tidak mengabaikan aspek-aspek yang bersifat duniawi, sebagaimana tergambar dalam ungkapannya sebagai berikut: “ ... kepercayaan pertama-tama yang ditanamkan al-Qur`an sesudah monoteisme dan keadilan sosio ekonomi adalah tentang hari pengadilan sebagai hari pertanggungjawaban atas perbuatan-perbuatan manusia.”¹¹

Pada bagian yang lain ia menulis antara lain: “ ... bagaimana mengubah transendensi ini menjadi suatu bentuk immanensi, tetapi tidak tenggelam dalam kedangkalan humanisme. Dengan kata lain agama harus dijelaskan dalam gaya sekuler kalau yang sekuler itu mau dibuat religius.”¹²

Dari uraiannya tersebut dapat dipahami bahwa sanksi atau hukuman atas perbuatan-perbuatan jahat itu walaupun penekanannya adalah pada hukuman di akhirat, akan tetapi dengan kata-kata “yang sekuler dibuat religius,” adalah mengisyaratkan perlunya ada hukuman di atas dunia atas perbuatan-perbuatan jahat tersebut. Tentunya

⁹ Fazlurrahman, *Islam*, hlm. 116.

¹⁰ *Ibid.* hlm. 114.

¹¹ *Ibid.* hlm. 116.

¹² *Ibid.* hlm. 337.

kalau hukuman atas perbuatan jahat tersebut belum jelas na nya baik dari al-Qur`an maupun sunnah Nabi, perlu ada ijtihad untuk menemukan hukumnya, sebagaimana anjuran Rahman yang sudah disebutkan terdahulu. Dalam upaya menemukan hukum dan penerapannya, Rahman memandang perlunya ada badan “legislasi”. Rahman menegaskan bahwa, “badan legislasi yang memberlakukan undang-undang, mungkin saja benar dan mungkin salah, tetapi selama undang-undang itu mencerminkan kehendak ‘umat Islam’,¹³ maka ia tetap islamis dan demokratis, yakni ia merupakan konsensus (Ijma’) umat.”¹⁴

Dengan kata-kata kunci yang dikemukakan Rahman ini yakni ‘membuat yang sekuler jadi religius’, adalah mengisyaratkan perlunya badan legislasi itu sendiri memiliki personil yang ahli di bidang hukum konvensional maupun hukum agama, karena hanya dengan cara ini, badan legislasi itu punya akses untuk menjadikan hukum yang sekuler itu menjadi religius. Dalam kaitan inilah *Maqâshid al-Syar’i Li al-Malahah* adalah dua pasangan yang tidak bisa dipisahkan dalam upaya mengaktualisasikan *syariat* (hukum Islam) dalam menghadapi tantangan modernitas serta perubahan sosial yang begitu cepat sebagai akibat dari kemajuan ilmu pengetahuan dan kecanggihan teknologi.

Uraian di bawah ini akan membahas *Maqâ hid al-Syar’i Li al-Malahah* untuk menemukan substansinya.

¹³ Umat Islam adalah umat yang bercirikan penerima Syariat yakni perintah-perintah Tuhan, yang sepakat untuk merealisasikan syariat secara gradual dalam kehidupan pribadi dan masyarakat. Lihat *Ibid.* hlm. 384-385.

¹⁴ *Ibid.* hlm. 387.

Kata *maqâ hid* adalah bahasa “Arab bentuk jamak dari kata *maq hid*, yang berarti maksud,”¹⁵ “jamaknya, maksud-maksud. *Al-Syar’i* berarti sesuai dengan syara’ atau syariat.”¹⁶ “*Al-Ma lahah* berarti maslahat, yang mendatangkan manfaat dan kebaikan.”¹⁷ Dari pengertian bahasa tersebut dapat dirumuskan bahwa maksud syariat itu adalah untuk mendatangkan kemaslahatan dan sekaligus menolak *mafsadat*.

Ma lahah adalah merupakan tujuan akhir dari syariat. Amir Syarifuddin memberikan gambaran tentang *ma lahah* sebagai berikut: “ ... maslahat itu diartikan sesuatu yang baik sesuatu yang baik dan dapat diterima oleh akal sehat. Diterima akal mengandung arti bahwa akal dapat mengetahui dengan jelas mengapa begitu. Setiap suruh Allah dapat dipahami oleh akal, kenapa Allah menyuruh, yaitu karena mengandung kemaslahatan untuk manusia baik dijelaskan alasannya oleh Allah atau tidak.”¹⁸

Perlu diberi catatan di sini bahwa tidak semua suruhan maupun larangan syariat mampu diselami oleh akal, khususnya dalam wilayah *ta’abbudi*.

Sesuai sub tema kajian ini, *ma lahah* di sini akan lebih ditekankan kepada wilayah *ta’aqquli*, sehingga kemaslahatan itu tidak dilihat secara parsial akan tetapi secara universal sesuai yang dikehendaki al-Qur`an itu sendiri sebagai pembawa rahmat bagi seluruh isi alam, baik makhluk manusia maupun makhluk-makhluk lainnya. Karena yang akan dikaji di sini adalah maksud syariat demi kemaslahatan, maka perlu pemahaman yang lebih cermat apa arti kemaslahatan menurut al-Qur`an. Dalam al-Qur`an kata syariat dapat ditemukan dalam beberapa ayat dengan lafad yang berbeda. Pada surah al-

¹⁵ Mahmud Yunus, *Kamus Bahasa Arab Indonesia* (Cet. VIII; Jakarta: Hidan Karya Agung, 1990), hlm. 344.

¹⁶ *Ibid.* hlm. 195.

¹⁷ *Ibid.* hlm. 220.

¹⁸ Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, jld. II (Cet. I; Ciputat: Logos Wacana Ilmu, 1999), hlm. 207.

Syurah (42) ayat 13 menggunakan lafad *Syara'a* yang terambil dari kata syariat yang berarti jalan menuju sumber mata air. M. Quraish Shihab menjelaskan ayat ini bahwa, “Allah telah menetapkan jalan yang jelas untuk dilalui manusia agar dapat memperoleh sumber kehidupan ruhaniyah, sebagaimana air merupakan kebutuhan seluruh makhluk guna kelangsungan hidup jasmaninya.”¹⁹

Pada surah al-Jatsiyah (45) ayat 18, menggunakan lafad syariat, yang mengesankan bahwa syariat yang dibawa oleh Nabi Muhammad berbeda dengan syariat yang dibawa oleh Nabi Musa. Kalau syariat Musa materialistis, maka syariat Muhammad adalah menyeimbangkan antara kepentingan jasmani dan rohani, serta antara kepentingan dunia dan kepentingan akhirat.²⁰ Pada surah al-Maidah (5) ayat 48 menggunakan lafad *Syir'atan* yang berarti aturan.²¹

Dari uraian di atas dapat dirumuskan arti syariat sebagai ketentuan atau aturan yang ditetapkan oleh Allah melalui wahyu-Nya untuk dipatuhi dan dilaksanakan oleh umat manusia dalam praktek kehidupannya sehari-hari agar dapat meraih kehidupan yang bahagia baik di dunia maupun di akhirat kelak.

Berdasarkan rumusan di atas antara syariat dengan hukum Islam walaupun paralel, tetapi ternyata tidak sama sekali, yaitu dari sisi ketetapan Allah itu sendiri yang berupa wahyu. Sedangkan ijtihad manusia terhadap maksud yang terkandung dalam ketetapan Allah tersebut sepanjang tidak bertentangan dengan ketetapan Allah tersebut, di situlah letak wilayah hukum Islam.

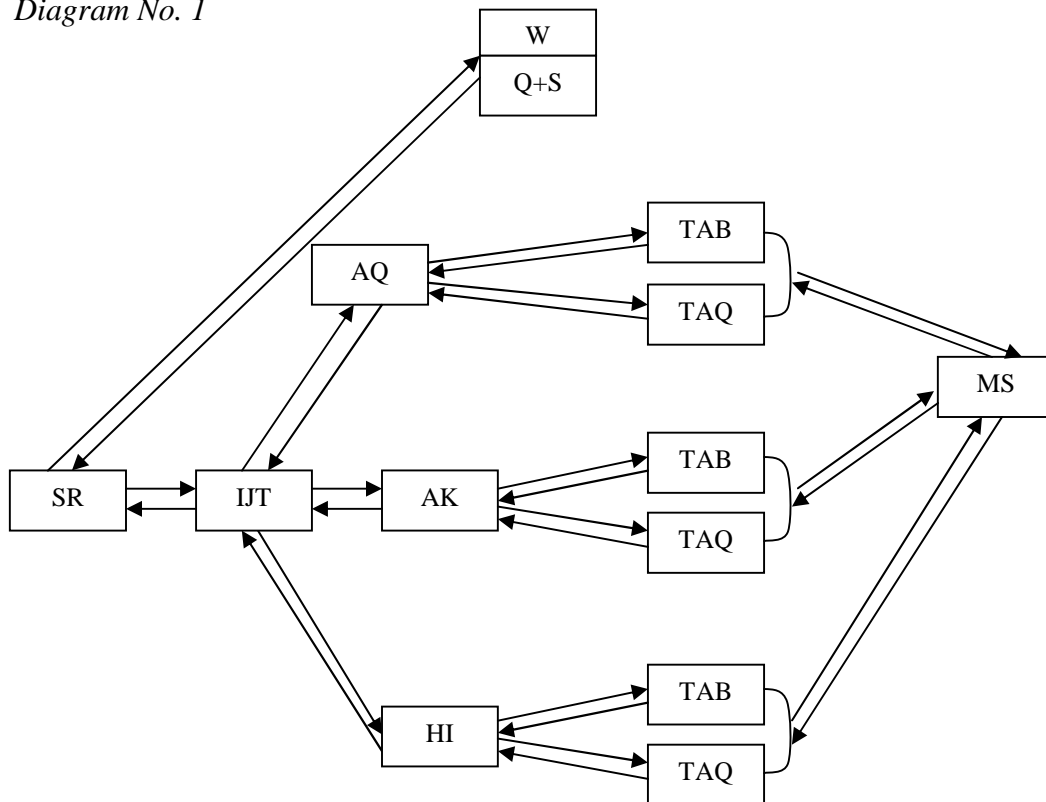
¹⁹ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah, Kesan, Pesan dan Keserasian al-Qur'an*, vol. 12 (Cet. III; Jakarta: Lentera Hati, 2000), hlm. 472.

²⁰ *Ibid.* vol. 13, hlm. 48.

²¹ *Ibid.* Vol. 3, hlm. 111.

Untuk mendapatkan gambaran lengkap keterkaitan antara wahyu, syariat, hukum Islam, aqidah dan akhlak serta siklus pemahaman dan implementasinya dalam historisitas dinamika kehidupan umat manusia adalah dapat digambarkan dalam diagram no. 1 di bawah ini :

Diagram No. 1



Keterangan:

- | | | | |
|--------|------------------------|---------------------------|---------------------------|
| 1. W | : Wahyu | 6. AK | : Akhlak |
| 2. Q+S | : Al-Qur`an dan Sunnah | 7. HI | : Hukum Islam |
| 3. SR | : Syariat | 8. TAB | : <i>Ta'bbudi</i> |
| 4. IJT | : Ijtihad | 9. TAQ | : <i>Ta'aqquli</i> |
| 5. AQ | : Aqidah | 10. \longleftrightarrow | : Dielektika dgn realitas |
| | | 11. MS | : Maslahat |

Pada diagram nomor satu terlihat bahwa wahyu itu terdiri dari al-Qur`an dan Sunnah. Namun Sunnah diterima Nabi dalam maknanya saja, tidak dengan lafadnya seperti al-Qur`an. Wahyu sebagai sebuah jalan hidup atau sebagai jalan lurus yang wajib dipatuhi dan dilalui oleh umat manusia dinamai syariat. Untuk memahami syariat memerlukan ijtihad dalam arti pemberdayaan pikiran. Di sisi lain syariat dinamai *al-ddin* yang juga berarti jalan lurus yang harus dipatuhi dan dilalui oleh umat manusia. Hanya saja pada *syariat*, penekanannya adalah pada Allah sebagai pembuat jalan lurus tersebut, sedangkan pada *al-ddin*, penekanannya adalah pada manusia itu sendiri sebagai pelaku menempuh jalan lurus tersebut.²² Karena itu syariat dengan *al-ddin* yang sering diartikan dengan nama dalam bahasa Indonesia adalah identik. Sebagai wacana, syariat diklasifikasikan atas tiga kategori yang dalam diagram ini dipandang sebagai hasil pemahaman sehingga pada level ini sudah mulai berfungsi ijtihad. Karena itu ketiga kategori ini dipandang sebagai hasil ijtihad yaitu aqidah, akhlak dan hukum Islam.²³ Pada masing-masing kategori ini terbuka wilayah ijtihad, yang masing-masing terbagi dua lagi yaitu yang *ta'abbudi* dan yang *ta'aqquli*.

Pada lingkup *ta'abbudi*, ruang gerak ijtihad, walaupun kemungkinannya tidak tertutup, akan tetapi ruang geraknya sempit. Sebaliknya pada wilayah *ta'aqquli* ruang lingkup ijtihad sangat luas. Kemungkinan munculnya ijtihad pada wilayah *ta'abbudi* ialah pada proses dialektika antara *das sollen* dengan *das sein* dalam realitas keberagaman masyarakat. Pada masyarakat yang tingkat berpikirnya sangat sederhana misalnya, tidak boleh dipaksakan untuk menganut sistem teologi rasional Mu'tazilah. Demikian pula pada kalangan masyarakat intelektual, juga tidak boleh dipaksakan untuk

²² Fazlurrahman, *op.cit.*, hlm. 140-141.

²³ M. Hasbi Ash Shiddieqy, *Mutiara Hadies*, jld. II (Cet. III; Jakarta: Bulan Bintang, 1961), hlm. 47-53.

menganut sistem teologi tradisional Asy'ariyah. Ini hanya sekedar membuktikan bahwa pada wilayah *ta'abbudi*-pun tidak tertutup kemungkinan untuk berjihad dengan semata-mata dasarnya adalah kemaslahatan, yaitu agar akidah tidak goyah, sehingga ni'mat keberagaman tidak terganggu. Pada diagram tersebut terlihat bahwa antara wilayah *ta'abbudi* antara akidah, akhlak dan hukum Islam pada dataran aplikasi yang berujung pada kemaslahatan adalah semuanya bertemu di situ. Karena itu Fazlurrahman menegaskan hukum yang sederhana saja tetapi punya kepekaan moral adalah jauh lebih baik daripada hukum yang dirancang sedemikian ideal, tetapi tidak punya kepekaan moral.²⁴ Demikian pula hukum yang tidak bertolak dari akidah keagamaan adalah hukum yang sekuler. Di dalam proses dialektika antara *das sollen* dan *das sein* keberagaman umat, syariat harus sungguh-sungguh dipahami secara kumulatif dan universal, sehingga para mujtahid akan senantiasa bertindak begitu arif dan bijak, mulai dari rumusan konsep hukum sampai pada dataran aplikasinya sebagai akibat perubahan-perubahan sosial yang begitu cepat dalam kehidupan kontemporer.

Dalam konteks kehidupan pluralitas agama, pemahaman secara komprehensif dan mendalam dari *syariat* Islam sampai pada esensinya yang terdalam, adalah sangat penting agar tujuan Tuhan dalam penciptaan segenap makhluk di alam raya ini tercapai demi kemaslahatan alam sejagat yang terikat dalam dua buah sistem. *Pertama*, adalah Sunnatullah atau hukum alam yang Tuhan ciptakan khusus untuk makhluk-makhluk yang tidak berakal. *Kedua*, adalah *syariat* yang khusus diciptakan buat makhluk berakal (manusia). Tetapi karena dengan akalnyanya sehingga manusia dipandang sebagai makhluk termulia yang diamanati sebagai khalifah untuk menyelenggarakan sistem kehidupan di muka bumi yang menjamin kemaslahatan alam sejagat, khususnya dalam lingkup

²⁴ Fazlurrahman, *Islam*, hlm. 160.

kehidupan umat manusia itu sendiri. Tentunya di dalam perumusan sistem tersebut adalah dengan mempertimbangkan dengan cermat “sosio kultural” yang mengitari sistem tersebut serta dengan “*normativitas syariat*” yang dibawakan oleh wahyu sendiri.

B. Pluralitas Agama dan Hukum Syariat

1. Sekilas Tinjauan Terhadap Pandangan Abdullah Ahmed An-Na'im

Abdullah Ahmed An-Na'im – salah seorang pemikir hukum Islam kontemporer mencoba mengadakan kompromi antara hukum Barat modern dengan hukum syariat. Tampaknya pandangan ini agak relevan dengan konsep penerapan syariat dalam kehidupan pluralitas agama.

Apabila kita menggunakan pendekatan sejarah sosial dalam pemikiran hukum Islam, maka menurut Atho Mudzar bahwa, “pada dasarnya setiap produk Hukum Islam adalah hasil interaksi antara si pemikir hukum dengan lingkungan sosio-kultural atau sosio-politik yang mengitarinya.”²⁵ Kondisi sosio-kultural masyarakat Islam sekarang dengan kondisi masyarakat Islam yang pembinaannya pernah dicontohkan oleh Nabi adalah jauh berbeda dengan kondisi masyarakat Islam sekarang. Walaupun di sana sudah terlihat kondisi masyarakat plural baik dari segi suku maupun agama, keadaan masyarakatnya agak sederhana. Selain itu umat Islam ketika itu berada dalam posisi yang kuat. Lain halnya dengan keadaan sekarang kondisi masyarakat sudah demikian kompleks seiring dengan tingkat kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi yang semakin canggih. Sampai sekarang peradaban dunia modern dipimpin oleh dunia Barat yang pada umumnya adalah penganut agama non Islam. Selain itu posisi umat Islam

²⁵ Atho Mudzakar, *op.cit.*, hlm. 106.

sekarang pada umumnya adalah sangat lemah dibandingkan negara *super power* yakni Amerika Serikat.

Jika dipandang dari segi pendekatan hermeneutik sosial keadaan umat Islam sekarang di satu sisi adalah mirip-mirip dengan keadaan masyarakat Islam ketika Nabi masih berada dalam periode Madinah, artinya dalam keadaan lemah. Oleh karena itu perlu kearifan dalam memikirkannya dan merumuskan bagaimana model konsep hukum Islam yang realistis, yakni yang sesuai ideal rasa keadilan dalam kehidupan pluralitas agama dalam negara kebangsaan kontemporer, karena Islam memandang manusia sebagai makhluk yang mulia, sedangkan yang membedakan manusia di antara manusia yang lainnya hanyalah tingkat ketakwaannya,²⁶ namun yang tahu secara pasti tingkat ketakwaan seseorang hanyalah Allah sendiri. Dengan begitu, manusia karena martabat kemanusiaannya itu, ia harus diperlakukan secara adil. Setiap orang sama kedudukannya di depan hukum.²⁷

Kalau demikian, mungkinkah hukum publik Islam (syariat) diterapkan dalam kehidupan pluralitas agama? Sebagaimana diketahui bahwa umat Islam dewasa ini sudah terformat ke dalam sekat-sekat negara-negara kebangsaan yang umumnya adalah dalam suasana pluralitas agama. Persoalannya adalah ketika hukum Islam (syariat) diberlakukan, yang non muslim merasa tidak adil (sebab hukum publik mengikat seluruh warga negara, bahkan semua orang yang berada dalam wilayah hukum tersebut). Di sisi lain, jika hukum Islam (syariat) tidak diberlakukan, atau menerapkan hukum sekuler,

²⁶ Al-Qur`an Surah al-Israa'(17) ayat 70, surah al-Hujrat (49) ayat 13.

²⁷ Muhammad Abu Azhrah, *Ushul al-Fiqh* (t.t.: Dâr al-Fikr al-Arabiyy, t.th.), hlm. 99-100. Lihat pula Shalâh al-Shâwiy, *al-Mihâwat Masâjilah Fikriyah hawala Qadliyah Tathîqu al-Syariat* (Al-Qahirah: Mathaba'ah al-dawliyy, 1993), hlm. 216.

apakah tidak dianggap sebagai sebuah kezaliman?²⁸ Abdullah Ahmed An-Na'im mencoba memberikan solusi terhadap persoalan yang sangat dilematis ini sebagaimana ia tulis sebagai berikut:

Jika suatu prinsip interpretasi baru itu tidak diperkenalkan, untuk mengizinkan umat Islam modern memodifikasi atau mengubah aspek-aspek hukum publik Syariat, maka tinggal ada dua pilihan yang masih tersisa: mengabaikan Syariat dalam urusan publik, sebagaimana banyak terjadi di negara-negara Muslim, atau melanjutkan pemaksaan prinsip-prinsip Syariat yang mengabaikan keberadaan konstitusi, hukum internasional dan hak-hak asasi manusia.

Saya berpendapat pilihan pertama tidak dapat disetujui sebab masalah prinsip dan tidak mungkin secara realistik dapat diberlakukan dalam praktik. Ia dapat ditolak sebagai masalah prinsip karena melanggar kewajiban agama umat Islam untuk menjalankan setiap aspek publiknya sebagaimana kehidupan pribadi sesuai ajaran Islam. Selain itu, menurut pandangan kebangkitan Islam yang sedang muncul, pilihan ini tidak mungkin dilanjutkan untuk bisa dipraktikkan lagi. Saya juga berpendapat pilihan kedua secara moral tidak dapat diterima dan secara politik tidak dapat dipertahankan. Menurut saya, secara moral tidak dapat diterima karena ia merendahkan perempuan dan kaum non Muslim. Saya percaya bahwa hukum publik Syariat sepenuhnya memiliki validitas dan sesuai dengan konteks sejarahnya sendiri. Namun, itu tidak membuat ia valid dan sesuai karena realitas kongkrit negara-bangsa modern dan tatanan internasional dengan konteks kekinian, aspek-aspek hukum publik syari'ah tersebut secara politik tidak dapat dipertahankan.

Dalam perspektif dilema fundamental ini muncullah persoalan, apa yang membuat proses *naskh* lebih awal begitu final dan konklusif? Mengapa umat Islam modern tidak diberi kesempatan untuk menilai kembali alasan-alasan dan penerapan *naskh* sehingga mereka dapat menerapkan ayat-ayat al-Qur'an yang sampai saat ini dianggap terhapus; dengan demikian membuka kemungkinan-kemungkinan baru bagi prinsip-prinsip hukum Islam alternatif?

Sejumlah penulis modern telah membicarakan masalah ini. Sebahagian mereka mencoba mengharmonisasikan dan mempertemukan ayat-ayat yang mencolok bertolak belakang; yang lain sama sekali menolak *naskh*.²⁹

Dari kutipan panjang tersebut di atas mengisyaratkan bahwa dalam kehidupan pluralitas agama dalam kondisi sekarang ini Abdullah Ahmed An-Na'im menghendaki

²⁸ Al-Qur'an Surah al-Maidah (5) ayat 44.

²⁹ Abdullah Ahmed An Na'im, *op.cit.*, hlm. 114-115.

adanya hukum publik syariat alternatif yang modelnya adalah tidak bercorak sekuler, tetapi diadakan modifikasi pemahaman *syariat* dengan jalan pengamalan syariat secara komprehensif ayat-ayat “Makkiyah” dan “Madaniyah” sebagai satu kesatuan yang utuh tanpa adanya *naskh*. Acuan pengamalan dan penerapan hukum Islam adalah pada periode Makkiyah yang semangat hukumnya adalah bersifat inklusif universal. Dengan begitu, syariat tidak sepenuhnya dijalankan, tetapi juga tidak sepenuhnya ditinggalkan. Itulah sebagai kesimpulan dari alur berpikir Abdullah Ahmed An-Na’im.

Tetapi perlu dicatat bahwa meninggalkan syariat tanpa argumentasi yang dibenarkan oleh syariat itu sendiri adalah kurang tepat. Karena itu sebaiknya adalah bahwa walaupun secara tekstual nampak syariat terabaikan akan tetapi secara kontekstual seharusnya berjalan dengan mengacu kepada “kemaslahatan umat manusia”. Dengan begitu persoalannya sekarang adalah bagaimana metode yang dapat diterapkan untuk dapat merumuskan hukum publik Islam yang dapat menghasilkan kemaslahatan bagi kehidupan umat manusia dalam suasana pluralitas agama.

2. Gambaran Umum *Maqâshid al-Syar’i* dan *al-Malahah*

a. *Maqâshid al-Syar’i*

Yusuf Hamid al-‘Alim menulis bahwa:

رع هي المصالح التي تعود إلى العباد في دنياهم وأجراهم، سواء أكان تحصيلها عن

طريق جلب المنافع، أو عن طريق دفع المضار.³⁰

Sehubungan dengan ini, M. Hasbi Ash Shiddieq berpendapat bahwa tujuan hukum Islam atau maksud syariat adalah:

³⁰ Yûsuf Hâmid al-‘Alim, *Al-Maqâ'id al-mali li Al-Syar'ah al-Islâmiyyah* (Al-Qâhirah: Dâr al-Hadis; al-Dâr al-Sudâniyyah al-Kutub: al-Khur ûm, t.th.), hlm. 79.

“Mencegah kerusakan dari dunia manusia dan mendatangkan kemaslahatan kepada mereka, mengendalikan dunia dengan kebenaran dan keadilan dan kebajikan serta menerangkan tanda-tanda jalan yang harus dilalui di hadapan akal manusia.”³¹

Secara tekstual, kedua pengertian ini kelihatannya berbeda. Namun substansinya adalah sama yakni bahwa tujuan syariat adalah untuk mendatangkan manfaat dan menolak mudarat bagi seorang hamba demi kebahagiaan hidupnya di dunia maupun di akhirat kelak.

Walaupun substansinya sama, akan tetapi dari segi pendekatan pendapat pertama lebih cenderung kepada pendekatan *teosentris* (salah satu ciri pendekatan pemikir klasik Islam) daripada pendekatan *antroposentris*.³² Pendapat kedua lebih cenderung pada pendekatan *antroposentris*, walaupun juga bernuansa *teosentris*. Ini dipahami dari kata “kebenaran”. Kebenaran tersebut sumbernya dua, yaitu wahyu yang kebenarannya mutlak dan kebenaran melalui akal pikiran yang sifatnya relatif.

Dengan demikian pemikiran M. Hasbi dalam masalah ini tampaknya lebih sesuai dengan kondisi kontemporer, yang dikenal sebagai era *IPTEK*, *era informasi* dan *era globalisasi*.

Baik Hasbi maupun Yusuf (tersebut di depan) sepakat bahwa maksud syariat itu adalah terbagi tiga, yaitu: *Pertama* ضروري, *kedua* حية dan *ketiga* adalah تحسنية.³³

³¹ M. Hasbi Ash Shiddieqy, *Falsafah Hukum Islam* (Cet. V; Jakarta: Bulan Bintang, 1993), hlm. 177.

³² M. Amin Abdullah, *Studi Agama Normativitas atau Historisitas* (Cet. II: Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999), hlm. 28-34.

³³ Yûsuf Hâmid al-‘ lim, *op.cit.*, hlm. 80. M. Hasbi Ash Shiddieqy, *op.cit.*, hlm. 186-187.

Untuk mendapatkan gambaran umum tentang ketiga maksud syariat ini, di sini diuraikan secara singkat pandangan M. Hasbi Ash Shidieqy.³⁴

- 1) *Darûriyah*, yaitu segala sesuatu yang harus ada untuk tegaknya kehidupan manusia baik urusan keagamaan (*diniyah*) maupun urusan keduniaan. Jika *darûriyah* ini tidak terwujud maka rusak kehidupan manusia di dunia ini dan di akhirat kelak akan mendapat siksa yang pedih.

Memelihara *darûriyah* haruslah ada dua faktor pokok, yaitu: *pertama*, mewujudkan segala yang mengokohkan perwujudannya. *Kedua*, mengerjakan segala yang menolak kecederaan yang mungkin menimpa atau disangka akan menimpa. *Darûriyah* adalah terkumpul pada lima anjuran syariat, yaitu: a) memelihara agama, b) memelihara jiwa, c) memelihara akal, d) memelihara keturunan, dan e) memelihara harta. Apabila timbul kasus di mana harus memilih di antara yang lima ini, maka prioritas adalah mendahulukan urutan pertama daripada urutan kedua, juga urutan kedua dari ketiga, begitu seterusnya.

- 2) *Hâjiyat*, adalah termasuk dalam hal ini memelihara kemerdekaan pribadi serta kemerdekaan beragama, haram merampas dan menyerobot, haram menjual yang memabukkan, haram memandang aurat wanita, haram menimbun barang, dan sebagainya.
- 3) *Tahsiniyat*, yaitu mempergunakan segala yang layak dan pantas yang dibenarkan oleh adat kebiasaan yang baik, yang semuanya ini dicakup oleh sebagian *akhlak al-karimah*.

³⁴ *Ibid.* hlm. 187-191. Untuk penjelasan lebih jauh tentang *Maqâshid al-Syar'i*, lihat juga Yûsuf Hâmid al-⁴ lim, *op.cit.*, hlm. 79-122.

b. *al-Ma lahah*

Sesungguhnya yang dimaksud dengan maslahat adalah bukanlah maslahat dalam ukuran akal manusia, karena akal manusia sangat terbatas. Akan tetapi yang dimaksud dengan maslahat di dalam kajian ini adalah maslahat dalam kaitannya dengan maksud syariat yang lima itu. demikian pendapat al-Gazali seperti dikutip oleh Yusuf Hâmid al—Alim.³⁵

C. Ijtihad dan Pluralitas Agama

Uraian ini dimulai dengan membahas sekilas tentang prinsip-prinsip syariat Islam. Minhajuddin berpendapat bahwa prinsip syariat Islam ada sembilan prinsip, yakni: 1) Tauhid, 2) Masing-masing hamba berhubungan langsung kepada Tuhan, 3) Menghadapkan khi ab kepada akal, 4) Menghargai akidah dan akhlak, 5) Segala beban hukum untuk kebajikan jiwa dan kesuciannya, 6) Prinsip mengawinkan agama dan dunia, 7) Menyerahkan masalah ta'zir kepada pertimbangan hakim dan penguasa, 8) Menyuruh ma'ruf mencegah munkar, 9) Kemerdekaan, tolong menolong.³⁶

Fathurrahman Jamil mengemukakan bahwa prinsip syariat Islam itu hanya lima prinsip, yaitu: 1) Meniadakan kepicikan dan tidak memberatkan, 2) Menyedikitkan beban, 3) Ditetapkan secara bertahap, 4) Memperhatikan kemaslahatan manusia, 5) Mewujudkan keadilan.³⁷

Dengan tidak mengurangi nilai serta kelebihan pendapat yang pertama tersebut di atas, namun kelihatannya pendapat kedua ini yang lebih mencakup, karena pada

³⁵ Yûsuf Hâmid al-⁴ lim, *op.cit.*, hlm. 134.

³⁶ Faturahman Jamil, *Filsafat Hukum Islam* (Cet. II; Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999), hlm. 66-67.

³⁷ Minhajuddin, *Sistematika Filsafat Hukum Islam; Ibadah, Muamalah, Perkawinan, Jiniyat, Peradilan, Keadilan* (Cet. I; Ujung Pandang: Yayasan Al-Ahkam, 1996), hlm. 23.

pendapat pertama belum tergambar tiga prinsip mulai nomor satu sampai dengan nomor tiga dari unsur yang terdapat pada pendapat kedua, sedangkan pada pendapat kedua kesembilan prinsip yang tersebut pada pendapat pertama secara implisit terkandung pada poin nomor empat, pendapat kedua yaitu pada poin “kemaslahatan manusia” (sesuai tujuan syariat) yang sudah mencakup: memelihara agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta.

Namun, kelebihan pendapat pertama ada dua, yaitu *pertama*, memberikan gambaran yang lebih rinci mengenai prinsip hukum Islam, *kedua*, pada pendapat pertama kelihatan nuansa kepekaan sosial terutama pada poin kesembilan yaitu unsur tolong menolong. Prinsip tolong menolong dalam pengertian yang luas adalah sangat penting demi terwujudnya kemaslahatan baik individu sebagai warga masyarakat maupun demi kemaslahatan masyarakat itu sendiri secara keseluruhan.

Sekarang beralih kepada metode ijtihad. Secara konvensional metode ijtihad untuk mengistimbatkan hukum dari al-Qur`an dan Sunnah walaupun ulama belum sepakat tentang kesahihan metode tersebut, namun disebutkan bahwa ada sembilan metode yang dapat digunakan oleh para mujtahid menggali hukum syariat, yaitu: 1) *Ijma'*, 2) *Qiyas*, 3) *Istihsan*, 4) *Mashlahah*, 5) *Istishab*, 6) *'Urf*, 7) *Syar'u Man Qablana*, 8) *Mazhab Shahabi*, 9) *Dzarî'ah*.³⁸

Sebagai metode di sini yang akan diuraikan agak rinci adalah al-malahah itu sendiri dengan mengacu kepada tulisan Nasrum Haroen.

³⁸ Untuk penjelasan lebih rinci tentang metode ini lihat Nasrun Haroen, *Ushul Fiqh* (Cet. II; Ciputat, 1997), hlm. 51-172.

“Menurut Imam al-Gazali apabila seseorang melakukan perbuatan yang pada intinya adalah memelihara lima tujuan syara’, seiring dengan itu dinamakan masalahah”, tulis Haroen.

Ma lahah itu bermacam-macam, dan dapat dilihat dari berbagai sudut pandang, yaitu: *pertama*, dari segi kualitas dan kepentingan kemaslahatan, yang juga terbagi atas tiga: 1) masalahah *al-Dharûriyyah*, yaitu kemaslahatan yang berhubungan dengan kebutuhan pokok manusia. Di sini adalah termasuk kelima tujuan *syariat* yang telah disebutkan yang lalu, 2) ma lahah *al-Hâjiyyah*, yaitu masalahat yang dibutuhkan untuk menyempurnakan kemaslahatan pokok tersebut di atas. Misalnya kebolehan berbuka puasa bagi musafir, 3) *ma lahah al-Tahsîniyyah*, yaitu kemaslahatan yang sifatnya pelengkap. Misalnya ajaran memakan makanan bergizi. *Kedua*, dari segi kandungannya ma lahah terbagi atas dua, yaitu: 1) *Ma lahah al-‘Ammah*, yaitu yang menyangkut kemaslahatan orang banyak, 2) *Ma lahah al-Khâshshah*, yaitu kemaslahatan pribadi. Bila ada pertentangan antara kemaslahatan pribadi dengan kemaslahatan umum, maka didahulukan kemaslahatan umum.³⁹ *Ketiga*, dari segi keberadaan masalahah menurut syariat terbagi tiga, yakni: 1) *Ma lahah al-Mu’tabarah*, yaitu kemaslahatan yang didukung oleh syariat dari segi dalil khusus menjadi dasar, bentuk dan jenis kemaslahatan itu. Misalnya hukuman bagi orang yang meminum minuman keras, dalam hadis dipahami secara berlainan karena perbedaan alat pemukul yang digunakan nabi ketika melakukan hukuman tersebut. Ada hadis bahwa yang digunakan oleh nabi adalah

³⁹ Yûsuf Hâmid al-‘ lim menyebut juga masalahat umum dengan masalahat *kulliyah*, yaitu memelihara akidah (agama), dan memelihara jama’ah atau masyarakat dari perpecahan. Juga memelihara tempat suci seperti Mekah, Madinah, Bait al-Maqdis, dan sebagainya. Yang berkaitan dengan kepentingan orang banyak (masyarakat), adapun *ma lahah Juziyat* atau masalahat khusus adalah masalahat individual dalam berbagai jenis dan level (martabat)nya yang dibebankan oleh syariat untuk dipelihara hukum-hukumnya di bidang muamalah. Untuk penjelasan lebih jauh tentang masalahat lihat Yûsuf Hâmid al-‘ lim, *op.cit.*, hlm. 133-200.

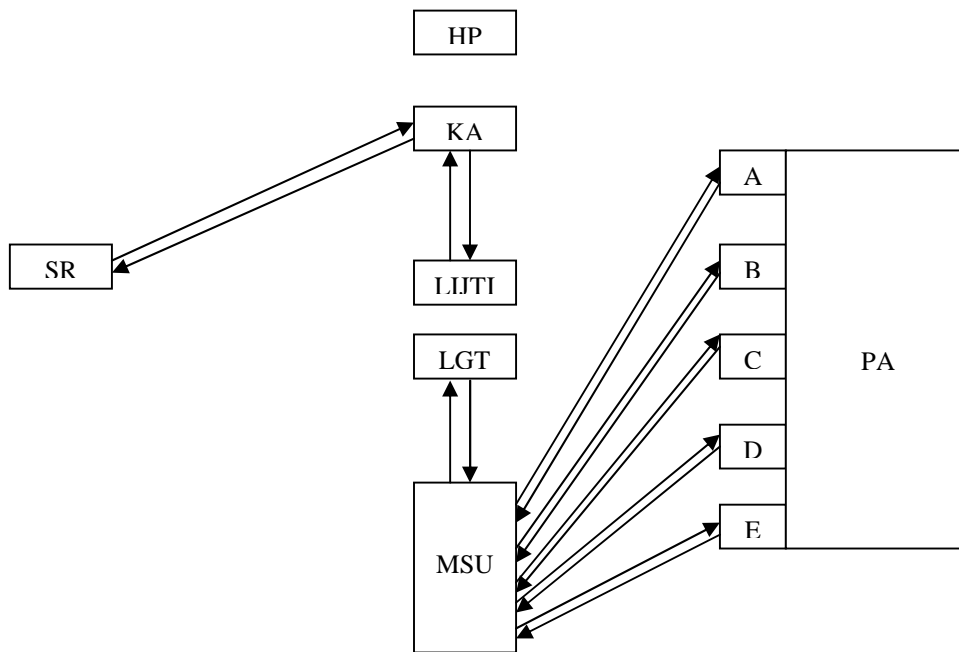
sendal, ada juga hadis mengatakan pelepah pohon kurma; 2) *Ma lahah al-Mulghah*, yaitu kemaslahatan yang ditolak oleh syariat karena bertentangan dengannya; 3) *Ma lahah al-Mursalah*, yaitu kemaslahatan yang tidak didukung oleh syari' secara rinci dan tidak pula dibatalkan. Ini terbagi dua, yaitu: (1) *ma lahah al-garibah*, yaitu kemaslahatan yang asing, atau kemaslahatan yang sama sekali tidak didukung oleh syariat, baik secara rinci maupun umum, (2) *ma lahah al-Mursalah*, yaitu kemaslahatan yang didukung oleh syariat (sekumpulan ayat dan hadis), tetapi tidak secara rinci. Ketiga, dari segi berubah tidaknya *ma lahah* terbagi atas dua, yakni: 1) *ma lahah al-Tsâbitah*, yaitu kemaslahatan yang bersifat tetap, misalnya kewajiban shalat. 2) *ma lahah al-Mutaghayyirah*, yaitu *ma lahah* yang berubah-ubah sesuai dengan perubahan tempat, waktu, dan subyek hukum. Misalnya masalah makanan yang berbeda-beda antara satu daerah dengan daerah lain.⁴⁰

Dari uraian tersebut di atas jelas terlihat bahwa hukum yang ditetapkan atas dasar kemaslahatan harus sejalan dengan tujuan atau kehendak pembuat hukum syariat itu sendiri, yaitu Allah swt. Paling tidak bahwa substansi hukum mengarah kepada terwujudnya kemaslahatan umat manusia. Karena itu proses ijtihad itu harus berkembang terus sesuai kebutuhan umat manusia sebagai pengguna atau konsumen hukum tersebut.

Dalam kaitan ini proses dialektika pembentukan hukum politik syariat dalam suatu negara yang warganya menganut agama yang beragam (pluralis) adalah seperti tergambar pada diagram no. 2

⁴⁰ Nasrun Haroen, *op.cit.*, hlm. 113-127.

Diagram no. 2



Keterangan:

1. PA : Pluralitas Agama(mencaup A = Islam, B = Kristen, dan seterusnya)
2. MSU : Maslahat Umat
3. LIJTI : Lembaga Kajian Ijtihad Independen
4. KA : Keadilan
5. SR : Syariat
6. HP : Hukum Publik
7. \longleftrightarrow : Mekanisme pembentukan konsep hukum publik dalam pluralitas agama pada negara pluralitas agama yang berbasis keadilan dan bermuara pada masalahat (pendekatan sosio-kultural).

Dewasa ini, dalam kehidupan masyarakat duni global segenap produk konstitusi yang muncul dari negara-negara berpenduduk mayoritas muslim secara bertahap harus

menyesuaikan konstitusinya dengan konstitusi yang berlaku secara global segenap produk konstitusi yang muncul di negara-negara berpenduduk mayoritas muslim secara bertahap harus menyesuaikan konstitusinyadengan yang berlaku secara global, khususnya tentang hak-hak asasi manusia.⁴¹ Kalau tidak demikian kemaslahatan masyarakat dunia secara global akan terganggu. Apabila menggunakan pendekatan sistem terhadap hukum itu, maka jika ada salah satu komponennya saja terganggu maka komponen lainpun ikut terganggu pula, sehingga prinsip yang dipegang di sini adalah mendahulukan kemaslahatan yang lebih besar daripada kemaslahatan yang lebih kecil (hukum yang tidak terkait dengan ibadah). Namun tidak berarti bahwa hukum syariat bisa berjalan dalam konteks seperti itu, sebab hukum-hukum yang tidak menyalahi hukum internasional yang bersumber dari syariat tetap bisa berjalan.

Hukum Islam yang pada intinya adalah mewujudkan keadilan dalam kehidupan segenap makhluk baik keadilan yang berdimensi *Ilahiyyah* atau *Khaliqiyyah*, berdimensi *makhlukiyyah* khususnya yang berdimensi *insaniyah*,⁴² adalah merupakan sebuah totalitas yang jika sekiranya ada aturan yang tidak sesuai dengan keadilan, maka itu adalah merupakan salah satu bentuk kezaliman yang pada hakikatnya dibenci oleh Allah, sehingga antara syirik dan zalim ada persentuhannya, bahkan dalam salah satu ayat mengenai syirik disebut sebagai kezaliman yang besar.⁴³

Dengan begitu di tengah-tengah kehidupan pluralitas agama di negara-negara kebangsaan kontemporer dituntut untuk menyusun konstitusi secara bersama segenap

⁴¹ Abdullah Ahmed An-Na'im, *op.cit.*, hlm. 144. Yang dimaksudkan koestitas "adalah undang-undang yang terkait urusan kemasyarakatan (mu'amalah), bukan menyangkut persoalan ibadah."

⁴² Hakikat dasar kemanusiaan adalah keharusan menegakkan keadilan yang merupakan bagian dari sunnatullah. [Keterangan lebih lanjut lihat Nurcholish Madjid, *Islam Agama Kemanusiaan, Membangun Visi Baru Islam Indonesia* (Jakarta: Paramadina, 1995), hlm. 184-185]. Hamka Haq, Substansi Hukum Islam adalah *keadilan* dan *kesejahteraan*. Lihat Hamka Haq, *op.cit.*, hlm. 6.

⁴³ Al-Qur'an Surah Luqman (31) ayat 13.

elemen masyarakat pluralitas agama pada masing-masing negara kebangsaan, yang berbasis pada rasa keadilan,⁴⁴ sehingga dapat mengakomodir nilai-nilai luhur dari setiap elemen komunitas pemeluk agama yang berbeda-beda yang tentunya, idenya akan digali dari kitab suci masing-masing pemeluk agama berbeda-beda itu. Prosesnya sudah ada mekanisme yang diatur dalam sistem negara demokrasi yang berlaku dewasa ini. Namun, persoalannya adalah badan legislasi itu adalah lembaga politik, sehingga dalam badan ini perlu ada tim independen dan berkompeten sebagai perumus konstitusi, yang diatur oleh sebuah mekanisme tersendiri sehingga tarik menarik kepentingan dalam perumusan konsep tersebut sejauh mungkin dapat dihindari. Dengan jalan seperti ini akan dapat diwujudkan sebuah sistem hukum publik yang secara tekstual tidak nampak nuansa-nuansa syariatnya, akan tetapi secara kontekstual substansinya tidak menyinggung dari syariat. Dengan jalan ini hukum publik dapat dipresentasikan dalam kehidupan pluralitas agama secara gradual.

III. PENUTUP

Setelah membahas topik inti kajian ini tentang *al-Maqâshid al-syar'i li al-Malahah*, dengan sub tema “Implementasi Hukum Syariat dalam Kehidupan Pluralitas Agam” dapat dikemukakan kesimpulan sebagai berikut.

⁴⁴ Majid Khadduri tampaknya memandang bahwa diskursus masalah keadilan itu tidak akan mengenal batas final. Ia memandang bahwa keadilan itu banyak aspeknya, antara lain aspek teologi, aspek etis dan lain-lain. Ia berpendapat bahwa “tidak satupun aspek lain dari keadilan bisa mengajukan klaim yang lazim kecuali diintegrasikan dengan *keadilan legal*, yaitu unsur-unsur yang diterima oleh suatu masyarakat sebagai suatu pengikat; unsur-unsur yang belum dianggap oleh masyarakat sebagai unsur pengikat adalah merupakan aspek etis atau aspek filosofis dari keadilan’. Dengan begitu dalam pandangan Majid, *keadilan legal* adalah merupakan “suatu saluran melalui unsur-unsur aspek lain dari keadilan secara bertahap terserap dan menjadi kesepakatan dan menjadi aturan atau hukum yang mengikat. (Lihat Majid Khadduri, *The Islamic Conception of Justice*. Diterjemahkan dengan *Teologi Keadilan dalam Perspektif Islam* oleh H. Mochtar Thoeni dan Joko S. Kahhar (Cet. I; Surabaya: Risah Gusti, 1999), hlm. 236-237.

1. Bahwa yang paling mengetahui apa kandungan tujuan syariat serta kandungan ma laah padanya, hanyalah Tuhan sendiri. Adapun manusia hanyalah sekedar ikhtiar dengan memberdayakan kemampuan nalar seoptimal mungkin dengan menggunakan segenap konsep metodologi yang relevan untuk dapat menangkap maksud *Syariat* yang kandungannya sangat luas dan maknanya sangat dalam, dan bermuara pada kemaslahatan umat manusia, yakni maslahat dunia akhirat.
2. Antara pendekatan teosntris dan pendekatan antroposentris dan juga pendekatan sosio-historis didukung oleh pendekatan lainnya mutlak harus digunakan dalam menggali dan merumuskan hukum publik syariat, dan seiring dengan orientasi ma laah yang sangat luas cakupannya, maka perumus hukum tersebut adalah harus para mujtahid yang berkompeten dan mampu menggunakan pendekatan interdisipliner.
3. Bahwa hukum publik Islam itu bukanlah hukum yang kaku dan sekali jadi (tidak bisa diubah). Hukum tersebut adalah harus berubah terus sesuai tingkat kemajuan zaman dan tidak mengenal final. Modernisasi hukum Islam tidak lain adalah upaya para mujtahid untuk merumuskan dan menerapkan hukum Islam secara gradual sesuai laju dinamika perkembangan masyarakat di era kontemporer, khususnya pada negara-negara yang warganya menganut agama yang pluralistik. Dengan demikian hukum publik Islam dapat teraktualisasi sesuai semangat perkembangan zaman dan sesuai maksud syariat demi kemaslahatan umat manusia dunia-akhirat dalam suasana pluralitas agama.

Wallâhu al'lam bi a- awâb

DAFTAR PUSTAKA

Al-Qur`an al-Karim.

Abdullah, M. Amin, *Studi Agama Normativitas atau Historisitas*. Cet. II: Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999.

Al-`Alim, Yûsuf Hâmid, *Al-Maqâ id al- mali li Al-Syarîah al-Islâmiyyah*. Al-Qâhirah: Dâr al-Hadis; al-Dâr al-Sudâniyyah al-Kutub: al-Khur ûm, t.th..

Ash Shiddieqy, M. Hasbi, *Mutiara Hadies*, jld. II Cet. III; Jakarta: Bulan Bintang, 1961.

_____, *Falsafah Hukum Islam*. Cet. V; Jakarta: Bulan Bintang, 1993.

Bakker, Anton, “Agama dan Tantangan Sosial Politik dalam Cahaya Stratifikasi Nilai,” dalam Imron Rosyidi (ed./penyunting), *Agama dalam Pergumulan Masyarakat Kontemporer*. Cet. I; Yogyakarta: Tiara Wacana, 1998.

Departemen Agama RI, *Al-Qur`an dan Terjemahan*. Jakarta: t.p., 1998.

Fazlurrahman, *Major Themes of the Qur`an*. Diterjemahkan dengan *Tema Pokok al-Qur`an* oleh Anas Mahyudin. Cet. II; Bandung: Pustaka, 1996.

_____, *Islam*. Diterjemahkan dengan *Islam* oleh Ahsin Mohammad. Cet. III; Bandung: Pustaka Pelajar, 1997.

Haq, Hamka, *Syariat Islam Wacana dan Penerapannya*. Ujung Pandang: Yayasan al-Ahkam, 2001.

Harjono, Anwar, *Hukum Islam, Keluasan dan Keadilannya*. Cet. II; Jakarta: Bulan Bintang, 1987.

Haroen, Nasrun, *Ushul Fiqh*. Cet. II; Ciputat: Logos Wacana Ilmu, 1997.

- Hikam, Mohammad As., "Gerakan Politik Warga Negara," dalam Mohammad Nastain dan A. Yok Zakaria Ervoni (ed.), *Fiqh Kewarga Negara, Intervensi Agama-Negara Terhadap Masyarakat Sipil*. Cet. I; Jakarta: PB PMII, 2000.
- Jamil, Fatturahman, *Filsafat Hukum Islam*. Cet. II; Ciputat: Logos Wacana Ilmu, 1999.
- Khadduri, Majid, *The Islamic Conception of Justice*. Diterjemahkan dengan *Teologi Keadilan dalam Perspektif Islam* oleh H. Mochtar Thoeni dan Joko S. Kahhar. Cet. I; Surabaya: Risah Gusti, 1999.
- Madjid, Nurcholish, *Islam Agama Kemanusiaan, Membangun Visi Baru Islam Indonesia*. Jakarta: Paramadina, 1995.
- Mertokusumo, Sudikno, *Mengenal Hukum Suatu Pengantar*. Cet. II; Yogyakarta: Liberty, 1999.
- Minhajuddin, *Sistematika Filsafat Hukum Islam; Ibadah, Muamalah, Perkawinan, Jiniyat, Peradilan, Keadilan*. Cet. I; Ujung Pandang: Yayasan Al-Ahkam, 1996.
- Mudzhar, Atho, *Membaca Gelombang Ijtihad: Antara Tradisi dan Liberasi*. Cet. I; Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1998.
- Shalâh Al-Shâwy, *al-Mihâwat Masâjilah Fikriyah hawala Qadliyah Tathîqu al-Syariat*. Al-Qahirah: Mathaba'ah al-dawliyy, 1993.
- Shihab, M. Quraish, *Tafsir al-Misbah, Kesan, Pesan dan Keresasian al-Qur`an*, vol. 12. Cet. III; Jakarta: Lentera Hati, 2000.
- Syarifuddin, Amir, *Ushul Fiqh*, jld. II Cet. I; Ciputat: Logos Wacana Ilmu, 1999.
- Yunus, Mahmud, *Kamus Bahasa Arab Indonesia*. Cet. VIII; Jakarta: Hidan Karya Agung, 1990.
- Zahrah, Muhammad Abu, *Ushul al-Fiqh*. t.t.: Dâr al-Fikr al-Arabiyy, t.th.