

FIQIH JALAN TENGAH
(Mempertemukan *Maqashid Syari'ah*, Hukum, dan Realitas Sosial)

Iffatin Nur

Pascasarjana IAIN Tulungagung
Email: iffaeltinury@gmail.com

Muhammad Ngizzul Muttaqin

Pascasarjana IAIN Tulungagung
Email: muttaqinizzul19@gmail.com

Abstrak

Sebagai agama dengan visi dan misi untuk membawa rahmat bagi alam semesta dan manfaat bagi umat manusia, Islam harus memiliki produk hukum yang responsif yang mampu menanggapi problematika manusia. Yurisprudensi Islam (fiqh) telah mengalami pergeseran dalam konstruksi dan perkembangan pemikiran. Karena paradigma tekstual telah runtuh dan digantikan oleh paradigma kontekstual, perkembangan pemikiran hukum Islam telah mengalami terobosan besar. Namun, perkembangan pemikiran hukum Islam selalu berjalan berdampingan dengan perkembangan jaman yang membawa berbagai masalah kehidupan bersamanya. Untungnya, muncul teori-teori baru tidak hanya dalam metode pembentukan hukum Islam tetapi juga dalam pendekatan hukum yaitu pendekatan untuk memperoleh manfaat (*maṣlaḥah* / *maqāṣid sharī'ah*) sebagai maksud dan tujuan dari penerapan hukum Islam. Penelitian ini adalah penelitian pustaka melalui tinjauan literatur yang ekstensif dan bertujuan untuk menyelaraskan dan menyatukan tiga elemen: tujuan syariah, produk hukum, dan realitas sosial. Temuan dalam penelitian ini diharapkan mampu dan relevan untuk menciptakan fiqh jalan tengah yang dapat berinteraksi dengan permasalahan manusia yang aktual dan kontemporer.

Kata kunci: *Hukum Islam; Maqāṣid sharī'ah; Fiqih jalan tengah, Responsif, Realitas sosial.*

Abstract

As a religion with a vision and a mission to bring mercy for all the universe and benefits to mankind, Islam must have responsive products of law which are able to respond to any human problem and issue. The Islamic jurisprudence (fiqh) has been experiencing a shift in the construction and development of thought. Since the textual paradigm has collapsed and is displaced by the contextual one, the development of the thought of Islamic law has experienced a giant breakthrough. However, it always runs side by side with the era development which brings various problems of life with it. Luckily, there emerge new theories not only in the methods of establishing Islamic law but also in the legal approach namely the approach of attaining benefits (*maṣlaḥah* /

maqāṣid sharī'ah) as the purpose and objective of the implementation of Islamic law. This study was a library research employing extensive literature reviews and was aimed to harmonize and bring together the three elements: the objectives of sharī'ah, the products of law, and social reality. The findings in this research are expected to be able and relevant to create a middle-way jurisprudence that can interact with the actual and contemporary human problems.

Keywords: *Islamic law; Maqāṣid sharī'ah; Middle-way fiqh; Responsive; Social reality.*

Pendahuluan

Sebagai sesuatu yang dianggap vital oleh kaum muslimin, hukum islam (fiqh) yang mempunyai cakupan syari'at yang telah ditetapkan oleh Alloh serta menjadi kewajiban bagi seluruh umat islam dalam semua situasi kehidupan. Namun, dalam kesejarahan agama islam masa kuno, sudah terjadi suatu pondasi lahirnya suatu diskursus sentraalisasi hukum dalam al-Qur'an yang bertumpu pada perdebatan para pakar terkait eksistensi al-Qur'an serta metode penafsiran dalam membuka pemaknaan dalam teksnya. Dalam tataran semacam ini, terdapat berbagai hal yang menjadi akar kajian deskralisasi al-Qur'an. *Pertama*, pendapat mengenai kemakhlukan al-Qur'an yang digagas oleh faham kelompok mu'tazilah. Pendapat ini berimplikasi bahwa al-Qur'an adalah produk dari sejarah. Dalam hal sejarah tertentu, pada akhirnya merupakan teks historis yang bisa dikontekstualisasikan.¹ Dalam sudut pandang lain, wacana diatas menciptakan satu pemahaman bahwa kesakralan al-Qur'an bisa diperbaharui dengan memposisikan al-Qur'an ke dalam posisi yang bersifat keduniawian.

Pada pemahaman semacam ini, akan menghasilkan sebuah pendekatan historis kesejarahan al-Qur'an, dimana konten ekonomi, politik, dan budaya turut menyumbangkan dalam penciptaan karakter dasar dari produk hukum al-Qur'an. Biasanya pola pembangunan teks al-Qur'an yang muncul secara langsung dari unsur *rabbaniyah* yang bersifat sakral yang pada akhirnya akan menghapus porsi kondisi sosial yang menjadi latar belakang kemunculan teks al-Qur'an. Padahal pada kenyataannya, teks diwahyukan dalam kondisi keramaian sejarah dan kebudayaan yang memiliki urgensi pesan dalam kandungannya diharuskan bisa difahami dalam suatu konteks yang

¹ Khalid M. Abou el-Fadl, *Atas Nama Tuhan: Dari Fiqh Otoratif ke Fiqh Otoriter*, terj. Cecep Lukman Hakim, (Jakarta: Serambi, 2003), h. 191.

melatar belakang. Pada kenyatannya, teks dalam al-Qur'an mengisyaratkan pemaknaan makna teks, bukan pemaknaan yang diambil dari aspek kebahasaan, namun lebih pada pembacaan konteks kemunculan ayat al-Qur'an.

Kedua, teori intepretasi al-Qur'an yang menitikberatkan pada pemaknaan lafadz melalui latar belakang peristiwa bukan merupakan bentuk lafadz (*al-ibrah bi khusus al-sabbab biumum al-lafadz*). Hal ini menjadikan konstruksi nalar paradigma yang memprioritaskan pada pentingnya sosio-historis yang terjadi dari unsur ekonomi, politik, dan budaya, serta aspek lain yang memunculkan suatu teks, sehingga pemahaman bahwa teks al-Qur'an lahir sebagai bentuk respon pada peristiwa historis. Dalam kajian *ulum al-Qur'an*, model penafsiran ini tidak bisa dipisahkan dari unsur *asbab al-nuzul* yang merupakan unsur terpenting untuk menafsiri al-Qur'an. Dalam pandangan Imam Wahidi mengatakan bahwa tidak mungkin bisa mengetahui penafsiran ayat dalam al-Qur'an tanpa menelusuri terlebih dahulu pada *asbab al-nuzul*-nya.² Hal sejenis ini berarti memposisikan teks sesuai pada proporsinya yang dapat dikatakan sesuai dengan tempat dan waktu, dan mengapa teks bisa lahir. Pengembangan pemikiran ini menyorot pada unsur pemaksaan teks untuk bisa menjawab problematika yang khusus sama dengan kondisi dan peristiwa yang terjadi dalam kondisi turunnya ayat.³

Ketiga, konstruk mengenai pewahyuan al-Qur'an yang menyejarah dengan pemilihan bahasa arab dan mempunyai keistimewaan karakteristik penggunaan bahasa dan *asbab al-nuzul*. Artinya, pada aspek kebahasaan al-Qur'an dalam ruang lingkup mampu mampu mengkontruksi bingkai kebahasaan al-Qur'an dengan memilih bahasa yang berada pada tempat temurunnya al-Qur'an, yakni bahasa arab. Hal ini telah memunculkan suatu pemahaman bahwa al-Qur'an sebagai bahasa, maka didalamnya pasti muncul nilai-nilai budaya, ekonomi, politik, sehingga mewajibkan adanya dialektika teks dan konteks.⁴ Selain dari hal yang disampaikan diatas, jika hal ini dapat ditelaah lebih menyejarah. Pada era permulaan munculnya agama islam, historisitas kebahasaan al-Qur'an memiliki hubungan dengan teks-teks bahasa arab pra al-Qur'an yang sempat memberikan koreksi, memberikan, atau bahkan mengubah makna teksnya.

² Ali Ibn Ahmad al-Wahidi, *Asbab al-nuzul*, (Al-Qahirah: Maktabah al-Mutanabbi, t.t.), h. 4.

³ Abdurrahman bin Abi Bakar Suyuthi, *Al-Itqan fi 'Ulum al-Qur'an*, (Beirut: Dar al Fikr, t.t.), h. 30.

⁴ Moh. Sofan, *Jalan Ketiga Pemikiran Islam: Mencari Solusi Perdebatan Tradisionalisme dan Liberalisme*, (Jogjakarta: IRCiSoD, 2006), h. 38.

Selain pada kajian teks dan konteks dalam diskursus al-Qur'an (*nash*), hukum Islam (fiqih) juga mempunyai suatu tujuan pensyari'atan yang dikenal dengan istilah *maqashid syari'ah*. Hal ini mengimplikasikan bahwa perumusan hukum Islam (fiqih) tidak semata-mata membangun hukum itu sendiri, melainkan mempunyai suatu tujuan tersendiri yakni untuk menciptakan kemaslahatan, penjagaan kepada manusia.⁵ Dalam pandangan Halid Mas'ud, sebuah doktrin *maqashid syari'ah* bertujuan untuk memantapkan esensi dalam tujuan pensyari'atan yakni *maslahah*.⁶ Dengan demikian, desentralisasi hukum Islam adalah mempunyai dimensi hukum, kesakralan agama (bersifat ketuhanan), serta dimensi manusiawi (realitas sosial).⁷ Konsekuensi dari pemahaman semacam ini adalah, perlunya menggagas sebuah hukum Islam (fiqih) yang bisa menjadi penengah dan bisa menyatukan tiga term kajian, yakni *maqashid syari'ah*, hukum, dan realitas sosial, sehingga hukum Islam (fiqih) jalan tengah ini mampu memberikan kontribusi dalam pembentukan hukum Islam (fiqih) yang responsif.

Validitas Rujukan Berdasarkan Teks Sebagai Model Ijtihad Madzhab Salafi

Persoalan validitas dan otoritas teks adalah yang utama dalam Madzhab Salafi. Karena persoalan ini, mereka dianggap sebagai yang tekstualis. Validitas teks dibicarakan dalam Madzhab ini dalam kaitannya untuk menentang validitas akal pikiran di satu sisi, dan untuk mengkritik otoritas ulama mazhab-mazhab fiqih. Mereka mengklaim hanya memberikan validitas pada teks rujukan, bukan pada orang yang memahami dan menafsir teks. Karena itu, mereka menentang *taqlid* kepada ulama dan mengajak semua pemeluk agama Islam untuk merujuk langsung pada *nash* (al-Qur'an dan Sunnah). Tetapi sebenarnya yang benar-benar teks rujukan adalah hanya al-Qur'an. Karena merujuk pada Hadis, berarti merujuk pada orang juga, yaitu Nabi Muhammad Saw. Tetapi dengan argumentasi yang sebelumnya sudah disampaikan Imam al-Syafi'i (w. 820), Mazhab Salafi meyakini bahwa merujuk pada Nabi Saw adalah diperintahkan al-Qur'an. Dengan kalimat lain, merujuk pada Hadis menjadi niscaya karena diperintahkan al-Qur'an.

⁵ Fathi al-Dharini, *Al-Manahij al-Ushuliyyah fi Ijtihad bi al-Ra'yi fi Tasyri'*, (Damaskus: Dar al-Kitab al-Hadis, 1976), h. 28-29.

⁶ Muhammad Halid Mas'ud, *Islamic Legal Philosophy*, (Islamabad: Islamic Research Institut, 1980), h. 223.

⁷ Wael B. Hallaq, *The Primary of the Qur'an in Syatibi Legal Theory*, (Leiden: El Brill, 1991), h. 89.

Dalam berbagai tulisan ulama Madzhab ini, sangat kelihatan pembelaan mereka dan perujukan mereka terhadap teks-teks Hadis dalam setiap masalah. Rumusan mengenai konsep, jenis, otoritas, otentisitas, validitas, dan tradisi kritik Hadis, sejauh pengamatan, sebenarnya juga tidak tunggal. Apalagi jika merentangkan pendapat-pendapat antara Imam Ahmad bin Hanbal (w. 855), kemudian Ibn Taymiyah (w. 1327), Ibn Qayyim al-Jawziyah (w. 1350), Ibn Abdul Wahhab, dan sekarang Ibn Baz (w. 1999), al-Albani (w. 1999), dan al-Utsaimin (w. 2001). Mazhab Salafi memang selalu mengklaim memiliki tradisi *ittiba*, atau mengikuti dengan basis pengetahuan, bukan *taqlid*, atau mengikuti tanpa basis pengetahuan. Karena ada basis pengetahuan ini, tokoh-tokoh madzhab ini secara terbuka bisa saling mengkritik satu sama lain, berbeda pendapat, dan menyimpulkan kebenaran sesuai dengan argumentasi masing-masing.

Hadis sering juga diungkapkan dengan istilah *khobar* dan *sunnah*, didefinisikan sebagai “Sesuatu yang dinisbatkan kepada Nabi, baik berupa perkataan, perbuatan, persetujuan, maupun deskripsi diri”.⁸ Dengan definisi ini, maka deskripsi mengenai diri Nabi Saw, baik fisik maupun kepribadian, juga termasuk dalam pengertian Hadis. Dalam kerangka epistemologis Madzhab Salafi, Nabi harus diikuti dalam segala hal, baik terkait kebiasaan manusiawi sehari-hari, kepribadian, apalagi anjuran dan ajaran-ajarannya. Kecuali ada pernyataan tegas dari teks yang otoritatif, yang menunjukkan bahwa sesuatu yang dari Nabi itu tidak boleh diikuti. Misalnya, hal-hal yang dianggap khusus bagi Nabi, seperti menikah lebih dari empat orang perempuan, dan tidak memakan harta sedekah. Persoalannya, juga perdebatannya dengan madzhab dan pandangan-pandangan yang lain, adalah bagaimana mendefinisikan teks otoritatif.

Dalam pembahasan yang lebih detail misalnya, Hadis tidak hanya sesuatu yang dinisbatkan pada Nabi semata. Sesuatu yang dinisbatkan pada Sahabat, juga disebut Hadis, yaitu Hadis *Mauquf*. Yaitu pernyataan, perbuatan, dan bisa jadi persetujuan Sahabat, satu atau banyak orang, bukan Nabi Saw. Sesuatu yang dinisbatkan pada generasi berikutnya, Tabi'in, juga disebut Hadis, yaitu Hadis *Maqtu'*. Hadis ini merupakan pernyataan, perbuatan, dan bisa persetujuan Tabi'in, satu atau banyak orang, bukan Nabi. dan bukan para Sahabat. Jika madzhab-madzhab lain secara tegas menolak yang *mawquf* dan yang *maqtu'* sebagai Hadis, sikap Madzhab Salafi terlihat ambigu.

⁸ Muhammad bin Salih al-Utsaimin, *Al-Ushul min 'Ilm al-Ushul*, (Iskandariyah: Dar al-Iman, 2001), h. 4

Sekalipun demikian, ulama' salafi menerima otoritas Sahabat dan Tabi'in sebagai teks rujukan setelah al-Qur'an dan Hadits.⁹

Hadis dengan demikian, pada praktiknya, adalah segala yang dinisbatkan pada Nabi Saw., Sahabat, dan juga Tabi'in. Sekalipun secara teori, ia hanya dinisbatkan pada Nabi Saw. Pengembangan otoritas di luar Nabi Saw. ini merupakan konsekuensi logis dari paradigma mereka bahwa ulama' Salaf adalah juga para Sahabat dan para Tabi'in. Pernyataan, pandangan, sikap, dan kepribadian para Sahabat dan para Tabi'in, dengan demikian, adalah teks-teks rujukan yang otoritatif bagi Madzhab Salafi. Rumusan otoritas ini juga diakui ulama Salafi generasi sebelumnya. Dalam penjelasan mengenai dasar-dasar perumusan hukum dan fatwa agama, Ibn al-Qayyim al-Jawziyah memberikan hirarki teks-teks rujukan: pertama, al-Qur'an dan Hadis, kedua, fatwa-fatwa Sahabat, dan ketiga, fatwa-fatwa Tabi'in. Dalam penjelasan berikutnya, Ibn al-Qayyim menyatakan bahwa fatwa generasi paska tabi'in juga lebih baik dan bisa menjadi teks rujukan dibanding ijtihad dan fatwa generasi setelahnya, apalagi generasi yang semasa dengan dirinya. Karena generasi yang lebih awal memiliki keimanan, keutamaan, dan komitmen yang jauh lebih tinggi dan lebih baik dari generasi yang datang kemudian.¹⁰

Madzhab Salafi, baik yang klasik maupun kontemporer, secara terang-terangan mengusung perujukan pada teks Sahabat dan Tabi'in ini sebagai kontra argumentasi terhadap mereka yang menggunakan akal pikiran dan langsung melakukan interpretasi pada *nash* (al-Qur'an dan Sunnah). Berdasarkan sikap yang demikian, Mazhab Salafi mengklaim sebagai pendukung teks, atau *ahlu naql*, sementara lawan mereka dianggap pendukung akal, atau *ahlu 'aql*. Dalam bahasa lain, Madzhab Salafi adalah tekstualis sementara yang lain adalah rasionalis. Klaim bahwa Madzhab Salafi merujuk pada validitas teks, bukan pada hasil ijtihad orang atau ulama yang memahami teks, tidak sepenuhnya tepat. Karena pada praktiknya mereka merujuk pada orang-orang, yaitu Sahabat dan Tabi'in, yang melakukan interpretasi terhadap teks. Dalam merumuskan validitas teks juga, terutama konsep-konsep dan kritisisme Hadis, sesungguhnya Mazhab Salafi bergantung pada analisis dan argumentasi para ulama yang dianggap mereka

⁹*Ibid*, h. 48.

¹⁰ Ibn al-Qayyim al-Jawziyah, *I'lam al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamin*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1973), dan juz 4, h. 118.

memiliki validitas. Artinya bergantung juga pada validitas orang, tidak semata-mata pada validitas teks.

Dengan cara pandang yang demikian lugas terhadap teks, banyak analisis yang menyimpulkan bahwa metode interpretasi Mazhab Salafi secara umum adalah literal. Metode interpretasi literal ini bertumpu pada makna-makna lahir atau makna awal dari teks. Makna-makna ini, di samping harus dibenarkan kaidah bahasa, adalah yang muncul pertama kali ketika suatu kata atau kalimat diungkapkan. Madzhab ini melupakan dan menolak makna-makna kiasan dan alegoris dari suatu teks, sekalipun didukung kaidah-kaidah bahasa dan dipakai dalam penggunaan bahasa sehari-hari. Kesimpulan ini bisa terlihat kentara ketika membaca interpretasi Salafi terhadap teks-teks *anthropomorfis* (*mutashabihat*), dimana Allah Swt. disebutkan memiliki sesuatu dan sifat-sifat yang serupa (tetapi tidak sama) dengan manusia.

Prinsip umum dalam interpretasi teks-teks ini, seperti yang selalu diungkapkan, adalah mengatakan seperti yang apa dikatakan Allah Swt. dalam al-Qur'an, dinyatakan Nabi Saw dalam Hadis, dan dianut para ulama Salaf, sejak Sahabat dan Tabiin. Ketika mengatakan persis apa adanya sebagaimana dalam teks-teks, mereka menambahkan prinsip lain, yaitu "tidak memalingkan makna, tidak menafikan sifat, tidak menjelaskan kualitas, itupun tidak mempersamakan" (*min ghayri tahrifin, wa li ta'thilin, wa la takyifin, wa la tamtsilin*). Untuk kasus tangan Allah Swt misalnya. Mereka mengakui dan mengatakan bahwa ada tangan Allah Swt. sebagaimana disebutkan dalam al Qur'an. Tidak memaknainya sebagai kekuasaan, nikmat, atau anugerah sebagaimana para ulama kalam yang rasionalis. Tidak juga menafikannya, karena tangan dianggap salah satu anggota jasad manusia, sementara Allah Swt. bukan manusia, seperti dikatakan sebagian ulama kalam yang anti sifat-sifat *anthropomorfis*. Tentu saja, ia bukan dan berbeda dari tangan manusia. Tetapi tetap ia adalah "tangan" bukan "kekuasaan" atau yang lain. Metode pemaknaan inilah yang disebut sebagai tekstualis dan literal.

Makna alegoris ditentang karena tidak ada dasar teksnya. Lebih dari itu, metode makna kiasan akan memunculkan makna-makna lain yang baru dan terus berkembang selama dianggap sesuai dengan spirit kata dan kalimat dalam konteks teks. Sikap seperti inilah yang ditentang ulama' salafi, ketika Mazhab Asy'ari misalnya berijtihad menetapkan sifat-sifat dua puluh kepada Allah Swt. Bagi ulama' salafi, sifat-sifat dan

juga perbuatan-perbuatan Allah Swt, hanya ditetapkan dari apa yang sudah ditetapkan secara jelas dalam teks-teks rujukan. Tanpa ada perubahan kata, kalimat, apalagi penambahan sifat-sifat dan perbuatan-perbuatan yang tidak disebutkan dalam teks-teks rujukan. Literalisme di sini, sebenarnya dilakukan untuk memastikan tidak ada ijtihad dalam hal penetapan sifat-sifat dan perbuatan-perbuatan Allah Swt. Sifat-sifat dan perbuatan-perbuatan Allah Swt harus merujuk pada teks otoritatif dan terlindung dari upaya penafsiran bebas manusia.

Untuk maksud perlindungan ini, Muhammad bin Abdul Wahhab mengenalkan empat kaidah interpretasi yang harus diaplikasikan dalam segala disiplin ilmu tafsir, Hadis, maupun fiqih. Empat kaidah interpretasi tersebut adalah: *pertama*, haram hukumnya berbicara atas nama Allah Swt. tanpa memiliki ilmu. *Kedua*, setiap sesuatu yang tidak dibicarakan pembuat syari'at (dalam teks) maka ia masuk kategori '*afwun* (dibiarkan), tidak boleh seseorang mengharamkannya, mewajibkannya, menganjurkannya, atau memakruhkannya. *Ketiga*, meninggalkan dalil yang sudah jelas, dan mengambil dalil dari ungkapan yang samar (*mutashabih*) adalah cara yang dilakukan kelompok sesatu seperti kelompok Rafidhah dan Khawarij. Yang wajib bagi muslim adalah mengikuti teks yang jelas (*muhkam*). Jika mengetahui makna yang *mutasyabih* dan menemukannya, tidaklah boleh menyelisihi yang *muhkam*, sebaliknya harus menyesuaikan dengan yang *muhkam*. Jika tidak bisa, maka cukup baginya mengikuti orang-orang yang paham dengan mengatakan: "Kami beriman padanya, semua itu datang dari Tuhan Kami". *Keempat*, bahwa Nabi Muhammad Saw. telah menyebutkan "yang halal itu sudah jelas, yang haram itu jelas, diantara keduanya adalah perkara-perkara *musytabihat*".¹¹

Melalui empat kaidah ini, Ibnu Abdul Wahhāb memberi contoh persoalan air dalam fiqih, bagaimana teks-teks tidak boleh dipahami lebih jauh dari yang tertera dalam literal mereka. Menurutnya, ulama fiqih berlebihan ketika membagi air menjadi tiga: suci mensucikan, suci, dan najis. Pembagian ini tidak ada dalam teks, dan karena itu, menyalahi empat kaidah di atas. Dalam pembagian ini dijelaskan, bahwa air itu pada dasarnya suci dan mensucikan (*thohur*) kecuali kalau berubah terkena najis atau berubah dari namanya sebagai air mutlak seperti menjadi air mawar, air teh, dan yang lain. Yang

¹¹ Muhammad Ibn Abd al-Wahhab, *Arba'u Qawaid Taduru 'alaiha al-akkam wa Yaliha Nubzat fi ittiba' an-Nushush ma'aithiom al-Ulama*, (Beirut: Dar al-Kutub, 1977), h. 365.

terakhir ini disebut *thohir*, suci tapi tidak bisa dipakai bersuci. Pembagian air seperti ini melanggar kaidah kedua, karena mendatangkan sesuatu yang tidak ada dalam teks, dan kaidah ketiga karena bersandar pada makna-makna yang samar dari teks.

Air, menurut Ibnu Abdul Wahhab, seperti disebut dalam suatu teks Hadis “tidak bisa berubah najis karena sesuatu”. Air juga dalam berbagai ayat disebutkan bisa dipakai untuk bersuci, tepatnya wudhu. Jika demikian, tidak ada istilah air najis, atau air yang suci tapi tidak mensucikan. Kedua macam air ini tidak disebutkan dalam teks, dan karena itu, salah. Bisa jadi, kedua macam air itu muncul sebagai konsekuensi dari pemahaman tertentu terhadap teks. Tetapi karena pemahaman itu tidak dari teks yang jelas, atau dari maknamakna yang samar, maka ia juga salah. Ibn Abdul Wahhab kemudian mengkritik argumentasi ulama *fiqh*. Yaitu bahwa teks Hadis yang mengatakan “Jangan kencing di air yang menggenang”, hanyalah larangan mengenai kencing. Tidak bisa dipahami lebih jauh, dengan mengatakan, bahwa air yang terkena kencing itu menjadi najis. Orang boleh saja memilih untuk tidak menggunakan air tersebut, tapi tidak boleh memutuskan bahwa air itu najis berdasarkan teks. Hal-hal yang tidak disebutkan teks adalah *'afwun*, dibiarkan dan ditinggalkan oleh teks. Tidak boleh ada keputusan atas permasalahan yang ditinggalkan teks, dengan didasarkan pada makna-makna yang samar dari teks, apalagi didasarkan pada akal pikiran.¹²

Interpretasi literal terhadap teks adalah salah satu karakter yang sangat kentara dalam Mazhab Ulama' Salafi. Buku-buku fiqh dan fatwa-fatwa kontemporer mereka sarat dengan pola-pola interpretasi literal. Tetapi apakah berarti mereka menolak sama sekali, atau tidak mempraktikkan sama sekali, interpretasi yang berbasis spirit teks, pemahaman akal pikiran, atau tujuan kemaslahatan? Pembacaan secara jeli terhadap kitab-kitab atau fatwa-fatwa *fiqh* mereka menunjukkan adanya praktik-praktik interpretasi yang tidak saja literal. Seperti yang terjadi pada teks Hadis mengenai penyerupaan dengan kaum yang dianggap haram. Teks Hadis ini, di kalangan ulama Mazhab Ulama' Salafi, sudah mengalami sedikit banyak proses kontekstualisasi mengenai sejauh mana adanya “proses penyerupaan” tersebut. Misalnya, seorang laki-laki Muslim yang memakai pantalon sebagaimana orang-orang Barat. Awalnya, memakai pantalon adalah dilarang karena termasuk tindakan meniru orang-orang Barat. Tetapi sekarang boleh, sekalipun

¹²*Ibid*,

tidak dianjurkan, karena pakaian itu sudah tidak lagi menjadi monopoli budaya Barat. Sekalipun demikian, masih banyak sekali praktik-praktik kehidupan yang dilarang hanya karena alasan bahwa semua itu menyerupai atau meniru non-Arab, khususnya non-Muslim.¹³

Kontekstualisasi dan Doktrin Masalah Sebagai Model Ijtihad Ulama' Kontemporer

Dalam perjalanan *tarikh tasyri'* (sejarah hukum islam) telah menyumbangkan sebuah pengaruh yang amat signifikan dalam kehidupan umat manusia. Namun dalam perkembangan hukum islam (fiqih) yang begitu mengesankan sudah terlalu mengarahkan menjadi suatu cabang ilmu keagamaan yang bersifat tekstualis-formalis. Para ahli fiqih lebih disibukkan untuk memperhatikan teks dan cenderung menggunakan pandangan secara tekstual saja. Dalam hal muamalah misalnya, perkawinan dianggap sah secara hukum jika menggunakan bahasa arab dalam akadnya, implikasinya, jika bangsa non arab menggunakan bahasa non arab dalam akad pernikahannya, maka dianggap tidak sah akadnya.¹⁴

Problematika tekstualitas terhadap *nash* telah membuat al-Ghozali memberikan keprihatinannya dengan mengungkapkan, sesungguhnya para *fuqaha'* adalah para pakar-pakar dari penjuru dunia yang mengabaikan unsur niat, tujuan serta melupakan bahwa masalahnya ialah permasalahan agama yang tertuju kepada Allah. Mereka hanya memperhatikan lafadz pada permasalahan cabang yang terperinci.¹⁵ Dalam perspektif ulama' yang mengembangkan pola pikir tekstualis, maksud tujuan syari'at hanya bisa ditelusuri lafadz-lafadz yang tersurat. Hal ini berimplikasi pada perlakuan potonng tangan bagi pencuri sesuai yang dituliskan dalam al-Qur'an.¹⁶ Mereka berpendapat bahwa hukuman mencuri sesuai dengan maksud tuhan yang termaktub dalam al-Qur'an. Hal semacam ini bisa terwujud tanpa melalui firman Tuhan yang sudah jelas-jelas tidak

¹³ Abdul Aziz Ibn Baz (dkk.), *Fatwa-fatwa Terkini, terjemahan dari al-Fatawa asy-Syar'iyah fi al-masa'il al-Ashriyyah min fatawa*, (Jakarta: Darul Haq, 2004), h. 364-365.

¹⁴ Hasan al Turabi, *Fiqh Demokratis, ter. Abdul Haris dan Zainul Am, cet. 1*, (Bandung: Arasy, 2003), h. 19

¹⁵ *Ibid.* h. 20.

¹⁶ Al-Quran surat al-Maidah ayat 38.

mengandung maksud-maksud lain.¹⁷ Semacam ini tidak bisa serta merta disalahkan, karena mereka berpegang pada lahirnya teks, maka dalam menentukan hukum tidak perlu bantuan selain *nash*. Sebagai konsekuensinya, mereka menolak metode *maslahah mursalah*, *istihsan*, dan *qiyas* dalam merumuskan hukum. Mereka menerima *ta'wil* secara terbatas, yaitu ketika ada *nash* lain yang mengeluarkannya dari makna *dhohir*-nya teks lain, baik dari *nash*.¹⁸ Dengan pemahaman semacam ini, *dhohir*-nya suatu *nash*, hanya bisa dita'wil dengan dengan *nash* yang mempunyai kesamaan dalam lafadz.

Metode tekstual (*al-thoriqoh al-lafdziyyah*) ini ditujukan untuk teks-teks syariah yang berupa teks al-Qur'an dan Sunnah guna mengungkap bagaimana cara lafadz-lafadz pada kedua sumber hukum islam ini menunjukkan pada hukum (fiqih) yang sesuai apa yang dimaksudkannya. Menurut al-Jabiri, model berfikir yang masuk pada lafadz *nash* dan kajian kebahasaan pada umumnya digolongkan sebagai model berfikir yang menggunkan epistemologi *bayani*, yang memiliki perbedaan secara tegas dari model berfikir dan *ijtihad* dengan model *burhani* dan *'irfani*.¹⁹

Dalam disiplin kajian hukum islam (fiqih) bersama kajian bahasa arab dan ilmu kalam pada awalnya berpedoman pada nalar *bayani*, dikarenakan berpatokan pada otoritas teks yang berasal dari *nash*. Kebanyakan ulama' yang ahli fiqih sepanjang sejarah memang sudah menggunakan model *bayani* sebagai model berfikir.²⁰ *Nash* yang dijadikan sumber hukum islam (fiqih) tidak akan pernah bisa dilepaskan dari otoritas teks. Oleh karenanya, perkembangan hukum islam (fiqih) yang mempunyai kecenderungan rasionalis-filosofis pada kenyataannya hanya menggunkan nalar *burhani*, sebagai dasar guna menganalisa makna pada teks al-Qur'an dan Sunnah sebagai sumber hukum islam (fiqih). Atas dasar inilah, al-Jabiri mengungkapkan pada kecenderungan model berfikir rasionalis-filosofis dalam perkembangan hukum islam (fiqih) hanya bisa disebut sebuah

¹⁷ Abu Ishaq Ibrahim Ibn Musa al-Shatibi, *Al-Muwafaqat fi Usul al-Shari'ah*, (Kairo: Mustafa Muhammad, t.t.), h. 39.

¹⁸ Abu Muhammad Ali ibn Ahmad ibn Sa'id ibnu Hazm, *Al-Ahkam fi Usul al Ahkam*, (Mesir: al-Asimat, t.t.), h. 42.

¹⁹ M. Amin Abdullah, *Al-Ta'wil al-'Ilmi: Kearah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci*, Dalam Jurnal Al Jami'ah, (Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, 2001, Vol. 39), h. 359.

²⁰ Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Bunyah al-Aql al-Araby: Dirasah Tahliliyyah Naqdiyyah li Nuzum al-Ma'rifah fi al-Saqafah al-Arabiyyah*, (Beirut: Markaz Dirasat al- Wahdah al Arabiyyah, 1990), h. 13-14.

istilah *ta'sis al-bayani 'ala burhan* (membangun disipin ilmu bayani) dalam kajian hukum islam (fiqih) dengan dasar kerangka model berfikir *burhani*.

Tiga model berfikir fiqih kontemporer yang paling dominan, masing-masing seakan-akan berebut guna bisa diterima sebagai jalan menggapai keselamatan. Dengan dasar semacam ini, paradigma ini menawarkan suatu cara pandang fiqih yang bersifat terbuka, namun tetap tidak keluar dari frase yang menjadi dominasi para *fiqaha'*. Paradigma yang dikembangkan merupakan model akademik yang sangat kuat, dengan didukung oleh ulama'-ulama' sebelumnya. Beberapa pakar yang bisa dirujuk untuk dijadikan rujukan dari paradigma pertama pertama ini, antara lain, Yusuf al-Qaradawi, Wahbah al-Zuhaili, Ali Jumu'ah, dan Said Ramadhan al-Buti.

Pemikiran dan paradigma yang kedua memiliki corak pemikiran yang liberal, paradigma ini banyak dinisbatkan pada tokoh-tokoh seperti Hasan al-Turabi, Nashr Hamid, Abdullah Ahmed al-Naim, Fazlur Rahman, Mahmud Muhammad Thaha, Muhammad Syahrur, Hassan Hanafi, Abid al-Jabiri. Sedangkan model berfikir pada paradigma yang ketiga ialah eksklusif-puritan, dapat ditelusuri dari pemikiran tokoh-tokoh ihwanul muslimin, Hassan al-Banna, Sayyid Qutb, dan Abdul A'la al-Maududi.²¹ Pada paradigma yang ketiga, mayaritas diikuti oleh kelompok yang secara geneologis mengikuti cara pandang dan berfikir ORMAS Ihwanu Muslimin, Wahabi, atau organisasi lain yang memiliki visi dan misi semangat anti Amerika, Zionisme, dan menawarkan konsep *al-ruju' ila kitab wa sunnah* (kembali ke al-Qur'an dan Hadis) serta termotivasi mewujudkan Negara islam (*khilafah islamiyah*).

Hukum Islam yang selalu dikaitkan dengan jargon "*shalih fi kulli zaman wa makan*" dan selalu berorientasi kepada kemaslahatan hamba (*mashalih al'ibad*) merupakan karakter dari hukum Islam itu sendiri. Maka sejatinya al-ahkam al-khamsah yang terdapat dalam hukum islam sebagai konsep etika, seharusnya dikembangkan menjadi konsep dunia bukan hanya sekadar konsep akherat, sehingga akan secara langsung terwujud dalam kehidupan sosial di dunia.²²

²¹Tentang Kiprah ketiga tokoh ini bisa dilihat pada Oliver Roy, *Gagalnya Islam Politik, alih bahasa harimurti dan Qomarudin SF*, (Jakarta:Serambi, t.t).

²²Lebih lanjut lihat Najm al-Din al- Thufy, *Risalah fi Ri'ayat al-Maslahah* (Lebanon: Dar al-Misriyyah al Lubnaniyah, 1993), h. 23.

Maslahat dalam konteks hukum Islam merupakan sesuatu yang urgen dan harus diperhatikan. Ini sesuai dengan misi dari agama Islam itu sendiri adalah untuk terwujudnya kemaslahatan manusia. Begitu juga dengan ketentuan-ketentuan hukumnya tidak bisa dilepaskan dari pertimbangan membawa kemaslahatan atau tidak.

Adapun tentang pengertian *masalah* sendiri banyak redaksi definisi yang diberikan oleh para ulama. Muhammad Sai'd al Buty dengan mengutip dari Lisan al-'Arab memberikan penegasan tentang lafal "masalah" dari aspek bahasa yaitu "Kata masalah sama persis seperti kata manfaat baik dari segi wazan maupun artinya. Masalah adalah bentuk masdar yang berarti *al shalah*, sebagaimana kata manfaat yang berarti *al-naf'u*, atau merupakan bentuk ja-mak al-masalih. Penyusun Lisan al-Arab menjelaskan kata ini dari dua segi. Dia berpendapat: *masalah* adalah *al shalah*, *masalah* adalah bentuk *mufrad* dari *mashalih*. Setiap sesuatu yang di dalamnya terdapat manfaat, baik dengan cara *al-jalb* (menarik sesuatu) atau *al-tahsil* (menghasilkan sesuatu) seperti menghasilkan faedah atau kelezatan atau dengan cara menolak dan menghindarkan diri dari sesuatu seperti menjauhkan diri dari mudharat dan penyakit, maka semua itu layak untuk disebut sebagai masalah"²³

Sedangkan pengertian *masalah* dalam pandangan Imam al-Ghazali adalah: "Adapun *masalah*, maka pada dasarnya ia adalah merupakan ungkapan dari menarik sebuah manfaat dan menolak sebuah bahaya. Akan tetapi kita tidak mendefinisikan *maslaha* seperti itu, karena menarik sebuah manfaat dan menolak sebuah bahaya merupakan tujuan dan kepentingan makhluk dalam memperoleh tujuannya. Akan tetapi kita mendefinisikan maslahat dengan memelihara tujuan syari'at sedangkan tujuan syari'at untuk makhluk ada lima, yaitu: memelihara agama, jiwa, akal, keturunan dan harta mereka. Setiap sesuatu yang menjamin terpeliharanya lima hal ini, maka ia disebut sebagai maslahat, sedangkan setiap sesuatu yang melenyapkan lima hal dasar ini, maka ia disebut *mafsadat*."²⁴

²³Muhammad Sa'id Ramadan al-Buty, *Dawabit al-Maslahah fi al-Shari'ah al-Islamiyyah* (Beirut: Muassasah al-Risalah, 1992), h. 27.

²⁴Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al Ghazaly, *al-Mustasfa min 'Ilm al-Ushul* (Beirut: Dar al-Fikr, tth) vol .2, h. 8

Secara lebih operasional Imam Izzu al-Din bin Abd al-Salam menguraikan pengertian *maslahah* sebagai berikut: “*maslahah* ada empat macam yaitu kenikmatan dan sebab-sebabnya serta kebahagiaan dan sebab-sebabnya. Sebaliknya *mafsadat* juga ada empat macam yaitu penderitaan dan sebab-sebabnya serta kesedihan dan sebab-sebabnya. *Maslahah* dan *mafsadat* ini terbagi menjadi dua yaitu bersifat duniawi dan ukhrawi. Kenikmatan, kebahagiaan, penderitaan dan kesedihan yang bersifat duniawi dapat diketahui dengan kebiasaan atau tradisi. Sedangkan kenikmatan akherat, kebahagiaan, penderitaan, kesedihan dan sebab-sebabnya, maka sungguh telah ditunjukkan oleh ancaman dan larangan (yang terdapat di dalam al Qur’an dan Hadits).²⁵ Sementara al-Syathibi mendefinisikan *maslahah* dengan “ yang saya maksudkan dengan maslahat adalah sesuatu yang berdampak pada tegak dan sempurnanya kehidupan manusia, serta pencapaiannya terhadap tuntutan naluri nafsu dan akal fikiran secara mutlak, sehingga manusia mampu merasakan kenikmatan secara mutlak.²⁶

Yusuf Qaradawi mengatakan bahwa hukum islam mempunyai *maqashid syari’ah* yang juga menjunjung tinggi hak asasi manusia, al-Qaradawi juga membagi pada tiga hal yaitu, menegaskan kemuliaan manusia, menegaskan hak manusia, dan memperjuangkan hak manusia lemah. Dengan demikian al-Qaradawi lebih sedikit menampakkan suatu penilaian bahwa HAM selama ini mempunyai hubungan yang sangat erat dengan hukum islam.²⁷ Selain itu al-Qaradawi mengungkapkan bahwa *al-kulliyat al-khamsah* harus direalisasikan oleh hukum islam dalam proses kehidupan manusia. Sehingga, tujuan pensyari’atan ini bisa tegak.²⁸ Akhirnya, al-Qaradawi menegaskan bahwa kemuliaan serta hak-hak manusia dan menjunjung tinggi pembelaan terhadap kelompok lemah serta memberikan keadilan kepada perempuan adalah termasuk bagian besar dari *maqashid syari’ah*. Nilai-nilai Hak asasi manusia sebagai salah satu unsur penting yang merupakan tujuan hukum islam yang harus diakomodir secara tepat. Al-Syatibi mengungkapkan

²⁵Abu Muhammad Izz al-Din bin ‘Abd al- Salam, *Qawa’id al-Ahkam fi Masalih alAnam* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1999), h. 12.

²⁶Al-Syathiby, *Al-Muwafaqat*....., h. 231.

²⁷Yusuf Qaradawi, *Dirasah fi Fiqh Maqashid Asy Syariah; Baina Al Maqashid al Kuliyyah wa An Nushus Abu Juziyyah* (Mesir: Dar Asy Syuruq, 2006), h.15.

²⁸Yusuf Qaradawi, *Fikih Maqashid Syariah diterjemahkan oleh Arif Munandar Riswanto, dari judul asli Dirasah fi Fiqh Maqashid Asy Syariah: Baina Al Maqashid al Kuliyyah wa An Nushus Abu Juziyyah* (Jakarta: Pustaka al Kautsar, 2007), h. 26.

bahwa hukum islam (fiqih) merupakan sumber etika sosial dan mewujudkan kemaslahatan umat.²⁹

Paradigma Baru Fiqih Jalan Tengah: Upaya Mendialogkan *Maqashid Syari'ah*, Hukum, dan Realitas Sosial

Sumber hukum yang bersumber dari al-Qur'an dan al-Sunnah mempunyai hakikat yang benar, terbuka, dan otonom. Sebagaimana yang pernah diungkapkan oleh Farid Esack yang memahami al-Qur'an sebagai pewahyuan yang progresif. Tuhan yang Maha hidup mempunyai peran yang aktif dalam urusan kehidupan dunia dan kehidupan umat islam. Sebagai salah satu manifestasinya adalah dengan mengutus para Nabi sebagai instrument wahyu progresifnya. Karakteristik al-Qur'an yang mempunyai sifat progresif dengan dibuktikan proses turunnya al-Qur'an secara bertahap (*mutawatir*). Dalam memaknai teks tentu mempunyai makna tersendiri, begitu pula pembacanya yang bersifat subjektif untuk melahirkan pemaknaan lain. Kemudian yang menjadi pertanyaan besar adalah bagaimana hubungan dialektika perbedaan makna tersebut?, terkait hubungannya menurut Abou El Fadl tidak menjelaskan secara spesifik, kecuali hanya menyubungkan sebuah kaidah pertimbangan kekuatan antara pengarang yang diwakili dengan teks pembaca. Dalam konteks ini, Nashr Hamid membedakan makna historis orisinal teks yang disebut makna dan pemaknaan realitas kontemporer teks yang disebut dengan *maghza* (signifikansi).

Dalam pandangan Nashr Hamid, perbedaan pemaknaan yang signifikan terletak pada dua aspek, *pertama*, makna ialah pemahaman terhadap teks yang bersumber dari konteks internal bahasa (*al-yiqaq al-lughawi al-dakhili*) dan konteks eksternal sosio kultural (*al-siqaq al-tsaqafi al-khoriji*). Signifikansinya adalah pemahaman terhadap teks yang sesuai dengan kondisi kekinian melalui pandangan pembaca. Hubungan antara makna dan signifikansi ini diibaratkan seperti dua mata uang yang tidak bisa dipisahkan. Signifikansi terbentuk dari sebuah hasil pemahaman pembaca dalam memaknai asal teks-teks tersebut. *Kedua*, makna atau arti yang bersifat *statis-relatif* (*al-tasbit al-nisbi*), yaitu pemaknaan secara asli (otonom) teks hingga terus menyertai teks tersebut, sehingga memiliki keterbatasan ruang dan waktu. Sedangkan signifikansinya selalu mengalami

²⁹Yusuf Qaradhawi, *Dirasah fi Fiqh Maqashid*....., h. 78.

pergantian dan pergeseran dari perbedaan waktu ke waktu dan dengan luasnya pengetahuan pembaca.

Ada beberapa *lafadz* dalam *nash* yang tidak bisa digali maknanya tanpa ada intervensi dari akal untuk difahami serta ditafsiri dengan kondisi realitas kehidupan *mujtahid*. Oleh karenanya, untuk memahami sebuah *teks* dalam *nash* diperlukan sebuah kajian yang komprehensif dalam wilayah *ijtihad*. Hanya melaluiproses *ijtihad*, suatu ketentuan *nash* yang hanya berupa paradigma materi yang stagnan dan mati bisa menjadi hidup seiring berkembangnya waktu dan perbedaan tempat. Dalam hal ini, dapat digambarkan bahwa posisi *nash* sebagai jasad, sedangkan posisi *ijtihad* sebagai ruhnya.

Pada dasarnya *ijtihad* berarti mencurahkan usaha penalaran (*juhd al-fikr*) untuk mencari sebuah solusi dengan penetapan hukum yang proporsional. Realitas sosial dan kondisi umat selalu bermunculan silih berganti dan membutuhkan suatu respon dari produk dan penetapan hukum (fiqih) yang pada intinya adalah sebuah *ijtihad*. Hal ini menjadikan konsekuensi dari penolakan terhadap skripturalisme pada konteks *nash*. Sikap yang berkuat pada ruang *nash* akan mengantarkan stagnasi pemikiran yang dengan sendirinya akan menutup pintu dan kesempatan *ijtihad*. Padahal tidak ada seorangpun yang mampu menutup pintu dan kesempatan untuk berijtihad, dikarenakan *ijtihad* adalah kebutuhan primer umat islam sepanjang masa, seperti yang pernah diisyaratkan oleh Nabi Muhammad, “*sesungguhnya Alloh akan mengutus dalam umat islam ini setiap awal satu abad, orang yang memperbaharui agama mereka*”. Artinya, agama butuh sebuah pembaharuan dalam ranah hukum islam agar tetap eksis pada umatnya. Tentu ranah paling vital yang harus diperbaharui adalah pemahaman terhadap teks yang merupakan sumber dari ketentuan agama.

Salah satu contoh format *ijtihad* yang sering dilegitimasi oleh ulama' *salaf* adalah *qiyas*. Namun pada dasarnya, dalam metode *qiyas* peran akal hanya terbatas untuk mencari sebuah *illat* yang punya porsi terkuat dalam *lafadz*. Sementara pijakan paling dasar dalam metode *qiyas* berupa kejadian yang sudah ada hukumnya dan bersifat terbatas dengan ranah permasalahan yang sama dan baru. Dalam hal ini, Abid al-Jabiri menyebutnya sebagai penyebab tertutupnya pintu *ijtihad*.³⁰ Disampaikan demikian,

³⁰ Abid al-Jabiri, *Al Din wa al Daulah wa Tatbiq al Syariah*, <http://www.mizanpoenya.co.cc/2010.08/kritik-nalar-fiqh-menuju-fiqhyang.html>.

karena proses *ijtihad* hanya berputar dalam lingkaran lafadz dan *illat* yang lumayan sempit.

Dalam konteks ini, sudah saatnya merekonstruksi pemaknaan *ijtihad*, yang tidak hanya sekedar ajakan membuka pintu *ijtihad*, *ijtihad* tidak hanya terbatas hanya mencari *illat* dalam metode *qiyas*. Melainkan, pencarian alternatif yang sifatnya lebih komprehensif lebih dibutuhkan. Reinterpretasi pemaknaan *ijtihad* harus digalakkan, hal ini mengharuskan untuk menggunakan pendekatan *maslahah/maqashid syari'ah* sebagai metode pendekatan system, sebagaimana yang ditawarkan oleh Jasser Audah bahwa akal mempunyai andil yang semestinya dalam konteks *ijtihad*.

Menurut pandangan al-Syatibi, *ijtihad* dalam corak lama sudah lagi tidak bisa menjawab tantangan zaman. Sebagai penggantinya, mengadakan *ta'shil al-ushul* menjadikan *maqashid syari'ah* sebagai pendekatan *ijtihad ta'shil al-ushul*, implikasi ini memiliki makna bahwa pembaharuan tidak sekedar dalam hal *furu'iyah* dan *juz'iyyah*, lebih dari itu pembaharuan dilakukan dari akarnya. Meskipun pandangan al-Syatibi ini dianggap kurang orisinil olehh Jamal al-Bana.³¹ Akan tetapi, Muhammad Abduh menganggap pemikiran al-Syatibi ini sebagai *muqarrar* dalam bidang *ushul fiqh*.

Pernyataan diatas sudah di formulasikan oleh Jasser Audah dengan meluaskan ruang lingkup *maqashid syari'ah* periode klasik (dalam pandangan al-Syatibi dan dipopulerkan oleh al-Ghozali, yaitu menjaga agama, akal, keturunan, harta, dan nyawa³² menuju *maqashid syari'ah* yang bisa menjawab tantangan dan problematika umat. Perluasan dan pergeseran dari hukum berorientasi individual menuju orientasi umat manusia secara umum. *Hifdz al-nasl* (menjaga keturunan) diperluas menuju *hifdz al-usroh* (menjaga keluarga), *hiqfdz al-aql* (menjaga akal pikiran) menuju perlindungan berfikir ilmiah dan perwujudan kesemangatan dalam menuntut ilmu, *hifadz al-nafs* (menjaga jiwa) menuju *hifdz al-karomah al-insaniyah* (perlindungan kehormatan manusia), *hifdz al-din* (menjaga agama) menuju *hifdz al-hurriyah* (perlindungan

³¹Letak kekurangan orisinil ini menurut Jamal al-Bana terlihat dalam tamal sulam yang dilakukan Imam Syatibi dalam *maqashid syaria* sebagai justifikasi terhadap perintah Tuhan. Imam Syatibi tidak memasuki pembahasan sebenarnya yaitu masalah hikmah dan *maslahah* yang diperdebatkan oleh al-Thufi dan Izzu Din Abd. Salam.

³² Abu Ishaq al-Syatibi, *Al-Muwafaqat*....., h. 239.

kebebasan beragama), *hifdz al-mal* (perlindungan harta) menuju perwujudan solidaritas sosial.³³

Aksentuasi *Ijtihad* yang dilandaskan pada *maqasid syari'ah* bisa ditemukan dalam kesejarahan *ijtihad* Umar Ibn Khattab, dalam suatu riwayat Sayyidina Umar tidak melakukan potong tangan pada pencuri pada musim paceklik, tidak memberikan *ghanimah* pada yang berhak, tapi dialihkan ke *baitul mal*, tidak mendistribusikan zakat kepada golongan *mu'allaf* dan membebaskan *jizyah* pada orang yahudi yang sudah tua. *Ijtihad* Sayyidina Umar ini merupakan implementasi yang berpusat pada konsep *maqashid syari'ah*. Jika ditelaah lebih lanjut melalui epistemologi *ijtihad maslahah*, *ijtihad* semacam ini akan memuat nilai-nilai humanis dan bisa memecahkan problematika umat. Artinya, *ijtihad* semacam ini bisa mempertemukan antara produk hukum, problematika dan realitas kondisi umat, dan yang terpenting adalah mewujudkan nilai-nilai *maqashid syari'ah* yaitu kemaslahatan

Dalam *ijtihad* fiqihnya Yusuf Qaradawi telah berhasil membuat sebuah formulasi baru dalam memberlakukan fiqih, terutama ketika ia berhadapan dengan persoalan-persoalan kontemporer. Di antara formula yang dibangun adalah mengenai perlunya dibangun sebuah fiqih baru (*fiqih jadid*). Fiqh baru (*fiqih jadid*) ini diharapkan sanggup merespon persoalan-persoalan baru yang selama ini menggelisahkan umat³⁴. Fiqih dalam hal ini Seharusnya tidak hanya dibatasi oleh persoalan-persoalan yang berhubungan dengan hukum-hukum *juz'i* yang dinukil dari dalil-dalil terperinci (*tafsili*) misal perkara-perkara *thoharoh* (bersuci), sholat, zakat, puasa, dan lain sebagainya, dalam pandangan al-Ghazali bahwa fiqih merupakan sebuah upaya pemahaman (*al-fahm*) atas dalil (dasar hukum) dan kondisi dan problematika umat, sehingga berjalan beriringan.

Dalam hal mempertemukan produk hukum, realitas sosial, dan *maqashid syari'ah*, ada beberapa produk fiqih yang digagas guna mempertemukan tiga term ini: *pertama*, fiqih keseimbangan (*fiqih muwazanah*), yaitu sebuah metode yang dilakukan untuk mengambil sebuah keputusan hukum pada saat adanya pertentangan dilematis antara *maslahah* dan *mafsadat*. Dalam halberhadapan dengan kondisi zaman hari ini,

³³ Jaseer Audah, *Maqasid As Philoshophy of Islamic law (a systems approach)*, (Virginia: International Institute of Islamic Thought, 2008), h. 3-4.

³⁴ Budiarti, *Konstruksi Penemuan Hukum Melalui Ijtihad*, ed. Zulhas'ari Musthafa, *Book*, I, vol. I (Makassar: Yayasan Pendidikan Tompongbatu, 2017), <http://repositori.uin-alauddin.ac.id/13249/>. h. 54.

fiqih pertimbangan berfungsi sebagai upaya mereduksi dan mempersempit peluang *mafsadat*, sehingga kemaslahatan mempunyai porsi yang dominan. *Kedua*, fiqih realitas (*fiqh al-waqi'i*), yaitu fiqih yang digunakan untuk memahami realitas dan kondisi serta persoalan-persoalan yang muncul dihadapan umat, sehingga berimplikasi pada hukum yang relevan dengan perkembangan zaman.

Kedua, fiqih prioritas (*fiqh al-awlawiyat*), yaitu fiqih untuk menyusun aebuah sistem dalam menilai sebuah perilaku dan sebuah pekerjaan, pekerjaan mana yang harus didahulukan dan pekerjaan mana yang harus diakhirkan. Diantaranya adalah bagaimana memprioritaskan *ushul* daripada *furu'*. Pendahuluan dan prioritas pekerjaan ini tentu juga berpijak pada kondisi sosial serta berpijak pada kemaslahatan (*maqashid syari'ah*). *Keempat*, *fiqh al-maqashid al-syari'ah*, yaitu sebuah paradigma fiqih yang dibangun atas dasar kemaslahatan. Pada muaranya, metode ini ditujukan untuk memahami *nash-nash syar'i* yang *juz'i* dalam konteks *maqashid syari'ah* serta mengikatkan sebuah produk hukum dengan tujuan utama yaitu melindungi kemaslahatan bagi umat manusia, baik di dunia maupun diakhirat. *Kelima*, fiqih perubahan (*fiqh al-Taghyir*), yaitu sebuah fiqih untuk melakukan perubahan terhadap tatanan masyarakat, sehingga menghasilkan sebuah paradigma baru kehidupan masyarakat yang selaras dengan hukum islam (fiqih) dan berlandaskan pada terwujudnya (*maqashid syari'ah*).

Disamping itu, pembaharuan dalam fiqih jalan tengah ini ialah bagaimana bisa mencairkan kebekuan kaum muslim dalam menghadapi problematika umat. Salah satu penyebab kebekuan tersebut ialah berhentinya kreativitas dalam proses *ijtihad*. Dikarenakan, persoalan demi persoalan selalu aktual dan berkembang seiring dengan perkembangan zaman, terutama setelah terjadinya gebrakan-gebrakan baru dalam bidang ilmu pengetahuan modern. Sementara yang kita fahami bahwa jumlah ayat al-Qur'an dan Hadis Nabi tidak akan pernah bertambah, oleh karena itu, inovasi-inovasi baru model *ijtihad* semacam ini diperlukan guna merespon perkembangan waktu dan perbedaan kondisi dan sosio-kultur masyarakat.

Penutup

Sebagai konsekuensi bagi para pakar hukum islam untuk dapat mengembangkan kembali stagnasi yang dialami oleh hukum islam (fiqih) hari ini. Maka perlu melakukan

suatu terobosan ijtihad dan alternatif guna merespons suatu problematika umat hari ini, tanpa mengesampingkan sakralitas hukum islam (fiqih), dan tujuan-tujuan Tuhan mensyari'atkan syari'at-Nya. Model fiqih jalan tengah ini, perlu mendapatkan dukungan, model *ijtihad* semacam ini telah mampu mempertemukan hukum islam (fiqih), *maqashid syari'ah*, dan realitas sosial. Walhasil, hukum Islam (fiqih) bukan hanya menyumbangkan sebuah hukum *halal-haram*, akan tetapi fiqih mampu memberikan sebuah solusi dalam problematika umat.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, M. Amin. *Al-Ta'wil al-'Ilmi: Ke arah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci*, dalam Jurnal Al-Jami'ah. Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, 2001.
- Al-Turabi, Hasan. *Fiqih Demokratis, ter Abdul Haris dan Zainul Am*. Cet. Ke-1. Bandung: Arasy, 2003.
- Al-Buti, Muhammad Sa'id Ramadhan. *Dawabit al-Maslahah fi al-Shari'ah al-Islamiyyah*. Beirut: Muassasah al-Risalah, 1992.
- Al-Dharini, Fathi. *Al-Manahij al-Ushuliyyah fi ijtihad bi al-Ra'yi fi Tasyri'*. Damaskus: Dar al-Kitab al-Hadis, 1976.
- Al-Ghazaly, Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al-Ghazaly. *Al-Mustasfa min 'Ilm al-Ushul*. Vol.2. Beirut: Dar al-Fikr, tth.
- Al-Jabiri, Abid. *Al Din wa al Daulah wa Tatbiq al Syariah*. <http://www.mizanpoenya.co.cc/2010.08/kritik-nalar-fiqh-menuju-fiqhyang.html>
- _____. *Bunyah al-Aql al-Araby: Dirasah Tahliliyah Naqdiyyah li Nuzum al-Marifah fi al-Saqafah al-Arabiyyah*. Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-Arabiyyah, 1990.
- Al-Jawziyah, Ibn al-Qayyim. *I'lam al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamin*. Beirut: Dar al-Fikr, 1973.
- Al-Salam, Abu Muhammad Izz al-Din bin 'Abd. *Qawa'id al-Ahkam fi Masalih al-Anam*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1999.
- Al-Shatibi, Abu Ishaq Ibrahim Ibn Musa. *Al-Muwafaat fi Usul al-Shari'ah*. Kairo: Mustafa Muhammad, tt.
- Al-Thufy, Najm al-Din. *Risalah fi Ri'ayat al-Maslahah*. Lebanon: Dar al-Misriyyah al-Lubnaniyah, 1993.
- Al-Utsaimin, Muhammad bin Salih. *Al-Ushul min 'Ilm al-Ushul*. Iskandariyah: Dar al-Iman, 2001.
- Al-Wahhab, Muhammad Ibn Abd. *Arba'u Qawaid Taduru 'alaiha al-akkam wa Yaliha Nubzat fi ittiba' an-Nushush ma'aithiom al-Ulama*. Beirut: Dar al-Kutub, 1977.
- Al-Wahidi, Ali Ibn Ahmad. *Asbab al-Nuzul*. Al-Qahirah: Maktabah al-Mutanabbi, tt.

- Audah, Jaseer. *Maqashid Syari'ah as philosophy of Islamic Law (a systems approach)*. Virginia: International Institute of Islamic Thought, 2008.
- Baz, Abdul Aziz Ibn, dkk. *Fatwa-fatwa Terkini, terjemahan dari al-Fatawa asy-Syar'iyya fi al-mas'il al-Ashriyyah min fatawa*, Jakarta: Darul Haq, 2004.
- Budiarti. *Konstruksi Penemuan Hukum Melalui Ijtihad*. Edited by Zulhas'ari Musthafa. *Book. I. Vol. I*. Makassar: Yayasan Pendidikan Tompongbatu, 2017. <http://repositori.uin-alauddin.ac.id/13249/>.
- El-Fadl, Khalid M. Abou. *Atas Nama Tuhan Dari Fiqh Otoratif ke Fiqh Otoriter, terj. Cecep Lukman Hakim*. Jakarta: Serambi, 2003.
- Hallaq, B. Waell. *The Primary of the Qur'an in Syatibi Legal Theory*. Leiden: El Brill, 1991.
- Hazm, Aby Muhammad Ali ibn Ahmad ibn Sa'id ibnu. *Al-Ahkam fi Usul al-Ahkam*. Mesir: Al-Asimat, tt.
- Mas'ud, Muhammad Halid. *Islamic Legal Philosophy*. Islamabad: Islamic Research Institut, 1980.
- Qaradawi, Yusuf. *Dirasah fi Fiqh Maqashud Asy Syariah; Baina Al Maqashid al Kulliyah wa An Nushus AbuJuziyyah*. Mesir: Dar Asy Syuruq, 2006.
- _____. *Fiqh Maqashid Syariah diterjemahkan oleh Arif Munandar Riswanto, dari judul asli Dirasah fi Fiqh Maqashid Asy Syariah: Baina Al-Maqashid al-Kulliyah wa An Nushus Abu Juziyyah*. Jakarta: Pustaka al Kautsar, 2007.
- Roy, Oliver. *Gagalnya Islam Politik, alih bahasa harimurti dan Qomarudin SF*. Jakarta: Serambi, tt.
- Sofan, Moh. *Jalan Ketiga Pemikiran Islam: Mencari Solusi Perdebatan Tradisionalisme dan Liberalisme*. Jogjakarta: IRCiSoD, 2006.
- Suyuti, Abdurrahman bin Abi Bakar. *Al-Itqan fi 'Ulum al-Qur'an*. Beirut: Dar al Fikr, tt.