

PERGESERAN PARADIGMA *MAQĀṢID AL-SYARĪ'AH*: DARI KLASIK SAMPAI KONTEMPORER

Muhammad Lutfi Hakim

STIS Syarif Abdurrahman Pontianak
Jl. Sungai Raya Dalam No.16, Bangka Belitung Laut, Pontianak
Email: luthfyhakim@gmail.com

Abstrak

Syari'at Islam diturunkan untuk memberikan kemaslahatan kepada manusia dan menghindari mereka dari kemudharatan sesuai dengan perkembangan manusia itu sendiri. Hal ini merupakan konsep dasar dari *maqāṣid al-syarī'ah* sejak abad pertengahan Islam (era pemikiran klasik) yang dijelaskan Imam al-Syāṭibī dalam kitab *al-muwāfaqāt*. Namun kemudian konsep *maqāṣid al-syarī'ah* ini mengalami perkembangan dan menjadi sebuah paradigma baru (*new paradigm*) dalam filsafat hukum Islam kontemporer, yaitu *maqāṣid al-syarī'ah* yang dipopulerkan oleh Jasser Auda dengan pendekatan sistemnya. Perubahan paradigma dari *maqāṣid* yang lama ke *maqāṣid* yang baru ini terletak pada titik tekan keduanya. Titik tekan *maqāṣid* yang lama lebih pada *protection* (perlindungan) dan *preservation* (penjagaan/pelestarian), sedangkan *maqāṣid* baru lebih menekankan pada *development* (pengembangan) dan *right* (hak).

Kata kunci: *pergeseran paradigma, tujuan hukum, maqāṣid al-syarī'ah, klasik dan kontemporer*

Abstract

Islamic syari'ah was revealed to give benefits to everyone and to avoid them from disadvantages of lives, therefore syari'ah is meant to be suitable and compatible with the development of human beings. This is the basic concept of *maqāṣid al-syarī'ah* as introduced and explained by the medieval Islamic scholar Imam al-Syāṭibī in his book *al-muwāfaqāt*. However, the concept of *maqāṣid al-syarī'ah* is experiencing development from time to time and it has become a new paradigm in the contemporary Islamic philosophy. The new paradigm of *maqāṣid al-syarī'ah* is introduced by popularized by Jasser Auda with a systems approach. The development of paradigm of *maqāṣid*, from the old to the new *maqāṣid*, can be seen from its emphasizing of meaning. The old concept of *maqāṣid* emphasizes protection of human beings and preservation of benefits, while the new concept of *maqāṣid* emphasizes development of human beings and their rights.

Keywords: *shift paradigm, law objectives, maqāṣid al-syarī'ah, classical and contemporary Islamic law*

A. Pendahuluan

Hukum yang diturunkan oleh Allah SWT kepada manusia pasti memiliki tujuan untuk kemaslahatan umat manusia. Hal itu dikarenakan, hukum diciptakan bukan untuk Allah sebagai *al-Syāri'*, akan tetapi untuk kehidupan manusia itu sendiri. Dengan demikian, hukum yang terkandung dalam ajaran agama Islam memiliki dinamika yang tinggi dan dibangun di atas karakteristik yang sangat mendasar. Dapat dikatakan bahwa hukum Islam berakar pada prinsip-prinsip universal, sehingga dapat menampung perubahan-perubahan sesuai dengan kebutuhan umat manusia yang terus berkembang mengikuti perubahan, tanpa bertentangan dengan nilai-nilai yang digariskan oleh Allah SWT.

Dari kondisi tersebut, para ahli hukum Islam telah berhasil membentuk sistem hukum Islam dan membangun metode penemuan hukum, yaitu *maqāṣid al-syarī'ah*. Pada mulanya, *maqāṣid al-syarī'ah* hanyalah sebagian kecil dari kajian Usul Fikih. Selanjutnya *maqāṣid al-syarī'ah* semakin berkembang dan mulai menjadi bahasan sendiri pada abad ke-5 Hijriyah. Bahkan dalam perkembangan selanjutnya, kajian ini merupakan kajian utama dalam filsafat hukum Islam. Sehingga dapat dikatakan bahwa istilah *maqāṣid al-syarī'ah*, lebih identik dengan istilah filsafat hukum Islam.

Tulisan ini merupakan penelitian pustaka (*library research*) dan bersifat deskriptif-komparatif. Maksudnya ialah mencoba untuk mendeskripsikan dan membandingkan perkembangan konsep *maqāṣid al-syarī'ah* dari klasik sampai kontemporer.¹ Di sini, penulis menggunakan konsep *maqāṣid al-syarī'ah* al-Syāṭibī sebagai *maqāṣid al-syarī'ah* klasik, sedangkan konsep *maqāṣid al-syarī'ah* Jasser Auda sebagai *maqāṣid al-syarī'ah* kontemporer.

Selain itu, dengan menggunakan teori *shifting paradigm* Thomas Kuhn,²

penulis juga memaparkan terjadinya *new paradigm*³ pada konsep *maqāṣid al-syarī'ah*. Artinya ialah telah terjadi pergeseran paradigma *maqāṣid al-syarī'ah* klasik ke *maqāṣid al-syarī'ah* kontemporer. Konsep *maqāṣid al-syarī'ah* Jasser Auda inilah yang menjadi sebuah paradigma baru dalam memahami konsep *maqāṣid al-syarī'ah* dalam filsafat hukum Islam. Inilah yang dibahas penulis dalam artikel ini.

B. Definisi *Maqāṣid al-Syarī'ah*

Secara bahasa (*lughawi*), *maqāṣid al-syarī'ah* terdiri dari dua kata, yakni *maqāṣid* dan *syarī'ah*. *Maqāṣid* adalah bentuk jamak dari *maqṣid*, yang berarti 'kesengajaan' atau 'tujuan'.⁴ Secara akar bahasa, *maqāṣid* berasal dari kata - قصد *qadda* yang berarti 'keinginan yang kuat', 'berpegang teguh', dan 'sengaja',⁵ atau dapat juga diartikan dengan 'menyengaja atau bermaksud kepada' (*qaṣada ilaihi*).⁶ Sedangkan kata *syarī'ah* berasal dari kata *syara'a al-syai'* yang berarti 'menjelaskan sesuatu', atau diambil dari *al-syar'ah* dan *al-syarī'ah* dengan arti 'tempat sumber air yang tidak pernah terputus dan orang datang ke sana tidak memerlukan alat',⁷ atau 'berarti juga sumber air'.

Selain itu, *al-syarī'ah* yang akar kata berasal dari kata - شرع - *syara'a* yang berarti 'memulai pelaksanaan suatu pekerjaan'.⁸ Menurut Syamsul Anwar,⁹ *maqāṣid al-syarī'ah* dapat diartikan dengan 'illah ('illah *fā'iliyyah*), *hikmah*, dan *al-hadif* atau *al-ghāyah*. Secara umum, para ulama mendefinisikan *maqāṣid al-syarī'ah* dengan makna-makna yang terkandung di dalamnya seluruh atau sebagian besar hukum syari'ah (*al-ma'ānī al-latī tulāhzu fī jamī'in au mu'azzami al-aḥkāmī al-syarī'ati*).

Secara terminologi, *maqāṣid al-syarī'ah* adalah tujuan-tujuan dan rahasia-

rahasia yang diletakkan Allah yang terkandung dalam setiap hukum untuk keperluan pemenuhan manfaat umat. Dengan kata lain, tujuan Allah menurunkan syari'at menurut al-Syātibī adalah untuk mewujudkan kemaslahatan manusia di dunia dan akhirat.¹⁰ Menurut Muhammad al-Tahir bin 'Asyur, *maqāsid al-syarī'ah* ialah makna dan hikmah yang menjadi perhatian syara' dalam semua keadaan pensyari'atan atau dalam sebagian besar pensyari'atannya.¹¹

Wahbah al-Zuhaili mendefinisikan *maqāsid al-syarī'ah*, yaitu nilai-nilai dan sasaran syara' yang tersirat dalam segenap atau bagian terbesar dari hukum-hukumnya. Nilai-nilai dan sasaran-sasaran itu dipandang sebagai tujuan dan rahasia syari'ah, yang ditetapkan oleh *al-Syāri'* dalam setiap ketentuan hukum.¹² Selanjutnya, Yusuf al-Qardawi mendefinisikan *maqāsid al-syarī'ah* sebagai tujuan yang menjadi target teks dan hukum-hukum partikular untuk direalisasikan dalam kehidupan manusia. Baik berupa perintah, larangan, dan mubah, ataupun untuk individu, keluarga, jama'ah, dan umat, atau disebut juga dengan hikmah-hikmah yang menjadi tujuan ditetapkannya hukum, baik yang diharuskan ataupun tidak. Karena dalam setiap hukum yang disyari'atkan Allah kepada hambanya, pasti terdapat hikmah, yaitu tujuan luhur yang ada dibalik sebuah hukum.¹³

Ulama Usul Fikih mendefinisikan *maqāsid al-syarī'ah* dengan makna dan tujuan yang dikehendaki syara' dalam mensyari'atkan suatu hukum bagi kemaslahatan umat manusia. *Maqāsid al-syarī'ah* di kalangan ulama Usul Fikih disebut juga *asrār al-syarī'ah*, yaitu rahasia-rahasia yang terdapat dibalik hukum yang ditetapkan oleh syara', berupa kemaslahatan bagi manusia, baik di dunia maupun di akhirat. Sebagai contoh, syara' mewajibkan berbagai macam ibadah dengan tujuan untuk menegakkan agama Allah SWT.¹⁴ Jadi, yang dimaksud dengan *maqāsid al-*

syarī'ah menurut penulis, yaitu hikmah-hikmah atau nilai-nilai yang terdapat dibalik sebuah hukum yang ditetapkan oleh syara' bertujuan untuk kemaslahatan umat manusia.

C. *Maqāsid al-Syarī'ah al-Syātibī*

Secara global, tujuan syara' menetapkan hukumnya adalah untuk memelihara kemaslahatan manusia sekaligus untuk menghindari kemafsadatan, baik di dunia maupun di akhirat. Hal ini senada sebagaimana firman Allah:

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ.

“Dan tiadalah kami mengutus kamu, melainkan untuk (menjadi) rahmat bagi semesta alam.” (QS. al-Anbiya: 107)¹⁵

Ungkapan ‘rahmat bagi seluruh alam’ dalam ayat di atas diartikan dengan kemaslahatan umat. Dalam kaitan ini, para ulama sepakat bahwa memang hukum syara' itu mengandung kemaslahatan untuk umat manusia.¹⁶ Kemaslahatan itu oleh al-Syātibī dilihat pula dari dua sudut pandangan, yaitu *maqāsid al-syāri'* (tujuan Tuhan) dan *maqāsid al-mukallaf* (tujuan mukallaf). *Maqāsid al-syarī'ah* dalam arti *Maqāsid al-Syāri'*, mengandung empat aspek:¹⁷

1. *Qaṣd al-Syāri' fi Waq'i al-Syarī'ah*

Makna dari aspek pertama adalah maksud Tuhan dalam menetapkan syari'at). Dalam aspek ini, ada sebuah pertanyaan yang harus dijawab, yaitu apakah sesungguhnya maksud *Syāri'* dengan menetapkan syari'at-Nya itu? Menurut imam al-Syātibī, Allah menurunkan syari'at (aturan hukum) adalah untuk mengambil kemaslahatan dan menghindari kemudaratan (*jalb al-maṣāliḥ wa dar' al-mafāsīd*). Dengan bahasa yang lebih mudah, aturan-aturan hukum yang Allah tentukan hanyalah untuk kemaslahatan manusia itu sendiri.¹⁸

Dalam aspek ini, Imam al-Syātibī membagi kepada tiga tingkat *maqāṣid al-syari'ah* atau tujuan syari'ah. *Pertama*, kebutuhan *darūriyyāt*, ialah memelihara kebutuhan-kebutuhan yang bersifat esensial bagi kehidupan manusia. Apabila sendi-sendi ini tidak ada, maka kehidupan manusia akan menjadi kacau, kemaslahatan tidak tercapai, dan kebahagiaan ukrawi tidak bakal dinikmati.¹⁹ Kebutuhan esensial itu meliputi memelihara agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta.²⁰ Bila sendi ini tidak terpelihara, maka kehidupan manusia akan kacau, kemaslahatan tidak akan terwujud, baik di dunia maupun di akhirat.²¹ Para ulama telah menyatakan, bahwa kelima prinsip inilah diterima secara universal.²²

Kelima unsur pokok ini adalah *dīn* (agama), *nafs* (jiwa), *nasl* (keturunan), *māl* (harta), dan *'aql* (akal).²³ *Pertama*, *ḥifẓ al-dīn* (memelihara agama). Agama adalah sesuatu yang harus dimiliki oleh manusia supaya martabatnya dapat terangkat lebih tinggi dari martabat makhluk yang lain.²⁴ *Kedua*, *ḥifẓ al-nafs* (memelihara jiwa). Islam mengajarkan untuk memelihara dan menghormati keamanan dan keselamatan diri manusia, diantaranya firman Allah dalam surat al-An'am: 151 dan al-Baqarah: 179.

Ketiga, *ḥifẓ al-'aql* (memelihara akal). Akal menjadikan manusia sebagai makhluk yang paling baik dari makhluk-makhluk yang lain. Perlindungan terhadap kerusakan pikiran maupun fungsi *'aqliyah* manusia merupakan kebutuhan yang sangat vital bagi masyarakat yang menginginkan kemajuan, sebab hal ini merupakan kebutuhan semua orang tanpa memandang suku, bangsa ataupun agama. *Keempat*, *ḥifẓ al-nasl* (memelihara keturunan). Islam mengajarkan untuk memelihara dan menghormati sistem keluarga

(keturunan), sehingga masing-masing orang mempunyai nisbah dan garis keluarga yang jelas demi kepentingan di dalam masyarakat guna mewujudkan kehidupan yang tenteram dan tenang, diantaranya firman Allah dalam surat al-Rum: 21. *Kelima*, *ḥifẓ al-māl* (perlindungan terhadap harta). Pada hakikatnya harta benda adalah kepunyaan Tuhan, namun Islam mengakui hak pribadi seseorang. Oleh karena itu, Islam mengisyaratkan peraturan-peraturan mengenai muamalah,²⁵ diantaranya firman Allah dalam surat al-Baqarah: 275 dan surat an-Nisā': 29.

Kedua adalah kebutuhan *ḥājjiyyāt*, ialah kebutuhan-kebutuhan sekunder, dimana bila tidak diwujudkan tidak sampai mengancam keselamatan, namun manusia akan mengalami kesulitan. Syari'at Islam menghilangkan segala kesulitan ini. Adanya hukum *rukḥṣah* (keringanan) merupakan bukti kepedulian syari'at Islam terhadap kebutuhan *ḥājjiyyāt*. Dalam lapangan ibadah, disyari'atkan berbagai *rukḥṣah* (keringanan) jika muncul kesulitan dalam melaksanakan perintah-perintah taklif. Misalnya Islam membolehkan tidak berpuasa Ramadan bagi yang bepergian (*musafir*) atau sakit, namun puasanya harus diganti di hari-hari lain di luar bulan Ramadan.²⁶

Ketiga, kebutuhan *taḥṣīniyyāt*, ialah kebutuhan yang menunjang peningkatan martabat seseorang dalam masyarakat dan dihadapan Tuhannya, sesuai dengan kepatutan.²⁷ Kebutuhan *taḥṣīniyyāt*, merupakan tingkat kebutuhan yang apabila tidak terpenuhi tidak mengancam eksistensi salah satu dari unsur pokok di atas dan tidak pula menimbulkan kesulitan. Tingkat kebutuhan ini sebagai kebutuhan pelengkap, seperti hal-hal yang merupakan kepatutan menurut adat istiadat, menghindarkan hal-hal yang tidak enak dipandang mata,

dan berhias dengan keindahan yang sesuai dengan tuntunan norma dan akhlak.²⁸

2. *Qaṣd al-Syāri' fī Waḍ'i al-Syarī'ah li al-Iḥām*

Maksud *Syāri'* dalam menetapkan hukum bertujuan agar dapat dipahami oleh *mukallaḥ*. Ada dua hal penting yang dibahas dalam bagian ini. *Pertama*, syari'ah ini diturunkan dalam bahasa Arab.²⁹ Oleh karena itu, untuk dapat memahaminya harus terlebih dahulu memahami seluk beluk dan uslub bahasa Arab. *Kedua*, syari'at ini bersifat *ummiyyah*.³⁰ Maksudnya ialah syari'at berkaitan dengan *maṣāliḥ* orang-orang Arab yang *ummiyyin*, maka syari'at harus juga bersifat *ummiyyah*. Tidak mungkin *Syāri'* memberikan syari'at kepada orang yang tidak mampu untuk memahaminya dan melaksanakannya. Dapat diartikan juga bahwa syari'at diturunkan dengan bahasa yang dipahami oleh masyarakat awam.

3. *Qaṣd al-Syāri' fī Waḍ'i al-Syarī'ah li al-Taklīf bi Muqtaḍāhā*

Bagian ini menyatakan bahwa maksud *Syāri'* dalam menentukan syari'at adalah untuk dilaksanakan sesuai dengan tuntunan-Nya. Dalam pembahasan ini, terdapat dua hal yang perlu dicermati. *Pertama*, *taklīf* yang di luar kemampuan manusia (*al-taklīf bimā lā yuṭāq*). Dalam hal ini, Imam al-Syātibī mengungkapkan, “*Setiap taklīf yang di luar batas kemampuan manusia, maka secara syar'i taklīf itu tidak sah meskipun akal membolehkannya.*”³¹ *Kedua*, *taklīf* yang di dalamnya terdapat *masyaqqah*, kesulitan (*al-taklīf bimā fihi masyaqqah*). Menurut Imam al-Syatibi, dengan adanya *taklīf*, *Syāri'* tidak bermaksud menimbulkan *masyaqqah* bagi pelakunya (*mukallaḥ*). Namun sebaliknya, dibalik itu ada manfaat tersendiri bagi *mukallaḥ*.³²

4. *Qaṣd al-Syāri' fī Dukhūl al-Mukallaḥ Taḥta Aḥkām al-Syarī'ah*

Aspek ini mengacu kepada sebuah pertanyaan, “mengapa *mukallaḥ* melaksanakan hukum syari'ah?” Jawabannya adalah untuk mengeluarkan *mukallaḥ* dari tuntutan dan keinginan hawa nafsunya, sehingga ia menjadi seorang hamba yang dalam istilah Imam al-Syātibī disebut: hamba Allah yang *ikhtiyāran* bukan yang *iḍṭirāran*.³³ Untuk itu, setiap perbuatan yang mengikuti hawa nafsu, maka ia batal dan tidak ada manfa'atnya. Sebaliknya, setiap perbuatan harus senantiasa mengikuti petunjuk *Syāri'* dan bukan mengikuti hawa nafsu.

Dari penjelasan di atas, aspek kedua, ketiga dan keempat pada dasarnya lebih sebagai penunjang aspek pertama sebagai aspek inti, namun memiliki keterkaitan dan menjadi rincian dari aspek pertama. Aspek pertama sebagai inti dapat terwujud melalui pelaksanaan *taklīf* (pembebanan hukum kepada para hamba) sebagai aspek ketiga. *Taklīf* tidak dapat dilakukan tanpa memiliki pemahaman, baik dimensi lafal maupun maknawi sebagaimana aspek kedua. Pemahaman dan pelaksanaan *taklīf* dapat membawa manusia berada dibawah lindungan hukum Tuhan, lepas dari kekangan hawa nafsu, sebagai aspek keempat. Dalam keterkaitan itulah tujuan diciptakannya syari'at, yaitu kemaslahatan manusia di dunia dan akhirat, sebagai aspek inti, dapat diwujudkan.³⁴

D. Maqāṣid al-Syarī'ah Jasser Auda: Sebuah Pendekatan Sistem

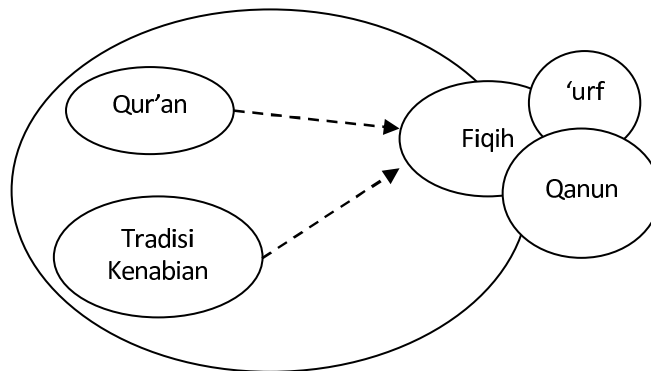
Karya monumental Jasser Auda yang berjudul, *Maqāṣid al-Syarī'ah as Philosophy of Islamic Law: Systems Approach* banyak diilhami oleh para pemikir Islam, di antaranya adalah Ibn Qayyim dan al-Syatibi. Dengan menggunakan pendekatan sistem, Auda merumuskan kembali dan membangun epistemologi hukum Islam di era global. Menurutny, sebuah pembaharuan dalil

dan bukti kesempurnaan kreasi Tuhan melalui ciptaan-Nya harus bergantung pada sebuah pendekatan sistem daripada hukum kausalitas berbasis argumen.³⁵ Di sini, penulis menjelaskan problem tersebut yang dibahas secara singkat.

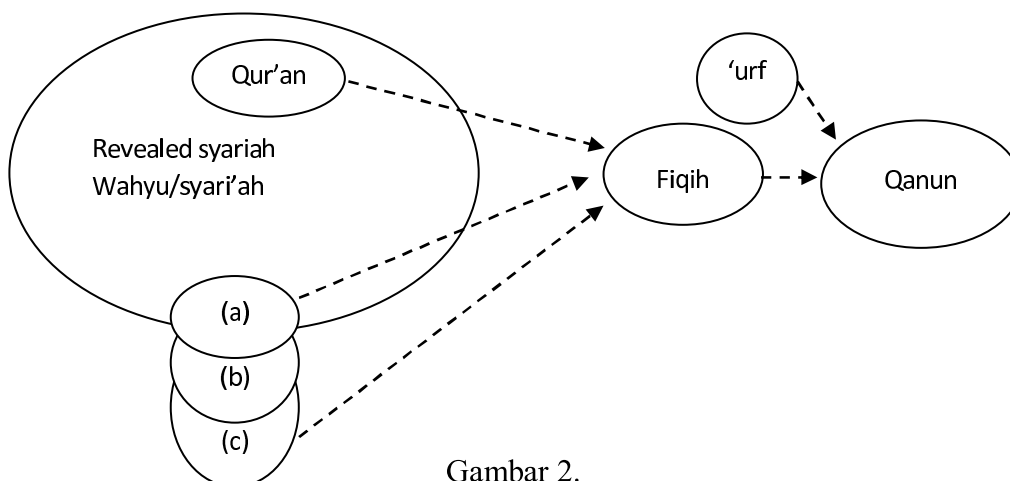
1. Sifat Kognitif (*Cognitive Nature*) Sistem Hukum Islam

Adapun yang dimaksud dengan sistem ini adalah watak pengetahuan yang membangun hukum Islam. Hukum Islam ditetapkan berdasarkan pengetahuan seorang faqih terhadap teks-teks yang menjadi sumber rujukan hukum Islam, untuk

membakar validasi semua kognisi (pengetahuan tentang teks dan nass).³⁶ Maksudnya ialah, bahwa kebanyakan umat Islam mempersepsikan fikih sebagai aturan Tuhan, sehingga tidak heran jika masyarakat kita masih menganggap mazhab-mazhab sebagai aturan yang tidak boleh diubah dan taklid terhadapnya. Padahal, fikih adalah produk hukum atau hasil penalaran (*ijtihad*) manusia terhadap nass sesuai dengan tempat dan waktu. Sehingga, dengan berjalannya waktu, fikih tersebut dapat berubah pula.



Gambar 1:



Gambar 2.

Gambar pertama menunjukkan pendapat ulama klasik, yang menurut Auda harus diubah menjadi seperti gambar kedua. Di sini Auda

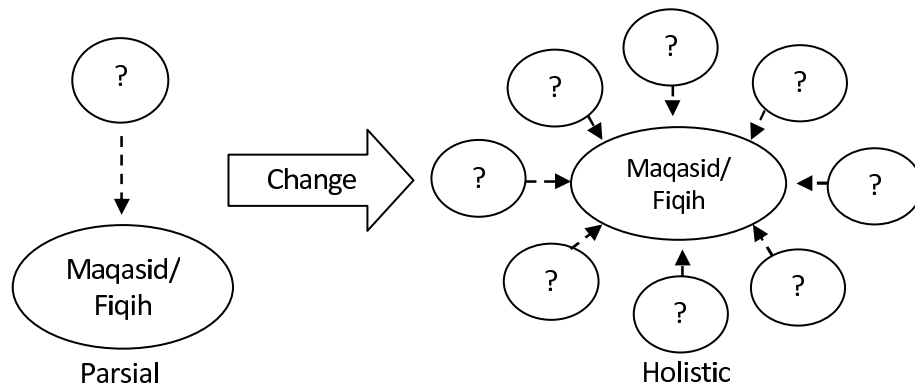
menekankan pentingnya memisahkan teks (al-Qur'an dan Sunnah) dari hasil seseorang terhadap pemahaman teks (fikih), fikih digeser dari area

pengetahuan wahyu kepada area pemahaman manusia yang dihasilkan dari pengetahuan tentang wahyu, sehingga hukum Islam tidak terjebak pada fikih dan dapat membedakan makna dari syari'ah, fikih, dan fatwa.³⁷

2. Keutuhan Integritas (*Wholeness*) Sistem Hukum Islam

Wholeness ialah saling terkait antar berbagai komponen atau unit

yang ada. Adapun salah satu faktor yang mendorong Auda menganggap penting komponen ini adalah pengamatannya terhadap adanya kecenderungan beberapa ahli hukum Islam untuk membatasi pendekatan berpikirnya pada pendekatan yang bersifat *reduksionistic* dan *atomistik*, yang umum digunakan dalam Usul Fikih.³⁸ Hal ini dapat dilihat dari gambar sebagai berikut.

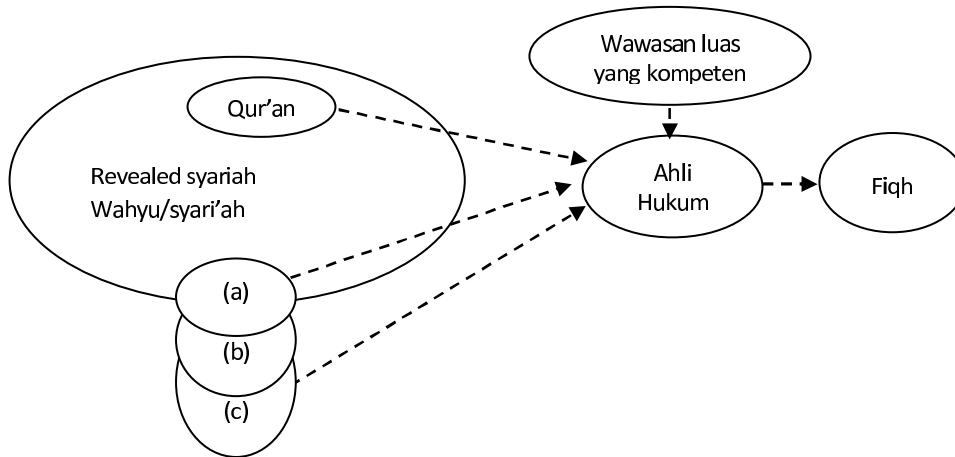


Gambar 3.

Pada intinya, Jasser Auda menyatakan bahwa prinsip dan cara berpikir holistik sangat dibutuhkan dalam kerangka Usul Fikih, karena dapat memainkan peran dalam isu-isu kontemporer, sehingga dapat dijadikan prinsip-prinsip permanen dalam hukum Islam. Dengan sistem ini, Auda mencoba membawa dan memperluas *maqāsid al-syarī'ah* yang berdimensi individu menuju dimensi universal, sehingga bisa diterima oleh masyarakat banyak, seperti masalah keadilan dan kebebasan. Sedangkan mengenai asas kausalitas, ketidakmungkinan penciptaan tanpa adanya sebab akan bergeser menjadi tidak mungkin ada penciptaan tanpa ada tujuan.

3. Keterbukaan (*Openness*) Sistem Hukum Islam

Dalam teori sistem dinyatakan bahwa sebuah sistem yang hidup pasti merupakan sistem yang terbuka. Keterbukaan sebuah sistem bergantung pada kemampuannya untuk mencapai tujuan dalam berbagai kondisi. Kondisi inilah yang mempengaruhi tercapainya suatu tujuan dalam sebuah sistem. Sistem yang terbuka adalah suatu sistem yang selalu berinteraksi dengan kondisi dan lingkungan yang berada di luarnya.³⁹ Jadi, seorang ahli hukum yang mempunyai wawasan yang luas (*openness*) sangat berperan dalam menghadapi masalah isu-isu kontemporer.



Gambar 4.

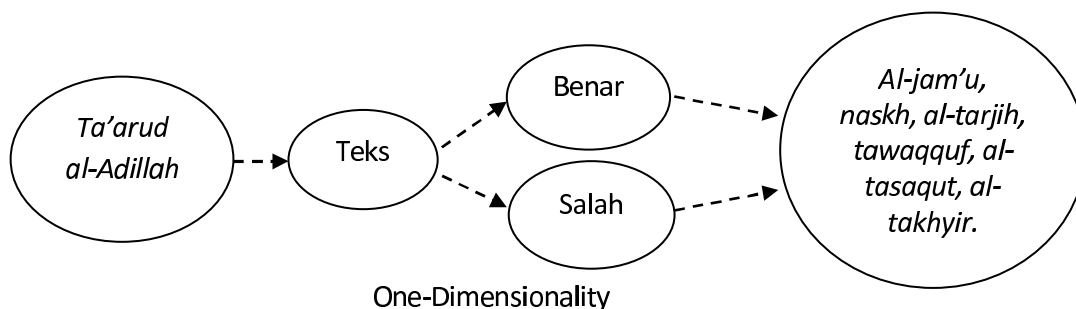
4. Interrelasi Hierarki (*Interrelated Hierarchy*) Sistem Hukum Islam

Sistem ini memiliki struktur hirarki, di mana sebuah sistem terbangun dari sub-sistem yang lebih kecil di bawahnya. Hubungan interelasi menentukan tujuan dan fungsi yang ingin dicapai. Usaha untuk membagi sistem keseluruhan yang utuh menjadi bagian yang kecil merupakan proses pemilahan antara perbedaan dan persamaan di antara sekian banyak bagian-bagian yang ada. Bagian terkecil menjadi representasi dari bagian yang besar, demikian juga sebaliknya.⁴⁰ Salah satu implikasi fitur *interrelated hierarchy* ini menurut Amin Abdullah, yaitu baik *ḍarūriyyāt*, *ḥājjiyyāt* maupun *taḥsīniyyāt*, dinilai sama pentingnya.⁴¹ Contohnya penerapan

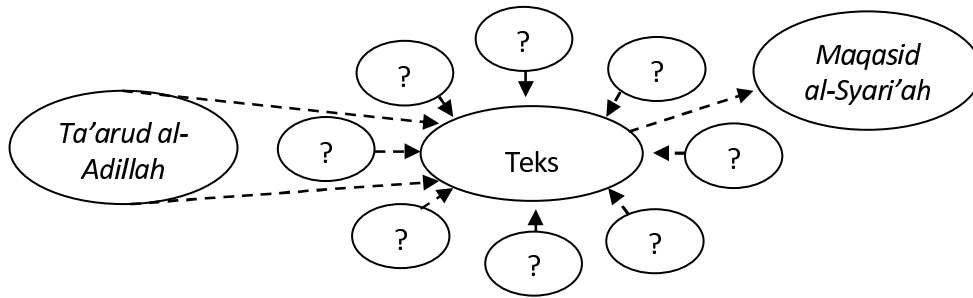
fitur ini adalah baik salat (*ḍarūriyyāt*), olahraga (*ḥājjiyyāt*) maupun rekreasi (*taḥsīniyyāt*) adalah sama-sama dinilai penting untuk dilakukan.

5. Multi-Dimensi (*Multi-Dimensionality*) Sistem Hukum Islam

Sebuah sistem bukanlah sesuatu yang tunggal, namun terdiri dari beberapa bagian yang saling terkait antara yang satu dengan lainnya. Di dalam sistem terdapat struktur yang koheren, karena sebuah sistem terdiri dari bagian-bagian yang cukup kompleks yang memiliki spektrum dimensi yang tidak tunggal. Hal ini juga berlaku dalam hukum Islam. Hukum Islam merupakan sebuah sistem yang memiliki berbagai dimensi.



Gambar 5.



Multi-Dimensionality

Gambar 6.

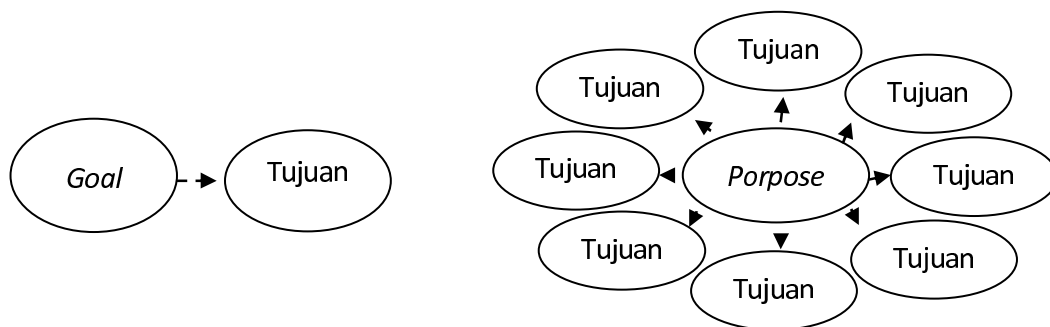
Di sini Auda mengkritik pemikiran para pemikir hukum Islam yang sering kali terjebak pada pola berpikir *one-dimensional*, yaitu hanya berfokus pada satu faktor yang terdapat dalam satu kasus.⁴² Sebagai contoh dalam hal *ta'arud al-adillah*. Bagaimana mungkin firman yang diturunkan Tuhan sendiri saling bertentangan? Hal ini yang perlu dicermati. Para pemikir hukum Islam perlu berpikir *multi-dimensional*, sehingga tidak ada pertentangan antara ayat yang satu dengan lain.

6. Tujuan (*Porposefulness*) Sistem Hukum Islam

Setiap sistem memiliki output (tujuan). Dalam teori sistem, tujuan dibedakan menjadi *goal (al-hadad)*

dan *purpose (al-ghāyah)*. Sebuah sistem akan menghasilkan *goal* jika hanya menghasilkan tujuan dalam situasi yang konstan, bersifat mekanistik, dan hanya dapat melahirkan suatu tujuan saja. Sedangkan sebuah sistem akan menghasilkan *purpose (al-ghāyah)*, jika mampu menghasilkan berbagai tujuan dalam situasi yang beragam. Dalam konteks ini, *maqāsid al-syarī'ah* berada dalam pengertian *porpuse (al-ghāyah)*, tidak monolitik dan mekanistik, tetapi beragam sesuai dengan situasi dan kondisi.⁴³

Hal ini dapat dilihat pada table berikut ini:



Gambar 7.

E. Pergeseran Paradigma *Maqāṣid al-Syarī'ah*: Sejarah dan Kedudukannya

Kajian tentang tujuan diterapkannya hukum (*maqāṣid al-syarī'ah*) dalam Islam merupakan kajian yang menarik dalam bidang Usul Fikih. Selanjutnya, dalam perkembangannya kajian ini merupakan kajian utama dalam filsafat hukum Islam.⁴⁴ Sehingga dapat dikatakan bahwa istilah *maqāṣid al-syarī'ah* ini identik dengan istilah filsafat hukum Islam. Istilah yang disebut terakhir ini melibatkan pertanyaan-pertanyaan kritis tentang tujuan ditetapkannya suatu hukum.

Secara historis, *maqāṣid al-syarī'ah* telah ada sejak masa Rasulullah SAW. Penelaahan terhadap *maqāṣid al-syarī'ah* mulai mendapat perhatian yang intensif setelah Rasulullah wafat, di saat para sahabat dihadapkan kepada berbagai persoalan baru dan perubahan sosial yang belum pernah terjadi pada masa Rasulullah masih hidup.⁴⁵ Perubahan sosial yang dimaksud adalah segala perubahan pada lembaga-lembaga kemasyarakatan didalam suatu masyarakat yang mempengaruhi sistem sosialnya. Hal ini dikarenakan wilayah kekuasaan Islam semakin meluas, sehingga budaya-budaya masuk dalam kawasaan kajian Islam. Perubahan sosial seperti ini menuntut kreatifitas para sahabat untuk memecahkan persoalan-persoalan baru yang muncul akibat perubahan sosial itu.

Menurut Raisuni,⁴⁶ *maqāṣid al-syarī'ah* telah dikembangkan oleh para mujtahid sebelum al-Syāṭibī dan bahkan dikembangkan dan disempurnakan juga oleh para pemikir kontemporer zaman ini. Kata *al-maqāṣid* sendiri pertama kali digunakan oleh al-Turmudzi dan al-Hakim dalam bukunya, *al-Ṣalāt wa Maqāṣiduhu*, *al-Ḥajj wa Asrāruh*, *al-'Illah*, *'Ilal al-Syarī'ah*, *'Ilal al-'Ubūdiyyah* dan *al-Furūq*. Setelah al-Hakim, kemudian muncul Abu Mansur al-Maturidi dengan karyanya, *Ma'khad al-*

Syara'. Kemudian disusul Abu Bakar al-Qaffal al-Syasyi dengan bukunya, *Uṣūl al-Fiqh* dan *Maḥāsin al-Syarī'ah*. Setelah al-Qaffal muncul Abu Bakar Al-Abhari dan al-Baqillaniy masing-masing dengan karyanya, diantaranya ialah *Mas'alah al-Jawāb wa al-Dala'il wa al-'Illah* dan *al-Taqrīb wa al-Irsyād fī Tartīb Turuq al-Ijtihād*.

Pada masa berikutnya ada Imam Haramain al-Juwaini (419-478 H) dalam kitabnya, *al-Burhān fī Uṣūl al-Fiqh*. Ia banyak menggunakan istilah *qaṣd* (maksud) dan *gharḍ* (tujuan). Dapat diperhatikan salah satu petikan dari tulisannya, yaitu "Siapa saja yang tidak pintar-pintar memahami aspek *maqāṣid* dalam setiap bentuk perintah dan larangan, berarti ia belum mampu mengidentifikasi penetapan syari'ah, sebab kaidah *maqāṣid* merupakan rahasia dibalik bentuk perintah dan larangan tersebut".⁴⁷ Al-Juwaini inilah yang pertama kali menaruh perhatian *maqāṣid al-syarī'ah* dalam kajian Usul Fikih, sehingga pada masa selanjutnya bertebaran pula para ulama Usul Fikih yang membahas *maqāṣid al-syarī'ah* dalam kitabnya, seperti al-Ghazali,⁴⁸ Abu al-Khatāb (432-510 H),⁴⁹ Ibnu al-Burhan (479-518 H),⁵⁰ Abu Bakar Muhammad as-Samarqandi (575 H),⁵¹ Fakhrudin al-Rāzī (544-606 H),⁵² Ibnu Qudamah (541- 620 H),⁵³ Saifuddin al-Amidi (631 H),⁵⁴ dan Ibnu Ḥājjib.

Selanjutnya, muncullah ulama Usul Fikih yang lebih memfokuskan kajian *maqāṣid* dalam Usul Fikih. Diantaranya al-Izz ibn Abdissalam (577-660 H)⁵⁵ dan muridnya al-Qarafi (684 H)⁵⁶ dengan kitabnya, *Syarḥ al-Maḥṣūl, an-Nafā'is* dan *Tanqīḥ al-Fuṣūl*. Kemudian Ibn Taimiyah⁵⁷ serta dua muridnya yaitu Ibnu al-Qayyim (751 H)⁵⁸ dan al-Ṭūfī.⁵⁹ Terakhir, muncul juga ulama Usul Fikih *maqāṣid* yang fenomenal, yakni Imam al-Syāṭibī (720-790 H) dengan bukunya yang berjudul *al-Muwāfaqāt*. Ia membawa konsep *maqāṣid* dengan model yang berbeda

dengan para pendahulunya. Baginya, konsep *maqāṣid* yang telah ada selama ini terlalu ringan, sehingga perlu direkonstruksi. Dari sini, ia sangat fenomenal dengan konsep barunya tentang *maqāṣid*. Ia membagi *maqāṣid* atas dua bagian: *Maqāṣid al-Syārī'* dan *Maqāṣid al-Mukallafin*.⁶⁰

Namun, dalam perkembangan selanjutnya muncul ulama Usul Fikih yang secara ekplisit berani mengungkapkan dengan tegas istilah *maqāṣid al-syarī'ah* sebagai sebuah disiplin ilmu mandiri. Dengan kata lain, *maqāṣid al-syarī'ah* adalah disiplin ilmu mandiri, independen, yang terpisah dari ilmu Usul Fikih. Walau pada prakteknya dalam ilmu Usul Fikih tidak bisa dilepaskan atau akan selalu bersentuhan dengan unsur *maqāṣid al-syarī'ah*. Ialah Ibnu 'Asyur (1296-1393 H/ 1789-1973 M) dalam kitabnya, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyah*.⁶¹

Di abad ke empat belas Hijriyah ini, selain Ibnu 'Asyur, muncul juga ulama yang menguatkan teori *maqāṣid*-nya sebagai sebuah disiplin ilmu mandiri.⁶² Di antaranya adalah 'Alal Fāsī (1326-1394 H/ 1908-1974 M), Yusuf al-'Alam (1356-1408 H/ 1937-1988 M),⁶³ dan Muhammad Hasan Abu Yahya (seorang guru besar Universitas

King Saudi di Riyad di Fakultas Syari'ah).⁶⁴ Sampai saat ini, pemikiran Ibnu 'Asyur mengenai konsep *maqāṣid al-syarī'ah* merupakan disiplin ilmu mandiri dan mulai ramai diperbincangkan.

Kemudian pada akhir abad ke-20, muncul ulama-ulama kontemporer yang memperkokoh pilar kajian *maqāṣid al-syarī'ah* dan memperkaya dimensi pembahasannya, di antara mereka adalah Syaikh Ṭahīr bin 'Asyūr (w: 1973M) yang menulis buku dengan judul, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyah*, dan Syaikh 'Alal Al-Fāsi (w: 1974 M) yang menyusun buku *Maqāṣid al-Syarī'ah Al-Islāmiyah wa Makārimuha*. Terakhir, yaitu Jasser Auda dengan bukunya yang berjudul, *Maqāṣid al-Syarī'ah as Philosophy of Islamic Law*.

Dari apa yang telah penulis jabarkan di atas, dapat ditarik kesimpulan, bahwa teori *maqāṣid al-syarī'ah* semakin berkembang. Awalnya hanya merupakan bagian kecil dari ilmu Usul Fikih, sekarang sudah menjadi sebuah bidang ilmu tersendiri dan mandiri. Dulunya lebih menekankan kemaslahatan individu, sekarang menuju hal-hal yang lebih luas. Untuk lebih jelasnya, dapat dilihat pada table berikut ini:

Table 1⁶⁵
 Perbedaan antara Teori *Maqāṣid al-Syarī'ah* Klasik dengan *Maqāṣid al-Syarī'ah* Kontemporer

No.	Teori <i>Maqāṣid</i> Klasik	Teori <i>Maqāṣid</i> Kontemporer
1.	Menjaga Keturunan (<i>al-Nasl</i>)	Kepedulian yang lebih terhadap perlindungan institusi keluarga.
2.	Menjaga Akal (<i>al-'Aql</i>)	Melipatgandakan pola pikir dan research ilmiah
3.	Menjaga Kehormatan; Menjaga Jiwa (<i>al-'Irad</i>)	Menjaga dan melindungi martabat kemanusiaan dan HAM.
4.	Menjaga agama (<i>al-Dīn</i>)	Menjaga, melindungi dan menghormati kebebasan beragama dan kepercayaan.
5.	Menjaga Harta (<i>al-Māl</i>)	Mengutamakan kepedulian sosial; menaruh perhatian pada pembangunan ekonomi dan kesejahteraan manusia.

Dari table di atas, dapat dijelaskan bahwa perubahan paradigma dari *maqāsid* yang lama ke *maqāsid* yang baru terletak pada titik tekan keduanya. Titik tekan *maqāsid* yang lama lebih pada *protection* (perlindungan) dan *perservation* (penjagaan/pelestarian). Sedangkan *maqāsid* baru lebih menekankan pada *development* (pengembangan) dan *right* (hak).⁶⁶ Inilah yang membedakan konsep *maqāsid* kontemporer yang dicetuskan oleh Jasser Auda dengan para pemikir muslim sebelumnya.

Selain itu, dengan menggunakan teori *shifting paradigm* Thomas Kuhn, terlihat bahwa terjadinya *new paradigm*⁶⁷ pada konsep *maqāsid al-syarī'ah*. Maksudnya ialah telah terjadi pergeseran paradigma *maqāsid al-syarī'ah* klasik ke *maqāsid al-syarī'ah* kontemporer. Titik tekan *maqāsid* yang lama lebih pada *protection* (perlindungan) dan *perservation* (penjagaan/pelestarian), termasuk konsep *maqāsid al-syarī'ah* yang dikemukakan oleh al-Syatibi. Sedangkan *maqāsid* baru lebih menekankan pada *development* (pengembangan) dan *right* (hak), yaitu konsep *maqāsid al-syarī'ah* yang dikembangkan oleh Jasser Auda dengan pendekatan sistemnya. Konsep *maqāsid al-syarī'ah* Jasser Auda inilah yang menjadi sebuah paradigma baru dalam memahami konsep *maqāsid al-syarī'ah* dalam filsafat hukum Islam.

Catatan Akhir:

¹ Istilah *maqāsid al-syarī'ah* klasik dan kontemporer ini penulis ambil dari istilah yang digunakan oleh Amin Abdullah. Lihat: M. Amin Abdullah, "Bangunan Baru Epistemologi Keilmuan Studi Hukum Islam Dalam Merespon Globalisasi", *Jurnal Asy-Syir'ah*, Vol. 46, No. II, Juli-Desember, 2012.

² Lihat Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (London: The University of Chicago Press. Ltd., 1970).

F. Penutup

Perlu ditegaskan lagi, bahwa maksud *Syāri'* dalam membuat sebuah hukum adalah untuk kemaslahatan umatnya. Kemaslahatan manusia itu akan selalu berkembang sesuai dengan perkembangan zamannya. Begitu pula konsep *maqāsid al-syarī'ah*, konsep tersebut juga akan berkembang sesuai dengan kemaslahatan umat manusia. Titik tekan *maqāsid* yang lama lebih pada *protection* (perlindungan) dan *perservation* (penjagaan/pelestarian), sedangkan *maqāsid* baru lebih menekankan pada *development* (pengembangan) dan *right* (hak). Inilah yang membedakan konsep *maqāsid* kontemporer yang dicetuskan oleh Jasser Auda dengan para pemikir muslim sebelumnya.

Menurut hemat penulis, *maqāsid al-syarī'ah* yang telah dijelaskan masih bersifat abstrak. Artinya, walaupun sudah ada para pemikir Islam yang berusaha menjelaskan *maqāsid al-syarī'ah* dari segi teori dan metodologinya (seperti al-Syatibi, Jasser Auda, dll), namun masih bersifat "meraba-raba". Hal ini wajar, dikarenakan *maqāsid al-syarī'ah* Auda ini berusaha untuk mengubah cara berpikir ulama klasik dan dalam peningkatan norma termasuk dalam nilai-nilai dasar filosofis.⁶⁸ Perlu adanya para pemikir muslim selanjutnya untuk menyumbangkan pemikirannya untuk menyusun *maqāsid al-syarī'ah* yang lebih sistematis.

³ Krisis bisa mendorong gerakan-gerakan yang lebih lanjut yang disebut dengan revolusi. Revolusi inilah yang dapat mendorong terjadinya sebuah paradigma baru (*new paradigm*). Lihat: Akh. Minhaji, *Sejarah Sosial dalam Studi Islam: Teori, Metodologi, dan Implementasi* (Yogyakarta: Suka Press, 2010), hlm. 44.

⁴ Asmawi, *Studi Hukum Islam: dari Tekstualis-Rasionalis sampai Rekonsiliatif*, (Yogyakarta: Teras, 2012), hlm. 108.

- ⁵ Ahsan Lihasanah, *Al-Fiqh al-Maqāshid 'Inda al-Imām al-Syātibī* (Mesir: Dār al-Salām, 2008), hlm. 11.
- ⁶ Mahmud Yunus, *Kamus Arab-Indonesia* (Jakarta: PT. Mahmud Yunus Wadzuryah, 1990), hlm. 24.
- ⁷ Yusuf al-Qardawi, *Fikih Maqashid Syari'ah* (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2007), hlm. 12.
- ⁸ Hasbi Umar, *Nalar Fiqih Kontemporer* (Jakarta: Gaung Persada Press, 2007), hlm. 36.
- ⁹ Syamsul Anwar, "Ushul Fiqh: Teori dan Metodologi," disampaikan dalam *mata kuliah* di kelas Hukum Keluarga A Prodi Hukum Islam PPs Sunan Kalijaga pada tanggal 31 Desember 2013.
- ¹⁰ Al-Syātibī, *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syari'ah* (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 2003), I: 3.
- ¹¹ Muhammad Tahir bin 'Asyur, *Maqāshid al-Syari'ah al-Islāmiyyah* (Malaysia: Dār al-Fajr, 1999), hlm. 251.
- ¹² Wahbah al-Zuhaili, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī* (Damaskus: Dār al-Fikr, 1986), II: 225.
- ¹³ Al-Qardawi, *Fikih*, hlm. 17-19.
- ¹⁴ Tim Penyusun, *Ensiklopedi Hukum Islam*, cet. 3 (Jakarta: PT Ihtiar Baru Van Hoeve, t.t), hlm. 1108.
- ¹⁵ Dapat juga dilihat dalam surat Ali Imran: 159 dan al-Baqarah: 201-202.
- ¹⁶ Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, jilid 2 (Jakarta: PT Logos Wacana Ilmu, 1999), hlm. 206.
- ¹⁷ Abū Ishāq al-Syātibī, *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syari'ah* (Beirut: Dār Kutub al-Ilmiyyah, 1424 H/2003 M), II: 5.
- ¹⁸ Al-Syātibī, *Al-Muwāfaqāt*, hlm. 6.
- ¹⁹ *Ibid.*, hlm. 8.
- ²⁰ Fathurrahman Djamil, *Filsafat Hukum Islam*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997), hlm. 126.
- ²¹ Al-Syātibī, *Al-Muwāfaqāt*, hlm. 7.
- ²² Urutan kelima *daruriyyat* ini bersifat *ijtihady* bukan *naqly*, artinya ia disusun berdasarkan pemahaman para ulama terhadap nash yang diambil dengan cara *istiqra'* (induktif). Dalam merangkai kelima *daruriyyat* ini (ada juga yang menyebutnya dengan *al-kulliyat al-khamsah*), Imam al-Syātibī terkadang lebih mendahulukan *aql* dari pada *nasl*, terkadang *nasl* terlebih dahulu kemudian *aql* dan terkadang *nasl* lalu *mal* dan terakhir *aql*. Namun satu hal yang perlu dicatat bahwa dalam susunan yang manapun Imam al-Syathibi tetap selalu mengawalinya dengan *din* dan *nafs* terlebih dahulu.
- ²³ *Ibid.*, hlm. 10.
- ²⁴ Ismail Muhammad Syah, dkk, *Filsafat Hukum Islam*, cet. 2, (Jakarta: Bumi Askara, 1992), hlm. 67.
- ²⁵ *Ibid.*, hlm. 101.
- ²⁶ La Jamaa, "Dimensi Ilahi dan Dimensi Insani dalam Maqashid al-Syari'ah", dalam *Asy-Syir'ah*, Vol. 45 No. II, Juli-Desember 2011, hlm. 1259.
- ²⁷ Djamil, *Filsafat Hukum*, hlm. 126.
- ²⁸ La Jamaa, "Dimensi Ilahi", hlm. 1260.
- ²⁹ Firman Tuhan dalam menjelaskan bahwa al-Qur'an turun dengan menggunakan bahasa arab adalah terdapat dalam surat Yusuf :2 dan as-Syu'ara: 195.
- ³⁰ Secara harfiah, kata *ummi* berasal dari *umm* (ibu) yang mengandung arti orang yang tetap dalam keadaan seperti dia dilahirkan, yakni dalam keadaan belum belajar sesuatu apapun. Namun, menyebut Bangsa Arab sebagai bangsa yang *ummi* tidaklah berarti bahwa mereka sama sekali jahil dan tak berbudaya. Dalam kenyataannya mereka memiliki cabang-cabang tertentu ilmu pengetahuan seperti astronomi, sejarah, pengobatan, dan budaya-budaya. Lihat: Muhammad Kholid Masud, *Filsafat Hukum Islam*, cet. 1 (Bandung: Pustaka, 1996), hlm. 264-265
- ³¹ Contohnya adalah sabda Nabi: "Janganlah kamu marah". Hadits ini tidak berarti melarang marah, karena marah adalah tabiat manusia yang tidak mungkin dapat dihindari. Akan tetapi, maksudnya adalah agar sedapat mungkin menahan diri ketika marah atau menghindari hal-hal yang mengakibatkan marah. Lihat: Al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt*, hlm. 82.
- ³² *Ibid.*, hlm. 93.
- ³³ *Ibid.*, hlm. 128.
- ³⁴ La Jamaa, "Dimensi Ilahi, hlm. 1259.
- ³⁵ Adapun yang dimaksud dengan sistem dalam istilah filsafat sistem, yaitu sebuah pendekatan filsafat sistem yang memandang bahwa penciptaan dan fungsi dari alam dan semua komponennya terdiri dari sistem yang luas dan menyeluruh yang terdiri dari jumlah yang tak terbatas dari sub-sistem. Sistem adalah sesuatu yang terdiri dari beberapa rangkaian yang saling terkait antara yang satu dengan yang lainnya secara menyeluruh dan utuh, karena sistem adalah lahan multidisiplin yang muncul dari berbagai bidang ilmu dari kemanusiaan. Lihat: Jasser Auda, *Maqasid al-Syariah as Philosophy of Islamic Law: Systems Approach* (London: The International Institute of Islamic Thought, 2008), hlm. 26.
- ³⁶ *Ibid.*, hlm. 45.

³⁷M. Arfan Muammar dan Abdul Wahid Hasan, dkk, *Studi Islam Perspektif Insider/Outsider*(Yogyakarta: IRCiSoD, 2012), hlm. 402-403.

³⁸Abdullah, “Bangunan Baru”, hlm. 343.

³⁹Muammar, *Studi Islam*, hlm.408.

⁴⁰*Ibid.*, hlm. 462.

⁴¹Abdullah, “Bangunan Baru”, hlm. 351.

⁴²*Ibid.*, hlm. 354.

⁴³Muammar, *Studi Islam.....*, hlm.464.

⁴⁴Fathurrahman Djamil, *Filsafat Hukum Islam* (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997), hlm. 123.

⁴⁵Sahabat Nabi SAW yang paling sering melakukan kreasi dalam bidang hukum sebagai implikasi dari perubahan sosial itu adalah Umar Ibn al-Khatab.

⁴⁶Ahmad Al-Raisuni, *Nazariyyāt al-Maqāṣid ‘inda al-Imām al-Syāṭibī* (Beirut: Al-Muassasah al-Jami’iyyah li al-dirasat wa al-Nasyr wa al-Tauzi’, 1995), hlm. 32.

⁴⁷Ghilman Nursidin, “Konstruksi Pemikiran Maqashid Syari’ah Imam al-Haramain al-Juwaini(Kajian Sosio-Historis)”, *Tesis tidak diterbitkan*, PascasarjanaInstitut Agama Islam Negeri (IAIN) Walisongo Semarang, 2012, hlm. 4-5.

⁴⁸Al-Ghazali mengembangkan pemikiran gurunya al-Juwaini; yakni memperjelas klasifikasi *maqāṣid al-syarī’ah* pada lima penjiwaan, yaitu penjiwaan agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta, kemudian menyusun secara sistematis berdasarkan tiga tingkatan: *ḍarūriyah*, *ḥājjiyyah*, dan *taḥṣīniyyah*.

⁴⁹Abū al-Khaṭṭāb bernama Makhfudz ibn Ahmad ibn Hasan al-Kalwadzani, ia bermadzhab Hanbali. Diantara gurunya ialah Muḥammad ibn Ḥusain ibn Muḥammad ibn Khallāf ibn Aḥmad Abū Ya’lā al-Farrā.

⁵⁰Nama Aslinya ialah Ahmad ibn ‘Ali ibn Burhan Abu Fath dari kalangan Hanbali, dan kemudia ia berpindah haluan kepada madzhab Syafi’i.

⁵¹Nama aslinya ialah Muhammad ibn Ahmad ibn Abi Ahmad, Abu Bakar ‘Alaauddin as-Samarqand. Ia dari kalangan ulama Hanafi. Kitab ushulnya *Mizamul Ushul fi Nataij al-Uqul*.

⁵²Ar-Razi adalah nama dari Muhammad ibn ‘Umar ibn Husain ibn ‘Ali at-Tamimi al-Bakriyi ath-Thabrastani ar-Razi, ia juga mendapat julukan Ibnul Khatib. Kitab ushul yang terkenal darinya ialah “*al-Mahsul fi al-Ushul*”.

⁵³Ia termasuk ulama madzhab Hanbali, nama aslinya ialah Abdullah ibn Muhammad ibn Qudamah al-Jama’ily, al-Miqdasi, al-Damasyi. Ia dilahirkan di Palestina daerah Jama’il. Gurunya

ialah Abdullah ad-Daqaq, Ibnu Bathi. Kitab usulnya ialah *Raudhatu Nadzir wa Jannatul Manadzir fi Ushul Fiqh*.

⁵⁴Nama asli al-Amidi adalah ‘Ali ibn Abi ‘Ali ibn Muhammad ibn Salim ats-Tsa’labi yang diberi gelar Saifuddin. Diantara kitab Ushulnya ialah “*al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam*”.

⁵⁵Al-Izzu sebenarnya hanyalah gelar, sedangkan nama aslinya ialah ‘Abdul ‘Aziz ibn Abdissalam ibn Abi Qasim as-Salami, ia meneruskan ushul fiqhnya al-Amidi. Diantara kitab karangannya yang terkenal ialah “*al-Qawaid al-Kubra*” yang kemudia sering disebut dengan kitab “*Qawa’id al-Ahkam fi mashalih al-Anam*”.

⁵⁶Nama asli al-Qarafi ialah Ahmad ibn Idris ibn Abdurrahman ibn Abdullah ash-Shanhaji.

⁵⁷Ibnu Taimiyah ialah Ahmad ibn Abdul Halim ibn Taimiyah. Kitab karangannya yang cukup terkenal ialah “*Majmū’ al-Fatāwā*”.

⁵⁸Nama aslinya ialah Muhammad ibn Abu Bakar ibn Ayub ibn S’ad ibn Jarir az-Zara’i. Ia diberi gelas Syamsuddin, Abu Abdillah, dan Ibnu al-Qayim al-Jauziyah. Kitab ushul yang cukup populer juga darinya ialah “*I’lām al-Muwaqqi’īn*”. Lihat: Mas’ud al-Yubi, *Maqāṣid al-Syarī’ah al-Islāmiyah wa ‘Alāqtuhā bi al-Adillah asy-Syar’iyyah*, (Riyad:Dār al-Hamzah, 1998), hlm. 63.

⁵⁹Al-Ṭūfi adalah Sulaimān ibn ‘Abdul Qawwī ibn Sa’id al-Ṭūfi al-Ṣarṣarī. Sezaman dengan Ibnu Qayyim sebagai seorang Hambaliyah yang meneruskan pemikiran Ibnu Taimiyah. Karyanya ialah “*Mi’rāz al-Wuṣūl ilā ‘Ilm al-Uṣūl*”.

⁶⁰Al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, hlm. 5.

⁶¹Ibnu ‘Asyur ini berani mengatakan bahwa Maqashid Syari’ah adalah satu disiplin ilmu independen dengan pertimbangan logis bahwa ketika seluruh permasalahan *istidlāl fiqhīyah* bersifat relatif tergantung bagaimana bentuk metode *istinbat*-nya, sehingga dalam prakteknya akan membutuhkan pokok-pokok dari maksud syari’ah. Maka teori ini harus memiliki konseptual sendiri dimana seluruh praktek *istinbath* akan mengacu kepadanya. Sehingga, bagi Ibnu ‘Asyur mengatakan bahwa ilmu *maqāṣid al-syarī’ah* merupakan salah satu pondasi *qat’i* untuk memahami sebuah syari’ah. Ibnu ‘Asyur membagi pembahasan *maqāṣid* pada tiga bagian: meneguhkan kebutuhan *maqāṣid* bagi seorang yang menggeluti hukum, kajian *maqāṣid ‘ammah*, dan *maqāṣid khaṣṣah*. Lihat: Isma’il al-Hasani, *Nazariyyah al-Maqāṣid ‘inda al-Imām Muḥammad al-Ṭāhir ibn ‘Asyūr* (Amerika: The International Institute of Islamic Thought, 1995)

dan Abdul Aziz ibn Abdurahman ibn ‘Ali ibn Rabi’ah, *‘Ilm Maqāshid al-Syārī’*, (Riyad: Kerajaan Arab Saudi, 2002).

⁶² Ibn Asyur membagi *maqāshid al-syarī’ah* menjadi tiga, yaitu *maqāshid ‘āmmah*, *maqāshid khaṣṣah*, dan *maqāshid juz’iyyah*.

⁶³ Nama aslinya Yusuf Hamid al-‘Alam, orang Sudan yang meraih gelar doktor di Universitas al-Azhar. Kitab yang ia ciptakan ialah “*al-Maqāshid al-‘Āmmah li al-Syarī’ah al-Islāmiyyah*”, “*al-Niẓām al-Siyāsī wa al-Iqtisādī fi al-Islām*”.

⁶⁴ Ia mengarang buku yang berjudul, *Ahḍāf al-Tasyrī’ al-Islāmī*.

⁶⁵ M. Amin Abdullah, “Bangunan Baru”, hlm. 364.

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ Krisis bisa mendorong gerakan-gerakan yang lebih lanjut yang disebut dengan revolusi. Revolusi inilah yang dapat mendorong terjadinya sebuah paradigma baru (*new paradigm*). Lihat: Akh. Minhaji, *Sejarah Sosial dalam Studi Islam: Teori, Metodologi, dan Implementasi* (Yogyakarta: Suka Press, 2010), hlm. 44.

⁶⁸ Syamsul Anwar membagi peningkatan norma menjadi tiga tingkatan. *Pertama, al-qiyām al-asasiyyah* (nilai-nilai/filosofis/dasar). *Kedua, al-uṣūl al-kulliyah* (norma-norma tengah/doktrin-doktrin umum). *Ketiga, al-aḥkām al-fār’iyyah* (peraturan-peraturan hukum konkret). Lihat: Syamsul Anwar, “Pengembangan Metode Penelitian Hukum Islam,” dalam Ainurrofiq (ed.), *Mazhab Jogja: Menggagas Paradigma Ushul Fiqh Kontemporer* (Yogyakarta: ar-Ruzz, 2002), hlm. 158-159.

DAFTAR PUSTAKA

Abdullah, M. Amin. “Bangunan Baru Epistemologi Keilmuan Studi Hukum Islam Dalam Merespon Globalisasi”. *Jurnal Asy-Syir’ah*, Vol. 46, No. II, Juli-Desember, 2012.

Anwar, Syamsul. “Pengembangan Metode Penelitian Hukum Islam,” dalam Ainurrofiq (ed.), *Mazhab Jogja: Menggagas Paradigma Ushul Fiqh Kontemporer*. Yogyakarta: ar-Ruzz, 2002.

_____. “Ushul Fiqh: Teori dan Metodologi,” disampaikan dalam *mata kuliah* di kelas Hukum Keluarga A Prodi Hukum Islam PPs Sunan Kalijaga pada tanggal 31 Desember 2013.

Asmawi. *Studi Hukum Islam: dari Tekstualis-Rasionalis sampai Rekonsiliatif*. Yogyakarta: Teras, 2012.

Asyur, Muhammad Thahir. *Maqāshid al-Syarī’ah al-Islāmiyyah*. Malaysia: Dār al-Fajr, 1999.

Auda, Jasser. *Maqasid al-Syariah as Philosophy of Islamic Law: Systems Approach*. London: The International Institute of Islamic Thought, 2008.

Djamil, Fathurrahman. *Filsafat Hukum Islam*. Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997.

Tim Penyusun. *Ensiklopedi Hukum Islam*. Jakarta: PT Ichtiar Baru Van Hoeve, t.t.

Hasani, Isma’il. *Naẓariyah al-Maqāshid ‘Inda Imām Muḥammad al-Ṭāhir ibn ‘Asyūr*. Amerika: The International Institute of Islamic Thought, 1995.

Kuhn, Thomas. *The Structure of Scientific Revolutions*. London: The University of Chicago Press. Ltd., 1970.

La Jamaa. “Dimensi Ilahi dan Dimensi Insani dalam Maqashid al-Syari’ah”. *Jurnal Asy-Syir’ah*, Vol. 45 No. II, Juli-Desember 2011, hlm. 1259.

Lihasanah, Ahsan. *al-Fiqh al-Maqashid ‘Inda al-Imami al-Syathibi*. Mesir: Dar al-Salam, 2008.

Masud, Muhammad Kholid. *Filsafat Hukum Islam*. Bandung: Pustaka, 1996.

Minhaji, Akh. *Sejarah Sosial dalam Studi Islam: Teori, Metodologi, dan Implementasi*. Yogyakarta: Suka Press, 2010.

- Muammar, M. Arfan, dan Abdul Wahid Hasan, dkk. *Studi Islam Perspektif Insider/Outsider*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2012.
- Nursidin, Ghilman. "Konstruksi Pemikiran Maqashid Syari'ah Imam al-Haramain al-Juwaini (Kajian Sosio-Historis)", *Tesis tidak diterbitkan*, Pascasarjana Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Walisongo Semarang, 2012.
- Qardhawi, Yusuf. *Fikih Maqashid Syari'ah*. Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2007.
- Rabi'ah, Abdul Aziz ibn Abdurahman ibn 'Ali ibn. *Ilm Maqāshid asy-Syārī'ah*. Riyad: Kerajaan Arab Saudi, 2002.
- Raisuni, Ahmad. *Nazariyyāt Al-Maqāshid 'inda al-Imām asy-Syāṭibī*. Beirut: Al-Mu'assasah al-Jami'iyyah li al-Dirasat wa al-Nasyr wa al-Tauzi', 1995.
- Syah, Ismail Muhammad, dkk. *Filsafat Hukum Islam*. Jakarta: Bumi Askara, 1992.
- Syarifuddin, Amir. *Ushul Fiqh*, 2 Jilid. Jakarta: PT Logos Wacana Ilmu, 1999.
- Syāṭibī, Abū Iṣḥāq. *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syārī'ah*, 2 Jilid. Beirut: Dār Kutub al-'Ilmiyyah, 1424 H/2003 M.
- Umar, Hasbi. *Nalar Fiqih Kontemporer*. Jakarta: Gaung Persada Press, 2007.
- Yubi, Mas'ud. *Maqāshid asy-Syārī'ah al-Islāmiyah wa 'Alāqatuha bi al-Adillah asy-Syar'iyyah*. Riyad: Dār al-Hamzah, 1998.
- Yunus, Mahmud. *Kamus Arab-Indonesia*. Jakarta: PT. Mahmud Yunus Wadzuryah, 1990.
- Zuhaili, Wahbah. *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*. Damaskus: Dār al-Fikri, 1986.