



Al-Adyan: Jurnal Studi Lintas Agama

P-ISSN: 1907-1736, E-ISSN: 2685-3574

<http://ejournal.radenintan.ac.id/index.php/alAdyan>

Volume 15, Nomor 1, Januari - Juni, 2020

DOI: <https://doi.org/10.24042/ajsla.v15i1.6213>

MAKKIYAH – MADANIYAH ASY SYATIBI DAN IMPLIKASINYA TERHADAP PENGEMBANGAN PEMIKIRAN ISLAM SUBSTANTIF DAN KULTURAL

Alamsyah

Universitas Islam Negeri Raden Intan Lampung

alamsyah_ppa@yahoo.co.id

Abstract

This writing studies Syatibi's thought on the appropriation of both the Qur'an and Hadith of the makkīyah period as "the root" (usul) and those of the madaniyyah as "the branch" (furu'). Such thought implies the function of the makkīyah texts as "the principle", and the madaniyyah ones as "the implementation". This paper then questions the extent to which such thought by Syatibi is relevant with the renewal of Islamic law in contemporary Muslim societies. It uses literary study as its research method, and does its data analysis qualitatively. This research finds out that, Syatibi views the makkīyah texts as an ushul that constitutes a subsistence of maqasid syariah (purposes of the law), while the madaniyyah texts as a furu', one that forms the implementation of that maqasid syariah. Using his theory of istiqrāi makwani, Syatibi views the makkīyah texts as a deductive justification which consists of legal norms between human beings. The teachings of morality and ethics contained in the makkīyah justification are fixed, while those of the madaniyyah justification are dynamic and contingent. The consequence is that any form of obligation and prohibition in Islamic law which are derived from the madaniyyah justification is dynamic and are changing according to its spatial and historical contexts: hence the compatibility of the texts with the principle of maqasid syariah.

Abstrak

Tulisan ini mengkaji pemikiran Syatibi yang meletakkan ayat dan hadis makkīyah sebagai usul dan madaniyyah sebagai furu'. Implikasinya adalah makkīyah sebagai prinsip dan madaniyah sebagai implementasi. Tulisan ini lalu mengkaji relevansi pemahaman Syatibi ini dengan pembaharuan hukum Islam pada masa sekarang. Metode penelitian yang digunakan kajian pustaka, dengan data dan analisis secara kualitatif. Penelitian ini menemukan bahwa Syatibi memahami dalil-dalil makkīyah sebagai usul yang substansinya berisi maqasid syariah, sedangkan madaniyyah sebagai furu' yang menjadi implementasi dari maqasid syari'ah tersebut. Dengan teori istiqlai maknawinya, Syatibi lalu menyatakan ayat makkīyah sebagai dalil-dalil deduktif yang memuat moral atau etika, sedangkan ayat madaniyah sebagai dalil-dalil induktif yang memuat norma hukum antar manusia. Ajaran moral – etika dalam dalil-dalil makkīyah bersifat tetap sedangkan aturan implementatif dalam dalil-dalil madaniyah adalah bersifat dinamis dan pelaksanaannya bisa berubah. Sebagai konsekuensinya, maka berbagai perintah atau larangan dalam syariat yang berbasis pada dalil-dalil madaniyah adalah dinamis dan bisa berubah sesuai dengan perubahan waktu dan tempat. Perubahan ini adalah untuk meraih kemashabatan sesuai tujuan maqasid syariah.

Keywords: *Makkīyah, Madaniyah, Istiqlai, Maqasid Syariah.*

A. Pendahuluan.

Salah satu tema kajian dalam al-Qur'an adalah bahasan tentang ayat *makkīyah* dan *madaniyyah*. Konsep mengenai kategorisasi ini telah muncul dan menjadi bagian integral dalam kajian al-Qur'an sejak awal kelahiran ulum al-Qur'an. Dalam bidang yang terakhir ini, kajian *makkīyah madaniyyah* dilihat dalam posisinya sebagai sebuah perodesasi turunnya al-Qur'an. Pembahasan yang muncul lebih banyak didominasi oleh kajian normatif dalam arti berkuat pada persoalan definisi, batasan, dan ciri masing-masing, di samping hikmah yang dikandungnya¹. Oleh karena itu tidak ada atau sedikit ulama yang mengkaji *makkīyah-madaniyyah* sebagai model atau strategi pembentukan hukum Islam, dan asy Syathibi adalah salah seorang tokoh tersebut.

Persoalan *makkīyah-madaniyyah* kurang mendapat perhatian. Kajian yang muncul terkait dengan tema ini biasanya berkisar pada

¹ Lihat, misalnya Muhammad Amin Suma, *Ulumul Qur'an*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2014), h. 275-289.

masalah *nasakh-mansukh*. Jika terjadi pertentangan (*ta'arud*) antara ayat satu dengan yang lain, maka ayat terakhir yang diberlakukan, dan dengan demikian ayat yang pertama berstatus *mansukh* (terhapus). Hanya saja, konsepsi ini tidak secara khusus mengkaji *makkiyyah-madaniyyah*, sehingga seringkali tidak dibedakan apakah pola *nasakh* yang diberlakukan berkenaan dengan antara ayat *makkiyyah-madaniyyah* atau internal masing-masing jenis ayat.

Asy-Syatibi, seorang ulama ushul fikih abad ke-VII H, memberikan perhatian dan tawaran mengenai konsep *makkiyyah-madaniyyah* yang ia kaitkan dengan persoalan metodologi hukum Islam. Ia memanfaatkan kajian mengenai konsepsi *makkiyyah-madaniyyah* sebagaimana tertuang dalam ulumul-Qur'an, dan melanjutkannya dengan membahas pola relasi antara kedua jenis ayat dengan pendekatan metodologi hukum Islam. Menurut asy-Syatibi, status ayat *makkiyyah* dan *madaniyyah* tidaklah setara dan dihadapkan pada posisi berhadapan. Baginya, ayat *makkiyyah* merupakan ayat-ayat *usul* (pokok) yang mengandung ajaran-ajaran pokok, sedangkan *madaniyyah* merupakan ayat-ayat *furu'* (cabang) yang berisi ajaran derivatif dari ayat-ayat *makkiyyah*². Konsekuensinya, produk hukum yang dihasilkan dari pemaknaan terhadap ayat *madaniyyah* ini harus sejalan dengan semangat mendasar yang dituangkan dalam ayat *makkiyyah*. Antara kedua jenis ayat-ayat ini harus saling melengkapi, dengan ayat *makkiyyah* sebagai pondasi pokoknya, dan *madaniyyah* sebagai pelengkapannya³.

Menurut asy-Syatibi, ayat-ayat *makkiyyah* secara mendasar mengandung *ad-daruriyyat al-khamsah* (lima hal pokok yang harus dilindungi), yaitu *ad-din* (agama), *an-nafs* (jiwa), *al-'aql* (akal), *an-nasl* (keturunan), dan *al-mal* (harta)⁴. Lima hal di atas adalah hal pokok yang harus dilindungi dan diwujudkan kemaslahatannya⁵. Seluruh

² Asy-Syatibi, *Al-Muwafaqat fi Usul asy-Syari'ah*, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2005), cet. ke-7, Juz III, h., 33

³ *Ibid.*, h., 304

⁴ *Ibid.*, h., 33-35

⁵ Dalam kajian ushul Fikih, lima hal ini adalah prinsip dasar yang harus diwujudkan kemaslahatannya. Para ulama *usuliyun* mengakui bahwa tujuan hukum dikembalikan kepada upaya mewujudkan kemaslahatan lima hal tersebut. Dalam sejarahnya, teori tentang *maqasid syari'ah* ini lahir dari tangan al-Ghazali dan mengalami penyempurnaan yang mengagumkan di tangan asy-Syatibi. Lihat Syamsul Anwar, "Epistemologi Hukum Islam dalam *al-Mustafsa min 'Ilm al-Usul*

bengunan hukum islam, secara substantif, hakikatnya mesti berorientasi kepada upaya mewujudkan kemaslahatan lima hal pokok di atas. Keberadaan kelimanya tidak bisa dihapuskan oleh yang lain, dalam arti dinegasikan dari ketentuan hukum yang dihasilkan. Dalam batasan ini, jika ditarik ke atas, maka ayat-ayat *makkiyyah* tidak dapat dihapus keberadaannya oleh ayat-ayat *madaniyyah*. Sebab, ayat *makkiyyah* merupakan ayat pokok yang harus direalisasikan keberadaannya dalam setiap diktum hukum yang dihasilkan. Sebaliknya, ayat-ayat *madaniyyah* justru yang harus menyesuaikan dengan semangat mendasar ayat *makkiyyah* ini⁶. Hal ini karena ayat *madaniyyah* merupakan ayat ‘aplikasi kontekstual’ bagi ayat *makkiyyah*.

Tulisan ini berupaya memaparkan logika yang dibangun oleh asy-Syatibi dalam mendudukan *makkiyyah* sebagai ayat *ushul* dan *madaniyyah* sebagai ayat *furu'*, serta kontribusi pemikirannya bagi pengembangan hukum Islam kontemporer.

B. Makkiyah - Madaniyah sebagai Metodologi Kajian Islam

a. Makkiyyah sebagai ayat *usul*

Kata *usul* dalam konteks pemikiran asy-Syatibi merujuk kepada makna pokok dimana makna ini ia pakai untuk mengungkapkan sesuatu yang menjadi landasan fundamental bagi konsepsi-konsepsi hukum berikutnya. Mengawali kajiannya dalam *al-Muwafaqat*, asy-Syatibi mengemukakan mengenai konsep dasar ushul fikih dimana ia menggambarkan bahwa ushul fikih sebagai landasan pokok yang akan dijadikan rujukan dan dasar bagi hukum detail berikutnya⁷. Penggunaan kata *usul* dengan demikian merujuk kepada makna sebagai sesuatu yang mendasar dan fundamental.

Kaitannya dengan konteks pembahasan *makkiyyah-madaniyyah*, *usul* memiliki makna sebagai ayat-ayat pokok yang menjadi landasan bagi ayat-ayat lainnya. Isi atau pokok inilah yang ia sebut *kulliyat* yang merupakan prinsip dasar yang melandasi pembentukan hukum detail sebagaimana dalam ayat *madaniyyah*.

karya Al-Gazzali (450-505 H/ 1058-1111 M)”, *Disertasi tidak diterbitkan*, (Jogjakarta: IAIN Sunan Kalijaga, 2000), h. 402

⁶ Asy-Syatibi, *Al-Muwafaqat ...*, h., 304

⁷ *Ibid.*, I: 2

Dalam hal ini ayat-ayat *makkiyyah* menjadi landasan bagi operasionalisasi ayat-ayat *madaniyyah*. Asy-Syatibi menyatakan bahwa ayat-ayat *makkiyyah* menjadi basis bagi pemahaman terhadap ayat *madaniyyah*⁸. Kaitannya dengan ini, menurut Hallaq, bagi asy-Syatibi memahami al-Qur'an secara komprehensif hanya bisa dilakukan jika kita memiliki pemahaman yang utuh mengenai al-Qur'an termasuk aspek kesejarahannya. Aspek terakhir ini diantaranya dilakukan dengan memahami *makkiyyah-madaniyyah*. Oleh karena itu, bagian-bagian terakhir (*madaniyyah*) harus dipahami dalam kaitannya dengan bagian pertama (*makkiyyah*)⁹, sebab antara keduanya terikat satu sistem hukum dimana *makkiyyah* berperan sebagai basis bagi *madaniyyah*. Oleh karena menjadi basis yang mendasari lahirnya hukum detail, maka ayat-ayat *usul* atau dalil *kulli* dalam ayat-ayat *makkiyyah* harus mengandung prinsip umum dan mendasar yang mampu mencakup dan mendasari semua persoalan yang ada. Asy-Syatibi menyebutnya dengan *maqasid asy-syari'ah*.

Secara tersurat, Asy-Syatibi menandakan bahwa konsep-konsep agama yang disampaikan pada periode Makkah, merupakan konsep pokok yang menjadi dasar bagi konsep agama pada periode Madinah. Asy-Syatibi juga menegaskan bahwa: "sesungguhnya *al-usul al-kulliyat* (prinsip-prinsip pokok-universal) yang dibawa oleh syari'ah Islam diorientasikan untuk menjaga (kemaslahatan) lima hal, yaitu: agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta"¹⁰. Lima hal inilah yang kemudian dikenal dengan *maqasid asy-syari'ah*. Dengan demikian, ayat-ayat *makkiyyah* sebagai ayat *usul* secara substantif berisi *kulliyat al-kebansab* atau *maqasid asy-syari'ah* itu sendiri.

b. Metode Penetapan *Usul*

Teori *maqasid asy-syari'ah* asy-Syatibi berdiri atas dua asas, pertama, kausasi atau enumerasi syari'ah (*ta'lii*) dengan menarik *maslahah* dan menolak *mafsadah*. Kedua, *maqasid asy-syari'ah* sebagai produk induksi menjadi dasar ijtihad terhadap kasus-kasus yang belum tersentuh oleh nash dan *qiyas*. Dengan demikian *maqasid asy-*

⁸ *Ibid.*, Juz III, h. 304

⁹ Hallaq, Wael B. *Sejarah Teori Hukum Islam, Pengantar untuk Usul Fikih Mazhab Sunni*, Pen. Kusnadinigrat, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2001), Cet. 2, h. 290; Lihat pula Duski Ibrahim, *Metode Penetapan Hukum Islam, embongkar konsep istiqlah ma'navi asy-Syatibi* (Jogjakarta: ar-Ruzz, 2008), , cet. ke-1, h. 16

¹⁰ *Ibid.*, Juz III, h. 33

syari'ah menjadi semacam landasan dan acuan bagi penalaran hukum berikutnya. Keberadaannya menjadi sangat penting dan karena itu harus kokoh.

Menyikapi hal ini, asy-Syatibi membangun kerangka fikir yang menempatkan *maqasid asy-syari'ah* pada wilayah *qat'i*, sehingga keberadaannya mutlak benar dan kuat. Kerangka fikir ini, ia bangun melalui alur induktif yang dalam *al-Muwafaqat* disebut *isriqra' ma'nawi*¹¹.

Istiqra' ma'nawi merupakan upaya pemahaman terhadap *nass* dengan berpijak kepada metode pengambilan hukum yang memanfaatkan kolektivitas dalil dari berbagai bentuknya, mempertimbangkan indikasi-indikasi keadaan tertentu (*qara'in al-ahwal*), baik yang terkait dengan *nass* secara langsung (*manqulah*) atau tidak langsung (*gairu manqulah*)¹². Menurut Duski Ibrahim, setelah mengkaji tentang *istiqra'* asy-Syatibi, *istiqra'* dapat diartikan sebagai suatu metode dalam proses penarikan atau penetapan hukum Islam yang tidak tergantung kepada satu dalil atau *nass* saja, tetapi dengan menghimpun semua dalil dari berbagai bentuknya yang relevan dengan permasalahan yang akan dicari jawabannya supaya didapatkan suatu kepastian hukum, dengan tetap memerankan akal, mempertimbangkan kondisi-kondisi sosial, serta dimensi waktu dan tempat. Oleh karena itu, dalam kajian *istiqra'*, dapat ditarik dua hal penting.

1. Pemahaman yang komprehensif-korboratif terhadap *nass* hukum.

Pada posisi ini, seluruh teks hukum ditempatkan dalam satu posisi sebagai satu kesatuan yang utuh¹³. Seorang Mujathid, dengan demikian, dituntut untuk mampu mengambil dalil-dalil hukum sebanyak-banyaknya, dalam ragam bentuknya dengan

¹¹ Lihat, Duski Ibrahim, *Metode Penetapan Hukum Islam...*, h. 161-162; Dalam studinya, Syamsul Anwar mengemukakan bahwa lahirnya teori induktif –yang dalam penelitiannya dikemukakan oleh al-Gazali- dikerenakan adanya ketidakpercayaan atau skeptisisme terhadap kemampuan bahasa dalam mengungkapkan maksud secara mandiri. Lihat, Syamsul Anwar, *Epistemologi Hukum ...*, h. 320-330

¹² Asy-Syatibi, *Al-Muwafaqat...*, Juz I, h. 24 . namun paling tidak di tangan asy-Syatibi-lah metode ini berada pada puncak kematangannya. Syamsul Anwar, *Epistemologi Hukum...*, 396, 401

¹³ Asy-Syatibi, *Al-Muwafaqat...*, Juz I, h. 24

mengikutsertakan konteks historis saat dalil-dalil tersebut lahir, landasan atau dalil yang dipakai tidak hanya bersumber dari -dan bersandar pada- satu atau dua dalil saja. Sebaliknya, ia didasarkan atas ‘semangat’ inti dari kumpulan sejumlah dalil. Sebab, jika sampai terjadi pemahaman yang dikomik antar sumber-sumber hukum, maka akan berakibat pada adanya kecenderungan ‘konflik’ antara produk hukum satu dengan yang lain, padahal tema kasus hukumnya sama. Karenanya, satu keputusan hukum harus didasarkan pada kolektivitas dalil secara menyeluruh, dan bukan sekedar ‘mencomot’ dalil tertentu, tanpa mempertimbangkan konteks sosiologis-historis saat dalil itu lahir.

Kolektivitas antar dalil ini akan melahirkan satu pemahaman yang utuh tentang makna hakiki dari syari’at dan tujuannya ketika syari’at tersebut diberlakukan, sehingga hasil akhir berupa produk hukum akan memiliki legitimasi yang kokoh, disamping mempunyai fleksibilitas yang tinggi dan tidak cenderung kaku. Kolektivitas mengideakan adanya ketersalinghubungan (*interconnection*) antara seluruh dalil hukum yang berujung pada pola saling mendukung dan memperkuat satu sama lain. Asy-Syatibi menyatakan bahwa sesungguhnya kumpulan dalil memiliki kekuatan yang tidak dimiliki oleh dalil-dalil secara mandiri. Ia mengatakan: “Sesungguhnya kolektivitas (dalil) memiliki kekuatan yang tidak dimiliki oleh dalil-dalil mandiri”¹⁴. Sementara dalil yang diberlakukan secara mandiri, akan memiliki posisi yang ‘rapuh’ karena tidak memiliki dukungan yang menopang legitimasinya.¹⁵

Dari kolektivitas dalil ini, lahirlah lima hal pokok yang menjadi *maqasid asy-syari’ah* dari pemberlakuan hukum Islam. Lima hal tersebut adalah menjaga agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta¹⁶. Menurut asy-Syatibi, konsep dasar semacam ini adalah hal mendasar yang telah disepakati oleh seluruh umat Islam, termasuk agama-agama di luar Islam. Ini berarti, menjaga kelima-nya adalah hal pokok

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.*,

¹⁶ Bahkan, menurut Hamka Haq, dalam kajian disertasinya, hal pokok yang mesti dijaga tidak hanya meliputi lima hal sebagaimana yang *mafhum* dalam ushul fikih, namun berjumlah enam. Satu yang ia tambahkan adalah memelihara keutuhan umat. Lebih jauh, ia menempatkan poin ini pada urutan kedua, setelah agama. Lihat Hamka Haq, *Al-Syatibi: Aspek Teologis Konsep Maslahah dalam Kitab al-Muwafaqat*, (Jakarta: Erlangga, 2007), h. 103

yang tidak bisa ditawar, dan bersifat *qat'i*¹⁷. Pasalnya, munculnya diktum tersebut berasal dari *ijtima' ad-dalail* (kumpulan dalil-dalil) yang saling mendukung dan menguatkan, sehingga dalam posisi ini-lah ia berstatus *qat'i*.

Menurut asy-Syatibi, kolektivitas dalil dalam melegitimasi satu diktum hukum tidak mesti memiliki bentuk lafal yang sama. Ia dapat berupa perintah untuk mengerjakan sesuatu, dan ini berarti wajib. Keberadaan yang wajib ini didukung oleh sejumlah dalil yang menyatakan pujian bagi orang yang melakukan kewajiban tersebut, dan juga celaan bagi yang meninggalkannya. Adanya dalil-dalil yang beragam dengan muatan perintah, pujian, celaan dan sebagainya tersebut mengerucut dan membentuk kolektivitas dalil hingga menghasilkan hukum yang *qat'i*¹⁸.

Menjaga agama misalnya, jika ditelusuri menggunakan perspektif *istiqra'*, akan menunjukkan betapa dalam al-Qur'an, Allah menetapkan kewajiban untuk beriman, menjalankan perintah, dan menjauhi larangannya. Ini masih diperkuat dengan celaan dan ancaman bagi mereka yang melakukan pelanggaran dari apa yang Allah perintahkan. Beberapa dalil al-Qur'an sebagaimana telah diuraikan (mengenai kemaslahatan agama), menunjukkan betapa al-Qur'an membangun satu konsepsi kewajiban dengan memanfaatkan kolektivitas dalil. Oleh karena itu, hasilnya berupa perintah menjaga kemaslahatan agama menjadi sebuah kewajiban yang bersifat *qat'i*.

Selanjutnya, seluruh hukum yang muncul dan berasal dari pemahaman terhadap nash hukum secara parsial, tidak boleh bertentangan dengan upaya mewujudkan kemaslahatan lima hal pokok tersebut. Ini karena diktum hukum yang 'hanya' bersumber dari satu dalil, statusnya adalah '*zanni*', sementara lima hal di atas adalah *qat'i*. Dan, yang *zanni* tidak boleh bertentangan dengan yang *qat'i*. Dalam batasan ini, sebuah hukum fikih yang 'hanya' didasarkan pada satu dalil secara parsial, maka statusnya adalah *zanni*, sebab ia tidak didukung oleh sejumlah dalil yang saling menguatkan¹⁹.

¹⁷ Asy-Syatibi, *Al-Muwafaqat...*, Juz I, h. 26

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ Konsep *qat'i-zanni* yang ditawarkan oleh asy-Syatibi ini, secara konseptual, tampaknya seolah 'berbanding terbalik' dengan apa yang selama ini dipahami dan diformulasikan oleh kalangan ulama lain. Menurut kelompok terakhir ini, *qat'i* adalah dalil yang menunjukkan makna pasti dalam tunjukan dalilnya, dan tidak membuka peluang interpretasi. Baca, Abdul Wahhab Khallaf, *Ilm Ushul al-*

2. Pemahaman terhadap *nass* secara holistik.

Ini berarti pemahaman terhadap *nass* hukum dengan melibatkan indikasi tertentu terkait dengan kelahiran *nass* hukum²⁰. Indikasi yang dimaksud dalam kajian ini adalah aspek-aspek, baik yang terkait dengan *nass* secara langsung atau tidak. Untuk yang pertama bisa berupa konteks yang melatarbelakangi lahirnya *nass* hukum, baik berupa *asbab an-nuzul* maupun *asbab al-wurud*. Kajian-kajian kebahasaan secara intensif penting untuk dilibatkan hingga diketahui apakah teks tersebut ‘*amm*, *kbass*, *mutlaq* atau yang lain²¹. Penelusuran ini dalam rangka memahami makna hakiki dari *nass* hukum yang ada, sehingga seorang mujtahid tidak hanya ‘terjebak’ kepada artikulasi verbal dari *nass* hukum dan terjatuh pada kesalahan dalam ‘membaca’ ayat hukum.

Dalam batasan pemahaman dengan indikasi pertama ini, terlihat bahwa asy-Syatibi berupaya mengangkat konteks historis kelahiran ayat hukum sebagai bagian dari ‘cara baca’ terhadap *nass* hukum. Dengan demikian, secara sederhana pandangan asy-Syatibi ini sejalan dengan kelompok ‘minoritas’ yang menyerukan untuk melibatkan *sabab* (konteks kelahiran *nass*) dalam memahami *ibarat* (kandungan) hukum sebuah *nass*. Secara redaksional konsep ini dinyatakan dengan *al-ibratu bi khususi as-sabab la bi ‘umumi al-lafzi* (kandungan hukum diambil dengan mempertimbangkan ke-khususan sebab, bukan ke-umaman redaksi)²².

Selanjutnya, indikasi secara tidak langsung dalam memahami *nash* hukum dapat berupa konteks sosiologis secara umum²³. Ini berarti kondisi sosial masyarakat yang menjadi ‘objek’ hukum juga turut dipertimbangkan dalam memahami makna hakiki dari *nass*

Fiqh, (Kuwait: Dar al Kutub al ‘Ilmi, 1978), h. 34-35. Namun, konsep yang ditawarkan asy-Syatibi tersebut ternyata tidak diikuti dengan pendapatnya yang membolehkan ijtihad merambah seluruh wilayah teks hukum. Asy-Syatibi mengakui bahwa ada teks hukum yang tidak boleh ‘dijamah’.

²⁰ Asy-Syatibi, *Al-Muwafaqat...*, Juz I, h. 24

²¹ *Ibid.*

²² Kalangan ulama memiliki dua konsep yang berbeda dalam memandang peran konteks kelahiran *nass* hukum sebagai bagian dalam memahami *nass* tersebut. Kemunculan asy-Syatibi, menurut Nasarudin Umar, seolah membawa kaidah “*al-ibratu bi maqasid asy-syari’ah, la bi’umum al lafzi au bi khususi as-sabab*. Ini dalam rangka menghasilkan produk hukum yang lebih *acceptable*. Lihat Nasarudin Umar, *Kata Pengantar*, dalam Asafri Jaya Bakri, *Konsep Maqasid Syari’ah Menurut Syatibi*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996), cet. ke-1, h. vi

²³ Asy-Syatibi, *Al-Muwafaqat...*, h. 24-25

hukum. Ini tentu menjadi satu terobosan penting, dimana sebelumnya pembacaan *nass* hukum hanya bertumpu pada logika kebahasaan dengan mengelaborasi teks hukum *an sich*. Kondisi sosial sebagai satu kenyataan yang hidup (*living reality*) hampir tidak pernah tersentuh. Pola ini mengideakan *nass* hukum sebagai sesuatu yang *taken for granted* (barang jadi), dan terlepas sama sekali dari realitas sosial.

Dalam batasan pemahaman ini, penting untuk melihat kondisi dan struktur masyarakat Arab sebagai tempat turun dan lahirnya *nass* hukum. Apa dan bagaimana tradisi mereka, kebiasaan-kebiasaan baik dalam bentuk tradisi maupun bahasa, hukum-hukum yang ada, dan lain sebagainya. Kemudian, dari sana akan terlihat sejauh mana hukum Islam tatkala masuk dalam lanskap kehidupan masyarakat Arab, menyesuaikan diri dengan kondisi masyarakat tersebut. Sehingga, pada gilirannya akan terlihat pula mana hakikat hukum yang dituju oleh *nass* hukum dan mana yang merupakan produk hukum hasil ‘kolaborasi’ antara *nass* dengan realitas sosial²⁴.

Mengenai hal ini ketika dikaitkan dengan prinsip-prinsip dasar syari’ah, akan terlihat bahwa semua prinsip yang diberikan oleh Allah dalam konsep *maqasid asy-syari’ah* ini, sesungguhnya merupakan penjelasan mengenai pembacaan terhadap realitas masyarakat yang ada. Sebagai contoh, *Maqasid* berupa menjaga jiwa, Allah tetapkan dengan menetapkan berbagai ayat yang memerintahkan untuk menjaga kemaslahatan jiwa dan melarang dari segala hal yang merusak jiwa tersebut. Dalam hal ini, Allah juga melibatkan konteks masyarakat Arab dengan menyebut (dalam bentuk) kebiasaan-kebiasaan buruk orang Arab yaitu membunuh bayi-bayi perempuan. Allah menyebutkan ini sebagai satu bentuk contoh dari *living reality* saat itu, dan kemudian melarangnya. Larangan ini, karena didukung banyak ayat dan juga kenyataan sosiologis, maka menghasilkan satu makna yang pasti, yang kemudian mengkristal dalam konsep *hifz an-nafs*.

Contoh ini, tampaknya tidak jauh berbeda dengan *maqasid asy-syari’ah* lainnya, yaitu *hifz al-'aql*, *hifz an-nasl*, dan *hifz al-mal*. Masing-masing dari *maqasid asy-syari’ah* ini dibangun atas dasar kesatuan dalil, baik yang berasal dari *nass* hukum, sebagaimana telah dipaparkan di

²⁴ Lihat, misalnya Abdul Mustaqim, *Paradigma Tafsir Feminis, Membaca al-Qur'an dengan Tafsir Perempuan*, (Jakarta: Logung Pustaka, t.th), h. 24

muka, maupun yang berasal dari kenyataan empiris masyarakat saat itu. Hampir semua yang ‘dikritik’ oleh al-Qur’an dalam ayat-ayat *makkiyyah* ini, merupakan realitas masyarakat Arab saat itu. Kemudian Islam menetapkan mana yang boleh dan mana yang tidak boleh dalam berbagai ayat-nya. Kolektivitas dari dalil *manqulab* dan *gairi manqulab* ini menghasilkan diktum-diktum konsepsi hukum dasar yang dikenal sebagai *maqasid asy-syari’ah*. Oleh karena itu keberadaan *maqasid asy-syari’ah* menjadi *qat’i*.

c. Madaniyyah sebagai Ayat Furu’

1. Makna dan Cakupan Madaniyyah sebagai Ayat Furu’

Kata furu dalam kajian ushul fikih seringkali dipersamakan dengan kata *juz’i*. Asy-Syatibi sendiri lebih sering menggunakan kata *juz’i* untuk menyebut istilah hukum derivatif. Dalam kajian inipun – mengikuti istilah yang dipakai asy-Syatibi -, kata *juz’i* ini pula yang akan dipakai.²⁵

Juz’i merupakan hukum derivatif yang berasal dan diturunkan dari prinsip-prinsip umum (*kulliyat*). Secara definitif, menurut Hallaq, *juz’i* adalah bagian dari *kulli*²⁶. Karena itu, sebuah *juz’i* pada hakikatnya berisi hukum-hukum yang sejalan dengan prinsip umum yang mendasarinya. Namun demikian, hubungan *juz’i-kulli* juga dapat dimaknai secara terbalik, dimana *juz’i* merupakan pembentuk *kulli*. Artinya, *juz’i* yang memiliki makna khusus, lantas bertemu dan bergabung dengan *juz’i* lain yang memiliki makna seirama kemudian membentuk makna umum yang menjadi muara atau payung bagi *juz’i-juz’i* pembentuknya. Dengan posisi semacam ini, menghilangkan sebuah *juz’i* dari sebuah *kulli* akan mengganggu keutuhan *kulli*, dan sebaliknya menggunakan *kulli* dengan mengabaikan *juz’i* juga akan merusak *kulli*²⁷.

Asy-Syatibi mengatakan bahwa hukum yang bersifat *juz’i* merupakan bagian dari sebuah ketentuan umum yang bersifat *usuli* (pokok)²⁸. Antar keduanya terjalin pola relasi yang menempatkan *juz’i* sebagai bagian inheren dalam sebuah kaidah usul. Menjelaskan hal ini, Abdullah Darraz, menyatakan bahwa hukum *juz’i* berisi ada dua, yaitu

²⁵ Kata *furu’* misalnya dipakai Asy-Syatibi untuk menyebut istilah hukum-hukum fikih, lihat Asy-Syatibi, *Al-Muwafaqat...*, Juz I, h. 29-31

²⁶ Hallaq, *Sejarah Teori Hukum Islam...*, h. 246

²⁷ *Ibid.*, h. 247

²⁸ Asy-Syatibi, *Al-Muwafaqat...*, Juz III, h.

juẓ'i haqiqi berupa hukum *tafsili* (terperinci) yang berasal dari *nash* hukum yang detail (*nusus at-tafsiliyyah*), dan *juẓ'i idafi* berupa kaidah *kulliyah* yang berada di bawah kaidah lain yang lebih umum²⁹.

Kajian tentang *maqasid asy-syari'ah* yang berisi lima hal pokok sebagaimana telah diuraikan, biasanya langsung merujuk kelimanya sebagai tujuan primer dan kaidah universal yang mesti diwujudkan. Sedangkan *kulliyat as-salas* merupakan stratifikasi *maqasid asy-syari'ah* dari sudut pandang kualitas pencapaian. Asy-Syatibi sendiri menggunakan istilah *juẓ'i idafi* untuk *kulliyat al-kebamsab*, yang itu berarti kelimanya bukanlah *juẓ'i* dalam arti hukum derivatif. Istilah *idafi* merujuk kepada identitas yang tidak senyatanya. Hal ini karena secara hakiki kelimanya adalah kaidah dasar yang telah dihasilkan melalui metode *istiqra'* yang dari sana dibangun hukum-hukum detail atau hukum *juẓ'i haqiqi*³⁰.

Sebagai ayat-ayat yang mengandung makna *tafsili*, ayat *madaniyyah* berposisi sebagai penjelas dan penyempurna bagi konsep dasar yang telah dibangun oleh ayat-ayat *makkiyyah*³¹. Meski kadang tampak redaksinya mengandung makna *kulli*, namun sesungguhnya makna yang dikandungnya merupakan perwujudan dari makna lain yang lebih umum yang telah dibangun oleh ayat *makkiyyah*. Menjelaskan hal ini, misalnya perintah untuk berjihad yang merupakan perintah dalam ayat *madaniyyah*. Perintah ini tampak seperti konsepsi dasar yang memiliki makna *kulli*, namun sesungguhnya jihad merupakan perwujudan konkret dari seruan al-Qur'an dalam ayat *makkiyyah* berupa *amr ma'ruf naby 'an al-munkar*³². Oleh karena itu, tetap saja bahwa kandungan ayat *madaniyyah* bersifat *furu'iyah-juẓ'iyyah* yang merupakan pengejawantahan dari ayat-ayat *makkiyyah* yang bersifat *usuliyah-kulliyah*. Oleh karena berupa hukum *juẓ'i*, maka cakupan hukum *madaniyyah* bersifat detail-aplikatif dan mencakup hukum-hukum amaliah (praktis).

Sebagai ayat-ayat yang berisi hukum detail, ayat-ayat *madaniyyah* mencakup beragam hukum praktis yang siap pakai. Untuk melihat ini, akan digunakan klasifikasi hukum sebagaimana disebutkan oleh asy-Syatibi dengan menyandingkan penjelasannya melalui penjabaran perspektif *maqasid asy-syari'ah* sebagai kaidah

²⁹ *Ibid.*, h. 5

³⁰ Lihat footnote nomor 7 dalam *Ibid.*, h. 5

³¹ *Ibid.*, h. 33

³² Lihat footnote nomor 3 dalam *Ibid.*

pokoknya. Dengan demikian, diharapkan akan terlihat cakupan dan isi ayat-ayat *madaniyyah*. Dalam hal ini asy-Syatibi menjelaskan, tatkala Rasulullah keluar (dari Mekah) menuju Madinah, dan Islam telah menyebar, maka sempurnalah prinsip-prinsip pokok-universal (*al-kulliyah al-usuliyah*) secara bertahap, (dan diikuti dengan hukum detail) seperti mendamaikan dua pihak, menepati transaksi, pengharaman minuman keras, dan penetapan beberapa *had* (hukuman hudud), dalam upaya menjaga hal-hal pokok (sebagaimana ditetapkan di Mekah, pen) dan hal-hal lain yang menyempurnakannya, menghilangkan kesulitan, *rukhsah*, dan lain sebagainya, yang kesemuanya merupakan penyempurna bagi prinsip-prinsip pokok-universal (tersebut)³³.

Menurut asy-Syatibi, segera setelah Rasulullah hijrah ke Madinah, surat yang pertama kali turun kepada Nabi adalah surat al-Baqarah yang isinya menjelaskan dan merinci kandungan surat al-An'am³⁴. As-Suyuti mengatakan bahwa surat al-Baqarah merupakan surat *madaniyyah*, dengan mendasarkan pada riwayat dari 'Ali bin Abi Talhah. Selain al-Baqarah, lanjutnya, surat *madaniyyah* adalah 'Ali 'Imran, an-Nisa', al-Maidah, al-Anfal, dan lain-lain³⁵. Sedangkan kandungan dari ayat-ayat *madaniyyah* ini adalah penjelasan mengenai konsep dasar yang tertuang dalam ayat *makkiyyah* yang meliputi ibadah, mu'amalah, kebiasaan-kebiasaan, seputar pernikahan, dan jinayah³⁶. Hal-hal yang demikian itulah yang merupakan isi dari ayat-ayat *madaniyyah*.

2. Metode memahami *madaniyyah* sebagai ayat *furu'-juzi*.

Pada dasarnya, metode pemahaman terhadap ayat *madaniyyah* sama dengan metode pemahaman terhadap ayat *makkiyyah*. Artinya, sebagai titah Tuhan yang sama-sama diwujudkan dalam verbalitas bahasa, hal paling mendasar yang mesti dielaborasi adalah persoalan

³³ Asy-Syatibi, *Al-Muwafaqat...*, h. 77-78

³⁴ Secara lebih detail kaitannya dengan kandungan hukum dalam al-Qur'an, Khallaf memberikan gambaran cakupan hukum beserta jumlah ayat yang menjelaskannya. Ia menjelaskan bahwa cakupan hukum dalam kategori *mu'amalat* meliputi beberapa aspek, yaitu hukum keluarga yang dijelaskan oleh sekitar 70 ayat, hukum transaksi yang ditunjukkan oleh sekitar 70 ayat, hukum jinayah dengan 30 ayat, hukum acara sekitar 13 ayat, hukum perundang-undangan sekitar 10 ayat, dan hukum hubungan antar Negara sekitar 25 ayat. Lihat Khallaf, *Op. Cit.*, h. 22-23, dibandingkan dengan asy-Syatibi, *Al-Muwafaqat...*, Juz III, h. 305

³⁵ Secara lengkap baca as-Suyuti, *Op. Cit.*, h. 11

³⁶ Asy-Syatibi, *Al-Muwafaqat...*, h. 305

bahasa itu sendiri. Oleh karena bahasa Arab menjadi bahasa pengantarnya, maka pemahaman terhadap seluk-beluk ketatabahasaannya mutlak diperlukan. Sampai pada titik ini, seluruh ayat al-Qur'an, baik yang *makkiyyah* maupun yang *madaniyyah*, diperlakukan sama. Hanya saja, karena kandungannya yang bersifat elementer-fundamental, maka ayat-ayat *makkiyyah* lantas dipahami sebagai ayat *usul*, sedangkan untuk uraian praktisnya didapatkan dari ayat *madaniyyah*, karenanya yang terakhir ini disebut sebagai *juẓ'ī*. Namun demikian, sebagaimana dikemukakan di awal, korborasi ayat-ayat *juẓ'ī* inilah yang –diantaranya- menghasilkan dalil *kulli*, yang prinsip dasarnya tertuang dalam ayat *makkiyyah*.

Oleh karena itu, perbedaan antara keduanya dapat dipilah dalam dua ranah, yaitu formal dan material. Aspek material berarti perbedaan isi kandungan di mana ayat *makkiyyah* berisi prinsip dasar, sedangkan *madaniyyah* berisi hukum praktis-aplikatif. Sedangkan dari sisi obyek formal, perbedaan mendasar antara dua jenis ayat ini adalah perbedaan logika hukum yang dibangun, dimana ayat *makkiyyah* dipahami secara induktif, sedangkan ayat *madaniyyah* secara atomistik-partikular. Meskipun, hasil dari yang terakhir ini –sekali lagi- adalah satu diantara elemen dalam *istiḡra'* tersebut. Penjelasan mengenai hal ini dapat dipaparkan sebagai berikut.

Amr dan *nahy*, menurut asy-Syatibi memunculkan konsekuensi lahirnya perintah, yang pertama perintah mengerjakan sedangkan yang kedua perintah untuk meninggalkan³⁷. Munculnya *amr* sesungguhnya merujuk kepada adanya kehendak, baik kehendak Allah secara mutlak, maupun kehendak Allah yang dikaitkan dengan wujud perintah-Nya kepada yang Ia perintahkan.³⁸ Dalam kategori yang kedua inilah, *amr* dan *nahy* dalam hukum Islam lahir. Sebagai akibatnya, perintah berimplikasi kepada adanya kewajiban –baik dalam bentuk menjalankan atau meninggalkan- yang harus diwujudkan oleh orang *Mukallaf* sebagai pihak yang diperintahkan³⁹.

Sedangkan perkara yang diperintahkan (*al-matlub*), menurut asy-Syatibi dibedakan menjadi dua, yaitu perintah yang sesuai dengan watak dasar manusia (*at-thab'u*) dan perintah yang tidak sesuai dengan watak dasarnya. Yang pertama, dalam klasifikasi perintah

³⁷ Asy-Syatibi, *Al-Muwafaqat...*, Juz III, h. 90

³⁸ *Ibid.*

³⁹ *Ibid.*, h. 91

mengerjakan, dapat berupa perintah untuk makan, minum dan menjauhi hal-hal kotor. Sementara dalam klasifikasi yang dilarang dapat berupa antonim dari jenis pertama, misalnya larangan memakan barang yang kotor. Sedangkan jenis kedua adalah perintah yang tidak bersesuaian dengan watak dasar manusia, dalam arti tidak terkait langsung dengan karakter-karakter manusiawi. Ini adalah jenis ibadah semisal shalat, puasa dan haji⁴⁰.

Menyikapi bentuk *sarih*, menurut asy-Syatibi, terdapat dua golongan ulama. Pertama, kelompok yang memahami perintah dari sisi lafalnya *ansich*, tanpa mempertimbangkan aspek kemaslahatan di dalamnya⁴¹. Ini adalah kelompok yang memandang perintah sebagai murni ketaatan dengan tidak mencoba melakukan penalaran. Kedua adalah kelompok yang mencoba memahami kalimat perintah dengan melibatkan pemahaman terhadap maksud syara' ketika menetapkan perintah tersebut. Setiap perintah yang diberikan atau larangan yang dimunculkan, dianalisa mengenai rahasia-rahasia syariah di balik perintah atau larangan tersebut⁴². Ini terkait dengan *maslahah* dalam perintah, dan *mafsadah* dalam persoalan yang dicegah⁴³. Bisa dipastikan bahwa asy-Syatibi adalah bagian dari kelompok kedua ini. Sebagai contoh, surat al-Jumu'ah ayat 9 melarang orang jual beli dengan mengatakan "*wa dzaru al-bai*". Asy-Syatibi memahaminya sebagai larangan untuk sibuk jual beli dan melupakan shalat jum'at, bukan sebagai larangan mutlak tidak boleh jual-beli⁴⁴.

Sedangkan bentuk *amr-nahy* yang *gairu sarih* menurutnya ada beberapa macam, yaitu berupa bentuk kalimat berita yang menetapkan satu hukum tertentu. Ini misalnya ayat 183 surat al-Baqarah yang berisi kabar penetapan puasa sebagai kewajiban umat Islam sebagaimana diwajibkan atas umat-umat terdahulu. Kalimat ini

⁴⁰ *Ibid.*, h. 99

⁴¹ Asy-Syatibi, *Al-Muwafaqat...*, III: 109

⁴² *Ibid.*, h. 112

⁴³ Secara umum, asy-Syatibi mengakui bahwa dalam setiap perintah terdapat kemaslahatan dan sebaliknya dalam setiap larangan terdapat *kemafsadatan*. Sebab, menurutnya seluruh bangunan hukum Islam pada hakikatnya ditujukan untuk mewujudkan kemaslahatan manusia, baik di dunia maupun akhirat. Lihat, asy-Syatibi, *Op. Cit.*, Juz. I, h. 3, Juz II, h. 54. Bandingkan dengan 'Izz ad-Din Ibn 'Abd as-Salam, *Qawa'id al-Abkam fi Masalih al-Anam*, (Beirut: Dar al-Kutub al'Ilmiyyah, 1999), cet. ke-1, Juz. I, h. 7-8

⁴⁴ *Ibid.*, h. 11

mengandung perintah, namun redaksinya sebatas *ikhbar*, dan tidak ber-*sigat amr*. Oleh karena itu, dianggap sebagai *amr* yang *gairu sarib*⁴⁵.

Selanjutnya, *gairu sarib* juga dapat berupa kalimat yang berisi pujian atau celaan bagi orang yang melakukan satu perbuatan. Pujian atau celaan ini dapat berarti kalimat yang menyatakan berita pahala atau berita siksa bagi pelaku tersebut. Namun karena secara eksplisit tidak menyebutkan sebagai perintah, maka jenis ini dimasukkan dalam kalimat *amr-nahy gairu sarib*. Sebagai contoh, asy-Syatibi mengutip ayat 93 surat al-Maidah yang bermakna “Allah mencintai orang-orang yang berbuat baik”⁴⁶.

Termasuk kategori *gairu sarib* adalah perintah terhadap sesuatu yang menjadi syarat bagi terwujudnya sesuatu yang diperintahkan oleh *nass* hukum. Meski tidak diperintahkan, namun karena ia menjadi bagian yang tak terpisahkan, maka secara tidak langsung hal yang terakhir ini juga diperintahkan. Menjelaskan hal ini, asy-Syatibi mengutip satu kaidah: “*Ma la yutimmu al-wajib illa bihi fahuwa wajib*”⁴⁷.

Pemahaman *nass* hukum melalui pemahaman bahasa mutlak diperlukan, baik kaitannya dengan ayat *makkiyyah* maupun *madaniyyah*. Hanya saja, untuk yang pertama karena berisi prinsip-prinsip dasar dan lantas dilakukan korbokasi, sehingga menghasilkan makna *qat’i* dalam bentuk *maqasid asy-syari’ah*. Sedangkan pada ayat *madaniyyah* sebagai ayat *juz’i*, pemahamannya bertumpu pada aspek kebahasaan, dan hasilnya dipahami secara mandiri-parsial. Ini karena kandungan isinya yang memang bersifat *juz’i*, dan merupakan hukum praktis-aplikatif dari konsep dasar dalam ayat *makkiyyah*. Hal menarik yang diusulkan asy-Syatibi adalah bahwa hasil pemahamn yang *juz’i* tersebut harus senantiasa didasarkan kepada *maqasid asy-syari’ah*⁴⁸. Dengan demikian, seluruh hasil hukum yang ada selalu sesuai dengan tujuan dasar syari’ah, dan di sisi lain, induksi dari hukum-hukum *juz’i* tersebut juga menjadi bagian tak terpisahkan dari pembentukan *maqasid asy-syari’ah*.

⁴⁵Ayat lain yang dikutip asy-Syatibi adalah, an-Nisa’: 141, al-Maidah: 89, dan al-Baqarah: 233. Lihat, *Ibid*, h. 117

⁴⁶ Ayat lain yang juga dikutip asy-Syatibi adalah al-Hadid: 19, al-A’raf 81, an-Nisa’: 14, dan az-Zumar: 7, lihat *Ibid*.

⁴⁷ *Ibid*, h. 118

⁴⁸ Lihat, *Ibid*, Juz. III, h. 33 dan 304

C. Implikasi terhadap Dinamika Pemikiran Islam

Implikasi pemikiran asy-Syahtibi bisa dibaca melalui pemikiran Fazlurrahman, seorang pemikir Neo Modernisme Islam. Fazlur Rahman⁴⁹ (selanjutnya disebut Rahman) adalah tokoh pembaharu yang memiliki gagasan brilian, dan ditempatkan sebagai salah seorang pembaharu garda depan. Wilayah pembaharuannya tidak hanya pada ranah hukum, namun juga merambah wilayah metafisika, termasuk eskatologis⁵⁰. Dua wilayah ini, sesungguhnya merupakan hasil dan akibat dari konstruk pemikiran yang ia bangun dengan melatakan al-Qur'an sebagai basis hermeneutikanya. Rahman membangun satu konsep yang mengatakan bahwa al-Qur'an merupakan sumber utama ajaran Islam, dan memberikan beragam pengetahuan kepada manusia, baik pada aspek teologi, hukum maupun yang lainnya⁵¹. Pengetahuan-pengetahuan ini bukan hanya berupa produk jadi dalam bentuk konsep-konsep yang sudah matang, namun lebih dari itu, al-Qur'an mengajarkan sebuah perspektif yang didalamnya terbangun sistem analisis dan kritis. Inilah kerangka dasar yang dibangun Rahman, dan membedakannya dengan kalangan tradisional⁵².

Rahman membangun cara baca terhadap teks dengan mengusulkan kajian yang bertumpu pada dua gerakan ganda, yang

⁴⁹ Fazlur Rahman dilahirkan di Distrik Hazara, Punjab, satu daerah di Anak benua Indo-Pakistan pada tanggal 21 September 1919. Dari kawasan ini lahir pula pemikir-pemikir Islam kenamaan, seperti Syah Waliyullah ad-Dihlawi dan M. Iqbal. Ia menyelesaikan *Bachelor of Art* dan Master dalam bidang Bahasa Arab di universitas Punjab. Kemudian ia meraih gelar Philosophy Doctor (Ph.D) di Universitas Oxford dengan disertasi tentang Ibnu Sina. Nur Cholish Madjid. Rahman meninggal dunia di Chicago, 26 Juli 1988 dalam usia 69 tahun. Lihat, Abd. A'la, *Dari Neo-Modernisme ke Islam Liberal, Jejak Fazlur Rahman dalam Wacana Islam di Indonesia*, (Jakarta: Paramadina, 2003), h. 33-44

⁵⁰ Untuk kajian bidang eskatologi Rahman, misalnya telah dilakukan oleh Sibawaihi yang membandingkannya dengan al-Ghazali. Lihat, Sibawaihi, *Eskatologi Al-Ghazali dan Fazlur Rahman: studi Komparatif Epistemologi klasik-Kontemporer*, (Yogyakarta: Islamika, 2004).

⁵¹ Diantara tema yang dibahasnya adalah tentang Tuhan, manusia, baik sebagai individu maupun anggota masyarakat, setan dan kajian sosiologis mengenai kelahiran masyarakat muslim. Lihat misalnya, Fazlur Rahman. *Tema Pokok al-Qur'an*, pen. Anas Mahyudin, (Bandung: Pustaka, 1983), h. vii.

⁵² Lihat, Wael B. Hallaq, *Sejarah Teori Hukum Islam...*, h. 185-187; Bandingkan dengan, Abdul Mustaqim, Kata Pengantar Editor, dalam Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsudin (editor), *Studi Al-Qur'an Kontemporer*, (Jogjakarta: Tiara Wacana, 2002), cet. ke-1, h. x-xi.

oleh para ahli dikenal sebagai *double movement*⁵³. Gerakan pertama, mencakup dua hal, yaitu *pendekatan historis* dan *upaya generalisasi ayat-ayat spesifik*.⁵⁴ Kajian historis berusaha melihat teks al-Qur'an dengan melibatkan kondisi riil yang melingkupi saat ayat tersebut turun. Kondisi ini bisa bermakna latar belakang spesifik ayat, dan dalam makna luas berarti kondisi sosio kultur masyarakat Arab saat itu, yang mencakup banyak hal, seperti adat-istiadat, lembaga-lembaga sosial, bahkan struktur masyarakatnya. Sebuah pemahaman terhadap al-Qur'an diambil dan digali secara utuh dan menyeluruh, tidak hanya pada aspek bahasa *an-sich*, namun juga aspek sosio-kulturnya. Dengan demikian, diharapkan pemahaman terhadap al-Qur'an dapat menghasilkan konsep yang universal dan fleksibel, dan tidak terjebak kepada pemahaman yang parsial dan sepihak⁵⁵.

Sedangkan langkah kedua, yaitu generalisasi ayat-ayat spesifik merupakan upaya untuk melihat ayat-ayat khusus dan mengaitkannya dengan latar belakang sosio-kulturnya, serta *'illat hukum* (*ratio legis*) yang ada, sehingga dari sana dapat diambil 'semangat' dasar yang hendak dituju oleh al-Qur'an. Dengan cara seperti ini, pembacaan terhadap ayat al-Qur'an tidak akan tercerabut dari akar sosiologisnya sekaligus tetap bersandar kepada 'alasan logis' yang dikehendaki⁵⁶.

Selanjutnya, dalam lingkup kajian ini, Rahman juga mengakui bahwa kandungan al-Qur'an yang disebut *tasyri'* (yang bermuatan hukum) hampir semuanya diturunkan saat di Madinah, dan karenanya merupakan ayat *madaniyyah*. Dalam kajiannya, Rahman mengatakan bahwa hal ini terjadi karena memang secara sosiologis, baru di Madinah Rasulullah berkesempatan menetapkan aturan-aturan yang bersifat hukum, disamping kondisi masyarakat yang secara empirik membutuhkan hukum praktis sebagai pedoman⁵⁷. Hukum-hukum ini, karena menjadi petunjuk praktis, bersifat derivatif dan merupakan cerminan dari semangat dasar al-Qur'an berupa monoteisme dan keadilan sosial untuk konteks masyarakat saat itu.

⁵³Lihat, Gufron A. Mas'adi, *Hermenentika Hadis-Hadis Hukum...*, h. 152-161

⁵⁴Lihat, *Fazlur Rahman, Islam dan Modernitas tentang Transformasi Intelektual*, (Bandung: Pustaka, 1995), h. 7

⁵⁵ Gufron A. Mas'adi, *Hermenentika Hadis-Hadis Hukum...*, h. 152; Ali Mansur, Ahli Kitab dalam Al-Qur'an, dalam Abdul Mustaqim, *Op. Cit.*, h. 49

⁵⁶ Sibawaihi, *Eskatologi Al-Ghazali dan Fazlur Rahman...*, h. 58

⁵⁷ Fazlur Rahman, *Tema Pokok...*, h. 16

Sedangkan masyarakat Mekah, dalam perspektif historis, adalah masyarakat yang masih ‘asing’ dengan Islam, dimana Islam pertama kali tumbuh⁵⁸. Oleh karena itu, memahami kondisi mereka yang demikian menjadi amat penting, dan itu diwujudkan dalam ayat-ayat *makkiyyah* yang secara umum berbicara tentang ‘ketuhanan’ dan ‘kemanusiaan’. Rahman sendiri mencatat bahwa masyarakat Mekah saat Islam datang, banyak yang tidak sepaham bahkan mengambil posisi berhadapan, terutama kaum ningratnya. Mereka dalam persoalan ini tetap bersikukuh mempertahankan warisan leluhurnya berupa kepercayaan-kepercayaan⁵⁹. Inilah obyek pertama wahyu sebagai upaya meluruskan dan mengajak komunitas Mekah dalam teologi Islam, disamping beberapa prinsip dasar yang bersifat universal-kemanusiaan. Dari sinilah kemudian muncul apa yang disebut Rahman sebagai moralitas al-Qur’an berupa monoteisme dan keadilan sosial. Keduanya merupakan semangat dasar al-Qur’an yang dihasilkan melalui pola induksi sebagaimana telah dijelaskan. Melihat perbedaan kandungan masing-masing ayat yang turun di Mekah dan Madinah, tampak bahwa disini ada faktor sosiologis dan pola evolusi hukum.⁶⁰

Konsep Rahman berupa *double movement* ini, jika dibandingkan dengan asy-Syatibi, tampak memiliki beberapa persamaan. Gerakan pertama yang diusung oleh Rahman seial dengan konsep asy-Syatibi yang sejak awal juga sudah mencanangkan teori *istiqra*’ atau induktif dalam logika ushul fikih-nya⁶¹. Dalam melihat dan merumuskan induktif ini, asy-Syatibi juga sudah mengusulkan untuk melibatkan aspek-aspek di luar nash hukum yang ia sebut *qara’in al-abwal gairu manqulah*⁶², dimana dalam pemikiran Rahman, indikasi-indikasi ini termasuk aspek sosio-kultur.

Mengenai ayat *madaniyyah*, pemikiran Rahman sama dengan asy-Syatibi bahwa ayat ini mengandung hukum-hukum praktis yang bersifat spesifik. Pemahaman terhadapnya juga melibatkan aspek sosio-kultur sehingga makna yang dihasilkan benar-benar sesuai

⁵⁸ Wael B. Hallaq, *Sejarah Teori Hukum Islam...*, h. 359

⁵⁹ Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas...*, h. 216-222

⁶⁰ Abd. A’la, *Dari Neo-Modernisme ke Islam Liberal...*, h. 88

⁶¹ Lihat kembali misalnya bagaimana asy-Syatibi membangun postulat-postulat *zanni* agar menjadi sebuah landasan keilmuan yang *qat’i*, yang kemudian menjadi ushul fikih. Lihat, asy-Syatibi, *Al-Muwafaqat...*, Juz. I, h. 24

⁶² *Ibid.*,

dengan tujuan *Syari'*. Sedangkan ayat-ayat makkiyah lebih mengajarkan substansi ajaran Islam, seperti syari'at yang substantif dan ajaran Islam yang esensial.

Melihat keterkaitan yang erat antara teori yang dibangun Rahman dengan asy-Syatibi sebagai ulama 'pendahulunya', tidak berlebihan kiranya bila dikatakan bahwa Rahman dalam rumusan teorinya dipengaruhi atau mengadopsi sebagian teori asy-Syatibi. Meski Hallaq menempatkan Rahman sebagai tokoh yang liberal dan karenanya berbeda dengan kalangan tradisionalis termasuk asy-Syatibi.⁶³

D. Mengokohkan Syari'at Substantif di Nusantara

Syariat Islam harus ditegakkan di Indonesia, tetapi bukan secara harfiah dan formal, melainkan secara substansial. Substansi implementasi prinsip dan tujuan pokok syari'at adalah mewujudkan *maqasid syari'ah*, yaitu menjaga agama, nyawa, akal, harta dan keturunan, dan bukan menerapkan aturan yang tekstual. Sedangkan nilai-nilai esensial syari'at yang harus diwujudkan kapanpun dan di mana pun adalah keadilan, persamaan dan kebebasan.

Ayat-ayat *Makkiyah* membawa nilai-nilai substansial, sedangkan *Madaniyah* memuat aturan-aturan yang teknis. Pelaksanaan syari'at harus bersifat strategis. Jika prinsip dan tujuan hukum yang dibuat sudah sejalan dengan prinsip dan tujuan al-Qur'an dan sunnah nabi, walaupun teknis pelaksanaannya berbeda, maka hukum tersebut itu sudah sesuai dengan *syara'*, sudah *syar'i*, dan karena itu juga bisa dinamakan hukum syari'at. Dengan demikian, berbagai undang-undang di Indonesia, seperti hukum perkawinan, hukum zakat, wakaf dan haji, hukum ketenagakerjaan, hukum tentang kesehatan, hukum perlindungan konsumen, dan lain-lain, adalah *syar'i* dan sudah tergolong hukum *syara'* atau sudah menjadi syari'at untuk masyarakat di Indonesia. Oleh karena itu implementasi peraturan

⁶³ Lihat, Hallaq, *Sejarah Teori Hukum Islam...*, h. 358-359; Muhyar menilai bahwa meski asy-Syatibi dikenal sebagai pengembang teori induksi dan dalam banyak hal pemikiran ushul fikihnya gemilang, namun dalam kerangka pemikirannya masih menggunakan dan dipengaruhi paradigma literalistik, sebuah kerangka pikir yang berbeda dengan Rahman. Lihat, Muhyar Fanani, *Figih Madani, Konstruksi Hukum Islam di Dunia Modern*, Yogyakarta: LKiS, cet. 1, 2010 h. 92-94

perundang-undangan tersebut adalah sama dengan imlementasi syari'at di Indonesia.

Oleh karena dianggap telah mengamalkan syariat, maka bagi umat Islam Indonesia tidak perlu harus membuat hukum negara persis sama dengan negara-negara Arab, atau harus sama dengan bunyi literal – harfiyah al-Qur'an dan sunnah nabi, atau mengikuti teks hukum dalam literatur klasik dan moderen. Semua hukum yang dibuat dan dilaksanakan di Indonesia, yang prinsip, spirit dan tujuannya adalah sejalan dengan prinsip, spirit dan tujuan al-Qur'an, yaitu keadilan, persamaan, kebebasan dan kesejahteraan, maka hukum-hukum tersebut adalah ermasuk hukum *syar'i* atau syari'at Islam juga.

Pengembangan dan penerapan hukum Islam di Indonesia juga harus mengakomodir budaya lokal dan keindonesiaan. Dengan demikian, untuk menjadi negara yang sesuai syariat tidak perlu merubah Indonesia menjadi khilafah atau negara Islam tetapi cukup dengan menjalankan hukum-hukum secara adil dan melindungi semua rakyat, sebagaimana diperintahkan oleh Allah dan rasul-Nya.

E. Kesimpulan

Paparan mengenai konsep makkiyyah-madaniyyah asy-Syatibi dan relevansinya dengan pembaharuan hukum Islam di dunia modern, sebagaimana telah diuraikan, dapat disimpulkan sebagai berikut.

Pertama, ayat-ayat *makkiyyah* adalah ayat fundamental yang berisi dasar-dasar filosofis bagi hukum Islam, yang dikenal dengan *maqasid asy-syari'ah* dan berisi *kulliyatu al-khamsah*, lima hal universal yang harus dijaga kemaslahatnnya, yaitu agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Untuk samapai pada konsep ini, asy-Syatibi menggunakan model penalaran induktif (*istiqra' ma'nawi*).

Kedua, sedangkan ayat-ayat *madaniyyah* adalah ayat yang kandungannya berupa hukum-hukum detail-aplikatif yang formatnya didasarkan atas spirit ayat *makkiyyah*. Oleh karena itu, ayat *madaniyyah* dapat dikatakan sebagai aplikasi atau penerapan dari ayat-ayat *makkiyyah*. Dalam memahaminya, model penalaran yang dipakai adalah atomistik-parsial.

Ketiga, Apa yang telah digagas asy-Syatibi dalam melihat relasi *makkiyyah-madaniyyah*, ternyata merupakan ‘cara baca’ terhadap teks hukum yang memiliki semangat pembaharuan dan sampai batas tertentu mempunyai tingkat relevansi dengan pembaharuan era modern. Ini terlihat dari adanya gagasan Fazlur Rahman sebagai pembaharu-modernis yang berpijak pada konsep asy-Syatibi. Rahman mengusulkan sebuah metodologi yang dikenal dengan *double movement*, di mana konsep dasarnya sebgaiian diadopsi dari konsepsi asy-Syatibi.

Daftar Pustaka

- Abd al Wahhab Khallaf, 'Ilm Ushul al Fiqh, Kuwait: dar al-Kutub al-
'Ilmiy, 1978
- Abd. A'la, *Dari Neo-Modernisme ke Islam Liberal, Jejak Fazlur Rahman
dalam Wacana Islam di Indonesia*, Jakarta: Paramadina, 2003
- Abdul Mustaqim, *Paradigma Tafsir Feminis, Membaca al-Qur'an dengan
Tafsir Perempuan*, Jogjakarta: Logung Pustaka, t.th
- dan Sahiron Syamsudin (editor), *Studi Al-Qur'an Kontemporer*,
Jogjakarta: Tiara Wacana, 2002
- Amir Syarifudin, Amir Syarifudin, *Ushul Fiqh I*, Jakarta: Logos, cet. 1,
1997
- Asy-Syatibi, *Al-Muwafaqat fi Usul asy-Syari'ah*, Beirut: Dar al-Kutub al-
'Ilmiyyah, 2005
- Duski Ibrahim, *Metode Penetapan Hukum Islam, membongkar konsep
istigra' ma'nawi asy-Syatibi*, Jogjakarta: ar-Ruzz, 2008
- Fazlur Rahman, *Islam and Modernity, Transformation of Intellectual
Tradition*, Chicago: Chicago University Press, 1980
- Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas tentang Transformasi Intelektual*,
Bandung: Pustaka, 1995
- , *Tema Pokok al-Qur'an*, pen. Anas Mahyudin, Bandung:
Pustaka, 1983
- Hallaq, Wael B. *Sejarah Teori Hukum Islam, Pengantar untuk Usul Fikih
Mazhab Sunni*, Pen. Kusnadiningrat, Jakarta: Raja Grafindo
Persada, Cet. 2, 2001
- Hamka Haq, *Al-Syatibi: Aspek Teologis Konsep Maslahah dalam Kitab al-
Muwafaqat*, Jakarta: Erlangga, 2007
- 'Izz ad-Din Ibn 'Abd as-Salam, *Qawa'id al-Abkam fi Masalih al-Anam*,
Beirut: Dar al-Kutub al'Ilmiyyah, 1999, cet. ke-1, Juz. I
- Muhammad Amin Suma, *Ulumul Qur'an*, Jakarta: Raja Grafindo
Persada, 2014..

- Muhyar Fanani, *Fiqih Madani, Konstruksi Hukum Islam di Dunia Modern*, cet. 1, Yogyakarta: LKiS, , 2010
- Musahadi HAM, *Hermeneutika Hadis-Hadis Hukum, Mempertimbangkan Gagasan Faḥḥur Rahman*, (Semarang: Walisongo Press, 2009), cet. ke-1, h. 138
- Mustafa Sa'īd al-Khin, *Asar al-Ikhtilaf fi al-Qawa'id al-Uḥuliyah fi Ikhtilaf al-Fuqaha'*, Ttp: Muassasah ar-Risalah, tt.
- Nasarudin Umar, Kata Pengantar, dalam Asafri Jaya Bakri, *Konsep Maqasid Syari'ah Menurut Syatibi*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996), cet. ke-1, h. vi
- Sibawaihi, *Eskatologi Al-Ghazali dan Faḥḥur Rahman: studi Komparatif Epistemologi klasik-Kontemporer*, Yogyakarta: Islamika, 2004
- Syamsul Anwar, “Epistemologi Hukum Islam dalam *al-Mustasfa min 'Ilm al-Uḥul* karya Al-Gazzali (450-505 H/ 1058-1111 M)”, *Disertasi tidak diterbitkan*, Jogjakarta: IAIN Sunan Kalijaga, 2000