



REKONSTRUKSI MAQÂSID AL-SYARÎ'AH DALAM PARADIGMA FIQH NEGARA-BANGSA

Anton Jamal

(Dosen STAIN Teungku Dirundeng Meulaboh)

Abstract

Basically there is no contradiction between Islamic law and Human Rights (HAM). Because the purpose of Islamic law is to realize the favor of human life, which includes basic human needs. The problem is, the formulation of maqasid sharia which is called by al-Ghazali as a real favor, in addition, maqasid al-khalq or maslahah gharîbah currently still not accommodate the basic needs of people who live in the nation-state system, it is tend to give the favor to individual oriented (fardiyyah). While the nation-state paradigm is more oriented towards the realization of public benefit (ijtima'iyyah). In ijtiâh fiqh nation state, maqasid al-syar'iah as a value that guide the process of reasoning, because it is the final movement (al-'illah al-ghâiyyah). By making maqasid sharia as a value, it will affect a shift paradigm maqasid sharia from the principles of protection which tends to maintain the minimum boundaries to become a necessity for the values of fundamental, which is oriented towards to realize a favor maximally

Keyword: *Maqasid al-Syar'iah, Nation State, Fiqh.*

Pendahuluan

Sebagai sebuah produk ijtiâh, fiqh harus terus menerus berkembang, dan menyesuaikan diri dengan kebutuhan zaman modern (Muhyar Fanani, 2008: 194). Fiqh relatif tidak terlalu rumit, ketika diamalkan dalam ruang kesadaran individual, namun menjadi relatif sangat problematis ketika harus melibatkan kekuasaan dalam pelaksanaannya. Persoalan itu semakin bertambah, ketika sistem kekuasaan yang dimaksud adalah sistem pemerintahan dalam konteks Negara-bangsa (Hans Kohn, 1984: 19). Hal ini disebabkan masyarakat yang hidup dalam sistem pemerintahan negara-bangsa, secara tidak langsung merupakan bagian dari masyarakat dunia, yang terdiri dari berbagai negara-bangsa, yang saling membutuhkan satu sama lain. Karenanya masyarakat yang hidup dalam sebuah sistem pemerintahan negara-bangsa tidak bisa melepaskan diri begitu saja dari berbagai persoalan dan isu-isu global yang menjadi perhatian masyarakat dunia, seperti: demokrasi, dan HAM.

2 ~ Rekonstruksi Maqâsid al-Syarî'ah dalam Paradigma Fiqh Negara-Bangsa

Sehingga tidak mengherankan, jika upaya positivisasi hukum Islam yang melibatkan Negara (Muhyar Fanani, 2005: 88, 140, 332) salah satunya dalam bentuk qanun-qanun syari'ah sebagaimana di Aceh, memuat berbagai problematika, bahkan kritikan tajam dari berbagai pihak. Hal ini terjadi, ketika qanun-qanun yang ada dianggap tidak mampu merespon dengan baik isu-isu global terutama HAM (Hasil penelitian atas dana hibah kemenag, tahun 2013), apalagi jika seandainya kemudian terbukti bahwa para perumusannya dengan sengaja mengabaikan isu-isu global tersebut. Sementara pada sisi yang lain, terdapat sebagian masyarakat yang menolak HAM, karena dianggap berasal dari Barat, bukan dari Islam.

Kalangan yang lebih moderat, sebagaimana terjadi di belahan dunia Islam lainnya, tampil dengan kajian yang lebih *substantif* tentang syari'ah untuk menjawab isu-isu global itu. Rumusan *maqasid al-syar'iah* (Abu Ishaq al-Syatibi, *al-Muwâfaqât*, Muqaddimah, jilid I, 7-24), yang telah disusun para ulama-pun dianggap layak untuk lebih dikedepankan dalam menjawab isu-isu global. Karena rumusan *maqasid al-syar'iah*, sebagaimana yang didefenisikan oleh para ulama, pada dasarnya berupaya menjelaskan apa tujuan Allah dalam menurunkan syari'at (*qasdu al-syar'i*), sehingga kajiannya lebih filosofis, substantif dan universal.

Maqasid al-syar'iah pada awalnya belum menjadi perhatian para ulama klasik. *Maqasid al-syar'iah* baru menjadi perhatian, dan dikaji secara lebih sistematis pada era al-Syatibi. Melalui "*magnum opusnya*" yang berjudul "*al-Muwâfaqât fi ushûl al-Syarî'ah*", al-Syâtîbî berusaha merumuskan *maqasid al-syar'iah* secara lebih rinci dan sistematis, bahkan ia juga menjelaskan, bagaimana proses induksi (*istiqrâ'*) tersebut ia lakukan. Dalam *al-Muwâfaqât*, al-Syâtîbî menjelaskan bahwa, induksi ia lakukan dengan cara mengumpulkan mayoritas dalil-dalil yang berhubungan, mulai dari dalil yang kuat sampai dalil yang lemah seperti *hadith dha'îf*, karena menurutnya, dalil-dalil tersebut dapat berfungsi saling menerangkan satu sama lain, sebagaimana informasi tentang keberanian Ali (*syajâ'ah 'Ali*) yang dapat diketahui dari banyak hadis, baik yang kuat maupun yang lemah, dan itu cukup dijelaskan oleh mayoritas hadis, tidak mesti seluruh hadis, sehingga kesimpulannya dapat menempati derajat *mutawâtir* secara ma'na (*mutawâtir ma'nawî*). Jika kemudian, ditemukan penjelasan yang berbeda dari mayoritas dalil itu, menurut al-Syâtîbî dapat dianggap sebagai kasuitik (*takhsis*), atau pengecualian (*mustathnayât*).

Muhammad Thâhir bin 'Asyûr adalah tokoh setelah al-Syâtîbî yang paling banyak mencurahkan konsentrasi pada kajian *maqasid al-syar'iah*, terbukti dengan hasil karyanya yang berjudul "*Maqasid al-syar'iah al-Islâmiyyah*", yang khusus membahas tentang *maqasid al-syar'iah*. Dalam karyanya itu terlihat ia memberikan beberapa penambahan, yang menurutnya merupakan hal-hal yang paling mendasar bagi *maqasid al-syar'iah* (*binâun limaqasid al-syar'iah*), yaitu: *fitrah* toleransi (*al-samâhah*), persamaan (*al-musâwah*), dan kebebasan (*al-hurriyyah*). Namun sampai akhir penjelasannya, ia tidak memasukkan keempat hal yang lebih substantif tersebut ke dalam salah satu kategori *maqasid al-syar'iah* yang disebutnya dengan *al-maslahah al-maqsûdah min al-tasyrî'*, meskipun ia tampak memberikan perubahan dengan

menambahkan menjaga kehormatan (*hifzhu al-'ardh*) pada kategori *al-maqasid al-dharûriyyah*, di samping *dharuriyyat al-khamsah* yang sudah dirumuskan sebelumnya. Sehingga *dharuriyyat al-khamsah* berubah menjadi *dharuriyyat al-sittah* (enam kebutuhan primer), yang terdiri dari: *hifzu al-din*, *hifzu al-nafs*, *hifzu al-'aql*, *hifzu al-nasb*, *hifzu al-mal*, dan *hifzu al-'ardh* (Muhammad Tahir bin 'Asyur, 2007: 55-164).

Pada satu sisi, ini menunjukkan kelebihan pembahasan Thâhir bin 'Asyur dibanding al-Syâthibî, karena kajiannya sudah menyentuh hal-hal yang lebih substantif. Namun pada sisi yang lain menunjukkan kerancuan pembahasannya, mengingat bahwa semua nilai-nilai universal di luar kategori *masalah dharuriyyat*, *hajiyyat*, dan *tah sîniyyât*) juga dianggap penting oleh Thâhir bin 'Asyûr, dan dijelaskan dengan menggunakan istilah-istilah yang berbeda, sehingga menyebabkan pembaca sulit untuk menentukan, apakah semua itu dapat dianggap setingkat dengan kebutuhan *dharuri* (sangat penting/ primer), yang harus benar-benar diwujudkan, atau hanya sebagai bahan pertimbangan saja, atau bahkan sekedar pembuktian bahwa nilai-nilai substantif dan universal itu ada dalam syari'at Islam.

Sampai pada batas ini, dibutuhkan rekonstruksi ulang, yang antara lain dapat dilakukan dengan cara melihat kembali dalil-dalil yang menunjukkan bahwa hal-hal yang ditambahkan itu adalah sesuatu yang penting dan mendasar (*dharuri*), sehingga menambah keyakinan bahwa syari'at Islam pada dasarnya sangat memperhatikan, dan menuntut kita untuk mewujudkan nilai-nilai universal tersebut. Tidak hanya sebatas itu, melalui penelitian ini penulis juga berupaya untuk membuat perubahan kategori yang menampung hal-hal yang lebih substantif tersebut, sehingga memberi kemudahan dalam memahami dan menganalisisnya lebih lanjut dalam rangka menjawab persoalan hukum Islam kontemporer, serta merespon isu-isu global.

Rekonstruksi *Maqasid al-syar'iah*: Kebutuhan Fiqh Negara-Bangsa

Negara bangsa/*nation state* adalah sebuah gagasan tentang negara yang didirikan untuk seluruh bangsa atau untuk seluruh umat, berdasarkan kesepakatan bersama yang kemudian menghasilkan hubungan kontraktual dan transaksional terbuka, antara pihak-pihak yang mengadakan kesepakatan itu (Nurcholis Madjid, 2004: 42-43). *Nation state* sendiri merupakan hasil sejarah alamiah yang semi kontraktual karena ia didesak oleh suatu kebutuhan kontrak sosial. Di dalamnya terdapat sebuah ikatan timbal balik yang berbentuk hak dan kewajiban antar negara bangsa dengan warganya, dimana nasionalisme merupakan landasan bangunannya yang paling kuat (Will Kymlicka, 2004: 309).

Nasionalisme sendiri dapat dikatakan sebagai sebuah situasi kejiwaan di mana kesetiaan seseorang secara total diabdikan langsung kepada negara bangsa atas nama sebuah bangsa. Dalam situasi perjuangan kemerdekaan, dibutuhkan suatu konsep sebagai dasar pembenaran rasional dari tuntutan terhadap penentuan nasib sendiri yang dapat mengikat ke-ikutsertaan semua orang atas nama sebuah bangsa. Dasar pembenaran tersebut, selanjutnya mengkrystal dalam konsep paham ideologi

4 ~ Rekonstruksi Maqâsid al-Syarf'ah dalam Paradigma Fiqh Negara-Bangsa

kebangsaan yang biasa disebut dengan nasionalisme. Dari sinilah kemudian lahir konsep-konsep turunannya seperti bangsa (*nation*), negara (*state*) dan gabungan keduanya menjadi konsep negara bangsa (*nation-state*) sebagai komponen-komponen yang membentuk identitas nasional atau kebangsaan (Nurcholis Madjid, 2004: 75).

Setiap orang dalam negaranya masing-masing memiliki nasionalitas yang sama, dan demikian juga bahasa yang sama dan dapat berperan serta dalam perdebatan yang bermakna mengenai kebudayaan, akan tetapi kebanyakan negara adalah multi-kebangsaan yang terdiri dari dua atau lebih komunitas bahasa. Dengan demikian bangsa (*nation*) merupakan suatu badan atau wadah yang di dalamnya terhimpun orang-orang yang memiliki persamaan keyakinan, dari berbagai ras, etnis, agama, bahasa dan budaya. Gabungan dari dua ide tentang bangsa (*nation*) dan negara (*state*) tersebut terwujud dalam sebuah konsep tentang negara bangsa atau lebih dikenal dengan *nation-state* dengan pengertian yang lebih luas dari sekedar sebuah negara dalam pengertian *state*.

Muhyar Fanani menyebutkan bahwa, nasionalisme merupakan paham yang berakar kuat dalam sejarah umat Islam. Pada awalnya benih nasionalisme muncul di Barat, akibat datangnya zaman modern. Namun disayangkan, karena pada akhirnya kitapun hanya mengenal nasionalisme ala Eropa, tempat lahirnya. Padahal nasionalisme ala Eropa tersebut, dapat menghancurkan universalitas Islam, dan meminggirkan ulama. Namun, nasionalisme terlanjur diterima muslim pasca penjajahan Barat. Nasionalisme dipandang senjata ampuh melawan kolonialisme yang terus mengancam (Muhyar Fanani, 2008: 52).

Nasionalisme muncul pada abad ke-15 di Italia oleh Nicollo Machiavelli (1446-1527). Ketika itu, pemikirannya dianggap angin lalu. Ketika perang merajalela di Eropa, gagasan itu diangkat lagi melalui Renaissance, yang membidani reformasi Eropa dan menghidupkan kembali nasionalisme. Ide nasionalisme adalah kesetiaan warga masyarakat kepada agama, atau raja dalam sistem kerajaan, diubah menjadi kesetiaan kepada bangsa. Kesetiaan kepada agama atau raja menumbuhkan alam pikir kosmopolitanisme yakni mengandaikan kekuasaan di satu pusat dengan kekuasaan (*imperium*) dan seluruh wilayah di bumi tunduk pada kekuasaan pusat. Munculnya nasionalisme memicu keinginan mendirikan *imperium* diganti keinginan membentuk negara *nation-state*. Orang harus hidup damai dalam wadah negara-bangsa (*nation-state*) dan mengemas perbedaan dengan toleransi.

Sejarah mencatat, negara-bangsa (*nation-state*) pertama adalah Inggris, abad ke-17. Revolusi Perancis, 1789, ikut andil menyebar ide *nation-state* ke seluruh wilayah jajahan. Negara tak lagi dipandang milik raja, tetapi milik rakyat, milik bangsa (Hans Kons, *Nasionalisme: Arti dan Sejarahnya (Nationalism, Its Meaning and History)*, pent. Sumantri Mertodipuro, 2004: 19). Negara dengan kekuasaan terpusat seperti diciptakan raja Tudor di Inggris dan Louis XIII di Perancis, belum menjadi *nation-state*. Mereka masih beranggapan negara adalah milik raja.

Kolonialisme Barat abad ke-16 merupakan akibat dari *renaissance* dan semangat menjelajah dunia menyebabkan negara muslim dikuasai (terjajah) Barat. Ini

sarana utama pengenalan umat Islam dengan nasionalisme. Kondisi lemah yang menimpa Islam abad ke-13, membuat umat Islam tidak berdaya menghadapi desakan ide nasionalisme. Lemahnya pemikiran politik dan pengalaman politik, membuat dunia Islam tak mampu menawarkan konsep lain tentang tata negara. Karena itu, pasca kemerdekaan pertengahan abad ke-20, umat Islam tidak memiliki alternatif kecuali menerima nasionalisme (Bassam Tibi, 2002: 63).

Dengan negara *religion-state*, hukum Islam tidak sulit dilaksanakan karena kekuasaan politik di tangan sendiri. Hukum Islam menjadi pilihan utama, tak diperdebatkan kebenarannya. Namun, dalam *nation-state* seperti Indonesia, yang tak bertumpu persamaan iman, tetapi bangsa, jenis, wilayah (*region*), atau sejarah, hukum Islam menjadi perdebatan serius. Karena, memungkinkan ada yang tidak setuju diberlakukannya hukum Islam, karena tidak. Menurut Hans Kohn, nasionalisme sebagai paham, memiliki keragaman dalam penerapannya. Ini terjadi karena masing-masing negara memiliki masing-masing budaya dan sejarah. Begitu pula negara Muslim, terlepas dari belenggu penjajahan, semua negara Muslim menjadikan *nation-state* sebagai wadah yang utama. Ikatan emosional agama tidak lagi menjadi pengikat negara. Muslim tidak lagi mengklaim yang paling berhak mengurus negara, dan tidak lagi mensubordinasikan golongan lain sebagaimana pada masa khalifah yang empat. Akibat lain, umat Islam sebagai mayoritas tidak bisa menjadikan hukum Islam sebagai hukum negara tanpa persetujuan golongan lain. Dengan demikian maka ijtihad baru dalam metode aplikasi hukum Islam yang sesuai dengan nafas negara-bangsa mendesak untuk dilakukan.

Hukum Islam yang lahir jauh sebelum munculnya ide *nation-state*, kini harus hidup dalam dunia yang sama sekali berbeda. Hal ini disebabkan karena ternyata *nation-state* memiliki tata aturan hukum sendiri, yaitu:

1. Dalam Negara yang menganut system *nation state*, hukum haruslah terkodifikasi (*codified law*) dalam bentuk Kitab Undang-undang sehingga terhindar dari keanekaragaman teks hukum. Sementara hukum Islam sepanjang sejarahnya tidak pernah terkodifikasikan.
2. Sistem *nation-state* secara otomatis menjadikan hukum Islam terkait dengan otoritas politik, sehingga hukum Islam sepanjang sejarahnya sering berada diluar kekuasaan politik. Ia lebih merupakan hukum yang berada di tangan fuqaha yang menjaga jarak dari kekuasaan, tapi menyatu dengan masyarakat sipil.
3. Sistem *nation-state* secara otomatis menghendaki adanya lembaga yang otoritatif yang meresmikan berlakunya hukum. Sementara hukum Islam sepanjang sejarahnya, tidak pernah memerlukan itu. Diresmikan atau tidak hukum Islam harus tetap dijalankan oleh masyarakat muslim.
4. Sistem *nation-state* menjamin kesamaan hak hukum bagi seluruh warga negara, dengan kata lain tidak ada warga negara yang memiliki hak-hak istimewa. Sementara dalam hukum Islam terdapat aturan-aturan tertentu yang membatasi hak-hak tertentu bagi non-muslim (Muhyar Fanani, 2008: 89-90).

6 ~ Rekonstruksi Maqâsid al-Syarf'ah dalam Paradigma Fiqh Negara-Bangsa

Pada masa sekarang ini, Hak-hak Asasi Manusia memiliki nilai pokok yang dihormati oleh banyak negara. Sehingga semua berusaha dengan kesungguhan untuk menjaganya, dan meninggalkan bentuk-bentuk usaha yang dapat mengabaikan kebebasan. Kebebasanlah yang menjadi tolok ukur kemajuan peradaban suatu negara beserta rakyatnya. Dengan adanya rasa menghormati kebebasan, berarti suatu umat dikatakan berperadaban dan bernilai tinggi. Sebaliknya, penyalahgunaan terhadap apa saja yang ada kaitannya dengan Hak Asasi Manusia, akan mengakibatkan suatu umat atau negara dianggap mengalami keterbelakangan.

Kadangkala peperangan yang membinasakan dikumandangkan, hanya dikarenakan tekad suatu negara untuk menghormati Hak-hak Asasi Manusia, seperti perang atas prakarsa NATO yang membuat Amerika dan Eropa meluncurkan beberapa pesawat tempurnya untuk menggempur Yugoslavia yang dimulai dari tanggal 24/3/1999, disebabkan negara ini telah memberikan kesempatan adanya pembersihan etnis dan pemusnahan manusia secara massal maupun individual, menyingkirkan, mengusir, meninggalkan orang-orang muslim Albania di distrik kosovo yang banyak menimbulkan tragedi kemanusiaan dan tindakan-tindakan buruk di sana, sehingga mereka memilih untuk mengungsi dan berpindah menuju Makdonia, Albania, serta sebagian negara Amerika maupun Eropa.

Dalam konteks Indonesia, hak asasi manusia adalah bagian terpenting dalam konstitusi sebuah negara. Sebagai hukum tertinggi, maka jaminan hak Asasi dalam UUD 1945 berarti memberi landasan hukum tertinggi di negara Indonesia bagi pengakuan, perlindungan dan pemenuhan hak-hak Asasi setiap manusia (Anton Pradjasto, 2006: 313)

Satjipto Raharjo menyatakan bahwa asas hukum merupakan jantungnya peraturan hukum dan ia merupakan landasan yang paling luas bagi lahirnya suatu peraturan hukum, yang berarti bahwa peraturan-peraturan hukum itu pada akhirnya bisa dikembalikan kepada asas-asas tersebut (Satjipto Raharjo, 1986: 85). Selanjutnya Satjipto Raharjo menyitir pendapat dari Paton, bahwa asas hukum ini tidak akan habis kekuatannya dengan melahirkan suatu peraturan hukum, melainkan akan tetap saja ada dan akan melahirkan peraturan-peraturan selanjutnya. Asas hukum ini pula yang membuat hukum itu hidup, tumbuh dan berkembang dan ia juga menunjukkan bahwa hukum itu bukan sekedar kumpulan peraturan-peraturan belaka, karena asas mengandung nilai-nilai dan tuntunan-tuntunan etis (Satjipto Raharjo, 1986: 85).

Nilai-nilai hukum diperlukan sebagai dasar dalam pembentukan aturan hukum sekaligus sebagai dasar dalam memecahkan persoalan hukum yang timbul manakala aturan hukum yang tersedia tidak memadai (Y. Sogar Simamora, 2005: 22-23). Prinsip hukum atau asas hukum merupakan salah satu objek terpenting dalam kajian ilmu hukum. Pembahasan tentang prinsip hukum lazimnya disandingkan dengan aturan hukum atau kaidah hukum untuk memperoleh gambaran yang jelas menyangkut perbedaannya (Satjipto Raharjo, 1986: 23).

Dalam teori legislasi, sebagaimana Fuller berpendapat bahwa sistem hukum yang *genuine* selalu terikat dengan nilai-nilai moral tertentu. Ia menyebutnya nilai moral

dengan istilah “*the inner morality of law*”, yang seharusnya menjadi *prime facie* peletakan kewajiban kepada warga negara untuk mematuhi hukum. Fuller mengakui bahwa dalam praktiknya, produk hukum penguasa (legislasi) semuanya konsisten dengan prinsip moral tersebut (Andrew Altman, 2001: 54-58). Sementara Dworkin berpendapat berbeda. Ia yang terkenal dengan “*interpretative theory*” berkeyakinan, bahwa setiap produk hukum (legislasi) harus bisa diinterpretasikan dan diterapkan dengan pendekatan moral. Baginya hukum positif harus memiliki integritas moral. Integritas mungkin tidak menjamin pencapaian keadilan, tetapi integritas tersebut menjamin adanya derajat moralitas tertentu dalam setiap produk hukum, sehingga terhindar dari legislasi yang sekedar menjadi produk kekuasaan politik (Andrew Altman, 2001: 59).

Pendekatan yang digunakan dalam legislasi, sangat tidak mungkin dipisahkan dari tujuan-tujuan yang terkait dengan proses demokratisasi. Demokratisasi yang dimaksudkan, tidak sekedar bicara soal model-model representasi politik rakyat dalam kontribusinya terhadap kontrol kekuasaan. Melainkan pula pencapaian upaya lebih maju terhadap perlindungan dan pemenuhan HAM dalam bentuk yang lebih nyata, substantif, dan meluas bagi rakyat. Pergulatan pemikiran untuk memajukan HAM di suatu negara seharusnya disandarkan pada hak-hak yang diatur dalam konstitusi di negara tersebut. Salah satu indikator sederhana untuk melihat sejauhmana hak-hak asasi warga negara diatur dengan baik atau tidak, tergantung dari bagaimana konstitusi tersebut mengatur secara lebih lengkap. Kemudian, untuk melihat bagaimana respon pemerintah atas pemajuan HAM, diukur dari bagaimana substansi perlindungan hak tersebut diadopsi dalam setiap kebijakan perundang-undangan. Karena filosofi dikeluarkannya perundangan tersebut ditujukan untuk melindungi kepentingan yang lemah dan membatasi kekuasaan dari kesewenang-wenangan. Dalam ruang konstitusi dan perundangan, terdapat moralitas hukum yang sifatnya meta-yuridis, dimana menempatkan hukum dalam posisi yang melindungi kepentingan yang lemah, teraniaya, dan rentan terhadap problem kesewenang-wenangan. Pembatasan kesewenang-wenangan kekuasaan dilakukan dengan pembentukan hukum (*rule creation*) yang dilakukan oleh lembaga yang memiliki kewenangan untuk mengontrol kekuasaan (badan legislatif). Pembentukan hukum inilah yang harus dilandasi oleh moralitas hukum. Moralitas, merupakan pertautan abadi antara nilai-nilai keadilan yang berpihak pada kaum yang miskin, lemah, kaum papa, dan tertindas (R. Herlambang Perdana & Boedhi Wijardjo, 2001: 44). Dengan begitu hukum yang dengan jelas-jelas mengatur hanya untuk kepentingan kekuasaan politik-ekonomi, dan menegasikan hak-hak rakyat maka bisa disebut hukum yang tidak memiliki moralitas.

Dengan demikian terkait dengan hukum Islam, maka substansi yang terkandung di dalamnya, yang mencakup nilai-nilai moral Islam, harus benar-benar menjiwai hukum Islam, dan dapat dijadikan sebagai panduan untuk mencapai tujuan hukum Islam (*maqasid al-syar'iah*), oleh para legislator. Karena itu, hal-hal yang bersifat substansial tersebut, tidak cukup jika hanya sekedar menjadi bahan pertimbangan semata, akan

8 ~ Rekonstruksi Maqâsid al-Syarf'ah dalam Paradigma Fiqh Negara-Bangsa

tetapi lebih dari itu, ia harus menjadi sesuatu terinternaslisasi dalam paradigma dan pemikiran para legislator, sehingga benar-bear dilibatkan dalam prosese penalaran.

Karena itu dalam pradigma fiqh Negara-bangsa, HAM harus terintegrasi dalam *maqasid al-syar'iah*, mengingat dalam negara demokrasi, HAM menjadi prasyarat mutlak yang harus dijadikan sebagai landasan moral ketika para legislator merumuskan suatu hukum negara yang akan menjadi regulasi untuk warga negaranya. Hal ini karena hukum negara terkait erat dengan jaminan pemerintah atas harkat dan martabat warganya. Dalam pandangan dunia internasional, tatanan hukum negara akan rusak dan tidak akan mampu mempertahankan legitimasinya jika menafikan HAM (A. M. Fatwa, 2001: 91-92). Ketika HAM dijadikan landasan moral di dalam proses perumusan hukum, maka hukum tersebut dianggap telah mengungkapkan tuntutan-tuntutan dasar harkat dan martabat manusia berupa hak dan kewajiban yang bersifat kongkrit dan operasional. Selanjutnya, menurut Frans Magnés Suseno, tuntutan-tuntutan dasar harkat dan martabat tersebut bisa dikongkritkan dan dioperasionalisasikan melalui hukum positif yang berperan sebagai norma-norma dasar hukum, dalam artian bahwa semua norma hukum harus berpijak dan tidak boleh bertentangan dengan norma-norma dasar itu (Frans Magnés Suseno, 2003: 120).

Memang dalam kenyataan ada ulama dan cendikiawan muslim yang telah melibatkan diri dalam diskusi tentang HAM ini sejak masa yang relatif awal setelah kelahiran DUHAM. Muhammad al-Ghazali, Ali Abdul Wahid Wafi, Maulana Abul A'la al-Maudûdî (Maulana Abul A'lâ al-Maudûdî, 1995: 122), adalah beberapa nama yang telah menulis tentang HAM dalam Islam sejak awal tahun 60-an. Pada masa sekarang jumlah buku tentang topik ini relatif sudah banyak sekali dan kelihatannya masih terus bertambah. Tetapi tulisan ini menurut Alyasa' Abu Bakar, cenderung merupakan tulisan lepas atau apologis, sekedar untuk menyatakan bahwa dalam Islam ada perlindungan HAM, dan perlindungan itu sudah diberikan sejak masa yang sangat awal, yaitu sejak masa Rasulullah sendiri. Tulisan-tulisan ini tidak berupaya untuk menjadikan pembahasan tentang HAM sebagai bagian yang menyatu dengan metode *istimbât*}, yang harus dipertimbangkan pada setiap upaya pengistimbat}an hukum. Menurut Alyasa', kalau hal ini tidak diupayakan secara sungguh-sungguh maka kehadiran HAM dalam kajian fiqh atau pengistimbatan hukum tetap akan dianggap sebagai barang asing yang menempel (walaupun sangat diperlukan), dan bukan sesuatu yang terintegrasi dan menjadi batang tubuh fiqh atau metode *istimbat* } tersebut.

Padahal kehadiran HAM dalam kajian fiqh atau pengistimbatan hukum, akan membawa pengaruh besar terhadap produk hukum Islam yang dihasilkan oleh legislator. Sehingga fiqh dan qanun yang dihasilkan, benar-benar diakui keberadaannya, karena terbukti mengakomodir nilai-nilai fundamental yang dibutuhkan masyarakat modern, yang hidup di negara-bangsa dalam sistem demokrasi.

Frans Magnis Suseno menjelaskan bahwa dalam perspektif Max Scheler, ada empat gugus nilai yang mandiri dan sangat jelas perbedaan antara yang satu dengan lainnya. Gugus nilai pertama dan paling rendah adalah segala nilai dalam dimensi "yang menyenangkan" dan "yang tidak menyenangkan", yang di sini dimengerti dalam arti

perasaan badani. Nilai-nilai ini dirasakan secara fisik dan menghasilkan perasaan nikmat dan sakit.

Gugus kedua, nilai-nilai- di sekitar “perasaan fital”, yang berkaitan bukan dengan fungsi-fungsi indrawi tertentu, melainkan dengan kehidupan dalam keutuhannya. Nilai-nilai ini tersebar di sekitar “yang luhur” dan “yang kasar”, yang “kuat” dalam arti kesehatan fisik, dan “yang lemah” dalam arti ringkih, sakitan, dan sebagainya. Di sini terdapat segala macam perasaan “hidup naik daun” atau “meurun”, perasaan gembira atau sedih serta reaksi jawaban “berani” dan “takut”, dorongan spontan marah dan mata gelap, dan sebagainya, serta kesejahteraan sebagai keadaan bernilai. Perasaan-perasaan dari dua gugus pertama dirasakan baik oleh manusia maupun oleh binatang (Franz Magnis Suseno, 2000: 40-41).

Lain halnya dengan gugus ketiga, nilai-nilai rohani. Nilai-nilai itu tidak lagi tergantung dari dimensi kebutuhan. Scheler mencatat bahwa orang bersedia mengorbankan nilai-nilai dimensi kehidupan (nilai-nilai vital) demi nilai-nilai rohani. Nilai rohani itu sendiri ada tiga macam: 1) nilai-nilai estetis, jadi nilai di sekitar “yang indah” dan yang “yang jelek”: 2) nilai-nilai “benar” dan “tidak benar”, dalam arti “dapat dibenarkan” dan “tidak dapat dibenarkan”, jadi nilai-nilai seperti adil dan tidak adil; dan 3) nilai-nilai pengetahuan murni, pengetahuan demi pengetahuan. Dalam wilayah nilai-nilai rohani termasuk kegembiraan dan kesedihan rohani, serta kita dirangsang untuk menjawab dengan sikap-sikap seperti “merasa senang” atau “tidak senang” dengannya, setuju dan tidak setuju, mengakui dan tidak mengakui, dan sebagainya. Di sini Scheler juga memasukkan “simpati rohani” dengan contoh “persahabatan”.

Gugus keempat dan tertinggi adalah nilai-nilai sekitar “yang kudus” (*das heilige*) dan “yang profan” (*das unheilige*). Di sini termasuk “kebahagiaan (*religius*)” dan “keputusasaan (*relegius*)”, (*verzweiflung* yang dibedakan dari perasaan malang). Sikap-sikap yang menjawab nilai-nilai yang kudus adalah “kepercayaan” (iman) dan “tidak mau percaya” (tidak beriman), “takjub” (*ehrfurcht*), “penyembahan” (*ibadah*) dan lain-lain. Nilai-nilai lanjutan “yang kudus” adalah benda-benda suci dan bentuk-bentuk ibadah yang terdapat dalam liturgi (*kult*) dan sakramen-sakramen, atau bentuk-bentuk ibadah mahdhah (murni) bagi ummat Islam.

Di antara empat gugus nilai itu terdapat tatanan atau hierarki: ada yang lebih tinggi dan ada yang lebih rendah. Nilai yang paling rendah adalah nilai-nilai “yang enak” dan “yang tak enak”. Nilai-nilai vital berhakikat lebih tinggi daripada nilai-nilai yang secara hakiki terikat pada (bahasa Scheler: relatif terhadap) perasaan badani. Gugus nilai paling tinggi yang selalu harus didahulukan adalah nilai-nilai sekitar “yang kudus”. Hierarki di antara gugus nilai itu bersifat apriori, jadi berlaku lepas dari segala pengalaman. Begitu kita sadar akan beberapa nilai yang bersaing, kita langsung sadar pula nilai mana yang seharusnya didahulukan terhadap nilai-nilai lain. Misalnya, kita langsung menyadari bahwa “yang sehat” atau “yang luhur” harus didahulukan dari “yang enak”. Begitu pula orang langsung sadar bahwa nilai “yang benar” harus didahulukan dari “yang sehat” atau “yang enak.” (Franz Magnis Suseno, 2006: 18).

Sampai pada batas ini Scheler menjadikan pengalaman (empiri) sebagai panduan untuk menentukan nilai-nilai mana, yang harus didahulukan pada sebagian gugus nilai. Dari contoh yang ia kemukakan, sepertinya yang ia maksud adalah gugus nilai paling rendah, segala nilai dalam dimensi “menyenangkan” dan “tidak menyebangkan”, dalam arti perasaan badani. Sehingga nilai-nilai di atas gugus ini dapat diterapkan secara hierarki, dan tidak bersifat apriori.

Abdullah Saeed menggunakan istilah ‘nilai dalam makna yang lebih luas, tidak dengan bagaimana istilah ini digunakan secara umum. Sementara nilai sering dipahami sebagai hal-hal standar yang dengannya budaya kita defenisikan sebagai sesuatu yang baik atau yang buruk, yang dianjurkan atau tidak dianjurkan, yang indah atau yang jelek, penggunaan istilah ini di sini juga mencakup keyakinan. Dengan pemahaman ini, nilai adalah apa yang seorang muslim ingin adopsi, ikuti dan praktikkan atau tolak dalam hal keyakinan, gagasan, dan praktik.

Dari beberapa defenisi *maqasid al-syar'iah* yang dikemukakan para ulama, menurut Syamsul Anwar dapat diketahui bahwa kata kunci untuk memahami *maqâsid al-syar'iah*, yaitu “makna” dan “hikmah”. Ketika kata kunci untuk memahami *maqasid al-syar'iah*, yaitu “makna” diartikan dengan *illah* dalam pengertian *al-'illah al-ghaiyah (kausa final)*, yaitu: ‘illah yang menjadi tujuan ditetapkannya hukum (Syamsul Anwar, 2015: 74), dan hikmah, yaitu: tujuan hukum yang hendak diwujudkan dengan penetapan itu, sebagaimana defenisi yang dikemukakan oleh ‘Izzu al-Dîn Ibn ‘abd al-Salâm, pada dasarnya *maqasid al-syar'iah* dapat dipahami sebagai masalah atau manfaat-manfaat yang dirasakan, serta dibutuhkan oleh manusia dibalik suatu ketetapan hukum.

Karena *'illah al-ghâiyyah* atau *hikmah* adalah manfaat-manfaat yang dirasakan oleh masing-masing individu, maka perlu diperjelas bahwa pada *maqâsid al-syarî'ah*, hikmah yang dimaksud adalah hikmah yang bersifat fundamental, karenanya ia menjadi universal, berlaku untuk seluruh manusia yang masih memiliki struktur hakiki, sebagaimana argumentasi Nietzsche tentang adanya nilai-nilai universal, di antara nilai-nilai subjektif yang temporal. Dengan demikian, defenisi *maqâsid al-syarî'ah* tersebut secara tidak langsung memberi arah kedudukan dan fungsi *maqâsid al-syarî'ah* sebagai nilai-nilai yang bermanfaat, atau dibutuhkan dalam kehidupan manusia.

Akan tetapi pada kenyataannya, sebagaimana dijelaskan pada pembahasan tentang diskursus *maqâsid al-syarî'ah*, para ulama cenderung memosisikannya sebagai prinsip, yang identik dengan kewajiban-kewajiban untuk melindungi (perlindungan). Sebagaimana kewajiban, maka penjagaan dan perlindungan, juga lebih ditekankan pada batas minimal yang tidak boleh dilanggar. Sehingga tidak mengherankan jika kemudian *maqâsid al-syarî'ah*, terutama yang mencakup *maslahah dharûriyyah*, lebih berorientasi pada terpenuhnyaa kebutuhan manusia dalam batas minimal.

Karena itu agar *maqâsid al-syarî'ah* dapat diwujudkan secara maksimal, maka diperlukan reposisi *maqâsid al-syarî'ah*, dari prinsip menjadi nilai. Dengan mengubah posisi *maqâsid al-syarî'ah* dari prinsip menjadi nilai, berarti merubah paradigma

kewajiban menjadi kebutuhan. Karena sesuatu yang bernilai adalah sesuatu yang berkualitas, sesuatu yang bermanfaat, dan sesuatu yang dibutuhkan.

Tidak hanya sebatas itu, reposisi tersebut juga berdampak paling tidak terhadap dua hal, yaitu:

1. Perubahan rumusan *maqasid al-syar'iah*

Sebagai nilai-nilai fundamental *maqasid al-syar'iah* telah disimpulkan dengan menggunakan metode mencari kesimpulan secara induktif oleh ulama-ulama fiqh ternama seperti al-Ghazali dan 'Izz al-Din ibn 'Abd al-Salam (w. 660 H/ 1261 M), dan Abû Is}hâq al-Syât}ibî (w. 790H/1388 W). Menurut Saeed pada masa-masa kemudian, seperti masa kontemporer dewasa ini, sejumlah nilai baru bisa dikembangkan dengan metode mencari kesimpulan induktif yang sama dan tetap mempertimbangkan konteks yang baru. Misalnya, hak-hak asasi manusia baru yang penting saat ini, seperti perlindungan atas hal yang merugikan dan perlindungan atas kebebasan beragama, bisa dianggap sebagai nilai-nilai universal saat ini. Karena terdapat banyak ayat tunggal di dalam Qur'an yang, jika metode penarikan kesimpulan secara induktif dilakukan, bisa mendukung sisi universalitas nilai-nilai seperti itu (Abdullah Saeed, 2016: 263).

Dengan mengikuti metode ini, menurut Saeed adalah mungkin untuk menghadirkan nilai-nilai yang melindungi sejumlah hak-hak asasi manusia yang belum diidentifikasi sebelumnya oleh para ulama masa awal. Ini adalah wilayah yang bisa dikembangkan berdasarkan kebutuhan masyarakat, isu-isu, dan masalah-masalah yang muncul dalam konteks generasi tertentu (Abdullah Saeed, 2016: 113).

Karena itu adalah sebuah keniscayaan, jika para cendekiawan muslim kontemporer telah memperkenalkan teori *maqasid* umum baru yang secara langsung digali dari Nash, mengingat teori klasik digali dari literatur fiqh dalam mazhab-mazhab fiqh. Pendekatan ini secara signifikan memungkinkan *maqasid* untuk melampaui historisitas keputusan fiqh serta mempresentasikan nilai dan prinsip umum dari Nash. Maka hukum-hukum detail (*ahkâm tafshîliyyah*) dapat digali dari nilai-nilai menyeluruh ini (*kulliyyât*).

Dalam fiqh negara-bangsa, kebebasan (*al-hurriyyah*) dan keadilan (*al-'adâlah*), adalah dua hal yang harus benar-benar terinternalisasi dalam paradigma dan proses penalaran hukum, sehingga segala bentuk perbuatan yang merusak (*al-hurriyyah*) dan keadilan (*al-'adâlah*), pada akhirnya dapat dikategorikan sebagai perbuatan-perbuatan yang melanggar hukum, karena bertentangan dengan hukum yang dihasilkan oleh penalaran tersebut.

Dengan memperhatikan hal itu, maka keberadaan hukum Islam yang bertujuan mengatur kehidupan masyarakat suatu bangsa-negara, akan berdampak terhadap teralisasinya kebebasan (*al-hurriyyah*), sebagai hak asasi manusia manusia yang paling mendasar, dan keadilan (*al-'adâlah*) di tengah-tengah masyarakat, sebagai tujuan hukum yang paling fundamental. Pola hubungan ketiganya (syari'at, HAM, dan hukum positif) dalam konteks negara-bangsa, secara lebih jelas, dapat dilihat pada diagram di bawah ini:

Diagram 1

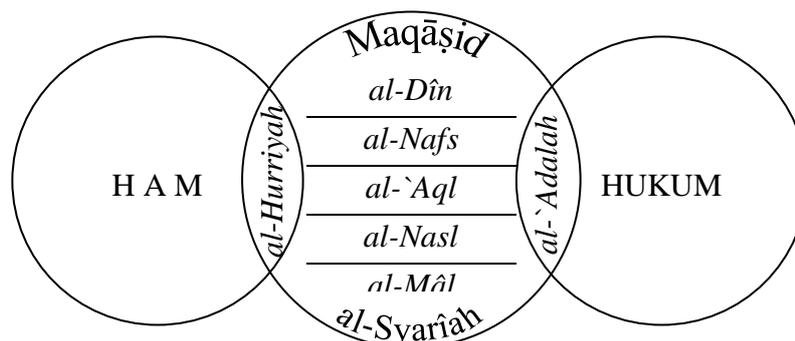


Diagram di atas memperlihatkan titik persinggungan antara *maqasid al-syar'iah* dengan HAM dan hukum, yaitu pada kebebasan (*al-hurriyyah*), dan keadilan (*al'adâlah*). Dengan memasukkan dua nilai tersebut ke dalam *maqasid al-syarî'ah*, maka *maqasid al-syarî'ah* menjadi sejalan dengan kebutuhan negara bangsa yang menjunjung tinggi HAM dan penegakan hukum, melalui kebebasan dan keadilan.

Dalam konteks negara-bangsa, manusia di samping sebagai individu, juga merupakan makhluk sosial. Karena itu, maka kemaslahatan yang diwujudkan, harus memperhatikan dua dimensi, yaitu: individu (*fardiyyah*) dan publik (*ijtimâ'iyah*). Sehingga dengan demikian dapat di simpulkan, bahwa ditinjau dari sifatnya, *maqasid al-syar'iah* perlu dibagi ke dalam dua kategori besar, yaitu: *maqasid al-fardiyyah* dan *maqasid al-ijtimâ'iyah*, demi teralisasinya kemaslahatan hidup manusia secara seimbang, sebagaimana di bawah ini:

1). *Maqasid al-fardiyyah*

Sebagaimana telah disebutkan, bahwa syari'at Islam mengakui dan melindungi hak-hak asasi manusia (HAM) yang melekat pada sifat-sifat dasar manusia (fitrah) selaku individu. Bahkan *dharûriyyât al-khamsah* yang dikenal selama ini, sangat melindungi kebutuhan manusia selaku makhluk individu. Artinya, perhatian terhadap individu adalah sesuatu yang sangat *dhârûri*, karena bagaimanapun suatu komunitas masyarakat pada dasarnya adalah kumpulan dari berbagai individu. Sebuah hal yang mustahil, jika seseorang berharap masyarakat dan lingkungannya baik, sementara masing-masing individu yang ada dalam masyarakat tersebut tidak baik.

Dengan demikian dapat dipahami bahwa, hak-hak yang melekat pada sifat-sifat dasar manusia (fitrah) secara individu, adalah hak-hak yang paling mendasar, yang tidak bisa dicabut oleh siapapun, karena dengan mencabut atau menghilangkannya akan mengancam eksistensinya dipermukaan bumi sebagai seorang manusia.

2). *Maqasid al-ijtimâ'iyah*

Syari'at Islam diturunkan juga dalam rangka mewujudkan dan melindungi *fitrah ijtimâ'iyah*, yaitu: sifat dasar manusia yang membutuhkan orang banyak

(W.A Gerungan, 2004: 27). Namun untuk mewujudkannya (*min haithu al-wujûd*), harus memperhatikan nilai-nilai sosial yang bersifat universal. Jika tidak demikian halnya, maka kebersamaan tidak akan terwujud, dan seseorang akan mengalami kesulitan dalam menjalani kehidupan di tengah-tengah masyarakat, karena pada dasarnya setiap orang menginginkan kebebasan, yang juga diakui dan dihargai dalam Islam.

Kebebasan akan selalu berkaitan dengan keadilan, karena prinsip kebebasan harus diberlakukan terhadap semua orang, sebagaimana memberikan hak asasi manusia kepada seluruh manusia. Karenanya, kebebasan dan keadilan menjadi identik dengan perbedaan dan keragaman pendapat, prinsip, dan keyakinan di tengah-tengah kehidupan sosial, sehingga membutuhkan toleransi yang dapat menetralsir keinginan untuk saling mempengaruhi dan memaksakan pendapat kepada orang lain.

Karena itu, agar kebebasan tersebut tidak digunakan secara berlebihan dan melampaui batas, sehingga dapat melahirkan keadilan, maka kebebasan yang dimaksud harus merupakan kebebasan yang bertanggung jawab, serta diterapkan dalam kerangka kemaslahatan umum (*ijtimâ'iyah*). Ketiganya dapat diwujudkan (*min nâhayah al-wujûd*) dan dilindungi dari berbagai hal yang akan merusaknya (*min nâhayah al-'adam*), dengan memperhatikan maksud (*maqasid*) dan sarana (*wasâil*) yang digunakan. Demikian juga *maqasid al-syarî'ah* lainnya, juga dipahami dari dua sisi tersebut, sehingga sangat sesuai untuk diterapkan dalam masyarakat yang membangun peradaban, bukan komunitas masyarakat yang hanya mementingkan kehidupan masing-masing individu.

Untuk mengetahui bagaimana Islam memberikan landasan normatif terhadap pentingnya mewujudkan kemaslahatan individu (*fardiyyah*), dan kemaslahatan publik (*ijtimâ'iyah*), langkah yang dapat dilakukan adalah, menginventarisir ayat-ayat Alqur'an yang berhubungan dengan 7 nilai-nilai fundamental, yang dibutuhkan dalam konteks negara-bangsa, serta diduga kuat sebagai *maqâsid al-syarî'ah*. Setelah itu dapat dilakukan pemilahan, mana yang tergolong *wasâil* dan mana yang *maqasid*, serta mana yang berorientasi pada kemaslahatan individu (*fardiyyah*) dan mana yang lebih berorientasi pada kemaslahatan publik (*ijtimâ'iyah*). Lebih jelasnya dapat dilihat pada tabel di bawah ini:

Tabel 1

<i>Maqasid al-syar'iah</i>	<i>Fardiyyah</i>		<i>Ijtima'iyah</i>	
	<i>Maqasid</i>	<i>Wasâil</i>	<i>Maqasid</i>	<i>Wasâil</i>
1. <i>Hifzhu</i>	Beribadah kepada Allah Swt, termasuk di dalam	Tempat, fasilitas ibadah dan waktu	Mengajak manusia untuk beriman dan ta'at	da'wah; Fushilât: 33, Yusûf: 108, al-

14 ~ Rekonstruksi Maqâsid al-Syarî'ah
dalam Paradigma Fiqh Negara-Bangsa

<i>al-Dîn;</i>	pengertian ibadah adalah tata cara pelaksanaan ibadah yang sesuai dengan yang disyari'atkan kepada Nabi Muhammad Saw: al-Baqarah: 21, al-Hajj: 26, al-Bayyinah: 5, al-Ahzâb: 1, al-Mulk: 2, al-Nisâ': 59, al-Najm: 3-4, al-Nisâ': 80. Ali 'Imrân: 31.	(untuk ibadah yang tidak terikat dengan waktu): al-Tawbah: 17, 18, 107, 108, al-Jinn: 18, al-Hajj: 40, al-Baqarah: 114., al-Nûr: 43, al-Anfâl: 45, al-Ah}zâb: 41-42, Ali 'Imrân: 41,	kepada Allah Swt. : Ali 'Imrân: 104, 110, al-Nahl: 125, al-Qashâs: 87, Yûsûf: 108, Q.S. al-Tawbah: 122, al-Mu'minûn: 73), al-Tawbah: 71, al-Ahzâb: 45-46.	An'âm; 90, Yâsîn: 20-21, Ali 'Imrân: 104, 110, al-Nahl': 125, al-Qassas}: 87.
2. <i>Hifzhu al-Nafs;</i>	Memenuhi kebutuhan pokok sesuai dengan perkembangan zaman, sehingga dapat hidup selayaknya manusia pada umumnya. Al-Sajdah: 2, al-Mâidah: 87-88, al-Furqân: 68, al-Baqarah: 28, al-T}alâq: 7, al-Talâq: 6, al-A'râf: 26, al-A'râf: 31, al-Baqarah: 168, al-Mâidah: 87, Lukman: 20.	Bekerja dan mencari rezeki yang halal, serta mempergunakan anggota tubuh sesuai fungsi alamiahnya. Al-Tawbah: 105, al-Nisâ': 9, al-Isrâ': 36, al-Baqarah: 186, al-Qashas: 77, al-Mulk: 15, al-Jumu'ah: 10, al-H}adîd: 28, at-Tûr: 48, al-Ra'du: 29al-T}alâq: 7	Kehidupan manusia berjalan aman dan damai, al-Nisâ: 90-91, Muhammad: 35, al-H}ujurât: 9, al-Mumtahanah: 8, al-H}ujurât: 10, al-Ambiyâ,: 107.	Menjaga hubungan baik dengan sesama manusia dan alam sekitar: al-An'âm: 38, al-A'râf: 56, al-Syua'râ: 183, al-Baqarah: 60.
3. <i>Hifzhu al-'Aql</i>	berfikir secara logis dan sesuai dengan sifat alamiah manusia (fitrah): al-Zumar: 39, al-Ankbût: 61.	Memberikan apa yang dapat menyehatkan akal; memakan makanan bergizi,	menghasilkan pemikiran yang bermanfaat untuk kepentingan bersama: al-Nûr: 35, al-Nahl: 125,	Musyawahah: al-Syûrâ: 38, al-Baqarah: 233, Ali 'Imrân: 159, al-Nisâ': 59., Luqman: 31

		menuntut ilmu, melakukan yang sejalan dengan fitrah. Tâha; 114, al-Mujadilah: 11, Ali ‘Imrân: 18, al-Zumar: 9	Ali ‘Imrân: 187,	
4. <i>Hifzhu al-Nas</i>	memiliki keturunan dengan cara terhormat, diakui keberadaannya, dan baik kehidupannya: al-Nahl: 72, al-Nisâ’: 1, al-Rûm: 21.	menikah, melahirkan, memberikan kebutuhan pokok anak, mendidik dan menyiapkan mental anak: al-Thalâq: 6,7, al-Baqarah: 233, al-Qashas: 7, al-Furqân: 74, Luqman: 16 ,	menyiapkan generasi muda yang berkualitas: al-Anfâl: 28, al-Nisâ’: 9, Luqman: 17	menyantuni anak yatim, fakir miskin, dan menjadikannya sebagai tanggung jawab bersama: al-Mâ’ûn: 1-7, al-Nisâ’: 2, 36, al-Baqarah: 83, 220, al-Baqarah: 215, al-Insân: 8
5. <i>Hifzdu al-Mâl</i>	menjadi milik penuh (tidak bercampur dengan hak milik orang lain): al-Nisâ’: 2-3, al-Baqarah: 219-225, al-Baqarah: 42, 168, 188, al-Fajr: 19, al-dzâriyât.	Mencari harta dengan cara yang halal, mengeluarkan hak orang lain yang terdapat dalam harta yang dimiliki (membayar zakat, membagi warisan sesuai faraid}), membagikan harta fai’: al-Baqarah: 188, 198, al-Maidah: 39, al-Tawbah: 34-35,60, 103, al-	harta dapat tersalurkan kepada orang lain: al-Tawbah 60, al-Hasyr: 7.	pembagian harta fai’, zakat, infaq: shadaqah al-Baqarah: 267, al-Hasyr: 7.

16 ~ Rekonstruksi Maqâsid al-Syarî'ah
dalam Paradigma Fiqh Negara-Bangsa

		Rûm: 37-40, al-Mujadilah: 13, al- Muzammil: 20.		
<i>Al-Hurriyyah;</i>	memberikan kebebasan berfikir, berpendapat, dan bertindak secara bertanggung jawab: al-Qâf: 8, Luqman: 21, al-Naml: 29-64, al-Hujarât: 13, al-Ahzâb: 28, 29 35,72, al-Mâidah: 44, al-A'râf: 172, al-Kahfi: 29, al-Syams: 8 al-Isrâ':36,70.	lisan, tulisan, dan perbuatan al-Isrâ':36,70	saling menghargai kebebasan berfikir, berpendapat, dan bertindak, sehingga melahirkan persamaan (<i>al-musâwah</i>), dan toleransi (<i>al-samâhah</i>): <i>al-Kâfirûn</i> : 1-3, <i>Yûnûs</i> : 40-41, al-Kahfî: 29, al-H}ujurât: 13, al-Baqarah: 256	adanya ruang kebebasan berfikir, berekspresi, berkeyakinan dan mengemukakan pendapat melalui wadah musyawarah dan demokrasi: al-Syûrâ: 38, al-Baqarah: 233, Ali 'Imrân: 159, al-Nisâ': 59., Luqman: 31
<i>Al-Adâlah</i>	memenuhi kebutuhan pribadi secara adil: al-Nisâ': 135, al-Mâidah: 8, al-Nahl: 90, al-A'râf: 181	makan, minum, istirahat, hubungan seksual, dll : al-A'râf: 31-41, Hûd: 112, al-Mâidah: 77, al-Nisâ: 71	adil dalam memperlakukan orang lain: al-Mâidah: 3,8, al-An'am: 152	Hukum: al-Nisâ'; 58

Dari tabel di atas dapat diketahui bahwa, ada 7 kebutuhan dasar manusia (*al-fithrah al-Insâniyyah*) yang menjadi maksud diturunkannya syari'at (*maqasid al-syar'iah*):

- a) *Hifzu al-dîn*
- b) *Hifzu al-nafs*
- c) *Hifzu al-'aql*
- d) *Hifzu al-nasl*
- e) *Hifzu al-mâl*
- f) *Hifzu al-hurriyyah*
- g) *Hifzu al-'adâlah*

Lima di antara tujuh kebutuhan dasar tersebut, adalah yang dikenal dengan *d}arûriyyât al-khamsah*. Sementara dua lainnya, pada dasarnya oleh Ibnu ‘Asyûr juga telah dimasukkan ke dalam *maqâsid al-syarî’ah*. Namun Ibnu ‘Asyûr tidak memberikan penegasan bahwa keduanya masuk dalam kategori fundamental (*d}arûriyyât*). Padahal penegasan bahwa *al-h}urriyyah* dan *al-’adâlah* sebagai sebuah kebutuhan dalam kategori fundamental sangat penting untuk menjadikan keduanya sebagai bagian dari nilai-nilai universal yang harus diwujudkan dalam kehidupan, melalui hukum Islam, terutama dalam konteks negara-bangsa.

Tidak cukup sebatas itu, upaya tersebut harus dilanjutkan dengan menemukan solusi praktis, agar *maqasid al-syar’iah* yang bersifat normatif tersebut dapat menyatu dengan penalaran hukum Islam, dengan menjadikannya sebagai pemandu dalam penalaran hukum Islam. Semua pendekatan, dan metode yang digunakan, juga harus mengarah pada upaya mewujudkan *mas}lahah* secara maksimal. Tidak hanya diorientasikan untuk melindungi batas-batas minimal, sebagaimana paradigm klasik. Karena manusia yang hidup di zaman modern, tidak hanya menginginkan keselamatan hidup, tapi lebih dari itu diakuinya hak-hak fundamental-nya sebagai manusia. Tidak terpenuhinya hak-hak tersebut, peraturan hukum apapun akan berpeluang untuk digugat, bahkan akan ditolak oleh dunia internasional yang menjunjung tinggi hak-hak asasi manusia.

2. Perubahan orientasi ijtihad hukum Islam

Sebagaimana telah dijelaskan, bahwa *maqasid al-syar’iah* adalah nilai, karena mengandung *mas}lah{ah* yang dibutuhkan serta bermanfaat dalam kehidupan manusia. Merubah prinsip perlindungan menjadi nilai-nilai, berarti merubah paradigma tertutup, dan cenderung mengutamakan batas-batas minimal menjadi terbuka, dan maksimal. Karena prinsip perlindungan pada hakikatnya adalah, pikiran-pikiran dasar yang berorientasi pada perlindungan terhadap manusia dari kerusakan dan hal-hal yang mendatangkan *mud}arat* baginya. Karena itu *mas}lah{ah* dalam paradigma ini lebih ditekankan pada terpenuhinya kebutuhan yang tidak kurang dari batas minimal, agar manusia dapat bertahan hidup.

Sementara nilai adalah kualitas, sesuatu yang bernilai adalah sesuatu yang berkualitas. Ketika seseorang berusaha mewujudkan sesuatu karena kualitas, berarti ia mewujudkannya karena kebutuhannya terhadap kualitas. Karenanya, ia akan berusaha mendapatkannya secara maksimal, melebihi batas minimal suatu kebutuhan.

Dengan menjadikan *maqasid al-syar’iah* sebagai nilai-nilai yang sangat dibutuhkan (*fundamental*), maka pembagiannya ke dalam tiga kategori: *d}arûriyyât*, *h}âjiyyât* dan *tah}sîniyyât*, pada akhirnya menjadi tidak begitu penting. Karena, sebagaimana dijelaskan oleh al-Syât}ibî sendiri, kebutuhan *h}âjiyyât* dan *tah}sîniyyât* pada dasarnya masih berada dalam ruang lingkup *d}arûriyyât*. (Abû Is{h}âq al-Syâthibî, 2005: 23)Belum lagi batasan antara *h}âjiyyât* dan *tah}sîniyyât* dalam prakteknya, ternyata tidak begitu jelas, dan masih sangat relatif.

Justeru yang terpenting dalam ijhtihad adalah, bagaimana seorang mujtahid mampu membedakan dengan baik, mana yang *maqasid* (tujuan) dan mana yang *wasâil* (sarana), mana yang harus dijaga dan dipertahankan, dan mana yang boleh, atau harus diubah berdasarkan situasi dan kondisis, demi terealisasinya *maqasid* secara lebih optimal.

Penutup

Dalam ijhtihad fiqh Negara-bangsa, maqasid al-syar'iah harus dijadikan nilai-nilai yang memandu proses penalaran, karena ia merupakan kausa final (al-'illah al-ghâyyah). Menjadikan maqasid al-syar'iah sebagai nilai, dengan menggunakan metode induktif yang sama, berpeluang untuk mengembangkan nilai-nilai fundamental baru yang dibutuhkan dalam konteks Negara-bangsa seperti: kebebasan (al-h{urriyyah) dan keadilan (al'adâlah). Di samping itu menjadikan maqasid al-syar'iah sebagai nilai, juga berdampak pada perubahan paradigma, dari tertutup dan cenderung mengutamakan batas-batas minimal, menjadi terbuka dan mengarah pada upaya pemenuhan kebutuhan secara maksimal. Setelah menjadi nilai-nilai yang sangat dibutuhkan (fundamental), maka pembagian maqasid al-syar'iah ke dalam tiga kategori: d}arûriyyât, h}âjjiyyât dan tah}sîniyyât, pada akhirnya menjadi tidak begitu penting. Justeru yang terpenting dalam ijhtihad adalah, bagaimana seorang mujtahid mampu membedakan dengan baik, mana yang maqâs{id (tujuan) dan mana yang wasâil (sarana), mana yang harus dijaga dan dipertahankan, dan mana yang boleh diubah

Karena itu hukuman hukum potong tangan bagi pencuri dan koruptor, seharusnya lebih didasarkan pada upaya mewujudkan nilai-nilai fundamental dalam kehidupan masyarakat (ijtimâ'iyyah), bukan semata-mata pertimbangan tekstual. Adapun kerasnya hukuman ini, masih bisa dipertimbangkan lebih lanjut, karena hukuman penjara, juga menampakkan kekerasan yang tidak jauh berbeda, di samping terbukti tidak memberikan efek jera kepada pelaku. Bahkan hukuman penjara pada kenyataannya jauh lebih bertentangan dengan Hak-hak Asasi Manusia (HAM), dibanding hukum potong tangan. Karena hukuman ini menghapus total kebebasan (al-h}urriyyah) yang merupakan hak asasi manusia (HAM) yang paling fundamental. Di samping itu hukuman ini juga membuat seseorang tidak dapat menyalurkan hak normalnya (seks) yang merupakan bagian dari fitrah manusia. Hukuman ini, juga mendorong terciptanya mental (al-'aql) yang tidak sehat. Apalagi hukuman ini membuat keluarga si pelaku telantar, sehingga hal ini jelas mencederai nilai keadilan (al-'adâlah) karena mengikot sertakan orang lain merasakan dampak hukuman dari perbuatan yang tidak ia lakukan.

Reference

'Abd al-Malik, Abû al-Ma'âlî ibn 'Abd Allah al-Juwaynî, *al-Burhân fî Usûl al-Fiqh*, ed. 'Abd al-'Azîm al-Dîb, Kairo: Dâr al-Ansâr, Cet II, 1400 H/ 1980 M

- Al-Syâtibî, Abû Ishâq, *al-Muwâfaqât Fî Usûl al-Syari'ah*, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘ilmiyyah, 2005
- Abbas, Syahrizal, “Pelaksanaan Syari’at Islam di Aceh dalam Kerangka Sistem Hukum Nasional”, dalam Syahrizal Abbas, dkk, *Dimensi Pemikiran Hukum Dalam Implementasi Syari’at Islam Di Aceh*, Banda Aceh: Dinas Syari’at Islam Aceh, 2011
- Raisuni, Ahmad, *Nazariyyât al-Maqâsid ‘Inda al-Imâm al-Syâtibî*, Beirut: al-Muassasah al- Jami’iyyah li al-dirâsât wa al-Nasyr wa al-Tauzî‘, 1992
- Al-Fâsî, ‘Allâl, *Maqasid al-syar’iah al-Islâmiyyah wa Makârimuhâ*, Cet. Ke-5, Beirut: Dâr al-Gharb al-Islâmî, 1993
- Al-Ghazalî, *al-Mustasfâ min ‘Ilm Ushûl.*, Tahqiq Muhammad Sulaiman al-Asyqâr, Beirut/Lebanon: Al-Resalah, 1997 M/1418 H
- Al-Ghazalî, Muhammad, *H}uquq al-Insân fî al-Islâm*, Kairo: Dâr al-Nahdah Mis{r li al-T}ab’î wa al-Nasyr, t.t.
- Al-Nadawî, Ali Ah}mad, *al-Qawâ`id al-Fiqhiyyah* Damaskus: Dâr al-Qalam, t.t.
- Al-‘Izz al-Dîn bin ‘Abdul Salam, *Qawaid al-Ahkam fî Masalih al-Anam*, Beirut, Dar al-Ma'rifah, tt
- Al-Qarrâfi, *Syarh Tanqîh al-Fushûl*, Maktabah al-Kulliyah al-Azhariyyah, t.th
- Abubakar, Al Yasa’, *Metode Istislahiyah: Pemanfaatan ilmu Pengetahuan dalam Ushul Fiqh*, Edt. Ridwan Nurdin, Banda Aceh: Bandar Publishing, 2012
- Al-Yûbî, *Maqâsid al-Syari'ah wa ‘Alâqatihâ bi al-Adillah al-Syar’iyyah*, Riyâd: Dâr al-Hijrah li al-Nasyr wa al-Tawzî’, 1418/1998
- Az-Zarkasyî, *al-Bah{r al-Muhîth*, Kuwait: Wizârât al-Auqâf wa al-Syu’ûn al-Islâmiyyah, 1993
- Al-Durraynî, Fath{î, *al-Manâhij al-Us{ûliyyah fî al-Ijtihâd bi al-Ra’yî fî al-Tasyri’ al-Islâmî*, Beirut Muassat al-Risâlah, 2005
- Al-Jauziyyah, Ibn Qayyim, *I’lâm al-Muwâqî’in*, Beirut, Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1996
- Al-Banna, Jamal, *Manifesto Fiqh 3: Memahami Paradigma Fiqh Moderat*, terj. Hasibullah Satrawi, Zuhairi Misrawi, Jakarta: Erlangga, 2008
- , *Manifesto Fiqh Baru 2, Redefenisi dan Reposisi al-Sunnah*, Terj. Hasibullah Satrawi, Zuhairi Misrawi, Jakarta: erlangga, 1997

20 ~ Rekonstruksi Maqâsid al-Syarî'ah
dalam Paradigma Fiqh Negara-Bangsa

- Auda, Jasser, *Maqasid al-syar'iah; Dalil li al-Mubtadi'in*, London: al-Ma'had al-Âlami li al-Fikr al-Islâmi, 2008
- , *Maqâsid al-Syarî'ah as Philosophy of Islamic Law: a Systems Approach*, London: The International Institute of Islamic Thought, 2008
- , *Maqâs'id al-Shariah as Philosophy of Islamic Law; A System Approach*, London: IIIT, 2007
- Anwar, Syamsul, *Pengembangan Metode Penelitian Hukum Islam*, Amin Abdullah (et.al), "Mazhab" Jogja: Mengagas Paradigma Fiqh Kontemporer, Djokjakarta: Ar-Ruz, 2002
- Al-Zuh}aylî, Wahbah, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, Damaskus: Dâr al-Fikr, 1998
- , *Filsafat Hukum dalatn Lintasan Sejarah*, Yogyakarta: Kanisius, 1995
- , *al-Wasîth fî Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, Edisi ke 2, Beirut: Dâr al-Fikr, 1969
- , *Kebebasan dalam Islam*, Terj. Ahmad Minan dan Saifuddin Ilyas, Jakarta Timur: Pustaka Al-Kautsar, 2005
- Al-Raysûni, Ah{mad, *Peringkat Maqasid al-syar'iah*, terj. Musmai, <http://www.al-ahkam.net/home/content/mempermudahkan-maqasid-al-shariah-bahagian-3>
- Black, Antony, dalam *Pemikiran Politik Islam: dari Masa Nabi Hingga Masa Kini*, penerjemah Abdullah Ali dan Mariana Arietyawati), Jakarta : Serambi, 2006
- Burhânî, *al-Fikr al-Maqâs'idî 'inda Muhammad Rasyid Ridâ*, disertasi Universitas al-H{ajj Lakhdar, Aljazair: Bat{înah, 2006/2007
- Bertens, K., *Etika*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2002
- Bagus, Lorens, *Kamus Filsafat*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2002
- Coulson, A. N.J., *History of Islamic Law*, (Endinburgh: Endinburgh University Press, 1975), h. 81
- El-Fad}l, Khaleed Abou *Atas Nama Tuhan: Dari Fiqh Otoriter ke fikih Otoritatif*, Terj. R Cecep Lukman Yasin, Jakarta: Serambi, 2003
- , *Melawan Tentara Tuhan, yang Berwenang dan Sewenang-wenang dalam Hukum Islam*, Terj. Kurniawan Abdullah, Jakarta: Serambi 2003
- , *Atas Nama Tuhan: dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*, Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta, 2003

- , *The Place of Tolerance in Islam*, Boston: Beacon Perss
- El Esposito, John, *Muslim Family Law Reform: Toward an Islamic Methodology*, dalam *Islamic Studies*, 1976
- Fatwa, A. M., *Demokrasi Teistik: Upaya Merangkai Integrasi Politik dan Agama di Indonesia*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2001
- Fanani, Muhyar, *Membumikan Hukum Langit*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2008
- Huijbers, Theo, *Filsafat Hukum dalam Lintasan Sejarah*, Yogyakarta, Penerbit Kanisius, 2006, H 303.
- ‘Izz al-Dîn bin Abd al-Salâm, *al - Qawâ'id al-Shugra*, Beirut: Dâr al-Fikr al-Mu'âs}irah, 1996
- , *Qawa'id al-Ah}kâm li Masâlih al-Anâm*, Juz II, Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, t.t.
- Jimly Asshidiqie, *Konstitusi dan Konstitualisme*, Jakarta, Mahkamah Konstitusi RI dan Pusat Studi Hukum Tata Negara UI, 2004
- Jok, Sydney, *Renungan Tentang Hak-Hak Asasi Manusia* (dalam buku Hak-Hak Asasi dalam Islam), Badri Yatim dkk (penerjemah), Cet. 1, Jakarta: Yayasan Obor, 1997
- Kons, Hans, *Nasionalisme: Arti dan sejarahnya (Nationalism, Its Meaning and History)* pent. Sumantri Mutodipuro, Jakarta: PT. Pembangunan dan Penerbit Erlangga, 1984
- Khadduri, Madjid, *Teologi Keadilan (Perspektf Islam)*, Surabaya: Risalah Gusti, 1999
- Katstsoff, Louis O., *Pengantar Filsafat*, alih bahasa Soejono Soemargono, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1986
- Kamsi, *Peran aksiologi Us}ul Fiqh dalam Konstruksi Akademis*, dalam, Amin Abdullah, Abdul Salim Arief, Syamsul Anwar, Khoiruddin Nasution, (et.al), ed. Ainurrofiq, *Mazhab Jogja: Menggagas Paradigma Ushûl Fiqh Kontemporer*, Djogjakarta: Ar-Ruzz Press, 2002
- Latif, Yudi, *Intelegensia Muslim dan Kuasa: Genealogi Intelegensia Muslim Indonesia Abad Ke-20*, Bandung: Mizan, cet. I, 2005
- Kusumaatmadja, Mochtar, *Konsep-konsep Hukum dalam Pembangunan*, PT. Alumni, Bandung, 2002
- Mutawalli Sya'rawî, Muhammad, *‘Adâlatullâh: Keadilan dan Hidayah Allah*, terj. Ahsan Askan, Jakarta: Cendekia, 2005

22 ~ Rekonstruksi Maqâsid al-Syarî'ah
dalam Paradigma Fiqh Negara-Bangsa

- Mahfud MD, Moh., *Hukum dan Pilar-pilar Demokrasi*, Yogyakarta: Gama Media, 1999
- Muhadjir, Noeng, *Metodologi Penelitian., Paradigma Positivisme Objektiv, Phenomenologi iInterpretatif, Logika Bahasa Platonis, Chomskyst. Hegelian & Hermeunetik, Paradigma Studi Islam, Matematik Recursion-, Set Theory & Structural Equation Modeling dan Mixed, Edisi Pengembangan 2011*, Yogyakarta: Rake Sarasin, 2011
- Madjid, Nurcholis, *Indonesia Kita*, Jakarta: Paramadina, 2004
- M. Amirin, Tatang, *Pokok-pokok Teori Sistem*, cet.VIII Jakarta: Rajawali Pers, 2003
- Nasuka, *Teori Sistem; Sebagai Salah Satu Alternatif Pendekata Mutahhari, Murtada, Islam dan Tantangan Zaman*, Terj. Ahmad Sobandi, Bandung: Pustaka Hidayah, 1996
- , *Keadilan Ilahi: Azas Pandangan Dunia Islam*, Bandung: Mizan, 1995
- Pradjasto, Anton, *Hak Asasi Manusia dalam Konstitusi*, Jakarta, Panduan Bantuan hukum di Indonesia, 2006
- R. Baehr, Peter, *Hak-Hak Asasi Manusia dalam Politik Luar Negeri*, Terj. Somardi dari *The Rule of Human Right in Foreign Policy*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1998
- Renggong, Ruslan, *Hukum Acara Pidana: Memahami Perlindungan HAM dalam Proses Penahanan di Indonesia*, Jakarta: Prenadamedia Group, 2014
- Safi, Louay, *The Foundation of Knowledge*, Selangor, IIU&IIT, 1996
- Suhelmi, Ahmad, *Pemikiran Politik Barat*, Jakarta: Gramedia pustaka utama, Jakarta, 2001
- Suseno, Frans Magnis, *Etika Politik: Prinsip-prinsip moral dasar Kenegaraan Modern*, Jakarta: P. T. Gramedia Pustaka Utama, 2003
- Suseno, Franz Magnis, *12 Tokoh Etika Abad Ke- 20*, Yogyakarta: Kanisius, 2000
- Saeed, Abdullah, *Paradigma, Prinsip dan Metode Penafsiran Kontekstualitas atas Alqur'an: Interpretating the Qur'an: Toward a Contemporary Approach*, Yogyakarta: Baitul Hikmah Press, 2016
- Turki, Abd al-Majîd, *Munazarât fî Usûl al-Syarî'ah al-Islâmiyyah bayna Ibn Hazm wa al-Bâjî*, Beirut: Dâr al-Gharb al-Islâmy, 1986
- T{âhir, Muhammad bin 'Asyûr, *Usûl al-Nizâm al-Ijtimâ'î fî al-Islâm*, ed. Muhammad el-T{âhir el-Mesawi, (Ammân: Dâr al-Nafâis, 2001), 256, 268

- , *Maqasid al-syar'iah al-Islâmiyyah*, Kairo: Dâr al-Salâm, 2009
- Yûsuf Mûsâ, Muhammad, *Târikh al-Fiqh al-Islâmî*, Mesir: Dâr al-Kitâb al-'Araby
- Yosfiah, M. Yunus, *Kebijaksanaan dan Strategi ABRI dalam Pemajuan dan Perlindungan Hak Asasi Manusia*, Tatik S. Hafidz, Asmara Nababan (Ed), Komisi Hak Asasi Manusia, Jakarta, 1998
- Yuslem, Nawir, *al-Burhân fî Us}ûl al-Fiqh Kitab Induk Us}ul Fiqh: Konsep Masalahah Imam al-Haramyn al-Juwaynîdan Dinamika Hukum Islam*, Bandung: Cita Pustaka Media, 2007
- Muladi, Demokratisasi, *Hak Asasi Manusia dan Reformasi Hukum Indonesia*, Jakarta: 2002Sudikno Mertokusumo, *Mengenal Hukum Suatu Pengantar*, Liberty, Yogyakarta, 2005
- Yatim, Badri, dkk (penerjemah), Cet. 1, Jakarta: Yayasan Obor, 1997), h. 19
- Zaprulkhan, Filsafat Ilmu: Sebuah Analisis Kontemporer, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2015
- Zar, Sirajuddin, Filsafat Islam: Filosof dan Filsafatnya, Jakarta: Gema Insani Persada, 2004