Globethics Repository

Membangun Epistemologi Fiqih Medis Melalui Kontekstualisasi Maqasid Al-Syari'ah

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Journal volume
Authors	Mustofa, Imam
Publisher	IAIN Purwokerto
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-11-09 09:29:18
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/234664

MEMBANGUN EPISTEMOLOGI FIKIH MEDIS MELALUI KONTEKSTUALISASI *MAQĀṢID AL-SYARĪ'AH*

Imam Mustofa

STAIN Jurai Siwo Metro, Lampung
Jl. Ki Hajar Dewantara 15 A Kota Metro, Lampung,
Email: imammustofa472@yahoo.co.id

Abstrak

Perkembangan zaman dengan segala produknya membawa perubahan pada berbagai bidang. Perkembangan sains dan Penemuan teknologi telah berpengaruh pada dunia kedokteran. Hal ini tentunya membawa problem tersendiri bila dilihat dari perspektif fikih. Banyak tindakan medis atau jenis-jenis obat yang berkembang saat ini yang belum terjawab secara pasti mengenai status hukumnya dalam perspektif fikih. Tulisan ini bermaksud mengeksplorasi pentingnya membangun epistemologi ijtihad dalam bidang fikih kesehatan di era global saat ini. Fokus kajian dalam tulisan ini adalah kontekstualisasi *maqāṣid al-syarī'ah* yang dijadikan landasan, acuan, panduan, standar dan sekaligus batasan ijtihad dalam rangka menemukan jawaban problem hukum Islam dalam bidang kesehatan di era modern. Kajian ini merupakan kajian kepustakaan dengan data dari berbagai kitab atau buku-buku dan artikel yang terkait dengan kajian *maqāṣid al-syarī'ah* dari buku klasik sampai yang modern. Berdasarkan pembahasan, dapat disimpulkan bahwa, dengan paradigma integratif, *maqāṣid al-syari'ah* dapat menjadi sebuah metode yang sangat fleksibel. Ia dapat diterapkan dengan menembus ruang dan zaman. Perangkat-perangkat kontekstualisasi melalui *istiḥsān, fatḥ al-zarā'i', 'urf* dan *istiṣḥāb* menjadikan hukum Islam *compatible* dalam segala situasi, kondisi zaman, sosio-kultural masyarakat modern yang terus berkembang. Paradigma ini akan melahirkan fikih medis yang kontekstual di era modern.

Kata kunci: kontekstualisasi, maqāṣid al-syari'ah, integratif, fikih medis kontemporer

Abstract

The developing era with all of its products has brought changes in various fields. The development of science and the discovery of technologies have influenced the medical field. It certainly brings its own problems when it is viewed from the perspective of jurisprudence. Many medical procedures or types of drugs developed at this time have not been answered with certainty regarding their legal status in the perspective of jurisprudence. This paper intends to explore the importance of building an epistemological ijtihad in the field of medical jurisprudence in the current global era. The focus of this study is the contextualization of *maqāṣid al-syari'ah* as a basis, reference, guides, standards and simultaneous limits of ijtihad in order to find answers for the probelm of Islamic law in the field of health in the modern era. This study is a review of the literatures with data from various books and articles related to the study of *maqāṣid al-syari'ah* from classical to modern books. Based on the discussion, it can be concluded that, with the integrative paradigm, *maqāṣid al-syari'ah* can be a very flexible method. It can be applied in

different places and times. Contextualization devices through *istiḥsān, fath al-zarāi', 'urf* and *istiṣḥāb* make Islamic law compatible in all circumstances, the conditions of age, and socio-cultural modern society that continuously grow. This paradigm will bear the contextual medical jurisprudence in the modern era.

Keywords: *contextualization, maqāṣid al-syari'ah, integrative, contemporary medical jurisprudence*

A. Pendahuluan

Hukum Islam pada dasarnya berkembang saling berkaitan dengan disiplin lainnya, dengan sejarah, dipengaruhi oleh ilmu-ilmu lainnya seperti etika, teologi, filsafat dan ilmu logika, tak terkecuali ilmu humaniora.[1] Hanya saja perkembangan hukum Islam sering tertinggal dari ilmu lainnya dan perkembangan zaman dengan segala produknya. Permasalahan yang paling mendasar hukum Islam secara umum adalah banyaknya problem kontemporer yang tidak terjawab oleh hukum Islam. Problem hukum Islam yang termasuk kompleks adalah dalam bidang medis. Banyak tindakan medis atau jenis-jenis obat yang berkembang saat ini yang belum terjawab secara pasti mengenai status hukumnya dalam perspektif fikih. Sebagai contoh adalah mengenai hukum cangkok organ tubuh, operasi caesar, operasi selaput dara, operasi kecantikan, dan seterusnya.

Yūsuf al-Qarḍāwī dalam kitab *al-Ijtihād fī al-Syarī'ah al-Islāmiyah* menegaskan, bahwa ada dua ranah yang cukup terbuka dan mendesak untuk dilakukan ijtihad di era modern untuk menemukan jawaban dan landasan hukum. *Pertama,* pada ranah aktivitas ekonomi dan bisnis *(al-Majāl al-Mālī wa al-Iqtiṣādī)*, kedua pada bidang sains dan kesehatan *(al-Majāl al-'Ilmī wa al-Ṭibbī).*[2]

Mengenai ranah yang kedua, khususnya terkait dengan bidang kesehatan dan medis, lebih jauh al-Qaraḍāwi menjelaskan:

"فمما لا ريب فيه أن العلم الحديث بما قدمه من اكتشاف ات هائلة وتكنولوجيا متقدمة، وما وضع في يد الإنسان من إمكانات تشبه الخوارق في العصور الماضية وخصوصا في المجال الطبي، قد أثار مشكلات كثيرة تبحث عن حل شرعي وتساؤلات شتى تتطلب الجواب من الفقه الإسلامي تقتضي من المجتهد المعاصر أن يبذل جهده ويستفرغ وسعه في استنباط الحكم المناسب لها[3]."

Berbagai problem hukum Islam, dalam hal ini terkait dengan dunia kedokteran sangat mendesak untuk mendapatkan jawaban, jawaban tersebut dilakukan melalui harmonisasi dan dialog antara teks dan konteks.[4] Kontekstualisasi teks-teks dengan perkembangan zaman, realitas sosial, sosio-kultural dan kemajuan teknologi modern.[5] Bisa dikatakan bahwa dengan kontekstualisasi teks dengan konteks zaman dan kultur masyarakat, maka hukum Islam akan selalu *compatible* dan mampu menjawab berbagai problem yang dihadapinya. Tanpa ada dialog dan harmonisasi teks dengan konteks, hukum Islam sulit atau bahkan tidak mampu menghadapi tantangan sesuai dengan perkembangan zaman. Muttahari sebagaimana dikutip A. Ezzati menyatakan:

"A legal system cannot meet the challenges of time and location unless it is in full harmony with the human intellect ('aql); the human primordial nature (fitrah); human rights; and human physical, mental, psychological, and spiritual needs of the individuals and

society. I believe that the Islamic legal system is able to meet these challenges provided Islamic legal thought and approaches are reconstructed and revised according to new challenges and requirements. This is how the Islamic legal system can and may keep its dynamic character in the future as it has done in the past."[6]

Berbagai problem kontemporer harus dicari jawabannya melalui aktivitas ijtihad. Ijtihad sebagai produk penalaran manusia terhadap wahyu di satu pihak, dan kenyataan sosial di pihak lain, telah menunjukkan elastisitas dan dinamika fikih.[7] Usul fikih dan fikih sudah seharusnya berkembang dalam menghadapai realitas kehidupan modern tersebut.[8] Problem fikih kedokteran yang belum mempunyai landasan hukum yang jelas dan komprehensif harus dicarikan jawaban melalui ijtihad kolektif.[9] Tidak hanya sekedar ijtihad kolektif, akan tetapi juga harus mengintegrasikan beberapa metode dan bidang keilmuan, yaitu ijtihad kolektif- integratif.[10] Ijtihad sebagai suatu metode dalam penemuan hukum Islam tentunya harus mempunyai landasan epistemologis yang kuat, agar penemuan hukum dapat dipertanggungjawabkan secara akademis dan sesuai dengan tujuan syariat Islam. Landasan epistemologi fikih medis kontemporer yang menurut penulis paling sesuai adalah dengan kontekstualisasi *maqāṣid al-syarī'ah.* Kontekstualisasi *maqāṣid* di era kotemporer bertujuan agar hukum Islam mampu menjawab berbagai persoalan yang dihadapi umat Islam di era modern.[11]

Maqāṣid al-syarī'ah mempunyai posisi sangat penting dalam kajian hukum Islam. Bahkan, Jasser Auda menjadikan *maqāṣid al-syarī'ah* sebagai sumber hukum Islam.[12] Menurut al-Syāṭibī, memahami *maqāṣid al-syarī'ah* bahkan menjadi syarat mutlak bagi seorang mujtahid.[13] Mengkaji dan berijtihad dalam rangka kontekstualisasi hukum Islam di era modern, era globalisasi, di mana problem dan permasalahan semakin kompleks, seorang ilmuan atau mujtahid harus benar-benar memahami *maqāṣid al-syarī'ah.*[14] *Maqāṣid al-syarī'ah* bisa menjadi petunjuk *(guide)* untuk menjawab berbagai macam persoalan kontemporer secara komprehensif, baik permasalahan politik, ekonomi dan sosial.[15] Ijitihad sebagai aktivitas untuk menemukan hukum suatu permasalahan apa pun metode yang digunakan, pada dasarnya adalah dalam rangka untuk merealisasikan *maqāṣid al-syarī'ah* (tujuan syariat Islam), yaitu terwujudnya kemaslahatan kemanusiaan universal (*raḥmatan li al-'ālamīn*), atau dalam terminologi yang lebih operasional keadilan sosial. Ungkapan standar bahwa syari'ah Islam dicanangkan demi kebahagiaan manusia lahir-batin, duniawi-ukhrawi, sepenuhnya mencerminkan prinsip kemaslahatan tadi.[16]

Tulisan ini akan mengeksplorasi pentingnya membangun epistemologis ijtihad dalam bidang fikih kesehatan di era global saat ini. Bangunan epistemologis ini akan menjadi landasan, acuan, panduan, standar dan sekaligus batasan ijtihad dalam rangka menemukan jawaban probelm hukum Islam dalam bidang kesehatan, yaitu untuk menghasilkan fikih medis kontemporer.

B. Trend Kajian *Maqāṣid* dalam Lintas Sejarah

Maqāṣid al-syarī'ah merupakan suatu tema penting dalam diskursus pemikiran hukum Islam, dan telah menjadi bagian yang cukup sentral.[17] *Maqāṣid al-syarī'ah* menjadi suatu yang sangat diperlukan oleh mujtahid untuk mengembangkan pemikiran hukum Islam secara umum dalam menjawab persoalan-persoalan kontemporer yang khususnya tidak diatur oleh *naṣṣ* al-Qur'an dan Sunnah. *Maqāsid* diperlukan untuk mengenali apakah suatu kasus atau peristiwa hukum dapat diterapkan atau

tidak berdasarkan suatu ketentuan hukum. Karena adanya perubahan sosial maka suatu hukum tidak dapat diterapkan.[18]

Istilah *maqāṣid al-Syarī'ah* digulirkan dan digunakan oleh tokoh-tokoh seperti al-Turmudzī al-Hakim (abad III), Abū Manshūr al-Maturidī (w. 333), Abū Bakar al-Qaffal (w. 365), Abū Bakar al-Abharī (w.375), al-Baqillānī (w.403), dilanjutkan Imām Ḥaramayn, Imām al-Ghazālī (w. 505), al-Rāzī (w. 606), Al-Amidī (w.631), Ibn Ḥajib (w. 646), Izz al-Dīn Abd al-Salām (w. 660), Bayḍāwī (w. 685), al-Asnawī (w. 772), Ibn Subkī (w. 771), dan al-Syāfi'ī.[19] Demikian, tokoh-tokoh tersebut belum menawarkan *maqāṣid al-syarī'ah* sebagai konsep yang komprehensif. Abū al-Ma'ālī al-Juwaynī, misalnya, yang dikenal dengan Imam Haramayn (w. 478 H), melontarkan ide *maqāsid al-syarī'ah* sebagai konsep baru yang mempunyai kepastian dalil dan melampaui perbedaan mazhab fikih dan bahkan dari usul fikih itu sendiri yang bersifat *ẓannī*.[20]

Muhammad Khalid Masud, dalam bukunya *Islamic Legal Philoshopy*, mengatakan adanya lima *trend* sikap yang muncul berkaitan dengan konsep *maslaḥah* sebelum datangnya al-Syāṭibī. *Trend* ini dimulai dari ketika Imam al-Haramayn al-Juwayni (438/1047) menulis *al-Burhan*, di mana penggunaan metode *maslaḥah* menjadi hal yang sangat kontroversial.[21] Kebanyakan ulama Syāfi'iyah dan beberapa orang *mutakallimūn* saat itu mengatakan bahwa *maṣlaḥah* hanya dapat diterima jika ada dasar *nass*-nya. Seandainya *maṣlaḥah* sampai bertentangan dengan *nass*, maka ia tidak boleh digunakan.[22]

Trend kedua yang muncul berkaitan dengan konsep *maṣlaḥah* diwakili oleh pakar hukum yang menolak *maṣlaḥah mursalah*, seperti Sayf al-Din al-Amidi (631/1234) dan Ibn Hajib (646/1249). Dalam menolak *maslaḥah*, mereka lebih mengikuti argumen al-Ghazali daripada al-Razi, yaitu *maslaḥah* hanya dapat dibenarkan jika ada dasar teks yang mendukung (*textually supported*).[23]

Trend ketiga yang muncul tampak dari pemikiran Al-'Izz Ibn Abd al-Salām, yang dalam memandang *maslaḥah* cenderung pada pemikiran tasawwuf. Dikatakan memiliki kecenderungan terhadap pemikiran tasawwuf, sebab ia membagi maslahat menjadi dua (a) duniawi yaitu *maslaḥah* yang bisa diketahui secara *'aqlī*, dan (b) *ukhrawī* yaitu *maslaḥah* hanya bisa diketahui secara *naqlī*.[24]

Trend keempat, diwakili oleh Ibn Taymiyyah (728/1328) dan muridnya, Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah (751/1350). Menurut Ibn Taymiyyah, jika ada *maslaḥah* yang menurut orang tidak ada dasar *nass*-nya, maka hanya ada dua kemungkinan untuk *maṣlaḥah* itu: (a) pasti ada *nass* yang tidak diketahui oleh orang tersebut, atau (b) itu sebenarnya bukan *maṣlaḥah*. Dengan kata lain, Ibn Tayimiyyah menganggap bahwa semua kemaslahatan telah ada *dalam nuṣūṣ al-syar'iyyah*, dan semua perintah Tuhan dasarnya adalah kemaslahatan.[25]

Trend kelima, dikemukakan oleh Najmuddin al-Ṭūfi - ulama Hanbali, juga sering dikatakan Syi'i- yang mengatakan bahwa *maṣlaḥah* adalah dasar yang sangat fundamental, sehingga dapat mengalahkan metode-metode yang lain. Pendapat Najmuddin al-Ṭūfi menjadi pendapat yang sangat aneh ketika itu, dan bahkan sampai sekarang ini, sebab menabrak arus pemikiran mayoritas.

Setelah itu, muncul al-Syāṭibī yang dengan karya agungnya di bidang *maslaḥah* dengan kitabnya yang berjudul *al-Muwāfaqāt fī Ushūl al-Ahkām*. Al-Syāṭibī membahas *maqāṣid al-Syarī'ah* secara sistematis dan komprehensif.[26] Seperti halnya ulama sebelumnya, ia juga membagi urutan dan skala prioritas maslahat[27] menjadi tiga urutan peringkat, yaitu *al-ḍarūriyyah*, *al-ḥājiyyah* dan *al-taḥsīniyyah*. Maslahat menurutnya tidak jauh berbeda dengan apa yang

dirumuskan oleh al-Ghazali, yaitu memelihara lima hal pokok, yaitu agama, jiwa, akal, keturunan dan harta. [28] Segala bentuk upaya untuk memelihara kelima macam ini dipandang sebagai *maṣlaḥah*, dan merusaknya adalah mafsadat.[29]

Di tengah-tengah kecenderungan yang demikian itu, ada pula beberapa penulis yang berusaha membatasi kembali cara penggunaan metode *maṣlaḥah*. Tahun 1965, Sa'id Ramaḍān al-Būṭī, mengeluarkan karya disertasinya di Al-Azhar yang berjudul *Ḍawābiṭ al-Maṣalaḥah*.[30]Selain itu, ada juga Ḥasan Ḥanafi yang mencoba merekonstruksi *maqāṣid al-Syarī'ah*. Ḥanafi mencoba merekonstruksi usul fikih dengan memosisikan maslahah sebagai fondasi landasan pokok syari'ah.[31]

Ḥasan Ḥanafi mencoba menformulasikan *maqāshid al-syarī'ah*, atau yang juga dikenal sebagai *al-ḍarūriyyah al-khamsah*, sebagai berikut: *Pertama*, memelihara kehidupan *(ḥifẓ al-nafs)*, yang berarti menjaga kelestarian umat dari ancaman yang datang baik dari dalam ataupun luar negeri. *Kedua*, menjaga akal *(ḥifẓ al-'aql)*, berarti menggalakkan rasioanalitas, pendidikan, dan memerangi kebodohan. *Ketiga*, menjaga agama *(ḥifẓ al-dīn)*, berarti memberi kebebasan beragama kepada pemeluk agama untuk meyakini dan melaksanan ajaran agamanya. *Keempat*, menjaga kehormatan *(ḥifẓ al-'irḍ)*, yakni menjaga harga diri umat dan negara baik dari penjajahan maupun tekanan pihak luar. *Kelima*, menjaga harta *(ḥifẓ al-māl)*, yakni melindungi sumber daya alam negara dan memanfaatkannya demi kepentingan rakyat.[32]

Selain trend kajian di atas, ada Jasser Auda yang juga melakukan kontekstualisasi *maqāṣid al-syarī'ah* dengan konteks zaman. Sebagaimana dikutip oleh M. Amin Abdullah, ia merumuskan lima kontekstualisasi *maqāṣid al-syarī'ah* sebagai berikut: *pertama*, menjaga keturunan *(ḥifẓ al-Nasl)* diartikan sebagai perlindungan keluarga; kepedulian yang lebih tehadap institusi keluarga. *Kedua*, menjaga akal *(ḥifẓ al-'aql)* diartikan sebagai upaya untuk melipatgandakan pola pikir dan riset ilmiah; mengutamakan perjalanan untuk mencari ilmu pengetahuan; menekan pola pikir yang mendahulukan kriminalitas kerumunan gerombolan; menghindari upaya-upaya yang meremehkan kerja otak. *Ketiga*, menjaga kehormatan; menjaga jiwa *(ḥifẓ al-'irḍ)* berarti menjaga dan melindungi martabat kemanusiaan; menjaga dan melindungi hak-hak asasi manusia. *Keempat*, menjaga agama *(ḥifẓ al-dīn)* berarti menjaga, melindungi dan menghormati kebebasan beragama dan kepercayaan. *Kelima*, menjaga harta *(ḥifẓ al-māl)* berarti mengutamakan kepedulian sosial; menaruh perhatian pada pembangunan ekonomi; mendorong kesejahteraan manusia: menghilangkan jurang antara miskin dan kaya.[33]

Jasser Auda menggagas *maqāṣid al-syarī'ah* dengan pendekatan sistem sebagai pisau analisis dalam kajian hukum Islam. Menurut Auda, penggunaan *maqāṣid al-syarī'ah* dengan pendekatan sistem ini harus memperhatikan semua komponen yang ada dalam sistem hukum Islam, yaitu *cognitive nature* (pemahaman dasar), *wholeness* (keseluruhan), *openness* (keterbukaan), *interrelated hierarchy* (hirarki yang saling terkait), *multi-dimensionality* (multi dimensionalitas) dan *purposefulness* (orientasi tujuan) hukum Islam.[34]

Maṣlaḥah sering kali menjadi nilai tanpa batas yang sering dibuat sebagai dasar argumentasi solusi hukum kontemporer. Bahkan di tangan Najmuddin al-Ṭūfī, *maṣlaḥah* dijadikan *hujjah* terkuat yang secara mandiri dapat dijadikan landasan hukum.[35] *Maṣlaḥah* sebagai *maqāṣid al-syarī'ah* menjadi pisau analisis atau kacamata untuk membaca kenyataan dan fenomena yang terjadi di sekeliling kita.[36] Perjalanan *maslaḥah* di era modern, cenderung

mengukuhkan *maslaḥah* sebagai metode yang menggusur kekakuan hukum Islam, dan mendukung hukum Islam yang bersifat adaptif terhadap perubahan.

C. Paradigma Integratif dalam Kontekstualisasi *Maqāṣid* sebagai Epistemologi Hukum Islam Kontemporer

Jacques Waardenburg mencatat bahwa terjadi gejala munculnya epistemologi baru dalam kajian-kajian keislaman.[37] Epistemologi baru ini termasuk dalam kajian hukum Islam. Meskipun mengalami perkembangan, epistemologi dalam kajian hukum Islam kontemporer pada dasarnya tetap mengacu pada epistemologi yang dikonstruk oleh para ulama *mutaqaddimīn* sebagaimana dijelaskan di atas, hanya saja ada kontekstualisasi dan pembaruan pada epistemologi tersebut. Berkaitan dengan hal ini, nampaknya *maqāṣid al-syarī'ah* masih menjadi "idola" bagi para teoretisi hukum Islam kontemporer. Teori *maqāṣid al-syarīah* diharapkan dapat berperan nyata dalam metode pengambilan hukum dalam berijtihad di era sekarang. Teori *maqāṣid al-syarī'ah* menjadi projek kontemporer untuk mengembangkan dan mereformasi hukum Islam. Teori *maqāṣid* bertemu dengan standar basis metodologi yang penting, yaitu asas rasionalitas *(rationality),* asas manfaat *(utility),* asas keadilan *(justice),* dan asas moralitas *(morality).* Upaya ini diharapkan dapat memberi kontribusi untuk pengembangan teori usul fikih dan dapat pula menunjukkan kekurangannya *(inadequacies)*-nya.[38]

Al-Syāṭibī dengan *al-muwāfaqāt* telah memberikan dimensi baru dalam kajian usul fikih. Sampai sekarang, *al-muwāfaqāt* masih menjadi rujukan "favorit" oleh para pengkaji hukum Islam kontemporer, khususnya yang terkait dengan teori *maqāṣid.* Konsep *maqaṣid* yang ditawarkan al-Syaṭibī merupakan konsep integratif antara teks dengan konteks, antara *naṣṣ* dengan akal. Pembaruan fikih dan usul fikih dalam konteks ini tetap berpijak pada teks, pada al-Quran dan al-Sunnah sebagai sumber otoritatif.[39] Oleh karena itu, kontekstualisasi *maqāṣid* dengan paradigma integratif akan menjadi perangkat yang efektif membangun dan mengembangkan epistemologi hukum Islam kontemporer.

Bangunan epistemologi hukum Islam kontemporer harus mengintegrasikan epistemologi *bayānī*[40] dan epistemologi *burhānī*[41] dengan tanpa mengesampingkan epistemologi *'irfānī.* Kedua epistemologi ini harus diintegrasikan dalam rangka membangun dan mengembangkan epistemologi fikih kontemporer. Dengan adanya integrasi ini maka menuntut ada kontekstualisasi teks, teks dicerna dan didialogkan, diharmoniskan dengan realitas dan konteks, baik konteks zaman maupun konteks tempat. Karena sumber utama Islam yang berupa teks-teks atau al-Quran dan al-Sunnah yang tidak lebih dari deretan huruf dan onggokan ayat terus-menerus diinterpretasikan.[42] Sementara interpretasi ini tentu melibatkan akal pikian manusia. Di sinilah akan terjadi sinergi antara teks dan akal.

Pada dasarnya usaha integrasi teks dan wahyu telah lama dirintis oleh Imam al-Syāfi'ī dan al-Ghazālī. Al-Ghazāli misalnya, melalui kitab *al-mustaṣfā*[43] mengupayakan integrasi ini dengan dua cara: *pertama,* mendekatkan bahkan mengintegrasikan antara dua sistem pengetahuan Islam *bayānī* yang bertitik tolak pada teks-teks, khususnya wahyu dan sistem pengetahuan *burhānī* yang berlandaskan nalar independen manusia.[44] *Kedua,* melalui introduksi *maqāṣid al-syarīah.*

Al-Ghazali juga membicarakan tentang mantik (logika) dan kaitannya dengan hukum Islam, fikih dan usul fikih. Al-Ghazalilah yang bertanggung jawab membawa ilmu mantiq ke dalam usul

fikih.[45] Pada dasarnya al-Ghazali menyadari bahwa ilmu mantiq tidak berkaitan dengan usul fikih. Tapi ia menganggapnya penting untuk diketahui. Bahkan ia menyatakan bahwa menguasai ilmu mantiq sangat penting sehingga barang siapa tidak menguasainya, maka ilmunya sama sekali tidak dapat dipercaya.[46]

Pada tataran metodologi, paradigma integratif mengharuskan adanya integrasi anatara metode klasik dan modern, metode usul fikih dengan metode ilmiah modern. Integrasi dan penggunaan kedua metode ini agar bangunan hukum Islam yang dihasilkan akan relevan dengan konteks zaman, sosio-kultural dan konteks tempat.

D. Perangkat dan Aplikasi Kontekstalisasi *Maqāṣid* sebagai Epistemologi Fikih Medis Kontemporer

Yusuf Qaraḍāwī menjelaskan bahwa di antara hukum-hukum hasil ijtihad terdapat hukum yang landasannya kemaslahatan temporal, yang bisa berubah menurut perubahan waktu dan keadaan, berarti harus ada perubahan hukum yang menyertainya.[47] Dari sini dapat dipahami, bahwa *maqāṣid al-syarī'ah* harus dirumuskan dengan melihat perkembangan zaman dan mempertimbangkan konteks tempat dan konteks sosial masyarakat. Oleh karena itu, aplikasi penetapan *ḍarūriyyāt*, *ḥājiyyat* dan *taḥsīniyyāt* tidak tetap, tetapi fleksibel dan dinamis. Begitu juga penetapan *al-ḍarūriyāt* tidak terbatas pada *al-kulliyyah al-khamsah* sebagaimana di atas, namun juga bisa berkembang dan bertambah. Walaupun nilai-nilai kemanusiaan universal adalah tetap, tidak berubah sejak dahulu, namun pembaharuan teori *maqāṣid* sesuai dengan realitas dan perubahan zaman lebih dekat kepada kebenaran.[48] Berkaitan dengan fleksibilitas ini Ibnu 'Aṣūr menyatakan:

وقدأرادالله تعالى أن تكون شريعة الإسلام شريعة عامة ودائمة فأقتضى ذالك أن يكون تنفيذها بين الأمة سهلا ولا يكون ذالك إلا إذاانتفى عنها الإعنات فكانت بسماحتهاأشد ملائمة للنفوس لأن فيهاإراحة النفوس فى حالي خويصتها ومجتمعتها.[49]

Klasifikasi *al-maṣāliḥ* yang relevan dengan situasi dan kondisi sosial masyarakat saat ini harus memenuhi kriteria sebagai berikut; *pertama, qiyām al-nāf'i wa al-ḍarar* (nilai-nilai manfaat dan madarat). Nilai-nilai (*al-qiyām*) yang masuk dalam kriteria ini adalah kemaslahatan yang berhubungan dengan jiwa, kesehatan, keturunan, dan harta. *Kedua, qiyām al-ḥusn wa al-qubḥ* (nilai-nilai baik dan buruk) atau dapat disebut *almaṣāliḥ al-'aqliyyah*. Artinya bahwa *al-ma'ānī al-akhlāqiyyah* dapat menegakkan berbagai kebajikan dan keburukan (*al-maḥāsin wa al-maqābiḥ)* yang mencakup seluruh konstruksi kejiwaan dan intelektual. Kemaslahatan yang masuk dalam *al-ma'ānī* ini tidak terbatas, antara lain rasa aman dan merdeka, pekerjaan, keselamatan, kebudayaan, dan dialog. (3) *qiyām al-ṣalāḥ wa al-fasād* (kerbaikan dan kerusakan) atau di sebut *al-maṣāliḥ al-ruḥiyyah*. Artinya *al-ma'ānī al-akhlāqiyyah* yang dapat menegakkan semua *al-maṣāliḥ* dan *al-mafāsid* dan mencakup seluruh potensi spritual dan moral. Termasuk dalam bagian ini adalah agama dari aspek spritual keagamaan, semisal *al-iḥsān, al-raḥmah, al-maḥabbah, khusyu'*, dan *tawāḍu'*.[50]

Penetapan hukum Islam melalui pendekatan *maqāṣid al-syarī'ah* merupakan salah satu bentuk pendekatan dalam menetapkan hukum syarak selain melalui pendekatan kaidah kebahasaan yang sering digunakan oleh para ulama. Jika dibandingkan penetapan hukum Islam melalui pendekatan *maqāṣid al-syarī'ah* dengan penetapan hukum Islam melalui pendekatan kaidah kebahasaan, maka penetapan hukum Islam melalui

pendekatan *maqāṣid al-syarī'ah* dapat membuat hukum Islam lebih *flexible,* luwes karena pendekatan ini akan menghasilkan hukum Islam yang bersifat kontekstual. Sementara pengembangan hukum Islam melalui pendekatan kaidah kebahasaan akan menghilangkan jiwa fleksibelitas hukum Islam. Hukum Islam akan kaku (*rigid*), sekaligus akan kehilangan nuansa kontekstualnya.[51]

Ada beberapa perangkat yang dapat menjadi sarana kontekstualisasi *maqāṣid al-syarī'ah* agar dapat menjawab berbagai tantangan dan persoalan hukum Islam. M. Amin Abdullah, mengutip Jasser Auda menjelaskan:

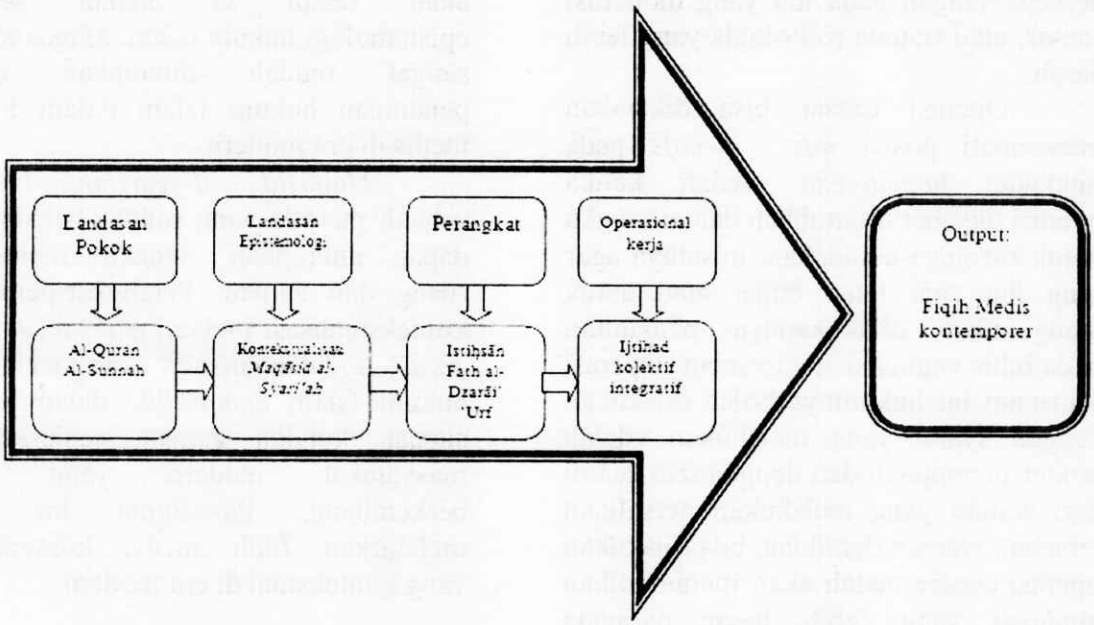
1. *Istiḥsān (Judicial Preference)* berdasarkan *maqāṣid.* Selama ini *istiḥsān* dipahami sebagai upaya untuk memperbaiki metode *qiyās.* Menurut Jasser Auda, sebenarnya permasalahnnya bukan terletak pada *illat* (sebab), melainkan pada *maqāṣid*-nya. Oleh sebab itu, *istiḥsān* hanya dimaksudkan untuk mengabaikan implikasi *qiyās* dengan menerapkan *maqāṣid*-nya secara langsung.
2. *Fatḥ al-zarā'i' (Opening the Means)* untuk mecapai *maqāṣid* yang lebih baik. Beberapa kalangan Mālikī mengusulkan penerapan *fatḥ al-zarāi'* di samping *sadd al-zarā'i'.* Al-Qarafi menyatakan, jika sesuatu yang mengarah pada tujuan yang dilarang harus diblokir *(sadd al-zarāi')* maka semestinya sesuatu yang mengarah kepada tujuan yang baik harus dibuka *(fatḥ al-zarā'i).* Untuk menentukan peringkat prioritasnya harus didasarkanpada *maqāṣid.* Dengan demikian, dari kalangan Mālikī ini tidak membatasi diri pada sisi konsekuensi negatifnya saja, tetapi memperluas ke sisi pemikiran positifnya juga.
3. *'Urf (Customs)* dan tujuan universalitas. Ibnu 'Aṣur ketika membahas *'urf* dalam kajian *maqāṣid*, ia menyebutnya sebagai 'universalitas dalam Islam'.[52] Ia tidak menerapkan *'urf* pada sisi riwayatnya, akan tetapi lebih pada *maqāṣid-nya.* Pemahaman tradisi lokal (Arab) sudah semestinya tidak di bawa ke kancah tradisi internasional. Kasus-kasus tertentu yang terjadi dan diputuskan berdasarkan tradisi Arab tidak semuanya dapat dijadikan landasan untuk menyelesaikan kasus yang terjadi di luar tradisi Arab tersebut. Karena hukum Islam bersifat universal yang dapat diterapkan untuk semua kalangan di mana pun dan kapan pun. Ibnu 'Aṣūr membaca riwayat dari sisi tujuan yang lebih tinggi, dan tidak membacanya sebagai norma yang mutlak.
4. *Istiṣḥāb (Preassumtion of Continuity)* berdasarkan *maqāṣid.* Prinsip *istiṣḥāb* adalah bukti logis *(dalīlun 'aqliyyun).* Tetapi penerapan prinsip ini harus sesuai dengan *maqāṣid*-nya. Misalnya, penerapan asas "praduga tak bersalah sampai terbukti bersalah" *(al-aṣlu barā'ah al-zimmah), maqāṣid*-nya adalah untuk mempertahankan tujuan keadilan. Penerapan praduga "kebolehan sesuatu sampai terbukti dilarang" *(al-aṣlu fī al-asyyā' al-ibāḥah, ḥattā yadulla al-dalīl 'alā al-taḥrīm) maqāṣid*-nya adalah untuk mempertahankan tujuan kemurahan hati dan kebebasan memilih.[53]

Maqāṣid dalam bingkai kajian di atas, dapat menjadi epsitemologi hukum Islam kontemporer dalam bidang fikih kesehatan. Keempat perangkat di atas bisa menjadi saran efektif kontekstualisasi *maqāṣid al-syarī'ah* melalui ijtihad kolektif integratif di era global, dalam hal ini yang berkaitan dengan dunia medis dan kesehatan. Hal ini berangkat dari dasar pemikiran bahwa *maṣlaḥah* yang menjadi tujuan hukum

Islam *(maqāṣid al-syarī'ah)* tidak bersifat statis, akan tetapi bersifat dinamis dan progresif,[54] berkembang sesuai dengan perkembangan zaman dan masyarakat. Konsep *maqāṣid al-syrī'ah* atau *maṣlaḥah* akan tetap menjadi acuan penting dalam rangka pembangunan dan pengembangan hukum Islam.[55]

Sebagaimana dijelaskan di atas, bahwa *maqāṣid* yang telah disistematiskan oleh al-Syāṭibī telah berkembang dan selalu menjadi rujukan oleh kalangan akademisi, khususnya kaum progresif. Formula *maqāṣid* tersebut bisa menjadi epistemologi fikih medis di era global. Formula *ḍarūriyyāt, ḥājiyāt* dan *taḥsīniyyat,* setidaknya bisa dijadikan landasan dalam penemuan dan penentuan hukum berkaitan dengan dunia medis.

Berbagai uraian dan pemaparan di atas, dapat disimplifikasikan dengan skema di bawah ini:



Contoh penerapan kontekstualisasi *maqāṣid al-syarī'ah* dalam dunia medis untuk melahirkan fikih medis kontemporer adalah dalam penentuan hukum operasi caesar. Kedua jenis operasi ini dapat ditentukan hukumnya dengan berlandaskan teori *maqāṣid al-syarī'ah* sebagaimana yang dirumuskan al-Syāṭibī dan dikontekskan sebagaimana teori Ḥasan Ḥanafi dan Jasser Auda. Operasi caesar bisa dikatakan menempati posisi *ḥifẓ al-nafs* pada tingkatan *ḍarūriyyah* adalah ketika operasi tersebut dilakukan dalam rangka menyelamatkan nyawa seseorang yang akan melakukan persalinan dan juga menyelamatakan bayinya, atau untuk menyelamatkan salah satu, si ibu atau sang bayi. Apabila tanpa dilakukan operasi caesar akan menimbulkan kematian, baik terhadap si ibu atau sang bayi, maka tindakan operasi caesar harus dilakukan, dan hukumnya tidak hanya mubah, akan tetapi wajib, karena dalam rangka menjaga jiwa manusia. Hal semacam ini adalah *maqāṣid al-ḍarūriyyah.*

Operasi caesar bisa dikatakan menempati posisi *ḥifẓ al-nafs* pada tingkatan *ḥājiyyah* adalah ketika operasi tersebut dibutuhkan dalam rangka untuk menghindari bahaya yang tidak sampai mengancam jiwa si ibu yang melakukan persalinan atau mengancam jiwa sang bayi. Misalnya, apabila tidak dilakukan operasi akan terjadi cacat ringan pada

sang bayi, atau menyebabkan trauma psikolgis pada si ibu yang melakukan persalinan. Operasi semacam ini hukumnya dianjurkan, karena dibutuhkan dalam rangka menjaga jiwa sang ibu agar tidak mengalami trauma psikologis, atau menjaga sang bayi agar terhidar dari cacat. Namun demikian, ada persyaratan yang harus dipenuhi, operasi dianjurkan apabila efek yang akan ditimbulkan tidak lebih membahayakan dari bahaya yang dihindari dengan melakukan operasi, seperti rasa sakit dan nyeri yang berkepanjangan pada ibu yang dioperasi caesar, atau trauma psikologis yang lebih parah.

Operasi caesar bisa dikatakan menempati posisi *hifẓ al-nafs* pada tingkatan *taḥsīniyyah* adalah ketika operasi tersebut dibutuhkan dalam rangka untuk menjaga keindahan, misalnya agar sang ibu agar tetap bugar atau untuk menghindari dilakukannya penjahitan pada bibir vagina si ibu tersebut. Operasi semacam ini hukumnya boleh dilakukan dengan syarat yang melakukan adalah dokter perempuan dan dengan izin suami dari wanita yang melakukan persalinan tersebut. Namun demikian, bila dilakukan operasi caesar malah akan menimbulkan *maḍārat* yang lebih besar daripada manfaatnya, seperti timbulnya rasa sakit yang berkepanjangan atau trauma psikologis bagi si ibu yang dioperasi, maka operasi tidak boleh dilakukan.

E. Penutup

Kajian fikih medis merupakan kajian yang masih sangat minim dilakukan oleh para teoritis hukum Islam. Padahal di era modern seperti sekarang ini, kajian ini sangat urgen dilakukan. Kajian ini dapat menggunakan epistemologi kontekstualisasi *maqāṣid al-syarī'ah*. *Maqāṣid al-syarī'ah* bukan hanya sebagai filsafat, atau metodologi, akan tetapi ia adalah sebagai epistemologi hukum Islam. *Maqāsid* akan sangat mudah diterapkan dalam penemuan hukum Islam dalam bidang medis di era modern.

Maqāṣid al-syari'ah menjadi sebuah metode yang sangat fleksibel. Ia dapat diterapkan dengan menembus ruang dan zaman. Perangkat-perangkat kontekstualisasi melalui *istiḥsān, fatḥ al-żarāi', 'urf* dan *istiṣḥāb* akan menjadikan hukum Islam *compatible* dalam segala situasi, kondisi zaman, sosio-kultural masyarakat modern yang terus berkembang. Paradigma ini akan melahirkan fikih medis kontemporer yang kontekstual di era modern.

Catatan akhir:

[1] Ahmed E. Souaiaia, 'The Sociological Inheritance Priveleged Parlance & Unearned Rights", Disertasi di Universitas Washington, ProQuestInformation and Learning Company, 2002, hlm. 190.

[2] Yūsuf al-Qaraḍāwī, *al-Ijtihād fī al-Syarī'ah al-Islāmiyyah ma'a Naẓarāt Taḥlīliyah fī al-Ijtihād al-Mu'āṣir* (Kuwait: Dār al-Qalam li al-Nasr wa al-Tauzī', 1999), hlm. 57.

[3] *Ibid.*

[4] Kebutuhan yang sangat mendesak bukan hanya pada tataran pembaruan pemikiran hukum Islam, akan tetapi langkah konkret dan metodenya. Lihat Saiful Jazil, "Qaṭ'ī Ẓannī dalam Perspektif Ibrahim Husen", dalam Jurnal *al-'Adālah,* Vol. 11, No. 1, April 2008, hlm. 79.

[5] Realitas sosial menjadi salah satu faktor perbedaan metode dan corak ijtihad ulama mazhab dan hasilnya. Imam Syafi'i misalnya, pada mulanya ketika berada di Hijaz dan Irak telah mengeluarkan hasil ijtihad beliau yang sering disebutnya dengan *qawl qadīm. Qawl qadīm* ini dipengaruhi oleh kondisi sosial budaya negeri Hijaz dan Irak. Kemudian ketika beliau hijrah ke Mesir, beliau mendapati bahwa realitas sosial budaya masyarakat Mesir berbeda dengan Hijaz dan Irak, karena Mesir dipengaruhi Budaya Eropa dan Romawi. Sehingga beliau mengeluarkan ijtihad baru yang biasa disebut *qawl jadīd.* (Lebih lanjut baca Ahmad Nahrawi Abdus Salam al-Indunisi, *Ensiklopedia Imam Syafi'i* (Jakarta: Hikmah, 2008), hlm. 381-384.

[6] A. Ezzati, "Islamic Law and the

Challanges of Modern Time", *Journal of Shari'a Islamic Studies,* Wembley, London, Islamic College, 2010, hlm. 48.

[7] Juhaya S. Praja, "Aspek Sosiologi dalam Pembaharuan Fiqh di Indonesia" dalam Noor Ahmad, dkk, *Epistmologi Syara'; Mencari Format Baru Fiqh Indonesia* (Semarang: Walisongo Press, 2000), hlm. 119.

[8] Hasan Al-Turabī, *Fiqh Demokratis; dari Tradisionalisme Kolektif Menuju Modernisme Populis*, terj. Abdul Haris dan Zaimul Am (Bandung: Arasy, 2003), hlm. 50. Hasan Al-Turabī adalah salah satu intelektual Muslim yang menyuarakan urgensi pembaruan fikih dan usul fikih, tokoh lain adalah Abdul Hamid Abu Sulayman, Muhammad Shahrur, Muhammad Arkoun dan Fazlur Rahman. Baca Nirwan Syafrin. "Konstruksi Epistemologi Islam: Telaah Bidang Fiqih dan Ushul Fiqih" dalam *Islamia,* Vol. II No. 5, April-Juni 2005, hlm. 45-46.

[9] Ijtihad kolektif atau ijtihad *jamā'i* merupakan tren baru yang pada dasarnya hampir sama dengan ijmak, dalam hal ini B. Schabler sebagaimana dikutip oleh Illias Bantekas mengatakan:

"Currently, there is a new trend of thinking about the procedures for instituting Ijtihād , as well as for ways in which it can secure legitimacy. Th is is known as Ijtihād jamā'ī, or 'group ijtihā'. Th is characterised in its substance on a collective decision by a group of Muslim scholars, as opposed to a contemporary individual opinion that may lack legitimacy, and which is opposed or confl icts with a ruling by a scholar of the classic period of Islam. Obviously, a collective decision by respected scholars is easier to accept, although it may appear prima facie that collective ijtihād is nothing more than a disguised version of ijmā' The diff erence between the two, however, is obvious; whereas ijmā'requires the agreement ofmost of the scholars of its time, group ijtihād only needs the agreement of a group of scholars. Th e difference, therefore, is principally of a quantitative nature, but this fl exibility is also the measure of its success, if any. Baca Illias Bantekas, "The Disunity of Islamic Criminal Law and the Modern Role of Ijtihād", *International Criminal Law Review 9,* London, Martinus Nijhoff Publisher, 2009, hlm. 658.

[10] Ijtihad kolektif integratif yang menurut penulis juga dapat disebut dengan ijtihad kontemporer dapat diartikan sebagai sebuah upaya yang dilakukan oleh beberapa orang secara kolektif yang mempunyai kelayakan dan kompetensi ilmiah untuk mendapatkan formulasi hukum yang tepat dengan mensinergikan metode usul fikih dengan metode ilmiah serta menggunakan berbagai disiplin ilmu dengan berlandaskan sumber-sumber hukum dengan mempertimbangkan realitas sosial dan konteks masa dan situasi untuk mencapai kemaslahatan. Ijtihad ini tidak hanya dilakukan seorang, akan tetapi secara kolektif, karena menggunakan berbagai perspektif dan pendekatan. Lihat Imam Mustofa, "Ijtihad Kontemporer sebagai Upaya Pembaruan Hukum Keluarga di Indonesia", dalam *al-Manāhij: Jurnal Kajian Hukum Islam,* Vol. VIII, No. 2, Juli 2013, hlm. 210.

[11] Ahmad Kazemi –Mossavi, "Rethinking Islamic Legal Methodology with Reference to Maqāṣid al-Syarī'ah", dalam *Pluto Journals,* hlm. 274.

[12] Jasser Auda, "Maqāṣid al-Ahkām al-Shar'iyyah wa 'Ilaluhā", dalam *http://www.jasserauda.net,* dikases pada 13 Mei 2015.

[13] Abū Isḥāq Al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Syariāh* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2003), IV: 105.

[14] Eficandra, "Maqāṣid al-Syarī'ah: Suatu Kajian terhadap Ijtihad Ali bin Abi Ṭālib", dalam *Ijtihad Jurnal Wacana Hukum Islam dan Kemanusiaan,* Vol. 12, No. 1, Juni 2012, hlm. 22.

[15] Moh. Sabri Haroon, Riki Rahman dan Bayu T. Possumah, "The Assesment of Inclusiveness Principle of Malaysian New Economic Model: Maqashid Syar'iyyah Perspective", dalam *jurnal Al-Iqtishad*, Vol. VII, No. 1, Januari 2015, hlm. 110.

[16] Masdar F. Mas'udi, "Meletakkan Kembali Maslahah Sebagai Acuan Syari'ah", dalam *Jurnal Ulumul Qur'an,* Vol. VI, No. 3, Tahun 1995, hlm. 94.

[17] Faqihuddin Abdul Qādir, "Nilai-nilai Pluralisme dalam Ajaran Sosial Islam: Perspektif Fiqh Realitas", dalam *Ulumuna*, Vol. III. Edisi 5, No. 2, Juli-Desember 2004, hlm. 270.

[18] Satria Effendi M. Zein, "Maqāṣid asy-Syarī'ah dan Perubahan Sosial" dalam *Dialog,* No. 33, tahun XV, Januari 1991, hlm. 29.

[19] Lihat Muhammad Khalid Mas'ud, *Shatibi's of Islamic Law* (Islamabad: Islamic Research Institute, 1995), hlm. 151.

[20] Moh. Hefni, "Rekonstruksi Maqāṣid al-Syarī'ah (Sebuah Gagasan Ḥasan Ḥanafi tentang Revitaliasi Turās\), dalam Jurnal *al-Ihkam,* Vol. 6, No. 2, Desember 2011, hlm. 173.

[21] Lebih lanjut baca Muhammad Khalid Mas'ud, *Islamic Legal Philosophy* (Islamabad: Islamic Research Institut, 1977), hlm. 158-176.

[22] Ulama berbeda pendapat dalam memahami konsep *maṣlaḥah*, baik dari segi klasifikasi, kualifikasi dan kedudukan *maṣlaḥah* terhadap *naṣṣ* dan akal, maupun segi kontroversi *maṣlaḥah* dengan *naṣṣ*. Imam Malik sebagai tokoh yang mengemukakan pertama kali tentang konsep *maṣlaḥah mursalah* berpendapat bahwa

maslahah yang dapat dijadikan sebagai sumber hukum harus memenuhi beberapa kriteria, yaitu adanya kesesuaian dengan tujuan *syari'* dan secara umum didukung serta tidak bertentangan dengan *nass*. Lihat Abū Ishāq al-Syāṭibī, *al-I'tisām* (Riyāḍ: Maktabah al-Riyaḍ al-Ḥadīs\ah, t.t.), II: 129. Berbeda dengan Imam Malik, dalam pandangan al-Ṭūfi (w.716H/1318 M) bahwa di balik teks-teks keagamaan terdapat nilai yang lebih substansial, lebih universal dan lebih absolut kebenarannya. Teks-teks suci al-Qur'an dan Hadis baginya tidak lebih dari sekedar wadah, sementara isinya adalah suatu yang substansial tadi, yang tidak lain adalah *ri'āyat al-maslahah*. Maka dalam pandangan al-Ṭūfi, *maslahah* dapat men-*takhṣīṣ* (membatasi) al-Qur'an, Sunnah dan ijmak jika penerapannya akan menyulitkan manusia. Hanya saja al-Ṭūfi membatasi ruang lingkup dan bidang berlakunya *maslahah* tersebut pada bidang *mu'āmalah* saja. Lihat Najmuddīn al-Ṭūfi, *al-Ta'yīn fī Syarḥ al-Arba'īn* (Beirut: Muassasah ar-Rayyān, 1998), hlm. 227-279.

[23] Mas'ud, *Islamic Legal Philosophy*, hlm. 161.

[24] Lebih lanjut baca 'Izzudin, *Qawāid al-Aḥkām fī Maṣāliḥ al-Anām* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1999).

[25] Mas'ud, *Islamic Legal Philosophy*, hlm. 162.

[26] Berkat peranannya menulis kajian *Maqāṣid al-Syarī'ah* secara sistematis dalam kitab *Al-Muwāfaqāt*, al-Syāṭibī dianggap sebagai bapak *Maqāṣid al-Syarī'ah*. Lihat Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories; An Introduction to Sunnī Ushul Fiqh* (Cambridge: Cambridge University, 1997), hlm. 206.

[27] Secara etimologi *maslahah* sejenis dengan kata *manfaah*, baik ukuran dan artinya. Kata *mashlahah* merupakan *māṣdar* yang mengandung arti kata *al-ṣalah* seperti kata *manfa'ah* yang mengandung arti *al-naf'*. Kata *maslahah* merupakan bentuk mufrad dari kata *masālih*, sebagaimana diterangkan pengarang kitab *lisan al-'Arab* yaitu setiap sesuatu yang mengandung manfaat baik dengan cara mendatangkan sesuatu yang berguna mapun dengan menolak sesuatu yang membahayakan. Sedangkan secara terminologi *maslahah* yaitu manfaat yang menjadi tujuan Syari' untuk hamba-Nya. Manfaat dalam arti suatu yang nikmat atau yang mendatangkan kenikmatan. Baca Ramaḍān al-Būṭī, *Ḍawābiṭ al-Maslahah fī al-Syarī'ah al-Islāmiyah* (Beirut: Muassasah al-Risālah, 1986), hlm. 23. Baca juga Izzudin, *Qawāid al-Aḥkām*, hlm. 7-8.

[28] Al-Syāṭibī, *Al-Muwāfaqāt*, II: 4-5.

[29] Amir Mu'allim, "Maqashid al-Syari'at: Fungsi dan Kedudukannya dalam Penetapan Hukum" dalam *Jurnal al-Mawarid*, Edisi VI, Desember, 1997, hlm. 2.

[30] Mustafā al-Zarqā' mengatakan bahwa kitab al-Būṭī ini merupakan kitab terbaik yang berbicara tentang *maslahah*. Lihat Mustafā Aḥmad Al-Zarqā, *al-Istiṣlāh wa al-Maṣāliḥ al-Mursalah* (Damaskus: Dār al-Qalam, 1988), bagian *muqaddimah*. Khalid Masud memberikan catatan, al-Būṭī seringkali merujuk pada *al-Muwāfaqāt*-nya al-Syāṭibī, namun dalam mengutip, al-Būṭī ternyata sangat selektif dan seringkali tidak sesuai konteksnya (*out of context*). Lihat Mas'ud, *Islamic Legal Philosophy*, hlm. 180.

[31] Baca Hasan Hanafi, *Min al-Nass ilā al-Wāqi'* (Al-Qāhirah: Markaz al-Kitāb li al-Nasyr, 2004), hlm. 7-8.

[32] Hasan Hanafi, "Maqāṣid al-Syarī'at wa Ahdāf al-Ummāt; Qira'at fi al-Muwāfaqāt li al-Syāṭibī" sebagaimana dikutip Moh. Hefni, "Rekonstruksi Maqāṣid, hlm. 178.

[33] M. Amin Abdullah, "Bangunan Baru Epistemologi Keilmuan Studi Hukum Islam dalam Merespon Globalisasi", dalam *Jurnal Asy-Syir'ah: Jurnal Ilmu Syari'ah dan Hukum*, Vol. 46, No. II, Juli-Desember 2012, hlm. 363-364.

[34] Jasser Auda, "Maqāṣid al-Ahkām al-Shar'iyyah wa 'Ilaluhā", dalam *http://www.jasserauda.net* diakses pada 13 Mei 2015.

[35] Abdul Azis Dahlan (ed.), *Ensiklopedi Hukum Islam* (Jakarta: PT. Ichtiar Baru Van Hoeve, 2001), hlm. 1147, artikel "maslahat".

[36] Yudian Wahyudi, *Ushul Fikih Versus Hermeneutika: Membaca Islam dari Kanada dan Amerika* (Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2007), hlm. 48.

[37] *Ibid.*

[38] Jasser Auda, "Maqāṣid al-Syarīah as Philosophy of Islamic Law: A System Approach", sebagaimana dikutip dalam M. Amin Abdullah, *Bangunan Baru*, hlm. 356.

[39] Baca Nirwan Syafrin. "Konstruksi Epistemologi, hlm. 47.

[40] Epsitemologi *bayānī* adalah epistemologi yang beranggapan bahwa sumber ilmu pengetahuan yang hakiki adalah teks-teks agama (al-Quran dan al-Sunnah). Epistemologi ini berarti memahami teks sebagai pengetahuan jadi dan langsung mengaplikasikannya tanpa perlu pemikiran; secara tidak langsung berarti memahami teks sebagai pengetahuan mentah, sehingga perlu tafsir dan penalaran. Baca Muhammad Roy Purwanto, *Dekonstruksi Teori Hukum Islam (Kritik terhadap Konsep Maslahah Najmuddin al-Ṭūfī)* (Yogyakarta: Kaukaba, 2014), hlm. 52-53.

[41] Epistemologi *burhānī* adalah epistemologi yang berpandangan bahwa sumber pengetahuan adalah akal. Akal, menurut

epistemologi ini mempunyai kemampuan untuk menemukan berbagai pengetahuan, bahkan dalam bidang agama sekalipun. Ibnu Khadun menyebut epistemologi ini dengan *al-'ulūm al-'aqliyyah (kenowledge by intellect)* (*Ibid.*, hlm. 56).

[42] A. Muchith Muzadi, dalam kata pengantar *NU dan Fiqih Kontekstual* (Yogyakarta: LKPSM DIY, 1995).

[43] Ibn Khaldun menyebutkan bahwa kitab *al-Mustaṣfā* karya al-Ghazālī dan kitab *al-Mu'tamad* karya Al-Baṣrī, memiliki pengaruh yang sangat besar terhadap kitab-kitab ushul yang lahir setelahnya. Setelah itu, muncullah al-Rāzī dengan al-Mahsul-nya, yang memadukan kedua kitab tersebut dan kemudian mempengaruhi Al-Qarrāfī (684/1285), Ibn Hājib (646/1249), dan 'Izzuddin Ibn 'Abd al-Salām- tokoh yang sangat familiar bagi Syatibi dan, secara umum, ditentangnya. Lihat Mas'ud, *Islamic Legal Philosophy*, hlm. 156-157.

[44] Syamsul Anwar, *Tafsir Baru Studi Islam dalam Era Multikultural* (Yogyakarta: Kurnia Kalam Semesta, 2002), hlm. 192.

[45] Imam Mustofa, "Epistemologi Hukum Islam dalam Perspektif al-Ghazālī (Telaah atas Kitab al-Mustaṣfā min 'Ilm al-Uṣūl)", dalam *an-Nawā: Jurnal Hukum Islam,* Vol. IV, Januari-Juni 2009, hlm. 86.

[46] al-Ghazali, "al-Mustaṣfā min 'Ilmi al-Uṣūl", dalam *al-Maktabah al-Syāmilah: al-Iṣdār al-Tsānī*, 2005, I: 3.

[47] Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Pedoman Bernegara Dalam Perspektif Islam*, terj Kathur Suhardi (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 1999), hlm. 256-260.

[48] Galuh Nashrullah, Kartika Mayasari R dan Hasni Noor, "Konsep Maqāṣid Al-Syarī'ah dalam Menentukan Hukum Islam (Perspektif Al-Syatibi dan Jasser Auda)" dalam *Jurnal al-Iqtishadiyah, Jurnal Ekonomi Syari'ah dan Hukum Ekonomi Syari'ah*, Vol. 1, Issue 1, Desember 2014, hlm. 35-36.

[49] Tahir bin 'Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī'ah* (Yordan: Dār al-Nafāis, 2001), hlm. 60.

[50] Asmuni, "Studi Pemikiran al-Maqasid (Upaya Menemukan Fondasi Ijtihad Akademik yang Dinamis)", dalam *Jurnal Mawarid*, Edisi XIV, Tahun 2005, hlm. 173.

[51] *Maqāṣid al-syarī'ah* tidak saja diletakkan sebagai suatu metode, tetapi juga sebagai doktrin sekaligus. Sebagai "metode", *maqāṣid al-syarī'ah* merupakan pisau analisis untuk mengembangkan nilai-nilai *naṣṣ* yang terbatas, dan sebagai "doktrin" bermaksud mencapai dan menjamin kemaslahatan umat manusia, khususnya umat Islam, terutama ketika dikaitkan dengan tiga masalah pokok dalam filsafat ilmu: ontologi, epistemologi, dan aksiologi. Ontologi adalah objek yang ingin diketahui atau sesuatu yang ingin diketahui. Dalam usul al-fikih, objek (aspek ontologisnya) adalah kaidah-kaidah atau metode-metode *istinbāṭ al-aḥkām* yaitu *al-adillah al-syar'iyah* (dalil-dalil *syar'ī* atau *naṣṣ-naṣṣ* agama). Epistemologi atau teori ilmu pengetahuan adalah teori pengetahuan yang membahas secara mendalam segenap proses yang terlihat dalam usaha memperoleh pengetahuan. Lihat Yudian Wahyudi, *Ushul Fikih,* hlm. 44-47.

[52] Ibnu 'Aṣūr menulis buku yang mengkaji *Maqāṣid* dengan judul *Treatise on Maqāṣid al-Syarī'ah,* (London: International Institute of Islamic Thought, 2003). Ide dasar penetapan hukum Ibnu Aṣūr adalah berdasarkan filsafat. Dari teori induksi hukum *syarī'ah-nya* tampak bahwa mayoritas teori ini mengacu pada dua hal: *pertama, taqṣīd al-nuṣus wa al-aḥkām* (mencari tujuan teks dan hukum), kedua mencari dalil hukum-hukum tersebut. Lihat Moh. Toriquddin, "Teori Maqāṣid al-Syarī'ah Perspektif Ibn 'Aṣūr" Makalah tidak dipubilkasikan, hlm 17-18.

[53] M. Amin Abdullah, *Bangunan Baru,* hlm. 359-360.

[54] Baca Felicitas Opwis, "Maslaha in Contemporary Islamic Legal Theory", dalam *Jurnal Islamic Law and Society,* Vol. 12, No. 2, Tahun 2005, hlm. 183.

[55] Hamzah K., "Urgensi *Maṣlaḥah* dalam Pembaruan Hukum Islam di Era Global", dalam *al-Manahij Jurnal Kajian Hukum Islam,* Vol. VIII, No. 2, Juli 2014, hlm. 228-229.

DAFTAR PUSTAKA

A. Ezzati. "Islamic Law and the Challanges of Modern Time", *Journal of Shari'a Islamic Studies,* Wembley, London: Islamic College , 2010.

Abdullah, M. Amin. "Bangunan Baru Epistemologi Keilmuan Studi Hukum Islam dalam Merespon Gobalisasi", dalam *Jurnal Asy-Syir'ah: Jurnal Ilmu Syari'ah dan Hukum*, Vol. 46, No. II, Juli-Desember 2012.

Ahmad, Noor, dkk., *Epistmologi Syara': Mencari Format Baru Fiqh Indonesia*, Jakarta: Walisongo Press, 2000.

Al-Ghazali. "al-Mustaṣfā min 'Ilmi al-Uṣūl", *al-Maktabah al-Syāmilah: al-Iṣdār al-Tsānī*, 2005.

Anwar, Syamsul. *Tafsir Baru Studi Islam dalam Era Multikultural.* Yogyakarta: Kurnia Kalam Semesta, 2002.

'Āsyūr, Tahir bin. *Maqāṣid asy-Syarī'ah.* Yordan: Dār al-Nafāis, 2001.

_____. *Treatise on Maqāṣid al-Syarī'ah.* London: International Institute of Islamic Thought, 2003.

Asmuni. "Studi Pemikiran al-Maqasid (Upaya Menemukan Fondasi Ijtihad Akademik yang Dinamis)", *Jurnal Mawarid*, Edisi XIV, Tahun 2005.

Auda, Jasser, "Maqāṣid al-Ahkām al-Shar'iyyah wa 'Ilaluhā", dalam *http://www.jasserauda.net.*

Bantekas, Illias. "The Disunity of Islamic Criminal Law and the Modern Role of Ijtihad," *International Criminal law Review 9,* London: Martinus Nijhoff Publisher, 2009.

Al-Būṭī, Ramaḍān. *Ḍawābiṭ al-Maṣlaḥah fī al-Syarī'ah al-Islāmiyah.* Beirut: Muassasah al-Risālah, 1986.

Dahlan, Abdul Azis, (ed.). *Ensiklopedi Hukum Islam*. Jakarta: PT. Ichtiar Baru Van Hoeve, 2001.

Eficandra. "Maqāṣid al-Syarī'ah: Suatu Kajian terhadap Ijtihad Ali bin Abi Ṭālib", dalam *Ijtihad Jurnal Wacana Hukum Islam dan Kemanusiaan,* Vol. 12, No. 1 Juni 2012.

Hanafi, Hassan. *Min al-Naṣṣ ilā al-Wāqi'.* Al-Qāhirah: Markaz al-Kitāb li an-Nasyr, 2004.

Hallaq, Wael B. *A history of Islamic Legal Theories; An Introduction to Sunnī Ushul Fiqh*. Cambridge: Cambridge University, 1997.

Hamzah K. "Urgensi Maṣlaḥah dalam Pembaruan Hukum Islam di Era Global", dalam *al-Manahij: Jurnal Kajian Hukum Islam,* Vol. VIII, No. 2, Juli 2014.

Haroon, Moh. Sabri, Riki Rahman dan Bayu T. Possumah. "The Assesment of Inclusiveness Principle of Malaysian New Economic Model: Maqashid Syar'iyyah Perspective", dalam *Al-Iqtishad,* Vol. VII, No. 1, Januari 2015.

Hefni, Moh. "Rekonstruksi Maqāṣid al-Syarī'ah (Sebuah Gagasan Ḥasan Ḥanafī tentang Revitaliasi Turās\), dalam *al-Ihkam,* Vol. 6, No. 2, Desember 2011.

Al-Indunisi, Ahmad Nahrawi Abdus Salam. *Ensiklopedia Imam Syafi'i.* Jakarta: Hikmah, 2008.

Jazil, Saiful. Qaṭ'ī Ẓannī dalam Perspektif Ibrahim Husen, dalam *al-'Adālah,* Vol. 11, No. 1, April 2008.

Mas'ud, Muhammad Khalid. *Islamic Legal Philosophy.* Islamabad: Islamic Research Institut, 1977.

_____. *Shatibi's of Islamic Law.* Islamabad: Islamic Research Institute, 1995.

Mas'udi, Masdar F. "Meletakkan Kembali Maslahah Sebagai Acuan Syari'ah", dalam *Jurnal Ulumul Qur'an,* No. 3, Vol. VI, 1995.

Mayasari R, Galuh Nashrullah Kartika, dan Hasni Noor. "Konsep Maqāṣid Al-Syarī'ah dalam Menentukan Hukum Islam (Perspektif Al-Syatibi dan Jasser Auda)" dalam Jurnal al-Iqtishadiyah, Jurnal Ekonomi Syari'ah dan Hukum Ekonomi Syari'ah, Vol. 1, Issue 1, Desember 2014.

Mossavi, Ahmad Kazemi. "Rethinking Islamic Legal Methodology with Reference to Maqāṣid al-Syarī'ah", dalam *Pluto Journals.*

Mu'allim, Amir. "Maqashid al-Syari'at: Fungsi dan Keduduknya dalam Penetapan Hukum)" dalam *al-Mawarid*, Edisi VI, Desember, 1997.

Mustofa, Imam. Ijtihad Kontemporer sebagai Upaya Pembaruan Hukum Keluarga di Indonesia, dalam *al-Manāhij: Jurnal Kajian Hukum Islam,* Vol VIII, No. 2, Juli 2013.

_____. "Epistemologi Hukum Islam dalam Perspektif al-Ghazālī (Telaah atas Kitab al-Mustaṣfā min 'Ilm al-Uṣūl)", dalam *an-Nawā: Jurnal Hukum Islam,* Vol. IV, Januari-Juni 2009.

Muzadi, A. Muchith. *NU dan Fiqih Kontekstual.* Yogyakarta: LKPSM DIY, 1995.

Opwis, Felicitas. "Maslaha in Contemporary Islamic Legal Theory", dalam *Islamic Law and Society,* Vol. 12, No. 2, 2005.

Purwanto, Muhammad Roy. *Dekonstruksi Teori Hukum Islam (Kritik terhadap Konsep Maslahah Najmuddin al-Ṭūfī).* Yogyakarta: Kaukaba, 2014.

Qādir, Faqihuddin Abdul. "Nilai-nilai Pluralisme dalam Ajaran Sosial Islam: Perspektif Fiqh Realitas", dalam *Ulumuna*, Vol. III, Edisi 5, No. 2, Juli-Desember 2004.

Al-Qaraḍāwī, Yūsuf. *Al-Ijtihād fī al-Syarī'ah al-Islāmiyah ma'a Naẓarāt Taḥlīliyah fī al-Ijtihād al-Mu'āṣir.* Kuwait: Dār al-Qalam li al-Nasr wa al-Tauzī', 1999.

_____. *Pedoman Bernegara Dalam Perspektif Islam*, terj. Kathur Suhardi. Jakarta Timur: Pustaka Al-Kautsar, 1999.

Al-Salām, 'Izzudin Abdul 'Azīz bin 'Abd. *Qawāid al-Aḥkām fī Maṣālih al-Anām.* Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1999.

Souaiaia, Ahmed E. "The Sociological Inheritance Priveleged Parlance & Unearned Rights", Disertasi di Universitas Washington, ProQuestInformation and Learning Company, 2002.

Syafrin, Nirwan, "Konstruksi Epistemologi Islam: Telaah Bidang Fiqih dan Ushul Fiqih" dalam *ISLAMIA,* Vol. II No. 5, April-Juni 2005.

Al-Syāṭibī, Abū Isḥāq. *Al-I'tiṣām.* Riyāḍ: Maktabah ar-Riyaḍ al-Ḥadīs\ah, t.t.

_____. *Al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Syarīah.* Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2003.

Al-Ṭūfi, Najmuddin. *Al-Ta'yīn fī Syarḥ al-Arba'īn.* Beirut: Muassasah ar-Rayyān, 1998.

Al-Turabī, Hasan. *Fiqh Demokratis; dari Tradisionalisme Kolektif Menuju Modernisme Populis.* Bandung: Arasy, 2003.

Wahyudi, Yudian. *Ushulul Fikih Versus Hermeneutika: Membaca Islam dari Kanada dan Amerika.* Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2007.

Al-Zarqā, Muṣṭafā Aḥmad. *Al-Istiṣlāh wa al-Maṣālih al-Mursalah.* Damaskus: Dār al-Qalam, 1988.

Zein, Satria Effendi M. "Maqāṣid asy-Syarī'ah dan Perubahan Sosial" dalam *Dialog*, No. 33, tahun XV, Januari 1991.