

**PEMBARUAN MASLAHAH DALAM MAQĀSĪD
AL-SHARĪ'AH: TELAAH HUMANISTIS TENTANG
AL-KULLIYYĀT AL-KHAMSAH**

Zaenuddin Mansyur

(Fakultas Syari'ah IAIN Mataram
Jl. Pendidikan 35 Mataram NTB
Email: zain_nahwa@yahoo.com)

***Abstract:** In order to answer a variety of issues faced by human being in the current era, such as human rights abuses, social disintegration, and terrorism, the renewal of Islamic law in the level of theoretical and practical aspects is very urgent. This paper aims to examine one of the Islamic legal reform efforts, namely to build a more technical understanding of the concept of maṣlaḥah contained in the maqāṣīd shari'ah, called the al-kulliyat al-khamsah. Therefore, the concept of maṣlaḥah in ḥifz al-dīn is technically defined as al-ḥurriyah al-i'tiqād (freedom of religion and schools); in ḥifz al-nafs as al-karamat al-insān (human being breeding); in ḥifz al-nasl as ḥifz al-usrah (wholeness and harmony of the family); in ḥifz al-māl as al-taḍammun al-insān (social solidarity), and in ḥifz al-'aql as al-ḥuqūq as al-tarbiyāt (increasing human resources quality).*

***Abstrak:** Demi menjawab aneka persoalan zaman yang dihadapi manusia era sekarang, seperti penyelewengan terhadap HAM, disintegrasi sosial, dan terorisme, maka pembaharuan hukum Islam dalam tataran teoretis dan praktis urgen dilakukan. Tulisan ini bertujuan untuk mengkaji salah satu upaya pembaharuan hukum Islam, yaitu membangun pemahaman yang lebih teknis terhadap konsep maṣlaḥah yang terkandung dalam maqāṣīd shari'ah, yang disebut dengan al-kulliyāt al-khamsah. Oleh karena itu, konsep maṣlaḥah dalam ḥifzu al-dīn secara teknis dimaknai sebagai ḥurriyah al-i'tiqād (kebebasan untuk beragama dan beraliran); dalam ḥifzu al-nafs sebagai al-karāmāt al-insān (pemuliaan kemanusiaan); dalam ḥifzu al-nasl sebagai ḥifzu al-usrah (keutuhan dan keharmonisan keluarga); dalam ḥifzu al-māl sebagai al-taḍammun al-insān (solidaritas sosial); dan dalam ḥifzu al-'aql sebagai al-ḥuqūq al-tarbiyāt (peningkatan sumber daya manusia).*

***Keywords:** pembaharuan, maṣlaḥah, maqāṣīd shari'ah, pemakaian teknis-humanis, al-kulliyāt al-khamsah.*

ELASTISITAS, moderat, dan kesesuaian Islam dengan fitrah manusia adalah bentuk konkret kebenaran Islam sebagai sebuah aturan universal yang bisa dipakai kapan saja, di mana saja, dan dalam kondisi apa saja. Shari'at Islam tidak akan pernah basi sepanjang waktu dan tidak akan usang sepanjang masa. Islam adalah ajaran yang sumbernya dari Tuhan, *ṣāliḥ li-kull zamān wa makān*,¹ karena memang sifat dan tabiat ajaran Islam yang relevan dan realistis sepanjang sejarah peradaban dunia, mulai dibukanya lembaran awal kehidupan, sampai pada episode akhir dari perjalanan panjang kehidupan ini. Semua hukum, baik yang berbentuk perintah maupun yang berbentuk larangan, yang terekam dalam teks-teks shari'at bukanlah sesuatu yang hampa tak bermakna.² Semua itu mempunyai maksud dan tujuan, di mana Tuhan menyampaikan perintah dan larangan tertentu atas maksud dan tujuan tersebut. Oleh para ulama mereka istilahkan dengan *maqāṣid al-sharī'ah* (objektivitas syari'ah). Di antara tujuannya adalah menjaga kemaslahatan pokok yang terekam dalam pandangan al-Shatibī melalui *maqāṣid al-sharī'ah*, yaitu *ḥifẓ al-dīn*, *ḥifẓ al-nasl*, *ḥifẓ al-'aql*, *ḥifẓ al-nafs*, dan *ḥifẓ al-māl*.

¹Di antara salah satu pakar hukum Islam yang lazim menyampaikan persolan tersebut, yaitu sedemikian pentingnya kedudukan tujuan dan perkembangan keinginan manusia sangat relevan dengan kondisi zaman yang mengitarinya. Lihat Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law* (Oxford : University Press, 1996), 1. Bandingkan Abd. Salam Arief, *Pembaharuan Hukum Islam antara Fakta dan Realita, Kajian Pemikiran Syaikh Mahmud Shaltut* (Yogyakarta: LESFI, 2003), 1.

²Dengan demikian, melepaskan teks wahyu dari konteks sosial budaya merupakan pengabaian terhadap realitas historis. Munculnya konsep *makkīyah* dan *madaniyyah*, *nāsikh mansūkh*, adalah bukti konkret bahwa shari'at yang terekam dalam al-Qur'an tidak kosong dari ruang yang hampa melainkan sangat relevan dengan kondisi, zaman yang mengitarinya. Karena konsep *makkīyah* dan *madaniyyah* tidak hanya mengategorikan ayat berdasarkan geografis tempat turunnya, tetapi pesannya juga terkait dengan problem kemasyarakatan di wilayah tersebut. Sementara *asbāb al-nuzūl* mengindikasikan adanya proses resiprokasi antara wahyu dengan realitas. Dalam kondisi ini wahyu seakan-akan memandu dan memberikan solusi terhadap problem-problem sosial yang muncul saat itu. Sedangkan nasikh mansukh merupakan proses penahanan pengiriman pesan Ilahi dengan penyesuaian terhadap realitas yang berkembang. Ali Sodikin, *Antropologi Al-Qur'an Model Dialektika Wahyu dan Budaya* (Yogyakarta, Al-Ruzz Media, 2008), 12.

Persoalan tentang *maqāṣid al-sharī'ah* sudah tidak asing lagi di internal pakar hukum Islam. Bahkan ketika membicarakannya selalu teringat dengan al-Shatibī dan karya besarnya *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī'ah*.³ Padahal, ketika berbicara tentang pembaharuan, maka epistemologi, pendekatan, metodologi, serta makna masalah yang terkandung di dalamnya menjadi kabur seiring dengan tujuan serta keinginan manusia yang terus mengalami dinamisasi. Meskipun demikian *maqāṣid al-sharī'ah* tradisonal tersebut telah banyak memberikan kontribusi bagi perkembangan *istinbat* hukum Islam di zamannya. Namun satu hal yang tidak bisa dinafikan adalah kecenderungan realitas yang dapat mengkonstruksi semangat perubahan seiring problema yang dihadapi manusia dari zaman ke zaman tidak akan pernah sama.⁴

³Al-Shatibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī'ah* (Beirut: Dār al-Ma'rifah, t.th.), 6 Lihat juga Hans Wer, *A. Dictionary of Modern Written Arabic*. J. Milton Cionan (London: Mac Donald, 1980), 767. Lihat pula Ibnu Mansur al-Afriqi, *Lisān al-'Arab*, jilid 8 (Beirut: Dār al-Sadr, t.th), 175. Bandingkan dengan Fazzlurrahman, *Islam*, ter. Ahsin Muhammad (Bandung: Pustaka, 1984), 140.

⁴Terjadinya perubahan hukum dari zaman ke zaman itu tidak lepas dari dunia konteks yang mengitarinya. Pentingnya konteks ini sebagai wadah untuk memproduksi hukum dapat memaksa para pemikir Islam menjadikannya sebagai pijakan untuk melakukan pembaharuan. Taruh misalnya Farid Mas'udi seperti yang dikutip Abdul Mun'im Saleh – bahwa dunia konteks harus dijunjung tinggi sedemikian rupa sehingga teks suci pun harus tunduk kepadanya. Lebih jauh ia menyatakan; “titik tolak Islam emansipatoris adalah problem kemanusiaan, bukan teks suci (teks-ide) sebagaimana Islam skriptualis, Islam idiologis maupun Islam modernis. Teks-teks suci tersebut subordinat terhadap pesan moral, etik maupun spiritualis, sehingga ia tidak dipahami sebagai undang-undang, melainkan sinar pembebasan. Karena itu, Islam emansipatoris tidak akan berhenti pada dekonstruksi dan pembongkaran teks yang membuat linglung, tetapi teks dijadikan sebagai wahana pembebasan. Karena realitas dominasi tidak hanya wacana, melainkan juga dominasi yang bersifat riil dan materil”. Selain itu, teori pribumisasi versi Gus Dur, teori kontekstualisasi Nur Kholis Majid merupakan bagian yang tidak lengah dari persoalan realitas yang menjadi tolok ukur pembaharuan dalam berbagai aspek kehidupan. Lihat Abdul Mun'im Saleh, *Hukum Manusia Sebagai Hukum Tuhan, Berpikir Induktif Menemukan Hakekat Hukum Model al-Qawā'id al-Fiqhiyah* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), 7. Bandingkan dengan Masdar F. Mas'udi, *Islam Emansipatoris: Menafsir Agama untuk Praksis Pembebasan* (Jakarta: P3M, 2004), Sinopsis (halaman sampul belakang). Notulisan diskusi tanggal 18 Desember 1986 yang diselenggarakan *Perbimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat*

Apalagi, *maqāṣid shari'ah* tradisional telah menuai kritikan tajam dari pemikir-pemikir berikutnya disebabkan karena persoalan realitas yang tidak sama. Karenanya pembaharuan adalah satu-satunya alternatif untuk membungkam persoalan lama yang sudah tidak relevan dengan kondisi kekinian dan kesninan.

Selain persoalan di atas terdapat juga masalah baru yang dihadapi umat Islam di dunia terkait dengan isu global seperti kemiskinan yang tidak ada ujung pangkal berakhirnya, disintegrasi dunia, pembumihangusan terhadap nilai-nilai Hak Azasi Manusia, perampangan terhadap nilai keadilan sosial, pengabaian terhadap nilai pluralitas, keabsahan isu terorisme yang mengatasnamakan hukum Islam, dan masalah-masalah kontemporer lain⁵ yang semuanya sangat membutuhkan cara yang relevan, humanis, dan modernis dalam proses menyelesaikannya sehingga kedamaian, kesejahteraan, keadilan dapat dirasakan dengan jelas oleh masyarakat modern.

Salah satu cara yang dilakukan adalah melakukan ijtihad kontemporer yang diasumsikan dapat menyelesaikan persoalan modern.⁶ Seperti progresif ijtihadi yang ditawarkan oleh

(P3M) di Wisma Depag, Tugu, Puncak, Bogor. Bandingkan dengan teori Otoritarianisme el-Abu Fadl dalam Amin Abdullah, "Kata Pengantar Pendekatan Hermeneutika dalam Studi Fatwa-fatwa Keagamaan." dalam Khaled Abou el-Fadl, *Atas Nama Tuhan dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*. ter. R. Cecep Lukman Hakim, (Jakarta: Serambi Ilmu, 2004), 13.

⁵Persoalan yang dihadapi umat Islam tersebut adalah menjadi kegelisahan pemikir-pemikir Islam modernis terutama sekali yang menekuni bidang hukum Islam. Taruh misalnya Jasser Auda yang kegelisahannya memuncak ketika ia ungkapkan dengan bentuk pertanyaan apakah hukum Islam itu? Dan mengapa hukum Islam selalu menampakkan format dikriminatif dalam praksisnya seperti pembolean dalam membunuh masyarakat sipil yang dasarnya penuh kedamaian. Kemudian di mana letak hikmah dan perlindungan bagi masing-masing orang yang menjadi landasan dasar hukum Islam – *ḥifẓ al-nafs* – (menjaga jiwa dari ancaman kematian). Belum lagi kegelisahannya itu nampak ketika perjalanannya ke berbagai negara timbul pertanyaan besar, "Di mana hukum Islam?, Bagaimana hukum Islam dapat berperan dalam kondisi yang krisis ini? Di manakah letak kesalahan dengan hukum Islam? Jasser Auda, *Maqāṣid al-Shari'ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach* (London: the International Institut of Islamic Thought, 2007), 21.

⁶Termasuk ijtihad lazim didefinisikan secara etimologis adalah pencurahan tenaga dan pengerahan kemampuan dalam suatu pekerjaan.

Abdullah Saeed. Menurutnya bahwa progresif ijthadi adalah pada diri mujtahid tertanam spirit bagaimana ajaran-ajaran Islam itu bisa *ṣāliḥ li kull zaman wa makān*, dalam paham minoritas Muslim yang tinggal di negara Barat. Spirit semacam inilah yang ia sebut sebagai Islam Progresif. Subjeknya disebut Muslim Progresif.⁷ Metode berpikir yang digunakan oleh Muslim Progresif inilah yang disebut dengan istilah progresif-ijthadi, atau dengan istilah lainnya *ijthad fress* yang menitikberatkan pada spirit fleksibelitas dan kreatif.⁸ Eksistensi dari model ijthad ini akan nampak jika seorang mujtahid tersebut benar-benar memiliki motivasi tinggi untuk melakukan pembaharuan dalam bidangnya. Artinya dalam proses *istinbāḥ* hukum ia benar-benar menguasai maslahat yang terkandung pada keputusan hukum yang dibuatnya, sehingga dapat diterima oleh masyarakat yang membutuhkan. Terutama maslahat yang termuat dalam *maqāṣid shari'ah* sebagai illatnya. Bila perlu ijthad yang dihasilkan oleh al-Ṭūfi dalam karya besarnya *Sharḥ Mukhtaṣar al-Rawḍah*. Ia menyatakan bahwa maslahat adalah satu-satunya wadah yang dapat dijadikan sebagai tolok ukur untuk menetapkan suatu hukum. Lebih jauh ia menyatakan bahwa "jika suatu perkara yang ditetapkan hukumnya memiliki maslahat bagi manusia maka ia harus didahulukan meskipun al-Qur'an sendiri melarangnya."⁹

Maslahat yang dimaksud adalah maslahat yang lima, yaitu *ḥifẓ al-dīn*, *ḥifẓ al-nasl*, *ḥifẓ al-'aql*, *ḥifẓ al-nafs*, dan *ḥifẓ al-māl*. Maslahat

Sedangkan menurut terminologi bahwa ijthad itu sering didefinisikan ulama sebagai pencurahan kemampuan yang dilakukan oleh seorang fuqaha dalam menggali pengetahuan yang berkaitan dengan hukum-hukum sharī'at. Shaykh Muhammad Khudairi Biek, *Uṣūl al-Fiqh*, ter. Faiz el-Muttaqin (Jakarta: Pustaka Amani, 2007), 809.

⁷Pengertian dari progresif ijthadi ini dapat dilihat lebih jelas dalam M. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), 184-226.

⁸Abdullah Saeed, *Islamic Thought An Introduction* (London and New York: Routledge, 2006), 142-50. Untuk lebih detail, dapat juga dibaca Omit Safi (ed.), *Progressive Muslims: On Justice, Gender, and Pluralism* (Oxford: Oneworld Publications), 2003.

⁹Al-Thufi, *Sharḥ Mukhtaṣar al-Rawḍah*, Jilid 3 (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1989), 209. Bandingkan Musthafa Zaid, *al-Maṣlaḥah fī al-Tashrī' al-Islāmī wa Najm al-Dīn al-Ṭūfi* (Mesir: Dār al-Fikr al-'Arābī, 1964), 112.

ini harus relevan dengan persoalan yang diselesaikan. Kesalahan dalam menafsirkan makna maslahat itu dapat berdampak pada kekeliruan yang tidak ada ujung penyelesaiannya melainkan harus kembali menafsirkannya secara arif, humanis, benar, kreatif, fleksibel, dan sesuai dengan kondisi zaman kontemporer saat ini. Karena itu, tulisan ini akan mencoba membongkar makna lima maslahat tersebut yang dikontekskan dengan kondisi kontemporer serta merangkul persoalan-persoalan kemanusiaan yang telah digambarkan pada paragraf sebelumnya.

Signifikansi Maqāṣid al-Sharī'ah dalam Istimbāt Hukum

Secara etimologi, *maqāṣid al-sharī'ah* terdiri dari dua kata, yakni *maqāṣid* dan *al-sharī'ah*. *Maqāṣid* adalah bentuk jama' dari *maqāṣid* yang berarti kesengajaan atau tujuan.¹⁰ Sementara *sharī'ah* secara bahasa berarti (المواضع تحدث من الماء)¹¹ yang berarti jalan menuju sumber air. Jalan menuju sumber air ini dapat pula dikatakan sebagai jalan ke arah sumber pokok kehidupan.¹² Menurut al-Shatibī sebagai yang dikutip dari ungkapannya:

هذه الشريعة وضعت لتحقيق مقاصد الشارع في قيام مصالحهم في الدين والدنيا
معا

(sesungguhnya syari'at itu bertujuan mewujudkan kemaslahatan, manusia di dalam agama dan dunia sekaligus.¹³ Dalam ungkapan lain, al-Shatibī menyatakan: الأحكام مشروعة لمصالح العباد (hukum-hukum itu dishari'atkan untuk kemaslahatan hamba dan agama.¹⁴ Sementara menurut 'Allal al-Fasiy, *maqāṣid al-sharī'ah* adalah tujuan yang dikehendaki *shara'* dan rahasia-rahasia yang ditetapkan oleh *sharī'* pada setiap hukum. Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa yang dimaksud dengan *maqāṣid al-sharī'ah* adalah tujuan Allah sebagai *sharī'* dalam menetapkan hukum

¹⁰Har Wer, *A. Dictionary of Modern Written Arabic*. J. Milton Cionan (London: Mac Donald, 1980), 767.

¹¹Ibnu Mansur al-Afriqi, *Lisān al-'Arab*, volume 8 (Beirut: Dār al-Sadr, t.th), 175.

¹²Fazzlurrahman, *Islam*, ter. Ahsin Muhammad (Bandung: Pustaka, 1984), 140.

¹³al-Shatibī, *Al-Muwafaqāt fī Uṣūl al-Sharī'ah* (Beirut: Dār al-Ma'rifah, t.th.), 6.

¹⁴*Ibid.*, 54.

terhadap hamba-Nya. Adapun inti dari *maqāṣid al-sharī'ah* adalah untuk mewujudkan kebaikan sekaligus menghindarkan keburukan, atau menarik manfaat dan menolak *mudarat*,¹⁵ atau dengan kata lain adalah untuk mencapai kemaslahatan, karena tujuan penetapan hukum dalam Islam adalah untuk menciptakan kemaslahatan dalam rangka memelihara tujuan-tujuan *sharā'*.¹⁶ Abdullah Daraz dalam komentarnya terhadap pandangan al-Syatibī menyatakan bahwa tujuan utama Allah menetapkan hukum-Nya adalah untuk terwujudnya kemashlahatan hidup manusia di dunia dan di akhirat. Oleh karena itu, taklif (pembebanan hukum) harus mengacu kepada terwujudnya tujuan hukum itu.¹⁷

Jika ditelusuri sejarah perkembangan tentang kajian *maqāṣid al-sharī'ah* maka diketahui bahwa perhatian terhadap *maqāṣid al-sharī'ah* telah ada sejak masa Rasulullah saw.¹⁸ Misalnya, anjuran Nabi saw. kepada para pemuda yang sudah memiliki

¹⁵Amir Muāllim dan Yusdani, *Konfigurasi Pemikiran Hukum Islam*, (Yogyakarta, UIIPress, 1999), 92

¹⁶Abu Hamid al Gazali, *al-Mustasfā Min 'Ilm al-Uṣūl*, Juz 1 (Beirut: Dār al- Kutub al-'Ilmiyyah, 1983), 286-7.

¹⁷Komentar ini dapat dilihat dalam Abdullah Daraz terhadap karya al-Syatibī dalam Abu Ishaq Ibrahim Ibn Musa al-Lakhim al-Garnatti al-Shatibī (selanjutnya disebut dengan al-Shatibī), *al-muwafaqāt...*, 68.

¹⁸Penelaahan terhadap *Maqāṣid al-Sharī'ah* mulai mendapat perhatian yang intensif setelah Rasulullah saw. wafat, di saat para sahabat dihadapkan kepada berbagai persoalan baru dan perubahan sosial yang belum pernah terjadi pada masa Rasulullah saw. masih hidup. Perubahan sosial yang dimaksud adalah segala perubahan pada lembaga-lembaga kemasyarakatan di dalam suatu masyarakat yang mempengaruhi sistem sosialnya, termasuk di dalamnya nilai-nilai, sikap-sikap, pola-pola perikelakuan di antara kelompok-kelompok di dalam masyarakat. Perubahan sosial seperti ini juga terjadi setelah wafatnya Rasulullah saw., yang menuntut kreatifitas para sahabat untuk memecahkan persoalan-persoalan baru yang muncul akibat perubahan sosial itu. Kreatifitas para sahabat itu juga dituntut untuk melakukan penelaahan terhadap *maqāṣid al-sharī'ah* sebagai upaya dalam melakukan terobosan-terobosan hukum untuk mengantisipasi perubahan sosial yang terjadi. Nasrun Haroen, *Maqāṣid al-Sharī'ah dan Perubahan Sosial*, Makalah Pada Kuliah Umum, dalam rangka penutupan Kuliah Semester Genap tahun 1996/1997 Fakultas Syariah IAIN Imam Bonjol Padang, makalah tidak diterbitkan, (Padang, 1996/1997), 3. Lihat juga Soerjono Soekanto, *Pokok Sosiologi Hukum*, (Jakarta: Rajawali Press, 1980), 89.

kemampuan untuk segera menikah. Dalam hadis itu Nabi saw. bersabda:

“Wahai para pemuda, jika kalian telah sanggup untuk menikah, maka menikahlah, karena dengan pernikahan itu akan menjaga pandangan dan memelihara kehormatan. Namun jika kamu belum sanggup, maka laksanakanlah puasa, karena dengan puasa itu akan menjadi benteng bagimu.”

Hadis ini secara jelas terlihat apa tujuan disyariatkannya pernikahan dalam Islam yaitu untuk memberikan kemaslahatan bagi manusia itu sendiri. Kemaslahatan yang dimaksud adalah agar manusia yang melaksanakan pernikahan itu terhindar dari perbuatan-perbuatan asusila seperti prostitusi. Alasannya adalah karena pernikahan itu adalah untuk menjaga pandangan mata dan memelihara kemaluan dari hal-hal yang bisa merusak nilai-nilai kemanusiaan. Sedangkan bagi yang belum ada kesanggupan untuk menikah dianjurkan untuk berpuasa. Karena dengan berpuasa dapat mengendalikan hawa nafsu seksual yang membara.¹⁹

Menafsir *Hijaz al-Din* sebagai *Illat*

Berbicara permasalahan kemanusiaan dalam konteks keindonesiaan sudah tidak asing bagi rakyat Indonesia. Apalagi menyentuh ranah carut marutnya pbumian nilai-nilai pluralisme agama dan toleran antar sesama manusia telah

¹⁹Sahabat Nabi saw. yang paling sering melakukan kreasi dalam bidang hukum sebagai implikasi dari perubahan sosial itu adalah Umar Ibn al-Khatab. Menurutnya bahwa penjatuhan *ṭalaq* tiga sekaligus dihitung satu. Namun setelah melihat adanya perubahan yang terjadi di tengah-tengah masyarakat waktu itu, Umar Ibn al-Khatab memutuskan bahwa penjatuhan *ṭalaq* tiga sekaligus itu dianggap jatuh tiga. Keputusan Umar ibn al-Khatab ini adalah untuk menutup peluang terjadinya tindakan semena-semena para suami yang waktu itu seringkali berbuat sewenang-wenang menjatuhkan *ṭalaq* kepada isteri-isteri mereka. Selain itu juga untuk menjaga eksistensi fungsi *ṭalaq* itu sendiri dan mengembalikan fungsi yang sebenarnya. Hasil dari keputusan itu menampakkan bahwa *ṭalaq* sebagai hak suami tidak diselewengkan sebagai alat menganiaya isteri. Lihat Muhammad Said Ramadhan al-Buthi (selanjutnya disebut al-Buthi), *Al-Dawābīṭ al-Maṣlaḥat fī al-Sharī'ah al-Islāmiyah* (Beirut: Mu'asasah al-Risālah, 1977), 140-1. Lihat juga ibn Qayyim al-Jawziyah, *I'lam al-Muwaqīn al-Rab al-'Alamīn*, Juz 3 (Beirut: Dār al-Fikr, t.t), 14.

tercerabut dari akar tujuannya itu, banyak menimbulkan persoalan baru bagi masing-masing pemeluk agama. Meskipun dalam al-Qur'an sendiri telah turut andil dalam memberikan penjelasan secara tekstual mengenai cara yang harus ditunjukkan oleh umat beragama untuk menjunjung nilai-nilai persaudaraan.²⁰ Namun karena tidak sedikit masyarakat yang membaca dan memahami al-Qur'an secara tidak lengkap dapat mempengaruhi pola pikir serta tindakan sosialnya beragama. Belum lagi dengan banyaknya aliran atau kelompok-kelompok agama tertentu yang menjustifikasi kelompoknya paling benar dengan potongan ayat al-Qur'an maupun sunnah secara literalis.²¹ Sikap macam ini muncul karena disebabkan oleh kesalahpahaman masyarakat dalam memaknai *ḥifẓ al-dīn* itu. Meskipun dalam memberikan maknanya sangat terbuka dengan kondisi zaman yang mengitarinya. Dalam konteks keindonesian dengan persoalan yang kerap melandanya seperti yang telah dijelaskan di muka maka pembaharuan terhadap makna yang terkandung dalam *ḥifẓ al-dīn* itu mutlak dilaksanakan. Bahkan sangat *emergency* ketika mencermati masyarakat di daerah-daerah tertentu melakukan kekerasan terhadap kelompok lainnya.

Menurut ulama tradisional bahwa masalah yang terkandung dalam *ḥifẓ al-dīn* lazim dimaknai secara literal tanpa harus melihat konteks yang memiliki peran penting dalam menjaganya.²² Hal

²⁰Banyak ayat-ayat al-Qur'an menjelaskan tentang pluralisme agama mulai dari penjelasan mengenai hamba Tuhan berasal dari satu umat seperti Qs. al-Baqarah (2):213, Qs. Hūd (11):118, Qs. Yūnus (10):19. Begitu juga penjelasan tentang pluralitas dalam hukum (agama) seperti yang terekam dalam Qs. al-Mā'idah (5): 43, 44, 46, 47, 48. Belum lagi dengan pemahaman terhadap agama-agama dunia yang statusnya benar di hadapan Tuhan seperti disebut dalam Qs. al-Baqarah (2):62, Qs. al-Mā'idah (5):69, al-Baqarah (2):112, Qs. al-Mumtaḥanah (60):8, Qs. Ali-'Imrān (3):2.

²¹Ayat-ayat al-Qur'an yang lazim dijadikan sebagai dalil adalah ayat yang menceritakan tentang eksklusivitas penganut agama-agama Abrahami (Yahudi, Nasrani, Islam). Hal ini dapat dicermati dalam Qs. al-Baqarah (2):113, Qs. al-Baqarah (2):111, Qs. Ali-'Imrān (3):19 dan 38.

²²Tata cara berpikir fuqaha klasik yang secara literal itu telah banyak menuai kritik dari berbagai kalangan ulama dalam prosedur memaknai *maqāṣid shari'ah* termasuk yang banyak mengkritik adalah Hasan al-Turabi. Ia menyatakan bahwa gagasan *uṣūl al-fiqh* dan *fiqh* yang ada selama ini masih dalam tataran abstrak. Hasan al-Turabi mengatakan sebagai berikut:

ini menjadi sangat wajar ketika dibenturkan dengan kondisi umat Islam sebagai rakyat minoritas. Lebih wajar lagi ketika al-Qur'an secara tekstual dalam proses penjagaan terhadap agama dengan memvonis umat Islam menjadi *kaḥfīr*, *fāsiq*, *munāfiq*, jika ia secara sengaja tidak menggunakan hukum Allah dalam menapaki berbagai bidang kehidupannya di dunia.²³ Contoh lain adalah perkara *riddah*/murtad yang dalam hukum klasik adalah halal darahnya untuk mendapatkan hukum bunuh jika terdapat orang muslim melakukannya. Secara politik agama, hal ini bisa saja terjadi mengingat kekhawatiran dari kalangan ulama klasik terhadap pengurangan anggota kelompok umat muslim sehingga hukum bunuh menjadi satu-satunya cara untuk mendukung keabadian agama yang mereka peluk. Tujuan pokoknya setidaknya dapat menjadi cemeti bagi umat Islam ketika itu untuk lebih berhati-hati berhubungan dengan agama lain.

Abdullah Saeed menyatakan bahwa pandangan ulama klasik itu sangat jauh dari kebenaran menurut perspektif konteks kekinian dan kedisninan. Ia menyimpulkan bahwa *riddah*/murtad yang dihukumi dengan hukum bunuh merupakan pelanggaran berat terhadap nilai kemanusiaan.²⁴ Masalahnya seorang yang

"Dewasa ini kita perlu mengkaji kembali uṣūl al-fiqh dalam konteks hubungannya dengan realitas kehidupan. Sebab, produk-produk uṣūl al-fiqh dalam tradisi pemikiran fiqh kita masih bersifat abstrak dan berupa wacana teoretis yang tidak mampu melahirkan fiqh sama sekali dan justeru melahirkan perdebatan yang tidak kunjung selesai. Padahal, fiqh dan uṣūl al-fiqh semestinya terus berkembang dalam menghadapi tantangan realitas kehidupan modern."

Hasan al-Turabi, *Fiqh Demokratis dari Tradisionalisme Kolektif Menuju Modernisme Populis*, ter. Abdul Haris dan Zaimul Am (Bandung: Arsy, 2003), 50. Bandingkan dengan kritik Jabir Ulwani dan 'Asyur dalam Thāha Jābir al-'Ulwānī, "Muqaddimah al-Ma'hād", dalam Aḥmad al-Raysūnī, *Nazriyat al-Maqāṣid 'Inda al-Imām al-Shaḥībī* (Riyād: al-Dār al-'Alamiyah li al-Kitāb al-Islāmī wa al-Ma'hād al-'Alamī al-Fikr al-Islāmī, 1981), 13.

²³Vonis kafir, fasiq, dan munafiq menjadi sangat wajar tatkala para ulama klasik itu membaca teks al-Qur'an secara literal sebagai satu-satunya cara untuk memotivasi umat agar tetap yakin tentang kebenaran agama Islam yang dianutnya. Adapun ayat-ayat yang secara literal menjelaskannya terekam dalam Qs. al-Mā'idah (5):43-8.

²⁴Ketidaksetujuan Abdullah Saeed terhadap hukum mati yang telah dideklarasikan oleh ulama tradisional terhadap pelaku murtad/*riddah* itu karena persoalan *riddah* itu adalah dosa (sin) antara hamba dengan

dihukumi mati gara-gara telah melakukan pemurtadan sama artinya membunuh keluarganya secara tidak langsung.²⁵ Artinya, jika ia terbunuh maka siapakah yang dapat menjamin kehidupan keluarganya yang hidu. Dalam kondisi inilah term *ḥifẓ al-dīn* harus dimaknai dengan kebebasan beragama bagi umat manusia sesuai dengan keyakinan masing-masing. Di Indonesia, hal itu diamanatkan oleh UUD 1945 pasal 29 ayat (1) dan (2). Di mana setiap pemeluk agama dibebaskan untuk melakukan nilai-nilai

Tuhannya, dan bukan tindakan pidana (*crime*). Pemaknaan baru atas *riddah* ini baru muncul pada fase Madinah Meskipun demikian masyarakat beragama pada tahapan ini masih berfungsi *side by side* tanpa adanya penekanan yang keterlaluhan pada superioritas Islam. Baru pada masa khalifahlah "pemaknaan" atas *riddah* dihiasi oleh superioritas Islam. Komunitas Islam diasosiasikan dengan kekuatan politik. Hukum riddah sudah seharusnya didudukkan sebagai sebuah urusan Tuhan dengan manusia bukan persoalan pidana atau hukum mati bagi yang mempraktikkannya. Artinya tidak ada dosa sosial bagi umat yang berkehendak untuk melakukan gonta ganti agama kapan dan di mana saja yang ia inginkan tetapi perlu diingat bahwa praktik riddah itu adalah dosa bagi yang melakukannya di hadapan Tuhannya. Adapun dasar yang lebih kuat untuk mendasari *statement*nya itu karena ia telah banyak mencermati serta meneliti ayat per- ayat dalam al-Qur'an tentang kritik dan gugatan atas pandangan hukum Islam klasik tersebut khususnya mengenai *riddah* dengan argumen sebagai berikut: hampir 150-200 ayat al-Qur'an mendukung kebebasan beragama, berkeyakinan, memilih, dan lain-lain; tidak ada satu ayat pun dalam al-Qur'an yang menyebutkan hukuman di dunia atas orang yang murtad, adanya adalah dalam hadis; hukum *riddah* mayoritas adalah berdasarkan ijtihad, bukan langsung dari Tuhan, karena itu boleh dan bisa ditantang dan dinegosiasikan; keimanan adalah urusan antara seorang hamba dengan Tuhannya, negara tidak punya urusan dengan hal ini; hukum *riddah* berbahaya bagi ummah karena membunuh kreatifitas dan inovasi pemikiran yang merupakan hak manusia; *riddah* adalah dosa bukan tindakan pidana. Lihat Laporan Seminar dengan tema *Civil and Political Rights (Fundamental Liberties)*, MIEHRI, Hotel Hilton Malaysia tanggal 16 Mei 2006, 74

²⁵Sama halnya dengan kasus hukum penjara yang dijatuhi Umar bin Khatab bagi pelaku pencurian yang setelah sebelumnya dipahami masyarakat Islam hukumnya wajib potong tangan. Tetapi karena melihat kondisi dari keluarga yang mencuri berpotensi lebih banyak *mudaratnya* dari pada masalah yang terkandung di dalamnya, maka ia memutuskan menjadi hukum penjara. Ijtihad yang dilakukan Umar ini sebetulnya memberikan ilustrasi berbeda dengan yang lakukan oleh sahabat-sahabat lainnya. Lihat Dedi Supriyadi, *Sejarah Hukum Islam, dari Kawasan Jazirah Arab Sampai Indonesia* (Bandung: CV. Pustaka Setia, 2007), 72.

keagamaan yang ia yakini sebagai sebuah kebenaran. Di samping itu, masing-masing umat tidak boleh mengganggu atau melakukan teknis-teknis lain semisal membujuk, memotivasi, dan merayu sehingga keamanannya untuk menikmati manisnya keberagamaan yang telah dipeluknya menjadi tercerabut.

Memaknai masalahat yang terkandung dalam *ḥifẓ al-dīn* dengan kebebasan beragama mengindikasikan adanya semangat pembaharuan terhadap hukum Islam yang humanis dan modernis. Sisi humanisnya masing-masing pemeluk agama dapat saling menghormati, menghargai, toleransi, dan tolong-menolong dalam membangun peradaban damai sejahtera bahagia dunia dan akhirat. Sedangkan sisi modernisnya dapat menjaga persaudaraan dengan kokoh dan lebih mudah mewujudkan nilai kebersamaan dalam menyesuaikan diri dengan dunia global untuk kemajuan, sehingga tidak ketinggalan zaman dalam berbagai bidang kehidupan. Bentuk kemaslahatan tadi setidaknya dapat mengarah pada penetapan hukum wajib bagi seluruh umat beragama untuk mengindahkan sikap pluralisme dalam beragama. Selanjutnya dapat merampingkan paham *claim truth* yang masih berkembang di kalangan umat beragama.²⁶

Penggodokan paham pluralisme kepada masing-masing umat beragama tidak semudah membalik telapak tangan. Namun butuh proses yang panjang sehingga dari waktu ke waktu selalu menyisakan persoalan baru bagi masyarakat setempat. Mulai dari tahap sosialisasi, proses, pasca proses sampai berhasil. Karena itu, pluralisme yang telah singgah dipangkuan masing-masing pemeluk agama bisa bertukar pikiran, saling memahami

²⁶Merampingkan sikap *claim truth* menjadi sangat penting mengingat dunia bukan milik agama atau aliran, dan kelompok tertentu saja melainkan milik bersama. Kalau tidak semikian maka sikap ini menjadi penyebab utama dari konflik, khususnya konflik antar umat beragama. Karenanya dapat diusulkan bahwa setiap golongan atau agama agar tidak merasa paling benar atau tidak bertingkah seolah memonopoli kebenaran. Berpikir inklusif dalam beragama hanya akan membuat seseorang berada pada titik netral agama, sebuah titik yang tidak dapat diakui oleh kitab suci dan ajaran umum dalam agama manapun. Karenanya, wajar bila Micea Eliade mengomentari inklusivisme sebagai "*logically an unstable position*" lihat Eliade, Mircea, *et al.* (ed), *The Encyclopedia of Religion*, jilid 11 (New York: Collier Macmillan Publishers, 1987), 331.

kekurangan dan kelebihan dalam rangka memicu diri untuk mewujudkan nilai-nilai kesepahaman dalam keanekaragaman budaya, agama, dan lain-lain.²⁷ Hal ini patut dilakukan dalam rangka mengeksplorasi apa yang dikemukakan Amin Abdullah, yaitu: umat Islam perlu kepada pemikiran baru ketika berhadapan dengan orang untuk membangun hubungan yang lebih baik dan arif dalam berbagai hal dengan tujuan kedamaian melalui *sabāb al-nuzūl jadid: "Correlation Interfaith Interaction"*,²⁸ sehingga ummat Islam tidak hanya mengenal dunianya sendiri, melainkan mengenal juga orang lain, sehingga terjalin satu kesepahaman, toleransi, persatuan, perdamaian dan *al-maṣlahah al-'ammah* dalam dunia global.

Memaknai Masalahah dalam Ḥifz al-Nafs

Menjaga kesehatan jasmani maupun rohani dengan cara berusaha menghindari hal-hal yang dapat mencederainya merupakan kewajiban yang tidak boleh ditawar-tawar lagi oleh manusia. Karena pengaruhnya sangat besar terhadap kemampuan seseorang untuk menjaga aspek-aspek lainnya.

²⁷Untuk mengakomodir kesepahaman antar umat beragama di level internasional telah dibangun sebuah lembaga yang disebut dengan "*Common World*" yang tujuannya adalah memberikan kesempatan untuk adanya dialog antar Islam dan Kristen, karena dengan cara ini sedikit demi sedikit akan menghilangkan berbagai perbedaan yang dianggap vital dalam hubungan Islam dan Kristen, sebagaimana yang diharapkan oleh Tony Blair, seperti yang diungkapkan: (kurang lebih terjemahnya): "Ini adalah satu-satunya cara dalam dunia modern untuk memahami sejarah dan budaya yang berbeda. Karena itu, bukan hanya mendefinisikan diri kita dengan mengacu pada perbedaan, tapi juga kita belajar untuk mengenali nilai-nilai kita, berbagi dan menentukan masa depan bersama. Carner Dogle, *Spirituality and Other Religion: Mediations upon Some Deeper Dimensions of "A Common Word Between Us and You"* dalam "Muslim and Christian Understanding Theory and Application of "Common Word" edited by Walled El-Ansary and David K. Linan, (America: Palgrave Macmillan, 2010), 9.

²⁸Seperti yang diungkap oleh PBB, OQI yang menyatakan bahwa "Muslims and Christians together make up well over half of the world's population. Without peace and justice between these two religious communities, there can be no meaningful peace in the world. The future of the world depends on peace between Muslims and Christians."

http://en.wikipedia.org/wiki/A_Common_World_Between_Us_and_You.

Diakses pada tanggal 23 – 01- 2012.

Setiap orang tidak bisa hidup jika memperhatikan kesehatan jasmaninya saja tanpa memikirkan ketenangan jiwanya. Bukti konkret dapat diamati dari keterlibatan para ulama dalam berbagai bidang keilmuan agar implikasinya dapat terwujud bagi kemaslahatan manusia. Contoh kecil adalah *statement* yang dilontarkan oleh Al-Shatibī bahwa pemenuhan kebutuhan dalam arti mencapai sebuah kebajikan untuk umat merupakan tujuan inti dari aktivitas ekonomi, dan pencarian terhadap persoalan tujuan ini adalah kewajiban dalam perspektif agama. Dengan kata lain, manusia berkewajiban penuh untuk memecahkan berbagai permasalahan ekonominya. Oleh karena itu, problematika ekonomi manusia dalam perspektif Islam adalah pemenuhan kebutuhan (*fulfillment need*) dengan sumber daya alam yang ada.²⁹ Adapun kekurangan-kekurangan dari kebutuhan yang terdapat dalam diri manusia baik secara fisik maupun psikologis menjadi kunci utama untuk berbuat dan bertindak dalam memenuhinya.³⁰ Pada prinsipnya usaha yang telah dilakukan al-Shatibī tersebut bertujuan untuk memberikan pemahaman kepada umat agar berusaha memperhatikan segala yang menjadi kebutuhan jasmani maupun rohaninya.

Lebih lanjut al-Shatibī mengkaitkan *maqāṣid shari'ah*-nya itu dengan aspek ekonomi agar nyawa seseorang dapat terpelihara dari kematian. Taruh misalnya konsep *ḍaruriyat*³¹ yang

²⁹Adi Warman Karim, *Sejarah Pemikiran Ekonomi Islam* (Jakarta: PT. Raja Grafindo, 2004), 325.

³⁰Memperhatikan uraian konsep al-Shatibī di muka, dapat disimpulkan bahwa pemenuhan kebutuhan hidup manusia dalam memperoleh kebajikan baik di dunia maupun di akhirat merupakan doktrin agama yang menjadi lahan kewajiban agama. Dengan demikian, peningkatan kebutuhan manusia akan berdampak besar terhadap meningkatnya produktivitas kerja dan pertumbuhan ekonomi secara keseluruhan. James H. Donnelly, James L. Gibson dan Johan M. ivancevich, *Fundamentals of Manajement* (New York: Irwin Mc Graw-Hill, 1998), 267.

³¹Bunyi teks kaidah ini adalah *الضرور تبيح المحظورات* (kaidah ini membolehkan seseorang menempuh jalan yang semula haram, itu karena kondisi yang memaksa. Manakala sudah normal maka hukumnya kembali menurut statusnya. Oleh sebab itu wajar shara' memberi batas di dalam mempergunakan kemududahan karena ḍarurat itu, menurut ukuran ḍaruratnya semata-mata untuk melepaskan diri dari bahaya. Seperti memakan bangkai sekedar melepas kelaparan saja. Boleh mengambil

berkonotasi terhadap lahirnya hukum wajib bagi setiap orang untuk mencari kebutuhan pokok agar dapat menyambung kehidupannya. Bahkan *qā'idah* hukum tidak tanggung-tanggung memberikan rekomendasi bagi barang yang tidak halal untuk dimakan dengan satu dalih menjaga unsur jiwa dari kematian (*darurat*). Selain itu *hājīyat* yang mengindikasikan urgensi dari kebutuhan skunder agar terjaga kehormatan manusia dari 'aib. Di sinilah letak pentingnya menggunakan pakaian bagi setiap orang agar dapat terpelihara dari ocehan, umpatan, serta pelecehan dari orang lainnya. Sedangkan *thentier* atau *taḥsinīyat* juga sangat penting seperti tempat tinggal yang layak agar terjaga manusia itu dari trik panasnya sinar matahari serta hujan yang tidak sedikit menggrogoti kesehatan fisik manusia.³²

Selain itu, kemaslahatan yang terdapat dalam *maqāṣid shari'ah* melalui *ḥifẓ al-nafs* terwujud ketika diterapkan hukum *qisās*³³ di antara sesama muslimin dalam rangka memberikan pemahaman kepada setiap muslim-muslimah tentang urgensinya menjaga jiwa dari kematian. Karena tujuan yang dikehendaki adalah semata-mata terwujudnya sikap jera bagi pelakunya sehingga masing-masing orang bisa meredam amarahnya dalam melakukan pembunuhan kepada orang lain. Begitu juga pemberlakuan hukum *jināyat* dalam tradisi *fiqh* klasik adalah bagian yang tidak terpisahkan dari usaha menunjukkan pemberlakuan kemaslahatan yang terkandung dalam *maqāṣid shari'ah* dengan satu tujuan yaitu *ḥifẓ al-nafs*.

Pemaknaan terhadap *ḥifẓ al-nafs* di atas tidak akan pernah bisa final meskipun pemaknaannya menurut sebagian ulama

perumpuan tanpa seizin pemiliknya untuk memberi makan ternak peliharaannya yang sedang kelaparan dan sebagainya. Lihat Abdul Mujib, *Kaidah-Kaidah Ilmu Fiqh* (Jakarta: Kalam Mulia, 2005), 37.

³²Al-Shatibī, *Al-Muwāfaqat fi Uṣūl al-Shari'ah* (Beirut: Dār al-Ma'rifah, t.th.), 8.

³³*Qisās* berasal bahasa arab: *قصاص* adalah istilah dalam hukum islam yang berarti pembalasan (memberi hukuman yang setimpal), mirip dengan istilah "hutang nyawa dibayar nyawa". Dalam kasus pembunuhan, hukum *qisās* memberikan hak kepada keluarga korban untuk meminta hukuman mati kepada pembunuh. Orang-orang Islam mendasarkan tentang *qisās* ini dalam kitab sucinya yaitu al-Qur'an seperti Qs. al-Baqarah (2):178-9, Qs. al-Mā'idah (5):45.

tradisional telah berakhir. Padahal di satu sisi tuntutan untuk menyelaraskan maknanya itu harus disesuaikan dengan kondisi zaman yang menyertainya. Apalagi mencermati realitas perpolitikan dunia global yang menimbulkan isu konflik besar-besaran terhadap dua agama besar dunia yaitu Islam dan Yahudi. Pada puncaknya pasca terjadinya tragedi ledakan bom World Trade Centre (WTC) bulan September tahun 2001. WTC yang hancur tersebut menjadi saksi bisu atas jatuhnya nama Islam di mata sebagian orang. Karena WTC yang dijadikan sebagai simbol majunya perekonomian Barat dilenyapkan dalam beberapa detik saja dan menewaskan banyak orang. Selanjutnya pengeboman tersebut diklaim pelakunya adalah sekelompok orang muslim yang dipimpin oleh "Usamah bin Laden".³⁴ Akibat dari peristiwa ini terjadinya tuduhan besar-besaran terhadap umat Islam sebagai pelaku pengeboman dengan dalih tindakan terorisme global yang memiliki jaringan di seluruh dunia sehingga aksi ini menjamur di seluruh dunia dengan mengatasnamakan hukum Islam. Padahal menurut Jasser Auda³⁵ bahwa hukum Islam dengan tujuannya menjaga kemaslahatan

³⁴Pengklaiman terhadap Usamah bin Laden pada saat ini dibantah, karena belum lama ini, seorang yang bernama Khalid Shaykh Muḥammad menjadi tersangka pelaku serangan 11 September 2001 terhadap Gedung World Trade Centre di New York, Amerika Serikat. Ia mengaku bertanggungjawab atas serangan tersebut dan serangkaian serangan lainnya. Pengakuan Khalid itu disampaikan dalam sebuah pemeriksaan tanya jawab yang dilakukan militer AS di Pangkalan Militer AS di Teluk Guantanamo, Kuba. Lihat keterangan <http://www.erasuslim.com/berita/nasional/polri-cek-adanya-keterlibatan-pelaku-teror-wtc-pada-peristiwa-bom-bali-i.htm> diakses pada tanggal 10 Desember 2011. Dan lihat penjelasan WASHINGTON– Otak pelaku serangan teror di WTC New York, 11 September 2011. Tersangka, dihadapkan pada pengadilan militer Amerika Serikat (AS) dan diadili lewat Pengadilan Militer AS yang tentunya mementahkan permintaan mereka harus diadili pengadilan sipil federal di New York. "Keluarga dari korban yang tewas dalam peristiwa 11/9 2001 sudah menunggu hampir satu dekade untuk mendapatkan keadilan. Pengadilan tidak boleh ditunda lebih lama lagi," tegas Jaksa Agung AS Eric Holder seperti dikutip Associated Press, Selasa (5/4/2011). <http://indonews.org/tersangka-tragedi-wtc-hadapi-pengadilan-militer/>; artikel diakses 12 Desember 2011.

³⁵Auda, *Maqāṣid...*, 169.

ḥifẓ al-nafs justru kabur ditelan oleh sikap teroris yang salah memahami hukum Islam yang sesungguhnya.

Pada prinsipnya pembolehan terhadap tindakan terorisme merupakan justifikasi dalam melegalkan aksi teroris untuk melancarkan perlawanan. Di sinilah menjadi persoalan besar pada pemahaman umat Islam terhadap hukum Islam tersebut. Karena itu, pembaharuan terhadap makna masalahat dalam *ḥifẓ al-nafs* mutlak dilakukan. Untuk memproduksi hukum Islam yang lebih humanis dalam konteks persoalan terorisme itu, hendaknya teknis untuk melanggengkan *ḥifẓ al-nafs* adalah dengan cara menjunjung nilai-nilai kemaslahatan di dalamnya yaitu seperti yang dilontarkan oleh Jasser Auda "*al-karāmat al-insān*". Karena itu tuntutan untuk bersikap toleran, saling menghargai di antara manusia yang satu dengan lainnya adalah harga mati yang tidak boleh ditawar lagi. Kelalaiannya manusia terhadap *al-karāmat al-insān* setidaknya dapat mengakibatkan kesenjangan, ketimpangan, dan disintegrasi sosial yang berujung terbentuknya karakter manusia yang sinis, brutal, kejam, jahat, dan lain sebagainya. Hal ini mengindikasikan bahwa seluruh aksi yang konotasinya dapat menanggalkan sikap *al-karāmat al-insān* menjadi haram karena dapat menyebabkan jiwa manusia terancam seperti tindakan terorisme.³⁶ Bahkan tidak bisa ditolerir jika aksi teroris tersebut dilakukan dengan cara bom bunuh diri.³⁷

³⁶Tindakan terorisme dalam melakukan aksi teror bom menjadi tidak bisa ditolerir berdasarkan alasan berikut; *pertama*, didasarkan pada sabda Rasulullah saw tentang bunuh diri dalam beragam hadis yang redaksinya beragam dan telah tersebar luas, misalnya: *ومن قتل نفسه بشيء عذب به يوم القيامة*: (Barangsiapa membunuh dirinya sendiri di dunia dengan cara apapun, maka Allah akan menghukum dia dengan hal yang sama [yang dia lakukan yang menyebabkan dia terbunuh] di hari kiamat). *Kedua*, kegiatan ini mengandung sifat membunuh orang-orang yang hidup, yang *sharī'ah* Islam melindunginya. *Ketiga*, kegiatan ini mengakibatkan kerusakan di bumi, mengandung unsur perusakan harta benda dan apa-apa yang dimiliki, sementara hal itu dilindungi. *Keempat*, bom bunuh diri hukumnya haram karena merupakan salah satu bentuk tindakan keputus-asaan (*al-ya'su*) dan mencelakakan diri sendiri (*ihlāq al-nafs*), baik dilakukan di daerah damai (*dār al-sulḥ*/*dār al-salām*/*dār al-da'wah*) maupun di daerah perang (*dār al-ḥarb*). *Kelima*, bom bunuh diri menodai citra Islam. Lihat Muslim bin Hujjaj al-Naysaburih, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Jilid 9 (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, tt),

Perlu dicatat bahwa aksi teror ini dapat menjadikan ketenangan seseorang tidak terjamin karena terus berada dalam bayang-bayang ancaman bahkan jiwa seseorang yang tidak pernah berdosa sedikit pun oleh pelaku teror menjadi bagian dari sasaran aksi. Di sinilah letak kekeliruan para ulama yang memperbolehkan tindakan bom bunuh diri itu karena ketidakcerdasan mereka dalam melibatkan sasaran yang sangat berperan terhadap proses *istinbāt* hukum Islam. Artinya kebolehan melakukan bom bunuh diri seperti yang dilansir oleh kelompok-kelompok fundamental dan radikal itu wajib melihat sasarannya apakah benar-benar musuh sesuai dengan perintah Allah dan Rasulnya atau tidak? Tetapi kalau hanya segelintir orang di tempat tertentu itu sebagai musuh sementara lebih banyak orang-orang yang tidak berdosa (masyarakat sipil lainnya) yang menjadi korban atas aksi bom bunuh diri tersebut, maka aksi yang dilakukan ini adalah sangat biadab bahkan tidak bisa ditolerir menurut hukum manapun bahkan hukum Islam sekalipun.

Ḥifz al-Ushrah sebagai Aplikasi Ḥifz al-Nasl

Ḥifz al-Nasl merupakan bagian yang tidak kalah pentingnya menjadi pertimbangan dalam penegakan tujuan disyariatkan hukum Allah di bumi. Karena keturunan merupakan tanggung jawab pasangan suami istri yang telah melangsungkan akad

268. Bandingkan dengan Tāha Jābir Fayyāḍ Al-Alwānī, *Adāb al-Ikhtilāf fī al-Islām*, (Washington : al-Ma'had al-'Alami li Al-Fikr al-Islāmī, 1987), 104.

³⁷Bom bunuh diri atau juga dikenal sebagai bom manusia (*human bombing*) menurut Nawaf Hail Takruri adalah aktivitas seorang (mujahid) mengisi tas atau mobilnya dengan bahan peledak, atau melilitkan bahan peledak pada tubuhnya, kemudian menyerang musuh di tempat mereka berkumpul, hingga orang tersebut kemungkinan besar ikut terbunuh. Adapun menurut Muhammad Tha'mah al-Qadah adalah aktivitas seorang mujahid yang melemparkan dirinya pada kematian untuk melaksanakan tugas berat, dengan kemungkinan besar tidak selamat, akan tetapi dapat memberi manfaat besar bagi kaum muslimin. Lihat Nawaf Hail Takruri, *Aksi Bunuh Diri atau Mati Shahid (al-'Amaliyāt al-Istishhadiyah fī al-Mizān al-Fiqh)*, (Jakarta Pustaka Al-Kautsar, 2002), 2. Muhammad Tha'mah al-Qadah, *Aksi Bom Syahid dalam Pandangan Hukum Islam (al-Mugāmarat bi al-Nafs fī al-Qitāl wa Ḥukmuhā fī al-Islām)* (Bandung: Pustaka Umat, 2002), 17.

pernikahan. Banyak teknis dan usaha yang dilakukan hukum *sharā'* untuk mempertahankan *ḥifẓ al-nasl*. Di antara sekian teknis yang dimaksud, dilegalisasikannya akad nikah bagi pihak laki-laki yang bukan muhrim memperjelas keturunan dan diharamkannya hukum zina karena dapat menyebabkan rusaknya keturunan. Tetapi dalam mencermati realitas kontemporer, problem yang dihadapi oleh masing-masing keluarga menjadi kian kompleks. Bahkan pernikahan sebagai salah satu teknis untuk menjaga keturunanpun dapat menjadi persoalan baru yang berujung pada putusnya jalinan rumah tangga yang diharapkan *sakinah, mawaddah, dan rahmah*.

Contoh konkret yang dapat diamati oleh setiap orang di zaman modern ini adalah persoalan poligami. Meskipun tidak ada larangan yang jelas untuk dipraktikkan baik dalam doktrin al-Qur'an maupun sunnah tetapi efek yang ditinggalkannya lebih banyak mudaratnya daripada maslahatnya. Bahkan al-Qur'an sendiri sebagaimana yang dikutip Muhammad Syahrur bahwa poligami mendapat perhatian khusus dari Allah swt. dan urgennya ia diletakkan Allah sendiri pada awal surat al-Nisā'. Karenanya menurut Syahrur tidak ada salahnya orang melakukan akad nikah lagi dengan wanita lain yang menjanda dengan tujuan untuk menegakkan nilai keadilan. Bahkan poligami menjadi gugur jika sang suami menikah lagi gara-gara istrinya meninggal sementara anak-anaknya menjadi yatim.³⁸ Poligami menurut keterangan di muka bisa saja ditolerir kalau memang pelakunya benar-benar karena Allah untuk membantu memberikan nafkah kepada istri kedua serta anak bawaannya, sehingga status hidupnya dapat dipastikan lebih baik dari pada waktu menjandanya. Tetapi sebaliknya jika poligami itu akan mengakibatkan *mudarat* yang lebih banyak, maka bisa saja pernikahannya itu jatuh haram meskipun telah memenuhi syarat keabsahannya. Artinya kalau tujuannya hanya untuk bersenang-senang dan sebagai wadah untuk penyaluran *nafsu shahwat* tanpa mempertimbangkan hal-hal yang *emergency* untuk kemaslahatannya maka tetap saja tidak bisa ditolerir.

³⁸Muhammad Syahrur, *Dirāsāt Islāmiyah Mu'āṣirah Naḥwa Uṣūl al-Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmi*, ter. Sahiron Syamsuddin (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2004), 427.

Untuk menengahi *statement* di atas, maka sebaiknya dilakukan pembaharuan dalam melakukan proses *ḥifẓ al-nasl* (penjagaan keturunan) itu dengan cara menjaga keluarga agar bahagia, sejahtera lahir batin dari dunia sampai akhirat. Dengan demikian tidak salah jika seorang pemikir muslim Jasser Auda mencoba menafsirkan teknis menjaga keturunan itu dengan cara menjaga keluarga (*ḥifẓ al-usrat*) baik suami, isteri, anak, cucu, dan lain-lain.³⁹ Artinya jika salah seorang dari pasangan suami isteri mau melakukan tindakan yang dapat menambah beban keluarga, maka semua anggota keluarga dalam rumah tangga itu wajib menjadi pertimbangan. Oleh karena itu, praktek poligami yang sering dijadikan wadah antusiasme kaum lelaki harus mempertimbangkan kemudharatan dan kemaslahatan yang implikasinya dapat dirasakan oleh anggota keluarga lainnya. Maksudnya sasaran dan realitas dalam melangsungkan poligami itu harus menjadi pertimbangan awal agar tidak terjerumus dalam sikap kesewenang-wenangan atau sifat otoritarianisme seperti yang dilontarkan oleh Khalid M. Abou El Fadl. Di mana seorang suami (*author*) harus melihat *reader* (isteri, anak, harta, dan lainnya) ketika ia melakukan poligami.⁴⁰ Proses ini harus dilakukan dalam rangka menegakkan tindakan yang keji seperti menang, senang, dan bahagia sendiri, sehingga isteri menjadi melarat dan anak kehilangan masa depan. Bahkan menjadi sangat ironis jika seorang suami yang berpoligami tadi memasang tendensi untuk mendapatkan ke-*rida*-an Allah padahal ia tidak memiliki biaya untuk menghidupi anak-anaknya dan keluarganya yang pertama ditambah lagi dengan tanggungan-tanggungan tambahan dari isteri kedua beserta anak-anak yatimnya sehingga ia terjatuh dalam belenggu kesulitan. Di sinilah letak kebijaksanaan dan perintah Allah untuk tidak berpoligami dan mencukupkan diri dengan seorang isteri saja

³⁹Auda, *Maqāṣid...*, 171.

⁴⁰Khaled Abou El Fadl, *Speaking in God's Name Islamic Law, Authority, and Women* (Oxford: Oneword Publication, 2003), 33. Bandingkan Amin Abdullah, Pendekatan Hermeneutik dalam Fatwa-fatwa Keagamaan Proses Negosiasi Komunitas Pencari Makna Teks, Pengarang, dan Pembaca, dalam Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi Pendekatan Integratif Interkonektif* (Jogjakarta: Pustaka Pelajar, 2006), 276.

ketika sikap takut akan terbelit belenggu dan terjatuh pada tindakan yang tidak adil.⁴¹

Sementara teknis untuk melanggengkan *ḥifẓ al-nasl* sebenarnya tidak hanya diharamkan zina, tetapi lebih dari itu adalah memperhatikan pendidikan mereka agar hidupnya terarah serta terjamin menjadi manusia yang unggul berkualitas di masa yang akan datang. Karena salah satu tugas dan kewajiban orang tua adalah melindungi serta menjaga mereka dari *kemudāran* dalam menapaki kehidupannya dari dunia sampai akhirat. Dalam hal ini kenakalan seorang anak harus dipahami orang tua sebagai kecerdasan yang membawa ujian dan keberkahan tersendiri. Sikap orang tua harus mencurahkan kasih sayang kepada anak keturunannya sehingga persoalan membina, membimbing, dan mengarahkannya ke arah hal-hal yang lebih baik adalah kewajiban yang mutlak. Paham inilah semestinya harus ditanamkan oleh para orang tua agar tugas memelihara keturunan lewat *ḥifẓ al-awḷād* tersebut dapat dirasakan dalam praksisnya. Meskipun anak nakal itu menurut Miftahul Jinan dalam bukunya paradigma anak nakal tidak dari hasil belajar dari orang tuanya. Artinya keseluruhan sikap, karakter anak tercermin dari sikap dan karakter dari orang tuanya.⁴²

Tetapi jika kenakalan anak tidak bisa teratasi, maka pihak orang tua tetap berkewajiban menyantuninya seperti mendaftarkan serta menyerahkan kepada lembaga pendidikan berkualitas serta kurikulumnya berbasis kemajuan dan modernitas sehingga pada saat dewasanya anak tidak minder di hadapan teman sepermainannya dan dapat menghindari sikap

⁴¹Bunyi Qs. al-Nisā' (4):3 adalah sebagai berikut:

وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُفْسِدُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَنًى وَثَلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا

Artinya: Dan jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yang yatim (bilamana kamu mengawininya), Maka kawinilah wanita-wanita (lain) yang kamu senangi: dua, tiga atau empat. Kemudian jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil, Maka (kawinilah) seorang saja, atau budak-budak yang kamu miliki. yang demikian itu adalah lebih dekat kepada tidak berbuat aniaya.

⁴²Miftahul Jinan, *al-Hamdulillah Anakku Nakal* (Yogyakarta: Filla Press, 2010), 11-3.

untuk menyalahkan orang tuanya. Karena itu kualitas harus didahulukan dari pada kuantitas. Artinya setiap keluarga dituntut pemerintah menjadi Keluarga Berencana merupakan hal yang tidak boleh disalahkan. Masalahnya kalau ada keragu-raguan terhadap pendidikan anak yang tidak berkualitas dan tidak terjamin, maka dalam kondisi ini benar kalau ia mengindahkan himbauan pemerintah menjadi Keluarga Berencana. Sebaliknya jika orang tua tidak pernah merasakan keragu-raguan disebabkan ada hal yang diandalkan dalam mempersiapkan kebutuhan anak-anaknya untuk menjaga keunggulan dan kualitas mereka, maka hal ini bisa ditolerir. Artinya menanamkan sikap oleh orang tua untuk terobsesi menjadi banyak anak serta benar-benar menjaga kualitas mereka justru harus diterapkan. Dengan demikian, melaksanakan tuntutan pemerintah terhadap KB itu bisa saja terabaikan.

Solidaritas Sosial sebagai Aplikasi Ḥifz al-Māl

Salah satu tujuan diberlakukannya hukum shari'at dalam bidang ekonomi adalah menjaga harta dari ancaman kehilangan. Karena itu, tidak heran jika para *fuqahā* terdahulu selalu mengkaitkannya dengan hukum potong tangan bagi pencuri.⁴³ Dengan hukum ini setidaknya dapat memberikan pemahaman kepada umat Islam untuk selalu berhati-hati dalam proses memperoleh harta kekayaan. Begitu juga dengan tradisi korupsi yang telah mengakar di seluruh negara termasuk Negara Indonesia yang diberikan hukum penjara sesuai berat ringannya

⁴³Ada beberapa contoh yang berkaitan dengan ayat-ayat hukum baik *mu'amalah-jināyah* dan lainnya, misalnya, tentang hukuman (*bād*) terhadap pelaku pencurian dalam al-Qur'an:

والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكلا من الله

Melihat sejarah turunnya (*asbāb al-nuzūl*) ayat ini, pada tataran aplikasi, mau tidak mau, bunyi teks ayat tersebut harus diaktualisasikan dalam konteks masyarakat yang berbeda pula, meskipun ayat tersebut diturunkan dalam konteks masyarakat Arab dulu. Di sinilah, unsur historisitas atau latar turun ayat tersebut memang tidak digunakan. Lihat Abī al-Ḥasan 'Alī bin Aḥmad al-Wāhidī, *Asbāb al-Nuzūl*, taḥqīq, al-Sayid al-Jumaylī (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1991), 159. Lihat pula. Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Asbāb al-Nuzūl al-Musammā Lubāb al-Nuqū fi Asbāb al-Nuzūl* (Beirut: Mu'assasah al-Kitāb al-Thaqāfiyah, 2002), 107.

menurut Undang-Undang Hukum Pidana. Belum lagi hukum-hukum lainnya yang dijatuhkan terhadap para pelaku kejahatan terhadap harta kekayaan, tergantung undang-undang masing-masing yang mengaturnya. Semua itu dalam rangka menjaga harta kekayaan dari pelaku kejahatan yang tujuannya hanya memperkaya diri sendiri tanpa memikirkan kemudharatan yang akan dialami oleh orang lain.

Tujuan yang lebih humanis dan pro realitas dapat dicermati dari teknis menghidupkan kembali *ḥifẓ al-māl*. Prosesnya tidak harus dengan adanya hukum potong tangan terhadap pelaku pencurian saja tetapi harus dilakukan dengan cara lain sehingga harta masing-masing orang dapat terlindungi dengan nyaman. Namun fakta berkata lain, di mana realitas pencurian, perampokan, penjarahan dan aksi kejahatan lainnya tidak pernah putus-putusnya menjadi pemberitaan inti di media masa maupun media cetak. Belum lagi dengan aksi-aksi yang sama di Negara Indonesia mulai dari Ibu Kota Negara sampai ke pelosok-pelosok perkampungan yang terpencil sekali pun. Persoalannya kemudian adalah hukum, apalagi yang semestinya diimplementasikan di dunia ini untuk bisa meredam aksi pencurian tersebut. Itulah sebabnya teknis *ḥifẓ al-Māl* yang telah dideklarasikan ulama terdahulu sudah tidak relevan lagi jika melihat realitas umat Islam yang terus ditimpa oleh makhluk kemiskinan.⁴⁴ Sementara peluang untuk memperoleh pekerjaan

⁴⁴*Miskin* berasal dari kata *sakana*. Dalam *Muʿjam al-Maqāyis fī al-Lughah* dikatakan bahwa *sakana* itu menunjuk pada ketenangan dan diam. Sedangkan kata *sukun* bentuk masdar dari kata *sakana* dapat diartikan sebagai tetap atau diamnya sesuatu setelah bergerak. Sementara itu *miskin* dalam kamus *al-Muḥīṭ* diartikan sebagai orang yang tidak memiliki sesuatu, atau memiliki sesuatu tetapi tidak mencukupinya, atau orang yang dibentuk diam oleh kefakirannya. Bisa juga bermakna orang yang hina dan lemah. Dalam *Lisān al-ʿArab* bahwa miskin adalah orang yang tidak memiliki apa-apa. Ada juga yang mengatakan, miskin adalah orang yang tidak memiliki sesuatu yang dapat mencukupi kebutuhannya. Kemudian disebutkan pula perbedaan pendapat para pakar tentang siapa yang lebih baik keadaan ekonominya antara fakir dan miskin. Lihat Ibnu Faris, Abu Husain Ahmad, *Muʿjam al-Maqāyis fī al-Lughah* (Beirut: Dār al-Fikr li al-Ṭibāʿah wa al-Nashr wa al-Tawziʿ, 1411), 486. Al-Raghib al-Isfahani, *Muʿjam Mufradāt al-Faḥḥ al-Qurʿan* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t), 242. Majd al-Dīn al-Fayruz Abadi, *al-Qamūs al-Muḥīṭ* (Beirut: Dār al-Fikr, 1999), 1087). Muhammad bin Makram bin Munzir,

semakin sempit seiring bertambahnya umat manusia yang menempati bumi ini.

Salah satu cara sebagaimana yang dikemukakan oleh Jasser Auda adalah dengan cara memaknai masalah yang terkandung dalam *ḥifẓ al-māl* sebagai "solidaritas sosial". Aktivitas ini merupakan perwujudan dari kondisi manusia yang satu dengan yang lainnya saling membutuhkan. Adanya orang miskin dan fakir sebagai peluang bagi orang yang memiliki harta lebih untuk menafkahkan atau menyedekahkannya. Karena itu, tidak heran ketika al-Qur'an dengan ayat-ayatnya menyerukan kaum yang mampu (kelebihan harta) untuk peduli terhadap kaum miskin. Selain itu al-Qur'an juga menegaskan bahwa *mustad'afin* (golongan masyarakat lemah) mewarisi bumi ini dan Allah menjadikannya pemimpin seluruh umat manusia.⁴⁵ Al-Qur'an sebagai sumber hukum, juga telah jelas mengharamkan kekayaan itu beredar hanya pada kaum *agniyā'* saja. Di mana harta yang dimiliki sesungguhnya terdapat bagian bagi orang-orang yang meminta dan orang-orang yang tidak berkecukupan.⁴⁶ Penjelasan ayat ini mengindikasikan bahwa perhatian serta kepedulian terhadap kaum lemah merupakan bagian dari kewajiban sosial masyarakat yang kaya. Karena jika akumulasi kekayaan berada di tangan segelintir orang, maka sebagian besar anggota masyarakat akan menderita kemiskinan. Karena itu, kaum miskin merupakan bagian integral dari kehidupan yang harus mendapatkan perhatian dari semua kalangan. Dukungan terhadap sikap prihatin kaum *agniyā'* (kaya) dapat direalisasikan dalam bentuk pemberian bantuan berupa *zakat*, *infaq*, dan *sadaqah* agar dapat meminimalisir kesenjangan status ekonomi yang telah berkembang dalam masyarakat. Terutama bagi kaum miskin yang betul-betul tidak mampu secara ekonomi akibat dari persaingan hidup yang terlalu sulit.

Lisān al-'Arab (Beirut: Dār Ṣādir, 1997), 214. Abad Badruzzaman, *Teologi Kaum Tertindas* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), 111.

⁴⁵Dalam al-Qur'an telah dijelaskan terutama surat al-Qaṣāṣ (28):5 yang artinya "Dan kami hendak memberi karunia kepada orang-orang yang tertindas di bumi (Mesir) itu dan hendak menjadikan mereka pemimpin dan menjadikan mereka orang-orang yang mewarisi".

⁴⁶ Qs. Az-Zariyat (51): 19.

Penanaman sikap solidaritas sosial yang tinggi dalam masyarakat setidaknya dapat melahirkan semangat tolong-menolong antara satu dengan lainnya. Ibarat sebuah bangunan kokoh yang mengindikasikan bahwa satu pihak yang merasakan sakit dan bahagia akan dirasakan oleh yang lain pula. Sikap simpati dan empati sebagai implementasi dari kesungguhan mereka dalam menjaga nilai-nilai persaudaraan. Setiap pihak yang merasa kaya tidak segan-segan mengeluarkan sebagian hartanya untuk membantu pihak yang miskin. Begitu juga sebaliknya pihak yang miskin tidak merasa berat menyumbangkan tenaganya kepada masyarakat yang mampu jika mereka dibutuhkan. Bila hal ini terus direalisasikan maka setidaknya dapat mengurangi kesenjangan ekonomi maupun sosial. Apalagi pihak yang kaya memberikan modal seperti *zakat*, *infāq*, dan *sadaqah* yang bersifat produktif sehingga pihak yang miskin dapat bekerja dengan mandiri dan berujung pada perampangan sikap iri dan dengki. Artinya satu dengan lainnya dapat menjauhkan sikap-sikap jahat yang mengganggu kenyamanan hidup masyarakat baik harta, jiwa, dan lain-lainnya.

Peningkatan SDM sebagai Aplikasi Humanis Ḥifz al-‘Aql

Islam adalah agama yang oleh umatnya diyakini mengandung seperangkat nilai dasar untuk menuntun kehidupan manusia guna mencapai kebahagiaan baik di dunia maupun di akhirat. Sebagai ajaran agama yang utuh dan lengkap, Islam tidak sekedar memberi atensi terhadap satu dimensi kehidupan, katakanlah jasmani semata tapi juga menekankan aspek rohani. Keduanya harus berada pada suatu keseimbangan.⁴⁷ Persoalan pendidikan

⁴⁷Penjagaan tentang keseimbangan oleh setiap manusia dijelaskan dalam Qs. al-Qaṣāṣ (28):27.

قَالَ إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أُنكِحَكَ إِحْدَى ابْنَتَيَّ هَاتَيْنِ عَلَى أَنْ تَأْجُرَنِي ثَمَانِي حَجَّجَ فَإِنْ أَتَمَمْتَ عَشْرًا فَمِنْ عِنْدِكَ وَمَا أُرِيدُ أَنْ أُلْشِقَ عَلَيْكَ سِتْرًا إِن شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّالِحِينَ

Artinya: Berkatalah dia (Syu‘aib): “Sesungguhnya aku bermaksud menikahkan kamu dengan salah seorang dari kedua anakku ini, atas dasar bahwa kamu bekerja denganku delapan tahun dan jika kamu cukupkan sepuluh tahun Maka itu adalah (suatu kebaikan) dari kamu, Maka Aku tidak hendak memberati kamu, dan kamu insya Allah akan mendapatiku termasuk orang-orang yang baik”.

memang masalah yang sangat penting dan aktual sepanjang masa, karena hanya dengan pendidikan manusia akan memperoleh pengetahuan dan keterampilan dalam kapabelitas mengelola alam yang dikaruniakan Allah kepada segenap umat manusia. Pernyataan ini mengindikasikan bahwa pendidikan sangat besar kontribusinya, baik dalam pembinaan moral, pensejahteraan, bahkan membawa kemajuan suatu umat.⁴⁸ Oleh karena itu, untuk mengukur kemajuan suatu umat atau bangsa dapat dilihat seberapa jauh tingkat pendidikannya. Pendidikan mempunyai arti penting bagi kehidupan manusia. Pendidikan diakui sebagai kekuatan yang juga dapat membantu manusia mencapai kemegahan dan kemajuan peradaban. Selain itu pendidikan memberikan bekal kepada manusia untuk menyongsong hari esok yang lebih cerah dan lebih manusiawi.

Kebutuhan pendidikan bagi setiap manusia sangat *urgent* bila mencermati tujuan yang diinginkan oleh sistem pendidikan Islam. Karenanya tidak ironis ketika seorang pemikir muslim menafsirkan teknis memelihara (*ḥifẓ al-'aql*) di dunia global saat ini melalui peningkatan mutu intelektual manusia lewat pendidikan. Dengan demikian, aspek pendidikan adalah satu-satunya teknis untuk mengembangkan intelektual setiap umat agar bisa beradaptasi dengan perubahan kondisi yang kian

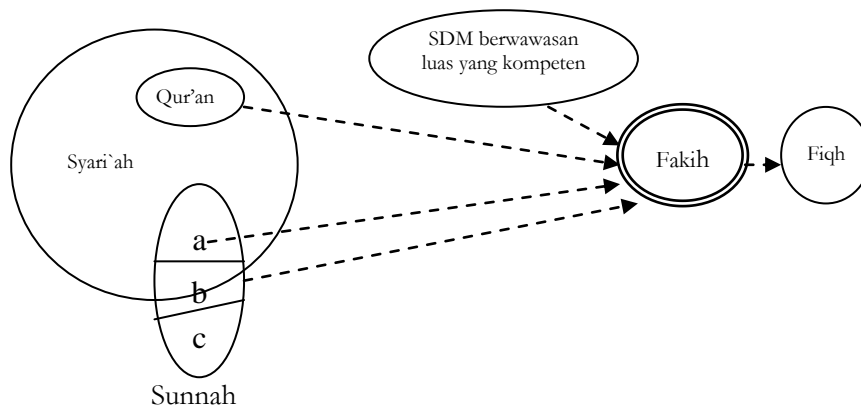
⁴⁸Pendidikan yang dimaksud adalah lembaga sudah tidak diragukan lagi kualitasnya karena telah memiliki persyaratan-persyaratan sebagai berikut; *Pertama*, merespon kebutuhan peserta didik, kemajuan ilmu dan teknologi, kebutuhan pembangunan nasional, dan relevan dengan pandangan hidup bangsa serta ajaran agama masyarakat. *Kedua*, sistem pendidikan yang dikembangkan adalah mampu menumbuhkan kemampuan peserta didik sesuai dengan kecenderungannya sehingga dapat bekerja untuk menghidupi diri dan keluarganya tersebut. *Ketiga*, memberikan pedoman moral sesuai dengan keyakinan dan tantangan zamannya sehingga peserta didik mampu hidup hormat dan disegani dalam tata pergaulan hidup bersama di tengah-tengah masyarakat. *Keempat*, mampu mengembangkan keterampilan dan budi pekerti luhur peserta didik sesuai dengan agama, kepercayaan, budayanya, sehingga dapat menghadirkan peserta didik untuk dapat hidup di masyarakat yang dapat mendatangkan manfaat, rasa aman, dan kepercayaan serta dapat memberikan harapan-harapan baru bagi masyarakatnya. Muhaimin, dkk. *Manajemen Pendidikan: Aplikasi dalam Penyusunan Rencana Pengembangan Sekolah/Madrasah* (Jakarta, Kencana, 2009), 29. Lihat juga Mastuhu, *Dinamika Sistem Pendidikan Pesantren* (Jakarta: INIS, 1994), 41.

kompleks. Jadi setiap orang berhak untuk mendapatkan pendidikan yang lebih berkualitas, maka hal itu bertujuan untuk menjunjung tinggi nilai-nilai yang terkandung dalam tujuan pendidikan itu. Artinya dalam konteks Indonesia, tujuan pendidikan nasional yang telah terekam dalam undang-undang mengindikasikan adanya kewajiban bagi setiap warga Negara untuk saling bantu dalam peningkatan Sumber Daya Manusia (SDM).⁴⁹ Setiap yang memiliki kemahiran dalam bidang akademik wajib membagi ilmunya kepada orang lain yang membutuhkannya. Sebaliknya bagi rakyat yang belum menguasai dunia keilmuan maka ia berkewajiban untuk mempelajari ilmu yang dimaksud. Jadi tidak ada alasan bagi setiap orang untuk tidak meningkatkan dunia intelektualnya melalui pendidikan yang lebih tinggi.

Dengan pendidikan yang memadai dan berkualitas, setiap masyarakat lebih terbuka dan humanis dalam menyikapi berbagai persoalan yang dihadapinya. Termasuk dalam proses *istimbat* hukum bagi umat yang membidangi hukum Islam sehingga hasilnya lebih akurat dan dapat diterima oleh semua pihak. Untuk mencapai semua itu, tidak mudah seperti yang dibayangkan, melainkan harus melalui tahapan serta proses yang panjang termasuk di dalamnya penguasaan terhadap dunia keilmuan lainnya. Misalnya seseorang yang menggeluti dunia hukum Islam. Ia tidak boleh serta merta memproduksi hukum dengan spontan tanpa harus mempertimbangkan aspek-aspek penting lainnya seperti realitas sasaran, penguasaan terhadap ilmu humaniora seperti antropologi, sosial, budaya, politik, kimia, matematika, sejarah, bahasa, dan sains lainnya. Hal ini sangat penting bahkan wajib seperti yang dideklarasikan oleh Jasser Auda melalui filsafat sistemnya yang menitikberatkan pada kognitif, *openess*, *wholness*, *iterralitied*, *multidimensionality*, dan

⁴⁹Pendidikan Islam di Indonesia sebagai sub sistem pendidikan nasional, pada hakekatnya bertujuan untuk berpartisipasi dalam membangun kualitas bangsa dalam segala aspeknya, terutama dalam hal peningkatan moral. Namun demikian dalam proses penyelenggaraannya, pendidikan Islam telah diatur oleh pemerintah melalui jalur formal, non formal dan informal. Lihat Undang-Undang Nomor 20 tahun 2003 tentang *Sistem Pendidikan Nasional* (Bandung: Citra Umbara, 2003), Pasal 13.

purposefulness.⁵⁰ Berikut gambaran tentang urgensi SDM yang luas terhadap proses penetapan hukum (Gambar dikutip dari Jasser Auda, *Maqāṣid Shari'ah...*, 204).



Gambar di atas mengilustrasikan posisi, di mana SDM atau pandangan dan wawasan luas ahli hukum (*fāqih*) berperan di dalam sistem hukum Islam. Dalam gambar itu juga terdapat posisi di mana ahli hukum yang berpengetahuan luas menjadi sentral dalam mentransformasikan *fiqh*. Termasuk di dalamnya pengetahuan pada al-Qur'an dan tradisi kenabian. Dengan demikian segala sisi dapat dikombinassikan dalam rangka memproduksi *fiqh*. Namun demikian, wawasan yang luas harus mempunyai kompetensi, sesuai dengan basis keilmuan yang diperlukan. Sebab, jika ahli hukum tidak memiliki kompetensi dan wawasan luas, maka ia tidak akan dapat merumuskan keputusan *fiqh* secara akurat.

Catatan Akhir

Urgensi *maqāṣid shari'ah* dalam *istinbāt* hukum adalah harga mati yang tidak bisa ditawar-tawar lagi oleh siapa pun. Apalagi teknis memaknai *maqāṣid shari'ah* itu relevan dengan kondisi zaman yang mengitarinya. Termasuk dunia global saat ini yang lazim memaksa umat untuk tetap adaptif dengan dinamisasi yang diprodukannya. Pembaruan dalam segala bidang menjadi mutlak adanya dikarenakan produk-produk lama terkadang tidak relevan

⁵⁰Semua unsur penting dalam proses *istinbāt* hukum di atas dapat dilihat dalam Jasser Auda, *Maqāṣid...*, 192-232.

dengan persoalan yang muncul di era kontemporer. Bidang hukum Islam menjadi bagian terpenting untuk dilakukannya sebuah pemabaharuan demi menjaga kesannya yang elastis dan humanis. Teknis yang paling tepat adalah memperbaharui kandungan maslahat yang terdapat dalam *maqāṣid al-sharī'ah* tersebut. Memelihara agama yang sejatinya dilakukan dengan cara berperang di jalan Allah serta melaksanakan perintah spiritual dan sosial di dalam al-Qur'an berubah menjadi kebebasan dan menghormati agama dan aliran lain seperti menanamkan sikap pluralisme agama, toleransi, hubungan antar agama, dan lain-lain. Begitu juga pembaharuan teknis memaknai maslahat dalam memelihara jiwa dari kematian yang semula harus diterapkan hukum *qisās* dan hukum *jināyah* (pidana) digegser menjadi *al-karamat al-insān*. Kemudian dalam pemeliharaan keturunan yang seharusnya dilakukan dengan teknis disyari'atkannya hukum nikah, waris, dan diharamkan perbuatan zina bergeser menjadi teknis *ḥifẓ al-usrat* baik kedamaian, keadilan serta kesejahteraan hidup suami, isteri, anak, cucu, dan buyut dengan mempertimbangkan mereka sebagai sasaran untuk melakukan tindakan poligami dan poliandri bagi pihak suami istri serta harus disusul dengan memikirkan kualitas pendidikan anak keturunan. Sedangkan dalam maslahat pemeliharaan harta kekayaan--*ḥifẓ al-māl*--yang lazimnya dilaksanakan dengan teknis disyari'atkannya hukum potong tangan bagi pencuri berubah menjadi *al-taẓamun al-insan* atau solidaritas sosial dengan mentradisikan keberpihakan kaum *agniyā'* untuk memberi bantuan kepada kaum miskin seperti zakat, infaq, sedekah produktif dalam rangka mengurangi kesenjangan ekonomi, sehingga dapat meminimalisir minat mereka untuk menginginkan harta orang lain. Sementara teknis untuk membudayakan peningkatan SDM melalui pendidikan dapat menggeser teknis pemeliharaan terhadap akal berupa penshari'atan hukum *ḥamr*, narkoba, dan lain-lain.

Daftar Pustaka

Abdul, Mujib. 2005. *Kaidah-Kaidah Ilmu Fiqh*. Jakarta: Kalam Mulia.

- Abdullah, M. Amin. 2004. "Kata Pengantar: Pendekatan Hermeneutika dalam Studi Fatwa-fatwa Keagamaan." dalam Khaled Abou el-Fadl. *Atas Nama Tuhan dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*. ter. R. Cecep Lukman Hakim. Jakarta: Serambi Ilmu.
- _____. 2006. *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- al-Afriqi, Ibnu Mansur. t.t. volume 8. *Lisān al-'Arab*. Beirut: Dār al-Sadr.
- al-Alwani, Thaha Jabir Fayyadh. 1987 *Adāb al-Ikhtilāf fī al-Islām*. Washington: *al-Ma'bad al-'Alami li al-Fikr al-Islāmi*.
- Auda, Jasser. 2007. *Maqāṣid al-Shari'ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*. London: the International Institut of Islamic Thought.
- Biek, Syaikh Muhammad Khudairi. 2007. *Uṣūl al-Fiqh*, ter. Faiz Muttaqin. Jakarta: Pustaka Amani.
- Dogle, Carner. 2010. *Spirituality and Other Religion: Mediations upon Some Deeper Dimensions of "A Common Word Between Us and You"*, dalam "Muslim and Christian Understanding Theory and Application of Common Word". Edited by Walled El-Ansary and David K. Linan. America: Palgrave Macmillan,
- Fazzlurrahman. 1984. *Islam*, ter. Ahsin Muhammad. Bandung: Pustaka.
- al Gazali, Abu Hamid. 1983. *al-Mustasfā min 'Ilm al-Uṣūl*, Juz 1. Beirut: Dār al-Kutūb al-'Ilmiyyah..
- Ibn Faris, Abu Husain Ahmad. 1411. *Mu'jam al-Maqāyis fī al-Lughah*, Beirut: Dār al-Fikr li al-Ṭibā'ah wa al-Nasyr wa al-Tawzi'.
- al-Isfahani, al-Ragīb. t.t. *Mu'jam Mufradat al-Fāṣḫ al-Qur'an*. Beirut: Dār al-Fikr.
- al Jauziyah, Ibn Qayyim. t.t. *I'lam al-Muwaqin 'an Rab al-'Ālamīn*, Juz 3. Beirut: Dār al-Fikr.
- James H. Donnelly, James L. Gibson dan Johan M. ivancevich. 1998. *Fundamentals of Manajement*. New York: Irwin Mc Graw-Hill,
- Karim, Adi Warman. 2004. *Sejarah Pemikiran Ekonomi Islam*. Jakarta: PT. Raja Grafindo.

- Majd al-Dīn al-Fayruz, *al-Qamīs al-Muhibi*. Beirut: Dār al-Fikr, Abadi.
- Masdar F. Masudi. 2004. *Islam Emansifatoris: Menafsir Agama untuk Praksis Pembebasan*. Jakarta: P3M.
- Mastuhu. *Dinamika Sistem Pendidikan Pesantren*. Jakarta: INIS.
- Mircea, Eliade, et al. 1987. (ed), *The Encyclopedia of Religion, jilid 11*. New York: Collier Macmillan Publishers.
- Muāllim, Amir dan Yusdani, Muāllim. 1999. *Konfigurasi Pemikiran Hukum Islam*. Yogyakarta: UIIPress.
- Muhaimin, dkk. 2009. *Manajemen Pendidikan: Aplikasi dalam Penyusunan Rencana Pengembangan Sekolah/Madrasah*. Jakarta: Kencana.
- Muhammad Said Ramadhan al Buthi. 1977. *Al-Dawābit al-Maṣlaḥat fī al-Sharī'ah al-Islāmiyah*. Beirut: Muasasah al Risalah.
- Muhammad Tha'mah Al-Qadah, 2002. *Aksi Bom Syahid dalam Pandangan Hukum Islam, al-Mugāmarāt bi al-Nafsi fī al-Qitāl wa Ḥukmuhā fī al-Islām*. Bandung: Pustaka Umat.
- Munzir, Muhammad bin Makram bin. 1997. *Lisān al-'Arāb*. Beirut: Dār Ṣādir.
- Muslim bin Hujjaj al-Naysaburyīb. tt. *Sahib Muslim*, Jilid 9. Beirut: Dār Iḥyā'i al-Turāth al-'Arabī.
- Saeed, Abdullah. 2006. *Islamic Thought an Introduction* (London and New York: Routledge. Untuk lebih detail, dapat juga dibaca Omit Safi (Ed.), 2003. *Progressive Muslims: On Justice, Gender and Pluralism*. Oxford: Oneworld Publications.
- Saleh, Abdul Mun'im. 2009. *Hukum Manusia Sebagai Hukum Tuhan, Berfikir Induktif Menemukan Hakekat Hukum Model al-Qawā'id al-Fiqhiyah*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Schacht, Joseph, 2003. *An Introduction to Islamic Law*, Oxford: University Press, 1996. Abd. Salam Arief, *Pembaharuan Hukum Islam antara Fakta dan Realita, Kajian Pemikiran Syaikh Mahmud Syaltut*, Yogyakarta: LESFI.
- al-Shatibī. t.t. *al-Muwāfaqat fī Uṣūl al-Sharī'ah*, Beirut: Dār al-Ma'rifah.
- Sodiqin. Ali. 2008. *Antropologi al-Qur'an Model Dialektika Wahyu dan Budaya*. Yogyakarta: Ar-Ruzz Media.
- Soekanto, Soerjono. 1980. *Pokok Sosiologi Hukum*. Jakarta: Rajawali Press.

- Supriyadi, Dedi. 2007. *Sejarah Hukum Islam, dari Kawasan Jazirah Arab sampai Indonesia*, Bandung: CV.Pustaka Setia.
- Takruri, Nawaf Hail. 2002. *Aksi Bunuh Diri atau Mati Shabid al-'Amaliyat Al-Istisyhidiah fi al-Mizān al-Fiqhi*. Jakarta: Pustaka Al-Kautsar.
- al-Thufi. 1989. *Syarḥ Mukhtaṣar al-Rawḍah*, Jilid 3. Beirut: Mu'assasah al-Risālah.
- Wer, Hans. 1980. *Dictionary of Modern Written Arabic*. J. Milton Cowan .London: Mac Donald.
- Zaid, Musthafa. 1964. *al-Maṣlaḥah fi al-Tashrī' al-Islāmi wa Najm al-Dīn al-Ṭūfi*. Mesir: Dār al-Fikr al-'Arābī.