

IJTIHAD BERBASIS *MAQASHID SYARI'AH* SEBAGAI PIJAKAN KONSEPTUAL DALAM PEMBARUAN HUKUM KELUARGA ISLAM INDONESIA

Ilham Tohari*, Moh. Anas Kholish**

* Dosen Institut Agama Islam Negeri Kediri

** Dosen Universitas Islam Maulana Malik Ibrahim Malang dan Universitas Brawijaya Malang
Korespondensi: tohariilham@gmail.com; kholishmuhamad85@gmail.com

Naskah dikirim: 28 Agustus 2019

Naskah diterima untuk diterbitkan: 26 Nopember 2019

Abstract

Many circles consider that Islamic family law in Indonesia must be renewed. But Islamic family law renewal is not an easy matter. The rejection of various parties to the Counter Legal Draft-Compilation of Islamic Law (CLD-KHI), as an effort to renew Islamic family law, become evidence of the difficulty of the renewal. Rejection of the CLD-KHI on the other hand also shows that Islamic family law reform must be carried out with approaches and methodologies derived from the tradition of Islamic thought itself. In this context, ijthad based on maqashid syari'ah acts as a conceptual basis for the methodology of Islamic family law reform. This article aims to examine how the formulation and methodological contribution of maqashid syari'ah-based ijthad in the development of Islamic family law. This study is normative juridical with a statute approach and analytical approach. The analysis is carried out with a qualitative descriptive method to describe the methodological contributions of ijthad based on maqashid shari'ah in the formulation and development of Islamic family law.

Keywords: maqasid syari'ah, renewal of Islamic family law, conceptual foundation.

Abstrak

Banyak kalangan menilai bahwa hukum keluarga Islam di Indonesia harus segera diperbarui. Namun, pembaruan hukum keluarga Islam tersebut bukanlah hal mudah. Penolakan berbagai pihak terhadap Counter Legal Draft-Kompilasi Hukum Islam (CLD-KHI), sebagai salah satu upaya pembaruan hukum keluarga Islam, bisa menjadi menjadi bukti sulitnya pembaruan tersebut. Penolakan terhadap CLD-KHI di sisi lain juga menunjukkan bahwa pembaruan hukum keluarga Islam harus dilakukan dengan pendekatan dan metodologi yang berasal dari tradisi pemikiran Islam sendiri. Dalam konteks inilah ijthad berbasis *maqashid syari'ah* berperan sebagai dasar konseptual-metodologis pembaruan hukum keluarga Islam tersebut. Artikel ini bertujuan untuk mengkaji bagaimana formulasi dan kontribusi metodologis ijthad berbasis *maqashid syari'ah* dalam pembangunan hukum keluarga Islam. Kajian ini bersifat yuridis normatif dengan pendekatan perundangan (*statute approach*) dan pendekatan analisis (*analytical approach*). Analisis dilakukan dengan metode deskriptif kualitatif untuk mendeskripsikan kontribusi metodologis ijthad berbasis *maqashid syari'ah* dalam formulasi dan pembangunan hukum keluarga Islam.

Kata Kunci: *maqashid syari'ah*, pembaruan hukum keluarga Islam, dasar konseptual.

I. PENDAHULUAN

Ide tentang pembaruan hukum keluarga Islam di Indonesia telah memicu perdebatan di kalangan intelektual hukum di Indonesia. Ada pihak yang menilai bahwa legislasi hukum keluarga Islam di Indonesia tidak memerlukan perubahan. Ahmad Rofiq, misalnya, menyatakan bahwa Kompilasi Hukum Islam (KHI) sebagai legislasi hukum keluarga Islam di Indonesia, belum perlu untuk direvisi. Alasannya, KHI adalah cerminan pandangan hukum Islam yang sesuai dengan konteks Indonesia, dan juga merupakan kesepakatan (*ijma*) ulama Indonesia.¹ Namun, di sisi lain banyak pula yang berpendapat sebaliknya. Euis Nurlaelawati salah satunya, memandang perlunya pembaruan dalam KHI sebagai representasi hukum keluarga Islam di Indonesia. Pembaruan tersebut dipandang perlu agar KHI selaras dengan konteks, terutama dalam hal hak-hak anak dan perempuan.²

Ide pembaruan hukum keluarga Islam Indonesia memang banyak dihubungkan dengan isu-isu mengenai persamaan dan keadilan. Baik KHI maupun Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan (UU Perkawinan) dinilai masih bernuansa diskriminatif-patriarkis.³ Musdah Mulia menilai bahwa ketimpangan gender dalam bidang hukum di Indonesia terjadi dalam tiga aspek hukum sekaligus, yaitu materi hukum (*content of law*), budaya hukum (*culture of law*), dan struktur hukum (*structure of law*). Selain itu, beberapa ketentuan dalam hukum keluarga Islam di Indonesia juga diidentifikasi sebagai akar terjadinya tindak kekerasan dalam rumah tangga (KDRT) sehingga mereduksi hak-hak kemanusiaan perempuan.⁴

Nur Kholis bahkan menilai peraturan yang memuat hukum keluarga Islam di Indonesia, UU Perkawinan dan KHI sudah selayaknya ditinggalkan. Alasannya, konfigurasi politik dan pemahaman agama yang "hitam-putih" membawa hukum keluarga Islam tersebut tercerabut dari nilai keadilan dan kemanusiaan yang menjadi cita-cita Pancasila dan tujuan hukum Islam.⁵

Upaya pembaruan hukum keluarga Islam di Indonesia mencapai momen strategis dengan adanya *Counter Legal Draft* Kompilasi Hukum Islam (CLD-KHI) yang dimotori oleh Kelompok Kerja Pengarustamaan Gender Departemen Agama RI (POKJA PUG Depag) pada tahun 2004. CLD-KHI adalah naskah rumusan hukum Islam yang menawarkan sejumlah pemikiran pembaruan hukum keluarga Islam yang mencakup masalah perkawinan Islam, kewarisan Islam, dan perwakafan.

¹ Ahmad Rofiq, *Pembaharuan hukum Islam di Indonesia*, (Yogyakarta: Gama Media, 2001).

² Euis Nurlaelawati, *Modernization, Tradition and Identity: The Kompilasi Hukum Islam and Legal Practice in the Indonesian Religious Courts*, ICAS Publications Series 4 (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2010).

³ Beberapa isu dalam dua produk hukum tersebut yang dipandang diskriminatif terhadap perempuan antara lain: Batas usia minimal menikah perempuan yang lebih rendah dari laki-laki, hak perwalian yang hanya dipunyai laki-laki, saksi yang harus laki-laki, hanya laki-laki yang bisa menjadi kepala rumah tangga, konsep *nuzus* yang hanya berlaku untuk Istri, penyelesaian *nuzus* yang berbeda antara istri dan suami, poligami, nikah beda agama, pembagian waris, waris beda agama, dan aturan pemberian nafkah pada masa *iddah*. Selengkapnya lihat: Marzuki Wahid, *Fiqh Indonesia: Kompilasi Hukum Islam dan Counter Legal Draft Kompilasi Hukum Islam dalam Bingkai Politik Hukum Indonesia*, (Institut Studi Islam Fahmina, 2014).

⁴ Siti Musdah Mulia, *Menuju Hukum Perkawinan Yang Adil: Memberdayakan Perempuan, dalam Perempuan dan Hukum*, (Jakarta: Yayasan Obor, 2006), hal. 131.

⁵ Nur Kholis, Jumaiyah Jumaiyah, dan Wahidullah Wahidullah, *Poligami dan Ketidakadilan Gender dalam Undang-Undang Perkawinan di Indonesia*, "Al-Ahkam 27", No. 2, 2017, 195-212, hal. 195.

Sayangnya, upaya pembaruan hukum keluarga Islam dengan CLD-KHI tersebut menuai kritik, penolakan, protes, dan menimbulkan kontroversi publik sehingga akhirnya Menteri Agama RI waktu itu, Maftuh Basyuni membekukan rumusan CLD-KHI kurang lebih satu bulan setelah peluncurannya.⁶ Pada umumnya, penolakan tersebut berdasar pada argumen bahwa CLD-KHI tidak sejalan dengan ajaran Islam, dan merupakan konspirasi barat yang sekuler yang lebih menekankan prinsip liberalisme dan feminisme.⁷

Adanya protes dan penolakan upaya pembaruan hukum keluarga Islam tersebut memang dapat dipahami. Oleh karena bagaimanapun pembaruan hukum keluarga Islam bukan hal mudah. Bukti kongkretnya adalah kenyataan bahwa hingga kini materi hukum keluarga Islam di berbagai negara Islam belum banyak berubah secara signifikan, terutama menyangkut hak-hak perempuan, walaupun telah ada banyak kritik terhadapnya. Hal ini menurut Anderson terjadi karena ada beberapa sebab, pertama adanya pandangan bahwa hukum keluarga adalah inti dari *syari'ah*. Kedua, hukum keluarga masih menjadi pedoman pembentukan masyarakat muslim. Ketiga, hukum keluarga masih menjadi pedoman utama bagi mayoritas umat Islam di dunia; dan keempat, sampai sekarang hukum keluarga Islam masih menjadi perdebatan sengit antara kelompok konservatif dan moderat.⁸

Poin terakhir inilah yang menurut penulis menjadi penyebab utama mengapa setiap usaha pembaruan hukum keluarga Islam selalu mendapat penolakan keras. Bahkan, tak jarang penolakan tersebut disertai dengan tuduhan pengaruh pemikiran barat, westernisasi hukum Islam, dan perusakan terhadap Islam.⁹ Apalagi dalam konteks CLD-KHI para perumusanya menggunakan perspektif yang tidak lazim dalam pembentukan hukum Islam, yaitu pluralisme (*ta'adudiyyah*), nasionalisme (*muwathanah*), penegakan HAM (*iqamat huququ al-Insaniyah*), demokrasi (*dimurqrathiyah*), kemaslahatan (*maslahat*), dan kesetaraan gender (*al-musawah al-jinsiyyah*).¹⁰ Sehingga rumusan CLD-KHI tersebut terkesan mengabaikan metode pembangunan hukum Islam yang telah ada (*ushul fiqh*).

Hal ini juga menandakan bahwa sangat penting untuk mencari metode alternatif dalam pembaruan hukum keluarga Islam yang berasal dari tradisi keilmuan Islam sendiri. Hal ini diperlukan untuk menghindari hambatan konseptual yang akan timbul akibat konfrontasi dengan pandangan-pandangan hukum Islam konvensional dan juga nilai-nilai budaya lokal. Dalam hal ini penulis sepakat dengan Sadari yang melihat kontroversi dan perdebatan seputar hukum keluarga Islam di Indonesia disebabkan karena faktor pendekatan dan metodologi. Sadari menilai kalangan tradisional, modernis, dan feminis yang terlibat dalam kontestasi dalam hukum keluarga Islam di Indonesia mempunyai perspektif dan metodologi yang berbeda dalam melihat hukum Islam. Oleh karena itu, untuk melakukan pembaruan hukum keluarga Islam perlu adanya negosiasi dan integrasi dari pandangan yang berbeda tersebut.¹¹

⁶ Wahid, *Fiqh Indonesia*, hal. 201.

⁷ Nurlaelawati, *Modernization, Tradition and Identity*, hal. 128.

⁸ J.N.D Anderson, *Law Reform in the Modern World*, (London: The Anthone Press, 1967), hal. 1-2.

⁹ Muhammad Husein, *Perempuan, Islam & Negara: Pergulatan Identitas dan Entitas* (Yogyakarta: Qalam Nusantara, 2016), hal. 82-83.

¹⁰ Tim Pengarustamaan Gender Departemen Agama RI, *Pembaruan Hukum Islam: Counter Legal Draft Kompilasi Hukum Islam*, (Jakarta, 2004), hal. 25-29.

¹¹ Dr. Sadari, *Who Speaks for Islamic Family Law? Debates on Islamic Law Compilation (KHI) in Indonesia*, "Journal of Islamic Studies and Culture", Vol. 6, No. 1, 2018, 11-30, hal. 20.

Senada dengan Sadari, Sayed Sikandar Shah Haneef juga menyarankan agar proposal pembaruan hukum keluarga Islam mengadopsi pendekatan holistik dengan tetap memperhatikan prinsip-prinsip *ushul fiqh* (metodologi pembangunan hukum Islam), yaitu Al-Qur'an, sunnah, *ijma'*, *qiyas*, *maslahah mursalah*, *Istihsan*, *`urf* dan lain-lain, agar dapat diterima semua kalangan.¹²

Hukum keluarga Islam pada dasarnya merupakan bagian dari hukum Islam atau dalam kadar dan pengertian yang lebih terbatas disebut *fiqh*. *Fiqh* diformulasi berdasarkan Qur'an dan sunnah dan ditopang dan dilandasi oleh filsafat, metodologi, dan teori hukum Islam yang disebut *ushul fiqh*.¹³ Karena itulah pembaharuan hukum keluarga Islam sudah selayaknya berangkat dan diawali dari pembaruan bangunan filsafat dan metodologinya. Dengan memperbaiki landasan filsafat dan metodologinya, maka diharapkan dapat dihasilkan formulasi materi hukum yang sesuai dengan semangat pembaruan hukum keluarga Islam di Indonesia dan secara epistemologis-metodologis dapat dipertanggungjawabkan.

Untuk itu artikel ini menawarkan ijtihad dengan pendekatan *maqashid syari'ah* sebagai pijakan konseptual dan kerangka epistemologis-metodologis untuk merumuskan pembaruan hukum keluarga Islam tersebut. Ijtihad berbasis *maqashid syari'ah* di samping dipandang memadai untuk meluncurkan gagasan baru dalam pembaruan hukum keluarga Islam, juga berasal dari tradisi keilmuan Islam dan dapat diintegrasikan dengan kaidah dan metodologi *ushul fiqh* klasik. Sehingga diharapkan upaya pembaruan hukum keluarga Islam dengan menggunakan *maqashid syari'ah* akhirnya dapat diterima semua kalangan. Berdasarkan latar belakang yang telah diuraikan diatas, maka artikel ini akan menjawab rumusan masalah sebagai berikut: bagaimana formulasi dan kontribusi metodologis ijtihad berbasis *maqashid syari'ah* dalam pembaruan hukum keluarga Islam di Indonesia.

Tulisan bertujuan untuk mengkaji bagaimana kontribusi metodologis ijtihad berbasis *maqashid syari'ah* dalam pembangunan hukum keluarga Islam, terkait dengan metodologi interpretasi *nash* (Al-Qur'an dan Hadis), integrasi, dan sumbangan metodologi dalam pengembangan hukum Islam konvensional (*ushul fiqh*) dan perannya dalam mendukung pembangunan HAM dan nilai-nilai yang berkembang di era kontemporer. Oleh karena itu, penulisan menggunakan metode penelitian yuridis normatif atau penelitian hukum kepustakaan¹⁴, dengan menganalisis bahan hukum berupa produk perundangan dan bahan pustaka lainnya yang terkait dengan konsep ijtihad berbasis *maqashid syari'ah* dalam kerangka formulasi dan pembaruan hukum keluarga Islam Indonesia. Sedangkan pendekatan yang digunakan adalah pendekatan perundangan (*statute approach*) dan pendekatan analisis (*analytical approach*). Bahan hukum dikumpulkan dan di dianalisis dengan analisis deskriptif kualitatif dan untuk kemudian diseleksi, dianalisis dan dirumuskan menjadi kerangka metodologis dalam pembangunan materi hukum keluarga Islam.

II. PEMBAHASAN

¹² Sayed Sikandar Shah Haneef, Saidatolakma bt Mohd Yunus, dan Mohammed Farid Ali Al-Fijawi, *Muslim Feminists` Reading of the Quran: A Juristic Analysis on Family Law Issues, "Mazahib"*, Vol. 17, No. 1, 2018, 1-22, hal. 19.

¹³ Moh. Anas Kholish dan Nor Salam, *Epistemologi Hukum Islam Transformatif*, (Malang: UIN Press, 2016).

¹⁴ Soerjono Soekanto dan Sri Mamudji, *Penelitian Hukum Normatif: Suatu Tinjauan Singkat* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2001), hal. 14.

2.1. Urgensi Ijtihad dalam Pembaruan Hukum Keluarga Islam

Dalam pembaruan hukum keluarga Islam, Tahir Mahmood mengemukakan ada empat metode yang digunakan di berbagai negara.¹⁵ Pertama, *takhayyur*. *Takhayyur* merupakan cara penetapan hukum dengan memilih pendapat salah satu ahli *fiqh* dari berbagai mazhab.¹⁶ Menurut Mahmood, *takhayyur* dalam praktiknya digunakan dalam tiga bentuk, yaitu, pertama memilih pendapat dari berbagai mazhab. Kedua, melaksanakan salah satu putusan yang saling bertentangan yang dikeluarkan ahli hukum (hakim). Ketiga, pemilihan terhadap pendapat hukum yang lama atau kurang dikenal di atas prinsip yang diterima secara umum.

Metode kedua adalah *talfiq*. *Talfiq* adalah memadukan dua atau lebih bagian-bagian tertentu dari pandangan ulama *fiqh* dalam suatu masalah yang sama. Ketiga, *siyasah shar'iyah*, yaitu penerapan metode ini dilakukan oleh negara dengan negara memutuskan menerapkan peraturan hukum yang bermanfaat bagi rakyat dan tidak bertentangan dengan *syari'ah*. Empat, dengan cara reinterpretasi *nash*, metode keempat ini yang juga dapat disebut sebagai ijtihad. Di bawah kerangka kerja ijtihad, prinsip-prinsip hukum yang ditetapkan dapat ditafsirkan kembali oleh para ahli hukum sesuai dengan kondisi sosial yang berubah.

Sedangkan dalam pandangan Husein Muhammad, ada dua jalan yang dapat ditempuh dalam pembaruan hukum keluarga Islam, yaitu seleksi dan eksplorasi.¹⁷ Seleksi adalah proses memilih produk-produk *fiqh* yang telah dirumuskan ulama *fiqh* konvensional dari berbagai mazhab. Pemilihan tersebut didasarkan atas kriteria kesesuaiannya terhadap konteks sosial dewasa ini dan juga konsep keadilan. Misalnya mengenai usia pernikahan perempuan, pendapat mazhab Maliki bisa dijadikan rujukan. Karena menurut Maliki, delapan belas tahun adalah usia minimal perempuan bisa dikatakan dewasa, merujuk pada kerangka kesehatan reproduksi, psikologis, dan kedewasaan berpikir. Pendapat Maliki ini lebih selaras dengan konteks sosial dewasa ini dari pada pendapat Syafi'i yang merumuskan standar kedewasaan hanya berdasarkan aspek biologis, yaitu menstruasi. Jalan kedua adalah eksplorasi. Eksplorasi adalah proses reinterpretasi teks-teks *fiqh* beserta sumbernya melalui pendekatan kontekstual. Dengan kata lain, eksplorasi adalah proses ijtihad dengan pendekatan dan metode tertentu.

Apa yang dikemukakan Husein dan Mahmood walaupun secara istilah berbeda, namun sama dalam tataran substansinya. Konsep *takhayyur* dan *talfiq* secara substantif sama dengan konsep seleksi yang dikemukakan Husein, sedangkan konsep yang lain, yaitu *siyasah shar'iyah* menurut penulis bisa masuk dalam kategori ijtihad maupun seleksi, tergantung metode yang digunakan.

Metode seleksi, termasuk juga *takhayyur* dan *talfiq*. Walaupun secara konsep bisa dilaksanakan, tetapi menurut penulis metode seleksi tersebut bukanlah solusi yang tepat untuk pembaruan *fiqh* keluarga. Hal tersebut didasari atas beberapa hal, pertama, dinamika masyarakat modern yang demikian cepat meniscayakan berbagai perubahan sosial yang bisa jadi tidak bisa ditemukan rujukannya dalam literatur *fiqh* manapun. Misalnya mengenai pembagian warisan, seluruh ahli *fiqh* dari berbagai mazhab

¹⁵ Tahir Mahmood, *Family Law Reform in the Muslim World*, (Bombay: N.M. Tripathi, 1972), hal. 12.

¹⁶ El Alami Dawoud dan Hinchcliffe Doreen, *Islamic Marriage and Divorce Laws of the Arab World*, (London: the Hague, 1996), hal. 36.

¹⁷ Husein Muhammad, *Perempuan, Islam & Negara: Pergulatan Identitas dan Entitas* (Qalam Nusantara, 2016), hal. 156.

sepakat bahwa pembagian warisan antara laki-laki dan perempuan dilakukan dengan perbandingan 2:1. Demikian juga dengan konsep kepala rumah tangga, meskipun dalam realitas budaya tertentu konsep matriarki adalah hal yang benar-benar nyata dan perkembangan masyarakat kini telah sampai pada wajarnya fungsi kepala keluarga diemban oleh perempuan, namun dalam literatur *fiqh* klasik kepemimpinan keluarga tetap monopoli laki-laki.

Kedua, kodifikasi *fiqh* tidak bisa dilepaskan dari kondisi sosio-kultural dan politik saat *fiqh* tersebut terbentuk. *Fiqh* pada hal-hal tertentu merupakan refleksi atas perkembangan kehidupan sosial masyarakat. Dalam ranah politik, kodifikasi *fiqh* terjadi dalam masyarakat Islam dalam bentuk *khilafah* atau dinasti dalam bingkai *Dinul Islam*. Maka tak heran jika dalam literatur *fiqh* ditemukan adanya pola stratifikasi masyarakat berdasarkan agama. Karena dalam sistem *khilafah*, negara adalah kepunyaan orang Islam, sedangkan non-muslim adalah warga kelas dua, karenanya wajib membayar *jizyah*. Dalam struktur negara bangsa (*nation state*), seperti saat ini, tentu ketentuan tersebut tidak lagi sesuai.

Dalam konteks sosial, kedudukan wanita bisa juga bisa menjadi contoh. Wanita dalam konteks sosial masa kodifikasi *fiqh* adalah warga kelas dua, kesaksiannya dalam kasus hukum hanya dihitung setengah dari kesaksian lelaki. Demikian pula dalam pembagian warisan, wanita hanya mendapat setengah dari bagian laki-laki.¹⁸ Konsep stratifikasi sosial berdasarkan gender ini, dalam konteks kehidupan sosial saat ini tentu sudah tidak relevan lagi. Dengan alasan itulah, maka pembaruan *fiqh* keluarga tidak bisa hanya didasarkan pada pemikiran *fiqh* konvensional, sebaliknya pembaruan *fiqh* keluarga harus dilakukan dengan ijtihad baru (*fresh ijtihad*).

Dalam konteks ini Thaha Jabir Al-Alwani juga mengakui bahwa khazanah Islam yang ada masih belum mampu untuk memberikan solusi bagi permasalahan kehidupan kontemporer. Namun, Alwani yakin bahwa dengan ijtihad, umat Islam akan mampu membangun struktur metodologis baru yang dapat memberi kontribusi untuk mengatasi permasalahan masyarakat kontemporer.¹⁹

2.2. Maqashid-Based Ijtihad, Sebuah Pendekatan Ijtihad Kontekstual

Al-Maqashid secara bahasa adalah bentuk jamak (plural) dari kata “*maqashid*” yang berarti tujuan, sasaran atau hal yang diminati. Dalam kajian epistemologi hukum Islam, definisi *maqashid* atau *maqashid syari'ah*, berkembang dari yang paling sederhana sampai kepada makna yang holistik. Definisi tersebut cenderung mengikuti arti kebahasaan dan padanan maknanya. Misalnya, *maqashid* didefinisikan sebagai hikmah di balik ketentuan hukum, makna hukum, atau tujuan yang diusahakan syariat. Selain itu, ada juga ulama yang mendefinisikan *maqashid* dengan menarik kemanfaatan dan menolak kerusakan atau kerap disebut *masalih* (kemaslahatan).²⁰

Maqashid dalam pembangunan hukum Islam di periode awal tidak diakui sebagai bagian integral pembangunan hukum Islam, seperti halnya *ushul fiqh* dan *qowaidul fiqh*.²¹ Abu Ishaq al-Syatibi, dianggap sebagai peletak dasar pembaruan

¹⁸ Mukyar Fanani, *Membumikan Hukum Langit: Nasionalisasi Hukum Islam Dan Islamisasi Hukum Nasional Pasca Reformasi*, (Yogyakarta:Tiara Wacana,2008), hal. 116

¹⁹ Thaha Jabir Al 'Alwani, *Issues in Comtemporary Islamic Thought*, (United States: The International Institute of Islamic Thought, 2005), hal. 67.

²⁰ Selengkapnya lihat: Jaser Auda, *Al- Maqashid Untuk Pemula*, diterjemahkan oleh Ali 'Abdelmon'im, (Yogyakarta: SUKA Press, 2013), hal. 1-7.

²¹ Ahmad Imam Mawardi, *Fiqh Minoritas; Fiqh Al-Aqalliyat dan Evolusi Maqashid Al-Syari'ah dari Konsep ke Pendekatan*, ed. 1, (Yogyakarta: LKiS, 2010), hal. 185.

maqashid syari'ah sehingga mengantarkan *maqashid* menjadi sebuah instrumen metodologi ijtihad dan asas hukum Islam. Jasser Auda mengemukakan bahwa salah satu kontribusi penting Syatibi dalam mengembangkan konsep *maqashid syari'ah* adalah uapayanya untuk menggeser pemahaman *maqashid syari'ah* dari hanya sekadar *unrestricted interest* menjadi *fundamental of law*. Sebelumnya kajian *maqashid* biasanya dikaji dalam bab-bab *mashalih mursalah*, dan tidak pernah di anggap sebagai salah satu asas dalam penyusunan hukum syariat. Dalam karyanya *Muwafaqat*, melalui kutipan ayat-ayat Al-Qur'an, Syatibi membuktikan bahwa Allah mempunyai maksud pada setiap ciptaannya, pengiriman rasul, dan arahan-arrahannya. Oleh karena itu, Syatibi menganggap *maqashid* sebagai "*ushul addin wa qowaid al sariyah wa kulliyat millah*" (pokok ajaran agama, kaidah dasar pembentukan hukum, dan kepercayaan universal).²² Upaya Syatibi untuk menjadikan *maqashid* sebagai metodologi pembangunan hukum Islam dilanjutkan dengan merumuskan berbagai kaidah yang digunakan sebagai dasar dalam ijtihad.

Pada abad ke-21, konsep *maqashid syari'ah* menjadi kajian yang menarik banyak ulama dan intelektual. *Maqashid syari'ah* menjadi rujukan utama dan dasar untuk menghubungkan Islam dengan masalah-masalah global, seperti persoalan sosial, politik, ekonomi, dan ekologi. Selain itu, *maqashid syari'ah* juga menjadi sarana untuk menjembatani antara ajaran Islam dengan nilai-nilai yang berkembang dalam masyarakat modern, seperti keadilan, kesetaraan, dan hak asasi manusia.

Metodologi *maqashid* dianggap lebih menjanjikan dan menawarkan pendekatan yang lebih baik untuk menemukan tanggapan *syari'ah* yang valid terhadap masalah-masalah dan tuntutan peradaban modern, seperti akuntabilitas, tata pemerintahan yang baik, demokrasi, dan hak asasi manusia.²³

Selain itu, pendekatan *maqashid* dalam ijtihad secara substantif dan metodologis juga sejalan dengan konsep ijtihad berbasis konteks yang menjadi tren pemikiran pembaruan hukum Islam. Menurut Abdullah Saeed, ijtihad berbasis konteks merupakan ijtihad yang dilakukan dengan cara memahami masalah dalam konteks historis dan modern sekaligus. Perhatian besar diberikan kepada konsep *maslahah* (umumnya diterjemahkan sebagai 'kepentingan publik' atau 'kebaikan bersama'). Para yuris (ahli hukum) tidak memberikan perhatian besar pada 'bentuk' lahiriah dari masalah. Sebagai gantinya mereka memberikan penekanan pada tujuan yang mendasari syariat dalam kaitannya dengan masalah, seperti keadilan dan kesetaraan.²⁴

Dalam konteks pembaruan hukum keluarga Islam, ijtihad berbasis *maqashid* menurut penulis menjadi alternatif pendekatan yang paling tepat. Hal ini didasarkan pada beberapa argumen. Pertama, ijtihad berbasis *maqashid* mempunyai spirit dan *concern* untuk membawa ajaran Islam sejalan dengan berbagai konteks yang dihadapi, termasuk dalam konteks modern seperti saat ini. Dengan kata lain, pendekatan ini mempunyai kepentingan untuk menjadikan Islam sesuai dan membawa kebaikan di semua tempat dan waktu (*shalih li kulli zaman wa makan*).

Kedua, ijtihad berbasis *maqashid* mempunyai bangunan konsep dan metodologi yang relatif memadai sebagai dasar pembangunan dan pengembangan hukum Islam.

²² Jaser Auda, *Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach* (London: The International Inst. of Islamic Thought, 2008), hal. 20-21.

²³ Mohammad Hashim Kamali, *Maqasid Al-Shari'ah and Ijtihad as Instruments of Civilisational Renewal: A Methodological Perspective*, "Islam and Civilisational Renewal (ICR)" Vol. 2, No. 2 (1 Januari 2011), 245-271, hal. 246.

²⁴ Abdullah Saeed, *Islamic Thought: An Introduction*, (London; New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2006), hal. 55.

Pendekatan multidisipliner yang diajukan dalam pendekatan ini memungkinkan terlibatnya berbagai disiplin keilmuan modern dalam memberikan pertimbangan yuridis. Selain itu, pendekatan ini juga menawarkan metodologi yang berbeda dengan kecenderungan tradisi intelektual Islam klasik yang menurut Fazlur Rahman cenderung kurang memperhatikan unsur sejarah (*ahistoris*), parsial dalam memahami *nash* (*atomistic*), dan terlalu menekankan pada lahiriah teks *nash* (*tekstual*).²⁵ Namun, disisi lain ijtihad berbasis *maqashid* juga tetap berhubungan dengan metodologi *ushul fiqh* klasik dengan hubungan saling memperkaya.

Ketiga, pendekatan ini disandarkan dan disarikan dari tradisi keilmuan Islam sendiri. Hal ini menjadi penting dalam konteks legitimasi identitas. Karena umat Islam cenderung sulit menerima ide atau gagasan yang terkait dengan ajaran agama yang datang dari tradisi asing atau berasal dari luar tradisi keilmuan Islam sendiri. Hal ini juga dapat meminimalkan hambatan konseptual pembaruan hukum keluarga Islam, akibat adanya penentangan dari kelompok tradisional/konservatif.

2.3. Kontribusi Metodologis Ijtihad Berbasis Maqashid dalam Pembaruan Hukum Keluarga Islam

Kontribusi metodologis *maqashid syari'ah* sebagai asas pembaruan ijtihad dalam hukum keluarga Islam, dan juga hukum Islam secara umum, mencakup beberapa hal sebagai berikut.

1. Pendekatan Maqashid dalam Interpretasi al-Qur'an dan Sunnah

Dalam konteks pembaruan hukum Islam, pendekatan *maqashid* memberikan pemahaman mengenai perbedaan antara sarana dan tujuan dalam ketentuan-ketentuan dalam *nash* (Al-Qur'an dan Sunnah). Perbedaan antara sarana dan tujuan juga dapat membuka peluang bagi ijtihad baru dalam hukum Islam. Thaha Jabir al-Alwani misalnya, dalam analisisnya terhadap isu-isu gender, mengungkapkan bahwa ketetapan Al-Qur'an untuk memasukkan wanita ke dalam golongan saksi-saksi dapat dianggap sebagai sarana untuk mencapai tujuan kesetaraan gender. Alwani berpendapat bahwa dalam masyarakat muslim awal yang telah terlingkupi tradisi Arab pra Islam adalah keniscayaan untuk menerapkan perubahan-perubahan radikal itu secara bertahap dengan tujuan memberikan kesempatan bagi kapasitas masyarakat untuk beradaptasi. Dengan menetapkan peran wanita sebagai saksi dalam transaksi perdagangan, padahal wanita pada masa itu jarang ikut serta dalam urusan demikian. Al-Quran sebenarnya bertujuan untuk memberikan bentuk konkret bagi gagasan ideal tentang wanita sebagai partisipan di tengah-tengah masyarakat. Tujuan akhirnya adalah merubah persepsi tradisional tentang wanita, sekaligus menetapkan wanita sebagai mitra dan partisipan.²⁶

Dari deskripsi tersebut dapat dipahami bahwa Alwani membedakan antara sarana, berupa penetapan wanita sebagai saksi, dan tujuannya yaitu kesetaraan gender. Adapun posisi kesaksian wanita yang hanya setengah dari laki-laki merupakan bagian dari strategi dan manajemen perubahan. Kunci pemahaman seperti ini adalah untuk membedakan antara sarana-sarana yang berubah dan tujuan atau prinsip yang tidak berubah. Dengan pendekatan ini, maka isu-isu diskriminasi perempuan yang lain

²⁵ Taufik Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas: Studi atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman*, (Bandung: Penerbit Mizan. 1996), hal. 186.

²⁶ Jasser Auda, *Al-Maqasid untuk Pemula*, hal. 75-76.

dalam hukum keluarga Islam dapat dicarikan jalan keluar, misalnya ketentuan mengenai pembagian warisan antara laki-laki dan perempuan.

Di samping itu, interpretasi dengan pendekatan *maqashid* juga menganjurkan untuk memilah antara ketentuan yang bersifat universal dan partikular. Dalam konteks ini, Auda mendukung argumentasi Ibn Asyur. Asyur memilah mana yang merupakan hukum Islam yang berlaku pada setiap waktu dan tempat (universal) dan mana yang merupakan hukum Islam yang terpengaruh oleh budaya lokal (Arab). Pemahaman ini dapat meminimalkan kesulitan ulama *fiqh* untuk memahami sebab dibalik larangan dalam hukum Islam menyangkut hal-hal tertentu, seperti larangan perempuan untuk menyambung rambut dan menggambar tato. Ibn Asyur mengungkapkan bahwa alasan di balik larangan itu adalah bahwa saat itu orang Arab menganggap menyambung rambut dan tato sebagai tanda-tanda dari kekurangsopanan bagi kaum perempuan. Dengan demikian, pelarangan hal-hal tersebut pada dasarnya bermaksud untuk menghindari dorongan kejahatan yang khas dalam konteks Arab zaman itu. Dengan alasan itu, Ibn Asyur menyarankan adanya interpretasi ulang terhadap riwayat-riwayat yang mempertimbangkan budaya Arab, dari pada memperlakukan riwayat itu sebagai ketentuan yang mutlak, tidak bisa berubah.²⁷

Dalam masalah yang bernuansa *'urf* (budaya) yang partikular, interpretasi dengan pendekatan *maqashid* juga berperan dalam mengatasi kontradiksi dalil. Contoh, adanya dua buah riwayat, yang satu menyatakan bahwa wanita manapun dilarang menikah tanpa adanya wali laki-laki, sedangkan dalam riwayat lain memperbolehkan wanita yang pernah menikah untuk menikah tanpa wali. Dalam kerangka *maqashid*, kedua riwayat tersebut dapat dipahami sebagai upaya Nabi untuk menunjukkan maksud universalitas Islam. Dengan kata lain, Nabi menunjukkan kepeduliannya kepada kearifan lokal dan keanekaragaman budaya. Sebagaimana mazhab Hanafi menjelaskan kontradiksi ini dengan mengatakan bahwa “dalam tradisi Arab, wanita yang menikah tanpa wali adalah wanita yang tidak tahu malu”²⁸

Dalam hal interpretasi ayat hukum, pendekatan *maqashid* juga menekankan pentingnya metode interpretasi ayat hukum yang holistik, bukan parsial-atomistik sebagaimana dalam metode *fiqh* konvensional. Artinya, ayat-ayat hukum dalam al-Qur'an tidak dipandang sebagai bagian yang terpisahkan dari ayat-ayat yang berisi keimanan, kisah-kisah kenabian, akhirat, alam semesta, dan sebagainya. Ayat tersebut dipahami secara holistik sebagai sebuah kesatuan yang utuh untuk selanjutnya digunakan sebagai membentuk aturan-aturan hukum. Pendekatan ini juga membuka peluang bagi prinsip-prinsip dan nilai-nilai moral yang terkandung dalam kisah-kisah tentang dunia maupun akhirat untuk menjadi dasar bagi semua aturan hukum Islam.²⁹ Kamali mengidentifikasi bahwa metode tafsir *maudu'i* (tafsir tematik) merupakan metode yang lebih dekat dengan gagasan tafsir berbasis *maqashid* ini.³⁰

Metode tafsir tematik yang digunakan dalam interpretasi ayat-ayat hukum, dengan demikian, juga bisa diterapkan dalam interpretasi hadis-hadis hukum. Namun, unsur-unsur yang bersifat dugaan (*dzanni*) dalam hadis jauh lebih besar dari pada al-Qur'an. Karena banyak hadis yang diketahui ditujukan untuk situasi dan kasus tertentu yang bisa jadi tidak terkait dengan hukum *syari'ah*.³¹

²⁷ Jasser Auda, *Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law*, hal. 242.

²⁸ Auda, *Al-Maqasid untuk Pemula*, hal. 72.

²⁹ *Ibid.*, hal. 82.

³⁰ Mohammad Hashim Kamali, *Maqasid Al-Shari'ah and Ijtihad as Instruments of Civilisational Renewal*, hal. 251.

³¹ *Ibid.*, hal. 253.

Karena itu, pendekatan ijtihad berdasarkan *maqashid* mengklasifikasikan dan memahami berbagai jenis perbuatan Nabi. Ibn Asyur membedakan berbagai jenis tindakan Nabi, diantaranya maksud pembuatan undang-undang atau legislasi, maksud sebagai hakim, sebagai pemimpin, pendamping, pendamai, penasihat, maksud mengajarkan norma yang ideal, maksud penertiban masyarakat, dan maksud non-instruksi (kebiasaan khusus). Dengan demikian, Ibn Asyur ingin mengemukakan bahwa tidak semua hadis dianggap sebagai dasar legislasi atau penetapan hukum.³²

Misalnya, ketika ayah Jabir meninggal dunia, dan Jabir meminta Nabi Muhammad untuk bernegosiasi dengan dengan kreditur yang menghutangi ayahnya supaya kreditur itu membebaskan hutang ayahnya, tapi para sahabat yang menghutangi itu (kreditur) menolak permintaan Nabi, dan Nabi pun menerima penolakan itu. Dalam hadis ini, para sahabat jelas memahami maksud tindakan Nabi sebagai pendamai atau perantara, bukan sebagai legislator, yang perintahnya mengandung ketetapan hukum.

Contoh lain adalah hadis yang diriwayatkan Aisyah RA bahwa saat haji, Nabi Muhammad singgah di bebatuan dekat sumur Bani Kinanah. Aisyah RA mengomentari riwayatnya tersebut dengan berkata: "*singgahnya Nabi pada ritual tersebut tidaklah termasuk ritual haji, melainkan adalah sembarang tempat yang dimanfaatkan nabi untuk bermalam sebelum pulang ke Madinah*". Hadis ini termasuk hadis yang berkaitan dengan maksud non-instruksi, hanya sebagai kebiasaan hidup dalam keseharian Nabi Muhammad sehingga tidak mengandung ketetapan hukum. Masuk dalam kelompok ini adalah hadis-hadis yang berkaitan dengan kebiasaan Nabi yang lain, seperti cara makan, minum, memakai baju, berbaring, dan sebagainya.³³

2. Integrasi *Maqashid Syari'ah* dalam *Ushul Fiqh*

Pendekatan ijtihad berbasis *maqashid* tidak serta merta memutus hubungan dengan pendekatan *ushul fiqh*. Pendekatan *maqashid* dalam hal ini memberikan catatan kritis terhadap *ushul fiqh* klasik, sekaligus memberi tawaran konseptual pengembangan *ushul fiqh* yang berdasarkan *maqashid*. Sebab secara umum ijtihad berdasarkan *maqashid* tidak menolak *ushul fiqh* klasik. Hanya saja dasar utama untuk merumuskan hukum bukan pada kekuatan teks tapi lebih pada nilai filosofis *maqashid syari'ah*-nya.

Al-Quran dan hadis sebagai sumber hukum Islam yang utama tidak dipahami secara tekstual. Namun, Al-Quran dan hadis diinterpretasikan dengan penekanan pada nilai-nilai atau prinsip universal Al-Quran sebagai dasar utama penetapan hukum. Begitu pula *ijma'* (konsensus) tetap bisa dipakai sebagai konsiderasi hukum sepanjang sesuai dengan *maqashid syari'ah*. *Qiyas* dengan segala bentuknya, *istihsan* dan *maslahah mursalah* tetap digunakan dalam ijtihad berbasis *maqashid*. Namun, sebagai penentu akhir pilihan hukum tetap lebih pertimbangan kemaslahatan lebih diutamakan dibandingkan dengan otoritas teks.³⁴

Dalam masalah *istihsan*, Auda mengutip keputusan Imam Hanafi yang tidak menghukum perampok, setelah ia terbukti berubah dan bertaubat. Keputusan Abu Hanifah ini didasarkan pada pertimbangan *istihsan*, meskipun '*illat* untuk menghukumnya ada. Abu Hanifah beralasan bahwa tujuan dari adanya hukuman adalah untuk mencegah seorang melakukan kejahatan secara berulang. Maka jika

³² Jasser Auda, *Al-Maqasid untuk Pemula*, hal. 85–94.

³³ *Ibid.*, hal. 94.

³⁴ Imam Mawardi, *Fiqh Minoritas*, hal. 226.

orang tersebut telah melakukan kejahatan, mengapa harus dihukum.³⁵ Apa yang dilakukan Abu Hanifah ini menunjukkan bahwa *istihsan* dapat dipergunakan dalam penetapan hukum dengan memahami dulu *maqashid* dalam penalaran hukumnya.

Konsep *sadd al-dhara'i* (memblokir sarana) dalam hukum Islam bermakna melarang perbuatan yang pada dasarnya *mubah* (boleh) karena dikhawatirkan akan menarik kepada perbuatan yang haram. Para ulama mengelompokkan kemungkinan terjadinya aksi ilegal tersebut di dalam empat kelompok, yaitu pasti, kemungkinan besar, mungkin, dan jarang. Ulama juga sepakat bahwa pelarangan itu hanya berlaku pada tingkat kemungkinan terjadinya aksi legal melebihi kemungkinan tidak terjadinya. Menggali sumur di jalan umum adalah contoh aksi legal yang pasti mengakibatkan terjadinya hal yang ilegal (*madharat*). Sedangkan wanita yang berjalan sendiri adalah contoh tindakan legal yang mungkin akan mengakibatkan aksi ilegal, seperti pelecehan dan kejahatan. Contoh-contoh tersebut memperlihatkan bahwa sarana dan tujuan dapat mengalami perubahan pada konteks ekonomi, politik, sosial, dan lingkungan alam yang berbeda-beda. Seorang wanita yang berpergian sendiri, misalnya, dapat menarik kemudahan dalam konteks tertentu, namun tidak dalam konteks yang lain sehingga penerapannya seharusnya sangat fleksibel.³⁶

Auda juga mendukung konsep *fath dhara'i* (*opening the means*) sebagai perluasan dari *sadd al-dhara'i* (memblokir sarana), seperti saran Mazhab Maliki. Argumentasinya adalah jika sesuatu yang mengarah ke tujuan yang dilarang harus diblokir (*sadd al-dhara'i*), maka semestinya sesuatu yang mengarah ke tujuan yang baik juga harus dibuka (*fath-dhara'i*).³⁷

Elemen-elemen dalam metodologi *ushul fiqh* yang lain, seperti *istishhab*, *'urf*, dan *syar' man qoblana* juga masih terbuka untuk tetap digunakan. Namun, penentuan hukum akhirnya tetap didasarkan pada prinsip utama merealisasikan kemaslahatan.³⁸

3. Peran *Maqashid Syari'ah* dalam Pembangunan HAM

Dalam agenda pembaruan hukum keluarga Islam, isu-isu HAM menjadi tema yang paling mengemuka. Alasannya, hukum keluarga Islam yang dianggap diskriminatif terhadap perempuan jelas tidak mendukung penguatan HAM. Dalam konteks ini, *maqashid* berperan untuk mendialogkan antara hukum Islam dengan nilai-nilai dan konsep penting yang berkembang dalam dunia modern, seperti rasionalitas, *utility*, keadilan, *morality*, dan juga HAM.

Usaha untuk merespon tantangan global tersebut dilakukan ulama kontemporer dengan memperluas jangkauan dimensi *maqashid*. Perluasan *maqashid* tersebut selanjutnya terumuskan ke dalam konsep yang disebut *maqashid* universal. Jaser Auda merangkum konsep-konsep *maqashid* universal yang dikemukakan para ulama kontemporer yang dirumuskan langsung dari Al-Qur'an dan hadis.³⁹

Misalnya, Rasyid Ridha, memasukkan pembaruan, kebebasan, dan hak-hak perempuan ke dalam teori *maqashid*-nya. Ibn Asyur meletakkan *hurriyah* (kebebasan yang berbasiskan *al-musawah* atau egalitarianisme), *fitrah* (kesucian), *samahah* (toleransi), *al-haq* (kebenaran dan keadilan) sebagai bagian aplikasi dari *maqashid*.⁴⁰

³⁵ Auda, *Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law*, hal. 238.

³⁶ Auda, *Al-Maqasid untuk pemula*, hal. 97.

³⁷ Auda, *Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law*, hal. 241.

³⁸ Imam Mawardi, *Fiqh Minoritas*, hal. 229.

³⁹ Auda, *Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law*, hal. 16–21.

⁴⁰ Imam Mawardi, *Fiqh Minoritas*, hal. 196.

Muhammad Al-Ghazali juga mengategorikan keadilan dan kebebasan dalam *maqashid* hasil rumusannya. Yusuf Qardawi memasukkan pembangunan keluarga dan memperlakukan perempuan dengan adil sebagai bagian dari pokok syariat.

Konsepsi *maqashid* kontemporer tersebut, menurut Auda merupakan konsepsi yang lebih tepat untuk mengatasi masalah kontemporer, dari pada konsepsi *maqashid* klasik. Hal itu ditunjukkan dengan evolusi konsep “menjaga keturunan (*hifzd al-nasl*)” menjadi “perlindungan terhadap keluarga”. Sedangkan “perlindungan akal” (*hifzd al-aql*) berevolusi menjadi pengembangan pemikiran ilmiah, upaya menuntut ilmu, menekan pola pikir emosional berdasarkan kelompok dan lainnya. Di samping itu, pelestarian agama (*hifzd al-din*) dalam ekspresi kontemporer berevolusi menjadi kebebasan berkeyakinan. Sedangkan menjaga harta (*hifzd al-maal*) berevolusi menjadi pengembangan ekonomi dan mengurangi kesenjangan sosial. Demikian pula, dengan konsepsi “penjagaan terhadap jiwa (*hifzd al-nafs*)” berevolusi menjadi perlindungan terhadap martabat manusia dan perlindungan terhadap hak asasi manusia (HAM).⁴¹

Kontribusi metodologis *maqashid syariah* di atas dalam konteks pembaruan hukum keluarga Islam dapat diimplementasikan dalam berbagai masalah dan isu. Syarif Maula menyebutkan bahwa pendekatan *maqashid syari'ah* dapat diterapkan dalam tiga masalah dalam hukum keluarga Islam, yaitu pernikahan dengan ahli kitab, persaksian dalam talak, dan wasiat wajib.⁴² Namun, menurut penulis pendekatan *maqashid syari'ah* cukup representatif untuk diterapkan dalam semua materi dalam hukum keluarga Islam, seperti pembagian waris laki-laki dan perempuan, perwalian perempuan, konsep *nuzus*, kewajiban nafkah setelah cerai, dan sebagainya.

Demikianlah, pendekatan ijtihad berbasis *maqashid* secara konseptual dapat menjadi pijakan epistemologis bagi pembaruan hukum keluarga Islam di Indonesia. Tema-tema yang dianggap diskriminatif, seperti hak perwalian, saksi nikah, posisi kepala rumah tangga, konsep *nuzus*, poligami, nikah beda agama, pembagian waris, dan sebagainya dapat dicarikan argumentasi dan pijakan metodologis berdasarkan pendekatan ijtihad berbasis konteks dan ijtihad berbasis *maqashid*.

Semakin kerapnya kajian kontekstualisasi hukum Islam dan kajian *maqashid syari'ah* menjadi sinyal yang menggembirakan. Masuknya kajian *maqashid syari'ah* sebagai disiplin ilmu dalam mata kuliah di kampus-kampus dan maraknya kajian maupun pelatihan metodologi *maqashid* dalam masyarakat intelektual menjadi tanda bahwa pendekatan tersebut mulai dapat diterima masyarakat. Keadaan ini diharapkan dapat menguatkan kepercayaan masyarakat terhadap metodologi alternatif dalam ranah hukum Islam, dan pada akhirnya membawa pada pembaruan hukum keluarga Islam yang selaras dengan tuntutan zaman, dan mencerminkan cita-cita hukum Islam itu sendiri.

III. KESIMPULAN

Ijtihad berbasis *maqashid* dinilai cukup representatif untuk menjadi pijakan konseptual dalam pembaruan hukum Islam berdasarkan tiga pertimbangan. Pertama, ijtihad berbasis *maqashid* mempunyai spirit untuk membawa ajaran Islam sesuai dan kontekstual dengan nilai-nilai kontemporer, seperti persamaan, keadilan dan HAM. Kedua, ijtihad berbasis *maqashid* mempunyai metodologi yang memadai untuk pembaruan hukum keluarga Islam karena ijtihad berbasis *maqashid* menawarkan

⁴¹ Auda, *Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law*, hal. 248.

⁴² Bani Syarif Maula, *Kajian Al-Ahwal Al-Syakhsiyyah Dengan Pendekatan Maqasid Al-Syari'ah*, "Al-Manahij: Jurnal Kajian Hukum Islam", Vol. 8, No. 2, 2014, 233–246, hal. 233.

pendekatan multidisipliner dan holistik yang memungkinkan adanya pertemuan antara metodologi dan tradisi keilmuan klasik dan ilmu-ilmu kontemporer. Ketiga, pendekatan *maqashid syari'ah* berasal dari tradisi keilmuan Islam sendiri, yang lebih besar kemungkinan dapat diterima semua kalangan.

Formulasi dan kontribusi metodologis ijtihad berbasis *maqashid* dalam pembaruan hukum keluarga Islam mencakup tiga hal. Pertama, tawaran metodologis dalam interpretasi *nash* (Al-Qur'an dan sunnah). Dengan pendekatan *maqasid syari'ah*, *nash* diinterpretasi dengan memperhatikan konteks, holisme atau keterkaitan antar semua ayat dan hadis, dan interpretasi berdasarkan tujuan *syari'ah* (*tafsir maqsidi*). Kedua, pendekatan ijtihad dengan *maqashid syari'ah* memberikan pijakan metodologis yang memungkinkan adanya integrasi ilmu-ilmu modern dengan metodologi pembangunan hukum Islam konvensional (*ushul fiqh*). Ketiga, peran pendekatan *maqashid syari'ah* sebagai jembatan yang menghubungkan hukum Islam dengan nilai-nilai dan konsep penting yang berkembang dalam dunia modern, seperti rasionalitas, *utility*, keadilan, *morality*, dan juga HAM.

DAFTAR PUSTAKA

Buku

- Al 'Alwani, Taha Jabir. *Issues in Contemporary Islamic Thought*. United States: The International Institute of Islamic Thought, 2005.
- Anderson, J.N.D. *Law Reform in the Modern World*. London: The Anthone Press, 1967.
- Auda, Jasser. *Al-Maqasid untuk Pemula*. Diterjemahkan oleh Ali abdelmon'im. Yogyakarta: SUKA Press, 2013.
- . *Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*. London: The International Inst. of Islamic Thought, 2008.
- Dawoud, El Alami, dan Hinchcliffe Doreen. *Islamic Marriage and Divorce Laws of the Arab World*. London: the Hague, 1996.
- Husein, Muhammad. *Perempuan, Islam & Negara: Pergulatan Identitas dan Entitas*. Yogyakarta: Qalam Nusantara, 2016.
- Imam Mawardi, Ahmad. *Fiqh Minoritas; Fiqh al-aqalliyat dan Evolusi Maqashid Al-Syari'ah dari konsep ke Pendekatan*. 1 ed. Yogyakarta: LKiS, 2010.
- Kholish, Moh. Anas, dan Nor Salam. *Epistemologi Hukum Islam Transformatif*. Malang: UIN Press, 2016.
- Mahmood, Tahir. *Family Law Reform in the Muslim World*. Bombay: N.M. Tripathi, 1972.
- Mulia, Siti Musdah. "Menuju Hukum Perkawinan yang Adil: Memberdayakan Perempuan." Dalam *Perempuan dan Hukum*. Jakarta: Yayasan Obor, 2006.
- Nurlaelawati, Euis. *Modernization, Tradition and Identity: The Kompilasi Hukum Islam and Legal Practice in the Indonesian Religious Courts*. ICAS Publications Series 4. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2010.
- Rofiq, Ahmad. *Pembaharuan hukum Islam di Indonesia*. Yogyakarta: Gama Media, 2001.
- Saeed, Abdullah. *Islamic Thought: An Introduction*. London: New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2006.

- Soekanto, Soerjono, dan Sri Mamudji. *Penelitian Hukum Normatif: Suatu Tinjauan Singkat*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2001.
- Tim Pengarustamaan Gender Departemen Agama RI. *Pembaruan Hukum Islam: Counter Legal Draft Kompilasi Hukum Islam*. Jakarta, 2004.
- Wahid, Marzuki. *Fiqh Indonesia: Kompilasi Hukum Islam dan Counter Legal Draft Kompilasi Hukum Islam dalam Bingkai Politik Hukum Indonesia*. Institut Studi Islam Fahmina, 2014.

Jurnal

- Haneef, Sayed Sikandar Shah, Saidatolakma bt Mohd Yunus, dan Mohammed Farid Ali Al-Fijawi. "*Muslim Feminists Reading of the Quran: A Juristic Analysis on Family Law Issues*", *Mazahib*, Vo. 17, No. 1, 2018, 1-22: 19.
- Kamali, Mohammad Hashim. "*Maqasid Al-Shari'ah and Ijtihad as Instruments of Civilisational Renewal: A Methodological Perspective*", *Islam and Civilisational Renewal (ICR)* 2, No. 2, 2011, 245-271: 246 dan 251.
- Kholis, Nur, Jumaiyah Jumaiyah, dan Wahidullah Wahidullah. "*Poligami Dan Ketidakadilan Gender Dalam Undang-Undang Perkawinan di Indonesia*", *Al-Ahkam* 27, No. 2, 2017, 195-212: 195.
- Maula, Bani Syarif. "*Kajian Al-Ahwal Al-Syakhsyiyah dengan Pendekatan Maqasid Al-Syari'ah*", *Al-Manahij: Jurnal Kajian Hukum Islam* 8, No. 2, 2014, 233-246; 233.
- Sadari, Dr. "*Who Speaks for Islamic Family Law? Debates on Islamic Law Compilation (KHI) in Indonesia*", *Journal of Islamic Studies and Culture* 6, No. 1, 2018. 11-30: 20.