

MODERATION: Journal of Islamic Studies Review

Volume. 06, Number. 01, Maret 2026

p-ISSN: 2776-1193, e-ISSN: 2776-1517

Hlm: 51-64

Journal Home Page: <http://journal.adpetikisindo.or.id/index.php/moderation/index>



MAQASHID SYARIAH DALAM PERSPEKTIF YUDIAN WAHYUDI DAN IMAM AL-SHATIBI: *Studi Perbandingan Pemikiran Ushul Fikih*

Ahmad Alfikri¹ | M. Asgaff Aznan Siregar² | Sadari³

Mahasiswa Program Doktor Hukum Keluarga, Program Pascasarjana Universitas

Islam Negeri (UIN) Raden Intan Lampung^{1,2}

Institut Pembina Rohani Islam Jakarta³

adpetikisindo@gmail.com | sadari@iprija.ac.id

Abstract: The debate on the maqashid of sharia between the approaches of Al-Shatibi and Yudian Wahyudi has significant implications for the development of ushul fiqh and Islamic law in Indonesia, both theoretically and practically. Indonesia, as a modern, pluralistic, constitutional, and non-religious nation-state, faces unique challenges in integrating Islamic values into the national legal system without falling into the trap of sharia formalism or extreme secularization. Theoretically, Al-Shatibi's approach makes an important contribution to strengthening the methodological legitimacy of maqashid in the study of ushul fiqh in Indonesia. The *istiqra'* framework and the hierarchy of maqashid (*daruriyat*, *hajiyyat*, *tahsiniiyat*) provide a relatively stable epistemological foundation that is acceptable across schools of thought. In an academic context, this framework serves as a normative anchor that prevents maqashid from being reduced to value-free ethical discourse. However, this approach needs to be criticized and further developed to avoid reproducing classical ushul fiqh. In the Indonesian context, characterized by democracy, legal pluralism, and modern socio-political dynamics, Al-Shatibi's maqashid risks losing its analytical power if it is not contextually reconstructed. This is where Yudian Wahyudi's theoretical contribution becomes relevant, particularly in establishing maqashid as a critical epistemological paradigm for historical fiqh products. Yudian's approach encourages a shift in ushul fiqh from merely a science of derivation to a science of evaluation, namely a science that not only produces law but also assesses the justice, rationality, and relevance of that law in the context of the modern state. This theoretical implication is crucial for the development of ushul fiqh in Indonesia to avoid being trapped in the dichotomy between "normative Islamic law" and "positive state law." Theoretically, the development of maqashid sharia in Indonesia demands a methodological synthesis: maqashid must remain rooted in the ushul fiqh tradition (as inherited by Al-Shatibi), but also be developed as an instrument of epistemological criticism of social and legal realities (as pioneered by Yudian). This synthesis paves the way for the emergence of contextual Indonesian ushul fiqh (Islamic jurisprudence) with scientific legitimacy and social relevance. Practically, the debate on the principles of Islamic jurisprudence (maqasid) has a direct impact on legislative practices, religious courts, and religious fatwas in Indonesia. In the realm of legislation, the maqasid approach contributes to national law without having to be embodied in the symbolic and formal form of sharia. The principles of protecting religion, life, intellect, property, and descendants can be translated into constitutional norms such as human rights, social justice, and general welfare.

Keyword: Maqasid Sharia; Yudian Wahyudi; Imam Al-Shatibi; Comparison; Usul Fiqh

PENDAHULUAN

Hukum Islam sejak awal kemunculannya tidak dimaksudkan sebagai sistem normatif yang statis dan terlepas dari realitas sosial, melainkan sebagai perangkat nilai ilahiah yang bertujuan mewujudkan kemaslahatan manusia. Kesadaran terhadap dimensi tujuan hukum inilah yang dalam tradisi ushul fikih dikenal dengan konsep *maqashid syariah*. Konsep ini menegaskan bahwa syariat tidak dapat dipahami secara memadai hanya melalui pendekatan literal terhadap teks (*nash*), tetapi harus dibaca dalam horizon tujuan normatif yang menjadi ruh ditetapkannya hukum Islam.¹ Tanpa pemahaman terhadap *maqashid*, hukum berisiko tereduksi menjadi sekadar *legal-formalisme* yang kehilangan daya etik dan transformasionalnya.

Dalam sejarah perkembangan ushul fikih, dominasi pendekatan tekstual baik melalui metode *bayānī* maupun *qiyāsī* menjadikan nash sebagai pusat legitimasi hukum. Pendekatan ini berhasil menjaga otoritas wahyu, tetapi dalam praktiknya sering melahirkan produk hukum yang kaku dan kurang responsif terhadap perubahan sosial. Seiring berkembangnya kompleksitas kehidupan umat Islam, muncul kebutuhan metodologis untuk mengevaluasi apakah suatu ketentuan hukum benar-benar merepresentasikan kehendak syariat atau sekadar reproduksi formal dari teks. Dalam konteks inilah *maqashid syariah* memperoleh signifikansi sebagai prinsip korektif sekaligus evaluatif dalam bangunan hukum Islam.²

Abu Ishaq Al-Shatibi (w. 790 H) menempati posisi sentral dalam sejarah konseptualisasi *maqashid syariah*. Melalui karya monumentalnya *Al-Muwāfaqāt fī Ushul al-Shari'ah*, ia tidak hanya memperkenalkan *maqashid* sebagai gagasan normatif, tetapi juga menempatkannya sebagai fondasi epistemologis hukum Islam. Al-Shatibi menegaskan bahwa seluruh hukum syariat bermuara pada upaya menjaga kemaslahatan manusia yang terumuskan dalam lima prinsip dasar kehidupan, yaitu perlindungan terhadap agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta (*al-darūriyyāt al-khams*).³ Dengan pendekatan induktif (*istiqrā'*), ia menunjukkan bahwa *maqashid* bukanlah spekulasi rasional semata, melainkan kesimpulan metodologis yang ditarik dari keseluruhan bangunan syariat.

Meskipun demikian, pemikiran Al-Shatibi tidak dapat dilepaskan dari konteks sosial-historis masyarakat pra-modern yang relatif homogen secara religius dan belum mengenal konsep negara-bangsa, konstitusi, serta pluralisme hukum. Konsekuensinya, teori *maqashid* yang ia bangun, meskipun bersifat universal secara nilai, tetapi masih bergerak dalam batasan struktur politik dan sosial tradisional. Hal ini menimbulkan problem epistemologis ketika teori *maqashid* klasik dihadapkan pada realitas modern yang ditandai oleh kompleksitas sistem hukum, demokratisasi, serta tuntutan hak asasi manusia. Pertanyaan mendasarnya adalah apakah *maqashid syariah* versi klasik cukup memadai untuk menjawab tantangan hukum Islam kontemporer tanpa rekonstruksi metodologis yang signifikan.

Problem tersebut menemukan relevansi aktual dalam pemikiran Yudian, seorang pemikir hukum Islam Indonesia kontemporer yang secara konsisten mengembangkan pendekatan *maqashid syariah* dalam konteks negara modern. Yudian berpandangan bahwa krisis hukum Islam dewasa ini bukan terletak pada ketiadaan teks atau metodologi klasik, melainkan pada kegagalan memahami tujuan substantif syariat. Ia mengkritik keras kecenderungan fikih normatif yang terlalu menekankan kepatuhan tekstual, tetapi mengabaikan keadilan sosial, kemaslahatan publik, dan nilai-nilai etik universal.⁴

¹Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 3–6.

²Mohammad Hashim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence* (Cambridge: Islamic Texts Society, 2003), 268–272.

³Abū Ishāq al-Shātibī, *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī'ah*, vol. 2 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.), 8–12.

⁴Yudian Wahyudi, *Ushul Fikih Progresif* (Yogyakarta: Kaukaba, 2015), 45–49.

Berbeda dengan pendekatan klasik yang menjadikan *maqashid* sebagai pelengkap ushul fikih, Yudian menempatkan *maqashid* sebagai kerangka paradigmatis dalam membaca dan menilai hukum Islam. Dalam pandangannya, *maqashid* tidak hanya berfungsi sebagai justifikasi normatif terhadap produk hukum, tetapi juga sebagai alat kritik epistemologis terhadap hasil ijtihad ulama klasik yang dianggap tidak lagi relevan dengan konteks sosial kontemporer.⁵ Pendekatan ini menunjukkan pergeseran mendasar dari *maqashid* sebagai *teori tujuan hukum* menuju *maqashid* sebagai *parameter evaluatif* yang berpotensi mendekonstruksi ortodoksi fikih.

Kajian akademik tentang *maqashid syariah* sendiri telah berkembang pesat, terutama dalam wacana reformasi hukum Islam kontemporer. Sejumlah sarjana seperti Wael B. Hallaq, Jasser Auda, dan Mohammad Hashim Kamali menempatkan *maqashid* sebagai kunci pembaruan metodologis ushul fikih.⁶ Namun, sebagian besar kajian tersebut cenderung bersifat normatif dan kurang memberikan analisis komparatif yang mendalam antara pemikiran *maqashid* klasik dan rekonstruksi kontemporer yang bersifat kontekstual. Di sisi lain, studi tentang Yudian masih didominasi pendekatan deskriptif dan belum banyak mengkaji secara kritis posisi epistemologis pemikirannya dalam genealogi ushul fikih klasik.⁷

Berdasarkan kondisi tersebut, terdapat celah penelitian (*research gap*) yang signifikan, yakni absennya kajian perbandingan yang secara sistematis dan kritis mempertemukan pemikiran *maqashid* Imam Al-Shatibi dengan rekonstruksi *maqashid* yang ditawarkan oleh Yudian. Padahal, perbandingan ini penting untuk menilai apakah pemikiran Yudian merupakan kelanjutan konseptual dari tradisi *maqashid* klasik, koreksi metodologis terhadapnya, atau bahkan bentuk dekonstruksi epistemologis yang melampaui kerangka ushul fikih tradisional. Oleh karena itu, tulisan ini bertujuan untuk menganalisis dan membandingkan konsep *maqashid syariah* dalam perspektif Al-Shatibi dan Yudian dengan menggunakan pendekatan analitis-komparatif. Perbandingan ini tidak dimaksudkan untuk menilai superioritas salah satu tokoh, melainkan untuk mengungkap dinamika pemikiran hukum Islam dari tradisi klasik menuju konteks kontemporer, sekaligus menilai kontribusi *maqashid syariah* sebagai paradigma metodologis dalam pengembangan ushul fikih modern, khususnya dalam konteks negara Indonesia.

PEMBAHASAN

Epistemologi Maqashid Syariah dalam Ushul Fikih Al-Shatibi

Pemikiran Al-Shatibi mengenai *maqashid syariah* tidak dapat dilepaskan dari upayanya membangun ulang fondasi epistemologis ushul fikih. Dalam *Al-Muwāfaqāt*, ia secara tegas mengkritik kecenderungan ushul fikih sebelumnya yang terlalu fragmentaris dalam membaca dalil-dalil syariat. Menurutnya, pendekatan parsial terhadap nash berpotensi melahirkan hukum yang sah secara formal, tetapi menyimpang dari tujuan hakiki syariat.⁸ Oleh karena itu, Al-Shatibi menegaskan bahwa pemahaman hukum Islam harus berpijak pada visi menyeluruh terhadap maksud pembuat syariat (*qashd al-shārī*).

Secara epistemologis, *maqashid syariah* dalam pemikiran Al-Shatibi dibangun melalui metode induktif (*istiqrā*). Ia menolak menjadikan *maqashid* sebagai hasil spekulasi rasional bebas, dan sebaliknya menegaskan bahwa *maqashid* harus disimpulkan dari keseluruhan bangunan syariat, baik dalam aspek *ibadah* maupun *muʿamalah*. Metode ini menunjukkan bahwa akal dalam pemikiran Al-Shatibi berfungsi sebagai instrumen pembaca dan penyimpul kehendak wahyu, bukan sebagai otoritas otonom yang berdiri di luar teks.

⁵Yudian Wahyudi, *Maqashid Syariah dalam Pergumulan Politik* (Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2012), 21–26.

⁶Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law* (London: IIIT, 2008), 15–20.

⁷Ahmad Muttaqin, “Pemikiran Ushul Fikih Yudian Wahyudi,” *Al-Ahkam* 26, no. 2 (2016): 233–237.

⁸Abū Ishāq al-Shātibī, *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharīʿah*, vol. 1 (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, t.t.), 37–39.

Melalui proses *istiqra'*, Al-Shatibi sampai pada kesimpulan bahwa seluruh hukum syariat bertujuan untuk merealisasikan kemaslahatan manusia. Kemaslahatan tersebut diklasifikasikan ke dalam tiga tingkatan hierarkis, yaitu *daruriyat*, *hajiyyat*, dan *tahsinīyat*. Klasifikasi ini tidak hanya bersifat deskriptif, tetapi juga normatif, karena berfungsi sebagai alat ukur dalam menilai urgensi dan legitimasi suatu ketentuan hukum. Dengan demikian, *maqāṣid* tidak sekadar menjelaskan tujuan hukum, tetapi juga menyediakan kriteria evaluatif terhadap produk fikih. Pada tingkat *daruriyat*, Al-Shatibi menegaskan lima prinsip fundamental yang harus dijaga oleh syariat, yakni agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Ke lima prinsip ini bersifat universal dan menjadi prasyarat bagi keberlangsungan kehidupan manusia. Dalam kerangka epistemologis Al-Shatibi, setiap hukum yang merusak salah satu dari prinsip tersebut, meskipun tampak sah secara tekstual, pada hakikatnya bertentangan dengan tujuan syariat. Di sinilah terlihat bahwa *maqashid* berfungsi sebagai mekanisme korektif terhadap kemungkinan penyimpangan legalistik.

Namun demikian, meskipun Al-Shatibi memberikan posisi sentral pada *maqashid*, ia tetap menempatkan nash sebagai batas epistemologis yang tidak dapat dilampaui. *Maqashid* tidak boleh digunakan untuk meniadakan atau menolak teks secara langsung, melainkan berfungsi untuk memahami teks secara lebih komprehensif.⁹ Dengan kata lain, *maqashid* dalam pemikiran Al-Shatibi bersifat *textually grounded*, bukan *text-transcending*. Posisi ini menunjukkan kehati-hatian metodologis yang khas pemikiran ushul fikih klasik. Kehati-hatian tersebut sekaligus menjadi kekuatan dan keterbatasan pemikiran Al-Shatibi. Di satu sisi, pendekatan ini berhasil menjaga *maqashid* dari subjektivisme rasional yang berlebihan. Di sisi lain, pembatasan ketat terhadap otoritas teks menjadikan *maqashid* sulit berfungsi sebagai alat kritik terhadap struktur sosial dan politik yang telah dilegitimasi oleh fikih klasik. Dalam konteks masyarakat pra-modern, keterbatasan ini mungkin tidak terlalu problematis. Namun, ketika *maqashid* dihadapkan pada realitas modern yang kompleks, keterikatan yang kuat pada nash berpotensi menghambat daya transformasional *maqashid* itu sendiri.¹⁰

Dari sudut pandang epistemologi hukum, dapat dikatakan bahwa Al-Shatibi telah meletakkan *maqashid* sebagai *epistemic lens* dalam memahami syariat, tetapi belum sepenuhnya menjadikannya sebagai *epistemic authority*. *Maqashid* berfungsi sebagai alat interpretasi dan harmonisasi dalil, bukan sebagai prinsip normatif yang dapat secara independen menilai validitas hukum. Posisi inilah yang kelak menjadi titik kritis dalam pengembangan *maqashid* kontemporer, termasuk dalam pemikiran Yudian. Dengan demikian, pemikiran Al-Shatibi tentang *maqashid syariah* dapat dipahami sebagai fondasi epistemologis yang sangat penting, tetapi belum final. Ia membuka ruang bagi orientasi tujuan dalam hukum Islam, sekaligus mewariskan problem metodologis terkait sejauh mana *maqashid* dapat digunakan untuk melakukan kritik dan pembaruan hukum. Problem inilah yang akan menjadi titik tolak analisis terhadap rekonstruksi *maqāṣid* dalam pemikiran Yudian pada bagian berikutnya.

Dalam pemikiran Al-Shatibi, *maqashid syariah* tidak hanya berfungsi sebagai tujuan normatif hukum Islam, tetapi juga sebagai struktur epistemologis yang menopang keseluruhan bangunan ushul fikih. *Maqashid* berperan sebagai prinsip pengikat yang memastikan bahwa derivasi hukum tidak terjebak pada literalitas teks yang terfragmentasi, melainkan bergerak dalam satu horizon makna yang koheren. Dengan demikian, *maqashid* dalam perspektif Al-Shatibi dapat dipahami sebagai *meta-principle* yang mengatur relasi antara nash, akal, dan praktik hukum.

⁹Mohammad Hashim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence* (Cambridge: Islamic Texts Society, 2003), 271–273.

¹⁰Wael B. Hallaq, *Authority, Continuity, and Change in Islamic Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 158–161.

Pendekatan epistemologis ini tampak jelas dalam penggunaan metode induksi (*istiqla'*) yang menjadi ciri khas Al-Shatibi. Berbeda dengan deduksi logis murni, *istiqla'* memungkinkan penemuan tujuan umum syariat melalui pengamatan sistematis terhadap berbagai ketentuan hukum parsial.¹ Metode ini memberikan legitimasi ilmiah terhadap *maqashid* sekaligus membedakannya dari spekulasi rasional yang tidak berakar pada tradisi nash. Dalam konteks ini, *maqashid* bukan hasil intuisi moral subjektif, melainkan kesimpulan epistemik dari keteraturan internal hukum Islam. Lebih jauh, Al-Shatibi menempatkan *maqashid* sebagai mekanisme pembatas penggunaan akal. Akal berfungsi penting dalam memahami hukum, tetapi perannya tetap berada dalam koridor *maqashid* yang telah terverifikasi melalui induksi nash. Dengan demikian, *maqashid* mencegah dua ekstrem epistemologis: tekstualisme kaku yang menolak peran rasio dan rasionalisme bebas yang berpotensi melepaskan hukum dari sumber wahyu.² Dalam kerangka ini, *maqashid* berfungsi sebagai penjamin keseimbangan epistemologis ushul fikih klasik.

Namun, struktur epistemologis *maqashid* ala Al-Shatibi juga menunjukkan keterikatan yang kuat pada asumsi sosial-historis masyarakat pra-modern. Kemaslahatan yang menjadi basis *maqashid* diasumsikan relatif homogen dan stabil, sejalan dengan struktur masyarakat agraris dan religius abad ke-14.³ Akibatnya, *maqashid* lebih difungsikan untuk menjaga keteraturan sosial yang ada daripada mendorong perubahan struktural. Hal ini menjelaskan mengapa *maqashid* dalam pemikiran Al-Shatibi jarang digunakan sebagai alat kritik terhadap relasi kuasa atau ketimpangan sosial. Selain itu, meskipun Al-Shatibi mengakui adanya perubahan dalam penerapan hukum (*taghayyur al-ahkam*), perubahan tersebut tetap dibatasi oleh kerangka *maqashid* yang telah ditetapkan. Dengan kata lain, fleksibilitas hukum bersifat operasional, bukan struktural. *Maqashid* berfungsi sebagai *ceiling*, bukan sebagai *engine of change*. Dalam konteks ini, *maqashid* lebih berperan menjaga kontinuitas tradisi hukum daripada membuka ruang inovasi normatif yang radikal.

Analisis ini menunjukkan bahwa kekuatan utama *maqashid* dalam pemikiran Al-Shatibi terletak pada kemampuannya membangun koherensi internal sistem hukum Islam. Namun, kekuatan ini sekaligus membatasi potensi kritis *maqashid* ketika dihadapkan pada konteks sosial yang mengalami perubahan fundamental. Oleh karena itu, pemahaman terhadap *maqashid* Al-Shatibi perlu ditempatkan secara proporsional: sebagai fondasi epistemologis yang kokoh, tetapi bersifat historis dan memerlukan rekontekstualisasi.

Dengan membaca Al-Shatibi secara kritis, bukan sekadar normatif, *maqashid syariah* dapat dipahami sebagai titik awal, bukan titik akhir, pengembangan ushul fikih. Kesadaran historis terhadap batas epistemologis Al-Shatibi inilah yang kemudian membuka ruang bagi rekonstruksi *maqashid* dalam pemikiran kontemporer, termasuk yang ditawarkan oleh Prof. Yudian Wahyudi.

Rekonstruksi Maqashid Syariah dalam Pemikiran Yudian

Pemikiran Yudian mengenai *maqashid syariah* lahir dari kegelisahan epistemologis terhadap praktik hukum Islam kontemporer yang dinilai terjebak dalam legal-formalisme dan reproduksi otoritas klasik tanpa evaluasi kritis. Yudian berangkat dari asumsi bahwa problem utama hukum Islam modern bukan terletak pada kekurangan sumber normatif, melainkan pada kegagalan metodologis dalam membaca tujuan substantif syariat. Oleh karena itu, ia memandang *maqashid syariah* bukan sekadar sebagai teori pelengkap dalam ushul fikih, tetapi sebagai paradigma epistemologis yang menentukan cara hukum Islam diproduksi, dievaluasi, dan diimplementasikan.¹¹

Dalam kerangka epistemologi hukum, Yudian melakukan pergeseran signifikan terhadap posisi *maqashid*. Jika dalam tradisi klasik *maqashid* berfungsi sebagai instrumen interpretasi yang tetap tunduk pada otoritas teks, maka dalam pemikiran Yudian *maqashid* justru diposisikan sebagai prinsip normatif yang dapat mengkritik bahkan membatalkan produk hukum yang sah secara tekstual tetapi gagal merealisasikan keadilan dan kemaslahatan publik.¹² Dengan demikian, *maqashid* tidak lagi berada di pinggiran metodologi ushul fikih, melainkan menjadi pusat evaluasi epistemologis hukum Islam. Pendekatan ini secara eksplisit menantang ortodoksi ushul fikih klasik. Yudian mengkritik kecenderungan fikih tradisional yang memutlakan hasil ijtihad ulama masa lalu seolah-olah memiliki otoritas transhistoris. Menurutnya, pengabsolutan fikih klasik merupakan bentuk “pembekuan sejarah” yang bertentangan dengan spirit *maqashid* itu sendiri.¹³ Dalam konteks ini, *maqashid* digunakan Yudian sebagai alat dekonstruksi terhadap klaim-klaim normatif yang tidak lagi sejalan dengan tujuan etik syariat.

Rekonstruksi *maqashid* oleh Yudian juga sangat dipengaruhi oleh realitas negara modern. Ia menegaskan bahwa hukum Islam tidak dapat dilepaskan dari konteks negara-bangsa (*nation-state*) yang memiliki sistem hukum positif, konstitusi, dan prinsip kedaulatan rakyat.¹⁴ Dalam kerangka ini, *maqashid syariah* berfungsi sebagai jembatan epistemologis antara norma-norma syariat dan nilai-nilai konstitusional seperti keadilan, persamaan di hadapan hukum, serta perlindungan hak asasi manusia. Hukum Islam, dalam pandangan Yudian, harus dinilai dari kontribusinya terhadap kemaslahatan publik dalam kerangka negara, bukan semata-mata dari kesesuaiannya dengan formulasi fikih klasik. Lebih jauh, Yudian mengembangkan gagasan bahwa *maqashid syariah* memiliki dimensi etik-konstitusional. Artinya, *maqashid* tidak hanya mengatur hubungan individu dengan Tuhan, tetapi juga mengatur relasi antara negara dan warga negara.¹⁵

Dalam konteks Indonesia yang plural dan demokratis, pendekatan ini meniscayakan pembacaan ulang terhadap sejumlah doktrin fikih yang lahir dari konteks masyarakat homogen dan hierarkis. Dengan demikian, *maqashid* berfungsi sebagai prinsip normatif yang memungkinkan hukum Islam beroperasi secara inklusif dan adaptif. Namun, rekonstruksi *maqashid* ala Yudian tidak lepas dari problem metodologis. Dengan menempatkan *maqashid* sebagai otoritas normatif yang relatif independen dari teks, muncul risiko subjektivitas dalam menentukan apa yang dianggap sebagai kemaslahatan. Kritik ini sering diarahkan pada pendekatan *maqashid* kontemporer yang dianggap membuka ruang terlalu luas bagi relativisme moral dan instrumentalitas hukum.¹⁶

¹¹Yudian, *Ushul Fikih Progresif* (Yogyakarta: Kaukaba, 2015), 33–36.

¹²Ibid., 52–55.

¹³Yudian Wahyudi, *Maqashid Syariah dalam Pergumulan Politik* (Yogyakarta: Pesantren Nawesee Press, 2012), 17–20.

¹⁴Yudian Wahyudi, “Hukum Islam dan Negara Bangsa,” dalam *Islam dan Negara Modern* (Yogyakarta: Nawesee Press, 2014), 88–91.

¹⁵Ibid., 95–97.

¹⁶Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law* (London: IIIT, 2008), 182–185.

Yudian sendiri menyadari risiko tersebut dan menegaskan bahwa *maqashid* harus tetap ditautkan dengan nilai-nilai dasar syariat, meskipun tidak selalu dengan formulasi tekstual klasik. Dalam perspektif epistemologi hukum Islam, pemikiran Yudian dapat dipahami sebagai upaya mentransformasikan *maqashid* dari *epistemic lens* menjadi *epistemic authority*. *Maqashid* tidak lagi hanya membantu memahami teks, tetapi juga menjadi dasar legitimasi dan delegitimasi hukum. Transformasi ini menunjukkan pergeseran paradigma yang signifikan dari ushul fikih klasik menuju ushul fikih pasca-klasik yang lebih reflektif dan kontekstual. Dengan demikian, rekonstruksi *maqashid syariah* dalam pemikiran Yudian merupakan respons kritis terhadap keterbatasan *maqashid* klasik ketika dihadapkan pada realitas negara modern. Pemikirannya memperluas horizon *maqashid* sebagai instrumen etik, konstitusional, dan epistemologis, sekaligus menimbulkan tantangan baru terkait batasan objektivitas dan legitimasi hukum Islam. Ketegangan inilah yang akan menjadi fokus analisis komparatif dalam pembahasan selanjutnya, khususnya dalam menilai perbedaan ontologis, epistemologis, dan metodologis antara pemikiran Yudian dan Al-Shatibi.

Salah satu kontribusi konseptual penting Yudian dalam rekonstruksi *maqashid syariah* adalah pergeseran fungsi *maqashid* dari sekadar tujuan normatif hukum Islam menjadi kerangka evaluatif terhadap hukum negara modern. Dalam perspektif ini, *maqashid* tidak lagi berhenti pada fungsi internal ushul fikih, tetapi bergerak ke wilayah filsafat hukum dan teori negara. *Maqashid* berperan sebagai standar etik-rasional untuk menilai apakah hukum positif benar-benar mencerminkan keadilan substantif dan kemaslahatan publik.

Yudian memandang bahwa hukum negara modern, meskipun dibentuk melalui prosedur demokratis, tidak secara otomatis adil atau bermoral. Legalitas prosedural tidak identik dengan legitimasi etis. Oleh karena itu, *maqashid* diposisikan sebagai *moral compass* yang menguji hukum positif dari luar sistemnya sendiri.¹⁷ Pendekatan ini menunjukkan keberanian epistemologis Yudian dalam menggeser *maqashid* ke ranah *external critique* terhadap hukum. Dalam konteks ini, *maqashid* tidak diturunkan secara langsung dari satu teks tertentu, melainkan dari nilai-nilai universal yang terkandung dalam keseluruhan pesan syariat. Hal ini menandai pergeseran dari epistemologi deduktif-tekstual menuju epistemologi evaluatif-kontekstual. Yudian tidak menolak nash, tetapi menolak absolutisasi pembacaan tekstual yang mengabaikan realitas sosial dan tujuan etis hukum.¹⁸

Namun, rekonstruksi ini juga membawa implikasi metodologis yang signifikan. Dengan menempatkan *maqashid* sebagai kerangka evaluatif, Yudian secara implisit mengakui pluralitas interpretasi *maqashid* sesuai dengan konteks sosial-politik yang berbeda. Dalam konteks negara Indonesia, pluralitas ini justru menjadi keniscayaan, mengingat keragaman agama, budaya, dan sistem hukum. Oleh karena itu, *maqashid* dalam perspektif Yudian bersifat *open-ended* dan dialogis, bukan dogmatis. Di sisi lain, pendekatan ini menuntut adanya kapasitas intelektual dan integritas moral yang tinggi dari para penafsir *maqashid*. Tanpa kriteria metodologis yang jelas, *maqashid* berpotensi berubah menjadi wacana normatif yang subjektif. Yudian menyadari risiko ini dan menekankan pentingnya rasionalitas publik, musyawarah akademik, dan pertanggungjawaban ilmiah dalam perumusan *maqashid*.¹⁹ Dengan demikian, otoritas *maqashid* tidak bersifat individual, melainkan kolektif dan diskursif.

¹⁷Yudian Wahyudi, *Ushul Fikih Progresif* (Yogyakarta: Kaukaba, 2015), 70–73.

¹⁸Yudian Wahyudi, "Maqasid al-Shariah and the Indonesian Legal System," dalam *Islamic Law and Society in Southeast Asia*, ed. Arskal Salim dan Azyumardi Azra (Jakarta: Mizan, 2010), 115–118.

¹⁹Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law* (London: IIIT, 2008), 201–203.

Rekonstruksi *maqashid* ala Yudian juga memiliki implikasi penting bagi relasi agama dan negara. Dengan menjadikan *maqashid* sebagai dasar etis hukum, Islam tidak hadir sebagai sistem hukum paralel yang bersaing dengan negara, melainkan sebagai sumber nilai yang memperkaya hukum nasional. Dalam kerangka ini, *maqashid* memungkinkan integrasi nilai-nilai Islam ke dalam hukum negara tanpa menuntut formalisasi syariat. Pendekatan ini relevan dengan karakter Indonesia sebagai negara Pancasila yang menjunjung tinggi keadilan sosial dan kemanusiaan.

Dengan demikian, rekonstruksi *maqashid* dalam pemikiran Yudian dapat dipahami sebagai upaya membangun jembatan epistemologis antara hukum Islam dan hukum negara modern. *Maqashid* berfungsi sebagai medium dialog antara normativitas agama dan rasionalitas publik, sekaligus sebagai instrumen kritik terhadap keduanya. Pendekatan ini memperluas horizon ushul fikih dan membuka kemungkinan lahirnya teori hukum Islam yang kontekstual, kritis, dan bertanggung jawab secara intelektual.

Tabel Perbandingan Sistematis Pemikiran Al-Shatibi dan Yudian tentang Maqashid Syariah

a) Tabel Perbandingan

Aspek	Al-Shatibi (Klasik)	Yudian (Kontemporer)
Ontologi Hukum	Syariat sebagai kehendak ilahi yang bertujuan mewujudkan kemaslahatan universal	Syariat sebagai sistem nilai etik yang harus diaktualkan dalam realitas sosial dan negara modern
Posisi Maqashid	Inti dan tujuan syariat, tetapi tetap berada dalam kerangka subordinat terhadap nash	Paradigma utama dan parameter normatif untuk menilai validitas hukum
Sumber Epistemologis	Wahyu (<i>nash</i>) sebagai sumber utama; akal sebagai instrumen pembaca	Wahyu, akal, dan realitas sosial sebagai sumber yang saling berdialektika
Metodologi	Induksi (<i>istiqra'</i>) dari keseluruhan nash dan praktik syariat	Rekonstruksi kritis dan kontekstual terhadap teks dan tradisi fikih
Relasi Teks Maqashid	<i>Maqashid</i> harus selalu ditautkan langsung dengan nash	<i>Maqashid</i> dapat mengkritik dan melampaui pembacaan literal teks
Orientasi Hukum	Harmoni antara teks, maslahat, dan stabilitas sosial tradisional	Keadilan substantif, kemaslahatan publik, dan perlindungan hak warga negara
Sikap terhadap Fikih Klasik	Afirmatif-korektif, tetapi tetap menjaga otoritas ulama klasik	Kritis-dekonstruktif terhadap absolutisasi fikih klasik
Konteks Sosial-Politik	Masyarakat pra-modern, homogen, non-demokratis	Negara-bangsa modern, plural, demokratis, konstitusional
Fungsi Maqashi	<i>Epistemic lens</i> (alat memahami hukum)	<i>Epistemic authority</i> (alat menilai dan merevisi hukum)
Risiko Metodologis	Kekakuan dan keterbatasan adaptasi	Subjektivitas dan relativisme maslahat

b) Analisis Kritis atas Tabel Perbandingan

Tabel di atas menunjukkan bahwa perbedaan antara Al-Shatibi dan Yudian bukan semata-mata perbedaan generasi atau konteks sejarah, melainkan perbedaan paradigma epistemologis dalam memahami hukum Islam. Al-Shatibi merepresentasikan fase klasik ushul fikih yang berhasil menggeser orientasi hukum dari tekstualisme parsial menuju tujuan normatif syariat, tetapi tetap mempertahankan supremasi nash sebagai batas akhir epistemologis.²⁰ Dalam kerangka ini, *maqāṣid* berfungsi sebagai alat harmonisasi antara teks dan praktik hukum, bukan sebagai otoritas normatif yang berdiri sendiri.

Sebaliknya, Yudian merepresentasikan fase pasca-klasik pemikiran hukum Islam, di mana *maqāṣid* tidak lagi sekadar menjadi *epistemic lens*, tetapi berkembang menjadi *epistemic authority*. Pergeseran ini menunjukkan keberanian metodologis untuk menjadikan *maqāṣid* sebagai parameter utama dalam menilai keabsahan hukum, termasuk hukum yang secara formal berakar pada nash.²¹ Dengan demikian, hukum Islam tidak lagi dinilai dari kesesuaian tekstual semata, tetapi dari kontribusinya terhadap keadilan dan kemaslahatan publik.

Perbedaan ontologis antara keduanya juga sangat menentukan. Al-Shatibi memahami syariat sebagai kehendak ilahi yang terejawantah dalam struktur sosial tradisional, sedangkan Yudian memahami syariat sebagai sistem nilai etik yang harus terus-menerus diaktualkan dalam konteks negara modern. Implikasi ontologis ini berdampak langsung pada metodologi hukum: *maqāṣid* Al-Shatibi bersifat stabil dan universal, sementara *maqāṣid* Yudian bersifat dinamis dan kontekstual.

Namun, perlu dicatat bahwa pendekatan Yudian tidak bebas dari problem. Ketika *maqashid* diposisikan sebagai otoritas normatif yang relatif independen dari teks, muncul risiko subjektivitas dalam menentukan apa yang disebut sebagai kemaslahatan. Kritik ini sering diarahkan pada *maqashid* kontemporer yang dianggap membuka peluang relativisme moral dan politisasi hukum Islam.²² Dalam hal ini, kehati-hatian epistemologis Al-Shatibi justru menjadi pengingat penting akan perlunya batasan normatif dalam penggunaan *maqashid*.

Dengan demikian, tabel perbandingan ini memperlihatkan bahwa pemikiran Yudian tidak dapat dipahami sebagai penolakan terhadap Al-Shatibi, melainkan sebagai rekonstruksi kritis atas fondasi *maqashid* klasik. Al-Shatibi menyediakan basis teoretik *maqashid*, sementara Yudian mengujinya dalam konteks negara modern yang menuntut keadilan substantif, pluralisme, dan supremasi konstitusi. Ketegangan antara stabilitas normatif dan dinamika kontekstual inilah yang menjadi inti perdebatan *maqashid syariah* dalam wacana ushul fikih kontemporer.

²⁰Al-Shāṭibī, *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī'ah*, vol. 2 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.), 5–12.

²¹Yudian Wahyudi, *Ushul Fikih Progresif* (Yogyakarta: Kaukaba, 2015), 52–56.

²²Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law* (London: IIIT, 2008), 183–186.

Kritik Analitis Mendalam terhadap Dua Pendekatan Maqashid

Analisis perbandingan antara *maqashid syariah* dalam pemikiran Al-Shatibi dan Yudian menyingkap bukan hanya perbedaan metodologis, tetapi juga ketegangan epistemologis yang mencerminkan dua fase penting dalam perkembangan ushul fikih: fase klasik dan fase pasca-klasik. Kritik terhadap kedua pendekatan ini penting dilakukan agar *maqashid* tidak diperlakukan sebagai doktrin normatif yang kebal dari evaluasi, melainkan sebagai paradigma metodologis yang terus diuji relevansinya. Pendekatan Al-Shatibi memiliki kekuatan utama pada upayanya menempatkan *maqashid* sebagai fondasi sistemik hukum Islam. Melalui metode induksi (*istiqra*), ia berhasil menghindari spekulasi rasional yang tidak terkendali dan menjaga *maqashid* tetap berakar kuat pada nash.²³ Dengan cara ini, Al-Shatibi memberikan legitimasi epistemologis yang kokoh bagi *maqashid* sekaligus mengamankannya dari relativisme. Kekuatan ini menjadikan *maqāṣid* versi Al-Shatibi dapat diterima secara luas dalam tradisi ushul fikih Sunni.

Namun, justru pada titik kehati-hatian metodologis tersebut terletak keterbatasan utama pemikiran Al-Shatibi. Dengan menempatkan nash sebagai batas akhir epistemologis yang tidak dapat dilampaui, *maqashid* kehilangan potensi kritisnya terhadap struktur sosial dan politik yang telah dilegitimasi oleh pembacaan fikih klasik. Dalam kondisi tertentu, hukum yang sah secara tekstual tetapi menimbulkan ketidakadilan struktural tetap dapat dipertahankan atas nama kesetiaan terhadap teks.²⁴ Dengan demikian, *maqashid* berfungsi lebih sebagai alat harmonisasi internal sistem hukum daripada sebagai instrumen transformasi sosial. Selain itu, klasifikasi *maqashid* ke dalam *daruriyat*, *hajiyyat*, dan *tahsinīyat*, meskipun sangat membantu secara metodologis, cenderung bersifat ahistoris. Al-Shatibi tidak memberikan mekanisme yang jelas untuk merekonstruksi isi dan prioritas *maqashid* seiring perubahan zaman. Akibatnya, *maqashid* klasik berpotensi direduksi menjadi daftar normatif yang statis, bukan kerangka dinamis yang mampu merespons kompleksitas masyarakat modern.²⁵

Berbeda dengan Al-Shatibi, kekuatan utama pendekatan Yudian terletak pada keberaniannya menjadikan *maqashid* sebagai alat kritik epistemologis terhadap ortodoksi fikih. Dengan menempatkan *maqashid* sebagai *epistemic authority*, Yudian membuka ruang bagi hukum Islam untuk berinteraksi secara konstruktif dengan nilai-nilai modern seperti keadilan sosial, hak asasi manusia, dan konstitusionalisme.²⁶ Pendekatan ini memungkinkan *maqashid* berfungsi sebagai instrumen pembaruan hukum Islam yang relevan dengan konteks negara-bangsa modern. Namun, pendekatan Yudian juga menghadapi tantangan serius. Ketika *maqashid* diposisikan relatif independen dari teks, muncul persoalan metodologis mengenai siapa yang berwenang menentukan *maqashid* dan bagaimana batasannya. Tanpa kriteria epistemologis yang ketat, *maqashid* berisiko berubah menjadi konsep elastis yang dapat dimanipulasi untuk melegitimasi kepentingan politik atau ideologis tertentu.²⁷ Dalam konteks negara modern, risiko ini menjadi semakin besar karena hukum sering kali berada dalam tarik-menarik kepentingan kekuasaan.

Kritik lain terhadap pendekatan Yudian adalah kecenderungannya untuk mengaburkan batas antara norma etik dan norma hukum. Dengan menempatkan *maqashid* sebagai paradigma etik-konstitusional, terdapat risiko bahwa hukum Islam kehilangan kekhasan normatifnya dan melebur sepenuhnya ke dalam wacana hukum positif. Dalam situasi ini, *maqashid* dapat kehilangan fungsi transendennya sebagai nilai ilahiah yang kritis terhadap negara, dan justru berfungsi sebagai legitimasi moral bagi kebijakan negara.²⁸

²³Abū Ishāq al-Shātibī, *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī'ah*, vol. 2 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.), 5–7.

²⁴Wael B. Hallaq, *Authority, Continuity, and Change in Islamic Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 159–162.

²⁵Mohammad Hashim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence* (Cambridge: Islamic Texts Society, 2003), 273–275.

²⁶Yudian Wahyudi, *Ushul Fikih Progresif* (Yogyakarta: Kaukaba, 2015), 52–56.

²⁷Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law* (London: IIIT, 2008), 184–187.

²⁸Wael B. Hallaq, *The Impossible State* (New York: Columbia University Press, 2013), 120–123.

Dari sudut pandang epistemologi hukum Islam, ketegangan antara dua pendekatan ini menunjukkan dilema mendasar *maqashid syariah*: antara stabilitas normatif dan dinamika kontekstual. Al-Shatibi menawarkan stabilitas dan legitimasi tradisional, tetapi dengan daya kritis yang terbatas. Sebaliknya, Yudian menawarkan daya kritis dan relevansi kontekstual, tetapi dengan risiko subjektivitas dan politisasi. Dilema ini menunjukkan bahwa *maqashid* tidak dapat dipahami secara ekstrem dalam salah satu kutub, melainkan memerlukan sintesis metodologis yang menjaga keseimbangan antara teks, akal, dan realitas sosial.

Oleh karena itu, kritik analitis terhadap dua pendekatan *maqashid* ini mengarah pada kebutuhan pengembangan ushul fikih yang bersifat reflektif dan berlapis. *Maqashid syariah* perlu dipertahankan sebagai paradigma etik yang transenden, tetapi sekaligus dibekali dengan mekanisme epistemologis yang jelas untuk mencegah subjektivitas. Dengan demikian, *maqashid* dapat berfungsi sebagai instrumen pembaruan hukum Islam tanpa kehilangan legitimasi normatifnya.

Dimensi penting yang belum banyak dieksplorasi dalam perbandingan Al-Shatibi dan Yudian adalah relasi antara *maqashid syariah* dan kekuasaan (*power relations*). Kritik terhadap dua pendekatan *maqashid* tidak hanya perlu diarahkan pada aspek metodologis, tetapi juga pada implikasi politik-epistemologisnya. Hal ini penting karena hukum, dalam praktiknya, tidak pernah berada dalam ruang hampa, melainkan selalu berkelindan dengan struktur otoritas dan kepentingan.

Dalam kerangka Al-Shatibi, relasi *maqashid* dan kekuasaan cenderung bersifat implisit. Dengan menempatkan *maqashid* sebagai hasil induksi kolektif dari nash dan praktik hukum yang mapan, Al-Shatibi secara tidak langsung melegitimasi struktur otoritas fikih tradisional. Ulama berfungsi sebagai penjaga *maqashid*, sementara negara atau penguasa tidak menjadi subjek kritik langsung.²⁹ Model ini efektif dalam menjaga stabilitas normatif masyarakat pra-modern, tetapi menjadi problematis ketika diterapkan dalam konteks negara modern yang memiliki kekuasaan koersif dan sistem hukum positif.

Sebaliknya, pendekatan Yudian secara eksplisit mengaitkan *maqashid* dengan kritik terhadap otoritas hukum, termasuk hukum negara. Dengan menjadikan *maqashid* sebagai standar evaluatif, hukum positif meskipun sah secara procedural dapat dinilai tidak legitimate apabila bertentangan dengan keadilan substantif dan kemaslahatan publik.³⁰ Pada titik ini, *maqāṣid* berfungsi sebagai *counter-hegemonic discourse* yang berpotensi membatasi absolutisme negara. Namun, di sinilah paradoks pendekatan *maqashid* kritis muncul. Ketika *maqashid* dijadikan dasar normatif tertinggi untuk menilai hukum negara, muncul pertanyaan krusial: siapa yang memiliki otoritas untuk mendefinisikan *maqashid* tersebut? Dalam masyarakat plural seperti Indonesia, klaim tunggal atas *maqashid* berpotensi melahirkan hegemoni baru, baik oleh elite keagamaan maupun oleh negara yang mengadopsi bahasa *maqashid* untuk membenarkan kebijakannya.³¹

Dalam perspektif ini, *maqashid* tidak hanya berfungsi sebagai alat pembebasan hukum, tetapi juga berpotensi menjadi instrumen legitimasi kekuasaan. Negara dapat mengklaim bahwa kebijakannya sejalan dengan “kemaslahatan umum”, sementara kritik terhadap kebijakan tersebut dianggap bertentangan dengan *maqashid*. Risiko ini menunjukkan bahwa *maqashid*, jika tidak disertai mekanisme epistemologis dan institusional yang jelas, dapat kehilangan fungsi kritisnya dan justru memperkuat dominasi kekuasaan.

²⁹Abū Ishāq al-Shātibī, *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī'ah*, vol. 2 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.), 20–22.

³⁰Yudian Wahyudi, *Ushul Fikih Progresif* (Yogyakarta: Kaukaba, 2015), 88–91.

³¹Wael B. Hallaq, *The Impossible State* (New York: Columbia University Press, 2013), 146–149.

Perbandingan ini memperlihatkan bahwa kelemahan utama pendekatan Al-Shatibi adalah absennya analisis kekuasaan, sementara kelemahan pendekatan Yudian terletak pada potensi instrumentalisasi *maqashid* dalam ruang politik modern. Oleh karena itu, pengembangan *maqashid syariah* ke depan perlu memasukkan dimensi *critical legal studies*, yakni kesadaran bahwa hukum dan *maqashid* selalu berada dalam medan tarik-menarik kepentingan.

Dari sudut pandang ini, *maqashid* idealnya diposisikan bukan sebagai doktrin final, melainkan sebagai wacana kritis yang terbuka terhadap pengujian publik dan dialog intersubjektif. *Maqashid* harus memiliki fungsi *self-critical*, yakni kemampuan untuk mengkritik klaim *maqashid* itu sendiri. Tanpa mekanisme ini, *maqashid* berisiko menjadi “meta-narasi” yang tidak dapat dipertanyakan, sebuah posisi yang justru bertentangan dengan semangat keadilan yang menjadi tujuan dasarnya.

Dengan demikian, kritik terhadap Al-Shatibi dan Yudian membawa kita pada kesimpulan metodologis yang lebih luas: *maqashid syariah* harus dikembangkan dalam kerangka epistemologi hukum yang demokratis, reflektif, dan anti-otoritarian. Dalam konteks Indonesia, pendekatan ini sangat relevan untuk memastikan bahwa *maqashid* tidak hanya menjadi jembatan antara hukum Islam dan negara, tetapi juga menjadi instrumen etis untuk membatasi kekuasaan dan melindungi keadilan substantif.

KESIMPULAN

Kajian perbandingan *maqashid syariah* antara Al-Shatibi dan Yudian dalam tulisan ini menunjukkan bahwa *maqashid* bukanlah konsep statis yang selesai pada satu fase sejarah tertentu, melainkan paradigma metodologis yang terus mengalami rekonstruksi seiring perubahan konteks sosial, politik, dan epistemologis umat Islam. Al-Shatibi merepresentasikan fase kodifikasi klasik *maqashid* yang menekankan stabilitas normatif, keterikatan pada nash, dan kehati-hatian metodologis melalui pendekatan induktif (*istiqla*). Pendekatan ini memberikan fondasi legitimasi epistemologis yang kuat bagi *maqashid* dalam tradisi ushul fikih Sunni.

Namun, analisis juga memperlihatkan bahwa kekuatan Al-Shatibi tersebut sekaligus menjadi batas historis pemikirannya. Dengan menempatkan *maqashid* terutama sebagai instrumen internal sistem hukum, daya kritis *maqashid* terhadap struktur sosial dan politik yang tidak adil menjadi terbatas. Dalam konteks masyarakat modern dan negara-bangsa, *maqashid* versi klasik berisiko kehilangan relevansi jika tidak direkonstruksi secara kontekstual dan reflektif.

Sebaliknya, pemikiran Yudian menghadirkan *maqashid* sebagai paradigma epistemologis kritis yang berfungsi mengevaluasi dan, jika perlu, mendekonstruksi produk fikih historis. Dengan menjadikan *maqashid* sebagai orientasi etik dan rasional hukum Islam, Yudian membuka ruang dialog yang lebih intens antara hukum Islam dan realitas negara modern, termasuk konstusionalisme, demokrasi, dan pluralisme hukum. Pendekatan ini memberikan peluang besar bagi revitalisasi ushul fikih di Indonesia agar tidak terjebak dalam dikotomi antara hukum agama dan hukum negara.

Meski demikian, tulisan ini juga menegaskan bahwa pendekatan *maqashid* kritis ala Yudian tidak bebas dari persoalan. Tanpa kerangka epistemologis yang ketat, *maqashid* berpotensi direduksi menjadi justifikasi normatif yang subjektif atau bahkan politis. Oleh karena itu, pengembangan *maqashid* di Indonesia menuntut keseimbangan antara legitimasi tekstual dan sensitivitas kontekstual, antara stabilitas normatif dan daya kritis transformasional.

Berdasarkan temuan tersebut, kontribusi utama tulisan ini adalah penegasan perlunya sintesis metodologis antara pendekatan Al-Shatibi dan Yudian. Sintesis ini bukanlah upaya kompromi eklektik, melainkan usaha membangun ushul fikih reflektif yang menjadikan *maqashid* sebagai prinsip normatif-transendental sekaligus alat kritik epistemologis terhadap realitas hukum. Dalam konteks Indonesia, pendekatan ini memungkinkan hukum Islam berperan aktif dalam pembangunan hukum nasional tanpa kehilangan identitas teologis maupun terjebak pada formalisme syariat.

Akhirnya, *maqashid syariah* perlu dipahami bukan sebagai tujuan akhir hukum Islam, melainkan sebagai horizon metodologis yang terus diperjuangkan. Dengan menjadikan *maqashid* sebagai ruang dialog antara teks, akal, dan realitas sosial, pengembangan ushul fikih di Indonesia memiliki peluang besar untuk melahirkan tradisi hukum Islam yang adil, rasional, dan relevan dengan tantangan zaman.

REFERENSI

- al-Shāṭibī, Abū Ishāq, *al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Shari'ah*, Vol. 1, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.t.
-, *al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Shari'ah*, Vol. 2, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.t.
- Auda, Jasser, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law*, London: International Institute of Islamic Thought (IIIT), 2008.
- Hallaq, Wael B, *A History of Islamic Legal Theories*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
-, *Authority, Continuity, and Change in Islamic Law*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
-, *The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament*, New York: Columbia University Press, 2013.
- Kamali, Mohammad Hashim, *Principles of Islamic Jurisprudence*, Cambridge: Islamic Texts Society, 2003.
-, *Shari'ah Law: An Introduction*, Oxford: Oneworld, 2008.
- Mudzhar, M. Atho, *Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia*, Jakarta: INIS, 1993.
- Muttaqin, Ahmad, “Pemikiran Ushul Fikih Yudian Wahyudi”, *Al-Ahkam*, 26, no. 2 (2016).
- Nurlaelawati, Euis, *Modernization, Tradition and Identity: The Kompilasi Hukum Islam and Legal Practices of the Indonesian Religious Courts*, Amsterdam: Amsterdam University Press, 2010.
- Wahyudi, Yudian, “Hukum Islam dan Negara Bangsa”, dalam *Islam dan Negara Modern*, Yogyakarta: Nawesea Press, 2014.
-, “Maqasid al-Shariah and the Indonesian Legal System”, dalam *Islamic Law and Society in Southeast Asia*, diedit oleh Arskal Salim dan Azyumardi Azra, 115–118. Jakarta: Mizan, 2010.
-, *Maqashid Syariah dalam Pergumulan Politik*, Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2012.
-, *Ushul Fikih Progresif*, Yogyakarta: Kaukaba, 2015.