



PENDEKATAN SISTEM JASSER AUDA TERHADAP HUKUM ISLAM: Ke Arah Fiqh Post-Postmodernisme

Muhammad Faisol

UIN Maaulana Malik Ibrahim Malang
Faisol_fatawi@yahoo.co.id

Abstrak

Persoalan utama yang dihadapi dunia Islam dewasa ini adalah kegagalan dalam proses demokratisasi politik, sistem ekonomi dan pendidikan, berkembangnya ancaman ekstrimis religius (fundamentalis), serta upaya pemupukan pluralisme dan pemahaman modern atas toleransi yang didasarkan pada sikap saling memahami. Realitas dunia Islam seperti itu telah menggelitik Jasser Auda untuk mempertanyakan kembali posisi syariat Islam- dimanakah syariat Islam? Bagaimana syariat Islam dapat berperan positif dalam mensikapi krisis yang dihadapi dunia Islam? Apakah ada masalah dalam syariat Islam? Tulisan ini menelusuri gagasan pembaharuan Jasser Auda dalam bidang hukum Islam yang menawarkan pendekatan sistemik terhadap hukum Islam. Menurut Auda, sebagai suatu sistem, hukum Islam harus dijabarkan melalui enam kategori-teoritis, yaitu: sifat kognitif (cognitive nature), saling keterkaitan (interrelated), keutuhan (wholeness), keterbukaan (openess), multi-dimensionalitas (multi-dimentionality) dan kebermaknaan (purposefulness). Di sini Auda menawarkan rekonstruksi teori maqāṣid sekaligus, pada saat yang sama, mengkritik teori maqāṣid klasik yang cenderung hirarkis dan sempit. Menurutnya, suatu ijtihad hukum Islam hanya akan efektif manakala ia mencerminkan maqāṣid (tujuan) di balik teks sebagaimana yang diinginkan oleh syāri'.

Abstract

JASSER AUDA'S SYSTEMATIC APPROACH TO ISLAMIC LAW: Toward the Fiqh of Post-Modernism. Among the main issues facing the current Muslim world are the failures in the process of political democratization, the failures in the economic and educational systems, the growing threat

of religious extremists (fundamentalist), and the unsuccessful efforts to accumulate modern understandings of pluralism and tolerance. Such a condition instigates Jasser Auda to question the position of Islam- where is the Islamic law? How the Islamic law can play a positive role to respond the crises facing the Islamic world? Is there a problem in the Islamic Law? This article explores the Jasser Auda's ideas that offer a systemic reform in the field of Islamic law. According to Auda, the Islamic law, as a regulation system, must be elaborated through a six-theoretical categories, namely: the cognitive nature, the interrelatedness, the wholeness, the openness, the multi-dimensionality, and the purposefulness. Besides offering the theory of *Maqāṣid* reconstruction, Auda, at the same time, criticizes the underlying theory of classical *Maqāṣid* which tend to be hierarchical and narrow. He asserts that the *ijtihad* of Islamic law will only be effective when it reflects *Maqāṣid* (the real purposes) behind the text as desired by the *syarī'ah* '.

Kata kunci: Auda; sistem; *maqāṣid syarī'ah*

A. Pendahuluan

Tulisan singkat ini berusaha mengulas karya Jasser Auda yang berjudul *Maqāṣid as-Syarī'ah as Philosophy of Islamic Law: a Systems Approach*. Istilah *maqāṣid as-Syarī'ah* dan *Islamic law (al-tasyrī' al-islāmi)* menjadi konsep kunci yang sejak lama telah dikenal dalam kajian hukum-hukum Islam (ilmu *fiqh* maupun *uṣul fiqh*). Sementara istilah *a system approach* (pendekatan sistem) merupakan kosa kata baru yang jarang—atau bahkan tidak sama sekali—kita temukan dalam diskusi hukum Islam klasik. *System approach* adalah sebuah pendekatan kekinian yang lahir dari alam modern. Jasser mengajak kita untuk menyoal dan mendiskusikan hukum Islam dalam konteks dunia kekinian (*global*).

Umat Islam sekarang hidup di tengah era globalisasi yang sedang tumbuh dan hampir menyeluruh. Sistem negara bangsa (*nation state*), ekonomi dunia yang saling berkaitan, penciptaan dunia melalui komunikasi global dan sistem transportasi menjadi manifestasi nyata dari mesin globalisasi. Globalisasi memberikan cara pandang baru dan tantangan-tantangan kontemporer yang harus dihadapi oleh sejarah umat Islam. Mengatasi dampak dari globalisasi (modernitas) menjadi masalah utama yang harus dihadapi oleh umat Islam.¹

¹Muḥamad Ḥamdi Zaqqouq, *al-Islām fi Aṣr al-'Aulamah* (Kairo: Maktabah al-Syurūq, 2001), h. 27-32.

John L. Esposito mencatat bahwa setidaknya ada empat hal terkait dengan pengalaman umat Islam kontemporer. *Pertama*, krisis identitas yang diawali dengan rasa kegagalan, kehilangan identitas dan kurangnya penghargaan-diri. *Kedua*, kekecewaan terhadap Barat disebabkan oleh kegagalan banyak penguasa muslim dan pemerintah yang berkiblat ke Barat untuk merespon kebutuhan politik dan sosio-ekonomi masyarakat mereka. *Ketiga*, perasaan bangga dan kuat akibat keberhasilan militer dan ekonomi pada tahun 1973 serta revolusi Iran 1978-1979. *Keempat*, pencarian identitas yang lebih otentik yang berakar pada Islam masa lalu.²

Sebagai dampak dari pengalaman itu, Islam kembali ditegaskan secara lebih kuat di tengah kehidupan pribadi maupun kehidupan publik masyarakat-masyarakat muslim dengan cara yang ketat dan kadang dramatis yang seringkali disebut sebagai kebangkitan Islam, revivalisme Islam atau fundamentalisme Islam. Perdebatan dan perjuangan mengatasi persoalan identitas, agama, budaya dan perilaku tidak hanya terjadi di dunia muslim juga terjadi di Barat.

Di Eropa dan Amerika, Islam menjadi agama terbesar kedua atau ketiga. Islam mengalami pertumbuhan yang paling cepat di sana. Perbedaan yang tegas antara Islam dan Barat tidak ada lagi. Muslim saat ini merupakan bagian dari dan tak terpisahkan dengan pemandangan Amerika dan Barat. Sementara umat Islam di negeri-negeri yang mayoritas penduduknya muslim sedang memperjuangkan peran Islam dalam Negara dan masyarakat, komunitas-komunitas muslim minoritas di Eropa dan Amerika bergulat dengan masalah-masalah asimilasi agama dan budaya.

Khususnya di negara bangsa dunia Islam, dampak globalisasi tidak menampakkan perkembangan terhadap proses politik mobilisasi dan integrasi, serta proses pertumbuhan ekonomi. Justru superstruktur-superstruktur yang terbentuk lebih merupakan sebuah imposisi yang lahir setelah *dissolusi* Barat terhadap tanaman Islam. Akibatnya, terdapat legitimasi yang lemah terhadap institusi kontemporer di negara-negara Islam. Krisis legitimasi ini memunculkan gerakan fundamentalisme.³

²John L. Esposito, *Islam Warna Warni, Ragam Ekspresi Menuju Jalan Lurus*, terj. Arif Maftuhin, (Jakarta: Paramadina, 2004), cet. I, h. 199.

³Bassam Tibi, *Ancaman Fundamentalisme: Rajutan Islam Politik dan Kekacauan*

Tragedi *World Trade Center* (WTC) 11 September 2001 menjadi titik penting yang menentukan dalam sejarah politik Islam. Kata jihad mendapatkan pemaknaan yang baru dan digunakan secara lebih mengglobal. Jihad tidak saja dimaknai dalam pengertian relegius dan spiritual sebagaimana menurut al-Qur'an. Tetapi istilah jihad menjadi pengertian yang sangat kompleks; mencakup perang kemerdekaan dan perlawanan, jihad-jihad militan, perang suci dan kotor dan seterusnya, semua dideklarasikan sebagai jihad. Jihad tidak saja ditujukan kepada penguasa yang lalim di dunia Islam, tetapi mencakup seluruh lapisan masyarakat dan warga sipil. Jihad berubah menjadi ancaman (teror) yang mengerikan. Jihad menjadi ancaman global. Tidak hanya di Negara-negara Barat, tetapi juga negara muslim atau yang mayoritas berpenduduk muslim.⁴

Persoalan utama yang kini dihadapi dunia Islam adalah partisipasi politik dan demokratisasi, sistem ekonomi dan pendidikan yang gagal, berkembangnya ancaman ekstrimis religius (fundamentalis), dampak globalisasi, serta memupuk pluralisme dan pemahaman modern atas toleransi yang didasarkan pada sikap saling memahami. Bahkan menurut hasil survei *United Nation Development Programme* (UNDP) disebutkan bahwa indeks pertumbuhan manusia di dunia yang berpenduduk mayoritas muslim memperlihatkan tingkat yang sangat rendah. Rendahnya indeks pertumbuhan ini disebabkan oleh beberapa faktor penting, diantaranya masalah buta huruf⁵, pendidikan, partisipasi ekonomi dan politik, pemberdayaan perempuan dan partisipasi mereka di panggung politik atau ruang publik.⁶

Realitas dunia Islam seperti itu menggelitik Jasser Auda untuk mempertanyakan kembali tentang syariat Islam; dimanakah syariat Islam sekarang ini? Bagaimana syariat Islam mampu

Dunia Baru, terj. Imron Rosyidi dkk. (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2000), cet. I, h. 12.

⁴John L. Esposito, *Unholy War: Teror Atas Nama Agama*, terj. Syafruddin Hasani (Yogyakarta: Ikon, 2003), cet. I, h. 196-197.

⁵Zaqzouq menyebutkan bahwa dunia Islam pada umumnya masih berkutut pada pengentasan masyarakat dari buta huruf; rata-rata tidak kurang dari 40 %. Bahkan di beberapa Negara Islam tingkat buta huruf masyarakat mencapai lebih dari 60 %. Lihat, Zaqzouq, *al-Islām fī Aṣr al-'Aulamah*, h. 29-30.

⁶Jasser Auda, *Maqāṣid al-Syarī'ah as Philosophy of Islamic Law: a Systems Approach* (London: The International Institute of Islamic Thought), 2008, h. xxii.

memainkan peran positif dalam mensikapi krisis yang sedang dihadapi dunia Islam? Apakah ada masalah dalam syariat Islam?

B. Memahami Syari'ah

Dalam literatur-literatur bahasa disebutkan, kata *syariat* berasal dari akar kata *sy - r - 'a* yang memiliki beberapa arti. *Pertama*, *syara'a* bermakna datang (*warada*). Jika dikatakan *syara'a al-warid* berarti memasukkan air ke dalam mulutnya; *syara'at al-dawāb fi al-mā'* berarti ia masuk ke dalam air. Kata *syari'ah* dan *syir'ah* berarti tempat mengalirnya air. *Kedua*, *syir'ah* bisa berarti metode (*al-manhaj*) dan jalan (*al-ṭarīq*).⁷

Secara bahasa, kata *syariah* berarti tempat mengalirnya air; metode atau sebuah jalan atas sesuatu. Pengertian ini sesuai dengan makna beberapa ayat yang ditunjukkan oleh al-Qur'an, yaitu bahwa *syariah* berarti "peraturan" atau "metode" agama yang menjadi tempat pijakan; "metode" dan "jalan" bagi agama yang telah diwasiatkan kepada para nabi terdahulu sebelum Muhammad SAW.⁸ Pada dasarnya, kata *syariah* dalam bahasa bukan bermakna legislasi hukum (*tasyrī'*) atau undang-undang (*al-qanūn*). Ketika menggariskan legislasi hukum (*tasyrī'*), al-Qur'an tidak menyebutkan kata *syari'ah* dan kata-kata derivatnya.⁹

Menurut Jasser Auda, dengan mengutip pendapat Ibn al-Qayyim, bahwa *syariat* pada dasarnya adalah prinsip yang berpijak pada hikmah dan kemaslahatan umat manusia. Hikmah dan

⁷Lihat materi *sy - r - 'a* dalam Muḥamad bin Mukarrom bin Manzūr, *Lisān al-Arab*, (Beirut: Dār al-Fikr, t.t.), vol. VIII, h. 175.

⁸Beberapa ayat tersebut misalnya, "Kemudian kami jadikan kamu berada di atas suatu syariat (peraturan) dari urusan (agama itu), Maka ikutilah syariat itu dan janganlah kamu ikuti hawa nafsu orang-orang yang tidak mengetahui." (QS. al-Jāsīyah: 18), "Dia Telah mensyari'atkan bagi kamu tentang agama apa yang Telah diwasiatkan-Nya kepada Nuh dan apa yang Telah kami wahyukan kepadamu dan apa yang Telah kami wasiatkan kepada Ibrahim, Musa dan Isa yaitu: Tegakkanlah agama dan janganlah kamu berpecah belah tentangnya. amat berat bagi orang-orang musyrik agama yang kamu seru mereka kepadanya. Allah menarik kepada agama itu orang yang dikehendaki-Nya dan memberi petunjuk kepada (agama)-Nya orang yang kembali (kepada-Nya)." (QS. as-Syūra: 13) dan "Untuk tiap-tiap umat diantara kamu, kami berikan aturan dan jalan yang terang." (QS. al-Mā'idah: 48).

⁹Muhammad Said asy-Asymawi, *Nalar kritis Syari'ah* (Yogyakarta: LKiS, 2004), cet. I, h. 20 - 22.

kemaslahatan itu harus terwujud di tengah kehidupan mereka. Syariah merupakan keadilan, rahmat, hikmah dan kemaslahatan. Maka, setiap masalah atau hal yang keluar dari keadilan, tidak dapat menghadirkan kerahmatan dan tidak mampu mewujudkan kemaslahatan, bukanlah syariah meskipun didalamnya melibatkan pentakwilan.¹⁰

Dengan demikian, pada dasarnya kehadiran syariah ke tengah umat manusia tidaklah dalam kesia-sian. Syariah memiliki tujuan yang dikehendaki oleh Sang Pembuat syariah (*asy-syāri'*). Seluruh tujuan syariah yang dikehendaki oleh *asy-syāri'* diarahkan untuk kepentingan umat manusia; keadilan, rahmat dan kemaslahatan mereka. Di sini tentunya, syariah bukanlah sekedar kaidah, aturan dan hukum-hukum. Tetapi syariah merupakan spirit yang berkelanjutan dalam menciptakan aturan-aturan baru, melakukan pembaharuan-pembaharuan dan interpretasi-interpretasi modern. Syariah menjadi gerak langkah dinamis yang selalu membawa manusia pada tujuan-tujuan yang benar dan orientasi-orientasi yang mulia.

Jasser Auda menjabarkan pengertian syariah Islam melalui spektrum perbedaan antara konsep syariah, fiqh dan fatwa. *Pertama*, syariah merupakan wahyu yang diturunkan kepada nabi Muhammad Saw. Syariah inilah yang menjadi risalah dan tujuan wahyu yang harus direalisasikan di tengah kehidupan. Di sini, secara sederhana syariah berarti al-Qur'an dan sunnah nabi. *Kedua*, fiqh merupakan kumpulan pendapat atau gagasan mengenai hukum yang dihasilkan dari pikiran para ahli fiqh dengan berbagai metode istinbat dan dari berbagai aliran; yang mencakup berbagai aspek kehidupan sepanjang sejarah Islam. *Ketiga*, fatwa merupakan penerapan syariah dan fiqh di tengah realitas kehidupan umat Islam.¹¹

Al-Qur'an dan sunnah nabi merupakan sumber rujukan utama yang bersifat final. Artinya, ia menjadi *corpus* resmi tertutup—dengan meminjam istilah Arkoun. Secara redaksional sudah final, tetapi terbuka untuk dipahami dan ditafsirkan.

¹⁰Auda, *Maqāṣid asy-Syārī'ah as Philosophy of Islamic Law: a Systems Approach*, h. xxi - xxii.

¹¹*Ibid.*, h. xxiii.

Sebagai teks rujukan, keduanya telah menjadi pedoman hidup yang memiliki visi keadilan, hikmah dan kerahmatan dalam setiap situasi dan kondisi. Inilah pengertian syariah Islam dalam level pertama. Sedangkan pada level fiqh, syariah Islam harus dipahami sebagai usaha untuk “membumikan” tujuan yang diinginkan oleh Pembuat syarah (*asy-syāri*). Usaha ini dilakukan melalui pemikiran mendalam atau apa yang biasa disebut dengan ijtihad. Melalui ijtihad, al-Qur’an dan sunnah dijabarkan menjadi aturan hukum-hukum sesuai dengan situasi lingkungan yang melingkupi seorang mujtahid. Sementara pada level fatwa, syariah Islam hanya dapat diakui sejauh mencerminkan tujuan syariah itu sendiri. Syariah Islam dalam pengertian level yang terakhir ini sangat terkait dengan perwujudan dari tujuan syariah, bukan kecenderungan dan atau ideologi aliran/mazhab.

Dengan pemahaman seperti itu, maka syariah Islam merupakan wahyu (al-Qur’an dan sunnah) yang sempurna, sedangkan kesempurnaan syariah bergantung pada upayanya yang selalu berkesinambungan untuk menyesuaikan diri dengan kondisi masyarakat dan mengarahkan manusia pada esensi kemanusiaan dan semangat kehidupan. Di sini, syariah sebagai wahyu harus dibedakan dengan hasil pemikiran tentang syariah atau interpretasi terhadap wahyu. Syariah Islam bukanlah segala hukum agama, aturan ibadah, legislasi hukum, segala pendapat para ahli fiqh, mufassir, pandangan para komentator dan ajaran tokoh agama.

Jasser Auda yakin bahwa pada tingkatan sebagai wahyu syariah Islam tidak ada masalah. Syariah Islam, menurutnya, mampu mewujudkan masyarakat yang adil dan produktif, berkembang dan humanis; mampu menciptakan masyarakat yang penuh cinta kasih, harmonis, demokratis dan menjunjung tinggi nilai-nilai kemanusiaan.¹² Jika kondisi dunia Islam sekarang ini terbalik, maka kesalahannya terletak pada pemikiran tentang syariah Islam. Bukan syariah Islam (al-Qur’an dan as-sunnah sebagai wahyu) itu sendiri yang telah sempurna. Syariah diturunkan karena ada tujuan yang dikehendaki oleh Sang Pembuat-nya (*asy-syāri*). Untuk itu dibutuhkan pemikiran ulang untuk menangkap tujuan syariah (*maqāṣid asy-syarī’ah*).

¹²*Ibid.*, h. xxii.

C. Menjadikan *Maqāṣid asy-Syarī'ah* Sebagai Prinsip

Kata *maqāṣid* merupakan istilah yang sangat populer dalam kajian fiqh Islam dan hukum Islam. Terdapat banyak istilah atau nama yang digunakan untuk menyebut *maqāṣid*. Di antaranya, *qaṣd al-syāri' bi al-ḥukm* (istilah ini dipakai oleh misalnya Ibn Rusyd, Ibn Taimiyah, Ibn al-Qayyim dan al-'Āmidī), *Garḍ asy-syāri'* (istilah ini dipakai oleh misalnya Ibn al-Arabi, al-Sarkhasi dan asy-Syaukani), *ma arāda asy-syāri' bi al-ḥikam* (istilah ini dipakai oleh misalnya asy-Syafi'i, al-Jaṣṣāṣ dan Ibn al-Qayyim), *ma taṣawwafa asy-syāri' ilaih* (istilah ini dipakai oleh misalnya as-Saiwasi), *munāsabat al-qiyās* (istilah ini dipakai oleh misalnya ar-Razi, al-Gazali dan al-'Āmidī), *al-ḥikmah* (istilah ini dipakai oleh misalnya al-Gazali dan ar-Razi), *al-maṣlaḥah* (istilah ini dipakai oleh misalnya az-Zurqani, Ibn Qudamah, Ibn al-Qayyim dan al-'Āmidī), *al-maṣlaḥah al-mursalah* (istilah ini dipakai oleh misalnya al-Gazali).¹³

Maqāṣid merupakan bentuk jamak dari kata *maqṣid*. Ia berasal dari akar kata **q - ṣ - d** yang berarti “mendatangi sesuatu” dan “sesuatu itu menjadi berkumpul”. Jika dikatakan “*aqṣadahu al-sahma*” berarti panah itu mengenai sasarannya, dan jika dinyatakan “*an-nāqah al-qaṣīd*” berarti unta itu gemuk (karena dipenuhi daging).¹⁴ Sementara itu, Ibn Manẓūr menyebutkan kata *qaṣada* berarti lurus, tegak dan atau tidak menyimpang (*istaqāma* dan *'adala*).¹⁵ Sesuatu yang dilemparkan (seperti anak panah) akan mengenai sasaran yang dituju jika mengikuti jalan yang lurus. Jadi, medan *semantic* dari kata *qaṣada* meliputi “mendatangi sesuatu”, “menjadi berkumpul” (mengenai sasaran) dan “tidak melenceng” (lurus).

Yusuf Qarḍawī menyatakan, bahwa pengertian *maqāṣid*

¹³Jasser Auda, *Fiqh Maqāṣid; Ināṭah al-Aḥkām asy-Syar'iyah bi Maqāṣidiha* (London: al-Ma'had al-Alami li al-Fikr al-Islāmi, 2007), cet. III, h. 47 – 48. Istilah lainnya juga digunakan, diantaranya *al-illah* dan *al-ilal*, *al-maṣlaḥah* dan *al-ḥikmah*, *al-ma'na* dan *al-magza*, *murād asy-syar'i* (apa yang dikehendai syariah) dan *asrār asy-Syarī'ah* (rahasia di balik syariah). Lihat, Aḥmad ar-Raisuni, *al-Baḥṣ fi Maqāṣid asy-Syarī'ah; Nasy'atuḥu wa Taṭawwuruḥu wa Mustaqbaluḥu*, makalah disampaikan dalam seminar tentang “Maqāṣid Syariah” di London tanggal 1 – 5 Maret 2005.

¹⁴Abū al-Ḥusein Aḥmad bin Fāris bin Zakariyyah, *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah* (Beirut: Dār al-Jail, t.t.), vol. V, h. 95.

¹⁵Lihat materi *q - ṣ - d* dalam Muḥamad bin Mukarrom bin Manẓūr, *Lisān al-Arab* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t.), vol. VIII, h. 353.

mencakup dua pengertian. Yaitu, tujuan (*al-hadaf* atau *al-gāyah*) dan niat. Pengertian tujuan lebih bersifat umum karena mencakup berbagai aspek, sementara niat lebih bersifat individu karena terkait dengan setiap individu mukallaf atau individu Rasulullah saw.¹⁶ Tuhan menurunkan syariah melalui utusan-Nya (Rasulullah saw.) dengan tujuan tertentu. Yaitu, demi kemaslahatan umat manusia. Tujuan yang dikehendaki oleh Tuhan inilah yang dalam kajian hukum Islam dikenal dengan *maqāṣid asy-syarī'ah*. Dengan demikian, *maqāṣid asy-syarī'ah* merupakan sekumpulan tujuan Tuhan dan nilai-nilai moral yang padanya syariah Islam itu diwahyukan.

Oleh karena itu, *maqāṣid asy-syarī'ah* menjadi penting dalam melakukan kajian terhadap syariah Islam (hukum Islam). *Maqāṣid asy-syarī'ah* adalah prinsip dasar dan pintu utama untuk memahami hukum yang telah diturunkan oleh Tuhan kepada Muhammad saw. (al-Qur'an dan sunnah). Menurut Jasser Auda, *maqāṣid asy-syarī'ah* (sekumpulan tujuan ketuhanan dan nilai-nilai moral) itu dapat dijadikan sebagai jembatan antara syariah Islam dengan berbagai isu-isu dan tantangan kekinian, bahkan menjadi kunci utama. Ia menjadi pintu dasar untuk melakukan ijtihad terhadap pembaharuan.¹⁷ Bahkan *maqāṣid asy-syarī'ah* merupakan bagian terdalam dari inti atau – malah – agama Islam itu sendiri.¹⁸

Dalam diskusi mengenai hukum Islam, teori *maqāṣid* sejak lama dalam generasi pertengahan. Kajian hukum Islam klasik menyebutkan bahwa *maqāṣid asy-syarī'ah* dikelompokkan menjadi tiga, yaitu *ad-darūriyāt*, *al-hājiyāt* dan *at-tahṣīniyāt*. Yang *darūriyāt* dibagi lagi kedalam *hifz ad-dīn* (perlindungan agama), *hifz an-nafs* (perlindungan jiwa), *hifz al-māl* (perlindungan harta), *hifz al-aql* (perlindungan akal), *hifz an-nasl* (perlindungan keturunan) dan *hifz al-'ird* (perlindungan kehormatan). Pengertian *darūriyat* mengacu pada keenam kebutuhan utama tersebut. Artinya, *darūriyat* merupakan kebutuhan pokok manusia yang harus dipenuhi, dan jika tidak

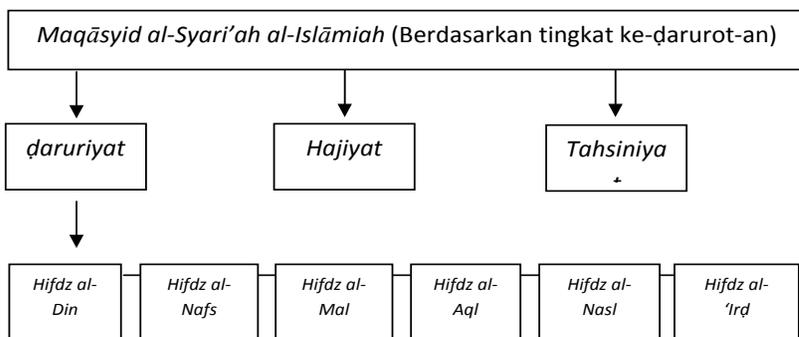
¹⁶ Auda, *Maqāṣid asy-Syarī'ah Inda asy-Syaikh al-Qardāwi* (Qatar: t.p., 2007), h. 42.

¹⁷ Auda, *Maqāṣid asy-Syarī'ah; Daḥīl li al-Mubtadi'in* (London: al-Ma'had al-Ālami li al-Fikr al-Islāmi, 2008), h. 7, 32 dan 49.

¹⁸ Aḥmad ar-Raisūni, *al-Baḥṣ fi Maqāṣid asy-Syarī'ah; Nasy'atuhu wa Taṭawwuruhu wa Mustaqbaluhu*, makalah disampaikan dalam seminar tentang "Maqāṣid Syariah" di London tanggal 1 – 5 Maret 2005.

terpenuhi maka hidupnya akan menjadi terancam. *Hājīyāt* berarti kebutuhan antara yang terkait dengan kebutuhan umum, tidak sampai pada tingkat *ḍarūriyāt*. Sementara *taḥsīniyāt* berarti hal-hal yang tidak terkait dengan kebutuhan utama dan kebutuhan antara; di dalamnya terdapat tujuan untuk memperoleh kepantasan atau keutamaan.¹⁹

Contoh dari *ḍarūriyāt* adalah *hifz al-aql*. Kehidupan manusia akan mengalami bahaya jika akal/pikiran mereka tertimpa bahaya. Maka, Islam melarang seseorang meminum khamer (minuman keras), karena dapat merusak akal/pikrannya. Begitu juga dalam hal *hifz al-māl*, kehidupan manusia akan mengalami bahaya jika terjadi krisis keuangan. Maka, Islam melarang praktik riba, penimbunan barang dagangan, dan praktik penipuan yang lainnya. Sementara contoh *hājīyāt* adalah kebutuhan terhadap kawin. Islam hanya mendorong untuk menerima kebutuhan ini dan mengaturnya. Terpenuhi-tidaknya kebutuhan yang satu ini, bukan terkait dengan kehidupan dan kematian seseorang; kehidupan manusia tidak akan mengalami bahaya hanya karena ada diantara mereka tidak kawin. Sedangkan *taḥsīniyāt* menjadi sekedar kebutuhan pelengkap, seperti kebutuhan terhadap pakaian yang bagus dan kebutuhan terhadap rumah yang indah. Begitulah konsep *maqāṣid asy-syarī'ah* dalam hukum Islam klasik diberlakukan dan dipahami secara hirarkis atas dasar pertimbangan ke-*ḍarūrāt*-an. Hirarki itu dapat digambarkan sebagaimana berikut:



¹⁹Abdullah bin Beh, *Alāqah Maqāṣid al-Syarī'ah bi Uṣūl al-Fiqh* (London: Markaz Dirāsāt Maqāṣid al-Syarī'ah al-islāmīyah, 2006), h. 23 - 24.

Jasser Auda memberikan catatan kritis atas teori *maqāṣid* yang dikembangkan pada abad klasik. Menurutnya, di sana terdapat empat kelemahan. *Pertama*, teori *maqāṣid* klasik tidak memerinci cakupannya dalam bab-bab khusus sehingga tidak mampu menjawab secara detail pertanyaan-pertanyaan mengenai persoalan tertentu. *Kedua*, teori *maqāṣid* klasik lebih mengarah pada kemaslahatan individu, bukan manusia atau masyarakat secara umum; perlindungan diri/nyawa individu, perlindungan akal individu, perlindungan harta individu dan seterusnya. *Ketiga*, klasifikasi *maqāṣid* klasik tidak mencakup prinsip-prinsip utama yang lebih luas, misalnya keadilan, kebebasan berekspresi dan lain-lain. *Keempat*, penetapan *maqāṣid* dalam teori *maqāṣid* klasik bersumber pada warisan intelektual fiqh yang diciptakan oleh para ahli fiqh, dan bukan diambil dari teks-teks utama seperti al-Qur'an dan sunnah.²⁰

Bagi Jasser Auda, teori *maqāṣid* klasik yang lebih bersifat hirarkis dan lebih terjebak pada kemaslahatan individu tersebut tidak akan mampu menjawab tantangan dan persoalan zaman kekinian. Bagaimanapun juga kemajuan demi kemajuan peradaban umat manusia terus dicapai dan berkembang. Seiring dengan itu, tantangan dan problematika pun selalu muncul ke tengah kehidupan umat manusia. Teks tidak akan pernah berubah, tetapi konteks situasi yang berada di luar dunia teks selalu mengiri umat manusia dari waktu ke waktu. Maka, konteks menjadi faktor yang menentukan dalam mengiringi tujuan syariah. Kemaslahatan syariah bergantung pada kemajuan realitas yang terus berubah dan peristiwa yang senantiasa baru. Tetapi hal ini tidak berarti menjatuhkan diri dalam pendekatan historisisme.²¹

Maqāṣid asy-syarī'ah dapat dijadikan sebagai prinsip universal (*al-uṣūl al-kullī*) untuk menghindari pertentangan dalil (*ta'āruḍ al-adillah*) antara makna lafal dengan makna konteks. Ia menjadi metode jalan tengah antara pertentangan dalil itu agar

²⁰ Jasser Auda, *Maqāṣid asy-Syarī'ah as Philosophy...*, h. 3 – 4.

²¹ Menurut Auda, kesalahan pengikut historisisme adalah mereka telah menganalogikan teks dan karangan-karangan manusia yang dihasilkan di tengah peradaban dan konsep-konsep yang berubah, dengan teks Tuhan. Ini bertentangan dengan keimanan. Lihat, Jasser Auda, *Fiqh al-Maqāṣid; Ināṭah al-Aḥkām asy-Syarīyah bi Maqāṣidihā* (London: al-Ma'had al-Ālami li al-Fikr al-Islāmi, 2007), cet. III, 32 – 33.

tidak terjebak pada teks atau terbuai dengan kepentingan konteks. *Maqāṣid asy-syarī'ah* hadir dalam rangka keluar dari ketegangan itu; tidak tenggelam dalam ungkapan lafal tetapi pada saat yang sama mampu mewujudkan maksud teks dalam situasi yang sah sesuai dengan kehendak Sang Pembuat syariah.²² Jadi, *maqāṣid* harus difungsikan sebagai landasan untuk menafsirkan teks-teks keagamaan (al-Qur'an dan al-hadīs). Dalam konteks pengambilan keputusan hukum Islam, *maqāṣid* harus dikedepankan. Dan untuk itu, Jasser Auda mengusulkan sebuah prinsip "*tadūru al-aḥkām al-syar'iyah al-amaliyah ma'a maqāṣidiha wujūdan wa'adaman kamā tadūru ma'a 'ilalihā wujūdan wa 'adaman.*"²³

Setidaknya, praktik pengambilan keputusan hukum dengan mempertimbangkan *Maqāṣid asy-syarī'ah* seperti itu dapat pernah dilakukan pada zaman para sahabat Nabi. Diceritakan, ketika penaklukan Irak, Syam dan Mesir, khalifah Umar bin Khattab menolak untuk membagikan tanah negeri yang ditaklukkan (sebagai *ganīmah*) kepada para panglima perang umat Islam (diantara mereka adalah Saad bi Abi Waqas di Irak, Abu Ubaidah di Syam dan Amr bin Asy di Mesir). Keputusan yang dilakukan khalifah Umar untuk tidak membagikan tanah ini berdasarkan pertimbangan kemaslahatan publik, yaitu supaya tidak terjadi ketimpangan sosial; kekayaan tidak hanya dikuasai oleh kalangan *agniyā'* saja sehingga terjadi pemerataan, tidak hanya pada generasi sahabat tetapi juga generasi sesudahnya.²⁴

Contoh lain yang dapat diketengahkan di sini adalah persoalan *diyāt*. *Diyāt* dalam pada masa Rasulullah Nabi Saw. ditetapkan dalam bentuk seratus ekor unta. Meskipun Nabi SAW telah menentukan bentuk *diyāt* yang harus dibayarkan, tetapi khalifah Umar—sepeninggal beliau—mengubahnya sesuai dengan jenis harta yang berkembang di tempat. Untuk di tanah jazirah (Arab) berupa binatang unta; di wilayah Syam dan Mesir diberlakukan *diyāt* dalam bentuk emas; sementara di wilayah Irak

²² *Ibid.*, 16 - 17. Menurut Auda, teori *naskh* juga terjebak pada *ta'arūḍ al-adillah*, karena di sana ada dalil yang menasakh dan dalil yang dinasakh. Atas dasar inilah, Auda menolak teori *naskh*, dan menggantikannya dengan teori *maqāṣid*.

²³*Ibid.*, 54.

²⁴*Ibid.*, 37 - 39.

diubah dalam bentuk uang setempat. Keputusan yang dilakukan khalifah Umar untuk mengubah bentuk *diyāt* yang harus dibayarkan kedalam ukuran-ukuran lainnya ini, semata-mata mengacu dan mempertimbangkan aspek situasi setempat.²⁵

Menurut Jasser Auda, agar syariah Islam mampu memainkan peran positif dalam mewujudkan kemasahatan umat manusia, dan mampu menjawab tantangan-tantangan zaman kekinian, maka cakupan dan dimenasi teori *maqāṣid* seperti yang telah dikembangkan pada hukum Islam klasik harus diperluas. Yang semula terbatas pada kemasalahan individu, harus diperluas dimensinya mencakup wilayah yang lebih umum; dari wilayah individu menjadi wilayah masyarakat atau umat manusia dengan segala tingkatannya. Dari perlindungan keturunan (*hifz an-nasl*) menjadi perlindungan keluarga (*hifz al-usrah*); dari perlindungan akal (*hifz al-aql*) menjadi pewujudan berpikir ilmiah atau pewujudan semangat mencari ilmu pengetahuan; dari perlindungan jiwa (*hifz an-nafs*) menjadi perlindungan kehormatan manusia (*hifz al-karāmah al-insāniyah*) atau perlindungan hak-hak manusia (*hifz ḥuqūq al-insān*); dari perlindungan agama (*hifz ad-dīn*) menjadi perlindungan kebebasan berkeyakinan (*hurriyah al-Itiqād*); dari perlindungan harta kekayaan (*hifz al-māl*) menjadi pewujudan solidaritas sosial.²⁶

Dalam istilah ilmu *uṣūl fiqh*, perluasan konsep *maqāṣid* dan dimensinya seperti itu lebih tepatnya disebut dengan “memperluas *qiyas*” (*tausī’ al-qiyās*) dan “mengeluarkannya (*qiyas*) dari persoalan-persoalan parsial menuju hal-hal yang universal”.²⁷ Usaha ini telah mendapatkan pendasaran yang nyata dalam praktik *uṣūl fiqh* para ulama klasik. Artinya, bahwa praktik untuk lebih mempertimbangkan kemasalahan universal di balik *maqāṣid asy-syarī’ah* menjadi kunci penting dalam penetapan sebuah hukum Islam bagi sebagian ahli *fiqh* masa lalu (klasik). Lihat saja misalnya, Imam al-Juwaini yang menggunakan metode *qiyās al-kulli*.²⁸ Atau Imam asy-Syathibi yang menegaskan untuk berpegang pada prinsip-prinsip universal (*al-qā’idah al-kulliyah*).²⁹

²⁵ *Ibid.*, 43.

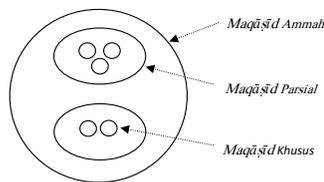
²⁶ Auda, *Maqāṣid asy-Syarī’ah as Philosophy...*, h. 21 – 24.

²⁷ Auda, *Fiqh al-Maqāṣid...*, h. 53.

²⁸ Al-Juwaini, *al-Burhān* (t.p., t.t.), vol. II, h. 590.

²⁹ Imām al-Syāṭibi menyatakan bahwa “jika prinsip-prinsip universal (*al-*

Di samping melakukan perluasan dimensi *maqāṣid*, teori *maqāṣid* klasik perlu direkonstruksi agar dapat keluar dari keterbatasannya. Di sini, Jasser Auda mengajukan konsep baru terhadap teori *maqāṣid*. Menurutnya, *maqāṣid al-syarī'ah* dapat dibagi kedalam tiga level. Yaitu, *maqāṣid* umum, *maqāṣid* khusus dan *maqāṣid* parsial. Yang dimaksud dengan *maqāṣid* umum adalah tujuan-tujuan syariah yang keberadaannya dapat ditemukan dalam setiap pembahasan syariah, seperti perlindungan agama (*hifz ad-dīn*), perlindungan jiwa (*hifz an-nafs*), perlindungan akal (*hifz al-aql*), perlindungan keturunan (*hifz an-nasl*) dan perlindungan harta benda (*hifz al-māl*). *Maqāṣid* khusus berarti tujuan-tujuan yang wujudnya dapat ditemukan dalam bab-bab atau cabang-cabang tertentu tentang pembahasan syariah, seperti perlindungan terhadap kemaslahatan anak dalam hukum keluarga, larangan untuk menimbun dalam kaitannya dengan hukum transaksi harta, dan larangan untuk melakukan tindak criminal dalam legislasi hukum terkait dengan *uqūbah*. Sementara *maqāṣid* parsial terkait dengan “alasan” (*al-illah*) atau tujuan (*al-gāyah*) dari teks atau hukum tertentu, seperti tujuan mengungkap kebenaran ketika sebuah teks mengharuskan untuk menghadirkan sejumlah saksi mata dalam masalah-masalah tertentu; tujuan dalam hal memperingan kesulitan ketika sebuah teks membolehkan berbuka bagi orang yang sakit; larangan menimbun daging hewan kurban; dan lain-lain.³⁰ Bangunan *maqāṣid* tersebut dapat digambarkan sebagaimana berikut:



qawā'id al-kulliyah) itu secara jelas ada dalam *dlaruriyat* atau *hajiyat* dan atau *tahsiniyat*, maka salah satu prinsip parsial (*al-qawā'id al-juz'iyah*) tidak dapat menghilangkannya. Begitu juga kami mengatakan: jika prinsip universal itu secara tegas ditemukan (ada) dalam syariah, dalam ketiga hal tersebut (*ḍarūriyah* atau *ḥājjiyah* dan atau *taḥsīniyah*, pent.) atau salah satunya, maka prinsip universal itu harus dijaga. Maka prinsip parsial bisa diberlakukan untuk mengukuhkan prinsip universal sejauh tidak bertentangan dengan prinsip universal itu, sehingga kemaslahatan yang dituju dalam syari'ah menjadi terabaikan.” Lihat, Abū Ishāq asy-Syāṭibi, *al-Muwāfaqāt fi Uṣūl asy-Syarī'ah* (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiah, t.t.), vol. I.

³⁰Jasser Auda, *Maqāṣid asy-Syarī'ah as Philosophy ...*, h. 5.

Ketiga kategori *maqāṣid asy-syarī'ah* tersebut harus dilihat secara holistik, tidak terpisah-pisah dan bersifat hirarkis sebagaimana dalam teori *maqāṣid* klasik. Kesatuan *maqāṣid* ini sepenuhnya harus dilihat dalam spektrum atau dimensi yang lebih luas. Inilah pintu masuk untuk melakukan pembaharuan dalam merespon persoalan-persoalan konteks zaman kekinian.

D. “Sistem” Sebagai Basis Filsafat dan Pendekatan Terhadap Hukum Islam

Kemajuan pengetahuan alam (fisika, kimia, dan biologi) memiliki kesejarahan yang panjang dalam sejarah peradaban dunia. Perkembangan sains mengalami pencapaian yang selalu progres pada setiap fase-fase sejarah. Nuansa sains mulai nampak kuat dan hegemonik pada fase filsafat atomisme matererialistik. Dari genealogi filsafat inilah lahir filosof-filosof sains seperti Archimedes, Bacon, Boyle dan sebagainya. Pada masa abad pertengahan, aliran filsafat ini sempat terpinggirkan. Namun seiring dengan abad pencerahan dan kelahiran filsafat modern, aliran filsafat sains mulai bangkit dengan dipelopori oleh Galileo, Boyle, dan Dalton. Secara implisit, fase peradaban eropa terbagi dalam empat tahap yakni: 1) Mistisisme 2) Rasionalisme 3) hegemoni gereja (Abad kegelapan), dan terakhir 4) Rasionalisme empirik. Rasionalisme Empirik inilah yang melahirkan melahirkan August Comte (1797-1857), penggagas Fisika Sosial (positivisme).

Sebagai dampak dari laju positivisme, peradaban Eropa mengalami kemajuan luar biasa di bidang penemuan-penemuan ilmu sains dan industri. Lahirlah era modern yang bersamaan dengan hiruk pikuk saintek, khususnya di bidang fisika dan mekanika. Era ini ditandai dua potret yang mencolok. *Pertama*, pengetahuan alam telah sampai pada titik *apriori*; obyektif, metodologis, “bebas nilai” dan rasional-empiris, sehingga tidak hanya meminggirkan “metafisika” tetapi juga menggusur pengetahuan yang tidak rasional-empiris. *Kedua*, arus revolusi industri yang mampu menghasilkan mesin-mesin yang digunakan untuk “menundukkan” alam dan menguras segala isinya.³¹

³¹WWW.puspek.averroes.or.id/2008/09/08/teori-sistem-dekonstruksi-positivisme-sains-menuju-kemasyalahatan-ekologis-dan-humanitas, diunduh

Modernitas tidak hanya menghadirkan pengetahuan yang pasti dan teknologi yang teruji, tetapi juga menyediakan perangkat procedural ilmiah tentang ketidakpastian dan ramalan-ramalan yang bisa dihitung dengan angka. Dalam riset sosial misalnya, statistika menyediakan perhitungan sekian persen yang hampiran (metode numerik) dengan realitas sebenarnya yang dimodelkan secara matematis.

Di hadapan Einstein kesombongan sains itu digugat. Melalui teori Fisika Kuantum-nya, ia bahwa dunia di sekeliling kita tersusun atas molekul-molekul, atom dan sub-atom yang tidak stabil. Partikel-partikel ini saling berinteraksi, menghasilkan partikel baru dan sebaliknya bisa saling memusnahkan. Paradigma ini seakan mendekatkan sains yang sebelumnya membangun dunianya sendiri yang serba pasti, dibalik lagi pada kosmologi alam yang dinamis dan lekat dengan siklus semesta yang *fana'* (kelahiran, kehidupan, dan kematian). Relativitas Einstein ini seolah menampar wajah saintis Newtonian yang meyakini bahwa semesta ini bukanlah kumpulan benda objek yang terpisah, melainkan berupa jaringan yang terbentuk dari hubungan antara bagian-bagian atau entitas penyusun dari sesuatu yang tunggal.³² Melalui paradigma “sistem”, Einstein membuka jalan untuk memikirkan kembali realitas alam semesta ini.

Istilah sistem berasal dari bahasa Yunani *systema* yang berarti keseluruhan yang tersusun dari bagian-bagian atau komposisi.³³ Sistem berarti suatu kesatuan yang terdiri dari komponen atau elemen yang dihubungkan bersama untuk memudahkan aliran informasi, materi atau energi. Istilah ini sering digunakan untuk menggambarkan suatu set entitas yang berinteraksi dimana suatu model matematika seringkali bisa dibuat. Setiap sistem selalu terdiri dari empat elemen, yaitu (1) objek; bisa berupa bagian, elemen atau variable; bisa berupa benda fisik, abstrak atau keduanya, (2) atribut yang menentukan kualitas atau sifat kepemilikan sistem dan

tanggal 06/01-2011.

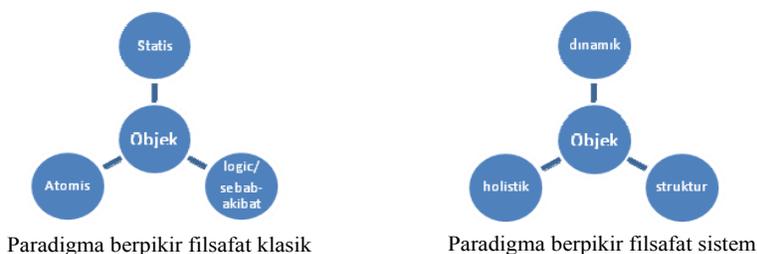
³²[http: www.puspek.averroes.or.id/2008/09/08/teori-sistem-dekonstruksi-positivisme-sains-menuju-kemasyalahatan-ekologis-dan-humanitas](http://www.puspek.averroes.or.id/2008/09/08/teori-sistem-dekonstruksi-positivisme-sains-menuju-kemasyalahatan-ekologis-dan-humanitas). Diunduh tanggal 06/01-2011.

³³ Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, (Jakarta: PT. Gramedia, 1996), cet. I, h. 1015.

objeknya, (3) hubungan interna dan (4) lingkungan yang menjadi tempat sistem berada.³⁴

Sebagai filsafat, paradigma sistem menyuguhkan prinsip berpikir bahwa semesta ini berupa kumpulan benda objek yang terbentuk dari hubungan antar bagian-bagian atau entitas penyusun dari sesuatu yang tunggal. Hubungan antar bagian membentuk suatu kesatuan yang menyeluruh (*wholeness*). Filsafat sistem (*System philosophy*) berarti cara berpikir terhadap fenomena dalam konteks keseluruhan, termasuk bagian-bagian, komponen-komponen, atau subsistem-subsistem dan menekankan keterkaitan antara mereka. Maka, dalam perspektif filsafat sistem, suatu objek dipahami sebagai struktur bertujuan yang holistik dan dinamis.

Menurut Jasser Auda, filsafat sistem hadir sebagai kritik atas modernitas dan postmodernitas, yang menolak reduksionisme modern yang mengklaim bahwa seluruh pengalaman manusia hanya dapat dipahami melalui logika sebab-akibat. Filsafat sistem juga menggugat konsep irasionalitas dan dekonstruksi postmodernisme. Filsafat sistem lahir sebagai filsafat post-postmodernisme, yang melampaui rasionalisme dan tidak terjebak dengan eropa-sentris. Menurut filsafat sistem, semesta ini merupakan struktur yang kompleks, dan struktur ini tidak bisa didekati dengan pendekatan sebab-akibat.³⁵



Dengan begitu yakin, Jasser Auda menepis keraguan terhadap filsafat sistem yang di tangan sebagian pengikutnya digunakan untuk menolak gagasan tentang Tuhan karena mereka belum bisa melepaskan diri dari cara berpikir yang dikembalikan

³⁴ <http://id.wikipwdia.org/wiki/sistem>. Diunduh tanggal 06/01/2011.

³⁵ Auda, *Maqāṣid asy-Syarī'ah as Philosophy...*, h. 29.

pada argumen sebab-akibat sebagai warisan dari pemikiran abad pertengahan dan era modern. Sebaliknya, Jasser Auda malah menegaskan bahwa filsafat sistem dapat digunakan untuk melakukan pembaharuan terhadap bukti-bukti keimanan dan argumentasi rasionalnya sesuai dengan konteks kekinian. Di sini, Auda menggagas apa yang ia sebut dengan “filsafat sistem Islami”. Oleh karena itu, menurutnya filsafat sistem dianggap sebagai pendekatan holistik untuk membaca suatu objek sebagai sistem.³⁶

Filsafat sistem merupakan jalan tengah antara kecenderungan realis dengan nominal dalam memberikan jawaban mengenai hubungan antara sistem dengan dunia nyata; aliran realis melihat realitas objek sebagai wujud nyata yang berada di luar dan terpisah dari kesadaran individu, sementara aliran nominal memandang bahwa realitas objek bersifat subjektif dan terlahir dari kesadaran mental seseorang. Filsafat sistem menjelaskan bahwa tabiat hubungan antara sistem dengan realitas nyata bersifat korelatif. Yakni, pikiran dan perasaan kita mampu memahami dunia dalam wujud hubungan (korelasi) antara realitas yang maujud dengan tanpa terpisah darinya dan tanpa ada kesesuaian. Sistemlah yang menjadi sarana untuk menata pikiran kita mengenai realitas nyata. Melihat realitas melalui sistem merupakan “proses untuk mengetahui”. Maka, atas dasar inilah Jasser Auda menjadikan teori sistem sebagai pendekatan terhadap hukum Islam.

Untuk mengaplikasikan teori sistem sebagai pendekatan dalam hukum Islam, Jasser Auda membangun seperangkat kategori, yaitu *cognitive nature* (watak kognisi), *wholeness* (keseluruhan), *openness* (keterbukaan), *interrelated hierarchy*, *multi dimentionality* dan *purposefulness*.

(1) *Cognitive nature*. Yang dimaksud dengan *cognitive nature* adalah watak pengetahuan yang membangun sistem hukum Islam. Hukum Islam ditetapkan berdasarkan pengetahuan seorang *faqīh* terhadap teks-teks yang menjadi sumber rujukan hukum. Untuk membongkar validasi semua kognisi (pengetahuan tentang teks), Auda menekankan pentingnya memisahkan teks (al-Qur’an dan as-sunnah) dari pemahaman orang terhadap teks. Harus dibedakan

³⁶ *Ibid.*, 29.

antara syariah, fiqh dan fatwa. Menurutnya, fiqh merupakan hasil interpretasi, pemahaman dan pandangan ahli hukum terhadap teks. Selama ini, fiqh (sebagai hasil interpretasi terhadap teks) dipahami secara rancu dan disamakan dengan syariah itu sendiri. Bahkan sering diklaim sebagai perintah Tuhan yang dapat diselewengkan untuk kepentingan-kepentingan otoritarian.

Fiqh merupakan usaha seorang ahli fiqh yang lahir dari pikiran dan ijtihad dengan berpijak pada al-Qur'an dan sunnah dalam rangka mencari makna yang dimaksud. Fiqh adalah proses *mental cognition* dan pemahaman manusiawi. Pemahaman itu sangat mungkin bisa salah dalam menangkap maksud Tuhan. Fiqh adalah pemahaman, dan pemahaman butuh pada kecakapan pengetahuan. Sementara pengetahuan menjadi kekuatan bagi seseorang dalam menghubungkan konsep dengan makna yang holistik melalui akal.³⁷

Menurut Jasser Auda, contoh konkrit dari kesalah-pahaman tersebut adalah anggapan bahwa status ijmak dalam hukum Islam disamakan dengan teks utama (al-Qur'an dan sunnah). Ijmak bukanlah sumber hukum Islam. Tetapi ijmak tidak lain adalah *multiple-participant decision making*; sekedar menjadi sebuah mekanisme konsultasi. Ijmak hanya digunakan di kalangan elit, bersifat eksklusif.³⁸

(2) *Wholeness*. Dengan meminjam teori sistem, Jasser Auda menyatakan bahwa setiap hubungan sebab-akibat harus dilihat sebagai bagian-bagian dari gambaran keseluruhan. Hubungan antara bagian-bagian itu memainkan suatu fungsi tertentu di dalam sebuah sistem. Jalinan antar hubungan terbangun secara menyeluruh dan bersifat dinamis, bukan sekedar kumpulan antar bagian yang statis.

Jasser Auda berpendapat bahwa prinsip dan cara berpikir holistik (menyeluruh) penting dihidupkan dalam usul fiqh karena dapat memainkan peran dalam pembaruan kontemporer. Melalui cara berpikir ini, akan diperoleh "pengertian yang holistik" sehingga dapat dijadikan sebagai prinsip-prinsip permanen dalam

³⁷*Ibid.*, 46.

³⁸*Ibid.*, 193.

hukum Islam.³⁹ Auda mencoba untuk membawa dan memperluas *maqāṣid asy-syarī'ah* dari dimensi individu menuju dimensi universal sehingga bisa diterima oleh masyarakat umum; itulah yang ia sebut dengan *maqāṣid ālamiyah*, seperti keadilan, kebebasan, dan seterusnya.

Dia juga menggunakan prinsip holisme untuk mengkritisi asas kausalitas dalam ilmu kalam. Menurut Auda, ketidakmungkinan penciptaan tanpa adanya sebab akan bergeser menjadi tidak mungkin ada penciptaan tanpa ada tujuan; pemeliharaan Tuhan terhadap kehidupan secara langsung akan bergeser pada keseimbangan, kemanusiaan, ekosistem dan subsistem di bumi; dan argumentasi kosmologi klasik bahwa Tuhan sebagai penggerak pertama akan bergeser pada argumentasi desain sistematis dan integratif alam raya.

(3) *Openness*. Dalam teori sistem dinyatakan, bahwa sebuah sistem yang hidup, maka ia pasti merupakan sistem yang terbuka. Bahkan sistem yang tampaknya mati pun pada hakikatnya merupakan sistem yang terbuka. Keterbukaan sebuah sistem bergantung pada kemampuannya untuk mencapai tujuan dalam berbagai kondisi. Kondisi inilah yang mempengaruhi ketercapaian suatu tujuan dalam sebuah sistem. Kondisi adalah lingkungan yang mempengaruhi. Sistem yang terbuka adalah sistem yang selalu berinteraksi dengan kondisi/lingkungan yang berada di luarnya.

Dengan mengadopsi teori sistem seperti itu, Jasser Auda mengatakan bahwa sistem hukum Islam merupakan sistem yang terbuka. Prinsip *openness* (keterbukaan) penting bagi hukum Islam. Pendapat yang menyatakan bahwa pintu ijtihad tertutup hanya akan menjadikan hukum Islam menjadi statis. Padahal ijtihad merupakan hal yang urgen dalam fiqh, sehingga para ahli hukum mampu mengembangkan mekanisme dan metode tertentu untuk mensikapi suatu persoalan yang baru.⁴⁰

Oleh karena itu, keterbukaan itu perlu dilakukan melalui *pertama* mekanisme keterbukaan dengan mengubah *cognitive culture*. Kognisi seseorang memiliki keterkaitan erat dengan *worldview*-nya

³⁹*Ibid.*, 46 – 47.

⁴⁰*Ibid.*, 47 – 48.

terhadap dunia di sekelilingnya. *Worldview* sendiri merupakan pandangan tentang dunia atau pengertian tentang realitas sebagai suatu keseluruhan dan pandangan umum tentang kosmos. Ia meliputi sistem-sistem, prinsip-prinsip, pandangan-pandangan dan keyakinan-keyakinan yang menentukan arah kegiatan seseorang, baik individu maupun sosial.⁴¹ Jadi, *cognitive culture* berarti mental kerangka kerja dan kesadaran terhadap realitas dimana dengannya seseorang berinteraksi dengan dunia luar. Mengubah *cognitive culture* berarti mengubah sudut pandang, kerangka berpikir atau *worldview*.

Seorang faqih menangkap *maqāṣid asy-syarī'ah* dari balik maksud yang ditujukan oleh Sang Pembuatnya. Ini berarti sangat dimungkinkan bahwa *maqāṣid asy-syarī'ah* itu merupakan representasi dari *worldview* seorang faqih. Perubahan *worldview* ahli hukum ditujukan sebagai perluasan dari pertimbangan *urf* untuk mendapatkan tujuan universal dari hukum. Sayangnya, selama ini pengertian *urf* cenderung literal dan dikonotasikan dengan kebiasaan Arab yang belum tentu sesuai dengan daerah lain. Misalnya, problematika pelaksanaan aqad nikah dan khutbah Jum'at yang diharuskan menggunakan bahasa Arab, sehingga menjadikan fungsinya tereduksi bagi Muslim yang tidak memahami bahasa Arab.

Jasser Auda juga menegaskan bahwa fiqh seharusnya mengakomodasi *urf* untuk memenuhi tuntutan *maqāṣid al-syarī'ah*, meskipun kadang *urf* berbeda dari makna yang ditunjukkan oleh teks. Jazirah Arab merupakan lingkungan yang menjadi rujukan bagi al-Qur'an. Karenanya, dalam menelusuri makna teks (al-Qur'an) persoalan "apa yang ada di sekitar al-Qur'an"—sebagaimana yang dinyatakan oleh Amin al-Khuli—penting untuk diperhatikan.⁴² Di sini, mungkin penting untuk mempertimbangkan ajakan Auda mengenai signifikansi *urf* sebagai hal yang musti dipertimbangkan dan dikembangkan dalam hukum Islam.

Kedua, keterbukaan terhadap pemikiran filosofis. Sejak awal para ahli hukum Islam telah membuka diri dengan filsafat,

⁴¹Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, 1178.

⁴²Lihat, Amīn al-Khūli, *Manāḥij Tajdīd fī al-Naḥwi wa al-Balāghah wa al-Tafsīr wa al-Adab*, (Mesir: al-Hai'ah al-Miṣriyah al-Āmmah li al-Kitāb, 1995).

khususnya filsafat Yunani. Al-Gazali telah mengembangkan beberapa konsep penting yang dipinjam dari filsafat Yunani, dan mengubahnya ke dalam terma-terma utama yang dipakai dalam hukum Islam, seperti *attribute predicate* menjadi *al-hukm*, *middle term* menjadi *al-illah*, *premise* menjadi *al-muqaddimah*, *conclusion* menjadi *al-far'* dan *possible* menjadi *al-mubāh*. Dalam hukum Islam, metode qiyas dipakai sebagai bentuk pengembangan dari model *syillogistic deduction* dalam filsafat Aristoteles. Metode qiyas dipakai sebagai sistem penalaran dalam hukum Islam.

Menurut Auda, penalaran yang dipakai dalam fiqh tradisional seperti itu – dalam istilah modern – disebut dengan *deontic logic*. Atau yang dalam fiqh biasa dikenal dengan “*mā lā yatimmu al-wājib illa bihi fahuwa wājib*”. Penalaran ini terjebak pada pengklasifikasian biner, tidak sensitive terhadap perkembangan kekinian dan monolitik dalam merespon sebuah persoalan. Oleh karena itu, sistem hukum Islam sekarang ini harus terbuka terhadap hasil pemikiran filsafat.⁴³

(4) *Interrelated*. Ciri sebuah sistem adalah ia memiliki struktur hirarkis. Sebuah sistem terbangun dari subsistem yang lebih kecil di bawahnya. Hubungan interrelasi menentukan tujuan dan fungsi yang dicapai. Usaha untuk membagi sistem keseluruhan menjadi bagian yang kecil merupakan proses pemilahan antara perbedaan dan persamaan diantara sekian banyak bagian-bagian. Bagian terkecil menjadi representasi dari bagian yang besar, dan begitu juga sebaliknya.

Terdapat homologi antara sistem hukum Islam dengan struktur masyarakat atau lingkungan yang mengelilinginya. Sistem hukum Islam sangat dipengaruhi oleh pandangan dunia atau ideologi seorang ahli hukum (*faqīh*). Ideologi seorang *faqīh* berkembang sebagai hasil dari situasi sosial, budaya dan ekonomi tertentu yang dihadapinya di tengah lingkungan sosial. Seorang *faqīh* sebagai subjek bagian dari subjek kolektif (masyarakat) mengakomodasikan dirinya (mengalami strukturisasi) pada struktur lingkungan tempat suatu hukum ditetapkan. Dalam proses strukturasi seperti inilah, sistem hukum Islam memperoleh artinya. Oleh karena itu, sebuah produk hukum Islam oleh seorang faqih tidak dapat dilepaskan

⁴³Jasser Auda, *Maqāṣid asy-Syarī'ah as Philosophy...*, h. 209 - 211.

dari konteks yang melingkupi dirinya sebab apa yang mereka sebut dengan *maqāṣid asy-syarī'ah* tidak lain merupakan wujud dari alam pikirannya (*worldview*) yang berarti juga dipengaruhi oleh kondisi di luarnya.⁴⁴

Menurut Jasser Auda, *maqāṣid* merupakan tujuan yang mempertemukan antara masing-masing aliran dalam fiqh. Ia menjadi wilayah titik temu antar sesama aliran fiqh yang ada. Maka, mendekati hukum Islam melalui metode *maqāṣid* menjadi cara yang aman; tidak terjebak pada teks saja atau pendapat tertentu. Tetapi berpijak pada prinsip umum yang dapat mempertemukan antar sesama muslim, sehingga umat Islam mampu menjawab tantangan bersama.⁴⁵

(5) *Multi dimentionality*. Sebuah sistem bukanlah sesuatu yang tunggal. Tetapi, ia terdiri dari beberapa bagian yang saling terkait antara satu dengan lainnya. Di dalam sistem terdapat struktur yang koheren. Karena sebuah sistem terdiri dari bagian-bagian yang cukup kompleks, maka ia memiliki spektrum dimensi yang tidak tunggal. Hukum Islam dapat dianalogikan seperti sistem. Hukum Islam adalah sebuah sistem yang memiliki berbagai dimensi.

Prinsip ini digunakan Jasser Auda untuk mengkritisi akar pemikiran *binary opposition* di dalam hukum Islam. Menurutnya, dikotomi antara *qat'iy* dan *ḍanniy* telah begitu dominan dalam metodologi penetapan hukum Islam, sehingga muncul istilah *qat'iyyu al-dilālah*, *qat'iyyu as-subūt*, *qat'iyyu al-mantiq*. Paradigma oposisi *binary* harus dihilangkan untuk menghindari pereduksian metodologis, serta mendamaikan beberapa dalil yang mengandung pertentangan dengan mengedepankan aspek *maqāṣid* (tujuan utama hukum). Misalnya, perbedaan-perbedaan dalil dalam sunnah tentang ibadah yang muncul hendaknya dilihat dari sisi *maqāṣid li taysīr*; perbedaan-perbedaan dalam hadis yang berkaitan dengan '*urf* harus dilihat dari perspektif *maqāṣid* dari *universality of law*; serta keberadaan *naskh* sebaiknya dilihat sebagai penetapan hukum yang bersifat gradual.⁴⁶

(6) *Purposefulness*. Setiap sistem memiliki *output*. *Output* inilah

⁴⁴Jasser Auda, *Maqāṣid al-Syarī'ah; Da'il ...*, h. 14.

⁴⁵*Ibid.*, 49.

⁴⁶ Auda, *Maqāṣid asy-Syarī'ah as Philosophy ...*, h. 50 - 51.

yang disebut dengan tujuan yang dihasilkan dari jaringan sistem itu. Dalam teori sistem, tujuan dibedakan menjadi *goal* (*al-hadaf*) dan *purpose* (*al-gāyah*). Sebuah sistem akan menghasilkan *purpose* (*al-gāyah*) jika ia mampu menghasilkan tujuan itu sendiri dengan cara yang berbeda-beda dan dalam yang sama, atau menghasilkan berbagai tujuan dan dalam situasi yang beragam. Sementara sebuah sistem akan menghasilkan *goal* (*al-hadaf*) jika ia hanya berada di dalam situasi yang konstan; dan lebih bersifat mekanistik; ia hanya dapat melahirkan satu tujuan saja. Dalam konteks ini, *maqāṣid al-syarī'ah* berada dalam pengertian *purpose* (*al-gāyah*). *Maqāṣid al-syarī'ah* tidak bersifat monolitik dan mekanistik, tetapi bisa beragam sesuai dengan situasi dan kondisi.

Menurut Auda, bahwa realisasi *maqāṣid* merupakan dasar penting dan fundamental bagi sistem hukum Islam. Menggali *maqāṣid* harus dikembalikan kepada teks utama (al-Qur'an dan hadits⁴⁷), bukan pendapat atau pikiran faqih. Oleh karena itu, perwujudan tujuan (*maqāṣid*) menjadi tolok ukur dari validitas setiap ijtihad, tanpa menghubungkannya dengan kecenderungan ataupun madzhab tertentu. Tujuan penetapan hukum Islam harus dikembalikan kepada kemaslahatan masyarakat yang terdapat di sekitarnya.⁴⁸

E. Penutup

Pendekatan yang ditawarkan Jasser Auda merupakan pendekatan yang diadopsi dari tradisi filsafat post-postmodernisme. Ini merupakan pendekatan yang baru dalam konteks kajian hukum Islam sepanjang sejarah pemikiran legislasi Islam. Dengan meminjam teori sastra modern, pendekatan yang ditawarkan Jasser Auda untuk menjadikan syariah Islam tetap *up to date* dapat disebut sebagai pendekatan “Strukturalisme Dinamik” dalam hukum Islam.

⁴⁷Terkait dengan *maqāṣid* hadits, Jasser Auda, dengan mengutip pendapat al-Qarafi dan Ibn Asyur, membaginya menjadi 12 *maqāṣid*. Yaitu, tujuan *tasyrī'*, fatwa, putusan (*qaḍā'*) dalam sebuah perselisihan, putusan (*imarah*), membimbing, kelayakan/kepantasan, saran pendapat, nasehat, motifasi diri, pengajaran akan kebenaran yang agung, pendidikan moral dan sekedar memberikan bimbingan. Tidak semua *maqāṣid* hadits itu dipahami sebagai perintah hukum yang harus dijalankan. Lihat, Jasser Auda, *Maqāṣid al-Syarī'ah; Dalīl li ...*, h. 41 - 44.

⁴⁸ Jasser Auda, *Maqāṣid al-Syarī'ah as Philosophy...*, 55.

Daftar Pustaka

- Aḥmad , Abū al-Ḥusein, bin Fāris bin Zakariyyah, *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah*, Beirut: Dār al-Jail, t.t., vol. V.
- as-Asymawi, Muhammad Said, *Nalar kritis Syari'ah*, Yogyakarta: LKiS, 2004, cet. I.
- Auda, Jasser, *Fiqh al-Maqāšid; Ināṭah al-Aḥkām asy-Syar'iyah bi Maqāš diha*, London: al-Ma'had al-'Ālami li al-Fikr al-islāmi, 2007, cet. III.
- _____, *Maqāšid al-Syarī'ah Inda al-Syaikh al-Qarḍawi*, Qatar: t.p., 2007.
- _____, *Maqāšid asy-Syarī'ah; Daḥil li al-Mubtadi'in*, London: al-Ma'had al-'Ālami li al-Fikr al-islāmi, 2008.
- _____, *Maqāšid al-Syarī'ah as Philosophy of Islamic Law: a Systems Approach*, London: The International Institute of Islamic Thought, 2008.
- Bagus, Lorens, *Kamus Filsafat*, Jakarta: PT. Gramedia, 1996, cet. I.
- Beh, Abdullah bin, *Alāqah Maqāšid al-Syarī'ah bi Uṣūl al-Fiqh*, London: Markaz Dirāsāt Maqāšid al-Syarī'ah al-islāmiyah, 2006.
- Esposito, John L. , *Unholy War: Teror Atas Nama Agama*, terj. Syafruddin Hasani, Yogyakarta: Ikon, 2003, cet. I.
- _____. , *Islam Warna Warni, Ragam Ekspresi Menuju Jalan Lurus*, terj. Arif Maftuhin, Jakarta: Paramadina, 2004, cet. I.
- <http://www.puspek.averroes.or.id/2008/09/08/teori-sistem-ekonstruksi-positivisme-sains-menuju-kemasylahatan-ekologis-dan-humanitas>.
- al-Khūli, Amīn, *Manāhij Tajdīd fi al-Naḥwi wa al-Balāgh wa al-Tafsīr wa al-Adab* (Mesir: al-Hai'ah al-Mis}riyah al-'Āmmah li al-Kitāb, 1995).
- Manzūr, Muḥamad bin Mukarrom bin, *Lisān al-Arab*, Beirut: Dār al-Fikr, t.t., vol. VIII.
- ar-Raisūni, Aḥmad, *al-Baḥs fi Maqāšid asy-Syarī'ah; Nasy'atuhu wa Tat}awwuruhu wa Mustaqbaluhu*, makalah dalam seminar tentang “Maqasyid Syariah” di London tanggal 1 – 5 Maret 2005.
- as-Syāṭibi, Abū Ishāq, *al-Muwāfaqāt fi Uṣūl asy-Syarī'ah*, Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, t.t., vol. I.

Muhammad Faisol

Tibi, Bassam, *Ancaman Fundamentalisme: Rajutan Islam Politik dan Kekacauan Dunia Baru*, terj. Imron Rosyidi dkk., Yogyakarta: Tiara Wacana, 2000, cet. I.

Zaqqouq, Muḥamad Ḥamdi, *al-Islām fī Aṣr al-Aulamah*, Kairo: Maktabah asy-Syurūq, 2001.