

# **MAQĀSĪD AL-SHARĪ'AH SEBAGAI FILSAFAT HUKUM ISLAM**

(Pendekatan Sistemik versi Jasser Auda)

**Mustaqim**

Jurusan Tarbiyah, Sekolah Tinggi Agama Islam (STAI) Ngawi

## **Abstrak**

*Jasser Auda melihat bahwa ide tentang maqāṣid senantiasa mengalami perubahan dan perkembangan, yang berdasarkan periodisasi waktu, dapat diklasifikasikan ke dalam empat periode: masa sahabat, masa imam mazhab, masa perkembangan teori maqāṣid abad ke-5 sampai abad ke-8, dan masa kontemporer. Memosisikan Jasser Auda dalam wacana maqāṣid sepanjang sejarah teori hukum Islam, tampak bahwa pandangannya tentang maqāṣid tidak jauh berbeda dengan para ulama uṣūl sebelumnya. Karena Jasser Auda hanya melakukan penambahan dan pengembangan konsep yang pernah diajukan oleh pemikir sebelumnya. Adapun konsep yang betul-betul baru dari Jasser Auda adalah ketika dia menempatkan maqāṣid al-sharī'ah sebagai filsafat hukum Islam. Ini berarti bahwa maqāṣid al-sharī'ah ditempatkan sebagai disiplin independen dan bukan salah satu tema kajian uṣūl fiqh. Karenanya, maqāṣid al-sharī'ah harus difungsikan sebagai metodologi fundamental yang digunakan dalam cara kerja uṣūl fiqh*

**Kata-kata kunci:** *Maqāṣid al-sharī'ah*, Hukum Islam, Teori sistem

## **A. Pendahuluan**

*Maqāṣid al-sharī'ah* dalam kajian *uṣūl al-fiqh* menempati posisi penting, karena mengkaji tentang tujuan penetapan hukum dalam Agama Islam.<sup>1</sup> *Maqāṣid al-sharī'ah* yang ditetapkan Allah dapat ditelusuri melalui dua sumber, yaitu melalui al-Qur'an dan Sunnah, sebagai sumber otoritatif dalam *istinbat al-ahkām*, dan melalui akal. Untuk mengetahui *maqāṣid al-sharī'ah* melalui al-Qur'an dan Sunnah, dapat dilakukan dengan empat cara, yaitu *ibārat al-naṣṣ* (makna eksplisit), *ishārat al-naṣṣ* (makna tersirat), *dalālat al-naṣṣ* (makna tersimpul), dan *iqtida al-naṣṣ* (makna yang dikehendaki).<sup>2</sup>

Untuk mengetahui *maqāṣid al-sharī'ah* melalui akal, dapat dilakukan melalui *ijma'* dan *qiyās* (yang disepakati) dan bisa juga melalui *maṣlahah*, *'urf*, *shar'u man qablanā*, *madhhab al-ṣahābī*, *istiḥsān*, *istiṣhāb*, *sadd al-dharī'ah* (yang dipertentangkan). Aneka sumber hukum di atas, menunjukkan ragam aktivitas intelektual yang mungkin dilakukan dalam proses *istinbat al-ahkām*. Secara sederhana, Akh. Minhaji menuliskan dua model pendekatan dalam kajian hukum Islam: doktriner-normatif-deduktif dan empiris-historis-induktif.<sup>3</sup> Dalam bahasa

---

<sup>1</sup> Taha Jabir al-Alwani, *Metodologi Hukum Islam Kontemporer*, terj. Yusdani (Yogyakarta, UII Press: 2001), 15-38.

<sup>2</sup> Mohammad Hashim Kamali, *Prinsip dan Teori-teori Hukum Islam*, terj. Noorhaidi (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), 159-167.

yang agak menggelitik, Amin Abdullah menyebutkan dengan istilah normativitas-historisitas. Ranah normatif dan wilayah historis kemanusiaan perlu garis merah untuk mempertegas warna Islam yang sebenarnya. Secara logika sederhana, seharusnya segala kebaikan (*maṣlahah* yang terkandung dalam norma/hukum) Islam adalah kehendak/keinginan (*irādah/maqāṣid*) yang diinginkan Allah untuk kedamaian, kebaikan, dan kesejahteraan umat manusia.

Kompleksitas ranah historis manusia dengan berbagai wacana, model, dan aktivitas yang mengitarinya, yang setiap hari berubah dan bahkan tampak pelik, seakan tidak tertampung dalam nilai/norma hukum yang ada dalam *naṣ* (al-Qur'an dan Sunnah). *Tatanaha an-nuṣūs wala tatanaha al-waqā'ir* (wahyu sudah tidak lagi diturunkan, sementara peristiwa/kebutuhan hukum terus berkembang). Oleh karenanya model pendekatan doktriner-normatif-deduktif dalam pengembangan hukum dirasa tak cukup lagi untuk menampung kebutuhan hukum masyarakat. Islam sebagai sebuah cita ideal dalam representasi hukum terasa 'mandul' untuk merespons perubahan dunia global yang begitu cepat. Model pendekatan empiris-historis-induktif dalam pengembangan hukum yang berbasis pada realitas/ruang historis kemanusiaan perlu dipertimbangkan kembali sebagai media memaknai Islam (hukum) dalam ranah kehidupan manusia modern. Ilmu *uṣūl al-fiqh* sebagai perangkat metodologi perlu dipertajam dengan menggunakan *multidimensional approach* untuk menjawab permasalahan yang dihadapi oleh umat sekarang ini.

Dalam kerangka pikir seperti di atas, Jasser Auda hadir. Kegelisahan intelektual Auda terkait dengan ketidakberdayaan hukum Islam berhadapan dengan perkembangan kemajuan dunia modern. Menurutnya, ini terjadi karena ketidakmampuan para ulama untuk melahirkan produk hukum baru, yang disebabkan oleh ketidakmampuan yang bersifat metodologis. Setelah melakukan penelitian terkait perkembangan teori *maqāṣid* sepanjang sejarah Islam pasca Rasulullah, dia kemudian mengajukan teori analisis sistem dan teori *maqāṣid al-sharī'ah* yang ditematkannya sebagai filsafat hukum Islam.

Tulisan ini akan mengelaborasi pemikiran Auda terkait hukum Islam, khususnya pada bidang *maqāṣid al-sharī'ah*, yang menurutnya tidak mengalami kemajuan yang signifikan sebelum abad kedua puluh. Dengan menggunakan pendekatan teori sistem, dia berpendapat bahwa untuk memperoleh pemahaman yang holistik terkait maksud penetapan hukum dalam Islam, maka harus memandang hukum tersebut sebagai satu-kesatuan yang utuh.

## **B. Latar Belakang Intelektual dan Sosial Jasser Auda**

Jasser Auda adalah seorang *associate professor* pada jurusan *Islamic Studies* di Universitas Qatar (QFIS). Dia merupakan anggota dan pendiri dari beberapa organisasi seperti, International Union of Muslim Scholar yang berpusat di Dublin; Academic Board of the International Institute of Islamic Thought di London; International Institute of Advanced Systems Research (IIAS) di Kanada; Board of Trustees of the Global Civilizations Study Centre (GCSC) di Inggris dan masih banyak lagi yang lain.

Gelar *Ph.D* diperolehnya dari dua tempat, yaitu University of Wales, Inggris pada bidang Filsafat Hukum Islam dan University of Waterloo, Kanada, pada bidang analisis sistem. Gelar Master pada bidang yurisprudensi Islam

tentang *maqāṣid al-sharī'ah* diperolehnya dari Islamic American University Michigan. Dia menghafal al-Qur'an dan menerima pelajaran tentang pengetahuan tradisional Islam dari Masjid Kairo di Mesir. Dia aktif di Maqosid Research Center dalam bidang Filsafat Hukum Islam di Inggris. Selain itu, dia mengajar pada beberapa perguruan tinggi di sejumlah negara.<sup>4</sup> Penguasaannya dalam bidang bahasa (Arab, Inggris, dan Prancis) memudahkannya dalam mengkomunikasikan ide dan konsepnya tentang filsafat hukum Islam. Demikian pula dengan kemampuannya dalam keilmuan tradisional Islam dan filsafat Barat menambah daya pesona Auda dalam kancah intelektual dunia.

### C. Kegelisahan Intelektual

Dari penjelasan biografi ringkas Auda tersebut, maka dapat dikatakan kalau dia merupakan *the right man on the right place*. Karir akademik yang dijalannya sangat terkait dengan *intellectual background* yang sudah dimilikinya. Jadi ketika dia mengajukan teori sistem dan teori *maqāṣid*, misalnya, itu merupakan manifestasi dari pemahamannya terhadap ilmu-ilmu yang telah dipelajari sebelumnya. Perpaduan dari dua *intellectual basics* inilah yang kemudian membentuk profesionalitas dalam dirinya. Apa yang ingin dikemukakan di sini adalah sesuatu yang terkait dengan keresahan intelektual yang melanda dirinya terkait pemahaman, pemikiran, penetapan, dan implementasi hukum Islam dalam kehidupan sehari-hari kaum muslim pada banyak negara. Menurutnya, selama ini hukum Islam (pemahaman ulama usul) sangat *rigid*, sehingga ketika berhadapan dengan realitas yang beragam pada fokus yang berbeda maka hukum Islam seakan tidak dapat memberikan solusi apa-apa selain jawaban hitam-putih, boleh-tidak boleh, dan halal-haram (*binary opposition*). Padahal sejatinya suatu hukum itu ditetapkan dengan maksud untuk memberikan kenyamanan, keamanan, dan kesejahteraan bagi kehidupan individu maupun sosial.

Dengan mengutip laporan tahunan UNDP tentang HDI (*Human Development Index*), misalnya, dia mendapatkan kenyataan bahwa posisi terendah ditempati oleh negara yang mayoritas penduduknya muslim. Ini berarti bahwa orang muslim masih tertinggal dalam bidang-bidang seperti literasi, pendidikan, partisipasi politik, partisipasi ekonomi, keadilan, kesetaraan dalam kesempatan, dan keberdayaan perempuan. Belum lagi tindakan tidak manusiawi dan tidak bertanggungjawab dari sekelompok orang yang diatasnamakan agama (pelanggaran HAM) yang menambah 'suram' wajah Islam modern yang sudah kelam. Lalu di manakah efek penetapan hukum Islam selama ini? Permasalahan-permasalahan inilah yang menggelitik rasa kemanusiaan dan keintelektualannya. Faktor ini pulalah yang membuatnya memilih kedua disiplin ilmu tersebut untuk ditekuni.<sup>5</sup>

Permasalahan yang diidentifikasi di atas, muncul karena hukum Islam yang ditetapkan selama ini tidak 'membumi', tidak bersifat kekinian dan kedisinian. Dengan kata lain, para ahli hukum Islam belum menerjemahkan substansi hukum (*maqāṣid*) yang tertuang dalam *adillah al-shar'iyah* (sumber

---

<sup>4</sup> Jasser Auda, "Islam and Development", dalam [www.jasserauda.net](http://www.jasserauda.net)

<sup>5</sup> Lihat Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law* (London: The International Institute of Islamic Thought, 2008).

hukum). Di sinilah titik penting pemikiran Auda, yaitu sebuah upaya sinkronisasi pemikiran manusia yang berbasis pada realitas sosiologis dengan kehendak Tuhan yang bernuansa tekstual-teologis-formalistis.

Untuk menyelesaikan berbagai krisis pelaksanaan hukum Islam tersebut, Jasser Auda<sup>6</sup> menawarkan solusi dengan terlebih dahulu meninjau kembali pengertian dan cakupan hukum Islam sebagai sebuah disiplin ilmu sebagai upaya memetakan setiap permasalahan yang dihadapi. Jasser menentang pendekatan hukum Islam yang multidisipliner-integratif dan relevan dengan berbagai disiplin ilmu pengetahuan, seperti filsafat hukum Islam dan teori sistem sebagai basis pendekatan.

Titik perhatian bahasan “disiplin hukum Islam” ada pada aspek epistemologinya (*uṣūl al-fiqh*) dan konsekuensi metodologisnya harus menyinggung topik-topik terkait, seperti ilmu hadis (*the science of narration*), ilmu tafsir (*the science of exegesis*), di samping *fiqh* (hukum Islam) itu sendiri. Titik bahasan filsafatnya menyangkut bahasan logika, filsafat hukum Islam, dan kajian teori posmodern yang berkaitan dengan hukum Islam. Sementara bahasan tentang “sistem”<sup>7</sup> sebagai sebuah disiplin independen baru meliputi sub-disiplin, yaitu sistem teori dan sistemika analisis hukum Islam.

Kajian epistemologi hukum Islam (*the fundamental theory of Islamic law*) tanpa menggabungkan berbagai disiplin ilmu yang relevan, maka hanya akan menghasilkan ketentuan-ketentuan sebagaimana yang ada pada literatur klasik,

---

<sup>6</sup> Jasser Auda adalah seorang sarjana yang *expert* pada bidangnya, yaitu hukum Islam dan sangat gelisah ketika menyaksikan maraknya korupsi, diskriminasi terhadap perempuan, ketidakadilan yang ditunjukkan oleh rezim yang berkuasa dan bahkan korupsi yang terjadi di hampir seluruh negara yang mayoritas beragama Islam, atau paling tidak seperti maraknya terorisme yang hampir selalu dialamatkan kepada dan muncul dari orang-orang beragama (Islam). Kegelisahan Jasser diwujudkan dengan mendirikan *Al-Maqasid Research Centre in the Philosophy of Islamic Law (Markaz Dirāsāt Maqāṣid al-sharī‘ah al-Islamiyyah)*, *al-Furqan Foundation*, London, UK, dan sekaligus sebagai direktornya. Jasser Auda menjadi *visiting associate professor* di Departement of Islamic Law (Shariah), Faculty of Law, Alexandria University, Egypt. Mejadi anggota (afiliasi) tidak kurang dari 10 universitas terbaik di Inggris, Amerika, Canada, Irlandia, dan Mesir, memperoleh dua gelar *Ph.D* pada bidang filsafat hukum Islam dan filsafat umum. Jasser Auda adalah seorang professor yang sangat produktif, tidak kurang dari 7 buku telah diterbitkan, 25 artikel pada sekian banyak jurnal dunia, dan 60 artikel yang dipublikasikan melalui *website*, yang hampir seluruhnya mengupas hukum Islam

<sup>7</sup> Jasser Auda tampaknya dipengaruhi oleh teori sistem dalam sosiologi dengan tokoh-tokohnya antara lain: Walter Buckley (1967), Richard A. Ball (1978), dan Nilas Lughma (1998). Walter Buckley dalam bukunya, *Sociology and Modern System Theory*, menjelaskan bahwa apa yang didapatkan sosiologi dari teori sistem adalah: *pertama*, karena teori sistem diturunkan dari ilmu pasti dan teori ini, setidaknya di mata pendukungnya, dapat diaplikasikan ke semua ilmu sosial dan *behavioral*, maka ia mengandung harapan bisa menyatukan ilmu-ilmu itu. *Kedua*, teori sistem mengandung banyak tingkatan dan dapat diaplikasikan ke aspek dunia sosial berskala terbesar dan terkecil, ke aspek yang paling subjektif dan obyektif. *Ketiga*, teori sistem tertarik dengan keragaman hubungan dari berbagai aspek dunia sosial dan karena itu dapat diaplikasikan di berbagai analisis dunia sosial. Argumen dari teori sistem adalah bahwa hubungan dari bagian-bagian tidak dapat diperlakukan di luar konteks keseluruhan. *Kempat*, pendekatan sistem cenderung menganggap dan melihat semua aspek sistem sosio-kultural dari segi proses, khususnya sebagai jaringan informasi dan komunikasi. *Kelima*, dan mungkin yang terpenting, teori sistem secara inheren bersifat integratif. Lebih lanjut lihat George Ritzer dan Douglas J. Goodman, *Teori Sosiologi Modern*, terj. Alimandan (Jakarta: Prenada Media Group, 2008), 238.

dan hukum Islam tetap tidak mampu menjawab dan memberi solusi problem kontemporer.

#### D. Pendekatan Sistemik: Sebuah Tawaran Metodologis

Membaca karya yang dihasilkan oleh Jasser Auda, maka secara eksplisit dapat disimpulkan bahwa cara berpikir atau pendekatan yang digunakan olehnya adalah pendekatan sistem.<sup>8</sup> Jasser Auda mengemukakan pengertian sistem sebagai “*a set of interacting units or elements that forms an integrated-whole intended to perform some function.*”<sup>9</sup> Dengan demikian sistem selalu melibatkan unit, elemen, dan sub-sistem yang membentuk satu kesatuan yang hirarkis, yang berinteraksi dan bekerja sama secara terus-menerus, memiliki prosedur dan berproses untuk mencapai tujuan tertentu. Dan di atas sistem terdapat supra-sistem yang melingkupi keseluruhannya.

Berdasarkan pengertian sistem semacam itu, dapat disimpulkan bahwa yang dimaksud dengan pendekatan sistem (baca: pendekatan sistemik) adalah sebuah pendekatan holistik, di mana sebuah entitas merupakan bagian dari keseluruhan sistem yang terdiri dari sejumlah sub-sistem.<sup>10</sup> Dengan demikian, ini sangat terkait dengan kegiatan mengidentifikasi kebutuhan, memilih problem, mengidentifikasi syarat-syarat penyelesaian masalah, memilih alternatif penyelesaian masalah yang paling tepat, memilih, menetapkan, dan menggunakan metode dan alat yang tepat, serta mengevaluasi hasil dan merevisi sebagian atau seluruh sistem yang dilaksanakan, sehingga dapat memenuhi kebutuhan dalam menyelesaikan masalah secara lebih baik.<sup>11</sup>

Pengertian tersebut jika diaplikasikan sebagai perangkat untuk menjelaskan kerangka sistem hukum Islam, maka Islam merupakan supra-sistem yang salah satu sistem yang dicakupnya adalah *fiqh* dengan *uṣūl al-fiqh* sebagai perangkat pengembangnya. Sebagai pengembang *fiqh*, *uṣūl al-fiqh* dengan perangkatnya menyediakan seperangkat sistem yang mengatur untuk itu. Kajian tentang sumber hukum, baik yang bersumber dari wahyu maupun akal (*ijtihād*), *al-qawā'id al-fiqhiyyah*, dan *maqāsid al-sharī'ah*. Masing-masing sub-sistem tersebut memiliki unit dan elemen yang masih dapat diuraikan (*di-breakdown*)

---

<sup>8</sup> Kamus Oxford mengemukakan pengertian sistem sebagai berikut: pertama, *a group of things or parts working together as a whole*; kedua, *a human or animal body as whole, including its internal organs and processes*; dan ketiga, *a set of ideas, theories, procedures, etc according to which something is done*. A. S. Hornby, *Oxford Advanced Learner's Dictionary*, 5<sup>th</sup> edition (New York: Oxford University Press, 1995), 1212.

<sup>9</sup>Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law* (London: The International Institute of Islamic Thought, 2008), 33.

<sup>10</sup> Auda, *Maqasid al-Shariah*, 29. Terdapat dua pendekatan umum dalam teori sistem, yaitu *cross-sectional approach*, yang mempelajari interaksi antara dua sistem, dan *developmental approach*, yang mempelajari perubahan dalam sistem sepanjang waktu. Untuk mengevaluasi suatu sistem maka dapat digunakan tiga pendekatan, yaitu *holistic approach*, yang mengevaluasi sistem sebagai unit yang berfungsi secara kompleks, *reductionist approach*, yang mengevaluasi subsistem dalam sistem, dan *functionalist approach*, yang mengevaluasi peranan yang dimainkan suatu sistem dalam sistem yang lebih besar. Selanjutnya baca David S. Walonick, “General Systems Theory”, <http://www.statpac.org/walonick/system-theory.html>

<sup>11</sup> Muhaimin, *Paradigma Pendidikan Islam*, cet. ke-4 (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2008), 165.

lagi menjadi unit dan elemen yang lebih kecil. Satu hal yang pasti di sini adalah bahwa setiap sistem, sub-sistem, unit, dan elemen memiliki dan menjalankan fungsi yang berbeda dalam mencapai tujuan.

Pendekatan sistemik, selain menggunakan disiplin ilmu yang beragam sebagai alat analisis, juga harus menganalisis dan mempertimbangkan semua unit, komponen atau sub-sistem tersebut di atas sebelum menetapkan suatu hukum, baru kemudian bisa didapatkan hukum yang humanis-holistik. Jadi, tidak lagi menggunakan analisis “*decompositional*” yang bersifat statis dan terpisah-pisah, melainkan menggunakan analisis sistem yang bersifat dinamis dan sinergis (menyeluruh).

Untuk mengimplementasikan teori sistem, beberapa langkah yang dapat dilaksanakan adalah:

1. Memvalidasi semua pengetahuan.
2. Meninggalkan pendekatan atomistik dan reduksionis menuju pendekatan holistik.
3. Senantiasa terbuka dan memperbaiki pengetahuan.
4. Selalu melihat sesuatu dari perspektif yang multidimensi, dan bukan dari perspektif kategorisasi yang *binary*.
5. Memperhatikan “*purposefulness*” sebagai prinsip berpikir.<sup>12</sup>

#### E. Pokok-Pokok Pikiran Maqāsid Jasser Auda

*Maqāsid* diartikan sebagai tujuan, sasaran, maksud, dan cita-cita. Dengan demikian *maqāsid* dalam hukum Islam bermakna tujuan atau sasaran di balik peraturan atau keputusan yang ada dalam Islam.<sup>13</sup> *Maqāsid* kadang-kadang juga digunakan dalam pengertian *maṣlahah*. Hal ini senada dengan yang dituliskan al-Sathibi: *al-ahkām mashru‘atun li mashāliḥ al-‘ibād* (hukum disyari’atkan untuk kemaslahatan hamba).<sup>14</sup> Dalam logika al-Sathibi, semua kewajiban (*taklīf*) baik dalam bentuk kalimat perintah (*‘amr*) dan larangan (*nahy*) adalah bertujuan untuk merealisasikan kemaslahatan hamba.<sup>15</sup>

---

<sup>12</sup> Auda, *Maqasid*, 193-245. Memvalidasi *cognition* dilakukan dengan cara tidak memandang ijtihad sebagai perwujudan ‘perintah Tuhan’, meskipun ini didasari oleh *ijmā‘* dan *qiyās*. Karena posisi ijtihad sama dengan pandangan *al-Musawwibah* yang berdasarkan dan mengakui *cognitive nature* hukum Islam. Mendorong keholistikan hukum Islam maka harus menghindari pendekatan yang atomistik, yang kurang komprehensif. Keterbukaan dan pembaruan dilakukan melalui perubahan peraturan dengan merubah *worldview* dan kultur kognitif para jurisdik sebagai sebuah mekanisme keterbukaan dalam sistem hukum, dan keterbukaan filsafat, sebagai mekanisme keterbukaan pembaruan individu dalam hukum Islam. Kemampuan berijtihad seorang jurisdik harus terus dikembangkan dalam arti harus memiliki *competent-worldview*, sehingga hukum Islam terbuka pada percepatan kemajuan ilmu sosial dan ilmu alam. Untuk mencapai multi-dimensionalitas dalam sistem hukum Islam, maka akar pemikiran yang bersifat *binary* yang mendominasi mazhab hukum Islam harus dihindari. Terakhir, *purposefulness* hendaknya senantiasa menjadi pertimbangan mendasar dalam sistem berpikir.

<sup>13</sup> Auda, *Maqasid*, 2. Baca juga Robert D. Craine, “*Maqāsid al-Sharī‘ah*”: A Strategy to Rehabilitate Religion in America”, dalam <http://www.IIIT/maqasid>

<sup>14</sup> Abū Ishāq al-Sathibi, *al-Muwāfaqāt min Uṣūl al-Sharī‘ah* (Kairo: Musthāfā Muhammad, t.th.), I: 21.

<sup>15</sup> al-Sathibi, *al-Muwāfaqāt*, I: 195. Muhammad Abū Zahrah juga menegaskan bahwa hukum Allah (*sharī‘ah*) adalah untuk kemaslahatan manusia, baik dalam konteks hubungannya dengan Tuhan (Allah), sesama manusia, dan alam sekitar. Muhammad Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh* (Mesir: Dār al-Fikr al-‘Araby, 1958), 366. Demikian juga Khalid Mas’ud menguraikan bahwa

*Maqāṣid al-sharī‘ah* adalah tujuan yang dikehendaki oleh pembuat hukum (*maqāṣid al-shāri‘*) dari larangan atau perintah yang ada dalam *naṣṣ*. *Maqāṣid* itu dapat diketahui dengan analisis *dalīl* dengan pendekatan analisis tekstual yang berbasis pada *‘illat*. *Maqāṣid al-shāri‘*, dalam aplikasinya mesti didialogkan dengan keinginan hamba (*maqāṣid li al-‘ibād*). Hukum yang sebenarnya adalah yang berbasiskan pada *maqāṣid al-shāri‘* dengan mempertimbangkan kerangka ruang dan waktu yang terkait *maqāṣid li al-‘ibād*. Oleh karena itu, *grand design* pengembangan hukum Islam selalu mempertimbangkan ranah ideal (*wahyu*) dan perkembangan sosial masyarakat pada sisi lain.<sup>16</sup> Namun akhir-akhir ini, umat Islam seringkali ‘terjerat’ untuk memaknai ranah wahyu (ideal) yang jauh dari kebutuhan riil umat Islam. Upaya untuk menjembatani *maqāṣid al-sharī‘ah* dan *maqāṣid al-mukallaf* adalah inti kajian dalam pembahasan *maqāṣid al-sharī‘ah*.<sup>17</sup> *Maqāṣid al-sharī‘ah* dari sisi *shāri‘* (pembuat hukum) mencakup empat aspek, yaitu:

1. Tujuan syariah adalah untuk kemaslahatan.
2. Syariah sebagai sesuatu yang harus dipahami.
3. Syariah sebagai hukum taklif yang harus dilakukan.
4. Tujuan syariah adalah untuk membawa manusia ke naungan hukum.<sup>18</sup>

Secara normatif, hukum Allah yang terangkum dalam *naṣṣ* adalah untuk memberikan *maṣlaḥah* bagi manusia. Penafsiran hukum Allah yang bukan untuk kemaslahatan umat manusia adalah sebuah penyimpangan sejarah.<sup>19</sup> Fiqh,

---

masalah adalah sebagai unsur penting dari *Maqāṣid shāri‘ah* (tujuan hukum). Muhammad Kalid Mas‘ud, *Filsafat Hukum Islam*, terj. Ahsin Muhammad. (Bandung: Pustaka, 1996). Lihat juga Ibrahim Hosen, “Fungsi dan Karakteristik Hukum Islam dalam Kehidupan Umat Islam,” dalam *Dimensi Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional* (Jakarta: Gema Insani Press, 1996), 86-7.

<sup>16</sup> Ketika Mu‘adz ibn Jabal diutus ke Kufah sebagai gubernur beliau ditanya oleh Rasulullah, “Dengan apa engkau akan selesaikan perkara yang engkau hadapi?” Mu‘adz menjawab, dengan al-Qur’an, dan jika tidak aku temukan dalam al-Qur’an akan aku selesaikan dengan sunnah rasulullah, dan jika tidak ada dalam sunnah maka aku akan berijtihad dengan kemampuan akalku. Hal ini disetujui oleh Rasulullah dan menepuk punggung Mu‘adz ibn Jabal. Hal lain yang juga menguatkan penggunaan akal dalam penyelesaian perkara adalah sabda Nabi: *Antum a‘lamū bi umūri dunyākum* (kalian lebih mengetahui kebutuhan/urusan dunia kalian). Dua riwayat Nabi ini, selain praktek ijtihad beberapa sahabat (*ijmā‘* dan *qiyās*), adalah basis dalil bagi kebebasan berpikir dalam pengembangan hukum Islam. Seahct, sebagaimana dikutip oleh Harjono, menuliskan bahwa hukum Islam mengalir secara alami dan berdialog aktif dengan realitas sosial masyarakat. Nabi Muhammad berfungsi sebagai narator yang menyampaikan hukum (wahyu) sesuai dengan perkembangan (kebutuhan) hukum dalam masyarakat. Anwar Harjono, *Hukum Islam: Keluasan dan Keadilannya* (Jakarta: Bulan Bintang, 1987), 43-6. Hallaq pun menuliskan bahwa pada masa awal Islam, hukum berjalan secara alami. Hukum Islam yang *rigid* muncul seiring dengan hadirnya teori hukum Islam (*uṣūl al-fiqh*) yang kaku dan ketat. Wael B. Hallaq, *Sejarah dan Teori Hukum Islam*, terj. E. Kusnadinigrat dan Abdul Haris bin Wahid (Jakarta: Raja Grafindo, 2000). Demikian pula Rahman menjelaskan hal yang sama. Lihat Fazlur Rahman, *Membuka Pintu Ijtihad*, terj. Ahsin Muhammad (Bandung: Pustaka, 1997).

<sup>17</sup> Dalam redaksi yang agak berbeda, Hallaq menuliskan bahwa konsep al-Sathibi tentang *maqāṣid al-shāri‘ah* adalah upaya mengekspresikan hubungan hukum Tuhan dengan aspirasi hukum yang manusiawi. Demikian pernyataan Hallaq sebagaimana dikutip oleh Asafri Jaya, *Konsep Maqāṣid al-Shāri‘ah Menurut As-Syathibi* (Jakarta: Raja Grafindo, 1996), 65.

<sup>18</sup> al-Sathibi, *al-Muwāfaqāt*, II: 5.

<sup>19</sup> Ibn al-Qayyim menuliskan bahwa *sharī‘ah* (hukum Islam) disusun atas dasar kemaslahatan manusia. Kebaikan, keadilan, dan kebijaksanaan tidak termasuk dalam kategori *sharī‘ah* walau banyak dalil yang mendukungnya. Dalam kata lain, Ibn al-Qayyim menyampaikan

khususnya yang terkait dengan *mu'āmalah* adalah produk hukum yang selalu berkomunikasi dengan zamannya. Dialog intensif antara realitas teks dan konteksnya harus didesain untuk menjawab realitas historis kebutuhan hukum masyarakat. Di sinilah letak penting mendiskusikan *maqāṣid al-sharī'ah* dari sisi *mukallaf*.

Dari sisi *mukallaf*, *maqāṣid al-sharī'ah* diperuntukkan untuk merealisasikan kemaslahatan di dunia dan akhirat secara simultan (*li tahqīqi maṣālihil 'ibād fiddunyāhum wa ukhrāhum ma'an*).<sup>20</sup> Standar kemaslahatan itu terwujud dengan terealisasinya tiga kebutuhan pokok:

1. Kebutuhan primer (*ḍarūriyyah*).
2. Kebutuhan sekunder (*ḥājīyyah*).
3. tersier (*taḥsīniyyah*).

Kebutuhan primer (*ḍarūriyyah*) terwujud jika ada jaminan terhadap kelanggengan lima hal pokok (*mabādi' al-khams, uṣūl al-khams, ḍaruriyyat al-khams*); agama, jiwa, akal, harta, dan keturunan.<sup>21</sup> Terpenuhinya kebutuhan di atas yang sesungguhnya adalah *maqāṣid al-sharī'ah*. Al-Sathibi menuliskan bahwa yang menentukan *maslahah* adalah *shāri'* (Allah) yang membuat hukum. Namun nilai *maslahah* tersebut tidak *final*, ada ruang dialog bagi *mukallaf* pada level implementasi hukum, karena adanya ruang dan waktu yang berbeda. Keinginan *mukallaf* adalah kemaslahatan (sama dengan keinginan *shāri'*), selama kemaslahatan yang dimaksud oleh *mukallaf* itu tunduk dan patuh pada tujuan hukum.<sup>22</sup>

Ulama' modern mengklasifikasi *maqāṣid al-sharī'ah* dalam hal yang bersifat teknis-aplikatif; *maqāṣid* ditentukan oleh sejumlah dimensi, yaitu tingkat kebutuhan, cakupan peraturan untuk mencapai tujuan, cakupan manusia yang termasuk dalam tujuan, dan tingkat keuniversalan tujuan.<sup>23</sup> Klasifikasi tradisional di atas kemudian dikritisi oleh para ilmuwan kontemporer dengan mengajukan konsep dan klasifikasi *maqāṣid* yang baru dengan memberikan

---

pesan bahwa inti dari *sharī'ah* adalah kemaslahatan. Ibn Qayyim al-Jauziyyah, *I'lām al-Muwaqqi'īn 'an Rabb al-'ālamīn* (Beirut: Dār al-Fikr, 1977), 1.

<sup>20</sup> Lihat juga Muhammad Khalid Mas'ud, *Filsafat Hukum Islam*, terj. Ahsin Muhammad. (Bandung: Pustaka, 1996), 242; dan Sapiudin Shidiq, *Uṣūl Fiqh* (Jakarta: Kencana, 2011), 225.

<sup>21</sup> Konsep tentang klasifikasi kebutuhan ini adalah hasil olah pikir Imam Ghazālī yang tertuang dalam kitab *al-Muṣṭashfū min 'Ilm al-Uṣūl* (Baghdād: al-Mustanna, 1970). Konsep Imam Ghazālī kemudian diikuti oleh Imam/intelektual muslim pasca Ghazālī sebagai standar nilai *maslahah* dan analisis *maqāṣid al-sharī'ah*. Ada juga ulama *uṣūl* yang menambahkan dengan kehormatan. Lihat Auda, *Maqasid*, 2. Lihat juga Mohammad Hashim Kamali, "The Objective of Islamic Law", dalam [www.mohhashimkamali.net](http://www.mohhashimkamali.net). Abū Zahrah menuliskan bahwa *maqāṣid al-sharī'ah* (tujuan hukum) mencakup tiga hal penting: *pertama*, membina setiap individu agar menjadi inspirasi sumber kebaikan; *kedua*, menegakkan keadilan dalam masyarakat, baik sesama muslim atau non-muslim sekalipun; dan *ketiga*, merealisasikan kemaslahatan. Lihat Muhammad Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh* (Damaskus: Dār al-Fikr al-Arabi, t.t.), 365-66. Khallāf juga menuliskan bahwa realisasi kebutuhan *ḍarūriyyah, ḥājīyyah, dan taḥsīniyyah* adalah standar bagi tercapainya *maqāṣid al-sharī'ah*. Lihat Abd Wahhāb Kallāf, *'Ilm Uṣūl al-Fiqh* (Mesir: Dār al-Qalām, 1978).

<sup>22</sup> Mas'ud, *Filsafat*, 241-2.

<sup>23</sup> Auda, *Maqasid*, 3.



perhatian pada dimensi yang baru.<sup>24</sup> Berkaitan dengan ini ada dua hal yang dilakukan:

*Pertama*, memberi perhatian pada cakupan peraturan yang ditetapkan, di sini *maqāṣid* diklasifikasikan menjadi tiga, yaitu: *maqāṣid umum yang dapat diamati melalui seluruh kumpulan hukum Islam*, seperti kebutuhan yang disebutkan di atas, *maqāṣid baru*, seperti keadilan dan kemudahan-kemudahan, dan *maqāṣid spesifik-parsial yang dapat diamati melalui bab-bab tertentu dalam hukum Islam*, seperti kesejahteraan anak dalam hukum keluarga, menghindari tindak kriminal dalam hukum kriminal, dan menghindari monopoli dalam hukum transaksi finansial. *Maqāṣid* parsial merupakan maksud di balik peraturan, seperti menemukan kebenaran dalam mencari sejumlah saksi kasus keadilan.

Kedua, ilmuwan kontemporer memperkenalkan *maqāṣid baru yang universal yang secara langsung lebih disebabkan oleh naṣṣ, daripada oleh kumpulan literatur fiqh dalam mazhab hukum Islam*. Pendekatan ini, secara signifikan membiarkan *maqāṣid* menanggulangi historisitas fiqh serta mempresentasikan prinsip dan nilai naskah yang tinggi. *Maqāṣid al-sharī'ah* yang universal ini meliputi aqidah, fitrah, akal, pengetahuan, kebijakan, kebebasan, kemerdekaan sosial politik, reformasi ekonomi, hak perempuan, kesamaan, kemudahan, keadilan, martabat, ibadah, jiwa, nilai moral, membentuk keluarga sakinah, membangun bangsa yang kuat, tauhid, *tazkiyyah*, dan masih ada lagi yang lain.<sup>25</sup>

Seluruh *maqāṣid* di atas dihadirkan sebagaimana mereka muncul dalam pikiran dan persepsi para juris. Tidak ada dari klasifikasi (klasik dan kontemporer) dan struktur tersebut yang dapat mengklaimnya sebagai “keinginan Tuhan yang orisinal”. Karena jika merujuk kepada alam yang diciptakan oleh Tuhan, maka kita tidak akan pernah menemukan struktur alami yang dapat merepresentasikannya dalam bentuk siklus, piramida, atau kotak, sebagaimana yang biasa digunakan untuk menggambarkan hubungan beberapa entitas. Untuk itulah, sebaiknya *maqāṣid* digambarkan sebagai sebuah struktur yang multi-dimensional.

Auda melihat bahwa ide tentang *maqāṣid* senantiasa mengalami perubahan dan perkembangan, yang berdasarkan periodisasi waktu dapat diklasifikasikan dalam empat periode, yaitu masa sahabat, masa imam mazhab, masa perkembangan teori *maqāṣid* abad ke-5 sampai abad ke-8, dan masa kontemporer.<sup>26</sup> Memposisikan Auda dalam wacana *maqāṣid* sepanjang sejarah Islam, maka terlihat bahwa pandangannya tentang *maqāṣid* tidak jauh berbeda dengan para ulama *uṣūl* sebelumnya. Karena Auda hanya melakukan penambahan dan pengembangan konsep yang pernah diajukan oleh pemikir sebelumnya. Adapun konsep yang betul-betul baru dari Auda adalah ketika dia menempatkan *maqāṣid al-sharī'ah* sebagai filsafat hukum Islam. Ini berarti bahwa *maqāṣid al-sharī'ah* ditempatkan sebagai disiplin independen dan bukan salah satu tema kajian *uṣūl fiqh*. Karenanya, *maqāṣid al-sharī'ah* harus difungsikan sebagai metodologi fundamental yang digunakan dalam cara kerja *uṣūl fiqh*.

---

<sup>24</sup> Auda, *Maqasid*, 5-8.

<sup>25</sup> Auda, *Maqasid*, 6.

<sup>26</sup> Auda, *Maqasid*, 9-24.

## F. Pendekatan Analisa Sistem dalam Filsafat Hukum Islam

Teori Sistem dapat ditelusuri jejaknya dalam proses perubahan paradigma filsafat khususnya filsafat Yunani terkait teori teologi.<sup>27</sup> Filsafat dan teori sistem muncul pada paruh kedua abad dua puluh sebagai antitesis terhadap filsafat modern dan filsafat postmodern. Teori dan filsafat sistem menjadi penting maknanya karena ini menolak pandangan “reduksionis” kaum modernis, yang menganggap bahwa semua pengalaman manusia dapat dianalisis dengan pendekatan sebab-akibat. Teori ini juga menolak pandangan “dekonstruksi” dan “irrasionalitas” kaum postmodernis yang cenderung “meta-narasi”. Tesis dua aliran filsafat sebelumnya dipatahkan dengan argumen bahwa, “dunia bukanlah mesin penentu atau ciptaan yang tidak dapat diketahui secara total, kompleksitas dapat dijelaskan bukan hanya melalui sebab-akibat saja atau ‘*non-logocentric irrationality*’, dan problem yang ada di dunia dapat diselesaikan bukan hanya melalui percepatan teknologi semata atau pandangan nihilisme.”<sup>28</sup>

Menurut Auda letak penting “Filsafat Sistem Islami” yang diajukannya adalah karena Filsafat selalu terkait dengan logika yang merupakan “*the heart of reasoning about law*”. Sementara Sistem merupakan disiplin ilmu baru yang independen yang meliputi sejumlah sub-disiplin, seperti *cognitive science* dan *cognitive culture*. Jika kemudian ini diterapkan dalam pengembangan hukum Islam, maka *cognitive science* dapat digunakan untuk mengembangkan teori hukum Islam, sedangkan *cognitive culture* dapat dipakai untuk mengembangkan konsep *al-‘urf*.

Mencermati uraian di atas dapat disimpulkan bahwa teori sistem merupakan bagian yang tidak terpisahkan dari filsafat, sehingga dapat dibenarkan kenapa kemudian Auda berpretensi bahwa teori sistem dapat dijadikan sebagai filsafat dan juga metodologi untuk menganalisis suatu permasalahan, terutama hukum. Jika teori sistem diajukan sebagai filsafat dan metodologi bagi hukum Islam, maka ini tidak dapat dipisahkan dari ontologi, epistemologi, dan juga aksiologi hukum Islam, di sinilah dapat ditarik benang merahnya dengan wacana *maqāsid*.

Auda memperkenalkan teori yang dia namakan dengan teori sistem,<sup>29</sup> yang sebenarnya dapat dilihat kemiripannya dengan pandangan para pemikir teori sistem Barat seperti Ludwig Von Bartalanffy, Russel L. Ackoff, dan Kenneth Boulding. Tetapi, seperti yang diklaimnya, perbedaan teori sistem yang diajukannya dengan teori sistem yang lain yaitu, kalau teori sistem yang ada lebih berorientasi pada dunia fisik-nya permasalahan, karenanya tidak dapat

---

<sup>27</sup> Bandingkan dengan pembahasan konsep teleologi dalam Musa Asy‘arie, *Filsafat Islam: Sunnah Nabi dalam Berpikir* (Yogyakarta: LESFI, 2001), 28-31.

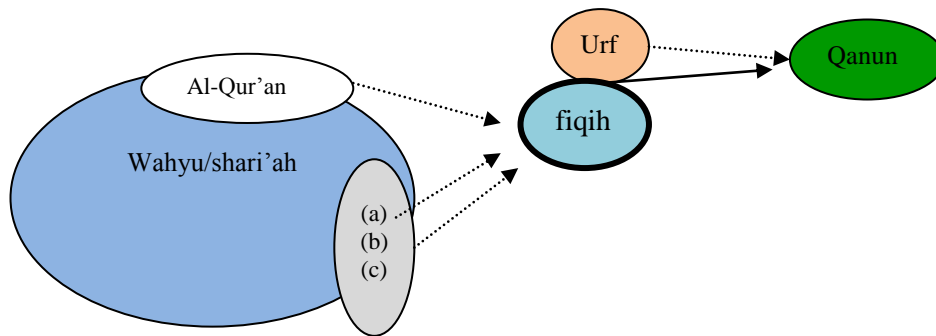
<sup>28</sup> Filosof modern mengganti ide metafisik tentang antroposentrisme yang berbasis pemikiran teleologi dengan ide antroposentrisme baru, di mana manusia merupakan sentral yang memiliki hak terhadap aktivitasnya sendiri dan bukan pada Tuhan. Dari sinilah kemudian kausalitas mulai memainkan peran “logis” dan mendominasi metode berpikir, sehingga segala sesuatu yang ada di alam ini, dipercaya, dapat dijelaskan melalui *peacemeal cause-and-effect*. Ini berarti bahwa memproduksi sebuah efek merupakan akibat alami penerapan sebab. Inilah yang kemudian oleh para analis *peacemeal* modern disebut dengan metafisika, misteri, atau sesuatu di luar lingkaran logika dan sains. Pemikiran Islam (postmodern) juga sangat mengedepankan sentralitas dan supremasi sains. Musa Asy‘arie, *Filsafat Islam*, 27-9.

<sup>29</sup> Musa Asy‘arie, *Filsafat Islam*, 45-55.

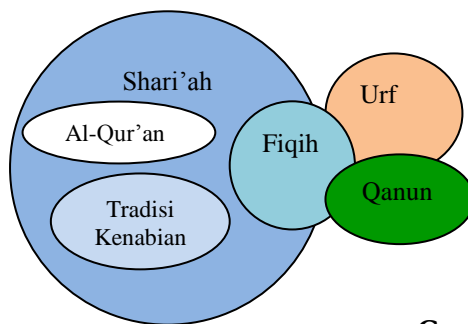
diaplikasikan pada dunia filsafat dan hukum (Islam), maka orisinalitas teori sistem yang diajukannya terletak pada sifat *openness* atau interaksi hukum dengan lingkungan luar. Selain itu, perbedaan esensial yang dibangun terletak pada kemampuannya mendialogkan *naşş* dengan realitas kehidupan masyarakat muslim atau, meminjam istilah Amin Abdullah, selalu melihat kepada *asbāb al-nuzūl jadīd* yang disebutnya dengan *the dynamics of change*. Teori sistem yang dia ajukan memiliki ciri- ciri sebagai berikut:

1. *Cognitive Nature*

Pemikir Islam memandang hukum Islam merupakan hasil pemikiran dan refleksi manusia (ijtihad) terhadap naskah, dan kemudian berupaya untuk menemukan makna tersembunyi dan implikasi praktisnya. Dengan demikian dapat dikatakan, hukum Islam adalah permasalahan pengetahuan, pemahaman, dan interpretasi manusia, lebih dari sekedar manifestasi perintah Tuhan yang literal. Konsekuensi logisnya adalah produk hukum Islam tidak lagi merupakan barang sakral yang tidak tersentuh oleh dimensi kemanusiaan, melainkan selalu berdialog dengan perkembangan dan kemajuan ilmu pengetahuan manusia. Untuk memperjelas ini perhatikan gambar berikut:<sup>30</sup>



Gambar. 1



Gambar 2

Sebuah pendekatan sistem terhadap hukum Islam membutuhkan arahan suatu sistem kepada pemikiran ontologis dari sebuah kalimat. Oleh karena itu, penerapan keunggulan *system cognitive* akan memastikan pada penyimpulan

<sup>30</sup> Lihat M. Faisol et. al, *Pemikiran Islam Kontemporer* (Yogyakarta: Pustaka Idea, 2012), 305.

para validator (*al-muṣawwibah*) ketika memutuskan suatu putusan hukum, apakah berada pada posisi benar ataukah bias. Keragaman opini memungkinkan koreksi atas putusan hukum tersebut. Karena syariat datangnya dari fiqh atau pemahaman maka pola hubungan antara fiqh, syari'ah, 'urf, dan *qānūn* lihat dapat dilukiskan dengan Gambar 1, sedangkan Gambar 2 memperlihatkan hubungan antara fiqh, syari'ah, 'urf, dan *qānūn* menurut ulama tradisonal.

Fiqh, oleh karena itu, harus digeser dari posisi pengetahuan wahyu kepada posisi pemahaman manusia yang dihasilkan dari pengetahuan terhadap wahyu. Ini mengimplikasikan bahwa tidak ada lagi praktek fiqh yang di kualifikasikan sebagai materi keyakinan tanpa memperhatikan pertimbangan otentisitas (*tsubūt*) implikasi bahasa (*dilālāh*) ijma dan pemikiran qiyas. Lebih jauh lagi, kedudukan tradisi kenabian (*sunah*) digeser keluar dari lingkaran pengetahuan wahyu dan kepada posisi diagram garis yang membawa kepada terma teori sistem. Tradisi kenabian meliputi tiga kategori: (a) sebagai pembawa risalah kenabian (*al-taṣarruf bi al-tablīgh*), (b) sebagai seorang hakim dan pemimpin (teks harus di pahami sesuai konteks yang dimaksud), dan (c) sebagai manusia biasa. Tiga kategori ini secara otomatis konsekwensi tersendiri-sendiri-sendiri. Tradisi Nabi pada kategori (a) dan (b) masih dapat dijadikan sebagai bahan pertimbangan untuk memutuskan hukum. Misalnya, ketika Nabi menyelesaikan sengketa di antara sahabat. Meskipun demikian, tidak semua perilaku Nabi (a) dan (b) dapat dijadikan sebagai rujukan, kecuali yang ada korelasinya secara kontekstual. Adapun pada kategori (c), yakni Nabi sebagai manusia biasa, maka beliau tidak dapat dijadikan sebagai rujukan untuk memutuskan hukum. Sebagai contoh, ketika Nabi memakai gamis, maka hal ini harus di pahami sebagai bagian dari budaya Arab dan bukan bagian dari misi kenabian. Ini, tentu saja, berbeda ketika Nabi melakukan shalat. Dalam konteks ini, posisi Nabi harus dipahami sebagai pembawa risalah ketuhanan agar dicontoh.<sup>59</sup> 'Urf (tradisi/adat) atau, dalam makna lain, "kondisi sosial", tidak bisa dinafikan mempunyai peran dalam proses pengambilan keputusan hukum. 'Urf hanya sebagai saja dari hukum.

## 2. Analisis Tampilan Sistem *Wholeness* (Keseluruhan)

Analisis sistem selalu memandang suatu permasalahan secara holistik-menyeluruh. Ini berbeda dibanding dengan pendekatan atomistik yang didasarkan pada hal yang tidak pasti (*ẓanni al-dilālāh*), yakni memandang suatu masalah dengan menggunakan "kacamata kuda", tanpa warna dan tanpa spektrum yang jelas. Ini jelas berlawanan dengan pendekatan yang didasarkan pada kepastian (*qaṭ'i al-dilālāh*). Implikasi teoritis pandangan semacam ini adalah bahwa pendekatan atomistik selalu memandang sesuatu dalam posisi sebab-akibat. Sementara itu, pendekatan sistem memandang setiap sebab dan akibat berhubungan sebagai satu bagian dari keseluruhan. *Stressing point*-nya di sini adalah relasi kelompok (antar-bagian). Sehingga, jika terjadi gangguan pada satu bagian, niscaya bagian yang lain akan terganggu juga. Fakhr al-Din Al-Razi dalam *uṣūl al-fiqh*-nya meringkas perbedaan alasan (argumentasi) para fuqaha yang berpendapat bahwa penggunaan *dalīl khiṭāb* (*linguistic evidence*) dari *naṣṣ* hanya menghasilkan sesuatu *ẓanni* (*probable*):

1. Kemungkinan ketentuan hukum yang disimpulkan dari satu *naṣṣ* terbatas pada lingkungan tertentu, dan itu di luar pengetahuan kita.

2. Kemungkinan ekspresi dari satu *naṣṣ* itu bersifat metaforik (kiasan).
3. Referensi (rujukan) bahasa kita adalah ahli bahasa, yang mana ahli bahasa tersebut bisa salah.
4. Tata bahasa Arab disampaikan kepada kita melalui syair Arab kuno, yang periwayatannya bersifat individual. Periwatannya ini tidak pasti dan para penyairnya bisa jadi menggunakan tata bahasa yang salah.
5. Kemungkinan satu atau lebih lafadh-lafadh dalam satu *naṣṣ* itu memiliki banyak arti.
6. Kemungkinan satu atau lebih lafadh-lafadh dalam satu *naṣṣ* itu telah berubah seiring bergantinya waktu, dan dengan sendirinya mengubah makna orisinalnya.
7. Kemungkinan ekspresi dari satu *naṣṣ* itu bersifat samar (*khafi*) yang kita tidak memahaminya.
8. Kemungkinan hukum yang kita simpulkan dari satu *naṣṣ* itu telah dihapus (*di-naskh*), dan itu berada di luar pengetahuan kita.
9. Kemungkinan hukum yang kita simpulkan dari satu *nass* itu diluar jangkauan akal.

Menurut al-Razi, jika salah satu dari alasan dan periwayatannya dapat dipastikan, maka satu dari keduanya adalah salah. Jasser Auda menambahkan bahwa:

- a. Kemungkinan makna yang ada pada satu *naṣṣ* itu berkontradiksi dengan yang ada pada *naṣṣ-naṣṣ* yang lain.
- b. Terdapat derajat kemungkinan terjadi kesalahan dalam periwayatan hadis *ahad*.
- c. Juga kemungkinan peringkat penafsiran satu *naṣṣ* yang berimplikasi pada makna *naṣṣ* itu.

Latar belakang filsafat al-Razi membantu dalam mengkaji *naṣṣ* tunggal (*single verbal evidences*) secara mendalam dan itu perlu mendapat apresiasi, namun perhatian al-Razi terhadap ayat-ayat yang bersifat *ḡanni* (*uncertain*) belum dilengkapi dengan pemahaman tentang problem utama pendekatan kajian dalil tunggal, akibatnya kesimpulannya tetap *parsial* dan bersifat *atomistik*.

### 3. Analisis Keterbukaan dan Pembaharuan (*Openness and Self-Renewal*)

Dalam perpektif hukum Islam, ada dua mekanisme untuk mempertahankan dua karakter tersebut: 1) Mengubah kebiasaan beserta *worldview fuqaha*-nya atau kecerdasan alamiah (*cognitive culture*)-nya sebagai mekanisme menuju sikap terbuka dan pembaharuan diri dalam hukum Islam, dan 2) Menggunakan landasan filsafat keterbukaan sebagai mekanisme memperbaharui diri dalam sistem hukum Islam.<sup>31</sup>

---

<sup>31</sup> *Worldview* adalah sebuah terma terjemahan dari *weltanschauung* (Jerman) seratus tahun yang lalu, yang secara harfiah berarti pandangan dunia (*world outlook*). Sebuah *worldview* merupakan satu set pra-anggapan yang berisi tentang susunan dasar dunia. *Worldview* sebagai sebuah bingkai pengalaman kemanusiaan, dan berarti pula sebuah sistem kepercayaan. *Worldview* merupakan pemahaman manusia tentang sejumlah faktor duniawi. Contoh berikut adalah teori yang disusun dari sebuah pemahaman (*worldview*) manusiawi:

- Tuhan, dunia, manusia, akhirat, sains, moralitas dan sejarah.
- Mitos, doktrin, etika, ritual, dan masyarakat.

Teori sistem membedakan antara sistem terbuka dan tertutup. Sistem kehidupan harus menjadi sistem yang terbuka. Sistem terbuka memiliki kemampuan untuk mencapai target yang sama dari kondisi yang berbeda melalui alternatif yang benar dan berimbang dari lingkungan. Dengan demikian sistem terbuka bekerja dengan lingkungan yang berada di luar sistem. Berbeda dengan sistem tertutup yang terisolasi dari lingkungan.

Sistem hukum Islam merupakan sistem terbuka. Walaupun begitu, masih ada beberapa juris menganggap bahwa pintu ijtihad tertutup pada tingkatan *uṣūl*, sehingga menyebabkan hukum Islam berada pada sistem tertutup yang menyebabkan hukum Islam mati. Tetapi madzab hukum Islam dan mayoritas juris sepanjang abad memandang bahwa ijtihad diperlukan bagi hukum Islam karena *naṣṣ* itu terbatas, sementara peristiwa/kejadian terus berkembang dan tidak terbatas.

Atas dasar itu, metodologi hukum Islam pada dasarnya mengembangkan mekanisme tertentu terkait peristiwa-peristiwa baru, atau dalam terminologi teori sistem disebut “interaksi dengan lingkungan”. Contohnya adalah *qiyās*, *maṣlahah*, dan *i’tibār al-‘urf*. Ini menunjukkan bahwa mekanisme ini membutuhkan perkembangan lebih dalam rangka memberikan fleksibilitas terhadap hukum Islam, agar dapat mengikuti perubahan yang terjadi pada saat sekarang. Mekanisme dan tingkat “*openness*” akan menjadi ciri yang digunakan dalam mengembangkan dan menganalisis secara kritis sistem dan sub-sistem *uṣūl*.

#### 4. Keterpautan Struktur (*Interrelated Hierarchy*)

Bagian ini merujuk pada teori kategorisasi dalam sains kognitif. Kategorisasi merupakan proses menghilangkan perbedaan entitas dan ketersebaran, ke arah ‘ciri ruang’ yang bersifat multi-dimensional. Kategorisasi merupakan aktivitas kognitif yang sangat mendasar, di mana manusia mengerti informasi yang mereka terima, membuat generalisasi dan prediksi, memberi nama serta menilai beragam gagasan dan item. Berdasarkan sains kognitif, terdapat dua alternatif penjelasan teori kategorisasi yang merepresentasikan dua alternatif metode kategorisasi: ‘*feature of similarity*’ dan ‘*mental concept*’.

Kategorisasi pertama berupaya untuk menemukan persamaan dan perbedaan alami antara entitas yang diukur dari seberapa banyak mereka *match* dan berbeda. Sedangkan kategorisasi kedua berdasarkan pada konsep mental. Konsep mental merupakan teori yang menekankan pada persepsi pembuat klasifikasi. Sebuah konsep merupakan kelompok kriteria yang multi-dimensional, yang dapat menciptakan sejumlah kategorisasi simultan untuk jumlah entitas yang sama. Kategorisasi yang disepakati oleh Auda adalah yang kedua, sehingga analisis tidak hanya berhenti pada hierarki ‘pohon struktur’, tetapi juga akan diperluas untuk menganalisis inter-relasi antara hasil sub-konsep.

- 
- Kepercayaan, konsep, makna keteraturan, susunan masyarakat, pola aturan, dan persepsi moral.

Semua teori di atas menunjukkan bahwa sebuah *worldview* terdiri dari segala sesuatu yang ada di sekeliling kita, mulai dari agama, cara mengungkapkan, ilmu bumi, lingkungan, politik, masyarakat ekonomi, dan bahasa. Lihat M. Faisol et. al, *Pemikiran Islam*, 201.

## 5. Analisa Tampilan Hukum Islam menuju arah Multidimensi

Hal yang sangat penting untuk dipahami adalah bagaimana mendudukan *naṣṣ*. Dalam pengetahuan ulama tradisonal, sesuai dengan pemahaman yang terdapat pada kitab klasik, konsep dalil *naṣṣ* dibagi menjadi dua: *qaṭ'i* (sudah pasti) dan *ẓanni* (belum pasti). Kemudian *naṣṣ qaṭ'i* ini, oleh ulama tradisional dibagi menjadi tiga, sebagaimana pengamatan Jasser Auda, yaitu *qaṭ'iyyat al-dilālah* (penunjukan pasti), *qaṭ'iyyat al-tsubūt* (keotentikanya pasti), dan *al-qaṭ'i al-mantiqi* (logikanya pasti).

Sebenarnya konsep *qaṭ'i* ini yang merumuskan adalah ulama tradisional berdasarkan dugaan mereka, yang kemudian dinyatakan sebagai “kebenaran pasti”. Menurut Jasser, saat ini untuk mengukur suatu “kebenaran” hendaknya diukur dengan: apakah ditemukan bukti pendukung atau tidak?. Semakin banyak bukti pendukung, maka semakin kuat tingkat “kebenaran pastinya”.<sup>32</sup>

Selain itu, juga terdapat permasalahan dalam istilah *ta'arud al-adillah* (kontradiksi antar teks). Sebab, sebenarnya yang kontradiksi adalah dari sisi bahasa saja, bukan pada sisi logika yang selalu dikaitkan dengan waktu saat teks dirumuskan. Jika sisi logika ini dipakai, yang menjadi acuan adalah: apakah “seara substansi” terdapat pertentangan atau tidak di antara teks-teks tersebut. Karena itu, hendaknya aspek historis sosiologis berperan dan dilibatkan di dalam menyikapi permasalahan *ta'arud al-adillah* (kontradiksi antar-teks). Untuk mengatasi problem ini, maka para ulama fiqih seharusnya menggunakan kerangka *maqāsid*, yakni mengambil skala prioritas pada teks dengan mempertimbangkan kondisi sosial yang ada dan tidak menganggap satu teks bertentangan dengan yang lain. Sebab, bagaimana mungkin firman Allah SWT yang diturunkan oleh Allah sendiri saling bertentangan (mengandung kontradiksi) ? Membenarkan permasalahan *ta'arud* ini, justru merendahkan Allah dan menuduh bahwa firman Allah tidak sempurna.<sup>33</sup>

Jika pendekatan multi-dimensional dikombinasikan dengan pendekatan *maqāsid*, maka akan memberi solusi bagi pertentangan dua dalil yang dilematis. Contoh yang dapat dipertimbangkan adalah seperti suatu atribut yang mengandung dimensi yang negatif dan positif. Dua dalil dalam satu pendapat dalam terma satu atribut, seperti dalam masalah perang dan damai, keteraturan dan kekacauan, berdiri dan duduk, laki-laki dan perempuan, dan seterusnya. Jika kita hanya tertuju pada satu dimensi, maka kita tidak akan menemukan jalan penyelesaiannya. Bagaimanapun jika kita memperluas dari satu ruang dimensi kepada dua dimensi, dalam hal ini *maqāsid*, yang memberikan kontribusi dalil, maka kita akan dapat menyelesaikan pertentangan tersebut dan memahami atau menafsirkan dalil dalam konteks yang utuh.<sup>34</sup>

## 6. Analisa tampilan Hukum Islam yang Bertujuan (*Purposefulness*)

Gherajedaghi membedakan antara tujuan dalam artit *adhaf* (*goal-seeking system*) dengan tujuan dalam arti *ghayah* atau *maqāsid* (*purpsoe-seeking system*). Dimaksudkan dengan *goal-seeking system* bila secara mekanik menghasilkan makna yang sama dari lingkungan yang sama sehingga tidak ada

---

<sup>32</sup> Auda, *Maqasid*, 214.

<sup>33</sup> Auda, *Maqasid*, 216.

<sup>34</sup> Auda, *Maqasid*, 223.



pilihan untuk menggeser makna itu dalam mencapai tujuan, dan tidak bisa memperoleh hasil yang berbeda karena hasil itu sedikit-banyak telah terprogram. Sedangkan *purpose-seeking system/maqāsid* adalah jika:

- 1). Memperoleh hasil yang sama dengan cara yang berbeda pada lingkungan yang sama
- 2). Memperoleh hasil berbeda pada lingkungan yang sama atau lingkungan yang berbeda.

Dengan demikian dalam *purpose-seeking system* terdapat variasi pilihan makna untuk memperoleh tujuan dan bisa memperoleh hasil yang berbeda dari lingkungan yang sama selama perbedaan hasil itu dimaksudkan untuk meraih tujuan.<sup>35</sup>

Selaras dengan tuntutan pengembangan hukum Islam pada masa kontemporer ini, Jasser Auda mendukung sistem yang kedua yang dia sebut sebagai analisis hukum Islam yang *purposefulness to be the principle feature of its systems approach. maqāsid al-sharī'ah* adalah salah satu metode pendekatan berupa prinsip-prinsip yang disiapkan untuk mengembangkan dan mereformasi hukum Islam. Oleh karena itu, Jasser Auda menyebutnya sebagai “kearifan Tuhan di balik penetapan suatu hukum”, karena *maqāsid/the purpose* menjadi dasar pendekatan pengembangan hukum Islam.

## G. Kesimpulan

Mencermati uraian di atas, dapat dilihat bahwa keenam ciri sistem tersebut memiliki inter-relasi yang sangat tinggi<sup>36</sup> dalam mengkonstruksi hukum Islam yang bersifat fleksibel dan efektif. Teori Sistem ini akan tampak kebermaknaannya jika melihatnya dalam keutuhan keseluruhan ciri sistem yang ada. Ini berarti bahwa jika ada salah satu ciri tersebut yang dihilangkan maka sesuatu tidak dapat disebut sebagai sistem lagi. Dan ciri paling menonjol dari sistem ini adalah bertitik pusat pada *maqāsid al-sharī'ah*. Jika digambarkan sebagai sebuah sepeda motor, maka kebermaknaan itu terletak pada keutuhan seluruh komponen yang membentuk sepeda motor yang bermakna sebagai sarana yang akan mengantarkan kepada tujuan, bukan pada mesinnya saja, kunci kontaknya, dan sebagainya. Dalam teori sistem, yang umumnya dikemukakan oleh para penganut teori ini di Barat,<sup>37</sup> *maqāsid al-sharī'ah* sama dengan *purposefulness* yang bermakna tujuan yang ingin dicapai.

Ketika hukum Islam menggunakan pendekatan sistem, maka produk hukum yang dihasilkan adalah sesuatu yang selalu berdialog dengan zaman,

---

<sup>35</sup> Auda, *Maqasid*, 52.

<sup>36</sup> Tentang bagaimana inter-relasi antara *purposefulness* dengan ciri hukum Islam yang lain dapat dilihat pada poin-poin berikut: (1) *Purposefulness* dihubungkan dengan *cognitive nature* hukum Islam karena beragam usulan untuk *nature* dan tujuan hukum Islam merefleksikan pengetahuan alami dan struktur hukum Islam itu sendiri; (2) Tujuan universal hukum Islam merepresentasikan karakteristik holistik dan prinsip universal hukum; (3) Tujuan hukum Islam memainkan peranan dalam proses ijtihad, dalam segala bentuknya; dengan mekanismenya, sistem hukum Islam memelihara keterbukaannya; (4) Tujuan hukum Islam adalah terpelihara dalam sejumlah bentuk hierarki, yang dihubungkan dengan hierarki dalam sistem Hukum Islam; dan (5) Tujuan menyiapkan multidimensi yang membantu menyelesaikan dan memahami “*apparent contradiction*” dan “*opposing tendencies*” dalam *naṣṣ* dan teori ushul fiqh. Auda, *Maqasid*, 54-5.

<sup>37</sup> Baca Winardi, *Pengantar tentang Teori Sistem dan Analisis Sistem* (Bandung: Mandar Maju, 1999).



sebab hukum itu sendiri hanyalah hasil pemikiran dan pemahaman manusia pada waktu dan peristiwa yang berbeda berdasarkan *nass* yang bersifat abadi. Karena keterbatasan yang dimilikinya ini, maka hukum harus bersifat utuh, menyeluruh, dan holistik, tidak menampakkan wajah yang terbelah. Selain itu hukum juga harus senantiasa terbuka terhadap perbedaan dan kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi. Kemudian jika ada dua keadaan yang tampak berbeda, maka itu jangan dilihat dari perspektif oposisi biner semata tetapi harus dipandang sebagai sesuatu yang berhubungan secara komplementer. Yang terpenting adalah tingkat keefektifan dari suatu hukum, yaitu kemampuannya memenuhi tujuan dan hajat hidup manusia, terutama dalam memelihara kenyamanan, keamanan, kedamaian, dan kesejahteraan.

Jika pemikiran Auda tentang teori sistem dan teori *maqāṣid* yang selalu didialogkan dengan kekinian dan kedisinian diteropong dengan teori pragmatisme yang diajukan oleh Charles S. Peirce, tampak bahwa Auda telah mengalami proses keilmuan yang berawal dari tahap *belief*. Karena dia berangkat dari al-Qur'an dan Sunnah yang merupakan bagian dari sistem keyakinan dalam Islam. Hasil bacaannya terhadap karya-karya usul fiqh dan fiqh klasik membuatnya tidak puas dan ragu (*doubt*) apakah sudah benar adanya seperti demikian. Inilah yang kemudian membawanya untuk melakukan proses *inquiry*, yang menghasilkan pendekatan sistem dan teori *maqāṣid* dengan visi baru sebagai sesuatu yang memiliki nilai pragmatis (*meaning*).<sup>38</sup> Lihat misalnya ketika dia menyarankan '*human development*' dijadikan sebagai *maṣlaḥah* pokok yang harus diutamakan dalam *maqāṣid al-sharī'ah* pada konteks kekinian. Realisasi *maqāṣid* harus dapat diukur secara empiris melalui '*human development targets*' yang ditetapkan oleh PBB. Ini sejalan dengan pendapat an-Na'im tentang hak-hak asasi manusia universal yang bersifat lintas kultural.<sup>39</sup>

Apa yang dihasilkan oleh Auda, bukanlah sesuatu yang hanya berhenti pada tataran ideologis semata, melainkan sesuatu yang selalu berdialog dengan historisitas manusia. Ketika menetapkan hukum misalnya, maka tidak adil jika mempertimbangkan dimensi tertentu saja, tetapi harus menempatkannya sebagai sebuah spektrum, sehingga akan tampak bahwa sesungguhnya warna-warni itu sangat indah. Dalam kata lain, hukum yang ditetapkan tidak bisa dilepaskan dari dimensi bahasa, tempat, waktu, geografi, ekonomi, agama, politik, demografi, sains, dan kultur masyarakat. Dengan mempertimbangkan dimensi historisitas ruang dan waktu, maka hukum Islam tidak lagi menampakkan wajah statis melainkan wajah yang dinamis, yang selalu melibatkan kerangka teori historis, yaitu *origins, change, dan development*.

---

<sup>38</sup> Rodliyah Khuza'i, *Dialog Epistemologi Mohammad Iqbal dan Charles S. Peirce*, (Bandung: Refika Aditama, 2007), 118-125.

<sup>39</sup> Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Toward Islamic Reformation* (New York: Syracuse University Press, 1996), 162-4.

## DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, M. Amin. *Islamic Studies di Perguruan Tinggi; Pendekatan Integratif-Interkonektif*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010.
- al-Alwani, Taha Jabir. *Metodologi Hukum Islam Kontemporer*, terj. YUSDANI. Yogyakarta: UII Press, 2001.
- Asy'arie, Musa. *Filsafat Islam; Sunnah Nabi dalam Berpikir*. Yogyakarta: LESFI, 2001.
- Auda, Jasser. *Maqasid Syari'ah as Philosophy of Islamic Law*. London: The International Institute of Islamic Thought, 2008.
- \_\_\_\_\_, "Islam and Development" dalam [www.jasserauda.net](http://www.jasserauda.net)
- \_\_\_\_\_, "The Prophetic Deliberation and It's Implication on the Absolute", dalam [www.jasserauda.net/modules/php/](http://www.jasserauda.net/modules/php/).
- Craine, Robert D. "Maqosidal-Shari'ah: A Strategy to Rehabilitate Religion in America", dalam <http://www.IIIT/maqasid>.
- al-Gazâly, Abû Hamîd. *Musta'îl fî min 'ilm al-Usul*. Baghdad: al-Mustanna, 1970.
- Hallaq, Wael B. *Sejarah dan Teori Hukum Islam*, terj. E. Kusnadinigrat dan Abdul Haris bin Wahid. Jakarta: Raja Grafindo, 2000.
- Harjono, Anwar. *Hukum Islam Keluasan dan Keadilannya*. Jakarta: Bulan Bintang, 1987.
- Salahuddin. "Menuju Hukum Islam yang Inklusif-Humanistis: Analisis..." *ULUMUNA*, Volume 16 Nomor 1 (Juni) 2012.
- Hornby, A. S. *Oxford Advanced Learner's Dictionary*, 5<sup>th</sup> edition, New York: Oxford University Press, 1995.
- Hosen, Ibrahim. "Fungsi dan Karakteristik Hukum Islam dalam Kehidupan Umat Islam", dalam *Dimensi Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional*. Jakarta: Gema Insani Press, 1996.
- Jaya, Asafri. *Konsep Maqosid Syari'ah Menurut As-Syathibi*. Jakarta: Raja Grafindo, 1996.
- al-Jawziyyah, Ibn Qoyyim. *I'lām al-Muwaqqi'în 'an Rabb al-'ālamīn*. Beirut: Dār al-Fikr, 1977.
- Kallâf, Abd Wahhâb. *'Ilm Usul al-Fiqh*. Mesir: Dār al-Qalām, 1978.
- \_\_\_\_\_, "The Objective of Islamic Law", dalam [www.mohhashimkamali.net](http://www.mohhashimkamali.net)
- Kamali, Mohammad Hashim. *Prinsip dan Teori-teori Hukum Islam*, terj. Noorhaidi. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- Khuza'i, Rodliyah. *Dialog Epistemologi Mohammad Iqbal dan Charles S. Peirce*. Bandung: Refika Aditama, 2007.
- Mahrus, Moh. "al-Maslahah Perspektif Imam Abu Hanifah: Karakteristik, Kehujjahan, dan Signifikansinya", *Istinbat*, vol. 7/2, 2009.
- Mas'ud, Muhammad Kalid. *Filsafat Hukum Islam*, terj. Ahsin Muhammad. Bandung: Pustaka, 1996.
- Minhaji, Akhmad. "Reorientasi Kajian Ushul Fiqh", *al-Jami'ah*, No.63/VI, 1999.
- Muhaimin. *Paradigma Pendidikan Islam*. Bandung: Remaja Rosdakarya, 2008.
- an-Na'im, Abdullahi Ahmed. *Toward Islamic Reformation*. New York: Syracuse University Press, 1996.

- Rahman, Fazlur. *Membuka Pintu Ijtihad*, terj. Ahsin Muhammad. Bandung: Pustaka, 1997.
- al-Shâthiby, Abû Ishâq *al-Muwāfaqāt min Usul al-Sharī‘ah*. Kairo: Musthafâ Muhammad, tt.
- Shidiq, Sapiudin. *UsulFiqh*. Jakarta: Kencana, 2011.
- Sirry, Mun’im A. *Sejarah Fiqh Islam*. Surabaya: Risalah Gusti, 1996.
- Walonick, David S. “General systems Theory”, dalam <http://www.statpac.org/walonick/system-theory.html>
- Webster. *New Standar Dictionary*. New York: Mc. Loughlin Brothers Inc., 1969.
- Winardi. *Pengantar tentang Teori Sistem dan Analisis Sistem*. Bandung: Mandar Maju, 1999.
- Zahrah, Muhammad Abû. *Usul al-Fiqh*. Mesir: Dār al-Fikr al-‘Arābī, 1958.