

# ULUMUNA

Jurnal Studi Keislaman

Volume 16 • Nomor 1 • Juni 2012

METODOLOGI PENEMUAN HUKUM ISLAM

Munawir Haris

PEMBARUAN METODE PENEMUAN HUKUM ISLAM:

PENDEKATAN TERPADU HUKUM ISLAM DAN SOSIAL

Moh. Lutfi Nurcahyono

TIPOLOGI PEMIKIRAN HUKUM ISLAM:

PERGULATAN PEMIKIRAN DARI TRADISIONALIS HINGGA LIBERALIS

Muhammad Harfin Zuhdi

PEMBARUAN MAŞLAHAH DALAM MAQĀSĪD AL-SHARĪ'AH:

TELAAH HUMANISTIS TENTANG AL-KULLIYYĀT AL-KHAMSAH

Zaenuddin Mansyur

MENUJU HUKUM ISLAM YANG INKLUSIF-HUMANISTIS:

ANALISIS PEMIKIRAN JASSER AUDA TENTANG MAQĀSĪD AL-SHARĪ'AH

Muhammad Salahuddin

ARAH PEMBARUAN HUKUM WAKAF INDONESIA

Miftahul Huda

HUKUM ISLAM DALAM TRADISI LOKAL:

TELAAH PEMIKIRAN TGH. M. SOLEH CHAMBALI TENTANG HAJI

Adi Fadli

PANORAMA POLIGAMI DAN RESISTENSI PEREMPUAN

DI LANGSA ACEH

Muhammad Ansor

PENDEKATAN HUKUM ISLAM TERHADAP JIHAD DAN TERORISME

Lukman Arake



## DAFTAR ISI

### PEDOMAN TRANSLITERASI

- 1-20 • **Munawir Haris,**  
“Metodologi Penemuan Hukum Islam”
- 21-40 • **Moh. Lutfi Nurcahyono,**  
“Pembaruan Metode Penemuan Hukum Islam:  
Pendekatan Terpadu Hukum Islam dan Sosial”
- 41-70 • **Muhammad Harfin Zuhdi,**  
“Tipologi Pemikiran Hukum Islam: Pergulatan  
Pemikiran dari Tradisionalis Hingga Liberalis”
- 71-102 • **Zaenuddin Mansyur,**  
“Pembaruan Masalahah dalam Maqāṣid al-Sharī‘ah:  
Telaah Humanistis tentang al-Kulliyāt al-Khamsah”
- 103-124 • **Muhammad Salahuddin,**  
“Menuju Hukum Islam yang Inklusif-Humanistis:  
Analisis Pemikiran Jasser Auda tentang  
Maqāṣid al-Sharī‘ah”
- 125-142 • **Miftahul Huda,**  
“Arah Pembaruan Hukum Wakaf Indonesia”
- 143-162 • **Adi Fadli,**  
“Hukum Islam dalam Tradisi Lokal:  
Telaah Pemikiran TGH. M. Soleh Chambali  
tentang Haji”
- 163-188 • **Muhammad Ansor,**  
“Panorama Poligami dan Resistensi Perempuan  
di Langsa Aceh”
- 189-222 • **Lukman Arake,**  
“Pendekatan Hukum Islam  
terhadap Jihad dan Terorisme”

### LAMPIRAN- LAMPIRAN

## PEDOMAN TRANSLITERASI

ا = a	غ = g
ب = b	ف = f
ت = t	ق = q
ث = th	ك = k
ج = j	ل = l
ح = ḥ	م = m
خ = kh	ن = n
د = d	و = w
ذ = dh	ه = h
ر = r	ء = ‘
ز = z	ي = y
س = s	
ش = sh	<b>Untuk Madd dan Diftong</b>
ص = ṣ	آ = ā (a panjang)
ض = ḍ	إِي = ī (i panjang)
ط = ṭ	أُو = ū (u panjang)
ظ = ḍ	او = aw
ع = ‘	أَي = ay

### Contoh penulisan dengan transliterasi:

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم (*a‘ūdhu bi al-Lāh min al-shayṭān al-rajīm*);

بسم الله الرحمن الرحيم (*bism al-Lāh al-rahḡmān al-rahīm*);

إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ (*innā a‘ṭaynāka al-kawṭhar*);

فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَأَنْحَرْ (*faṣalli lirabbika wanḥar*);

صباح الخير (*sabāḥ al-khayr*).

# MENUJU HUKUM ISLAM YANG INKLUSIF- HUMANISTIS: ANALISIS PEMIKIRAN JASSER AUDA TENTANG MAQĀSĪD AL-SHARĪ'AH

**Muhammad Salahuddin**

(Fakultas Syari'ah IAIN Mataram

Jl. Pendidikan 35 Mataram NTB

Email: lentera\_musyari@yahoo.com)

---

***Abstract:** Methodological debates in the study of maqāṣīd al-sharī'ah presented several variants of polarization, as doctrinaire-normative-deductive and historical-empirical-inductive. This paper aims to probe carefully the theory of meaning the maqāṣīd al-sharī'ah offered by Jasser Auda. It was found that Auda's offer come from his observation on the failure of Islamic law to reconstruct the values embodied in authoritative texts (Qur'an, Sunnah) which are compatible with the social, economical, and political development of modern society. Implementation of maqāṣīd al-sharī'ah must be paralleled with maqāṣīd al-mukallaf, so that Islamic sharī'ah in its humanist face in accordance with its mission as rahmah li al-'alamīn can be realized.*

***Abstrak:** Perdebatan metodologis dalam kajian tentang maqāṣīd al-sharī'ah menghadirkan beberapa varian polarisasi, seperti doktriner-normatif-deduktif dan empiris-historis-induktif. Tulisan ini bertujuan untuk menelisik secara cermat teori pemaknaan maqāṣīd al-sharī'ah yang ditawarkan oleh Jasser Auda. Ditemukan bahwa tawaran itu hadir beranjak dari kegelisahan Auda atas kegagalan hukum Islam dalam merekonstruksi nilai yang terkandung dalam teks otoritatif (Qur'an-Sunnah) yang kompatibel dengan perkembangan sosial-ekonomi-politik masyarakat modern. Implementasi maqāṣīd al-sharī'ah harus diparalelkan dengan maqāṣīd al-mukallaf, sehingga syariah Islam dalam wajah yang humanis yang sejalan dengan misinya sebagai rahmah li al-'alamīn dapat terwujud.*

***Keywords:** maqāṣīd al-sharī'ah, metodologi hukum Islam, normativitas, historisitas, inklusif, humanis.*

Kajian *uṣūl al-fiqh* menempatkan konsep *maqāṣid al-sharī'ah* pada posisi penting, karena membahas 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 *istinbāṭ al-ahkām*, dan melalui akal. Untuk mengetahui *maqāṣid al-sharī'ah* melalui al-Qur'an dan Sunnah, dapat dilakukan dengan empat cara yaitu *ibārah al-nāṣ* (makna eksplisit), *ishārah al-nāṣ* (makna tersirat), *dalālah al-nāṣ* (makna tersimpul), dan *iqtiḍā al-nāṣ* (makna yang dikehendaki).<sup>2</sup> Sedangkan untuk mengetahui *maqāṣid al-sharī'ah* melalui akal, dapat dilakukan melalui *ijmā'* dan *qiyās* (yang disepakati) dan bisa juga melalui *maṣlahah*, *'urf*, *shar' man qablanā*, *madhbhab al-ṣahābī*, *istiḥsān*, *istishāb*, *sadd al-dharī'ah* (yang dipertentangkan). Aneka sumber hukum di atas, menunjukkan ragam aktivitas intelektual yang mungkin dilakukan dalam proses *istinbāṭ al-ahkām*. Secara sederhana, Minhaji menuliskan dua model pendekatan dalam kajian hukum Islam; doktriner-normatif-deduktif dan empiris-historis-induktif.<sup>3</sup> Dalam bahasa yang agak menggelitik, 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* (Qur'an-Sunnah). *Tatanāhā al-nuṣūṣ wa lā tatanāhā al-waqā'i* (wahyu sudah tidak lagi

<sup>1</sup>Taha Jabir al-Alwani, *Metodologi Hukum Islam Kontemporer*, ter. Yusdani (Yogyakarta, UII Press; 2001), 15-38. Lihat juga Mun'im A. Sirry. *Sejarah Fiqh Islam*, (Surabaya, Risalah Gusti; 1996).

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

<sup>3</sup>Akhmad Minhaji, "Reorientasi Kajian Uṣūl Fiqh", dalam *Jurnal al-Jami'ab*, No.63/VI/1999, pp., 16-7

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 merespon 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 *vis a vis* 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 *naqāṣid al-sharī'ah* yang ditempatkannya sebagai filsafat hukum Islam.

Makalah ini akan mengelaborasi pemikiran Auda terkait Hukum Islam, khususnya pada bidang *maqāṣid al-sharī'ah*, yang menurutnya tidak mengalami kemajuan yang signifikan sebelum abad XX. Menggunakan pendekatan 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.

Pada beberapa tempat, kajian ini akan dihubungkan dengan permasalahan HAM. Karena secara tekstual maupun kontekstual, HAM merupakan salah satu tujuan utama yang dapat mengantarkan manusia kepada tataran kemanusiaan yang lebih tinggi. Hanya saja, sampai dengan hari ini, HAM kadangkadangkang masih menjadi barang langka pada kelompok masyarakat tertentu, dan pada sisi lain menjadi topik hangat yang diperbincangkan dunia internasional. Pengajuan Hukum Islam

humanis-holistik, didasarkan pada pendapat dan pengalaman bahwa dalam banyak kasus, produk Hukum Islam selama ini belum mempertimbangkan sisi atau nilai-nilai kemanusiaan sepenuhnya.

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

Jasser Auda adalah seorang *associate professor* pada Fakultas *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 Jurisprudensi 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 Maqāṣid Research Center dalam bidang Filsafat Hukum Islam di Inggris. Selain itu, dia mengajar pada beberapa perguruan tinggi di sejumlah negara. Penguasaannya dalam bidang bahasa (Arab, Inggris, dan Perancis) memudahkannya dalam mengkomunikasikan ide dan konsepnya tentang filsafat hukum Islam. Demikian pula dengan kemampuannya dalam keilmuan tradisional Islam dan filsafat Barat menambah daya 'tebar pesona' Auda dalam kancah intelektual dunia.

Mempelajari biografi ringkas Auda tersebut di atas, maka dapat dikatakan kalau dia merupakan *the right man on the right place*. Karir akademik yang dijalankannya 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 *uṣūl*) sangat *rigid*, sehingga ketika berhadapan dengan realitas yang beragam pada lokus yang berbeda maka Hukum Islam seakan tidak dapat memberikan solusi apa-apa selain jawaban hitam putih, boleh-tidak boleh, halal-haram (*binner 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 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 pemberdayaan 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.<sup>4</sup> 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 di atas untuk ditekuni.

Permasalahan yang diidentifikasi di atas, muncul karena Hukum Islam yang ditetapkan selama ini tidak 'membumi', kekinian dan kedisinian. Dalam kata lain, para ahli Hukum Islam belum menerjemahkan substansi hukum (*maqāṣid*) yang tertuang dalam *adillah al-shar'iyah* (sumber hukum). Di sinilah letak pentingnya pemikiran Auda, yaitu sebuah upaya untuk sinkronisasi pemikiran manusia yang berbasis pada realitas sosiologis dengan kehendak Tuhan yang bernuansa tekstual-teologis-formalistis.

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

## Pendekatan Sistem: Sebuah Tawaran Metodologis

Membaca karya yang dihasilkan oleh Auda, maka secara eksplisit sudah dapat disimpulkan bahwa cara berpikir atau pendekatan yang digunakan olehnya adalah pendekatan sistem.<sup>5</sup> Auda mengemukakan pengertian sistem sebagai “*a set of interacting units or elements that forms an integrated-whole intended to perform some function.*”<sup>6</sup> Dengan demikian sistem selalu melibatkan unit, elemen, dan sub-sistem yang membentuk satu kesatuan yang hierarkis, 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 yang dikemukakan di atas, maka dapat disimpulkan bahwa yang dimaksud dengan pendekatan sistem adalah sebuah pendekatan holistik, tempat sebuah entitas merupakan bagian dari keseluruhan sistem yang terdiri dari sejumlah sub-sistem.<sup>7</sup> Dengan demikian, ini sangat terkait dengan kegiatan mengidentifikasi kebutuhan, memilih problem, mengidentifikasi syarat-syarat penyelesaian masalah, memilih alternatif penyelesaian masalah yang paling tepat,

---

<sup>5</sup>Kamus Oxford mengemukakan pengertian sistem sebagai berikut: “1) a group of things or parts working together as a whole, 2) a human or animal body as whole, including its internal organs and processes, dan 3) a set of ideas, theories, procedures, etc according to which something is done.” Sementara itu, salah satu pengertian sistem dalam Webster adalah, “whole scheme of created things regarded as forming one complete whole.” A. S. Hornby, *Oxford Advanced Learner’s Dictionary*, 5<sup>th</sup> edition, (New York: Oxford University Press, 1995), 1212.

<sup>6</sup>Jasser Auda, *Maqasid al-Syariah as Philosophy of Islamic Law*, (London: The International Institute of Islamic Thought, 2008), 33

<sup>7</sup>*Ibid*, 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 *Holist 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 besar. Selanjutnya baca David S. Walonick, “General systems Theory”, dalam <http://www.statpac.org/walonick/system-theory.html>

memilih, menetapkan, dan menggunakan metode dan alat yang tepat, mengevaluasi hasil serta merevisi sebagian atau seluruh sistem yang dilaksanakan sehingga dapat memenuhi kebutuhan dalam menyelesaikan masalah secara lebih baik.<sup>8</sup>

Jika kemudian pengertian di atas diaplikasikan sebagai alat 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 *al-adillat al-shar'īyyah* (sumber hukum), baik yang bersumber dari wahyu maupun akal (*ijtihād*), *al-qawā'id al-fiqhīyyah*, dan *maqāṣid al-sharī'ah*. Masing-masing sub-sistem tersebut memiliki unit dan elemen yang masih dapat di-*breakdown* lagi menjadi unit dan elemen yang lebih kecil. Satu hal yang pasti di sini adalah setiap sistem, sub-sistem, unit dan elemen memiliki dan menjalankan fungsi yang berbeda dalam mencapai tujuan.

Pendekatan sistem, 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 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 sinergik-menyeluruh. Untuk implementasi analisis sistem maka beberapa langkah yang dapat dilaksanakan adalah: 1) memvalidasi semua pengetahuan, 2) meninggalkan pendekatan atomistik dan reduksionis menuju pendekatan holistik, 3) senantiasa terbuka dan memperbarui pengetahuan, 4) selalu melihat sesuatu dari perspektif multi-dimensionalitas bukan kategorisasi *binner*, 5) memperhatikan "*purposefulness*" sebagai prinsip berpikir.<sup>9</sup>

<sup>8</sup>Muhaimin, *Paradigma Pendidikan Islam*, cet. ke-4, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2008), 165.

<sup>9</sup>Auda, *Maqāṣid...*, pp. 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-Musannibah* yang berdasarkan dan mengakui *cognitive nature*

## Mazhab Maqāṣīd Auda: Beberapa Pokok Pikiran

### *Teori Maqāṣīd al-Sharī'ah*

*Maqāṣīd* diartikan sebagai tujuan, sasaran, maksud, dan cita-cita. Dengan demikian *maqāṣīd* dalam Hukum Islam bermakna tujuan atau sasaran di balik peraturan atau keputusan yang ada dalam Islam.<sup>10</sup> *Maqāṣīd* kadang-kadang juga digunakan dalam pengertian *maslahah*.<sup>11</sup> Hal ini senada dengan yang dituliskan al-Shāṭibī, *al-Ahkām Mashrū'atun li Maṣāliḥ al-'ibād* (hukum disyari'atkan untuk kemaslahatan hamba).<sup>12</sup> Dalam logika al-Shāṭibī, semua kewajiban (*taklīf*) baik dalam bentuk kalimat perintah (*awāmir*) dan larangan (*nawāhy*) adalah bertujuan untuk merealisasikan kemaslahatan hamba.<sup>13</sup>

hukum Islam. Mendorong ke-holistikan 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 juris sebagai sebuah mekanisme keterbukaan dalam sistem hukum, dan keterbukaan filsafat, sebagai mekanisme keterbukaan pembaruan individu dalam hukum Islam. Kemampuan berijtihad seorang juris 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>10</sup>*Ibid*, 2. Baca juga Robert D. Craine, "Maqāṣīd al-Sharī'ah": A Strategy to Rehabilitate Religion in America", dalam <http://www.IIIT/maqasid>

<sup>11</sup>Selanjutnya bandingkan dengan Moh. Mahrus, "al-Maslahah Perspektif Imam Abu Hanifah: Karakteristik, Kehujjahan, dan signifikansinya", dalam, *Istinbāt*, Jurnal Hukum Islam Fakultas Syari'ah IAIN Mataram, vol. 7/2/2009, pp.137-51

<sup>12</sup>Abū Ishāq al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt min Uṣūl al-Sharī'ah*, Jilid 1 (Kairo: Musthafā Muhammad, t.th), 21.

<sup>13</sup>*Ibid*, I, 195. Muhammad Abū Zahrah juga menegaskan bahwa hukum Allah (Sharī'ah) adalah untuk kemaslahatan manusia, baik dalam kontek hubungannya dengan Tuhan (Allah), sesama manusia, dan alam sekitar. Muhammad Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, (Mesir, Dâr al-Fikr al-'Araby; 1958), 366. Demikian juga Khalid Mas'ud menguraikan bahwa maslahat adalah sebagai unsur penting dari *Maqāṣīd al-Sharī'ah* (tujuan hukum). Muhammad Kalid Mas'ud, *Filsafat Hukum Islam*, ter. Ahsin Muhammad (Bandung, Pustaka; 1996). Lihat juga Ibrohim Hosen, Fungsi dan Karakteristik Hukum

*Maqāṣid al-sharī'ah* adalah tujuan yang dikehendaki oleh pembuat hukum (*maqāṣid al-shārī'*) dari larangan atau perintah yang ada dalam *naṣ*. *Maqāṣid* itu dapat diketahui dengan analisis *dalil* dengan pendekatan analisis tekstual yang berbasis pada *'illat*. *Maqāṣid al-shārī'ah*, dalam aplikasinya mesti didialogkan dengan keinginan hamba (*maqāshid li al-'ibād*). Hukum yang sebenarnya adalah yang berbasiskan pada *maqāṣid al-shārī'ah* 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>14</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-shārī'ah* dan *maqāṣid al-mukallaḥ* adalah inti kajian dalam pembahasan *maqāṣid al-shārī'ah*.<sup>15</sup>

---

Islam dalam Kehidupan Umat Islam', dalam *Dimensi Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional*, (Jakarta, Gema Insani Press; 1996), 86-7.

<sup>14</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 berjihad dengan kemampuan akalku. Hal ini disetujui oleh rasulullah dan menepuk punggung Mu'adz ibn Jabal. Hal lain juga yang menguatkan penggunaan akal dalam penyelesaian perkara adalah sabda nabi *antum a'lamū bi umūri dunyākum* (kalian lebih mengetahui kebutuhan/urusan dunia). Dua hadis ini, selain praktek ijtihad beberapa sahabat (*ijmā'* dan *qiyās*), adalah basis dalil bagi kebebasan berpikir dalam pengembangan hukum Islam. Seahct, sebagaimana yang dikutip oleh Haryono, 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*, ter. E. Kusnadiningrat dan Abdul Haris bin Wahid, (Jakarta: Raja Grafindo, 2000). Demikian pula dengan Rahman menjelaskan hal yang sama. Lihat Fazlur Rahman, *Membuka Pintu Ijtihad*, ter. Ahsin Muhammad, (Bandung: Pustaka, 1997).

<sup>15</sup>Dalam redaksi yang agak berbeda, Hallaq menuliskan bahwa konsep al-Shāḥibī tentang *maqāṣid al-shārī'ah* adalah upaya mengekspresikan tentang

*Maqāṣid al-sharī'ah* dari sisi *sharī'* (pembuat hukum) mencakup empat aspek, yaitu tujuan syariah adalah untuk kemaslahatan, syariah sebagai sesuatu yang harus dipahami, syariah sebagai hukum *taklīf* yang harus dilakukan, dan tujuan syariah adalah untuk membawa manusia ke bawah naungan hukum.<sup>16</sup> Secara normatif, hukum Allah yang terangkum dalam *naṣ* adalah untuk memberikan *maṣlaḥah* bagi manusia. Penafsiran hukum Allah yang bukan untuk kemaslahatan umat manusia adalah sebuah penyimpangan sejarah.<sup>17</sup> Fiqh, khususnya yang terkait dengan *mu'amalah* 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 bersamaan (*li taḥqīq maṣāliḥ al-'ibād fi dunyāhum wa ukbrāhum ma'an*).<sup>18</sup> Standar kemaslahatan itu terwujud dengan terealisasinya tiga kebutuhan pokok; *primer*, *skunder*, dan *tersier* (*ḍarūriyyah*, *ḥājjiyyah*, dan *taḥṣīniyyah*). Kebutuhan primer (*ḍarūriyyah*) terwujud jika ada jaminan terhadap kelanggengan lima hal pokok (*mabādi' al-khoms*, *uṣūl al-khoms*, *ḍarūriyyat al-khoms*); agama, jiwa, akal, harta, dan keturunan.<sup>19</sup> Terpenuhinya kebutuhan di atas adalah

---

hubungan hukum Tuhan dengan aspirasi hukum yang manusiawai. Dikutip oleh Asafri Jaya, *Konsep Maqāṣid al-Sharī'ah Menurut As-Syathibi*, (Jakarta, Raja Grafindo; 1996), 65.

<sup>16</sup>Imam al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt...*, II, 5.

<sup>17</sup>Ibn al-Qoyyim menuliskan bahwa *sharī'ah* (hukum Islam) disusun atas dasar kemaslahatan manusia. Kebaikan, keadilan, dan kebijaksanaan tidak termasuk dalam kategori *syarī'ah* walau banyak dalil yang mendukungnya. Dalam kata lain, Ibn al-Qoyyim menyampaikan pesan bahwa inti dari *syarī'ah* adalah kemaslahatan. Ibn Qoyyim al-Jauziyyah, *I'lām al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'ālamīn*, (Beirut, Dār al-Fikr; 1977), 1

<sup>18</sup>al-Shāṭibī, *Muwāfaqāt...*, II, Lihat juga Muhammad Khalid Mas'ud, *fiṣṣafat Hukum Islam*, terj. Ahsin Muhammad (Bandung, Pustaka; 1996), 242. Sapiudin Shidiq, *Uṣūl Fiqh*, (Jakarta: Kencana, 2011), 225.

<sup>19</sup>Konsep tentang klasifikasi kebutuhan ini adalah hasil olah pikir Imam Ghazālī yang tertuang dalam kitab *al-Mustashfā min 'ilm al-Uṣūl*, (Baghdād, Al-Mustanna; 1970). Konsep Imam Ghazālī kemudian diikuti oleh Imam/intelektual muslim pasca Ghazālī sebagai standar nilai masalah

*maqāṣid al-sharī'ah* yang sesungguhnya. Al-Shāṭibī menuliskan bahwa yang menentukan masalah adalah *shārī'* (Allah) yang membuat hukum. Namun nilai masalah 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 *syārī'*), selama kemaslahatan yang dimaksud oleh *mukallaf* itu tunduk dan patuh pada tujuan hukum.<sup>20</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>21</sup> Klasifikasi tradisional di atas kemudian dikritisi oleh para ilmuwan kontemporer dengan mengajukan konsep dan klasifikasi *maqāṣid* yang baru dengan memberikan perhatian pada dimensi yang baru.<sup>22</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 dan *maqāṣid* yang baru seperti keadilan dan kemudahan-kemudahan. *Maqāṣid* spesifik yang dapat diamati melalui bab-bab tertentu dalam Hukum Islam, seperti kesejahteraan anak dalam hukum keluarga, menghindari tindak kriminal dalam hukum kriminal, dan menghindari

---

dan analisis *Maqāṣid al-Sharī'ah*. Ada juga ulama usul yang menambahkan dengan kehormatan. Lihat Auda, *Maqāṣid...*, 3. Lihat juga Mohammad Hashim Kamali, "The Objective of Islamic Law", dalam [www.mobhashimkamali.net](http://www.mobhashimkamali.net). Abū Zahrah menuliskan bahwa *maqāṣid 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. Ketiga, merealisasikan kemaslahatan. Lihat Muhammad Abu Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, (Damaskus, Dār al-Fikr al-'Arabi; tt.), 365-66. Khallāf juga menuliskan bahwa realisasi kebutuhan *darūriyyah*, *hājjiyāt*, dan *taḥsīniyyat* adalah standar bagi tercapainya *Maqāṣid al-Sharī'ah*. Lihat Abd Wahhāb Kallāf, *Ilm Uṣūl al-Fiqh*, (Mesir, Dār al-Qalām; 1978).

<sup>20</sup>Mas'ud, *Filsafat...*, 241-2.

<sup>21</sup>Auda, *Maqāṣid...*, 3

<sup>22</sup>*Ibid*, 5-8

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 univeral yang secara langsung lebih disebabkan oleh *naṣ*, daripada oleh kumpulan literatur fiqh dalam mazhab hukum Islam. Pendekatan ini, secara signifikan membiarkan *maqāṣid* untuk menanggulangi historisitas fiqh serta mempresentasikan prinsip dan nilai naskah yang tinggi. *maqāṣid* 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, tazkiyah dan masih ada lagi yang lain.<sup>23</sup>

Seluruh *maqāṣid* di atas dihadirkan sebagaimana mereka muncul dalam pikiran dan persepsi para jurus. Tidak ada dari klasifikasi (klasik dan kontemporer) dan struktur tersebut yang dapat mengklaimnya sebagai "keinginan Tuhan yang original". 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, maka sebaiknya *maqāṣid* harus digambarkan sebagai sebuah struktur yang multi-dimensional.

Auda melihat bahwa ide tentang *maqāṣid* senantiasa mengalami perubahan dan perkembangan, yang berdasarkan periodisasi waktu dapat diklasifikasikan pada empat periode, yaitu masa sahabat, masa imam mazhab, masa perkembangan teori *maqāṣid* abad ke-5 sampai abad ke-8 dan masa kontemporer.<sup>24</sup> Memosisikan Auda dalam wacana *maqāṣid* sepanjang sejarah Islam, maka terlihat bahwa pandangannya tentang *maqāṣid* tidak jauh berbeda dengan para uṣulis sebelumnya. Karena Auda hanya melakukan penambahan dan pengembangan konsep yang pernah diajukan oleh pemikir sebelumnya. Adapun konsep yang betul-betul baru dari Auda

<sup>23</sup>*Ibid*, 6

<sup>24</sup>*Ibid*, 9-24

adalah ketika dia menempatkan *maqāṣid* sebagai filsafat Hukum Islam. Ini berarti bahwa *maqāṣid* ditempatkan sebagai disiplin independen dan bukan salah satu tema kajian Uṣūl Fiqh. Karenanya *maqāṣid* harus difungsikan sebagai metodologi fundamental yang digunakan dalam cara kerja Uṣūl Fiqh.

### *Teori Sistem*

Teori Sistem dapat ditelusuri jejaknya dalam proses perubahan paradigma filsafat khususnya filsafat Yunani terkait teori teologi.<sup>25</sup> Filsafat dan teori sistem muncul pada paruh kedua abad XX 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 postmodernisme yang cenderung “meta-narrations”. Tesis dua aliran filsafat sebelumnya dipatahkan dengan argumen bahwa, “dunia bukanlah mesin penentu atau ciptaan yang tidak dapat diketahui secara total, kekomplekan dapat dijelaskan bukan hanya melalui sebab-akibat saja atau ‘*non-logocentric irrasionality*’, dan problem yang ada di dunia dapat diselesaikan bukan hanya melalui percepatan teknologi semata atau pandangan nihilisme.<sup>26</sup>

Menurut Auda letak penting “Filsafat Sistem Islami” yang diajukannya adalah, karena Filsafat selalu terkait Logika yang

---

<sup>25</sup>Bandingkan dengan pembahasan konsep teleology dalam Musa Asy’arie, *Filsafat Islam; Sunnah Nabi dalam Berpikir*, cet. Ke-2, (Yogyakarta: LESFI, 2001), 28-31

<sup>26</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. *Ibid*, 27-9.

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 ternyata 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 *maqāṣid*.

Auda memperkenalkan teori yang dia namakan dengan teori sistem,<sup>27</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 diaplikasikan pada dunia filsafat dan hukum (Islam), maka orisinalitas teori sistem yang diajukannya terletak pada sifat *openness* terhadap dan interaksi hukum dengan lingkungan luar. Selain itu, perbedaan esensial yang dibangun terletak pada kemampuannya mendialogkan *naṣ* dengan realitas kehidupan masyarakat muslim atau (meminjam istilah Amin Abdullah) selalu melihat kepada *asbāb al-nuzūl jadid* yang disebutnya dengan *dynamics of change*. Teori sistem yang dia ajukan memiliki enam ciri sebagai berikut:

### *Cognitive Nature*

Teologi Islam memandang hukum Islam merupakan hasil pemikiran dan refleksi manusia (ijtihad) terhadap naskah, dan

<sup>27</sup>*Ibid*, 45-55

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 lateral. 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.

### *Wholeness*

Analisis sistem selalu memandang suatu permasalahan secara holistik-menyeluruh. Ini berbeda dibanding dengan pendekatan atomistik yang selalu memandang suatu permasalahan dengan menggunakan "kacamata kuda", tanpa warna dan tanpa spektrum. Implikasi teoritis pandangan semacam ini adalah, pendekatan atomistik selalu memandang sesuatu dalam posisi sebab-akibat. Sementara itu, pendekatan sistem memandang bahwa setiap sebab dan akibat berhubungan sebagai satu bagian dari keseluruhan. *Stressing poin* di sini adalah relasi kelompok (antar-bagian). Sehingga jika terjadi gangguan pada satu bagian, niscaya bagian yang lain akan merasakan gangguan juga.

### *Openness*

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. Meskipun demikian, 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 madhhab Hukum Islam dan mayoritas juris sepanjang abad memandang, bahwa ijtihad diperlukan bagi Hukum Islam karena *naṣ* itu terbatas, sementara peristiwa/kejadian tidak terbatas.

Dengan demikian, 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 saat sekarang. Mekanisme dan tingkat 'openness' akan menjadi ciri yang digunakan dalam mengembangkan dan menganalisis kritis sistem dan sub-sistem *uṣūl*.

### *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 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 interrelasi antara hasil sub-konsep.

### *Multi-Dimensionality*

Dimensionalitas dalam terminologi sistem memiliki dua dimensi, yaitu *rank* dan *level*. *Rank* adalah sejumlah dimensi

dalam ruang. Sedangkan *level* adalah kemungkinan jumlah tingkatan dalam satu dimensi. Fenomena dan bahkan ide dengan 'tendensi berlawanan' biasanya terlihat sebagai satu faktor saja, dan lebih muncul 'kontradiktif' daripada 'komplementer', dan dianalisis sebagai '*zero-sum games*' (mati satu mati semua) daripada sebagai '*win-win games*'. Dengan demikian, fenomena dan ide selalu diekspresikan sebagai sesuatu yang dikotomis dan selalu nampak berlawanan. Dikotomi merepresentasikan pemikiran satu dimensi satu tingkat saja, di mana pertimbangan hanya diberikan pada satu faktor, meskipun sebenarnya pasangan tersebut dapat terlihat 'komplementer' dari faktor lain.

### *Purposefulness*

Orientasi tujuan merupakan ciri umum teori sistem. Mengutip pendapat Gharajedaghi dan Ackoff, Auda mengatakan bahwa sesuatu entitas dikatakan bertujuan ketika dapat menghasilkan (1) *outcome* yang sama dengan cara yang berbeda dalam lingkungan yang sama, (2) *outcome* yang berbeda dalam lingkungan yang sama atau berbeda.

Auda mempertimbangkan tujuan Hukum Islam (*maqāsid*) menjadi basis fundamental prinsip dan metodologi dalam analisis berbasis sistem. Keefektifan suatu sistem diukur berdasarkan atas terpenuhinya tujuan (manusia). Keefektifan sistem Hukum Islam dinilai berdasarkan atas terpenuhinya tujuan (hukum).

### Catatan Akhir

Mencermati uraian di atas, dapat dilihat bahwa keenam ciri sistem tersebut memiliki interelasi yang sangat tinggi,<sup>28</sup> dalam

---

<sup>28</sup>Tentang bagaimana interelasi 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

mengkonstruksi hukum Islam yang bersifat fleksibel dan efektif. Teori Sistem ini akan nampak kebermaknaannya jika melihatnya dalam keutuhan seluruh 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 *maqāṣid 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 kontak, dan sebagainya. Jika dalam teori sistem yang umumnya dikemukakan oleh para penganut teori ini di Barat,<sup>29</sup> *maqāṣid 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, sebab hukum itu sendiri hanyalah hasil pemikiran dan pemahaman manusia pada waktu dan peristiwa yang berbeda berdasarkan nash yang bersifat abadi. Karena keterbatasan yang dimilikinya ini, maka hukum harus bersifat utuh, menyeluruh dan holistik, tidak menampilkan 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 munculkan 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.

Ketika pemikiran Auda tentang teori sistem dan teori *maqāṣid* yang selalu didialogkan dengan kekinian dan kedisinian (terutama HAM), diteropong dengan teori pragmatisme yang

---

Islam. (5) Tujuan menyiapkan multidimensi yang membantu menyelesaikan dan memahami “*aparent contradiction*” dan “*opposing tendencies*” dalam naskah dan teori ushul fiqh. *Ibid*, 54-5.

<sup>29</sup>Baca Winardi, *Pengantar tentang Teori Sistem dan Analisis Sistem*, (Bandung: Mandar Maju, 1999)

diajukan oleh Charles S. Pierce, nampaknya Auda telah mengalami proses keilmuan yang berawal dari tahap *belief*. Karena dia berangkat dari al-Qur'an dan al-Sunnah yang merupakan bagian dari sistem keyakinan dalam Islam. Hasil bacaannya terhadap karya-karya Uṣūl 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>30</sup> Lihat misalnya ketika dia menyarankan '*human development*' dijadikan sebagai *maṣlaḥah* pokok yang harus diutamakan dalam *Maqāṣid al-Shari'ah* konteks kekinian. Realisasi *maqāṣid* harus dapat diukur secara empirik melalui '*human development targets*' yang ditetapkan oleh PBB. Ini sejalan dengan pendapat al-Na'im tentang hak-hak asasi manusia universal yang bersifat lintas kultural.<sup>31</sup>

Demikian juga misalnya ketika dijelaskan dari epistemologi al-Jabiri, perspektif Teori spasial-nya Kim Knott, teori nasikh-mansukhnya al-Na'im, atau dimensi "tarikhiyyat"-nya Arkoun, serta asumsi hermeneutika Abou al-Fadl dan Wadud. 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 nampaklah 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 dan ruang serta waktu, maka Hukum Islam tidak lagi menampakkan wajah statis melainkan wajah yang dinamis, yang selalu melibatkan kerangka teori historis, yaitu *origin*, *change*, dan *development*.

<sup>30</sup>Rodliyah Khuza'i, *Dialog Epistemologi Mohammad Iqbal dan Charles S. Peirce*, (Bandung: Refika Aditama, 2007), 118-125.

<sup>31</sup>Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Toward Islamic Reformation*, (New York: Syracuse University Press, 1996), 162-4.

Pandangannya tentang HAM sebenarnya merupakan pengembangan dari teori yang pernah diajukan oleh para uşūlis semisal asy-Syatibi<sup>32</sup>. Perbedaan signifikan nampak dari upayanya yang melakukan pengembangan konsep *maqāṣid* yang lebih dikaitkan dengan konsep HAM internasional modern masa kini. Jadi tidak sekedar berhenti pada upaya memelihara dan melindungi saja, karena ini hanya terkait dengan kebutuhan individu (cakupannya sempit), melainkan mengembangkannya menjadi lebih terkait dengan kepentingan komunal-universal.<sup>33</sup> Dapat dikatakan bahwa konsepnya tentang HAM bersifat *passing over*, dalam makna melintas batas individu, keluarga, masyarakat, dan negara, ke arah wilayah universe (alam), karena masyarakat muslim bukanlah masyarakat yang (meminjam istilah Fati Osman) *ghetto minded* melainkan ‘*world citizenship*’ yang harus bisa menerima segala konsekuensi dari eksistensi tersebut.

Terakhir, dalam kerangka pengembangan keilmuan keislaman, maka harus dapat dibedakan secara tegas apakah hasil pemikiran Auda ini masuk wilayah *ulūm al-dīn, al-fikr al-Islāmī*, ataukah *dirāsāt islāmīyah*.<sup>34</sup> Ini penting, karena masih banyak masyarakat muslim (bahkan lembaga pendidikan tinggi Islam) yang memilah ketiga ranah keilmuan tersebut secara tumpang tindih. Maka ketika ada karya atau pemikiran yang ‘*nyeleneh*’, akan gampang memicu *social tensions* yang berujung konflik internal. Entah disadari atau tidak, atas nama Tuhan dan agama, di sini lagi-lagi pelanggaran HAM biasanya marak bermunculan. Pengalaman sejarah masih menyisakan kisah yang kurang baik terkait kesalahpahaman terhadap pemetaan wilayah keilmuan ini.<sup>35</sup> *Wa al-Lāh a’lām bi al-Şawāb.* ●

<sup>32</sup>Abu Ishaq Ibrahim Bin Musa asy-Syatibi, *al-Muwāfaqāt fī al-Uşūl al-Abkām*, Juz 2 (Beirut: Dār al-Kutub al-ilmīyah, t.t.), 4.

<sup>33</sup>Baca juga Jasser Auda, “The Prophetic Deliberation and It’s Implication on the Absolute”, dalam [www.jasserauda.net/modules/php/](http://www.jasserauda.net/modules/php/).

<sup>34</sup>Lebih lanjut baca dalam M.Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi; Pendekatan Integratif-Interkonektif*, cet. Ke-2, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010), 361-405

<sup>35</sup>Kasus pemurtadan Nasr Hamid Abu Zaid dan hukuman mati terhadap Mahmoud Mohamed Taha adalah bukti betapa naif, tertutup, dan sempitnya pemikiran banyak kalangan masyarakat muslim dalam menerima suatu pemikiran baru.

## Daftar Pustaka.

- Abdullah, M. Amin. 2010. *Islamic Studies di Perguruan Tinggi; Pendekatan Integratif-Interkonektif*, cet. ke-2, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- al-Alwani, Taha Jabir. 2001. *Metodologi Hukum Islam Kontemporer*, ter. Yusdani. Yogyakarta: UII Press.
- Asy'arie, Musa. 2001. *Filsafat Islam; Sunnah Nabi dalam Berpikir*, cet. Ke-2, Yogyakarta: LESFI.
- Auda, Jasser. 2008. *Maqāṣid Sharī'ah as Philosophy of Islamic Law*. London: The International Institute of Islamic Thought.
- \_\_\_\_\_, "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. "Maqāṣid al-Sharī'ah: A Strategy to Rehabilitate Religion in America", dalam <http://www.IIIT/maqasid>.
- al-Gazāly, Abū Hamīd. 1970. *Mustaṣfā min 'ilm al-Uṣūl*. Baghdad: al-Mustanna.
- Hallaq, Wael B. 2000. *Sejarah dan Teori Hukum Islam*, ter. E. Kusnadiningrat dan Abdul Haris bin Wahid. Jakarta: Raja Grafindo.
- Harjono, Anwar. 1987. *Hukum Islam Keluasan dan Keadilannya*. Jakarta: Bulan Bintang.
- Hornby, A. S. 1995. *Oxford Advanced Learner's Dictionary*, 5<sup>th</sup> edition, New York: Oxford University Press.
- Hosen, Ibrahim. 1996. *Fungsi dan Karakteristik Hukum Islam dalam Kehidupan Umat Islam*, dalam *Dimensi Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional*. Jakarta: Gema Insani Press.
- Jaya, Asafri. 1996. *Konsep Maqāṣid Sharī'ah Menurut As-Syathibi*. Jakarta: Raja Grafindo.
- al-Jawziyyah, Ibn Qoyyim. 1977. *I'lām al-Muwaqqi'īn 'an Rabb al-'ālamīn*. Beirut: Dār al-Fikr.
- Kallāf, Abd Wahhāb, *'Ilm Uṣūl al-Fiqh*. 1978. Mesir: Dār al-Qalām.
- \_\_\_\_\_, "The Objective of Islamic Law", dalam [www.mobhashimkamali.net](http://www.mobhashimkamali.net)

- Kamali, Mohammad Hashim. 1996. *Prinsip dan Teori-teori Hukum Islam*, ter. Noorhaidi. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Khuza'i, Rodliyah. 2007. *Dialog Epistemologi Mohammad Iqbal dan Charles S. Peirce*. Bandung: Refika Aditama.
- Mahrus, Moh. 2009. "al-Maslahah Perspektif Imam Abu Hanifah: Karakteristik, Kehujjahan, dan signifikansinya", *Istinbat*, Jurnal Hukum Islam Fakultas Syari'ah IAIN Mataram, vol. 7/2.
- Mas'ud, Muhammad Kalid. 1996 *Filsafat Hukum Islam*, ter. Ahsin Muhammad. Bandung: Pustaka.
- Minhaji, Akhmad. 1999. "Reorientasi Kajian Ushul Fiqh", *al-Jami'ah*, No.63/VI
- Muhaimin. 2008. *Paradigma Pendidikan Islam*, cet. Ke-4. Bandung: Remaja Rosdakarya.
- al-Na'im, Abdullahi Ahmed. 1996. *Toward Islamic Reformation*, New York: Syracuse University Press.
- Rahman, Fazlur. 1997. *Membuka Pintu Ijtihad*, ter. Ahsin Muhammad. Bandung: Pustaka.
- al-Shâthiby, Abû Ishâq, t.th. *al-Muwâfaqât min Uşûl al-Sharî'ah*. Kairo: Musthafâ Muhammad.
- Shidiq, Sapiudin. 2011. *Uşûl Fiqh*. Jakarta: Kencana.
- Sirry, Mun'im A.. 1996. *Sejarah Fiqh Islam*. Surabaya: Risalah Gusti.
- Walonick, David S. "General systems Theory", dalam <http://www.statpac.org/walonick/system-theory.html>
- Webster. 1969. *New Standar Dictionary*. New York: Mc. Loughlin Brothers Inc.
- Winardi. 1999. *Pengantar tentang Teori Sistem dan Analisis Sistem*. Bandung: Mandar Maju.
- Zahrah, Muhammad Abû. 1958. *Uşûl al-Fiqh*. Mesir, Dâr al-Fikr al-'Arâbî.