

# KONSEP MAQASHID AL-SHARIAH SEBAGAI TEORI PEMBENTUKAN HUKUM ISLAM TAK PERNAH TUNTAS PERSPEKTIF JASSER AUDA

Oleh: Mukhlishi

Sekolah Tinggi Agama Islam Miftahul Ulum Tarate Sumenep

Email: muhlishi@yahoo.co.id

## Absbtract

*The concept of maqasid al - Sharia is a basic guideline for the legal establishment , although ultimately they also influenced the value of tradition, politics. In addition, maqasid al-shari'a also plays an important role in understanding the various sources of law such as the Qur'an, Sunnah, ijma, qiyas and others. Therefore, the validity of any results of ijihad was dependent on the level of achievement of maqasid al - Shariah .As a doctrine, maqashid as-Shari'ah intends reached, guarantees, and preserve prospirity to mankind, especially Muslims. To that end, the priority scale provided three differencies but complementary namely; adh-Necessities, al-Hajiyyat, and at-Tahsinat. Adh - Necessities named primary objectives as a goal to be there, that absence will result in destroying life in total. There are five interests to be protected; religion, life, intellect, property, and offspring. To save the religion, Islam requires of worship, as well as prohibit the things that ruin it. To save lives, Islam requires mankind to eat according to need. To save sense, Islam requires good attitudes among others, at the same level, it forbids damaging things like liquor sense. To save the property, Islam requires to be good to the others, as well as mu'amalah laws prohibiting measures that would ruin it like theft and robbery. To save descent, Islam regulates marriage and prohibits marriage. These efforts with one another interrelated. Effort to protect religion means also protecting reasonable efforts, possessions, and heredity.*

**Key word:** Maqasid al - Shari'ah , Establishment of Islamic law

## A. Pendahuluan

Problemamatika utama yang mewabah masyarakat kita mendorong para sarjana untuk merumuskan berbagai teori dan metode ijihad adalah kenyataan bahwa yang dihadapi oleh umat Islam bahwa nash al-Qur'an dan Sunnah terbatas secara kuantitatif, sedangkan peradaban, peristiwa hukum selalu berkembang. Untuk itu berbagai teori dan ijihad dirumuskan untuk mengembangkan nilai-nilai nash yang terbatas ke dalam realitas yang tidak terbatas, namun kemudian cenderung diberi landasan teologis oleh umat sehingga berbau sakral. Ketegangan dengan berbagai akibat terjadi.

Hukum Islam tidur lelap yang kepanjangan, sehingga akibat kefatalan ini banyak korban berguguran demi pendapat seorang imam, madzhab, atau organisasi yang hanya untuk kepentingankelompok dan lebih-lebih bersifat privasi. *Maqashid asy-Syari'ah* di sini dimaksudkan sebagai pisau analisa untuk membaca kenyataan yang ada. Bahwa hukum Islam milik semua bukan berasas da jiwa *ashabiyah*, dan hanya bersifat lokaliats yang jauh dari Islam rahmatan lil alamin.

## B. Biografi singkat Jasser Auda

Jasser Auda adalah seorang direktur pada pusat penelitian al-Maqasid in the Philosophy of Islamic Law (*Markaz Dirasat Maqasid al-Shariah al-Islamiyyah* ), Al-Furqan Foundation, London, U.K., sejak 2005; sebagai anggota "the International Institute of Advanced Systems Research", di Canada; anggota the International Union for Muslim Scholars bertempat di Dublin; anggota the Academic Council of the International Institute of Islamic Thought, UK; dan banyak lagi. Ia adalah Associate Profesor di Qatar fakultas Studi Islam (QFIS) dengan

fokus kajian kebijakan public pada program Studi Islam. Posisinya saat ini sebagai professor luar biasa di fakultas of Islamic Studies, Qatar Foundation, Qatar dari 2010-sekarang.

latar belakang pendidikannya, ia telah menyelesaikan disiplin akademiknya melalui dua kali melaraih gelar PhD tentang “the Philosophy of Islamic Law”, dan “Systems Analysis and Design” di the University of Wales, Inggris tahun 2008 dan the University of Waterloo, Canada, secara berturut-turut tahun 2006.<sup>1</sup> Kemudian menjadi dosen terbang di sejumlah Institut Akademik pendidikan di Kanada, Wales, Mesir dan India.

Berikut beberapa kajian pemikiran Auda tentang Maqashid Al-Sharia dalam Ushul fiqh yang dikutip dalam karyanya “Maqashid Al-Sharia as Philosophy of Islamic Law”.

### C. Konsep Dasar Teori Pembentukan Hukum

Secara historis ijtihad yang pertama kali terjadi ketika Nabi Muhammad mengutus sahabat Muadz bin Jabal ke negeri Yaman yang unyi haditsnya sebagai berikut:

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لمعاذ بن جبل : كيف تقضي اذا عرض لك قضاء ؟ اقصي بكتاب الله . قال : فاء ن لم تجد في كتاب الله ؟ قال فبسنته رسول الله . قال : فاء ن لم تجد فبسنته رسول الله ولا في كتاب الله ؟ اجتهد رأي ولا الو فضر ب رسول الله صلى الله عليه وسلم صدره وقال الحمد لله الذي وفق رسول الله صلى الله لما يرض رسول الله صلى الله (رواه ابو داود)

Artinya: Rasulullah SAW. Bersabda kepada Muadz bin Jabal; ‘bagaimana kamu akan memutuskan perkara jika dihadapkan pada suatu persoalan hukum? Muadz menjawab: saya akan memutuskannya berdasarkan kitab Allah (al-Qur’an). Rasul bersabda jika kamu tidak menjumpainya dalam al-Qur’an? Muadz menjawab: maka berdasarkan sunnah Rasul. Rasul bersabda jika kamu tidak menjumpainya juga dalam sunnah rasul dan kitab Allah (al-Qur’an)? Muadz menjawab saya akan berijtihad berdasarkan akal fikiran saya. dan Rasulullah menepuk dada muadz dan bersabda: Semoga segala puji bagi Allah semoga Allah memberikan petunjuk terhadap yang diridhai Rasulullah (HR. Abu Daud).<sup>2</sup>

Dari hadits tentang ijtihad tersebut di atas dapat disimpulkan bahwa Rasulullah SAW. Sangat menghargai usaha bagaimana Islam dapat memberikan solusi dari sebuah problem yang dihadapi dengan bukti memberikan ruang dengan membuka kran pintu ijtihad ketika terjadi kebuntuan dalam mencari sebuah persoalan, dan setelah itu tidak ada hadits yang menyebutkan hadits tentang ijtihad ditutup. Jadi sangat tidak elok dan tidak pantas ketika seorang yang bukan Nabi mengatakan ijtihad tertutup, karena Rasulullah SAW. Tidak menyebutkan ijtihad ditutup. Hal ini memberikan sinyal bagi umat Islam, agar selalu mengkaji Islam dan mempelajari ilmu yang berkaitan dengan ke-Islam-an sesuai dengan disiplin ilmu yang menjadi bahan kajiannya. Sehingga Islam mampu berdialog dengan baik terhadap suatu hal yang dihadapi umat Islam, maka ketika ini terjadi Islam akan selalu menjadi yang terdepan.

### D. Konsep Syari’at dan Fiqih

Istilah *syariat* dalam konteks kajian hukum Islam lebih menggambarkan pada kumpulan norma-norma hukum dari proses *tasyri’*. Dimana kata *tasyri’* adalah bentuk *mashdar* dari kata *syarra’a* yang artinya menciptakan atau menetapkan dan menetapkan syari’at.<sup>3</sup> Sedangkan menurut ulama’ fiqh syariat adalah “menetapkan norma-norma hukum untuk menata kehidupan manusia baik dengan Tuhan, maupun dengan umat manusia”.<sup>4</sup> Syari’ah (Arab) juga bisa

<sup>1</sup> Mohammad Darwis, *Maqashid al-Shari’ah dan Pendekatan Hukum Islam Perspektif Yassir Auda*, editor. Arfan Muammar & Abdul Wahid Hasan, (Yogyakarta: IRCiSoD, 2012), 389.

<sup>2</sup> Lihat dalam CD *Maushu’ah al-Hadits Kutub al-Tis’ah*, dalam *Sunan Abu Daud* pada kitab *al-Aqdhiyah*. No. hadits 3119. Atau pada *Sunan Turmudzi* dalam kitab *Musnad al-Anshar*. No. Hadits 21000, dan pengulangannya 21049 dan 21084, serta bisa lihat juga dalam *Sunan Turmudzi* dalam kitab *Muqaddimah*, No. 168.

<sup>3</sup> Tim Penulis, *Pengantar Studi Islam*; (Surabaya; IAIN Surabaya Press, Cet IV, 2006), 105.

<sup>4</sup> Dalam kondisi riilnya syari’at mempunyai tingkat kesempurnaan yang sesuai dengan zamannya. Seperti syari’at Nabi Musa, memisahkan Bani Israil dengan komunitas bangsa lain, kemudian dibersihkan dari penyakit jasmani dan rohani. Nabi Isa, membangkitkan sugesti nurani manusia agar menjadi fondasi kokoh dalam segala hal. Sedang Nabi

”merupakan hukum-hukum Islam yang dianggap suci, karena diambil langsung dari al-Qur’an dan Hadits hukum ini mengandung aturan-aturan yang sangat detail hingga menyangkut setiap sisi kehidupan kaum muslimin”.<sup>5</sup> Menurut Muhammad Syalthut syari’at adalah “sistem kehidupan yang dibuat oleh Allah bagi manusia dalam: hubungan dengan Allah, sesama muslim, sesama manusia, kehidupan, dan alam semesta”

Kemudian syari’at ditransformasikan pada setiap hukum agama, sehingga maknanya adalah “segala hukum agama, aturan ibadah, legeslasi hukum, mua’alah, pendapat ahli fiqh, mufassir para komentator tokoh agama”.<sup>6</sup> Maka dapat disimpulkan bahwa syari’at adalah hukum yang ditetapkan Allah dan tingkat kebenarannya bersifat mutlak, hal ini berbeda dengan fiqh yang merupakan hal ijtihad yang kebenarannya bersifat relatif, temporal dan lokalistik. Dalam kajian keilmuan syariat Islam dilakukan dalam ilmu fiqh, meskipun fiqh sendiri berbeda dengan syari’at namun fiqh merupakan interpretasi dan penjabaran lebih lanjut dari syari’at Islam.<sup>7</sup> Dalam pemahaman penulis syari’at adalah suatu aturan terhadap semua aspek kehidupan manusia yang sifat pengaturan tersebut adalah lebih bernuansa pada *dhahir* saja.<sup>8</sup>

Memposisikan ulang relasi shari’ah dan fiqh diatas dapat dimaknai sebagai upaya Jasser untuk mempertegas adanya perbedaan antara shari’ah dan fiqh yang selama ini banyak disalahfahami umat Islam. Secara ringkas berikut ini tabel perbedaan antara keduanya;

Aspek	Syari’ah	Fikih
<b>Rumusan</b>	Nash-nash al-Qur’an dan sunnah Nabi	Pendapat para ahli terhadap Ayat-ayat al-Qur’an dan sunnah Nabi yang dimuat dalam kitab-kitab fikih
<b>Sifat Dasar</b>	Fundamental,transenden, global/universal, absolut ( <i>qath’iy</i> ), dan tidak berubah	Instrumental, terinci, relatif ( <i>dhanny</i> ), dan selalu berubah sesuai dengan perkembangan situasi dan kondisi
<b>Ruang lingkup</b>	Meliputi persoalan keyakinan, akhlak dan tata cara beribadah kepada Allah maupun berhubungan dengan sesama manusia.	Hanya meliputi persoalan ibadah kepada Allah dan hubungan dengan sesama manusia.
<b>Sumber</b>	Ketetapan dari Tuhan dan dijabarkan oleh Nabi	Hasil interpretasi manusia tentang Al Qur’an dan Hadits Nabi
<b>Bentuk Keragaman</b>	Hanya satu, dalam bentuk nash al-Qur’an dan sunnah Nabi	Bermacam-macam, sesuai dengan banyaknya para ahli dalam bidang fikih. Hal ini tercermin dalam bentuk banyaknya madzhab (aliran) fikih, seperti madzhab maliki, hanafi, syafi’I, hambali, syi’ah dll.

Untuk mempertegas hal ini Jasser perlu mengelaborasi keterkaitan antara wahyu, hadits, ‘urf (untuk mewakili kondisi sosial), fiqh, dan perundangan-undangan modern. Menurut Jasser term-term diatas mempunyai hubungan yang tidak bisa dipisahkan antara satu dengan yang lain. Untuk memudahkan pemahaman mengenai hubungan tersebut dibuatlah gambar sebagai berikut:

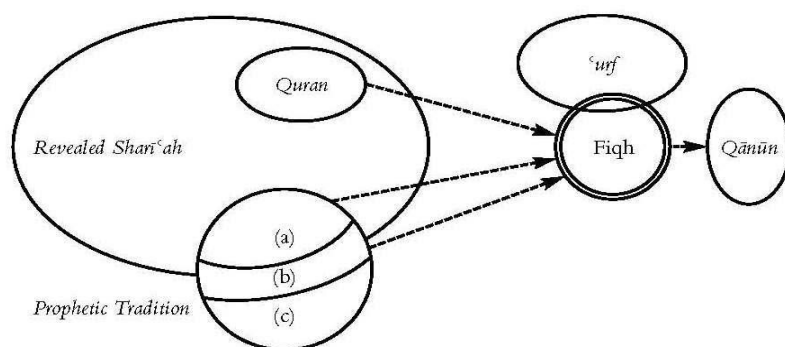
Muhammad untuk menghancurkan kesombongan dan keangkuhan masyarakat Jahiliah, dan menghantarkan manusia ketempat yang mulia. Lihat Abu Yazid, *Nalar & Wahyu*, (Jakarta: Erlangga, 2007), 89.

<sup>5</sup>Iihat dalam Karen Amstrong, *Berperang demi Tuhan; melanjutkan kesuksesan sejarah Tuhan, Fundamentalisme dalam Islam, Kristen dan Yahudi*, (Bandung: Mizan Cet II, 2001), 594.

<sup>6</sup> Muhammad Said al-Asymawi, *Nalar Kritis Shari’ah*, (Yogyakarta: LKiS, 2004),23.

<sup>7</sup>Muniron Dkk, *Studi Islam di Perguruan Tinggi*, (Jember: STAIN Press, 2010), 46.

<sup>8</sup>Mukhlishi, *Muzaik Studi Islam; Penjelajahan Konsep Multi Paradigma*, (Yogyakarta: Nadi Pustaka Kerjasama masehit Press, 2013), 38.



Gambar 3: Pandangan Modern Tentang Relasi Shari'ah dan Fiqih

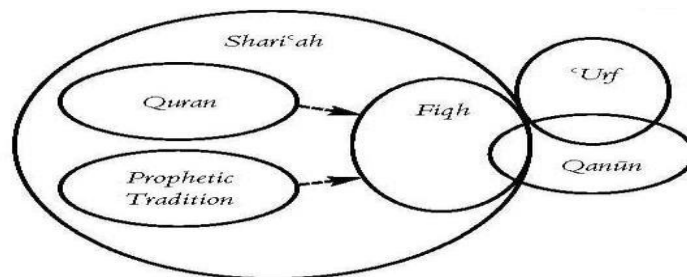
Gambar diatas menunjukkan bahwa syariah yang bersifat wahyu mempunyai wilayah yang berbeda dengan fiqih. Yang termasuk dalam lingkup syari'ah adalah al-Qur'an dan sunnah Nabi. Sementara fiqih sesungguhnya berada di luar syari'ah dan terlahir melalui prosesnya tersendiri. Karena itu tidak bisa dibenarkan apabila ada pihak yang mengatakan bahwa produk ijtihad (fiqih) adalah sesuatu yang bersifat mutlak sebagaimana syari'ah itu sendiri.

Perlu dicermati pada gambar diatas bahwa sunnah Nabi oleh Jasser dikelompokkan dalam tiga bagian. Mengutip pendapat Qarafi, Jasser berpendapat bahwa keberadaan Nabi harus dilihat dari tiga kapasitas; (a) sebagai pembawa risalah kenabian, (b) sebagai seorang hakim dan pemimpin, dan (c) sebagai manusia biasa.<sup>9</sup> Tiga kapasitas ini secara otomatis membawa konsekwensi tersendiri. Peran Nabi sebagai pembawa risalah dan hakim pemimpin umat, seperti ketika menyelesaikan sengketa diantara sahabat dan menjadi pimpinan perang, maka dalam konteks ini perilaku Nabi masih dapat dijadikan sebagai bahan pertimbangan untuk memutuskan suatu persoalan hukum. Meskipun demikian, untuk poin ini, tidak semua perilaku nabi dapat dijadikan rujukan, hanya pada hal-hal tertentu mempunyai korelasi secara kontekstual baru dapat dijadikan rujukan. Tetapi untuk kapasitas Nabi sebagai manusia biasa yang mempunyai kecenderungan sama dengan orang lain pada umumnya, maka hal ini tidak dapat dijadikan sebagai bagian dari argumentasi fiqih.<sup>10</sup> Sebagai contoh dalam kasus ini adalah ketika rasul harus memakai gamis, maka hal ini harus difahami sebagai bagian dari budaya Arab dan bukan dari bagian misi kenabiannya. Ini berbeda jika rasul mencontohkan bagaimana beliau shalat.

Melalui gambar diatas diketahui pula bahwa '*urf* (adat kebiasaan) atau dalam makna lain kondisi sosial tidak bisa dinafikan mempunyai peran dalam proses pengambilan keputusan hukum fiqih. '*Urf* sebagai bagian dari konteks sosial harus menjadi bagian tidak terpisahkan dalam memberikan pertimbangan hukum. Gambar diatas merupakan tawaran baru Jasser dalam memposisikan shari'ah dan fiqih sebagai kritik atas pemahaman tradisonal yang selama ini berkembang di kalangan umat Islam dimana fiqih selalu dimasukkan ke dalam bingkai shari'ah seperti tergambar dalam diagram di bawah ini;

<sup>9</sup> Jasser Auda, *What is Shariah*, dalam [www.jasserauda.net](http://www.jasserauda.net), diakses tanggal 8 Januari 2014, pukul 08.55

<sup>10</sup> Jasser Auda, *Maqashid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law*, (London: The Internaional institute of Islamic Thought, 2008),195.



Gambar 4: Pemahaman Tradisional dan Populer tentang Relasi Shari'ah dan fiqih

Dari gambar diatas, tampak bahwa antara al-Qur'an, sunnah dan fiqih mempunyai kedudukan yang sama sebagai bagian dari shari'ah. Pandangan tradisional yang terlihat dalam gambar tersebut terlihat juga tidak adanya pembedaan antara perilaku Nabi dalam kapasitasnya sebagai manusia biasa dengan Nabi dalam kapasitasnya sebagai pembawa risalah agama. Bahkan aturan-aturan hukum modern (UU negara) dalam hal-hal tertentu masih dikategorikan sebagai bagian dari syari'ah. Dengan kondisi ini tidak mengherankan jika banyak keputusan negara mengatasnamakan "kepentingan Tuhan", sekalipun ia hanya dimaksudkan untuk kepentingan elit politik tertentu.

Adapun tujuan syari'at (*maqashid al-Syari'ah*) menduduki posisi penting bagi seluruh aktivitas kehidupan manusia dapat diklasifikasikan menjadi tiga tujuan, sebagai berikut :

Tujuan primer (*Dhoruriyah*): adalah sesuatu yang mesti tercapai dalam hidup dunia/akhirat :

1. agama (*al-Maidah: 3*):
2. jiwa (*al-Baqarah: 178-179*):
3. akal (*al-Baqarah: 164*):
4. keturunan (*al-Nisa: 3-4*):
5. harta: bidangmu'amalah

Tujuan sekunder (*Hajjiyah*): menghindarkan kesulitan dan kemelaratan dalam kehidupannya

1. agama (*al-Maidah: 3*)
2. jiwa (*al-Baqarah: 178-179*):
3. akal (*al-Baqarah: 164*):
4. keturunan (*al-Nisa: 3-4*)
5. harta: *al-musaqah, al-salam*

Tujuan terasier (*Tahsiniyah*): adalah memelihara sopan santun dan tata krama dalam kehidupan

1. agama (*al-Maidah: 3*) etika hukum ibadah
2. jiwa (*al-Baqarah: 178-179*): berburu yg halal
3. akal (*al-Baqarah: 164*): berburu yg halal
4. keturunan (*al-Nisa: 3-4*)
5. harta: *al-musaqah, al-salam*

Sedangkan tujuan syari'at Islam adalah "***Jalb al-Mashalih wa daf'u al-mafasid***" (menarik segala kebaikan dan menolak segala kerusakan) yang terefleksi dan terinci dalam beberapa hal yakni:

1. Memelihara tujuan penciptaan makhluk
2. Hukum dapat difahami oleh mukallaf
3. Beban & tanggung jawab hukum atas mukalaf
4. Pelaksanaan/kepatuhan harus dengan niat yang ikhlas (*al-Nisa: 3-4*)

Ada yang beranggapan tujuan hukum itu sendiri (*the purpose of law*) dimana ketika hukum itu dibuat, sudah memiliki tujuan sehingga masa selanjutnya adalah aplikasi hukum merupakan urusan sebab akibat (*cause and effect matter*) tanpa perlu lagi melihat kontes tujuan asal hukum. Hukum bersifat tetap (*certain*) walaupun tempat dan terjadinya sebab akibat hukum berbeda. Namun menurut madzhab hukum Jerman dan Prancis hukum bersifat luwes

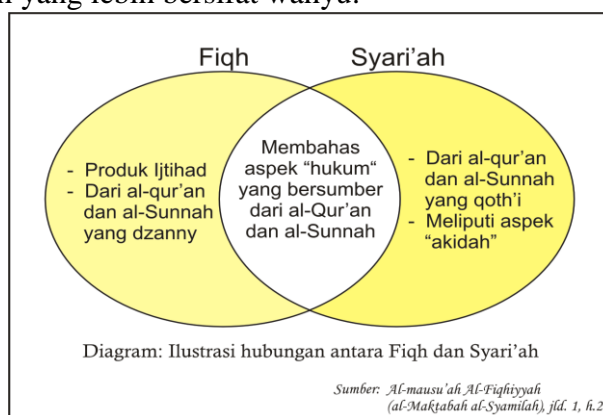
berjalan beriringan panorama sosial yang ada.<sup>11</sup> Sehingga hukum akan relevan dengan konteks zaman, selama tidak mencedraai nilai-nilai asasi dari hukum itu sendiri, seperti penyalahgunaan dari pelaksanaan hukum yang menyebabkan ketimpangan dan ketidakadilan. Hal ini tentunya tidak kita harapkan dan bertentangan bahkan melawan hukum.

Secara skematis prinsip syariah, dapat terefleksi dalam kehidupan sehari-hari dan wilayah jangkauannya lebih luas bagi kehidupan manusia.



### E. Kegelisahan Jasser Auda dalam “otoritas wahyu” dengan “penalaran” (ijtihad)

Untuk mengawal pembahasan ini, berikut sajian gambar yang menjelaskan hubungan antara fiqh dan syariah yang lebih bersifat wahyu.



Dari diagram diatas nampak jelas bahwa letak perbedaan fiqh dengan syariah terdapat pada ketidakjelasan (*dzanny*) dalilnya, baik dari aspek pemahaman ataupun kevalidan data dari *Syari'*. Ditinjau dari kedua aspek ini, dalil yang bersifat sam'iyyah (al-quran dan al-sunnah) terbagi menjadi empat bagian:<sup>12</sup>

1. **قطعي الثبوت والدلالة**, dikatakan **قطعي الثبوت** karena keotentikannya yakni jelas bersumber dari *Syaari'* (Allah/Rasul) seperti al-qur'an dan hadis yang mutawatir, dan **قطعي الدلالة** karena maksud pemahamannya juga jelas (tidak diperselisihkan),<sup>13</sup> seperti ayat: **تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ** yang menjelaskan jumlah puasa kafarah bagi orang *ihrom*.
2. **قطعي الثبوت ظني الدلالة**, yakni nass yang mutawatir namun masih diperselisihkan pemahamannya. Seperti surat al-Nisa' ayat 43: **“أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا”** kata **“لَامَسْتُمُ”** dalam ayat ini menunjukkan batalnya wudlu', namun masih belum jelas maksudnya apakah berarti bersentuhan kulit, bersetubuh (*sebagai kata kiasan*) atau menyentuh dengan syahwat. Dari tiga pendapat ini masing-masing memiliki landasan bukti (*qorinah*).<sup>14</sup>
3. Contoh lain adalah ayat **وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ** ayat ini berstatus **قطعي الثبوت** karena benar-benar bersumber dari Allah, namun bisa menjadi dalil yang jelas (**قطعي الدلالة**) terhadap wajibnya menggosap, dan bisa menjadi dalil yang belum jelas (**ظني الدلالة**) terhadap berapa luas bagian kepala yang diusap.

<sup>11</sup>Lihat Jasser Auda dalam Muhammad Darwis, *Maqasid al-Shari'ah*, h. 385-386.

<sup>12</sup> Fakhri al-Islam, *Kasyf al-Asror* (Maktabah Syamilah), jld. 1, h. 226, baca juga *Almausu'ah al-Fiqhiyyah*, jld. 2, 7277

<sup>13</sup> Pada dasarnya seluruh ayat al-Quran itu berstatus **قطعي الثبوت** yakni pasti bersumber dari Allah, lain halnya dengan al-Sunnah yang masih dimungkinkan tidak dari Nabi.

<sup>14</sup> *Syarhul mu'tamad*, (Maktabah Syamilah) juz. 1, 36

4. ظَنِّي الثَّبُوتِ قِطْعِي الدَّلَالَةِ<sup>15</sup> seperti hadist ahad namun memiliki maksud pemahaman yang jelas (*qoth'i*). seperti hadist (لَا يَطُوفَنَّ بِهَذَا الْبَيْتِ مُحَدِّثٌ) yang dapat difahami jelas bahwa kata " لَا " " يَطُوفَنَّ " mengarah pada hukum haram karena berimbuhan nun taukid. Meskipun masih ada *ikhtilaf* terhadap apakah *hadast* itu membatalkan *thowaf*.<sup>16</sup>
5. ظَنِّي الثَّبُوتِ وَالدَّلَالَةِ, seperti hadist ahad dan masih belum jelas pemahamannya (*dzanny*). Seperti hadis ahad "إنما الأعمال بالنيات" yang masih belum jelas apakah maksud dari الأعمال itu adalah "pahala perbuatan" atau "sahnya perbuatan".<sup>17</sup>

Tipe dalil pada bagian pertama diatas (قِطْعِي الثَّبُوتِ وَالدَّلَالَةِ) menjadi kawasan "syariah", yang lebih dikenal dengan istilah "المعلوم من الدين بالضرورة", sedangkan tipe dalil ke-2, 3 dan ke-4 menjadi sumber kajian ilmu fiqh.<sup>18</sup>

## F. Perubahan hukum melalui proses Ijtihad

Ratusan tahun yang lalu kata "worldview" diterjemahkan dalam bahasa Jerman dengan "*weltanschauung*" yang berarti "pandangan dunia". Dan dalam perkembangannya, kata "worldview" menjadi istilah dari suatu hasil "pemikiran manusia" dari beberapa faktor yang menentukannya. Dibawah ini beberapa faktor yang mempengaruhi pola pikir manusia (*human worldview*) menurut sumber yang berbeda:<sup>19</sup>

1. ketuhanan, duniawi, HAM, kehidupan akhirat, ilmu pengetahuan, akhlaq, dan sejarah.
2. mitos, doktrin (ajaran), etika, ritual ibadah dan kemasyarakatan
3. Kepercayaan, pengetahuan, ketentraman, sosial, tradisi dan hukum adat
4. Kondisi alamiah, etika, politik, biologi, psikologi, metode penelitian ilmu pengetahuan.
5. Ketuhanan, kepribadian, alamiah, situasi dan kondisi.

Dari kelima faktor diatas, menunjukkan bahwa *worldview* dipengaruhi oleh apapun yang ada disekeliling kita. Mulai aspek agama, budaya, geografi, lingkungan, hingga politik, sosial, ekonomi dan bahasa. Dari sini berarti *Worldview* itu menggambarkan "cognitive culture", yakni kerangka berfikir dan penalaran seseorang yang dipengaruhi oleh realitas dunia luar.

Menurut Auda, pada dasarnya, "urf" (tradisi) dalam teori ushul fiqh itu juga dipengaruhi oleh realitas "dunia luar". Mayoritas kalangan Ushul fiqh Hanafiyah menjelaskan bahwa: المعروف المعروف المعروف المعروف عرفا كالمشروط نصا (hal yang maklum karena sudah menjadi tradisi itu secara tidak langsung statusnya sama dengan sebuah penjelasan/keputusan pasti).<sup>20</sup> Sebenarnya yang perlu dipertimbangkan dalam 'Urf' adalah mengakomodir kondisi mayoritas masyarakat yang berbeda dengan tradisi penduduk Arab, yang terabaikan oleh para fuqoha'. Tetapi, dalam tataran praktiknya, *Urf* sangat terbatas seperti diterangkan dalam fiqh klasik adanya standard mahar, zakat yang terbatas hanya dengan makanan pokok penduduk setempat, batasan umur wanita haid,<sup>21</sup> yang semuanya hanya meninjau tradisi Arab saja. Padahal standar itu belum bisa mewakili pada keanekaragaman kondisi masyarakat dunia.

<sup>15</sup> Hadist ahad ini berada pada level ظَنِّي الثَّبُوتِ sebab hanya diriwayatkan oleh orang (berapapun banyaknya) yang secara rasional dapat dimungkinkan berbohong dalam periwayatannya dan (menurut sebagian pendapat) sudah tidak muttasil antar tiap perowi. Sehingga kevalidan hadist apakah itu benar-benar dari nabi masih belum jelas (ظَنِّي الثَّبُوتِ). (Syamsuddin Muhammad al-Mardiny al-Syafi'i, al-Anjum al-Zahirat ala Halli al-Alfadz al-Turuqaat (al-Maktabah al-Syailah), 46.)

<sup>16</sup> Abdurrahman al-Jaziry, Al-fiqh ala Madzahib al-arba'ah (al-Maktabah al-Syamilah), jld. 1, 48

<sup>17</sup> Fakhr al-Islam, Kasyf al-Asror (Maktabah Syamilah), jld. 1, 226

<sup>18</sup> Pakar ushul Hanafiyah mengkalifikasi status hukum dari keempat bagian diatas, yakni pada bagian awal (قِطْعِي الثَّبُوتِ وَالدَّلَالَةِ) memiliki hukum "fardlu", sedangkan ke-dua dan ke-tiga memiliki hukum "wajib", dan yang ke-empat (ظَنِّي الثَّبُوتِ وَالدَّلَالَةِ) adalah "sunnah atau istishab".

<sup>19</sup> Jasser Auda, *Maqashid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law*, (London: The International Institute of Islamic Thought, 2008), h.194. lihat juga Syahrour, *Nahwa Ushul jadidah*, 202

<sup>20</sup> Qaidah ini tidak mutlak berlaku dalam segala kasus, ada yang tidak berlaku seperti kasus membeli buah di pohon tanpa ada penjelasan dipetik atau tidak lalu dibiarkan tetap di pohon dengan seizin pembeli maka tetap sah ba'inya meskipun secara *Urf* dipetik (Ibn Abidin al-Hanafy, *Radd al-Mukhtar* (Maktabah as-Syamilah) jld. 5, h. 64. baca juga Soltan, *Hujjiyyah*, 620

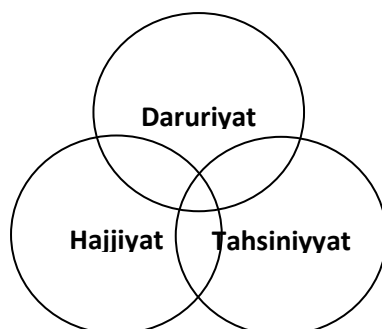
<sup>21</sup> Umur wanita mulai haid menurut Hanafiyah adalah 7 tahun, sedangkan tiga madhab yang lain sepakat dengan 9 tahun. Hanafiyah tersebut bertendensi pada perintah Nabi kepada Zainab binti Jahsy untuk mandi saat mengeluarkan darah

## G. Epistemologi Metodologi *Maqashidal-Shari'ah* Jasser Audah

Dalam penilaian Jasser, klasifikasi maqashid tradisional sebagaimana yang dilakukan oleh Shatibi untuk kondisi sekarang perlu dilakukan peninjauan ulang. Setidaknya ada empat alasan mengapa hal itu terjadi;<sup>22</sup> 1) Cakupan maqashid tradisional diarahkan untuk semua hukum Islam secara umum, sehingga tidak bisa menggambarkan tujuan untuk satu bidang tertentu dalam fiqh. 2) *Maqashid* tradisional sangat terfokus kepada individual daripada keluarga, masyarakat, dan manusia pada umumnya. 3) Pengklasifikasian *Maqashid* tradisional tidak memuat nilai-nilai dasar yang paling universal seperti keadilan dan kebebasan. 4) *Maqashid* tradisional diambilkan dari sumber-sumber fiqh yang literis dan bukan kepada sumber-sumber realitas yang asli.

Untuk mempertegas kritikan Jasser terhadap *Maqashid* tradisional, dia mencoba membandingkan klasifikasi Shatibi dengan teori “hirarki kebutuhan” yang dikembangkan oleh Abraham Maslow. Menurutnya, dalam konteks kekinian, klasifikasi yang dibuat oleh Shatibi sudah tidak memadai lagi, sebagai gantinya dia menawarkan untuk mempertimbangkan hirarki Maslow sebagai bahan pertimbangan dalam menentukan tingkat kemaslahatan. Maslow berpendapat bahwa ada 5 (lima) jenis kebutuhan manusia yang bertingkat dari bawah sampai tertinggi, yakni (1)kebutuhan fisiologis,(2)kebutuhan akan rasa aman,(3)kebutuhan sosial,(4)kebutuhan status, dan(5)aktualisasi diri.<sup>23</sup>

Untuk menggabungkan stratifikasi prioritas sebagaimana dibuat Shatibi yang dimulai dari daruriyat, hajjiyat, kemudian tahsiniyat dengan teori yang dikembangkan oleh Maslow, Jasser lebih cenderung membuat pola relasi kebutuhan tidak dalam bentuknya yang berjenjang dan kaku akan tetapi saling terkait satu dengan yang lain. Dengan demikian semuanya mempunyai andil yang sama disesuaikan dengan konteksnya. Berikut ini gambar pola relasi sebagaimana ditawarkan Jasser;



Berangkat dari pertimbangan diatas, Jasser mencoba membagi hirarki maqashid ke dalam 3 kelompok, (1) *Maqashid'ammah* (general maqasid), (2) *Maqashidkhashshah* (specific maqashid), dan (3) *Maqashidjuz'iyah* (partial maqashid).<sup>24</sup>Ketiga *Maqashid*tersebut dapat digambarkan sebagai berikut.

---

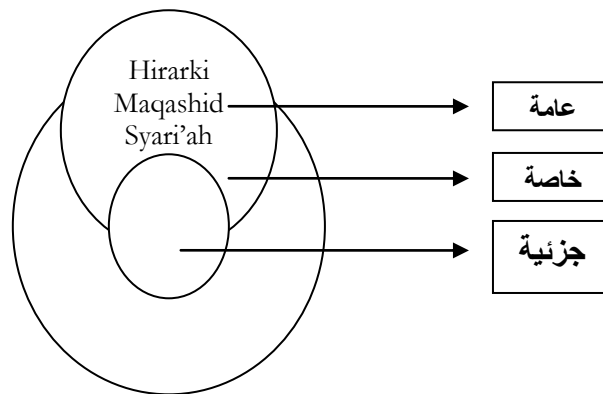
pada umur 7 tahun, namun hadist itu tidak sevalid *hadist marfu'* ucapan Aisyah yang diriwaatkan Ibn Umar “ إذا بلغت الجارية تسع سنين فهي امرأة”. Semua 4 madzhab tersebut melakukan penelitian (*istiqla*) sebagai pedoman untuk mempertegas dasar hadis mereka (Abdurrahman al-Jaziry, *al-Fiqh 'ala al-Madhahib al-Arba'ah*, jld. 1, 103. Mahmud, *al-Muhith*, jld.1, h. 345. Baca juga: *al-Mausu'ah al-Fiqhiyyah*, jld. 2, h.6474. (semuanya dalam al-Maktabah al-Syamilah)

<sup>22</sup>Jasser Auda, *Maqashid al syari'ah as phylosophy*, 4-5. Lihat juga Jasser Auda, *Maqashid al-syari'ah li al-ijtihad*, dalam [www.jasserauda.net](http://www.jasserauda.net), 3.

<sup>23</sup>[http://id.wikipedia.org/wiki/TEORI\\_MOTIVASI](http://id.wikipedia.org/wiki/TEORI_MOTIVASI), diakses pada tanggal 01 Januari 2014

<sup>24</sup> Jasser Auda, *Maqashid al-syari'ah li al-ijtihad*, 5





Pertama *Maqashid ammah*, yakni *Maqashid* yang mencakup seluruh masalah yang terdapat dalam perilaku tashri' yang bersifat universal seperti keadilan, persamaan, toleransi, kemudahan dan lainnya. Termasuk di dalam kategori ini adalah aspek *daruriyat* sebagaimana yang ada dalam *Maqashid* tradisional. Kedua, *Maqashid khassah*. Ia adalah *Maqashid* yang terkait dengan masalah yang ada di dalam suatu persoalan tertentu, misalnya tidak bolehnya menyakiti perempuan dalam ruang lingkup keluarga, tidak diperbolehkannya menipu dalam perdagangan dengan cara apapun, dan lainnya. Selanjutnya, *Maqashid* yang ketiga adalah *maqasid juz'iyah*, yakni *Maqashid* yang terkait dengan masalah yang paling inti dari suatu peristiwa hukum. Orang sering menyebut masalah ini dengan sebutan "hikmah" atau "rahasia". Contoh untuk *Maqashid* ini adalah kebutuhan akan aspek kejujuran dan kuatnya ingatan dalam persaksian, yang digambarkan oleh al-Qur'an dengan dua orang saksi yang adil (*shahidaini adlaini*). Sehingga dalam kasus kriminal modern bisa jadi cukup dengan satu saksi dan tidak harus dengan dua saksi asalkan yang bersangkutan mampu menunjukkan kejujuran dan data yang valid. Contoh yang lain adalah keringan yang diberikan kepada orang yang tidak mampu berpuasa dengan cara membatalkan puasanya.<sup>25</sup>

Dari tiga kategori *Maqashid* di atas memang ulama telah membuat urutan keutamaan (hirarki) yang di mulai dari *Maqashid primer* sebagai urutan pertama dan utama, lalu *skunder* dan terakhir *tersier*. Begitu juga dalam *Maqashid primer* ada urutan hirarkinya yang telah dibuat al-Ghazali dan ikuti ulama berikutnya dengan urutan sebagai berikut: *Hifzh* (menjaga); agama, jiwa, akal, keturunan dan harta berada pada urutan terakhir.

Jasser Auda mendasarkan konsep *Maqashid*-nya pada Hadith *shahih* Bukhari-Muslim dan lainnya berikut:

عن ابن عمر رضي الله عنهما قال : قال رسول الله ﷺ يوم الأحزاب ( لا يصلين أحد العصر إلا في بني قريظة ) . فادرك بعضهم العصر في الطريق فقال بعضهم لا نصلي حتى نأتيها وقال بعضهم بل نصلي ثم يرد منا ذلك . فذكر ذلك للنبي ﷺ فلم يعنف واحدا منهم

Artinya: "Dari Ibn Umar ra berkata: Nabi Muhammad SAW bersabda pada hari perang al-Ahzab : (**"Jangan salah seorang dari kalian shalat 'ashr kecuali di perkampungan Yahudi Bani Quraydah"**). Maka sebagian sahabat Nabi SAW telah mendapati waktu 'ashr di jalan (sebelum sampai Bani Quraydah), lalu sebagian sahabat berkata: Kami tidak akan shalat sebelum sampai,<sup>26</sup> dan sebagian lain berkata: kami tetap akan shalat di jalan. Kemudian diadukannya persoalan itu pada Nabi SAW dan Nabi tidak menyalahkan atau membenarkan siapa-siapa."

Jaseer Auda berargumentasi bahwa Hadith di atas sebagai bukti yang jelas bahwa bolehnya ber-*istinbat* hukum dari teks *Shar'iat* yang diambil dari *al-zhan al-Ghalib* (persepsi kuat), bahkan boleh juga menetapkan sebuah hukum '*amali* (praktis) dengan berdasar konsep *Maqashid* yang diambil lewat sebuah pemahaman yang sekalipun bertentangan dengan '*illah*

<sup>25</sup>Jasser Auda, *Maqashid al-Syari'ah Inathah*, 25

<sup>26</sup>Bahkan dalam versi *shahih* Muslim, sebagian mereka berkata: "kami tidak akan shalat kecuali seperti apa yang telah diperintahkan Nabi SAW walau telah habis waktunya."

(cause) yang tampak secara tekstual (Lahiriyah). Karena sebagian sahabat yang berijtihad dan mengerti bahwa maksud dari sabda Nabi itu adalah untuk bersegera sampai tujuan (kampung Bani *Quraydah*) dan bukan perintah shalat 'ashr di Bani *Quraydah*, maka mereka yang tetap melakukan shalat di jalan itu berarti telah bertentangan dengan zahirnya perintah Nabi SAW. Sedangkan sebagian sahabat yang tetap melakukan shalat di tempat tujuan walau waktunya telah habis itu berarti mereka tetap berpegangan pada 'illah yang zahir dari perintah Nabi SAW itu. Dan *taqrir*-nya Nabi SAW dengan mendiamkan kedua kelompok itu adalah bukti bahwa Nabi SAW membenarkan kedua metode itu.<sup>27</sup>

## H. Kontribusi Pemikiran Jassie Auda

Jasser Auda juga berargumentasi dengan beberapa ijtihad Umar yang bertentangan dengan zahirnya teks Hadith dengan hanya berpedoman pada pemahaman konsep masalah atau *Maqashid*, seperti Ketetapan Umar bin khotab dengan penarikan pajak dari tanah taklukan wilayah Irak dan Mesir dan tidak membagikannya sebagai harta rampasan perang.<sup>28</sup> Namun Auda, sebelum membahas dengan lengkap dan jelas konsep *Maqashiddan* hubungannya dengan 'illah hukum seperti yang telah dipahami sahabat Nabi SAW sebagai sebuah sistem pendekatan dalam analisa masalah hukum Islam.

Maka pada *bab dua*, ia terlebih dahulu menjelaskan secara filsafat tentang apa dan bagaimana sistem itu?, apa itu sistem filsafat?, dan bagaiman korelasinya terhadap Islam dan filsafat modern apa sistem filsafat Islam?, apa relasinya dengan Islam dan filsafat modern?, apa itu pendekatan sistem? Juga membahas tentang sifat kognitif sistem hukum Islam yang mudah dipahami, menyeluruh, terbuka, bertahap, multi dimensi dan maslahat. Di samping itu, pada akhir bab dua ini, Auda juga mengemukakan perbedaan tiga kelompok ulama tentang "Apakah Allah itu memiliki tujuan dibalik *Shar'iat*-Nya? Dan apakah akal manusia bisa menentukan/menilai baik dan buruk tanpa bantuan informasi wahyu Allah atau sabda Nabi?" Yaitu antara pendapat Mu'tazilah dan Syi'ah, Asya'irah dan Maturidiyyah.<sup>29</sup>

Pada *bab tiga* dalam menceritakan sejarah lahirnya madhhab-madhhab Fiqh yang bermula dari dua kubu utama, yaitu: *madrasah Hijaz (ahl al-Hadith)* dan *madrasah kufah (ahl al-Ra'y)*, sampai munculnya berbagai macam aliran *madhhab* dalam beristinbat hukum, Auda juga melakukan kritik bahwa sebagian besar aliran itu tidak memahami konsep *Maqashiddan* dengan baik seperti para sahabat Nabi SAW dalam menetapkan sebuah hukum.<sup>30</sup>

Pada *bab empat*, Auda membahas kajian yang biasa ada dalam kajian Ushul Fiqh klasik yang secara umum metode yang dikembangkan ulama untuk menggali Hukum Islam seperti yang dikaji dalam ushul fiqh klasik dapat dibedakan menjadi dua bagian besar, yaitu *metode literal thariqah lafziyyah*) dan *metode argumentasi* atau *ekstensifikasi thariqah Ma'nawiyyah*). Metode literal ditujukan terhadap teks-teks Shari'ah yang berupa al-Qur'an dan Hadith untuk mengetahui bagaiman cara lafaz-lafaz kedua sumber itu menunjukkan kepada hukum-hukum yang dimaksudnya. Karena itu dasar metode ini adalah analisis lafaz-lafaz al-Qur'an dan Hadith dengan bertitik tolak pada kaidah bahasa Arab. Dalam metode ini dijelaskan bagaimana cara suatu lafaz Shari'ah menunjukkan makna yang dikehendaknya, bagaimana cara menyimpulkan makna itu dari kata-kata tersebut dan bagaimana mengkompromikan berbagai makna yang secara sepintas tampak saling bertentangan. Di samping membahas perbedaan metodologi dua madhhab besar dalam usul Fiqh klasik, yaitu antara madhhab Hanafi dan *madhhab Shafi'i*, pada bab ini juga dibahas beberapa metode yang masih ikhtilaf penggunaannya antara ulama usul, seperti *Ijma'*, *Qiyas*, *maslahah*, *Istihsan* dan lain-lain.<sup>31</sup>

<sup>27</sup>Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah*, 9

<sup>28</sup>Ibid., h. 9-10

<sup>29</sup>Ibid., h. 26-51.

<sup>30</sup>Ibid., h. 56-75.

<sup>31</sup>Ibid., h. 76-140.

Pada *bab lima*, Auda membahas aliran-aliran kontemporer dalam teori hukum Islam. Mulai dari aliran tradisionalis yang pada abad ini melahirkan neo-tradisionalis dan neo-literalis. Munculnya aliran modernis yang menginginkan pembaharuan (reformasi) dengan mengusung agenda-agenda penting seperti reinterpretasi teks, orientasi teori *maslah}ah*, revisi usul Fiqh dan lain-lain dengan pembahasan tokoh-tokoh modernis, seperti Muhammad 'Abduh, Roshid Rid}a, al-Tahir ibn Ashur, Muhammad al-Ghazali, Hasan al-Turabi, Fazlur Rahman, Fathi Uthman dan lain-lain. Dan sampai lahirnya gerakan postmodernist yang membawa teori dekonstruksinya Jacques Derrida yang juga memunculkan aliran post-structuralis dan historicis dengan para tokohnya, seperti M. Arkun, Nasr Hamid Abu Zayd, Hasan Hanafi, al-Tahir al-Haddad dan lain-lain.<sup>32</sup>

Maka baru pada bab enam, Auda membahas dengan rinci tentang pengembangan konsep *Maqasid* yang ditelitinya. Yang rangkuman bab ini telah ia tulis dalam dua artikel berbahasa arab yang berjudul *Maqasid al-Ahkam al-Shar'iyyah wa 'Ilalaha* dan *Madkhal Maqasidili al-Ijtihad*. Yang kemudian di sempurnakan dalam bukunya yang berbahasa arab yang juga diterbitkan The International Institut of Islamic Thought (IIIT), London-UK dengan judul *Fiqh al-Maqasid; Inathat al-Ahkam al-Shar'iyyah bi Maqasidiha*.<sup>33</sup> Dan pada bab enam ini Auda juga menguraikan tentang berbagai aliran Islam post-modernisme dan juga bagaimana mereka mempengaruhi beberapa studi Islam abad keduapuluh.

Dengan berpatokan pada Hadith Ibn Umar tersebut di atas, Auda berargumen bahwa ijtihad sahabat dalam kisah Hadith tersebut di dasarkan pada 'illah yang dipahami sebagian sahabat itu berbeda dengan sebagian yang lain, sehingga mengakibatkan perbedaan hasil ijtihad. Karena saat Nabi SAW bersabda untuk tidak boleh shalat zhuhr/'ashr kecuali di kampung Bani *Quraydah* itu maka *dilalah zahir*-nya menunjukkan bahwa harus shalat di kampung Bani *Quraydah*, dan 'illah-nya adalah sampai ke kampung tersebut, namun *Maqasid* (maksud dan tujuan yang dipahami secara kontekstual) adalah *al-Isra'* (bersegera untuk sampai kampung itu sebelum waktu shalat habis), maka *dilalah al-Maqasid*-nya adalah bersegera dan shalat di tengah jalan.<sup>34</sup>

Dalam pandangan Auda bahwa ada kesamaan antara 'illah dan *Maqasid*, sebab 'illah yang didefinisikan sebagai *al-Ma'na al-ladhi Shuri'a al-hukm li ajlih* (sebuah makna yang karenanyalah suatu hukum itu di-*Shar'iat*-kan) ini sama dengan definisi *Maqashid* (yang sudah disebut di depan). Belum lagi beberapa nama 'illah, seperti *al-Sabab*, *al-Amarah*, *al-Da'i*, *al-Ba'ith*, *al-Hamil*, *al-Manat*, *al-Dalil*, *al-Muqtada*, *al-Mujib* dan *al-Mu'athir* juga bisa menjadi alasan bahwa ada kesamaan antara 'illah dan *Maqasid*. Maka ketika ada kaidah ushuliyah yang terkenal berbunyi: "*al-Hukm al-Shar'i yaduru ma'a 'illahih; wujudan wa adaman*" (Hukum *Shar'iat* itu berorientasi dengan ada atau tidaknya sebuah 'illah) artinya suatu hukum itu akan dihukumi ada, jika 'illahnya ada dan sebaliknya. Maka, bisa dibuat sebuah kesimpulan bahwa "*Tadur al-Ahkam al-Shar'iyyah al-'Amaliyyah ma'a Maqasidiha Wujudan wa 'Adaman, kama tadur ma'a illaliha wujudan wa 'adaman*".

Jasser Auda juga sepatutnya dengan pendapat para ulama klasik yang membagi 'illah menjadi dua bagian, yaitu *ta'abbudi* (*irasional*) dan *ta'aqquli* (*rasional*).<sup>35</sup> Dan 'illah suatu hukum yang bisa ditemukan oleh akal ini sering disebut *al-Ta'lil bi al-Hikmah* (penetapan 'illah dengan sebuah *Hikmah*). Dan jika 'illah sebuah hukum itu tidak atau belum diketahui *Hikmah*-nya, maka *Maqasid*-nya adalah *ta'abbudi*.

Auda berkesimpulan bahwa 'illah dan *Hikmah* itu sama, karena 'illah yang *ta'aqquli* itu adalah *al-Ta'lil bi al-Hikmah*, dan *Hikmah* suatu hukum pasti bisa dicari dan diterima akal (*ta'aqquli*). Meski dia tetap memetakan perbedaan antara *Hikmah* dan *maqasid* (*Maqasid*), yaitu: *Hikmah* adalah suatu *masalah* dari beberapa *masalah* yang menjadi pondasi suatu

<sup>32</sup>Ibid., h. 143-190.

<sup>33</sup>Namun sayang buku setebal 230 halaman itu penulis dapatkan PDF-nya di situs resmi milik Auda hanya 55 halaman saja.

<sup>34</sup>Jasser Auda, *Maqasid al-Ahkam*, 1-2.

<sup>35</sup>Ibid., 13-14.

hukum, sedangkan *maqasid* adalah suatu *masalah* yang di-*nas* oleh *Shar'iat* atau suatu *maqsid* (tujuan utama) dari suatu hukum dalam persepsi kuat (*al-zhan al-Ghalib*) dari ijtihad seorang mujtahid yang oleh karenanyalah hukum itu di-syariatkan. Maka ada tiga keadaan antara *Hikmah* dan *maqsid*, yaitu: (a) terkadang ada perbedaan antara *Hikmah* dan *Maqasid*, (b) terkadang *Hikmah* adalah juga bagian/cabang dari *Maqasid* dan (c) terkadang *Hikmah* adalah esensinya *Maqasid* itu sendiri.

Ada empat alasan mengapa *Maqasid* dijadikan metode ijtihad dalam ber-*istinbat* hukum Islam, dengan kata lain, *Maqasid* adalah salah satu dari sumber Hukum Islam<sup>36</sup>. *Pertama, fahm dilalah al-maqsid*, artinya bolehnya seorang mujtahid mengambil sebuah kesimpulan makna terhadap sebuah teks *Shar'iat* lewat *Maqsid*. Ini dibuktikan dengan Hadith Bani *Quraydah* di atas.

*Kedua, taghayyur al-fatwa bi taghayyur al-zaman hasba al-Maqasid* (berubahnya suatu *fatwa* hukum sebab perubahan keadaan suatu zaman dengan pertimbangan *Maqasid*), artinya relatifitas sebuah *fatwa* hukum itu ditentukan dengan relatifitasnya *Maqasid* pada suatu zaman yang memang sangat relatif dan dinamis. Ini dibuktikan dengan beberapa ijtihad Umar ra, seperti tidak menetapkan hukuman potong tangan bagi seorang pencuri dalam kondisi zaman yang sedang paceklik, tidak memberi bagian zakat pada *muallaf* yang kaya dan mampu atau seperti *fatwa* zakat profesi al-Qard}awi dan lain-lain.

*Ketiga, hillu al-ta'arud bi i'tibar al-Maqasid* (penyelesaian kontradiksi antara dalil dengan pertimbangan *Maqasid*). Dalam Ushul Fiqh, ketika terjadi kontradiksi lahiriyah antara dalil, maka ada tiga macam solusi, yaitu *al-Naskh*, *al-Tarjih* dan *al-Jama'*. Maka sebenarnya, bisa juga solusi ini dilakukan dengan pertimbangan *Maqasid*. Ini telah dibuktikan dengan beberapa perbuatan Nabi Muhammad SAW, seperti membolehkan ziarah kubur setelah sebelumnya dilarang, melarang menyimpan daging korban, setelah sebelumnya dianjurkan.

*Keempat, man'u al-hiyal al-Fiqhiyyah* (larangan *hilah*/trik hukum). Secara umum, para ulama telah sepakat mengharamkan *hilah* hukum, sebagaimana larangan Nabi SAW terhadap praktek *muhallil* dan *muhallil lah*, walau ada beberapa kasus *hilah* yang diperbolehkan. Oleh karena empat alasan di atas, kemudian Auda mengusulkan lima strategi untuk menjadikan *Maqasid* sebagai metodologi baru dalam berijtihad, yaitu: (a) Harus ada keberanian untuk merubah garis madhhab secara teoritis, (b) Berfikir ala madhhab *Zahiriyyah* (Literalism) dengan menjadi Neo-Literalism. (c) Melakukan pendekatan filsafat dekonstruksi.<sup>37</sup> via historicism,<sup>38</sup> (d) Namun berada di tengah-tengah (moderat) antara literalism dan historicism; dengan batasan bahwa literalism tidak boleh melalaikan *masalah* dan historicism tidak boleh melampaui wewenang wahyu dan dengan mengembalikan posisi *Maqasid* pada tempatnya semula dan (e) Terus mengotimalkan peran konsep *Maqasid* dalam pembaharuan Islam di segala bidang.

## I. Penutup

Tawaran diatas menunjukkan bahwa diskursus *maqasid al-shari'ah* dalam kajian hukum Islam telah mengalami perkembangan dari waktu ke waktu. Perkembangan tidak hanya pada

---

<sup>36</sup>Ibid., 257-258 ; Lihat juga *Fiqh al-Maqasid; Inat al-Ahkam al-Shar'iyah bi Maqasidiha*, 45-55.

<sup>37</sup>Dekonstruksi adalah sebuah teori dalam ilmu filsafat yang beraliran postmodern. Teori ini digagas oleh Jacques Derrida (seorang Yahudi dari al-Jazair yang hijrah ke Perancis; 1930-2004) yang menawarkan suatu proses pemaknaan dengan cara membongkar dan menganalisa secara kritis hubungan antara penanda dan petanda yang mengalami penundaan untuk menemukan makna lain/baru. Yang makna itu tidak terlihat dalam satu kali jadi, melainkan pada waktu dan situasi yang berbeda-beda. (baca Ali Maksum *Pengantar Filsafat*, Jogjakarta: Ar Ruzz Media, 2009, h. 393). Dan proses dekonstruksi ini bersifat tidak terbatas baik untuk teks, agama, jenis/etnis atau pribadi.

<sup>38</sup>Historicism adalah sebuah teori yang dikembangkan aliran critical legal studies yang mengkritik aliran post modern yang mengikat sebuah teks/hukum dengan sejarahnya sehingga misalnya sebuah konstitusi yang telah di buat para pendiri negara itu sebagai sebuah ketetapan yang tidak bisa ditolak atau dirubah. Maka teori ini berusaha membebaskan sebuah teks, budaya atau peristiwa dari ikatan sejarahnya secara total, sehingga sejarah hukum misalnya hanya sebuah nostalgia belaka. (Baca Munir Fuady, *Filsafat dan Teori Hukum Postmodern*, Bandung: PT Citra Aditya Bakti, 2005, h. 116-124).

aspek terminologi tetapi juga pada aspek metodologi. Fakta ini menjadi hal yang sangat menggembirakan bagi kajian hukum Islam yang selama ini banyak mengalami stagnasi. Tawaran Jasser Auda untuk melakukan pemaknaan ulang terhadap konsep *maqasid al-shari'ah* menyiratkan sebuah pesan bahwa maqashid al-syari'ah dapat dijadikan metode sendiri dalam mengkaji persoalan hukum Islam.

Upaya keras Jasser Auda dalam menawarkan konsep baru *maqasid al-shari'ah* setidaknya menjadi angin segar sekaligus spirit baru bagi para sarjana-sarjana muslim berikutnya untuk berani dan aktif dalam mengkaji metodologi kajian hukum Islam yang lebih fleksibel ketika bersentuhan dengan lingkungan yang berbeda guna kepentingan kehidupan umat Islam khususnya dan umat manusia pada umumnya kepada kehidupan yang lebih adil, saling menghormati, dan penuh kedamaian.

## DAFTAR PUSTAKA

- al-Asymawi, Muhammad Said, *Nalar Kritis Shari'ah*, Yogyakarta: LKiS, 2004.
- al-Jaziry, Abdurrahman, *Al-fiqh ala Madzahib al-arba'ah*, al-Maktabah al-Syamilah. Dan *Almausu'ah al-fiqhiyyah*, Jilid.II
- Amstrong, Karen, *Berperang demi Tuhan; Melanjutkan kesuksesan sejarah Tuhan, Fundamentalisme dalam Islam, Kristen dan Yahudi*, Bandung: Mizan Cet II, 2001.
- Auda, Jasser, *Maqashid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law*, London: The Internaional institute of Islamic Thought, 2008.
- , *What is Shariah*, dalam [www.jasserauda.net](http://www.jasserauda.net), diakses tanggal 8 Januari 2014, pukul 08.55
- , *Maqashid al-syari'ah li al-ijtihad*, dalam [www.jasserauda.net](http://www.jasserauda.net), h. 3
- CD *Maushu'ah al-Hadits Kutub al-Tis'ah*.
- Darwis, Mohammad, *Maqashid al-Shari'ah dan Pendekatan Hukum Islam Perspektif Yassir Auda*, editor. Arfan Muammar & Abdul Wahid Hasan, Yogyakarta: IRCiSoD, 2012.
- Fakhr al-Islam, *Kasyf al-asror* (maktabah syamilah), jld. I
- Fuady, Munir, *Filsafat dan Teori Hukum Postmodern*, Bandung: PT Citra Aditya Bakti, 2005.
- [http://id.wikipedia.org/wiki/TEORI\\_MOTIVASI](http://id.wikipedia.org/wiki/TEORI_MOTIVASI), diakses pada tanggal 01 Januari 2014
- Maksum, Ali, *Pengantar Fisafat*, Jogjakarta: Ar Ruzz Media, 2009, h. 393
- Mukhlishi, *Muzaik Studi Islam; Penjelajahan Konsep Multi Paradigma*, Yogyakarta: Nadi Pustaka Kerjasama maseghit Press, 2013.
- Muniron Dkk, *Studi Islam di Perguruan Tinggi*, Jember: STAIN Press, 2010.
- Tim Penulis, *Pengantar Studi Islam*; Surabaya; IAIN Surabaya Press, Cet IV, 2006.
- Yazid, Abu, *Nalar & Wahyu*, Jakarta: Erlangga, 2007.