

MAQASID SHARI'AH JASSER AUDAH DALAM PENGEMBANGAN PRODUK KEUANGAN SYARI'AH

Syaifuddin

Dosen IAIN Ternate Maluku Utara

Email : ifudsby@yahoo.co.id.

Abstract: Islamic law is a discipline covering fiqh, usul al-fiqh, exegesis, and hadith should contribute to the solutions of social problems of Muslim live. But it sometimes appears to be intolerant and discriminative. This out-of-date Islamic law performance has urged JasserAudah to formulate the (highest) objective of Islamic law (maqasid al-shari'a) as a basis of Islamic legal philosophy and approach it from the theory of system. In his research, he employs philosophy of system as formal object of research and al-maqashid al-shari'a as a focus of the research. With the theory of system, Islamic law is seen as dynamic legal system that has basic knowledge and wholeness and is regarded as having multidimensionality, openness, and purposiveness. Al-maqashid al-shari'a serves the ground of contemporary Islamic reform. This should become the foundation of contemporary ijtihad, including in the matters relating to Islamic or shari'a-based financial institutions and system.

Key Words: *maqashid, shari'a, Jasser Audah, product, finance*

Abstrak: Hukum Islam, merupakan disiplin ilmu yang meliputi Fiqh, Ushl al-Fiqh, ilmu tafsir dan ilmu hadith, seharusnya dapat memberikan solusi terhadap persoalan masyarakat di seluruh tempat dan zaman dalam kehidupan masyarakat dunia Islam yang rahmatan lil'amin. Namun Islam yang tampil nyatanya tidak ramah, tidak toleran dan diskriminatif. Kegelisahan tersebut mendorong Jasser Auda melakukan penelitian tentang penggunaan-Maqasid Syari'ah sebagai filsafat hukum Islam dengan menggunakan pendekatan sistem. Dalam melakukan risetnya Jasser menggunakan filsafat sistem sebagai objek formal kajian ilmu atau sudut pandang penelitian, dan al-Maqasid Shari'ah sebagai objek material kajian ilmu atau fokus kajian. Teori hukum Islam dengan pendekatan

sistem mempunyai sifat, Menuju ke arah validasi semua pengetahuan, kesatuan (*wholeness*), multidimensional, terbuka dan berorientasi pada tujuan tertentu (*purposefulness*). Al-Maqasid Syari'ah pada akhirnya berperan untuk pembaruan hukum Islam kontemporer sehingga bermanfaat dalam meletakkan landasan ijtihad kontemporer, untuk pengembangan produk keuangan syari'ah.

Kata Kunci: *Maqasid, Shari'ah, Jasser Audah, Produk, Keuangan, Syari'ah.*

A. PENDAHULUAN

Hukum Islam dalam menghadapi tantangan zaman, diharapkan untuk senantiasa relevan. Perkembangan ekonomi syari'ah yang ditandai dengan membanjirnya lembaga keuangan syariah, memerlukan kehadiran hukum Islam. Hukum Islam dipahami secara kaku, rigit, sehingga kurang dapat menjangkau kebutuhan dalam menghasilkan produk-produk ekonomi syariah. Hukum Islam, memegang teguh bentuk formalnya tetapi mengabaikan makna substansialnya. Hukum Islam juga seakan-akan kedodoran menghadapi tuntutan perubahan dunia yang pesat. Bagaimana hukum Islam menanggapi perubahan perilaku bisnis dengan maraknya teknologi, bagaimana hukum Islam menanggapi isu-isu Islam kontemporer seperti hak asasi manusia, lingkungan hidup, gender, feminisme dan lain sebagainya merupakan persoalan-persoalan yang belum tuntas solusinya.

Tuntutan pembaruan hukum Islam senantiasa dipertanyakan dari waktu ke waktu. *Al-Maqasid* pada awalnya merupakan sebuah konsep, melalui pendekatan teori sistem Jasser mengangkat *al-Maqasid Syari'ah* menjadi filsafat hukum Islam,¹ dengan harapan mampu meletakkan dasar yang kokoh bagi disiplin ilmu hukum Islam.²

Sejarah perkembangan *al-Maqasid* sampai dengan al-Syatibi terdiri atas 3 era. Era pertumbuhan (*nash'ah al-fikri al-maqasidi*) 320-403H dengan tokoh-tokoh Turmudzi al-Hakim al-Qaffal al-Shashi (w. 365/975), Abu Bakr al-Abhari (w. 375/985), al-Baqilani (w. 375/985), al-Juwayni (w. 478/1012) dan al-Ghazali (w. 505/1111). Era kemunculan (*Zhuhur al-fikri al-maqasidi*) 478-771 H dengan tokoh-tokoh al-Razi (w. 606/1209), al-Amidi (w. 631/1233), Izz al-Din (w. 660/1221) dll. Era Perkembangan (*Thatawwur al-fikri al-maqasidi*) 771-790 H dengan tokoh Ibn Taymmyyah (w. 728/1327), Ibn Qayyim (w. 751/1350), al-Syatibi (w. 790/1388). Masa Ibnu Asyur (w. 1379/1973) disebut

¹Ahmad Imam Mawardi, *Fiqh al-Aqalliyat dan Evolusi Maqashid al-Syari'ah dari Konsep ke Pendekatan* (Yogyakarta: LKiS, 2010), 188.

²Hukum Islam yang dimaksud Jasser Auda disini tidak sekedar *fiqh* dan *ush al-fiqh* sebagaimana yang dipahami secara umum, tetapi meliputi juga ilmu hadith dan ilmu tafsir.

masa peralihan maqashid menjadi kajian mandiri. Masa setelahnya sampai dengan sekarang *al-Maqasid* menjadi pendekatan, menuju puncak kejayaan yang ditandai penggunaannya sebagai rujukan dan dalil dalam menjawab persoalan kontemporer.

³ Penanda penggunaan *al-Maqasid* menjadi pendekatan adalah karya Gamal al-Din Attia yang berjudul *towards Realization of the Higher Intens of Islamic Law: a Functional Approach* ⁴serta karya Jasser Auda yang berjudul *Maqasid al-Syari'ah as Philosophy of Islamic Law: a Systems Approach*. ⁵

Dalam melakukan risetnya Jasser menggunakan filsafat sistem sebagai objek formal⁶ kajian ilmu atau sudut pandang penelitian, dan *al-Maqasid Syari'ah* sebagai objek material kajian ilmu atau fokus kajian. Makalah ini berpusat pada Bab VI A *System Approach to Islamic Juridical Theories* (Pendekatan Teori Sistem⁷ pada Teori Hukum Islam) dari buku Jasser Audah yang berjudul *Maqasid al-Syari'ah as Philosophy of Islamic Law: a Systems Approach* (Maqasid Syari'ah sebagai Filsafat Hukum Islam: Pendekatan Sistem).

Ada beberapa alasan yang mendorong Jasser Audah memusatkan kajiannya pada *al-Maqasid Syari'ah* sebagai pendekatan filosofis untuk pembaruan hukum Islam. Pertama, *al-Maqasid* merupakan methodologi perumusan hukum Islam yang lahir dalam wacana intelektual muslim. Gerak evolusi *al-maqasid* dapat dilacak pada khazanah pemikiran intelektual muslim Sunni maupun Sy'i. ⁸ Kedua, penggunaan *al-Maqasid* dengan pendekatan teori system, dapat menutupi kelemahan-kelemahan kajian-kajian hukum Islam sebelumnya dan mampu menghasilkan penyelesaian yang lebih menyeluruh. Ketiga, *al-Maqasid* dapat dijadikan landasan ijtihad kontemporer. ⁹

Umat Islam jumlahnya hampir seperempat penduduk dunia, ¹⁰ yang terbentang mulai dari Afrika Utara sampai Asia Timur. Demikian juga banyak muslim minoritas yang tersebar di wilayah Eropa dan Amerika. Akan tetapi jika dilihat dari ukuran tingkat kemajuan (*Human Development Indek*, HDI) umat Islam tergolong rendah.

³Mawardi, *Fiqh al-Aqalliyat*, 35.

⁴Jasser Auda, *Maqasid al-Shari'ah as Philosophy of Islamic Law: A System Approach* (London: the International Institute of Islamic Thought, 2007), xix.

⁵Mawardi, *Fiqh al-Aqalliyat*, 198-199.

⁶Kaelan, *Metode Penelitian Agama Kualitatif Interdisipliner* (Yogyakarta: Paradigma, 2010), 40-41.

⁷Teori Sistem adalah label yang diberikan untuk menjelaskan tingkat pembentukan model teoritis yang terletak diantara bagian-bagian tertentu. Dalam pendekatan ini, Jerry Fitz Gerald yang dikutip oleh Hartono mendefinisikan sistem sebagai berikut: "Suatu sistem adalah suatu jaringan kerja dari prosedur-prosedur yang saling berhubungan, berkumpul bersama-sama untuk melakukan suatu kegiatan atau untuk menyelesaikan suatu sasaran yang tertentu." Dalam pendekatan ini, sistem didefinisikan sebagai berikut: "Sistem adalah kumpulan dari elemen-elemen yang berinteraksi untuk mencapai suatu tujuan tertentu" (Hartono, 1999:2) Bumi Aksara : Jakarta) lihat <http://van88.wordpress.com/tag/teori-sistem/> diakses tanggal 9 Agustus 2016

⁸Jasser Auda, *al-Maqasid untuk Pemula*. terj. 'Ali 'Abdelmon'im (Yogyakarta: Suka Press, 2013), 105-107.

⁹Ibid., 60.

¹⁰<http://www.islamicpopulation.com>

Apalagi faktor-faktor HDI yang menjadi ukuran adalah tingkat melek huruf, pendidikan, partisipasi politik dan ekonomi, keberdayaan perempuan, yang menunjukkan masih di bawah standar minimal.¹¹ Jaseer Auda percaya bahwa Hukum Islam dapat membawa peningkatan produktifitas, perilaku humanis, spiritualitas, kebersihan, persatuan, persaudaraan, dan demokrasi masyarakat yang tinggi. Akan tetapi, dalam perjalanannya ke berbagai negara timbul pertanyaan besar, “Dimana hukum Islam?, Bagaimana hukum Islam dapat berperan dalam kondisi yang krisis ini? Dimanakah letak kesalahan dengan hukum Islam?”¹²

Dia berusaha melalui risetnya untuk menunjukkan bahwa hukum Islam mampu memberikan jawaban atas krisis tersebut dengan pendekatan multi disiplin yang terintegrasi dengan ilmu pengetahuan yang relevan dari berbagai bidang, yaitu disiplin umum tentang hukum Islam, filsafat, dan teori sistem. Disiplin Hukum Islam dimaksud termasuk Usul Fiqh, Fiqh, Ilmu Hadith, dan Ilmu Tafsir. Sedangkan disiplin filsafat termasuk lapangan logika, filsafat hukum, dan teori pos-modern. Adapun disiplin teori sistem merupakan disiplin baru yang independen yang mencakup sejumlah sub-disiplin, antara teori sistem dan analisis sistemik. Sistem teori merupakan filsafat lain yang anti-modernisme dan mengkritik teori modernisme. Termasuk teori sistem di dalamnya adalah konsep tentang kesatuan (*wholeness*), multidimensional, terbuka, dan mengarah pada tujuan tertentu (*purposefulness*).

Teori yang dihasilkan dari riset ini adalah validasi beberapa metodologi ijtihad yang selama ini telah disepakati sebagai realisasi dari *maqasid al-shari’ah*. Secara praktis akan menghasilkan aturan-aturan islam yang kondusif terhadap nilai-nilai keadilan, perilaku moral, keluhuran budi (*magnanimity*), kehidupan bersama, dan berkembangnya humanitas, yang merupakan makna dari *maqasid al-shari’ah*.¹³

Teori yang dihasilkan dari riset ini adalah validasi beberapa metodologi ijtihad yang selama ini telah disepakati sebagai realisasi dari *maqasid al-shari’ah*. Secara praktis akan menghasilkan aturan-aturan islam yang kondusif terhadap nilai-nilai keadilan, perilaku moral, keluhuran budi (*magnanimity*), kehidupan bersama, dan berkembangnya humanitas, yang merupakan makna dari *maqasid al-shari’ah*.

Produk keuangan syari’ah menjadi kunci utama dalam pengembangan keuangan syari’ah. Sebagai sistem keuangan yang mendasarkan pada hukum ekonomi Islam dalam mendesain produk keuangan, maka pengembangan akad mempunyai nilai penting dalam mendukung terpenuhinya kebutuhan produk keuangan yang dibutuhkan masyarakat.

¹¹Jasser Auda, *al-Maqasid untuk Pemula*. terj. ‘Ali ‘Abdelmon’im (Yogyakarta: Suka Press, 2013), 59.

¹²Auda, *Maqasid al-Shari’ah as Philosophy* xxii.

¹³Ibid.

Sistem keuangan konvensional yang mendasarkan bunga sebagai basis perhitungan bisnisnya akan menghasilkan peluang yang luas dalam mendesain produk keuangan. Sistem keuangan syari'ah yang dibatasi oleh larangan terdapatnya unsur *riba*, *gharar*, *maysir* dalam transaksi keuangan membuat desain produk keuangannya kurang fleksibel. Keterbatasan terjadi apabila yang menjadi dasar adalah paradigma fiqh klasik yang biasa digunakan dalam mendesain kontrak muamalah. *Hybrid contract* atau kontrak turunan yang merupakan kombinasi dari akad dasar, dipergunakan untuk mendesain akad keuangan syari'ah sehingga produk keuangan syari'ah dapat menjawab kebutuhan konsumen. Untuk memenuhi kebutuhan jasa konsumsi, lembaga keuangan yang semula hanya menyediakan akad *bay' al-murabaha* (jual beli) dikombinasikan dengan *wakalah*, sehingga aspek kepraktisan yang menjadi kebutuhan konsumen dapat terpenuhi. Kontrak paduan ini langkah terjauh yang dapat dikerjakan oleh fiqh klasik.

Karenanya *maqashid syari'ah* yang menjadi *concern* Jasser Audah akan efektif untuk pengembangan produk-produk keuangan syari'ah dengan pendekatan yang paling mendasar. Produk keuangan syari'ah didesain dari paradigma mendasarnya yaitu tujuan syari'ah.

B. PEMBAHASAN

1. Maqashid Shari'ah Jasser Audah

Maqashid Shari'ah Jasser Audah dalam pendekatan filsafat sistem mempunyai ciri sebagai berikut :

a. Menuju ke Arah Validasi Semua Pengetahuan

1) Sakralisasi Ijtihad?

Para ulama' fiqh pada umumnya mendefinisikan fiqh sebagai hasil dari pemahaman, persepsi dan pengamatan manusia. Fiqh merupakan persepsi dan interpretasi seseorang yang bersifat subjektif. Metode ijtihad fiqh dan hasilnya sering direpresentasikan sebagai 'aturan tuhan yang tidak bias diganggu gugat. Ayat-ayat al-Qur'an adalah wahyu, tetapi interpretasi ulama' bukanlah wahyu. Namun demikian seringkali persepsi dan interpretasi ini diungkapkan sebagai perintah Tuhan digunakan untuk tujuan dan kepentingan tertentu.

Hasil ijtihad seringkali dimasukkan dalam kategori pengetahuan wahyu, meskipun hasil hukum dan validasi metode ijtihadnya masih diperselisihkan. Contoh utamanya adalah *Ijma'* (consensus). Meski terdapat perbedaan besar atas berbagai keputusan *ijma'*, namun sebagian ulama' fiqh menyebutnya sebagai dalil

qat'i yang setara dengan nass (*dalilun qat'iyun ka al-Nass*), dalil dibuat oleh pembuat syari'at (*dalilun nassabah al-Syari'*) dan bahkan menolak nass berarti kafir (*jahid al-ijma' kafir*). Pembaca yang akrab dengan literatur fiqh tradisional akan mengetahui bahwa ijma' sering dijadikan 'klaim' untuk menghakimi opini atau pendapat orang lain yang berbeda. Ibn Taimiyah sebagai contoh, mengkritik buku kumpulan ijma' (*maratibul ijma'*) karya Ibnu Hazm. Dikatakan, bahwa klaim perkara-perkara yang sudah diijma'kan dalam kitab tersebut tidak akurat, sebab persoalannya masih *khilafiah*. Seperti menolak ijma; dianggap kafir, persoalan tidak ikutnya perempuan dalam shalat jama'ahnya laki-laki, dan penyelenggaraan pembayaran empat dinar emas sebagai *jizyah* (pajak).¹⁴

Auda berpandangan bahwa ijma' bukan merupakan sebuah sumber hukum, akan tetapi hanya sebuah mekanisme pertimbangan atau system pembuatan kebijakan yang dilakukan oleh banyak pihak. Oleh karena itu, ijma' sering disalahgunakan oleh sebagian ulama' untuk memonopoli fatwa demi sekelompok "elite". Sampai sekarang, prinsip-prinsip itu masih sangat mungking dipakai sebagai mekanisme untuk membuat fatwa bersifat kolektif, khususnya persoalan yang terkait dengan teknologi modern dengan cara memanfaatkan telekomunikasi yang sangat cepat. Ijma' juga dapat dikembangkan dalam bentuk partisipasi masyarakat dalam memutuskan kebijakan pemerintah.

Di sisi lain, ulama' fiqh juga menganggap bahwa metode penalaran analogi (*qiyas*) adalah didukung dan diperintahkan oleh wahyu. Mereka berpendapat bahwa menganalogikan kasus sekunder (yang tidak terdapat dalam nash) adalah keputusan Tuhan (*tasybihu far'i bi ashlin tashbih al-syar'i*). Oleh karena itu, dalam kasus-kasus ijthadiyah yang menggunakan metode penalaran analogis, beberapa ulama' fiqh menganggap diri mereka "berbicara atas nama Tuhan". Hal ini sebuah bencana, yang dikutip Garaoudi, dimanakah batas antara Firman Tuhan dan perkataan manusia?

Sakralisasi Ijtihad, membuatnya tabu, tertutup dan tak tersentuh. Masalah pokok dari krisis ilmu pengetahuan umat Islam sekarang adalah lemahnya pemikiran dan metodologi (*malaise of thought and methodology*). Menurut Thaha Jabir al-Awani hanya dengan ijthadlah umat Islam akan mampu membangun infrastruktur metodologis baru, supaya dapat mengatasi krisis pemikiran Islam dan memberikan alternatif penyelesaian problem-problem kontemporer.¹⁵

2) Memisahkan antara wahyu dan penafsiran

¹⁴Jasser Auda, *Maqasid al-Shari'ah as Philosophy of Islamic Law: A System Approach* (London: the International Institute of Islamic Thought, 2007), 193.

¹⁵Thaha Jabir al-Awani, *The Crisis of Thought and Ijtihad* (Herndon, Virginia: IIIT, 1993), 31.

Posisi kelompok para fuqaha, dalam literatur hukum Islam dinamakan *al-musawwabihih* (para validator), ketika memutuskan berdasarkan atas asumsi-asumsi (*zunun*) untuk merefleksikan teks. Posisi ini harus jelas, di mana hasil fikiran manusia dengan teks wahyu. Dengan demikian, seseorang hendaknya memisahkan antara nash dengan hasil ijtihad, antara wahyu dengan penafsiran dari perspektif seseorang dalam memahami wahyu. Sebab, fiqh merupakan refleksi pengamatan manusia berdasarkan sistem-sistem tertentu.¹⁶

Para *al-musawwabihih* (para validator), menyatakan bahwa terdapat berbagai macam kebenaran dari hasil ijtihad para mujtahidun. Dengan demikian terdapat perbedaan opini hukum, terdapat pertentangan dan perbedaan pendapat. Semua itu merupakan ekspresi yang diperbolehkan dan kesemuanya adalah benar. *al-musawwabihih* (para validator), dalam kelompok ini tergolong ulama' fiqh filsuf, semisal Abu al-Hasan al-Asy'ari, Abu Bakar ibn al'Arabi, abu Hamid al-Ghazali, Ibnu Rusyd dan sejumlah ulama' mu'tazilah. Al-Ghazali mengungkapkan pandangan mereka, bahwa hukum Tuhan bergantung pada "keputusan hukum fiqh perspektif ulama' fiqh, apa yang diputuskan oleh ulama' fiqh adalah yang paling mungkin benar".¹⁷

Sebuah pendekatan sistem hukum islam membutuhkan arahan suatu sistem kepada pemikiran ontologis dari sebuah kalimat. Oleh karena itu penerapan keunggulan sistem *cognitive nature* akan memastikan pada penyimpulan para *al-musawwabihih* (para validator) ketika memutuskan suatu putusan hukum apakah mungkin berada pada posisi benar dan fuqaha yang lain memiliki opini lain yang bisa mengoreksi atas putusan tersebut.

Berdasarkan atas sistematika pembagian shari'at yang datangnya dari fiqh atau pemahaman. Hal ini menunjukkan perbedaan yang nyata, tentang pemahaman posisi fiqh. Yang benar Fiqh digeser dari posisi "pengetahuan wahyu" kepada posisi "pemahaman manusia yang dihasilkan dari pengetahuan wahyu". Fiqh turun keluar dari lingkaran pengetahuan wahyu. Karenanya, menjadi jelas perbedaan antara syari'ah dengan fiqh. Hal ini berimplikasi pada, tidak ada praktek fiqh yang dikualifikasikan sebagai materi keyakinan, tanpa mempertimbangkan *tsubut* (otentisitas), implikasi *dilalah* (bahasa), *ijma'* dan pemikiran *qiyas*.¹⁸

Lebih jauh lagi, berdasarkan atas pembedaan antara tipe-tipe tradisi kenabian (*sunnah*), menurut maqasid, kedudukan tradisi kenabian (*sunnah*) digeser dari lingkaran "pengetahuan wahyu" dan seksi yang lain diturunkan kepada posisi diagram bergaris

¹⁶Auda, *Maqasid al-Shari'ah as Philosophy*, 194.

¹⁷Jasser Auda, *Maqasid al-Shari'ah as Philosophy of Islamic Law: A System Approach* (London: the International Institute of Islamic Thought, 2007), 194.

¹⁸Ibid., 195.

yang membawa kepada teori sistem. Diagram bergaris merupakan seksi tradisi kenabian yang membuat tujuan tertentu, yang menurut usulan al-Qarafi dan Ibn Atsur, karena itu diturunkan pada garis tebal antara wahyu dan keputusan manusia.¹⁹

Tradisi kenabian meliputi tiga kategori; (a) sebagai pembawa risalah kenabian (*al-tasharrufi al-Tabligh*), (b) sebagai seorang hakim dan pemimpin (teks harus dipahami sesuai konteks dimaksud) dan (c) sebagai manusia biasa. Tiga kategori ini secara otomatis membawa konsekwensi tersendiri. Peran nabi pada item (a) dan (b) masih dapat dijadikan bahan pertimbangan untuk memutuskan hukum. Misalnya, ketika nabi menyelesaikan sengketa diantara sahabat. Meskipun demikian, tidak semua perilaku nabi pada item (a) dan (b) dapat dijadikan sebagai rujukan, kecuali yang ada relasinya secara kontekstual, dapat dijadikan rujukan. Adapun pada item (c) Nabi dalam kapasitasnya sebagai manusia biasa, hal ini tidak dapat dijadikan sebagai bagian rujukan untuk memutuskan hukum. Sebagai contoh, ketika nabi memakai gamis, maka hal itu harus dipahami sebagai bagian dari budaya arab dan bukan bagian dari misi kenabian. Hal ini berbeda ketika nabi melaksanakan shalat. Dalam posisi ini, Nabi harus difahami sebagai pembawa risalah ketuhanan agar dicontoh. ‘Urf (tradisi/adat) atau dalam makna lain “kondisi sosial” tidak bisa dinafikan mempunyai peran dalam proses pengambilan keputusan hukum. ‘Urf sebagai bagian dari hukum.

b. Menuju ke Arah Holistik (Nahw al-Dalil Kulli)

1) Ketidak-pastian Dalil Tunggal (ahad)

Beberapa ahli hukum memperhatikan pada pembatasan pendekatan reduksionis dan atomistik yang biasa digunakan untuk ushul al-fiqh. Bagaimanapun kritik mereka atas atomisme didasarkan pada hubungan tidak pasti sebagai perlawanan atas dua posisi yang bertentangan yaitu kepastian. Seseorang harus berhati-hati dalam menggunakan dalil-dalil ahad, karena seringkali bersifat dugaan (dhanni) Fakhruddin al-Razi, menyimpulkan berbagai sebab, suatu dalil bersifat dugaan (dhanni):²⁰

- (a) Terdapat kemungkinan bahwa nash tunggal dapat dibatasi oleh kepastian keadaan tertentu, tanpa kita ketahui.
- (b) Terdapat kemungkinan bahwa nash tunggal bersifat metaforis.
- (c) Referensi kebahasaan kita dari ahli Bahasa Arab yang mungkin salah.
- (d) Grammer bahasa Arab (nahwu sharaf) disampaikan kepada kita melalui syair-syair Arab kuno melalui riwayat individual (riwayat ahad). Riwayat

¹⁹ Ibid.

²⁰Ibid., 197.

ini tidak memiliki kepastian atau keaslian syair, sehingga kemungkinan terjadi kesalahan grammer.

- (e) Kemungkinan nash memiliki banyak makna.
- (f) Adanya kemungkinan satu kata atau lebih pada nash telah diubah, dalam waktu yang lama, padahal perubahan makna dalam satu waktu dapat merubah makna aslinya.
- (g) Kemungkinan nash punya makna yang tersembunyi (khafi), yang tidak dapat dimengerti oleh kita
- (h) Kemungkinan Nash sudah dibatalkan tanpa sepengetahuan kita.
- (i) Keputusan hukum kemungkinan didasarkan kepada nash dipahami oleh akal akan terasa aneh, antara makna dan teks dengan realitas rasional tidak bisa diterima.²¹

Jasser menambahkan sembilan kesimpulan sebab di atas sebagai berikut:

- (a) Terdapat kemungkinan nash tunggal dalam memiliki arti tertentu, kontradiktif dengan nash tunggal yang lain (*ta'arud al-nash*), yang demikian ini terjadi pada sejumlah besar nash, terdapat kajian khusus tentang nash yang berlawanan tersebut (*al-muta'arid*).
- (b) Kemungkinan terjadi kesalahan susunan dalam menyampaikan teks hadith ahad, yang kebanyakan terdiri dari narasi kenabian.
- (c) Kemungkinan terjadi perbedaan interpretasi terhadap beberapa nash tunggal yang mempengaruhi cara kita membayangkan makna dan implikasinya.²²

Latar belakang filsafat al-Razi ini dikontribusikan bagi apresiasinya bagaimana mendalaminya atas klaim kepastian dalil verbal yang tunggal. Bagaimanapun, perhatian al-Razi dengan ketidakpastian dalil tunggal tidak membawanya untuk melihat problem utama dari pendekatan dalil tunggal, yang didasarkan atas hubungan kausalitas.

2) Prinsip-prinsip holistik tradisional dan Modern

Ulama' klasik telah menekankan pentingnya penggunaan prinsip holistik (al-dalil al-kulli). Al-Juwaini, misalnya, menyarankan penggunaan prinsip keunggulan holistik hukum Islam untuk menentukan dalil hukum, agar memenuhi prosedur yang tepat, yang ia sebut sebagai analogi holistik (qiyas kulli). Al-Syatibi menawarkan universalitas untuk mengungkapkan hukum (kulliyat al-syari'ah) dalam usul fiqh.

²¹Ibid.

²²Ibid., 198.

Ia juga memberikan prioritas pada kaidah-kaidah universal (al-qawa'id al-kulliyah) pada keputusan dalil tunggal maupun parsial. Alasannya, karena dalil tunggal ataupun parsial harus mendukung kaidah-kaidah universal untuk pemeliharaan tujuan (maqasid).²³

Sarjana kontemporer melihat kekurangan dalam pendekatan parsial dan individual hukum Islam. Untuk memperbaikinya Ibnu Ashur memberikan prioritas maqasid untuk masyarakat secara umum. Rasid Rida menawarkan teori reformasi dan hak asasi. Taha al-Alwani menyajikan teori maqasid untuk pengembangan peradaban bumi. Untuk membangun keluarga dan bangsa Yusuf al-Qardawi menyusun teori universalitas maqasid berbasis al-Qur'an.²⁴

Prinsip universal (Kulli) terlihat dalam pola tafsir tematik yang digunakan kalangan modernis Islam ahir-ahir ini. Tafsir Hasan Turabi yang berjudul al-Tafsir al-Tawhidi jelas memperlihatkan pendekatan holisme atau universal. Turabi menguraikan bahwa pendekatan kesatuan (tawhidi) atau universal (kulli) memerlukan sejumlah metodologi pada level yang beragam. Pada level bahasa membutuhkan hubungan dengan bahasa al-Qur'an ketika bahasa penerima pesan-pesan al-Qur'an pada waktu wahyu diturunkan. Pada level pengetahuan manusia membutuhkan sebuah pendekatan holistik untuk memahami dunia yang terlihat dan dunia yang tidak terlihat dengan seluruh jumlah komponen yang banyak dan ragam ketentuan yang mengatur. Pada level topik membutuhkan hubungan dengan tema-tema tanpa memperhatikan tatanan wahyu, selain untuk menerapkan pada kehidupan sehari-hari. Dalam batasan ini termasuk orang-orang yang tanpa memperhatikan ruang dan waktu mereka. Ini juga membutuhkan kesatuan hukum dengan moralitas dan spiritualitas dalam satu pendekatan yang holistik.²⁵

Pada era kontemporer, menurut Auda, prinsip holistik dengan menggunakan sistem filosofis dapat diperankan sebagai sarana pembaharuan. Hal ini tidak terbatas pada sisi hukum Islam saja, tetapi juga pada 'ilm al-Kalam (filosofi agama). Secara singkat, prinsip penciptaan (*dalil al-ikhtira*) lebih mengandalkan pada "ketidakpastian tindakan tanpa sebuah dasar tujuan" daripada "ketidakpastian tindakan yang didasari sebab". Prinsip-prinsip perlindungan (*dalil al-ri'ayah*) akan lebih bergantung kepada "keramahan manusia pada lingkungan ekosistem dan subsistem" daripada dalil klasik yang dikemukakan tentang "klaim pembenaran". Demikian juga tentang prinsip wujud/ eksistensi (*dalil al-wujud*) akan lebih bergantung pada desain integrative dan

²³Ibid., 199.

²⁴Ibid.

²⁵Ibid, 201.

sistematis alam semesta, dari pada argumentasi kosmologi klasik tentang “transisi pertama”.²⁶

c. Menuju ke Arah Keterbukaan dan Pembaharuan

Suatu sistem harus terbuka dan dapat menerima pembaharuan, supaya bisa tetap “hidup”. Terdapat dua hal yang perlu diperhatikan untuk merombak pendekatan sistem hukum Islam. Pertama, merubah pola pandang atau tradisi pemikiran ulama’ fiqh. Yang dimaksud dengan tradisi pemikiran adalah kerangka mental ulama fiqh dan kesediaan mereka berinteraksi dengan dunia luar. Kedua, membuka diri pada filsafat yang digunakan sebagai mekanisme pemikiran pembaharuan sistem hukum Islam.²⁷

1) Perubahan Keputusan dengan tradisi pemikiran

Selama ini dalam pandangan Auda, ulama’ fiqh masih sering berfikir secara eksklusif. Sebagai contoh, pernyataan sebagian ulama ahl al-Sunnah yang meyakini bangsa arab sebagai lebih tinggi derajatnya dibanding dengan bangsa non arab. Pernyataan ini jelas merupakan diskriminasi etnis yang seharusnya tidak terjadi. Oleh karena itu, untuk mengembangkan maqasid pada era sekarang ini, logika berfikir seperti itu tidak boleh digunakan lagi.²⁸

2) Pembaharuan dengan Keterbukaan Filsafat

Di sisi lain, terjadi penolakan para ulama’ filsafat terhadap filsafat yunani dan metode berfikir lain. Sebab kesemuanya dinilai tidak bersumber dari Islam. Sebagai contoh, al-Ghazali mengkritik keras filsafat Yunani, dan orang Islam yang lain mengikutinya. Namun pada kesempatan lain al-Ghazali menerima logika Aristoteles. Dalam pada itu, al-Ghazali menggunakan akar bahasa Arab yang secara langsung diperoleh dari al-Qur’an dan istilah hukum yang sudah dikenal, sebagai ganti dari istilah filsafat Barat. Misalnya *al-Mahmul* (sifat predikat), menjadi *al-Hukm* (aturan), *al-hadd al-awsat* (istilah menengah) menjadi *al-illah* (sebab), *al-muqaddimah* (dasar pemikiran) menjadi *al-asl* (aturan dasar), *al-natijah* (kesimpulan) menjadi *al-far’* (aturan rinci), dan *al-mumkin* (kemungkinan) menjadi *al-mubah* (diperbolehkan).²⁹

Meskipun al-Ghazali populer sebagai penyebab mandegnya perkembangan teori dan pemikiran metodologi hukum Islam dari luar. Usul fiqh tetap meneruskan arah kebahasaan yang bermuara pada penurunan logika. Pemikiran sistem fiqh melanjutkan pada sistem proporsi yang berhubungan dengan “perintah dan larangan”.

²⁶Ibid.

²⁷Ibid., 210.

²⁸Ibid.

²⁹Ibid., 209.

Analogi terdekat untuk menjelaskan sistem pemikiran fiqh tradisional dalam waktu modern adalah menggunakan logika deontic. Walaupun logika deontic adalah sebuah term yang diciptakan oleh Von Wright pada pertengahan abad ke duapuluh, satu pemberitahuan bahwa standar sistem Von Wright terkait dengan logika modal dan aksioma utama, sesungguhnya lebih sama dengan pemikiran tradisional fiqh. Seperti logika: “jika pekerjaan yang kita lakukan mengharuskan dengan sesuatu yang lain, maka sesuatu yang lain itu harus juga dikerjakan (*ma la yatimmu al-wajib illa bihi fahuwa wajib*).³⁰

Ini gambaran bahwa para ulama fiqh masih belum mampu mengembangkan keterbukaan dalam berfilsafat, dan menganggap bahwa sesuatu yang datangnya bukan dari Islam adalah sebagai sesuatu yang salah dan harus dihindari. Logika berfikir yang demikian dalam konteks pengembangan maqasid saat ini sangat sulit diterima.

d. Menuju ke Arah Multidimensi

Hal yang sangat penting untuk dipahami adalah bagaimana mendudukan nash. Dalam pengetahuan ulama’ tradisional, sesuai dengan pemahaman yang terdapat pada kitab klasik, konsep dalil nash dibagi menjadi dua: Qath’i (sudah pasti) dan zanni (belum pasti). Oleh ulama’ tradisional Nash Qath’i dibagi menjadi tiga, sebagaimana pengamatan Jasser Auda, yaitu *Qath’iyyat al-Dilalah* (penunjukkannya pasti), *Qath’iyyat al-Tsubut* (keotentikannya pasti) dan *al-Qath’i al Mantiqi* (logikanya pasti).³¹

Sebenarnya konsep Qath’i ini yang merumuskan adalah ulama’ tradisional berdasarkan dugaan mereka, yang kemudian dinyatakan sebagai kebenaran pasti. Menurut Jasser, saat ini untuk mengukur suatu kebenaran hendaknya diukur dengan apakah ditemukan bukti pendukung atau tidak? Semakin banyak bukti pendukung, maka semakin kuat tingkat ‘kebenaran pastinya’.

Selain itu juga terdapat permasalahan dalam istilah *ta’arud al-adillah* (kontradiksi antar teks). Sebab, sebenarnya yang kontradiksi adalah dari sisi bahasa saja, bukan pada sisi logika yang selalu dikaitkan dengan waktu saat teks dirumuskan. Jika sisi logika ini dipakai, yang menjadi acuan adalah: apakah secara substansi terdapat pertentangan atau tidak atas teks-teks tersebut. Karena itu, hendaknya aspek historis sosiologis berperan dan dilibatkan di dalam menyikapi permasalahan *ta’arud al-adillah* (kontradiksi antara teks). Untuk mengatasi problematika ini, maka para ulama’ fiqh seharusnya menggunakan kerangka maqasid, yakni mengambil skala prioritas pada teks dengan mempertimbangkan kondisi sosial yang ada dan tidak menganggap satu teks bertentangan satu sama lain. Sebab bagaimana mungkin

³⁰Ibid.

³¹Ibid., 214.

firman-firman Allah Swt. Yang diturunkan oleh Allah sendiri saling bertentangan (kontradiksi)? Membenarkan permasalahan *ta'arud* ini, justru akan merendahkan Allah dan menuduh bahwa firman Allah tidak sempurna.³²

Pendekatan multidimensional dikombinasikan dengan pendekatan maqasid, maka akan memberikan solusi bagi pertentangan dua dalil yang dilematis. Contohnya yang dapat dipertimbangkan adalah seperti atribut yang mengandung dimensi negatif dan positif. Dua dalil mungkin dalam satu pendapat dalam terma satu atribut, seperti dalam masalah perang dan damai, keteraturan dan kekacauan, berdiri dan duduk, laki-laki dan perempuan dan seterusnya. Jika kita hanya tertuju pada satu dimensi, maka kita tidak akan menemukan jalan untuk penyelesaiannya. Bagaimanapun, jika kita hanya tertuju pada satu dimensi, maka kita tidak akan menemukan jalan untuk penyelesaiannya. Bagaimanapun, jika kita memperluas dari satu ruang dimensi kepada dua dimensi, yang kedua adalah maqasid, yang memberikan kontribusi dalil, maka kemudian kita akan dapat menyelesaikan pertentangan tersebut dan memahami atau menafsirkan dalil dalam konteks yang utuh.³³

e. Menuju ke Arah Pengambilan maqasid

Subsistem dalil kebahasaan dalam ushul fiqh dapat mencapai maqasid melalui usulan sebagai berikut:

Bahwa implikasi dari maqasid (*dilalah al-maqasid*) harus ditambahkan ke dalam implikasi kebahasaan dari nash. Meskipun demikian, secara relatif bisa diarahkan kepada implikasi yang lain. Tetapi tergantung pada situasi dan kepentingan maqasid itu sendiri.

Kemungkinan dari kekhususan (*takhsis*), *ta'wil*, dan *naskh* yang memiliki tiga tipekriteria yang berbeda, yaitu kejelasan nash, nama, muhkam, nass, zahir dan mufassar. Maqasid harus dibangun dari spesifikasi dan penafsiran. Oleh karena itu konsep *naskh* harus diterapkan secara bertahap untuk dipahami dalam rangka mencapai maqasid sebagai kemurahan hati dari hukum Islam.

Maqasid merupakan ekspresi yang diputuskan pada validitas implikasi yang berlawanan. Hal ini diputuskan melalui perdebatan yang logis. Jika ada pertentangan dalil, maka tujuan tertinggi maqasid yang menjadi pertimbangan utama.

Nass yang menjadi landasan hukum maqasid tertinggi selalu diekspresikan oleh nash yang umum dan lengkap, sebagai ketentuan umum, bukan didasarkan atas nash khusus atau tidak sempurna dari ayat yang bersifat individual. Oleh karena

³²Ibid., 216.

³³Ibid., 223.

itu ayat yang bersifat individual tidak dapat menghapus atau menjadi pertimbangan untuk kerangka kerja umum dari maqasid ini.

Hubungan antara term berkualitas dan tidak berkualitas yang menangani kasus yang berbeda, yang terdapat pada sebuah materi pandangan yang berbeda, harus didefinisikan pada capaian maqasid yang tertinggi, daripada sekedar mempertimbangkan aspek kebahasaan dan aturan logika.³⁴

1) Al-maqasid untuk Interpretasi Tematik Qur'an dan Hadith

Kontribusi al-Maqasid dalam upaya pembaruan Islami, adalah dengan mengajukan penafsiran yang lebih bermakna bagi teks Qur'an' hal inilah yang diusahakan oleh mazhab penafsiran tematik. Metode memahami ayat-ayat al-Qur'an dalam bentuk tema-tema, prinsip-prinsip dan nilai-nilai dominan; metode ini didasari pada sebuah persepsi tentang Qur'an sebagai "satu kesatuan integrasi".³⁵

Berdasarkan pendekatan yang holistik ini, jumlah ayat al-Qur'an yang secara tradisional sebagai *ayat al-ahkam* (ayat-ayat yang berkaitan dengan hukum), dapat diperluas dari beberapa ratus ayat menjadi teks Qur'an secara keseluruhan. Surat-surat dan ayat al-Qur'an mengenai keimanan, kisah-kisah kenabian, akhirat dan alam semesta; kesemuanya itu dianggap sebagai bagian-bagian yang membentuk, bersama-sama, sebuah ketunggalan yang holistik; sehingga berpotensi membentuk aturan-aturan hukum Islami.

Pendekatan penafsiran tematik ini dapat juga membuka peluang bagi prinsip-prinsip dan nilai-nilai moral (yang merupakan tema-tema inti dibalik semua bagian dan kisah al-Qur'an tentang dunia maupun akhirat) untuk menjadi dasar bagi semua aturan hukum Islam, disamping metode-metode harfiah tradisional.

Masih dalam rangka penafsiran tematik, terdapat upaya-upaya untuk menafsirkan hadith-hadith Nabi Saw. secara keseluruhan dibagi menjadi tema-tema, yang diperintahkan oleh prinsip-prinsip yang diatur pula oleh nilai-nilai dan prinsip-prinsip Islam yang nyata. Demikian pula, jika para ualama' fiqh belum berhasil memecahkan sebuah kontradiksi lahiriah antar dua redaksi hadith secara kebahasaan, maka kesakhian salah satunya akan didasari pada "sejauh mana hadith itu memenuhi dan sesuai dengan prinsip-prinsip al-Qur'an.

Dalam rangka pemanfaatan al-Maqasid dalam pembaruan pemikiran Islam mengenai penafsiran teks hadith ini, perlu menambahkan satu syarat lagi bagisyarat-syarat kesakhian hadith yang sudah diaplikasikan selama ini. Syarat itu adalah

³⁴Jasser Auda, *al-Maqasid untuk Pemula*. terj. 'Ali 'Abdelmon'im (Yogyakarta: Suka Press, 2013), 82.

³⁵Ibid., 197.

'koherensi sistemik' dari isi (*matan*) hadith itu dengan prinsip-prinsip dan nilai-nilai keislaman.

Akhirnya, dalam rangka pemanfaatan al-Maqasid untuk pembaruan interpretasi hadith, pendekatan al-maqasid dapat menutupi gap yang serius pada narasi hadith; yaitu gap konteks narasi. Sebagian besar narasi hadith, pada semua mazhab, terdiri dari satu atau dua kalimat, biasanya berupa tanya jawab antara nabi Saw. dan pengikutnya, tanpa menjelaskan konteks historis, politik, sosial ekonomi, atau suasana saat narasi itu berlangsung. Kadang-kadang, seorang sahabat atau perawi mengahiri narasi hadithnya dengan berkata: "Saya tidak yakin jika Nabi mengatakan hal ini atau tidak", karena satu atau lain konteks yang membuatnya tidak mendengar dengan jelas.³⁶

Akan tetapi biasanya, konteks beserta implikasinya terhadap pemahaman dan penerapan isi hadith, dibiarkan kepada penalaran spekulatif perawi atau ulama'. Dalam rangka ini, adanya sebuah "gambaran yang holistik", yang dihasilkan oleh penerapan pendekatan al-maqasid, yang didasari pada pemahaman akan tujuan-tujuan umum hukum Islam, dapat membantu dalam melampaui gap akibat kekurangan informasi tentang konteks narasi tersebut.

2) Al-Maqasid untuk Memahami Perbuatan Nabi Saw

Disamping hal di atas, al-Maqasid sebagai upaya ilmiah yang mengkaji maksud-maksud Nabi Saw., dapat dimanfaatkan dalam melakukan kontekstualisasi narasi-narasi hadith. Sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya, imam al-Qarafi telah membedakan antara berbagai jenis tindakan Nabi Saw., diantaranya: "Sebagai pengantar pesan Ilahi, hakim dan pemimpin". Imam al-Qarafi juga menyarankan bahwa masing-masing maksud memiliki implikasi yang berbeda terhadap aturan yang diterapkan berdasarkan narasi hadith yang membawa maksud itu.

3) Istihsan berdasarkan maqasid

Selama ini, *Istihsan* dipahami sebagai upaya untuk memperbaiki metode qiyas. Menurut jasser, sebenarnya permasalahan bukan terletak pada illat (sebab), tetapi pada maqasidnya. Oleh sebab itu, istihsan hanya dimaksudkan untuk mengabaikan implikasi qiyas dengan meneteapkan maqasidnya secara langsung. Abu Hanifah mengampuni (tidak menghukum) perampok, setelah terbukti ia berubah dan bertaubat berdasarkan Istihsan, meskipun illat untuk menghukum ada. Alasan Abu Hanifah, karena tujuan hukum adalah mencegah seseorang dari kejahatan, kalau sudah berhenti dari kejahatan mengapa harus dihukum? Contoh itu menunjukkan, bahwa pada dasarnya *Istihsan* diterapkan dengan memahami maqasid dalam

³⁶Jasser Auda, *Maqasid al-Shari'ah as Philosophy*, 233.

penalaran hukumnya. Bagi pihak yang tidak mau menggunakan istihsan, dapat mewujudkan maqasid melalui metode lain yang menjadi pilihannya.³⁷

4) Fath Dhara'i untuk mencapai Tujuan Yang Baik

Beberapa kalangan Maliki mengusulkan penerapan *fath dharai'* disamping *sadd dharai'*. Al-Qarafi menyarankan, jika sesuatu yang mengarah ke tujuan yang dilarang harus diblokir (*sadd dharai'*) maka semestinya sesuatu yang mengarah ke tujuan yang baik harus dibuka (*fath dharai'*). Untuk menentukan peringkat prioritas harus didasarkan pada maqasid. Dengan demikian, dari kalangan Maliki ini, tidak membatasi diri pada sisi konsekwensi berpikir negatif saja, tetapi memperluas ke sisi pemikiran positif. *Imam al-Qarafi* mengaitkan tingkat sarana dengan jenjang tujuan, dimana ia menyarankan 3 jenjang tujuan sebagaimana tampak pada gambar. Pertama, 'tujuan yang paling jelek' (*aqbah*), dimana sarana yang mengantarkan pada tujuan itu harus diblokir. Kedua, 'tujuan yang paling bai' (*afdal*), dimana sarana yang mengantarkan kepadanya harus dibuka. Ketiga, 'tujuan yang ditengah-tengah' (*mutawwasit*), dimana sarana yang mengantarkan kepadanya diperbolehkan.³⁸

Ibn Farhun (w. 769H), yang juga penikut mazhab Maliki, mengaplikasikan konsep *al-Qarafi* tentang pembukaan sarana kepada sejumlah aturan syari'at. Agar konsep pembukaan sarana milik *al-Qarafi* ini lebih fleksibel, sehingga dapat mencakup kemungkinan tujuan dan sarana. Gambar menampilkan sebuah spektrum pengukuran berlanjut terhadap 'kebaikan' dan 'keburukan' tujuan, dimana tujuan-tujuan yang netral berimplikasi adanya sarana-sarana yang 'diperbolehkan'.³⁹

5) 'Urf (tradisi/adat) berdasarkan Maqasid

Al-Tahir Ibnu Ashur menulis maqasid syari'ah dalam pembahasan 'urf, yang ia sebut sebagai "universalitas hukum Islam. Dalam tulisan itu, ia tidak menerapkan 'urf pada sisi riwayat, melainkan lebih pada *maqasidnya*.

Ibnu Asyur mulai dengan menjelaskan bahwa hukum Islam harus menjadi hukum universal, karena klaim "Islam dapat diterapkan pada manusia di segala tempat dan segala masa', dimana ia mengutip banyak ayat al-Qur'an dan hadith yang mendukung pendapat tersebut.

Apabila hukum Islam dikehendaki menjadi universal, maka ia harus menjadi cocok dengan hikmah dan nalar yang dapat diterima oleh semua kalangan manusia, yang tidak berubah-ubah karena pengaruh waktu dan tempat.

³⁷Jasser Auda, *Maqasid al-Shari'ah as Philosophy*, 239.

³⁸*Ibid.*, 241.

³⁹*Ibid.*

Dalam rangka ini *Ibnu Asyur* menerangkan hikmah dibalik terpilihnya Rasul Saw. dari kalangan Arab; yaitu sifat terisolasinya orang Arab dari peradaban, yang membuat mereka siap untuk “berbaur dan berkumpul secara terbuka dengan orang lain, tanpa memiliki beban warisan permusuhan, seperti keadaan orang Roma, Persia dan Mesir.” Hal ini, disamping kesesuaian hukum Islam dengan nalar manusia di semua tempat dan waktu, membuat hukum Islam memiliki daya tarik bagi semua orang, karena tidak memiliki permusuhan dengan umat Arab.

Setelah itu, *Ibnu Asyur* beralih memilah mana yang merupakan hukum Islam yang berlaku pada setiap waktu dan tempat, dan mana yang merupakan hukum Islam yang terpengaruh oleh “*Urf Arab*. Ia memulai dengan menyebutkan perintah Nabi Saw. Kepada para Sahabat agar tidak menulis apa-apa, termasuk perkataannya sendiri, kecuali al-Qur’an. Hikmah di balik pelarangan Nabi itu dilihat *Ibnu Asyur* agar tidak dianggap kasus yang khusus sebagai aturan universal. Kemudian *Ibnu Asyur* menerapkan gagasannya itu pada sejumlah narasi hadits untuk memilah hukum Islam yang lokal dari hukum Islam yang universal. Dalam rangka ini beliau menulis :

Oleh karena itu hukum Islam tidak menyibukkan dirinya dengan menentukan jenis pakaian, perumahan atau kendaraan yang harus digunakan orang-orang, bahkan, kita dapat menegaskan bahwa adat dan kebiasaan suatu kaum tidak boleh dipaksakan kepada kaum yang lain sebagai aturan hukum. Kebiasaan atau adat suatu masyarakat tidak boleh juga dipaksakan kepada anggotanya yang belum menerimanya. Metode interpretasi ini dapat menghilangkan banyak kebingungan yang sering dihadapi ulama’ fiqh dalam mengungkapkan sebab dibalik larangan dalam hukum Islam. Seperti melarang perempuan untuk menyambung rambut, memisahkan antara gigi depan, atau menggambar tato. Makna yang sebenarnya dari larangan tersebut adalah, bahwa praktik-praktik disebut dalam hadits, karena saat itu orang Arab menganggapnya sebagai kurang sopan bagi kaum perempuan. Dengan demikian, pelarangan hal-hal itu sebenarnya, bermaksud untuk menahan dorongan kejahatan yang khas zaman itu. Mirip dengan hal itu juga adalah yang kita baca dalam al-Qur’an “Wanita beriman agar mengulurkan jilbabnya ke seluruh tubuh mereka (QS 33:59) ini adalah legislasi yang mempertimbangkan tradisi Arab, sehingga tidak perlu diterapkan kepada mereka yang tidak memakai busana yang serupa dengan itu.

Dengan demikian, berdasarkan maksud ‘universalitas hukum Islam’, *Ibnu Asyur* mengusulkan sebuah metode interpretasi ulang terhadap riwayat-riwayat yang mempertimbangkan konteks kebudayaan Arab, ketimbang memperlakukan riwayat itu sebagai aturan yang mutlak dan final. Dengan kata lain, *Ibnu Asyur*

memahami riwayat di atas dalam rangka mencapai tujuan-tujuan moral dasar, ketimbang norma yang diterapkan untuk dirinya sendiri. Pendekatan seperti ini memungkinkan fleksibilitas dalam penerapan hukum Islam pada budaya-budaya lokal, khususnya pada lingkungan non Arab.⁴⁰

6) Istishab Berdasarkan Maqasid

Prinsip *Ihtisab* adalah bukti logis (*dalilun ‘aqliyyun*). Tetapi penerapan prinsip ini harus sesuai dengan *maqasidnya*. Misalnya, penerapan “praduga tak bersalah sampai terbukti bersalah” (*al-aslu bara’at al dhimmah*), *maqasidnya* adalah untuk mempertahankan tujuan keadilan. Penerapan “Praduga kebolehan sesuatu sampai terbukti ada dilarang” (*al-ashlu fi al asy’i al-ibahah hatta yadullu al-dalil ‘ala al-tahrim*) *maqasidnya* untuk mempertahankan tujuan kemurahan hati dan kebebasan memilih.⁴¹

7) Al-Maqasid sebagai Landasan Bersama Antar Mazhab Islami

Kini, pada awal abad 21 M, terdapat perpecahan-perpecahan antar mazhab pemikiran hukum Islam. Perpecahan yang paling dalam adalah pertentangan antara *Sunni* dan *Syi’i* yang sering diamati sebagai perpecahan politik yang bermuara sampai di mazhab. Bagaimanapun, kini perpecahan *Sunni* dan *Syi’i* sudah menjalar ke ranah peradilan, peribadatan di masjid, bahkan interaksi sosial, sehingga berujung pada konflik berdarah di sejumlah negara. Kondisi ini diperburuk dengan hasutan politik regional maupun internasional yang diperparah oleh budaya intoleransi dan ketidakmampuan hidup harmoni dalam perbedaan.

Audah telah melakukan survai terhadap studi-studi *maqasid* dari kalangan *Sunni* dan *Syi’i*, yang menunjukkan terdapatnya kesamaan pendekatan terhadap *al-maqasid*. Mereka mendekati *al-Maqasid* dengan tema ijtihad, qias, *huquq* (hak-hak), *qiyam* (nilai-nilai), akhlak dan seterusnya. Mereka juga merujuk kepada sejumlah karya fiqh yang sama, seperti *al-Burhan* karya *al-Juwaini*, *‘Ilal al-Syara’i* karya *Ibn Babawayh*, *Mustasfa* karya *al-Ghazali*, *Usul* karya *al-Sadr*, dan *Maqasid* karya *Ibnu Asyur*. Mereka juga menggunakan klasifikasi teoritis yang sama, seperti *masalih*, *daruriyat*, *hajiyyat*, *tahsiniyyat*, *maqasid ammah*, *maqasid khassah* dan sebagainya. Jadi, sebagian besar perbedaan antara fiqh *Sunni* dan *Syi’i* dapat dikembalikan kepada perbedaan pandangan mengenai narasi dan aturan praktis yang jumlahnya relatif sedikit.

Pendekatan kajian fiqh berdasarkan *maqasid* merupakan pendekatan holistik yang tidak membatasi diri dengan narasi dan pendapat tertentu, melainkan selalu merujuk kepada prinsip-prinsip umum dan dasar-dasar bersama. Karenanya Audah menegaskan, bahwa menerapkan tujuan-tujuan utama persatuan dan rekonsiliasi

⁴⁰Jasser Audah, *Maqasid al-Shari’ah as Philosophy*, 242-243.

⁴¹Jasser Audah, *Maqasid al-Shari’ah as Philosophy*, 243.

umat Islam lebih prioritas dibandingkan detail-detail fiqh. Senada dengan Audah, *Ayatullah Mahdi Syamsuddin* melarang provokasi antara *Sunni* dan *Syi'i* berdasarkan tujuan tertinggi, terutama rekonsiliasi, persatuan dan keadilan.

2. Maqasid Shari'ah Dalam Pengembangan Produk Keuangan Syari'ah

Ekonomi adalah usaha untuk memenuhi kebutuhan manusia yang tidak terbatas dengan sumberdaya yang terbatas.⁴² *Islamic economics is a systematic effort to try to understand the economic's problem and man's behaviour in relation to that problem fro an Islamic perspective.* Menurut Kursid Ahmad, ilmu ekonomi Islam adalah sebuah usaha sistematis untuk memahami masalah-masalah ekonomi dan tingkah laku manusia secara relasional dalam perspektif Islam.⁴³

Sistem perbankan dan uang berperan penting dalam perekonomian Islam, seperti halnya dalam perekonomian lainnya. Sistem perbankan dan uang, seperti aspek-aspek kehidupan islam lainnya, harus direkayasa untuk mendukung pencapaian sasaran-sasaran utama sosioekonomi Islam. Sistem itu juga harus terus melaksanakan fungsi utamanya yang berkaitan dengan bidangnya yang khusus dan yang seperti sistem perbankan lainnya berfungsi.⁴⁴

Sasaran dan fungsi sistem uang dan perbankan Islam sama dengan yang berlaku dalam sistem ekonomi kapitalisme. Meskipun terdapat banyak kemiripan, tetapi terdapat perbedaan yang cukup signifikan dalam penekanan, yaitu komitmen kepada nilai-nilai spiritual, keadilan sosioekonomi, dan persaudaraan kemanusiaan. Sasaran-sasaran dalam islam merupakan bagian yang tidak terpisahkan dari ideologi dan keimanan.

Karena tujuan utama syariat adalah mendorong kesejahteraan manusia yang terletak pada perlindungan kepada keimanan, kehidupan, akal, keturunan, dan kekayaan mereka. Apapun yang menjamin terlindungnya lima perkara ini akan memenuhi kepentingan umum dan dikehendaki.⁴⁵

Perkembangan perbankan syariah melahirkan tantangan yang kompleks. Para pelaku industri keuangan syariah dituntut melakukan inovasi produk. Lahirnya hybrid contract atau multi akad merupakan tuntutan kebutuhan adanya produk yang makin berkembang. Bentuk akad tunggal sudah tidak mampu lagi memenuhi kebutuhan transaksi keuangan kontemporer. Dua akad (two in one) yang dilarang oleh nabi hanya untuk yang tertentu saja, dan menghambat pengembangan multi

⁴² M. Umer Chapra, , *Sistem Moneter Islam.* (Jakarta: Gema Insani Press, 2000), 8.

⁴³ Nurul Huda, *et al. Ekonomi Makro Islam :Pendekatan Teoritis.* (Jakarta: Kencana, 2009), 23.

⁴⁴ M. Umer Chapra, , *Objektive of the Islamic Economic Order* (Lieicester,U.K.:The Islamic Foundation,1979), 41.

⁴⁵ Abu Hamid al-Ghazali, *al-mustasyfah* vol.1 (kairo:al-maktobahat-tijariyah al-kubra,1937), 139-140.

akad. Akad tertentu yang dilarang two in one oleh Rasulullah Saw. adalah larangan bay' dan salaf, larangan bai'atani fi bai'atin, dan larangan shafqatani fi shafqatain.⁴⁶

Teori hukum Islam dengan pendekatan sistem **Jasser Audah** mempunyai sifat, menuju ke arah validasi semua pengetahuan, kesatuan (*wholeness*), multidimensional, terbuka dan berorientasi pada tujuan tertentu (*purposefulness*). Dalam reproduksi akad keuangan syari'ah pendekatan ini dapat menyisihkan kelemahan-kelemahan pertimbangan hukum yang bersifat temporal. Penerapan kaidah *ushul al ashlu fil mu'amalati al ibaha, hata yadillu dalillu ala tahrimiha*,⁴⁷ dapat dilaksanakan dengan sedikit atau tanpa kontradiksi logika.

Kontrak multi akad dapat dieksplorasi lebih leluasa untuk memenuhi kebutuhan sistem keuangan syari'ah karena perumusannya mempertimbangkan aspek sosiologi ekonomi, kondisi politik, geografis dan berkembangnya teknologi informasi secara simultan. Perumusan akad jual beli tidak hanya mendasarkan pada ketentuan-ketentuan yang ada presedennya, tetapi mempertimbangkan bagaimana kondisi sosiologi masyarakat, bagaimana perilaku konsumen muslim dalam bertransaksi, perkembangan teknologi informasi yang memungkinkan transaksi antar wilayah yang berjauhan. Pendekatan situasi seperti ini selaras dengan 5 kaidah pokok (*ushul al-khamsah*), *al'adah al muhakamah*, adat kebiasaan dapat ditetapkan sebagai hukum.⁴⁸ Menurut Jasser Audah salah satu ciri teori hukum Islam Maqasid adalah validasi semua pengetahuan. Dengan mempertimbangkan semua disiplin ilmu pengetahuan dalam melihat suatu persoalan akan menghasilkan satu kesimpulan hukum yang lebih valid.

Prinsip kesatuan (*wholeness*), membuat persoalan terurai secara menyeluruh. Kajian terhadap akad dalam kegiatan ekonomi syari'ah tidak bisa dilihat secara sebagian-sebagian. Status hukum obligasi syari'ah atau sukuk, semestinya dilihat dari keseluruhan sistem keuangan syari'ah. Status hukum sukuk harus dilihat bersamaan dengan produk pasar modal syari'ah lainnya seperti saham, surat utang negara dan lain sebagainya. Tanggapan hukum Islam terhadap persoalan fiqh kontemporer yang kompleks, yang dicoba dipecahkan oleh Jasser Audah.

Maqasid yang dirumuskan oleh Jasser Audah berorientasi pada tujuan yang hendak dicapai oleh syari'ah yaitu tercapainya falah melalui perlindungan terhadap harta kekayaan (*al-hifdh al-mal*). Selain berorientasi pada tujuan juga mempersaratkan keterbukaan, terhadap berbagai peluang yang ada. Perumusan akad muamalah terbuka dengan dinamika industri keuangan yang dinamis dalam

⁴⁶Agustianto, *Hybrid Contract Dalam Keuangan Syariah* dalam www.agustianto.com, diakses 25 Agustus 2016

⁴⁷Ibnu Taymiyah, *Majmu'al-Fatawa*, (Madinah: Majmu' al Mulkiyah al Su'udiyah, 1995), 28, 386.

⁴⁸Jalaluddin Abdurrahman al-Suyuthi, *al-Asyba' Wan Nadhoir* (Syirkah Nur Asia, TT), 63.

desain produk maupun skema. Tentu saja terbuka bukan berarti bebas terhadap pelanggaran gharar, maysir dan riba. Terbuka dalam pengertian tidak membatasi dalam wilayah kajian tradisionalnya.

C. PENUTUP

Ada dua pandangan hukum yang saling memperebutkan pengaruh dalam diskursus hukum. Pandangan pertama, berpegang pada teks hukum yang sudah ditulis berdasarkan tujuan hukum, sehingga hukum bersifat tetap (*certain*). Tujuan hukum tidak tampak, bersifat abstrak, dan tunduk pada bunyi teks hukum dengan satu keyakinan akan adanya keadilan dalam ketetapan hukum itu sendiri. Kedua, tujuan hukum harus menjadi prinsip dasar utama dalam aplikasi hukum, karena untuk itulah sebenarnya hukum tersebut ada. Hukum bersifat luwes dan berjalan beriringan dengan panorama sosial yang ada. Sehingga tujuan hukum terlihat konkrit, nyata dan dapat dirasa.

Kajian *Maqasid al-Syari'ah* Jasser Auda memperkaya kajian hukum Islam cara pandang kedua. Dengan semakin mengemukanya pendekatan *Maqasid al-Syari'ah* dalam kajian hukum Islam diharapkan mampu membuat solusi alternatif terhadap permasalahan-permasalahan yang tidak dapat dipecahkan oleh disiplin ilmu hukum Islam klasik.

DAFTAR PUSTAKA

- Abu Hamid al-Ghazali, *al-mustasyfah* vol.1 (kairo:al-maktobahat-tijariyah al-kubra,1937), 139-140.
- al-Awani, Thaha Jabir, *The Crisis of Thought and Ijtihad* .Herndon, Virginia: IIIT, 1993.
- Auda, Jasser, *al-Maqasid untuk Pemula* .terj. 'Ali 'Abdelmon'im. Yogyakarta: Suka Press, 2013.
- , *Maqasid al-Shari'ah as Philosophy of Islamic Law: A System Approach*. London: the International Institute of Islamic Thought, 2007.
- Chapra, M. Umer, *Objektive of the Islamic Economic Order* (Lieicester,U.K. : The Islamic Foundation, 1979)
- , *Sistem Moneter Islam*. (Jakarta: Gema Insani Press, 2000)
- Huda, Nurul et al. *Ekonomi Makro Islam :Pendekatan Teoritis*. Jakarta: Kencana, 2009)

Jalaluddin Abdurrahman al-Suyuthi, *al-Asyba' Wan Nadhoir* (Syirkah Nur Asia, TT), 63.

Kaelan, *Metode Penelitian Agama Kualitatif Interdisipliner*. Yogyakarta: Paradigma, 2010.

Mawardi, Ahmad Imam, *Fiqh al-Aqalliyyat dan Evolusi Maqashid al-Syari'ah dari Konsep ke Pendekatan*. Yogyakarta: LKiS, 2010.

Taymiyah, Ibnu, *Majmu' al-Fatawa*, (Madinah: Majmu' al Mulkiyah al Su'udiyah, 1995)

<http://gasserauda.net/modules.php?name=Biography> diunduh 9 Agustus 2016

<http://van88.wordpress.com/tag/teori-sistem/> diakses tanggal 9 Agustus 2016

<http://www.islamicpopulation.com>

<http://www.agustianto.com>, diakses 20 Agustus 2016