

PARADIGMA PENDEKATAN SISTEM DALAM KAJIAN HUKUM ISLAM MENURUT JASSER AUDA

Novizal Wendry, Syafruddin

novizalwendry@uinib.ac.id

Abstrak

Usul al-fiqh and fiqh are a mechanism and a product of ijtihād were born in the Islamic classical period. Along with the times, this mechanism should adopt modern science so that the resulting of fiqh can answer the needs of the times. Jasser Auda is offering a systems approach in applying Islamic law. According to Auda, consideration needs maqashidī through the analysis of six features; cognitive nature, wholeness, openness, interrelated hierarchy, multi-dimensionality, and purposefulness. So that, Islamic jurisprudence can be validated by analyzing of these features till the humanist, justice, peace, care for the environment, and following of the development of science of Islamic jurisprudence can be realized

Kata Kunci: Jasser Auda, *Systems Approach*, Hukum Islam

1. Pendahuluan

Khaled M. Abou el Fadl menyatakan bahwa hukum Islam sesungguhnya masih hidup, namun piranti metodologi dan landasan epistemologinya telah mati, inilah yang menjadikan hukum Islam stagnan dan tidak berdaya berdialog dengan realitas yang tumbuh berkembang.¹ Ungkapan Abou el Fadl di atas secara tidak langsung memberikan dukungan kepada sarjana muslim terutama yang menggeluti kajian hukum Islam untuk meng-*upgrade* usul fikih yang diformulasikan ulama tradisional baik dari segi sumber daya manusia maupun metodologinya. Pernyataan ini bukanlah tanpa alasan, karena seyogyanya berkembangnya ilmu pengetahuan sebanding dengan berkembangnya problem sosial manusia yang merupakan lokus garapan fikih.

Hukum Islam (fikih) yang diklaim menjunjung tinggi nilai-nilai keadilan, produktivitas, perkembangan, humanis, spiritual, menjaga kebersihan, persatuan, bersahabat, dan demokratis berbanding terbalik pada tataran realitas. Laporan tahunan UNDP (United Nation Development Program) bahwa HDI (Human Development Index) mayoritas Negara muslim berada pada posisi terendah. Aspek yang disorot HDI melibatkan seluruh standar kehidupan seperti aspek baca-tulis, pendidikan, politik, partisipasi ekonomi, dan wewenang perempuan dalam ranah publik. Menurut Auda, ada *miss-application* terhadap hukum Islam.² Melalui karyanya *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law, a Systems Approach*, Auda dengan runtut memaparkan kelemahan usul fikih serta produk fikih klasik yang dihasilkannya. Kemudian ia menawarkan pendekatan sistem dalam aplikasi *maqashid al-syariah*. Buku ini merupakan hasil refleksi Auda terhadap realitas sosial saat ini sehingga hukum Islam tidak bertahan dengan stagnasi dan mimpi-mimpi imajinasinya.

2. Mengenal Jasser Auda

¹Khaled Abou el Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority, and Woman*, (Oxford: Oneworld, 2001), h. 171.

²Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law A Sistems Approach*, (London: IIIT, 1429 H/2008 M), h. xxii.

Jasser Auda adalah *Associate Professor* pada *the Public Policy Program*, Fakultas Islamic Studies, Qatar Foundation, Qatar. Ia bergabung dengan beberapa organisasi bergerak di bidang Islamic scholarship seperti the UK Board of Muslim Scholars, the International Union of Muslim Scholars, the International Institute of Islamic Thought (IIIT), UK, Shariah Index, USA; and the Association of Muslim Social Scientists (AMSSUK). Selain itu, Auda bekerja sebagai pendiri dan direktur pada al-Maqasid Research Center di London, dan mengajar dalam bidang hukum Islam terutama spesifikasi “*maqasid*” dan hubungannya dengan *ethic* dan *policy* pada beberapa perguruan tinggi dunia seperti Mesir, Canada, USA, UK, Malaysia, dan India.

Adapun jenjang pendidikan Auda dimulai dengan belajar Studi Islam klasik non-degree di masjid al-Azhar Kairo (1984-1990), pada saat yang sama ia mengambil teknik mesin di Cairo University (1988), serta Ph.D. dengan spesialisasi sistem analysis pada University Waterloo (1996). Islamic Studies kembali ia tekuni pada jenjang resmi di Islamic American University USA dari jenjang BA (2001), hingga M.J. (2004), dan Ph.D pada University of Wales Lampeter UK (2008).³ Untuk melihat *dynamic change* integritas keilmuan Auda dapat dilihat pada table di bawah ini:

THN	STUDI	OBJEK KAJIAN	KET
1984 sd 1990	Kursus mingguan, di Mesjid al-Azhar Kairo di bawah supervisi Sheikh Ismail Sadiq al-Adawi.	<ul style="list-style-type: none"> • Hafal al-Qur’an • Hadis al-Bukhariy dan Muslim • <i>Syarh Fath al-Bariy</i> Ibn Hajar dan <i>Syarh</i> Muslim karangan Nawawi • Fiqh Syafii • Ulum al-Hadis (<i>sanad</i> dan <i>takhrij</i>) • Usul Fiqh komparatif. 	Studi Islam klasik, non-degree ‘ <i>study circle</i> ’
1988	B.Sc. di Cairo University	Teknik Mesik/ <i>Engineering</i>	Teknik
1996	Ph.D. pada University of Waterloo, Canada	Sistems Analysis & Design (Sistems Analysis)	
2001	B.A. pada Islamic American University, USA		Islamic Studies
2004	M.J. Islamic American University, USA	Comparative Jurisprudence (Principles of Islamic Law)	Islamic Studies
2008	Ph.D. pada University of Wales Lampeter, U.K.	Theology & Religious Studies (Islamic Law)	Islamic Studies

Berdasarkan jejak rekam akademik Jasser di atas, tergambar bagaimana ia memadukan antara keilmuan islam tradisional untuk kemudian belajar saintis. Setelah matang dalam bidang teknik ia kembali menggeluti *Islamic Studies* hingga dua disiplin keilmuan tersebut terintegrasi dalam diri Auda sehingga menjadikannya *multi-disciplinary scholar*. Auda termasuk seorang ilmuwan yang produktif, telah memublikasikan beberapa buku dan artikel baik berbahasa Arab maupun Inggris. Adapun dalam bentuk buku antara lain

1. *Fiqh al-Maqashid; Inathah al-Ahkam al-Syar’iyyah bi Maqashidiha*, diterbitkan oleh IIIT, 2006
2. *Maqasid al-Shari’ah as Philosophy of Islamic law: a Systems Approach*, diterbitkan oleh IIIT, 2008.
3. *Al-Islam wa al-Masihiyah wa al-Ta’addudiyah*, Al-Syuruq al-Dawliyyah Kairo, 2010, terjemahan dari Rowan Williams, *Islam, Christianity and Pluralism*

³<http://jasserauda.net/modules.php?name=Biography>, diakses 02 Juni 2012.

4. *Muslim Women between Backward Traditions and Modern Innovations*, terjemahan dari karya Muhammad al-Ghazali.
5. *Bayn al-Syariah wa al-Siyasah, As'ilah ma ba'd al-Tsaurat* yang diterbitkan oleh Arab Network Beirut, 2012, karya terbaru Jasser Auda.⁴

3. Pendekatan dan Filsafat Sistem Menurut Jasser Auda

Sistem secara kebahasaan dapat diartikan sebagai jaringan, pola, susunan, teknik atau cara. Menurut Auda, sistem adalah seperangkat unit atau elemen yang saling memengaruhi, susunan utuh, terintegrasi yang diharapkan akan menjadi beberapa fungsi. Sedangkan analisis sistem secara tipikal mencakup identifikasi unit-unit, elemen-elemen, atau subsistem serta bagaimana unit-unit tersebut saling berhubungan (*interrelated*) dan menyatu (*integrated*) dalam proses serta fungsinya masing-masing. Tujuan utama analisis sistem adalah merubah paradigma *beyond the atomistic* dan *static views* yang terdapat pada analisis *decompositional*.⁵ Diskusi pendekatan Sistem yang diusung Auda berangkat dari asumsi bahwa suatu entitas yang dianalisis merupakan sebuah sistem dan menganalisis sistem merupakan proses menguji fitur-fitur sistem itu sendiri. Adapun fitur sistem, biasanya terdapat dalam terminology ilmu alam.⁶ Auda juga menjelaskan bahwa analisis dengan pendekatan sistem mengkritisi analisis *decompositional* tradisional yang dipelopori oleh filsafat Yunani klasik.

Tradisi analisis *decompositional* bersifat parsial atau *atomistic orientation*. Bagi Auda, pandangan parsial merepresentasikan fitur filsafat dan sains yang general sehingga pendekatan sistem adalah solusi dan tujuan di era modern ini. Selain itu, tradisi ini bersifat *traditional logic*. ketika *structure* sudah menjadi ranah bahasan analisis filsafat, maka fokus relasi logika yang simple di antara elemen yang spesifik akan lebih cukup dari pada logika, karena fungsi dan tujuan dari *structure* lebih menyeluruh dan utuh. Sifat analisis *decompositional* lainnya adalah *static perspective*. Bagi Auda logika tradisional lebih focus kepada relasi yang statis di antara elemennya sehingga acapkali mengabaikan perubahan dinamis (*dynamics of change*) yang terdapat padanya, padahal mempunyai imbas yang besar terhadap performance beberapa paradigma.⁷

Aspek pokok yang berkaitan dengan sistem setidaknya meliputi tiga hal, yaitu; *sistem science* (ilmu sistem), *sistem technology* (teknologi sistem), dan *sistem philosophy* (filsafat sistem). Yang pertama merupakan penggalian ilmiah dan teori tentang sistem dalam berbagai ilmu pengetahuan. Adapun yang kedua membahas problem yang muncul pada teknologi modern serta masyarakat,

⁴ www.jasserauda.net, diakses pada 02 Juni 2012. Dalam website ini juga terdapat puluhan artikel maupun bahan perkuliahan yang *accessible*.

⁵ Auda, *Maqasid al-Shariah*, h. 33. Defenisi sistem serupa juga pernah digusung oleh Nasuka, bahwa sistem merupakan suatu kesatuan yang terdiri dari bagian yang secara fungsional terkait satu dengan lainnya dalam ikatan superordinat yang menunjukkan suatu gerak untuk mencapai tujuan tertentu. Menurut Nasuka, cara pandang serupa yang berhubungan dengan pendekatan sistem antara lain; 1) interdisipliner (pendekatan antarbidang atau antar disiplin ilmu), 2) multidisipliner (berbagai bidang disiplin ilmu), 3) komprehensif (luas dan lengkap), 4) integralistik (satu keseluruhan), totalitas (keutuhan, keseluruhan, kesemestaan), 5) satu kesatuan yang utuh, 6) hibrida (persilangan dari beberapa populasi yang berbeda, dan, 7) eklektik. Lihat Nasuka, *Teori Sistem, Sebagai Salah Satu Alternatif Pendekatan dalam Ilmu-ilmu Agama Islam*, Jakarta: Kencana, 2005, h. 17.

⁶ Auda, *Maqasid al-Shariah*, h. 34.

⁷ Auda, *Maqasid al-Shariah*, h. 32-33.

sedangkan yang ketiga merupakan reorientasi pemikiran dan pandangan dunia yang timbul dengan diperkenalkannya sistem sebagai sebuah paradigme ilmiah baru.⁸

Merujuk kepada pemetaan yang dilakukan Nasuka, maka sistem yang dimaksud oleh Auda adalah kategori ketiga, yaitu sistem philosophy, karena ia mencoba memaparkan reorientasi *worldview* terkait sistem sebagai sebuah paradigme ilmiah dengan pola yang baru dalam hukum Islam. Menurut Auda, pendekatan (*approach*) dengan menggunakan *systems philosophy* berupaya menggambarkan ciptaan (*creation*) dan fungsi alam beserta seluruh komponennya dengan syarat-syarat *a large holistic sistem*, diciptakan dari sejumlah interaksi yang tak terhingga (*an infinite number of interacting*), terbuka (*opened*), hirarkis (*hierarchical*), dan bertujuan menggali subsistem (*purposeful sub-sistems*).⁹

Lebih lanjut Auda membuktikan bahwa *systems philosophy* sebagai sesuatu yang rasional, tidak berorientasi kepada filsafat *eurocentric 'post-postmodern'*, dan bagaimana filsafat Islam dan teori hukum Islam bisa menjadi "*use of progress*" dalam filsafat kontemporer. Bagi Auda, baik teori sistem maupun filsafat sistem dipadukan dalam paruh kedua abad duapuluh sebagai antithesis dari filsafat modern dan posmodern. Pada dasarnya, teori dan filsafat sistem menolak pandangan *the modernist 'reductionist'* bahwa seluruh pengalaman manusia bisa dianalisis secara terpisah kepada sebab (*causes*) dan akibat (*effects*). Filsafat sistem juga menolak ketidakrasionalan dan dekonstruksi postmodernist yang merupakan '*meta-narrations*' dalam pandangan mereka, maka berdasarkan filsafat sistem problem dunia bisa diselesaikan dengan teknologi yang canggih.¹⁰

4. Fitur Sistem Hukum Islam

Teori terkait dengan fitur sistem dijelaskan Auda secara komprehensif pada bab dua "Systems as Philosophy & Methodology for Analysis" dalam *Maqasid al-Shariah*.¹¹ Pada subbagian ini, Auda mengemukakan antara lain tawaran fitur sistem oleh Bertalanffy (*father of systems theory*), Katz, Kahn, Ackoff, Churchman, Bowler, Maturana, Varela, Koestler, Weaver, Simon, Jordan, Beer, dan Skyttner. Menurut Auda, tawaran dari tokoh-tokoh tersebut merupakan klasifikasi sistem dan subsistem yang bersifat umum, berorientasi keberadaan dunia fisik (*physical world of matter*) sehingga tidak bisa diterapkan di ranah investigasi dunia filsafat dan hukum.¹²

⁸ Nasuka, *Teori Sistem*, h. 18. Teori sistem dalam catatan sejarah merupakan paradigme dominan dalam kajian sosiologi pada tahun 1950-an dan 1960-an. Teori ini diasosiasikan kepada teoretisi sosial Parson di Universitas Harvard. Parson menampilkan teori sistem social sebagai entitas pemecahan masalah yang berusaha mengintegrasikan teori sosiologis dengan perkembangan di dalam teori biologi, psikologi, ekonomi, dan politik. Setiap sistem social mempunyai empat subsistem yang berkorespondensi dengan empat kebutuhan fungsional; adaptasi (*A-adaptation*), pencapaian tujuan (*G-goal attainment*), integrasi (*I-integration*), dan pelestarian pola (*L-latency*). Teori sistem social modern ini lahir untuk mereproduksi semua kekurangan teori evolusi yang berkembang pada abad ke-19. Pada prinsipnya, teori sistem dalam analisis sosial tidak menolak kontradiksi, seperti perubahan, konflik dan tradisi dalam teori Marxis. Dalam perkembangannya, konsep sistem social tadi tidak dikaitkan secara khusus dengan cabang sosiologi, namun menjadi konsep mendasar paradigme sosiologis yang menyeluruh. Lihat Nicholas Abercrombie dkk., *Kamus Sosiologi*, terj. Desi Noviani dkk., Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010, h. 568-70.

⁹ Auda, *Maqasid al-Shariah*, h. 26.

¹⁰ Auda, *Maqasid al-Shariah*, h. 29.

¹¹ Penejelasan lainnya dapat dilihat tulisan Auda dalam "A Framework for Applying Systems Theory in Islamic Judicial Reasoning" *Journal of the International Institute of Advanced Systems Research (IIAS)*, Baden-Baden Germany, edisi Juli 2004.

¹² Auda, *Maqasid al-Shariah*, h. 34-44.

Auda juga menegaskan bahwa ia ingin memasukkan usul fikih sebagai suatu sistem yang berinteraksi dengan teks/nas dan realitas kehidupan sehingga menghasilkan aturan serta petunjuk. Karena bagi Auda, perangkat usul fikih merupakan sebuah sistem yang dapat dianalisis berdasarkan fitur-fitur tertentu. Sejumlah fitur ini dianalisis berdasarkan dua perspektif; perspektif teori sistem dan perspektif teologi. Keenam fitur tersebut adalah *cognitive nature of systems, wholeness, openness, interrelated hierarchy, multi-dimensionality*, dan *purposefulness*. Namun Auda tidak menjelaskan fitur keempat (*interrelated hierarchy*) dalam bab VI “A Systems Approach to Islamic Juridical Theories” sebagaimana lima fitur lainnya.

1. *Cognitive nature* (kognisi)

Bagi Auda, teori sistem menjembatani antara dua pandangan dengan mengusung *correlation* sebagai sesuatu yang *nature* antara sistem dan dunia. Dua pandangan tersebut adalah apakah sistem merupakan sesuatu hal yang real atau kreasi mental manusia yang ada dalam ruang imajinasi? Dengan kata lain, korelasi antara hal yang bersifat *physic* dan *mental* memunculkan apa yang disebut dengan “*the cognitive nature of the Islamic law*”. Fitur kognisi ini dimunculkan berdasarkan asumsi bahwa *correlation* adalah posisi tengah antara realists identity dan nominalists duality, antara *mentally hypothesised systems* dan realitas.¹³ *Hypothesised system* hukum Islam adalah konstruksi yang terdapat dalam ranah kognisi seorang *faqih, jurist’s cognitive faculty*, atau apa yang dibahasakan dengan *fi zihn al-faqih*.

Dalam perspektif hukum Islam, fikih sering didefenisikan dengan *fahm (understanding), tashawwur (perception)*, dan *idrāk (cognition)*. Pada kenyataannya, pemahaman, persepsi dan kognisi yang dilahirkan dari seorang *faqih* ini sering dianggap sebagai *God’s rulings, dalīl qaṭ’iy ka al-naṣṣ*, atau bahkan *dalīl nashaba al-Syāri’*.¹⁴ Padahal jika dilihat lebih jauh, produk fikih yang dihasilkan oleh seorang *faqih* lebih kepada hasil ijtihadnya berupa interpretasi terhadap nas, baik yang dilakukan dengan mekanisme *consensus (ijmak)*, maupun berdasarkan analogi (*qiyas*).

Bagi Auda, ijmak bukanlah sumber hukum sebagaimana yang dinyatakan oleh mayoritas ulama fikih. Ijmak adalah *mechanism of consultation* (mekanisme konsultasi), atau jika mengikuti terminology teori sistem ijmak adalah *multiple-participant decision making* (keikutsertaan beberapa partisipan dalam mengambil keputusan). Karenanya, ijmak sering jadi (*mis*)-used. Tak jarang fatwa yang dihasilkan merupakan titipan serta monopoli elit tertentu untuk melegitimasi dan menggusung gagasan yang diusungnya.¹⁵

Auda sepakat dengan pandangan modernis yang menyatakan bahwa prinsip ijmak pada dasarnya adalah mekanisme mengeluarkan fatwa secara kolektif. Fatwa biasanya merupakan respon terhadap peristiwa sosial yang terjadi di sekitar *faqih*. Maka, *faqih* ketika berijtihad baik dengan mekanisme ijmak maupun qiyas untuk menghasilkan fatwa, secara tidak langsung adalah bentuk partisipasi sosialnya dalam merespon urusan pemerintah misalnya. Tak jarang jika *faqih* atau mujtahid menjadi *validator* atau *mushawibah* terhadap kebijakan pemerintah melalui interpretasi terhadap *nas*. Atas dasar ini, maka hasil ijtihad sebenarnya adalah *human idea*, kognisi manusia melalui seorang *faqih* dan tidak dapat disamakan dengan wahyu atau *nas*. Karenanya, produk fikih yang dihasilkan

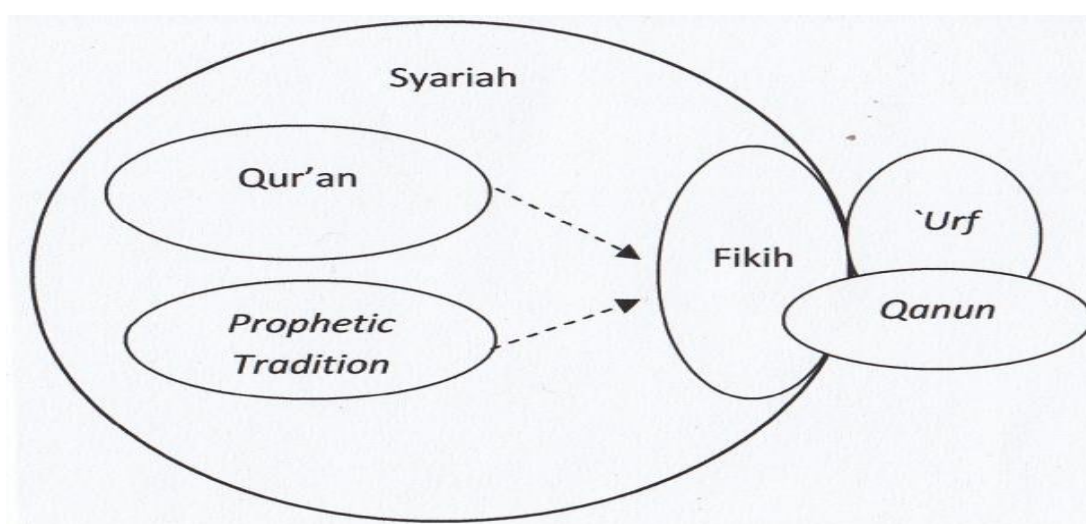
¹³ Auda, *Maqasid al-Shariah*, h. 30, 31, 46.

¹⁴ Auda, *Maqasid al-Shariah*, h. 193-4.

¹⁵ Auda, *Maqasid al-Shariah*, h. 193

bisa beragam, tergantung dari perspektif mana seorang *faqih* melihatnya sehingga bisa diperoleh kebenaran ganda atau *multiple truth* sebagaimana dalam karya Ibn Rusyd.¹⁶

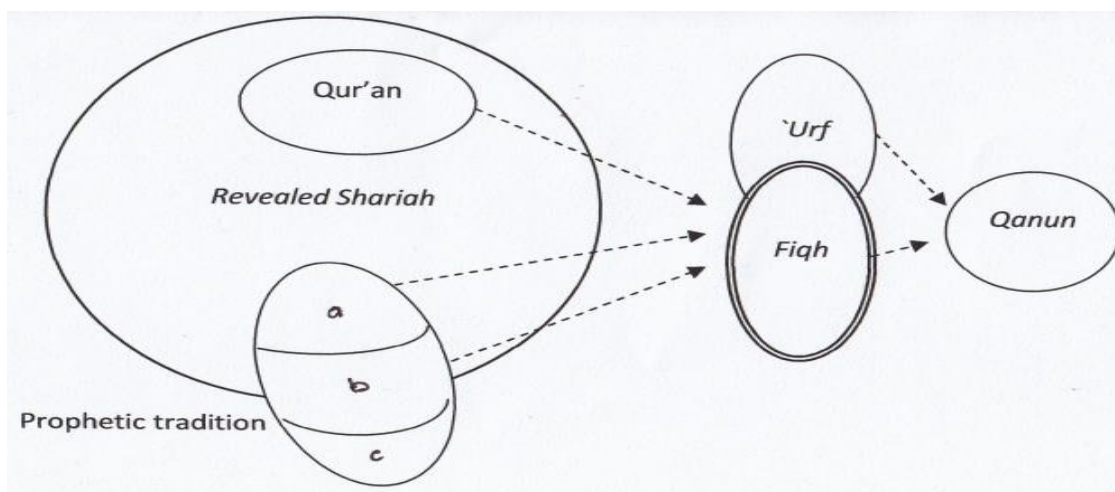
Auda mencoba memilah paradigam wahyu sebagaimana ‘dianut’ fikih tradisional dengan analisis sistem melalui gambaran relasi antara fikih, syariah, ‘*urf*’ dan *qanun*. Syariah mencakup al-Qur’an, Hadis,¹⁷ dan aturan fikih yang dihasilkan dari al-Qur’an dan Hadis tersebut. Dalam hal ini, semua hadis secara umum masuk kategori syariah atau *revealed knowledge*. Fikih pun sebagai produk ijtihad sering disejajarkan dengan syariah dan dianggap sebagai *dalil qat’iy ka al-nas*. ‘*Urf*’ tidak pernah berdialog dan berintegrasi dengan fikih. ‘*Urf*’, hanya memengaruhi aplikasi fikih dalam beberapa kasus. Adapun *qanun* adalah hukum tertulis/*written law/fatwa*, dapat dihasilkan dari fikih dan ‘*urf*’ atau sumber lainnya (*lihat gambar 1*). *Cognitive nature* menghasilkan gambaran relasi baru dimana fikih berubah dari ranah *revealed knowledge* (syariah) menjadi ranah *human cognition*, dari *revealed knowledge* (syariah) pindah ke luar lingkaran syariah. Demikian juga halnya dengan hadis (*prophetic tradition*), seperti pada gambar 2.



Gambar 1

¹⁶Auda, *Maqasid al-Shariah*, h. 194.

¹⁷ Ulama tradisional terutama kalangan *muhaddisin* menganggap hadis adalah penisbahan perkataan, perbuatan, ketetapan, sifat kepada Nabi Muhammad Saw. Bahkan ada yang berpendapat bahwa penisbahan ini tidak memilah perbedaan antara sebelum kerasulan (*qabl al-bi'tsah/before revelation*) dengan sesudah kerasulan (*ba'd al-bi'tsah/after revelation*), sisi sejarah sebelum kerasulan pun dianggap sebagai hadis. Bagi mereka, semua yang disandarkan kepada Nabi dapat dikatakan sebagai hadis. Lihat misalnya Muhammad 'Ajjaj al-Khathib, *Ushul al-Hadis, 'Ulumuh wa Mushthalahuh*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1989), h. 19.



Gambar 2

Dengan perubahan paradigam fikih dari gambar 1 ke gambar 2 melalui pendekatan sistem, Auda ingin menyatakan tesis bahwa tidak ada praktek fikih yang memenuhi kualifikasi untuk dinyatakan sebagai *matter of belief*, karena menghiraukan pertimbangan *authenticity* (*tsubut*), *linguistic implications*, *consensus*, atau *qiyas*. Selain itu, juga terjadi perubahan paradigam, jika pada gambar 1, hadis atau *prophetic tradition* mutlak masuk dalam lingkaran syariah/*revealed knowledge*, maka pada gambar 2 ia bergeser dan menempati posisi sebagian di luar dan yang lain di dalam lingkaran atau yang diistilahkan dalam terminology teori sistem dengan '*rough set*'.

Inilah yang mendasari pandangan al-Qarafi dan Ibn Asyur bahwa *prophetic tradition* berada pada posisi antara *revelation* dan *human decision making*. Kemudian Auda mengkategorikan *prophetic tradition* atau hadis kepada tiga;¹⁸

- a. Hadis dimana Nabi dalam posisi sebagai pembawa risalah, dalam bahasa al-Qarafi *al-tasharruf bi al-tablig*. Dalam posisi ini, hadis nabi dapat dianggap sebagai *revealed knowledge*.
- b. Tradisi yang mempunyai intensitas spesifik yang berbeda dengan kategori poin 1 di atas. Dalam hal ini, tradisi/sunnah atau hadis Nabi akan dipahami dan diaplikasikan dalam hukum Islam dengan pertimbangan maksud konteksnya.
- c. Tradisi yang terlihat dan hidup dalam ketetapan serta perbuatan keseharian Nabi sebagai manusia biasa, dalam bahasa Ibn Ashur diistilahkan dengan *the intent of non-instruction*.

Walhasil dari perubahan paradigam fikih ini dipahami bahwa posisi antara *'urf* dan fikih dalam aplikasinya akan dipahami secara lebih luas dan dalam. Perjumpaan antara fikih dan *'urf* seperti arsiran pada gambar 2 selalu *upcoming*, dan inilah yang disebut dengan *the maqshid of universality of the Islamic Law* (*maqashid al-syariah*). Dengan demikian, fikih dalam prakteknya akan mengakomodasi *'urf* sehingga terus berkembang meskipun dalam posisi berbeda dengan *dilalah* (*implication*) nas. Baik *'urf* maupun fikih akan memberikan kontribusi kepada *qanun*, dimana memberikan kebebasan kepada legislator *qanun* untuk mengonversikan *'urf* dan aturan fikih sesuai dengan kondisi sosial dan kebutuhan.¹⁹

¹⁸ Auda, *Maqasid al-Shariah*, h. 195.

¹⁹ Auda, *Maqasid al-Shariah*, h. 196.

Dengan pertimbangan fitur ini, dapat dikatakan bahwa tidak ada yang bisa meng*copy-paste* aturan fikih atau *urf* menjadi *qanun* tanpa pertimbangan tertentu. Dapat dikatakan bahwa *qanun* yang berlaku di Saudi Arabia tidak bisa diterapkan begitu saja di Indonesia dan demikian juga sebaliknya. *Qanun* yang ditetapkan di Nangroe Aceh Darussalam tidak bisa diterapkan di Yogyakarta, demikian juga sebaliknya. Karena masing-masing *qanun* mengakomodir pertimbangan *urf* yang berbeda-beda di masing-masing tempat dan dipadukan dengan aturan fikih yang berlaku. FPI, MMI tidak layak membubarkan dan membatalkan diskusi Irshad Manji atau konser Ladi Gaga dengan alasan berdasarkan *God's ruling, dalil qat'iy nas, atau ma tsabata bihi al-Syari'*, mesti ada pertimbangan multi dimensional. Demikian juga dengan bom bunuh diri atas dasar jihad di berbagai tempat belahan dunia, tidak cukup dengan pertimbangan *dilalah* nas saja. Untuk itu pertimbangan *urf* yang disatukan dengan fikih dan ditetapkan dalam *qanun*.

2. Wholeness, Holism (keutuhan)

Teori sistem dibangun atas dasar keutuhan, melampaui analisis *decompositional* karena sifatnya yang *holistic*, tidak parsial/atomistic. Menurut Auda, pandangan sebab-akibat adalah pandangan umum parsial yang dianut kebanyakan manusia hingga saat ini. Seperti halnya riset dalam ilmu alam dan sosial, secara mendalam mulai berpindah dari *piece-meal analysis, classic equations, logical statements* beralih kepada penjelasan terhadap seluruh fenomena sistem yang *holistic*.²⁰

Alasan utama Auda mengajukan fitur ini karena pertimbangan bahwa *individual evidence* atau bukti/dalil yang tunggal kekuatannya bersifat *zhanniy/uncertainty*. Selain itu, keterbatasan teori *causation/sababiyah* yang dianut oleh kalangan tradisionalis dan modernis. Auda mengemukakan catatan beberapa fuqaha, antara lain Fakh al-Din al-Razy yang menganggap *single linguistic evidence/dalil al-khitab* dari suatu nas hanya bisa bersifat *zhanniy*. Auda mempertegas tesis al-Razy seperti footnote 21 dengan memberikan tiga kemungkinan lain:²¹

- a. Single nas bisa berimplikasi makna yang kontradiksi dengan single nas lainnya. Kontradiksi antara nas ini diistilahkan dengan *muta'arid (opposing scripts)*
- b. Ada kemungkinan terdapat ruang kesalahan dalam menyampaikan hadis ahad.
- c. Ada kemungkinan penafsiran terhadap *single nas* yang berefek pada cara kita mengandai-andaikan makna dan implikasinya.

Beberapa fuqaha menyatakan pentingnya memperhatikan *holistic evidence (dalil kulliy)*. Katakanlah al-Juwainiy dengan mengusung *holistic analogy (qiyas kulli)*, al-Syatibiy dengan *kuliyat al-syari'ah (universal/holistic features of revealed law)*, prioritas terhadap penggunaan *al-qawa'id al-*

²⁰ Auda, *Maqasid al-Shariah*, h. 46.

²¹ Beberapa kemungkinan yang dikemukakan al-Razi disimpulkan Auda sebagai berikut; (a) Ada kemungkinan bahwa aturan yang disimpulkan darinya (*single nas*) terbatas pada kondisi tertentu tanpa pengetahuan kita, (b) ada kemungkinan bahwa ekspresi dari *single nas* bermakna metaporis, (c) rujukan kita dalam bahasa *nas* adalah *linguistic* yang boleh jadi terdapat kesalahan, (d) kaidah bahasa Arab dipelajari dari syair Arab yang sampai melalui riwayat ahad (*individual narration*). Riwayat ini tidak *qat'iy/certain* dan dalam syair sendiri banyak kemungkinan terdapat kesalahan *grammatical*, (e) ada kemungkinan satu atau beberapa kata dari *single nas* mempunyai makna ganda (*multiple meanings*), (f) ada kemungkinan satu atau beberapa kata dari *single nas* telah mengalami perubahan makna (*altered*) seiring dengan perubahan waktu, Padahal makna *original* adalah makna ketika syair itu dibuat, (g) ada kemungkinan terdapat makna *khafi* (hidden meaning) yang tidak kita ketahui, (h) ada kemungkinan bahwa aturan yang ditarik dari *single nas* tersebut telah *dinaskh* tanpa pengetahuan kita, dan (i) ada kemungkinan bahwa aturan yang kita simpulkan itu bertentangan dengan akal/reason. Lihat, Auda, *Maqasid al-Shariah*, h. 197-8.

kulliyah daripada *ahad al-juz'iyah* (single/partial rulings), karena bagi al-Syatibi *ahad al-juz'iyat* berguna untuk mendukung *al-qawaid al-kulliyah*. Hal serupa diamini oleh kalangan modernis dengan menggusung formulasi baru guna mencapai fitur holistic ini. Misalnya Ibn Asyur memprioritaskan aspek sosial daripada individual dalam melihat *maqashid*, Rasyid Ridha, Taha al-Alwani, dan Yusuf al-Qaradhawi. Prinsip holistic juga diaplikasikan dalam tafsir tematis yang mengutamakan pada level bahasa, human language, dan topik. memasukkan²²

3. *Openness* (keterbukaan) dan *Self-Renewal*

Teori sistem dibedakan berdasarkan sistem terbuka (*open sistem*) dan tertutup (*closed sistem*). *Living systems* hendaknya menggunakan *open systems* agar tetap *stay alive* dan *survive*, karena ia bisa memperkaya objek yang sama dari kondisi awal yang berbeda (*initial conditions*) yang diperoleh dari lingkungan di luar sistem. Lain halnya dengan *closed systems*, terisolasi dari lingkungan. Untuk itu, teori sistem dalam hukum Islam hendaknya menggunakan *open systems* yang peduli dengan segala macam perubahan lingkungan. Jika sistem dalam hukum Islam menggunakan fitur *closed systems*, maka ia akan 'die' dan berjalan dengan angan-angan metapornisnya.²³

Open systems dalam hukum Islam sejalan dengan adanya ijtihad yang masih terbuka sepanjang zaman (*[specific] scripts are limited and events are unlimited*). Dengan demikian, masih ada peluang untuk memperbaharui teori-teori usul fikih klasik agar bisa berinteraksi dengan lingkungan. Auda menawarkan dua mekanisme guna mencapai *openness* dan *self renewal* ini. *Pertama* adalah dengan merubah fikih dengan merubah *wordview* atau *cognitive culture* seorang *faqih*. *Kedua* adalah *philosophical openness* dengan mekanisme *self renewal* dalam sistem hukum Islam. *Wordview*, *weltanschauung*, atau *world outlook* adalah (a) seperangkat pra-perkiraan (suppositions) yang kita dapatkan tentang bentuk dasar dari dunia, (b) kerangka referen eksperien manusia, dan (c) sistem keyakinan.²⁴

Worldview adalah hasil dari beberapa faktor yang membentuk kognisi seseorang tentang dunia. Ia terbentuk dari segala sesuatu sekitar kita, seperti agama, geografi, hingga politik, social, ekonomi dan bahasa. Tatkala dikaitkan dengan *culture*, *wordview* merupakan kognisi budaya (*cognition culture*) atau *mental framework* dan *sense of reality* melalui pandangan seseorang dan interaksinya dengan dunia luar yang dalam usul fikih disebut dengan 'urf. Maka muncul kaidah dari kalangan Hanafi, "al-ma'ruf 'urfan ka al-masyruth nassan ma lam yadull al-dalil 'ala khilafih."²⁵

Dengan demikian, *cognitive nature* hukum Islam adalah *worldview faqih* terhadap 'urf sepanjang tidak bertentangan dengan universalitas *maqasid al-syariah*. Untuk itu, seorang *faqih* hendaknya meningkatkan kompetensi *worldview*-nya. *Worldview* tentang bangsa Arab pada abad pertama Hijrah dan telah banyak mengalami perubahan seyogyanya dirubah atas dasar 'urf pada era *default Arabic custom* dan jauh berbeda dengan saat ini dan daerah. Auda mencontohkan pandangan fikih-literalis yang masih hidup hingga saat ini, seperti pembayaran zakat fitrah diutamakan pada akhir Ramadhan dan sebelum salat Id Fitri pada 1 Syawwal. Adapun jumlahnya ditujukan untuk makan satu

²² Auda, *Maqasid al-Shariah*, h. 199-200.

²³ Auda, *Maqasid al-Shariah*, h. 47.

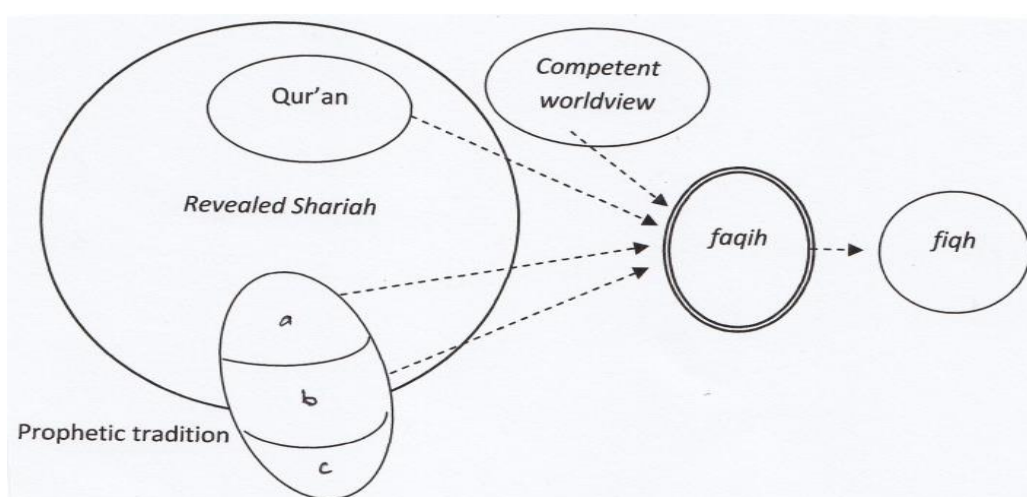
²⁴ Auda, *Maqasid al-Shariah*, h. 201.

²⁵ Auda, *Maqasid al-Shariah*, h. 202.

hari bagi fakir-miskin pada hari tersebut. Hadis ini lebih dilatarbelakangi faktor krisis sembako di Mekah-Madinah pada abad ketujuh saat itu (ekonomi, geografi, bahan pangan, sumber pendapatan, dan sistem sosial). Namun tatkala setiap orang berkecukupan dan sanggup menyediakan makan pada hari Id, apakah makna literal terhadap hadis tersebut akan tetap dipertahankan? Atau zakat fitrah bisa dikumpulkan oleh Negara untuk dialokasikan kepada suatu tempat yang mengalami krisis pangan tanpa mesti menunggu waktu utama (afdhal) di akhir Ramadhan.

Contoh lain misalnya, ibadah haji yang dilaksanakan berulang-ulang bagi orang yang mampu secara finansial dan fisik dengan biaya yang tinggi. Alasannya sederhanya barangkali mengikuti kaidah usul “*al-ashl fi al-amr yaqtadhi al-tikrar*”. Walhasil jumlah Jemaah haji Indonesia melonjak tinggi dari tahun ke tahun tidak seimbang dengan pertumbuhan ekonomi masyarakat muslim di Indonesia. Tidak sedikit dari mereka mendaftar haji untuk yang kedua, ketiga, atau kesekian kalinya. Jika menerapkan fitur *openness* dan *self renewal*, apa salahnya jika bagi yang sudah pernah berhaji dana tersebut dialokasikan untuk diberdayakan meningkatkan perekonomian masyarakat muslim miskin, sehingga fikih pertimbangan ibadah beralih menjadi fikih sosial.

Imbas lain dari fitur ini adalah keterbukaan hukum Islam terhadap perkembangan ilmu alam dan social. Misalnya dengan menggunakan metode investigasi saintis (otoritas data empiris) tentang tentang angka kematian, masa kehamilan, masa puberitas hendaklah menjadi *worldview* seorang faqih. Metode investigasi *faqih* klasik yakni menggunakan data *asking the people* perlu di-*upgrade* dengan kedokteran modern. Dengan kata lain, interaksi antara *faqih* dan ahli ilmu fisika serta social serta mengikuti evolusi saintis merupakan *updating worldview* seorang *faqih*.



Gambar 3

Kompetensi *worldview* seorang *faqih* juga bisa diperbaharui (*self-renewal*) melalui *philosophical openness*. Auda melihat usul fikih yang ada kurang mempertimbangkan *philosophical investigations*. *Philosophical investigations* sangat dibutuhkan seiring dengan realitas terjadinya

evolusi pengetahuan manusia. Beberapa sarjana muslim menolak filsafat disandingkan dengan hukum Islam (filsafat hukum Islam) dan ilmu keislaman lainnya.

Mereka alergi dan menolak teori *Greek metaphysical* karena dianggap bertentangan dengan keyakinan Muslim, atau *non-Islamic metaphysics* dan dihukum murtad.²⁶ Ibn Rusyd (w. 584 H/1189 M) yang secara diam-diam mempelajari filsafat atau logika dianiaya dan karyanya dibakar karena menentang *worldview* mayoritas sarjana muslim ketika itu. Di lain pihak, beberapa sarjana muslim menerima logika Yunani (*Greek logic*), seperti al-Gazaliy (w. 504 H/1111 M). Ia menggunakannya sebagai *a way of thinking* dan berhasil memperkenalkannya sebagai cara mememerger *logic of reasoning/ijtihad* ke dalam hukum Islam. Misalnya penggunaan *syllogistic deduction* dalam metode *qiyas*.

4. Multi-dimensionality

Salah satu kritik terhadap pendekatan hukum Islam yang diusung ulama klasik adalah cakupannya yang *particular, atomistic, single-dimension, dual-dimensions*, dan *binary categorizations* sehingga mengabaikan karakteristik *multi-dimensionality* dalam cara berfikir. Padahal menurut Auda, fitur multi-dimensionality dianggap lebih realistis. Dalam aspek ini ia menyoroti konsep otoritas/hujjiyyah yang terkategori kepada *qat'iy-zhanniy*, serta *ta'arud. Certainty/qat'iy* dan *uncertainty/zhanniy* adalah bentuk *binary categorizations* yang memiliki pengaruh kuat serta menjadi dikotomi dominan di antara mazhab fikih klasik. Klaim *certainty* berkontribusi membentuk sikap absolutism dan menjadi problem umum. Ia dapat dibedakan kepada *linguistic implication (qat'iyah al-dilalah)*, *historical authenticity (qat'iyah al-tsubut)*, dan *logical implication (al-qat' al-mantiqiy)*.

Qat'iy al-tsubut terpilah menjadi *mutawatir* dan *ahad*. Mayoritas sepakat menyatakan bahwa yang pertama *qat'iy*, demikian juga yang kedua. Ibn al-Shalah dalam *Muqaddimah*nya menyatakan bahwa hadis yang disepakati periwayatannya oleh al-Bukhari dan Muslim (*muttafaq 'alaih*) otoritasnya adalah *qat'iy*. Klaim hadis Ahad sebagai *qat'iy al-tsubut* menurut Auda sangat berbahaya, terutama hadis dalam masalah *i'tikad/belief*. Kredibilitas banyak hadis dan periwayatnya dipertanyakan, dan perdebatan tentang dasar keyakinan menjadi tidak bisa didamaikan sehingga menjadi konflik berkepanjangan dalam sejarah Islam. Budaya toleransi dan begitu juga hidup saling berdampingan (*mutual co-existence*) kurang diperhatikan jika konsep kehujjahan *dual dimensions (qat'iy/zhanniy)* tetap dipertahankan, bahkan rawan berpotensi kepada perpecahan yang berkepanjangan.²⁷

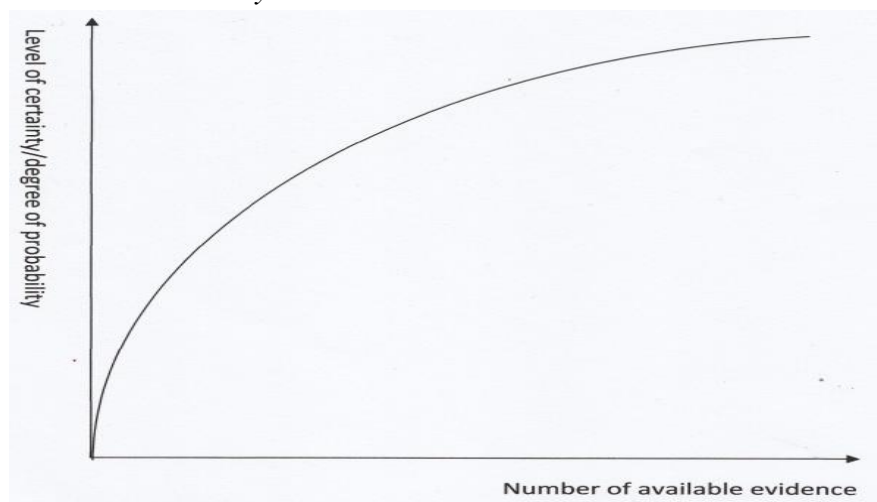
Kategori ketiga yang tidak kalah pentingnya diperhatikan adalah *qat'iy al-tsubut qat'iy al-dilalah*, ia mempunyai otoritas *highest certainty (ma'lum min al-din bi al-dharurah)*, dan termasuk dalam kategori ini adalah *qat'iy al-i'tiqad*. Mayoritas ulama sepakat bahwa seorang yang menolak otoritas ini dianggap murtad/*absolute*. Walhasil, sejarah mencatat betapa konflik dramatis antara

²⁶ Di antara mereka adalah Ibn `Aqil (w. 1119 M), al-Nawawiy (w. 1277 M), al-Suyuthiy (w. 1505 M), al-Qusyairiy (w. 1127 M), Ibn Raslan (w. 1595 M), al-Syirbiniy (w. 1579 M), dan Ibn al-Shalah (w. 1246 M). Ibn al-Shalah misalnya mengeluarkan fatwa bahwa filsafat adalah akar kebodohan, ancaman, dan percamburadukkan. Lihat Auda, *Maqasid al-Shariah*, h. 206-207.

²⁷ Auda, *Maqasid al-Shariah*, h. 215.

pengikut mazhab telah terjadi sepanjang sejarah hingga saat ini. Penyebab konflik ini tak lain adalah mempertahankan *highest certainty*.²⁸

Al-Gazali dalam hal ini mencetuskan opini *al-mushawwibah* sebagai alternative kemungkinan pembenaran. Ia beralasan bahwa tuhan tidak pernah memaksakan satu kebenaran (*a single correct*) aturan, setiap keputusan *mujtahid* punya a correct cause, sehingga ada kebenaran menurut Allah dan ada kebenaran menurut mujtahid yang banyak dipengaruhi oleh *human cognitive nature*. Melihat kelemahan *binary categorisations* ini, Auda bahkan membuka kemungkinan dasar matematis dijadikan parameter sebagai dalil (evidence), sehingga dikotomi *certainty* bisa dirubah. Semakin banyak dalil/evidence yang ditawarkan tingkat *certainty* nya meningkat dan menjadikan validitas produk fikih *alive stay* dan *survive*.



Gambar 4

Auda juga mempersoalkan penyelesaian ayat atau hadis yang diklaim *opposition/disagreement* (*ta'arud/ikhtilaf*) dan kontradiksi (*tanaqud/ta'anud*). Kontradiksi merupakan simpulan logika berfikir benar dan salah, *al-shidq* dan *al-kadzib*. Problemnnya adalah ketika *disagreement/ta'arud* disebabkan oleh konflik atau ketidaksepakatan yang disebabkan oleh dalil yang bersumber dari *mind fuqaha'*, *ta'arudh fi dzihn al-mujtahid*. Dengan kata lain, dua hal yang dianggap *ikhtilaf* bukanlah kontradiksi, benar atau salah akan tetapi merupakan perbedaan persepsi di antara *fuqaha* yang bisa saja terjadi karena miss-informasi terkait perbedaan waktu, tempat, keadaan atau kondisi lainnya.²⁹

Kontradiksi lain yang dianggap benar misalnya ketika terdapat *tanaqud* antara periwayat yang sama atau berbeda. Ketidaksesuaian ini nyata disebabkan oleh kesalahan penyampaian hadis berhubungan dengan *memory/dhabit* atau intensitas periwayat tersebut. Konklusi logis dari kasus ini adalah salah satu di antara keduanya tidak akurat dan ditolak. Misalnya dalam *Sahih al-Bukhariy*, Abu Hurairah menyampaikan tanda-tanda yang jelek terdapat pada wanita, binatang dan rumah. Dalam kitab yang sama, Aisyah meriwayatkan bahwa Nabi berkata, Manusia pada zaman jahiliyah biasa menyatakan bahwa sejelek-jelek tanda adalah wanita, binatang, dan rumah. Salah satu dari dua riwayat yang kontradiksi ini ditolak, mayoritas menolak riwayat Aisyah. Ibn al-'Arabi menolak dua-duanya.

²⁸ Auda, *Maqasid al-Shariah*, h. 215-6.

²⁹ Auda, *Maqasid al-Shariah*, h. 218.

Walhasil, Auda menyimpulkan bahwa mayoritas kasus *ta'arud* adalah *disagreements* antara para periwayat karena *missing context*, bukan karena kontradiksi logika saat itu.³⁰ Ulama tradisional menawar solusi terkait kontradiksi ini. Antara lain a. *al-jam'/conciliation*, b. *al-naskh/abrogation*, c. *al-tarjih/elimination*, d. *al-tawaqquf/waiting*, e. *al-tasaqut/cancellation*, dan f. *al-takhyir/choice*.

Auda menyatakan berdasarkan penelitiannya terhadap 40 buah hadis Nabi, tercatat bahwa naskh hadis pada umumnya terletak pada level penjelasan sahabat. Tak pelak lagi, pada zaman tabiin problem semakin banyak dan ayat naskh juga bertambah banyak. Fase selanjutnya kasus *naskh-mansukh* hadis semakin banyak seiring klaim dari masing-masing mazhab fikih. Menurut Auda, *al-naskh* dijadikan metode untuk merespon ketidakvalidan pendapat sahabat periwayat hadis, atau pendapat ulama yang berbeda mazhab dengannya. Makanya tidak lazim ditemukan dalam literature fikih aturan yang *qat'iy nasikh* berdasarkan satu mazhab dan *mansukh* berdasarkan mazhab lain. Solusi problem ini adalah menerapkan pandangan multi-dimensional yang dipadukan dengan pendekatan *maqshidi*. Dua *evidence* di atas saling kontradiksi jika dimasuki secara terpisah sehingga sulit untuk dipadukan. Misalnya antara perang dan damai, perintah dan larangan, laki-laki dan perempuan. Namun jika diperluas dengan melihat *maqshid* masing-masing, kita dapat *resolve* pertentangan tersebut dan bisa memahami masing-masing *evidence* dalam satu konteks (*unified context*). Kasus kontradiksi ini banyak ditemukan dalam hadis Nabi misalnya dalam hal ibadah, *'urf*, dan penerapan hukum secara gradual.³¹ Untuk itu, dengan multi-dimensionality diperlukan lebih dari satu *maqshid* yang bisa diterapkan.

5. Purposefulness

Gharajedaghi menurut Auda membedakan antara *goals* dan *purposefulness*. *Goals* semakna dengan *ahdaf* dan *purposefulness* semakna dengan *ghayat*. Keduanya menghasilkan produk yang berbeda. *Goal-seeking systems* menghasilkan *outcome* yang sama dengan cara-cara berbeda dalam satu lingkungan. Sistem ini secara mekanis menghasilkan *outcome* mengikuti makna yang sama, pada lingkungan yang sama, serta tidak mempunyai opsi atau pilihan untuk merubah makna guna memperkaya *goal* tertentu. Adapun *purpose-seeking sistem* menghasilkan *outcomes* yang berbeda dalam lingkungan yang sama atau lingkungan yang berbeda. Ia bisa mengikuti variasi makna untuk mencapai tujuan yang sama.³² Yang pertama di atas tidak bisa menghasilkan *outcomes* yang berbeda pada satu lingkungan, sebaliknya yang kedua dapat menghasilkan *outcomes* yang berbeda meski pada lingkungan yang sama atau berbeda.

Fitur *purposefulness* adalah kriteria dasar/fundamental dalam berijtihad. Karena *outcomes* yang dihasilkan lebih objektif daripada pertimbangan aspek *linguistic* dan metodologi rasional Ijtihad semata. Validitas sebuah ijtihad (fikih) tergantung kepada sejauh mana realisasi *maqshid al-syariah* terakomodasi serta dapat diterapkan. Metode ijtihad *faqih* tradisional hanya bersandarkan pada ijmak, qiyas, pendapat sahabat, atau amalan penduduk Madinah. Namun, dengan menerapkan fitur

³⁰ Auda, *Maqasid al-Shariah*, h. 218-9.

³¹ Dalam hal ibadah misalnya cara tasyahud, sujud sahw, dan takbir. Dalam hal *'urf* misalnya dua riwayat dari Aisyah yang tidak membolehkan wanita kawin tanpa izin walinya, sedangkan pada riwayatnya yang lain membolehkannya. Aisyah dalam hal ini tidak menjelaskan kondisi pemberian izin tersebut. Menurut kalangan Hanafi, tradisi Arab meyakini bahwa wanita yang kawin tanpa izin walinya dianggap tidak punya rasa malu. Auda, *Maqasid al-Shariah*, h. 225.

³² Auda, *Maqasid al-Shariah*, h. 51-2.

purposefulness maka akan ada alternative pilihan *outcomes* ijtihad dihasilkan dengan pertimbangan berbagai alternatif *maqasid*.³³

Auda mengkritisi prinsip *sababiyyah* yang diterapkan dalam memahami nas. Baginya, prinsip ini tidak mencakup implikasi *maqashid*. Padahal mazhab Jerman dan Perancis seperti Jhering Geny memasukkan *purposefulness* dan rekonstruksi hukum berlandaskan *interest* dan *purpose of justice*. Kalangan modernis muslim tidak menyatakan dengan tegas kehujjahan *dilalah al-maqashid*. Pendekatan sistem menggunakan fitur *purposefulness* tidak menggunakan *theoretically speaking* dalam menetapkan hukum terhadap teks. Menurut Auda, *dilalah al-maqashid* tidak bisa distel, ia sangat objektif tergantung kepada subjek situasi dan kepentingan *maqashid*. *Dilalah al-maqashid* juga berlandaskan pada spesifikasi dan interpretasi.³⁴ Misalnya tafsir tematis tentang ayat ahkam mengenai suatu tema.

Pendekatan berorientasikan *purpose* dalam pemahaman hadis merupakan persepsi holistic terhadap kehidupan dan perkataan nabi, dan gambaran utuh tentang tradisi kenabian. Otentisitas pribadi periwayat tidak cocok lagi dengan nilai Islam yang nyata. Misalnya *matn* hadis dinyatakan *syadz* jika bertentangan dengan *matn* hadis lainnya. Menurut Auda, bagaimana mungkin menyatukan *dilalah* lafaz dari dua periwayat yang berbeda dengan menelusuri otentisitas kepribadiannya (tidak sesuai dengan nilai Islam) tanpa menelusuri kondisi autentik *matn* hadis nabi.³⁵ Pendekatan *al-maqashid* mengisi gap yang krusial dalam pemahaman hadis Nabi, yang secara umum disebabkan oleh *gap of missing contexts*. Karena banyak kalangan sahabat menyampai apa yang dilihat dan didengarnya serta disandarkan kepada Nabi Saw. Tanpa memahami konteks historis, politis, social, ekonomi, dan lingkungan hadis. Mengabaikan konteks *matn* hadis tak lebih merupakan spekulasi periwayat atau faqih.³⁶

Kesimpulan

Pendekatan sistem dalam hukum Islam agaknya perlu untuk direalisasikan untuk menjawab tantangan zaman. Tanpa aplikasi fitur-fitur ini, hukum Islam akan selalu terbuai dengan imajinasi klasik dan tidak mampu berkontribusi pada peradaban modern. Pendekatan system hukum Islam versi Auda dapat dilakukan dengan pertimbangan *maqashidi* melalui analisis enam fitur. Fitur tersebut adalah *cognitive nature, wholeness, openness, interrelated hierarchy, multi-dimensionality, dan purposefulness*.

Fikih atau hasil ijtihad dapat divalidasi dengan analisis fitur-fitur ini. Dengan merubah paradigma fikih klasik, produk fikih yang dihasilkan akan dapat mengakomodasi prinsip-prinsip *maqashid* serta bebas dari unsur-unsur perbedaan kepentingan dalam pengambilan kebijakan hukum. Hal ini akan membuktikan hukum Islam sesungguhnya, humanis, keadilan dan kedamaian, peduli kepada lingkungan, serta mengikuti perkembangan sains.[]

³³Auda, *Maqasid al-Shariah*, h. 244-5.

³⁴Auda, *Maqasid al-Shariah*, h. 231.

³⁵ Auda, *Maqasid al-Shariah*, h. 233.

³⁶ Auda, *Maqasid al-Shariah*, h. 233.

Daftar Pustaka

- Abdi al-Salâm, ‘Izzuddin Ibn, *Qawâ'id al-Ahkâm fî Mashâlihi al-Anâm*, Damaskus: Dâr al-Qalam, Juz-1, tt.
- Al Burnu, Muhammad Sidqi Ibnu Ahmad, *al-Wajiz Fi idhahi qawa'id alfiqhial-kulliyah*, Beirut: Muassasah ar Risalah, 1996.
- Al-‘Asqalânî, Ibnu Hajar, *Bulûghul Marâm min Adillati al-Ahkâm*, Kairo: Dâr al-Salâm, 2008.
- Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law A Sitem Approach*, London: IIIT, 1429 H/2008 M.
- Khaled Abou el Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority, and Woman*, Oxford: Oneworld, 2001.
- Muhammad ‘Ajjaj al-Khathib, *Ushul al-Hadis, ‘Uhumuh wa Mushthalahuh*, Beirut: Dar al-Fikr, 1989.
- Musthafâ Khan, Muhammad Mu'âdz, *al-Qath'iy wa al-Zhanniy fî Tsubût al-Dilâlah 'inda Ushûliyîn*, Damaskus: Dâr al-Kalim al-Thayyib, 2007.
- Nasuka, *Teori Sistem, Sebagai Salah Satu Alternatif Pendekatan dalam Ilmu-ilmu Agama Islam*, Jakarta: Kencana, 2005.
- Nicholas Abercrombie dkk., *Kamus Sosiologi*, terj. Desi Noviani dkk., Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010.
- Nadawî, ‘Alî Ahmad al-, *al-Qawâ'id a;-fiqhiyyah*, Damaskus: Dar al-Qalam, 1994.
- Nujaim, Ibnu, *al-Asybâh wa al-Nazhâ'ir 'alâ Madzhab Abî Hanîfah*, Beirût: Dâr al-Kutub al-‘ilmiyyah, 1999
- Suyûthî, Abd al-Rahmân Ibn Abû Bakar Jalâluddin al-al-Asybâh waal-Nazhâ'ir, Riyadh: Maktabah Nazâr al-Bâz, 1997.
- Syah, Ismail Muhammad, *Filsafat Hukum Islam*, Jakarta: Bumi Aksara, 1992. Tafsîr al-Munîr li Zuhâlî, (*Maktabah Syâmilah, Tafsîr wal Bayân*
- www.jasserauda.net, diakses pada 02 Juni 2012.