

MENGUAK PEMIKIRAN JASSER AUDA TENTANG FILSAFAT HUKUM ISLAM

NUR SOLIKIN

STAIN JEMBER

Jl. Jumat 94 Mangli Jember

Email :solikinnur@yahoo.co.id

ABSTRAK

Pemikiran Jasser Auda berupaya untuk mendekati hukum Islam dalam berbagai dimensi, yang kemudian disebut dengan pendekatan multi disiplin. Pendekatan multi disiplin itu meliputi aspek metodologi yang telah mapan dirumuskan oleh ulama masa lalu, seperti ushul fiqh, ilmu tafsir, dll. Selain itu pendekatan lapangan filsafat dan teori sistem menjadi pendekatan yang paling signifikan dalam menetapkan dinamik hukum Islam. Pendekatan multidisiplin inilah yang kemudian dikenal dengan pendekatan maqashid yang dirumuskan Jasser Auda yaitu suatu pendekatan teori fiqh yang bersifat holistik (kulliyun) dan tidak membatasi pada teks ataupun hukum parsialnya saja. Namun lebih mengacu pada prinsip-prinsip tujuan universal. Pendekatan dengan mengu-nakan pemahaman maqashid bernilai tinggi dan dapat mengatasi berbagai perbedaan, seperti gap antara Sunni dan Shi'ah, ataupun gap politik umat Islam. Maqashid merupakan sebuah budaya yang sangat diperlukan untuk konsiliasi umat, sehingga mampu hidup berdampingan secara damai. Maqashid hendaknya dijadikan sebagai tujuan pokok dari semua dasar metodologi linguistik dan rasional dalam ijtihad, terlepas dari berbagai varian metode dan pendekatannya. Karena, merealisasikan maqashid yang dijadikan sebagai sistem, pendekatannya akan dapat menggapai keterbukaan, pembaharuan, realistis, dan fleksibel dalam sistem hukum Islam. Dengan demikian proses ijtihad akan menjadi efektif dan realistis sesuai dengan maqashid Shari'ah, yang intinya meraih kemaslahatan (jalnul masalih).

Kata Kunci: Jasser Auda, Filsafat Hukum Islam Dan Maqasid Syari'ah

PENDAHULUAN

Shari'ah adalah sebuah kebijakan (*hikmah*) dan tercapainya perlindungan bagi setiap orang pada kehidupan dunia dan akhirat. Shari'ah merupakan keseluruhan dari keadilan, kedamaian, kebijakan, dan kebaikan. Jadi setiap aturan yang mengatasnamakan keadilan dengan ketidakadilan, kedamaian dengan pertengkaran, kebaikan dengan keburukan, kebijakan dengan kebohongan, adalah aturan yang tidak mengikuti shari'ah, meskipun hal itu diklaim sebagai sebuah interpretasi yang benar.

Perlu diketahui bahwa umat Islam jumlahnya hampir seperempat penduduk dunia, 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 Index*, HDI) umat Islam tergolong rendah. 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. Jasser 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?”

Jaseed Auda 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 Hadis, 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*).

Jasser Auda mempersembahkan penelitian multi disiplin yang bertujuan untuk mengembangkan teori dasar hukum Islam melalui pendekatan sistem. Terapan sekarang yang tidak tepat dari hukum Islam adalah reduksi terhadap universalitas, satu dimensi dari multidimensi, dua nilai dari banyak nilai, dekonstruksi terhadap rekonstruksi, dan kausalitas daripada teleologi. Terdapat kehilangan pertimbangan dan fungsi hukum Islam dari tujuan dan prinsip-prinsipnya sebagai sebuah universalitas. Dan hilangnya nilai spiritualitas, tidak adanya toleransi, ideologi kekerasan, pemberangusan kebebasan, dan regim yang otoriter.

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*.

Jasser Auda diharapkan mampu mengikuti jejak al-Shatibi, meskipun ia juga mengkritiknya. Al-Shatibi sebagai ‘ulama klasik, tetapi memiliki pandangan yang modern memiliki kelebihan dibanding dengan ulama-ulama lain. Ibn Ashur berpendapat bahwa konsep-konsep tentang masalah ibadahnya al-Shatibi lebih sempurna dibanding dengan ‘ulama-‘ulama lain. Hal ini dapat dibuktikan dengan efektifitas fatwa-fatwa as-Shatibi ketika dia hidup di zaman perubahan di wilayah Granada, wilayah yang terdiri dari komunitas yang beragam. Bahkan fatwa-fatwanya telah memberikan dampak perubahan sosial, dari 40 kasus, 34 diantaranya telah efektif berimplikasi pada perubahan sosial. Diantara jumlah kasus yang berimplikasi pada perubahan sosial adalah problem teologi 2, keluarga 3, perpajakan 3, ibadah 11, harta kekayaan 4, kontrak dan perdagangan 11. Hanya ada dua kasus yaitu masalah penafsiran dan prosedur peradilan yang tidak memiliki dampak perubahan sosial.¹

KECENDERUNGAN TERAKHIR HUKUM ISLAM

Terdapat dua dimensi antara klasifikasi yang menggambarkan kecenderungan sumber hukum Islam dengan kecenderungan tingkatan otoritas hujjiyyah. Dengan kata lain ayat-ayat al-Qur’an, sunnah, fatwa para fuqaha, tujuan tertinggi (*maqasid/maslahah*) rasionalitas, dan nilai-nilai modern, memberikan otoritas yang dibawa dari level hujjah sampai kritik radikal (*butlan*), termasuk berbagai tingkatan

¹Muhammad Khalid Masud, *Shatibi’s Philosophy of Islamic Law*, (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2000), 101.

penafsiran dan kritik. Dalam dua ruang dimensi tersebut, Jasser Auda mengkategorikan pada tiga ragam kecenderungan teori hukum Islam kontemporer, yaitu Tradisionalisme, Modernisme, dan Post-modernisme.

1) Tradisionalis

Jasser Auda membagi kelompok Tradisionalis ke dalam beberapa kategori, yaitu Skolastik Tradisionalis, skolastik neo-tradisionalis, Neo-literalis, dan orientasi teori ideologis.

a) *Skolastik Tradisionalis*

Kelompok yang dikategorikan ini adalah ulama-ulama yang mengikuti pandangan ‘ulama’ klasik, termasuk Shafi’i, Maliki, Hanafi, Hanbali, Shiah, atau Ibadiah sebagai pemegang otoritas pemakna teks al-Qur’an maupun hadits. Seluruh penyelesaian problem selalu dirujukkan kepada hasil-hasil ijtihad *mazhab* ini. Kelompok ini melakukan ijtihad, jika problem yang terjadi tidak ditemukan dalam pandangan para imam mazhab ini. Dalam hal ini, Ijtihad dilakukan melalui metode qiyas yang dirujukkan kepada hasil-hasil ijtihad sebelumnya.²

Salah satu contoh adalah tentang proses penetapan hukum tentang kepemimpinan Perempuan dalam Hukum Islam yang disampaikan oleh Imam Universitas Islam Saud di Riyad. Proses keputusan hukum dimulai dari penafsiran Mazhab Hanbali, khususnya pendapat Ibn Taymiyah, tentang hadits Bukhary yang menyatakan; “tidak akan bahagia suatu kaum jika dipimpin seorang perempuan”. Proses penetapan dilakukan tanpa banyak memberikan penjelasan tentang penafsiran Mazhab Hanbali, karena apa yang disampaikan lebih dipengaruhi oleh kepentingan politik. Sehingga penetapan lebih diarahkan pada wilayah yang diperbolehkan bagi perempuan untuk menjadi pemimpin, yaitu wilayah-wilayah pendidikan tertentu dan kesehatan perempuan, atau perempuan menjadi imam shalat bagi sesama jenis. Sedangkan pada wilayah sosial yang lain, seperti hukum, politik, peradilan, media, ekonomi, militer, dan pendidikan pada umumnya, perempuan tidak diperkenankan untuk memimpin.³

b) *Skolastik neo-tradisionalis*

Menurut Jasser Auda kelompok Neo-Tradisionalis lebih terbuka dibanding dengan kelompok Tradisionalis, hanya saja masih terpaku pada mazhab yang dianutnya. Mereka menerima berbagai mazhab, khususnya mazhab empat (Maliki, Shafi’i, Hanafi, dan Hanbali). Akan tetapi pada pilihan pendapat mereka lebih memilih pada pendapat yang mayoritas (*jumbur*) disepakati oleh para Imam mazhab.⁴

c) *Neo-Literalis*

Neo-literalis merupakan sebagian aliran dari kelompok tradisionlis yang disebut dengan aliran Zahiriyah. Meskipun demikian fenomena ini tidak saja terjadi pada kelompok Sunni, pada kelompok Shiah juga demikian. Neo literalis kontemporer lebih menggantungkan pada koleksi-koleksi hadits dari satu ulama, seperti versi Wahabi dari ulama Hanbali, atau pada Shiah, hadits-hadits koleksi shiah. Ulama’-ulama literalis lama mendukung metode *istishab* sebagai kaidah usul yang menjadi komponen dasar *maqasid*. Akan tetapi, Neo-letralis menolak *maqasid* sebagai ligitasi hukum. Realitas sekarang menunjukkan bahwa neo-literalis radikal mengkritik teori

²*Ibid.*, 162

³*Ibid.*, 163.

⁴*Ibid.*, 164.

maqasid yang dianggap sebagai ide sekuler yang menyamar.⁵

Blocking the means (sadd al-Dhara’i) pada tema yang sering diulang-ulang pada pendekatan neo-literalis sekarang ini adalah kepentingan otoritas penguasa, khususnya yang terkait pada hukum tentang perempuan. Seperti perempuan dilarang mengemudikan mobil, bepergian sendiri, bekerja pada stasiun radio dan televisi, menjadi wakil rakyat, bahkan berjalan di perjalanan.⁶

d) *Orientasi Teori Ideologis*

Sebuah aliran tradisional yang overlap dengan posmodernis dalam mengkritisi rasionalitas modern dan nilai-nilai bias Eropa sentris yang kontradiktif. Fazlur Rahman mengkategorikan aliran ini sebagai ‘Fundamentalis Postmodern’. Mereka memiliki proyek perlawanan kepada Barat dan khususnya demokrasi dan sistemnya. Argumen utama aliran ini adalah bahwa pemerintah, perundang-undangan, dan kekuasaan pemerintah adalah hak Tuhan secara mutlak, dan tidak diberikan kepada manusia sebagai kontrak atau hak.

2) Islam Modernis

Istilah Aliran Islam Modern atau Islam Modernitas, akhir-akhir ini telah digunakan oleh beberapa sarjana. Charles Kurzman menggunakannya untuk mengidentifikasi gerakan yang mencari rekonsiliasi antara kepercayaan Islam dengan nilai-nilai kemoderenan. Seperti kelompok kebangkitan kembali budaya, nasionalisme, penafsiran kebebasan beragama, pengkajian sains, pola pendidikan modern, hak-hak kaum perempuan, dan seberkas teman-teman lain. Ibrahim Moosa menggunakan terma ini untuk memberi identitas bagi sekelompok sarjana muslim yang sangat terkesan oleh idealitas dan realitas modern. Demikian pula sangat percaya bahwa pemikiran muslim, sebagaimana hal itu diimpikan sebagai ingkarnasi abad pertengahan, cukup fleksibel mampu membantu perkembangan inovasi dan adaptasi untuk meningkatkan taraf umat Islam sesuai dengan waktu dan keadaan. Ziauddin Sardar menggunakan term ini untuk mengkategorikan kelompok reformasi di abad 21 yang melakukan ijtihad secara serius untuk memoderenkan Islam dalam termonologi model pemikiran barat dan organisasi sosialnya, khususnya untuk kepentingan *maslahat*.⁷

Dua kunci utama kontributor Aliran Islam modern adalah Muhammad Abduh dan Muhammad Iqbal. Dua sarjana ini dari dua wilayah geografi dua Islam yang diintegrasikan oleh keislaman dan pendidikan barat mereka yang memberikan inspirasi bagi proposalnya pemikirannya pada reformasi Islam.

Jasser Auda mengkategorikan aliran modernis pada terma teori, tidak pada para ulama’nya. Ia lebih fokus pada diskusi tentang pendekatan Islam modernis dari sejumlah aliran yaitu reformasi penafsiran baru (*reformamist re-interpretation*), Penafsiran apologetik (*apologetic re-interpretation*), orientasi teori pada masalah (*maslahah-oriented theories*), dan perubahan usul fiqh (*usul revisionism*)

a) *Reformamist Re-Interpretation*

Jasser Auda memberikan julukan bagi sebuah pendekatan tafsir yang populer disebut dengan *madrasah al-tafsir al-mawdu’i* (sekolah tafsir tematik), *madrasah al-tafsir al-mihwari* (sekolah tafsir kontekstual) yang ekspresikan oleh Fazlur Rahman secara

⁵*Ibid.*, 166.

⁶*Ibid.*, 167.

⁷*Ibid.*, 168-169

sistematik. Kontributor awal adalah Abduh, Al-Tabtabai, Ibn Ashur, dan al-Sadr. Metode ini melalui pembacaan al-Qur'an secara menyeluruh untuk mencari tema-tema umum pada keseluruhan, bagian-bagian, dan kelompok-kelompok ayat. Penafsiran model tradisional mengambil seluruh perhatian mereka pada penjelasan dari satu kata atau satu ayat, tetapi jarang mereka perhatian pada sekelompok ayat dan konteks tertentu. Abduh dan Ibn Ashur menekankan pada penafsiran tema-tema penting untuk mengintrodukir tafsir pada beberapa ayat, untuk dihubungkan antara cerita-cerita al-Qura'an dengan dan bagian-bagian yang terkait.

Di sisi yang lain kemudian Ayatollah al-Sadr memberikan sebuah seri kuliah di Najaf Iraq, dengan sebuah metodologi penafsiran tematik dan penerapannya tentang bagaimana al-Qur'an mempresentasikan sebuah sejarah dan masyarakat ideal. Kemudian Muhammad al-Ghazali, Hasan al-Turabi, Fazlur Raham, Abdullah Draz, Sayyit Qutb, Fathi Osman, dan al-Tijani Hamed mendukung penafsiran baru berdasarkan atas metodologi baru.⁸

b) *Apologetic Re-interpretation*

Perbedaan antara *reformamist re-interpretation* dengan *apologetic re-interpretation* adalah bahwa *reformamist re-interpretation* menyuguhkan tafsir untuk menciptakan perubahan praktek realitas kehidupan melalui hukum Islam, sedangkan *apologetic re-interpretation* memberikan justifikasi pada kepastian status quo tentang Islam atau non Islam. Sebagai contoh tema tentang Islam dan politik setelah Ali Abdel Razeq, yang oleh Jasser Auda diklasifikasikan sebagai apologetic adalah Mahmoud Muhamed Taha yang mendukung ide 'sosialisme Islam', melalui tafsir tentang peran Muhammad yang tidak memiliki kekuasaan (QS, 88:22), selanjutnya ia menafsirkan konsep *shura* dan *zakab*, sebagai langkah awal menuju 'masyarakat sosialis'. Sadek Sulaiman menyimpulkan dari ayat *shura* ini, bahwa *shura* dan demokrasi adalah sinonim, memiliki makna yang sama dalam konsep maupun prinsip. Muhammad Khalaf-Allah menafsirkan ayat *shura* ini bahwa implementasi propetik adalah sebuah otoritas dari konsep 'mayoritas masyarakat'. Abdulaziz Sachedina menjelaskan bahwa konsep masyarakat Islam, pluralisme dan demokrasi dalam al-Qur'an dan masyarakat sipil di Madinah pada masa awal Islam merupakan tatanan yang meligitimasi konsep "masyarakat sekuler modern yang ideal" dalam kultur politik muslim.⁹

Meskipun penafsiran di atas menggunakan kebahasaan semata dan memberikan kelenturan secara alami bagi bahasa Arab, akan tetapi penafsiran tersebut tidak memberikan penjelasan secara khusus bahwa al-Qur'an mendukung sistem politik tertentu. Rachid Ghannouchi lebih berhati-hati dibanding dengan modernis yang lain ketika ia mendukung konsep demokrasi, bahwa prinsip-prinsip demokrasi tidak dilandaskan pada penafsiran ayat, tetapi lebih pada "hakekat hukum Tuhan bisa diterapkan pada tatanan yang mapan". Senada dengan Rachid Ghannouchi, Muhammad Khatami presiden kelima Iran, berargumentasi bahwa demokrasi merupakan pilihan yang lebih baik daripada konsep diktator atau monarkhi, karena memiliki prinsip-prinsip yang sama dengan Islam.¹⁰

Jasser Auda mengkritik bahwa para apologetic modernis ini hanya lebih mementingkan makna-makna harfiyah yang terkait dengan term demokrasi dan prinsip-prinsipnya, tidak pernah menyentuh hakekat demokrasi yang lebih spesifik,

⁸*Ibid.*, 172.

⁹*Ibid.*, 174.

¹⁰*Ibid.*, 175.

seperti realitas demokrasi yang menjunjung tinggi “transparansi, toleransi, volunterisme, tim kerja, pertukaran hak, saling bersikap hormat”. Padahal inilah yang harus dikaji sebagai sebuah tujuan shari’at (*maqasid al-shari’ah*).

c) *Maslahab-Oriented Theories*

Pendekatan *maslahab* sebagai salah satu model pendekatan yang dilakukan kaum modernis, merupakan usaha untuk menghindari pola apologetik yang dilakukan untuk menafsirkan ayat dengan tema *maslahab*, daripada menyusun kebijakan khusus. Mohammad Abduh dan al-Tahir Ibn Ashur secara khusus menaruh perhatian terkait konsep *maslahab* dan *maqasid* pada hukum Islam dan mempertimbangkannya untuk mereformasi konsep usul fiqh. Proposal Ibn Ashur yang diajukan untuk merefilatisasi hukum Islam berlandaskan pada perhatian yang lebih besar pada disiplin usul fiqh dan lebih terfokus pada metodologi baru untuk kajian tentang *al-maqasid*. Dia mengkritik keras kepada ulama’ tradisional yang menghilangkan unsur *maqasid* dari konsep hukum Islam.¹¹

Kontribusi al-Sadr pada tingkat metodologi telah melegi-timasikan konsep induksi sebagai sebuah dasar pemaparan untuk sains dan teologi. Dia mempelajari pemikiran induktif secara luas dalam karyanya *al-usus al-mantiqiyah li al-istiqra’* (logika berbasis induksi). Al-Sadr menjelaskan bahwa induksi merupakan alat utama cara berfikir bahwa al-Qur’an telah membuktikan eksistensi Tuhan. Kemudian, dengan sebuah analisis matematika yang menarik, al-Sadr membuktikan ketidakpastian konsep induksi, tetapi ia mengemukakan bahwa kekurangan ketidakpastian ini merupakan dalil empiris yang ditemukan pada teori kemungkinan (probabilitas). Meskipun demikian menurut Jasser Auda, bahwa kontribusi Ibn Ashur dan al-Sadr pada konsep *al-maqasid*, yang menjadi proyek reformasi hukum Islam, merupakan sebuah proyek yang masih belum lengkap.¹²

d) *Usul Revisionism*

Aliran lain dari Islam modernis mencoba untuk memperbaiki usul fiqh, meskipun kelompok neo-tardisional keberatan untuk mengubah usul fiqh ini dan secara keras mengatakan dirinya paling Islam. Walaupun demikian, aliran *usul revisionism* (perbaikan usul fiqh) mengekspresikan pada fakta tersebut bahwa menurutnya tidak akan ada perkembangan yang signifikan dalam hukum Islam yang dapat dilakukan jika tidak mengembangkan metodologi *usul fiqh*-nya.¹³

Semisal Mohammad Abduh, ketika ditanya tentang *ijma’* diantara dua model: *ijma’* atas fatwa dan *ijma’* atas teks hadits. Dia mengatakan bahwa untuk sebuah ‘kajian rasional’ bahwa *ijma’* dalam fatwa atau teks hadits tergantung pada warisan literatur hukum. Rasionalitas Abduh memudahkannya untuk mempertanyakan secara serius tentang validitas *hadits abad*. Abduh mengembalikan pada ayat al-Qur’an untuk mengontrol teks hadis dan pemahaman praktik fatwa hukum. Dia menyarankan agar para sarjana fokus pada pesan-pesan al-Qur’an tentang moral, pendidikan, spiritualitas, pengetahuan, dan petunjuk-petunjuk tentang kehidupan sosial yang baik. Dia mengatakan bahwa hukum Islam, menurut *usul fiqh*, adalah realitas hukum.

Ayatullah al-Sadr juga mengintrodukir beberapa modifikasi untuk konsep dasar usul fiqh, sebagaimana *ijma’* dan ketetapan kontradiktif (*ball al-ta’arud*). Al-sadr lagi-lagi menggunakan teori probabilitas, untuk membuktikan bahwa perkembangan

¹¹*Ibid.*, 176.

¹²*Ibid.*, 177.

¹³*Ibid.*

dalam sejumlah *fuyaha* artinya perubahan dari kemungkinan menjadi kepastian. Perhatikan ‘ketetapan yang kontradiktif’ antara dua dalil, al-Sadr mengusulkan sebuah metode yang menciptakan keseimbangan antara akibat langsung dari satu dalil dengan tujuan penetapan hukum (*maqasid al-shari*) dari dalil kedua.¹⁴

Beberapa kelompok modernis kontemporer mengikuti ide-ide Abdur dan al-Sadr dalam konsep revisi *ijma*’ dan konsep *usul fiqh* yang lain, seperti konsep *naskh* ayat-ayat al-Qur’an dan keotentikan teks hadits yang berlandaskan pada seberapa banyak memiliki kesamaan prinsip dengan al-Qur’an. Mereka juga mengusulkan perluasan dan penafsiran kembali atas bangunan kunci *usul fiqh* yang dapat digunakan secara fleksibel sesuai dengan waktu dan keadaan, atau tatanan aturan yang sesuai dengan waktu dan tempat dalam ijtihad modern. Seperti interpretasi baru tentang *maslahah* yang didesak untuk memperluas konsep *maslahah* yang semula tujuan *maslahah* bersifat individual menjadi *maslahah* untuk tujuan sosial. Kebaikan bukan hanya untuk kepentingan individu masyarakat, tetapi untuk seluruh masyarakat. Modernis juga memiliki berbagai pendapat tentang implikasi dari *maslahah* yang terkait dengan perkembangan keadaan sekarang.¹⁵

Sejumlah kelompok *usul revisionists* menyarankan agar *qiyas*, sebagai salah satu sumber yang lain hukum Islam, juga perlu diinterpretasikan dari model tradisional yang deduktif (pertimbangan hukum didasarkan atas satu kasus yang terdapat dalam ayat al-Qur’an) kepada model yang abduktif (pertimbangan hukum didasarkan atas luasnya kemungkinan sejumlah kasus yang terkait dengan topik dan deduksi umum). *Usul revisionists* menyebutnya dengan metode *qiyas* baru atau analogi yang luas (*al-qiyas al-wasi*).¹⁶

e) *‘Science Oriented Re-Interpretation*

Aliran lain dari kelompok Islam modern mengambil pendekatan untuk menafsirkan kembali (*re-interpretation*), yaitu kelompok yang berorientasi pada sains sebagai basis penafsiran al-Qur’an dan Sunnah. Dalam pendekatan ini, penetapan didasarkan atas rasionalitas sains dan ayat-ayat al-Qur’an dan Hadits ditafsirkan sesuai dengan temuan-temuan sains terbaru. Dalam pandangan Jasser Auda pendekatan ini mirip dengan *apologetic* gaya reformis. Pemikiran reformis menunjukkan bahwa keterbukaan ayat al-Qur’an untuk ditafsirkan dengan model baru memberikan pengetahuan tentang model kemanusiaan sekarang ini. Cara pemaknaan, juga mirip dengan yang dilakukan kelompok apologetik ketika membuat ayat-ayat al-Qur’an memiliki makna yang pasti dengan teori-teori sains, mengingat sains sendiri adalah sebuah proses evolusi.

Secara umum pendekatan modernis untuk hukum Islam memiliki sejumlah kelemahan dari pendekatan kelompok klasik dan tradisionalis, serta menyuguhkan sesuatu yang lebih realistis untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan sehari-hari. Namun demikian kelompok modernis juga memberikan sumbangan pemikiran untuk kemajuan pengembangan hukum Islam masa kontemporer ini.

3) Islam Post-Modernis

Paham postmodern merupakan paham yang didukung oleh intelektual-

¹⁴*Ibid.*, 178.

¹⁵*Ibid.*, 178-179.

¹⁶*Ibid.*, 179.

intelektual andal kontemporer, secara proses politik dan kultur bertujuan untuk memecah dan membangun kembali kesenian, kebudayaan, dan tradisi intelektual yang bertumpuk-tumpuk. Terma ini memiliki banyak definisi yang kontradiktif, berkisar dari paham perpaduan (eclecticisms) dan sampai neo-skeptisisme dan anti-rasionalisme. Meskipun demikian hal itu adalah sama dengan apa yang disetujui oleh seluruh kelompok postmodernism yang menggunakan cara beragam pada kesalahan modernitas, khususnya pada paroh pertama abad 20 yang terkait pada hak untuk memiliki secara deterministik dan nilai-nilai universal. Sejumlah sarjana di lapangan studi Islam memasukkan berbagai pendekatan postmodernisme dan menerapkannya pada kajian hukum Islam.¹⁷

Metode utama seluruh pendekatan postmodernisme adalah dekonstruksi. Dekonstruksi adalah sebuah ide, proses dan proyek yang diajukan oleh Jacques Derrida pada tahun 1960 an sebagai pengembangan dari dekonstruksinya Heidegger yang dielaborasi dari tradisi metafisika barat. Dekonstruksi merupakan sebuah taktik *de-centering*, yaitu menolak penindas dan kesewenang-wenangan penguasa. Derrida bertujuan membongkar logosentris yang merupakan pengkombinasian term yang dibawa dari logos (wahyu Tuhan) dan sentris (menjadi pusat). Dari bahasa perancis *de* dan *construire* (kata bendanya *deconstruction*) yang mencita-citakan untuk membongkar bangunan yang sudah mapan, mepreteli sebuah konstruksi.¹⁸

Derrida percaya bahwa dua term logosentris (seperti baik, laki-laki, putih, atau Eropa) tidak diharuskan menjadi pusat otoritarian dan penindasan, jika term lain (seperti syetan, perempuan, hitam, atau Afrika) ditetapkan secara marginal (dipinggirkan). Dia juga mengatakan bahwa ‘logika lain’, melalui dekonstruksi dari term logosentris dicapai oleh perubahan term peminggiran sehingga menjadi memungkinkan sebagai term logosentris yang menempati pada pusat (center).¹⁹

Derrida menolak mendefinisikan dekonstruksi, sebab definisi adalah pembatasan, sementara dekonstruksi adalah menerobos batas. Dekonstruksi merupakan dekonstruksi atas teks dan pembacaan atas teks. Dekonstruksi selalu menggunakan pembacaan dengan *double reading*, yaitu sebuah pembacaan yang berkelindan paling tidak dalam dua motif atau dua lapisan. Satu sisi pembacaan bermaksud menampilkan kembali apa yang disebut dengan “tafsiran dominan” sebuah teks. Sisi lain pembacaan ini meninggalkan tatanan ‘komentar’ memperlihatkan titik lemah dan kontradiksi dalam tafsiran dominan tersebut, kemudian menyajikan pembacaan yang lain.²⁰

Teori atau proyek Derrida mencegah banyak pembicara atau penulis dari menjadikan ayat atau teks sebagai penyebab dalam kemangkiran dari pusat atau keaslian, sesuatu bisa menjadi wacana. Teori ini memiliki suatu dampak pada implikasi makna, sebab sebuah makna dari makna (pada perasaan umum dari makna dan tidak perasaan tertentu yang sudah memiliki tanda) adalah memiliki implikasi yang tidak terbatas. Sebuah keterbatasan menyerah pada satu tanda dari penandaan. Dengan pembagian ini, bahwa keterbatasan pada penyerahan satu makna tertentu yang terbatas, maka penafsiran yang demikian ini perlu didekonstruksi. Dengan demikian

¹⁷*Ibid.*, 180.

¹⁸A. Sumarwan, “Membongkar yang Lama Menenun yang baru” dalam *Basis*, No. 11-12 tahun ke-54 (Jogjakarta: Yayasan BP Basis, Desember 2005), 16.

¹⁹Jasser Auda, *Maqasid al-Syariah as Philosophy.....*, 181.

²⁰A. Sumarwan, “Membongkar yang Lama.....”, 18.

terdapat kultur baru yang tidak dibuat dan terjadi dengan sendirinya atas dasar gambaran Hasan, sebagai penghancuran (*decreation*), pemecahan (*disintegration*), pembongkaran (*deconstruction*), peminggiran (*de-centrement*), pengalihan (*displacement*), pembedaan (*diffference*), ketidakberlangsungan (*discontinuity*), ketidakbertemuan (*disjunctioni*), kehilangan (*disappearancei*), pembusukan (*decompotition*), tidak ada pengertian (*de-definition*), tidak ada mistis (*demystification*), tidak ada totalitas (*de-totalisation*), dan tidak ada legitimasi (*delegitimation*).²¹

a) *Post-Structuralism*

Post-Strukturalisme merupakan sebuah alat analisis dari postmodernisme, melalui analisis teks, yang bersumber dari pembicara dan pengetahuan seluruh manusia dipertimbangkan sebagai tekstual. Beberapa sarja studi Islam mengambil pendekatan dekonstruksi post-strukturalis atau *decentering* untuk analisis teks al-Qur'an. Mereka memandang sebagai penempatan pada pusat kultur Islam. Konsep wahyu sebagai sebuah tulisan ditafsirkan kembali atau diubah dari posisi tradisional kepada penafsiran bahwa sebagai sebuah pesan Tuhan yang berarti Nabi menerima al-Qur'an sebagai sebuah penjelas pesan dan dibawahnya untuk manusia sesuai dengan bahasa dan konteks kebudayaan mereka. Tujuan dari proyek dekonstruksi ini adalah memberikan kebebasan manusia untuk memiliki kedaulatan memahami teks wahyu, sebagaimana yang ditulis oleh Muhammad Arkoun, NasrAbu Zaid, Hasan hanafi, al-tahir al-Haddad, dan Ebarhim Moosa.²²

Lebih dari itu teori semiotik memerlukan bahwa bahasa tidak dapat secara langsung mengarah kepada realitas, dan konsep metafisika yang dipertimbangkan orang, menurut postmodernis dari Nietzsche sampai Derrida, adalah semacam proyeksi pribadi. Dalam buku *Turath wa al-Tajdid*, Hasan hanafi mengikuti jejak garis pemikiran ini, sampai ia menyimpulkan bahwa ketika seorang ulama' fundamentalis membicarakan tentang Tuhan, tentang keberadaan-Nya, sifat-Nya, dan perbuatan-Nya, sebenarnya mereka membicarakan tentang kesempurnaan manusia yang menafsirkan tentang kemungkinan eksistensi yang sempurna. Dia menyebutkan untuk menempatkan kembali kebenaran dan hakekat term tentang "Tuhan, surga, neraka dan akhirat dengan konsep yang tidak ambigu atas konsep demokrasi, alam dan pemikiran."²³

Jasser Auda menyebutkan bahwa Dekonstruksi, dalam sebuah rasa semiotik, mungkin sebuah ide yang baik atau proses akhir penolakan terhadap struktur sosial yang menindas dan hukum yang diskrimitatif. Bagimanapun, mengambil sebuah teori untuk melakukan proses *tajdid* atas hukum Islam, sebagaimana kelompok post-strukturalis lakukan, merupakan satu kebutuhan untuk membangun kepercayaan dasar muslim yang mapan. Sebaliknya, teori ini merupakan teori yang tidak Islami dan kemungkinan secara materi tidak pernah dapat diaplikasikan.

Setiap muslim menghormati perbedaan, kepercayaan kepada Tuhan, Nabi Muhammad, dan pesan Tuhan dalam al-Qur'an. Agama Islam sepenuhnya dibangun dari tiga pondasi ini, karena itu, pendekatan post-strukturalis yang menggunakan dekonstruksi adalah sangat konseptual tentang Tuhan dan wahyu Tuhan. Teori ini tidak kredibel untuk pengajuan masalah hukum dan penciptaan. Jasser Auda

²¹Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy.....*, 181.

²²*Ibid.*, 182.

²³*Ibid.*, 183.

menyebutnya dengan kevakuman epistemologi.²⁴

b) *Historicity of Means and/or Ends*

Pendekatan historis postmodern mengusulkan bahwa ide kita tentang teks, kultur dan kejadian-kejadian adalah ditentukan oleh posisi dan fungsi manusia dalam keaslian konteks sejarah, sebagaimana juga berkembangnya sejarah kemudian. Beberapa penganut paham dekonstruksi menerapkannya pada konsep sejarah al-Qur’an, hanya untuk menyimpulkan bahwa tulisan al-Qur’an adalah sebuah produksi budaya dari budaya-budaya yang diproduksi oleh sejarah. Oleh karena itu, mereka mengklaim bahwa al-Qur’an merupakan dokumen sejarah. Untuk memahaminya hanya dapat dilakukan melalui belajar sejarah tentang komunitas khusus yang ada pada masa kenabian. Moghissi menganggap bahwa shari’ah tidak cocok dengan prinsip-prinsip kesamaan manusia. Ibn Warraq menganggap bahwa skema HAM Islam tidak cukup mendukung terhadap prinsip-prinsip kebebasan. Akhirnya, menurut Moosa, peradilan Islam tidak dapat dijadikan dalil untuk visi etis pada pemikiran kontemporer. Pengalaman yang sama, dalam beberapa kasus, juga terjadi pada sejarah Barat yang terkait dengan peradilan Barat.²⁵

Postmodernis juga mengkritik beberapa pemikir modernis untuk memperkuat teks dasar melalui penafsiran ulang atas ayat-ayat yang mendukung terhadap norma-norma etika, meskipun ayat-ayat itu sendiri, menurut kepercayaan sejarah, penuh dengan konflik atas norma tersebut. Contoh mudah yang dapat dikemukakan disini adalah kritik penafsiran kembali atas kesamaan hak (egalitarianisme) dalam model politik Islam dan status perempuan dalam hukum Islam. Bagi Moghissi, tidak banyak gulungan dan lipatan yang dapat merekonsiliasi perintah dan larangan tentang hak-hak wanita dan kewajiban ide kesamaan gender. Arkoun menyebutnya gerakan penafsiran menyeluruh sebuah gerakan sekuler disamakan oleh wacana keagamaan.

Jasser Auda mengatakan bahwa pensejaraan dari ayat-ayat al-Qur’an dengan membuat skema HAM dan nilai adalah tidak bermoral. Selanjutnya konsep ini berlawanan dengan kepercayaan pada sumber ketuhanan yaitu al-Qur’an dan sistem nilai yang luhur yang telah diaplikasikan oleh Nabi Muhammad. Jasser Auda juga percaya bahwa kejadian sejarah dan aturan hukum secara khusus yang diteail dalam al-Qur’an harus dipahami melalui budaya mereka, keadaan geografi, dan kontek sejarah dari pesan-pesan Islam. Berdasarkan atas pemahaman al-Qur’an yang khusus, dapat diterapkan dengan baik secara universal pada setiap ruang dan waktu. Tujuan moral dalam beragam cerita al-Qur’an dan tujuan aturan serta nilai-nilai yang menjadi arahan ijtihad kita untuk membuat proyek khusus ini pada perubahan konteks dalam dimensi ruang dan waktu, atau keadaan geografis dan sejarah. Hukum yang demikian ini merupakan hasil dari ijtihad yang tidak pernah bertentangan dengan prinsip nilai-moral dan *maqasid* dalam Islam.²⁶

Ayatollah Shamsuddin merekomendasikan bagi pada ahli hukum sekarang untuk mengambil pendekatan dinamis untuk nusus, dan tidak melihat pada seytiap ayat sebagai perundang-undangan yang absolut dan universal. Membuka pikiran mereka untuk kemungkinan perundang-undangan yang bersifat relatif bagi kondisi yang khusus, dan tidak mengadili hadits dengan konteks yang terputus sebagai kebenaran dimensi waktu, ruang, situasi, dan masyarakat. Dia lebih lanjut mengklarifikasi bahwa

²⁴*Ibid.*, 184.

²⁵*Ibid.*, 185

²⁶*Ibid.*,

dia lebih condong pada pemahaman ini, tetapi tidak ingin mendasarkan pada waktu, meskipun demikian dia menekankan kebutuhan untuk pendekatan ini untuk mengatur hubungan wanita, materi keuangan, dan jihad.²⁷

Contoh lain, Fathi Osman mempertimbangkan tentang pertimbangan praktis yang diberikan pada kesaksian perempuan mengurangi hak laki-laki, sebagaimana disebutkan dalam Q.S. 2: 282. Dengan demikian, Osman menafsirkan kembali ayat ini agar berfungsi untuk pertimbangan praktis.

Abdul Karim Soroush menyarankan bahwa ayat seharusnya dibagi pada dua bagian: esensial (*essencial*) dan asidental (*accidental*). Ayat yang asidental ditujukan untuk berfungsi pada kultur sosial dan lingkungan sejarah dari yang mengirim pesan utama wahyu. Pandangan lain yang menjelaskan tentang tradisi Nabi (sunnah) adalah Muhammad shahrur. Ia berpendapat bahwa sebagian sunnah tidak menjadi pertimbangan hukum Islam, sebab praktek pengorganisasian komunitas oleh Nabi pada area yang mengizinkan untuk membangun Negara Arab dan masyarakat Arab pada abad ke 7, jadi tidak pernah akan menjadi abadi, bahkan jika hal itu benar seratus persen dan seratus persen otentik.

Ekspresi yang sama disampaikan oleh Muhammad al-Ghazali yang membedakan antara makna dan akhir (*means and ends*). Dia memperkenankan masa habisnya (*intiha*) bentuk aturan dan tidak untuk kemudian. Dia menyebutkan bahwa sebuah sistem yang rusak karena perang, sebagai contoh dari makna yang berubah. Akhir-akhir ini Yusuf al-Qardawi dan Faisal Mawlawi, mengelaborasi pentingnya perbedaan antara makna dan akhir. Selama mereka menjadi dewan pertimbangan oragniasi Eropa yang berkaitan dengan fatwa dan riset, mereka mengaplikasikan tentang konsep kutipan visual tentang awal ramadhan (*hilar*) yang menjadi awal dimulainya bulan daripada sebuah akhir bulan. Karena itu, mereka menyimpulkan bahwa kalkulasi yang murni dapat dimaknai untuk memulai bulan. Yusuf al-Qardawi juga menerakan pada konsep pakaian muslimah (*jilbab*) yang dia memandang sebagai makna belaka untuk mencapai tujuan kesopanan. Menurut pandangan Jasser Auda bahwa perbedaan antara makna dan akhir terbuka untuk kemungkinan menyeluruh bagi ijihad baru yang radikal dan hukum Islam.²⁸

c) *Neo-Rationalism*

Neo-Rasionalis mengambil pendekatan sejarah untuk hukum Islam dan merujuk pada ulama' konvensional Mu'tazilah untuk rujukan tradisional pada pandangan-pandangan mereka. Ulama' Mu'tazilah memberikan otoritas akal (*'aql*) sebagai sumber yang independen dan sebagai dasar utama untuk pengambilan dalil hukum. Bagaimanapun perbedaan antara neo-rasionalis dengan rasionalis lama Mu'tazilah, secara luas telah diterapkan dalam cara pengambilan dalil al-Qur'an, Hadits, dan sumber kedua yang lain, adalah sama dengan ulama'-ulama' Mu'tazilah klasik. Mu'tazilah mengakui bahwa al-Qur'an sebagai sumber utama hukum berdasarkan atas akal, sebab menurut akal, baik dan buruk dibedakan atas otoritas al-Qur'an yang dapat dibuktikan sebagaimana otoritas *sunnah* dan *ijma'*. Neo-Rasionalis bagaimanapun juga telah memberikan pengaruh pada kemampuan akal untuk mencabut ayat (*mansub*). Walaupun demikian, menurut Derrida dan Moosa, akal adalah salah satu konsep modernitas yang mengambil posisi pusat (dominan), yang

²⁷*Ibid.*, 186.

²⁸*Ibid.*, 187.

bisa didekonstruksi.²⁹

d) *Critical Legal Studies*

Studi Kritis atas Hukum (CLS) adalah sebuah gerakan yang berasal dari Amerika Serikat. Mereka bertujuan untuk mendekonstruksi diterimanya doktrin hukum untuk mendukung reformasi kebijakan secara pragmatis. Dekonstruksi ini diarahkan untuk membangun ‘kekuatan’ (*power*) yang terstruktur dalam hukum. Para filosof dan aktivis politik dari latar belakang yang beragam bergabung dengan gerakan ini. Seperti kelompok yang berpegang pada teori feminis dan anti-rasisme. Sejumlah sarjana studi Islam menggunakan metode CLS untuk menganalisis dan mendekonstruksi seluruh ‘kekuatan’ (*power*) yang mempengaruhi sistem hukum Islam, berkisar pada kekuatan laki-laki yang ada di suku Arab.³⁰

Seperti kelompok feminisme Islam, tertantang oleh akibat elit laki-laki tradisional yang menentukan pembentukan sistem peradilan Islam klasik dan pengumpulan hadits-hadits yang diarahkan untuk membahas hubungan laki-laki dan perempuan. Bagaimanapun, hal ini perlu dicatat bahwa feminis post-modern Islam mengambil sebuah pendekatan yang berbeda daripada feminis post-modern yang lain. Sementara feminis post-modern mendekonstruksi sistem ganda gender, sebuah gagasan kuat pembedaan antara laki-laki dan perempuan. Sedangkan Feminisme Islam lebih fokus pada sejarah ‘daya perjuangan’ antara Muslim laki-laki dan perempuan.³¹

Kedua kelompok modernis dan post-modernis feminisme Islam mengkritik akibat dari ‘daya juang’ otoritas hukum tradisional ini, sebagaimana para Imam, Shakh, dan Ayatollah. Meskipun demikian, berbeda dengan feminis post-modernis, post-modern feminisme muslim mengkritisi otoritas al-Qur’an dan Nabinya sendiri. Mernisi, misalnya, menantang setiap aturan dalam sumber-sumber Islam yang membatasi perempuan dalam menentukan nasibnya sendiri, dari institusi perkawinan, anak-anak yang diturunkan secara patriaki, cadar, aturan tentang masa *iddah*, dan bahkan larangan prostitusi. Sama halnya, secara radikal penafsiran kembali yang berbeda pada *nash* tentang perbedaan jenis kelamin pada ayat dan hadits yang menyebutkan perbedaan manusia dalam warna kulit adalah hasil karya Tuhan.³²

Beberapa sarjana lain yang mengambil pendekatan CLS ini mempertanyakan tentang motivasi politik atas Suku Arab yang memiliki kekuasaan penuh, seperti suku Quraysh dan bani Umayyah dalam hubungannya dengan masalah peradilan dan aturan dasar. Misalnya Nasr Abu Zaid, terkait dengan potongan sejarah tentang *usul fiqh* yang membahas Suku Qurays berkeinginan untuk merubah tradisi dan budaya dalam sebuah wahyu. Patricia Crone juga mempertanyakan tentang otoritas Khalifah Umayyah yang membentuk hukum. Wael Hallaj secara tegas menolak dan Abdul Majeed al-Shagheer menulis dengan analisis panjang lebar untuk membuktikan pandangan Crone yang dianggap keliru. Al-Shagheer, menjelaskan bahwa Imam al-Shafi’i dan ulama’ lain menyusun *usul fiqh* untuk melindungi hukum Islam itu dari keinginan orang-orang yang memiliki kekuasaan, khususnya Umayyah.³³

e) *Post-Colonialism*

²⁹*Ibid.* 188.

³⁰*Ibid.*, 189.

³¹*Ibid.*

³²*Ibid.*

³³*Ibid.*, 190.

Kajian post-kolonial telah dibangun untuk mendukung suara yang terpingirkan oleh penjajahan barat, dan menolak anggapan barat tentang budaya dan ras yang lebih baik. Edward Said, mengikuti pendapat Foucault pada hubungan antara 'bentuk pengetahuan dan kekuasaan', yang menjadi kunci kontribusi utama pada bidang ini.³⁴

Beberapa sarjana membutuhkan pendekatan post-modern untuk kajian Islam dalam pemikiran post-kolonial. Pendekatan mereka bertujuan untuk mendekonstruksi globalisasi dan homogenisasi kekuatan barat. Proyek mereka yang salah ini disebar ke seluruh manusia, dengan anggapan bahwa barat akan menjadi pusat peradaban dunia. Hal ini merupakan kelanjutan westernisasi dengan kontemporerisasi. Realitas politik Muslim dan kehidupan masyarakat didefinisikan sebagai agama yang tidak rasional, dan akhir-akhir ini, promosi yang dilakukan untuk menganggap Islam sebagai ancaman peradaban Barat.³⁵

Post-modernisme mengatakan bahwa untuk merayakan perbedaan budaya yang lain. Post-kolonialisme juga membuktikan adanya beberapa sarjana yang mengkritisi Islam melalui pendekatan orientalis barat tradisional untuk menunjukkan kesalahan kebudayaan Islam, dan menganggap bahwa ajaran Islam lebih baik dijadikan sebagai peradaban tradisional, bahkan lebih buruk merupakan tiruan dari tradisi ini. Contoh klasik pendekatan orientalis tradisional seperti yang direpresentasikan oleh karya-karya Goldziher, Schacht, dan Gibb.³⁶

Pendekatan post-modern untuk hukum Islam menghadapi dua pendekatan tradisional dan modernis melalui pertanyaan konsep kekuatan (*power*) dan otoritas ulama', imam, dan pemimpin politik yang diasumsikan. Bagaimanapun, kelompok post-modern mengakui sedang menghadapi perang dengan dua posisi (tradisional dan modernis), melalui pendekatan post-modern menghadirkan dua cara, reduksionis dan uni-dimensional. Jasser Auda akan mengajukan pola baru yang lebih radikal yaitu kritik sistem melalui pendekatan multi-dimensional dan holistik. Berikut gambar di bawah menjelaskan bagaimana ilustrasi posisi kelompok post-modernisme yang terkait dengan sumber hukum Islam dan level otoritas.³⁷

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.³⁸

a. Perubahan keputusan dengan tradisi pemikiran

Selama ini, dalam pandangan Jasser Auda, ulama' fiqh masing sering berfikir secara "eksklusif". Sebagai contoh: pernyataan sebagian ulama' *Ahl al-Sunnah* yang meyakini bangsa Arab sebagai lebih tinggi derajatnya dibanding dengan bangsa non

³⁴*Ibid.*

³⁵*Ibid.*

³⁶*Ibid.*, 191.

³⁷*Ibid.*

³⁸*Ibid.*

Arab. Pernyataan ini jelas merupakan diskriminasi etnis yang seharusnya tidak terjadi. Oleh karena itu, untuk mengembangkan *maqashid* pada era sekarang ini, logika berfikir seperti itu tidak boleh digunakan lagi.³⁹

b. Pembaharuan dengan Keterbukaan Filsafat

Disisi lain, terjadi penolakan para ulama' terhadap filsafat Yunani dan metode berfikir lain. Sebab kesemuanya dinilai 'tidak bersumber dari Islam'. Sebagai contoh, al-Ghazali mengkritik keras Filsafat Yunani dan orang-orang Islam yang 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-amsat* (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).⁴⁰

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 proposisi yang berhubungan dengan 'perintah dan larangan'.

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 kedupuluh, 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 fahwa wajib*).⁴¹

Itu sekedar 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 *maqashid* saat ini sangat sulit bisa diterima.

c. Menuju ke Arah Multidimensi

Hal yang sangat penting untuk dipahami adalah bagaimana mendudukan *Nass*. Dalam pengetahuan ulama' tradisional, sesuai dengan pemahaman yang terdapat pada kitab klasik, konsep dalil *Nass* dibagi menjadi dua: *Qat'i* (sudah pasti) dan *zanni* (belum pasti). Kemudian *Nass Qat'i ini*, oleh ulama' tradisional dibagi menjadi tiga, sebagaimana pengamatan Jasser Auda, yaitu *Qat'iyyat al-Dilalah* (penunjukan pasti), *Qat'iyyat al-Thubut* (keotentikannya pasti), dan *al-Qat'i al-mantiqi* (logikanya pasti).⁴²

Sebenarnya konsep *Qat'i* ini yang merumuskan adalah ulama' tradisional berdasarkan dugaan mereka, yang kemudian dinyatakan sebagai "kebenaran pasti". Menurut Jasser Auda, saat ini, untuk mengukur suatu "kebenaran" hendaknya diukur

³⁹*Ibid.*, 210.

⁴⁰*Ibid.*, 209.

⁴¹*Ibid.*

⁴²*Ibid.*, 214.

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 antara teks). Sebab, sebenarnya yang kontradiksi adalah dari sisi bahasa saja, bukan pada sisi logika yang selalu dikaitkan dengan waktu saat teks dirumuskan. Jika sisi logika ini dipakai, yang menjadi acuan adalah: apakah ‘seara substansi’ terdapat pertentangan atau tidak 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 *maqashid*, yakni mengambil skala prioritas pada teks dengan mempertimbangkan kondisi sosial yang ada dan tidak meng-anggap satu teks bertentangan satu sama lain. Sebab, bagaimana mungkin firman-firman Allah yang diturunkan oleh Allah sendiri saling bertentangan (kontradiksi)? Membenarkan permasalahan *ta'arud* ini, justru akan merendahkan Allah dan menuduh bahwa firman Allah tidak sempurna.⁴³

Pendekatan multi-dimensional dikombinasikan dengan pendekatan *maqasid*, maka akan dapat memberikan solusi bagi pertentangan dua dalil yang dilematis. Contoh yang dapat dipertimbangkan adalah seperti satu atribut yang mengandung dimensi negatif dan positif. Dua dalil mungkin dalam satu pendapat dalam term 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 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.⁴⁴ berikut ilustrasi tentang dua atribut yang bisa menjelaskan dimensi negatif dan positif.

d. Menuju ke Arah pengambilan Maqashid

Subsistem dalil kebahasaan dalam *usul fiqh* dapat mencapai tingkat *maqasid* melalui usulan sebagai berikut:

- a) Bahwa implikasi dari *maqasid (dilalah al-maqasid)* harus ditambahkan ke dalam implikasi kebahasaan dari *nass*. Meskipun demikian, secara relatif bisa diarahkan kepada implikasi yang lain. Tetapi bergantung pada situasi dan kepentingan *maqasid* itu sendiri.
- b) Kemungkinan dari kekhusunan (*takhsis*), *ta'wil*, dan *naskh* yang memiliki tiga tipe kriteria yang berbeda, yaitu kejelasan *nass*, 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.
- c) *Maqasid* merupakan ekspresi yang juga 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.

⁴³*Ibid.*, 216

⁴⁴*Ibid.* 223.

- d) Nass yang menjadi landasan hukum *maqasid* tertinggi selalu diekspresikan oleh *nass* yang umum dan lengkap, sebagai ketentuan umum, bukan didasarkan atas *nass* khusus atau tidak sempurna dari ayat yang bersifat individual. Oleh karena itu, ayat yang bersifat individual tidak dapat mengapus atau menjadi pertimbangan untuk kerangka kerja umum dari *maqasid* ini.
- e) Hubungan antara term berkualitas dan tidak berkualitas yang menangani kasus berbeda, yang terdapat pada sebuah materi pandangan yang berbeda, harus didefinisikan pada capaian *maqasid* yang tertinggi, daripada sekedar mempertimbangkan aspek kebahasaan dan aturan logika.⁴⁵

Contoh pengambilan *maqashid* dalam metode hukum Islam adalah sebagai berikut:

1. *Istihsan berdasarkan maqashid*

Selama ini, *Istihsan* dipahami sebagai upaya untuk memperbaiki metode *qiyas*. Menurut Jasser Auda, sebenarnya permasalahannya bukan terletak pada ‘*illat* (sebab), tetapi pada *maqasid*-nya. Oleh sebab itu, *Istihsan* hanya dimaksudkan untuk mengabaikan implikasi *qiyas* dengan menerapkan *maqashid*-nya secara langsung. Sebagai contoh: Abu Hanifah mengampuni (tidak menghukum) perampok, setelah ia terbukti berubah dan bertobat berdasarkan *Istihsan*, meskipun ‘*illat* untuk menghukumnya ada. Alasan Abu Hanifah, karena tujuan dari hukum adalah mencegah seseorang dari kejahatan. Kalau sudah berhenti dari kejahatan mengapa harus dihukum? Contoh ini menunjukkan dengan jelas, bahwa pada dasarnya *istihsan* diterapkan dengan memahami “*maqashid*” dalam penalaran hukumnya. Bagi pihak yang tidak mau menggunakan *Istihsan*, dapat mewujudkan *maqashid* melalui metode lain yang menjadi pilihannya.⁴⁶

2. *Fath Dharai’ untuk mencapai Tujuan yang Baik*

Beberapa kalangan Maliki mengusulkan penerapan *Fath Dharai’* di samping *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 *maqashid*. Dengan demikian, dari kalangan Maliki ini, tidak membatasi diri pada sisi konsekwensi berfikir negatif saja, tetapi memperluas ke sisi pemikiran positif.⁴⁷

3. *‘Urf (tradisi/adat) berdasarkan Maqashid*

Ibn Ashur menulis *maqashid Shari’ah* dalam pembahasan ‘*urf*, yang ia sebut sebagai “universalitas hukum Islam”. Dalam tulisan itu, ia tidak menerapkan ‘*urf* pada sisi riwayat, melainkan lebih pada *maqashid*-nya. Ringkasan argumen Ibn Ashur adalah hukum Islam harus bersifat universal, sebab ada pernyataan, hukum Islam dapat diterapkan kepada semua kalangan, di manapun dan kapanpun, sesuai dengan pesan yang terkandung dalam sejumlah ayat al-Qur’an dan hadis. Memang Nabi berasal dari bangsa Arab, yang saat itu merupakan kawasan yang terisolasi dari dunia luar, yang kemudian berinteraksi secara terbuka dengan dunia luar. Agar tidak terjadi kontradiksi, maka sudah semestinya pemahaman tradisi lokal tidak dibawa ke kancah tradisi internasional. Jika demikian maka kemaslahatan tidak dapat digapai dan sesuai dengan *maqashid Shari’ah*. Oleh sebab itu, kasus-kasus tertentu dari ‘*urf* tidak boleh

⁴⁵*Ibid.*, 231-232.

⁴⁶*Ibid.*, 239.

⁴⁷*Ibid.*, 241.

dianggap sebagai peraturan universal. Ibn ‘Ashur mengusulkan sebuah metode untuk menafsirkan teks melalui pemahaman konteks budaya Arab saat itu. Demikian, Ibn ‘Ashur membaca riwayat dari sisi tujuan moral yang lebih tinggi, daripada membacanya sebagai norma yang mutlak.⁴⁸

4. *Istishab* berdasarkan *maqashid*

Prinsip *Istishab* adalah bukti logis (*dalilun ‘aqliyyun*). Tetapi, penerapan prinsip ini harus sesuai dengan *maqashid*-nya. Misalnya, penerapan “praduga tak bersalah sampai terbukti bersalah” (*al-aslu Bara’at al-Dhimmah*), *maqashid*-nya adalah untuk mempertahankan tujuan keadilan. Penerapan “praduga kebolehan sesuatu sampai terbukti ada dilarang (*al-aslu fi al-ashya’i al-Ibabah hatta yadullu al-dalil ‘ala al-tabrim*) *maqashid*-nya untuk mempertahankan tujuan kemurahan hati dan kebebasan memilih.⁴⁹

PENUTUP

Mempertimbangkan *maqashid* menjadi suatu sistem hukum merupakan keharusan di zaman kontemporer ini. Sebab tantangan hukum Islam bukan saja terkait dengan internal umat Islam sendiri, tetapi juga sejauhmana ajaran Islam mampu memberikan kontribusi pada peradaban modern. Dengan pendekatan sistem ini akan mampu memberikan solusi bagi problematika hukum Islam yang berlawanan dengan peradaban modern selama ini.

Pendekatan sistem dilakukan melalui beberapa langkah yaitu: *pertama*, memvalidkan semua pengetahuan, *kedua*, menggunakan prinsip-prinsip holistik, *ketiga*, keberanian membuka diri dan melakukan pembaharuan, *keempat*, mengukur *qat’i* dan *ta’arud* dari sisi ketersediaan bukti pendukung dan penentuan skala prioritas berdasarkan kondisi sosial yang ada dan bukan dari verbalitas teks, dan *kelima*, mengambil *maqashid* sebagai penetapan hukum Islam.

Pendekatan *maqashid* adalah pendekatan teori fiqh yang bersifat holistik (*kulliyun*) dan tidak membatasi pada teks ataupun hukum parsialnya saja. Namun lebih mengacu pada prinsip-prinsip tujuan universal. Pendekatan dengan menggunakan pemahaman *maqashid* bernilai tinggi dan dapat mengatasi berbagai perbedaan, seperti gap antara Sunni dan Shi’ah, ataupun gap politik umat Islam. *Maqashid* merupakan sebuah budaya yang sangat diperlukan untuk konsiliasi umat, sehingga mampu hidup berdampingan secara damai.

Maqashid hendaknya dijadikan sebagai tujuan pokok dari semua dasar metodologi linguistik dan rasional dalam ijtihad, terlepas dari berbagai varian metode dan pendekatannya. Karena, merealisasikan *maqashid* yang dijadikan sebagai sistem, pendekatannya akan dapat menggapai keterbukaan, pembaharuan, realistis, dan fleksibel dalam sistem hukum Islam. Dengan demikian proses ijtihad akan menjadi efektif dan realistis sesuai dengan *maqashid Shari’ah*, yang intinya meraih kemaslahatan (*jahnul masalih*).

⁴⁸*Ibid.*, 242.

⁴⁹*Ibid.*, 243.

DAFTAR PUSTAKA

- Auda, Jasser. 2007. *Maqasid al-shariah as philosophy of islamic law: a systems approach*, london: the international institut of islamic thought.
- <http://gasserauda.net/modules.php?name=biography> diunduh 29 november 2011.
- Masud, Muhammad khalid. 2000. *Shatibi's philosophy of islamic law*, kuala lumpur: islamic book trust.
- Sumarwan, a. 2005. “membongkar yang lama menenun yang baru” dalam *basis*, no. 11-12 tahun ke 54. Jogjakarta: yayasan bp basisi, desember.