

MENAKAR REKONSTRUKSI MAQASHID SYARIAH TELAAH GENEALOGIS *PENDEKATAN SYSTEM* JASSER AUDA

LUQMAN RICO KHASHOGI

Universitas Islam Negeri Prof. K.H. Saifuddin Zuhri Purwokerto

luqman.rico@gmail.com/luqman.rico@uinsaizu.co.id

Abstract

Maqashid Syariah sebenarnya bukanlah hal baru dalam tradisi keilmuan Islam. Umumnya, formula ini kerap kali dianggap baku dan tidak perlu di persalahkan ulang seiring dengan perkembangan dan perubahan zaman, sehingga tidak mudah untuk mengkritisi dan merumuskannya kembali. Di era perkembangan ilmu yang pesat ini, Jasser Auda hadir mengulas kembali dan mengelaborasi Maqashid Syariah dengan gagasan dan fenomena terkini dengan menyuguhkan “pendekatan sistem” (*system approach*). Tulisan ini mengkaji secara kritis rekonstruksi Jasser Auda dalam Maqashid Syariah; menggali mata rantai keilmuan *system approach*. Maka, pendekatan yang digunakan adalah genealogis. Secara ringkas, walaupun antusias masyarakat intelektual muslim di Indonesia terhadap *system approach* Jasser Auda tinggi, namun secara genealogi keilmuan upaya semacam ini bukan hal baru yang belum pernah terjadi dalam tradisi keilmuan Islam. Kuatnya mata rantai bercorak Eurosentris dalam *Pendekatan Sistem* terutama pada konsep *Cognitive Nature of the System of Islamic Law*, menunjukkan bahwa masifnya gelombang diskursus soal pentingnya mengedepankan atau menerapkan Maqashid Syariah dapat mengarah pada delegitimasi otoritas (ulama) dan mengakibatkan tercerabutnya tradisi mata rantai panjang keilmuan klasik. Apalagi menganggap agama di era kontemporer sebatas luapan emosi dan perangkat ilusi, sehingga alih-alih menebar toleransi malah menyuburkan resistensi. Wacana intelektual berwajah dekonstruktif dan ikonoklastik yang hegemonik semacam ini menyiratkan pesan intelektual; perlu penguatan antisipasi epistemologis yang sistematis..

Key word: *Rekonstruksi, Maqashid Syariah, Genealogi, Pendekatan Sistem*

A. Pengantar

Teori Kontemporer Hukum Islam yang digagas Jasser Auda kerap kali bukan hanya mendapat respon positif dari berbagai intelektual Muslim Indonesia, tapi juga dianggap relevan untuk merespon problematika sosial keagamaan di Indonesia. Respon positif itu dapat dilihat dari seringnya ia mendapat kehormatan untuk hadir dalam berbagai agenda akademis di beberapa perguruan tinggi terkemuka untuk menjelaskan teorinya, yakni tentang *Maqāṣid al-Syarīʿah*, dan tingginya antusias para akademisi Muslim dalam mengulas kembali “paradigma” al-Syathibi ini, terutama di Perguruan Tinggi Islam Negeri.

Pada dasarnya, kajian *uṣūl al-fiqh* memang menempatkan konsep *maqāṣid al-syarīʿah* pada posisi penting karena membahas tentang tujuan penetapan hukum dalam Agama Islam, dan menurut Jasser Auda, untuk memperbaharui bukti-bukti



keagungan ciptaan Tuhan termasuk hukum Islam, ia mengajukan “pendekatan sistem” (*system approach*).¹ Membaca ulang *Maqāṣid al-Syarī'ah* dengan “pendekatan sistem” yang disuguhkan Jasser Auda rupanya memang dianggap sebagai pintu lanjutan ranah *Uṣūl Fiqh*. Hal ini tentu sebagai respon dan tindaklanjut akademis terhadap kajian para ulama terdahulu yang populer mengulas masalah ini.²

Untuk mengetahui *maqāṣid al-syarī'ah* melalui al-Qur'an dan Sunnah, biasanya dapat dilakukan dengan empat cara yaitu *ibārah al-nāṣ* (makna eksplisit), *isyārah al-nāṣ* (makna tersirat), *dalālah al-nāṣ* (makna tersimpul), dan *iqtiḍā' al-nāṣ* (makna yang dikehendaki).³ Sedangkan menurut Wahbah Zuhaili, ada 4 landasan yang menjadi landasan *maqāṣid al-syarī'ah*; (1) tetap (*tsubut*) yang berarti berbagai hikmah secara pasti atau diduga kuat bisa direalisasikan, (2) jelas (*dzuhur*) yang berarti para *fuqoha* tidak berselisih dan tidak *absurd* atas hikmah tersebut, (3) terstandarisasi (*indhibath*) yang bermakna bahwa hikmahnya memiliki tolak ukur yang jelas dan (4) berlaku umum (*iththirad*) maksudnya adalah bahwa hikmah yang timbul tidak terdapat perbedaan lantaran perbedaan situasi daerah, tempat, dan waktu.⁴

Akan tetapi di era perkembangan ilmu yang pesat saat ini, Jasser Auda mengulas kembali dan mengelaborasi dengan gagasan dan fenomena terkini. Dalam *Maqāṣid al-Syarī'ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, secara lugas ia suguhkan ide pembaharuan hukum Islam berikut epistemologinya yang dirumuskan kembalibeserta tujuan akhirnya. Jasser Auda menggunakan istilah *A Systems Approach* dalam bukunya, yang dalam konteks keilmuan Islam tradisional biasa disebut *at-thariqah* (metode). Berbeda dengan Wahbah Zuhaili, realisasi dari *maqāṣid* baru tersebut dapat dilihat perkembangannya dari waktu ke waktu, diuji, dikontrol, diukur dan divalidasi melalui *Human Development Index (HDI)* dan *Human Development Targets*.⁵

Namun, bagaimana sebenarnya mata rantai intelektual gagasan Jasser Auda? Apakah responsifnya aparatur intelektual negeri ini dan tingginya animo akademisi membumikan teori ini, benar-benar karena tingginya orisinalitas gagasan tersebut? Lalu bagaimana relevansinya dalam kehidupan sosial keagamaan di Indonesia?

¹ Auda, J., *Maqāṣid al-Sharī'ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*. e-book ed. (Washington: The International Institute of Islamic Thought London, 2007).

² 'Asyur, M. T. i. *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islamiyyah*. 2nd ed. (Yordan: Dar al-Nafa'is, 2001)

³ Kamali, M. H, *Prinsip dan Teori-teori Hukum Islam*. (Yogyakarta: Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996)

⁴ Zuhaili, W. *Ushul al-Fiqh al-Islami, Juz II*. (Beirut: Dar al-Fikr, 2009)

⁵ Auda, *Maqāṣid al-Sharī'ah as Philosophy of Islamic....*

Pertanyaan-pertanyaan inilah, terutama yang pertama, yang kemudian menjadi latar belakang penulis dan menjadi fokus tulisan ini.

Oleh sebab itu, pendekatan dalam kajian ini bersifat genealogis. *Genealogi* secara sederhana dapat dikatakan “penelusuran silsilah atau asal usul”.⁶⁷ Gagasan tentang *genealogi* muncul dari pidato inagurasi Foucault yang kemudian diterbitkan dalam bahasa Inggris, *Discourse on Language* (1971). Menurut Harrison, istilah dan penggunaan genealogi sejak itu menggantikan arkeologi, walaupun esensi corak berfikirnya tetap utuh. Keutuhan inilah kemudian terangkum dalam relasi kekuasaan dan pengetahuan. Foucault untuk pertama kalinya menempatkan kata ini disandingkan dengan *keilmuan* dan *kuasa*. Dan apa yang menjadi fokus Foucault tentang kekuasaan adalah “kekuasaan kiri”.⁸

Melalui pendekatan genealogis, maka penulis lebih berfokus pada penelusuran kembali asal usul mata rantai intelektual dalam Pendekatan System (*A Systems Approach*) yang digagas Jasser Auda, daripada menemukan hal-hal yang baru di dalamnya. Bagi Nietzsche, teori ini adalah “seni mencurigai”, sebab ia selalu antisipatif terhadap kandungan ideologi dari sebuah pemikiran atau sebuah pengetahuan.

B. Jasser Auda

Auda lahir pada tahun 1966 di Kairo Mesir. Seperti halnya para terpelajar lainnya, Auda kerap mengikuti forum-forum keilmuan. Setelah meraih gelar sarjana teknik dari Universitas Kairo. Pada tahun 2004, Auda melanjutkan pendidikan strata satunya pada jurusan studi Islam di Universitas Islam Amerika dan menempuh program magister di Universitas yang sama dengan fokus studi mengenai perbandingan mazhab. Setelah mendapatkan gelar magisternya, pengagum Von Bartanlanffy ini meneruskan ke Kanada untuk melanjutkan studi doktoralnya. Kali ini Auda memilih konsentrasi yang berbeda dari sebelumnya, yaitu analisis sistem. Saat itu, studi mengenai analisis sistem merupakan sebuah disiplin baru yang dipopulerkan oleh Bartanlanffy dan Lazlo.

Dialektika keilmuan Auda berlangsung secara dinamis, sebab tidak sedikit dari ulama kontemporer memberikan pengaruh kuat dalam pengembangan keilmuannya. Mulai dari Yusuf al-Qardhawi, Thaha Jabir al-Alwani, Hasan Turabi, dan Isma'il Sadiq al-'Adawi. Perkembangan karir Auda terutama dalam keilmuannya tentang Maqashid

⁶ Foucault, M, *Menggugat Sejarah Ide*. 1st ed. (Yogyakarta: IRCiSoD, 2002)

⁷ Foucault, M, *Power/ Knowledge*. 1st ed. (Yogyakarta: Bentang Budaya, 2002).

⁸ Harrison, P. R, Michel Foucault. In: P. Beilharz, ed. *Teori-Teori Sosial*. (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005). Hal. 130-133.

berjalan mulus. Jasser Auda adalah *Founding Director Al-Maqasid Research Centre* dalam bidang Filsafat Hukum Islam, Al-Furqan Foundation, London, UK. sejak tahun 2005.

Kinerja ilmiahnya seperti mendapat respon positif dari banyak kalangan muslim di dunia. International Institute of Islamic Thought (IIIT) misalnya, melihat karya Auda di era kontemporer Nampak sangat menarik, kontekstual, dan implementatif. Auda kemudian menjadi bagian dari deretan para ilmuwan Muslim dunia yang memiliki kesamaan visi dalam tradisi pengembangan keilmuan Islam. IIIT adalah pusat kajian untuk memfasilitasi kinerja-kinerja ilmiah yang keras dan serius, yang didasarkan pada visi, nilai, dan prinsip Islam yang mulai berdiri tahun 1981 oleh Isma'il Raji' al-Faruqi dan Anwar Ibrahim.

Aktivitas IIIT; riset, seminar, dan konferensi selama kurun waktu 20 tahun terakhir telah mempublikasikan lebih dari 250 karya (Inggris dan Arab) yang telah diterjemahkan ke berbagai bahasa. Dalam konteks Maqashid, selain Jasser Auda, IIIT telah memberi ruang terhadap karya-karya M. al-Thahir ibn 'Asyur, Ahmad Raysuni, dan Jamal al-Din 'Atiyyah. Ringkasnya, IIIT mempromosikan penelitian akademis yang berkaitan tentang metodologi dan filosofi berbagai disiplin ilmu, dan memberikan penekanan khusus pada pengembangan keilmuan Islam dalam ilmu social kontemporer.

C. Konstruksi Maqashid Syariah: Klasik dan Kontemporer

Menurut Auda, ada dua alasan penting kenapa Maqasid perlu direkonstruksi, yaitu adanya krisis kemanusiaan (*ajmah insaniyah*) dan minimnya metode (*qushur manhazhiy*) untuk menyelesaikannya. Krisis kemanusiaan merupakan realitas yang dialami oleh hampir semua negara-negara muslim; di mana angka kemiskinan, pengangguran, minimnya tingkat pendidikan, keamanan, pemerataan ekonomi serta kesejahteraan sosial belum terwujud. Ditambah lagi, sebagian besar agamawan masih berkuat dengan metode klasik, yang dalam beberapa hal tidak kontekstual lagi. Akibatnya agama tidak bisa member⁹ikan fungsinya sebagai pembebas.¹⁰

Dalam bahasa yang lain, umat Islam hari ini dihindangi krisis intelektualisme, pemikiran, atau penalaran, dalam arti yang luas atau oleh Abu Sulayman disebut

⁹ Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic....*

¹⁰ Hasibuan, H. H., 2019. *Jasser Auda Bapak Maqasid Syariah Kontemporer*. [Online] Available at: <https://islami.co> [Accessed 5 Agustus 2019].

dengan “*crisis of thought*”.¹¹ Oleh sebab itu, maka keberhasilan apa pun dan dalam bidang apa pun yang dilakukan baik ekonomi, militer, politik, dan lain sebagainya hanya akan bersifat sementara dan tidak akan langgeng selama aspek pemikiran masyarakatnya belum diperbaharui.¹²

Dalam konteks kesejarahan, Auda mengingatkan bahwa “*The Era of Declination*” dalam tradisi fiqh terjadi saat Mongol memasuki Baghdad pada 656 H, dan ini yang mengakibatkan para ulama mulai kerap mempopulerkan imam madzhab dan mata rantainya sebagai sebuah *nash fil al-madzhab*. Konsekwensi sosialnya, nash-nash tersebut secara praktis dipandang lebih utama dibanding nash asli; al-Qur’an dan Sunnah. Akibatnya, tradisi ijtihad begitu ketat. Auda benar-benar mengamini Wael B. Hallaq yang mengatakan pintu ijtihad tertutup. Ia kemudian menyodorkan bukti, dengan masih mengutip Hallaq, bahwa meningkatnya tradisi meringkas kitab para ulama terdahulu menurutnya dipandang sebagai upaya menyibukkan diri (untuk tidak mengatakan frustrasi). “.. they busied themselves with summarizing..”¹³

Hal ini berbeda dengan George Makdisi yang secara tegas mengatakan bahwa karakter ‘teologis’(sehingga terkesan kaku dan bahkan dianggap ‘tertutup’) dalam tradisi fiqh semacam ini, terutama Imam Syafi’i, “to create for traditionalism a science which could be used as antidote to Kalam (Mu’tazilah)”.¹⁴ Hegemoni ilmu Kalam Mu’tazilah nampak serius mempengaruhi keimanan sebagian besar masyarakat luas secara radikal. Barangkali di situ titik temunya dengan kajian Syafrin, bahwa Usul Fiqh (yang disebut George Makdisi sebagai *juridical theology*) telah mengalami perubahan drastis dari sebuah disiplin yang berbicara tentang metodologi derivasi hukum menjadi sebuah ilmu yang banyak membahas mengenai epistemologi Islam.¹⁵

D. Geneologi Maqashid

Maqāṣid secara etimologi merupakan bentuk jamak dari *maqṣad*, yang bermakna “maksud, sasaran, prinsip, niat, tujuan, dan tujuan akhir”, dan lain-lain. Menurut Auda, secara terminologi *maqāṣid* didefinisikan sebagai pemahaman makna-makna, serta sasaran di balik suatu hukum. Bagi sejumlah teoritikus hukum

¹¹ Sulayman, A. H. A., *A Crisis of Muslim Mind*. (Virginia: International Institute of Islamic Thought, 1993)

¹² Sulayman, A. H. A., *Towards an Islamic Theory of International Relations: New Directions for Methodology and Thought*. (Virginia: International Institute of Islamic Thought, 1993).

¹³ Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic.....*

¹⁴ Makdisi, G., The Juridical Theology of Shafi’i: Origins and Significance of Ushul Fiqh. *Studia Islamica*, Issue 59, 1984. pp. 55-60.

¹⁵ Syafrin, N., 2009. Konstruksi Epistemologi Islam: Telaah bidang Fiqh dan Ushul Fiqh. *Tsaqafah: Jurnal Peradaban Islam*, V(2), pp. 227-251.

Islam, *Maqāṣid* adalah pernyataan alternatif untuk *maṣāliḥ* (kemaslahatan-kemaslahatan).¹⁶

Al-Juwainī yang oleh Auda disebut ulama pertama yang telah menawarkan konsep *maqāṣid* – itu terkadang menyebut *maqāṣidal-syarīah* dengan istilah *maṣlaḥah ‘āmmah* (kemaslahatan umum). Sementara al-Ghazali memandang *maqāṣid* adalah *al-maṣāliḥ almursalah* dengan tiga tingkatannya, yaitu: primer/*necessities* (*ḍarūrīyyah*), skunder/*needs* (*ḥājīyyah*) dan tersier/*luxuries* (*taḥsīnīyyah*). Pendapat ulama lain, seperti al-Tūfī dan al-Qarāfī yang walau berbeda redaksinya tapi maksud dan tujuannya sama. Oleh karena itu, Auda juga mengklaim bahwa antara *maqāṣid* dan *maṣlaḥah* adalah sama.¹⁷

Maqashid Syariah adalah elemen-elemen dasar yang harus dipenuhi dan dilindungi oleh hukum.¹⁸ Dari sisi *mukallaf*, Maqashid Syariah diperuntukkan untuk merealisasikan kemaslahatan di dunia dan akhirat secara simultan (*li tahqiqi mashalihil ‘ibad fiddunya hum wa ukhrahum ma’an*).¹⁹ Standar kemaslahatan itu terwujud dengan terealisasinya tiga kebutuhan pokok: kebutuhan primer (*dharuriyyah*), kebutuhan sekunder (*hajiyyah*) dan tersier (*tahsiniyyah*).

Kemudian, para ulama membagi keniscayaan menjadi 5 (lima): *hifẓ al-dīn* (pelestarian agama), *hifẓ al-naḥs* (pelestarian nyawa), *hifẓ al-māl* (pelestarian harta), *hifẓ al-‘aql* (pelestarian akal) dan *hifẓ al-nasl* (pelestarian keturunan). Sebagian ulama menambah *hifẓ al-‘ird* (pelestarian kehormatan) untuk menggenapkan kelima *al-maqāṣid* itu menjadi enam tujuan pokok/primer atau keniscayaan.²⁰

Terpenuhinya kebutuhan tersebut sejatinya adalah Maqashid Syariah. Al-Sathibi menuliskan bahwa yang menentukan *Maslahah* adalah *al-Syari’* (Allah) yang membuat hukum. Namun nilai masalah tersebut tidak final, ada ruang dialog bagi *mukallaf* pada level implementasi hukum, karena adanya ruang dan waktu yang berbeda. Keinginan *mukallaf* adalah kemaslahatan (sama dengan keinginan *al-Syari’*), selama kemaslahatan yang dimaksud oleh *mukallaf* itu tunduk dan patuh pada tujuan hukum.²¹ Auda ingin Maqashid tidak lagi berkuat pada lima aspek dasar kebutuhan manusia

¹⁶ Auda, J., 2008. *Maqasid Al-Shariah A Beginner's Guide*. London: The International Institute of Islamic Thought.

¹⁷ Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic.....*

¹⁸ Auda, J., 2006. *Fiqh Al-Maqashid: Inathatul Ahkam Asy-Syar’iyah Bi Maqashidiha*. Hendron: International Institute of Islamic Thought.

¹⁹ Mas’ud, M. K.. *Filsafat Hukum Islam*. (Bandung: Pustaka Pelajar, 1996)

²⁰ Kharoufa, ' E., 2000. *Philosophy Of Islamic Shariah and Its Contribution To The Science Of Contemporary Law*. s.l.:Islamic Research and Training Institute.

²¹ Mas’ud, M. K. *Filsafat Hukum*

sebagaimana asy-Syatibi, melainkan juga nilai-nilai universal seperti toleransi, justice, equality, demokrasi dan HAM.²²

E. Catatan Maqashid Klasik

Dalam buku Auda, konstruksi klasik dalam Maqashid dapat dilihat saat Auda menyebut dan menjelaskan deretan ulama terdahulu pengkaji Maqasid; Abu al-Ma'ali al-Juwayni, Abu Hamid al-Ghazali, Al-'Izz ibn 'Abd. Al-Salam, Syihab al-Din al-Qarafi, Syams al-Din ibn al-Qayyim, Abu Ishaq al-Syatibi.²³ Menjadi keunggulan Auda memang ketika deretan literature klasik ikut menjadi bagian pembenaran Pendekatan Sistem-nya. Dalam konteks genealogis, menurut Ahmad al-Raysuni, Imam Syathibi bisa dianggap sebagai *mu'allim al-awwal* dan Ibnu 'Asyur yang muncul 6 abad setelahnya pantas dikenal sebagai *mu'allim al-tsani*.²⁴

Akan tetapi, menurut Auda, Klasifikasi *al- maqāṣid* klasik hanya fokus pada individu daripada keluarga, masyarakat, maupun manusia secara umum. Subjek pokok dalam perspektif *al- maqāṣid* klasik lebih dominan terhadap individu (kehidupan, harga diri, dan harta individu). Bukan masyarakat (bermasyarakat, harga diri bangsa, ataupun kekayaan dan ekonomi nasional). *Al-maqāṣid* klasik, pada teori dasar terlihat tidak meliputi nilai-nilai paling dasar, yang diakui secara universal, seperti keadilan, kebebasan dan sebagainya. *Al-maqāṣid* klasik telah dideduksi dari tradisi dan literatur pemikiran mazhab hukum Islami, bukan dari teks-teks suci (Quran dan Hadis).²⁵

Beberapa kelauman Maqashid tradisional, menurut Auda, terdapat pada (1) jangkauannya yang umum dan tidak spesifik fiqh tertentu, (2) kecenderungannya yang individualis, (3) tidak mengakomodasi nilai-nilai universal; keadilan dan kebebasan, dan (4) fokus cakupannya deduktif dari literatur fiqh.²⁶

- Untuk memperbaiki yang pertama, Auda menghadirkan tokoh kontemporer, Nu'man Jugaym lewat *Turuq al-Kasyf 'an Maqashid al-Syari'ah* yang membagi Maqashid menjadi 3 tingkatan; *Maqashid al-'Ammah* (keadilan, universalitas, kemudahan), *Maqashid al-Khassshah* (kesejahteraan anak pada tema Hukum Keluarga, mencegah kejahatan pada tema Hukum Pidana, dan lainnya), dan *Maqashid al-Juz'iyyah* (maksud di balik teks/hukum tertentu).

²² Auda, Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic.....

²³ Auda, Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic.....

²⁴ (al-Raysuni, 1995)

²⁵ Auda, Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic.....

²⁶ Ibid.

- Untuk memperbaiki yang kedua, Auda mendasarkan pada gagasan Ibn ‘Asyur terutama tentang problem kebangsaan yang lebih penting daripada kepentingan individual, Rasyid Rida terutama berkaitan dengan ‘reformasi’ dan hak-hak wanita’, Yusuf al-Qardhawi terutama persoalan hak-hak asasi manusia.
- Untuk memperbaiki yang ketiga dan keempat, Auda mengamini para tokoh kontemporer yang secara langsung menggali (berijtihad) dari Nash yang berimplikasi pada bahwa hukum-hukum yang spesifik (*ahkam tafsiliyyah*) dapat digali juga dari prinsip yang lebih general (*ahkam kulliyat*), yang banyak diantara mereka melihat realitas tantangan Islam era postmodern dengan melawan *taqlid* dan menjauhi *kejumudan*. Diantaranya; Rasyid Rida, al-Tahir ibn ‘Asyur, Muhammad al-Ghazali, Yusuf al-Qardhawi, dan Taha al-Alwani.

Di sini, Auda tidak hanya mencoba meyakinkan lebih dominan terhadap narasi-narasi kontemporer seputar urgensinya tema bermasyarakat, harga diri bangsa, ataupun kekayaan dan ekonomi nasional, tapi secara tidak langsung menyalakan alarm betapa keterbelakangan intelektual akan melanda dunia Islam bila upaya menggali hal-hal baru tidak diindahkan.

F. New Philosophy: Upaya Integrasi

Dalam problem kontemporer, Auda menyarankan agar teori Maqashid perlu menggeser cara pandangnya dari yang semula *Protection* dan *Preservation* ke arah *Development* dan *Rights*.²⁷ Ia suguhkan “pergeseran” ini karena Auda yakin bahwa “an updated proof of God’s perfection of His creation should now rely on a systems approach rather than previous causality-based arguments.”²⁸ Keagungan Tuhan musti digali manusia untuk semakin mendekat kepada-Nya.

Di sini, Auda jauh memberikan ruang untuk mengintegrasikan “Islamic philosophy and theory of Islamic law” demi menemukan “new philosophy.”²⁹ Dan “new philosophy” itu adalah “Islamic systems philosophy”. Katanya, “*Islamic systems philosophy* is an idea that this book is trying to propose and promote.”³⁰ Secara implementatif, sumbangan filsafat system menurut Auda adalah ada pada “...the

²⁷ Ibid

²⁸ Ibid

²⁹ Ibid

³⁰ Ibid

concept of 'purposefulness' (maqashid) with all of its teleological shadows", dan oleh karenanya ia harus hadir dalam ruang diskursus filsafat dan sains.³¹

Meskipun Auda secara tegas mengikuti Tariq Ramadan dalam *Western Muslims and the Future of Islam*, tentang *scholastic traditionalism* (tradisionalisme bermadzhab) sebagai bentuk untuk tetap berada dalam batasan historis madzhab-madzhab tertentu, akan tetapi menurutnya, saat ini telah banyak ulama kontemporer menggunakan madzhab-madzhab fiqh tradisional sebagai 'argumen-argumen pendukung', bukan sebagai argument utama yang otoritasnya orisinil.³²

Menurutnya, inilah implikasi modernitas paling relevan, yaitu munculnya ide-ide baru filosofis dari barisan kaum muslim tradisional di Mesir yang terpengaruh tradisi Barat. Sehingga, filsafat Barat bukan hanya mulai menemukan media genealogis dalam pemikiran Islam secara umum tapi juga secara khusus mendorong berbagai metodologi baru dalam Ushul Fiqh. Akibatnya, klasifikasi berbagai teori hukum Islam kontemporer sudah tidak mudah merujuk pada madzhab Syafi'i, Hambali, Hanafi, dan lain sebagainya.³³

G. Konstruksi Pendekatan System

Secara genealogis, teori system diambil setidaknya dari Bertalanffy (holistik, saling mempengaruhi, hierarkis, bertujuan), Katz dan Kahn (keterbukaan), Ackoff (saling mempengaruhi), Churchman (bertujuan), Boulding (keteraturan), Bowler (alam semesta hierarkis), Maturana dan Varela (pelestarian diri), Gharajedaghi (keterbukaan, bertujuan, multidimensionalitas, tidak intuitif, interaksi antar komponen), Hicins (holism, keterbukaan, keterpaduan), Jordan (structural dan fungsional), Beer (selalu bertahan hidup), Skyttner (kemenyeluruhan, prinsip hierarkis, keseimbangan, stabilitas), Miller (hierarkis), Kircher (hierarkis), De Chardin (hierarkis), Laszlo (tingkatan-tingkatan parallel), Klir (hierarkis epistemologis).³⁴ Tidak mudah menyusun *puzzle* baru yang islami.

Namun, Auda memberikan filter kuat dan menjelaskan bahwa Pendekatan System yang ia maksud memiliki 6 karakter dasar:³⁵

- a. Watak Kognitif System (*Cognitive Nature of the System of Islamic Law*). Hal yang paling ditekankan di sini adalah perlu proporsionalitas aspek syariah,

³¹ Ibid

³² Ibid

³³ Ibid

³⁴ Ibid

³⁵ Ibid

fiqh, *'uruf*, dan kanun untuk menghindari manipulasi suara Tuhan dan objektivikasi. Sebab kita tidak boleh klaim kehendak Tuhan adalah apa yang kita interpretasikan. Sebab fiqh merupakan bagian dari kognisi (*idrak*) dan pemahaman (*fahm*) manusia. Mengutip al-Baidhowi, Auda mencatat "the belief that a certain ruling is so and so according to God is a claim that is impossible to verify".

- b. Kemenyeluruhan Sistem Hukum Islam (*Wholeness of the System of Islamic Law*). Mengandalkan satu Nash untuk menyelesaikan berbagai kasus kontemporer tanpa melihat Nash terkait lainnya akan berujung pada reduksionis. Maka, perlu upaya membangun dan mengintegrasikan argument teologis dan rasional supaya lebih filosofis.
- c. Keterbukaan Sistem Hukum Islam (*Openness of the System of Islamic Law*). Melakukan upaya "kultur kognitif"; membangun kerangka mental dan nuansa realitas yang dengan itu seseorang memandang dan berinteraksi dengan dunia luar. Ini adalah respon terhadap ungkapan pintu ijtihad telah tertutup. Perlu berinteraksi dengan wawasan lingkungan dan lainnya.
- d. Hierarki yang saling terkait dalam Hukum Islam (*Interrelated Hierarchy of the System of Islamic Law*). Rekonstruksi hierarki sumber hukum Islam era kontemporer perlu dilakukan. Sebab ini adalah aktivitas kognitif paling fundamental.
- e. Multidimensional dalam Hukum Islam (*Multi-Dimensionality of the System of Islamic Law*). Solusinya, dengan kontekstualisasi nash yang optimal, sebab konsepsi tarjih dan kemansukhan untuk *nash* yang bertentangan sudah tidak relevan. Artinya, ide yang tendensius-konfrontatif dianalisis dengan cara dimenangkan bersama-sama (*win-win games*), bukan mengalahkan pihak lain.
- f. Kebermaksudan dalam Hukum Islam (*Purposefulness of the System of Islamic Law*). Maqashid kenabian ibn Asyur digunakan Auda oleh sebab sangat relevan dan rasional. Hal ini sebagai gerak Menciptakan perangkat "system pencari tujuan" (*goal-seeking systems*) untuk mencapai tujuan akhir dengan mengikuti cara-cara yang sama pada lingkungan yang sama, dan tidak memiliki kesempatan atau pilihan untuk mengubah cara-caranya demi menggapai tujuan yang sama.

Di sini, Auda secara tegas terlihat ingin memutus mata rantai filsafat Barat dengan mengatakan bahwa "systems philosophy" yang menjadi penegasannya adalah

“rational and non-eurocentric ‘post-postmodern’ philosophy”,³⁶ walaupun ia tidak mampu menghalau wacana postmodern itu dengan kembali bukan hanya mengurai diskursus yang berkembang, tapi juga bahkan mempertimbangkannya. Ia memahami betul bahwa sebagian besar teori filsafat system menolak konsep ketuhanan secara keseluruhan karena “trauma” dengan agama. Pendekatan metodis Auda ini, menurut Anas S. Al-Syaikh Ali, berdampak pada rekonstruksi hukum Islam.³⁷

Auda menyadari dari awal bahwa “according to systems philosophy... the problems of the world could be solved neither via more technological advances nor via some sort of nihilism.” Namun, ia tetap suguhkan teori ini karena Auda yakin bahwa “an updated proof of God’s perfection of His creation should now rely on a systems approach rather than previous causality-based arguments.”³⁸ Keagungan Tuhan musti digali manusia untuk semakin mendekat kepada-Nya dengan media baru. Asumsinya, tidak ada salahnya pendekatan system “diislamkan”.

Hal ini karena, berdasarkan para teoritikus filsafat system, secara substansi pendekatan system adalah “a holistic approach, in which an entity is dealt with as a whole system that consists of a number of subsystems.” Auda memberikan ruang untuk mengintegrasikan “Islamic philosophy and theory of Islamic law” demi menemukan “new philosophy,” yaitu “Islamic systems philosophy” sebagai gagasan inti dari buku Auda tersebut yang dicoba untuk ditebarkan dan diterima. “The set of fundamentals of Islamic law (*ushul al-fiqh*) is a ‘system,’ which will be analysed according to a set of features.” Ungkapnya meyakinkan.³⁹

Sumbangan filsafat system menurut Auda adalah ada pada “...the concept of ‘purposefulness’ (maqashid) with all of its teleological shadows”, dan oleh karenanya ia harus hadir dalam ruang diskursus filsafat dan sains.⁴⁰ Dari sini terlihat, baik terminologi yang digunakan Auda maupun gerak rasionalisasi filosofisnya bukan hanya masih tetap eurosentris, tapi juga mata rantai intelektualnya masih terikat dengan tokoh klasik Islam dan kontemporer, misalnya yang cukup berpengaruh adalah Thohir ibn ‘Asyur.

³⁶ Ibid

³⁷ Ibid

³⁸ Ibid

³⁹ Ibid

⁴⁰ Ibid

H. Sumber Hukum Baru dan Tafsir Sosiologis Masyarakat Muslim

Kata Auda yang mengamini Esposito, penjajahan terhadap Negara-negara yang mayoritas Muslim berdampak pada selain munculnya problematika baru yang menuntut solusi baru, ada pula yang paling penting; munculnya berbagai perspektif baru dalam keilmuan. Pada Bab ke-4, Auda menjelaskan bahwa dalil-dalil hukum Islam tradisional secara singkat adalah (1) al-Qur'an, (2) Sunnah, (3) Ijma', (4) Qias, (5) Kemaslahatan, (6) Istihsan, (7) 'Uruf, (8) Pendapat Imam, (9) Pendapat Sahabat dan (10) Istishab.

Adapun saat ini, oleh sebab perkembangan dan perpaduan aktivitas intelektual dalam tradisi Islam, dalil-dalil hukum Islam memiliki tingkatan otoritas yang berbeda. Sehingga menggeser posisi tradisionisme ke arah, bukan hanya modernisme tapi juga pola postmodernisme. Sehingga menurut Auda urutannya adalah (1) al-Qur'an, (2) Sunnah, (3) Kemaslahatan Islam tertinggi (yang terinduksi dari al-Qur'an dan Sunnah), (4) hukum dari para ulama madzhab fiqh tradisional, (5) berbagai argumen dan cara pandang 'rasional' terhadap problematika kekinian, (6) nilai-nilai modern; HAM dan konsensus internasional lainnya.⁴¹

Dalam konteks sosiologi umat Islam, Auda setuju terhadap tipologi versi Tariq Ramadan bukan hanya karena tidak mengikuti klasifikasi sebelumnya yang memiliki kecenderungan subjektif, tapi juga karena ia melihat dan mengikuti kecenderungan yang muncul dalam pemikiran Islam kekinian yang merepresentasikan aliran-aliran pemikiran Islam dari berbagai pergerakan yang lebih akurat.

Meskipun demikian, Auda tidak bisa keluar dari pola-pola temuan para sarjana Eropa. Klasifikasi 'klasik' diambil dari H. Gibb, W. Smith, A. Hourani, L. Binder, H. Mintjes dan R. Humphery yang membagi 'ideolog-ideologi Islam' menjadi 3 tipologi; 'tradisionisme/ fundamentalisme', 'modernisme', dan 'sekularisme'. Auda juga mempertimbangkan pola John Esposito yang membagi tipe kaum muslim menjadi 'konservatif', 'neo-tradisionalis', 'reformis' dan 'sekularis' yang melihat respon masyarakat muslim terhadap modernisasi dan perubahan social-politik Islam. Yvonne Haddad yang membagi karakter masyarakat Islam menjadi 3; 'neo-normativis', 'normativis', dan 'akulturasionis' (*acculturationist*) juga menjadi pertimbangan Auda. Auda juga tampak apresiatif terhadap gagasan William Shepard saat memetakan respon masyarakat muslim terhadap pengaruh Barat dan usulannya untuk rehabilitasi sejarah Islam, dengan pertama-tama mengklasifikasikannya menjadi 2 dimensi; totalisme Islam dan modernitas. Auda juga tidak meninggalkan temuan John Voll yang

⁴¹ Ibid

menganalisis berbagai 'gaya beraksi' dalam sejarah Islam dengan mengklasifikasikannya menjadi 'adapsionis' (*adaptionist*), 'konservatif', dan 'fundamentalis'. Auda masih juga mempertimbangkan klasifikasi Fazlur Rahman yang dominan menyuguhkan 'neo-fundamentalisme', 'modernisme Islam', dan 'fundamentalis posmodernis' yang semangat dasarnya anti-Barat.

Berikut kerangka sosiologis elaborasi Auda yang menyuguhkan 3 kecenderungan pokok dari berbagai macam teori hukum Islam kontemporer, yaitu: tradisionalisme, modernisme, dan postmodernisme, dengan masing-masing mata rantai intelektualnya.⁴²

Pertama, *Tradisionalisme*. Variannya adalah (1) Tradisionalisme Bermadzhab, (2) Neo-Tradisionalisme Bermadzhab, (3) Neo-Literalisme, dan (4) Teori-Teori Berbasis Ideologi. Kedua, *Modernisme*. Variannya adalah (1) Reinterpretasi Reformis, (2) Reinterpretasi Apologis, (3) Teori-Teori Terarah oleh Maslahat, (4) Revisionisme Usul, dan (5) Reinterpretasi Terarah oleh Dialog. Ketiga, *Posmodernisme*. Variannya adalah (1) Post-Strukturalisme, (2) Historisisme (*Historicity of Means/ or Ends*), (3) Neo-Rasionalisme, (4) Studi Legal Kritis (*Critical Legal Studies*), dan (5) Post-Kolonialisme.

Potret sosiologis masyarakat Muslim dunia dari Auda semacam ini, selain bisa menjadi acuan baru pemetaan potensi-potensi sumber daya kondisi umat Islam di satu sisi, juga di sisi lain justru dapat memberikan dampak buruk akibat generalisasi subjektif dan relatif. Padahal, realitas sosial masyarakat perlu bukan hanya mengedepankan pendekatan lokalitas yang khas, tapi juga kerangka pandang yang proporsional sesuai sosio-kulturgeografis daerah. Tapi menariknya, daripada para intelektual atau NGO sebelumnya, Auda membedah lebih luas pola-pola sosiologis masyarakat Muslim yang dialektis. Secara tidak langsung ini dapat dianggap menggeser algoritma lama dalam kategorisasi aktivisme masyarakat Islam.

I. Beberapa Respon Kerja Intelektual

Kajian Khusniati Rofah, dalam *Teori Sistem Sebagai Filosofi Dan Metodologi Analisis Hukum Islam Yang Berorientasi Maqashid Al- Syari'ah (Telaah Atas Pemikiran Jasser Auda)* menemukan bahwa Jasser Auda telah berhasil menghadirkan nuansa baru dalam upaya reformasi hukum Islam dengan mengintegrasikan disiplin ilmu lain, yaitu *teori sistem* untuk merumuskan hukum Islam yang adaptif dan dinamis. (Rofah, 2016) Kajiannya sebatas respon apresiatif. Mirip dengan penelitian Muhammad

⁴² Ibid

Salahuddin dalam *Menuju Hukum Islam yang Inklusif Humanistik: Analisis Pemikiran Jasser Auda Tentang Maqāṣid Syarī'ah*. Hanya saja, ia menyarankan pembaca harus dapat dibedakan dengan teliti apakah hasil pemikiran Auda ini masuk wilayah *ulūm al-dīn, al-fikr al-Islāmī*, ataukah *dirāsāt islāmiyah*.

Salahuddin terkesan karena Auda tegas melakukan pengembangan konsep *maqāṣid* yang lebih erat dengan konsep HAM internasional modern, dan menyuguhkan saran agar realisasi *maqāṣid* terukur secara empirik melalui *Human Development Targets* yang ditetapkan oleh PBB. Berbeda dengan Muhammad Iqbal Fasa, dalam *Reformasi Pemahaman Teori Maqāṣid Syarī'ah (Analisis Pendekatan Sistem Jasser Auda)*, yang mengembangkan pemikiran Jasser Auda dengan menawarkan konsep *Maqāṣid* Syariah dalam konteks Ekonomi Islam, karena Auda berhasil meletakkan dan mengembangkan konsep *human development* sebagai target utama dari *maṣlaḥah* (*public interest*). Dalam sistem ekonomi Islam, ringkas Iqbal Fasa, niat *ibadah* dalam melakukan aktivitas akan menghasilkan *maṣlaḥah*, dimana tujuan akhir kegiatan tersebut adalah tercapainya *falāḥ* (keseimbangan antara kebutuhan dunia dan akhirat). Sehingga, konsep '*ibadah, Maṣlaḥah, Falāḥ*' merupakan satu kesatuan yang utuh yang terintegrasi (*integrated*) agar terciptanya *Maqāṣid Syarī'ah*.⁴³

Sedangkan Amin Abdullah, dalam *Epistemologi Keilmuan Kalam dan Fikih Dalam Merespon Perubahan di Era Negara-Bangsa dan Globalisasi (Pemikiran Filsafat Keilmuan Agama Islam Jasser Auda)*, juga mengapresiasi keberanian Auda merubah paradigma dan teori *maqāṣid* yang lama ke teori *maqāṣid* yang baru, yakni bergesernya titik tekan *protection* (perlindungan) dan *preservation* (penjagaan; pelestarian) kepada *development* (pembangunan; pengembangan) dan *right* (hak-hak). Amin, seperti halnya Iqbal Fasa, juga kagum dengan diajukannya konsep *human development* sebagai target utama dari *maṣlaḥah* (*public interest*) masa kini; *maṣlaḥah* inilah, katanya, yang mestinya menjadi sasaran dari *maqāṣid syarī'ah* untuk direalisasikan melalui hukum Islam yang komprehensif.⁴⁴

Adapun kajian Abbas Arfan, dalam *Maqāṣid Syarī'ah sebagai Sumber Hukum Islam (Analisis Terhadap Pemikiran Jasser Auda)* pada dasarnya sependapat, tapi ia kecewa karena Auda lebih berfokus ke bidang *ibadah* dan *mu'āmalah*, dan terlihat segan masuk ranah *fiqh jināyah*.^(Arfan, 2013) Namun demikian, menurut Washil, Jaser

⁴³ Fasa, M. I, Reformasi Pemahaman Teori Maqāṣid Syariah (Analisis Pendekatan Sistem Jasser Auda). *HUNAFA, Jurnal Studia Islamika*, 13(2), .., 2016. hal. 218-246.

⁴⁴ Abdullah, M. A, Epistemologi Keilmuan Kalam dan Fikih Dalam Merespon Perubahan di Era Negara-Bangsa dan Globalisasi (Pemikiran Filsafat Keilmuan Agama Islam Jasser Auda). *Media Syariah*, XIV(2), 2012. hal. 123-149.

Auda berhasil memberikan pemahaman akan pentingnya fleksibilitas dalam hukum Islam sebagai prasyarat untuk kemajuan Islam itu sendiri. Hukum Islam yang rigid dan kaku tidak menyumbang apapun kecuali keterbelakangan karena gagap dalam aplikasinya di dunia modern. Auda dalam batas-batas tertentu telah berhasil melakukan reformasi hukum Islam melalui teori *maqashid*nya, agar hukum Islam lebih membumi dan bersifat kekinian.⁴⁵

Marfiyanto di lain sisi berharap, bahwa pendekatan berbasis *maqashid* mampu memberikankontribusi dalam pengembangan *ushul fiqh*, karena teori *maqashid* cocok dengan kriteria metodologi dasar yang bersifat rasional, kegunaan, keadilan, dan moralitas, sehingga hukum Islam dapat mengayomi semua pihak, dan pada akhirnya dapat memberikan manfaatnya bagi semua manusia.⁴⁶

Dari sini terlihat, baik Amin Abdullah, Iqbal Fasa, Khusniati Rofah, Salahuddin, Washil, atau Marfiyanto mempunyai beberapa kesamaan. *Pertama*, mereka sama-sama mengapresiasi *ijtihad* Jasser Auda dengan “teori system”nya. *Kedua*, mereka juga sepakat bahwa pengembangan teori Auda, yakni bergesernya teori *maqāṣid* yang lama ke teori *maqāṣid* yang baru, perlu mendapat perhatian yang serius terutama dalam implementasinya. *Ketiga*, mereka sama-sama belum melihat korelasi kuat mata rantai keilmuan Auda dengan para tokoh Islam klasik terutama, yang sebenarnya pernah mengulas hal yang sama. *Keempat*, implementasi pendekatan sistem dalam ranah praktis tidak hanya belum memadai direalisasikan, tapi juga operasional teorinya belum sampai pada ilmu terapan.

Khilmi, misalnya, yang mengurai dengan hati-hati soal peran dan kontribusi Maqasid Syariah dalam pembentukan Peraturan Daerah dan muatan *Uruf* berdasarkan kemaslahatan (*purposefulness*) dalam pembentukan Peraturan Daerah juga tidak cukup meyakinkan bahwa hasil telaahnya soal Maqashid dapat diterapkan dengan tepat di kasus lain.⁴⁷

Dari sini juga dapat dilihat bahwa gagasan Jasser Auda, selain cukup menyita perhatian para intelektual Muslim kontemporer, juga merupakan indikasi kuat bahwa teori yang dibangunnya layak menjadi perhatian serius yang relevan bagi para inteligensia Muslim Indonesia dan benar-benar sangat hegemonik, karena hampir tidak satu pun yang melontarkan kritik berarti.

⁴⁵ Washil, A., 2019. Memahami Maqashid Syariah Perspektif Jasser Auda. *JPIK; Jurnal Pemikiran dan Ilmu Keislaman*, 2(1), pp. 19-42.

⁴⁶ Marfiyanto, T., 2019. Maqasid Syariah dan Pendekatan Teori Sistem dalam Hukum Islam Menurut Yasser Auda. *Jurnal Kajian Hukum Islam*, 6(1), pp. 1-13.

⁴⁷ Khilmi, E. F., 2019. Peran Maqasid Syariah Dalam Pembentukan Peraturan Daerah (Studi Pendekatan Sistem Jasser Auda). *Jurnal Justiabalen*, 1(2), pp. 219-233.

J. Menakar “Islamic Systems Philosophy”

Ketika tolok ukur *Maslahah*, yang menjadi sasaran dari Maqashid Syariah dalam merealisasikan hukum Islam, divalidasi melalui *Human Development Index (HDI)* dan *Human Development Targets*, maka Auda secara tegas sejatinya tidak hanya memindahkan orbit *Maslahah* dari “God Development Targets” ke “Human Development Targets”, tapi juga menguatkan landasan antroposentris. Padahal, humanisme sekuler mudah bersemayam di ruang ini; ada tuntutan untuk tidak “mensucikan pemikiran keagamaan” (*taqdis afkar al-dini*) di satu sisi, tapi disuguhkan dengan hidangan relativisme di sisi yang lain.

Memang, ketika teologinya diubah menjadi berorientasi pada kemanusiaan, yang terbayang bisa jadi gagasan-gagasan *Eupraxophy*-nya Paul Kurtz atau Charles Francis Potter soal humanismenya itu. Manusia tidak lagi untuk Tuhan, tapi Tuhan untuk manusia. Segala tingkah laku manusia dengan dirinya atau sesama tidak penting lagi untuk (mengharap ridho) Tuhan atau bukan, sebab yang utama adalah bisa manfaat untuk sesama. Tolok ukur kemanfaatannya terkadang mendasar pada utilitariannya seperti Jeremy Bentham dan John S. Mill, atau minimal diserahkan ke *public reason* seperti kata Ahmed An-Na'im.⁴⁸

Bisa jadi kini memang Tuhan tidak lagi menjadi pusat peruntukan dan ukuran segala sesuatu. Agama dipasung agar tidak masuk ke ranah publik. Ukuran moralitas bukan Agama, tapi (konsesus) publik. Bermoral tidak mesti religious. Islami belum tentu humanis. Dengan agak malu-malu bisa jadi tidak sedikit yang mengamini Ludwig Feuerbach bahwa “religion is the dream of the human mind”. Agama sebatas luapan emosi dan perangkat ilusi, sehingga potensial untuk dimodifikasi, *dipreteli*, dan dipolitisasi.

Konsep *Cognitive Nature of the System of Islamic Law* memiliki kecenderungan untuk itu. Bisa jadi diarahkan menekan politisasi Agama dan monopoli kebenaran, tapi secara general kredibilitas para ulama juga terdampak. Menggilas *taqdis afkar al-dini* atau menghidangkan relativisme muranya sama, mendelegitimasi otoritas dan biasanya *ikonoklas*. Semangatnya mendekonstruksi; merobohkan, meruntuhkan, menghancurkan, dan pemusnahan. Agama pada akhirnya termarginalkan. Mungkin resistensi terhadap Agama semacam ini harapannya, seperti kata Haryatmoko,⁴⁹ bisa mencapai apa yang pernah diraih Eropa dengan Abad Pencerahannya itu. Padahal,

⁴⁸ (Abdullah Ahmed An-Na'im, 2007)

⁴⁹ (Haryatmoko, 2003)

Eropa membayar mahal dengan gelombang besar sekularisasinya dan menanggalkan spiritualismenya. Akibatnya, Eropa harus menelan nihilisme, relativisme, dan humanisme sekuler.

Agak sulit membayangkan di Indonesia bertebaran buku misalnya soal *Religion Without God, Spirituality Without God, God Without Religion, A Guide to Spirituality Without Religion*, atau semacamnya. Menyuguhkan *Cognitive Nature of the System of Islamic Law* dapat berpeluang pada meningkatnya resistensi terhadap Agama daripada toleransi terhadap sesama. Dari sini, rekonstruksi Maqashid Syariah sebagai *Islamic Systems Philosophy* tidak hanya sekedar “non-eurocentric ‘post-postmodern’ philosophy”.

K. Penutup

Maqashid Syariah “gaya baru” ini merupakan hasil ijtihad seorang Muslim yang bergelut dengan kondisi sosial Barat, yang tertuntut untuk selalu *survive*, sehingga diharapkan dapat menyelesaikan dan mendamaikan berbagai persoalan kebudayaan mereka dengan budaya lokal setempat. Gagasan Auda seolah seperti mendapat relevansinya dan dinilai mempunyai kemampuan untuk menyusun jembatan dialog yang efektif serta telah memberikan pemahaman soal urgensi fleksibilitas dalam hukum Islam sebagai prasyarat untuk kemajuan Islam supaya dapat diaplikasikan di dunia modern.

Padahal upaya-upaya meyakinkan bahwa “validitas ijtihad harus ditentukan berdasarkan tingkat realisasi Maqashid Syariah” ini secara epistemologis selain cenderung berwajah postmodernisme yang antroposentris, dekonstruktif dan ikonoklastis, konstruksi *Pendekatan Sistem*-nya juga menandakan kuatnya hegemoni eurosentris yang lebih bersifat wacana naratif daripada aplikatif, dan secara tidak langsung menyiratkan pesan perlunya kerja besar untuk penguatan epistemologi Islam. Pada akhirnya, kita tidak ingin gencar dan masifnya gelombang diskursus soal pentingnya mengedepankan atau menerapkan Maqashid Syariah berdampak pada mendelegitimasi apalagi secara sporadis meruntuhkan otoritas (ulama) dengan generalisasi dan mengakibatkan tercerabutnya tradisi mata rantai panjang keilmuan klasik. Apalagi menganggap agama di era kontemporer sebatas luapan emosi dan perangkat ilusi, sehingga alih-alih menebar toleransi malah menyuburkan resistensi. Demikian kiranya tantangan ke depan “rekonstruksi” ini. Adapun uraian yang perlu diangkat kembali dan belum diimplementasikan secara optimal, menurut penulis, justru

ada pada model tafsir sosiologis Auda yang tiga itu, yang dapat menggeser algoritma lama dalam kategorisasi aktivisme masyarakat Islam.

References

- 'Asyur, M. T. i., 2001. *Maqashid al-Syari'ah al-Islamiyyah*. 2nd ed. Yordan: Dar al-Nafa'is.
- Abdullah, M. A., 2012. Epistemologi Keilmuan Kalam dan Fikih Dalam Merespon Perubahan di Era Negara-Bangsa dan Globalisasi (Pemikiran Filsafat Keilmuan Agama Islam Jasser Auda). *Media Syariah*, XIV(2), pp. 123-149.
- al-Amidi, 'i. M., 2003. *al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam Juz III*. Riyadh: Dar asy-Shami'l.
- al-Ghazali, A. H. M., 1998. *al-Mustashfa min 'Ilmi al-Ushul*. Beirut: Mu'assasah al-Risalah.
- al-Khadimi, N. i. M., 2001. *'Ilmu al-Maqashid al-Syari'ah*. Riyadh: Maktabah al-Ubaikan.
- al-Raysuni, A., 1995. *Nadzariyah al-Maqashid 'inda al-Imam al-Syathibi*. Riyadh: Dar al-'Alamiyyah li al-Kitab al-Islami.
- al-Syathibi, A. I., 1996. *al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah*. Beirut: Dar al-Ma'rifat.
- Arfan, A., 2013. Maqāṣid Syarī'ah sebagai Sumber Hukum Islam (Analisis Terhadap Pemikiran Jassser Auda). *Al-MANAHIJ: Jurnal Kajian Hukum Islam*, VII(2), pp. 183-194.
- Auda, J., 2006. *Fiqh Al-Maqashid: Inathatul Ahkam Asy-Syar'iyah Bi Maqashidiha*. Hendron: International Institute of Islamic Thought.
- Auda, J., 2007. *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*. e-book ed. Washington: The International Institute of Islamic Thought London.
- Auda, J., 2008. *Maqasid Al-Shariah A Beginner's Guide*. London: The International Institute of Islamic Thought.
- Fanani, M., 2008. *Metode Studi Islam: Aplikasi Sosiologi Pengetahuan Sebagai Cara Pandang*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Fasa, M. I., 2016. Reformasi Pemahaman Teori Maqāṣid Syariah (Analisis Pendekatan Sistem Jasser Auda). *HUNAFa, Jurnal Studia Islamika*, 13(2), pp. 218-246.
- Foucault, M., 2002. *Menggugat Sejarah Ide*. 1st ed. Yogyakarta: IRCiSoD.
- Foucault, M., 2002. *Power/ Knowledge*. 1st ed. Yogyakarta: Bentang Budaya.
- Harrison, P. R., 2005. Michel Foucault. In: P. Beilharz, ed. *Teori-Teori Sosial*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

- Hasibuan, H. H., 2019. *Jasser Auda Bapak Maqasid Syariah Kontemporer*. [Online] Available at: <https://islami.co> [Accessed 5 Agustus 2019].
- Kamali, M. H., 1996. *Prinsip dan Teori-teori Hukum Islam*. Yogyakarta: Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Kharoufa, ' . E., 2000. *Philosophy Of Islamic Shariah and Its Contribution To The Science Of Contemporary Law*. s.l.:Islamic Research and Training Institute.
- Khilmi, E. F., 2019. Peran Maqasid Syariah Dalam Pembentukan Peraturan Daerah (Studi Pendekatan Sistem Jasser Auda). *Jurnal Justiabalen*, 1(2), pp. 219-233.
- Luckmann, P. L. B. -. T., 1990. *Tafsir Sosial atas Kenyataan: Risalah Tentang Sosiologi Pengetahuan*. Jakarta: LP3ES.
- Makdisi, G., 1984. The Juridical Theology of Shafi'i: Origins and Significance of Ushul Fiqh. *Studia Islamica*, Issue 59,
- Marfiyanto, T., 2019. Maqasid Syariah dan Pendekatan Teori Sistem dalam Hukum Islam Menurut Yasser Auda. *Jurnal Kajian Hukum Islam*, 6(1), pp. 1-13.
- Mas'ud, M. K., 1996. *Filsafat Hukum Islam*. Bandung: Pustaka Pelajar.
- Rofah, K., 2016. Teori Sistem Sebagai Filosofi Dan Metodologi Analisis Hukum Islam Yang Berorientasi Maqashid Al- Syari'ah (Telaah Atas Pemikiran Jasser Auda). *ISTINBATH, Jurnal of Islamic Law/ Hukum Islam*, 15(1), pp. 1-162.
- Salahuddin, M., 2012. Menuju Hukum Islam yang Inklusif Humanistik: Analisis Pemikiran Jasser Auda Tentang Maqashid Syari'Ah. *Muhammad Salahuddin, dalam Menuju Hukum Islam yang InULUMUNA; Jurnal Studi Keislaman*, 16(1).
- Shidiq, S., 2011. *Usul Fiqh*. Jakarta: Kencana.
- Sulayman, A. H. A., 1993. *A Crisis of Muslim Mind*. Virginia: International Institute of Islamic Thought.
- Sulayman, A. H. A., 1993. *Towards an Islamic Theory of International Relations: New Directions for Methodology and Thought*. Virginia: International Institute of Islamic Thought.
- Syafrin, N., 2009. Konstruksi Epistemologi Islam: Telaah bidang Fiqh dan Ushul Fiqh. *Tsaqafah: Jurnal Peradaban Islam*, V(2), pp. 227-251.
- Washil, A., 2019. Memahami Maqashid Syariah Perspektif Jaser Auda. *JPIK; Jurnal Pemikiran dan Ilmu Keislaman*, 2(1), pp. 19-42.
- Zuhaili, W., 2009. *Ushul al-Fiqh al-Islami, Juz II*. Beirut: Dar al-Fikr.