



A COMPARATIVE STUDY OF MAQASID SHARI'AH THEORY ACCORDING TO AHMAD AL-RAYSUNI AND JASSER AUDA

Muhammad Syamsul Amin¹, Armi Agustar²

^{1,2}Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta

[1banafsajiy@gmail.com](mailto:banafsajiy@gmail.com), [2armiagustar@gmail.com](mailto:armiagustar@gmail.com)

Abstract

Ahmad al-Raysuni and Jasser Auda are two contemporary Muslim intellectuals who focus on exploring the theme of maqasid al-shari'ah. Even though they pursue maqasid themes, both al-Raysuni and Auda represent their different schools of thought. Al-Raysuni represents the traditional maqasid school of thought that was introduced and developed by previous scholars. Whereas Auda represents a modern maqasid school that carries the spirit of a contemporary era which is completely different from traditional views. Academically, the differences above indicate the existence of different methods in understanding and applying the theory of maqasid al-shari'ah. Therefore, researchers feel intrigued to explore the difference between their methods. Departing from this anxiety, the researcher wishes to compare the views of Ahmad al-Raysuni and Jasser Auda on maqasid al-shari'ah. This study is a normative study that employs a comparative approach; by mapping the thoughts of the two figures in terms of the determination method maqasid al-shari'ah. The object of the study is the thoughts of the two figures. Data is collected from books written by both of them and related journals. This study presents three main findings: First, both al-Raysuni and Auda base their thoughts on classical sources of Islamic law regarding maqasid al-shari'ah. Second, al-Raysuni adheres to the study of classical maqasid and contextualizes it to the modern world with his fikr maqasidi and taqrib-taglib theory, while Auda reconstructs the maqasid as a new ushul al-fiqh approach on Islamic law, and found six features of the system: cognition, wholeness, openness, and self-renewal, hierarchical relationships, multi-dimensional, and purposefulness. Third, if we map the tendency of both deep thoughts of maqasid al-shari'ah, then al-Raysuni is closer to Neo-Traditionalism, while Auda is closer to post-postmodernism.

Keywords: Al-Raysuni, Auda, Maqasid Al-Syari'ah.

STUDI KOMPARASI MENGENAI TEORI MAQASID AL-SYARI'AH MENURUT AHMAD AL-RAYSUNI DAN JASSER AUDA

Abstrak

Ahmad al-Raysuni dan Jasser Auda merupakan dua tokoh cendekiawan muslim kontemporer yang fokus mendalami tema maqasid al-syari'ah. Walaupun sama-sama menekuni tema maqasid, akan tetapi baik al-Raysuni maupun Auda mewakili corak pemikiran masing-masing yang berbeda. Al-Raysuni mewakili corak pemikiran

maqasid tradisional yang dikenalkan dan dikembangkan oleh ulama terdahulu. Sedangkan Auda mewakili corak maqasid modern yang membawa semangat zaman kontemporer yang berbeda sama sekali dengan pandangan tradisional. Secara akademik, perbedaan di atas menunjukkan adanya perbedaan metode dalam memahami dan mengaplikasikan teori maqasid al-syari'ah. Oleh karena itu, peneliti merasa tergelitik untuk menelusuri dan meneliti sejauh mana perbedaan metode dari keduanya. Berangkat dari kegelisahan ini lah, peneliti berkeinginan untuk memkomparasikan pandangan Ahmad al-Raysuni dan Jasser Auda terhadap maqasid al-Syari'ah. Adapun Jenis kajian ini adalah kajian literatur atau kepustakaan, pendekatan yang digunakan adalah komparasi; dengan memetakan pemikiran kedua tokoh tersebut dalam hal metode penetapan maqasid al-syari'ah. Objek kajiannya adalah pemikiran kedua tokoh tersebut, dan data kajiannya diperoleh dari buku-buku yang ditulis oleh keduanya dan jurnal-jurnal yang terkait. Dari kajian ini penulis menemukan beberapa hal, yaitu: pertama baik al-Raysuni maupun Auda sama-sama mendasarkan pemikirannya dengan sumber-sumber klasik hukum Islam mengenai maqasid al-syari'ah. Kedua, al-Raysuni berpegang dengan kajian maqasid klasik dan mengkontekstualisasikannya ke alam modern dengan teori fikr maqasidi dan taqrib-taghlibnya, sedangkan Auda merekonstruksi maqasid sebagai pendekatan "ushul al-fiqh baru" terhadap hukum Islam, dan menemukan enam fitur sistem: kognisi, keutuhan, keterbukaan dan pembaruan diri, hubungan hirarki yang saling mempengaruhi, multi-dimensi, dan selalu mengacu pada tujuan utama. Ketiga, bila kita memetakan kecenderungan pemikiran keduanya dalam maqasid al-syari'ah, maka al-Raysuni lebih dekat kepada Neo-Traditionalisme, sedangkan Auda lebih dekat kepada post-postmodernisme.

Kata kunci: Al-Raysuni, Auda, Maqasid Al-Syari'ah.

A. Pendahuluan

Kajian *maqasid al-syariah* pada abad 20-21 telah mengalami perkembangan yang signifikan. Banyak sekali pengkaji dengan berbagai latar belakang yang tertarik menelitinya. Hal ini dapat dilihat dari banyaknya buku, jurnal, karya-karya skripsi, tesis, dan disertasi yang bertemakan maqasid, baik kajian *maqasid* sebagai sebuah teori maupun berupa aplikasinya dalam berbagai persoalan kehidupan (Kamali, 2018). Bahkan kajian *maqasid* juga telah menjadi satu program studi tersendiri pada program pascasarjana di salah satu UIN di Indonesia. Perkembangan kajian *maqasid* kontemporer tidak terlepas dari perkembangan kajian ilmu-ilmu keislaman kontemporer sebagai suatu pendekatan baru dalam

merespon kondisi umat Islam zaman modern. Kemunduran umat Islam dalam kancan peradaban dari abad ke-18 hingga saat ini meninggalkan rasa keprihatinan diantara para cerdik-cendekia dan para pemimpin mereka. Sehingga bermunculan berbagai macam gagasan untuk mencari solusi persoalan tersebut. Di antara gagasan-gagasannya adalah gagasan mengenai reformasi pemahaman keislaman kaum muslimin yang harus sesuai dengan semangat dunia modern. Dari gagasan ini maka diharapkan umat Islam mampu bangkit dan memperkecil gap antara mereka dengan peradaban barat modern.

Peradaban dunia modern yang semakin canggih dan kompleks meniscayakan kehadiran persoalan-persoalan baru dalam kehidupan, dimana keadaan umat manusia saat ini sudah sangat berbeda dengan sebelumnya. Revolusi industri dari yang pertama sampai keempat telah merubah cara hidup dan cara pandang manusia. Informasi tidak lagi tertutup dan bisa diakses oleh siapa saja, kemudian situasi masyarakat juga semakin terbuka dan penemuan-penemuan sains-teknologi juga semakin melengkapi kehidupan manusia. Di sisi lain kajian-kajian ilmu pengetahuan juga semakin berkembang, dari ilmu filsafat sampai dengan ilmu terapan. Kajian-kajian tersebut lantas dipelajari oleh para pelajar dan cerdik-cendekia muslim.

Oleh karena itu, atas dasar pandangan bahwa kehidupan zaman dan dunia yang semakin kompleks, maka para cendekiawan muslim modern merasa harus menyambut perubahan zaman dengan menjadikan ilmu-ilmu keislaman kompatibel dengan isu-isu aktual. Sehingga lahirlah kajian-kajian baru dalam seluruh disiplin *ulumuddin*, seperti misalnya dalam bidang hukum Islam (*fiqh dan ushul al-fiqh*) dipandang perlu melakukan reformasi dan penyegaran dalam metodologi istimbat hukum yang sesuai dengan semangat zamannya (Abdullah, 2012). Maka dalam hal ini lahirlah kajian-kajian *maqasid al-syari'ah* kontemporer sebagai upaya menjawab tantangan zaman, seperti upaya yang dilakukan Ibn 'Asyur, Muhammad al-Ghazali, Yusuf Qaradhawi, 'Allal al-Fasi, Ahmad al-Raysuni, Thaha Jabir al-'Alwani, Jasser Audah dan cendekiawan-cendekiawan lainnya.

Ahmad al-Raysuni dan Jasser Auda merupakan Intelektual Muslim kontemporer yang sama-sama menekuni kajian *maqasid al-syari'ah*. Keduanya juga memiliki banyak karya dalam bidang ini, dari buku hingga tulisan-tulisan dalam berbagai jurnal ilmiah. Selain karya-karya di atas, terdapat juga banyak sarjana yang mengkaji pemikiran kedua tokoh tersebut dalam karya-karya ilmiah berupa tesis maupun artikel jurnal. Sehingga tidak berlebihan bila dikatakan kalau keduanya

merupakan tokoh yang ekspert dan berpengalaman dalam kajian *maqasid al-syari'ah*.

Walaupun sama-sama menekuni tema maqasid, akan tetapi baik al-Raysuni maupun Auda mewakili corak pemikiran masing-masing yang berbeda. Al-Raysuni mewakili corak pemikiran maqasid tradisional yang dikenalkan dan dikembangkan oleh ulama terdahulu. Sedangkan Auda mewakili corak *maqasid* modern yang membawa semangat zaman kontemporer yang berbeda sama sekali dengan pandangan tradisional. Secara akademik, perbedaan di atas menunjukkan adanya perbedaan metode memahami dan mengaplikasikan teori *maqasid al-syari'ah*. Oleh karena itu, peneliti merasa tergelitik untuk menelusuri dan meneliti sejauh mana perbedaan metode dari keduanya. Berangkat dari kegelisahan ini lah, peneliti berkeinginan untuk memkomparasikan pandangan Ahmad al-Raysuni dan Jasser Auda terhadap *maqasid al-Syari'ah*.

Sejauh penelusuran penulis, tidak ditemukan satu karya tulis yang membandingkan konsep *maqasid* menurut al-Raysuni dan Auda. Yang penulis temukan adalah perbandingan *maqasid* menurut Sahal Mahfudz dan Auda, serta Ibn 'Asyur dan Auda. Selebihnya adalah karya-karya mengenai pemikiran *maqasid* Auda secara mandiri, dan beberapa karya tentang pemikiran *maqasid* dan politik Raysuni secara mandiri juga. Karya-karya tulis tersebut akan dipaparkan secara lebih lengkap pada paragraph-paragraf di bawah ini.

Karya pertama berjudul *Merumuskan Fiqih Kesejahteraan Sosial: Studi atas Pemikiran Sahal Mahfudz dan Jasser Auda*, ditulis oleh Arif Maftuhin. Tulisan ini membahas teori maqasid dalam kerangka perbandingan pemikiran kedua tokoh, akan tetapi difokuskan pada tema kesejahteraan sosial (Maftuhin, 2012). Karya kedua berjudul *Maqasid al-Syari'ah dalam Tinjauan Pemikiran Ibnu 'Asyur dan Jasser Auda*, ditulis oleh Moh. Fauzan Ni'ami dan Bustamin. Karya ini menelisik persamaan, perbedaan, kelebihan, dan kekurangan pemikiran kedua tokoh tersebut mengenai maqasid (Ni'ami & Bustamin, 2021).

Karya ketiga berjudul *Ijtihad Maqashid Perspektif Ahmad al-Raysuni*, ditulis oleh Rizal Mumazziq Zionis. Tulisan ini mengurai bagaimana al-Raysuni berijtihad dengan maqasid al-Syari'ah dan sedikit menjelaskan geneologi pemikirannya yang berasal dari al-Syatibi (Zionis, 2012). Karya keempat berjudul *The Construction of Indonesian Political Fiqh: Maqasid al-Syari'ah Perspective and Ahmad ar-Raysuni's Thoughts*, ditulis oleh Syaiful Bahri. Tulisan ini membahas pentingnya melakukan pembaruan terhadap beberapa isu dalam *fiqh siyasah* klasik sesuai konteks

Indonesia. Penulis menggunakan pendekatan maqasid dan pemikiran al-Raysuni terhadap persoalan politik (Bahri, 2020).

Karya-karya tulis selanjutnya mengkaji tentang pemikiran Auda terhadap maqasid al-syari'ah. Karya-karya tersebut berjudul: 1) *Pendekatan Sistem Jasser Auda Terhadap Hukum Islam: Ke Arah Fiqh Post-Postmodernisme*, ditulis oleh Muhammad Faisol. Tulisan ini membahas pembaharuan Jasser Auda dalam bidang hukum Islam yang menawarkan pendekatan sistemik terhadap hukum Islam (Faisol, 2017). 2) *Epistemologi Keilmuan Kalam dan Fiqih dalam Merespon Perubahan di Era Negara-Bangsa dan Globalisasi (Pemikiran Filsafat Keilmuan Agama Islam Jasser Auda)*, ditulis oleh Prof. Dr. M. Amin Abdullah. Tulisan ini mencoba untuk merumuskan pembaharuan filsafat ilmu (epistemologi) Islam dalam fiqh dan kalam dengan dasar enam fitur sistem Auda (Abdullah, 2012). 3) *Maqāsid Al-Shariah in The Contemporary Islamic Legal Discourse: Perspective Of Jasser Auda*, ditulis oleh Zaprulkhan, secara khusus membahas tentang rekonstruksi metodologi maqasid al-syari'ah yang dilakukan oleh Jasser Auda (Zaprulkhan, 2018). 4) *Menuju Fiqih Progresif: (Fiqih Modern Berdasarkan Maqashid Al Syariah Perspektif Jaser Auda)*, ditulis oleh Teguh Anshori. Tulisan ini membahas tentang fiqh modern yang didasarkan dengan pemikiran Auda tentang maqasid al-syari'ah sebagai pendekatan baru terhadap hukum Islam (Anshori, 2020).

Adapun penelitian ini akan membatasi pembahasannya pada kajian perbandingan teori maqasid al-syari'ah antara Ahmad al-Raysuni dan Jasser Auda. Pada pembahasan teori masing-masing tokoh mungkin akan sedikit mirip dengan pembahasan artikel-artikel di atas, akan tetapi titik perbedaannya adalah pada analisa perbandingan antara al-Raysuni dan Auda.

Tujuan penelitian ini adalah untuk mencari persamaan dan perbedaan pemikiran kedua tokoh tersebut mengenai *maqasid al-syari'ah* dan juga memetakan pemikiran kedua tokoh tersebut dalam metode penetapan *maqasid al-syari'ah*.

B. Metodologi

Kajian penelitian ini merupakan kajian literatur atau kajian kepustakaan, dimana buku, jurnal, dan karya tulis yang terkait dengan tema *maqasid al-syariah* menurut Ahmad -Raysuni dan Jasser Auda akan dijadikan sebagai rujukan dalam mengetengahkan pokok-pokok pikiran kedua tokoh tersebut mengenai *maqasid al-syariah*. Sedangkan rujukan utamanya adalah buku-buku yang ditulis oleh kedua tokoh tersebut.

Pendekatan yang digunakan adalah komparasi; dengan memetakan pemikiran kedua tokoh tersebut dalam hal metode penetapan *maqasid al-syari'ah*. Dengan melakukan studi komparasi mengenai pemikiran kedua tokoh tersebut, diharapkan dapat diketahui sumbangsih keduanya dalam kajian hukum Islam berupa gagasan otentik mengenai *maqasid al-syari'ah*.

C. Hasil dan Pembahasan

1. Peta Pemikiran *Maqasid Syari'ah*

Membahas sub bab ini akan dipaparkan secara ringkas mengenai peta pemikiran *maqasid al-syar'ah*. Pada perjalanannya, *maqasid al-syari'ah* telah melalui bermacam-macam kontestasi dan perkembangan-perkembangan. Secara umum kita dapat membagi corak pemikiran maqasid menjadi dua corak besar, yaitu: corak klasik dan kontemporer. Corak klasik berkembang dalam beberapa fase, yaitu fase sahabat Nabi, fase sebelum abad ke-5 H, dan fase 5-8 H. Sedangkan corak kontemporer dimulai dengan gerakan reformasi keagamaan Rasyid Ridha dan Muhammad Abduh pada abad ke-14 H.

Pada fase sahabat Nabi, ditandai dengan ijtihad para sahabat terhadap perintah Nabi untuk melaksanakan shalat ashar di Bani Quraidhah, dimana saat itu waktu sudah mendekati ashar. Dari perintah tersebut ada kelompok sahabat yang memahami secara tekstual bahwa mereka harus melaksanakan shalat asar di Bani Quraidhah, walaupun harus melewatkan waktu ashar. Kelompok lain memahami bahwa mereka supaya menunaikan shalat ashar di tengah perjalanan dan segera menuju Bani Quraidhah. Contoh kedua adalah ijtihad Sayyidina Umar yang tidak membagikan wilayah yang baru saja ditaklukkan, dengan dasar untuk mengurangi kesenjangan ekonomi. Apa yang difahami oleh Umar dan Sahabat yang sependapat dengannya kemudian hari disebut sebagai *dilalah al-maqsid* (Auda, 2015).

Pada fase sebelum abad ke-5 H, *maqasid al-syari'ah* mulai berkembang, namun belum menjadi subjek tulisan ilmiah atau mendapatkan perhatian khusus, hingga akhir abad ke-3 H, terma *al-maqasid* menjadi judul sebuah monograf tentang ibadah yang ditulis oleh al-Tirmidzi al-Hakim, dan buku tentang maqasid tentang muamalah ditulis oleh Abu Zaid al-Balkhi dengan judul *al-Ibanah 'an Ilal al-Diyanah* (menyingkap maksud-maksud dan praktik-praktik keagamaan) (Auda, 2015).

Selanjutnya pada fase abad ke-5 hingga 8 H, dimulai dengan al-Juwaini yang memperkenalkan konsep *dharuriyyat al-khams*, yakni melestarikan jiwa, agama, akal, keluarga, dan harta. ia juga mengenalkan tingkatan-tingkatan maqasid, berupa tingkatan keniscayaan (*dharuriyyat*), tingkatan kebutuhan public (*al-hajah al-amah*), tingkatan perilaku moral (*al-makrumat*), dan tingkatan anjuran (*al-*

mandubat). Kemudian konsep-konsep ini dilanjutkan dan dikembangkan oleh muridnya, al-Ghazali. Al-Ghazali sendiri juga memberikan kontribusi penting dengan menggunakan maqasid al-syari'ah sebagai 'illat hukum (alasan di balik hukum). Pada akhirnya kontribusi paling signifikan terhadap perkembangan maqasid al-syari'ah pada fase ini ditorehkan oleh al-Syatibi dengan *al-muwafaqat fi ushul al-syari'ah*. Melalui karyanya tersebut al-Syatibi mengembangkan maqasid sebagai pondasi hukum, maqasid sebagai dasar hukum, dan maqasid sebagai dalil hukum yang pasti (*qat'i*) (Auda, 2015).

Adapun corak kontemporer, menunjukkan konsepsi-konsepsi *maqasid al-syari'ah* yang telah berkembang dan berevolusi sesuai dengan semangat zaman modern. Pemahaman maqasid kontemporer sudah lain dari pemahaman klasik, misalnya konsep melestarikan keluarga (*hifdz al-nasl*) berkembang menjadi konsep kepedulian pada keluarga, sistem sosial islami, konsep melestarikan akal (*hifdz al-'aql*) berkembang menjadi pengembangan pemikiran ilmiah, menekan mentalitas taklid, dan semacamnya, dan konsep melestarikan kehormatan (*hifdz al-'irdh*) berkembang menjadi menjaga hak asasi manusia. Perkembangan-perkembangan ini juga berlaku terhadap konsep pelestarian yang lainnya. Sehingga konsepsi *maqasid al-syari'ah* kontemporer sama sekali berbeda dengan konsepsi klasik, karena konsepsi kontemporer menyiratkan penyesuaian-penyesuaian terhadap zaman modern masa kini

2. Maqasid Al-Syari'ah Menurut Ahmad Al-Raysuni

Ahmad al-Raysuni merupakan salah satu cendekiawan muslim kontemporer yang namanya dikenal sebagai pengkaji *maqasid as-syari'ah*. Lebih tepatnya ia dikenal sebagai pengkaji gagasan *maqasid as-syari'ah* Imam al-Syatibi, hal ini dapat dilihat dari karya beliau yang berjudul *Nadhariyyat al-Maqasid 'inda al-Imam al-Syatibi*. Gagasan-gagasannya dikenal sebagai penyambung lidah dan pelanjut proyek besar al-Syatibi. Sebab ia mampu menerjemahkan gagasan-gagasan al-Syatibi ke dalam konteks kontemporer (Zionis, 2012).

Ahmad al-Raysuni lahir pada tahun 1953 M, di kota al-Qashr al-Kabir, wilayah utara Marocco. Ia menempuh pendidikan dasar hingga menengah di kota kelahirannya dan pendidikan S1 di Universitas Qurawiyain, lulus tahun 1978. Selanjutnya ia menyelesaikan pendidikan S2 pada tahun 1989, dan S3 pada tahun 1994, keduanya di Universitas Muhammad Al-Khamis. Karya-karyanya dalam bentuk buku yang diterbitkan cukup banyak, lebih dari 30 buku dengan tema *maqasid al-syari'ah*, *ushul al-fiqh*, politik Islam, dan pembaruan faham keislaman.

Adapun karya-karyanya yang bertemakan *maqasid al-syari'ah* seperti : *Nadhariyyatul Maqasid 'Inda Al-Imam Al-Syatibi, Min A'lamil Fikri Al-Maqasidi, Madkhal Ila Maqasid Al-Syari'ah, Al-Fikr Al-Maqasidi Qawa'iduhu wa Fawaiduhu, Al-Ijtihad : An-Nash wa Al-Mashlahah wa Al-Waqi', Muhadharat Fi Maqasid Al-Syari'ah, Al-Qawa'idu Al-Asas li 'Ilmi Maqasid Al-Syari'ah, Al-Jam'u wa Al-Tashnifli Maqasid Al-Syar'i Al-Hanif, Ilm Ushul Al-Fiqh fi Dhou'i Maqasidih, Maqsidu Al-Salam fi Syari'ati Al-Islam, Qawa'id Al-Maqasid*. Ia juga aktif menulis artikel di jurnal ilmiah, seminar-seminar, surat kabar, dan situs-situs internet.

Sejak tahun 1986 ia sudah aktif menjadi mengajar *ushul al-fiqh* dan *maqasid as-syari'ah* serta menjadi pembimbing program master dan doktoral di berbagai Universitas di Marocco, ia juga menjadi penasehat akademik pada organisasi IIIT, dan program-program penelitian kajian keislaman di beberapa negara, selain itu ia juga aktif dalam banyak kegiatan lainnya. Saat ini ia menjabat sebagai Presiden Persatuan Ulama Muslim Sedunia (*al-ittihad al-'alamy li 'ulama'i al-muslimin*) (*Sirah Al-Dzatiyyah*, n.d.).

Menurut Ahmad Al-Raysuni *maqasid as-syari'ah* adalah “tujuan-tujuan pokok syari'at yang perlu diwujudkan dalam kehidupan supaya menjadi kebaikan dan kemaslahatan bagi manusia” (Al-Raysuni, 1995). Lebih lanjut ia menjelaskan bahwa kata *maqasid* secara literal memiliki arti segala sesuatu yang berkaitan dengan niat seorang hamba dan yang menjadi tujuan dari keinginannya. Dengan begitu *maqasid al-syari'ah* atau *maqasid al-syari'* dapat difahami sebagai “makna-makna, tujuan-tujuan, implikasi-implikasi, dan nilai-nilai yang berkaitan dengan pesan dan muatan syari'at (*khitab/taklif syar'i*), dimana hal-hal tersebut menjadi tujuan yang ingin dicapai oleh seseorang yang sudah mukallaf”. Sehingga bisa dikatakan bahwa syari'at menginginkan para mukallaf untuk menuju apa yang menjadi tujuannya. Dengan demikian, definisi di atas menjadikan kita berhadapan dengan dua sumber *maqasid as-syari'ah*, yakni: syariat itu sendiri dan para mukallaf di sisi lain, tetapi keduanya disatukan oleh satu tujuan, dimana baik syari'at maupun mukallaf berjalan beriringan menuju suatu tujuan yang sama (Al-Raysuni, 2010a)

a) Maksud Pembuat Hukum (*Maqasid Al-Syari'*): *Maqasid Al-Khitab dan Maqasid Al-Ahkam*

Menurut al-Raysuni, maksud Allah (*al-Syari'*) dapat dipahami dari dua jenis *maqasid* yang terkait dengan ayat dan hadits, yakni: maksud teks (*maqasid al-khitab*) dan maksud hukum (*maqasid al-hukm*).

Jenis Pertama adalah maksud teks, yaitu makna yang dimaksudkan oleh teks ayat maupun hadits. Istilah ini digunakan pada suatu teks yang memiliki dua kemungkinan makna atau lebih. Misalnya suatu teks ayat atau hadits memiliki lebih dari satu kemungkinan makna, dimana makna pertama bersifat nampak (*dhahir*) dan masuk akal. Tetapi setelah merenungi, mentafakkuri, dan mempertimbangkan dalil-dalil yang lain, akhirnya tersingkaplah bahwa yang dimaksudkan oleh teks tersebut adalah makna yang lain dari makna pertama. Maka saat itu lah penafsir mengatakan bahwa “maksud dari teks ini adalah makna yang kedua (*maqsud al-nasshi kadza*).

Jenis kedua adalah maksud hukum, yaitu manfaat-manfaat dan nilai-nilai yang dituju di balik pelaksanaan hukum-hukum syari’at, dimana hukum-hukum tersebut diperoleh setelah memahami *maqasid al-khitab* (Al-Raysuni, 2010a)

Supaya lebih jelas dalam memahami perbedaan jenis pertama dan kedua mari kita perhatikan contoh di bawah ini:

Allah ﷻ berfirman dalam Q.S. At-Taubah (9): 103:

خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ

“Ambillah zakat dari harta mereka, guna membersihkan dan menyucikan mereka, dan berdoalah untuk mereka”.

Dari ayat di atas, kita dapat membedakan antara maksud teks dengan maksud hukum dengan memperhatikan penjelasan pada tabel berikut ini (Al-Raysuni, 2010a) :

1	<i>Maqasid Al-Khitab</i>	<p>a. Secara dzahir, perintah pengumpulan zakat pada ayat di atas ditujukan kepada Nabi ﷺ. Tetapi bila kita mencari maksud teksnya, selain kepada Nabi ﷺ juga ditujukan kepada para mukallaf dari kalangan kaum muslimin, dan lebih khusus lagi kepada para ulil amri (pengambil kebijakan) dari kalangan kaum muslimin.</p> <p>b. Maksud dari harta (<i>amwal</i>) yang diambil adalah besaran tertentu dari jumlah harta dengan batasan minimal tertentu yang biasa disebut sebagai <i>miqdar</i> dan <i>nishab</i>.</p>
---	--------------------------	--

		c. Maksud dari pengumpulan zakat tersebut adalah supaya disalurkan (<i>tasharruf</i>) kepada orang-orang yang berhak menerimanya (<i>mustahiq</i>), kriteria <i>mustahiq</i> tersebut dijelaskan pada ayat lainnya (Q.S. At-Taubah (9): 60).
2	<i>Maqasid Al-Ahkam</i>	<p>Maksud hukum dari ayat di atas adalah jawaban dari pertanyaan-pertanyaan berikut:</p> <ol style="list-style-type: none"> a. Mengapa Allah mewajibkan untuk mengambil zakat dengan besaran tertentu dari harta hamba-Nya sedangkan harta tersebut dimilikinya secara sah? b. Mengapa harus ditasharrufkan kepada orang lain yang berhak? c. Dan mengapa hanya orang-orang tertentu (<i>mustahiq zakat</i>) yang berhak mendapatkannya? d. Apa sebenarnya tujuan yang ingin dicapai dari disyariatkannya zakat?

b) Pembagian *Maqasid Al-Syari'ah*

Dengan mempertimbangkan perbedaan ruang lingkup *maqasid* pada setiap hukum syari'at yang berbeda-beda, Al-Raysuni membagi *maqasid al-syari'ah* menjadi 3 kelompok, sebagai berikut:

Kelompok pertama adalah *al-maqasid al-'ammah* (maksud-maksud umum), yaitu tujuan-tujuan yang menjadi perhatian utama dalam setiap hukum syar'i atau kebanyakannya. Seperti lima hukum keniscayaan (*al-dharuriyyat al-khams*) : penjagaan terhadap agama, jiwa, keturunan, akal, dan harta. Contoh lain dari *al-maqasid al-'ammah* adalah menghindari keburukan dan ketidaknyamanan, penegakan keadilan dalam hidup berbangsa dan bernegara, melestarikan bumi, menjaga aturan-aturan kehidupan, dan kemanfaan-kemanfaatan yang bersifat umum lainnya.

Kelompok kedua adalah *al-maqasid al-khassah* (maksud-maksud khusus), yaitu tujuan-tujuan yang menjadi perhatian utama pada bab-bab tertentu dalam hukum syar'i, seperti tujuan syari'at dalam penyelenggaraan keluarga, transaksi ekonomi, pekerjaan manusia, pengadilan dan persaksian, bantuan sosial, dan hukuman-hukuman.

Dan *Kelompok ketiga* adalah *al-maqasid al-juz'iyah* (maksud-maksud parsial), yaitu tujuan-tujuan syar'i pada perkara-perkara rinci dalam hukum-hukum syar'i, seperti tujuan disyari'atkannya mahar sebagai sebuah tanda cinta antara kedua mempelai dan tujuan disyariatkannya saksi sebagai penetapan akad supaya terhindar dari perdebatan dan penolakan (Al-Raysuni, 1995).

Model pengelompokan di atas akan sangat membantu para pengkaji dalam mencari dan menentukan *maqasid al-syari'ah* pada teks-teks al-Qur'an dan as-Sunnah. Dimana pencarian *maqasid* yang benar dan komprehensif tidak dapat dilakukan kecuali dengan mencari dan menalarnya dengan tiga tipologi tersebut. Artinya tujuan-tujuan syari'at secara umum tidak dapat ditentukan, tanpa mengetahui tujuan syari'at pada setiap babnya, sedangkan tujuan syari'at pada setiap bab juga tidak dapat ditentukan tanpa mengkaji tujuan-tujuan parsial pada tingkat sub-bab yang bersifat lebih terperinci lagi (Al-Raysuni, 2010a).

c) Hubungan Antara Syari'at dan Kemaslahatan (*Al-Syari'ah Wa Al-Masalih*)

Pada hakikatnya, *maqasid al-syari'ah* dibangun di atas satu landasan bahwa syari'at yang diturunkan Allah melalui para *Anbiya'*, memiliki maksud dan tujuan. Maksud dan tujuan tersebut pada akhirnya akan kembali kepada kemaslahatan manusia. Hal ini menjadi penting untuk kita ketahui karena terdapat sebagian 'ulama dan golongan yang memandang bahwa syari'at yang diturunkan kepada manusia tidak memiliki tujuan kecuali hanya sekedar beban hukum (*taklif*), ujian (*ibtilla'*), dan bentuk ketundukan (*ubudiyyah*) hamba kepada Tuhan, dimana mereka akan menuai hasilnya di akhirat. Menurut mereka syari'at tidak memiliki kepentingan atau kemaslahatan bagi manusia di dunia ini. Padahal sangat mudah bagi kita untuk mengetahui bahwa syari'at ini memiliki kemaslahatan bagi manusia di dunia maupun akhirat, tidak perlu melakukan penelitian yang muluk-muluk, cukup mendengarkan dan memperhatikan ayat-ayat yang menunjukkan dengan jelas akan hal tersebut. Seperti dalam Q.S. Taha (20): 122-123:

فَأَمَّا يَا تَبِيتُكُمْ مِّنِّي هُدًى ۖ فَمَنِ اتَّبَعَ هُدًى فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَىٰ (١٢٣) وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا
وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى (١٢٤)

"Jika datang kepadamu petunjuk dari-Ku, maka (ketahuilah) barang siapa mengikuti petunjuk-Ku, dia tidak akan sesat dan tidak akan celaka. Dan barang siapa berpaling dari peringatan-Ku, maka sungguh, dia akan menjalani kehidupan yang sempit, dan Kami akan mengumpulkannya pada hari Kiamat dalam keadaan buta".

Ayat di atas menunjukkan bahwa Allah menurunkan petunjuk -termasuk di dalamnya syari'at- kepada manusia dengan maksud dan tujuan supaya mereka terhindar dari kesesatan dan penderitaan, juga menghindarkan diri mereka dari kesempitan hidup di dunia dan kebutaan di akhirat. Jadi, *dalalah* ayat di atas bersifat umum yang mencakup kehidupan dunia dan akhirat (Al-Raysuni, 2010).

Dalam bukunya yang berjudul *Ijtihad: An-Nash, Al-Waqi', Al-Maslahah*, Al-Raysuni mendiskusikan satu adagium yang menarik, yaitu "syari'at adalah kemaslahatan, dan kemaslahatan adalah syari'at (*al-syari'atu maslahatun wa al-maslahatu syari'atun*)" (Al-Raysuni, 2000). Dalam menjelaskan adagium tersebut, setidaknya harus menguraikan dua kalimat:

a. Syari'at adalah kemaslahatan (*al-syari'atu maslahatun*)

Mayoritas ulama di belahan dunia dari zaman ke zaman sepakat dengan ungkapan ini. Hal ini tercermin dari banyak kaidah fiqh hasil dari penalaran induktif (*istiqra'*) mereka. Kaidah-kaidah tersebut menjelaskan bahwa syari'at bertujuan untuk mewujudkan suatu kemaslahatan. Contohnya adalah sebagai berikut:

- 1) Syari'at bertujuan untuk mewujudkan *masalih* dan menghindari *mafasid*.
- 2) Syari'at diturunkan untuk kemaslahatan manusia baik dalam waktu segera atau waktu yang akan datang.
- 3) Syari'at dibangun dan diasaskan di atas hikmah dan kemaslahatan manusia, yakni berupa keadilan umum, rahmat, dan semua kebajikan-kebajikan.
- 4) Dimana ada kemaslahatan di sana lah ada syari'at Allah, dimana ada syari'at Allah di sana lah ada kemaslahatan.

b. Kemaslahatan adalah syari'at (*al-maslahatu syari'atun*).

Adapun dasar dari ungkapan ini adalah dalil-dalil syari'at yang bersifat umum seperti: *al-maslahah al-mursalah, al-istihsan, sadd al-dzara'i', al-'urf* dan *al-istidlal*. Di samping itu ada juga kaedah-kaedah fiqh yang mendukung ungkapan ini, diantaranya:

- 1) Hukum asal dari kemanfaatan adalah halal dan hukum asal dari keburukan adalah haram.
- 2) Jangan berbuat buruk dan membahayakan orang lain
- 3) Keburukan dan bahaya dihilangkan.
- 4) Boleh melakukan suatu bahaya yang bersifat kecil dan parsial supaya tidak terjadi bahaya yang lebih besar.
- 5) Pengurusan masyarakat tergantung kepada kemaslahatannya.

d) Kemaslahatan (*Masalih*) dan Keburukan (*Mafasid*)

a. Pengertian

Menurut Al-Raysuni, *maqasid a-syari'ah* terangkum dalam satu istilah yang populer yang berbunyi "*jalbu al-masalih wa dar'u al-mafasid*", artinya: mengambil kebaikan atau kemaslahatan dan menghindarkan dari keburukan. Sehingga pembahasan mengenai *masalih* dan *mafasid* menjadi sangat penting karena keduanya merupakan inti dari *maqasid a-syari'ah* itu sendiri.

Kemaslahatan (*masalih*) dapat diartikan sebagai suatu kemanfaatan. Dan kemanfaatan adalah satu ungkapan dari kenikmatan dan wasilahnya. Sedangkan keburukan (*mafsadah/madharrah*) berarti rasa sakit dan wasilahnya. Menurut Al-'Izz bin Abdussalam, kemaslahatan terdiri dari empat hal : kenikmatan dan sebab-sebabnya, kebahagiaan dan sebab-sebabnya. Dan keburukan juga terdiri dari empat hal: rasa sakit dan sebab-sebabnya, rasa galau dan sebab-sebabnya. Al-Syatibi mengartikan kemaslahatan sebagai terwujudnya kehidupan manusia yang baik, sejahtera, dan mendapatkan kepuasan-kepuasan ragawi maupun akali, sehingga ia mendapatkan kenikmatan secara sempurna.

Dari pengertian-pengertian di atas yang saling melengkapi, maka dapat disimpulkan bahwa ruang lingkup yang terkandung dalam kemaslahatan dan keburukan adalah sebagai berikut:

- 1) Kemaslahatan akhirat beserta wasilah-wasilah dan sebab-sebabnya
- 2) Kemaslahatan dunia beserta wasilah-wasilah dan sebab-sebabnya
- 3) Keburukan akhirat beserta wasilah-wasilah dan sebab-sebabnya
- 4) Keburukan dunia beserta wasilah-wasilah dan sebab-sebabnya

Pada akhirnya, hakikat kemaslahatan adalah kelezatan dan kenikmatan, baik yang bersifat ragawi maupun yang bersifat akali dan spiritual. Dan hakikat keburukan adalah setiap rasa sakit/luka dan siksa, baik yang bersifat ragawi, akali maupun spiritual. Perlu menjadi catatan, bahwa pemaknaan maslahat sebagai suatu kenikmatan dan kelezatan bukan bermaksud sebagai pemuasan raga saja, akan tetapi maknanya melampaui dari itu.

Sehingga, untuk menghindari penyempitan makna kemaslahatan, As-Syatibi menekankan bahwa kemaslahatan yang hakiki adalah kemaslahatan yang mewujudkan kehidupan yang baik di dunia sebagai bekal untuk kehidupan akhirat kelak. Kemaslahatan bukan suatu pemuasan hawa nafsu, karena tujuan syari'at adalah untuk menghindarkan para mukallaf dari jebakan hawa nafsu supaya mereka benar-benar menjadi hamba Allah yang baik. Atas dasar ini lah

syari'at membuat rambu-rambu dalam penetapan masalah ini. Karena manusia dengan dorongan jiwa yang ia miliki dan pandangannya yang pendek, tekad mengira sesuatu sebagai masalah padahal itu adalah mafsadah, atau ia memilih satu masalah dengan meninggalkan masalah yang lebih penting, dan terkadang ia ingin menghindari mafsadah, tetapi malah terjebak pada mafsadah yang lebih besar lagi (Al-Raysuni, 1995).

b. Pembagian Kemaslahatan (*Masalih*)

Seperti para ulama' terdahulu, Al-Raysuni membagi kemaslahatan menjadi tiga tingkatan, yaitu: keniscayaan (*dharuriyyat*), kebutuhan (*hajjiyyat*), dan pelengkap (*tahsiniyyat*).

Pertama: tingkatan keniscayaan (*dharuriyyat*) adalah suatu kemaslahatan asasi yang harus dipenuhi dan tidak bisa tidak, bila ia tidak dipenuhi maka akan berdampak sangat buruk pada kehidupan, baik level pribadi maupun masyarakat. Dalam hal ini para ulama melakukan penalaran induktif (*istiqra*) terhadap *maqasid al-syari'ah* dan *masalih* umum pada kebanyakan hukum-hukum syari'ah dan menemukan lima hukum keniscayaan yang biasa disebut sebagai "*al-dharuriyyat al-khams*" atau "*al-usul al-khams*" atau "*al-kulliyat al-khams*". Konon orang yang pertama kali menyebutkan lima hukum keniscayaan dalam karyanya adalah al-Ghazali. Adapun lima hukum keniscayaan tersebut ialah:

- 1) Melestarikan agama (*hifdz al-din*)
- 2) Melestarikan jiwa (*hifdz al-nafs*)
- 3) Melestarikan akal (*hifdz al-'aql*)
- 4) Melestarikan keturunan (*hifdz al-nasl*)
- 5) Melestarikan harta (*hifdz al-mal*)

Kedua: tingkatan kebutuhan (*hajjiyyat*), yakni suatu kemaslahatan yang dibutuhkan manusia, tetapi tidak sampai pada batas kedaruratan. Hanya saja bila tidak dipenuhi maka akan membuat kesempitan dan kesulitan. Pada tingkatan ini, lima hukum keniscayaan juga berlaku, hanya saja tidak setingkat dengan *dharuriyyat*. Misalnya, melestarikan akal (*hifdz al-'aql*) pada tingkatan *dharuriyyat* diwujudkan dengan melarang mengkonsumsi minuman keras dan narkoba, sedangkan pada tingkatan *hajjiyyat* diwujudkan dengan pembekalan ilmu, menganjurkan berfikir dan berkontemplasi, serta mengentaskan dari kebodohan dan lalai.

Ketiga: tingkatan pelengkap (*tahsiniyyat*), yaitu setiap manfaat atau kemaslahatan yang tidak sampai kepada batas kebutuhan dan kedaruratan,

tetapi ia bermanfaat bagi manusia sebagai pelengkap dan penghias. Contohnya seperti: amalan-amalan nafilah, menjauhi perkara makruh dan yang tidak berguna, serta menjaga penampilan supaya terlihat pantas dan baik tanpa berlebih-lebihan.

e) Penerapan Teori *Taqrib* dan *Taghlib* Pada Kemaslahatan (Masalih) dan Keburukan (Mafasid)

Dalam karyanya yang berjudul *Nadhariyyatu Al-Taqrib wa At-Taghlib fi Al-Ulum As-Siyasah*, al-Raysuni mengembangkan satu teori yang beliau namakan sebagai teori *taqrib dan taghlib*. *Taqrib dan taghlib* adalah suatu metode pendekatan terhadap perkara yang memiliki dua kemungkinan (*ihthimal*) makna/hukum, dimana kita harus menentukan jawabannya. *Taqrib* diartikan sebagai suatu upaya untuk mendekati kebenaran (*al-yakin*) dalam perkara akidah dan hukum dengan dasar dalil dan burhan (argumen) yang sah. Adapun *taghlib* adalah memilih salah satu dari dua atau lebih perkara, dengan pertimbangan dan alasan tertentu. Menurut teori ini, bila kita menghadapi satu persoalan baik yang bersifat *ilmiyah* maupun *amaliyah*, maka yang pertama kali digunakan adalah *taqrib*, yaitu upaya sungguh-sungguh untuk mendekati jawaban yang dirasa benar dan meyakinkan. Tetapi kalau upaya itu tidak bisa dilakukan dan kita terpaksa harus memilih salah satu dari dua hal atau lebih, maka saat itu lah kita menggunakan *taghlib*, yakni memilih salah satu dengan pertimbangan tertentu yang menurut kita bisa memberatkan salah satu pilihan. *Taghlib* ini lebih mirip seperti *tarjih* dalam bab pertentangan dalil (*ta'arudh al-adillah*), tetapi menurut Al-Raysuni, *taghlib* dapat dipraktikkan lebih luas dari *tarjih* (Al-Raysuni, 2010b)

Oleh karena itu, menentukan kemaslahatan dan keburukan (*masalih wa mafasid*) pada kasus tertentu, seorang pengkaji memerlukan upaya yang serius dalam penalarannya. Hal ini karena kemaslahatan atau keburukan memiliki kadarnya masing-masing. Satu dengan lainnya tidaklah sama. Terkadang terjadi kontradiksi antara masing-masing kemaslahatan atau keburukan. Sehingga perlu untuk menentukan sejauh mana kemaslahatan/keburukan suatu perkara. Mana yang lebih dominan? apakah ada pertentangan atau tidak? kalau ada pertentangan, apa yang musti dilakukan? Sehingga untuk membedakan antara kemaslahatan dan keburukan, menentukan urutan prioritasnya, dan mengatasi pertentangan yang ada, al-Raisuni menerapkan teori *taqrib-taghlib* untuk

menyelesaikan permasalahan-permasalahan tersebut (Al-Raysuni, 2010b). Hal ini dapat dipahami dari kaidah-kaidah berikut ini:

- 1) Kemaslahatan maupun keburukan dapat ditentukan berdasarkan mana yang lebih dominan di antara keduanya (*al-masalih wa al-mafasid tu'tabarun 'ala asas at-taghlib*). Dengan menerapkan asas *taghlib* Al-Raysuni berpendapat bahwa suatu kemaslahatan akan dianggap bila kebaikan dan manfaatnya dominan. Sedangkan suatu keburukan akan dianggap bila bahaya dan kerusakannya dominan (Al-Raysuni, 2010b).
- 2) Urutan-urutan kemaslahatan ditentukan dengan sejauh mana kepentingan dan kedudukannya dalam syari'at dan kehidupan manusia (*at-taqrib wat taghlib fi tartib al-masalih*) (Al-Raysuni, 2010b)
- 3) Bila ada kemaslahatan atau keburukan yang masing-masing bertentangan secara lahir, maka dilihat mana yang lebih dominan (*at-taghlib baina al-masalih wa al-mafsid al-muta'aridhah*). Hal ini senada dengan apa yang disampaikan al-Izz bin Abdussalam: "suatu perkara didahulukan berdasarkan yang paling bermanfaat (paling tinggi kemaslahatannya), begitu juga keburukan yang pertama kali dihindari adalah yang paling besar mafsadatnya (*taqdim al-aslah fal aslah, wa dar'ul afsad fal afsad, markuzun fi taba'i al-'ibad, nadzran min rabbil arbab*)" (Al-Raysuni, 2010).

Lebih lanjut lagi al-Raysuni memberikan kriteria (*mi'yar*) dalam menerapkan *taqrib dan taghlib* pada *masalih dan mafasid* (Al-Raysuni, 2010b), yaitu sebagai berikut:

- a) Memilih (*tarjih*) satu maslahat atau mafsadat dari yang lainnya, harus berlandaskan teks syar'i.
- b) Dalam memilih satu maslahat/mafsadat dari yang lainnya, harus memperhatikan tingkatan-tingkatan *maslahah* atau *mafsadah*nya. Tingkatan yang dimaksud adalah *dharuriyyat, hajjiyyat, dan tahsiniyyat*.
- c) Harus juga memperhatikan jenis maslahatnya, yakni lima jenis maslahah: agama, jiwa, keturunan, akal, dan harta.
- d) Ukuran banyaknya maslahah atau mafsadah (*miqdar al-maslahah*) juga dapat menjadi pertimbangan dalam mentarjih.
- e) Jangkauan waktu (*al-imitdad al-zamani*) maslahat dan mafsadah juga dipertimbangkan dalam tarjih.

f) Pemikiran Maqasidi (*Al-Fikr Al-Maqasidi*) dan Kaidah-Kaidahnya

Al-Fikr Al-Maqasidi ialah suatu pemikiran yang meyakini tentang kebermaksudan syari'at pada semua aspeknya, baik pada kandungan-kandungannya yang bersifat umum, maupun yang bersifat parsial dan partikular, dimana pada setiap hukum syari'i terkandung hikmah dan pada setiap taklif menyimpan tujuan. *Fikr maqasidi* juga merupakan suatu upaya untuk memahami teks-teks syari'at beserta hukum-hukum yang terkandung di dalamnya sesuai dengan suasana *maqasid al-syari'ah* yang bersifat umum maupun khusus. Pada level kajian yang lebih tinggi, *fikr maqasidi* dapat digunakan sebagai alat analisis untuk mengkaji *maqasid al-syari'ah* pada medan yang lebih luas lagi, tidak terbatas pada kajian syari'at saja, akan tetapi pada setiap ruang lingkup kajian ilmiah dan praktek kehidupan. Dengan ungkapan yang lain, *fikr maqasidi* ialah pemikiran yang mampu memandang objek ilmiah dengan cara pandang *maqasid*, berdasarkan kaidah-kaidahnya, dengan harapan dapat membuahkan hasil berupa manfaat-manfaat yang baik (Al-Raysuni, 1999).

Supaya *fikr maqasidi* menjadi suatu gagasan ilmiah tersendiri, maka perlu dirumuskan dasar-dasar dan kaidah-kaidahnya yang mencerminkan nilai-nilai *maqasid al-syari'ah*. Dengan begitu gagasan ini akan menjadi landasan dan dasar dalam kajian *maqasid* kedepannya. Berikut ini adalah kaidah-kaidah *fikr maqasidi* yang dirumuskan oleh al-Raysuni:

- 1) Kaidah pertama: setiap yang ada pada syari'at memiliki 'illah hukum yang darinya dapat diketahui tujuan dan kemaslahatannya (*kullu ma fis syari'ah mu'allal wa lahu maqsuduhu wa maslahatuh*). Allah tidak menciptakan sesuatu pun baik yang kecil maupun yang besar, yang tampak maupun tersembunyi, kecuali terdapat tujuan dan hikmah di baliknya. Begitu pula dengan syari'at yang Allah turunkan kepada manusia, semua yang terkandung di dalamnya memiliki maksud dan tujuan tertentu. Maka para 'alim berkewajiban untuk mencari dan menjelaskannya kepada khalayak umum, sebatas kemampuan mereka.
- 2) Kaidah kedua: bahwa *maqasid as-syari'ah* baik yang umum maupun yang khusus, tidak boleh ditetapkan atau dinafikan kecuali dengan dalil (*la taqsida illa bidalil*). Karena menentukan maksud syari'ah tanpa dapat mendatangkan dalil, sama saja dengan berdusta atas nama Allah.
- 3) Kaidah ketiga: *fikr maqasidi* adalah satu gagasan yang sistematis dan teratur (*tartib al-masalih wa al-mafasid*). Artinya dalam menentukan maqasid harus memahami derajat dan tingkatan kemaslahatan/keburukan. Mana kemaslahatan yang menjadi menjadi prioritas dan mana yang bisa

diakhirkan. Mana keburukan yang harus segera dihilangkan dan mana yang bisa ditanggihkan. Semuanya itu harus dipahami dengan baik. Adapun tingkatan-tingkatannya sudah dibahas pada pembahasan sebelum ini.

- 4) Kaidah keempat: mampu membedakan mana yang tujuan dan mana yang wasilah atau perantara (*at-tamyiz baina al-maqasid wa al-wasa'il*), dimana pengkaji harus dapat menempatkannya pada tempatnya masing-masing (Al-Raysuni, 1999).

3. Maqasid al-Syari'ah Menurut Jasser Auda

Professor Jasser Auda adalah seorang cendekiawan muslim yang berpengaruh dalam kajian *maqasid al-syari'ah*. Ia mempunyai kontribusi dalam merumuskan metodologi *maqasid* baru yang bertujuan untuk menyusun ulang kajian keislaman dalam bidang maqasid al-Qur'an dan Hadits. Ia adalah presiden Institut Maqasid Global, yang merupakan suatu think-tank proyek penelitian dan pendidikan di beberapa negara. Auda juga menjadi pemegang kursi Imam al-Syatibi dalam bidang maqasid pada Universitas Perdamaian Internasional Afrika Selatan. Selain itu ia adalah salah satu pendiri Persatuan Ulama Muslim Internasional, dan menjadi anggota Majelis Fiqh Amerika Utara, Majelis Fatwa dan Riset Eropa, serta menjadi Ketua Majelis Fiqh Kanada. Ia mendapatkan gelar Ph.D. dalam filsafat hukum Islam di Universitas Wales, dan Ph.D. dalam analisis sistem di Universitas Waterloo, Kanada. Pada masa mudanya ia berkesempatan menghafalkan al-Qur'an dan mengenyam halaqah-halaqoh kajian Islam di Masjid Al-Azhar. Saat ini ia menjadi professor di banyak Universitas, diantaranya Universitas Waterloo, Ryerson, dan Carleton di Kanada, Universitas Alexandria Mesir, Fakultas Agama Islam Qatar, Universitas Amerika Sharjah UAE, dan Universitas Brunei Darussalam. Professor Auda menjadi dosen Islam dan Hukum Islam di 20 negara, beliau telah menulis 25 judul buku dalam bahasa arab dan inggris, beberapa diantaranya telah diterjemahkan ke 25 bahasa (Biography, n.d.).

a) Kegelisahan Jasser Auda

Dalam bukunya yang berjudul *Maqasid al-Shari'a as Philosophy of Islamic Law*, ia menceritakan keprihatinannya pada kondisi kaum muslimin pada zaman modern ini. Diantaranya adalah keprihatinan terhadap aksi-aksi terorisme yang mengatasnamakan hukum Islam, ia mencoba mencerna semua kejadian-kejadian tersebut dan mempertanyakan ada apa sebenarnya? apa yang salah? dimana konsep kebijaksanaan dan keselamatan manusia (*hifdz an-nafs*) yang diketahui muslim sebagai basis hukum Islam.

Menurutnya syari'ah harusnya didasarkan pada kebijaksanaan yang menghendaki kesejahteraan manusia di dunia dan akhirat. Syari'at seluruhnya terkait dengan keadilan, kasih-sayang, kebijaksanaan, dan kebaikan. Jadi peraturan yang mengganti nilai-nilai tersebut dengan kebalikannya, maka peraturan tersebut bukan bagian dari syari'at.

Selanjutnya Auda gelisah melihat keadaan kaum Muslimii secara umum. Sebagaimana kita tahu Islam adalah agama yang dianut oleh seperempat dari populasi umat manusia di dunia. Wilayah mayoritas kaum muslimin membentang dari afrika hingga asia tenggara, dan minoritas kaum muslimin berdiaspora di eropa dan amerika. Akan tetapi bila melihat laporan tahunan dari Program Pembangunan Manusia (UNDP) PBB menunjukkan bahwa indeks pembangunan manusia pada level rendah ditempati oleh negara-negara yang dihuni oleh mayoritas muslim. Tidak hanya itu, tingkat pelanggaran HAM dan korupsi tertinggi juga ditempati oleh negara-negara berpenduduk mayoritas muslim. Pada akhirnya laporan-laporan itu menunjukkan dilema dan tantangan yang sedang dihadapi oleh kaum muslimin.

Menurut Auda, hukum Islam sebenarnya adalah motor penggerak untuk keadilan, produktifitas, pembangunan, perikemanusiaan, persatuan, spiritual, kebersihan, keramahan, dan masyarakat madani. Tetapi sayangnya nilai-nilai tersebut belum terwujud menjadi kenyataan di komunitas muslim dimana pun. Lantas ia mempertanyakan dimana hukum Islam? bagaimana hukum Islam memecahkan persoalan ini? (Auda, 2015).

b) Memahami dan Mengurai Persoalan Hukum Islam

Menurut Auda, mendudukan "hukum Islam" pada pengertian yang benar merupakan sebuah upaya yang penting guna menjawab pertanyaan apakah ada yang salah dengan hukum Islam? Setidaknya ada tiga istilah umum yang merepresentasikan hukum Islam:

- 1) Syari'ah: wahyu yang diterima oleh Nabi Muhammad ﷺ dan diprektekkan dalam risalah dan misi kehidupannya, dengan kata lain syari'ah adalah al-Qur'an dan Sunnah.
- 2) Fiqh: koleksi pendapat hukum dalam jumlah besar yang dikumpulkan oleh ahli hukum Islam, yang berkenaan dengan pengamalan syari'ah pada berbagai situasi yang nyata sepanjang empat belas abad terakhir.
- 3) Fatwa: aplikasi syari'ah atau fiqh dalam kehidupan nyata umat Islam saat ini.

Setelah memaparkan tiga istilah di atas, selanjutnya Auda mencoba menguraikan persoalan hukum Islam. Berikut ini adalah penalaran-penalaran yang diajukan oleh Auda dalam menguraikan persoalan hukum Islam:

- a) Menurut Auda, jika orang memahami “hukum Islam” sebagai syari’ah seperti pengertian di atas, maka tidak ada yang salah dengan hukum Islam. Hukum Islam dalam pengertian ini adalah pedoman hidup yang memuat keadilan, kasih-sayang, kebijaksanaan, dan kebaikan.
- b) Jika orang memahami “hukum Islam” sebagai fiqh, maka tidak ada yang salah dengan penalaran hukum yang dikemukakan para ulama’ dalam konteks tempat dan waktu mereka hidup.
- c) Jika orang memahami “hukum Islam” sebagai fatwa, maka hal ini tergantung bagaimana fatwa itu dikeluarkan. Beberapa fatwa merupakan manifestasi dari Islam dan nilai-nilainya dan beberapa fatwa lainnya ada pula yang salah. Jika fatwa disalin secara tekstual dari fatwa-fatwa klasik, maka ada kemungkinan mengalami cacat karena konteks ruang dan waktunya sudah berbeda.
- d) Jika fatwa bertujuan memenuhi kepentingan politik penguasa, maka fatwa tersebut dinilai salah dan non-Islami. Jika suatu fatwa membolehkan orang berbuat tidak adil, diskriminasi, kejahatan atau asusila, walaupun fatwa tersebut diklaim sebagai satu penafsiran tertentu, maka fatwa tersebut juga dinilai salah. Sehingga fatwa yang benar dan valid adalah fatwa yang dikeluarkan berdasarkan sumber-sumber Islam yang otentik, dengan tetap menjaga keselamatan masyarakat, nilai-nilai, dan maksud-maksud pokok hukum Islam (*maqasid al-syari'ah*) (Auda, 2015).

c) Pendekatan Sistem dalam Studi Hukum Islam

Diantara cendekiawan Muslim yang menaruh perhatian pada reformasi filsafat hukum Islam (*Usul al-Fiqh*) adalah Professor Jasser Auda. Ia menjadikan *maqasid syari'ah* sebagai landasan filosofis pemikirannya. Dari pemikiran-pemikirannya lahirlah gagasan-gagasan otentik tentang reformasi filsafat hukum Islam. Diantara adalah mengusulkan sistem hukum Islam yang berbasis *maqasid al-syari'ah*. Inilah kontribusi utama yang diberikan oleh Auda dalam rangka mereformasi filsafat hukum Islam (Abdullah, 2012).

Di tangan Jasser Auda, *maqasid as-syari'ah* direkonstruksi sebagai suatu pendekatan dalam melakukan ijtihad. *Maqasid al-syari'ah* dalam pemikiran Auda lebih mirip seperti suatu pendekatan baru dalam studi hukum Islam. Auda mencoba

untuk merekonstruksi *maqasid al-syari'ah* klasik dengan pendekatan filsafat sistem. Mula-mula ia mengelaborasi makna sistem secara umum dan mengidentifikasi berbagai macam fitur yang dapat digunakan untuk menganalisa sistem. Menurutnya, pendekatan filsafat sistem menyangkan dunia dan fungsi alam semesta beserta setiap komponen penyusunnya yang harmoni dalam satu sistem yang utuh (*holistic*) yang terdiri dari banyak sekali sub-sub sistem yang memiliki interaksi, keterbukaan, hirarki, dan tujuannya yang asli.

Dengan pendekatan filsafat sistem tersebut, maka konsep *maqasid* yang memiliki makna kebermaksudan (*teleologis*), berubah menjadi satu diskursus filsafat dan sains tersendiri, Hal itulah yang ingin dikembangkan oleh Auda, yakni merumuskan suatu gagasan baru tentang filsafat sistem Islam.

Dalam pandangan Auda, pendekatan filsafat sistem bersifat utuh dan mencakup berbagai macam persoalan. Dengan alasan ini lah Auda mengembangkan beberapa fitur baru dari pendekatan sistem yang dapat dimanfaatkan sebagai metode analisis terhadap *maqasid al-syari'ah*. Terdapat enam fitur baru yang dikembangkan oleh Auda, yaitu: kognisi, keterbukaan, hierarki yang saling terkait, multi-dimensi, dan kebermaksudan (Zaprul Khan, 2018).

Berikut ini adalah enam fitur yang diusulkan Auda sebagai sistem hukum Islam yang berbasis *maqasid as-syari'ah*:

- 1) Kognisi (*Cognitive Nature*) dari hukum Islam. Fiqh merupakan hasil dari pemahaman dan kognisi para ahli agama atau fuqaha (*fi dzihni al-faqih*). Dengan demikian, hasil pemahaman ini sangat dimungkinkan memiliki kelemahan dan kekurangan. Sebagai konsekwensinya pemahaman fiqh pada era tertentu dan tingkat capaian pendidikan manusia era tertentu serta perkembangan ilmu pengetahuan era tertentu dapat diperdebatkan dan dapat diubah ke arah yang lebih tepat dan lebih baik (*qabilun li al-niqasy wa al-taghyir*). Sehingga perlu dibedakan antara ayat-ayat al-Qur'an yang merupakan wahyu dengan penafsiran ulama dan fuqaha terhadap ayat-ayat tersebut yang bukan wahyu. Auda memberi contoh tentang ijma' (kesepakatan ulama'), walaupun pendapat yang populer menganggap ijma' sebagai *dalil qath'i* sebagaimana al-Qur'an dan Sunnah, akan tetapi menurut Auda, ijma' bukan lah sebuah sumber hukum, akan tetapi hanya sebuah mekanisme pertimbangan hukum saja (Abdullah, 2012).
- 2) Utuh (*wholeness*), yakni saling terkait antar berbagai komponen atau unit yang ada. Fitur ini merupakan respon dan kritik Auda terhadap kecenderungan beberapa ahli hukum Islam yang membatasi pendekatannya hanya kepada

- kecenderungan yang *reduksionis* dan *atomic*, yang umum digunakan dalam usul fiqh. Memasukkan pola berpikir holistik dan sistematis ke dalam pemahaman hukum Islam akan sangat bermanfaat bagi filsafat hukum Islam agar mampu memperluas cakrawala berpikir dari yang semula berpikir sebab-akibat (*'illah*) menuju cakrawala berpikir yang lebih utuh (*holistic*), yaitu dengan pola pikir yang mampu mempertimbangkan, menjangkau hal-hal lain yang belum terpikirkan di luar proses berpikir sebab-akibat (Abdullah, 2012).
- 3) Keterbukaan dan Pembaruan Diri (*Openness and self-renewal*). Teori sistem membedakan antara sistem terbuka dan sistem tertutup. Sistem yang hidup adalah sistem yang terbuka. Hal ini berlaku untuk organisme yang hidup, juga berlaku pada sistem apapun yang ini bertahan hidup. Contoh dari keterbukaan ini seperti pada usul fiqh yang mengembangkan mekanisme qiyas, masalah, dan mengakomodasi tradisi, sebagai jawaban dari permasalahan yang terus berkembang mengiringi zaman. Oleh karena itu, mekanisme dan tingkat keterbukaan keilmuan ini merupakan fitur penting dan berguna untuk mengembangkan dan menganalisis secara kritis pola pikir para pengkaji hukum Islam (Abdullah, 2012).
 - 4) Hirarki saling mempengaruhi (*Interrelated Hierarchy*). Auda memilih kategorisasi yang berdasarkan konsep untuk diterapkan pada *usul al-fiqh*. Kelebihan kategorisasi ini adalah metodenya yang integrative dan sistematis. Selain itu, yang dimaksud konsep di sini tidak sekedar fitur benar atau salah, melainkan suatu kelompok yang memuat kriteria multi-dimensi yang dapat membuat sejumlah kategori secara simultan untuk entitas-entitas yang sama. Salah satu implikasi dari fitur ini adalah baik *dharuriyyat*, *hajjiyyat*, maupun *tahsiniiyyat* dinilai sama pentingnya (Abdullah, 2012).
 - 5) Multi-dimensionality. Cara berpikir pada umumnya seringkali diungkapkan dengan istilah yang dikotomis, bahkan berlawanan, seperti sains atau agama, fisika atau metafisika, mind atau matter, deduktif atau induktif, realis atau nominalis, universal atau partikular, kolektif atau individual, objektif atau subjektif dan seterusnya. Cara berpikir seperti itu sebenarnya mencerminkan tingkatan cara berpikir satu dimensi saja, karena hanya memperhatikan satu faktor saja. Padahal pada masing-masing pasangan dapat saling melengkapi, seperti misalnya sains dan agama dapat saling melengkapi. Analisis sistemik memperlihatkan bahwa pola pikir madzhab tradisional hukum Islam seringkali terjebak pada berpikir satu dimensi dan pemikiran oposisi biner. Sehingga Auda mengajak para pembacanya untuk

secara sungguh-sungguh mulai mempertimbangkan dan menggunakan pendekatan kritis dan multi-dimensi terhadap hukum Islam di era kontemporer agar terhindar dari pandangan yang reduksionis dan bersifat biner (Abdullah, 2012).

- 6) Purposefulness atau Maqasid-based approach (selalu mengacu kepada tujuan utama). Kelima fitur yang dijelaskan di depan, yaitu kognisi, utuh, keterbukaan, hubungan hirarkis yang saling terkait, multidimensi, dan ditambah *purposefulness* saling berkaitan satu sama lain. Masing-masing fitur berhubungan erat dengan yang lain, tidak ada satu fitur yang berdiri sendiri dan terlepas dari yang lain. Karena pendekatan sistem meniscayakan saling berkaitan antara satu dengan yang lainnya. Namun ada benang merah dan *common link*-nya, yaitu pada fitur terakhir ini; purposeness (*maqasid*). Teori maqasid ini lah yang menjadi proyek kontemporer untuk pengembangan dan reformasi hukum Islam. Teori maqasid bertemu dengan standar metodologi yang penting, yaitu asas rasionalitas, asas manfaat, asas keadilan, dan asas moralitas (Abdullah, 2012).

d) Maqasid Kontemporer Sebagai Titik Tolak Pembaharuan Keagamaan

Maqasid al-syari'ah hari ini merupakan perangkat dan metode yang sangat penting dalam pembaharuan keagamaan kaum muslimin. Dalam konteks kehidupan minoritas muslim di Barat misalnya, ada semacam tuntutan kepada minoritas untuk melakukan asimilasi budaya dan mengintegrasikan diri dengan masyarakat di sana. Menurut Auda, *maqasid al-syari'ah* dapat berperan dalam persoalan ini, karena pendekatan *maqasid al-syari'ah* merupakan metodologi yang berasal dari dalam tradisi keserjanaan Islam itu sendiri (Auda, 2008).

Kajian maqasid kontemporer menurut Auda dapat ditekankan kepada beberapa agenda. Yang pertama adalah memperkenalkan konsep pengembangan dan Hak Asasi Manusia. Dalam konsep klasik misalnya, lima tujuan syari'at (*dharuriyyat al-khams*) diartikan sebagai "penjagaan dan perlindungan", maka dalam pemahaman kontemporer dikembangkan maknanya menjadi "pengembangan dan hak asasi manusia". Seperti *hifdz al-din* berkembang menjadi isu-isu hak minoritas dan keagamaan, *hifdz al-nafs* berkembang menjadi isu jaminan hak hidup, *hifdz al-'aql* berkembang menjadi isu hak politik, berpendapat, dan mendapatkan pendidikan, *hifdz al-mal* berkembang menjadi isu kesenjangan ekonomi, dan *hifdz al-nasl* berkembang menjadi isu hak anak dan keluarga (Maftuhin, 2012).

Agenda yang kedua adalah memperkenalkan *maqasid al-syari'ah* sebagai basis dari ijhtihad baru. Seperti persoalan ibadah misalnya, perbedaan-perbedaan dalam ibadah, bila dilihat dengan maqasid, maka perbedaan-perbedaan tersebut dipandang sebagai suatu kemudahan, yang menunjukkan kelonggaran dan toleransi. Perbedaan-perbedaan budaya dipandang sebagai keuniversalan hukum. Begitu juga mengenai jawaban Nabi ﷺ yang berbeda-beda terhadap para sahabat, dapat dipandang bahwa masing-masing jawaban memenuhi kebutuhan masing-masing sahabat (Auda, 2008).

Agenda ketiga adalah memperkenalkan maqasid sebagai landasan dalam membedakan perantara (*wasail*) dengan tujuan (*al-ghayah*). Menurut Auda kejadian-kejadian yang menyedjarah, dan beberapa hukum yang bersifat detail dapat dilihat sebagai satu proses kultural, yang berlaku di tempat tertentu, dalam kurun waktu tertentu. Sehingga semuanya itu dapat dipandang sebagai sesuatu yang kapanpun dapat berubah dan disebut wasilah. Wasilah-wasilah ini mustilah menuju sesuatu yang akhir yaitu tujuan syari'at itu sendiri (Auda, 2008).

Agenda keempat adalah memperkenalkan penafsiran al-Qur'an dan Hadits dengan tafsir maqasidi. Tafsir Maqasidi Al-Qur'an adalah suatu penafsiran yang menggunakan metode pembacaan teks al-Qur'an dalam kaitannya dengan tema-tema, prinsip-prinsip, dan nilai-nilai agung, didasarkan pada persepsi bahwa al-Qur'an merupakan suatu keseluruhan yang menyatu. Pendekatan ini memperkenalkan prinsip-prinsip dan nilai-nilai moral yang merupakan tema-tema pokok di balik kisah-kisah al-Qur'an dan bahasan tentang hari akhir yang dapat menjadi 'illat (sebab) hukum, disamping 'illat yang dihasilkan dari metode qiyas (*takhrij al-manat*). Begitu juga pendekatan berbasis maqasid yang ditujukan kepada riwayat-riwayat hadits harus bertolak dari persepsi yang utuh terhadap kehidupan dan sabda-sabda Nabi ﷺ. Lebih dari itu maksud-maksud Nabi juga dapat dimanfaatkan dalam menafsirkan hadits sesuai dengan konteks kejadiannya. Maksud-maksud kenabian yang dimaksud adalah: maksud legislasi, maksud berfatwa, maksud kehakiman, maksud kepemimpinan, maksud pembimbingan, maksud perdamaian, maksud pemberi nasehat, maksud konseling, maksud pengajaran cita-cita tinggi, maksud penertiban masyarakat, dan maksud bukan-perintah (Auda, 2015).

Agenda kelima adalah memperkenalkan *Fath al-Dhari'ah* sebagai pengembangan dari konsep sebelumnya *Sadd a-Dhari'ah*. Dalam literatur klasik para ulama telah memperkenalkan *Sadd a-Dhari'ah*, yaitu suatu metode yang memblokir perantara-perantara (*wasail*) menuju tindakan yang melanggar aturan

agama. Bisa jadi perantara-perantara tersebut hukumnya mubah dan tidak mengandung persoalan, tapi karena dianggap dapat mengantarkan kepada tindakan yang melanggar aturan, sehingga harus diblokir. Sedangkan *Fath al-Dhari'ah* adalah sebaliknya, yaitu bila ada perantara-perantara (*wasail*) yang dapat mengantarkan kepada tindakan yang baik, utama dan mencerminkan kebaikan hukum, maka *wasail* tersebut harus dibuka.

Lalu agenda keenam adalah memperkenalkan *maqasid al-syari'ah* sebagai landasan bersama bagi aliran-aliran dalam Islam. Pendekatan *maqasid* membahas gagasan-gagasan pada level filosofis yang lebih tinggi dari pada sejarah politik kaum muslimin yang telah dilalui, dan pendekatan *maqasid* mendorong rekonsiliasi dan perdamaian antar aliran.

Agenda yang terakhir, adalah memperkenalkan pendekatan *maqasid* ini sebagai basis bersama bagi dialog antar-agama di dunia. Pendekatan *maqasid* terhadap kajian teologi diharapkan dapat berperan besar dalam dialog antar-agama dan dalam saling memahami antara masing-masing pihak (Auda, 2008).

4. Analisis Perbandingan Kedua Tokoh

Dalam membandingkan pemikiran kedua tokoh di atas, penulis akan fokus membahas dan menganalisis tiga hal, yaitu: sejarah sosial pemikiran, geneologi pemikiran, dan konstruksi pemikiran kedua tokoh di atas. Adapun analisa perbandingannya akan dijelaskan pada paragraf-paragraf di bawah ini :

a) Sejarah Sosial Pemikiran Kedua Tokoh

Untuk menelusuri sejarah sosial pemikiran kedua tokoh tersebut, peneliti menggunakan teori sejarah sosial pemikiran Islam yang dikenalkan oleh Prof. Dr. Akh Minhaji. Menurut teori tersebut, pemikiran seseorang berkaitan erat dengan latar belakang sosialnya. Hal ini didasarkan pada satu asumsi bahwa sebagian besar pemikiran Islam merupakan hasil tarik-menarik dan interaksi antara seorang pemikir dengan kondisi politik, ekonomi, sosial dan budaya yang mengitarinya (Minhaji, 2010).

Dalam konteks ini, baik al-Raysuni maupun Auda, sama-sama hidup di zaman modern dan berinteraksi dengan perkembangan ilmu pengetahuan kontemporer yang sangat berbeda semangatnya dengan masa lalu. Al-Raysuni besar dan mengembangkan pemikirannya di dunia arab, tepatnya di jazirah afrika bagian utara di negara Maroko. Sedangkan Jasser Auda mengenyam pendidikannya di Mesir hingga tingkat sarjana, kemudian setelah itu lebih banyak belajar dan mengembangkan pemikirannya di Amerika dan Eropa.

Al-Raysuni yang lahir, dibesarkan, menempuh pendidikan dan mengembangkan pemikirannya di dunia arab, akan sangat familiar dengan bahasa arab dan kajian *turats* yang mendalam. Akan tetapi kontestasi dengan pemikiran Barat tidak begitu berarti. Sehingga dengan asumsi seperti itu, al-Raysuni lebih cenderung menekuni dan melanjutkan kajian *maqasid al-syari'ah* klasik kemudian mengembangkannya sesuai dengan tantangan yang dihadapi di dunia Arab kontemporer. Sedangkan Auda yang lahir, dibesarkan di dunia Arab, menempuh pendidikan di Arab dan Barat, kemudian mengembangkan pemikirannya di Barat, akan sangat familiar dengan bahasa arab dan inggris, serta familiar dengan isu-isu kontemporer dunia Barat. Sehingga dalam pemikirannya, selain ia mengakomodasi kajian *turats*, ia juga banyak mengakomodasi teori-teori filsafat Barat dalam mengkaji *maqasid al-syari'ah*. Hal ini terlihat dari pendekatan sistem yang ia gunakan.

b) Geneologi Pemikiran Kedua Tokoh

Untuk melacak geneologi kedua tokoh tersebut, peneliti menggunakan teori keberlangsungan dan perubahan (*continuity and change*). Teori ini dikembangkan oleh John O. Voll melalui karyanya *Islam: Continuity and Change in the Modern World*. Ringkasnya teori ini menggambarkan tentang adanya satu pemahaman yang menjadi pegangan dan dipertahankan, dan juga hal-hal yang dalam perkembangannya bisa berubah. Ada yang tetap (*al-tsawabit*) ada yang berubah (*al-mutaghayyirat*) (Minhaji, 2010).

Dengan pendekatan di atas, peneliti mencoba untuk menelisik siapa tokoh intelektual atau ulama yang berpengaruh terhadap pemikiran mereka, kemudian mana yang dipertahankan dari pemikirannya dan mana yang mengalami perubahan.

Al-Raysuni berangkat dari penelitiannya mengenai pemikiran maqasid al-syari'ah Imam al-Syatibi dalam karyanya *al-Muwafaqot*. Dari penelitiannya tersebut, lahirlah satu karya yang berjudul *Nadhariyyatul Maqasid 'inda al-Imam as-Syatibi*. Walaupun ia menulis banyak judul dalam maqasid, akan tetapi kebanyakan dari tulisan-tulisannya merujuk kepada buku tersebut. Artinya pemikiran-pemikiran al-Syatibi banyak mengilhami kajian maqasid *al-Raysuni*. Sosok al-Syatibi sangat berpengaruh terhadap teori maqasid al-Raysuni. Sehingga tidak berlebihan bila dikatakan bahwa pemikiran al-Raysuni adalah kelanjutan dari maqasid al-Syatibi. Al-Raysuni melanjutkan proyek besar al-Syatibi dan mengembangkannya sesuai dengan konteks dunia kontemporer ini. Pengembangan-pengembangannya dapat dilihat pada karya-karyanya yg bertemakan maqasid, diantaranya yang paling

menonjol menurut penulis adalah *al-Fikr al-Maqashidi* dan *al-Madkhal ila Maqasid al-Syari'ah*.

Jasser Auda berangkat dari kajiannya tentang filsafat hukum Islam dan Analisis Sistem, dan juga kegelisahannya terhadap keadaan kaum Muslimin di dunia kontemporer ini. Auda yang familiar dengan perkembangan ilmu pengetahuan modern dan penguasannya terhadap sumber-sumber klasik, akhirnya melakukan kajian maqasid dari awal perkembangannya hingga sekarang. Tidak cukup itu ia juga mengajukan satu gagasan filsafat sistem Islam yang berlandaskan *maqasid al-syari'ah*. Maqasid di tangannya dimaknai dan dikonstruksi ulang supaya tidak kehilangan makna dalam konteks masa kini. Menurut penulis, maqasid dalam pemikiran Auda lebih mirip seperti satu pendekatan baru *ushul al-fiqh* yang ia gunakan untuk menghasilkan ijtihad-ijtihad baru dalam hukum Islam. Rekonstruksi Auda terhadap maqasid al-syari'ah dengan pendekatan sistem, menunjukkan adanya perubahan paradigma (paradigm shift) dalam cara pandang Auda terhadap kajian hukum Islam.

Adapun tokoh intelektual yang berpengaruh terhadap pemikirannya adalah tokoh-tokoh intelektual dalam bidang filsafat sistem seperti Ludwig Von Bertalanffy, R. Ackoff, Maturana, Varela, Skyttner dan lainnya. Hal ini dapat dilihat dari enam fitur sistem yang digagas oleh Auda sebagian besar merupakan fitur-fitur yang diusulkan oleh orang-orang tersebut.

c) Konstruksi Pemikiran Kedua Tokoh

Pembahasan ini akan memaparkan model pemikiran kedua tokoh di atas secara ringkas. Dalam menelusuri model pemikiran kedua tokoh, setidaknya kita harus mengetahui pendekatan yang digunakan oleh keduanya dalam kajian-kajian maqasid mereka. Ini dapat dilacak melalui karya-karya pokok mereka.

Dalam melakukan kajiannya, pendekatan yang digunakan oleh Ahmad al-Raysuni kurang lebih hampir sama seperti ulama-ulama klasik dalam menulis karya-karyanya. Pendekatan yang digunakan adalah pendekatan hukum Islam pada umumnya, seperti pendekatan tafsir ayat dan syarah hadits, kaidah fihiyyah, kaidah ushuliyah, dan teori-teori hukum Islam pada umumnya. Ini dapat dilihat dalam bukunya *Nadhariyyatul Maqasid 'inda al-Imam as-Syatibi, Madkhal ila Maqasid al-Syari'ah, al-Ijtihad: an-Nash, al-Maslahah, al-waqi'*. Pemikirannya juga meneruskan pemikiran-pemikiran ulama' klasik, akan tetapi ia terbuka dengan wacana-wacana kontemporer. Hal ini bisa dilihat pada isu-isu yang ia bahas seperti kebebasan dan HAM, walaupun ia memiliki pemahamannya sendiri terkait hal tersebut. Maka bila mengikuti tipologi yang dikenalkan Ebrahim Moosa dalam

artikelnya *The Poetics and Politics after Empire* (Moosa, 2002), al-Raysuni dapat digolongkan kepada kelompok Neo-Tradisionalis. Auda menjelaskan bahwa Neo-Tradisionalis ini merupakan orang-orang yang tetap berpegang terhadap literatur dan tradisi keilmuan keislaman akan tetapi tetap terbuka terhadap isu-isu dan tantangan Barat. Biasanya mereka tidak mengikuti salah satu dari madzhab dalam fiqh, akan tetapi mentarjih salah satunya (Auda, 2015).

Sedangkan Jasser Auda, dalam mengkaji maqasid al-syari'ah menggunakan pendekatan interdisipliner, mulai dari pendekatan hukum Islam, historis, sosial, dan filsafat. Pendekatan yang interdisipliner ini pada akhirnya melahirkan rekonstruksi atas maqasid syari'ah. Maqasid menjadi landasan bagi Auda untuk merumuskan pendekatan baru dalam studi hukum Islam. maka ditemukanlah enam fitur sistem yang menjadi kaidah utama dalam mendekati hukum Islam. Pendekatan sistem yang digunakan Auda sendiri merupakan diskursus baru yang merupakan suatu antitesa dari filsafat modernism dan post-modernisme sendiri. Filsafat sistem mengkritik keduanya. Maka untuk menentukan tipologi pemikiran Auda ini akan sulit. Akan tetapi ia menamai pemikirannya sendiri dengan post-postmodernisme, yakni merujuk kepada satu pemikiran antithesis dari modenisme dan postmodernisme (Auda, 2015).

D. Simpulan

Dari kajian perbandingan teori maqasid al-Raysuni dan Auda ini, penulis menyimpulkan beberapa hal: *pertama* baik al-Raysuni maupun Auda sama-sama mendasarkan pemikirannya dengan sumber-sumber klasik hukum Islam mengenai *maqasid al-syari'ah*. *Kedua*, al-Raysuni berpegang dengan kajian maqasid klasik dan mengkontekstualisasikannya ke alam modern dengan teori *fikr maqasidi* dan *taqrib-taghlibnya*, sedangkan Auda merekonstruksi maqasid sebagai pendekatan "*ushul al-fiqh baru*" terhadap hukum Islam, dan menemukan enam fitur sistem: kognisi, keutuhan, keterbukaan dan pembaruan diri, hubungan hirarki yang saling mempengaruhi, multi-dimensi, dan selalu mengacu pada tujuan utama. Ketiga, bila kita memetakan kecenderungan pemikiran mereka dalam *maqasid al-syari'ah*, maka al-Raysuni lebih dekat kepada Neo-Traditionalisme, sedangkan Auda lebih dekat kepada post-postmodernisme.

Daftar Rujukan

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 Syari'ah: Wahana Kajian Hukum Islam Dan Pranata Sosial*, 14(2), 123–150. <https://doi.org/10.22373/JMS.V14I2.1871>
- Al-Raysuni, A. (1995). *Nazariyyatu al-Maqasid 'Inda al-Imam as-Syatibi* (4th ed.). The International Institute of Islamic Thought.
- _____. (1999). *Al-Fikr Al-Maqashidi Qawa'iduhu Wa Fawaiduhu*. Cairo: Dar Al-Kalimah.
- _____. (2000). *Al-Ijtihad: Al-Nash, Al-Waqi', Al-Maslahah*. Damaskus: Dar Al-Fikr.
- _____. (2010a). *Al-Madkhal Ila Maqasid Al-Syari'ah*. Cairo: Dar Al-Kalimah.
- _____. (2010b). *Nazariyyat Al-Taqrīb Wa Al-Tahglīb Wa Tatbiqtuha Fi Al-'lum Al-Siyasiyyah*. Cairo: Dar Al-Kalimah.
- Anshori, T. (2020). Menuju Fiqih Progresif (Fiqih Modern Berdasarkan Maqashid Al Syariah Perspektif Jaser Auda). *Al-Syakhsyiyah: Journal of Law & Family Studies*, 2(1), 168–181.
- Auda, J. (2008). *Maqāṣid Al-Sharī'ah : a Beginner's Guide*. London: The International Institute of Islamic Thought.
- _____. (2015). *Membumikan Hukum Islam melalui Maqasid Syari'ah (terjemah)*. Bandung: Mizan Pustaka.
- Bahri, S. (2020). The Construction of Indonesian Political Fiqh: Maqasid Al-Shariah Perspective and Ahmad Ar-Raisuni's Thoughts. *Justicia Islamica*, 17(1), 35. <https://doi.org/10.21154/JUSTICIA.V16I1.1671>
- Biography*. (n.d.). Retrieved March 4, 2023, from <https://www.jasserauda.net/portal/biography/?lang=en>.
- Faisol, M. (2017). Pendekatan Sistem Jasser Auda terhadap Hukum Islam: ke Arah Fiqh Post-Postmodernisme. *KALAM*, 6(1), 39. <https://doi.org/10.24042/KLM.V6I1.393>.
- Kamali, M. H. (2018). Goals and Purposes Maqāṣid al-Sharī'ah: Methodological Perspectives. In I. R. A. dan T. M. Nussery (Ed.), *The Objectives of Islamic Law*

The Promises and Challenges of the Maqāṣid al-Sharī'a. Lanham: Lexington Books.

Maftuhin, A. (2012). Merumuskan Fiqih Kesejahteraan Sosial: Studi atas Pemikiran Sahal Mahfudh dan Jasser Auda. In M. dan H. A. Huda (Ed.), *Interkoneksi Islam dan Kesejahteraan Soasial: Teori, Pendekatan, dan Studi Kasus* (pp. 87–108).

Minhaji, A. (2010). *Sejarah Sosial dalam Studi Islam: Teori, Metodologi, dan Implementasi*. Yogyakarta: Sunan Kalijaga Press.

Moosa, E. (2002). The Poetics and Politics of Law After Empire: Reading Womens Rights In The Contestations Of Law. California: *Ucla J. Islamic & Near El.*

Ni'ami, M. F., & Bustamin, B. (2021). Maqāṣid Al-Syarī'ah Dalam Tinjauan Pemikiran Ibnu 'Āsyūr Dan Jasser Auda. *Juris (Jurnal Ilmiah Syariah)*, 20(1), 91–102. <https://doi.org/10.31958/Juris.V20i1.3257>

Sirah Al-Dzatiyyah. (n.d.). Retrieved March 4, 2023, from <https://raissouni.net/>

Zaprulkhan, Z. (2018). Maqāṣid Al-Shariah in the Contemporary Islamic Legal Discourse: Perspective of Jasser Auda. *Walisongo: Jurnal Penelitian Sosial Keagamaan*, 26(2), 445–472. <https://doi.org/10.21580/WS.26.2.3231>.

Zionis, R. M. (2012). Ijtihad Maqashidy Perspektif Ahmad Al-Raysuni. *Urwatul Wutsqo*, 01(01), 1–22.