

KONSTRUKSI KEILMUAN HUKUM EKONOMI ISLAM PENDEKATAN TEORI SISTEM JASSER AUDA

Fahrur Ulum
(Dosen Fakultas Syariah IAIN Sunan Ampel)

Abstract: This paper highlights an attempt to construct an Islamic economics law by utilizing the system theory approach triggered by Jasser Auda. The core of this paper is to answer how the scientific law of Islamic economy is built so as to meet the goals of science itself, namely the creation of the more holistic of Islamic economics law, non-reductionist, morality, and non-literal. It also emphasizes on multi-dimensions rather than solely one-dimension, multi-value rather than merely comparing, reconstruction rather than deconstruction, theological discussion rather than causality discussion. The construction of the Islamic economics law is consistently run out by functioning the system on the fundamental principles namely validating all cognitions, openness, holistic, multi-dimensionality, and purposefulness.

Key words: scientific construction, Islamic economics law, system theory

Pendahuluan

Ketika membicarakan sebuah wilayah kerja keilmuan, maka harus menyebutkan urgensitas teori yang terlibat dalam wilayah keilmuan itu. Demikian pula ketika melihat kembali kerangka pemikiran para ilmuwan muslim terdahulu, sewaktu mendudukan sebuah teori dalam rumusan ilmu-ilmu keislaman, harus pula dilihat urgensitas dari teori yang dikembangkannya, sehingga mampu mengantarkan pada pembacaan produktif (*al-qira'ah al-muntijah*) atas keilmuan mereka yang tentu saja tidak bisa terlepas dari pengaruh geografis-historis dan sosial-budaya ketika teori keilmuan tersebut disusun. Dari sini, akan diperoleh pemahaman baru yang lebih segar dan tidak statis, serta sesuai dengan konstruk masa kini.

Pada hakekatnya, upaya konstruksi produktif muncul untuk menjawab semaraknya problem social ekonomi yang dihadapi umat Islam. Pada satu sisi, umat Islam larut dalam solusi system yang tidak dibangun dengan Islam. Pada sisi lain,

secara ekstrim sebagian besar umat Islam masih menjadikan *turath* klasik sebagai tolak ukur dalam merespon problematika mereka secara tekstual, dengan melahirkan solusi hukum yang seakan bersifat mengikat bagi siapapun. Padahal, sebagaimana dimaklumi, bahwa tidak semua problematika itu dapat ditemukan dalam teks (*naṣ*), maka di sinilah harus ada peran besar dari ijtihad untuk memberikan jawaban yang dapat menjangkau luas eksistensi dan fleksibelitas keberagaman umat Islam.

Meski demikian, kebutuhan akan ijtihad tidak lantas dimaknai dengan melakukan kodifikasi hukum *an sich*, akan tetapi perlu juga melihat pada esensi hukum itu melalui berbagai sudut pandang keilmuan. Sebab, hal ini dimaksudkan untuk memahami tujuan dan kemaslahatan yang akan dicapai tanpa mereduksi esensi hukum itu sendiri. Karenanya sangat penting memunculkan tujuan dan kemaslahatan sebagai metode dalam ijtihad hukum Islam, termasuk hukum Ekonomi Islam. Tujuan dan kemaslahatan inilah yang dikenal sebagai *maqāṣid al-sharī'ah* (objektivitas *sharī'ah*).

Dengan basic *maqāṣid al-sharī'ah*, semua ajaran Islam yang terekam dalam teks-teks agama dapat hidup sepanjang masa, sebab teks-teks itu bukanlah sesuatu yang hampa tak bermakna, namun mempunyai maksud dan tujuan, dimana Tuhan menyampaikan ajaran-Nya selalu dibarengi dengan arahan maksud dan tujuan yang jelas. Hal ini sesuai dengan bunyi ayat al-Quran dalam surat Ali 'Imrān: 191, bahwasanya semua yang diciptakan oleh Allah tidak ada yang sia-sia dan tak bermakna.¹

Di sinilah esensi pembangunan sebuah metodologi keilmuan, dimana pembangunan keilmuan harus mampu menghasilkan keilmuan yang dapat menjawab tantangan problematika sepanjang zaman.

1

النَّارِ عَذَابٌ فَعِنَّا سُبْحَانَكَ بِنِطْلًا هَذَا خَلَقْتَ مَا رَبَّنَا

"Ya Tuhan Kami, Tiadalah Engkau menciptakan ini dengan sia-sia, Maha suci Engkau, Maka peliharalah Kami dari siksa neraka"

Maka dalam tulisan ini akan dipaparkan bagaimana keilmuan hukum ekonomi Islam dibangun dengan pendekatan system yang lebih menekankan pada *maqāṣid al-sharī'ah*. Tentu saja ini adalah salah satu tawaran bangunan metodologi diantara banyak metodologi yang lain.

Memahami *Maqāṣid al-sharī'ah*

Secara etimologi, *maqāṣid al-sharī'ah* berasal dari dua unsur kata, yakni *maqāṣid* dan *sharī'ah*. Kata pertama (*maqāṣid*) merupakan bentuk jama' dari kata *maqṣud* yang berarti bermaksud atau menuju sesuatu.² Dengan demikian, *maqāṣid* dapat dimaknai sebagai segala bentuk target atau tujuan dari sebuah tindakan. Sedangkan kata kedua (*sharī'ah*) berarti sebuah kebiasaan atau sunnah.³ Kata kedua ini pada mulanya mencakup seluruh potensi ajaran yang terkandung dalam Islam,⁴ Namun dalam perkembangan selanjutnya, kata ini mengalami penyempitan makna, bahwa *sharī'ah* merupakan bagian dari salah satu tema pokok al-Quran yang secara sederhana dikelompokkan menjadi tiga tema; *aqīdah*, *sharī'ah*, dan *akhlaq*. Dalam pengertian ini, *sharī'ah* dikonotasikan sebagai fiqh dan fatwa yang berkaitan dengan aktifitas seorang *mukallaf*.⁵ Karena itu dalam makalah ini, perlu kiranya mengembalikan pengertian *sharī'ah* sebagaimana makna aslinya, yakni sebagai istilah yang berdiri sendiri dan berbeda dengan istilah hukum, fiqh, atau fatwa.⁶

² *al-Munjid fi al-Lughah wa al-A'lam* (Beirut: Dār al-Mashriq, 1990), 632.

³ *Ibid.*, 382.

⁴ QS. (42) : 13, QS. (45) : 18, lihat penjelasan yang diberikan oleh Fazlur Rahman, *Islam* (Chicago: University of Chicago, 1979), 108.

⁵ Abdul Wahab Khalaf, *Ilm Uṣūl al-Fiqh* (Kairo: Dār al-Fajr, 1968), 32.

⁶ *Sharī'ah* adalah istilah untuk wahyu yang diterima dan diterapkan oleh Rasulullah sebagai amanah dari Allah untuk kehidupan seluruh semesta, yaitu berupa al-Qurān dan al-Ḥadīth. Sedangkan istilah fiqh adalah kumpulan berbagai pendapat dari para ahli hukum Islam yang berasal dari berbagai madzhab, dalam mengaplikasikan bentuk *sharī'ah* tersebut. Sedangkan fatwa adalah penerapan hukum bagi kehidupan nyata umat Islam hari ini. Lihat Jasser Auda, *Introduction dalam Maqāṣid al-sharī'ahas Philosophy of Islamic Law* (London: The International Institut of Islamic Thought, 2008), xxiii.

Sedangkan dalam pengertian terminologi, terdapat beberapa pengertian yang diungkapkan oleh para ahli uṣūl al-fiqh. Al-Shāṭibi, misalnya, mempergunakan istilah yang berbeda-beda dalam beberapa ungkapannya, seperti *maqāṣid al-sharī'ah*, *al-maqāṣid al-Shar'iyah fi al-Sharī'ah*, *al-maqāṣid minshar'i al-ḥukm*, dan *maqāṣid al-Shāri'*.⁷ Meski istilah yang dipergunakan berbeda secara redaksional, akan tetapi al-Shāṭibi memberikan pengertian yang sama yakni berarti maksud atau tujuan hukum yang diturunkan oleh Allah SWT.⁸

Secara lebih sederhana, Allāl al-Fāsi memberikan pengertian *maqāṣid al-sharī'ah* sebagai sebuah tujuan akhir yang ingin dicapai oleh *sharī'ah* dan hikmah-hikmah dibalik setiap ketentuan dalam *sharī'ah*.⁹ Dengan demikian dapat disimpulkan, bahwa *maqāṣid al-sharī'ah* merupakan tujuan dan maksud dari adanya *sharī'ah* yang berupa kemaslahatan dan kebahagiaan bagi seluruh ummat manusia di dunia dan akhirat.¹⁰

Karena itu, memahami *maqāṣid al-sharī'ah* menjadi sangat penting lebih-lebih dalam ranah aplikasi dari teori hukum Islam, termasuk hukum ekonomi Islam. Sebab, para ahli fiqh sendiri secara nyata menyatakan *maqāṣid al-sharī'ah* sebagai inti dari proses ijtihad yang harus dilakukan oleh seseorang. Ibn al-Qayyim, misalnya, memberikan pengertian secara spesifik dalam satu bab (*Faṣl fi Taḡhayyur al-Fatwā bi Taḡhayyur al-Azminah wa al-Amkinah wa al-Aḥwāl*), tentang pentingnya *maqāṣid al-sharī'ah* dalam melakukan ijtihad. Beliau menyatakan, bahwa *maqāṣid al-sharī'ah* merupakan pondasi pertama teori hukum Islam demi mencapai kemaslahatan manusia di dunia dan di akhirat.¹¹ Al-Shāṭibi juga menjadikan pemahaman *maqāṣid al-sharī'ah* sebagai syarat pertama yang harus dimiliki oleh seorang mujtahid,

⁷ al-Shāṭibi, *al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Sharī'ah*, Jilid I (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2001), 14.

⁸ Sebagaimana yang dijelaskan al-Shāṭibi, bahwa sesungguhnya al-Sharī'ah itu bertujuan mewujudkan kemaslahatan manusia di dunia dan di akhirat. Lihat: Ibid, 15.

⁹ Allāl al-Fāsi, *Maqāṣid al-sharī'ah al-Islāmiyyah wa makārimuhā* (Rabat: Dār al-Gharb al-Islāmi, 1993), 50.

¹⁰ Ibid.

¹¹ Ibn al-Qayyim, *I'lām al-Muwaqqi'in*, Jilid 3 (Beirut: Dār al-Jayl, 2000), 6.

sehingga dengan maqāṣid al-sharī'ah tersebut diharapkan mujtahid tidak keluar dari tujuan, hikmah dan filosofi shari'ah atas persoalan yang akan dipecahkannya.¹²

Meski demikian, bukan berarti pemahaman terhadap maqāṣid al-sharī'ah telah final dan tidak dapat ditelaah kembali. Justru dengan berkembangnya keilmuan saat ini, pembacaan atas maqāṣid al-sharī'ah menarik untuk dilakukan kembali demi merespon problem yang dihadapi ummat.

Menurut Jasser Auda, setidaknya ada dua hal penting dalam pembaruan maqāṣid al-sharī'ah. Pertama, pembaruan teori maqāṣid al-sharī'ah itu sendiri. Kedua, pembaruan teori uṣūl al-fiqh dari sudut pandang maqāṣid al-sharī'ah.¹³ Pembaruan ini lebih dimaksudkan untuk meletakkan maqāṣid al-sharī'ah sebagai dasar dari tujuan diturunkannya shari'ah, kemudian setelah itu berupaya menelaah teori-teori maqāṣid al-sharī'ah yang telah dicetuskan oleh para ahli maqāṣid (*al-ulamā' al-maqāṣidiyyūn*) terdahulu dengan melihat sisi historis dan epistemologinya.

Secara historis, sebenarnya perkembangan *al-maqāṣid* sudah dimulai sejak zaman Rasūl Allah s.a.w. Sebuah *ḥadīth* berstatus *mutawattir* tentang shalat ashar di Banū Qurayzah mengonfirmasi hal itu. Saat itu para ṣaḥābat terpecah menjadi dua kelompok; argument kelompok pertama mengacu pada 'teks' perintah Nabi s.a.w. yang secara jelas memerintahkan mereka shalat ashar di Banū Qurayzah. Sedangkan kelompok kedua mengacu pada "*meaning/intent*" yang dimaknai sebagai perintah agar shalat ashar terlebih dahulu sebelum tiba di Banū Qurayzah.¹⁴

Perkembangan serius dari pendekatan *maqāṣid* (*purpose-oriented approach*) terjadi pada masa ṣaḥābat, tepatnya masa kekhalifahan 'Umar. Banyak kebijakan 'Umar yang dilandasi oleh *purpose-oriented approach*, alih-alih menerapkan '*apparent*

¹² Al-Shāṭibi, 164.

¹³ Jasser Auda, *al-Ijtihād*, www.jasserauda.net/articles/68. Diakses 2 Januari 2011.

¹⁴ Jasser Auda, *Maqāṣid al-Sharī'ah as Philosophy of Islamic Law: A System Approach*, 9.

meaning'. Misalnya: kasus pembagian *ghanīmah* (rampasan perang), kasus pencurian dan kasus diwajibkannya zakat kuda. Meskipun demikian, 'Umar tidak menerapkan *purpose-oriented approach* ini dalam seluruh hukum Islam, hanya terbatas pada masalah *worldly transactions* (مُعَامَلَات), tidak diterapkan pada *acts of worship* (عِبَادَة).¹⁵

Pembedaan yang dilakukan oleh 'Umar antara dimensi 'ibādāt dan mu'āmalāt ini, diendorse oleh seluruh *madhhab* dalam *Uṣūl al-Fiqh*.¹⁶ Berikut ini pernyataan yang dikemukakan oleh al-Shātibī:

Literal compliance is the default methodology in the area of acts of worship ('ibādāt), while the consideration of purposes is the default methodology in the area of worldly dealings (mu'āmalāt)

Pernyataan al-Shātibī yang lain dapat dilihat di bawah ini:

17

الأصل في العبادات التعبد دون الالتفات إلى المعاني والأصل فيها أن لا يقدم عليها إلا بإذن، إذ لا مجال للعقول في اختراع التعبدات. وما كان من العادات فالأصل فيها الالتفات إلى المعاني، والأصل فيها الإذن حتى يدل الدليل على خلافه.

Inti pernyataan al-Shātibī di atas adalah: hukum *aṣal* dalam masalah 'ibādāt adalah *ta'abbudi* (diterima apa adanya, sehingga tidak boleh diubah-ubah); sedangkan hukum *mu'āmalāt* sifatnya *ta'aqquli* (dapat dinalar, sehingga dapat diubah-ubah).

¹⁵ Jasser Auda, *Maqāṣid al-Sharī'ah as Philosophy of Islamic Law: A System Approach*, 9-11. Pada bagian *conclusions*, Jasser Auda kembali menekankan bahwa ijtiḥad 'Umar adalah bukti bahwa para ṣahābat tidak selalu menerapkan (دلالة اللفظ)/ *the implication of the term*, mereka juga sering kali menerapkan (دلالة المقصد). Jasser Auda, *Maqāṣid al-Sharī'ah as Philosophy of Islamic Law*, 247.

¹⁶ Jasser Auda, *Maqāṣid al-Sharī'ah as Philosophy of Islamic Law: A System Approach*, 11.

¹⁷ Jasser Auda, *Muslim Women between Backward Traditions and Modern Innovations*. Materi dalam Presentasi 1 yang penulis download dari website resmi Jasser Auda.

Beberapa contoh kasus di atas menunjukkan bahwa para *ṣaḥābat* tidak selalu menerapkan apa yang disebut dalam *Uṣūl al-Fiḥ* dengan istilah (دَلَالَةُ اللَّفْظِ) / *the implication of the term*; terkadang mereka menerapkan (دَلَالَةُ الْمَقْصِدِ) / *based on the purpose*. Penggunaan (دَلَالَةُ الْمَقْصِدِ) ini lebih fleksibel untuk memahami *terms* (الْفَاطِ) dan menempatkannya sesuai dengan *circumstantial context* sebagaimana contoh di atas.¹⁸

Setelah era *ṣaḥābat*, teori dan klasifikasi *maqāṣid* mulai berkembang. Hanya saja, *maqāṣid* ini belum menjadi suatu disiplin ilmu yang mandiri (*subjects of separate monographs*), hingga penghujung abad ke-3 H. *Historical stage* teori *maqāṣid* antara abad ke-3 hingga ke-5 H diwakili oleh al-Tirmidhī al-Ḥakīm (w. 296 H), Abū Zayd al-Balkhī (w. 322 H), al-Qaffāl al-Kabīr (w. 365 H), Ibn Bābawayh al-Qummī (w. 381 H) serta al-‘Āmirī al-Faylasūf (w. 381 H).¹⁹

Ketika berbicara tentang *maqāṣid al-sharī‘ah*, banyak kalangan menunjuk kepada sosok al-Shāṭibi. Namun sebenarnya beliau bukanlah orang pertama yang berbicara tentang *maqāṣid al-sharī‘ah*, beliau juga bukanlah satu-satunya penarik gerbong *maqāṣid al-sharī‘ah* sekaligus peletak embrionya. Sebab, sekitar abad keempat hijriyyah, muncul peletak pertama terma *al-maqāṣid* bernama Abū Abdillah Muḥammad Ibn‘Alī yang populer

¹⁸ Jasser Auda, *Maqāṣid al-Sharī‘ah as Philosophy of Islamic Law: A System Approach*, 12.

¹⁹ Jasser Auda, *Maqāṣid al-Sharī‘ah as Philosophy of Islamic Law: A System Approach*, 13-16. Hasil penelitian Jasser Auda menunjukkan bahwa buku (*volume*) pertama yang menempatkan *al-maqāṣid* sebagai judul *monograph* adalah karya al-Tirmidhī al-Ḥakīm, yaitu *al-Ṣalāh wa Maqāṣiduhā*. Sedangkan buku pertama tentang *maqāṣid* pada ranah *mu‘āmalāt* adalah karya Abū Zayd al-Balkhī yang berjudul *al-Ibānah ‘an ‘ilal al-diyānah*. Adapun manuskrip pertama yang ditemukan oleh Jasser Auda di Dār al-Kutub Mesir terkait *al-maqāṣid* adalah karya al-Qaffāl yang berjudul (مَحَاسِنُ الشَّرَائِعِ). Akhirnya, berbeda dengan penelitian *maqāṣid al-sharī‘ah* yang hingga abad ke-20 masih terbatas pada *madhhab-madhhab* Sunni; Ibn Babaweah al-Sadouk al-Qummi (w. 381 H/991 M) memiliki karya berjudul (عِلَلُ الشَّرَائِعِ) dinilai Jasser Auda sebagai buku Shia pertama tentang *maqāṣid*. Jasser Auda, *Maqāṣid al-Sharī‘ah as Philosophy of Islamic Law: A System Approach*, 247.

dengan panggilan Imam al-Turmūzi. Dalam tulisannya, *al-Ṣalāh wa Maqāṣiduhā, al-Ḥajj wa Asrāruhū*, beliau mencoba menguak tujuan ritus-ritus keagamaan dengan polesan logistik. Bahkan beberapa tahun sebelum keberadaanya, para ulama sudah mempelajari dan memunculkan ide ini, meskipun masih dalam kapasitas kecil.²⁰

Pada sekitar abad kelima, misalnya, Imam al-Ḥaramain al-Juwaini, dalam kitabnya *al-Burhān*, membagi maqāṣid al-sharī'ah ke dalam tiga hal, yaitu: *ad-Daruriyyāt, al-Ḥājīyyāt, dan at-Taḥsīniyyāt*. Beliau juga dianggap sebagai orang pertama yang membagi ad-Daruriyyāt ke dalam lima hal: *ḥifḍ al-dīn, ḥifḍ al-nafs, ḥifḍ al-'aql, ḥifḍ al-nasl, dan ḥifḍ al-māl*.²¹

Seperinggal Imam al-Ḥaramain, muncul tokoh maqāṣid al-sharī'ah lainnya, seperti 'Izzuddīn Ibn Abd al-Salām, penulis *Qawā'id al-Aḥkām fi Masāliḥ al-Anām*. Dalam bukunya, beliau menegaskan bahwa maqāṣid al-sharī'ah hanya bermuara pada pencapaian kemaslahatan dan menolak kemudharatan (*dar' al-mafāsīd wa jalb al-masāliḥ*).²²

Juga yang tidak kalah menarik dan dianggap sebagai ulama yang mengokohkan pondasi teori maqāṣid al-sharī'ah, serta memberi porsi banyak dalam memperkaya khasanah metodologi dan epistemologi maqāṣid al-sharī'ah adalah al-Shāṭibi dalam *al-Muwāfaqāt*. Dalam bukunya, al-Shāṭibi memberikan teori hirarki tujuan yang berdasarkan pada tingkat kepentingan yang dilakukan.²³

Pada perkembangan selanjutnya, maqāṣid al-sharī'ah berusaha diterjemahkan ulang oleh para ahli uṣūl al-fiqh kontemporer. Diantaranya oleh Sheikh Thāhir Ibn 'Ashūr, salah seorang guru besar di Universitas al-Zaitun Tunisia. Secara khusus, Ibn 'Ashūr meletakkan pondasi maqāṣid al-sharī'ah pada masalah-masalah sosial, karena itu beliau menjadikan tujuan terpenting dari maqāṣid al-sharī'ah adalah menjaga tatanan sosial

²⁰ Samīh Abd al-Wahāb al-Jundi, *Aḥammīyat al-Maqāṣid fi al-Sharī'ah al-Islāmiyyah* (Iskandariyyah: Dār al-Imān, 2003), 52.

²¹ Ibid. 53

²² Ibid.

²³ Ibid.

(*al-maqāṣid al-Ijtima'īyyah bi ḥifẓ niḍām al-Ummah*), dengan mengenalkan teori *al-maqāṣid al-'āmmah*, yang meliputi *samāḥah* (toleransi), *musāwāh* (persamaan), *ḥurriyah* (kebebasan), *'ālamīyyah* (universal), dan *mura'at al-fitrah* (pemeliharaan/penghormatan).²⁴

Berbeda dengan Ibn 'Ashūr, Rāshid Ridha memaknai *maqāṣid al-sharī'ah* dengan bertumpu pada *maqāṣid al-qurān*, yakni seluruh ajaran yang terkandung dalam al-Qur'an memiliki kesejajaran yang sama. Beliau menjelaskan tentang masalah reformasi tauhid yang terjadi pada masa Nabi dengan memahami risalahnya, memaknai agama sebagai agama yang sesuai dengan fitrah manusia, dan sesuai dengan akal dan ilmu pengetahuan, serta kebebasan dan kemerdekaan manusia.²⁵

Selanjutnya, Tāḥa Jābir al-'Ulwān lebih meletakkan dasar *maqāṣid al-sharī'iyah al-'ulyā al-ḥākimah* dengan teori *al-tauḥīd*, *al-tazkiyyah*, dan *al-'umrān*. Sedangkan oleh Yūsuf al-Qaradhāwi, menjelaskan *maqāṣid al-sharī'ah* dalam bukunya, *Kaifa Nata'āmal ma'a al-Qurān al-Karīm*, dengan menekankan pada pentingnya keyakinan, kemuliaan manusia dan hak-hak asasinya, peran akhlak dan kesucian jiwa, serta pentingnya membangun keluarga yang sejahtera dan ummat yang memuliakan sesama. Kemudian Muḥammad al-Ghazālī memberikan tambahan dengan istilah *al-'adl wa al-shūra*.²⁶

Secara epistemologis, pada hakekatnya tidak ada perbedaan mendasar dalam memaknai kembali konsep *maqāṣid al-sharī'ah*, yang sepertinya merupakan bentuk reinterpretasi dan sistematisasi dari ide-ide *uṣūl al-fiqh*. Akan tetapi para ahli *fiqh* itu seringkali meletakkan teori-teori *uṣūl al-fiqh* dari sudut pandang analisis *istinbat* hukumnya saja, bukan dari sudut pandang tujuan dan falsafahnya.

²⁴ Muḥammad al-Tāḥir al-Maysawi, *al-Sheikh Muḥammad al-Tāḥir Bin 'Ashūr wa al-Mashru' al-Lazī lam Yaktamil* (Kuala Lumpur: Dār al-Fajr, 1999), 83.

²⁵ Nu'mān Jughaim, *Turuq al-Kashf 'an maqāṣid al-Shūri'* (Yordania: Dār al-Nafāis, 2002), 31.

²⁶ Yūsuf al-Qaradhāwi, *Kaifa Nata'āmal ma'a al-Qurān al-Karīm* (Kairo: Dār al-Shuruq, 2003), 79.

Menurut Abdullah al-Darrāz, ketika memberikan komentar pada buku al-Shāṭbi, *al-Muwāfaqat*, beliau sedikit menyinggung para ahli fiqh yang telah berperan besar dalam menutup hikmah-hikmah serta tujuan yang terkandung dalam sharī'ah, sehingga fiqh terkesan hanya membahas masalah kecil yang terus diperdebatkan.²⁷ Muḥammad Abū Zahrah juga memberikan komentar pedas kepada semua ahli fiqh, tak terkecuali terhadap Imam Shafi'i, bahwasanya semua ulama fiqh sama sekali tidak menjelaskan pentingnya maqāṣid al-sharī'ah dalam menyusun teori uṣūl al-fiqh, sehingga uṣūl al-fiqh terkesan statis dan jumud.²⁸ Ṭāhir Bin 'Ashūr juga menyebutkan bahwa sebagian besar teori uṣūl al-fiqh tidak kembali pada tujuan dan layanan hikmah dari diturunkannya sharī'ah, akan tetapi hanya berkuat pada seputar masalah perbedaan pemaknaan dari lafal-lafal teks sharī'ah, sehingga konklusi hukumnya pun bersifat lokal dan personal.²⁹

Lebih jauh, Jasser Auda menambahkan kritik atas tidak adanya relasi teori maqāṣid al-sharī'ah dalam hukum Islam. Menurutnya, elemen-elemen yang terdapat dalam teori maqāṣid al-sharī'ah tidak memiliki keterkaitan, sehingga menimbulkan kesenjangan dalam pemaknaan. Karena itu, Auda berusaha meletakkan maqāṣid al-sharī'ah sebagai validitas utama dalam metode ijtihad, di mana nilai-nilai keadilan, perilaku moral, kemurahan hati, koeksistensi, dan pengembangan sumber daya manusia menjadi acuan dalam penentuan hukum Islam.³⁰

Teori Sistem Jasser Auda

Secara definitif, sistem adalah sekumpulan unsur yang saling berkaitan membentuk satu kesatuan dan saling

²⁷ Abdullah al-Darrāz, *Ta'rif Kitāb al-Muwāfaqāt* dalam *al-Muwāfaqāt* Jilid I (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2001), 6.

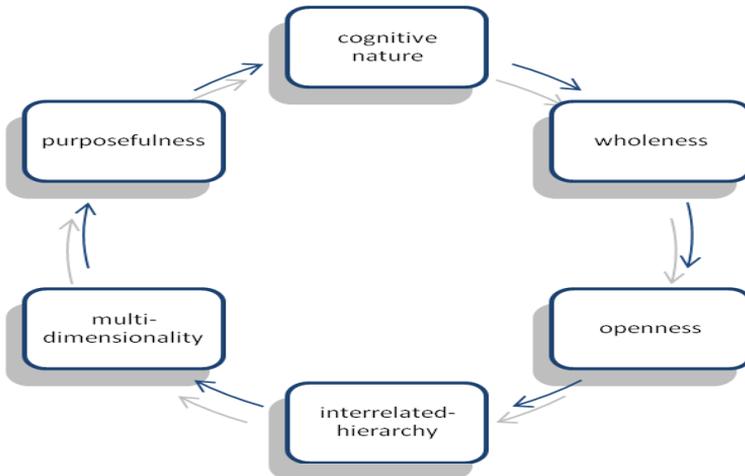
²⁸ Muḥammad Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh* (Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabi, 2000), 29.

²⁹ Muḥammad al-Ṭāhir al-Maysawi, *al-Sheikh Muḥammad al-Ṭāhir Bin 'Ashūr wa al-Mashru' al-Laẓī lam Yaktamil*, 90.

³⁰ Jasser Auda, *Maqāṣid al-Sharī'ah*, xviii.

terintegrasi untuk menjalankan berbagai fungsi.³¹ Dengan definisi ini, Auda berusaha mengintegrasikan berbagai pengetahuan yang relevan dengan disiplin umum hukum Islam, filsafat, dan sistem sebagai pendekatannya. Sehingga, konsep-konsep yang terdapat dalam teori sistem, yang meliputi *cognitions, holism or wholeness, multidimensionality, openness, dan purposefulness of systems*, dapat dijadikan pisau analisa dalam mengkritisi metodologi penetapan hukum Islam, termasuk hukum ekonomi Islam. Berikut ini gambaran dari 6 fitur system tersebut:

The Six System Features of Islamic Law ³²



Secara general, hukum Islam yang dimaksud oleh Auda adalah mencakup semua prinsip-prinsip dasar hukum Islam (*uṣūl al-fiqh*), hasil interpretasi hukum itu sendiri (*fiqh*), ilmu narasi (*ilm al-hadīth*), dan ilmu penafsiran (*ilm al-tafsīr*). Auda hendak meletakkan tujuan (*purposefulness*) dari hukum Islam sebagai metodologi fundamental, bukan sebatas sebagai topik sekunder dalam penyusunan teori *uṣūl al-fiqh*. Dalam hal ini,

³¹ Lars Skyttner, *General systems Theory; Ideas and Applications* (Singapura: Word Scientific, 2002), 27.

³² Grafik ini merupakan modifikasi penulis setelah mengikuti perkuliahan Metodologi Studi Islam pada Program Doktor yang disampaikan oleh Prof. Dr. Amin Abdullah, MA tanggal 24 Januari 2011.

Auda sependapat dengan al-Darrāz, Abū Zahrah, dan Tāhir Ibn ‘Ashūr.

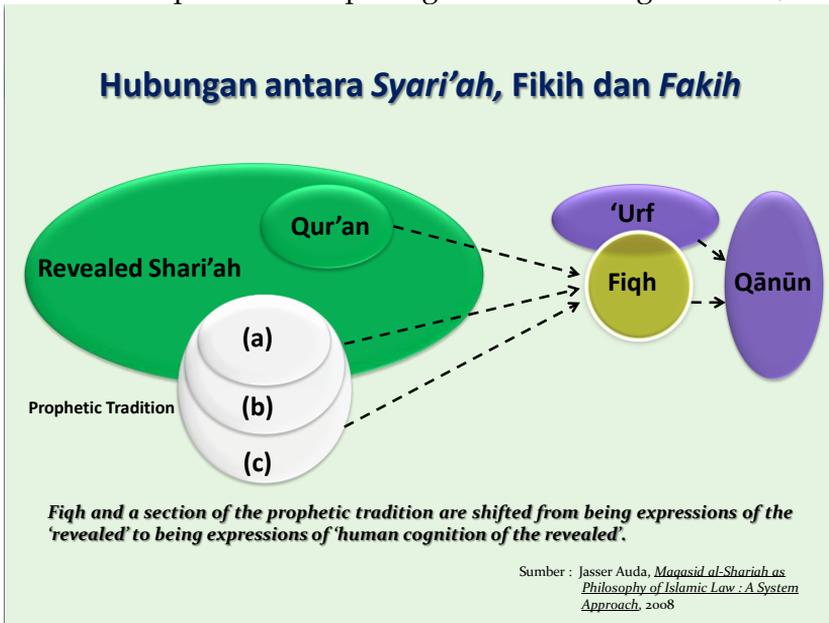
Teori sistem, yang diberlakukan Auda, adalah sebuah disiplin baru yang independen dan mencakup berbagai sub-disiplin ilmu, termasuk di dalamnya teori sistem dan analisis sistematis yang dianggap relevan oleh Auda untuk mengintegrasikan maqāṣid al-sharī‘ah dalam teori hukum Islam. Dengan teori ini, misalnya, Auda berusaha menganalogikan konsep ilmu pengetahuan kognitif untuk mengembangkan konsep dasar teori hukum Islam, seperti konsep klasifikasi, kategorisasi, dan ‘sifat kognitif’ hukum itu sendiri. Selain itu, konsep ‘budaya kognitif’ yang terdapat dalam pengetahuan kognitif itu juga akan digunakan untuk mengetahui dan mengembangkan konsep adat (*urf*) yang terdapat dalam teori hukum Islam.³³

Dengan menggabungkan konsep-konsep yang relevan dari disiplin ilmu lain, Auda berharap teori sistem yang diterapkan pada dasar hukum Islam dapat menghilangkan kesan hukum Islam yang statis, jadul, dan terbatas pada manuskrip-manuskrip tradisional. Karena itu, Auda merasa perlu untuk melakukan pendekatan multidisiplin terhadap dasar-dasar hukum Islam sebagai salah satu bagian dalam menghilangkan kesan tersebut.

Dalam rangka menghilangkan kesan ‘tidak sedap’ itu, Auda hendak membongkar eksistensi semua pengetahuan kognitif tentang teks atau *naṣ*. Menurutnya, fiqh adalah interpretasi, pembacaan dan pemahaman ahli hukum Islam terhadap teks. Namun sayangnya, bentuk pemahaman ahli hukum itu sering diklaim sebagai firman Tuhan yang –mungkin saja– dapat disalahgunakan untuk kepentingan-kepentingan otoritarianisme. Karenanya, Auda berusaha menekankan pentingnya usaha memisahkan teks (al-Qur’ān dan Hadīth) dari pemahaman seseorang terhadap teks itu sendiri. Misalnya, pandangan keliru yang menyebutkan bahwa *ijma’* adalah *dalīl al-qaṭ’i ka al-nāṣ*. Padahal, bagi Auda, *ijma’* merupakan *multiple-*

³³ JasserAuda, *Maqāṣid al-Sharī‘ah*, xxvi.

participant decision making, sehingga *ijma'* tidak boleh bersifat eksklusif pada segelintir orang saja.³⁴ Contoh lain adalah pandangan Auda terhadap *hadīth*. Menurut Auda, *hadīth* dapat dikategorikan menjadi tiga kategori. Pertama, *al-taṣarruf bi al-tablīgh*, yakni Rasulullah langsung menjelaskan maksud dan tujuan dari *hadīth* tersebut sehingga memiliki implikasi hukum yang jelas. Kedua, *hadīth* yang ditujukan untuk keadaan tertentu yang sesuai dengan konteks. Ketiga, *hadīth* yang muncul dari Rasulullah sebagai manusia yang juga terikat dengan sosial-budaya setempat, sehingga tidak memiliki implikasi hukum. Dengan pandangannya ini, Auda menegaskan bahwa *fiqh* seharusnya dapat mengakomodir adat istiadat suatu daerah (*'urf*) sehingga mampu memenuhi tuntutan *maqāṣid al-sharī'ah*, meski kadang *'urf* itu berbeda dari yang ditunjukkan oleh teks.³⁵ Secara skema konsep tersebut dapat digambarkan sebagai berikut;



Sumber: Jasser Auda', *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law : A System Approach*, 2008

³⁴ Ibid., 110.

³⁵ Ibid., 80.

Lebih jauh lagi, Auda berusaha menyajikan sebuah kajian multidisiplin yang memiliki tujuan untuk mengembangkan teori dasar hukum Islam melalui pendekatan sistem, di mana Auda berkeinginan menjadikan aplikasi hukum Islam agar lebih holistik dan tidak reduksionis, bersifat moral dan sarat nilai, menekankan pada multidimensi dan memiliki upaya rekonstruksi, serta bertumpu pada karakter teleologi (yang memiliki tujuan).³⁶

Auda menambahkan, bahwa harus ada pembaruan dalil atas kesempurnaan hasil kreasi Tuhan, dengan memberikan analogi melalui pendekatan sistem dari pada argumentasi-argumentasi yang bersifat kausalitas. Sebab, sebuah pendekatan sistem adalah pendekatan yang utuh (*holistic*) dalam sebuah entitas yang diberlakukan sebagaimana sebuah kesatuan sistem yang terdiri dari beberapa sub-sistem. Dengan demikian, ada sejumlah elemen sistem yang mengatur analisis itu menjadi bagian-bagian yang tidak terpisahkan dari sub-sistem, yang keseluruhannya menentukan bagaimana sub-sistem itu saling berinteraksi satu sama lain dan dengan lingkungan luarnya.³⁷

Dalam hal ini, Auda memberikan dalil (*proofs*) atas teori pendekatan sistem bagi eksistensi dan kesempurnaan ciptaan Tuhan, dengan melalui konsep-konsep ketuhanan yang sudah dikenal dalam literatur Islam sebagai hukum alam (*al-sunnah al-ilāhiyyah*);³⁸

1. Adanya kompleksitas; bahwa sifat yang melekat pada kompleksitas rancangan dunia tidak dapat dijelaskan tanpa adanya seseorang yang membangun sintesa.
2. Tindakan selalu memiliki tujuan; bahwa setiap arah dan motif dari perbuatan pelaku selalu bersifat fisik di alam, yang seluruh sistem dan sub-sistemnya telah tergambarkan.
3. Adanya keteraturan; bahwa adanya mekanisme dari sebuah keteraturan makhluk ciptaan Tuhan meskipun terdapat

³⁶ Ibid., xxviii.

³⁷ Ibid., 29.

³⁸ Ibid.

sejumlah hal-hal lain, adalah bukti dari adanya sebuah perancang sistem ini.

4. Tatanan (*order*); merupakan rancangan pada level paling tinggi dalam urutan hukum alam, yang memiliki banyak tahapan dalam proses masing-masing.
5. Analogi organik; bahwa ada bentuk kesamaan luar biasa antara organisme kecil, hewan, tumbuhan, tubuh manusia, kebudayaan masyarakat, dan peradaban.

Jadi teori sistem Jasser Auda ini mengasumsikan bahwa seperangkat prinsip-prinsip dasar hukum Islam (*al-uṣūl fiqh*) adalah sebuah "sistem" untuk diuji di bawah berbagai fitur. Auda menyarankan beberapa karakteristik sistem dan masing-masing akan didukung oleh dua perspektif: teori sistem dan teologi Islam. Analisis sistematis akan disajikan di sini, kemudian, berkisar pada enam fitur system, yaitu: sifat sistem kognitif, integritas, keterbukaan, hirarki yang saling terkait, multi-dimensi, dan purposefulness (memiliki tujuan).

Konstruksi Hukum Ekonomi Islam dengan Pendekatan Teori Sistem

Dengan menggunakan pisau analisis teori sistem yang dicetuskan oleh Jasser Auda, kita dapat membangun keilmuan hukum ekonomi Islam dengan lima karakteristik sistem yang ada. Salah satu tawaran konstruksi heilmuan hukum ekonomi Islam adalah sebagai berikut;

Sifat Kognitif Sistem Hukum Ekonomi Islam

Pada dasarnya, hukum ekonomi Islam (*fiqh iqtshad*) merupakan hasil dari pemahaman, persepsi dan kognisi manusia (*ijtihad*) terhadap teks-teks agama, untuk membahas implikasi-implikasi praktis dan interpretasi dari makna-makna yang tersembunyi. Karena itu, hukum ekonomi Islam (*fiqh iqtishad*) merupakan bagian dari masalah kognisi dan pemaknaan manusia terhadap teks, bukan bagian dari wujud literal hukum Tuhan. Para ahli *fiqh* maupun *kalām* menegaskan bahwa Allah tidak boleh disebut sebagai *faqih* (*jurist or lawyer*), karena tidak ada yang tersembunyi bagi-Nya. Oleh karena itu, *fiqh* merupakan

bagian dari kognisi manusia atau *a matter human cognition* (إدراك) dan pemahaman (فهم) manusia.

Sebagai sebuah persepsi, fiqh lebih bersifat 'mungkin' (*zan*) bukan 'pasti' (*qaṭ'i*), dan memiliki level yang berbeda-beda, sehingga memungkinkan untuk terus dapat ditelaah dan dikembangkan sesuai dengan problem yang dihadapinya. Apabila ini dilihat dari gambaran hubungan antara sistem yang dihipotesakan sebagai sesuatu yang fisik dan non-fisik, maka sistem hipotesis hukum ekonomi Islam adalah terkait pondasi pemahaman (*zihn*) yang dimiliki oleh seorang ahli hukum ekonomi Islam.

Sehubungan dengan ini, maka sangat dimungkinkan terjadinya pemahaman yang beragam terhadap bangunan hukum ekonomi Islam. Maka tidak mengherankan jika saat ini terdapat beberapa aliran pemahaman ekonomi Islam, misalnya madzhab mainstream, madzhab Baqr al-Shadr, dan madzhab aplikatif kritis.³⁹ Masing maing madzhab ini tidak bisa mengkalim bahwa dirinyalah yang paling benar. Hal ini karena sifat dari fiqh yang (*zan*).

Prinsip Menyeluruh

Menurut argument teologi dan rasional, *hujjiyah* yang termasuk '*the holistic evidence*' (الدليل الكلي) dinilai sebagai salah satu (bagian dari) *Uṣūl al-Fiqh* yang menurut para ahli *fiqh* (*jurists*), posisinya lebih unggul dibandingkan hukum yang bersifat tunggal dan parsial (*single and partial rulings*).⁴⁰

Jadi, dengan argumentasi-argumentasi yang bersifat teologis dan rasional itu, otoritas juridis yang disebut oleh para fuqahā' dengan istilah *al-dalīl al-kullī* dapat dikategorikan sebagai salah satu dasar teori hukum Islam, di mana mereka dapat

³⁹ Adiwarman Karim, *Sejarah Pemikiran Ekonomi Islam*, Edisi Kedua. (Jakarta: IIIT Indonesia, 2003).

⁴⁰ Jasser Auda, *Maqāṣid al-Sharīah as Philosophy of Islamic Law: A System Approach*, 46-47.

memprioritaskan *al-dalīl al-Kullī* dengan menghilangkan hasil dan keputusan yang bersifat parsial atau tunggal.⁴¹

Di sisi lain, perlu kiranya ada pengembangan pemikiran yang secara sistematis dan holistik, untuk dapat mensinergikan hukum sebab-akibat dan ilmu semantik dalam bahasa yang utuh. Sebab, pendekatan yang dilakukan secara sistematis dan holistik dapat memberikan manfaat bagi pengujian dan perkembangan teori hukum ekonomi Islam pada masa selanjutnya. Jadi implikasi fitur *wholeness* dalam hal ini adalah kita harus memahami *naṣṣ* (al-Qur'ān maupun ḥadīth) secara utuh, baik yang bersifat *juz'ī* (*part*) maupun *kullī* (*whole*). Contoh: memahami hukum riba tidak cukup dengan mengutip satu ayat saja, melainkan harus membandingkan dengan keseluruhan ayat al-Qur'ān yang memiliki relevansi dengan hukum riba. Demikian juga harus memahami beberapa hadith yang membahas tentang riba.

Keterbukaan Sistem Hukum Ekonomi Islam

Sebuah sistem akan dikatakan hidup –dalam artian dinamis– apabila sistem itu selalu terbuka untuk dikembangkan. Ini berarti bahwa sistem yang terbuka memiliki kemampuan untuk mencapai hasil, maksud atau tujuan meski memiliki kondisi awal atau lingkungan tertentu yang berbeda dengan melalui elemen-elemen yang dianggap valid. Dengan demikian, sistem yang terbuka selalu *inherent* dalam melakukan interaksi dengan lingkungan di luar dan di sekitar sistem itu.⁴²

Maka, seharusnya sistem teori hukum ekonomi Islam yang dikembangkan adalah sistem teori yang terbuka. Dengan kata lain, dalam posisi apapun, tidak boleh diserukan bahwa (*ijtihād*) telah telah tertutup bagi hukum ekonomi Islam. Sebab, hal itu dapat mengubah kondisi sistem teori hukum Islam ke arah 'tertutup' yang selanjutnya dapat menjerumuskan teori hokum ekonomi Islam ke lembah kejumudan.

⁴¹ Ibid.

⁴² Ibid., 203.

Ijtihad haruslah dipahami sebagai kebutuhan mendesak bagi fiqh, sebab teks-teks yang ada cukup terbatas, sedangkan problem dan kejadian yang dihadapi manusia tidak terbatas. Karena itu, metodologi dalam penyusunan teori hukum ekonomi Islam harus pula mengembangkan diri untuk menghadapi problem-problem itu dengan selalu berinteraksi dengan lingkungan disiplin ilmu-ilmu lain.

Jadi, para penggiat ekonomi Islam harus senantiasa melakukan pembaruan bagi hukum ekonomi Islam melalui mekanisme keterbukaan dengan mengubah *cognitive culture*. Dengan demikian, terjadi perubahan *worldview* sebagai perluasan dari pertimbangan *'urf* untuk mendapatkan tujuan dari hukum yang universal. Selama ini pengertian *'urf* cenderung literal dan dikonotasikan dengan kebiasaan Arab yang belum tentu sesuai dengan daerah lain. Misalnya, penyebutan jenis-jenis barang ribawi yang ditransaksikan.

Jadi, masih banyak hasil dari keputusan hukum ekonomi Islam yang ditelorkan pada dua atau tiga abad pertama kehadiran Islam masih dipengaruhi oleh kebiasaan dan adat istiadat orang Arab. Seperti masalah zakat yang harus berupa makanan pokok orang Arab yakni kurma atau kismis, masalah perbatasan politik antara tanah Islam dan tanah perang, dan sebagainya. Inilah yang dimaksud dengan keterbukaan terhadap kultur kognitif.

Masih ada anggapan bahwa teori hukum ekonomi Islam seakan tidak mendapatkan manfaat dan kontribusi langsung dari para filosof muslim yang bertumpu pada filsafat Yunani, terutama yang mendalami logika sebagai ilmu. Misalnya teori silogisme al-Farabi tentang argumentasi induktif. Teori ini dapat digunakan oleh para ahli hukum Islam untuk men-*support* dimensi induktif yang sangat dibutuhkan dalam penalaran hukum ekonomi Islam.

Multidimensionality sistem hukum ekonomi Islam

Prinsip *multidimensionality* ini mengkritik akar pemikiran *binary opposition* dalam hukum Islam, termasuk hukum ekonomi Islam. Menurut Auda, dikotomi antara *qaṭ'i* dan *ẓanni*, yang

sudah sangat dominan dalam metodologi penetapan hukum Islam, sehingga muncul istilah *qaṭ'īyyat al-dilālah*, *qaṭ'īyyat al-thubuṭ*, dan *qaṭ'īyyat al-manṭiq*, harus segera dikritisi. Bagi Auda, pendekatan multidimensionalitas lebih tepat digunakan daripada 'oposisi *binary*' untuk menghindari pereduksian metodologis, serta mendamaikan beberapa dalil yang mengandung pertentangan (*ta'ārud*) dengan mengedepankan aspek *maqāṣid* (tujuan utama hukum). Misalnya, perbedaan-perbedaan dalil yang terdapat dalam hadits-hadits tentang ibadah yang kerap muncul di permukaan, hendaknya dilihat dari sisi titik tujuan yang paling mudah (*taysīr*). Beberapa perbedaan dalam hadīth yang berkaitan dengan masalah '*urf*' harus dilihat dari perspektif *maqāṣid of universality of law*. Keberadaan *nasakh* juga sebaiknya dilihat sebagai penetapan hukum yang bersifat gradual.⁴³

Sebagai contoh adalah tentang kewajiban zakat binatang ternak yang dibatasi dengan jumlah tertentu. Misalnya: *niṣāb* zakat unta adalah 5; sapi 30; dan kambing 40 ekor. Dengan menggunakan metode (*مفهوم مخالفة*), jika kurang dari ketentuan jumlah *niṣāb* di atas, zakat ternak tidak wajib dizakati. Dalam hal ini, perlu mengacu pada *purpose (maqāṣid)* dari zakat. Dengan demikian, orang yang memiliki hewan ternak tersebut dapat zakat kapan saja - tanpa harus menunggu jumlah ternaknya mencapai *niṣāb* - sehingga memudahkan dia untuk memberi bantuan kepada orang lain yang membutuhkan; apalagi pada masa-masa paceklik / krisis pangan.

Teori multidimensi ini bertujuan untuk menghilangkan pemahaman atau ide yang biasanya nampak dalam term satu faktor saja, yang pada gilirannya akan menghadirkan sisi kontradiktif dari pada komplementer. Dengan demikian, pendekatan multidimensi disajikan untuk mereduksi dikotomi-dikotomi yang tampak berlawanan, seperti agama dengan ilmu pengetahuan, fisik dan metafisik, deduktif dan induktif, objektif dan subjektif, kolektifitas dan individualitas, teleologis dan deontologis, dan lain sebagainya.

⁴³ Ibid., 212.

Tanpa adanya pendekatan multidimensi pada sebuah penilaian level, akan cenderung mempertentangkan sesuatu dan pada akhirnya akan membatasi pikiran manusia pada pilihan-pilihan yang bersifat statis, antara pasti dan tidak pasti, menang atau kalah, hitam atau putih, dan baik atau buruk.

Dalam teori hukum Islam, ada perbedaan antara oposisi (*ta'arud*) atau ketidaksetujuan (*ikhtilāf*), dan kontradiksi (*tanaqud*) dalil. Oposisi dan ketidaksetujuan diartikan sebagai perbedaan para ahli hukum dalam mengambil konklusi hukum terhadap sebuah dalil. Sedangkan kontradiksi diartikan sebagai kesimpulan logis yang membedakan antara kebenaran dan kepalsuan dalam masalah yang sama. Ini berarti, bahwa dua dalil yang tampaknya terjadi ketidaksesuaian tidak selalu diartikan telah terjadi kontradiksi. Adanya kontradiksi seringkali merupakan hasil dari persepsi ahli hukum Islam yang kurang memperhatikan berbagai informasi menyangkut masalah waktu, tempat, situasi, kondisi dan lain-lain.⁴⁴

Di sinilah peran multidimensi dalam usaha menyelesaikan kontradiksi yang terjadi dalam persepsi-persepsi itu, termasuk dalam mendekonstruksi sesuatu yang tampak berlawanan dalam teori postmodernisme. Sebab, pada kenyataannya, pendekatan postmodern juga cenderung bersifat *binery*, reduksionis, dan uni-dimensional.⁴⁵

Tujuan dari hukum ekonomi Islam (purposefulness)

Bagian terpenting dalam orientasi teori sistem adalah tentang tujuan atau *purposefulness*. Implementasi sesuatu yang menjadi tujuan utama (*maqāsid*) merupakan dasar fundamental bagi sistem hukum Islam. Oleh karenanya, validitas setiap ijtihād harus ditentukan pada level *purposefulness* atau perwujudan dan realisasi tujuan hukum, yang berupa kemaslahatan seluruh makhluk di muka bumi ini, tanpa mengaitkan dengan madzhab atau hal lain.⁴⁶

⁴⁴ Ibid., 218.

⁴⁵ Ibid., 226.

⁴⁶ Ibid., 228-236.

Istilah tujuan/*maqāṣid* (*ghāyah*) berbeda dengan sasaran (*ahdāf*). Sebab yang dimaksud dengan *maqāṣid* di sini adalah entitas yang akan menjadi tujuan apabila dapat menghasilkan suatu hal yang sama dalam cara yang berbeda di lingkungan yang sama, atau hasil yang berbeda dalam lingkungan yang sama dan berbeda. Karena itu, dalam sebuah sistem yang sudah memiliki tujuan, secara mekanis akan menghasilkan keputusan yang objektif mengingat lingkungan yang dihadapi sudah jelas.

Untuk mencapai target dan tujuan yang sama dalam sebuah sistem, dapat dilakukan dengan beragam cara yang sudah memiliki validitas yang jelas dan telah teruji dengan benar. Karenanya, upaya pencapaian tujuan (*purposefulness*) itu sebagai salah satu fitur yang dapat berlaku untuk semua dasar-dasar hukum Islam, termasuk hukum ekonomi Islam, secara keseluruhan, serta dalam semua level dan elemen. *Purposefulness* dapat direalisasikan dalam semua elemen dalil, mulai dari penafsiran ayat-ayat al-Qur'an, pemahaman *ḥadīth*, *qiyas*, *maṣlaḥah* baik *مَصْلَحَةٌ مُعْتَبَرَةٌ* maupun *مَصْلَحَةٌ مُرْسَلَةٌ*, *istiḥsān* (إِسْتِحْسَان), *فَتْحُ الدَّرَائِعِ* maupun *إِسْتِصْحَابُ* *سَدِّ الدَّرَائِعِ* dan *أَلْعُرْفُ*

Kesimpulan

Auda berusaha meletakkan cakupan shari'ah pada posisinya, dan menghadirkan berbagai dimensi yang berperan dalam menghasilkan konklusi hukum dari para ahli fiqh.

Dengan langkah itu, terdapat kontribusi yang cukup signifikan dalam pengembangan ilmu-ilmu keislaman, dengan berusaha membuka kran pemikiran yang lebih progresif, melalui pendekatan sistem terhadap teori hukum Islam, termasuk hukum ekonomi Islam.

Pendekatan teori sistem dalam mengkonstruksi keilmuan hukum Islam, termasuk keilmuan hukum ekonomi Islam diharapkan dapat memberi alternatif metodologi yang lebih progresif bagi pengembangan keilmuan hukum ekonomi Islam. Ini penting karena persoalan hukum ekonomi terus berkembang seiring dengan perkembangan jaman yang cepat. Maka keberadaan metodologi yang lebih terbuka dan bergerak secara

sistem yang akan mampu memberi solusi terhadap perubahan tersebut. *Wallāhu a'lam.*

Daftar Pustaka

- Abū Zahrah, Muḥammad. *Uṣūl al-Fiqh*. Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabi, 2000.
- Darrāz (al), Abdullah. *Ta'rīf Kitāb al-Muwāfaqāt*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2001.
- Fāsi (al), Allāl. *Maqāṣid al-sharī'ah al-Islāmiyyah wa Makārimuhā*. Rabat: Dār al-Gharb al-Islāmi, 1993, 50.
- Jundi (al), Samīḥ Abd al-Wahāb. *Ahammiyat al-Maqāṣid fi al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*. Iskandariyyah: Dār al-Imān, 2003.
- Maysawi (al), Muḥammad al-Ṭāhir. *al-Sheikh Muḥammad al-Ṭāhir Bin 'Ashūr wa al-Mashru' al-Laḏī lam Yaktamil*. Kuala Lumpur: Dār al-Fajr, 1999.
- Qaradhāwi (al), Yūsuf. *Kaifa Nata'āmal ma'a al-Qurān al-Karīm*. Kairo: Dār al-Shuruq, 2003.
- Shāṭibi (al), *al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Sharī'ah*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2001.
- Auda, Jasser. *al-Ijtihād*. www.jasserauda.net/articles/68. Diakses 2 Januari 2011.
- _____. *Maqāṣid al-sharī'ahas Philosophy of Islamic Law*. London: The International Institut of Islamic Thought, 2008.
- Chapra, Umar, "The Future of Economic: An islamic Perspective", STEI SEBI, Jakarta, 2004.
- _____, What is Islamic Economics?, IDB-IRTI Zohreh Ahnghari. *The Origin And Evolution Of Islamic Economic Thought*, USA: UMI (University Microfilm International), 1991.
- Choudhary, Masadul Alam, *The Structur of Islamic Economic: A Comparative Perspective On Markets an Economics*, 2003.

- Helibroner, Robert, *The Making of Economics Society*, New York: Prentice Hall, 1972.
- Ibn al-Qayyim, *I'lām al-Muwaqqi'īn*. Beirut: Dār al-Jayl, 2000.
- Jughaim, Nu'mān. *Ṭuruq al-Kashf 'an Maqāṣid al-Shāri'*. Yordania: Dār al-Nafāis, 2002.
- Karim, Adiwarmān. *Sejarah Pemikiran Ekonomi Islam*, Edisi Kedua. Jakarta: IIT Indonesia, 2003.
- Khalaf, Abdul Wahab. *Ilm Uṣūl al-Fiqh*. Kairo: Dār al-Fajr, 1968.
- Nasution, Mustafa Edwin, dkk, *Pengenalan Eksklusif Ekonomi Islam*, Jakarta: Kencana, 2006.
- Skyttner, Lars. *General Systems Theory; Ideas and Applications*. Singapura: Word Scientific, 2002.