

MAQĀSID AL-SYARĪ'AH SEBAGAI SUMBER HUKUM ISLAM ANALISIS TERHADAP PEMIKIRAN JASSER AUDA

Abbas Arfan

UIN Maulana Malik Ibrahim Malang
Jl. Gajayana 50 Malang
Email: abunawalrajwa@gmail.com

Abstrak

Jasser Auda adalah tokoh muda Islam yang berambisi mengembalikan kembali pemahaman *rūh al-tasyrī'* seperti masa Sahabat Nabi Muhammad SAW sebagai metode *istinbāṭ* hukum Islam lewat pintu yang disebutnya *maqāsid al-syarī'ah*, sebagai pelengkap dari konsep *maqāsid*-nya al-Syāṭibī dan Ibn 'Āsyūr. Dalam pandangan Auda, ada kesamaan antara 'illat dan *maqāsid*, sebab 'illat yang didefinisikan sebagai *al-ma'nā al-laẓī syurī'a al-ḥukm li ajlih* (sebuah makna yang karenanyalah suatu hukum itu disyariatkan) adalah sama dengan definisi *maqāsid*. Belum lagi beberapa nama 'illat, seperti *al-sabab*, *al-amārah*, *al-dā'i*, *al-bā'is*, *al-hāmil*, *al-manāṭ*, *al-dalil*, *al-muqtaḍā*, *al-mujīb* dan *al-mu'assir* juga bisa menjadi alasan bahwa ada kesamaan antara 'illat dan *maqāsid*. Oleh karena itu, ketika ada kaidah *uṣūliyyah* yang terkenal berbunyi *al-ḥukm al-Syar'i yadūr ma'a 'illatih wujudan wa 'adaman*" (hukum syariat itu berorientasi dengan ada atau tidaknya sebuah 'illat), maka bisa dibuat sebuah kesimpulan juga *tadūr al-aḥkām al-syar'iyyah al-'amaliyyah ma'a maqāsidihā wujudan wa 'adaman, kamā tadūr ma'a 'ilalihā wujudan wa 'adaman*".

Kata kunci: Jasser Auda, *maqāsid al-syarī'ah*, 'illat, *istinbāṭ*, hukum Islam

Abstract

Jasser Auda is young Islamic figure who has ambition to bring back the understanding of *rūh al-tasyrī'* like in the age of the Prophet's companions as the *istinbāṭ* method in Islamic law through the way that Jasser called as *maqāsid al-syarī'ah* as the complement of al-Syāṭibī and Ibn 'Āsyūr's concept. In Auda's notion, there is a similarity between 'illat and *maqāsid*, because 'illat (legal reason), which is defined as *al-ma'nā al-laẓī syurī'a al-ḥukm li ajlih* (a meaning to which a law is determined), is similar to the definition of *maqāsid* (aims). Furthermore, several names of 'illat such as *al-sabab*, *al-amārah*, *al-dā'i*, *al-bā'is*, *al-hāmil*, *al-manāṭ*, *al-dalil*, *al-muqtaḍā*, *al-mujīb* and *al-mu'asir* can be the reason for the similarity between 'illat and *maqāsid*. Therefore, when the famous *uṣūliyyah* principle says: "*al-ḥukm al-Syar'i yadūr ma'a 'illatih wujudan wa 'adaman*" (that sharia law is oriented with or without 'illat), hence, a conclusion can be drawn that "*tadūr al-aḥkām al-syar'iyyah al-'amaliyyah ma'a maqāsidihā wujudan wa 'adaman, kamā tadūr ma'a 'ilalihā wujudan wa 'adaman*" (Islamic law is determined with or without its aims, as it is determined with or without its reasons).

Keywords: Jasser Auda, *Maqāsid al-Syarī'ah*, 'illat, *istinbāṭ*, Islamic law

A. Pendahuluan

Ilmu usul fikih muncul dan berkembang bersamaan dengan muncul dan berkembangnya fikih itu sendiri, hanya saja pembukuan fikih menjadi ilmu yang mandiri lebih dulu dari pembukuan ilmu usul fikih. Walau dalam prakteknya lahirnya fikih itu sebetulnya melalui beberapa proses. Proses inilah yang dinamakan usul fikih.

Oleh karena usul fikih sudah ada mulai zaman Sahabat (sepeninggal Nabi), dimana mereka menggunakan media ijtihad dan *ra'yu* dalam menetapkan beberapa permasalahan hukum yang tidak ditemui dalam al-Qur'an dan al-Sunnah, namun ijtihad mereka tidak didasari dengan kaidah-kaidah yang baku atau metode-metode tertentu, tapi lebih didasarkan pada pemahaman ruh atau makna *tasyrī'*, yang mereka dapatkan selama lebih kurang 23 tahun bersama Nabi Muhammad SAW.¹

Pemahaman *rūh al-tasyrī'* itu merupakan sebuah anugerah dan kelebihan mereka, karena mereka hidup bersama Nabi SAW, mendapatkan bimbingan dan pendidikan dari Nabi secara langsung, hidup saat al-Qur'an masih diturunkan, mengetahui sebab-sebab turunnya al-Qur'an, dan lain-lain. Semua itu membentuk *zūq (insting)* yang utuh dan kuat dalam memahami *asrār al-tasyrī'* (rahasia-rahasia) atau *hikmat al-tasyrī'* (hikmah syariat) yang tidak akan dimiliki oleh generasi-generasi setelah mereka dengan mudah.² Misalnya ijtihad 'Alī ibn Abī Tālib dalam menetapkan (*ḥadd*) hukuman pemabuk, beliau berkata *إنه إذا شرب هدى، وإذا هدى إفتري، و حد في حد القذف* "Sesungguhnya pemabuk itu ketika ia minum dan mabuk, maka ia akan ngawur, dan ketika ia ngawur ia akan berbohong, maka hadnya (hukuman) adalah seperti hadnya orang yang berdusta (sumpah atau tuduhan palsu).

Kalau diteliti penetapan hukuman yang digariskan Ali bin Abi Thalib itu

sama dengan metode *ma'al (Revert* atau *merujuk)* atau *sadd al-ẓarā'i*, yang merupakan salah satu dari beberapa metode usul fikih.³ Jadi pada hakekatnya ijtihad mereka didasari atas beberapa metode, hanya saja mereka tidak memberikan nama, istilah, dan metodologi terhadap ijtihadnya itu.

Kemudian setelah masa sahabat, ijtihad terus berkembang pesat dengan lahirnya beberapa mujtahid di beberapa waktu, tempat dan generasi yang berbeda-beda sehingga membentuk *zūq* atau *insting* terhadap *asrār al-syarī'ah* menjadi beberapa metode yang berbeda dalam memproses, merumuskan dan menetapkan beberapa permasalahan hukum Islam. Hal ini memicu munculnya diskusi, gesekan dan perdebatan ilmiah dalam materi-materi hukum Islam. Semakin jauh dan besar ruang dan waktu para mujtahid dengan masa turunnya wahyu, maka semakin jauh dan besar pula perbedaan yang ada. Hal inilah yang memicu dan memotivasi beberapa tokoh mujtahid untuk membuat dan menetapkan beberapa kaidah dalam berijtihad, sehingga dalam diskusi dan perdebatan tetap didasari atas ilmu bukan hawa nafsu. Akhirnya kaidah-kaidah itu dikenal dengan nama usul fikih. Karya tulis yang pertama kali membahas ilmu usul fikih dengan sempurna adalah *al-Risālah*-nya Imam Syāfi'i.

Belakangan ini muncul tokoh muda Islam seperti Jasser Auda yang berambisi mengembalikan kembali pemahaman *rūh al-tasyrī'* seperti masa Sahabat Nabi Muhammad SAW sebagai metode *istinbāṭ* hukum Islam lewat pintu yang disebutnya *maqāṣid al-syarī'ah*. Istilah ini mungkin tidak asing bagi pengkaji Islamic Law dengan para tokohnya seperti, al-Syātibī, al-Juwaynī, al-Ṭufī, al-Izz 'Abd al-Salām dan lain-lain, namun dalam hemat penulis konsep *maqāṣid* yang ditawarkan Auda lebih luas, elastis, moderat dan berani, sehingga menarik minat penulis untuk

lebih dalam menganalisis dan mendiskusikannya dalam artikel ini.

B. Biografi Singkat Jasser Auda⁴

Jasser Auda adalah Founding Director al-Maqāṣid Research Centre, al-Furqān Foundation, London, UK., sejak tahun 2005, ia pernah menerima beasiswa dari International Institute Advanced Systems Research, Canada. Ia juga menjadi anggota pendirian International Union untuk Muslim Scholars di Dublin, anggota Dewan Komisaris dari Global Civilizations Study Centre, UK, konsultan untuk islamonlinenet, anggota Executive Board dari Association Muslim Social Scientists, UK, dan pemberi ceramah/dosen pada Institut Islam di Toronto-Canada, Alexandria University Fakultas hukum Mesir, dan Academy Fiqh Islam di India. Ia mempunyai suatu latar belakang multi-disciplinary akademis. Ia mendapat gelar PhD dari dua Universitas dengan disertasi tentang filsafat Hukum Islam di Universitas Wales, UK, dan Analisis Sistem di Universitas Waterloo-Canada, berturut-turut. Ia banyak menulis buku dan artikel dalam bahasa Arab dan Inggris yang berkisar pada persolan fikih kontemporer terutama dalam kajian *maqāṣid al-syarī'ah* yang di antaranya adalah bukunya yang menjadi kajian utama dalam artikel ini, yaitu *Maqāṣid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law a Systems Approach (Maqāṣid al-Shariah sebagai Filsafat Hukum Islam: Suatu Pendekatan Sistem)* yang diterbitkan The International Institut of Islamic Thought (IIIT), London-UK, tahun 2007.⁵

C. Analisis terhadap Pemikiran Modern Jasser Auda Tentang Konsep *Maqāṣid*

1. *Maqāṣid* sebagai metodologi hukum Islam

Semua aliran (mazhab) hukum dalam Islam sepakat bahwa permasalahan yang tidak ditemukan jawabannya dalam al-Qur'an, Sunnah dan Ijmak,

diselesaikan melalui ijtihad. Perbedaan diantara aliran-aliran ini hanyalah dalam urutan metode-metode yang digunakan, atau sebagian aliran menggunakan metode tertentu, tetapi aliran yang lain tidak menggunakannya⁶.

Metodologi (uraian tentang metode), menurut beberapa ahli, diartikan sebagai pembahasan konsep teoritis berbagai bentuk metode yang terkait dalam suatu sistem pengetahuan. Jika hukum Islam dipandang sebagai suatu sistem ilmu pengetahuan, maka yang dimaksud dengan metodologi hukum Islam adalah pembahasan konsep-konsep dasar hukum Islam (*al-Qur'ān, al-sunnah* dan *Ijmā'*), dan bagaimana hukum Islam itu dikaji dan diformulasikan. Serasi dengan pengertian di atas, Fazlur Rahman memberi judul *Islamic Methodology in History* pada sebuah karyanya yang membahas evolusi historis prinsip-prinsip dasar pemikiran Islam, yakni al-Qur'an, Sunnah dan Ijmak. Dengan pengertian tersebut, maka metodologi hukum Islam tidak berbeda dengan pengertian usul fikih yang menurut para ahlinya diartikan sebagai sesuatu yang di atasnya dibangun hukum Islam, atau dalil-dalil yang di atasnya dibangun hukum Islam.⁷ Sebagian cendekia seperti Wael B. Hallaq, mengistilahkan usul fikih dengan teori hukum Islam (*Islamic legal theory*).⁸ Sedangkan Auda dalam bukunya lebih suka menyebut usul fikih dalam bukunya dengan istilah *Fundamentals of Islamic Law*.⁹ Adapun di Indonesia beberapa penulis dalam bidang ini menyebut usul fikih dengan istilah *Filsafat Hukum Islam*.¹⁰

Maqāṣid atau *maṣlaḥah* yang menjadi kajian utama Auda dalam bukunya adalah salah satu bidang pembahasan dalam ilmu usul fikih. Bahkan Auda sangat sependapat dengan Syaikh al-Ṭahir ibn 'Asyūr¹¹ yang mengkritik kemapanan ilmu usul fikih sebagai ilmu yang sudah melalaikan *maqāṣid al-syarī'ah* dengan hanya mengandalkan *alfāz* (teks-teks) lahiriyah

syariat dan makna-makna teksnya lewat kaidah-kaidah tertentu dalam *istinbāṭ* hukum Islam dan memandang sebelah mata pada *maqāṣid* yang tersimpan dalam setiap teks-teks hukum, padahal *maqāṣid* adalah tujuan dan sasaran utama fikih.¹² Dengan kata lain, penulis mengibaratkan *maqāṣid* adalah buah kacang yang hendak dimakan, sedangkan teks-teks lahiriyah hanya kulit arinya (halus) yang kadang dibuang oleh sebagian orang.

Walaupun *maṣlaḥah* atau *maqāṣid* salah satu bagian dari ilmu usul fikih, namun Auda lebih setuju dengan usulan Ibn 'Asyūr yang mengusulkan agar *maqāṣid* berdiri sendiri sebagai "ilmu *maqāṣid al-syarī'ah*" dengan tetap membiarkan ilmu usul fikih sebagai ilmu yang merunut dalil-dalil fikih.¹³ Konsep *maqāṣid* yang dikembangkan Jasser Auda ini dituangkan dalam bukunya yang berjudul *Maqāṣid al-Shariah as Philoshopy of Islamic Law a sistems Approach (Maqāṣid Syariah sebagai Filsafat Hukum Islam sebagai Sebuah Pendekatan Sistem)*. Buku itu mencakup tiga bahasan pokok, yaitu: (a) metodologi, (b) analisa, dan (c) pengembangan teori.¹⁴ Kemudian ketiga pokok bahasan di atas dijabarkan dalam 7 (tujuh) bab, yaitu: (a) *maqāṣid al-syarī'ah* dalam perspektif kontemporer, (b) sistem sebagai filsafat dan metodologi analisis, (c) hukum Islam (fikih), imam mujtahid dan mazhab: sebuah pengamatan historis, (d) teori-teori klasik hukum Islam (usul fikih), (e) teori-teori kontemporer hukum Islam, (f) sebuah sistem pendekatan teori hukum Islam, dan (g) kesimpulan.

Dalam mengembangkan konsep *maqāṣid* ini, maka pada bab satu, sebelum menjelaskan *maqāṣid al-syarī'ah* dalam perspektif kontemporer, Auda berangkat dari konsep *maqāṣid* klasik (tradisional) dengan menukil dan memaparkan beberapa pendapat ulama tentang definisi dan tingkatan *maqāṣid*, lalu ia melakukan kritik atas beberapa pendapat ulama klasik tentang konsep

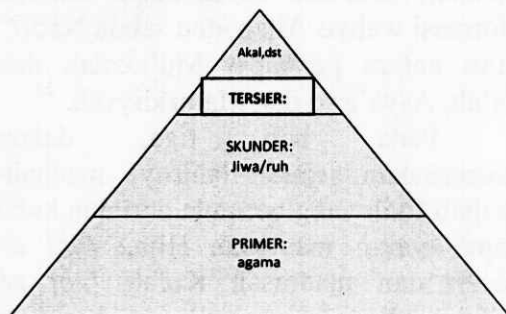
maqāṣid, namun ia pun memuji beberapa pendapat klasik itu.

Sama dengan ulama fikih lainnya, Auda mulai mendefinisikan *maqāṣid* dari pandangan ilmu bahasa (etimologi) terlebih dahulu; secara bahasa, *maqāṣid* yang merupakan bentuk jamak dari *maqṣad* itu berarti "maslahat, obyektif, prinsip, intent, sasaran, tujuan akhir", dan lain-lain.¹⁵ Secara istilah (terminologi) *maqāṣid* bisa didefinisikan dengan "makna-makna (pemahaman) yang dikehendaki oleh *al-Syār'i* (Allah dan Rasul-Nya) untuk bisa terealisasikan lewat *tasyrī'* dan penetapan hukum-hukumnya yang di-*istinbāṭ* (dideduktif) oleh para mujtahid lewat teks-teks syariat."¹⁶ Al-Juwaynī –yang oleh Auda disebut ulama pertama yang telah menawarkan konsep *maqāṣid* - itu terkadang menyebut *maqāṣid al-syarī'ah* dengan istilah *maṣlaḥah 'āmmah* (kemaslahatan umum). Sementara al-Ghazālī memandang *maqāṣid* adalah *al-maṣāliḥ al-mursalah* dengan tiga tingkatannya, yaitu: primer/*necessities* (*darūrāt*), sekunder/*needs* (*ḥājjiyāt*) dan tersier/*luxuries* (*taḥsinīyāt*) dan pendapat ulama lain, seperti al-Ṭufī, al-Qarāfī yang walau berbeda redaksinya tapi maksud dan tujuannya sama. Oleh karena itu, Auda juga mengklaim bahwa antara *maqāṣid* dan *maṣlaḥah* adalah sama.¹⁷

Kemudian Auda lebih sependapat dengan pendapat ulama yang membagi *maqāṣid* menjadi tiga bagian utama, yaitu *general* (*'āmmah*/umum), *specific* (*khāṣṣah*/khusus) dan *partial* (*juz'īyah*/parsial). *maqāṣid* umum adalah tujuan-tujuan (prinsip) umum yang ada di seluruh aspek syariat atau sebagian besarnya, seperti prinsip toleransi, kemudahan, keadilan dan kebebasan. Oleh karena itu, *maṣlaḥah* yang primer - yang mencakup kewajiban menjaga agama, jiwa, akal, nasab, harta dan kehormatan- itu masuk dalam bagian *maqāṣid* umum ini. Adapun *maqāṣid* khusus adalah beberapa tujuan syariat yang ada pada salah satu bab/bagian dari

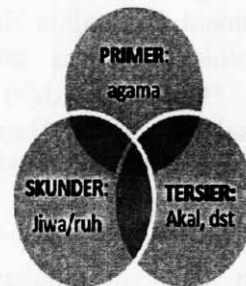
beberapa bab syariat, seperti adanya sanksi/hukuman dalam bab *jināyah* (pidana) ada bertujuan membuat jera. Sedangkan *maqāṣid* parsial adalah terkadang merupakan sebuah hukum atau *asrār* (rahasia) yang dimaksud oleh syariat secara langsung terhadap sesuatu hukum yang parsial, seperti tujuan dari *rukḥṣah* (keringanan) tidak puasa bagi yang tidak mampu adalah menghilangkan kesulitan.¹⁸

Dari tiga kategori *maqāṣid* di atas, memang ulama telah membuat urutan keutamaan (hirarki) yang di mulai dari *maqāṣid* primer sebagai urutan pertama dan utama, lalu skunder dan terakhir tersier. Begitu juga dalam *maqāṣid* primer ada urutan hirarkinya yang telah dibuat al-Ghazālī dan ikuti ulama berikutnya dengan urutan sebagai berikut: *hifz* (menjaga); agama, jiwa, akal, keturunan dan harta berada pada urutan terakhir. Hirarki ini dapat diilustrasikan dengan bentuk *ahrām* (piramid) sebagai berikut:



Hirarki itu berfungsi sebagai penentu jika terjadi dua *maṣlaḥah* atau lebih yang saling berhadapan (bertentangan); opsi mana yang harus didahulukan antara keduanya. Seperti bolehnya seseorang minum khamer dengan paksaan, walau bertentangan dengan kewajiban menjaga akal (dengan tidak minum khamer), sebab menjaga jiwa (agar tidak di bunuh sebab menolak paksaan minum khamer) itu ada pada urutan hirarki kedua, sedangkan menjaga akal ada pada urutan ketiga. Akan tetapi dalam pandangan Auda, al-Ghazālī telah

melanggar hirarki yang di buatnya sendiri, karena ketika al-Ghazālī tetap melarang zina yang dengan paksaan (perkosaan), maka berarti telah mengutamakan menjaga *nasal* (keturunan) daripada jiwa, padahal urutan jiwa berada pada nomor dua, sedangkan *nasal* di nomor empat. Kerumitan penggunaan hirarki ini yang dalam pandangan Auda mengakibatkan sebagian ulama, seperti al-Syāṭibī, al-Rāzī, al-Qarāfī, al-Bayḍawī dan Ibn Taymiyyah enggan menggunakan hirarki ini sebagai solusi dalam menentukan opsi. Auda lebih sependapat dengan pendapat modern, yaitu pendapat salah seorang ualama kontemporer Mesir; Syaikh Muhammad al-Ghazālī yang tidak lagi menggambarkan *maqāṣid* dengan piramida tetapi dengan lingkaran yang sejajar dan saling mengisi seperti ilustrasi berikut ini¹⁹:



Auda mendasarkan konsep *maqāṣid*-nya pada hadis sahih Bukhārī-Muslim dan lainnya, yaitu hadis berikut ini:

عن ابن عمر رضي الله عنهما قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم الأحزاب (لا يصلين أحد العصر إلا في بني قريظة) . فأدرك بعضهم العصر في الطريق فقال بعضهم لا نصلي حتى نأتيها وقال بعضهم بل نصلي ثم يرد منا ذلك . فذكر ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم فلم يعنف واحدا منهم

“Dari Ibn Umar ra berkata: Nabi Muhammad SAW bersabda pada hari perang *al-Ahzāb* : (“Jangan salah seorang dari kalian salat Asar kecuali di perkampungan Yahudi Bani Qurayḍah”). Maka sebagian sahabat Nabi SAW telah

mendapati waktu Asar di jalan. (sebelum sampai Bani Quraydah), lalu sebagian sahabat berkata: Kami tidak akan salat sebelum sampai²⁰, dan sebagian lain berkata: kami tetap akan salat di jalan. Kemudian diadakannya persoalan itu pada Nabi SAW dan Nabi tidak menyalahkan atau membenarkan siapa-siapa.”

Auda berargumentasi bahwa hadis di atas sebagai bukti yang jelas bahwa bolehnya *istinbāṭ* hukum dari teks syariat yang diambil dari *al-ḥadīth al-ghālib* (persepsi kuat), bahkan boleh juga menetapkan sebuah hukum *‘amālī* (praktis) dengan berdasar konsep *maqāṣid* yang diambil lewat sebuah pemahaman yang sekalipun bertentangan dengan *‘illat* (*cause*) yang tampak secara tekstual (*lahiriyyah*), karena sebagian sahabat yang berijtihad dan mengerti bahwa maksud dari sabda Nabi SAW itu adalah untuk bersegera sampai tujuan (kampungan Bani Quraydah) dan bukan perintah salat Asar di Bani Quraydah, maka mereka yang tetap melakukan salat di jalan itu berarti telah bertentangan dengan zahirnya perintah Nabi SAW. Sedangkan sebagian sahabat yang tetap melakukan salat di tempat tujuan walau waktunya telah habis itu berarti mereka tetap berpegangan pada *‘illat* yang lahir dari perintah Nabi SAW itu. Kemudian *taqrīr*-nya Nabi SAW dengan mendiamkan kedua kelompok itu adalah bukti bahwa Nabi SAW membenarkan kedua metode (pemahaman) itu.²¹

Auda juga berargumentasi dengan beberapa ijtihad ‘Umar yang bertentangan dengan zahirnya teks hadis dengan hanya berpedoman pada pemahaman konsep maslahat atau *maqāṣid*, seperti ketetapan ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb dengan penarikan pajak dari tanah taklukan di wilayah Irak dan Mesir dan tidak membagikannya sebagai harta rampasan perang.²²

2. Konsep *maqāṣid* dan hubungannya dengan *‘illat* menurut Jasser Auda

Sebelum Auda membahas dengan lengkap dan jelas konsep *maqāṣid* dan hubungannya dengan *‘illat* hukum - seperti yang telah dipahami sahabat Nabi SAW- sebagai sebuah sistem pendekatan dalam analisis masalah hukum Islam pada bab dua, maka ia terlebih dahulu menjelaskan secara filsafat tentang apa dan bagaimana sistem itu. Apa itu sistem filsafat?, dan bagaimana korelasinya terhadap Islam dan filsafat modern apa sistem filsafat Islam?, apa relasinya dengan Islam dan filsafat modern?, apa itu pendekatan sistem?. Ia juga membahas tentang sifat kognitif sistem hukum Islam, yang mudah dipahami, menyeluruh, terbuka, bertahap, multi dimensi dan maslahat. Di samping itu, pada akhir bab dua ini, Auda juga mengemukakan perbedaan tiga kelompok ulama tentang “Apakah Allah itu memiliki tujuan dibalik syariat-Nya? Dan apakah akal manusia bisa menentukan (menilai) baik dan buruk tanpa bantuan informasi wahyu Allah atau sabda Nabi?” Yaitu antara pendapat Mu’tazilah dan Syi’ah, Asya’irah dan Maturidiyyah.²³

Pada bab tiga, dalam menceritakan sejarah lahirnya mazhab-mazhab fikih yang bermula dari dua kubu utama, yaitu: madrasah Hijāz (*ahl al-Hadīṣ*) dan madrasah Kufah (*ahl al-Ra’y*), sampai munculnya berbagai macam aliran mazhab dalam *istinbāṭ* hukum Islam. Auda juga melakukan kritik bahwa sebagian besar aliran (mazhab) -baik mazhab empat atau lainnya- itu tidak memahami konsep *maqāṣid* dengan baik seperti para sahabat Nabi SAW dalam menetapkan sebuah hukum.²⁴

Pada bab empat, Auda membahas kajian yang umumnya ada dalam kajian usul fikih klasik, yaitu metode yang dikembangkan ulama untuk menggali hukum Islam, yang dapat dibedakan menjadi dua bagian besar, yaitu: metode literal (*ṭarīqah lafziyyah*) dan metode

argumentasi atau ekstensifikasi (*tariqah ma'nawiyah*). Metode literal ditujukan terhadap teks-teks syariah yang berupa al-Qur'an dan hadis untuk mengetahui bagaimana cara lafaz-lafaz kedua sumber itu menunjukkan kepada hukum-hukum yang dimaksudnya. Karena itu, dasar metode ini adalah analisis lafaz-lafaz al-Qur'an dan hadis dengan bertitik tolak pada kaidah bahasa Arab. Dalam metode ini dijelaskan bagaimana cara suatu lafaz syariah menunjukkan makna yang dikehendaknya, bagaimana cara menyimpulkan makna itu dari kata-kata tersebut dan bagaimana mengkompromikan berbagai makna yang secara sepintas tampak saling bertentangan. Di samping membahas perbedaan metodologi dua mazhab besar dalam usul fikih klasik, yaitu antara mazhab Ḥanafī dan mazhab Syāfi'ī (*mutakallimūn*), pada bab ini juga dibahas beberapa metode yang masih diperselisihkan penggunaannya antara ulama usul fikih, seperti *ijmā'*, *qiyās*, *maṣlaḥah*, *istiḥsān* dan lain-lain.²⁵

Adapun pada bab lima, Auda membahas aliran-aliran kontemporer dalam teori hukum Islam. Mulai dari aliran tradisional yang pada abad ini melahirkan neo-tradisionalis dan neo-literalis. Munculnya aliran modernis yang menginginkan pembaharuan (reformasi) dengan mengusung agenda-agenda penting seperti reinterpretasi teks, orientasi teori *maṣlaḥah*, revisi usul fikih dan lain-lain dengan pembahasan tokoh-tokoh modernis, seperti Muhammad 'Abduh, Rasyīd Riḍā, al-Ṭahir ibn Asyūr, Muhammad al-Ghazālī, Ḥasan al-Turābī, Fazlur Rahman, Fathi Uthman dan lain-lain, dan sampai lahirnya gerakan pos-modernis yang membawa teori dekonstruksinya Jacques Derrida yang juga memunculkan aliran pos-strukturalis dan historisis dengan para tokohnya, seperti M. Arkoun, Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, Ḥasan Ḥanafī, al-Ṭahir al-Haddād dan lain-lain.²⁶

Kemudian baru pada bab enam, Auda membahas dengan rinci tentang pengembangan konsep *maqāṣid* yang ditelitinya.²⁷ Pada bab enam ini, Auda juga menguraikan tentang berbagai aliran Islam *post-modernisme* dan juga bagaimana mereka mempengaruhi beberapa studi Islam abad ke-duapuluh.

Dengan berpatokan pada hadis Ibn 'Umar tersebut di atas, Auda berargumen bahwa ijtihad sahabat dalam kisah hadis tersebut di dasarkan pada 'illat yang dipahami sebagian sahabat itu berbeda dengan sebagian yang lain, sehingga mengakibatkan perbedaan hasil ijtihad. Bermula saat Nabi SAW bersabda untuk tidak boleh salat Zuhur atau Asar kecuali di kampung Bani Qurayḍah itu maka *dilālah ḡāhirah*-nya menunjukkan bahwa harus salat di kampung Bani Qurayḍah, dan 'illat-nya adalah sampai ke kampung tersebut, namun *maqāṣid* (maksud dan tujuan yang dipahami secara kontekstual) adalah *al-isrā'* (bersegera untuk sampai kampung itu sebelum waktu salat habis), maka *dilālat al-maqāṣid*-nya adalah bersegera dan salat di tengah jalan.²⁸

Dalam pandangan Auda bahwa ada kesamaan antara 'illat dan *maqāṣid*, sebab 'illat yang didefinisikan sebagai *al-ma'nā al-laḏī syuri'a al-ḥukm li ajlih* (sebuah makna yang karenanyalah suatu hukum itu disyariatkan). Ini sama dengan definisi *maqāṣid* (yang sudah disebut di depan). Belum lagi beberapa nama 'illat, seperti *al-sabab*, *al-amārah*, *al-dā'i*, *al-bā'is*, *al-hāmil*, *al-manāṭ*, *al-dafil*, *al-muqtaḍā*, *al-mujīb* dan *al-mu'asir* juga bisa menjadi alasan bahwa ada kesamaan antara 'illat dan *maqāṣid*. Oleh karena itu, ketika ada kaidah *uṣūliyyah* yang terkenal berbunyi: "*al-ḥukm al-Syar'i yadūr ma'a 'illatih; wujudan wa 'adaman*" (hukum syariat itu berorientasi dengan ada atau tidaknya sebuah 'illat), artinya suatu hukum itu akan dihukumi ada, jika 'illat-nya ada, dan sebaliknya, maka bisa dibuat sebuah kesimpulan bahwa juga; "*tadūr al-aḥkām al-*

syar'iyah al-'amaliyyah ma'a maqāsidihā wujudan wa 'adaman, kamā tadūr ma'a 'illalihā wujudan wa 'adamān".

Auda juga sepakat dengan pendapat para ulama klasik yang membagi 'illat menjadi dua bagian, yaitu: *ta'abbudī* (irasional) dan *ta'aqqulī* (rasional).²⁹ 'Illat suatu hukum yang bisa ditemukan oleh akal ini sering disebut *al-ta'fil bi al-hikmah* (penetapan 'illat dengan sebuah hikmah). Jika 'illat sebuah hukum itu tidak atau belum diketahui hikmahnya, maka *maqāsid*-nya adalah *ta'abbudī*, namun masih ada sebagian ulama yang menyamakan dan membedakan antara 'illat dan hikmah. Sehingga sebagian besar fuqaha memandang 'illat bisa menjadi *hujjiyyah al-hukm*, namun tidak bagi hikmah.³⁰ Lalu Auda juga membuat pertanyaan besar yang akan menjadi kajian utama penelitiannya, yaitu "apakah *maqāsid* itu berposisi seperti 'illat atau hikmah?"³¹

Lewat beberapa analisis contoh kasus pencarian 'illat, Auda sepertinya telah mengambil kesimpulan bahwa 'illat dan hikmah itu sama, karena 'illat yang *ta'aqqulī* itu adalah *al-ta'fil bi al-hikmah*, dan hikmah suatu hukum itu pasti bisa dicari dan diterima akal (*ta'aqqulī*), tetapi walau Auda telah berusaha mensejajarkan antara 'illat atau hikmah dan *maqāsid* dalam eksistensinya terhadap keberadaan suatu hukum, namun Auda tetap membuat ciri untuk mencari perbedaan antara hikmah dan *maqāsid* (*maqāsid*), yaitu: hikmah adalah suatu *maṣlahah* dari beberapa *maṣlahah* yang menjadi pondasi suatu hukum, sedangkan *maqāsid* adalah suatu *maṣlahah* yang di-*naṣṣ* oleh syariat atau suatu *maqāsid* (tujuan utama) dari suatu hukum dalam persepsi kuat (*al-ḥaqq al-ghālib*) dari ijtihad seorang mujtahid yang oleh karenanyalah hukum itu di-syariatkan. Oleh karena itu, ada tiga keadaan antara hikmah dan *maqāsid*, yaitu: (a) terkadang ada perbedaan antara hikmah dan *maqāsid*, (b) terkadang

hikmah adalah juga bagian (cabang) dari *maqāsid* dan (c) terkadang hikmah adalah esensinya *maqāsid* itu sendiri.

Auda menyimpulkan, ada empat alasan mengapa *maqāsid* dijadikan metode ijtihad dalam *istinbāt* hukum Islam, dengan kata lain, *maqāsid* adalah salah satu dari sumber hukum Islam³². Pertama, *fahm dilālat al-maqāsid*, artinya bolehnya seorang mujtahid mengambil sebuah kesimpulan makna terhadap sebuah teks syariat lewat *maqāsid*. Ini dibuktikan dengan hadis Bani Quraydah di atas.

Kedua, *taghayyur al-fatwā bi taghayyur al-zamān hasb al-maqāsid* (berubahnya suatu fatwa hukum sebab perubahan keadaan suatu zaman dengan pertimbangan *maqāsid*), artinya relatifitas sebuah fatwa hukum itu ditentukan dengan relatifitasnya *maqāsid* pada suatu zaman yang memang sangat relatif dan dinamis. Ini dibuktikan dengan beberapa ijtihad 'Umar RA, seperti tidak menetapkan hukuman potong tangan bagi seorang pencuri dalam kondisi zaman yang sedang paceklik; tidak memberi bagian zakat pada *muallaf* yang kaya dan mampu atau seperti fatwa adanya zakat profesi al-Qarḍawī dan lain-lain.

Ketiga, *hall al-ta'arūḍ bi i'tibār al-maqāsid* (penyelesaian kontradiksi antara dalil dengan pertimbangan *maqāsid*). Dalam usul fikih, ketika terjadi kontradiksi lahiriyah antara dalil, maka ada tiga macam solusi, yaitu *al-naskh*, *al-tarjih* dan *al-jam'* yang sebenarnya bisa juga solusi ini dilakukan dengan pertimbangan *maqāsid*. Ini telah dibuktikan dengan beberapa perbuatan Nabi Muhammad SAW, seperti membolehkan ziarah kubur setelah sebelumnya dilarang, melarang menyimpan daging korban, setelah sebelumnya dianjurkan.

Keempat, *man' al-hiyal al-fiqhiyyah* (larangan *hiyal*/trik hukum). Secara umum, para ulama telah sepakat mengharamkan *hiyal* hukum, sebagaimana larangan Nabi SAW

terhadap pratek *muḥallil* dan *muḥallil lah*, walau ada beberapa kasus *ḥilah* yang diperbolehkan.

Oleh karena empat alasan di atas, kemudian Auda mengusulkan lima strategi untuk menjadikan *maqāṣid* sebagai metodologi baru dalam berijtihad, yaitu: (a) harus ada keberanian untuk merubah garis mazhab secara teoritis, (b) berfikir ala mazhab *Zahiriyyah (Literalism)* dengan menjadi *Neo-Literalism*, (c) melakukan pendekatan filsafat dekonstruksi³³ via *historicism*³⁴, (d) namun berada di tengah-tengah (moderat) antara *literalism* dan *historicism*; dengan batasan bahwa *literalism* tidak boleh melalaikan *maṣlaḥah* dan *historicism* tidak boleh melampaui wewenang wahyu dan dengan mengembalikan posisi *maqāṣid* pada tempatnya semula dan (e) terus mengotimalkan peran konsep *maqāṣid* dalam pembaharuan Islam di segala bidang.³⁵

D. Penutup

Dari analisis yang penulis lakukan terhadap pemikiran Auda di atas dan beberapa literatur pendukung lainnya tentang konsep *maṣlaḥah*, maka menurut hemat penulis, pembagian jenis *maṣlaḥah* dapat disimpulkan menjadi lima macam, yaitu; (1) berdasarkan tujuan zaman/waktunya, (2) berdasarkan tingkat kebutuhannya, (3) berdasarkan cakupannya (jangkauannya), (4) berdasarkan ada atau tidaknya perubahan dan (5) berdasarkan ada atau tidaknya syariat Islam dalam penetapannya.

Maṣlaḥah berdasarkan tujuan zamannya terbagi menjadi dua tingkatan, yaitu *maṣlaḥah* dunia dan akhirat. *Maṣlaḥah* berdasarkan tingkat kebutuhannya, sebagaimana merujuk pendapat al-Syātibī, dibagi menjadi tiga kategori dan tingkat kekuatan kebutuhan akan *maṣlaḥah* yang juga diadopsi Auda, yaitu: (a) *al-maṣlaḥah al-darūriyyah* (kemaslahatan primer), (b) *al-maṣlaḥah al-hājjiyyah* (kemaslahatan sekunder) dan

(c) *al-maṣlaḥah al-tahsiniyyah* (kemaslahatan tersier). Adapun *maṣlaḥah* berdasarkan cakupannya, jumbuh ulama membaginya kepada tiga tingkatan, yaitu: (a) *al-maṣlaḥah al-‘āmmah*, (b) *al-maṣlaḥah al-ghālibah*, (c) *al-maṣlaḥah al-khāṣṣah*. Sedangkan *maṣlaḥah*, jika ditinjau dari ada atau tidaknya perubahan padanya, dapat dibagi kepada dua bagian, yaitu: (a) *maṣlaḥah* yang mengalami perubahan sejalan dengan perubahan waktu, atau lingkungan, dan atau orang-orang yang menjalaninya, (b) kemaslahatan yang tidak pernah mengalami perubahan dan bersifat tetap sampai akhir zaman. Terakhir *maṣlaḥah* berdasarkan ada atau tidaknya syari’at dalam penetapannya. Oleh sebagian ulama, seperti al-Ghazālī membaginya menjadi empat tingkatan, yaitu (a) *maṣlaḥah mujābah*, (b) *maṣlaḥah mulā‘imah*, (c) *maṣlaḥah mulghah*, (d) *maṣlaḥah gharībah*.

Konsep *maqāṣid* yang ditawarkan Auda yang identik dengan *maṣlaḥah* dan pandangan ulama tentang *maṣlaḥah* dan macam-macamnya itu, maka pada prinsipnya penulis menerima konsep *maqāṣid* yang dikembangkan Auda, hanya perlu ada kejelasan dan contoh kongkrit terkait dengan “*fiqh maqāṣid*” sebagai metodologi ijtihad dalam bidang fikih yang lebih berani dan kongkrit, yaitu seperti bidang *jinayāt* (pidana) yang menganalisa *naṣṣ-naṣṣ* al-Qur’an dan al-Sunnah terkait bentuk-bentuk hukuman (*hudūd*), seperti potong tangan, rajam, cambuk dan lainnya dengan pendekatan gabungan yang diusulkan Auda, yaitu: antara *neo-literalis* dan *dekonstruksi-historicis*. Hemat penulis, sepertinya Auda akan mengarahkan konsep *maqāṣid*-nya ke sana; ke selain bidang ibadah dan muamalah, tetapi ia masih terkesan mengambang dan ragu. Atau mungkin ia sengaja memancing pembaharu lain untuk lebih tajam dan kongkrit mengembangkan konsep *maqāṣid* dalam bentuk hasil ijtihad yang kongkrit dan benar-benar menggunakan

metode ijtihad dengan pendekatan *maqāsid* yang telah dikembangkan

konsepnya oleh Jasser Auda ini, semoga. Amin.

Catatan Akhir:

¹Abbas Arfan, *Geneologi Pluralitas Mazhab Dalam Hukum Islam*, cet. 1 (Malang: UIN Malang Press, 2008), hlm. 53.

²Muhammad Ma'rūf al-Dawālibī, *al-Madkhal fi Ilm Uṣūl al-Fiqh*, cet. 5 (Damascus-Suriyah: Dār al-Kitāb al-Jadid, 1385 H/ 1965 M.), hlm. 16.

³Adil Ahmad 'Abd. Maujūd dan 'Alī Muhammad 'Aud. Dalam pendahuluan editing Kitāb *al-Ishārah fi Uṣūl al-Fiqh*, karya Imām Sulaymān ibn Khalaf al-Andalusī, cet. 2 (Makkah: Maktabah Nizār Muṣṭafā al-Bāz, 1418 H./1997 M.), hlm. 73.

⁴Biografi ini penulis sarikan dari *website* milik Jasser Auda pribadi. Dalam auto biografinya, Jasser tidak menyebutkan tempat dan tanggal lahirnya, namun dalam dugaan penulis, ia lahir di Mesir, karena nama dan raut wajahnya mengindikasikan itu. Belum lagi pendidikan Strata satunya (S1) yang pertama di ambilnya di Universitas Cairo-Mesir dalam bidang teknik mesin. Lantas berbelok 360 derajat arah pendidikannya ke kajian studi Islam saat menimba ilmu di Barat. Namun saat studi teknik mesin di Cairo, Jasser juga mengikuti pengajian mingguan di halaqah Masjid al-Azhar di bawah asuhan Shaykh Ismā'il Ṣādiq al-'Adawī antara tahun 1984-1990 dalam bidang kajian-kajian pokok, seperti Hadis, Ulūm al-Hadīs, Fiqh mazhab Syāfi'ī dan uṣūl al-fiqh dengan komparasi mazhab-mazhabnya, bahkan ia juga telah selesai menghafal 30 juz al-Qur'an di antara tahun-tahun itu dengan riwayat Imam Hafas. Lihat www.jasser.uda.net, diakses 12 Desember 2009.

⁵Di samping buku induk di atas sebagai rujukan utama dalam menelaah pemikiran Jasser Auda tentang konsep *maqāsid* ini, penulis juga menelaah karya-karya lain Auda yang masih satu tema seperti beberapa artikelnya yang berbahasa arab: *Maqāsid al-Aḥkām al-Syar'iyyah wa 'Ilaluhā, Madkhal Maqāsidī li al-Ijtihād*, dan lain-lain.

⁶Lihat Rifyal Ka'bah, *Hukum Islam di Indonesia: Perspektif Muhammadiyah dan NU* (Jakarta: Universitas YARSI, 1999), hlm. 9.

⁷Ghufron A.Mas'adi, *Pemikiran Fazlur Rahman tentang Metodologi Pembaharuan Hukum Islam*, cet. 2 (Jakarta: Rajawali Pers 1998), hlm. 2.

⁸Dalam salah satu karyanya dengan judul *Sejarah Teori Hukum Islam*, terj. E. Kusnadiningrat dan Abdul Haris bin Wahid (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2000).

⁹Jasser Auda, *Maqāsid al-Shariah as Philoshopy of Islamic Law a Systems Approach* (London: International Institut of Islamic Thought, 2007), hlm. xxv.

¹⁰Baca buku Fatchurrahman Djamil, *Filsafat Hukum Islam* (Jakarta: Logos Wacana, 1999), dan bukunya Muslehuddin, *Filsafat Hukum Islam dan Pemikiran Orientalis; Studi Perbandingan Sistem Hukum Islam* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1991).

¹¹Secara umum gagasan Ibn 'Asyūr hampir sama dengan wacana yang ditawarkan oleh al-Syātibī, hanya saja beliau telah berjasa dalam mengembangkan disiplin ilmu *maqāsid syar'i'ah* dan menjadikannya sebagai disiplin ilmu baru yang terpisah dengan ilmu *uṣūl al-fiqh*, beliau dijuluki sebagai 'guru kedua' setelah al-Syātibī sebagai 'guru pertama'. Beliau telah berhasil mengembangkan teori *maqāsid* yang sebelumnya hanya berkutat pada kajian *juz'iyah* dan *kulliyah* menjadi lebih luas, yakni dengan melebarkan pembahasan *maqāsid* ke dalam *maqāsid syar'i'ah* khusus tentang muamalat' yang di dalamnya mengupas berbagai isu-isu *maqāsid*, seputar *maqāsid* hukum keluarga, *maqāsid* penggunaan harta, *maqāsid* hukum perundangan dan kesaksian dan lain-lain. Baca Muhammad al-Tāhir ibn 'Asyūr, *Maqāsid al-Syar'i'ah al-Islāmiyyah*, cet. 5 (Cairo: Dār al-Salām, 2012).

¹²Jasser Auda, "Maqāsid al-Aḥkām wa 'Ilaluhā," dalam www.jasser.uda.net, hlm. 1-2, diakses 12 Desember 2009.

¹³*Ibid.*, hlm. 9.

¹⁴Auda, *Maqāsid al-Shariah*, hlm. xxvii.

¹⁵*Ibid.*, hlm. 2.

¹⁶*Ibid.*, Lihat artikelnya yang berjudul *Madkhal Maqāsidī li al-Ijtihād*, hlm. 1-2.

¹⁷Auda, *Maqāsid al-Shariah*, hlm 2-3.

¹⁸*Ibid.*, hlm. 5.

¹⁹*Ibid.*, hlm. 6-8.

²⁰Bahkan dalam versi Sahih Muslim, sebagian mereka berkata: “kami tidak akan salat kecuali seperti apa yang telah diperintahkan Nabi SAW walau telah habis waktunya.”

²¹Auda, *Maqāṣid al-Shariah*, hlm. 9

²²*Ibid.*, hlm. 9-10 .

²³*Ibid.*, hlm. 26-51.

²⁴*Ibid.*, hlm. 56-75.

²⁵*Ibid.*, hlm. 76-140.

²⁶*Ibid.*, hlm. 143-190.

²⁷Rangkuman bab ini telah ia tulis dalam dua artikel berbahasa arab yang berjudul *Maqāṣid al-Aḥkām al-Syar’iyyah wa ‘Ilaluha* dan *Madkhal Maqāṣidi li al-Ijtihād*. Kemudian disempurnakan dalam bukunya yang berbahasa arab yang juga diterbitkan The International Institut of Islamic Thought (IIIT), London-UK dengan judul *Fiqh al-Maqāṣid; Ināṭat al-Aḥkām al-Shar’iyyah bi Maqāṣidihā*

²⁸Jasser Auda, *Maqāṣid al-Aḥkām*, hlm. 1-2.

²⁹*Ibid.*, hlm. 13-14.

³⁰*Ibid.*, hlm. 9.

³¹*Ibid.*

³²*Ibid.*, hlm. 257-258; Lihat juga *Fiqh al-Maqāṣid*, hlm. 45-55.

³³Dekontruksi adalah sebuah teori dalam ilmu filsafat yang beraliran postmodern. Teori ini digagas oleh Jacques Derrida (seorang Yahudi dari Aljazair yang hijrah ke Perancis; 1930-2004) yang menawarkan suatu proses pemaknaan dengan cara membongkar dan menganalisa secara kritis hubungan antara penanda dan petanda yang mengalami penundaan untuk menemukan makna lain/baru. Yang makna itu tidak terlihat dalam satu kali jadi, melainkan pada waktu dan situasi yang berbeda-beda. Proses dekontruksi ini bersifat tidak terbatas baik untuk teks, agama, jenis/etnis atau pribadi. Baca Ali Maksun, *Pengantar Filsafat* (Jogjakarta: Ar Ruzz Media, 2009), hlm. 393.

³⁴Historicism adalah sebuah teori yang dikembangkan aliran *critical legal studies* yang mengkritik aliran post modern yang mengikat sebuah teks/hukum dengan sejarahnya sehingga misalnya sebuah konstitusi yang telah dibuat para pendiri negara itu sebagai sebuah ketetapan yang tidak bisa ditolak atau dirubah. Maka teori ini berusaha membebaskan sebuah teks, budaya atau peristiwa dari ikatan sejarahnya secara total, sehingga sejarah hukum misalnya hanya sebuah nostalgia belaka. Baca Munir Fuady, *Filsafat dan*

Teori Hukum Postmodern (Bandung: PT Citra Aditya Bakti, 2005), hlm. 116-124.

³⁵*Ibid.*, hlm. 184-188.

DAFTAR PUSTAKA

Al-Andalūsi, Imām Sulaymān ibn Khalaf. *al-Isyārah fi Uṣūl al-Fiqh*. Makkah: Maktabah Nizār Muṣṭafā al-Bāz, 1418 H./1997 M.

Arfan, Abbas. *Geneologi Pluralitas Mazhab Dalam Hukum Islam*. Malang: UIN Malang Press, 2008.

Auda, Jasser. *Fiqh al-Maqāṣid; Ināṭat al-Aḥkām al-Syar’iyyah bi Maqāṣidihā*. London: The International Institut of Islamic Thought (IIIT), t.t.

_____. *Maqāṣid al-Shariah as Philoshopy of Islamic Law a Systems Approach*. London: The International Institut of Islamic Thought (IIIT), 2007.

Al-Dawālibi, Muḥammad Ma’rūf. *Al-Madkhal fi Ilm Uṣūl al-Fiqh*. Damascus-Suriyah: Dār al-Kitāb al-Jadīd, 1385 H/ 1965 M..

Djamil, Fatchurrahman. *Filsfat Hukum Islam*. Jakarta: Logos Wacana, 1999.

Fuady, Munir. *Filsafat dan Teori Hukum Postmodern*. Bandung: PT Citra Aditya Bakti, 2005.

Hallaq, Wael B. *Sejarah Teori Hukum Islam*, terj. E. Kusnadinigrat dan Abdul Haris bin Wahid. Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2000.

Ibn ‘Āsyūr, Muḥammad al-Ṭāhir. *Maqāṣid al-Syar’i’ah al-Islāmiyyah*. Cairo: Dār al-Salām, 2012.

Ka'bah, Rifyal. *Hukum Islam di Indonesia: Perspektif Muhammadiyah dan NU*. Jakarta: Universitas YARSI, 1999.

Maksum, Ali. *Pengantar Filsafat*. Jogjakarta: Ar Ruzz Media, 2009.

Mas'adi, Ghufron A. *Pemikiran Fazlur Rahman tentang Metodologi Pembaharuan Hukum Islam*. Jakarta: Rajawali Pers 1998.

Muslehuddin. *Filsafat Hukum Islam dan Pemikiran Orientalis; Studi Perbandingan Sistem Hukum Islam*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1991.

www.jasser.auda.net