

# BANGUNAN BARU EPISTEMOLOGI KEILMUAN STUDI HUKUM ISLAM DALAM MERESPON GLOBALISASI

M. Amin Abdullah

*Fakultas Ushuluddin, Studi Agama dan Pemikiran Islam (FUSAP)  
UIN Sunan Kalijaga Jl. Marsda Adisucipto D.I. Yogyakarta, 55281  
Email: aminabdullah53@gmail.com*

**Abstract:** The term *Maqāṣid al-Syarī'ah* is closely linked to the Islamic Studies, especially in the field of the study of Islamic law and Islamic jurisprudence. Some Muslim thinkers, like al-Syatibi (d. 766/1388) in his work *al-Muwafaqat* and al-Tufi (d. 716/1316) in his *Risalah* are the most representative of them. This article will introduce the development and the enrichment of *Maqāṣid al-Syarī'ah* theory in contemporary era via Jasser Auda's thought. A difference from the previous theory of *Maqāṣid al-Syarī'ah*, this contemporary theory of *Maqāṣid al-Syarī'ah* can only be understood and developed, if and only if the Islamic law thinkers can and be able to integrate two different type of scientific approaches, namely Historical approach and Philosophical approach in the same time. Historical approach very keenly alerts the development and the movement of concept, meaning and interpretation in the understanding of Islamic law from the traditional, modern to post-modern era. While philosophical approach utilizes the *systems theory* – a theory which is commonly used in the sciences – in the operationalization of those conceptual entities. This systems theory involves six features, namely cognition, wholeness, openness, interconnectedness, multidimensionality, and purposefulness. In the language of scientific and institutional transformation of IAIN (State Islamic Institute) to UIN (State Islamic University) in the Islamic higher education in Indonesia around the year 2000th, this changing scientific outlook is patently well known as integration-interconnection of scientific discourse.

**Abstrak:** Dalam studi keislaman, tema *Maqāṣid al-Syarī'ah* adalah bagian tidak terpisahkan dari studi hukum Islam dan *uṣūl al-fiqh*. Banyak tokoh dan pemikir Muslim membahas *Maqāṣid al-Syarī'ah*, antara lain, untuk menyebut beberapa di antaranya, adalah al-Syatibi (w. 766/1388) dalam *kitab al-Muwafaqāt* dan al-Tufi (w. 716/1316) dalam kitab *Risalah*-nya. Dalam tulisan ini

penulis ingin memperkenalkan perkembangan dan pengembangan teori *Maqāṣid al-Syarī'ah* kontemporer lewat pemikiran Jasser Auda. Berbeda dari teori *Maqāṣid al-Syarī'ah* terdahulu, teori *Maqāṣid al-Syarī'ah* kontemporer hanya dapat dikembangkan jika seorang ilmuwan dan peminat hukum Islam dapat dan mampu memadukan dua pendekatan sekaligus, yaitu pendekatan kesejarahan dan pendekatan kefilosofan dalam memperbincangkan hukum Islam. Pendekatan kesejarahan memperhatikan dengan cermat perubahan dan pergerakan konsep, makna dan interpretasi hukum Islam pada era tradisional, modern dan postmodern. Sedangkan pendekatan kefilosofan memanfaatkan teori systems –yang biasa digunakan dalam sains - dalam operasionalisasi kerja konseptual, dengan melibatkan enam fitur, yaitu kognisi (*cognition*), holistik (*wholeness*), keterbukaan (*openness*), interkoneksi (*interconnectedness*), multidimensi (*multidimensionality*) dan selalu mengacu kepada tujuan utama (*purposefulness*). Dalam bahasa transformasi keilmuan dan kelembagaan dari IAIN ke UIN di lingkungan perguruan tinggi agama (PTAI) di tanah air sekitar tahun 2000, model berpikir dan pandangan keilmuan seperti itu dipatenkan dengan istilah integrasi-interkoneksi bidang keilmuan.

**Kata Kunci:** *Epistemologi, Hukum Islam, Globalisasi*

## **Pendahuluan:**

### **Respon intelektual Muslim kontemporer**

Tidak ada yang dapat menyangkal jika dikatakan bahwa dalam 150 sampai 200 tahun terakhir, sejarah umat manusia mengalami perubahan yang luar biasa. Terjadi perubahan yang luar biasa dalam sejarah manusia dalam mengatur dan memperbaiki kualitas kehidupannya. Perubahan yang dahsyat dalam perkembangan ilmu pengetahuan, tatanan sosial-politik dan sosial-ekonomi, hukum, tata kota, lingkungan hidup dan begitu seterusnya. Perubahan dahsyat tersebut, menurut Abdullah Saeed, antara lain terkait dengan globalisasi, migrasi penduduk, kemajuan sains dan teknologi, eksplorasi ruang angkasa, penemuan-penemuan arkeologis, evolusi, dan genetika, pendidikan umum dan tingkat literasi. Di atas itu semua adalah bertambahnya pemahaman dan kesadaran tentang pentingnya harkat dan martabat manusia (*human dignity*), perjumpaan yang

lebih dekat antar-umat beragama (*greater inter-faith interaction*), munculnya konsep negara-bangsa yang berdampak pada kesetaraan dan perlakuan yang sama kepada semua warga negara (*equal citizenship*), belum lagi kesetaraan gender dan begitu seterusnya. Perubahan sosial yang dahsyat tersebut berdampak luar biasa dan mengubah pola berpikir dan pandangan keagamaan (*religious worldview*) baik di lingkungan umat Islam maupun umat beragama yang lain.<sup>1</sup>

Dalam khazanah pemikiran keagamaan Islam, khususnya dalam pendekatan *Uṣūl al Fiqh*, dikenal istilah *al-Ṣanābit* (hal-hal yang diyakini atau dianggap “tetap”, tidak berubah) *wa al-Mutaghayyirāt* (hal-hal yang diyakini atau dianggap “berubah-ubah”, tidak tetap). Ada juga yang menyebutnya sebagai *al-Ṣābit wa al-Mutahawwil*.<sup>2</sup> Sedang dalam pendekatan *Falsafah (philosophy)*, sejak Aristoteles hingga sekarang, juga dikenal apa yang disebut *Form and Matter*.<sup>3</sup> Belakangan di lingkungan khazanah keilmuan

---

<sup>1</sup> Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach* (New York NY: Routledge, 2006), hlm. 2

<sup>2</sup> Adonis, *al-Ṣābit wa al-Mutahawwil: Bahās fi al-Ibdā' wa al-Itbā' 'Inda al-Arab* (London: Dar al-Saqi, 2002).

<sup>3</sup> Menurut penelitian Josep van Ess, di sini lah letak perbedaan yang mencolok antara logika dan cara berpikir *Mutakallimūn* dan *Fuqahā* di satu sisi dan *Falāsifah* di sisi lain. “Aristotelian definition, however, presupposes an ontology of matter and form. Definition as used by the *mutakallimūn* usually does not intend to lift individual phenomena to a higher, generic category; it simply distinguishes them from other things (*tamyīz*). One was not primarily concerned with the problem how to find out the essence of a thing, but rather how to circumscribe it in the shortest way so that everybody could easily grasp what was mean”. Lebih lanjut Josep van Ess, “The Logical Structure of Islamic Theology”, dalam Issa J. Boullata (Ed.), *An Anthology of Islamic Studies* (Canada: McGill Indonesia IAIN Development Project, 1992), tanpa halaman. Jasser Auda menambahkan bahwa “... the jurists’ method of *tamyīz* between concepts, whether essence-or description-based always resulted in defining every concept in relation to a ‘binary opposite.’ The popular Arabic saying goes: “Things are distinguished based on their opposites’ (*bizdiddiha tatamayyaz al-Ashya*)”. Lihat Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach* (London dan Washington: The International Institute of Islamic Thought, 2008), hlm. 212.

antropologi (agama), khususnya dalam lingkup pendekatan fenomenologi agama, dikembangkan analisis pola pikir yang biasa disebut *General Pattern* dan *Particular Pattern*.<sup>4</sup> Logika berpikir filosofis ini, jika dipetakan secara lebih antropologis, sebenarnya mencakup tiga lapis entitas, yaitu (1) *Ideo-fact*, yang mencakup *value*, nilai-nilai, *belief*, *thought*, ide dan *worldview* secara lebih umum; (2) *Socio-fact*, yaitu ketika ide, nilai, dan pemikiran tersebut masuk ke dalam dunia sosial, maka ia membentuk *behaviour* (perilaku), *attitude* (sikap), dan pola-pola hubungan sosial yang kompleks; (3) *Arti-fact*. Representasi dan simbolisasi hubungan antara keduanya dalam dunia fisik seperti bangunan tempat beribadah (masjid, gereja, sinagog, klenteng), benda-benda seni, alat-alat musik, objek-objek ritual, makam, dan begitu seterusnya adalah hal-hal yang tidak terpisahkan dari keterjalinan antara *Ideo-fact* dan *Socio-fact*.

Adalah pertanyaan yang sulit dijawab bagaimana 'logika berpikir' tersebut dapat dioperasionalkan di lapangan ketika umat Islam menghadapi perubahan sosial yang begitu dahsyat? Bahkan, nilai-nilai pun bergerak-berubah sesuai dengan perkembangan sosial dan kultural. Dalam praktiknya, tidak mudah mengoperasionalkannya di lapangan pendidikan, dakwah, hukum, dan begitu seterusnya, karena masing-masing orang dan kelompok (*Socio-fact*) telah terkurung dalam *preunderstanding*, *taqlid-taqālid*, *habits of mind* yang telah dimiliki, membudaya, dan dalam batas-batas tertentu bahkan membelenggu. Oleh karenanya, banyak keraguan untuk memasuki pembaharuan dan penyempurnaan serta benturan di sana-sini, baik pada tingkat person-person atau individu-individu, lebih-lebih pada tingkat sosial dan kelompok-kelompok. Seringkali alat analisis entitas berpikir dalam dua tradisi khazanah keilmuan yang berbeda ini, yakni *Uṣūl al-Fiqh* (agama) dan

---

<sup>4</sup> Richard C. Martin menyebut '*general pattern*' sebagai '*common pattern*' atau *the universals of human religiousness*. Lebih lanjut Richard C. Martin (Ed.), *Approaches to Islam in Religious Studies* (Arizona: The University of Arizona Press, 1985), hlm. 8.

*Falsafah* (filsafat dan sains) bertentangan, berbenturan, dan berseberangan. Masih jauh dari upaya ke arah perkembangan menuju ke Dialog dan Integrasi.<sup>5</sup> Perbedaan yang tajam antara kedua tradisi keilmuan dan corak berpikir dalam menganalisis dan memetakan persoalan sosial-keagamaan yang dihadapi dan jalan keluar yang hendak diambil inilah yang menjadi topik sentral dalam upaya merekonstruksi dan membangun paradigma epistemologi keilmuan Islam kontemporer, yang sedang dicoba dirumuskan ulang secara serius oleh para pembaharu pemikiran Islam antara lain seperti Muhammad Abduh, Fazlur Rahman, Mohammad Iqbal, dan pemikir Muslim kontemporer seperti yang sebahagian pemikirannya akan saya bicarakan di sini, yaitu Abdullah Saeed dan Jasser Auda. Pemikiran Muslim kontemporer yang lain masih banyak. Kedua pemikir tersebut hanya sebagai contoh.

Mengangkat tema rekonstruksi epistemologi keilmuan hukum Islam dan globalisasi dalam satu keutuhan pembahasan berarti harus ada kesediaan untuk mempertemukan dan mendialogkan antara kedua model entitas berpikir yang sulit di atas. Tidak bisa membicarakan yang satu dan meninggalkan yang lain. Kecuali, kalau topik pembahasan diubah menjadi hanya

---

<sup>5</sup>Diskusi dan pembahasan serius tentang hubungan antara agama dan ilmu (*Religion and Science*) di tanah air, kalau saya tidak salah mengamati, sangat jarang dilakukan. Walaupun dilakukan masih dilakukan secara sporadis, tidak terprogram dan terencana. Jika Ian Barbour memetakan ada 4 pola hubungan antara keduanya, yaitu Konflik, Independen, Dialog, dan Integrasi, maka yang banyak dijumpai sekarang, bahkan di perguruan tinggi sekalipun, adalah masih dalam tahapan Konflik atau paling maju adalah Independen. Belum sampai pada taraf Dialog apalagi Integrasi. Lebih lanjut Ian G Barbour, *Issues in Religion and Science* (New York: Harper Torchbooks, 1966), juga Holmes Rolston, III, *Science and Religion: A Critical Survey* (New York: Random House, 1987). Dalam pemikiran Islam yang sampai ke tanah air masih sangat jarang dilakukan. Upaya-upaya awal dilakukan oleh Mohammad Abid al-Jabiry, *Madkhal ilā Falsafah al-Ulūm: al-Aqlāniyyah al-Mu'āṣirah wa Taṭawwur al-Fikr al-Ilmy* (Beirut: Markaz Dirasat al-Wihadah al-Arabiyyah, Cetakan ke 5, 2002) juga Mohammad Shahrur, *Nahw Uṣūl al-Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmy: Fiqh al-Mar'ah* (Damaskus, 2000).

membicarakan salah satu di antara kedua tema tersebut. Membicarakan epistemologi keilmuan studi Islam saja atau hanya globalisasi saja. Di sini sulitnya mengangkat tema pembahasan seperti di atas, karena para pelaku di lapangan (*socio-fact*) harus bersedia mendialogkan, mendekatkan, dan mempertemukan antara keduanya secara adil, proporsional, dan bijak. Harus ada kesediaan dan mentalitas (*ideo-fact*) untuk saling 'take' and 'give', saling mendekat, dialog, konsensus, kompromi, dan negosiasi. Tidak boleh ada pemaksaan kehendak dari salah satu dari keduanya. Tidak ada pula perasaan yang satu merasa ditinggal oleh yang lain. Oleh karenanya, perlu disentuh bagaimana struktur bangunan dasar yang melandasi cara berpikir umat manusia (*humanities*) secara umum dan sekaligus juga harus disentuh bagaimana bangunan dasar cara berpikir keagamaan Islam secara khusus (*Ulūm al-dīn*). Ketika menyebut Epistemologi keilmuan studi Islam, mau tidak mau para ahli dan peneliti harus bersentuhan dengan keilmuan atau pendekatan *Uṣūl al-Fiqh*, sedang menyebut Globalisasi—yang melibatkan pengalaman umat manusia pada umumnya (*humanities*)—mau tidak mau perlu mengenal ruang lingkup cara berpikir secara lebih umum, sehingga harus bersentuhan dan berkenalan dengan metode filsafat (rasional) dan metode berpikir sains (empiris) pada umumnya.

Dalam perspektif seperti itu, dalam tulisan ini, saya akan membawa peta percaturan dunia epistemologi studi Islam dan hukum Islam dalam menghadapi dunia global lewat dua pemikir Muslim kontemporer, yaitu Abdullah Saeed dari Australia, Jasser Auda dari London.<sup>6</sup> Ada beberapa alasan mengapa dipilih dua

---

<sup>6</sup>Sudah barang tentu masih banyak sekali pemikir Muslim kontemporer yang lain yang mempunyai *concern* dan keprihatinan yang sama, seperti Mohammad Shahrur (Syiria), Abdul Karim Sorus (Iran), Fatimah Mernissi, Riffat Hassan, Hasan Hanafi (Mesir), Nasr Hamid Abu Zaid (Mesir), Farid Esack (Afrika Selatan), Ebrahim Moosa (Afrika Selatan), Abdullahi Ahmed al-Naim (Sudan), Tariq Ramadan, Omit Safi, Khaled Aboe el-Fadl dan lain-lain seperti Mohammad Arkoun, Muhammad Abid al-Jabiry (Marokko), belum lagi para pemikir muslim dari tanah air. Pengalaman saya mengajar di program paska

pemikir Muslim kontemporer tersebut. *Pertama*, karena mereka hidup di tengah-tengah arus deras perubahan sosial yang dahsyat pada era global sekarang ini. *Kedua*, mereka datang dari belahan dunia dan benua yang berbeda, yaitu Australia dan Eropa, namun keduanya memiliki tradisi keislaman (*ulūm al-dīn*) yang kuat. *Ketiga*, mereka sengaja dipilih untuk mewakili suara ‘intelektual’ minoritas Muslim yang hidup dalam dunia baru, di wilayah mayoritas non-Muslim. Dunia baru tempat mereka tinggal dan hidup sehari-hari bekerja, berpikir, melakukan penelitian, berkontemplasi, berkomunitas, bergaul, berinteraksi, berperilaku, bertindak, mengambil keputusan. Mereka hidup di tempat yang sama sekali berbeda dari tempat mayoritas Muslim dari mana mereka berasal. Keduanya mengalami sendiri bagaimana mereka harus berpikir, mencari penghidupan, ber-*ijtihad*, berinteraksi dengan negara dan warga setempat, bertindak dan berperilaku dalam dunia global, tanpa harus menunggu petunjuk dan fatwa-fatwa keagamaan dari dunia mayoritas Muslim. *Keempat*, kedua pemikir, penulis, dan peneliti tersebut – dalam kadar yang berbeda-beda – mempunyai kemampuan untuk mendialogkan dan mempertautkan antara paradigma *Ulūm al-Dīn*, *al-Fikr al-Islāmiy* dan *Dirāsāt Islāmiyyah* kontemporer dengan baik. Yakni, *Ulūm al-Dīn* (*Kalām, Fiqh, Tafsīr, Ulūm al-Qur’an, Ḥadīs*) yang didialogkan, dipertemukan dengan sungguh-sungguh - untuk tidak menyebutnya diintegrasikan - dengan *Dirāsāt Islāmiyyah* yang menggunakan sains modern, *social sciences* dan *humanities* kontemporer sebagai pisau analisis dan cara berpikir keagamaannya.<sup>7</sup>

---

sarjana IAIN dan UIN, dan lebih-lebih program S 1, masih jarang mahasiswa yang mengetahui dengan baik metode dan buah pikiran para pemikir Muslim kontemporer ini.

<sup>7</sup>Saya telah mengelaborasi hubungan antara ketiga kluster keilmuan Islam, yaitu antara *Ulūm al-Dīn*, *al-Fikr al-Islāmiy* dan *Dirāsāt Islāmiyyah* dalam tulisan “Mempertautkan *Ulūm al-Dīn*, *al-Fikr al-Islāmiy* dan *Dirāsāt al-Islāmiyyah*: Sumbangan Keilmuan Islam untuk Peradaban Global” dalam Marwan Saridjo (Ed), *Mereka Bicara Pendidikan Islam: Sebuah Bunga Rampai* (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2009), hlm. 261-298.

Dengan kata lain, Globalisasi yang dinyatakan dalam judul tulisan ini adalah Globalisasi dalam *praxis*, globalisasi dalam praktik hidup sehari-hari, dan bukannya globalisasi dalam *theory*, bukan globalisasi yang masih dalam tarap teori, belum masuk dalam wilayah praktik. Yaitu dunia global seperti yang benar-benar dialami dan dirasakan sendiri oleh para pelakunya di lapangan, yang sehari-hari memang tinggal dan hidup di negara-negara sumber dari globalisasi itu sendiri, baik dari segi transportasi, komunikasi, ekonomi, ilmu pengetahuan, teknologi, budaya dan begitu seterusnya. Bukan globalisasi yang diteoritisasikan dan dibayangkan oleh para intelektual Muslim yang tinggal dan hidup di negara-negara berpenduduk mayoritas Muslim, dan tidak atau belum merasakan bagaimana tinggal dan hidup sehari-hari di negara-negara non-Muslim, pencetus dan penggerak roda globalisasi. Dalam skala yang lebih mikro, persoalan yang sama juga dihadapi dan dirasakan para pemikir Muslim pada tingkat lokal (nasional). Yaitu, perjumpaan dan dialog antara “agama” (*ulūm al-dīn; fiqh al-siyāsah* era klasik) berhadapan atau berjumpa dengan konsep “negara” (*nation-states; fiqh al-siyāsah al-mu’āsarah*) yang cara dan tolak ukur berpikirkannya sama sekali berbeda.

Lewat lensa pandang seperti itu, ada hal lain yang hendak ditegaskan pula di sini bahwa manusia Muslim yang hidup saat sekarang ini dimanapun mereka berada adalah warga dunia (*global citizenship*), untuk tidak mengatakan hanya terbatas sebagai warga lokal (*local citizenship*). Sudah barang tentu, dalam perjumpaan antara *local* dan *global citizenship* ini ada pergumulan dan pergulatan identitas yang tidak mudah. Ada dinamika dan dialektika antara keduanya, antara *being a true Muslim* atau *being a member of tribe or ethnicity* dan sekaligus sebagai *being member of nation state* dan *being a member of global citizenship*. Perjumpaan dan pergumulan identitas ini pasti akan berujung pada pencarian sintesis baru yang dapat memayungi dan menjadi jangkar spiritual bagi mereka yang hidup dalam dunia baru dan dalam arus pusaran perubahan sosial yang global sifatnya. Selain itu, juga ingin menyadarkan manusia Muslim yang tinggal di negara-negara Muslim mayoritas, bahwa disana ada *genre* baru kelompok masyarakat dan corak intelektual



Muslim yang tumbuh berkembang di wilayah benua-benua non-Muslim. Bicara umat Islam sekarang, tidak lagi cukup, bahkan tidak lagi valid, hanya menyebut secara konvensional seperti Kairo, Teheran, Karachi, Jakarta, Kualalumpur, Istanbul atau Riyadh tetapi sekarang kita juga perlu belajar menerima kehadiran pemikiran Muslim dari London, Koln, Berlin, Paris, Melbourne, Washington DC, Michigan, Houston, New York, Chicago dan lain-lain.

### **Progressif-Ijtihadi dalam tafsir al-Qur'an: Abdullah Saeed**

Jabatan yang dipegang Abdullah Saeed saat ini adalah Direktur pada Asia Institute, Universitas Melbourne, Direktur Center for the Study of Contemporary Islam, University of Melbourne, Sultan Oman Professor of Arab and Islamic Studies, University of Melbourne, Adjunct Professor pada Faculty of Law, University of Melbourne. Riwayat pendidikan: Arabic Language Study, Institute of Arabic Language, Saudi Arabia, 1977-79, High School Certificate, Secondary Institute, Saudi Arabia, 1979-82; Bachelor of Arts, Arabic Literature and Islamic Studies, Islamic University, Saudi Arabia, 1982-1986; Master of Arts Preliminary, Middle Eastern Studies, University of Melbourne, Australia, Master of Arts, Applied Linguistics, University of Melbourne, Australia, 1992-1994; Doctor of Philosophy, Islamic Studies, University of Melbourne, Australia, 1988-1992.

Karya tulis baik yang berupa buku, makalah ataupun tulisan lepas banyak sekali dalam berbagai bidang yang bervariasi. Kecenderungan tema yang ditulis adalah tentang Islam dan Barat, al-Qur'an dan Tafsir, serta tentang Tren Kontemporer Dunia Islam termasuk ekonomi Islam dan Jihad/Terrorisme. Diantaranya *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach* (London: Routledge, 2006); "Muslim in the West and their Attitude to Full Participating in Western Societies: Some Reflections" dalam Geoffrey Levey (ed.), *Religion and Multicultural Citizenship* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006); "Muslim in the West Choose Between Isolationism and Participation" dalam *Sang Seng*, Vol 16, Seoul: Asia-Pacific Center

for education and International Understanding/UNESCO, 2006); “Jihad and Violence: Changing Understanding of Jihad among Muslims” dalam Tony Coady and Michael O’Keefe (eds.), *Terrorism and Violence* (Melbourne: Melbourne University Press, 2002); dan risetnya yang berjudul ‘Reconfiguration of Islam among Muslims in Australia (2004-2006)’.

Abdullah Saeed adalah cendekiawan Muslim yang berlatar belakang pendidikan bahasa dan sastra Arab serta studi Timur Tengah. Kombinasi institusi pendidikan yang diikuti, yaitu pendidikan di Saudi Arabia dan karir akademik di Melbourne Australia menjadikannya kompeten untuk menilai dunia Barat dan Timur secara objektif. Saeed sangat konsern dengan dunia Islam kontemporer. Pada dirinya ada spirit bagaimana ajaran-ajaran Islam itu bias juga *ṣāliḥ li kulli ẓamān wa makān*, dalam paham minoritas Muslim yang tinggal di negara Barat. Spirit semacam inilah yang ia sebut sebagai Islam Progressif. Subjeknya disebut Muslim Progressif. Islam progressif adalah merupakan upaya untuk mengaktifkan kembali dimensi progressifitas Islam yang dalam kurun waktu yang cukup lama mati suri ditindas oleh dominasi teks. Dominasi teks ini oleh Mohammad Abid al-Jabiry disebut sebagai dominasi epistemologi atau nalar Bayani dalam pemikiran Islam.<sup>8</sup> Metode berpikir yang digunakan oleh Muslim Progressif inilah yang disebutnya dengan istilah progressif - ijtihadi. Sebelum dipaparkan bagaimana kerangka kerja Progressif-Ijtihadi ini, ada baiknya dilihat posisi Muslim progressif dalam trend pemikiran Islam yang ada saat ini.

Menurut Saeed, ada enam kelompok pemikir Muslim era sekarang, yang corak pemikiran keagamaan berikut epistemologinya berbeda-beda (1) *The Legalist-traditionalist*, yang titik tekannya ada pada hukum-hukum yang ditafsirkan dan dikembangkan oleh para ulama periode pra Modern; (2) *The Theological Puritans*, yang fokus pemikirannya adalah pada dimensi

---

<sup>8</sup>Mohammad Abid al-Jabiry, *Bunyab al-‘Aql al-Araby: Dirāsah Tablīīyah Naqdiyyah li al-Nuẓūmi al-Ma’rifah fi al-Ṣaqafah al-Arabiyyah* (Beirut: al-Markaz al-Ṣaqafi al-Araby, 1993).

etika dan doktrin Islam; (3) *The Political Islamist*, yang kecenderungannya adalah pada aspek politik Islam dengan tujuan akhir mendirikan negara Islam; (4) *The Islamist Extremists*, yang memiliki kecenderungan menggunakan kekerasan untuk melawan setiap individu dan kelompok yang dianggapnya sebagai lawan, baik Muslim ataupun non-Muslim; (5) *The Secular Muslims*, yang beranggapan bahwa agama merupakan urusan pribadi (*private matter*); dan (6) *The Progressive Ijtihadists*, yaitu para pemikir modern atas agama yang berupaya menafsir ulang ajaran agama agar dapat menjawab kebutuhan masyarakat modern. Pada kategori yang terakhir inilah posisi Muslim progressif berada.<sup>9</sup>

Karakteristik pemikiran Muslim Progressif-Ijtihadis, dijelaskan oleh Saeed dalam bukunya *Islamic Thought* antara lain adalah sebagai berikut: (1) mereka mengadopsi pandangan bahwa beberapa bidang hukum Islam tradisional memerlukan perubahan dan reformasi substansial dalam rangka menyesuaikan dengan kebutuhan masyarakat Muslim saat ini; (2) mereka cenderung mendukung perlunya *fresh* ijtihad dan metodologi baru dalam ijtihad untuk menjawab permasalahan-permasalahan kontemporer; (3) beberapa diantara mereka juga mengkombinasikan kesarjanaan Islam tradisional dengan pemikiran dan pendidikan Barat modern; (4) mereka secara teguh berkeyakinan bahwa perubahan sosial, baik pada ranah

---

<sup>9</sup>Abdullah Saeed, *Islamic Thought: An Introduction* (London and New York: Routledge, 2006), h. 142-50. Untuk lebih detil, dapat juga dibaca Omit Safi (Ed.), *Progressive Muslims: On Justice, Gender and Pluralism* (Oxford: Oneworld Publications, 2003). Tariq Ramadan juga menengarai ada 6 kecenderungan pemikiran Islam abad akhir abad ke 20 dan abad ke 21, yaitu *Scholastic Traditionalism*, *Salafi Literalism*, *Salafi Reformism*, *Political Literalist Salafism*, *Liberal or Rational Reformism*, dan *Sufism*. Lebih lanjut Tariq Ramadan, *Western Muslims and the Future of Islam*, New York: Oxford University Press, 2004, h. 24-28. Kategorisasi dan klasifikasi trend pemikiran Islam oleh Saeed dan Tariq Ramadan ini memang berbeda dari yang biasa dikenal di tanah air tahun 80an, ketika para ilmuwan lebih menekankan pada perbedaan antara *Traditionalism* dan *Modernism*, yang kemudian muncul dalam nama mata kuliah seperti Aliran Modern dalam Islam (*Modern Trend in Islam*).

intelektual, moral, hukum, ekonomi atau teknologi, harus direfleksikan dalam hukum Islam; (5) mereka tidak mengikutkan dirinya pada *dogmatism* atau madzhab hukum dan teologi tertentu dalam pendekatan kajiannya; dan (6) mereka meletakkan titik tekan pemikirannya pada keadilan sosial, keadilan gender, HAM, dan relasi yang harmonis antara Muslim dan non-Muslim.

Sekilas tampak jelas bahwa corak epistemologi keilmuan Islam kontemporer, dalam pandangan Saeed, adalah berbeda dari corak epistemologi keilmuan Islam tradisional. Penggunaan metode kesarjanaan dan epistemologi tradisional masih ada, dimana nash-nash al-Qur'an menjadi titik sentral berangkatnya, tetapi metode penafsirannya telah didialogkan, dikawinkan dan diintegrasikan dengan penggunaan epistemologi baru, yang melibatkan *social sciences* dan *humanities* kontemporer dan filsafat kritis (*Critical Philosophy*). Abdullah Saeed memang tidak menyebut penggunaan metode dan pendekatan tersebut secara eksplisit disitu, tetapi pencantuman dan penggunaan istilah 'pendidikan Barat modern' adalah salah satu indikasi pintu masuk yang dapat mengantarkan para pecinta studi Islam kontemporer ke arah yang saya maksud. Juga isu-isu dan persoalan-persoalan *Humanities* kontemporer terlihat nyata ketika Saeed menyebut Keadilan sosial, lebih-lebih keadilan Gender, HAM dan hubungan yang harmonis antara Muslim dan non-Muslim. Persoalan *humanities* kontemporer tidak akan dapat dipahami, dikunyah dan disimpulkan dengan baik, jika epistemologi keilmuan Islam masih menggunakan metode dan pendekatan *Ulum al-Din* lama. Dalam *Epilogue*, Bab 12, Abdullah Saeed menjelaskan pandangan dan kritiknya terhadap Ilmu-ilmu Syari'ah (lama), yang terdiri dari hadis, *uṣūl al-fiqh*, dan tafsir jika hanya berhenti dan puas dengan menggunakan metode, cara kerja dan paradigma yang lama. Kemudian, dalam hal tafsir, dia mengajukan metode alternatif untuk dapat memahami teks-teks kitab suci sesuai dengan perkembangan dan tuntutan tingkat pendidikan umat manusia era sekarang ini. Tampak jelas bahwa Abdullah Saeed meneruskan dan mengembangkan lebih lanjut

metode tafsir al-Qur'an, yang lebih bernuansa hermeneutis, dari pendahulunya Fazlur Rahman.<sup>10</sup>

Isu-isu sosial dan pendekatan sosial yang biasa dikaji dalam ilmu-ilmu sosial dan isu-isu humanities kontemporer yang dikaji dalam filsafat kritis-transformatif perlu menjadi ancaman dan acuan baru dalam merumuskan ulang kajian ilmu-ilmu keislaman, lebih-lebih ilmu syari'ah dan hukum, dalam payung besar transformasi IAIN (Institut Agama Islam Negeri) ke UIN (Universitas Islam Negeri). Isu-isu humanities kontemporer, yang membentuk pola pikir baru, antara lain adalah a) b) c) tidak dapat ditawarkan bagi mahasiswa pada tingkat universitas – para calon pemimpin bangsa multikultural-multireligi di masa depan – baik pada level S 1, 2 maupun 3. Rekonstruksi epistemologi dan pengembangan paradigma ini juga harus terpantul dan terpantau dalam kurikulum, silabi dan literatur yang digunakan oleh para dosen dan mahasiswa.

### **Pendekatan *Systems* dalam Hukum Islam: Jasser Auda**

Adalah Associate Professor di Fakultas Studi Islam Qatar (QFTS) dengan fokus kajian Kebijakan Publik dalam program Studi Islam. Dia adalah anggota pendiri Persatuan Ulama Muslim Internasional, yang berbasis di Dublin; anggota Dewan Akademik Institut Internasional Pemikiran Islam di London,

---

<sup>10</sup> Abdullah Saeed, *ibid.* hlm. 145-154. Bandingkan dengan pandangan Ibrahim Abu-Rabi' yang mengkritik model pendidikan Islam Tradisional dan Literalist era sekarang yang masih mem-bid'ah-kan kajian ilmu-ilmu sosial (*sociology; anthropology*) dan filsafat kritis (*Critical Philosophy*) dalam pendidikan Islam pada level apapun. "The core of the field revolves around Shari'ah and Fiqh studies that have, very often, emptied of any critical or political content, or relevance to the present situation... Furthermore, the perspective of the social sciences or critical philosophy is regrettably absent.....The discipline of the sociology of religion is looked upon as bid'ah, or innovation, that does not convey the real essence of Islam.". Lebih lanjut Ibrahim M. Abu-Rabi', "A Post-September 11 Critical Assessment of Modern Islamic History", dalam Ian Markham and Ibrahim M. Abu-Rabi' (Eds.) *11 September: Religious Perspectives on the Causes and Consequences* (Oxford: Oneworld Publications, 2002), hlm. 34 dan 36. Cetak hitam dari saya.

Inggris; anggota Institut Internasional Advanced Sistem Research (IIAS), Kanada; anggota pengawas Global Pusat Studi Peradaban (GCSC), Inggris; anggota Dewan Eksekutif Asosiasi Ilmuan Muslim Sosial (AMSS), Inggris; anggota Forum perlawanan Islamofobia dan Racism (FAIR), Inggris dan konsultan untuk Islamonline.net. Ia memperoleh gelas Ph. D dari university of Wales, Inggris, pada konsentrasi Filsafat Hukum Islam tahun 2008. Gelar Ph. D yang kedua diperoleh dari Universitas Waterloo, Kanada, dalam kajian Analisis Sistem tahun 2006. Master Fiqh diperoleh dari Universitas Islam Amerika, Michigan, pada fokus kajian Tujuan Hukum Islam (*Maqāṣid al-Syari'ah*) tahun 2004. Gelar BA diperoleh dari jurusan Islamic Studies pada Islamic American University, USA, tahun 2001 dan gelar BSc diperoleh dari Engineering Cairo University, Egypt Course Av., tahun 1988. Ia memperoleh pendidikan al-Qur'an dan ilmu-ilmu Islam di Masjid al-Azhar, Kairo.

Jasser Auda adalah direktur sekaligus pendiri *Maqāṣid* Research Center di Filsafat Hukum Islam di London, Inggris, dan menjadi dosen tamu untuk fakultas Hukum Universitas Alexandria, Mesir, Islamic Institute of Toronto, Kanada dan Akademi Fiqh Islam, India. Dia menjadi dosen mata kuliah hukum Islam, Filsafat, dan materi yang terkait dengan isu-isu minoritas Muslim dan Kebijakan di beberapa negara di seluruh dunia. Dia adalah seorang contributor untuk laporan kebijakan yang berkaitan dengan minoritas Muslim dan pendidikan Islam kepada Kementerian Masyarakat dan Dewan Pendanaan Pendidikan Tinggi Inggris, dan telah menulis sejumlah buku, yang terakhir dalam bahasa Inggris, berjudul *Maqasid al-Syariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, London: IIIT, 2008. Tulisan yang telah diterbitkan 8 buku dan ratusan tulisan dalam bentuk jurnal, tulisan media, kontribusi tulisan di buku, DVD, ceramah umum, dan jurnal online yang tersebar di seluruh dunia. Selain itu, banyak penghargaan yang telah ia terima.<sup>11</sup>

---

<sup>11</sup>Lebih jauh tentang Jasser Auda dapat dilacak [www.jasserauda.net](http://www.jasserauda.net) dan juga [www.maqasid.net](http://www.maqasid.net)

Dari otobiografi di atas jelas tergambar bagaimana kegelisahan akademik seorang Jasser Auda ketika bergumul dalam persoalan *ijtihad* dan *jihad* berpikir untuk memperbaharui dan mengembangkan teori hukum Islam tradisional. Baginya, setiap klaim atau slogan yang menyatakan bahwasanya “pintu *ijtihad* tidak tertutup” maupun “membuka pintu *ijtihad* adalah merupakan suatu keharusan” sama-sama mengalami jalan buntu (*intellectual impasse*) karena menurutnya belum tergambar secara jelas bagaimana metode dan pendekatan yang digunakan dan bagaimana aplikasi dan realisasinya di lapangan, khususnya dalam pengembangan dan pembaharuan kurikulum, silabi dan buku literatur standar yang digunakan. Seperti Mohammad Shahrur dari Siria, dia adalah berlatar belakang pendidikan teknik/insinyur. Berbekal keahlian dalam dua bidang keilmuan, yaitu metode sains dan metode agama inilah ia ingin menyumbangkan keahlian dan keilmuannya untuk membantu rekan-rekannya yang menghadapi jalan buntu intelektual ketika hendak membuka pintu *ijtihad*.<sup>12</sup> Karir studi akademiknya pun ia rancang sedemikian terprogram sejak dari mulai menguasai bidang *Fiqh*, *Uṣūl al-Fiqh*, Hukum Islam, teori *Maqāṣid* sampai menguasai teori *Systems* dengan baik pada tingkat doktor (ijazah doktor pertama yang diperolehnya dari Kanada hanya untuk memantapkan keahliannya menguasai teori *Systems* dalam pengetahuan manusia. Sekumpulan pengetahuan dengan berbagai pendekatan inilah yang ia himpun untuk menunjang karir akademiknya yang telah lama ia idam-idamkan untuk

---

<sup>12</sup>Uraian tentang autobiografi Jasser Auda dan juga Abdullah Saeed sebenarnya dimaksudkan untuk menegaskan bahwasanya kebijakan “linearitas” dalam pengembangan keilmuan tidak begitu dapat membantu pemecahan kompleksitas kehidupan manusia, khususnya di era perubahan sosial yang begitu dahsyat. Diperlukan dialog antara berbagai disiplin ilmu. Kebijakan linearitas dirasakan akan menjadi batu penghalang bagi kemajuan ilmu pengetahuan, khususnya, jika kebijakan tersebut dipahami secara sempit oleh pimpinan perguruan tinggi, lebih-lebih perguruan tinggi agama yang sejak awal memang sudah bersentuhan dengan isu-isu dan permasalahan sosial, kultural, politik, ekonomi, sains dan begitu seterusnya.

membantu membuka kembali pintu *ijtihad* yang telah lama terbuka tapi tidak ada yang berani masuk. Baik oleh rekan-rekan seagamanya yang hidup di dunia mayoritas Muslim maupun minoritas Muslim yang hidup di negara-negara mayoritas non-Muslim di seluruh dunia. Kalau tidak dibuka dengan menggunakan kunci yang tepat, maka pintu tidak akan terbuka atau terbuka tetapi rusak. Baik dalam kondisi pintu tertutup maupun pintu rusak, keduanya akan berakibat kepada nasib umat Islam di seluruh dunia di era globalisasi seperti saat sekarang ini. Begitu kira-kira, kalau saya ingin membahasakan ulang keprihatinan Jasser Auda

### **Metode dan Pendekatan dalam Filsafat Ilmu**

Ilustrasi 'kunci' pintu yang saya sebut di atas, dalam istilah epistemologi dan filsafat ilmu kontemporer adalah *Approaches* atau berbagai pendekatan. Richard C. Martin memberi judul bukunya *Approaches to Islam in Religious Studies*. Jasser Auda menggunakan istilah *A Systems Approach* dalam bukunya. Dalam bahasa keilmuan Islam tradisional biasa disebut *al-Ṭarīqah* (Metode), sehingga sangat populer pembedaan antara *al-Māddah* (Materi) dan *Ṭarīqah* (Metode). Lalu, dikenallah adagium *al-Ṭarīqah Ahammu min al-Māddah* (Metode pembelajaran lebih penting daripada materi pembelajaran). Biasanya para guru PAI (Pendidikan Agama Islam) lebih menyukai pada materi pembelajaran (karena sudah disediakan dan dipatok oleh Kurikulum Nasional (Kurnas), tetapi tidak atau kurang begitu menyukai dan menekuni Metode pembelajaran, karena dalam Metode (*Methods*) seseorang memang dituntut untuk berpikir dan bertindak kreatif dan inovatif, serta komitmen. Dorongan dan panggilan dari dalam (*inner calling*) untuk selalu melakukan inovasi dalam bidang tugasnya masing-masing. Sedang penekanan pada Pendekatan (*Approaches*) memang diperlukan persyaratan yang lebih dari persyaratan yang biasa berlaku dalam Metode. Dalam *Approaches* terkandung syarat yang tidak tertulis bahwa seseorang, baik guru, dosen, peneliti, hakim agama, pejabat publik, bahkan da'i dan *leaders of influence*, yang selalu berurusan dengan masalah



sosial-kemasyarakatan, harus bersedia dan terpanggil untuk melakukan penelitian (*research*) dan studi perbandingan (*comparasion*) dengan cara melibatkan disiplin ilmu-ilmu dan pengalaman-pengalaman bidang lain yang relevan untuk membangun kemampuan analisis yang lebih komprehensif, teliti dan akurat, sehingga pemahaman, uraian-uraian, simpulan-simpulan dan fatwa-fatwanya lebih mencerminkan realitas kehidupan yang lebih utuh. Begitu juga dalam bidang hukum Islam dan bidang-bidang ilmu keislaman yang lainnya, persyaratan tersebut berlaku sepenuhnya, tanpa terkecuali.

Setidaknya, ada 2 (dua) *Approaches* yang perlu dikuasai sekaligus secara profesional. Pertama, *Approaches* yang berhubungan erat dengan dimensi waktu atau kesejarahan. Kedua, *Approaches* yang berhubungan erat dengan konsep dan pemikiran kefilsafatan. Dalam hal yang terkait dengan dimensi waktu dan kesejarahan ada 3 (tiga) lapis kunci pintu untuk mempelajari dan menganalisis pemikiran hukum Islam dalam upaya untuk membuka pintu *ijtihad* kontemporer, yaitu kunci pintu teori hukum era tradisional, era modern, dan era *post-modern*.<sup>13</sup> Dengan menggunakan metode perbandingan pemikiran hukum Islam yang teliti, ketiga kunci pintu pisau bedah analisis pemikiran hukum tersebut digunakan semua oleh Jasser Auda untuk membuka horison dan kemungkinan membangun bangunan epistemologi keilmuan Islam baru di era kontemporer dalam menghadapi globalisasi. Berbeda dari teori *Post Modernism* yang biasa digunakan oleh sebagian pemikir Muslim kontemporer, Jasser Auda lebih menekankan pada aspek pendekatan atau *Approaches* yang lebih bersifat ‘multi-dimensional’ (*Multi-dimensional*) dan pendekatan yang lebih “utuh-menyeluruh” (*Holistic approach*).<sup>14</sup>

---

<sup>13</sup>Jasser Auda, *Maqasid al-Shari'ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach* (London dan Washington: The International Institute of Islamic Thought, 2008), hlm. 253.

<sup>14</sup>Jasser Auda, *Ibid.*, h. 191.

Jika diskusi tentang hukum Islam di dunia Islam pada umumnya berkisar pada isu *Syari'ah*, *Uṣūl al-Fiqh* dan *Fiqh*, maka Jasser Auda mengambil jalan lain. Dia tetap menekankan pentingnya ketiga isu penting tersebut, tetapi dia menggeser paradigma pendekatannya lewat pintu masuk *Maqāṣid* yang *diperbaharui*. Tidak hanya teori, metode dan pendekatan *fiqh* Tradisional dan *fiqh* Modern yang ia cermati dan gunakan, tetapi juga teori, metode dan pendekatan *fiqh* *Post-modern* juga ia gunakan, dengan beberapa catatan kritis sudah barang tentu. *Maqāṣid* menjadi pangkal tolak berpikir untuk pengembangan pemikiran hukum Islam di era kontemporer, era globalisasi. Bukunya yang berjudul *Maqasid al-Syariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach* merupakan pesan yang jelas-tegas bagaimana ide pembaharuan hukum Islam dan epistemologinya akan dirumuskan kembali (*reconstrucion*) dan kemana tujuan akhir yang hendak dituju. Teori *Maqāṣid* sebenarnya bukanlah barang baru dalam dunia berpikir hukum Islam. *Kullīyyat al-Khams* (*hifdḥ al-dīn, hifdḥ al-aql, hifdḥ al-nasl, hifdḥ al-irdh dan hifdḥ al-maal*) nya al-Syatibi sangatlah populer di dunia *Uṣūl al-Fiqh* dan *Fiqh* dalam pemikiran hukum Islam. Umumnya, formula ini sudah dianggap baku, dan tidak perlu dipertanyakan ulang.

Berbeda dari para pendahulunya, Jasser Auda tidak meng"ya"kan begitu saja konsep tersebut, tanpa catatan kritis apapun, tapi mengajukan pertanyaan penting yang ditujukan ke umat Islam, lebih-lebih para cerdik cendekiawan dan ulamanya, yang hidup di era sekarang ini. Jika *Kullīyyat al-Khams* al-Syatibi itu memang penting dan fungsional di era kontemporer saat ini, mengapa dalam dunia kenyataan sehari-hari di negara-negara yang berpenduduk mayoritas Muslim justru masih miskin, tertinggal dari negara-negara lain yang dulunya juga sama-sama miskin? Laporan tahunan United Nation Development Programme (UNDP) menyebutkan bahwa *Human Development Index (HDI)* negara-negara yang berpenduduk Muslim masih rendah. Rendah dalam tingkat literasi (*Literacy*), tingkat pendidikan (*Education*), partisipasi politik dan ekonomi, pemberdayaan wanita (*women empowerment*), belum lagi menyebut

standar dan kualitas kehidupan yang layak. Pertanyaan kedua yang diajukannya adalah mengapa justru di negara-negara berpenduduk Muslim yang *income per capita* nya cukup tinggi, justru tingkat keadilan, pemberdayaan wanita, partisipasi politik, dan kesempatan yang sama untuk semua warganegarannya malah rendah?<sup>15</sup> *What went wrong?* Apa yang salah dalam hal ini semua? Bisakah kita mengkritisi kembali bangunan epistemologi keilmuan Islam di bidang hukum Islam ini dan bagaimana implikasinya dalam wilayah pendidikan dan dakwah Islam?<sup>16</sup> Tugas yang tidak mudah, karena asas dan prinsip dasar *Kulliyat al-Kabms* tersebut telah mengakar, mendarah dan mendaging, alias membudaya dalam pola pikir umat Islam dimana pun mereka berada sehingga sangat sulit untuk dikritisi dan dirumuskan ulang. Pola pikir atau *worldview* keagamaan ini telah menjadi *preunderstanding*, *habits of mind*, *taqalid* dan bahkan menjadi *affective history* nya umat Islam dimanapun mereka berada. Akan sangat sulit sekali merubahnya. Itulah batu karang budaya yang dihadapi oleh Jasser Auda dan dicoba untuk diurainya kembali asal-usul, perubahan dan perkembangannya lewat pendekatan *Systems*.

### **Pertama, pendekatan waktu dan kesejarahan.**

Langkah dan pendekatan (*approche*) pertama yang dilakukan adalah membuat peta sejarah perkembangan pemikiran

---

<sup>15</sup>Jasser Auda, *Ibid.* h. XXII. Ketika tulisan ini disiapkan, peristiwa penumbangan rejim pemerintah di Timur Tengah yang berkuasa lebih dari 30 tahun baru saja berlangsung, dan sebagian masih belum selesai. Setelah Tunisia runtuh, gerakan rakyat menular ke Mesir dan berhasil pula menumbangkan pemerintahan Husni Mubarak. Secara berturut-turut, pindah ke Libia, Yaman, Bahrain dan yang belum selesai adalah Syuriah dan begitu seterusnya. Sejarah Timur Tengah yang baru paska tumbanganya rejim yang otoriter sedang mencari bentuk dan rumusannya.

<sup>16</sup>Untuk wilayah pendidikan Islam, dapat diperbandingkan dengan pengamatan dan analisis Ibrahim M. Abu-Rabi' terhadap praktik pendidikan Islam di dunia Muslim sekarang dalam artikelnya, "A Post-September 11 Critical Assesment of Modern Islamic History" dalam Ian Markham dan Ibrahim M. Abu Rabi' (Ed.), *11 September: Raligious Perspectives on the Causes and Consequences*, Oxford: Oneworld Publications, 2002, h. 19-52.

hukum Islam dengan teliti, mulai dari era Islam Tradisional, Islam Modern sampai Islam Post-modern. Dengan membaca dan meneliti literatur yang melintasi tiga jaman tersebut, ditemukan varian-varian pola pemikiran epistemologi keilmuan hukum yang berbeda-beda untuk masing-masing tahapan sejarah tadi. Pertama, *Islamic Traditionalism*. Ada 4 varian di sini. 1) *Scholastic Traditionalism*, dengan ciri berpegang teguh pada salah satu *madhhab fiqh* tradisional sebagai sumber hukum tertinggi, dan hanya membolehkan *ijtihad*, ketika sudah tidak ada lagi ketentuan hukum pada *madhhab* yang dianut. 2) *Scholastic Neo-Traditionalism*, bersikap terbuka terhadap lebih dari satu *madhhab* untuk dijadikan referensi terkait suatu hukum, dan tidak terbatas pada satu *madhhab* saja. Ada beberapa jenis sikap terbuka yang diterapkan, mulai dari sikap terhadap seluruh *madhhab fiqh* dalam Islam, hingga sikap terbuka pada *madhhab* Sunni atau Shia saja. 3) *Neo-Literalism*, kecenderungan ini berbeda dengan aliran *literalism* klasik (yaitu mazhab Zahiri). *Neo-literalism* ini terjadi pada Sunni maupun Shia. Perbedaannya dengan *literalism lama* adalah jika *literalism klasik* (seperti versi Ibn Hazm) dengan *neo-Literalism* adalah *literalism* klasik lebih terbuka pada berbagai koleksi hadis, sedangkan *neo-literalism* hanya bergantung pada koleksi hadis dalam satu mazhab tertentu. Namun demikian, *neo-literalism* ini seide dengan *literalisme* klasik dalam hal sama-sama menolak ide untuk memasukkan *purpose* atau *maqāsid* sebagai sumber hukum yang sah (*legitimate*). Contoh *neo-literalism* saat ini adalah aliran Wahabi. 4) *Ideology-Oriented Theories*. Ini adalah aliran *traditionalism* yang paling dekat dengan *post-modernism* dalam hal mengkritik modern ‘*rationality*’ dan nilai-nilai yang bias ‘*euro-centricity*’, ‘*west-centricity*’. Salah satu sikap aliran ini adalah penolakan mereka terhadap demokrasi dan sistem demokrasi, karena dinilai bertentangan secara fundamental dengan sistem Islam.<sup>17</sup>

---

<sup>17</sup> Untuk lebih detil, lebih lanjut Jasser Auda, *Ibid.*, h. 162-168. Cermati bagaimana Jasser Auda telah secara tegas memasukkan kecenderungan pemikiran politik Islam kontemporer yang radikal, yang dimasukkan dalam

Kedua, *Islamic Modernism*. Ciri umum para tokoh corak pemikiran ini adalah mengintegrasikan pendidikan Islam dan Barat yang mereka peroleh, untuk diramu menjadi tawaran baru bagi reformasi Islam dan penafsiran kembali (*re-interpretation*). Ada 5 varian di sini. 1) *Reformist Reinterpretation*. Dikenal juga sebagai '*contextual exegesis school*' atau menggunakan istilah Fazlur Rahman '*systematic interpretation*'. Contoh, Muhammad Abduh, Rashid Rida dan al-Tahir Ibn Ashur telah memberi kontribusi berupa mazhab tafsir baru yang koheren dengan sains modern dan rasionalitas. 2) *Apologetic Reinterpretation*. Perbedaan antara *reformist reinterpretations* dan *apologetic reinterpretations* adalah *reformist* memiliki tujuan untuk membuat perubahan nyata dalam implementasi hukum Islam praktis; sedangkan *apologetic* lebih pada menjustifikasi *status quo* tertentu, 'Islamic' atau 'non-Islamic'. Biasanya didasarkan pada orientasi politik tertentu. Contoh seperti Ali Abdul Raziq dan Mahmoed Mohammad Taha. 3) *Dialogue-Oriented Reinterpretation / Science-Oriented Reinterpretation*. Ini merupakan aliran modernis yang menggunakan pendekatan baru untuk reinterpetasi. Mereka memperkenalkan '*a scientific interpretation of the Qur'an and Sunnah*'. Dalam pendekatan ini, '*rationality*' didasarkan pada '*science*', sedangkan ayat-ayat al-Qur'an maupun hadis direinterpretasi agar selaras dengan penemuan sains terbaru. 4) *Interest-Oriented Theories*. A *Maslahab-based approach* ini berusaha untuk menghindari kelemahan sikap apologetic, dengan cara melakukan pembacaan terhadap *nass*, dengan penekanan pada *maslahab* yang hendak dicapai. Contoh, seperti Mohammad Abduh dan al-Tahir ibn Ashur yang menaruh perhatian khusus pada *maslahab* dan *maqāsid* dalam hukum Islam, sehingga mereka menginginkan reformasi dan revitalisasi terhadap hukum Islam yang terfokus pada metodologi baru yang berbasis *maqāsid*. 5) *Usul Revision*. Tendensi ini berusaha untuk merevisi *Uṣūl al-Fiqh*, mengesampingkan keberatan dari neo-tradisionalis maupun fundamentalist lainnya.

---

varian kategori pemikiran Tradisional Islam. Bandingkan dengan Ibrahim M. Abu-Rabi', Political Islam. Arab Readers/ ????????????????????

Bahkan para tokoh yang tergolong *Usul Revisionist* menyatakan bahwa ‘tidak ada pengembangan signifikan dalam hukum Islam yang dapat terwujud, tanpa mengembangkan *Uṣūl a-Fiqh* dari hukum Islam itu sendiri.<sup>18</sup> Beberapa nama disebut sebagai contoh, antara lain Mohammad Abduh (1849-1905), Mohammad Iqbal (1877-1938), Rashid Rida, al-Tahir ibn Ashur, al-Tabattabai, Ayatullah al-Sadir, Mohammad al-Ghazali, Hasan al-Turabi, Fazlur Rahman, Abdullah Draz, Sayyid Qutb, Fathi Osman. Juga Ali Abdul Raziq, Abdulaziz Sachedina, Rashid Ghannouchi, Mohammad Khatami.

Ketiga, *Post-modernism*. Metode umum yang digunakan tendensi ini adalah ‘*deconstruction*’, dalam *style* Derrida. Ada ada 6 varian di sini. 1) *Post Structuralism*. Berusaha membebaskan masyarakat dari otoritas *nass* dan menerapkan teori *semiotic* (Teori yang menjelaskan bahwa “Bahasa sesungguhnya tidak menunjuk kepada realitas secara langsung” (*Language does not refer directly to the reality*) terhadap teks al-Qur’an agar dapat memisahkan bentuk implikasi yang tersirat (*separate the implication from the implied*)). 2) *Historicism*. Menilai al-Qur’an dan hadis sebagai ‘*cultural products*’ dan menyarankan agar deklarasi hak-hak asasi manusia modern dijadikan sebagai sumber etika dan legislasi hukum. 3) *Critical – Legal Studies (CLS)*. Bertujuan untuk mendekonstruksi posisi ‘*power*’ yang selama ini mempengaruhi hukum Islam, seperti *powerful* suku Arab dan “*male elitism*’. 4) *Post-Colonialism*. Mengkritik pendekatan para orientalis klasik terhadap hukum Islam, serta menyerukan pada pendekatan baru yang tidak berdasarkan pada ‘*essentialist fallacies*’ (*prejudices*) terhadap kebudayaan Islam. 5) *Neo-Rationalism*. Menggunakan pendekatan historis terhadap hukum Islam dan mengacu pada *madhhab mu’tazilah* dalam hal *rational reference* untuk mendukung pemahaman mereka.

Banyak nama yang disebut. Antara lain Mohammad Arkoun, Nasr Hamid Abu Zaid, Hasan Hanafi, al-Tahir al-Haddad dan juga Ebrahim Moosa dengan buku-buku atau artikel

---

<sup>18</sup> Untuk lebih detil, lebih lanjut Jasser Auda, *Ibid.*, h. 168-180.

yang disebut dalam bab Bibliografi. Juga Ayatullah Shamsuddin, Fathi Osman, Abdul Karim Soroush, Mohammad Shahrur dan yang lain-lain.<sup>19</sup>

Dengan mencermati seluruh metode dan pendekatan yang digunakan oleh para pemikir hukum Islam, yang dipetakannya menjadi Tradisionalisme, Modernisme, dan Postmodernisme, Jasser Auda kemudian mengajukan pendekatan *Systems* untuk membangun kerangka pikir baru untuk pengembangan hukum Islam di era global-kontemporer. Hasil penelitian terhadap ketiga trend hukum Islam di atas dinyatakan sebagai berikut: *Current applications (or rather, mis-applications) of Islamic Law are reductionist rather than holistic, literal rather than moral, one-dimensional rather than multidimensional, binary rather than multi-valued, deconstructionist rather than reconstructionist, and causal rather than teleological.*<sup>20</sup> (Penerapan—atau lebih tepat disebut kesalahan-penerapan—hukum Islam di era sekarang adalah karena penerapannya lebih bersifat reduktif (kurang utuh) dari pada utuh, lebih menekankan makna literal dari pada moral, lebih terfokus pada satu dimensi saja dari pada multidimensi, nilai-nilai yang dijunjung tinggi lebih bercorak hitam-putih dari pada warna-warni pelangi, bercorak dekonstruktif dari pada rekonstruktif, kausalitas dari pada berorientasi pada tujuan (teleologis)). Penggunaan pendekatan *Systems* yang ia usulkan berupaya keras untuk menghindari dan menghilangkan sedapat mungkin kekurangan-kekurangan yang disebut tadi.

### **Kedua, pendekatan kefilosofatan dalam studi hukum Islam.**

Pendekatan kefilosofatan dalam studi hukum Islam dalam tulisan ini adalah melalui lensa pendekatan *Systems*. Apa yang dimaksud dengan *pendekatan Systems*? *Systems* adalah disiplin baru yang independen, yang melibatkan sejumlah dan berbagai sub-

---

<sup>19</sup> Lebih lanjut Jasser Auda, *ibid.*, h. 180-191.

<sup>20</sup> Jasser Auda, *Ibid.* h. xxvii

disiplin. Teori *Systems* dan Analisis Sistematis adalah bagian tak terpisahkan dari tata kerja pendekatan *Systems*. Teori *Systems* adalah jenis lain dari pendekatan filsafat yang bercorak ‘*anti-modernism*’ (anti modernitas), yang mengkritik modernitas dengan cara yang berbeda dari cara yang biasa digunakan oleh teori-teori postmodernitas. Konsep-konsep dasar yang biasa digunakan dalam pendekatan dan analisis *Systems* antara lain adalah melihat persoalan secara utuh (*Wholeness*), selalu terbuka terhadap berbagai kemungkinan perbaikan dan penyempurnaan (*Openness*), salingketerkaitan antar nilai-nilai (*Interrelated-Hierarchy*), melibatkan berbagai dimensi (*Multidimensionality*) dan mengutamakan dan mendahulukan tujuan pokok (*Purposefulness*). Masih terkait dengan *Systems* sebagai disiplin baru adalah apa yang disebut dengan *Cognitive science*, yakni bahwa setiap konsep keilmuan apapun - keilmuan agama maupun non-agama - selalu melibatkan intervensi atau campur tangan kognisi manusia (*Cognition*). Konsep-konsep seperti klasifikasi atau kategorisasi serta watak kognitif (*cognitive nature*) dari hukum akan digunakan untuk mengembangkan konsep-konsep fundamental dari teori hukum Islam.<sup>21</sup>

Jasser Auda menggunakan teori, pendekatan dan analisis *Systems* untuk merumuskan kembali dan membangun epistemologi hukum Islam di era global, setelah dengan cermat mengulas tiga tahapan sejarah panjang pemikiran hukum Islam seperti telah diuraikan di atas. Dapat ditegaskan di sini sekali lagi bahwa tanpa melibatkan dan menggunakan ide-ide, pikiran-pikiran, hasil penelitian yang relevan dari disiplin ilmu yang lain, seperti sosiologi, antropologi, psikologi, komunikasi dan sains pada umumnya, maka penelitian yang terkait dengan teori fundamental hukum Islam akan tetap ‘terjebak’ dalam batas-batas literatur-literatur tradisional berikut manuskrip-manuskripnya, dan hukum Islam akan terus menerus “tertinggal” (*outdated*) dalam membangun basis teorinya dan praktik-praktik pelaksanaan hukum di lapangan, dalam kehidupan sehari-hari di

---

<sup>21</sup>Jasser Auda, *Ibid.*, h xxvi.



tengah-tengah masyarakat multikultural-multireligi seperti di era global sekarang ini. Oleh karenanya, upaya untuk membangun paradigma dan merekonstruksi epistemologi hukum Islam era sekarang, tidak bisa tidak kecuali dengan cara menggunakan pendekatan multidisiplin, interdisiplin, bahkan transdisiplin. Ahli hukum Islam kontemporer harus familiar dengan studi sosial dan sensitif dan bersentuhan dengan isu-isu humanities kontemporer secara lebih dekat lagi.

Akan disinggung secara singkat 6 fitur ramuan epistemologi hukum Islam kontemporer, yang menggunakan pendekatan *Systems*. 6 fitur ini dimaksudkan untuk mengukur dan sekaligus menjawab pertanyaan bagaimana *Maqāṣid al-Syarī'ah* diperankan secara nyata dalam metode pengambilan hukum dalam ber-*ijtihad* di era sekarang. Bagaimana kita dapat menggunakan Filsafat *Systems* Islam (*Islamic Systems Philosophy*) dalam teori dan praktik yuridis, agar supaya hukum Islam tetap dapat diperbaharui (*renewable*) dan hidup (*alive*)? Bagaimana pendekatan *Systems* yang melibatkan *cognition, holism, openness, interrelated hierarchy* dan *multidimensionality* dan *purposefulness* dapat diaplikasikan dan dipraktikkan dalam teori hukum Islam? Bagaimana kita dapat menemukan kekurangan-kekurangan yang melekat pada teori-teori Klasik (*Tradisional*), *Modern* dan *Post-modern* dalam hukum Islam dan berupaya untuk menyempurnakan dan memperbaikinya? Secara intelektual, upaya ini sangat penting artinya karena keberhasilan dan kegagalannya tidak hanya berakibat pada pemikiran dan praktik hukum Islam (*Syari'ah*) di era sekarang, tetapi lebih dari itu. Ia akan berpengaruh secara langsung terhadap bangunan materi pendidikan dan pengajaran agama Islam di setiap lapis dan jenjangnya, rumusan teori, metode dan pendekatan, bahkan pada kurikulum, silabi dan literatur yang digunakan dalam perkuliahan jenjang S 1, 2 dan 3, baik di Pendidikan Islam, Ushuluddin, Dakwah, Budaya dan Sosial, bahkan fakultas sains di lingkungan UIN maupun di perguruan Tinggi umum lainnya.

### **Enam fitur pendekatan *System* dalam studi hukum Islam.**

Istilah “epistemologi” seringkali terlalu abstrak bagi budaya akademik yang kurang memahami pentingnya filsafat untuk studi dan pengembangan keilmuan. Untuk menyederhanakannya, saya pernah menulis kerangka dan item-item pola pikir epistemologis dalam pemikiran Islam. Dengan cara meringkas uraian al-Jabiry dalam bukunya *Bunyah al-Aql al-Araby: Dirasah tabliyyah naqdiyyah li nudzumi al-ma’rifah fi tsaqafah al-arabiyyah*, saya meringkasnya menjadi 10 item, yaitu Origin (asal-asul), Metode (proses dan prosedur berpikir), Pendekatan (*approach*), Kerangka teori (*Theoretical framework*), Fungsi dan peran akal, Tipe argumen dalam berkomunikasi, Tolak ukur validitas keilmuan, Prinsip-prinsip dasar, Kelompok ilmu pendukung dan Hubungan antara subjek dan objek.<sup>22</sup> Dengan cara yang lain, Jasser Auda ingin menjelaskan problem epistemologi hukum Islam dalam 6 fitur yang akan dibahas secara singkat berikut ini.

### 1. Kognisi (*Cognitive nature*) dari hukum Islam.

Berdasarkan perspektif teologi Islam, *fiqh* adalah hasil penalaran dan refleksi (*ijtihad*) manusia terhadap *naṣṣ* (teks kitab suci) sebagai upaya untuk menangkap makna tersembunyi maupun implikasi praktisnya. Para ahli *fiqh* maupun *kalām* (*Mutakallimun*) bersepakat bahwa Allah tidak boleh disebut *sebagai faqīh* (*jurist* atau *lawyer*), karena tidak ada yang tersembunyi bagi-Nya. Oleh karena itu, *fiqh* merupakan bagian dari kognisi manusia atau *a matter of human cognition* (*idrāk*) dan pemahaman (*fahm*). Meminjam istilah yang digunakan Ibn Taimiyyah, bahwasanya hukum *fiqh* selama ini adalah merupakan pemahaman atau hasil bentukan kognisi dari para ahli agama atau *fuqahā* (*fi ṣūḥibni al-faqīh*). Dengan demikian, sangat dimungkinkan memiliki kelemahan dan kekurangan. Dalam khazanah filsafat ilmu kontemporer, hal-hal yang terkait dengan isu ini dikenal

---

<sup>22</sup>M. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), hlm. 215-6.

dengan istilah *the fallibility* atau *the corrigibility of knowledge*<sup>23</sup> (ilmu pengetahuan apapun, termasuk di dalamnya konsepsi dan teori keilmuan keagamaan yang disusun oleh para cerdik pandai (*fuqahā; ulama*) dapat saja mengalami kesalahan dan ketidaktepatan). Sebagai konsekuensinya, 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 (*qābilun li al-niqāsy wa al-taghyīr*), kata Mohammad Arkoun, seperti yang sering saya kutip dalam beberapa tulisan saya. Gambaran atau fitur *cognitive nature of Islamic Law* ini penting untuk memvalidasi kebutuhan terhadap suatu pemahaman yang pluralistik bagi seluruh *mazhab fiqh*.<sup>24</sup>

Dengan demikian, *Fiqh* merupakan persepsi dan interpretasi seseorang, sekumpulan orang atau kelompok, yang bersifat 'subjektif'. 'Subjektif' di sini tidak saja berarti hanya terbatas pada 'individu-individu', tetapi terlebih-lebih lagi adalah 'kelompok', 'golongan', 'mazhab', organisasi sosial keagamaan, bahkan organisasi sosial-politik, untuk tidak menyebut seluruh *al-firāq al-Islāmiyyah* (berbagai kelompok yang hidup di internal kehidupan umat Islam). Sayangnya, metode ijtihad *fiqh* dan hasilnya seringkali dipersepsikan sebagai 'aturan Tuhan' Islam). yang tidak bisa diganggu gugat. Ayat-ayat al-Qur'an adalah

---

<sup>23</sup>Dalam pengamatan saya, sudah barang tentu belum tentu benar, karena masih harus dibuktikan dengan penelitian yang mendalam di lapangan, bahwasanya mata kuliah dan diskusi filsafat ilmu di Perguruan Tinggi Agama Islam (PTAI), apalagi di lingkungan di Perguruan Tinggi Umum (PTU), belum pernah bersentuhan dengan ilmu-ilmu agama (Islam). Alasan yang biasa diungkapkan oleh para dosen filsafat ilmu – jika ditanya mahasiswa – jawabannya karena mereka tidak mengenal apalagi menguasai ilmu-ilmu keagamaan Islam. Dan begitu pula sebaliknya. Para dosen agama di Perguruan Tinggi Agama maupun Umum tidak mengenal dengan baik/profesional tentang filsafat ilmu, lebih-lebih filsafat ilmu yang dikaitkan dengan diskusi keagamaan. Tentang konsep *The corrigibility of knowledge*, lihat Milton K. Munitz, *Contemporary Analytic Philosophy* (New York: MacMillan Publishing CO., Inc, 1981), hlm. 31-34.

<sup>24</sup>Jasser Auda, *Ibid.* hlm. 46.

wahyu, tetapi interpretasi ulama atau *faqīh* terhadap ayat-ayat tersebut bukanlah wahyu.<sup>25</sup> Persepsi yang keliru ini seringkali memang dengan sengaja dipelihara dan dikukuhkan, demi melestarikan berbagai kepentingan sedikit orang, pemimpin atau organisasi yang “kuat” tertentu.<sup>26</sup> Jasser Auda memberi contoh tentang *ijmā’* (*consensus*). Meskipun terdapat perbedaan besar atas berbagai keputusan *ijmā’*, namun sebagian ulama *fiqh* menyebutnya sebagai *dalīl qaṭ’i* yang setara dengan *nass* (*dalīlun qaṭ’iyyun ka al-nass*), dalil dibuat oleh pembuat syari’at (*dalīlun nassabah al-syāri’*), dan bahkan penolak *ijmā’* adalah *kāfir* (*jāhid al-ijmā’ kāfir*). Pembaca yang familiar dengan literatur *fiqh* klasik/tradisional akan mengetahui bahwa *ijmā’* sering dijadikan klaim untuk menghakimi opini atau pendapat orang lain yang berbeda. Ibn Taimiyyah sebagai contoh, mengkritik buku kumpulan *ijma’* (*Marātib al-Ijmā’*) Ibn Hazm. Dikatakan bahwa klaim perkara-perkara yang sudah di-*ijmā’*-kan dalam kitab tersebut tidaklah akurat, sebab persoalannya sendiri masih menjadi masalah *kbilāfiyyah* (perbedaan pendapat). Seperti persoalan menolak *ijmā’* dianggap kafir, persoalan tidak ikutnya perempuan dalam salat jamaahnya laki-laki, dan penyelenggaraan pembayaran empat dinar emas sebagai *jiḥyah* (pajak).<sup>27</sup>

Berbeda dari pandangan di atas, Jasser Auda berpendapat bahwa *Ijma’* bukan merupakan sebuah sumber hukum, akan tetapi hanya sebuah mekanisme pertimbangan atau sistem pembuatan kebijakan yang dilakukan oleh banyak pihak. Oleh karena itu, *Ijma’* sering disalahgunakan oleh sebagian ulama untuk memonopoli fatwa demi kepentingan sekelompok “elite”. Sampai sekarang, prinsip-prinsip itu masih sangat mungkin dipakai sebagai mekanisme untuk membuat fatwa yang bersifat

---

<sup>25</sup>Bandingkan dengan pandangan Abdul Karim Soroush, cendekiawan dari Iran, yang dikutip Omit Swafi dalam Carl W. Ernst dan Richard C. Martin (Ed.), *Rethinking Islamic Studies: From Orientalism to Cosmopolitanism* (Columbia: University of South Carolina, 2010), hlm. 75.

<sup>26</sup>Jasser Auda, *Ibid.* hlm. 193.

<sup>27</sup>Jasser Auda, *Op. cit.*

kolektif, khususnya persoalan yang terkait dengan teknologi modern dan dengan cara memanfaatkan telekomunikasi yang sangat cepat. *Ijma'* juga dapat dikembangkan dalam bentuk partisipasi masyarakat dalam memutuskan kebijakan pemerintah.<sup>28</sup>

2. **Utuh (Wholeness;** saling terkait antar berbagai komponen atau unit yang ada). Salah satu faktor yang mendorong Jasser Auda menganggap penting komponen *wholeness* dalam pendekatan *systems*nya adalah pengamatannya terhadap adanya kecenderungan beberapa ahli hukum Islam untuk membatasi pendekatan berpikinya pada pendekatan yang bersifat *reduksionistic* dan *atomistic*, yang umum digunakan dalam *Usul al Fiqh*. Para ahli *Uṣūl al-Fiqh* terdahulu, khususnya al-Razi, telah menyadari hal itu. Hanya saja, kritik al-Razi kepada kecenderungan *atomistic* ini hanya didasarkan pada adanya unsur ketidakpastian (*uncertainty*) sebagai hal yang berlawanan secara biner dengan kepastian (*certainty*) dalam pemikiran *fiqh*, tetapi belum sampai masuk ke persoalan ketidakpastian dalil tunggal yang didasarkan atas parsialitas dan atomisitas yang melatarbelakangi cara berpikir kausalitas.<sup>29</sup> Sedangkan pada era sekarang ini, penelitian di bidang ilmu alam dan sosial telah bergeser secara luas dari '*piecemeal analysis*', *classic equations* dan *logical statements*, menuju pada penjelasan seluruh fenomena dalam istilah-istilah yang bersifat *holistic sistem*. Bahkan dalam fenomena fisik yang mendasar, seperti ruang/waktu dan badan (*body*)/pikiran (*mind*), tidak dapat dipisahkan secara empiris, menurut ilmu masa kini. Teori *systems* berpendapat bahwa setiap hubungan 'sebab dan akibat' hanyalah sebagai salah satu bagian dari keutuhan gambaran tentang realitas, dimana sejumlah

---

<sup>28</sup>Jasser Auda, *Ibid.* hlm. 193-194.

<sup>29</sup>Para ahli *Usul Fiqh* terdahulu, seperti Fakhr al-Din al-Razi, telah mengingatkan dari dulu adanya kesulitan ini. Setidaknya ada 9 sebab yang mendasari al-Razi berpendapat bahwa bukti yang berdasarkan pada bahasa (*linguistic evidence/Dalil al-Khitāb*) dari sebuah *naṣṣ* hanyalah bersifat *probable (ẓānni)*. Lebih lanjut Jasser Auda, *ibid.* h.197-8.

hubungan akan menghasilkan properti baru yang muncul dan kemudian bergabung membentuk keutuhan (*whole*) yang lebih dari sekedar kumpulan dari bagian-bagian (*sum of the parts*). Menurut argumen teologi dan 'rasional', *hujjiyyah* (*juridical authority*) yang termasuk '*the holistic evidence*' (*al-dalil al-kulliy*) 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*).<sup>30</sup>

Memasukkan pola dan tata berpikir holistik dan sistematis ke dalam dasar-dasar pemahaman hukum Islam (*Uṣūl al-Fiqh*) akan sangat bermanfaat bagi filsafat Islam tentang hukum (*Islamic philosophy of law*) agar mampu mengembangkan horison berpikir dari yang semula hanya berdasar pada logika bahasa sebab-akibat (*'illah*) ke arah horison berpikir yang lebih *holistic*, yaitu pola pikir yang mampu mempertimbangkan, menjangkau dan mencakup hal-hal lain yang tidak atau belum terpikirkan di luar proses berpikir sebab-akibat. Pendekatan *holistic* juga bermanfaat untuk Ilmu *Kalam* agar dapat mengembangkan pola pikir bahasa kausalitasnya (*cause and effect*) ke arah pola pikir yang lebih *systematic*, termasuk bukti-bukti tentang keberadaan Tuhan. Implikasi penggunaan fitur *wholeness* dalam berpikir keagamaan Islam adalah seseorang harus memahami *nass* (al-Qur'an maupun Hadis) secara lebih utuh, baik yang bersifat *juḥ'ī* (*part*) maupun *kully* (*whole*) secara bersama-sama. Sebagai contoh memahami hukum poligami tidak cukup lagi hanya dengan mengutip satu ayat saja (Surat al-Nisa', 3), melainkan juga harus membandingkan dengan keseluruhan ayat al-Qur'an yang lain yang memiliki relevansi dengan hukum poligami (seperti al-Nisa', 129).<sup>31</sup> Dalam hal ini, seorang dapat memanfaatkan metode

---

<sup>30</sup>Jasser Auda, *Ibid.* h. 46-7.

<sup>31</sup>Disebutkan dalam al-Qur'an, surat al-Nisa', ayat 3 sebagai berikut: " Dan jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yatim (bilamana kamu mengawininya), maka kawinilah wanita-wanita (lain) yang kamu senangi: dua, tiga atau empat. Kemudian jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil, maka (kawinilah) seorang saja, atau budak-budak yang kamu miliki. Yang demikian itu adalah lebih dekat kepada tidak berbuat

*maudlu'i* atau biasa disebut dengan tafsir tematik agar mendapatkan pemahaman yang 'relatif' lebih utuh dalam memahami ayat-ayat al-Qur'an.<sup>32</sup>

Para modernis Muslim akhir-akhir ini mengintrodusir aplikasi yang signifikan tentang prinsip holistik ini. Tafsir Hasan Turabi, misalnya, yang berjudul *Tafsir al-Taubidy* jelas-jelas memperlihatkan pendekatan holisme. Turabi menguraikan bahwa pendekatan kesatuan (*taubidy*) atau *holistic (Kully)* memerlukan sejumlah metodologi pada level yang berbeda-beda dan beragam. Pada *level bahasa* membutuhkan hubungan dengan bahasa al-Qur'an ketika bahasa penerima pesan-pesan al-Qur'an pada waktu wahyu diturunkan. Pada *level pengetahuan manusia* membutuhkan sebuah pendekatan *holistic* untuk memahami dunia yang terlihat dan yang tidak terlihat dengan seluruh jumlah komponen yang banyak. Pada *level topik* membutuhkan hubungan dengan tema-tema tanpa memperhatikan tananan dan urutan wahyu, selain untuk menerapkan pada kehidupan sehari-hari. Dalam bahasan ini termasuk membicarakan orang-orang

---

aniaya' Sedang surat al-Nisa' ayat 129 sebagai berikut: "Dan kamu sekali-kali tidak akan dapat berlaku adil di antara isteri-isteri(mu), walaupun kamu sangat ingin berbuat demikian, karena itu janganlah kamu terlalu cenderung (kepada yang kamu cintai), sehingga kamu biarkan yang lain terkatung-katung. Dan jika kamu mengadakan perbaikan dan memelihara diri (dari kecurangan), maka sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang". Terjemahan al-Qur'an diambil dari *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, Departemen Agama Republik Indonesia, cetak hitam tambahan saya..

<sup>32</sup>Ketika menulis draft tulisan pada bagian ini, saya lalu teringat ketika diberi amanat mengetuai Majelis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam, PP Muhammadiyah, antara tahun 1995-2000. Ketika itu, saya mengusulkan perlunya penulisan tafsir tematik al-Qur'an, dengan beberapa tema. Atas usulan anggota Majelis, yang pertama diprioritaskan saat itu adalah tafsir tematik yang membahas Hubungan Sosial Antarumat Beragama. Kemudian ditulislah secara kolektif (melibatkan beberapa penulis), dan saya sendiri tidak ikut menulis tetapi ikut mengedit. Dengan persetujuan Pimpinan Pusat terbitlah tafsir tersebut dengan judul *Tafsir Tematik al-Qur'an tentang Hubungan Sosial Antarumat Beragama*, Yogyakarta, Pusataka SM, 2000. Kabarnya, buku tafsir tersebut tidak dicetak lagi, karena adanya keberatan dari sebagian anggota persyarikatan dengan alasan prosedur birokrasi keorganisasian.

yang tanpa memperhatikan ruang dan waktu. Ini juga membutuhkan kesatuan hukum dengan moralitas dan spiritualitas dalam satu pendekatan yang *holistik*.

3. ***Openness (Self-Renewal)***. Teori *Systems* membedakan antara sistem ‘terbuka’ dan sistem ‘tertutup’. Sistem yang hidup adalah sistem yang terbuka. Ini berlaku untuk organisme yang hidup, juga berlaku pada sistem apapun yang ingin *survive* (bertahan hidup). Sistem dalam hukum Islam adalah sistem yang terbuka (*open system*). Seluruh mazhab dan mayoritas ahli *fiqh* selama berabad-abad telah setuju bahwa *ijtihad* itu sangat penting bagi hukum Islam, karena *nass* itu sifatnya terbatas, sedangkan peristiwa-peristiwa itu tidak terbatas (*al-Nusus mutanabiyah wa al-waqai’ ghairu mutanabiyah; specific scripts are limited and events are unlimited*). Akhirnya, metodologi *Uṣūl al-Fiqh* mengembangkan mekanisme tertentu untuk menghadapi kasus-kasus baru yang ditemui ketika berinteraksi dengan lingkungan. Mekanisme *Qiyas*, *Maslahah* dan mengakomodasi tradisi (*i’tibar al-urf*) adalah beberapa contohnya. Mekanisme-mekanisme seperti itu perlu lebih dikembangkan lagi dalam rangka memberi ruang fleksibilitas atau ruang gerak yang lebih elastis bagi hukum Islam atau *fiqh* agar dapat menghadapi lingkungan pada masa kini yang terus berubah secara cepat, termasuk perkembangan dari biologi ke bioteknologi, penemuan DNA, dan begitu seterusnya. Belum pula perlu mempertimbangkan bahwa masalah yang dihadapi minoritas Muslim di Barat adalah sangat berbeda dari masalah yang dihadapi mayoritas Muslim di negara-negara berpenduduk Muslim mayoritas di Timur. Oleh karenanya mekanisme dan tingkat keterbukaan ini merupakan fitur penting dan berguna untuk mengembangkan dan menganalisis secara kritis terhadap bangunan sistem berpikir *Uṣūl al-Fiqh* maupun sub-sub sistem yang berada dibawahnya.

Mekanisme *Openness* dan *Self-renewal* dalam hukum Islam sangat tergantung kepada dua hal, yaitu perubahan pandangan keagamaan para ahli hukum agama atau budaya berpikir mereka (*cognitive culture*) dan keterbukaan filosofis (*philosophical openness*). *Pertama, Cognitive culture*. *Cognitive culture* adalah kerangka berpikir



serta pemahaman manusia atas realitas. Dengan kerangka pikir tersebut manusia melihat dan berhubungan dengan dunia luar. Sebenarnya, istilah *al-urf* dalam teori hukum Islam, terkait erat dengan urusan bagaimana 'hubungan dengan dunia luar'. Maksud yang terkandung di belakang perlunya mempertimbangan *urf* dalam hukum Islam adalah sebagai cara untuk mengakomodasi atau menerima lingkungan dan adat istiadat masyarakat yang berbeda dari masyarakat dan adat istiadat Arab. Sayangnya, implikasi praktis dari teori *urf* ini sangat terbatas dalam pemikiran *fiqh* Islam. Banyak ahli hukum Islam yang tetap mengaitkannya hanya dengan adat istiadat Arab pada dua abad pertama atau ketiga sejarah Islam dan bahkan masih pada batas-batas wilayah politik, geografi, makanan, sumber-sumber ekonomi, sistem sosial, dan pandangan dunia mereka saat itu.<sup>33</sup>

Pandangan hidup keagamaan Islam era kontemporer pastinya berbeda dari pandangan hidup keagamaan era abad-abad terdahulu. Ahli hukum agama era sekarang harus mempunyai kompetensi yang memadai dan dapat dipertanggungjawabkan secara sosial dan keilmuan. Salah satu yang perlu dimilikinya sekarang adalah mempunyai pandangan keilmuan yang luas, karena metode penelitian (*scientific investigation*) adalah bagian dari *worldview* seseorang atau kelompok era sekarang. Seorang ahli hukum yang tidak memiliki '*competent worldview*' pastinya tidak berkompeten pula untuk membuat, merumuskan apalagi mengeluarkan putusan-putusan keagamaan atau fatwa-fatwa *fiqh* yang tepat. Dengan tegas, untuk meningkatkan kualitas kompetensi para ahli hukum Islam di era global sekarang, Jasser Auda mengusulkan dimasukkan dan dikuasainya ilmu-ilmu alam dan ilmu-ilmu sosial. Interaksi antara ilmu-ilmu hukum Islam dan ilmu-ilmu sosial dan ilmu-ilmu kealaman adalah merupakan suatu keharusan yang tidak bisa ditawar-tawar pada era sekarang. Putusan-putusan dan fatwa-fatwa keagamaan tentang tanda-tanda kematian, waktu kehamilan, masa pubertas, penentuan awal bulan ramadhan (*hisab* dan *ru'yab* wujud *al-bilal*), apalagi

---

<sup>33</sup>Jasser Auda, *Ibid.* h. 202.

persoalan-persoalan sosial yang berat seperti pluralitas etnis, ras, kulit dan agama, multikulturalitas, hak asasi manusia, perlindungan anak dan wanita, kepemimpinan wanita di ruang publik, hubungan bertetangga yang baik dengan non-muslim dan begitu seterusnya tidak bisa dikeluarkan dengan begitu saja tanpa didahului dengan penelitian yang mendalam berpatokan dan berlandaskan pada metodologi yang tepat sesuai kesepakatan komunitas ilmuwan ilmu-ilmu alam dan atau ilmu-ilmu sosial.<sup>34</sup>

*Kedua, Self-renewal* lewat keterbukaan filosofis. Secara historis, tidak bisa dibantah bahwa mayoritas para sarjana Islam, khususnya yang terdidik lewat madhhab tradisional hukum Islam, menolak upaya apapun yang ingin menggunakan filsafat untuk mengembangkan hukum Islam atau keilmuan Islam pada umumnya. Banyak fatwa dikeluarkan melarang mempelajari dan mengajarkan filsafat pada dunia pendidikan Islam karena menurut mereka filsafat didasarkan pada sistem metapfisika yang tidak Islami. Tuduhan murtad (*apostasy*) beredar dimana-mana. Fatwa-fatwa seperti itu keluar dari para ahli<sup>35</sup> hukum Islam

---

<sup>34</sup>Jasser Auda, *Ibid.* h. 204-206. Tiba-tiba sekarang saya merasa mendapat dukungan moral dan basis landasan epistemologi keilmuan yang lebih kokoh, dibandingkan ketika saya menulis hal-hal seperti ini pada tahun 1997/1998. Periksa tulisan saya ketika mengambil program posdoktoral di McGill, berjudul "Preliminary Remarks on the Philosophy of Islamic Religious Science", *Al-Jami'ah*, No. 61, TH., 1998, h. 1-26. Artikel ini saya susun khusus untuk mengantisipasi dan mempersiapkan konsep kerangka dasar keilmuan jika memang akan terjadi transformasi kelembagaan dan keilmuan dari IAIN ke UIN. Saat itu, IAIN Yogyakarta dan Jakarta memang sedang diminta BAPENAS untuk menulis proposal ke Islamic Development Bank (IDB). Tulisan ini kemudian diterjemahkan ke Indonesia dengan judul "Pendekatan dalam Kajian Islam: Normatif atau Historis (Membangun Kerangka Dasar Filsafat Ilmi-ilmu Keislaman)". Lihat M. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006, h. 26-67. Juga Pokja Akademik, *Kerangka Dasar Keilmuan dan Pengembangan Kurikulum: Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta*, Revisi 1, Yogyakarta: Pokja Akademik Uiniversitas Islam Negeri Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2006.

<sup>35</sup>Bandingkan dengan hasil penelitian al-Jabiry yang mengungkapkan bahwa hampir selama 400 tahun (dari tahun 150 H sampai dengan 550 H) seluruh

terkenal seperti Ibn Aqil (w. 1119 M), al-Nawawi (w. 1277 M), al-Sayuti (w. 1505 M), al-Qushairi (w. 1127 M), al-Sharbini (w. 1579 M) dan ibn Salah (w. 1246 M). Tapi al-Ghazali (w. 1111 M), begitu juga al-Amidi (w. 1236 M) dan al-Subki (w. 1374 M) mempunyai pendapat yang sedikit berbeda di sini. Dia membedakan antara apa-apa yang dapat dipinjam dari non-Muslim (saat itu adalah tradisi keilmuan Yunani/Aristotle), yaitu hal-hal yang terkait dengan bidang metodologi “*abstract tools*” dan apa yang tidak dapat dipinjam dari non-Muslim.<sup>36</sup> Jasser Auda menambahkan bahwa cara berpikir seperti itu mirip-mirip dengan fatwa kontemporer yang dikeluarkan oleh *Neo-Liberalist* yang membolehkan mengambil atau meniru ilmu pengetahuan dari Barat yang terkait dengan “teknologi”, tetapi tidak boleh mengambil apalagi meniru ilmu-ilmu dari Barat yang terkait dengan *humanities* dan ilmu-ilmu sosial.<sup>37</sup>

Jasser Auda menyayangkan mengapa para ahli teori hukum Islam tidak mengambil manfaat dari sumbangan yang *genuine* yang diberikan para filosof Muslim kepada filsafat Yunani, khususnya, logika sebagai ilmu pengetahuan. Sebagai contoh, *Ibn Sina* (w. 1037 M) menyumbangkan konsep pemikiran yang orisinal terhadap logika dengan cara merekonstruksi kembali teori Aristotle tentang Silogisme setelah membedakan kasus-kasus yang melibatkan *dimensi waktu* yang berbeda (*time dependent*). Sumbangan penambahan dimensi waktu terhadap standar derivasi silogistik Aristotle sangat dirasakan manfaatnya, dan sangat potensial untuk dimasukkan juga ke dalam struktur logika hukum Islam. Sumbangan orisinal lain yang diberikan oleh filosof Muslim tetapi tidak dimanfaatkan oleh para ahli hukum Islam adalah teori silogistik al-Farabi (w. 950 M) tentang

---

khazanah intelektual Muslim yang tertulis dalam bahasa Arab (di Indonesia dikenal dengan sebutan Kitab Kuning, yang digunakan di pesantren-pesantren), menyerang dan memojokkan filsafat, baik sebagai metode, epistemologi maupun disiplin. Lebih lanjut lihat *Bunyab al-aql al-araby*, h. 497-8.

<sup>36</sup>Jasser Auda, *Ibid.* h. 209. Bandingkan dengan *footnote* nomer 4 di atas.

<sup>37</sup>Jasser Auda, *Op. cit.*, Bandingkan dengan pendapat Ibrahim M. Abu-Rabi', pada *footnote nomor 10* di atas.

*argumentasi induktif*. Cara berpikir induktif ini juga sangat penting untuk dimasukkan ke dalam cara berpikir hukum Islam. Sama halnya, kritik Ibn Hazm dan Ibn Taimiyyah terhadap logika Aristotle membuka babakan baru berkembangnya logika induktif J. S. Mill, namun sekali lagi hukum Islam tidak dapat mengambil manfaat dan tidak menggunakannya dalam bangunan dasar cara berpikirnya. Juga sumbangan Ibn Rusdh. Metode Ibn Rusdh dalam memadukan akal dan wahyu, keterbukaan kepada orang dan kelompok lain (*the Other*), penolakannya terhadap siapapun yang terburu-buru menuduh menyimpang atau murtad (*heresy*), dan ajakannya untuk menggunakan filsafat untuk memperbaharui dan membangun cara berpikir, semuanya mempunyai pengaruh yang besar terhadap gerakan pembaharuan dan modernism Islam pada abad yang lalu. Sayangnya, kata Jasser Auda, Ibn Rusdh sendiri tidak begitu mendiskusikan hubungan antara pandangan-pandangannya dalam filsafat dan pandangannya dalam hukum Islam. Di atas segalanya, agar hukum Islam dapat memperbaharui dirinya sendiri, adalah sangat perlu untuk mengadopsi sikap keterbukaan Ibn Rusdh terhadap semua penelitian filsafat (*Philosophical investigation*) dan memperluas jangkauan radius keterbukaan ini ke wilayah teori-teori fundamental hukum Islam atau *Uṣūl* itu sendiri.<sup>38</sup>

4. ***Interrelated Hierarchy***. Menurut ilmu Kognisi (*Cognitive science*), ada 2 alternatif teori penjelasan tentang kategorisasi yang dilakukan oleh manusia, yaitu '*feature-based categorisations*' dan '*concept-based categorisations*'. Jasser Auda lebih memilih kategorisasi yang berdasarkan "concept" untuk diterapkan pada *Uṣūl al Fiqh*. Kelebihan '*concept-based categorisations*' adalah tergolong metode yang integrative dan sistematis. Selain itu, yang dimaksud 'concept' di sini tidak sekedar fitur benar atau salah, melainkan suatu kelompok yang memuat kriteria multi-dimensi, yang dapat

---

<sup>38</sup>Jasser Auda, *Ibid.* h. 210-11.

mengkreasikan sejumlah kategori secara simultan untuk sejumlah entitas-entitas<sup>39</sup> yang sama.

Salah satu implikasi dari fitur *interrelated –hierarchy* ini adalah baik *daruriyyat*, *hajyyat* maupun *tahsiniiyyat*, dinilai sama pentingnya. Lain halnya dengan klasifikasi al-Syatibi (yang menganut *feature-based categorizations*), sehingga hirarkhinya berifat kaku. Konsekuensinya, *hajyyat* dan *tahsiniiyyat* selalu tunduk kepada *daruriyyat*. Contoh penerapan fitur *Interrelated –hierarchy* adalah baik salat (*daruriyyat*), olah raga (*hajyyat*) maupun rekreasi (*tahsiniiyyat*) adalah sama-sama dinilai penting untuk dilakukan.

5. **Multi-dimensionality.** Dalam terminologi teori *Systems*, dimensionalitas memiliki dua sisi, yaitu, 'rank' dan 'level'. 'Rank' menunjuk pada sejumlah dimensi yang terkait dengan 'ruang', sedang 'Level' menunjuk pada sejumlah kemungkinan tingkatan atau 'intensitas' dalam satu dimensi. Cara berpikir pada umumnya dan berpikir keagamaan khususnya, seringkali dijumpai bahwa fenomena dan ide diungkapkan dengan istilah yang bersifat dikotomis, bahkan berlawanan (*opposite*), seperti agama/ilmu, fisik/metafisika, mind/matter, empiris/rasional, deduktif/induktif, realis/nominalis, universal/particular, kolektif/individual, teleologis/deontologis, objektif/subjektif, dan begitu seterusnya. Berpikir dikotomis seperti itu sebenarnya hanya merepresentasikan satu tingkat aras berpikir saja (*one-rank thinking*), karena hanya memperhatikan pada satu faktor saja. Padahal pada masing-masing pasangan di atas, dapat dilihat saling melengkapi (*complementary*). Contoh, agama dan ilmu dalam penglihatan awam bisa jadi terlihat kontradiksi, dan ada kecenderungan meletakkan agama atau wahyu ilahi sebagai lebih sentral atau lebih penting, akan tetapi jika dilihat dari dimensi lain, keduanya dapat saling melengkapi dalam upaya manusia untuk mencapai kebahagiaan atau jika dilihat dari upaya manusia untuk menjelaskan asal mula kehidupan, dan begitu seterusnya. Begitu juga *mind* dan *matter* dapat dilihat sebagai dua hal yang

---

<sup>39</sup>Jasser Auda, *Ibid.* h. 48-49.

berlawanan dalam hubungannya dengan data-data *sensual*, tetapi keduanya dapat dilihat saling melengkapi jika dilihat dari sudut pandang teori-teori kognisi atau ilmu tentang kerja otak dan intelegensi buatan (*artificial intelligence*). Dari uraian ini, tampak bahwa cara berpikir manusia seringkali terjebak pada pilhan-pilihan palsu yang bersifat biner, seperti pasti/tidak pasti, *qat'iy/zanny*, menang/kalah, hitam/putih, tinggi/rendah, baik/buruk dan begitu seterusnya.<sup>40</sup>

Analisis Sistematis memperlihatkan bahwa pola pikir madzhab tradisional hukum Islam seringkali terjebak pada pola berpikir satu dimensi berpikir (*one-dimensional*) dan pemikiran oposisi biner. Metode *one-dimensional* hanya terfokus pada satu faktor yang terdapat dalam satu kasus. Oleh karena itu, sebagian besar fatwa-fatwa yang dikeluarkan hanya berdasarkan satu dalil saja. Sering diistilahkan dengan *dalil al-mas'alah* (*the evidence of case*), meskipun sebenarnya selalu terbuka variasi dalil yang bermacam-macam (*adillah*) yang dapat diterapkan pada kasus yang sama dan menghasilkan keputusan hukum yang berbeda. Hal yang sangat penting untuk dipahami dalam kaitan ini adalah bagaimana mendudukan *nass*. Dalam pengetahuan ulama tradisional, sesuai dengan pemahaman yang terdapat dalam kitab klasik (*kitab kuning*), konsep dalil *nass* dibagi menjadi dua: *Qat'i* (*sudah pasti*) dan *Zanni* (*belum pasti*). Kemudian *Nass Qat'i* ini, oleh ulama tradisional dibagi menjadi tiga, yaitu *Qat'iyyat al-Dilalah* (arti kebahasaannya pasti), *Qat'iyyat al-Tsubut* (Keotentikan sejarahnya/kesahihannya pasti) dan *al-Qat'i al-Mantiqi* (logikanya pasti).<sup>41</sup> Sebenarnya konsep *Qat'i* ini yang merumuskan adalah ulama tradisional berdasarkan *dugaan* mereka, yang kemudian dinyatakan sebagai 'kebenaran pasti'. Saat sekarang ini, untuk mengukur dan memvalidasi "kebenaran" hendaknya diukur dengan ukuran apakah ditemukan bukti pendukung atau tidak? Semakin banyak bukti pendukung, maka semakin kuatlah tingkat 'kebenaran pastinya' (*the principle of evidentialism*). Sedang Khaled

---

<sup>40</sup>Jasser Auda, *Ibid.* h. 50

<sup>41</sup>Jasser Auda, *Ibid.* h. 214

Abou al-Fadl memperkuat basis asumsi dasar untuk memvalidasi kesahihan pemikiran dan tindakan keagamaan di tengah perubahan sosial yang dahsyat di era globalisasi yaitu adanya asumsi dasar selain berbasis iman, tetapi juga berbasis nilai, berbasis metodologi dan berbasis akal.<sup>42</sup>

Kontradiksi yang sepertinya ada hanyalah ada pada segi *babasa*, bukan pada segi *logika* yang selalu dikaitkan dengan waktu saat teks dirumuskan. Jika cara pandang ini dipakai, maka yang menjadi acuan adalah apakah ‘secara substansi’ terdapat pertentangan atau tidak dalam teks-teks tersebut? Oleh karenanya, sangat penting mempertimbangkan dan melibatkan aspek *historis-sosiologis dan ekonomis* dalam menyikapi permasalahan *ta’arud al-adillah*, dan lebih-lebih persoalan sosial-ekonomi dalam hubungannya dengan agama, yang jauh lebih kompleks. Menurut Jasser, untuk mengatasi problematika ini, para ulama *fiqh* kontemporer seharusnya menggunakan kerangka pikir *maqāṣid*, yaitu *mengambil skala prioritas pada teks dengan mempertimbangkann kondisi sosial yang ada* dan tidak sekedar menganggap satu teks bertentangan dengan teks yang lain, kemudian dihapus, ditunda atau diberhentikan (*mauquf*). Sebab, bagaimana mungkin firman-firman Allah yang diturunkan oleh Allah sendiri saling bertentangan? membenarkan permasalahan *ta’arud*, justru akan merendahkan dan menuduh bahwa firman Allah tidak sempurna.<sup>43</sup>

---

<sup>42</sup>Khaled Abou el-Fadl, *Speaking in God’s Name: Islamic Law, Authority, and Women*, Oxford: Oneworld, 2001.

<sup>43</sup>Jasser Auda, *Ibid.* h. 216. Persoalan yang sama juga dihadapi oleh Abdullahi Ahmed an-Na’im ketika membahas problematika *al-nasikh* dan *al-mansukh*, antara ayat-ayat yang diturunkan di Madinah (Madaniyyah) dan ayat-ayat yang diturunkan di Makkah (Makkiyyah). Sebagian ulama ada yang berpendapat bahwa ayat-ayat yang turun belakangan (Madaniyyah) menghapus ayat-ayat yang turun terlebih dulu (Makkiyyah). An-Naim tidak sependapat dengan cara berpikir seperti itu. Dia memilih menggunakan istilah ‘menunda’, dan bukannya ‘menghapus’. Baik istilah ‘menunda’ dan lebih-lebih ‘menghapus’ memang sangat problematik bagi Jasser Auda. Lebih lanjut Abdullahi Ahmed an-Na’im, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law*, New York: Syracuse University Press, 1996.

Konsep *naskh* dan *tarjih* hanyalah menambah beban ketidak-fleksibelan atau kekakuan dalam hukum Islam. Refleksi mendalam tentang kedua pasang ayat atau periwayatan yang dianggap bertentangan menunjukkan bahwasanya ketidaksepakatan dalam pemahaman dapat saja disebabkan karena perbedaan di seputar lingkungan atau keadaan yang mengitari periwayatan tersebut, seperti situasi perang dan damai, kemiskinan dan kemakmuran, kehidupan desa dan kota, musim panas dan musim dingin, sakit dan sehat, tua dan muda, tingkat literasi dan pendidikan masyarakat dan seterusnya. Oleh karenanya, perintah atau anjuran al-Qur'an atau tindakan dan keputusan nabi, sebagaimana diceriterakan oleh para pengamat dan pemerhatinya, dapat diduga sangat mungkin dapat berbeda-beda antara yang satu dan lainnya. Ketidakmampuan para ahli hukum melakukan kontekstualisasi pasti akan berdampak langsung pada pembatasan fleksibilitas (*lack of contextualisation limits flexibility*). Sebagai contoh, menghapus atau tidak mempedulikan bukti-bukti yang biasa ada dalam konteks kehidupan yang damai, demi untuk mendahulukan atau memprioritaskan bukti-bukti yang ada dalam situasi perang, dibarengi dengan penggunaan metode literal, secara otomatis akan membatasi kemampuan para ahli hukum untuk menanggapi kedua konteks tersebut secara proporsional. Jika cara berpikir ini digabungkan pula dengan metode berpikir yang memisahkan segala sesuatu secara biner secara ketat pula, maka hasil yang diperoleh adalah kesimpulan bahwa kebijakan dan aturan khusus yang sesungguhnya dimaksudkan hanya berlaku pada situasi dan kondisi tertentu saja akan dibuat menjadi universal dan berlaku selamanya.<sup>44</sup>

---

<sup>44</sup>Jasser Auda, *Ibid.* h. 222. Uraian Jasser Auda ini mengingat kembali bagaimana Fazlur Rahman mengusulkan metode tafsir al-Qur'an dengan menggunakan pendekatan *double movement* (pendekatan bolak-balik) antara sisi *Ideal-moral* al-Qur'an - yang berdimensi universal - dan sisi *legal-specific* - yang dipraktikkan oleh umat Islam pada era atau periode waktu tertentu - supaya para pembaca *nass-nass* al-Qur'an tidak mudah terjatuh pada hanya satu sisi *legal-specific*, yang bersifat partial dan atomistik, dan kehilangan horison berpikir



Jasser Auda mengajak para pembacanya untuk secara sungguh-sungguh mulai mempertimbangkan dan menggunakan pendekatan kritis dan multi-dimensi terhadap teori hukum Islam di era kontemporer, agar supaya terhindar dari pandangan yang bercorak reduksionistik serta pemikiran klasifikatoris secara biner. Hanya dengan cara seperti itu, para pembaca dan pemerhati hukum Islam akan sadar bahwa hukum Islam sesungguhnya melibatkan banyak dimensi, antara lain sumber-sumber (*sources*), asal-usul kebahasaan (*linguistic derivations*), metode berpikir, aliran-aliran atau madhhab-madhhab berpikir, harus ditambah pula dimensi budaya dan sejarah, atau ruang dan waktu. Jika segmen-segmen tadi yang tidak terhubung dan ‘terdekonstruksi’, maka ia tidak akan dapat membentuk gambaran realitas hukum Islam yang utuh, kecuali jika kita mampu menjelaskannya kembali lewat skema keterhubungan yang sistemik dan keterhubungan secara struktural antar berbagai segmen tersebut. Jasser berkeyakinan bahwa pendekatan yang kritis, multi-dimensi, berpikir berbasiskan sistem serta berorientasi kepada tujuan akan mampu memberi jawaban kerangka berpikir yang memadai untuk keperluan analisis serta pengembangan teori hukum Islam, melebihi yang ditawarkan oleh kalangan postmodernis yang dilihatnya masih sedikit berbau oposisi biner, reduksionis dan *uni-dimensiona*.<sup>45</sup>

**6. *Purposefulness/Maqasid-based approach*** (Selalu mengacu kepada Tujuan). Kelima fitur yang dijelaskan di depan, yaitu kognisi (*Cognitive nature*), utuh (*Wholeness*), keterbukaan (*Openness*), hubungan hirarkis yang saling terkait (*Interrelated Hierarchy*), multidimensi (*Multidimensionality*), dan sekarang ditambah *Purposefulness* sangatlah saling berkaitkelindan, saling berhubungan satu dan lainnya. Masing-masing fitur berhubungan erat dengan

---

yang bermuatan *ideal-moral*, yang berlaku secara universal. Lebih lanjut Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago: The University of Chicago Press, 1982, h. 5-7.

<sup>45</sup>Jasser Auda, *ibid.* h. 226-7.

yang lain. Tidak ada satu fitur yang berdiri sendiri, terlepas dari yang lain. Kalau saling terlepas, maka bukan pendekatan *systems* namanya. Namun demikian, benang merah dan *common link* nya ada pada *Purposefulness/Maqāsid*. Teori *Maqāsid* menjadi proyek kontemporer untuk mengembangkan dan mereformasi hukum Islam. Teori *Maqāsid* bertemu dengan standar basis metodologi yang penting, yaitu asas rasionalitas (*Rationality*), asas manfaat (*Utility*) asas keadilan (*Justice*) dan asas moralitas (*Morality*). Diharapkan upaya ini akan memberi kontribusi untuk pengembangan teori *Uṣūl al-Fiqh* dan dapat pula menunjukkan beberapa kekurangannya (*inadequacies*) nya.<sup>46</sup>

Ada pertanyaan yang perlu diajukan. Mengapa prinsip *Maqāsid* tidak begitu populer di lingkungan *Uṣūl al-Fiqh* dan hukum Islam pada umumnya? Menurut Jasser Auda mungkin *Uṣūl al-Fiqh*, sesuai dengan era perkembangan awalnya, masih dipengaruhi oleh pola pikir prinsip kausalitas ‘ala filsafat Yunani. Implikasi dari ekspresi atau istilah yang digunakan teks/*nass* tidak memasukkan *a purpose implication (dilalah al-Maqsid)*. Ekspresi atau ungkapan yang jelas (Imam Hanafi menyebutnya *‘ibarah*; Imam Shafi’i menyebutnya *sarih*), yaitu jenis pembacaan langsung terhadap *nass* diberikan prioritas melebihi bentuk-bentuk ekspresi lainnya. Pembacaan seperti ini meniscayakan bentuk pemahaman yang literal (*literal meaning*) dalam bentuk *muhkam*, *nass* dan *ẓahir*. Sedangkan ekspresi *maqsid (Purpose)* hanya mungkin diperoleh pada salah satu dari kategori “*non clear*”, dengan menggunakan istilah-istilah seperti *iqtidba’*, *isyarah* atau *mufassar* ataupun *ilma’*. Tipe-tipe term seperti ini kurang otoritasnya (*lack of juridical authority*), karena bersifat *uncertainty (ẓanniyyah)*.<sup>47</sup>

Kurangnya *implication of purpose (Dilalah al-Maqāsid)* merupakan kekurangan yang sudah umum terjadi dalam kaitannya dengan *legal text*, bahkan dalam *school of philosophy of law* kontemporer sekalipun. *The German School*, khususnya Jhering dan *French school*, khususnya Geny menyerukan ‘*purposefulness*’ yang

---

<sup>46</sup>Jasser Auda, *Ibid.* h. 228

<sup>47</sup>Jasser Auda, *Op.cit.*

lebih besar di dalam hukum. Kedua kelompok ini menyerukan perlunya 'reconstruction' dalam hukum yang berbasis pada 'interest' dan 'the purpose of justice'. Jhering menyerukan pergantian dari 'mechanical law of causality' ke 'law of purpose'. Dia menegaskan sebagai berikut :

*Dalam 'Cause' (sebab), objek yang menjadi akibatnya yang bersifat pasif. Sedangkan dalam 'purpose' (tujuan), sesuatu yang digerakkan bersifat self-active.* Pada tataran perbuatan, *cause* mengacu pada masa lampau, sedangkan *purpose* mengacu pada masa depan. Dunia eksternal, ketika dipertanyakan alasan dari suatu proses, maka pertanyaan itu merujuk kembali ke belakang (masa lampau), sedangkan keinginan (*will*) mengarahkannya ke (masa) depan..... Perbuatan dan perbuatan dengan tujuannya adalah sinonim (*acting and acting with a purpose are synonymous*). Perbuatan tanpa tujuan adalah sesuatu yang sama mustahilnya dengan akibat tanpa adanya sebab.<sup>48</sup>

Lebih jauh lagi, Geny menyerukan suatu metode yang memberikan signikansi yang lebih terhadap "tujuan perundang-undangan' (*legislative intent*) yang diderivasi dari teks, kemudian memandu keputusan seorang penafsir (*dictates the interpreter's decision*). Namun, seruan-seruan ini tidak terwujud menjadi sebuah perubahan besar dalam metodologi umum hukum positif saat ini. Jadi, peningkatan 'purposefulness' merupakan komponen yang dibutuhkan oleh filsafat hukum secara general. Sedangkan dalam sistem hukum Islam, *the implication of the purpose (Dilalah al-Maqsid)* merupakan ekspresi baru yang akhir-akhir ini mengemuka di kalangan modernis Islam, dalam rangka memodernisasi *Uṣūl al-Fiqh*. Selama ini, secara umum, *dilalah al-maqsid* memang belum dinilai sebagai *dilalah qat'i* (*certain*) untuk dijadikan sebagai suatu *hujjah* hukum (*juridical authority*). Hingga sekarang, secara teoritis, *purposefulness* masih dilarang untuk memainkan peranan penting dalam upaya penggalian hukum dari *nass*.

---

<sup>48</sup>Jasser Auda, *Ibid.* h. 229.

Berdasar landasan berpikir tersebut, Jasser Auda berkeyakinan bahwa tujuan dari hukum Islam (*Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*) menjadi prinsip fundamental yang sangat pokok dan sekaligus menjadi metodologi dalam analisis yang berlandaskan pada *Systems*. Lagi pula, karena efektifitas dari sebuah sistem diukur berdasar pada terpenuhinya tujuan yang hendak dicapai, efektifitas dari sistem hukum Islam juga diukur berdasarkan terpenuhinya tujuan-tujuan pokoknya (*Maqasid*).<sup>49</sup>

Beberapa contoh pengambilan *Maqasid* dalam metode hukum Islam dapat dijelaskan sebagai berikut :

- 1) *Istihsan* (*Yuridical Preference*) berdasarkan *Maqasid*. Selama ini, *Istihsan* dipahami sebagai upaya untuk memperbaiki metode *qiyas*. Menurut Jasser Auda, sebenarnya permasalahannya bukan terletak pada *'illat* (sebab), melainkan pada *Maqasidnya*. Oleh sebab itu, *Istihsan* hanya dimaksudkan untuk mengabaikan implikasi *qiyas* dengan menerapkan *maqasidnya* secara langsung. Sebagai contoh: Abu Hanifah mengampuni (tidak menghukum) perampok, setelah ia terbukti berubah dan bertaubat berdasarkan *Istihsan*, meskipun *'illat* untuk menghukumnya ada. Alasan Abu Hanifah, karena tujuan dari hukum adalah mencegah seorang dari kejahatan. Kalau sudah berhenti dari kejahatan mengapa harus dihukum? Contoh ini menunjukkan dengan jelas, bahwa pada dasarnya *istihsan* diterapkan dengan memahami dulu *Maqasid* dalam penalaran hukumnya. Bagi pihak yang tidak mau menggunakan *Istihsan*, dapat mewujudkan *Maqasid* melalui metode lain yang menjadi pilihannya.<sup>50</sup>
- 2) *Fath Dharai'* (*Opening the Means*) untuk mencapai *Maqasid*/tujuan yang lebih baik. Beberapa kalangan Maliki mengusulkan penerapan *Fath Zārāi'* di samping *Sadd Zārāi'*. Al-Qarafi menyarankan, jika sesuatu yang mengarah ke tujuan yang dilarang harus diblokir (*Sadd Zārāi'*) maka semestinya sesuatu yang mengarah ke tujuan yang baik harus

---

<sup>49</sup>Jasser Auda, *Ibid.* h. 55.

<sup>50</sup>Jasser Auda, *Ibid.* h. 239.

dibuka (*Fath̄ Z̄arāi*). Untuk menentukan peringkat prioritas harus didasarkan pada *maqāṣid*. Dengan demikian, dari kalangan Maliki ini, tidak membatasi diri pada sisi konsekuensi negatifnya saja, tetapi memperluas ke sisi pemikiran positif juga.<sup>51</sup>

- 3) *Urf (Customs)* dan Tujuan Universalitas. Ibn Ashur menulis *Maqāṣid al-Syarī'ah*. Dalam pembahasan tentang *Urf*, ia menyebutnya sebagai 'universalitas dalam Islam'. Dalam tulisan itu, ia tidak menerapkan *urf* pada sisi riwayat, melainkan lebih pada *Maqāṣid*-nya. Argumen yang ia kemukakan sebagai berikut. Hukum Islam harus bersifat universal, sebab ada pernyataan bahwa hukum Islam dapat diterapkan untuk semua kalangan, di manapun dan kapanpun, sesuai dengan pesan yang terkandung dalam sejumlah ayat al-Qur'an dan hadis. Nabi memang berasal dari Arab, yang saat itu merupakan kawasan yang terisolasi dari dunia luar, yang kemudian berinteraksi secara terbuka dengan dunia luar. Agar tidak terjadi kontradiksi, maka sudah semestinya pemahaman tradisi lokal (baca: Arab) tidak dibawa ke kancah tradisi internasional. Jika dipaksakan maka kemaslahatan tidak dapat dicapai dan tidak sesuai dengan *Maqāṣid al-Syarī'ah*. Oleh sebab itu, kasus-kasus tertentu dari *urf* tidak boleh dianggap sebagai peraturan universal. Ibn Ashur mengusulkan sebuah metode untuk menafsirkan teks/*nass* melalui pemahaman konteks budaya Arab saat itu. Demikian, Ibn Ashur membaca riwayat dari sisi tujuan yang lebih tinggi, dan tidak membacanya sebagai norma yang mutlak.<sup>52</sup>
- 4) *Istishab (Preassumption of Continuity)* berdasarkan *Maqāṣid*. Prinsip *Istishab* adalah bukti logis (*dalilun 'aqliyyun*). Tetapi, penerapan prinsip ini harus sesuai dengan *Maqāṣid*-nya. Misalnya, penerapan asas "praduga tak bersalah sampai terbukti bersalah" (*al-Aslu bara'at al-dhimmah*), *Maqāṣid*-nya adalah untuk mempertahankan tujuan Keadilan. Penerapan

---

<sup>51</sup>Jasser Auda, *Ibid.* h. 241.

<sup>52</sup>Jasser Auda, *Ibid.* hlm. 242.

“Praduga kebolehan sesuatu sampai terbukti ada dilarang (*al-ashlu fī al-asy-yā’i al-ibāḥah ḥatta yadullu al-dalīl ‘alā al-ibāḥah*) *Maqāsid*-nya adalah untuk mempertahankan tujuan kemurahan hati dan kebebasan memilih.<sup>53</sup>

Bagaimana hubungan antara keenam fitur tersebut? Keenam fitur tersebut membentuk satu keutuhan yang tidak dapat terpisah antara yang satu dan lainnya. Masing-masing fitur mempunyai fungsi dan peran masing-masing, namun fungsi dan peran masing-masing tersebut terhimpun menjadi satu keutuhan *Systems* berpikir keagamaan. Jika masing-masing fitur tidak saling terkait atau terpisah antara satu dan lainnya, maka tidaklah dapat disebut sebagai satu kesatuan *Systems*. Masing-masing fitur mempunyai fungsi dan perannya sendiri-sendiri, tetapi saling terkait. Tidak terlepas sendiri-sendiri. Peran dan fungsi masing-masing item fitur tersebut antara lain seperti mengendalikan, mengarahkan, mengkritik, mempertanyakan, mengoreksi, memperbaiki, mengontrol, mengerem, mempercepat, menghidupkan, memberi penerangan, membelokkan, memberhentikan dan begitu seterusnya. Tujuan utama (*maqāsid al-syarī’ah*) utamanya adalah bagaimana keutuhan peran dan fungsi fitur-fitur tadi dapat mengantarkan penggunanya selamat sampai tujuan, tanpa harus menimbulkan kerusakan di tengah jalan dan melukai pengguna jalan yang lain. Ibarat sebuah kendaraan bermotor (pesawat, mobil, sepeda motor), bahkan sepeda onthel sekalipun, tujuan utama dibuatnya alat (transportasi) tersebut adalah untuk mengantarkan penggunanya sampai tujuan dengan selamat, tanpa harus menabrak pagar jalan kiri kanan yang pekarangannya dimiliki oleh orang lain. Jika tidak dapat mengantarkan penggunanya sampai tujuan dengan selamat, atau selamat tetapi sambil menabrak pagar tetangga, maka kendaraan tersebut perlu masuk bengkel terlebih dahulu, untuk diperbaiki. Untuk sampai ke tujuan dengan selamat, kendaraan tersebut dilengkapi berbagai alat yang berfungsi secara sinergis (rem, stang, rantai, gear, berko/lampu, tempat duduk (sadel), bensin, oli, mesin, roda dan

---

<sup>53</sup>Jasser Auda, *Ibid.* hlm. 243.

begitu seterusnya). Masing-masing perlu dirawat dan dipelihara, di chek secara rutin berfungsi atau tidaknya alat-alat tersebut. Semua alat tersebut mempunyai fungsi dan peran masing-masing, namun semuanya membentuk satu kesatuan *Systems* sehingga secara sinergis dapat berfungsi sebagai alat transportasi yang dapat mengantarkan penggunaanya sampai ke tujuan dengan selamat.

Begitu pula hubungan antara ke enam fitur yang dirumuskan Jasser Auda, yaitu Kognisi (*Cognition*; pemahaman keagamaan Islam selalu terkait dengan kemampuan akal pikiran dalam memahami dan melakukan interpretasi); Utuh (*Wholeness*; kehidupan beragama Islam sangat kompleks, perlu dipahami secara utuh, baik bahasa (teks), teologi, sosial, politik, budaya, hukum, sains, dan membaca al-Qur'an dan al-hadis juga perlu utuh, tidak secara selektif dan terpotong-potong); Terbuka (*Openness*; hukum Islam tidak boleh tertutup, perlu membuka diri, tidak eksklusif secara keilmuan, mampu memperbaiki diri dari dalam), Hirarki pemahaman hukum agama yang saling terkait (*Interrelated hierarchy*), bukan sekedar hanya mendahulukan skala prioritas; Multidimensionalitas (*Multi-dimensionality*; pemahaman dan penentuan hukum keagamaan (Islam) memerlukan pertimbangan dan pemahaman yang menyangkut banyak dimensi, tidak cukup hanya lewat pemahaman yang bercorak biner, *black and white*, *dar al-Islam* dan *dar al-harb*, dan selalu mengacu pada tujuan utamanya (*Purposefulness*). Masing-masing fitur mempunyai peran dan fungsinya sendiri-sendiri, namun membentuk jaringan (*network*) pemahaman yang rapi sekaligus kompleks. Masing-masing fitur dapat berperan dan berfungsi sendiri-sendiri dan juga berfungsi dalam kaitannya dengan fitur yang lain, baik berfungsi sebagai pengingat, perbaikan, penyempurna, pelengkap, pengoreksi dan begitu seterusnya. Semuanya membentuk satu kesatuan *systems* berpikir keagamaan Islam yang utuh. Begitu salah memahami hubungan antara fitur yang satu dan lainnya, maka kesatuan *systems* pemahaman keagamaan akan terganggu. Jika terganggu, maka proses pemahaman (hukum) keagamaan (Islam) menjadi tidak jernih, untuk tidak menyebutnya berlawanan dengan perkembangan

peradaban manusia. Kesatuan pemahaman keagamaan yang menyangkut hukum, filsafat, pendidikan, dakwah, budaya, sosial, ilmu pengetahuan, politik dan seterusnya perlu menjadi prioritas paradigma baru dalam merekonstruksi kurikulum dan silabi studi hukum Islam yang akan datang.

### **Muslim sebagai anggota warga dunia (*World citizenship*)**

Akhirnya, dengan menggunakan pendekatan dan analisis *Systems*, Jasser Auda sampailah kepada usulan dan sekaligus kesimpulan yang mendasar dalam rangka merespon tantangan dan tuntutan era global sekarang, yaitu ketika umat Islam menjadi bagian tak terpisahkan dari penduduk dunia (*world citizenship*), dan bukannya hanya bagian dari penduduk lokal-regional, yang hanya memikirkan dunia lokal-keummatannya sendiri. Masyarakat Muslim kontemporer dimanapun berada sekarang terikat dengan kesepakatan dan perjanjian-perjanjian internasional, khususnya setelah terbentuknya badan dunia seperti Persyarikatan Bangsa-Bangsa (PBB) dengan berbagai urusan sejak dari urusan kesehatan dunia (WHO), pangan-pertanian (FAO), pendidikan dan kebudayaan (UNESCO), perdagangan (WTO), keamanan (Dewan Keamanan PBB), perburuan (ILO), perubahan iklim (*climate change*) dunia dan masih banyak yang lain.. Hukum-hukum yang berlaku di berbagai daerah lokal pun akhirnya bersinggungan dan berjumpa dan berdialog dengan hukum-hukum internasional. Salah satu isu kontemporer yang dihadapi umat Islam sekarang ini adalah tentang hak-hak asasi manusia (HAM). Sebagian umat Islam tidak dapat menerimanya sepenuh hati, karena masih terikat –untuk tidak menyebutnya terbelenggu- dengan konsep *Maqāṣid Syari'ah* yang lama, sedang sebagian besar yang lain menerimanya.<sup>54</sup> Dalam upaya menjembatani gap antara pemahaman hukum Islam yang lama dengan hukum internasional yang disepakati oleh sebagian besar

---

<sup>54</sup>Pembahasan detil tentang hal ini dapat dijumpai dalam Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Ibid.*, Juga Mashood A. Baderin, *International Human Right and Islamic Law* (Oxford dan New York: Oxford University Press, 2003).



anggota PBB, maka Jasser Auda – setelah mendekomposisi teori hukum Islam Tradisional dengan memperbandingkannya dengan teori hukum Islam era Modern dan era Post-modern serta menggunakan kerangka analisis *Systems* yang rinci- mengusulkan perlunya pergeseran paradigma Teori *Maqāṣid* lama (Klasik) ke teori *Maqāṣid* yang baru. Pergeseran dari teori *Maqāṣid* lama ke teori *Maqāṣid* baru, dengan mempertimbangkan secara serius perkembangan pemikiran warga dunia. Berikut adalah usulannya<sup>55</sup> :

### Pergeseran Paradigma Teori *Maqāṣid* Klasik menuju Kontemporer

No.	Teori <i>Maqāṣid</i> Klasik	Teori <i>Maqāṣid</i> Kontemporer
1.	Menjaga Keturunan ( <i>al-Nasl</i> )	Teori yang berorientasi kepada perlindungan Keluarga; Kepedulian yang lebih terhadap institusi Keluarga.
2.	Menjaga Akal ( <i>al-Aql</i> )	Melipatgandakan pola pikir dan research ilmiah; mengutamakan perjalanan untuk mencari ilmu pengetahuan; menekan pola pikir yang mendahulukan kriminalitas kerumunan gerombolan; menghindari upaya-upaya untuk meremehkan kerja otak.
3.	Menjaga kehormatan; menjaga jiwa ( <i>al-'Irdh</i> )	Menjaga dan melindungi martabat kemanusiaan; menjaga dan melindungi hak-hak asasi manusia.
4.	Menjaga agama ( <i>al-Dīn</i> )	Menjaga, melindungi dan menghormati kebebasan beragama dan berkepercayaan.

<sup>55</sup>Jasser Auda, *Op.cit.*, h 21-3.

5.	Menjaga harta ( <i>al-Māl</i> )	Mengutamakan kepedulian sosial; menaruh perhatian pada pembangunan dan pengembangan ekonomi; mendorong kesejahteraan manusia; menghilangkan jurang antara miskin dan kaya.
----	---------------------------------	--

Perubahan paradigma dan teori *Maqāṣid* yang lama ke teori *Maqāṣid* yang baru terletak pada titik tekan keduanya. Tiitk tekan *Maqāṣid* lama lebih pada *protection* (perlindungan) dan *preservation* (penjagaan; pelestarian) sedang teori *Maqāṣid* baru lebih menekankan pada *development* (pembangunan; pengembangan) dan *right* (hak-hak). Dalam upaya pengembangan konsep *Maqāṣid* pada era baru ini, yang membedakan Jasser Auda dari pemikir Muslim kontemporer yang lain dalam upaya mereka mengembangkan konsep *Maqāṣid* pada era sekarang adalah diajukannya konsep '*human development*' sebagai target utama dari *maṣlahah* (*public interest*) masa kini; *maṣlahah* inilah yang mestinya menjadi sasaran dari *Maqāṣid al-Syarī'ah* untuk direalisasikan melalui hukum Islam yang komprehensif. Selanjutnya, realisasi dari *Maqāṣid* baru ini dapat dilihat dan dicek perkembangannya dari waktu ke waktu, diuji, dikontrol, diukur dan divalidasi melalui *human development index* dan *human development targets* yang dicanangkan dan dirancang oleh badan dunia, seperti PBB maupun yang lain. Dengan begitu, kemajuan dan kesejahteraan umat Islam dari waktu ke waktu dapat diupayakan, dipertanggungjawabkan, diukur dan dipertanggungjawabkan secara publik.

## Penutup

Adalah al-Qur'an sendiri yang menganjurkan manusia untuk berubah dan mengubah nasib dan keadaan. Dalam kerangka besar perubahan jaman seperti yang diungkap dalam tulisan ini, maka perubahan dan pengembangan kurikulum dan silabi studi Hukum Islam di perguruan tinggi agama adalah sesuatu yang tidak dapat tidak memang harus dilakukan. Tidak

mudah melakukan perubahan, karena umumnya manusia merasa nyaman dengan yang dimilikinya secara turun temurun. Namun, kehidupan dan tantangannya terus berubah. Paradigma keilmuan hukum (Islam) juga terus berubah sesuai dengan perubahan kehidupan sosial, ekonomi, hubungan antar agama, hubungan internasional, perkembangan sains dan teknologi dan begitu seterusnya. Sudah barang tentu, perubahan paradigma dari teori *Maslahah (Maqāṣid al-Syarī'ah)* yang lama ke teori *maṣlahah* yang baru membutuhkan perubahan Kurikulum dan silabi pada jenjang S 1, S 2 dan lebih-lebih-lebih S3.

Hanya kegelisahan akademik yang mendalam yang dapat mengantarkan seseorang untuk dapat melangkah melakukan perubahan. Kegelisahan akademik yang dipicu oleh perkembangan kehidupan sosial yang semakin begitu kompleks mendorong para dosen, guru besar, peneliti untuk selalu melakukan penyempurnaan kurikulum dan silabi. Perubahan dilakukan secara berkala, mungkin waktu 5 tahun terlalu lama. *Sense of crisis* selalu harus ada dalam benak dosen sebelum masuk kelas, tetapi langsung diikuti dengan literatur dan hasil penelitian terbaru untuk dihadirkan dalam perkuliahan. Buku literatur pun juga terus perlu berubah dari waktu ke waktu.

Epistemologi bukanlah barang abstrak. Ia mudah dirasakan, dipahami, dilihat, diperhatikan dalam kehidupan sosial-kemasyarakatan dan sosial-keagamaan yang paling dekat dengan kehidupan sehari-hari kita. Proses dan prosedur berpikir adalah bagian tidak terpisahkan dalam epistemologi. Epistemologi hukum Islam era baru adalah kemampuan mendialogkan secara serius teori *uṣūl al-fiqh* dan *qawā'id al-fiqhiyyah* dengan problem kemanusiaan baru di era globalisasi. Problem-problem itu ada dalam kajian sosial dan kemanusiaan. Oleh karenanya, bukan waktunya lagi mendikhotomikan, apalagi memisahkan, kajian *uṣūl fiqh* dari kajian sosial, kemanusiaan dan sains-teknologi. Syarat pembaharuan kurikulum, silabi dan literatur dalam studi hukum Islam paska transformasi IAIN ke UIN adalah kemampuan program studi, dosen fakultas dan para peneliti untuk mendialogkan dan mengintegrasikan bahasan agama dalam

kerangka ulum al-din lama dengan kajian sosial, kemanusiaan dan sains dalam satu kesatuan paradigma berpikir keagamaan. Sebelum itu dilakukan, rasanya transformasi itu belum berjalan seperti yang diharapkan. Apa yang dilakukan Jasser Auda dan Abdullah Saeed dan juga yang lain adalah contoh kecil apa langkah yang harus ditempuh dan bagaimana cara melakukan pengembangan paradigma, kurikulum, silabi dan literatur studi hukum Islam. Semoga dapat memberi inspirasi kepada ilmuan studi Islam pada umumnya dan studi hukum Islam khususnya.

### Daftar Pustaka

- Abdullah, M. Amin, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006.
- Abdullah, M. Amin, "Preliminary Remarks on the Philosophy of Islamic Religious Science", *Al-Jami'ah*, No. 61, 1998.
- Abu-Rabi', Ibrahim M. (Ed.), *The Contemporary Arab Reader on Political Islam*, London and New York: Pluto Press, 2010.
- Abu-Rabi', Ibrahim M. and Ian Markham (Eds.), *11 September: Religious Perspectives on the Causes and Consequences*, Oxford: Oneworld Publications, 2002.
- Adonis, *al-Ṣābit wa al-Mutaḥawwil: Baḥs fī al-Itbā' wa al-Itbā' 'Inda al-Arab*, London: Dar al-Saqi, 2002.
- Auda, Jasser, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, London and Washington: The International Institute of Islamic Thought, 2008.
- Baderin, Mashood A., *Intrernational Human Right and Islamic Law*, Oxford and New York: Oxford University Press, 2003.
- Barbour, Ian G., *Issues in Religion and Science*, New York: Harper Torchbooks, 1966.
- Boullata, Issa J. (Ed.), *An Anthology of Islamic Studies*, Canada: McGill Indonesia IAIN Development Project, 1992.
- Ernst, Carl W. And Richard C. Martin (Eds.), *Rethinking Islamic Studies: From Orientalism to Cosmopolitanism*, Columbia: The University of South Carolina Press, 2010.

- el-Fadl, Khaled Abou, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority, and Women*, Oxford: Oneworld Publications, 2001.
- al-Jabiry, Mohammad Abid, *Bunyab al-Aql al-Araby: Dirāsah Tahliyyah Naqdiyyah li Nuẓūmi al-Ma'rifa fi al-Ṣaqāfah al-Arabiyyah*, Beirut: Markaz Dirasah al-Wihadah al-Arabiyyah, 1990.
- al-Jabiry, Mohammad Abid, *Madkhal ilā Falsafah al-Ulūm: al-Aqlāniyyah al-Mu'āsirah wa Taṭammur al-Fikr al-Ilmy*, Beirut: Markaz Dirasat al-Wihadah al-Arabiyyah, Cetakan ke-5, 2002.
- Martin, Richard C. (Ed.), *Approaches to Islam in Religious Studies*, Arizona: The University of Arizona Press, 1985.
- Majelis Tarjih, Pimpinan Pusat Muhammadiyah, *Tafsir Tematik al-Qur'an tentang Hubungan Sosial Antarumat Beragama*, Yogyakarta: Pustaka SM, 2000.
- Munitz, Milton K., *Contemporary Analytic Philosophy*, New York: McMillan Publishing CO., Inc., 1981.
- an-Na'im, Abdullahi Ahmed, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Right, and International Law*, New York: Syracuse University Press, 1996.
- Pokja Akademika, *Kerangka Dasar Keilmuan & Pengembangan Kurikulum Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta*, Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2006.
- al-Qur'an dan Terjemahannya*, Departemen Agama Republik Indonesia
- Rahman, Fazlur, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago: The University of Chicago Press, 1982.
- Ramadan, Tariq, *Western Muslims and the Future of Islam*, New York: Oxford University Press, 2004.
- Rolston, Holmes III, *Science and Religion: A Critical Survey*, New York: Random House, 1987.
- Saeed, Abdullah, *Interpreting the Qur'an: Towards a contemporary approach*, New York: Routledge, 2006.
- Saeed, Abdullah, *Islamic Thought: An Introduction*, London and New York: Routledge, 2006.

- Safi, Omit (Ed.), *Progressive Muslims: On Justice, Gender, and Pluralism*, Oxford: Oneworld Publications, 2003.
- Saridjo, Marwan (Ed.), *Mereka Bicara Pendidikan Islam: Sebuah Bunga Rampai*, Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2009.
- Shahrur, Mohammad, *Nahw Uṣūl al-Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmy: Fiqh al-Mar'ah*, Damaskus, 2000.
- [www.jasserauda.net](http://www.jasserauda.net)
- [www.maqasid.net](http://www.maqasid.net)