

|

**HAK KEBEBASAN BERAGAMA DAN BERKEYAKINAN:
Pendekatan Filsafat Sistem dalam Usul Fikih Sosial**

M. Amin Abdullah

Guru Besar Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga, Yogyakarta

Abstract

This paper introduces the “philosophical approach to the system implemented in Islamic legal thought by Jasser Auda. Thought (the law) Islamic fore is no longer expected to isolated patterned-dikhotomis-atomistic, but dialogic-integrated - with the interrelated elements of social development and other scientific developments in the integrity of thinking so to form a world-view is more comprehensive wholly. Systems approach to the use of the efforts of philosophy in Islamic studies is almost coincided with changes in patterns of scientific epistemology of Islam which encourages institutional change from the Institute to the University (a full-fledged university) within the College of Religious Affairs in Indonesia in the first decade of the 21st century, known as the approach of “integration-interconnection” of knowledge in Islamic studies in college. Changes in the system of scientific epistemology of Islam is a necessity because it will shape the thinking of new Muslims, who can give guidance to people when entering the era of globalization and to face tremendous social change, especially in regard understanding Rights for Religious Freedom in the governance of nation-state. How religious cultural identity remains tethered to the Islamic spiritual anchor (distinctive value) in the era of globalization, but at the same time can understand well the value elements that can be shared (shared values) with community groups and followers of other religions and various religious groups can be protected internally wherever they are on earth so peaceful and non-conflictual coexistence can be realized.

PENDAHULUAN

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,

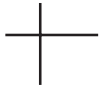
hukum, tata kota, lingkungan hidup dan begitu seterusnya. Perubahan dahsyat tersebut, menurut Abdullah Saeed, antara lain terkait dengan globalisasi, migrasi penduduk, kemajuan sains dan teknologi, eksplorasi ruang angkasa, penemuan-penemuan arkeologis, evolusi dan genetika, pendidikan umum dan tingkat literasi. Diatas 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 (Saeed, 2006). Dalam khazanah pemikiran keagamaan Islam, khususnya dalam pendekatan **Usul al Fikh**, biasa dikenal istilah *al-Tsavabit* (hal-hal yang diyakini atau dianggap “tetap”, tidak berubah) *wa al-Mutaghayyirat* (hal-hal yang diyakini atau dianggap “berubah-ubah”, tidak tetap). Ada juga yang menyebutnya sebagai “*al-Tsabit*” *wa “al-Mutahawwil”*. (Adfonis, 2002). Sedang dalam pendekatan **Falsafah (philosophy)**, sejak Aristotle hingga sekarang, juga dikenal apa yang disebut “*Form*” and “*Matter*”¹. Belakangan di lingkungan khazanah keilmuan antropologi (agama), khususnya dalam lingkup kajian penomenologi agama, dikembangkan analisis filosofis yang biasa disebut *General Pattern* dan *Particular*

¹ Menurut penelitian Josep van Ess, disini lah letak perbedaan yang mencolok antara logika dan cara berpikir *Mutakallimun* dan *Fuqaha* di satu sisi dan *Falāsifah* di sisi lain. “Aristotelian definition, however, presupposes an ontology of **matter** and **form**. Definition as used by the *mutakallimun* usually does not intend to lift individual phenomena to a higher, generic category; it simply distinguishes them from other things (*tamyiz*). 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 *tamyiz* 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, h. 212.

Pattern.² Merupakan pertanyaan yang sulit dijawab bagaimana **alat dan logika berpikir** tersebut dapat dioperasionalkan dalam ranah pemikiran Islam, khususnya ketika umat Islam memasuki era globalisasi dan menghadapi perubahan sosial yang begitu dahsyat saat sekarang ini? Dalam praktiknya, tidak mudah mengoperasionalkannya di lapangan pendidikan, dakwah, hukum dan begitu seterusnya, karena masing-masing orang dan kelompok telah terkurung dalam *preunderstanding* yang dimiliki, telah membudaya dan dalam batas-batas tertentu bahkan membelenggu. Oleh karena itu, banyak keraguan dan benturan disana sini, baik pada tingkat person-person atau individu-individu, lebih-lebih pada tingkat sosial, kelompok-kelompok dan organisasi-organisasi. Seringkali alat analisis pola dan logika berpikir tersebut digunakan secara berbeda dan bahkan bertentangan antara tradisi yang hidup dalam **Usul al-Fikh** (*Islamic jurisprudence*) dan tradisi **Falsafah** (*philosophy*) (wilayah sains).³ Masih jauh dari upaya ke arah perkembangan menuju ke Dialog dan Integrasi. 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 rancang bangun epistemologi keilmuan Islam kontemporer, yang sedang dicoba dirumuskan ulang secara serius oleh para pembaharu pemikiran Islam

² 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, h. 8.

³ Diskusi dan pembahasan serius tentang hubungan antara agama dan ilmu (*Religion and Science*) di tanah air, kalau saya tidak salah mengamati, sangat jarang dilakukan. Kalaupun 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 ila Falsafah al-Ulum: al-Aqlaniyyah al-Mu'asirah wa Tathawwur al-Fikr al-Ilmy**, Beirut, Markaz Dirasaat al-Wihadah al-Arabiyyah, Cetakan ke 5, 2002; juga Mohammad Shahrur, **Nahw Usul al-Jadidiah li al-Fiqh al-Islamy: FIqh al-Mar'ah**, Damaskus, 2000.



antara lain seperti Muhammad Abduh, Fazlur Rahman, Mohammad Iqbal, dan pemikir Muslim kontemporer seperti yang sebahagian pemikirannya akan saya bicarakan disini, Abdullah Saeed, Jasser Auda, Fethullah Gulen. Pemikiran muslim kontemporer masih banyak yang lain.

RESPONS INTELEKTUAL MUSLIM KONTEMPORER TERHADAP GLOBALISASI.

Mengangkat tema **Epistemologi Islam** (dalam hal ini adalah **agama**), **Globalisasi**, dan **Perubahan Sosial** dalam satu keutuhan pembahasan berarti harus ada kesediaan untuk mempertemukan dan mendialogkan kedua model pola pikir yang berseberangan diatas. Tidak bisa membicarakan yang satu dan meninggalkan yang lain. Kecuali, kalau topik pembahasan diubah menjadi hanya membicarakan salah satu diantara kedua tema tersebut. Membicarakan Epistemologi Islam saja atau hanya Globalisasi saja. Disini sulitnya mengangkat tema pembahasan seperti diatas, karena para pelaku di lapangan harus bersedia mendialogkan, mendekatkan dan mempertemukan antara keduanya secara adil, proporsional dan bijak. Harus ada kesediaan dan mentalitas untuk saling *'take' and 'give'*, saling mendekat, dialog, konsensus, kompromi dan negosiasi. Tidak boleh ada pemaksaan kehendak. Tidak ada pula perasaan merasa ditinggal. Oleh karenanya, perlu disentuh bagaimana struktur bangunan dasar yang melandasi cara berpikir umat manusia secara umum (*humanity*) dan sekaligus juga harus disentuh bagaimana bangunan dasar cara berpikir keagamaan Islam secara khusus (*Islamicity*). Ketika menyebut Epistemologi Islam, mau tidak mau harus bersentuhan dengan keilmuan atau pendekatan *Usul al-Fiqh*, sedang menyebut Globalisasi dan perubahan sosial – yang tidak bisa tidak melibatkan pengalaman umat manusia pada umumnya - mau tidak mau perlu mengenal cara berpikir secara lebih umum ruang lingkupnya, sehingga harus bersentuhan dan berkenalan dengan metode Filsafat dan metode berpikir sains pada umumnya.

Dalam bingkai perspektif seperti itu, dalam tulisan ini, saya akan membawa peta percaturan dunia epistemologi Islam dalam menghadapi dunia global dan perubahan sosial lewat tiga pemikir Muslim kontemporer, yaitu Abdullah Saeed dari Australia, Jasser Auda dari London.⁴ Ada beberapa alasan mengapa

⁴ Sudah barang tentu masih banyak sekali pemikir Muslim kontemporer yang lain yang mempunyai *concern* dan keprihatinan yang sama, seperti Mohammad Shahrur (Syiria), Abdul Karim Soroush (Iran), Fatimah Mernissi, Riffat Hassan, Hasan

dipilih tiga pemikir Muslim kontemporer tersebut. *Pertama*, adalah karena mereka hidup di tengah-tengah era kontemporer, di tengah-tengah arus deras era global sekarang ini. *Kedua*, mereka datang dari berbagai belahan dunia dan benua yang berbeda, yaitu Australia, Eropa dan Amerika Serikat. *Ketiga*, mereka sengaja dipilih untuk mewakili suara ‘intelektual’ minoritas Muslim yang hidup di 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, dan mengambil keputusan. Mereka hidup di tempat yang sama sekali berbeda dari tempat mayoritas Muslim dimanapun mereka berada. Ketiga-tiganya mengalami sendiri bagaimana mereka harus berpikir, mencari penghidupan, berijtihad, 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*, ketiga pemikir, penulis, dan peneliti tersebut - dalam kadar yang berbeda-beda - mempunyai kemampuan untuk mendialogkan dan mempertautkan antara paradigma *Ulumu al-Din*, *al-Fikr al-Islamiy* dan *Dirasat Islamiyyah* kontemporer dengan baik. Yakni, *Ulumu al-Din* (*Kalam, Fiqh, Tafsir, Ulum al-Qur’an, Hadis*) yang telah didialogkan, dipertemukan dengan sungguh-sungguh - untuk tidak menyebutnya diintegrasikan - dengan *Dirasat Islamiyyah* yang telah menggunakan sains modern, *social sciences* dan *humanities* kontemporer sebagai pisau bedah analisisnya dan cara berpikir keagamaannya.⁵

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 kontemporer dari berbagai negara berpenduduk Muslim yang lain. Pengalaman saya mengajar di program paska 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.

⁵ Saya telah mengelaborasi hubungan antara ketiga kluster keilmuan Islam, yaitu antara *Ulumu al-Din*, *al-Fikr al-Islamiy* dan *Dirasat Islamiyyah* dalam tulisan ‘Mempertautkan *Ulumu al-Din*, *Al-Fikr al-Islamiy* dan *Dirasat al-Islamiyyah*. Sumbangan Keilmuan Islam untuk Peradaban Global’ dalam *Marwan Saridjo (Ed), Mereka Bicara Pendidikan islam: Sebuah Bunga Rampai*, Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2009, h.261-298.

Dengan kata lain, Globalisasi dan Perubahan Sosial 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.

Lewat lensa pandang seperti itu, ada hal lain yang hendak ditegaskan pula disini 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* dan *being a member of global citizenship* sekaligus, yang berujung pada pencarian sintesis baru yang dapat memayungi dan menjadi jangkar spiritual bagi mereka yang hidup dalam dunia baru dan di tengah 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 Muslim dari London, Koln, Berlin, Paris, Melbourne, Washington DC, Michigan, Huston, New York, Chicago dan lain-lain.

PROGRESIF-IJTIHADI DALAM TAFSIR AL-QUR'AN

Jabatan yang dipegang oleh 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 Coody 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 bisa *shalih li kulli zaman wa makan*, 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. 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 etika dan doktrin Islam; (3) **The Political Islamist**, yang kecenderungan pemikirannya 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 (Saeed, 2006).⁶

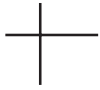
Karakteristik pemikiran Muslim progressif-ijtihadis, dijelaskan oleh Saeed dalam bukunya *Islamic Thought* adalah sebagai berikut: (1) mereka mengadopsi pandangan bahwa beberapa bidang hukum Islam tradisional memerlukan perubahan dan reformasi substansial dalam rangka menyesuaikan dengan kebutuhan masyarakat 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 keserjanaan Islam tradisional dengan pemikiran dan

⁶ 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 dunia Islam 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*).

pendidikan Barat modern; (4) mereka secara teguh berkeyakinan bahwa perubahan sosial, baik pada ranah 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 hadist, usul 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 (Saeed, 2006).⁷

⁷ Bandingkan dengan pandangan Ibrahim M. Abu-Rabi' yang mengkritik model pendidikan Islam Tradisional dan Literalist era sekarang yang masih mem-bid'ahkan kajian ilmu-ilmu sosial (*sociology; anthropology*) dan filsafat kritis (*Critical Philosophy*) dalam pendidikan Islam pada level apapun. "The core of the field



Begitu mendesaknya keperluan untuk melakukan *shifting paradigm* dalam cara berpikir umat Islam, khususnya yang terkait dengan tafsir (exegesis) pada era kontemporer dalam menghadapi globalisasi dan perubahan sosial, namun tetap saja dirasakan betapa sulitnya untuk diterapkan usulan-usulan teoritik-akademik tersebut dalam alam pikiran Islam. Upaya Abdullah Saeed ini kemudian dilanjutkan oleh Jasser Auda, yang mencoba mengenalkan Pendekatan Sistem atau Filsafat Sistem dalam pemikiran hukum Islam khususnya, dan pemikiran Islam pada umumnya.

PENDEKATAN FILSAFAT SISTEM 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, 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 (Maqasid 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.

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, h.34 dan 36. Cetak hitam dari saya.

Jasser Auda adalah direktur sekaligus pendiri *Maqasid* 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, IIT, 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 (www.jasserauda.net).

Dari otobiografi di atas tergambar bagaimana seorang Jasser Auda bergumul dalam *ijtihad* dan *jihad* berpikir untuk memperbaharui dan mereformasi hukum Islam tradisional. Baginya, setiap klaim yang menyatakan bahwasanya pintu *ijtihad* tidak tertutup atau membuka pintu *ijtihad* adalah merupakan suatu keharusan mengalami jalan buntu (*Intellectual impasse*) karena menurutnya belum tergambar secara jelas bagaimana metode dan pendekatan yang digunakan dan bagaimana aplikasi dan realisasinya di lapangan. Seperti Mohammad Shahrur dari Syiria, 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*. Karir studi akademiknya pun ia rancang sedemikian terprogram sejak dari mulai menguasai bidang *Fiqh*, *Usul al-Fiqh*, Hukum Islam, teori *Maqasid* 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 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 dan perubahan sosial yang dahsyat seperti saat sekarang ini. Begitu kira-kira, kalau saya ingin membahasakan ulang keprihatinan Jasser Auda.

Ilustrasi ‘kunci’ pintu yang saya sebut diatas, dalam istilah 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-Tariqah* (Metode), sehingga sangat populer pembedaan antara *al-Maddab* (Materi) dan *al-Tariqah* (Metode). Lalu, dikenallah adagium *al-Tariqah abammu min al-Maddab* (Metode pembelajaran lebih penting dari pada 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 seseorang memang dituntut untuk berpikir dan bertindak kreatif dan inovatif, serta komitmen. Dorongan dan panggilan dari dalam (*inner calling*). Penekanan pada *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, da’i dan *leaders of influence* yang lain harus bersedia melakukan penelitian (*research*) dan studi perbandingan (*comparasion*) dengan cara melibatkan disiplin ilmu-ilmu dan pengalaman-pengalaman bidang lain untuk membangun kemampuan berkreasi dan melakukan inovasi. Begitu juga bidang hukum Islam dan bidang-bidang ilmu keislaman yang lainnya, persyaratan tersebut berleku sepenuhnya.

Setidaknya, ada 2 (dua) *Approaches* yang perlu dikuasi sekaligus secara profesional, yaitu pertama, *Approaches* yang berhubungan erat dengan **dimensi waktu dan kesejarahan** dan kedua, *Approaches* yang berhubungan erat dengan **konsep dan pemikiran kefilosofatan**. 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, kunci pintu teori hukum era modern dan terakhir adalah kunci pintu teori hukum era post modern (Auda, 2008). Dengan menggunakan metode perbandingan sejarah dan pemikiran hukum Islam yang teliti, ketiga kunci pintu pisau bedah analisis sejarah dan pemikiran hukum Islam tersebut digunakan semua oleh Jasser Auda untuk membuka horison berpikir dan kemungkinan membangun

bangunan epistemologi keilmuan Islam baru di era kontemporer dalam menghadapi globalisasi. Berbeda dari teori Post Modernism yang biasa digunakan oleh para 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**) (Auda, 2008).

Jika diskusi tentang hukum Islam di dunia Islam pada umumnya berkisar pada isu *Syari'ah*, *Usul 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 *Maqasid* yang **diperbaharui**. Tidak hanya teori, metode dan pendekatan *fiqh* Tradisional dan *fiqh* Modern yang dicermati dan gunakan, tetapi juga teori, metode dan pendekatan *fiqh* Postmodern juga digunakan, dengan beberapa catatan kritis sudah barang tentu. *Maqasid al-Syariah* menjadi pangkal tolak berpikir dan analisisnya yang pokok untuk pengembangan pemikiran hukum Islam pada era globalisasi dan perubahan sosial saat sekarang ini. 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 dan kemana hendak dituju.

Teori *Maqasid* sebenarnya bukanlah barang baru dalam dunia berpikir hukum Islam. *Kulliyat al-Khams* nya al-Syatibi sangatlah populer di dunia *Usul al-Fiqh* dan *Fiqh* dalam pemikiran hukum Islam. Tapi, Jasser Auda mengajukan pertanyaan penting yang ditujukan ke umat Islam yang hidup di era sekarang ini. Pertanyaan penting ini berbeda dari pertanyaan yang biasa diajukan oleh para pemikir hukum Islam pada umumnya. Jika *Kulliyat 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 distribusi keadilan, pemberdayaan wanita,

partisipasi politik, dan pemberian kesempatan yang sama untuk semua warganegaraanya malah rendah? (Auda, 2008).⁸

What went wrong? Apa yang salah dalam hal ini semua? Bisakah kita-umat Muslim yang hidup pada era sekarang ini—mengkritisi kembali dan meninjau ulang bangunan epistemologi keilmuan Islam, khususnya di bidang hukum ini dan bagaimana implikasinya dalam wilayah penafsiran teks-teks keberagamaan Islam, pendidikan, dakwah, hubungan sosial-kemasyarakatan, sosial-politik dalam masyarakat Muslim di seantero dunia, baik di lingkungan mayoritas maupun minoritas Muslim di berbagai dunia?⁹ Tugas yang tidak mudah, karena asas dan prinsip dasar *Kulliyat al-Kahms* tersebut telah mengakar, mendarah dan mendaging, alias membudaya, tertancam kuat 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* dan bahkan menjadi *effective history* nya umat Islam dimanapun mereka berada, khususnya di wilayah Timur Tengah. Akan sangat sulit sekali merubahnya. Itulah batu karang budaya yang dihadapi oleh Jasser Auda dan para pemikir Muslim kontemporer lainnya, dan dicoba untuk diurai kembali asal-usul, perubahan dan perkembangannya lewat filsafat dan pendekatan *Systems*.

Pendekatan Waktu dan Kesejarahan.

Langkah dan pendekatan (*approche*) pertama yang perlu dilakukan adalah membuat peta sejarah perkembangan pemikiran hukum Islam dengan teliti,

⁸ Ketika tulisan ini disiapkan, peristiwa penumbangan rejim pemerintah yang berkuasa lebih dari 30 tahun di Timur Tengah sedang berlangsung. Setelah Presiden Tunisia diturunkan dari tahta kepresidenanan oleh rakyatnya, gerakan rakyat tersebut menular ke Mesir dan berhasil pula menumbangkan pemerintahan Husni Mubarak. Secara berturut-turut, sekarang sedang pindah ke Libia, Yaman, Syiria, Bahrain dan begitu seterusnya. Sejarah Timur Tengah – yang notabene mayoritas berpenduduk Muslim - yang baru paska tumbanganya rejim yang otoriter sedang sedang dicari rumusannya.

⁹ Untuk wilayah pendidikan Islam, dapat diperbandingkan dengan pengamatan dan analisis Ibrahim M. Abu-Rabi' terhadap praktik pendidikan Islam di dunia Muslim dalam artikelnya, "A Post-September 11 Critical Assesment of Modern Islamic History" dalam Ian Markham dan Ibrahim M. Abu Rabi' (Ed.), **11 September: Religious Perspectives on the Causes and Consequences**, Oxford, Oneworld Publications, 2002, h. 19-52.

mulai dari era Islam Tradisional, Islam Modern sampai Islam Post-modern. Kelebihan Jasser Auda disini. Dia tanpa ragu dan malu, memasukkan perkembangan periode postmodern dalam sejarah kontemporer hukum Islam. Tidak banyak pemikir Hukum Islam yang telah dengan sengaja memasukkan tahapan postmodern dalam kerangka utuh pembahasan pemikiran Hukum dan pemikiran Islam pada umumnya. Biasanya hanya berhenti pada era modern saja. 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 empat varian disini. 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 *maqasid* 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. (Auda, 2008).

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 disini. 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 reinterpretasi. 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 *maqasid* dalam hukum Islam, sehingga mereka menginginkan reformasi dan revitalisasi terhadap hukum Islam yang terfokus pada metodologi baru yang berbasis *maqasid*. 5) *Usul Revision*. Tendensi ini berusaha untuk merevisi *Usul al-Fiqh*, mengesampingkan keberatan dari neo-tradisionalis maupun fundamentalist lainnya. Bahkan para tokoh yang tergolong *Usul Revisionist* menyatakan bahwa 'tidak ada pengembangan signifikan dalam hukum Islam yang dapat terwujud, tanpa mengembangkan *Usul a-Fiqh* dari hukum Islam itu sendiri (Auda, 2008). Beberapa nama disebut sebagai contoh, antara lain Mohammad Abduh (1849-1905), Mohammad Iqbal (1877-1938), Rashid Rida, al-Tahir ibn Ashur, al-Tabtabai, 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 disini. 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 yang disebut dalam bab Bibliografi. Juga Ayatullah Shamsuddin, Fathi Osman, Abdul Karim Soroush, Mohammad Shahrur dan yang lain-lain (Auda, 2008).

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 ke tiga trend hukum Islam diatas 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* (Auda, 2008). (Penerapan - atau lebih tepat disebut kesalah-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.

Pendekatan Filsafat Sistem Islam.

Apa yang dimaksud dengan **pendekatan Systems**? Sistem adalah disiplin baru yang independen, yang melibatkan sejumlah dan berbagai sub-disiplin. Teori *Systems* dan Analisis Sistemik 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 (Auda, 2008).

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 diatas.¹⁰ Ditegaskan lagi bahwa tanpa melibatkan dan menggunakan ide-ide dan pikiran-pikiran 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 tengah-tengah

¹⁰ Salah satu problem baru yang dihadapi umat Islam di era global adalah muncul dan tumbuhnya masyarakat Islam di negara-negara mayoritas Kristen, baik di Eropa, Amerika, Australia dan berbagai negara yang lain. Dalam konteks negara dan budaya baru yang mereka tempati, bagaimana mereka hidup bertetangga dan bergaul dengan masyarakat dan negara setempat yang berbeda dari budaya dan aturan negara-negara yang mayoritas penduduknya beragama Islam, misalnya. Diskusi tentang *al-Tasawub* dan *al-Mutaghayyirat*, pastinya berbeda dari kedua konteks yang berbeda tersebut. *Fiqh Aqalliyah* dan *Fiqh Akthariyyah* mulai diperbincangkan para intelektual Muslim kontemporer. Lebih lanjut, Tariq Ramadan, **Western Muslims and the Future of Islam**, Oxford: Oxford University Press, 2004.

masyarakat multikultural seperti di era global sekarang ini. Oleh karenanya, relevansi dan kebutuhan untuk menggunakan pendekatan multidisiplin, interdisiplin, bahkan transdisiplin untuk merespon isu-isu fundamental dalam hukum Islam di era kontemporer sangat digarisbawahi oleh Jasser Auda.

Akan diuraikan secara singkat 6 (enam) fitur epistemologi hukum Islam kontemporer, yang menggunakan pendekatan filsafat sistem. Keenam fitur ini dimaksudkan untuk mengukur dan sekaligus menjawab pertanyaan bagaimana *Maqasid al-Syari'ah* diperankan secara nyata dalam metode pengambilan hukum dalam berijtihad di era sekarang. Bagaimana kita dapat menggunakan **Filsafat Sistem Islam (Islamic Systems Philosophy)** dalam teori dan praktik yuridis, agar supaya hukum Islam tetap dapat diperbaharui (*renewable*) dan hidup (*alive*) dimanapun berada? Bagaimana pendekatan filsafat *Systems* yang melibatkan *cognition, holism, openness, interrelated hierarchy* dan *multidimensionality* dan *purposefulness* dapat diaplikasikan dan dipraktikkan dalam teori hukum Islam? Bagaimana kita dapat mencermati dan menemukan kekurangan-kekurangan yang melekat pada teori-teori penafsiran teks, teori dan praktik hukum pada era 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 akan berpengaruh secara langsung terhadap dunia pendidikan dan pengajaran, proses menjaga rasa keadilan dan meningkatkan kesejahteraan masyarakat di setiap lapis dan jenjangnya, rumusan teori, metode dan pendekatan yang biasa berlaku dan digunakan dalam pendidikan Islam, dakwah Islam, budaya dan sosial-politik, kegiatan *research* dan pengembangan ilmu pengetahuan dalam masyarakat Muslim dimanapun mereka berada.

Kognisi (Cognitive Nature)

Berdasarkan perspektif teologi Islam, *fiqh* adalah hasil penalaran dan refleksi (*ijtihad*) manusia terhadap *nass* (teks kitab suci) sebagai upaya untuk menangkap makna tersembunyi maupun implikasi praktisnya. Para ahli *fiqh* maupun *kalam* (*Mutakallimun*) bersepakat bahwa Allah tidak boleh disebut *sebagai faqih (jurist* atau *lanyer)*, karena tidak ada yang tersembunyi bagi-Nya. Oleh karena itu, *fiqh* merupakan bagian dari kognisi manusia atau a *matter of human cognition (idrak)* 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 *fuqaha (fii dzibni al-faqih)*. Dengan demikian, sangat dimungkinkan memiliki kelemahan dan kekurangan. Dalam

khazanah filsafat ilmu kontemporer, hal-hal yang terkait dengan isu-isu seperti ini dikenal dengan istilah *the fallibility* atau *the corrigibility of knowledge*¹¹ (ilmu pengetahuan apapun, termasuk di dalamnya konsepsi dan teori keilmuan keagamaan yang disusun oleh para cerdik pandai (*fugaba; ulama*) dapat saja mengalami kesalahan dan ketidaktepatan). Sebagai konsekwensinya, pemahaman *fiqh* pada era tertentu dan tingkat capaian pendidikan manusia era tertentu serta perkembangan ilmu pengetahuan era tertentu dapat diperdebatkan dan dapat diubah (*qabilun li al-niqasy wa al-taghyir*) ke arah yang tepat dan lebih baik, kata Mohammad Arkoun, seperti yang sering saya kutip dalam berbagai tulisan saya. Gambaran atau fitur *cognitive nature of Islamic Law* ini penting untuk memvalidasi kebutuhan terhadap suatu pemahaman yang pluralistik bagi seluruh *madhhab fiqh* (Auda, 2008).

Dengan demikian, *Fiqh* merupakan persepsi dan interpretasi seseorang yang bersifat 'subjektif'. 'Subjektif' disini tidak saja berarti hanya terbatas pada 'individu-individu', tetapi terlebih-lebih lagi adalah 'kelompok', 'golongan', 'mazhab', organisasi sosial keagamaan, untuk tidak menyebut seluruh *al-firaaq al-Islamiyyah* (berbagai kelompok yang hidup di internal kehidupan umat Islam). Sayangnya, metode ijtihad *fiqh* dan hasilnya seringkali dipersepsikan sebagai 'aturan Tuhan', yang tidak bisa diganggu gugat. **Ayat-ayat al-Qur'an adalah wahyu, tetapi interpretasi ulama atau faqih terhadap ayat-ayat tersebut bukanlah wahyu.** Persepsi yang seringkali keliru ini memang dengan sengaja dipelihara dan dikukuhkan, demi melestarikan berbagai kepentingan sedikit orang, pemimpin atau organisasi yang "kuat" tertentu (Auda, 2008). Jasser Auda memberi contoh tentang *ijma'* (*consensus*). Meskipun terdapat perbedaan besar atas berbagai keputusan *ijma'*, namun sebagai ulama *fiqh* menyebutnya

¹¹ 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 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, h. 31-34.

sebagai *dalil qat'i* yang setara dengan *nass* (*Dalilun Qat'iyyun ka al-Nass*), dalil dibuat oleh pembuat syari'at (*dalilun nassabah al-Syari'*), dan bahkan penolak *ijma'* adalah *kafir* (*jahid al-ijma' kafir*). Pembaca yang familiar dengan literatur *fiqh* klasik/tradisional akan mengetahui bahwa *ijma'* sering dijadikan klaim untuk menghakimi opini atau pendapat orang lain yang berbeda. Ibn 'Taimiyyah sebagai contoh, mengkritik buku kumpulan *ijma'* (*Maratib al-Ijma'*) Ibn Hazm. Dikatakan bahwa klaim perkara-perkara yang sudah *dijma'*kan dalam kitab tersebut tidaklah akurat, sebab persoalannya sendiri masih menjadi masalah *kbilafiyah* (perbedaan pendapat). Seperti persoalan menolak *ijma'* dianggap kafir, persoalan tidak ikutnya perempuan dalam salat jamaahnya laki-laki, dan penyelenggaraan pembayaran empat dinar emas sebagai *ji'zah* (pajak) (Auda, 2008).

Berbeda dari pandangan diatas, 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 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 (Auda, 2008).

Utuh (Wholeness)

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 berpikrinya pada pendekatan yang bersifat *reduksionistic* dan *atomistic*, yang umum digunakan dalam *Usul al Fiqh*. Para ahli *Usul 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 (Auda, 2008). 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 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 *Usul al-Fiqh* yang menurut para ahli *fiqh (jurists)*, posisinya lebih unggul dibandingkan hukum yang bersifat tunggal dan parsial (*single and partial rulings*) (Auda, 2008). Memasukkan pola dan tata berpikir holistik dan sistematis ke dalam dasar-dasar pemahaman hukum Islam (*Usul 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 *juzi (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).¹² Dalam hal ini, seorang dapat memanfaatkan

¹² Disebutkan dalam al-Qur’an, surat al-Nisa’, ayat 3 sebagai berikut: “Dan jika kamu takut tidak akan dapat berlaku dil terhaap (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 aniaya**’ Sedang surat al-Nisa’ ayat 129 sebagai berikut: “Dan **kamu sekali-kali tidak akan dapat berlaku**

metode *maudlu'i* atau biasa disebut dengan tafsir tematik agar mendapatkan pemahaman yang 'relatif' lebih utuh dalam memahami ayat-ayat al-Qur'an.¹³

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

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 dari penulis.

¹³ 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 tidak memenuhi prosedur birokrasi keorganisasian.

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 pemikiran 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 mutanahiyah wa al-waqai' ghairu mutanahiyah; specific scripts are limited and events are unlimited*). Akhirnya, metodologi *Usul al-Fiqh* mengembangkan mekanisme tertentu untuk menghadapi kasus-kasus baru yang ditemui ketika berinteraksi dengan lingkungan alam, budaya, sosial-kemanusiaan. 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. Masalah yang dihadapi minoritas Muslim di Barat adalah sangat berbeda dari masalah yang dihadapi mayoritas Muslim di negara-negara berpenduduk Muslim mayoritas di Timur, misalnya. Oleh karenanya mekanisme dan tingkat keterbukaan ini merupakan fitur penting dan berguna untuk mengembangkan dan menganalisis secara kritis terhadap bangunan sistem berpikir *Usul 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 (Auda, 2008).

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'yah* wujud *al-hilal*), apalagi persoalan-persoalan sosial yang berat seperti pluralitas etnis, ras, kulit dan agama, multikulturalitas, hak asasi manusia, perlindungan anak dan wanita, perlindungan dan kepedulian kepada *vulnerable groups* (kelompok masyarakat yang rentan), 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 (Auda, 2008).¹⁴

¹⁴ JTiba-tiba sekarang saya merasa mendapat dukungan moral, intelektual 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. Tulisan 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

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 ahli¹⁵ hukum Islam 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).³² Tapi al-Ghazali (w. 1111 M), begitu juga al-Amidi (w. 1236 M) dan al-Subki (w. 1374 M) mempunyai pendapat yang sedikit berbeda disini. 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 (Auda, 2008). Jasser Auda menambahkan bahwa cara berpikir seperti itu mirip-mirip dengan fatwa kontemporer yang dikeluarkan oleh *Neo-Literalist* 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 (Auda, 2008).

(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.

¹⁵ Bandingkan dengan hasil penelitian al-Jabiry yang mengungkapkan bahwa hampir selama 400 tahun (dari tahun 150 H sampai dengan 550 H) seluruh 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 *Bunyah al-Aql al-Araby: Dirasah Tahlilyyah Naqdiyyah li Nudzumi al-Ma’rifah fi al-Tsaqafah al-Arabiyyah*, Beirut: Markaz Dirasah al-Wihdah al-Arabiyyah, 1990, h. 497-8.

Jasser Auda menyangkan 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 *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 *Usul* itu sendiri (Auda, 2008).

Interrelated Hierarchy

Menurut ilmu Kognisi (*Cognitive science*), ada 2 alternasi teori penjelasan tentang kategorisasi yang dilakukan oleh manusia, yaitu '*feature-based categorisations*' dan '*concept-based categorisations*'. Jasser Auda lebih memilih kategorisasi yang berdasarkan konsep untuk diterapkan pada *Usul-al Fiqh*. Kelebihan '*concept-based categorisations*' adalah tergolong metode yang integratif dan sistematis. Selain itu, yang dimaksud 'concept' di sini tidak sekedar fitur benar atau salah,

melainkan suatu kelompok yang memuat criteria multi-dimensi, yang dapat mengkreasikan sejumlah kategori secara simultan untuk sejumlah entitas-entitas (yang sama (Auda, 2008).

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

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 diatas, 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 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 pilihan-pilihan palsu yang bersifat biner, seperti pasti/tidak pasti, menang/kalah, hitam/putih, tinggi/rendah, baik/buruk dan begitu seterusnya (Auda, 2008).

Analisis Sistemik memperlihatkan bahwa pola pikir madhhab 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'iyat al-Dilalah* (arti kebahasaannya pasti), *Qat'iyat al-Tsubut* (Keotentikan sejarahnya/kesahihannya pasti) dan *al-Qat'i al-Mantiqi* (logikanya pasti) (Auda, 2008). Sebenarnya konsep *Qat'i* ini yang merumuskan adalah ulama tradisional berdasarkan *dugaaan* mereka, yang kemudian dinyatakan sebagai 'kebenaran pasti'. Menurut Jasser Auda, 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 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 (Auda, 2008).

Kontradiksi yang sepertinya ada hanyalah ada pada segi *bahasa*, 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 *Maqasid*, 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 (*manquf*). 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 (Auda, 2008).¹⁶

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 konteks 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 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 dan para pemikir lainnya 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

¹⁶ 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 duluan (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.

dimaksudkan hanya berlaku pada situasi dan kondisi tertentu saja akan dibuat menjadi universal dan berlaku selamanya (Auda, 2008).¹⁷

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 atau elemen-elemen 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 dan elemen 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-dimensional* (Auda, 2008).

Purposefulness/Maqasid-Based Approach

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

¹⁷ Uraian Jasser Auda ini mengingatkan 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 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.

Purposefulness sangatlah saling berkaitkelindan, saling berhubungan satu dan lainnya. Masing-masing fitur berhubungan erat dengan 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/Maqasid*. Teori *Maqasid* menjadi proyek kontemporer untuk mengembangkan dan mereformasi hukum Islam di era global dan perubahan sosial yang luar biasa. Teori *Maqasid* 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 *Usul al-Fiqh* dan dapat pula menunjukkan beberapa kekurangannya (*inadequacies*) (Auda, 2008).

Ada pertanyaan yang perlu diajukan. Mengapa prinsip *Maqasid* tidak begitu populer di lingkungan *Usul al-Fiqh* dan hukum Islam pada umumnya? Menurut Jasser Auda mungkin *Usul 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-Maqasid)*. Ekspresi 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 *zahir*. Sedangkan ekspresi *maqasid (Purpose)* hanya mungkin diperoleh pada salah satu dari kategori "non clear", dengan menggunakan istilah-istilah seperti *iqtidha'*, *isyarah* atau *mufassar* ataupun *ilma'*. Tipe-tipe term seperti ini kurang otoritasnya (*lack of juridical authority*), karena bersifat *uncertainty (zanniyah)* (Auda, 2008).

Kurangnya *implication of purpose (Dilalah al-Maqasid)* 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 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 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), selagi 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 (Auda, 2008).

Lebih jauh lagi, Geny menyerukan suatu metode yang memberikan signifikansi 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 *Usul al-Fiqh*. Selama ini, secara umum, **dilalah al-maqsid** memang belum dinilai sebagai **dilalah qat’i (certain)** untuk dijadikan sebagai suatu **hujjah hukum (yuridical authority)**. Hingga sekarang, secara teoritis, **purposefulness** masih dilarang untuk memainkan peranan penting dalam upaya penggalan hukum dari **nass**.

Berdasar landasan berpikir tersebut, Jasser Auda berkeyakinan bahwa tujuan dari hukum Islam (*Maqasid al-Sbariah al-Islamiyyah*) 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*) (Auda, 2008).

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 (Auda, 2008).

- 2) *Fath Dharai'* (*Opening the Means*) untuk mencapai *Maqasid*/ tujuan yang lebih baik. Beberapa kalangan Maliki mengusulkan penerapan *Fath Dharai'* di samping *Sadd Dharai'*. Al-Qarafi menyarankan, jika sesuatu yang mengarah ke tujuan yang dilarang harus diblokir (*Sadd Dharai'*) maka semestinya sesuatu yang mengarah ke tujuan yang baik harus dibuka (*Fath Dharai'*). Untuk menentukan peringkat prioritas harus didasarkan pada *maqasid*. Dengan demikian, dari kalangan Maliki ini, tidak membatasi diri pada sisi konsekwensi negatifnya saja, tetapi memperluas ke sisi pemikiran positif juga (Auda, 2008).
- 3) '*Urf* (*Customs*) dan Tujuan Universalitas. Ibn Ashur menulis *Maqasid Shari'ah*. Dalam pembahasan tentang '*Urf*, ia menyebutnya sebagai 'universalitas dalam Islam'. Dalam tulisan itu, ia tidak menerapkan '*urf* pada sisi riwayat, melainkan lebih pada *Maqasidnya*. 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 demikian maka kemaslahatan tidak dapat dicapai dan tidak sesuai dengan *Maqasid al-Syariah*. 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* (Auda, 2008).
- 4) *Istishab* (*Preassumption of Continuity*) berdasarkan *Maqasid*. Prinsip *Istishab* adalah bukti logis (*dalilun 'aqliyyun*). Tetapi, penerapan prinsip ini harus

sesuai dengan *Maqasidnya*. Misalnya, penerapan asas “praduga tak bersalah sampai terbukti bersalah” (*al-Aslu Bara’at al-Dhimmah*), *Maqasidnya* adalah untuk mempertahankan tujuan Keadilan. Penerapan “Praduga kebolehan sesuatu sampai terbukti ada dilarang (*al-aslu fi al-asbya’i al-ibabah hatta yadullu al-dalil ‘ala al-ibabah*) *Maqasidnya* adalah untuk mempertahankan tujuan kemurahan hati dan kebebasan memilih (Auda, 2008).

Akhirnya, dengan menggunakan pendekatan filsafat 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 dari penduduk dunia (*world citizenship*), dan bukannya hanya bagian dari penduduk lokal, yang khusus memikirkan dunia lokal-keumatannya 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 Asasi Manusia (HAM), lebih khusus Hak Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan. Sebagian besar umat Islam tidak dapat menerimanya dengan sepenuh hati, karena masih terikat dengan konsep *Maqasid Syari’ah* yang lama, sedang sebagian yang lain menerimanya (an-Naim, 1996; Baderin, 2003). Dalam upaya menjembatani gap antara hukum Islam yang lama dengan hukum Internasional yang disepakati oleh sebagian besar anggota PBB, maka Jasser Auda – setelah mendekomposisi teori hukum Islam Tradisional dengan memperbandingkannya dengan teori hukum Islam era Modern dan era Postmodern serta menggunakan kerangka analisis *Systems* yang rinci-mengusulkan perlunya pergeseran paradigma Teori *Maqasid* lama (Klasik) ke teori *Maqasid* yang baru. Pergeseran dari teori *Maqasid* lama yang disusun oleh al-Syatibi ke teori *Maqasid* baru yang diusulkan, dengan mempertimbangkan perkembangan pemikirann tata kelola dunia dalam bingkai negara-bangsa (*nation-states*). Berikut adalah usulannya:

Pergeseran Paradigma Teori *Maqasid* Klasik Menuju Kontemporer

No.	Teori <i>Maqasid</i> Klasik	Teori <i>Maqasid</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 <i>research</i> 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-Diin</i>)	Menjaga, melindungi dan menghormati kebebasan beragama atau kepercayaan.
5.	Menjaga harta (<i>al-Maal</i>)	Mengutamakan kepedulian sosial; menaruh perhatian pada pembangunan dan pengembangan ekonomi; mendorong kesejahteraan manusia; menghilangkan jurang antara miskin dan kaya.

Perubahan paradigma dan teori *Maqasid* lama ke teori *Maqasid* baru terletak pada titik tekan keduanya. Tiitk tekan *Maqasid* lama lebih pada **protection** (perlindungan) dan **preservation** (penjagaan; pelestarian) sedang teori *Maqasid* baru lebih menekankan pada **development** (pembangunan; pengembangan) dan **right** (hak-hak). Dalam upaya pengembangan konsep *Maqasid* pada era baru ini, Jasser Auda mengajukan 'human development' sebagai ekspresi obsesinya dan target utama dari *maslahah* (*public interest*) masa kini; *maslalah* inilah yang mestinya menjadi sasaran dari *Maqasid al-Syari'ah* untuk direalisasikan melalui hukum Islam. Selanjutnya, realisasi dari *Maqasid* baru ini dapat dilihat secara empirik perkembangannya, diuji, dikontrol, dan divalidasi melalui *human development index* dan *human development targets* yang dicanangkan dan dirancang oleh badan dunia, seperti PBB.

PENUTUP

Pengembangan dan perkembangan epistemologi pemikiran Islam dan lebih-lebih hukum Islam rupanya akan membentuk cara berpikir dan bergaul secara sosial, baik pada lokal, regional, nasional maupun internasional. Kasus-kasus pelanggaran Hak Asasi Manusia dan Hak Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan di tanah air yang semakin hari semakin menjadi-jadi, menurut hemat saya, terkait erat dengan corak pemahaman dan sistem epsitemologi

keilmuan agama yang dianutnya. Selain lemahnya aparaturnegara dalam memelihara, menjamin, melindungi dan memajukan Hak Asasi Manusia dan perangkat undang-undang Kehidupan Beragama yang belum kokoh benar.

Menghadapi era baru paska berdirinya negara-bangsa (*nation state*) dan tata pergaulan internasional lewat naungan perserikatan bangsa-bangsa (PBB), bangunan epistemologi keilmuan **usul fikih sosial** yang baru, dengan mempertimbangkan secara cermat masukan pendekatan filsafat *Systems*, adalah merupakan agenda keilmuan yang tidak dapat ditunda-tunda. Hanya dengan cara seperti itu, jaminan Hak Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan oleh negara akan dipahami oleh sistem keberagamaan Islam di era modern. Dari situ, perangkat undang-undang kehidupan beragama dapat disempurnakan sesuai dengan perkembangan sosial yang ada dan membantu aparat penegak hukum untuk menjamin, menjaga dan menegakkannya.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, M. Amin. 2009. "Mempertautkan *Ulum al-Din, Al-Fikr al-Islamy dan Dirasat al-Isalimyyah*: Sumbangan Keilmuan Islam untuk Peradaban Global" dalam *Marwan Saridjo (ed), Mereka Bicara Pendidikan islam: Sebuah Bunga Rampai*, Jakarta: PT RajaGrafindo Persada.
- Abdullah, M. Amin. 2006. *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif*, Yogyakarta, Pustaka Pelajar.
- Adonis. 2002. *al-Tsabit wa al-Mutabannwil: Bahts fi al-Ibda' wa al-itba' 'inda al-Arab*, London: Dar al-Saqi.
- Auda, Auda. 2008. *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, London dan Washington: The International Institute of Islamic Thought.
- Barbour, Ian G. 1966. *Issues in Religion and Science*, New York: Harper Torchbooks.
- Baderin, Mashood A. 2003. *International Human Right and Islamic Law*, Oxford and New York: Oxford University Press.
- Boullata, Issa J. (ed. 1992. *An Anthology of Islamic Studies*, Canada, McGill Indonesia IAIN Development Project
- el-Fadl, Khaled Abou. 2001. *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority, and Women*, Oxford: Oneworld.

- al-Jabiry, Mohammad Abid. 2002. *Madkhal ila Falsafah al-Ulum: al-Aqlaniyyah al-Mu'asirah wa Tathannur al-Fiker al-Ilmy*, Beirut: Markaz Dirasaat al-Wihadah al-Arabiyyah.
- al-Jabiry, Mohammad Abid. 1990. *Bunyah al-Aql al-Araby: Dirasah Tablihiyyah Naqdiyyah li Nudzumi al- Ma'rifah fi al-Tsaqafah al-Arabiyyah*, Beirut: Markaz Dirasah al-Wihdah al-Arabiyyah.
- Martin, Richard C. (ed.) *Approaches to Islam in Religious Studies*, Arizona: The University of Arizona Press.
- Markham, Ian and M. Abu-Rabi', Ibrahim (eds.). 2002. *11 September: Religious Perspectives on the Causes and Consequences*, Oxford: Oneworld Publications.
- Munitz, Milton K. 1981. *Contemporary Analytic Philosophy*, New York, MacMillan Publishing CO.
- an-Naim, Abdullahi Ahmed. 1996. *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law*, New York: Syracuse University Press.
- Ramadan, Tariq. 2004. *Western Muslims and the Future of Islam*, New York : Oxford University Press.
- Rahman, Fazlur. 1982. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago, The University of Chicago Press, 1982.
- Rolston, Holmes. 1987. *Science and Religion: A Critical Survey*, New York: Random House.
- Safi, Omit (ed.). 2003. *Progressive Muslims: On Justice, Gender and Pluralism*, Oxford: Oneworld Publications, 2003.
- Saeed, Abdullah. 2006. *Interpreting the Qur'an: Towards a contemporary approach*, New York: Routledge.
- Saeed, Abdullah. 2006. *Islamic Thought: An Introduction*, London and New York: Routledge,
- Shahrur, Shahrur. 2000. *Nabw Usul al-Jadidiah li al-Fiqh al-Islamy: FIqh al-Mar'ah*, Damaskus: