

PROBLEMATIKA METODE STUDI ISLAM: Mencari Alternatif Pengembangan Ilmu Ushul Fiqh

Imroatul Azizah
iim.azizah73@gmail.com

Abstrak

Tingkat peradaban manusia yang sangat maju dan kecanggihan teknologi informasi, menuntut entitas keilmuan untuk saling bersinergi. Bukan masanya lagi, keilmuan itu berdiri sendiri secara terpisah (*separated entities*), apalagi angkuh tegak kokoh sebagai yang tunggal (*single entity*). Begitupun dengan *islamic studies*. Mengkaji Islam tidak cukup dengan pendekatan multidisipliner, namun sudah harus interdisipliner bahkan transdisipliner. Untuk menggapai fiqh kontemporer, perlu dikembangkan paradigma alternatif pengembangan Ushul Fiqh. Langkah awal yang patut dipertimbangkan adalah dengan memetakan paradigma fiqh *literalistik*, *utilitarianistik*, dan *liberalistic-penomenologic*.

Kata Kunci: Metode Studi Islam, Integrasi Ilmu, dan Pengembangan Ushul Fiqh.

A. Pendahuluan

Sumber kelemahan pengembangan *Islamic studies* terletak pada aspek filsafat keilmuannya. Selama ini praktik pendidikan dan pengajaran agama Islam terlalu menekankan pada sumber dan kebenaran tekstual. Para pendukung ilmu ini melupakan kenyataan bahwa ketika gagasan pemikiran, ide yang menjelma menjadi ‘keyakinan’ dan ‘keimanan’ yang berlandaskan teks itu dipraktekkan dan dioperasionalisasikan di lapangan, maka secara otomatis muncul berbagai pemahaman dan interpretasi.¹ Pertemuan, pertentangan, kritik, perpaduan, penyempurnaan konsep, kompromi, dan dialog antarberbagai kelompok pemahaman dan

¹ M. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), 70.

interpretasi keagamaan Islam itulah yang sebenarnya merupakan lahan subur bagi penyusunan sistematika keilmuan yang dimiliki oleh berbagai kelompok penafsiran dan pemahaman tersebut. Menyatunya berbagai komponen keilmuan, seperti objek kajian, metodologi yang digunakan, pendekatan yang dipilih, serta sistematika yang disusun, pada gilirannya, akan terabstraksikan dalam ‘teori’ yang mendasari model berpikir keagamaan Islam.

Ada tiga wilayah keilmuan agama Islam. *Pertama*, wilayah praktik keyakinan dan pemahaman terhadap wahyu yang telah diinterpretasikan sedemikian rupa oleh para ulama, tokoh panutan masyarakat dan para ahli di bidangnya. Wilayah ini umumnya tanpa melalui klarifikasi dan penjernihan teoritik keilmuan. Yang dipentingkan adalah pengamalan. Pada level ini perbedaan antara agama dan tradisi, agama dan budaya, antara *belief* dan *habits of mind* sulit dipisahkan. *Kedua*, wilayah teori-teori keilmuan yang dirancang dan disusun sistematika dan metodologinya oleh para ilmuwan, para ahli, dan para ulama sesuai bidang kajiannya masing-masing. Apa yang disebut *ulum al-tafsir*, *ulum al-hadith*, *Islamic thought*, fiqih, SPI, pemikiran Islam, dan dakwah Islam ada pada wilayah ini. Dan *ketiga*, adalah telaah kritis, yang lebih populer disebut *meta discourse*, terhadap sejarah perkembangan jatuh banggunya teori-teori yang disusun oleh kalangan ilmuwan dan ulama pada lapis kedua. Lebih-lebih jika teori-teori pada disiplin tertentu, ushul fiqih umpamanya, didialogkan dengan teori-teori yang biasa berlaku pada wilayah lain, ulumul-hadith, sejarah peradaban Islam dan seterusnya. Teori yang berlaku pada wilayah kalam didialogkan dengan teori yang berlaku pada wilayah tasawuf, dan begitu selanjutnya. Belum lagi jika teori-teori yang berlaku dalam wilayah *Islamic studies* pada lapis kedua dihadapkan dan didialogkan dengan teori-teori di luar disiplin keilmuan

agama Islam seperti disiplin ilmu kealaman, ilmu budaya, ilmu sosial, dan religious studies. Wilayah pada lapis ketiga yang kompleks dan *sophisticated* inilah yang sesungguhnya dibidangi oleh filsafat ilmu-ilmu keislaman.²

Yang menjadi masalah adalah menempatkan posisi doktrin atau ajaran dalam kerangka filsafat ilmu-ilmu keislaman. Mahasiswa kita tidak terbiasa mendiskusikan hal ini sehingga mereka gamang dan gelisah ketika hendak memposisikan diri dan mengambil sikap dalam kuliah Metodologi Penelitian Agama atau Pendekatan dalam Pengkajian Islam. Ternyata para alumni S1 PTKI (Perguruan Tinggi Keagamaan Islam, negeri apalagi swasta) sulit sekali membedakan ketiga lapis keilmuan tersebut. Rupanya yang lebih ditanamkan oleh institusi dan praktisi pendidikan Islam selama ini hanyalah fokus pada memperkuat “identitas” sosiologis keagamaan dan bukannya “value” fundamental yang sangat dibutuhkan seorang agamawan supaya dapat pandai berenang dalam gelombang arus kehidupan yang amat kompleks dan penuh kepentingan pada era modernitas dan Iptek sekarang ini.³

Tidak hanya itu, model dan corak pemahaman keagamaan Islam mereka bila ditinjau dari perspektif filsafat ilmu-ilmu keislaman, rupanya lebih dibentuk dan didominasi oleh model logika kalam, itupun terfokus dan didominasi oleh aliran-aliran, sejarah perkembangannya serta studi perbandingan antara tokoh pencetusnya, tetapi kurang mendalami aspek logika yang digunakan oleh para mutakallimun. Mereka lebih suka mengedepankan corak berfikir yang bersifat *apologetic*, lebih menonjolkan *al-uqul al-mutanafisah*, emosional dan keras, dan tidak

² *Ibid.*, 72-74.

³ Parluhutan Siregar, “Integrasi Ilmu-Ilmu Keislaman Dalam Perspektif M. Amin Abdullah,” *MIQOT: Jurnal Ilmu-Ilmu Keislaman* 38, no. 2 (2014): 335–54, <http://jurnalmiqotojs.uinsu.ac.id/index.php/jurnalmiqot/article/view/66>.

menggunakan bahasa uraian yang bersifat deskriptif—klarifikatif—eksposisif yang dingin dan menyejukkan dalam perkuliahan, sehingga mereka kurang terlatih untuk memahami secara lebih mendalam dimensi tasawuf atau *mysticism* dari agama Islam. Kalaupun mereka memahami dimensi tasawuf, ternyata pemahamannya didominasi oleh konsep dan praktik tasawuf klasik, sedang isu-isu kontemporer tentang tasawuf khususnya yang terkait dengan analisis filosofis terhadap tasawuf kurang begitu mereka kenal.⁴

Studi kritis evaluatif terhadap teori-teori keagamaan Islam yang dirancang dan dibangun oleh para ilmuwan, ulama, dan cerdik pandai pada lapis kedua adalah tugas pokok kajian filsafat ilmu-ilmu keislaman. Secara metodologis, filsafat ilmu-ilmu keislaman mencermati aspek konsistensi, koherensi, dan korespondensi⁵ dari teori-teori yang disajikan. Apakah doktrin/ajaran Islam dalam kurun sejarahnya mempunyai konsistensi, koherensi, dan korespondensi atau tidak. Hal ini akan lebih jelas jika ditanyakan, mengapa masyarakat Indonesia yang mayoritas muslim ternyata masih banyak yang terjerat korupsi, kolusi, dan nepotisme (KKN), kenapa sekarang muslim Indonesia banyak yang radikal dan tidak ramah?

Dari segi doktrin dan ajaran sudah begitu “sempurna”, namun ternyata dari segi korespondensinya dengan kenyataan praktik dalam

⁴ Siswanto, “PERSPEKTIF AMIN ABDULLAH TENTANG INTEGRASI INTERKONEKSI DALAM KAJIAN ISLAM,” *Teosofi: Jurnal Tasawuf Dan Pemikiran Islam* 3, no. 2 (2013): 376–409, <https://doi.org/10.15642/teosofi.2013.3.2.376-409>.

⁵Konsistensi: sesuai, harmoni, atau menurut istilah teknik filsafat “hubungan logis”. Satu ajaran Islam, seperti kewajiban haji harus mempunyai hubungan terpadu dengan poin-poin ajaran Islam yang lain, kepedulian sosial (misalnya); Koherensi, maksudnya satu poin ajaran Islam tertentu harus terkait dengan satu ajaran yang lain, tidak boleh terlepas sendiri-sendiri. Konsep jihad tidak boleh terlepas dari konsep kebebasan beragama dan keadilan sosial; korespondensi adalah praktek dari keberagamaan Islam, yakni samanya teori dengan praktek, antara konsep murni dengan terapan.

kehidupan konkret sehari-hari ternyata tidak seindah yang dirumuskan dalam bentuk aqidah atau rumusan doktrinnya. Hal ini karena ternyata lapis ketiga—telaah kritis—ilmu-ilmu keislaman paling jarang tersentuh oleh metodologi pendidikan agama Islam dan dakwah Islam sebagai ujung tombak terdepan dalam berhubungan dengan komunitas intern (dan ekstern) umat Islam pada umumnya.

B. Lesson Learned Metodologi Studi Islam

1. Pragmatisme dan fenomenologi

Perkuliahan diawali dengan konsep pragmatisme⁶ yang diintrodusir oleh Charles S. Peirce. Basicnya sebagai kimiawan berpengaruh terhadap teori-teori ilmu sosialnya; bahwa sesuatu harus bisa dibuktikan dan berguna dalam kehidupan. Setelah itu muncul William James dan Jhon Dewey (dengan ide-ide rekonstruksi pendidikan).⁷ Rukun-rukun pragmatisme; *out to be survive, or survival for the fittes*, ada 5 tahap, yaitu:

- a. *Habits of mind*, dalam bahasa ushul fiqh ‘*al-muḥāfazah ‘alā qadim aṣ-ṣāliḥ*’.⁸ Ketika *habits* ini menggumpal, maka menjadi *belief*.
- b. *Belief*; karena perkembangan zaman, benturan peradaban dan gesekan hubungan antarbangsa, maka terjadi *doubt*.
- c. *Doubt*; ada yang *artificial* dan ada yang *genuine*. Yang *genuine* ini yang dibutuhkan dalam budaya ilmiah.

⁶ Pragmatisme adalah aliran filsafat yang mengajarkan bahwa yang benar adalah segala sesuatu yang membuktikan dirinya sebagai yang benar dengan melihat kepada akibat-akibat atau hasilnya yang bermanfaat secara praktis. Dengan demikian, bukan kebenaran objektif dari pengetahuan yang penting melainkan bagaimana kegunaan praktis dari pengetahuan kepada individu-individu. <https://id.wikipedia.org/wiki/Pragmatisme>. Akses 4 Mei 2018.

⁷ Diskusi tentang pragmatisme ketiganya bisa dibaca pada: Tholhatul Choir dan Ahwan Fanani (ed.), *Islam dalam Berbagai Pembacaan Kontemporer*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), 15-22.

⁸ Akh. Minhaji, *Tradisi Akademik di Perguruan Tinggi*, (Yogyakarta: Suka-Press, 2013), 96.

- d. *Inquiry* (penelitian)
- e. *Meaning* (makna yang kita tangkap setelah mengadakan penelitian), bukan *truth*, karena kebenaran itu *interpretable* dan tidak bisa diklaim oleh satu golongan/kelompok/orang tertentu.

Konsep-konsep pragmatisme ini selanjutnya dikaitkan dengan fenomenologi agama. Dalam fenomenologi, agama jangan hanya dilihat dari teologinya saja, melainkan lihatlah sebagai fenomena yang saling berpengaruh dalam hidup antaragama dan antarbangsa. Jika melihatnya dari teologi, maka akan dapat ‘meninggalkan’ orang lain karena doktrin “*ya’lū wa lā yu’lā ‘alaih*“. Begitu juga agama jangan dikaji secara obyektif/subyektif saja. Maka perlu langkah seperti yang ditawarkan/karakteristik fenomenologi filosofis, yaitu:

- a. *Bracketing* (pengurangan nilai/asumsi)
- b. Deskriptif. Fenomenologi berupaya untuk menggambarkan watak fenomena, cara tampilan mewujudkan dirinya, dan struktur-struktur esensial pada dasar pengalaman manusia (supaya tidak saling menghina/menafikan orang lain).
- c. Antireduksionisme; pembebasan dari prakonsepsi tidak kritis yang menghalangi mereka dari menyadari kekhususan dan perbedaan fenomena, lalu memberikan ruang untuk memperluas dan memperdalam pengalaman dan menyediakan deskripsi-deskripsi yang lebih akurat tentang pengalaman tersebut.
- d. *Epoche* (pengurangan); penundaan penilaian untuk mengetahui fenomena pengalaman dan memperoleh wawasan tentang struktur-struktur dasarnya.
- e. *Eidetic Vision* (pemahaman kognitif [intuisi] tentang esensi) yang dideskripsikan sebagai *eidetic reduction*=esensi-esensi universal.

f. Intensionalitas (cara menggambarkan bagaimana kesadaran membentuk fenomena).⁹

Dengan demikian kata kunci dari fenomenologi agama adalah: *"Kita ada tanpa menegasikan orang lain; on going process of being religious"*.

2. Filsafat Ilmu dalam Pemikiran Islam

Tema ini disarikan dari pemikiran 'Abid al-Jabiri, yang menyatakan bahwa akal Arab mempunyai tiga system pengetahuan, yaitu: epistemology *bayani*, *irfani*, dan *burhani*. Namun, epistemology *bayani* yang dominan, karena sumber pengetahuan dari epistem ini adalah teks (wahyu), dan ini sangat berkaitan dengan faktor kebahasaan. Dalam wacana ilmu-ilmu keislaman, bahasa ini sangat dominan, sehingga wajar jika ada klaim bahwa Tuhan direduksi oleh teks, celaknya teks direduksi oleh bahasa perjumpaan budaya antarmanusia.¹⁰

Berbicara masalah bahasa, dalam wilayah *bayani*, bahasa yang dimaksud adalah hanya bahasa Arab yang menghasilkan ilmu fikih, kalam, adab, tafsir, dan hadith (*ta'sīs al-bayān 'alā sulṭah al-lafz, sulṭah as-salaf, wa sulṭah at-tajwīz*). Sedangkan dalam wilayah *irfani* dan *burhani*, cakupan bahasa lebih luas. Lughah/ language yang dimaksud adalah *'the logic'* yang mencakup semua bahasa dunia yang menghasilkan berbagai disiplin ilmu, yaitu *Religion* (s), IT, Humanities/filsafat, *social sciences*, dan *scientific technology*. Oleh karena itu dalam kajian ilmu-

⁹ Douglas Allen, "Phenomenology of Religion", dalam *The Routledge Companion to The Study of Religion*, (London: Routledge, 2005), 189-190.

¹⁰ Abid Al-Jabiri, *al-Turāth wa al-Ḥadathah, Dirāsāt wa Munāqasāt*, (Beirūt: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-'Arabiyah, 1999), 142-143; Naṣr Ḥāmid Abū Zaid, *Tektualitas al-Qur'an*, (Yogyakarta: LkiS, 2002), 1.

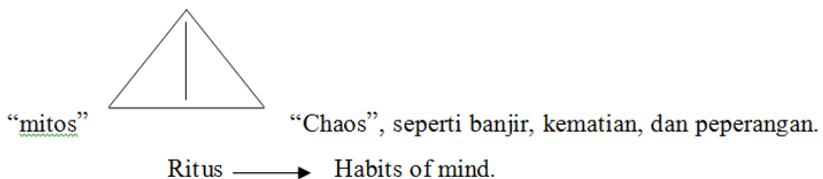
ilmu keislaman mestinya memerlukan pendekatan komprehensif antara ketiganya; *bayani*, *irfani*, dan *burhani*.

Jika ditanyakan mengapa ada Islam garis keras/radikal? Jawabannya, karena mereka melupakan Religion (s), lupa bahwa di dunia ini tidak hanya agama Islam yang hidup. Apalagi jika tidak ada *religious*, *social sciences* dan *humanities*, dapat dipastikan mereka menjadi teroris semua.

3. Pendekatan dalam Pengkajian Islam

Tema ini diawali dengan bahasan Charles J. Adam dan Richard C. Martin mengenai tradisi keberagamaan muslim.¹¹ Fenomena keberagamaan disebut ritus. Penjelasannya sebagai berikut:

“Cosmos”: sesuatu yang teratur/abadi, misalnya matahari.



Dilema manusia adalah bagaimana hubungan antara kehidupan yang teratur ‘Cosmos’ dan yang berantakan ‘Chaos’, maka muncullah mitos yang diperlukan untuk menjaga otoritas dan eksistensi.

Mitos inilah yang dikeluhkan oleh Richard C. Martin, mengapa dalam studi tidak pernah tercover. Untuk menjelaskan Ritus ada tiga teori, *pertama*, *plerosis-kenosis* (*takhalli-tahalli*--universal pattern), semua ibadah bertujuan untuk mengosongkan hati dan mengisi-

¹¹ Charles J. Adams, “Islamic Religious Tradition” dalam Leonard Binder (Ed.), *The Study of Middle East*, (New York: John Wiley & Sonns, 1976), 31.

menghiasinya dengan doa-doa. *Kedua, liminalitas; pra-post liminal.* Dalam ibadah haji pra-liminal ditunjukkan dengan wuquf, sedang post liminal ditunjukkan oleh ke-mabrur-an. Keduanya dapat diteliti dengan scientific, dan ritus-ritus ini dilihat dari kaca mata fenomenologi adalah *'meaning'*, bukan *takfir*.

Setelah pemetaan ini, masuk kepada pembahasan *dirasah Islamiyyah dan al-ulum ijtima'iyah*. Materi ini dirujuk kepada tulisan Ibrahim M. Abu Rabi¹² dan M. Arkoun.¹³ Dari Ibrahim M. Abu Rabi diperoleh kesimpulan bahwa kajian Islam dapat menggunakan pendekatan historis yang dipadukan dengan perlunya menyeimbangkan-memadukan berbagai disiplin keilmuan untuk menganalisis masalah/kasus yang terjadi. Artikelnya yang menyoroiti tragedi 11 September adalah buktinya.¹⁴

Sedangkan masalah *Dirasah Islamiyyah*, dimulai dengan keresahan bahwa antara *ulum ad-din dan dirasah Islamiyyah* saja belum ketemu, apalagi dengan *religious studies*; mendekatkan berbagai madhhab saja belum berhasil apalagi berbagai agama¹⁵. Ada tiga problem akademik yang perlu dibahas, yaitu:

a. *Essentialist definition, what is religion?*

¹² Imroatul Azizah, "Abu Rabi' dan Pendekatan Historis dalam Studi Agama", dalam Tholhatul Choir dan Ahwan Fanani (ed.), *Islam dalam Berbagai.*, 73-95.

¹³ Ahwan Fanani, "Mohammad Arkoun dan Dekonstruksi Ortodoksi" dalam *Ibid.*, 96-124.

¹⁴ 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: Hartford Seminary, 2002), 22.

¹⁵ Komentari Dale Eickelman ketika menanggapi perbedaan pendapat di lingkungan dalam umat Islam yang berujung pada konflik perlu dicermati: "Sangat bisa jadi bahwa isu adanya *clash of civilization* antara Barat dan Timur (Islam dan Konfusianisme) tidak bakal terjadi, tetapi yang sangat dikhawatirkan adalah terjadinya *clash of civilization from within*, yakni pertentangan pendapat dan ide-ide yang diwakili oleh pola pikir lapis pertama—amaliyah keagamaan—berhadapan langsung dengan pola pikir keagamaan lapis kedua—teori—yang kemudian berubah menjadi benturan dan bentrokan fisik serta kekerasan sosial yang meluas. Jika ini terjadi, tidak tertutup kemungkinan untuk merambah dan meluas ke wilayah *clash of civilization* seperti yang diungkapkan oleh Samuel Huntington.

Problem, karena setiap satu definisi mesti ada sesuatu yang hilang (untuk kelompok lain).

- b. *Prior research*, yang meliputi *faith* (normative), dan *tradition* (descriptive).
- c. *Theoretical framework*, Normative ataukah descriptive.

Dari pembahasan ini diperoleh keterangan bahwa yang *Normative* (*fedeist-subjective-ta'abbudi*) adalah yang anti orang lain karena ada unsur konversi, *apologetic-defensif*, dan *irenic*. Pendekatan ini tidak cocok untuk mempelajari agama. Sedangkan sebaliknya yang *descriptive* (*scientific-objective-ta'aquli*) meliputi filologis historis (abad 19), social scientific (class of ideas), dan phenomenology agama. Sebenarnya, *subjective* boleh-boleh saja, tapi ketika diboboti dengan 'fedeist atas nama Tuhan', ini yang menjadi *prejudice* (agama, intelektual, budaya). Beberapa komponen *prejudice* adalah: ritual, doktrin, sistem moral, leadership, institusi, kitab suci, dan sejarah/narasi. Oleh karena itu menurut Charles Adam perlu phenomenology yang meliputi: 1. *Suspended of Value judgment (epoche)*, 2. *Esensi*, dan 3. *Critical dialogue*. Semua ini dilakukan untuk mencari kebenaran dengan metode dekonstruksi.¹⁶

4. Hermeneutik

Salah satu kajian penting *hermeneutik* adalah bagaimana merumuskan relasi yang pas antara text/nash, penulis atau pengarang (*author*) dan pembaca (*reader*) dalam dinamika pergumulan penafsiran/pemikiran teks, di samping relasi antara teks dengan konteksnya.

¹⁶ Bisa dilacak dalam Tholhatul Choir & Ahwan Fanani (ed.), *Islam dalam Berbagai*, 268-280.

Teks diandaikan sebagai suatu yang authoritative, yaitu *ad-din, al-Islam, divinity, language, atau qath'i*; Author, meliputi penafsir (Nabi, ulama, dosen, da'i) yang berebut umat, sehingga membutuhkan teks yang selektif (penuh interest dan editing), dan *political leader*; sedang *audience* adalah *reader* yang mempunyai ilmu dan pengalaman berbeda dan dia juga mempunyai akses sendiri/langsung kepada teks.

Pelajaran yang kita peroleh dari hermeneutik adalah tidak ada/jangan memonopoli kebenaran. Dalam hermeneutik tidak ada yang dihilangkan. Ada otoritas, tapi otoritas tersebut harus masuk ke ruang publik, ada negosiasi. Oleh karena itu hermeneutik adalah: *negotiating process, falsibility of knowledge, dan public debat*.¹⁷ Orang banyak yang tidak suka bahkan marah dengan hermeneutik karena mereka dikurangi otoritasnya. Jika ditanya mengapa ada KKN? Karena tidak mengikutkan audience. Agama memang penting, tapi jangan otoriter. Hermeneutik tidak anti *certainty*, tapi mendialogkan *certainty* tersebut. Oleh karena itu jangan marah kalau dikritik.

5. Gender dan HAM

Setelah kita mempelajari beberapa pendekatan dalam studi Islam, kini saatnya menerapkan metode dan pendekatan tersebut ke dalam persoalan gender¹⁸ dan HAM. Dari pembahasan masalah gender, yang diharapkan adalah: a. *rising conciousness* dan b. *affirmative action* terhadap persoalan gender, karena kalau hal ini tidak tercapai juga, apakah gunanya?.

¹⁷ Naṣr Hāmīd Abū Zaid, *Naqd al-Khiṭāb al-Dīnīy*, (Kairo: Sina, 1994), 144; Naṣr Hamīd Abū Zaid, *Hermeneutika Inklusif: Mengatasi Problematika Bacaan dan Cara-cara Pentakwilan atas Diskursus Keagamaan*, Terj. Muhammad Mansur dan Khoiron Nahdliyyin, (Jakarta: ICIP, 2004), 7.

¹⁸ Ahmad Jalaludin, "Aminah Wadud dan Studi Islam Kaum Feminis", dalam Tholhatul Choir & Ahwan Fanani (ed.), *Islam dalam Berbagai*, 383-399.

Sementara untuk pembahasan HAM dan Hukum Islam yang disarikan dari tulisan Fathi Osman, Mashood A. Baderin, dan an-Na'im¹⁹, Prof. Amin Abdullah memperkenalkan empat konsep, *pertama, at-Taghayyur/Change*, artinya untuk membahas HAM tidak bisa dilepaskan dari 'Human Legacy' mulai zaman nomaden, *tribal, monarchi, theocracy, nation state*, dan sekarang *United Nation*. Dari zaman nomaden sampai dengan *theocracy* belum ada HAM, karena HAM adalah desakan dari berbagai negara setelah terjadinya—karena—Perang Dunia I dan II, dan itu terjadi pada masa Nation State.

Kedua, konsep *Equality* dan "the other". Isu HAM adalah kesetaraan 'equity', yaitu *equal access to the 'STATE' public policy* dalam banyak hal, terutama masalah gender, kelas, etnis, ideologi, dan *religion and belief*.

Ketiga konsep *divine and human*. What is divine and permanent, dan what is human and changeable? Ini sangat sulit, dan tulisan Adonis tentang konsep *ath-Thābit wa al-Mutaḥawwil* layak diapresiasi.

Konsep *keempat*, perlunya *Bilingual-communication/language*, yaitu: 1. *be proficient (fasih) in the language of representative community*, dan 2. *be proficient in the language of world citizenship*.

Dari tema ini banyak pelajaran yang dapat kita ambil, khususnya untuk kajian dan pengajaran Hukum Islam (Baca: Fikih dan Ushul Fikih). Konsep 'at-Taghayyur' menuntun kita bagaimana dalam pergumulan politik, sosial, dan akademik banyak sekali masalah yang kita hadapi. *Human legacy* menunjukkan bahwa orang-orang Katholik—yang begitu

¹⁹ Fathi Osman, "Islam and Human Rights: The Challenge to Muslims and the World", dalam Abdelwahab El-Affendi, *Rethinking Islam and Modernity*, (London: The Islamic Foundation, 2001), 34-63.; Mashood A. Baderin, *International Human Rights and Islamic Law*, (Oxford: Oxford University Press, 2003); Abdullahi Ahmed an-Nai'im, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Right, and International Law*, (New York: Syracuse University Press, 1996), 62-170.

ketat dan konservatif— bisa mengeluarkan *Konsili Vatican II* tahun 1965 yang menyatakan: “Ada keselamatan di luar Gereja”. Konsili ini merupakan proses panjang atas pengakuan pemikiran individu oleh komunitas dan institusi. Bagaimana dengan Islam? Inilah masalah besar dalam komunitas Islam. Seseorang boleh sangat maju dan moncer secara individu (seperti *At-Tufi* dengan konsep *Maslahah*-nya), namun akan dihujat bahkan dikafirkan dalam ranah publik (community dan institution). Untuk berfikir ‘*out of box*’ masih sangat sulit, dan Ushul Fikih kita masih sangat *Teosentris* (seharusnya sudah *antroposentris*), yang jika berkaca pada human legacy-nya HAM sudah sangat ketinggalan zaman. Maka wajar jika sampai detik ini masih banyak pakar muslim yang mempertentangkan Hukum Islam dengan HAM, karena Ushul Fikih-nya yang belum dan tidak berubah, mestinya kita memakai Ushul fikih dan Fiqh nation state.

Atas dasar ini menarik tawaran dari Prof. Amin Abdullah tentang perlunya perubahan kaidah Ushul Fikih: *تغيير الاحكام بتغيير الامكنه والازمنه* karena terkesan Barbar. Kaidah ini mesti diganti dengan: *تغيير الاحكام بتغيير النظم المعرفه* (perubahan hukum sesuai dengan perubahan kerangka epistemologinya) atau *تغيير الاحكام بتغيير تطورات التاريخيه* (perubahan hukum sesuai dengan perubahan perkembangan sejarahnya). Dari permasalahan HAM, jika kita tidak mengetahui sejarahnya, tentu akan buntu menjelaskan HAM.

Selanjutnya Adonis menjelaskan konsep *ath-Thābit wa al-Mutaḥawwil*, sebagai berikut:

No.	Ath-Thābit	Al-Mutaḥawwil
1.	Al-Māqfi	Al-Hādir
2.	Al-Wahyu	Al-‘Aql
3.	Al-Khilāfah	Ad-Daulah

4.	Al-Jamā'ah	Al-Fard
5.	Al-Wiḥdah	At-Ta'addudiyah
6.	At-Taqlīd	Al-Ibda'

Antara *ath-Thābit* dan *al-Mutaḥawwil* harus ada interaksi. Dan semua ini bisa dimulai dengan pendidikan. Mahasiswa harus dibiasakan berfikir *out of box*, jangan lagi *within box*. *Ath-Thābit* jangan malah dijadikan yang permanent.²⁰ Atas dasar ini Fazlur Rahman (misalnya) menawarkan teori *double movement* yang pada dasarnya merupakan kemampuan manusia untuk merekonstruksi antara yang *supranatural-permanent* dengan *change*. Tidak perlu ada istilah eliminasi, generalisasi, dan konfrontasi di antara keduanya, karena yang benar harus ada linked.²¹

6. Puritan-Moderat-Progressif

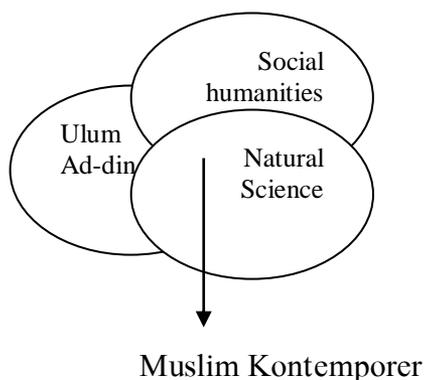
Tema ini mengerucut pada *claim of truth/al-Ḥaqīqah'*. Ada tiga pola pikir keagamaan Islam yang perlu dicermati bersama, didialogkan, dan dikembangkan sebagai akibat langsung diperkenalkannya filsafat ilmu-ilmu keislaman berkenaan dengan *truth*, yaitu: 1. pola pemikiran yang bersifat *absolutely absolute*: *'there is a truth, I can have it*. Ajaran agama seluruhnya absolute; 2. bersifat *absolutely relative*: *'there is no truth, I can not have it*. Kedua sikap ini keliru, dan sebagai reaksi atas sikap pertama yang idealistik dan sikap kedua yang reduksionis perlu

²⁰ Pemikiran Adonis bisa dibaca dalam Adonis, *Ath-Thābit wa al-Mutaḥawwil: Baḥth fī al-Ibda' wa al-Itbā'* 'Inda al-'Arab, Terj. Khoiron Nahdiyyin, "Arkeologi Sejarah Pemikiran Arab-Islam", (Yogyakarta: PT. LkiS Printing Cemerlang, 2009), terutama jilid IV.

²¹ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity, Transformation of an Intellectual Tradition*, Terj. Ahsin Mohammad, "Islam dan Modernitas, tentang Transformasi Intelektual", cet. 2 (Bandung: Pustaka, 2000), 138.

sikap yang ke-3, yaitu sikap *relatively absolute*: *‘there is a truth, I can have only a part of it.*

Selanjutnya sebagai muslim kontemporer juga perlu mengintegrasikan seluruh disiplin keilmuan yang memberi kontribusi pada *ulum ad-din*. *Ulum ad-din* jangan lagi dipahami sebagai *single entity*, sebatas Sejarah Peradaban Islam (SPI), Fikih, Akhlak, dan akidah, atau *ulum ad-din* sudah disandingkan dengan ilmu-ilmu yang lain, seperti *natural science*, *humanities contemporer*, dan *social science* (tapi terpisah-pisah). Jika digambarkan:



Dalam istilahnya Abdullah Saeed, ciri-ciri muslim progresif adalah

1. merasa *comfort* ketika menafsirkan ulang atau menerapkan kembali hukum dan prinsip-prinsip Islam²²,
2. berkeyakinan bahwa keadilan gender ditegaskan dalam Islam,
3. berpandangan semua agama secara

²²Metodologi para *progressive ijtihadists*—ini istilah dari Abdullah Saeed—menafsir ulang teks-teks al-Qur’an adalah dengan 7 pendekatan utama, yaitu: 1. atensi pada konteks dan dinamika sosio-historis; 2. menyadari bahwa ada beberapa topik yang tidak dicakup oleh al-Qur’an karena waktunya belum tiba pada waktu al-Qur’an diturunkan; 3. menyadari bahwa setiap pembacaan atas kitab suci harus dipandu oleh prinsip kasih sayang, *justice*, dan *fairness*; 4. mengetahui bahwa al-Qur’an mengenal hirarki nilai-nilai dan prinsip; 5. mengetahui bahwa dibolehkan berpindah dari satu contoh yang kongkret pada generalisasi atau sebaliknya; 6. kehati-hatian harus dilakukan ketika menggunakan teks lain dari tradisi klasik, khususnya yang berkaitan dengan otentisitasnya; 7. fokus utama pada kebutuhan muslim kontemporer. Imam Mawardi, “Islam Progresif dan Ijtihadi Progresif dalam Pandangan Abdullah Saeed”, dalam Tholhatul Choir & Ahwan Fanani (ed.), *Islam dalam Berbagai.*, 533-534.

inheren sama dan harus dilindungi secara konstitusional, 4. berpandangan semua manusia sama, 5. berpandangan bahwa *beauty* merupakan bagian inheren dari tradisi Islam—seni, arsitektur, puisi, maupun musik, 6. mendukung kebebasan berbicara, berkeyakinan, dan berserikat, 7. menunjukkan kasih sayang pada semua makhluk, 8. mengakui dan menghargai hak orang lain, 9. bersikap moderat dan anti-kekerasan dalam menyelesaikan permasalahan masyarakat, dan 10. suka dan antusias ketika mendiskusikan isu-isu yang berkaitan dengan peran agama dalam tataran publik.²³

C. Implikasi untuk Perkuliahan Hukum Islam di PTKI

Mengkaji Islam sekarang tidak cukup dengan pendekatan multidisipliner, namun sudah harus interdisipliner bahkan transdisipliner²⁴; kajian keislaman harus menghubungkan, mengaitkan, bahkan jika mungkin menyatukan antara apa yang selama ini dikenal dengan ilmu Islam dengan ilmu umum, melalui dialektika segitiga: tradisi teks (*ḥaḍarah an-naṣ*), tradisi akademik-ilmiah (*ḥaḍarah al-‘ilm*) dan tradisi etik-kritis (*ḥaḍarah al-falsafah*)²⁵. Jadi, sudah bukan masanya lagi, keilmuan itu berdiri sendiri secara terpisah (*separated entities*), apalagi angkuh tegak kokoh sebagai yang tunggal (*single entity*). Tingkat peradaban manusia yang sangat maju dan kecanggihan teknologi informasi, tidak memberi alternatif lain bagi entitas keilmuan kecuali

²³ *Ibid.*

²⁴ Dengan pendekatan multidisipliner berarti kajian Islam ditelaah dengan berbagai disiplin keilmuan, tanpa diintegrasikan (jalan sendiri-sendiri); pendekatan interdisipliner berarti kajian Islam ditelaah dengan integrasi berbagai disiplin keilmuan; sedangkan pendekatan transdisipliner meniscayakan kajian Islam ditelaah dengan integrasi berbagai disiplin keilmuan yang dapat menciptakan pemahaman baru (sintesis).

²⁵ Akh. Minhaji, *Tradisi Akademik di Perguruan Tinggi*, (Yogyakarta: Suka-Press, 2013), 86; Wuryani Fajar Riyanto, *Filsafat Ilmu Integratif [FIT]*, (Yogyakarta: 2012), 616.

saling bersinergi dan bertegur sapa, baik itu pada level filosofis, materi, strategi maupun metodologinya.

Khusus bagi kajian Hukum Islam, perlu dikembangkan paradigma alternatif pengembangan Ushul Fiqh. Ini karena Ilmu Ushul Fiqh merupakan metodologi terpenting yang ditemukan oleh dunia pemikiran Islam yang tidak dimiliki oleh umat lain. Ilmu ini sebenarnya tidak hanya menjadi metodologi baku bagi hukum Islam saja, tapi merupakan metodologi baku bagi seluruh pemikiran intelektual Islam. Sayangnya, sejarah pemikiran Islam telah mempersempit wilayah kerjanya hanya dalam wilayah pemikiran hukum saja. Maka sangat bisa dimengerti bila dikatakan bahwa kemunduran Fiqh Islam diduga kuat disebabkan oleh kurang relevannya perangkat teoritik ilmu ushul fiqh untuk memecahkan problem kontemporer.²⁶ Menarik untuk dicermati tawaran pemikiran Prof. Dr. H. M. Amin Abdullah, bahwa langkah awal untuk menggapai Fiqh kontemporer itu adalah dengan memetakan paradigma fiqh literalistik, utilitarianistik, dan liberalistic-phenomenologic.²⁷

²⁶ M. Amin Abdullah, "Paradigma Alternatif Pengembangan Ushul Fiqh dan Dampaknya pada Fiqh Kontemporer", dalam Ainurrofiq (ed.), "*Mazhab*" *Jogja Menggagas Paradigma Ushul Fiqh Kontemporer*, cet. 1, (Yogyakarta: Ar-Ruzz Press, 2002), 117.

²⁷ Pemetaan ini meminjam istilah dari Wael B. Hallaq. Dalam paradigma literalistik pembahasan tentang teks begitu dominan (mulai dari *ar-Risālah* dan buku-buku madhhab mutakallimun yang teologis-deduktif, maupun madhhab Hanafiyah yang induktif-analitis. Berlangsung 5 Abad sampai datangnya al-Shāṭibī yang menambahkan teori *maqāṣid al-Sharī'ah*. Meski ilmu ushul fiqh tidak lagi hanya terpaku pada literalisme teks, namun kehadiran al-Shāṭibī sama sekali tidak menghapus paradigma literal, karena hanya melengkapi agar ilmu ushul fiqh dapat lebih sempurna memahami perintah Allah (dalam perspektif filsafat ilmu, al-Shāṭibī belum melakukan apa yang menurut Thomas Kuhn disebut dengan pergeseran paradigma--*paradigm shift*); enam abad kemudian, teori pemikiran al-Shāṭibī pada abad ke-8 H itu direvitalisasi oleh para pembaharu ushul fiqh di dunia modern, seperti Muhammad Abduh, Rashid Rida, Abdul Wahhab Khallaf, 'Allal al-Fasi, dan Hasan Turabi. Mereka tidak menawarkan teori baru, maka mereka dikategorikan sebagai penganut aliran utilitarianisme. Selanjutnya bagaimana teks suci dapat dipahami dan dilaksanakan dalam konteks dunia modern, masih menjadi agenda besar yang sama sekali tidak dapat diselesaikan dengan berpijak pada prinsip *maṣlaḥah* klasik di atas. Muncullah para pemikir modern seperti Muhammad Iqbal, Mahmud Muhammad taha, Abdullah Ahmed an-Na'im, Muhammad said Asmawi, Fazlur Rahman, dan Muhammad Shahrur, yang membangun metodologinya dengan

Tawaran paradigma ushul fiqh baru juga dilontarkan oleh: *pertama*, Fazlur Rahman tentang hubungan relasional-intrinsik antara sisi ideal-moral al-Qur'an dan sisi legal-spesifik dalam tatanan masyarakat (kategorisasi nash normative-universal di satu sisi dan nash praksis temporal).²⁸ Rahman juga menganjurkan dipergunakannya filsafat hermeneutika dalam teori gerak gandanya (*double movement*); *kedua*, Muhammad Syahrur dengan berbagai tawaran metode 'membaca ulang' Islam, seperti kategorisasi ayat-ayat kenabian (*nubuwwah*) dan ayat-ayat kerasulan (*risalah*), pemakaian metode ilmiah (science) dan metode *ta'wil*-nya, pembedaan asasi antara *al-kitāb* dan *al-qur'ān* (*q kecil*), *adh-dhikr*, *al-furqān*, *al-sab' al-mathāni*, *umm al-kitāb*, *tafṣīl al-kitāb*, *al-lawḥ al-mahfūz*, dan *al-imām al-mubīn*, dan berbagai teori baru yang diperkenalkan Syahrur (seperti teori batas/*nazariyyah al-ḥudūd*).

Berbagai tawaran pemikiran tersebut bertujuan untuk mengembangkan ilmu ushul fiqh agar '*ṣāliḥun li kulli zamān wa makān*' dan kajian ilmu-ilmu keislaman bisa transdisipliner. Wa Allāh A'lam.

DAFTAR PUSTAKA

menghubungkan antara teks yang suci dan realitas dunia modern dengan lebih berpijak pada upaya melewati makna eksplisit teks untuk menangkap jiwa dan maksud luas dari teks. Mereka ini dikategorikan pengikut liberalisme keagamaan. *Ibid.* 117-121.

²⁸ Khoiruddin Nashution, "Usul Fiqh: Sebuah Kajian Fiqh Perempuan", dalam *Ibid.*, 248-250.

- Abdullah, M. Amin. *Islamic Studies di Perguruan Tinggi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006.
- “Paradigma Alternatif Pengembangan Ushul Fiqh dan Dampaknya pada Fiqh Kontemporer”, dalam Ainurrofîq (ed.), “*Mazhab” Jogja Menggagas Paradigma Ushul Fiqh Kontemporer*, cet. 1. Yogyakarta: Ar-Ruzz Press, 2002.
- A. Baderin, Mashood. *International Human Rights and Islamic Law*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- Abu Rabi’, Ibrahim M. “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: Hartford Seminary, 2002.
- Abū Zaid, Naṣr Ḥāmid. *Naqd al-Khiṭāb al-Dīniy*. Kairo: Sina, 1994.
- Abu Zaid, Nasr Hamid. *Hermeneutika Inklusif: Mengatasi Problematika Bacaan dan Cara-cara Pentakwilan atas Diskursus Keagamaan*, Terj. Muhammad Mansur dan Khoiron Nahdliyyin. Jakarta: ICIP, 2004.
- Abū Zaid, Naṣr Ḥāmid. *Tektualitas al-Qur’an*. Yogyakarta: LkiS, 2002.
- Adams, Charles J. “Islamic Religious Tradition” dalam Leonard Binder (Ed.), *The Study of Middle East*. New York: John Wiley & Sonns, 1976.
- Adonis, *Ath-Thābit wa al-Mutaḥawwil: Baḥth fī al-Ibda’wa al-Itbā’ ‘Inda al-‘Arab*, Terj. Khoiron Nahdiyyin, “Arkeologi Sejarah Pemikiran Arab-Islam”. Yogyakarta: PT. LkiS Printing Cemerlang, 2009.
- Allen, Douglas. “Phenomenology of Religion”, dalam *The Routledge Companion to The Study of Religion*. London: Routledge, 2005.
- Choir, Tholhatul dan Ahwan Fanani (ed.). *Islam dalam Berbagai Pembacaan Kontemporer*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009.
- <https://id.wikipedia.org/wiki/Pragmatisme>. Akses 4 Mei 2018.
- Al-Jabiri, Abid. *al-Turāth wa al-Ḥadathah, Dirāsāt wa Munāqasāt*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-‘Arabiyah, 1999.
- Minhaji, Akh. *Tradisi Akademik di Perguruan Tinggi*. Yogyakarta: Suka-Press, 2013.
- an-Nai’im, Abdullahi Ahmed. *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Right, and International Law*. New York: Syracuse University Press, 1996.

- Nashution, Khoiruddin. “Usul Fiqh: Sebuah Kajian Fiqh Perempuan”, dalam Ainurrofiq (ed.), *“Mazhab” Jogja Menggagas Paradigma Ushul Fiqh Kontemporer*, cet. 1. Yogyakarta: Ar-Ruzz Press, 2002.
- Osman, Fathi. “Islam and Human Rights: The Challenge to Muslims and the World”, dalam Abdelwahab El-Affendi, *Rethinking Islam and Modernity*. London: The Islamic Foundation, 2001.
- Parluhutan Siregar. “Integrasi Ilmu-Ilmu Keislaman Dalam Perspektif M. Amin Abdullah.” *MIQOT: Jurnal Ilmu-Ilmu Keislaman* 38, no. 2 (2014): 335–54.
<http://jurnalmiqotojs.uinsu.ac.id/index.php/jurnalmiqot/article/view/66>.
- Rahman, Fazlur. *Islam and Modernity, Transformation of an Intellectual Tradition*, Terj. Ahsin Mohammad, “Islam dan Modernitas, tentang Transformasi Intelektual”, cet. 2. Bandung: Pustaka, 2000.
- Riyanto, Wuryani Fajar. *Filsafat Ilmu Integratif*[FIT]. Yogyakarta: 2012.
- Siswanto. “PERSPEKTIF AMIN ABDULLAH TENTANG INTEGRASI INTERKONEKSI DALAM KAJIAN ISLAM.” *Teosofi: Jurnal Tasawuf Dan Pemikiran Islam* 3, no. 2 (2013): 376–409.
<https://doi.org/10.15642/teosofi.2013.3.2.376-409>.