

# EPISTEMOLOGI KEILMUAN *KALAM* DAN FIKIH DALAM MERESPON PERUBAHAN DI ERA NEGARA-BANGSA DAN GLOBALISASI (Pemikiran Filsafat Keilmuan Agama Islam Jasser Auda)

M. Amin Abdullah

UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta  
aminabdullah53@gmail.com

## Abstrak

*Rumpun keilmuan agama Islam meliputi antara lain kalam, tafsir, hadis, fikih, falsafah, tasawuf. Bisa ditambah ulum al-Qur'an, ulum al-hadis, bahasa Arab dengan berbagai cabangnya. Dalam hal "kalam", seringkali lebih populer disebut akidah, sedang fikih disebut syari'ah dan tasawuf disebut akhlak. Maka, trilogi ilmu keagamaan Islam sebagaimana dijumpai dalam pendidikan agama Islam di sekolah meliputi akidah—sebenarnya adalah diskusi tentang kalam/teologi, ibadah—mewakili fikih atau syari'ah dan akhlak—yang akarnya adalah tasawuf. Hubungan intern antar anggota rumpun keilmuan agama Islam seringkali berkaitkelindan, karena antara anggota rumpun tersebut sebenarnya tidak dapat dipisahkan begitu saja. Hubungan antar anggota rumpun ini bukannya seperti hubungan antara matematika, sosiologi dan hukum di mana wilayah bahasannya benar-benar dapat dipisahkan, namun hubungan antar anggota rumpun keilmuan agama Islam sesungguhnya saling terkait antara satu dan lainnya. Dalam pendekatan seperti itu, maka ketika tulisan ini berjudul 'Kalam', sesungguhnya dalam membahasnya secara tidak langsung juga sangat terkait dengan bahasan fikih/syari'ah, falsafah dan tasawuf. Karena "Kalam" di sini penulis pahami sebagai pandangan hidup atau world view keagamaan Islam, yang meliputi berbagai anggota rumpun tadi. Tulisan ini hendak mendiskusikan Jasser Auda terutama terkait pertanyaan apakah world view keagamaan Islam bercorak statis (ghairu qabilin li al-niqash wa taghyir) atautkah sebaliknya, world view keagamaan Islam sesungguhnya dinamis (qabilun li al-niqash wa al-taghyir) sehingga konsep-konsep, pemahaman dan penafsiran lama dan baru dapat didialogkan dan didiskusikan kembali tanpa ketegangan yang tidak perlu karena sejarah perkembangan umat manusia dan sejarah umat Islam terus dan selalu bergerak dan berubah sesuai gerak alam semesta yang tidak begitu dirasakan, namun sesungguhnya planet bumi adalah berputar-bergerak sesuai pergerakan dan perputaran planet yang lain? Dalam tulisan ini, "Kalam" akan dilihat dalam konteks perubahan sejarah pengalaman hidup manusia, dari era tradisional, modern dan postmodern dan kemudian bagaimana Jasser Auda menyikapinya dan bagaimana kira-kira bentuk atau format world view atau Kalam era negara-bangsa dan lebih-lebih di era global seperti saat sekarang ini. Bagaimana implikasi dan konsekuensinya dalam dunia pendidikan, dakwah, hubungan sosial-kemasyarakatan, politik dan begitu selanjutnya.*

**Kata Kunci:** *paradigma, maqashid, kalam, fikih, tasawuf, world view, tradisional, modern, post-modern*

## Abstract

Clumps of Islamic scholarship include, among others, Kalam, Tafsir, Hadith, Fiqh, Philosophy, Mysticism. Also can be added Ulum al-Qur'an, Ulum al-Hadith, Arabic with its various branches. In terms of "Kalam", often more popularly called Aqeedah, Fiqh is called Shariah and Sufism called Akhlaq. Thus, the Islamic religious sciences trilogy as found in Islamic religious education in schools covering Aqidah - actually a discussion on Kalam/ theology, Worship-represented by Fiqh or Shariah-and Akhlaq-whose roots are Tasawwuf. Internal relationships between all disciplines of Islamic sciences are often interrelated, because they are actually could not be segregated and separated. This kind of Islamic sciences relationship are not alike with the relationship between Mathematics, Sociology and Law where their discussions can really be separated, meanwhile the relationships among Islamic sciences indeed interrelated to one another. In such approach, then when the paper titled 'Kalam', in fact it discusses very indirectly related to the discussion of Fiqh / Shari'ah, Philosophy and Mysticism. When mentioned "Kalam" here means a way of life or view of religious Islamic World, which includes a variety of many disciplines in Islamic sciences. This paper is going to discuss Jasser Auda's idea to answer the questions: whether the world view of Islam colored Religiously static (ghairu qabilin li al-niqash wa al-taghyir) or vice versa, the Islamic religious world view actual dynamic (qabilun li al-niqash wa al-taghyir) so that the concepts, understanding and interpretation of the old and new can be moved on a dialogue and discussion without unnecessary tension because of the history of human development and history of Muslims continues and always on the move and change according to the motion of the universe, as in fact the planet is spinning move as the movement and rotation of the other planets. In this paper, "Kalam" will be seen in the context of historical changes in human experience, from the traditional era, then how in the modern and postmodern as well as contemporary Muslim intellectuals, as Jasser Auda react it and how about the form or format Kalam world view in a nation-state era and in the global era like nowadays. What are the implications and consequences on education, propaganda, social-community relations, politics and so on.

**Keywords:** paradigm, maqashid/purposes, kalam, fikih, tasawuf, world view, traditional, modern, post-modern

## Pendahuluan

Dalam khazanah pemikiran keagamaan Islam, khususnya dalam pendekatan usul fikih, dikenal istilah *as-tsawabit* (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 "*as-tsabit*" *wa* "*al-mutahawwil*" (Adonis, 2002). Sedang dalam pendekatan *falsafah (philosophy)*, sejak Aristotle hingga sekarang, juga dikenal apa yang disebut "Form" and "Matter".<sup>1</sup> Belakangan, di lingkungan khazanah keilmuan antropologi (agama), khususnya dalam lingkup pendekatan fenomenologi agama, dikembangkan analisis pola pikir yang biasa disebut *General Pattern* dan *Particular Pattern*.<sup>2</sup> Logika berpikir filosofis ini, jika dipetakan secara lebih antropologis, sebenarnya mencakup tiga lapis entitas, yaitu (1) *Ideo-fact*, yang mencakup *value*, nilai-nilai, *belief*, *thought*, ide dan *worldview* secara lebih umum; (2) *Socio-fact*, yaitu ketika ide, nilai dan pemikiran tersebut masuk ke dalam dunia sosial, maka ia membentuk kelompok-kelompok, organisasi-organisasi, denominasi, sekte, paguyuban yang mempunyai *behaviour* (perilaku), *attitude* (sikap) dan membentuk pola-pola hubungan sosial yang kompleks; (3) *Arti-fact*, yaitu representasi dan simbolisasi hubungan antara keduanya dalam dunia fisik seperti bangunan tempat beribadah (masjid, gereja, sinagog, klenteng), lembaga-lembaga sosial-keagamaan, ekonomi, budaya, benda-

benda seni, alat-alat musik, objek-objek ritual, makam dan begitu seterusnya adalah hal-hal yang tidak terpisahkan dari keterjalinan antara *ideo-fact* dan *socio-fact*.<sup>3</sup>

Merupakan pertanyaan yang sulit dijawab bagaimana 'logika berpikir' tersebut dapat dioperasionalkan di lapangan ketika umat Islam menghadapi perubahan sosial yang begitu dahsyat? Bahkan nilai-nilai pun bergerak-berubah sesuai dengan perkembangan sosial dan kultural. Dalam praktiknya, tidak mudah mengoperasionalkannya di lapangan pendidikan, dakwah, hukum dan begitu seterusnya, karena masing-masing orang dan kelompok (*Socio-fact*) telah terkurung dalam *preunderstanding*, *taqlid-taqlid*, *habits of mind* yang telah dimiliki, membudaya dan dalam batas-batas tertentu bahkan membelenggu. Oleh karenanya, banyak keraguan untuk memasuki pembaharuan dan penyempurnaan serta benturan di sana sini, baik pada tingkat *person* atau individu, lebih-lebih pada tingkat sosial dan kelompok. Seringkali alat analisis entitas berpikir dalam dua tradisi khazanah keilmuan yang berbeda ini, yakni **usul fikih** (agama) dan **falsafah** (filsafat dan sains) bertentangan, berbenturan dan berseberangan. Masih jauh dari upaya ke arah pengembangan menuju ke Dialog dan Integrasi.<sup>4</sup> Perbedaan yang tajam antara kedua tradisi keilmuan dan corak berpikir dalam menganalisis dan memetakan persoalan sosial-keagamaan yang dihadapi dan jalan keluar yang hendak diambil inilah yang menjadi topik sentral dalam upaya merekonstruksi dan membangun paradigma epistemologi keilmuan Islam kontemporer, termasuk di dalamnya *Kalam*, yang sedang dicoba dirumuskan ulang secara serius oleh para pembaharu pemikiran Islam antara lain seperti Muhammad Abduh, Fazlur Rahman, Mohammad Iqbal, dan para teolog dan pemikir Muslim kontemporer seperti Jasser Auda, Abdullah Saeed, dan Fethullah Gulen. Pemikir Muslim kontemporer yang lain masih banyak. Jasser Auda hanya sebagai contoh bagaimana para ulama kontemporer merespon perkembangan dan perubahan yang berlangsung di era sekarang.

Mengangkat tema rekonstruksi **epistemologi** keilmuan *Kalam*, termasuk di dalamnya hukum Islam di era **negara-bangsa** dan **globalisasi** dalam satu keutuhan pembahasan berarti harus ada kesediaan untuk mempertemukan dan mendialogkan antara kedua model entitas berpikir yang sulit di atas. Tidak bisa membicarakan yang satu dan meninggalkan yang lain. Kecuali, kalau topik pembahasan diubah menjadi hanya membicarakan salah satu di antara kedua tema tersebut. Membicarakan epistemologi keilmuan *Kalam* dan studi Islam saja atau hanya negara-bangsa dan globalisasi saja. Di sini sulitnya mengangkat tema pembahasan seperti di atas, karena para pelaku di lapangan (*socio-fact*) harus bersedia mendialogkan, mendekatkan dan mempertemukan antara keduanya secara adil, proporsional dan bijak. Harus ada kesediaan dan mentalitas (*ideo-fact*) untuk saling 'take' and 'give', saling mendekat, dialog, konsensus, kompromi dan negosiasi. Tidak boleh ada pemaksaan kehendak dari salah satu dari keduanya. Tidak ada pula perasaan yang satu merasa ditinggal oleh yang lain. Oleh karenanya, perlu disentuh bagaimana struktur bangunan dasar yang melandasi cara berpikir umat manusia (*humanities*) secara umum dan sekaligus juga harus disentuh bagaimana bangunan dasar cara berpikir keagamaan Islam secara khusus (*ulum ad-din*). Ketika menyebut epistemologi keilmuan *kalam* dan *ulum ad-din* secara umum, mau tidak mau para ahli dan peneliti harus bersentuhan dengan keilmuan atau pendekatan usul fikih, sedang menyebut perubahan di era global—yang melibatkan pengalaman umat manusia pada umumnya, (*humanities*)—mau tidak mau perlu mengenal ruang lingkup cara berpikir secara lebih umum, sehingga harus bersentuhan dan berkenalan dengan metode filsafat (rasional) dan metode berpikir sains (empiris) pada umumnya.

Dalam perspektif seperti itu, dalam tulisan ini, saya akan membawa peta percaturan dunia epistemologi studi Islam, *Kalam* dan hukum Islam dalam menghadapi perubahan di dunia global

lewat seorang pemikir Muslim kontemporer yaitu Jasser Auda dari Qatar/Dublin.<sup>5</sup> Ada beberapa alasan mengapa dipilih Jasser Auda tersebut. *Pertama*, karena dia hidup di tengah-tengah arus deras perubahan sosial yang dahsyat pada era global sekarang ini. *Kedua*, dia sengaja dipilih untuk mewakili suara 'intelektual' minoritas Muslim yang hidup dalam dunia baru, di wilayah mayoritas non-Muslim. Dunia baru tempat dia tinggal dan hidup sehari-hari bekerja, berpikir, melakukan penelitian, berkontemplasi, berkomunitas, bergaul, berinteraksi, berperilaku, bertindak, dan mengambil keputusan. Dia hidup di tempat yang sama sekali berbeda dari tempat mayoritas Muslim dari mana mereka berasal. Dia mengalami sendiri bagaimana 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. *Ketiga*, Jasser Auda—penulis, dan peneliti tersebut mempunyai kemampuan untuk mendialogkan dan mempertautkan antara paradigma *ulum ad-din*, *al-fikr al-Islami* dan *dirasat Islamiyyah* kontemporer dengan baik. Yakni, *ulum ad-din* (*kalam*, *fikih*, *tafsir*, *ulum al-Qur'an*, *hadis*) yang didialogkan, dipertemukan dengan sungguh-sungguh—untuk tidak menyebutnya diintegrasikan—dengan *dirasat Islamiyyah* yang menggunakan sains modern, *social sciences* dan *humanities* kontemporer sebagai pisau analisis dan cara berpikir keagamaannya.<sup>6</sup>

Dengan kata lain, perubahan di era globalisasi yang dinyatakan dalam judul tulisan ini adalah perubahan sosial dalam *praxis*, dalam praktik hidup sehari-hari, dan bukannya perubahan dalam era 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 perubahan di era global itu sendiri, baik dari segi transportasi, komunikasi, ekonomi, ilmu pengetahuan, teknologi, budaya dan begitu seterusnya. Bukan globalisasi yang diteoritisasikan dan dibayangkan oleh para intelektual/teolog Muslim yang tinggal dan hidup di negara-negara berpenduduk mayoritas Muslim, dan tidak atau belum merasakan bagaimana tinggal dan hidup sehari-hari di negara-negara non-Muslim, pencetus dan penggerak roda globalisasi. Dalam skala yang lebih mikro, persoalan yang sama juga dihadapi dan dirasakan para pemikir Muslim pada tingkat lokal (nasional), yaitu, perjumpaan dan dialog antara "agama" (*ulum al-diin*; *fiqh al-siyasah* era abad tengah) berhadapan atau berjumpa dengan konsep "negara" (*nation-state*; *fiqh al-siyasah era modern*) yang cara dan tolak ukur berpikirnya sama sekali berbeda.

Lewat lensa pandang seperti itu, ada hal lain yang hendak ditegaskan pula di sini bahwa manusia Muslim yang hidup saat sekarang ini di manapun mereka berada adalah warga dunia (*global citizenship*), untuk tidak mengatakan hanya terbatas sebagai warga lokal (*local citizenship*). Sudah barang tentu, dalam perjumpaan antara *local* dan *global citizenship* ini ada pergumulan dan pergulatan identitas yang tidak mudah. Ada dinamika dan dialektika antara keduanya, antara *being a true Muslim* atau *being a member of tribe or ethnicity* dan sekaligus sebagai *being member of nation state* dan *being a member of global citizenship*. Perjumpaan dan pergumulan identitas ini pasti akan berujung pada pencarian sintesis baru yang dapat memayungi dan menjadi jangkar spiritual bagi mereka yang hidup dalam dunia baru dan dalam arus pusaran perubahan sosial yang mengglobal sifatnya. Selain itu, juga ingin menyadarkan manusia Muslim yang tinggal di negara-negara Muslim mayoritas, bahwa di sana 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. Sekarang kita juga perlu belajar menerima kehadiran pemikiran Muslim dari London, Koln, Berlin, Paris, Melbourne, Washington DC, Michigan, Houston, New York, Chicago dan lain-lain.

## Pendekatan *Systems* dalam Pemikiran *Kalam* dan 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 Fikih diperoleh dari Universitas Islam Amerika, Michigan, pada fokus kajian Tujuan Hukum Islam (*Maqashid al-Syari'ah*) tahun 2004. Gelar B.A diperoleh dari Jurusan Islamic Studies pada Islamic American University, USA, tahun 2001 dan gelar B.Sc diperoleh dari Engineering Cairo University, Egypt Course Av., tahun 1988. Ia memperoleh pendidikan al-Qur'an dan ilmu-ilmu Islam di Masjid al-Azhar, Kairo.

Jasser Auda adalah direktur sekaligus pendiri Maqashid 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 Fikih 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 kontributor untuk laporan kebijakan yang berkaitan dengan minoritas Muslim dan pendidikan Islam kepada Kementerian Masyarakat dan Dewan Pendanaan Pendidikann Tinggi Inggris, dan telah menulis sejumlah buku; yang terakhir dalam bahasa Inggris, berjudul *Maqashid al-Syariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach* (London: IIIT, 2008). Tulisan yang telah diterbitkan berjumlah 8 buku dan ratusan tulisan dalam bentuk jurnal, tulisan media, kontribusi tulisan di buku, DVD, ceramah umum, dan jurnal online yang tersebar di seluruh dunia. Selain itu, banyak penghargaan yang telah ia terima.<sup>7</sup>

Dari otobiografi di atas jelas tergambar bagaimana kegelisahan akademik seorang Jasser Auda ketika bergumul dalam persoalan ijtihad dan jihad berpikir untuk memperbaharui dan mengembangkan pemikiran *Kalam* dan teori hukum Islam tradisional. Baginya, setiap klaim atau slogan yang menyatakan bahwasanya “pintu ijtihad tidak tertutup” maupun “membuka pintu ijtihad adalah merupakan suatu keharusan” sama-sama mengalami jalan buntu (*intellectual impasse*) karena menurutnya belum tergambar secara jelas bagaimana **metode dan pendekatan** yang digunakan dan bagaimana aplikasi dan realisasinya di lapangan, khususnya dalam pengembangan dan pembaharuan kurikulum, silabi dan buku literatur standar yang digunakan dalam pendidikan Islam secara umum. Seperti Mohammad Syahrur dari Syria, dia adalah berlatar belakang pendidikan teknik/insinyur. Berbekal keahlian dalam dua bidang keilmuan, yaitu metode sains dan metode agama inilah ia ingin menyumbangkan keahlian dan keilmuannya untuk membantu rekan-rekannya yang menghadapi jalan buntu intelektual ketika hendak membuka pintu ijtihad.<sup>8</sup> Karir studi akademiknya pun ia rancang sedemikian terprogram sejak dari mulai menguasai bidang fikih, usul fikih, hukum Islam, teori maqashid sampai menguasai teori *Systems* yang biasa digunakan dalam wilayah sains 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—dalam bahasa keilmuan sekarang disebut dengan pendekatan multidisiplin, interdisiplin dan juga transdisiplin—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 seperti saat sekarang ini. Begitu kira-kira, kalau saya ingin membahasakan ulang keprihatinan Jasser Auda.

## Metode dan Pendekatan dalam Filsafat Ilmu Keagamaan Islam

Ilustrasi 'kunci' pintu yang saya sebut di atas, dalam istilah epistemologi dan filsafat ilmu kontemporer adalah *approaches* atau berbagai pendekatan. Richard C. Martin memberi judul bukunya *Approaches to Islam in Religious Studies*. Jasser Auda menggunakan istilah *A Systems Approach* dalam bukunya. Dalam bahasa keilmuan Islam tradisional biasa disebut *at-thariqah* (metode), sehingga sangat populer pembedaan antara *al-maddah* (materi) dan *at-thariqah* (metode). Lalu, dikenallah adagium *at-thariqah ahammu min al-maddah* (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 (methods)** seseorang memang dituntut untuk berpikir dan bertindak kreatif dan inovatif, serta komitmen. Dorongan dan panggilan dari dalam (*inner calling*) untuk selalu melakukan inovasi dalam bidang tugasnya masing-masing. Sedang penekanan pada **pendekatan (approaches)** memang diperlukan persyaratan yang lebih dari persyaratan yang biasa berlaku dalam metode. Dalam *approaches* terkandung syarat yang tidak tertulis bahwa seseorang, baik guru, dosen, peneliti, hakim agama, pejabat publik, bahkan da'i dan *leaders of influence*, yang selalu berurusan dengan masalah sosial-kemasyarakatan, harus bersedia dan terpanggil untuk melakukan penelitian (*research*) dan studi perbandingan (*comparasion*) dengan cara melibatkan disiplin ilmu-ilmu dan pengalaman-pengalaman bidang lain yang relevan untuk membangun kemampuan analisis yang lebih komprehensif, teliti dan akurat, sehingga pemahaman, uraian-uraian, simpulan-simpulan dan fatwa-fatwanya lebih mencerminkan realitas kehidupan yang lebih utuh. Begitu juga dalam bidang *Kalam*, hukum Islam dan bidang-bidang ilmu keislaman yang lainnya, persyaratan tersebut berlaku sepenuhnya, tanpa terkecuali.

Setidaknya, ada 2 (dua) *approaches* yang perlu dikuasi sekaligus secara profesional, yaitu pertama, *approaches* yang berhubungan erat dengan dimensi waktu atau **kesejarahan** dan kedua, *approaches* yang berhubungan erat dengan **konsep dan pemikiran kefilosofan**. Dalam hal yang terkait dengan dimensi waktu dan kesejarahan ada 3 (tiga) lapis kunci pintu untuk mempelajari dan menganalisis pemikiran *Kalam* dan hukum Islam dalam upaya untuk membuka pintu ijtihad kontemporer, yaitu kunci pintu teori hukum era tradisional, modern dan *post-modern* (Auda, 2008: 253). Dengan menggunakan metode perbandingan pemikiran *Kalam* dan hukum Islam yang teliti, ketiga kunci pintu pisau bedah analisis pemikiran hukum tersebut digunakan semua oleh Jasser Auda untuk membuka horison dan kemungkinan membangun bangunan epistemologi keilmuan *Kalam* baru di era kontemporer dalam menghadapi globalisasi. Berbeda dari teori *Post Modernism* yang biasa digunakan oleh sebagian pemikir dan teolog 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: 191).

Jika diskusi tentang *Kalam* dan hukum Islam di dunia Islam pada umumnya berkisar pada isu syari'ah, usul fikih dan fikih, maka Jasser Auda mengambil jalan lain. Dia tetap menekankan pentingnya ketiga isu penting tersebut, tetapi dia menggeser paradigma pendekatannya lewat pintu

masuk **Maqashid** (Tujuan Utama) dari agama yang *diperbaharui*. Tidak hanya teori, metode dan pendekatan kalam/fikih tradisional dan kalam/fikih modern yang ia cermati dan gunakan, tetapi juga teori, metode dan pendekatan kalam dan fikih *post-modern* juga ia gunakan, dengan beberapa catatan kritis sudah barang tentu. Maqashid menjadi pangkal tolak berpikir untuk pengembangan pemikiran *Kalam* dan hukum Islam di era kontemporer, era globalisasi. Bukunya yang berjudul *Maqashid al-Syariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach* merupakan pesan yang jelas-tegas bagaimana ide pembaharuan *Kalam* dan hukum Islam berikut epistemologinya akan dirumuskan kembali (*reconstruction*) dan ke mana tujuan akhir yang hendak dituju. Teori Maqashid sebenarnya bukanlah konsep dan hal baru dalam dunia berpikir *Kalam* dan hukum Islam. *Kulliyat al-khams/lima prinsip dasar dalam beragama (hifdz al-din/menjaga/melindungi agama, hifdz al-aql/melindungi akal pikiran, hifdz al-nasl/melindungi keluarga, hifdz al-irdh/melindungi kehormatan dan hifdz al-maal/melindungi harta benda)* nya al-Syatibi sangatlah populer di dunia usul fikih dan fikih dalam pemikiran hukum Islam. Umumnya, formula ini sudah dianggap baku dan tidak perlu dipertanyakan ulang seiring dengan perkembangan dan perubahan jaman.

Berbeda dari para pendahulunya, Jasser Auda tidak meng"iya"kan begitu saja konsep tersebut, tanpa catatan kritis apapun, tapi mengajukan pertanyaan penting yang ditujukan ke umat Islam, lebih-lebih para cerdik cendekiawan dan ulamanya, yang hidup di era sekarang ini. Jika *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 keadilan, pemberdayaan wanita, partisipasi politik, dan kesempatan yang sama untuk semua warganegaranya malah rendah? (Auda, 2008: XXII). *What went wrong?* Apa yang salah dalam hal ini semua? Bisakah kita mengkritisi kembali bangunan epistemologi keilmuan *Kalam* dalam Islam dan di bidang hukum Islam ini dan bagaimana implikasinya dalam wilayah pendidikan dan dakwah Islam?<sup>9</sup> Tugas yang tidak mudah, karena asas dan prinsip dasar *al-kulliyat al-khams* tersebut telah mengakar, mendarah dan mendaging, alias membudaya dalam pola pikir umat Islam di manapun mereka berada sehingga sangat sulit untuk dikritisi dan dirumuskan ulang. Pola pikir atau *worldview* keagamaan ini telah menjadi *preunderstanding, habits of mind, taqalid* dan bahkan menjadi *affective history* nya umat Islam di manapun mereka berada. Akan sangat sulit sekali mengubahnya. Itulah batu karang budaya pemikiran keagamaan Islam yang dihadapi oleh Jasser Auda dan dicoba untuk diurainya kembali asal-usul, perubahan dan perkembangannya lewat pendekatan *Systems*.

### **Pertama, Pendekatan Waktu dan Kesejarahan dalam *Kalam* dan Fikih**

Langkah dan pendekatan (*approach*) pertama yang dilakukan adalah membuat peta sejarah perkembangan pemikiran *Kalam* dan hukum Islam lintas jaman dengan teliti, mulai dari era pemikiran *Kalam* dan fikih Islam tradisional, Islam modern sampai pemikiran *Kalam* dan fikih Islam *post-modern*. Dengan membaca dan meneliti literatur yang melintasi tiga jaman tersebut, ditemukan varian-varian yang sangat beraneka ragam pola pemikiran epistemologi *Kalam* dan fikih yang berbeda-beda untuk masing-masing tahapan sejarah tadi. Yang membedakan pemikir *Kalam* atau teolog Muslim kontemporer, khususnya Jasser Auda, dengan para pemikir *Kalam* sebelumnya

adalah digunakannya tabel-tabel, grafik-grafik penjelas yang dibuat berdasar data dan fakta empiris yang dikumpulkan, kemudian dianalisis secara kuantitatif maupun kualitatif. Sebelum masuk ke rincian karakteristik ketiga model peradaban *Kalam* dan fikih Islam yang beredar luas di masyarakat saat sekarang ini, perlu dibangun alat analisis dan kerangka teori yang kuat untuk akhirnya dapat membantu menjelaskan persamaan dan perbedaan antara ketiga kategori tersebut. Yang sering dilupakan oleh umat beragama, khususnya Islam, adalah adanya variasi tingkatan otoritas (*hujjiyyah*) dalam argumentasi keagamaan. Tingkatan otoritas (*hujjiyyah*) sebenarnya tidak hanya dua, seperti yang biasa dipahami selama ini, yaitu tingkat argumentasi yang tertinggi (*proof/hujjah*) dan yang terendah (*buthlan/void*).<sup>10</sup> Di antara keduanya masih ada 5 (lima) jenis tingkatan yang lain, yaitu interpretasi apologetik (*apologetic interpretation*), perlu penafsiran (*mu'auwal*), perlu bukti-bukti pendukung (*isti'nas*), ada catatan atau kritik kecil (*fihī shai'*), dan perlu diinterpretasikan secara radikal (*radical interpretation*). Dalam budaya Muslim, pada umumnya, yang biasa ramai-bersitegang dan tidak jarang menimbulkan konflik sosial yang berkepanjangan adalah antara para penggemar, pendukung dan pengikut fanatik-dogmatik corak tafsir "apologetic interpretation" dan penggemar, pendukung dan pengikut fanatik-dogmatik corak tafsir "radical interpretation". Lantaran dorongan nafsu sosiologis, kullu hizbin bima ladaihim farihun (setiap kelompok pasti akan puas dan membangga-banggakan kelompoknya sendiri-sendiri di atas kelompok yang lain), maka mereka lupa bahwa mereka sesungguhnya masih dalam satu atap payung besar langit-langit suci (*the sacred canopy*) spiritualitas syariah yang sama, hanya penafsiran fikihnya saja yang berbeda-beda.

Selain itu, masih juga perlu dipertimbangkan berbagai sumber hukum yang lain, yang juga dianggap mempunyai otoritas sendiri, seperti prinsip-prinsip kemanfaatan tertinggi (*maslahah*), argumen rasional, nilai dan hak-hak universal "modern". Oleh karenanya, pada era sekarang, tidak bisa tidak, ada berbagai sumber "baru" dalam pemikiran *Kalam* dan penetapan hukum Islam, selain dari ayat-ayat al-Qur'an dan hadis-hadis nabi. Antara lain, *masalih* (*Islamic higher interests*) yang diambil dan diintisarikan dari ayat-ayat al-Qur'an dan hadis nabi, kemudian ketentuan-ketentuan fikih mazhab, yaitu hukum yang diperoleh dari mazhab-mazhab fikih tradisional, kemudian disusul dengan argumen-argumen rasional (*rationality*), yakni penyandaran otoritasnya hanya pada akal pikiran manusia, tidak hanya semata-mata pada sumber-sumber pengetahuan yang berasal dari luar akal pikiran (ketuhanan). Yang terakhir adalah nilai-nilai modern (*modern values*) yang biasanya bersumber dari deklarasi universal tentang hak-hak asasi manusia dan kesepakatan-kesepakatan internasional lainnya serta undang-undang negara yang disetujui oleh parlemen setempat (*nation-states*).

Uraian singkat di atas menggambarkan dengan jelas bahwa sumber-sumber pemikiran *Kalam* dan fikih dalam peradaban hukum Islam sepanjang masa tidak hanya diambil dari wahyu (*revelation*), tetapi juga dari pengalaman manusia (*human experience*). Perumusan nilai dan hukum Islam hampir-hampir sulit dihindari dari campur tangan atau intervensi *human experience*, karena dalam memahami ayat-ayat al-Qur'an juga melalui perantara kitab-kitab tafsir yang disusun oleh para *mufassir*, begitu juga dalam memahami tradisi kenabian, sejak dari periwayatannya (*riwayah*) yang melibatkan *sanad* dan *isnad*, sampai ke *dirayah* yang memang dari awal melibatkan *human judgements*. Apalagi yang terkait dengan *maslahah*. Untuk menyimpulkan kepentingan dan tujuan terpokok dari wahyu, manusia (*mutakallimun*, *mufassirun*, *fukaha'* dan *ushuliyyun*) sepenuhnya menggunakan akal pikiran dan melibatkan pemahaman manusia (*human cognition*). Semua *human experience*, tidak bisa tidak, pasti terkait dan melibatkan peran, persepsi dan kemampuan intelektual, sosial, budaya dan sains yang dimiliki para ahli hukum (*jurist's worldview*).



Poin ini hendak menegaskan bahwa pandangan dunia para ahli agama dan para ahli hukum agama dan *leaders of influence* yang terkait dengan keagamaan memerlukan pembaharuan dan penyegaran data keilmuan yang mereka miliki. Artinya, pemahaman keagamaan dan hukum agama khususnya juga memerlukan data-data dan pandangan keilmuan dari berbagai disiplin. Sedangkan ketentuan-ketentuan hukum fikih tradisional yang dibuat oleh para ahli fikih adalah berupa pendapat hukum (*fatawa*), biasanya diberikan dalam konteks historis dan geografis tertentu. Gambaran ini menunjukkan bahwa ketentuan-ketentuan hukum tersebut juga lebih dekat ke pengalaman manusia (*human experience*) dari pada wahyu (*revelation*). Apalagi dalam dua kelompok terakhir, yaitu norma-norma rasional (*rational norm*) dan deklarasi hak-hak asasi manusia. Norma-norma rasional adalah merupakan ekspresi pengalaman manusia, meskipun dapat saja dibentuk melalui persepsi populer tentang Islam. Begitu juga hal-hal yang terkait dengan hak-hak asasi manusia. Seluruh politisi dan negarawan dalam negara bangsa, sebagai anggota Perserikatan Bangsa-Bangsa diwajibkan untuk meratifikasi deklarasi universal tentang hak-hak asasi manusia. Deklarasi ini mewakili pengalaman manusia yang ultim dalam membentuk hukum dan perundangan-perundangan negara. Beberapa ilmuwan studi keislaman sekarang berpendapat bahwa deklarasi hak-hak asasi manusia adalah merupakan sumber hukum Islam yang paling dibenarkan (*the most justifiable source of Islamic law*) (Auda, 2008: 159-160).

Persilangan (*cross cutting*) dan pergumulan pendapat antar berbagai peringkat validitas otoritas (*hujjiyyah*)—dari tingkat yang tertinggi (*proof/hujjah*) sampai tingkat yang terendah (*buthlan/void*)—dan *range* spektrum yang begitu luas yang menghubungkan antara wahyu (*revelation*) dan pengalaman manusia (*human experience*) adalah yang membentuk peradaban *Kalam* dan fikih Islam kontemporer. Lazimnya perjalanan sebuah peradaban, ia mengalir mengikuti aliran perjalanan sejarah peradaban kemanusiaan. Pertemuan, perdebatan, pergumulan, kontestasi, adaptasi, adopsi, penolakan dan resistensi, hibridasi akan selalu mewarnai sepanjang sejarah peradaban Islam. Perjalanan tersebut berbeda dari perjalanan peradaban Islam yang pernah dilalui pada abad tengah, karena pada era sekarang budaya Islam juga berhadapan dengan peradaban sains dan teknologi yang diusung dan dimotori oleh budaya Barat. Bahkan dalam perjumpaan dengan budaya Barat kontemporer, memunculkan generasi baru Muslim minoritas di Barat yang corak berpikirnya juga akan berbeda dari corak berpikir Muslim mayoritas di Timur. Untuk dapat *survive*, generasi baru minoritas Muslim yang tinggal di Barat juga dituntut untuk melakukan “*fresh*” ijtihad sehingga mereka dapat menyelesaikan dan mendamaikan berbagai persoalan kebudayaan mereka dengan budaya lokal setempat. Hasil ijtihad baru ini sudah barang tentu belum tentu disetujui oleh kolega mayoritasnya di Timur. Hasil ijtihad mereka pun akan berhadapan dengan ijtihad Muslim mayoritas di Timur. Peradaban Islam ke depan akan selalu diwarnai perjumpaan dan pergumulan budaya (*cultural encounters*) setiga ini. Peradaban Muslim mayoritas di negara-negara mayoritas Muslim di Timur dalam perjumpaan dan dialognya dengan peradaban Muslim minoritas di Barat, dan sekaligus dalam perjumpaan dan dialog mereka dengan peradaban Barat dan lainnya (China, India, Jepang, Korea, Brazil) dan lain-lain. Untuk menjembatani perjumpaan, persilangan, pergumulan dari berbagai budaya tersebut, filsafat Islam dan pemikiran *Kalam* kontemporer diharapkan mengambil peran positif dan konstruktif untuk dapat ikut membantu arah perubahan (Lihat ilustrasi persilangan berbagai kecenderungan pemikiran Islam pada daftar lampiran).

Ada 3 (tiga) corak dan trend pemikiran *Kalam* dan fikih atau juga biasa disebut pemikiran Islam kontemporer yang tersebar luas di komunitas Muslim di manapun mereka berada. Pertama, *Islamic Traditionalism*. Ada 4 varian di sini. 1) *Scholastic Traditionalism*, dengan ciri berpegang teguh pada salah satu mazhab fikih tradisional sebagai sumber hukum tertinggi, dan hanya membolehkan ijtihad, ketika sudah tidak ada lagi ketentuan hukum pada mazhab yang dianut. 2) *Scholastic Neo-*

*Traditionalism*, bersikap terbuka terhadap lebih dari satu mazhab 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 mazhab fikih dalam Islam, hingga sikap terbuka pada mazhab Sunni atau Syi'ah saja. 3) *Neo-Literalism*, kecenderungan ini berbeda dengan aliran *literalism* klasik (yaitu mazhab Zahiri). *Neo-literalism* ini terjadi pada Sunni maupun Syi'ah. Perbedaan *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 maqashid sebagai sumber hukum yang sah (*legitimate*). Contoh *neo-literalism* saat ini adalah aliran Wahabi. 4) *Ideology-Oriented Theories*. Ini adalah aliran *traditionalism* yang paling dekat dengan *post-modernism* dalam hal mengkritik modern '*rationality*' dan nilai-nilai yang bias '*euro-centricity*', '*west-centricity*'. Salah satu sikap aliran ini adalah penolakan mereka terhadap demokrasi dan sistem demokrasi, karena dinilai bertentangan secara fundamental dengan sistem Islam.<sup>11</sup> (Lihat gambar ilustrasi di bawah tentang pola pikir *Islamic Traditionalism*)

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 pemikiran dan pemahaman Islam dan penafsiran kembali (*re-interpretation*). Ada 5 varian di sini. 1) *Reformist Reinterpretation*; dikenal juga sebagai '*contextual exegesis school*' atau menggunakan istilah Fazlur Rahman '*systematic interpretation*'. Contoh, Muhammad Abduh, Rasyid Rida dan al-Tahir Ibn Asyur 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, 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 *Maslahah-based approach* ini berusaha untuk menghindari kelemahan sikap apologetik, dengan cara melakukan pembacaan terhadap *nash*, dengan penekanan pada *maslahah* yang hendak dicapai, seperti Mohammad Abduh dan al-Tahir ibn Asyur yang menaruh perhatian khusus pada *maslahah* dan maqashid dalam hukum Islam, sehingga mereka menginginkan reformasi dan revitalisasi terhadap hukum Islam yang terfokus pada metodologi baru yang berbasis maqashid. 5) *Usul Revision*. Tendensi ini berusaha untuk merevisi usul fikih, 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 fikih dari hukum Islam itu sendiri.'<sup>12</sup> Beberapa nama disebut sebagai contoh, antara lain Mohammad Abduh (1849-1905), Muhammad Iqbal (1877-1938), Rashid Rida, al-Tahir ibn Asyur, al-Tabatabai, 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 (Lihat ilustrasi gambar di belakang tentang pola pikir *Islamic Modernism*)

Ketiga, *Post-modernism*. Metode umum yang digunakan tendensi ini adalah '*deconstruction*', dalam *style* Derrida. Ada 6 varian di sini. 1) *Post Structuralism*; berusaha membebaskan

masyarakat dari otoritas *nash* 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 memengaruhi 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 mazhab 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 Syahrur dan yang lain-lain<sup>13</sup> (Lihat ilustrasi gambar di belakang tentang pola pikir *Post-Modernism*)

Dengan mencermati seluruh metode dan pendekatan yang digunakan oleh para pemikir *Kalam* dan hukum Islam, yang dipetakannya menjadi Tradisionalisme, Modernisme dan Postmodernisme, Jasser Auda kemudian mengajukan pendekatan *Systems* untuk membangun kerangka pikir baru untuk pengembangan hukum Islam di era global-kontemporer. Hasil penelitian terhadap ketiga kecenderungan (trend) pemikiran *Kalam* dan hukum Islam di atas dinyatakan sebagai berikut: *Current applications (or rather, mis-applications) of Islamic Law are reductionist rather than holistic, literal rather than moral, one-dimensional rather than multidimensional, binary rather than multi-valued, deconstructionist rather than reconstructionist, and causal rather than teleological* (Auda, 2008: xxvii). Penerapan—atau lebih tepat disebut kesalahpenerapan—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 menghidari dan menghilangkan sedapat mungkin kekurangan-kekurangan yang disebut tadi.

## **Kedua, Pendekatan Filsafat *Systems* dalam *Kalam* dan Fikih**

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

Jasser Auda menggunakan teori, pendekatan dan analisis *Systems* untuk merumuskan kembali dan membangun epistemologi keilmuan *Kalam* dan hukum Islam di era global, setelah dengan cermat mengulas tiga tahapan sejarah panjang pemikiran hukum Islam seperti telah diuraikan di atas. Dapat ditegaskan di sini sekali lagi bahwa **tanpa melibatkan dan menggunakan ide-ide, pikiran-pikiran, hasil penelitian yang relevan dari disiplin ilmu yang lain, seperti sosiologi, antropologi, psikologi, komunikasi dan sains pada umumnya, maka penelitian yang terkait dengan teori fundamental *Kalam* dan hukum Islam akan tetap 'terjebak' dalam batas-batas literatur-literatur tradisional berikut manuskrip-manuskripnya, dan pemikiran *Kalam* 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 masyarakat multikultural-multireligi seperti di era global sekarang ini.** Oleh karenanya, upaya untuk membangun paradigma dan merekonstruksi epistemologi keilmuan *Kalam* dan hukum Islam era sekarang, tidak bisa tidak kecuali dengan cara menggunakan pendekatan multidisiplin, interdisiplin, bahkan transdisiplin. Ahli hukum Islam kontemporer harus familiar dengan studi sosial dan sensitif ketika bersentuhan dengan isu-isu *humanties* kontemporer secara lebih dekat lagi.

Akan disinggung secara singkat 6 fitur ramuan epistemologi hukum Islam kontemporer, yang menggunakan pendekatan *Systems*. Enam fitur ini dimaksudkan untuk mengukur dan sekaligus menjawab pertanyaan bagaimana maqashid *as-syari'ah* diperankan secara nyata dalam metode pengambilan hukum dalam berijtihad di era sekarang. Bagaimana kita dapat menggunakan **Filsafat *Systems* Islam (*Islamic Systems Philosophy*)** dalam teori dan praktik yuridis, agar supaya pemikiran *Kalam*/teologi Islam dan hukum Islam tetap dapat diperbaharui (*renewable*) dan hidup (*alive*)? Bagaimana pendekatan *Systems* yang melibatkan *cognition, holism, openness, interrelated hierarchy* dan *multidimensionality* dan *purposefulness* dapat diaplikasikan dan dipraktikkan dalam pemikiran *Kalam* dan teori hukum Islam? Bagaimana kita dapat menemukan kekurangan-kekurangan yang melekat pada teori-teori klasik (*tradisional*), *modern* dan *post-modern* dalam pemikiran *Kalam* dan hukum Islam dan berupaya untuk menyempurnakan dan memperbaikinya? **Secara intelektual, upaya ini sangat penting artinya karena keberhasilan dan kegagalannya tidak hanya berakibat pada pola pembentukan pemikiran *Kalam* dan praktik hukum Islam (*syari'ah*) dalam masyarakat luas era sekarang, tetapi lebih dari itu.** Ia akan berpengaruh secara langsung terhadap bangunan materi pendidikan dan pengajaran agama Islam di setiap lapis dan jenjangnya, rumusan teori, metode dan pendekatan, bahkan pada kurikulum, silabi dan literatur yang digunakan dalam perkuliahan jenjang S1, 2 dan 3, baik di Pendidikan Islam, Ushuluddin, Hukum/Syari'ah, Dakwah, Budaya dan Sosial, bahkan fakultas sains di lingkungan UIN/IAIN/STAIN maupun di perguruan tinggi Islam swasta dan perguruan tinggi umum lainnya. Pada gilirannya akan membentuk pola pikir para pemimpin komunitas Muslim dan pola hubungan sosial-kemasyarakatan secara luas dalam kehidupan masyarakat Muslim penggunaanya.

### **Enam Fitur Pendekatan *Systems* dalam Pemikiran *Kalam* dan Studi Hukum Islam**

Istilah "epistemologi" seringkali terlalu abstrak bagi budaya akademik yang kurang memahami pentingnya filsafat untuk studi dan pengembangan keilmuan. Untuk menyederhanakannya, saya pernah menulis kerangka dan item-item pola pikir epistemologis dalam pemikiran Islam. Dengan cara meringkas uraian al-Jabiry dalam bukunya *Bunyah al-Aql al- Arabiy: Dirasah Tahliliyyah*

*Naqdiyyah li Nudzumi al-Ma'rifah fi Tsaqafah al-Arabiyyah*, saya meringkasnya menjadi 10 item, yaitu origin (asal-asul), metode (proses dan prosedur berpikir), pendekatan (*approach*), kerangka teori (*theoretical framework*), fungsi dan peran akal, tipe argumen dalam berkomunikasi, tolak ukur validitas keilmuan, prinsip-prinsip dasar, kelompok ilmu pendukung dan hubungan antara subjek dan objek (Abdullah, 2006: 215-6). Dengan cara yang lain, Jasser Auda ingin menjelaskan problem epistemologi hukum Islam dalam 6 fitur yang akan dibahas secara singkat berikut ini. Keenam fitur inilah yang membentuk jaringan *Systems* berpikir dalam *Kalam* dan hukum Islam di era perubahan sosial yang sangat dahsyat sekarang ini.

1. **Kognisi (*cognitive nature*)** dari hukum Islam. Berdasarkan perspektif teologi Islam, fikih adalah hasil penalaran dan refleksi (ijtihad) manusia terhadap *nash* (teks kitab suci) sebagai upaya untuk menangkap makna tersembunyi maupun implikasi praktisnya. Para ahli fikih maupun *kalam* (*mutakallimun*) bersepakat bahwa Allah tidak boleh disebut *sebagai faqih* (*jurist* atau *lawyer*), karena tidak ada yang tersembunyi bagi-Nya. Oleh karena itu, fikih merupakan bagian dari kognisi manusia atau a *matter of human cognition* (*idrak*) dan pemahaman (*fahm*). Meminjam istilah yang digunakan Ibn Taimiyyah, bahwasanya hukum fikih selama ini adalah merupakan pemahaman atau hasil bentukan kognisi dari para ahli agama atau fukaha (*fi dzihni al-faqih*). Dengan demikian, sangat dimungkinkan memiliki kelemahan dan kekurangan. Dalam khazanah filsafat ilmu kontemporer, hal-hal yang terkait dengan isu ini dikenal dengan istilah *the fallibility* atau *the corrigibility of knowledge*<sup>15</sup> (ilmu pengetahuan apapun, termasuk di dalamnya konsepsi dan teori keilmuan keagamaan yang disusun oleh para cerdik pandai (fukaha; ulama) dapat saja mengalami kesalahan dan ketidaktepatan). Sebagai konsekwensinya, pemahaman fikih pada era tertentu dan tingkat capaian pendidikan manusia era tertentu serta perkembangan ilmu pengetahuan era tertentu dapat diperdebatkan dan dapat diubah ke arah yang lebih tepat dan lebih baik (*qabilun li al-niqasy wa al-taghyir*), kata Mohammad Arkoun, seperti yang sering saya kutip dalam berberapa tulisan saya. Gambaran atau fitur *cognitive nature of Islamic Law* ini penting untuk memvalidasi kebutuhan terhadap suatu pemahaman yang pluralistik bagi seluruh mazhab fikih (Auda, 2008: 46).

Dengan demikian, fikih merupakan persepsi dan interpretasi seseorang, sekumpulan orang atau kelompok, yang bersifat 'subjektif'. 'Subjektif' di sini tidak saja berarti hanya terbatas pada 'individu-individu', tetapi terlebih-lebih lagi adalah 'kelompok', 'golongan', 'mazhab', organisasi sosial-keagamaan, bahkan organisasi sosial-politik, untuk tidak menyebut seluruh *al-firqah al-Islamiyyah* (berbagai kelompok yang hidup di internal kehidupan umat Islam). Sayangnya, metode ijtihad fikih dan hasilnya seringkali dipersepsikan sebagai 'aturan Tuhan' Islam) yang tidak bisa diganggu gugat. **Sedangkan filsafat ilmu-ilmu keagamaan Islam dengan tegas menyatakan bahwa ayat-ayat al-Qur'an adalah wahyu, tetapi interpretasi ulama atau faqih terhadap ayat-ayat tersebut bukanlah wahyu.**<sup>15</sup> Persepsi yang keliru ini seringkali memang dengan sengaja dipelihara dan dikukuhkan, demi melestarikan berbagai kepentingan sedikit orang, pemimpin atau organisasi yang "kuat" tertentu (Auda, 2008: 93). Jasser Auda memberi contoh tentang *ijma'* (*consensus*). Meskipun terdapat perbedaan besar atas berbagai keputusan *ijma'*, namun sebagai ulama fikih menyebutnya sebagai *dalil qath'i* yang setara dengan *nash* (*dalilun qath'iyyun ka an-nash*), dalil dibuat oleh pembuat syari'at (*dalilun nassha bih as-syari'*), dan bahkan menyatakan bahwa penolak *ijma'* adalah kafir (*jahid al-ijma' kafir*). Pembaca yang familiar dengan literatur fikih dan kalam 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 di*ijma'*kan dalam kitab tersebut tidaklah akurat, sebab persoalannya sendiri masih menjadi masalah *khilafiyah* (perbedaan pendapat). Seperti persoalan menolak *ijma'* dianggap kafir, persoalan tidak ikutnya perempuan dalam salat jamaahnya laki-laki, dan penyelenggaraan pembayaran empat dinar emas sebagai *jizyah* (pajak) (Auda, 2008: 93).

Berbeda dari pandangan di atas, Jasser Auda berpendapat bahwa *ijma'* bukan merupakan sebuah sumber hukum, akan tetapi hanya sebuah mekanisme pertimbangan atau sistem pembuatan kebijakan yang dilakukan oleh banyak pihak. Oleh karena itu, *ijma'* sering disalahgunakan oleh sebagian ulama untuk memonopoli fatwa demi kepentingan sekelompok "elite". Sampai sekarang, prinsip-prinsip itu masih sangat mungkin dipakai sebagai mekanisme untuk membuat fatwa yang bersifat 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: 193-194).

2. **Utuh (Wholeness);** saling terkait antar berbagai komponen atau unit yang ada). Salah satu faktor yang mendorong Jasser Auda menganggap penting komponen *wholeness* dalam pendekatan *systems*nya adalah pengamatannya terhadap adanya kecenderungan beberapa ahli hukum Islam untuk membatasi pendekatan berpikirnya pada pendekatan yang bersifat *reduksionistic* dan *atomistic*, yang umum digunakan dalam usul fikih. Para ahli usul fikih 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 fikih, tetapi belum sampai masuk ke persoalan ketidakpastian dalil tunggal yang didasarkan atas parsialitas dan atomisitas yang melatarbelakangi cara berpikir kausalitas.<sup>16</sup> Sedangkan pada era sekarang ini, penelitian di bidang ilmu alam dan sosial telah bergeser secara luas dari '*piecemeal analysis*', *classic equations* dan *logical statements*, menuju pada penjelasan seluruh fenomena dalam istilah-istilah yang bersifat *holistic systems*. 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, di mana 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 fikih yang menurut para ahli fikih (*jurists*), posisinya lebih unggul dibandingkan hukum yang bersifat tunggal dan parsial (*single and partial rulings*) (Auda, 2008: 46-7).

Memasukkan pola dan tata berpikir holistik dan sistematis ke dalam dasar-dasar *Kalam* dan pemahaman hukum Islam (usul fikih) 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 *nash* (al-Qur'an maupun Hadis) secara lebih utuh, baik yang bersifat *juz'i* (*part*) maupun *kully* (*whole*) secara bersama-sama. Sebagai contoh memahami hukum poligami tidak cukup lagi hanya dengan mengutip satu ayat saja (Surat al-Nisa', 3), melainkan juga harus membandingkan dengan keseluruhan ayat al-Qur'an yang lain yang memiliki relevansi dengan hukum poligami (seperti al-Nisa', 129).<sup>17</sup> Dalam hal ini, seorang dapat memanfaatkan metode *maudhu'i* atau biasa disebut dengan tafsir tematik agar mendapatkan pemahaman yang 'relatif' lebih utuh dalam memahami ayat-ayat al-Qur'an.<sup>18</sup>

Para modernis Muslim akhir-akhir ini mengintrodusir aplikasi yang signifikan tentang prinsip holistik ini. Tafsir Hasan Turabi, misalnya, yang berjudul *Tafsir al-Tauhid* jelas-jelas memperlihatkan pendekatan holisme. Turabi menguraikan bahwa pendekatan kesatuan (*tauhid*) 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 tatanan 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 spiritualitas dalam satu pendekatan yang *holistik*.

3. ***Openness (Self-Renewal)***. Teori *Systems* membedakan antara sistem 'terbuka' dan sistem 'tertutup'. Sistem yang hidup adalah sistem yang terbuka. Ini berlaku untuk organisme yang hidup, juga berlaku pada sistem apapun yang ingin *survive* (bertahan hidup). Sistem dalam *Kalam* dan hukum Islam adalah sistem yang terbuka (*open system*). Seluruh mazhab dan mayoritas ahli fikih selama berabad-abad telah setuju bahwa *ijtihad* itu sangat penting bagi hukum Islam, karena *nash* itu sifatnya terbatas, sedangkan peristiwa-peristiwa itu tidak terbatas (*al-nushush mutanahiyah wa al-waqai' ghairu mutanahiyah; specific scripts are limited and events are unlimited*). Akhirnya, metodologi usul fikih mengembangkan mekanisme tertentu untuk menghadapi kasus-kasus baru yang ditemui ketika berinteraksi dengan lingkungan. Mekanisme *qiyas*, *maslahah* dan mengakomodasi tradisi (*i'tibar al-urf*) adalah beberapa contohnya. Mekanisme-mekanisme seperti itu perlu lebih dikembangkan lagi dalam rangka memberi ruang fleksibilitas atau ruang gerak yang lebih elastis bagi *Kalam* dan fikih serta hukum Islam agar dapat menghadapi lingkungan pada masa kini yang terus berubah secara cepat, termasuk perkembangan dari biologi ke bioteknologi, penemuan DNA, dan begitu seterusnya. Belum pula perlu mempertimbangkan bahwa masalah yang dihadapi minoritas Muslim di Barat adalah sangat berbeda dari masalah yang dihadapi mayoritas Muslim di negara-negara berpenduduk Muslim mayoritas di Timur. **Untuk konteks di tanah air, fenomena sesat-menyesatkan di kalangan intern umat Islam sendiri juga memerlukan analisis keilmuan yang lebih integratif-interkoneksi antara *Kalam* dan fikih di satu sisi, dan di sisi lain diperlukan masukan dan sentuhan keilmuan sosiologi, antropologi dan sejarah. Ke depan jangan sampai muncul lagi anggapan, bahkan keyakinan bahwa "fatwa" (fatwa keagamaan) adalah *syai'un* (suatu hal) sedang "'unf'" (tindakan kekerasan/violence) yang timbul akibat keluarnya fatwa keagamaan tersebut**

adalah *syai'un akhar* (suatu hal yang lain). Oleh karenanya, mekanisme dan tingkat *keterbukaan keilmuan* ini merupakan fitur penting dan berguna untuk mengembangkan dan menganalisis secara kritis terhadap bangunan sistem berpikir kalam, fikih dan usul fikih maupun sub-sub sistem keilmuan Islam yang berada di bawahnya.

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* 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 *Kalam* dan fikih 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: 202).

Pandangan hidup keagamaan Islam era kontemporer pastinya berbeda dari pandangan hidup keagamaan era abad-abad terdahulu. Ahli hukum agama (Islam) 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 *Kalam* dan ahli hukum yang tidak memiliki '*competent worldview*' pastinya tidak berkompoten pula untuk membuat, merumuskan apalagi mengeluarkan putusan-putusan keagamaan atau fatwa-fatwa fikih yang tepat. Dengan tegas, untuk meningkatkan kualitas kompetensi para ahli *Kalam* (*mutakallimun*) dan para ahli hukum Islam (*fukaha*) 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 Ramadan (*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, 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 ilmunan ilmu-ilmu alam dan atau ilmu-ilmu sosial (Auda, 2008: 204-6).<sup>19</sup>

*Kedua*, *self-renewal* lewat keterbukaan filosofis. Secara historis, tidak bisa dibantah bahwa mayoritas para sarjana Islam, khususnya yang terdidik lewat mazhab 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 metafisika yang tidak Islami. Tuduhan murtad (*apostasy*) beredar di mana-mana. Fatwa-fatwa seperti itu keluar dari para ahli<sup>20</sup> hukum Islam terkenal seperti Ibn Aqil (w. 1119 M), an-Nawawi (w. 1277 M), as-Sayuti (w. 1505 M), al-Qushairi (w. 1127 M), as-Syarbini (w. 1579 M) dan Ibn Salah (w. 1246 M). Tapi al-Ghazali (w. 1111 M), begitu juga al-Amidi (w. 1236 M) dan al-Subki (w. 1374 M) mempunyai pendapat yang sedikit berbeda di sini. Dia membedakan antara apa-apa yang **dapat** dipinjam dari non-Muslim (saat itu adalah tradisi keilmuan Yunani/Aristotle), yaitu hal-hal yang terkait dengan bidang metodologi "*abstract tools*" dan apa yang **tidak dapat** dipinjam dari non-Muslim (Auda, 2008: 209). 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: 209).

Jasser Auda menyayangkan mengapa para ahli teori hukum Islam, dan para ahli *Kalam* sudah barang tentu, 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. S. Mill, namun sekali lagi hukum Islam dan *Kalam* tidak dapat mengambil manfaat dan tidak menggunakannya dalam bangunan dasar cara berpikirnya. Juga sumbangan Ibn Rusyd. Metode Ibn Rusyd 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 Rusyd 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 Rusyd 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: 210-11).

4. ***Interrelated Hierarchy***. Menurut ilmu kognisi (*cognitive science*), ada 2 alternatif teori penjelasan tentang kategorisasi yang dilakukan oleh manusia, yaitu '*feature-based categorisations*' dan '*concept-based categorisations*'. Jasser Auda lebih memilih kategorisasi yang berdasarkan "concept" untuk diterapkan pada *Usul-al Fikih*. 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 kriteria multi-dimensi, yang dapat mengkreasikan sejumlah kategori secara simultan untuk sejumlah entitas-entitas yang sama (Auda, 2008: 48-49).

Salah satu implikasi dari fitur *interrelated -hierarchy* ini adalah baik *daruriyyat*, *hajiyyat* maupun *tahsiniyyat*, dinilai sama pentingnya. Lain halnya dengan klasifikasi al-Syatibi (yang menganut *feature-based categorizations*), sehingga hirarkhinya bersifat kaku. Konsekwensinya, *hajiyyat* dan *tahsiniyyat* selalu tunduk kepada *daruriyyat*. Contoh penerapan fitur *interrelated -hierarchy* adalah baik salat (*daruriyyat*), olah raga (*hajiyyat*) maupun rekreasi (*tahsiniyyat*) adalah sama-sama dinilai penting untuk dilakukan. Begitu juga hubungan antara *general maqashid*, *partial maqashid* dan *special maqashid* adalah *interrelated hierarchy*, bukannya *separated hierarchy* (Lihat ilustrasi gambar di belakang tentang hubungan antar ketiganya).

5. **Multi-dimensionality.** Dalam terminologi teori *Systems*, dimensionalitas memiliki dua sisi, yaitu, 'rank' dan 'level'. 'Rank' menunjuk pada sejumlah dimensi yang terkait dengan 'ruang', sedang 'level' menunjuk pada sejumlah kemungkinan tingkatan atau 'intensitas' dalam satu dimensi. Cara berpikir pada umumnya dan berpikir keagamaan khususnya, seringkali dijumpai bahwa fenomena dan ide diungkapkan dengan istilah yang bersifat dikhotomis, bahkan berlawanan (*opposite*), seperti agama/ilmu, fisika/metafisika, mind/matter, empiris/rasional, deduktif/induktif, realis/nominalis, universal/particular, kolektif/individual, teleologis/deontologis, objektif/subjektif, dan begitu seterusnya. Berpikir dikotomis seperti itu sebenarnya hanya merepresentasikan satu tingkat aras berpikir saja (*one-rank thinking*), karena hanya memperhatikan pada satu faktor saja. Padahal pada masing-masing pasangan di atas, dapat dilihat saling melengkapi (*complementary*). Contoh, agama dan ilmu dalam penglihatan awam bisa jadi terlihat kontradiksi, dan ada kecenderungan meletakkan agama atau wahyu ilahi sebagai lebih sentral atau lebih penting, akan tetapi jika dilihat dari dimensi lain, keduanya dapat saling melengkapi dalam upaya manusia untuk mencapai kebahagiaan atau jika dilihat dari upaya manusia untuk menjelaskan asal mula kehidupan, dan begitu seterusnya. Begitu juga *mind* dan *matter* dapat dilihat sebagai dua hal yang 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, *qath'iy/zhanny*, menang/kalah, hitam/putih, tinggi/rendah, baik/buruk dan begitu seterusnya (Auda, 2008: 50).

Analisis Sistemik memperlihatkan bahwa pola pikir *Kalam* dan mazhab 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 *nash*. Dalam pengetahuan ulama tradisional, sesuai dengan pemahaman yang terdapat dalam kitab klasik (*kitab kuning*), konsep *dalil nash* dibagi menjadi dua: *qath'i (sudah pasti)* dan *zhanni* (belum pasti). Kemudian *nash qath'i* ini, oleh ulama tradisional dibagi menjadi tiga, yaitu *qath'iyyat ad-dilalah* (arti kebahasaannya pasti), *qath'iyyat as-tsubut* (keotentikan sejarahnya/ kesahihannya pasti) dan *al-qath'i al-mantiqi* (logikanya

pasti) (Auda, 2008: 214). Sebenarnya konsep *qath'i* ini yang merumuskan adalah ulama tradisional berdasarkan *dugaaan* mereka, yang kemudian dinyatakan sebagai 'kebenaran pasti'. Saat sekarang ini, untuk mengukur dan memvalidasi "kebenaran" hendaknya diukur dengan ukuran apakah ditemukan bukti pendukung atau tidak? Semakin banyak bukti pendukung, maka semakin kuatlah tingkat 'kebenaran pastinya' (*the principle of evidentialism*). Sedang Khaled 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 (el-Fadl, 2001).

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'arudh al-adillah*, dan lebih-lebih persoalan sosial-ekonomi dalam hubungannya dengan agama, yang jauh lebih kompleks. Menurut Jasser, untuk mengatasi problematika ini, para ulama fikih kontemporer seharusnya menggunakan kerangka pikir *maqashid*, yaitu *mengambil skala prioritas pada teks dengan mempertimbangkan kondisi sosial yang ada dan tidak sekedar menganggap satu teks bertentangan dengan teks yang lain*, kemudian dihapus, ditunda atau diberhentikan (*mauquf*). Sebab, bagaimana mungkin firman-firman Allah yang diturunkan oleh Allah sendiri saling bertentangan? Membenarkan permasalahan *ta'arud*, justru akan merendahkan dan menuduh bahwa firman Allah tidak sempurna (Auda, 2008: 216).<sup>21</sup>

Konsep *naskh* dan *tarjih* hanyalah menambah beban ketidak-fleksibelan atau kekakuan dalam hukum Islam. Refleksi mendalam tentang kedua pasang ayat atau periwayatan yang dianggap bertentangan menunjukkan bahwasanya ketidaksepakatan dalam pemahaman dapat saja disebabkan karena perbedaan di seputar lingkungan atau keadaan yang mengitari periwayatan tersebut, seperti situasi perang dan damai, kemiskinan dan kemakmuran, kehidupan desa dan kota, musim panas dan musim dingin, sakit dan sehat, tua dan muda, tingkat literasi dan pendidikan masyarakat dan seterusnya. Oleh karenanya, perintah atau anjuran al-Qur'an atau tindakan dan keputusan Nabi, sebagaimana diceriterakan oleh para pengamat dan pemerhatinya, dapat diduga sangat mungkin dapat berbeda-beda antara yang satu dan lainnya. **Ketidakmampuan para ahli Kalam dan hukum Islam 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 *Kalam* dan ahli hukum untuk menanggapi kedua konteks tersebut secara proporsional. Jika cara berpikir ini digabungkan pula dengan metode berpikir yang memisahkan segala sesuatu secara biner secara ketat pula, maka hasil yang diperoleh adalah kesimpulan bahwa kebijakan dan aturan khusus yang sesungguhnya dimaksudkan hanya berlaku pada situasi dan kondisi tertentu saja akan dibuat menjadi universal dan berlaku selamanya (Auda, 2008: 222).<sup>22</sup>

Jasser Auda mengajak para pembacanya untuk secara sungguh-sungguh mulai mempertimbangkan dan menggunakan pendekatan kritis dan multi-dimensi terhadap teori *Kalam* dan 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 pemikiran *Kalam* dan 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 mazhab-mazhab berpikir, harus ditambah pula dimensi budaya dan sejarah, atau ruang dan waktu. Jika segmen-segmen tadi yang tidak terhubung dengan baik, maka ia tidak akan dapat membentuk gambaran pemikiran *Kalam* dan realitas hukum Islam yang utuh, kecuali jika kita mampu menjelaskannya kembali lewat skema keterhubungan yang sistemik dan keterhubungan secara struktural antar berbagai segmen tersebut. Jasser berkeyakinan bahwa pendekatan yang kritis, multi-dimensi, berpikir berbasis 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: 226-7).

6. ***Purposefulness/Maqashid-based approach*** (selalu mengacu kepada Tujuan Utama). Kelima fitur yang dijelaskan di depan, yaitu kognisi (*cognitive nature*), utuh (*wholeness*), keterbukaan (*openness*), hubungan hirarkis yang saling terkait (*interrelated hierarchy*), multidimensi (*multidimensionality*), dan sekarang ditambah *purposefulness* sangatlah saling berkaitkelindan, saling berhubungan satu dan lainnya. Masing-masing fitur berhubungan erat dengan yang 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/maqashid*. **Teori maqashid menjadi proyek kontemporer untuk mengembangkan dan mereformasi hukum Islam. Teori maqashid 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 pemikiran *kalam*, fikih dan teori usul fikih dan dapat pula menunjukkan beberapa kekurangannya (*inadequacies*) nya (Auda, 2008: 228).

Ada pertanyaan yang perlu diajukan. Mengapa prinsip Maqashid tidak begitu populer di lingkungan usul fikih dan hukum Islam pada umumnya? Menurut Jasser Auda mungkin usul fikih, sesuai dengan era perkembangan awalnya, masih dipengaruhi oleh pola pikir prinsip kausalitas 'ala filsafat Yunani. Implikasi dari ekspresi atau istilah yang digunakan teks/*nash* tidak memasukkan *a purpose implication (dilalah al-maqashid)*. Ekspresi atau ungkapan yang jelas (Imam Hanafi menyebutnya *'ibarah*; Imam Shafi'i menyebutnya *sarih*), yaitu jenis pembacaan langsung terhadap *nash* diberikan prioritas melebihi bentuk-bentuk ekspresi lainnya. Pembacaan seperti ini meniscayakan bentuk pemahaman yang literal (*literal meaning*) dalam bentuk *muhkam*, *nash* dan *zahir*. Sedangkan ekspresi maqashid (*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 (zhanniyyah)* (Auda, 2008: 226-7).

Kurangnya *implication of purpose (dilalah al-maqashid)* 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 yang bersifat pasif. Sedangkan dalam 'purpose' (tujuan), sesuatu yang digerakkan bersifat self-active. Pada tataran perbuatan, cause mengacu pada masa lampau, sedangkan purpose mengacu pada masa depan. Dunia eksternal, ketika dipertanyakan alasan dari suatu proses, maka pertanyaan itu merujuk kembali ke belakang (masa lampau), sedangkan keinginan (will) mengarahkannya ke (masa) depan..... Perbuatan dan perbuatan dengan tujuannya adalah sinonim (acting and acting with a purpose are synonymous). Perbuatan tanpa tujuan adalah sesuatu yang sama mustahilnya dengan akibat tanpa adanya sebab (Auda, 2008: 229).*

Lebih jauh lagi, Geny menyerukan suatu metode yang memberikan signikansi yang lebih terhadap "tujuan perundang-undangan' (*legislative intent*) yang diderivasi dari teks, kemudian memandu keputusan seorang penafsir (*dictates the interpreter's decision*). Namun, seruan-seruan ini tidak terwujud menjadi sebuah perubahan besar dalam metodologi umum hukum positif saat ini. Jadi, peningkatan '*purposefulness*' merupakan komponen yang dibutuhkan oleh filsafat hukum secara general. Sedangkan dalam sistem hukum Islam, *the implication of the purpose (dilalah al-maqashid)* merupakan ekspresi baru yang akhir-akhir ini mengemuka di kalangan modernis Islam, dalam rangka memodernisasi usul fikih. Selama ini, secara umum, *dilalah al-maqashid* memang belum dinilai sebagai *dilalah qath'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 *nash*.

Berdasar landasan berpikir tersebut, Jasser Auda berkeyakinan bahwa tujuan dari hukum Islam (*maqashid al-Syariah 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 (*maqashid*) (Auda, 2008: 55).

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

- 1) *Istihsan (yuridical preference)* berdasarkan *maqashid*. Selama ini, *istihsan* dipahami sebagai upaya untuk memperbaiki metode *qiyas*. Menurut Jasser Auda, sebenarnya permasalahannya bukan terletak pada '*illat* (sebab), melainkan pada *Maqashidnya*. Oleh sebab itu, *Istihsan* hanya dimaksudkan untuk mengabaikan implikasi *qiyas* dengan menerapkan *maqashidnya* 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 *maqashid* dalam penalaran hukumnya. Bagi pihak yang tidak mau menggunakan *istihsan*, dapat mewujudkan *maqashid* melalui metode lain yang menjadi pilihannya (Auda, 2008: 239).
- 2) *Fath Dzarai' (opening the means)* untuk mencapai *maqashid/tujuan* yang lebih baik. Beberapa kalangan Maliki mengusulkan penerapan *fath dzarai'* di samping *sadd dzarai'*. Al-Qarafi

menyarankan, jika sesuatu yang mengarah ke tujuan yang dilarang harus diblokir (*sadd dzarai'*) maka semestinya sesuatu yang mengarah ke tujuan yang baik harus dibuka (*fath dzarai'*). Untuk menentukan peringkat prioritas harus didasarkan pada maqashid. Dengan demikian, dari kalangan Maliki ini, tidak membatasi diri pada sisi konsekwensi negatifnya saja, tetapi memperluas ke sisi pemikiran positif juga (Auda, 2008: 241).

- 3) *'Urf (customs)* dan tujuan universalitas. Ibn Asyur menulis Maqashid *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 maqashidnya. Argumen yang ia kemukakan sebagai berikut. **Hukum Islam harus bersifat universal, sebab ada pernyataan bahwa hukum Islam dapat diterapkan untuk semua kalangan, di manapun dan kapanpun, sesuai dengan pesan yang terkandung dalam sejumlah ayat al-Qur'an dan hadis. Nabi memang berasal dari Arab, yang saat itu merupakan kawasan yang terisolasi dari dunia luar, yang kemudian berinteraksi secara terbuka dengan dunia luar. Agar tidak terjadi kontradiksi, maka sudah semestinya pemahaman tradisi lokal (baca: Arab) tidak dibawa ke kancah tradisi internasional. Jika dipaksakan maka kemaslahatan tidak dapat dicapai dan tidak sesuai dengan Maqashid al-Syariah.** Oleh sebab itu, kasus-kasus tertentu dari *'urf* tidak boleh dianggap sebagai peraturan universal. Ibn Ashur mengusulkan sebuah metode untuk menafsirkan teks/*nash* melalui pemahaman konteks budaya Arab saat itu. Demikian, Ibn Asyur membaca riwayat dari sisi tujuan yang lebih tinggi, dan tidak membacanya sebagai norma yang mutlak (Auda, 2008: 242).
- 4) *Istishab (preassumption of continuity)* berdasarkan maqashid. Prinsip *istishab* adalah bukti logis (*dalilun 'aqliyyun*). Tetapi, penerapan prinsip ini harus sesuai dengan maqashidnya. Misalnya, penerapan asas "praduga tak bersalah sampai terbukti bersalah" (*al-ashlu bara'at al-dzimmah*), maqashidnya adalah untuk mempertahankan tujuan keadilan. Penerapan "praduga kebolehan sesuatu sampai terbukti ada dilarang (*al-aslu fi al-ashya'i al-ibahah hatta yadullu al-dalil 'ala al-ibahah*) maqashidnya adalah untuk mempertahankan tujuan kemurahan hati dan kebebasan memilih (Auda, 2008: 243).

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

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

Begitu pula hubungan antara keenam fitur yang dirumuskan Jasser Auda, yaitu kognisi (*cognition*; pemahaman keagamaan Islam selalu terkait dengan kemampuan akal pikiran dalam memahami dan melakukan interpretasi); utuh (*wholeness*; kehidupan beragama Islam sangat kompleks, perlu dipahami secara utuh, baik bahasa (teks), teologi, sosial, politik, budaya, hukum, sains, dan membaca al-Qur'an dan Hadis juga perlu utuh, tidak secara selektif dan terpotong-potong); terbuka (*openness*; hukum Islam tidak boleh tertutup, perlu membuka diri secara keilmuan, tidak eksklusif secara keilmuan, mampu memperbaiki diri dari dalam), hirarki pemahaman hukum agama yang saling terkait (*interrelated hierarchy*), bukan sekedar hanya mendahulukan skala prioritas; multidimensionalitas (*multi-dimensionality*; pemahaman dan penentuan hukum keagamaan (Islam) memerlukan pertimbangan dan pemahaman yang menyangkut banyak dimensi, tidak cukup hanya lewat pemahaman yang bercorak biner, *black and white, dar al-Islam* dan *dar al-harb*, dan selalu mengacu pada tujuan utamanya (*purposefulness*). Masing-masing fitur mempunyai peran dan fungsinya sendiri-sendiri, namun membentuk jaringan (*network*) pemahaman yang rapi sekaligus kompleks. Masing-masing fitur dapat berperan dan berfungsi sendiri-sendiri dan juga berfungsi dalam kaitannya dengan fitur yang lain, baik berfungsi sebagai pengingat, perbaikan, penyempurna, pelengkap, pengoreksi dan begitu seterusnya. Semuanya membentuk satu kesatuan *systems* berpikir keagamaan Islam yang utuh. Begitu salah memahami hubungan antara fitur yang satu dan lainnya, maka kesatuan *systems* pemahaman keagamaan akan terganggu. Jika terganggu, maka proses pemahaman *Kalam* dan pemahaman (hukum) keagamaan (Islam) menjadi tidak jernih, untuk tidak menyebutnya berlawanan dengan perkembangan peradaban manusia. Kesatuan pemahaman keagamaan yang menyangkut hukum, filsafat, pendidikan, dakwah, budaya, sosial, ilmu pengetahuan, politik dan seterusnya perlu menjadi prioritas paradigma baru dalam merekonstruksi kurikulum ilmu *Kalam* dan silabi studi hukum Islam yang akan datang.

Akhirnya, dengan menggunakan pendekatan dan analisis *Systems*, Jasser Auda sampailah kepada usulan dan sekaligus kesimpulan yang mendasar dalam rangka merespon tantangan dan tuntutan era global sekarang, yaitu ketika umat Islam menjadi bagian tak terpisahkan dari penduduk dunia (*world citizenship*), dan bukannya hanya bagian dari penduduk lokal-regional, yang hanya memikirkan dunia lokal-keumatannya sendiri. Masyarakat Muslim kontemporer dimanapun berada sekarang, baik yang terikat dalam negara-bangsa maupun dalam bentuk kenegaraan yang lain, terikat dengan kesepakatan dan perjanjian-perjanjian internasional, khususnya setelah terbentuknya badan dunia seperti Persyarikatan Bangsa-Bangsa (PBB) dengan berbagai urusan sejak dari urusan kesehatan dunia (WHO), pangan-pertanian (FAO), pendidikan dan kebudayaan (UNESCO), perdagangan (WTO), keamanan (Dewan Keamanan PBB), perburuan (ILO), perubahan iklim (*climate change*) dunia dan masih banyak yang lain.. Hukum-hukum yang berlaku di berbagai daerah lokal pun akhirnya bersinggungan dan berjumpa dan berdialog dengan hukum-hukum internasional. Salah satu isu kontemporer yang dihadapi umat Islam sekarang ini adalah tentang hak-hak asasi manusia (HAM). Sebagian umat Islam tidak dapat menerimanya sepenuh hati, karena masih terikat—untuk tidak menyebutnya terbelenggu—dengan konsep maqashid *Syari'ah* yang lama, sedang sebagian besar yang lain menerimanya.<sup>23</sup> Dalam upaya menjembatani gap antara pemahaman 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 post-modern serta menggunakan kerangka analisis *Systems* yang rinci- mengusulkan perlunya pergeseran paradigma teori maqashid lama (klasik) ke teori maqashid yang baru. Pergeseran dari teori maqashid lama ke teori maqashid baru, dengan mempertimbangkan secara serius perkembangan pemikiran warga dunia. Berikut adalah usulannya (Auda, 2008: 21-3) :

Pergeseran Paradigma Teori Maqashid Klasik menuju Kontemporer

No.	Teori Maqashid Klasik	Teori Maqashid Kontemporer
1.	Menjaga keturunan ( <i>al-nasl</i> )	Teori yang berorientasi kepada perlindungan keluarga; kepedulian yang lebih terhadap institusi keluarga.
2.	Menjaga akal ( <i>al-'Aql</i> )	Melipatgandakan pola pikir dan research ilmiah; mengutamakan perjalanan untuk mencari ilmu pengetahuan; menekan pola pikir yang mendahulukan kriminalitas kerumunan gerombolan; menghindari upaya-upaya untuk meremehkan kerja otak.
3.	Menjaga kehormatan; menjaga jiwa ( <i>al-'irdh</i> )	Menjaga dan melindungi martabat kemanusiaan; menjaga dan melindungi hak-hak asasi manusia.
4.	Menjaga agama ( <i>ad-Din</i> )	Menjaga, melindungi dan menghormati kebebasan beragama dan berkepercayaan.
5.	Menjaga harta ( <i>al-mal</i> )	Mengutamakan kepedulian sosial; menaruh perhatian pada pembangunan dan pengembangan ekonomi; mendorong kesejahteraan manusia; menghilangkan jurang antara miskin dan kaya.

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

### Endnote:

<sup>1</sup> Menurut penelitian Josep van Ess, di sini lah letak perbedaan yang mencolok antara logika dan cara berpikir *Mutakallimun* dan *Fuqaha* di satu sisi dan *Falasifah* 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, *Maqashid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, London dan Washington: The International Institute of Islamic Thought, 2008, h. 212.

<sup>2</sup> Richard C. Martin menyebut ‘*general pattern*’ sebagai ‘*common pattern*’ atau *the universals of human religiousness*. Lebih lanjut Martin, 1985: 8).

<sup>3</sup> Konsep ini saya kutip dari ceramah Prof. Dr.Tuti Herati di Denpasar, Bali dalam seminar Komisi Kebudayaan, Akademi Ilmu Pengetahuan Indonesia (AIPI).

<sup>4</sup> Diskusi dan pembahasan serius tentang hubungan antara agama dan ilmu (*Religion and Science*) di tanah air, kalau saya tidak salah mengamati, sangat jarang dilakukan. 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 Barbour (1966), juga Rolston 1987). Dalam pemikiran Islam yang sampai ke tanah air masih sangat jarang dilakukan. Upaya-upaya awal dilakukan oleh Mohammad Abid al-Jabiry (al-Jabiri, 2002), juga Mohammad Syahrur (Syahrur, 2000).

<sup>5</sup> Sudah barang tentu masih banyak sekali pemikir Muslim kontemporer yang lain yang mempunyai *concern* dan keprihatinan yang sama, seperti Abdullah Saeed dari Australia, Fethullah Gulen dari Turki/Pensylvania, Mohammad Syahrur (Syiria), Abdul Karim Sorus (Iran), Fatimah Mernissi, Riffat Hassan, Hasan Hanafi (Mesir), Nasr Hamid Abu Zaid (Mesir), Farid Esack (Afrika Selatan), Ebrahim Moosa (Afrika Selatan), Abdullahi Ahmed al-Naim (Sudan), Tariq Ramadan, Omit Safi, Khaled Aboe el-Fadl dan lain-lain seperti Mohammad Arkoun, Muhammad Abid al-Jabiry (Marokko), belum lagi para pemikir muslim dari tanah air. Pengalaman saya mengajar di program paska sarjana IAIN dan UIN, dan lebih-lebih program S 1, masih jarang mahasiswa yang mengetahui dengan baik metode dan buah pikiran para pemikir Muslim kontemporer ini.

<sup>6</sup> Saya telah mengelaborasi hubungan antara ketiga kluster keilmuan Islam, yaitu antara *Ulum al-Din*, *al-Fikr al-Islamy* dan *Dirasat Islamiyyah* dalam tulisan “Mempertautkan *Ulum al-Din*, *Al-Fikr al-Islamy* dan *Dirasat al-Isalimyyah*: Sumbangan Keilmuan Islam untuk Peradaban Global” dalam Saridjo (2009: 261-298).

<sup>7</sup> Lebih jauh tentang Jasser Auda dapat dilacak [www.jasserauda.net](http://www.jasserauda.net) dan juga [www.maqashid.net](http://www.maqashid.net). Jasser Auda telah berkunjung dan memberi ceramah di fakultas Syari’ah dan Hukum UIN Sunan Kalijaga, pada tanggal 12 September 2012 dan melaunching terjemahan bukunya ke dalam bahasa Indonesia yang berjudul *Maqashid bagi Pemula*, terjemahan Abd Mun’im, Suka Press, 2012.

<sup>8</sup> Uraian tentang autobiografi Jasser Auda dan juga Abdullah Saeed sebenarnya dimaksudkan untuk menegaskan bahwasanya kebijakan “linearitas” dalam pengembangan keilmuan tidak begitu dapat membantu pemecahan kompleksitas kehidupan manusia, khususnya di era perubahan sosial yang begitu dahsyat. Diperlukan dialog antara berbagai disiplin ilmu. Kebijakan linearitas dirasakan akan menjadi batu penghalang bagi kemajuan ilmu pengetahuan, khususnya, jika kebijakan tersebut dipahami secara sempit oleh pimpinan perguruan tinggi, lebih-lebih perguruan tinggi agama yang sejak awal memang sudah bersentuhan dengan isu-isu dan permasalahan sosial, kultural, politik, ekonomi, sains dan begitu seterusnya.

<sup>9</sup> Untuk wilayah pendidikan Islam, dapat diperbandingkan dengan pengamatan dan analisis Ibrahim M. Abu-Rabi’ terhadap praktik pendidikan Islam di dunia Muslim sekarang dalam artikelnya, “A Post-September 11 Critical Assesment of Modern Islamic History” dalam Markham (Markham, 2002: 19-52).

<sup>10</sup> Umumnya, argumen keagamaan dalam peradaban Islam selama berabad-abad hanya bertumpu pada dua aras sumbu yang berlawanan, yaitu halal-haram, *qat’y* dan *dzanny*, *haq* dan *batil*, muslim dan kafir dan begitu seterusnya. Berpikir biner seperti ini memang terasa sangat sempit. Jasser Auda ingin menggeser pola pikir yang bercorak *binary opposition* (oposisi biner) menjadi pola pikir keagamaan yang juga perlu mempertimbangkan multidimensionalitas dalam berpikir lewat pendekatan sistem ( *A Systems approach*) yang ia ajukan. bukannya sekedar oposisi biner. Lebih lanjut Jasser Auda (Auda, 2008: 156).

<sup>11</sup> Untuk lebih detil, lebih lanjut Jasser Auda (Auda, 2008: 162-168). Cermati bagaimana Jasser Auda telah secara tegas memasukkan kecenderungan pemikiran politik Islam kontemporer yang radikal dalam varian

kategori pemikiran Tradisional Islam. Bandingkan dengan Abu-Rabi' (Abu-Rabi', 2010).

<sup>12</sup>Untuk lebih detil, lebih lanjut Jasser Auda (Auda, 2008: 168-180).

<sup>13</sup>Lebih lanjut Jasser Auda (Auda, 2008: 180-191).

<sup>14</sup>Dalam pengamatan saya, sudah barang tentu belum tentu benar, karena masih harus dibuktikan dengan penelitian yang mendalam di lapangan, bahwasanya mata kuliah dan diskusi filsafat ilmu di Perguruan Tinggi Agama Islam (PTAI), apalagi di lingkungan di Perguruan Tinggi Umum (PTU), belum pernah bersentuhan dengan sungguh-sungguh bangunan keilmuan ilmu-ilmu agama (Islam). Seolah-olah, para dosen dan guru agama menganggap bahwa ilmu-ilmu agama Islam hanyalah doktrin/dogma yang tidak dapat disentuh, dan melupakan kenyataan bahwasanya ilmu-ilmu tersebut adalah ilmu-ilmu yang disusun dan dikonstruksi oleh akal pikiran manusia Muslim pada zamannya. Alasan yang biasa diungkapkan oleh para dosen filsafat ilmu – jika ditanya mahasiswa – jawabannya karena mereka tidak mengenal apalagi menguasai ilmu-ilmu keagamaan Islam. Dan begitu pula sebaliknya, para guru dan dosen agama di Perguruan Tinggi Agama maupun Umum tidak mengenal dengan baik/profesional tentang filsafat ilmu, lebih-lebih filsafat ilmu yang dikaitkan langsung dengan diskusi keagamaan (Islam). Tentang konsep *The corrigibility of knowledge*, lihat Milton K. Munitz (Munitz, 1981: 31-34).

<sup>15</sup>Bandingkan dengan pandangan Abdul Karim Soroush, cendekiawan dari Iran, yang dikutip Omit Safi dalam Carl W. Ernst (Ernst, 2010: 75).

<sup>16</sup>Para ahli usul fikih terdahulu, seperti Fakhr al-Din al-Razi, telah mengingatkan dari dulu adanya kesulitan ini. Setidaknya ada 9 sebab yang mendasari al-Razi berpendapat bahwa bukti yang berdasarkan pada bahasa (*linguistic evidence/Dalil al Khitab*) dari sebuah *nash* hanyalah bersifat *probable (zanni)*. Lebih lanjut Jasser Auda (Auda, 2008: 197-8).

<sup>17</sup>Disebutkan dalam al-Qur'an, surat al-Nisa', ayat 3 sebagai berikut: " Dan jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yatim (bilamana kamu mengawininya), maka kawinilah wanita-wanita (lain) yang kamu senangi: dua, tiga atau empat. Kemudian **jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil, maka (kawinilah) seorang saja**, atau budak-budak yang kamu miliki. Yang demikian itu adalah lebih dekat kepada **tidak berbuat aniaya'** Sedang surat al-Nisa' ayat 129 sebagai berikut: "Dan kamu sekali-kali tidak akan dapat berlaku adil di antara isteri-isteri(mu), walaupun kamu sangat ingin berbuat demikian, karena itu janganlah kamu terlalu cenderung (kepada yang kamu cintai), sehingga kamu biarkan yang lain terkatung-katung. Dan **jika kamu mengadakan perbaikan dan memelihara diri (dari kecurangan)**, maka sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang". Terjemahan al-Qur'an diambil dari *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, Departemen Agama Republik Indonesia, cetak hitam tambahan saya..

<sup>18</sup>Ketika menulis draft tulisan pada bagian ini, saya lalu teringat ketika diberi amanat mengetuai Majelis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam, PP Muhammadiyah, antara tahun 1995-2000. Ketika itu, saya mengusulkan perlunya penulisan tafsir tematik al-Qur'an, dengan beberapa tema. Atas usulan anggota Majelis, yang pertama diprioritaskan saat itu adalah tafsir tematik yang membahas Hubungan Sosial Antarumat Beragama. Kemudian ditulislah secara kolektif (melibatkan beberapa penulis), dan saya sendiri tidak ikut menulis tetapi ikut mengedit. Dengan persetujuan Pimpinan Pusat terbitlah tafsir tersebut dengan judul *Tafsir Tematik al-Qur'an tentang Hubungan Sosial Antarumat Beragama*, Yogyakarta, Pusataka SM, 2000. Kabarnya, buku tafsir tersebut tidak dicetak lagi, karena adanya keberatan dari sebagian anggota persyarikatan dengan alasan prosedur birokrasi keorganisasian.

<sup>19</sup>Tiba-tiba sekarang saya merasa mendapat dukungan moral dan basis landasan epistemologi keilmuan yang lebih kokoh, dibandingkan ketika saya menulis hal-hal seperti ini pada tahun 1997/1998. Periksa tulisan saya ketika mengambil program posdoktoral di McGill, berjudul "Preliminary Remarks on the Philosophy of Islamic Religious Science", *Al-Jami'ah*, No. 61, TH., 1998, h. 1-26. Artikel ini saya susun khusus untuk mengantisipasi dan mempersiapkan konsep kerangka dasar keilmuan jika memang akan terjadi transformasi kelembagaan dan keilmuan dari IAIN ke UIN. Saat itu, IAIN Yogyakarta dan Jakarta memang sedang diminta BAPENAS untuk menulis proposal ke Islamic Development Bank (IDB). Tulisan ini kemudian diterjemahkan ke Indonesia dengan judul "Pendekatan dalam Kajian Islam: Normatif atau Historis (Membangun Kerangka Dasar Filsafat Ilmi-ilmu Keislaman)". Lihat Abdullah (2006: 26-67), juga Pokja Akademik, *Kerangka Dasar Keilmuan dan Pengembangan Kurikulum: Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta*, Revisi 1, Yogyakarta: Pokja Akademik Uiniversitas Islam Negeri Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2006.

<sup>20</sup> 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*, h. 497-8.

<sup>21</sup> Persoalan yang sama juga dihadapi oleh Abdullahi Ahmed an-Na'im ketika membahas problematika *al-nasikh* dan *al-mansukh*, antara ayat-ayat yang diturunkan di Madinah (Madaniyyah) dan ayat-ayat yang diturunkan di Makkah (Makkiyyah). Sebagian ulama ada yang berpendapat bahwa ayat-ayat yang turun belakangan (Madaniyyah) menghapus ayat-ayat yang turun terlebih dulu (Makkiyyah). An-Naim tidak sependapat dengan cara berpikir seperti itu. Dia memilih menggunakan istilah 'menunda', dan bukannya 'menghapus'. Baik istilah 'menunda' dan lebih-lebih 'menghapus' memang sangat problematik bagi Jasser Auda. Lebih lanjut lihat an-Na'im (1996).

<sup>22</sup> 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 *nash-nash* 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 (Rahman, 1982: 5-7).

<sup>23</sup> Pembahasan detail tentang hal ini dapat dijumpai dalam Abdullahi Ahmed an-Na'im (an-Na'im, 1996) juga Baderin (2003).

