



## DESAIN PERKULIAHAN METODOLOGI STUDI ISLAM PADA PROGRAM PASCASARJANA DIRASAH ISLAMIYAH

---

### Rosidin

STAI Ma'had Aly Al-Hikam Malang

*mohammed.rosidin@gmail.com*

### Abstrak

Artikel ini memberikan tawaran filosofis, metodologis dan praktis terkait desain perkuliahan Metodologi Studi Islam (MSI) yang relevan untuk diimplementasikan pada program Pascasarjana (Magister dan/atau Doktor) dengan konsentrasi atau jurusan Dirasah Islamiyah (Studi Islam). Desain perkuliahan yang ditawarkan, terdiri dari 13 tema perkuliahan, yang memuat Basis Filosofis, Metodologis dan Aplikatif dalam konteks studi Islam kontemporer. Temuan artikel ini ada tiga. *Pertama*, Basis Filosofis MSI membahas Logika Inkuiri versi Charles S. Pierce, Epistemologi Islam versi M. 'Abid al-Jabiri dan Logika Sistem versi Jasser Auda. *Kedua*, Basis Metodologis MSI membahas pendekatan normatif dan deskriptif versi Charles J. Adams dan Richard C. Martin, pendekatan *insider* dan *outsider* versi Russel T. McCutcheon dan Kim Knott, survei sejarah versi Ibrahim Abu Rabi' serta hermeneutika versi Abdullah Saeed dan Khaled Abou El-Fadl. *Ketiga*, Basis Aplikatif MSI membahas tema Gender Mainstream versi Nasr Hamid Abu Zaid, Hukum Islam dan Hukum Internasional versi Mashood A. Baderin dan Fathi Osman, Salafisme Global versi Roel Meijer, Muslim Diaspora versi Steven Vertovec, Pendidikan Universal versi Fethullah Gulen dan Reformasi Ushul Fiqih versi Jasser Auda.

**Kata Kunci:** Metodologi Studi Islam (MSI), Program Pascasarjana, Dirasah Islamiyah, Studi Islam, Desain Perkuliahan.

### A. PENDAHULUAN

Pergeseran tatanan kehidupan manusia melaju dengan akselerasi tinggi. Perilaku yang dulunya tak terpikirkan, sekarang menjadi realitas sosial yang menguras pikiran. Fenomena LGBT (Lesbian, Gay, Biseksual dan Transgender) menjadi contoh teraktual.

Islam merupakan agama yang memproklamirkan ajarannya relevan dengan heterogenitas ruang dan dinamika waktu. Oleh sebab itu, idealnya setiap problematika terkini dapat dicarikan alternatif solusi yang Islami. Akan tetapi, hal itu membutuhkan peran unsur insani yang memadai.

Perguruan tinggi Islam –terutama program Pascasarjana– adalah salah satu institusi yang bertanggung-jawab mempersiapkan unsur insani yang kelak mampu menghadirkan alternatif solusi Islami atas berbagai problematika kehidupan. Untuk itu, dibutuhkan kompetensi akademik yang berfungsi sebagai paradigma berpikir yang menjadi pijakan awal dalam merumuskan alternatif solusi Islami tersebut.

Metodologi Studi Islam (MSI) atau disebut juga Metode Studi Islam adalah mata kuliah yang berpotensi memberikan kontribusi signifikan bagi terciptanya generasi intelektual muslim yang memiliki paradigma berpikir solutif berbasis ajaran Islam. Hal ini dikarenakan MSI menelaah tentang dimensi-dimensi studi Islam secara –relatif– komprehensif, mulai dari basis filosofis, metodologis hingga aplikatif.

Artikel ini menelaah struktur dasar mata kuliah MSI pada program Pascasarjana, jurusan atau konsentrasi Dirasah Islamiyah (Studi Islam). Signifikansi artikel ini terletak pada tiga poin. *Pertama*, mengetengahkan tinjauan umum (*general review*) mata kuliah MSI yang dapat menjadi inspirasi bagi para dosen –terutama pada program Pascasarjana– dalam menyusun program pembelajaran yang sistematis dan berkelanjutan. Disebut sistematis karena mata kuliah disusun dengan sistematika yang memuat basis filosofis, metodologis dan aplikatif. Disebut berkelanjutan karena pemahaman terhadap tiga struktur dasar tersebut, memungkinkan mahasiswa melanjutkan pengembangan kompetensi akademiknya pasca perkuliahan usai. Model pembelajaran yang sistematis dan berkelanjutan inilah yang umumnya jarang ditemui pada materi perkuliahan apapun.

*Kedua*, memberikan pemahaman bahwa sesungguhnya kata “Islam” dalam studi Islam tidak melulu identik dengan “muslim”. Hal ini tercermin dari banyaknya pemikiran non-muslim yang dimanfaatkan dalam studi Islam. Dengan demikian, studi Islam seharusnya melatih para akademisi muslim agar bersikap inklusif (*open minded*) terhadap khazanah pemikiran studi Islam, serta memudahkan sikap eksklusif (*narrow minded*).

Dalam teori belajar, inilah yang disebut tipe pembelajaran *double loop* yang menekankan pentingnya akomodasi (rekonstruksi), bukannya asimilasi (penambahan) (Knowles, 1998: 140). Jika terbiasa berpikir akomodatif, maka akademisi berpeluang menemukan terobosan-terobosan solusi yang kreatif, dibandingkan akademisi yang terbiasa berpikir asimilatif semata.

*Ketiga*, menjadi pemicu (*trigger*) bagi para akademisi muslim untuk lebih mengakrabi studi Islam. Semakin banyak akademisi muslim yang menaruh perhatian pada studi Islam, semakin besar peluang terciptanya iklim akademik yang kondusif. Selanjutnya menumbuhkan milieu intelektual muslim yang kelak menjadi “sumber jawaban” atas aneka problematika keIslaman dari masa ke masa. Pada akhirnya, slogan *Islam shalih li kulli zaman wa makan* menjadi realitas sosial yang tak terbantahkan.

## B. STRUKTUR MATA KULIAH METODOLOGI STUDI ISLAM

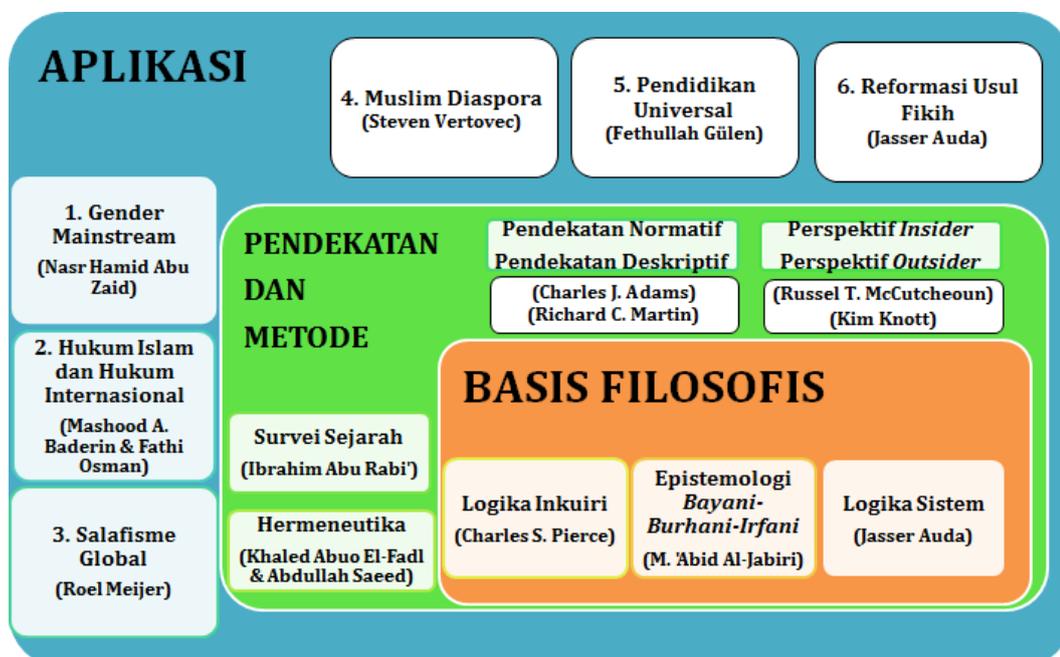
Struktur dasar mata kuliah Metodologi Studi Islam (MSI) disusun berdasarkan tiga unsur pokok. *Pertama*, basis filosofis (filsafat ilmu). *Kedua*, basis metodologis (pendekatan dan metode). *Ketiga*, aplikasi pendekatan dan metode tersebut dalam studi Islam (Choir & Fanani, 2009: xiii). Struktur dasar mata kuliah MSI dapat dipetakan sebagai berikut:

*Tabel 1. Struktur Dasar Mata Kuliah MSI*

No	Struktur Dasar	Tema Pokok	Tokoh
1	Basis Filosofis	1. Logika Inkuiri	Charles S. Pierce
		2. Epistemologi Islam ( <i>Bayani, Burhani, Irfani</i> )	M. 'Abid al-Jabiri
		3. Logika Sistem	Jasser Auda
2	Pendekatan	1. Pendekatan a. Normatif (Misionaris Tradisional, Apologetik, Irenik) b. Deskriptif (Filologi & Sejarah, Ilmu-ilmu Sosial, Fenomenologi)	Charles J. Adams Richard C. Martin

	2. Perspektif <i>Insider</i> dan <i>Outsider</i>	Russel T. McCutcheon Kim Knott
Metode	1. Survei Sejarah	Ibrahim Abu Rabi'
	2. Hermeneutika	Abdullah Saeed Khaled Abou El-Fadl
3 Aplikasi Pendekatan dan Metode dalam Studi Islam	1. Gender Mainstream	Nasr Hamid Abu Zaid
	2. Hukum Islam dan Hukum Internasional	Mashood A. Baderin Fathi Osman
	3. Salafisme Global	Roel Meijer
	4. Muslim Diaspora	Steven Vertovec
	5. Pendidikan Universal	Fethullah Gülen
	6. Reformasi Usul Fikih	Jasser Auda

Demi mempermudah pemahaman terhadap struktur mata kuliah MSI, penulis menampilkannya dalam bentuk grafik:

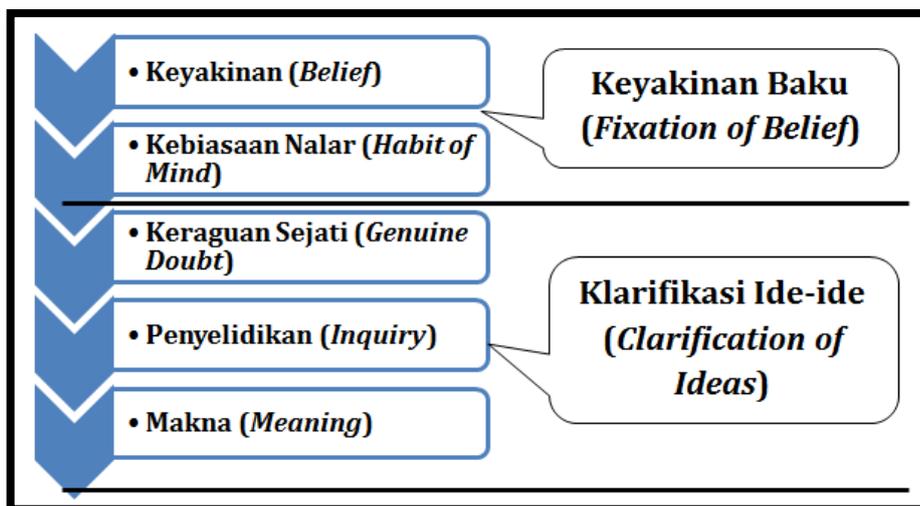


Gambar 1. Relasi Struktur Dasar Mata Kuliah MSI

## 1. Basis Filosofis MSI

Studi Islam merupakan kajian Islam sebagai sebuah sains (*science*). Fazlur Rahman menggunakan istilah "*science*" untuk memaparkan studi-studi Islam dalam bukunya. Amin Abdullah menilai bahwa dengan mengesampingkan seluruh kontroversi yang ada mengenai hal ini, dan menerima dengan tanggung jawab bahwa studi Islam dapat dinamakan dengan istilah "*science*". Dari sini muncul pertanyaan, "dapatkah telaah sistematis dan kritis dalam filsafat ilmu diterapkan pada pembahasan mengenai ilmu-ilmu keIslaman?". Rahman tidak pernah mempertanyakan kemungkinan dapat diaplikasikannya prinsip-prinsip keilmuan pada ilmu-ilmu keIslaman. Sedangkan Abdullah mengandaikan bahwa jika asumsi Rahman ini dinilai valid, maka pengenalan dan dimasukkannya pembahasan filsafat ilmu pada ilmu-ilmu keIslaman akan memiliki dampak yang luas bagi ilmu-ilmu keIslaman tersebut (Abdullah, 2006: 31-32). Salah satu filsafat ilmu yang relevan diterapkan pada ilmu-ilmu keIslaman dalam konteks kekinian adalah filsafat ilmu Charles Sanders Pierce. Sebagai tokoh Pragmatisme, Pierce memiliki ciri khas berupa spesialisasi bahasanya pada filsafat ilmu (Choir & Fanani, 2009: 15).

Pragmatisme sebagai interpretasi baru terhadap teori kebenaran oleh Pierce memang digagas sebagai teori arti atau makna (*theory of meaning*). Oleh karena itu, Pierce lebih menekankan penerapan Pragmatisme ke dalam bahasa, yaitu untuk menerangkan arti-arti kalimat sehingga diperoleh kejelasan konsep dan pembedaannya dengan konsep lain. Dia menggunakan pendekatan matematik dan logika simbol (bahasa) yang pada gilirannya mengangkat namanya sebagai bapak semiotika (Choir & Fanani, 2009: 19-20). Berikut tahapan filsafat ilmu gagasan Pierce:



Gambar 2. Tahapan Filsafat Ilmu Pragmatisme Pierce

Jika mengikuti alur filsafat ilmu Pierce di atas, maka pemahaman ke-Islaman yang pada umumnya diyakini selama ini (pada tataran *belief* dan *habit of mind*), patut untuk “diragukan” dalam arti *genuine doubt*. Menurut Pierce, orang yang ragu akan selalu merasa tidak nyaman dan berupaya menghilangkan keraguan itu untuk menemukan keyakinan yang benar (Choir & Fanani, 2009: 16). Demi mencapai keyakinan yang benar tadi, Pierce mengajukan logika inkuiri (*logic inquiry*), khususnya melalui penelitian ilmiah atau investigasi. Pierce mengakui bahwa dalam sejarah manusia, usaha-usaha untuk mencari keyakinan yang benar itu setidaknya dilakukan dengan beberapa cara, yaitu: *a priori*; *trial and error*; melalui otoritas; melalui metode ilmiah atau investigasi benar (Choir & Fanani, 2009: 16-18). Melalui proses *genuine doubt* yang ditindaklanjuti oleh inkuiri inilah yang kemudian menghasilkan *meaning*, yaitu suatu pemahaman baru yang merupakan hasil dari proses inkuiri.

Hemat penulis, penggunaan filsafat Pragmatisme (khususnya versi Pierce) sebagai basis filosofis untuk studi Islam tidak lepas dari posisi Pragmatisme yang memiliki dua karakteristik. *Pertama*, kritik terhadap pendekatan ideologis. *Kedua*, prinsip pemecahan masalah. Sebagai kritik terhadap pendekatan ideologis, Pragmatisme mengkritik segala macam teori yang sama sekali tidak memiliki konsekuensi praktis. Bagi kaum Pragmatis, yang penting bukan keindahan suatu konsepsi, melainkan

hubungan nyata antara konsepsi tersebut dengan masalah yang dihadapi masyarakat. Sebagai prinsip pemecahan masalah, Pragmatisme menilai bahwa suatu gagasan terbukti benar apabila berhasil memecahkan masalah yang ada. Pierce meyakini bahwa kebenaran suatu pernyataan diukur dengan kriteria apakah pernyataan tersebut fungsional dalam kehidupan praktis. Suatu pernyataan dinilai benar apabila pernyataan atau konsekuensi dari pernyataan itu dipercaya mempunyai kegunaan praktis dalam kehidupan manusia (Choir & Fanani, 2009: 18-25).

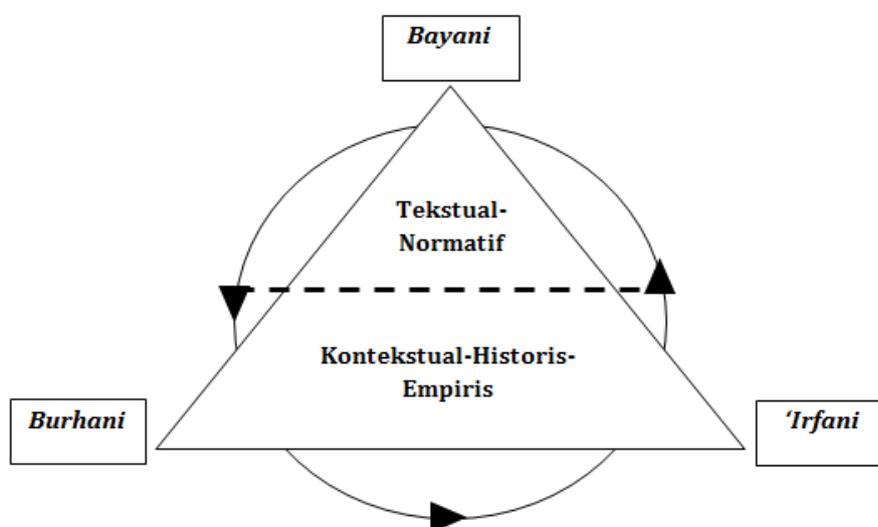
Jika mengacu pada dua karakteristik Pragmatisme di atas, maka studi Islam pantas dikritik. Alasannya, studi Islam relatif belum mampu memberikan alternatif solusi pemecahan yang memuaskan –pada tataran teoretis maupun praktis– terhadap berbagai problematika kehidupan yang mengitari umat muslim di berbagai belahan dunia saat ini. Terbukti kondisi umat muslim hingga kini masih berada pada posisi tertinggal dan terpuruk di berbagai dimensi kehidupan. Bukti empirisnya adalah data statistik laporan tahunan dari *United Nation Development Programme* (UNDP) menunjukkan bahwa *Human Development Index* (HDI) pada level bawah diisi oleh kebanyakan negara-negara dengan penduduk mayoritas muslim. Perhitungan HDI sendiri melibatkan banyak faktor, seperti literasi (baca-tulis), pendidikan, partisipasi politik dan ekonomi, pemberdayaan wanita, dan sebagainya (Auda, 2008: xxii). Belum lagi ditambah dengan “kegamangan” umat muslim dalam menghadapi isu-isu kontemporer berskala global, misalnya: HAM, gender, pluralisme, multikultural, hukum internasional, krisis lingkungan, perdamaian, muslim diaspora, warga dunia (*global citizenship*), Salafisme, dan lain-lain.

Meskipun filsafat ilmu yang ditawarkan Pierce di atas menarik untuk dipahami dan diterapkan, namun menurut Abdullah, filsafat ilmu yang dikembangkan di dunia Barat, seperti Rasionalisme, Empirisme maupun Pragmatisme, tidak begitu cocok untuk dijadikan kerangka teori dan analisis terhadap pasang surut dan perkembangan studi Islam. Argumentasinya, perdebatan, pergumulan dan perhatian epistemologi keilmuan di Barat lebih terletak pada wilayah *natural science* dan sebagian pada wilayah humaniora (*humanities*) dan ilmu-ilmu sosial (*social science*); sedangkan studi Islam dan *‘Ulum al-Din*, khususnya Akidah, Syariah,

Tasawuf, Ulumul Qur'an dan Ulumul Hadits lebih terletak pada wilayah humaniora klasik. Oleh karena itu, diperlukan perangkat kerangka analisis epistemologis yang khas untuk pemikiran Islam, yakni apa yang disebut oleh Muhammad 'Abid Al-Jabiri dengan epistemologi *Bayani*, *'Irfani* dan *Burhani* (Abdullah, 2006: 200-201).

Kedua buku al-Jabiri (*Takwin al-'Aql al-'Araby* dan *Bunyah al-'Aql al-'Araby*) cukup representatif untuk melihat struktur fundamental filsafat ilmu studi Islam pada tataran humaniora; sedangkan buku ketiganya, *al-'Aql al-Siyasy al-'Araby* merupakan implementasi dari konsep dan paradigma humaniora dalam studi Islam pada wilayah sosial-politik yang konkret dalam masyarakat muslim. Dengan demikian, buku ketiga ini lebih berkaitan dengan operasionalisasi aplikasi sosial dari konsep-konsep humaniora dalam pemikiran keIslaman (Abdullah, 2006: 201-202).

Lebih lanjut, Abdullah menyatakan bahwa jenis relasi yang terbaik antara epistemologi *Bayani* (teks), *'Irfani* (intuitif) dan *Burhani* (saintifik) adalah relasi sirkular, dalam arti masing-masing corak epistemologi dapat memahami keterbatasan, kekurangan dan kelemahan yang melekat pada diri masing-masing; sekaligus bersedia mengambil manfaat dari temuan-temuan yang ditawarkan oleh tradisi keilmuan yang lain, serta memiliki kemampuan untuk memperbaiki kekurangan yang melekat pada dirinya sendiri (Abdullah, 2006: 223-224). Berikut visualisasi relasi sirkular:



*Gambar 3. Relasi Sirkular Epistemologi 'Abid al-Jabiri*

Cara berpikir, mentalitas, etos dan spirit keilmuan keIslaman di atas, disebut Abdullah sebagai *al-Takwil al-Ilmy* (penafsiran ilmiah). Model kerjanya memanfaatkan gerak putar hermeneutis antar ketiga corak epistemologi. Dengan begitu, kekakuan, kekeliruan, ketidaktepatan, anomali-anomali, dan kesalahan yang melekat pada masing-masing epistemologi, dapat dikurangi dan diperbaiki. Corak hubungan yang berputar-melingkar (sirkular) ini tidak menunjukkan adanya finalitas, eksklusivitas serta hegemoni, lantaran finalitas untuk kasus-kasus tertentu hanya mengantarkan seseorang dan kelompok pada jalan buntu (*dead lock*) yang cenderung menyebabkan ketidak-harmonisan hubungan intern umat muslim dan lebih-lebih hubungan ekstern umat beragama. Finalitas juga tidak memberikan kesempatan munculnya *new possibilities* yang bisa jadi lebih kondusif untuk menjawab persoalan-persoalan sosial-keagamaan kontemporer (Abdullah, 2006: 223-224).

Lebih dari itu, tuntutan modernitas dan globalisasi menuntut studi Islam yang saintifik, yang secara serius melibatkan berbagai pendekatan. Pendekatan Islam monodisiplin tidak lagi memadai untuk menjawab tantangan zaman yang dihadapi umat muslim di berbagai tempat. Oleh karena itu, studi Islam seyogianya tidak lagi terbatas kepada penggunaan paradigma *Bayani* yang berbasis teks saja, melainkan juga melibatkan paradigma-paradigma lain. Studi Islam dengan memakai pendekatan integratif-interkoneksi antar bidang ilmu dan disiplin adalah jawaban bagi tantangan dunia Islam saat ini (Choir & Fanani, 2009: vii).

Demikianlah sumbangan penting 'Abid Al-Jabiri dan dimodifikasi Abdullah yang seharusnya diposisikan sebagai alternatif basis filosofis pengembangan studi Islam di era kontemporer.

## 2. Pendekatan MSI

Dalam upaya menemukan pendekatan yang tepat untuk studi Islam, Charles J. Adams mengalami problem akademik terkait definisi esensial dari "*What is Islam?*". Untuk menjawabnya, Adams memanfaatkan *prior research* Wilfred Cantwell Smith yang menyatakan bahwa agama itu terdiri dari dua dimensi, yaitu: keyakinan atau pengalaman batin (*faith/inward experience*) dan tradisi atau pengalaman lahir (*tradition/outward behavior*). Adams menilai bahwa agama sulit didefinisikan karena banyaknya

literatur dan orang yang membicarakan; di samping posisi agama yang termasuk persoalan kontroversial. Akan tetapi, adanya sejumlah teori yang dihasilkan para sarjana dan adanya permasalahan pemahaman agama yang kompleks, berpotensi besar menjadi alat untuk menjelaskan Islam dan pengalaman keagamaan. Di antara sekian teori tersebut, Adams memilih teori Smith sebagai *prior research*. Melalui teori Smith, Adams menandakan bahwa tujuan studi agama adalah untuk memahami dan mengerti pengalaman pribadi dan perilaku nyata seseorang; keduanya merupakan dua aspek keberagamaan yang tidak terpisahkan (Choir & Fanani, 2009: 271-272).

Lalu Adams menggunakan kerangka teoretis (*theoretical framework*) berupa dua jenis pendekatan studi Islam. *Pertama*, Pendekatan Normatif yang meliputi pendekatan misionaris tradisional, apologetik dan irenik (simpatik). *Kedua*, Pendekatan Deskriptif yang meliputi pendekatan filologi dan sejarah, ilmu-ilmu sosial dan fenomenologi. Kegelisahan akademik Adams mengenai pendekatan dan metode studi Islam terletak pada kegagalan ahli sejarah agama dalam memperluas pengetahuan dan pemahaman tentang Islam sebagai agama. Mereka dinilai gagal untuk menjelaskan secara tepat fenomena keberagamaan Islam. Demi menjawab kegelisahan tersebut, Adams menggunakan sejarah agama dan studi Islam sebagai kerangka teori atau berpikir (Choir & Fanani, 2009: 273-274).

Akhirnya, kontribusi keilmuan (*contribution to knowledge*) dari jerih payah Adams adalah dia berhasil memopulerkan penggunaan metodologi ilmu-ilmu sosial dalam studi keIslaman. Rahman menyatakan pentingnya rekonstruksi yang lebih sistematis pada bidang-bidang studi keIslaman, seperti teologi (kalam), hukum (fikih), etika (tasawuf), filsafat dan ilmu-ilmu sosial lainnya. Sejalan dengan pemikiran Rahman bahwa metodologi ilmu-ilmu sosial dapat diterapkan dalam studi keIslaman, banyak sarjana –termasuk Adams– yang menyatakan signifikansi penerapan kaidah-kaidah ilmiah, metode dan cara pandang yang biasa digunakan dalam studi agama pada wilayah studi keIslaman (Abdullah, 2006: 33).

Masuknya metodologi ilmu-ilmu sosial ke dalam studi Islam membawa konsekuensi problem *insider* atau *outsider*. Problem dasarnya adalah “perspektif siapa yang lebih otoritatif dalam memahami dan

merepresentasikan suatu agama, *insider* atau *outsider*?" (Knott, 2005: 244).

Pada mulanya, problem *insider* terletak pada pendekatan dogmatis-teologis yang bersifat *fideistic subjectivism* (pemikiran teologis-normatif), sedangkan problem *outsider* terletak pada pendekatan historis-empiris yang bersifat objektif-saintifik (*scientific objectivism*). Menurut Richard C. Martin, keduanya sama-sama ekstrem (Abdullah, 2006: 223-224). Latar belakang perspektif *insider* yang bersifat subyektif disebabkan berangkat dari dunia keyakinan (*world of faith*), sedangkan perspektif *outsider* yang bersifat objektif dikarenakan berangkat dari dunia keilmuan (*world of scholarship*). Tensi antara kedua perspektif ini, akhirnya direkonsiliasikan Kim Knott dengan memunculkan perspektif intersubyektif yang berupa dialog dan persinggungan refleksif antara para ilmuwan dengan para pemeluk agama yang mereka pelajari (Knott, 2005: 255).

Dalam istilah lain, pespektif intersubyektif tersebut selaras dengan pendekatan fenomenologi agama yang ditawarkan Martin yang juga disepakati Amin Abdullah. Fenomenologi agama (Choir & Fanani, 2009: 314) dimaksudkan untuk mengkaji manifestasi-manifestasi agama dan seluruh budayanya dengan deskripsi murni yang dilandasi oleh prinsip dasar: *Pertama, bracketing* atau *epoche*, yaitu pengurangan sementara semua pertimbangan nilai normatif. Selama penelitian, fenomenolog agama harus menahan diri dari memberikan penilaian, karena penilaian yang belum waktunya akan menghalang-halangi pengetahuan tentang esensi dari gejala-gejala. Konsep *epoche* ini diambil dari fenomenologi filosofis Husserl (Choir & Fanani, 2009: 60-61). *Kedua, the eidetic reduction*, yaitu prinsip metodologis –juga diambil dari Husserl– yang bermakna mencari esensi gejala-gejala keagamaan dan tujuan tertinggi fenomenologi agama (Choir & Fanani, 2009: 61). *Ketiga, emphaty*, yaitu mengandaikan kembali pengalaman pribadi seseorang. Karena tujuan utama dari fenomenologi adalah memahami dengan cara empati (Knott, 2005: 244-245).

### 3. Metode dalam MSI

Metode yang diperkenalkan dalam mata kuliah MSI adalah survei sejarah oleh Ibrahim Abu Rabi' serta hermeneutika oleh Abdullah Saeed dan Khaled Abou El-Fadl.

Problem akademik yang dialami Abu Rabi' adalah kekerasan atas nama agama –terutama peristiwa 11 September–. Menurut Abu Rabi', kemunculan beragam kelompok Islam radikal (ekstremis-teroris) yang meresahkan, merupakan fenomena multisebab dan multiinterpretasi, yang tidak cukup hanya didekati melalui pendekatan normatif (Markam & Rabi', 2002: 36). Oleh sebab itu, dalam memahami peristiwa tersebut, Abu Rabi' menerapkan pendekatan multidimensi dalam metode survei sejarah. Bentuknya adalah dialog antar berbagai dimensi, khususnya ilmu-ilmu agama dan ilmu-ilmu sosial. Dialog tersebut menghasilkan filsafat kritis yang berguna bagi terwujudnya fenomenologi agama. Jadi, Abu Rabi' memperkaya pendekatan dan metode studi Islam kontemporer pada beberapa aspek: *Pertama*, perspektif keagamaan. *Kedua*, survei sejarah. *Ketiga*, filsafat kritis (Choir & Fanani, 2009: 93).

Kendati demikian, berbagai pendekatan di atas dinilai kurang oleh para pakar. Rahman, misalnya, sekalipun dia menyetujui fenomenologi, dia mengajukan syarat agar Al-Qur'an dan Sunah tetap dijadikan sebagai titik rujukan normatif. Keduanya berfungsi memodifikasi pendekatan fenomenologi, yang kalau tidak dimodifikasi, fenomenologi akan cenderung relatif, yang sulit disembuhkan (Choir & Fanani, 2009: 315).

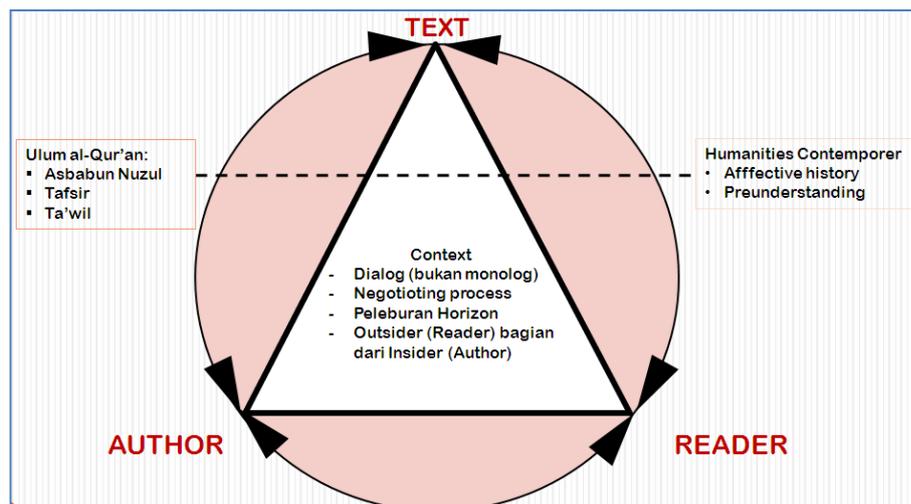
Rahman juga menginginkan agar Al-Qur'an dan Sunah diposisikan sebagai barometer dalam penelitian fenomenologi agama Islam. Sehingga ketika ada peneliti Barat (non muslim) melakukan kajian terhadap Islam, mereka harus tetap mengapresiasi, bersimpati dan menghargai eksistensi Al-Qur'an dan Sunah sebagai pegangan pokok umat muslim yang tidak dapat diganggu-gugat eksistensinya. Abdullah mengutip pernyataan Lokatos dan Rahman bahwa *hard core* atau Islam normatif tidak boleh diganggu-gugat, sedangkan *protective belt* ("Islam historis") bisa diuji, dipertanyakan dan direkonstruksi (Choir & Fanani, 2009: 316). Dari sini, Rahman menawarkan metode hermeneutika *double movement*-nya.

Teori hermeneutika Rahman mendapatkan dimensi baru melalui teori hermeneutika negosiatif Khaled Abou El-Fadl, lalu disempurnakan lagi oleh teori hermeneutika Abdullah Saeed. Hermeneutika negosiatif Khaled bermula dari merebaknya gejala seseorang atau sekelompok orang yang merasa menjadi satu-satunya "juru bicara Tuhan" yang terpilih

untuk menjelaskan kehendak-Nya yang tertuang dalam Al-Qur'an, hingga memunculkan sikap otoritarianisme tafsir yang bersifat *truth claim*, *despotic*, intoleran, harfiyah serta mengabaikan *maqashid syariah*, anti rasional dan Barat (Choir & Fanani, 2009: 153-154).

Otoritarianisme tafsir adalah tindakan seseorang atau lembaga yang membatasi keinginan Tuhan (Allah SWT) atau maksud teks [Al-Qur'an dan Sunah) dengan batasan tertentu yang tidak boleh diganggu-gugat. Mereka seolah-olah memposisikan dirinya sebagai "wakil Tuhan" yang berhak menyingkirkan dan menyeleksi pemikiran dari luar mereka. Mereka berpedoman pada legalitas teks dan meyakini bahwa apa yang mereka fatwakan adalah kehendak Tuhan, padahal sesungguhnya mereka hanya berposisi sebagai pembaca teks (*reader*). Penentuan makna secara sepihak oleh pembaca (*reader*) akan menggantikan bahkan menghilangkan peran pengarang (*author*) dan teks (*text/nash*). Penafsiran secara sepihak inilah yang disebut *interpretive despotism* (penafsiran sewenang-wenang).

Hermeneutika Khaled bertolak pada negosiasi antara teks, pengarang dan pembaca, dengan menjadikan teks sebagai titik tolak yang bersifat terbuka. Khaled mengusulkan untuk menjunjung "otoritas teks" dan membatasi "otoritas pembaca". Namun demikian, Khaled tetap berupaya merumuskan suatu relasi yang pas antara *text*, *author* dan *reader* (Choir & Fanani, 2009: 160) Berikut ini hermeneutika negosiatif Khaled:



Gambar 4. Hermeneutika Negosiatif Khaled Abou El-Fadl

Catatan tersendiri diberikan kepada individu atau lembaga (*reader*) yang memosisikan dirinya sebagai “juru bicara Tuhan”; Khaled mengharuskan lima syarat: *honesty* (kejujuran), *diligence* (kesungguhan), *comprehensiveness* (menyeluruh), *reasonableness* (rasional) dan *self-restraint* (pengendalian diri) (Choir & Fanani, 2009: 164-165).

Signifikansi hermeneutika negosiatif Khaled dalam posisinya sebagai MSI adalah kapasitasnya dalam membuka pintu ijtihad hukum Islam, sehingga dapat selalu diperbarui secara dinamis. Hal ini dikarenakan Khaled berpandangan bahwa semua wilayah tafsir Islam dilihat sebagai sebuah *work in movement*, dalam artian semua *nash* pada dasarnya terbuka untuk berbagai penafsiran dan pemahaman (Choir & Fanani, 2009: 165-166). Jika pintu ijtihad selalu terbuka lebar, maka pembaruan hukum Islam dapat dilakukan secara dinamis dalam rangka menghadirkan alternatif solusi atas berbagai problematika kontemporer seperti HAM, pengarus-utamaan gender, muslim diaspora, dan lain lain.

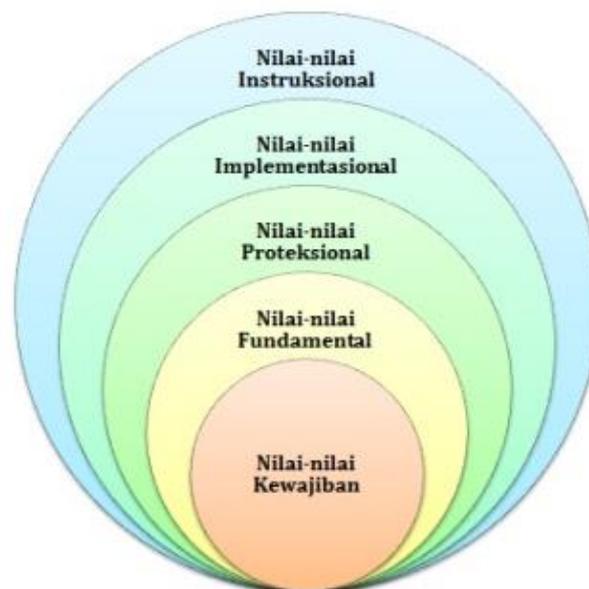
Teori hermeneutika Rahman dan Khaled di atas semakin sempurna dengan teori yang dibangun Abdullah Saeed. Hermeneutika demokratis-kontekstual yang digagas Saeed memanfaatkan berbagai *prior research*: *Pertama*, hermeneutika *double movement* Rahman. *Kedua*, gagasan demitologisasi konsep-konsep dalam Al-Qur’an oleh Ghulam Ahmad Parves. *Ketiga*, gagasan dekonstruksi wahyu Arkoun. *Empat*, hermeneutika pembebasan Farid Esack. *Lima*, hermeneutika negosiatif Khaled Abou El-Fadl. Inilah yang membuat hermeneutika Saeed lebih komprehensif.

Saeed sangat *concern* untuk menghidupkan spirit *Islam shalih li kulli zaman wa makan*. Motto ini menjadi spirit Islam progresif, yang subyeknya dikenal dengan muslim progresif, dan sasaran utamanya adalah upaya mengaktifkan kembali dimensi progresif Islam yang selama ini tertekan oleh dominasi teks, melalui berbagai pendekatan kontemporer yang mampu menghubungkan pertimbangan-pertimbangan historis teks dan konteks kekinian dan kedisinian, sehingga pesan Al-Qur’an tetap dapat hidup dan dapat diterapkan. Inilah yang disebut ijtihad progresif.

Selanjutnya kontribusi keilmuan yang dihasilkan Saeed adalah hierarki nilai yang berfungsi sebagai penyempurna bagi konsepsi ideal moral yang digagas Rahman. Lima hierarki nilai yang ditawarkan Saeed

adalah nilai-nilai yang bersifat kewajiban; fundamental; proteksional; implementasional; dan intruksional (Saeed, 2006: 130).

Berikut penjelasan lebih detail tentang kelima hierarki tersebut: *Pertama*, nilai-nilai yang bersifat kewajiban: memiliki nilai tetap, tidak akan berubah dan berpotensi menjadi doktrin agama yang abadi. Ayat-ayat *ethico legal* yang masuk kategori ini antara lain: ayat-ayat yang membangun sistem kepercayaan (rukun iman), praktik ibadah dan *halal-haram*. *Kedua*, nilai-nilai fundamental: nilai kemanusiaan dasar yang tercakup dalam lima nilai universal, yaitu perlindungan hidup, hak milik, kehormatan (akal), keturunan dan agama. *Ketiga*, nilai-nilai proteksional: berfungsi menjaga keberlangsungan nilai-nilai fundamental. Misalnya: ayat yang melarang membunuh, maka larangan tersebut memiliki nilai proteksional. *Keempat*, nilai-nilai implementasional: tindakan atau ukuran spesifik yang digunakan untuk melaksanakan nilai-nilai proteksional. Nilai ini dapat berubah dan berbeda menurut konteks yang menyertainya. Misalnya: hukum potong tangan pada zaman awal Islam mungkin relevan, tetapi tidak relevan untuk saat ini. *Kelima*, nilai-nilai instruksional: merupakan ukuran atau tindakan yang terdapat dalam teks ayat Al-Qur'an tentang sebuah persoalan yang berlaku khusus pada masa pewahyuan. Berikut ini visualisasi hierarki nilai yang digagas Saeed:



**Gambar 5. Hierarki Nilai dalam Hermeneutika Abdullah Saeed**

Beberapa problematika kontemporer yang dapat “diselesaikan” dengan hermeneutika Saeed adalah pembaruan hukum Islam, terutama yang terkait keadilan sosial, keadilan gender, HAM dan relasi yang harmonis antara muslim dengan non-muslim (Choir & Fanani, 2009: 534).

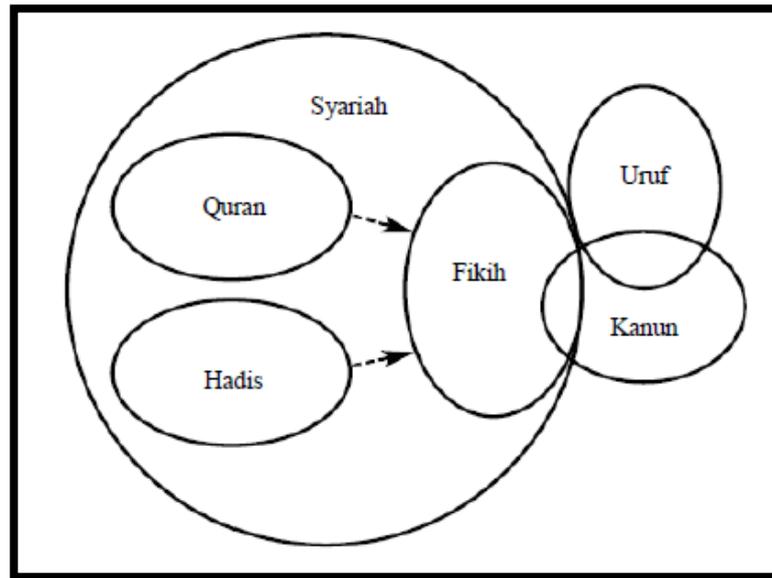
### **C. PEMIKIRAN JASSER AUDA TENTANG REFORMASI HUKUM ISLAM BERBASIS MAQASID SYARIAH DENGAN PENDEKATAN SISTEM**

Contoh aplikasi pendekatan dan metode MSI ditujukan pada topik-topik yang sedang hangat di era post-modernis, yaitu pengarusutamaan gender, hukum internasional, salafisme global, muslim diaspora, pendidikan universal dan *Maqashid Syariah* kontemporer. Hanya saja, contoh aplikasi dalam tulisan ini difokuskan pada reformasi Ushul Fiqih yang digagas Jasser Auda.

Argumentasinya, seluruh contoh aplikatif dalam tema perkuliahan MSI, termasuk dalam cakupan problematika Fikih kontemporer. Di sisi lain, metode ijtihad *qauli* (tekstual-verbatim) dinilai tidak lagi memadai untuk menghadirkan solusi yang representatif, sehingga membutuhkan metode ijtihad *manhaji* (kontekstual-metodologis). Sedangkan metode ijtihad *manhaji* baru menjadi realitas, apabila akademisi muslim menysasar disiplin Ushul Fiqih yang merupakan filsafat hukum Islam. Akan tetapi, Ushul Fiqih juga membutuhkan reformasi. Jadi, reformasi Ushul Fiqih yang digagas oleh Jasser Auda, berimplikasi pada reformasi bidang-bidang studi Islam lainnya, seperti Al-Qur'an, Hadis, Fikih, dan lain-lain.

#### **1. Sistem Hukum Islam yang Memisahkan Wahyu dari Kognisi**

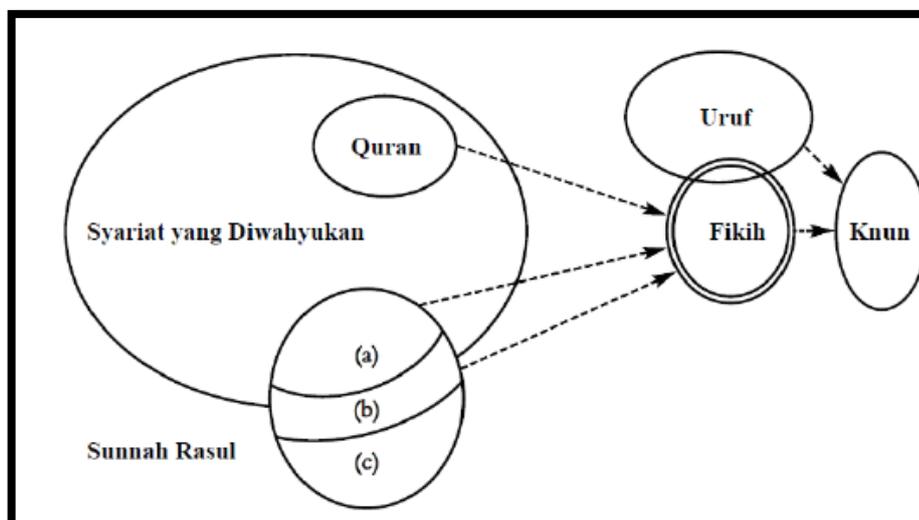
Para fakih mendefinisikan fikih sebagai hasil pemahaman, persepsi dan kognisi manusia. Namun metode-metode dan hasil-hasil fikih sering digambarkan sebagai hukum-hukum Allah. Kendati *nash* itu bersifat Ilahi, interpretasi *nash* tunduk pada penafsiran atau pandangan dunia seorang fakih. Ironisnya, interpretasi-interpretasi tersebut sering dinyatakan sebagai perintah-perintah Allah, bahkan hasil ijtihad sering dimasukkan ke dalam kategori pengetahuan Ilahiah (Auda, 2015: 252).



**Gambar 6.** Hubungan tradisional antar konsep-konsep sekitar Syariah, perhatikan bagaimana fikih (bersama Al-Qur'an dan Hadis) dianggap sebagai suatu bagian dari wahyu, suatu anggapan yang tidak akurat

Gambar 6 meringkas seluruh hubungan (klasik) antara fikih, Syariat, 'urf dan *qanun*. Secara tradisional, Syariat diyakini mencakup Al-Qur'an, Hadis dan hukum-hukum fikih/Syariat yang dideduksi dari kedua sumber tersebut. Secara tradisional, 'urf hanya mempengaruhi fikih dalam beberapa kasus saja. Oleh karena itu, ada sedikit sentuhan (*slight contact*) antara lingkaran 'urf dan fikih/Syariat sebagaimana tersaji pada Gambar 6. Terakhir, *qanun* merupakan hukum tertulis yang bisa jadi berasal dari fikih, 'urf atau sumber lainnya. Itulah mengapa ada titik persimpangan (*intersection*) antara ketiga jenis lingkaran (Auda, 2015: 102).

Agar klaim bahwa ijtihad itu bersifat Ilahiyah tidak terus-menerus bergulir, maka Jasser Auda memisahkan aspek Ilahiah (wahyu) dari Fikih atau kognisi (Gambar 7).



**Gambar 7.** *Fiqih dan sebagian dari Sunah digeser dari 'ekspresi dari Syariat' menjadi 'ekspresi dan kognisi manusia terhadap Syariat'*

Grafik hubungan baru pada Gambar 7, mencerminkan natur kognitif sistem manusiawi. Lalu, fikih digeser dari bidang pengetahuan Ilahiah menuju bidang kognisi manusia terhadap pengetahuan Ilahiah, yang berada di luar lingkaran pengetahuan Ilahiah. Oleh karena itu, perbedaan yang jelas disarankan antara Syariah dan fikih, yang berimplikasi tidak adanya pendapat fikih praktis yang dikualifikasikan menjadi suatu pengetahuan Ilahi. Lebih dari itu, berdasarkan perbedaan tipe-tipe perbuatan Nabi SAW sesuai dengan *maqashidnya*, maka satu bagian Sunah digeser ke luar lingkaran pengetahuan Ilahiah, dan bagian lainnya berada pada perbatasan lingkaran, meminjam istilah dari teori sistem. Perbatasan (*rough set*) adalah bagian Sunah yang dibuat dengan maksud-maksud tertentu, seperti yang disarankan oleh al-Qarafi dan Ibn 'Asyur, dan oleh sebab itu, bagian Sunah ini berada pada batas antara pengetahuan Ilahiah dan keputusan manusiawi (Auda, 2015: 255-256).

## **2. Sistem Hukum Islam yang Holistik**

Sedikit ahli fikih yang mencatat keterbatasan pendekatan reduksionis dan atomistik yang biasanya digunakan oleh metodologi Ushul Fikih. Pendekatan atomistik seringkali mengandalkan satu *nash* untuk menyelesaikan kasus-kasus yang dihadapinya, tanpa memandang *nash-nash* lain yang terkait. Para modernis muslim telah menunjukkan

kelemahan umum dari pendekatan-pendekatan parsial dan individual (atomistik-reduksionis) terhadap hukum Islam.

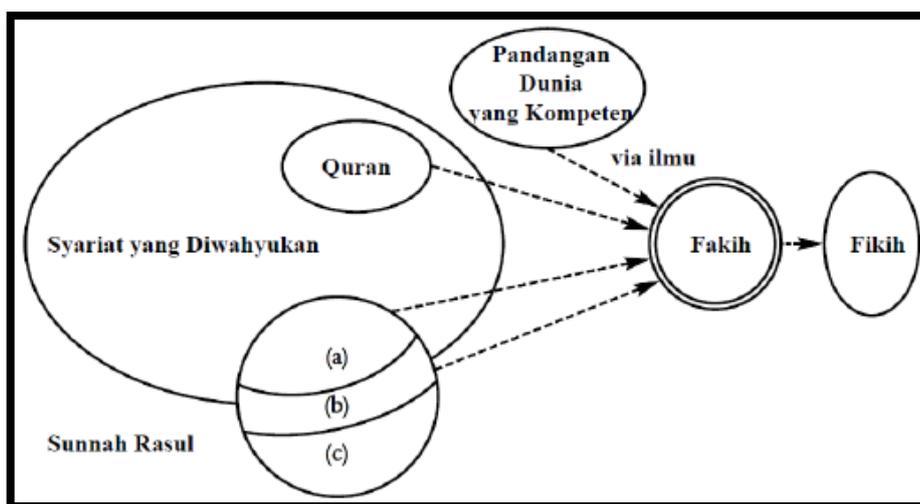
Modernisme Islami baru-baru ini memperkenalkan aplikasi prinsip holisme, yaitu tafsir tematik (*maudhu'i*). Karya Hasan Turabi, *al-Tafsir al-Tawhidi* adalah contoh yang paling jelas dari pendekatan holisme. Turabi menjelaskan bahwa pendekatan penyatuan (*tawhidi*; holistik) menuntut sejumlah metode pada berbagai macam tingkatan. Pada tingkatan bahasa, pendekatan ini menuntut berhubungan dengan bahasa Al-Qur'an sebagai suatu keseluruhan yang integral; dan menyatukan bahasa Al-Qur'an dengan bahasa penerima pesan-pesan Al-Qur'an yang dipakai pada waktu turunnya wahyu. Di sisi lain, pendekatan tafsir *tawhidi* menuntut pendekatan holistik terhadap dunia gaib maupun dunia nyata dengan seluruh komponen dan aturan yang mempengaruhinya. Pada tingkatan topik, pendekatan *tawhidi* menuntut berhubungan dengan tema-tema tanpa memperdulikan urutan ayat-ayat Al-Qur'an, serta harus dapat diterapkan dalam kehidupan sehari-hari. Dalam kaitannya dengan ruang lingkup, pendekatan tafsir *tawhidi* harus memasukkan orang tanpa memperdulikan dimensi ruang dan waktu mereka. Pendekatan ini juga menuntut penyatuan hukum dengan moralitas dan spiritualitas dalam satu pendekatan yang holistik (Auda, 2015: 257-262).

### 3. Sistem Hukum Islam yang Terbuka dan Terbarukan

Pandangan dunia (*worldview*) merupakan produk dari sejumlah faktor yang membentuk kognisi manusia terhadap dunia. Pandangan dunia merepresentasikan kultur yang dipahami secara kognitif (kultur kognitif). Kultur kognitif adalah kerangka mental dan nuansa realitas yang melaluinya, seseorang memandang dan berinteraksi dengan dunia luar (Auda, 2015: 262-263).

Secara tradisional, *'urf* dalam teori hukum Islam berkaitan dengan interaksi dengan dunia luar. Tujuan di balik konsiderasi *'urf* adalah mengakomodasi adat kebiasaan yang berbeda dengan adat kebiasaan Arab. Terdapat banyak contoh dominasi *'urf* Arab atas hukum Islam, seperti bentuk Zakat Fitrah; batas-batas politik antara negeri Islam (*dar al-Islam*) dan negeri peperangan (*dar al-harb*) (Auda, 2015: 264).

Berdasarkan natur kognitif hukum (Islam), *'urf* adalah apa yang dipandang sebagai *'urf* oleh seorang fakih, sesuai dengan pandangan dunianya, sepanjang tidak bertentangan dengan *maqasid Syariah*. Oleh karena itu, pandangan dunia seorang fakih diajukan sebagai ekspansi terhadap metode *'urf*, untuk mengakomodasi perubahan-perubahan dari adat kebiasaan baku bangsa Arab (pada beberapa abad Hijriah pertama). Gambar 8 menunjukkan posisi yang diambil pandangan dunia seorang fakih dalam sistem hukum Islam. Akan tetapi, pandangan dunia harus kompeten, yaitu dibangun di atas basis ilmiah. Kompetensi ini merupakan perluasan dari keterampilan memahami realitas (*fikih al-waqi'*) yang menurut Ibn al-Qayyim termasuk persyaratan kompetensi ijtihad (Auda, 2015: 265-266).



**Gambar 8. Pandangan Dunia yang Kompeten Sebagai Salah Satu Faktor Pokok dalam Pembentukan Fikih**

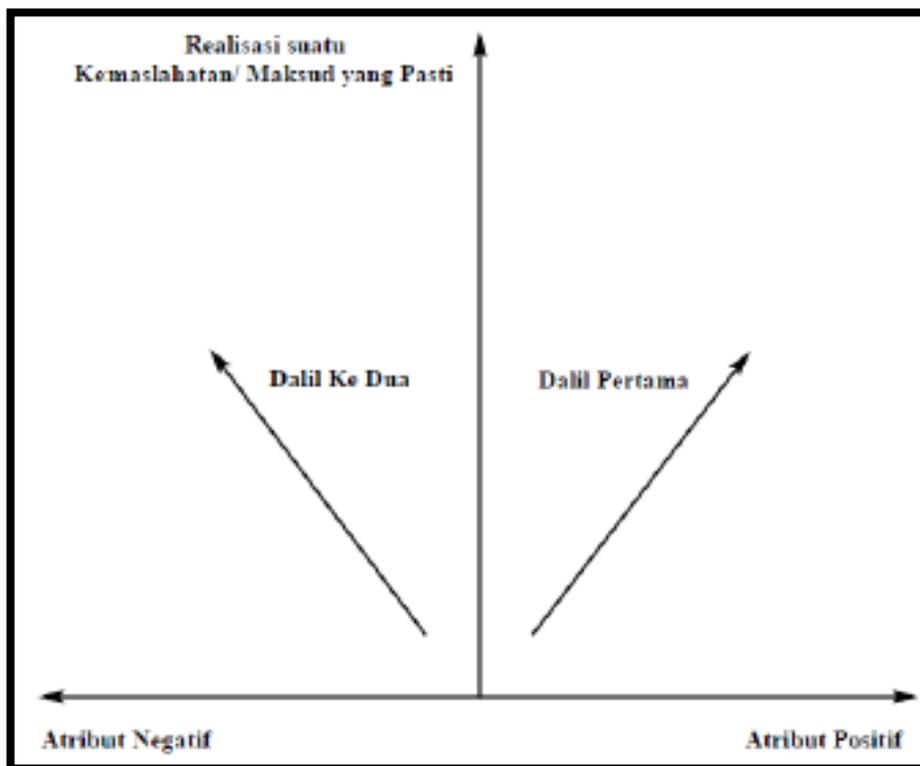
Usulan memasukkan fikih realitas ke dalam kompetensi mujtahid memiliki dua dampak dalam hukum Islam: *Pertama*, Mempertimbangkan perubahan-perubahan pada pandangan dunia seorang fakih, akan mengurangi literalisme dalam hukum Islam. *Kedua*, Membuka sistem hukum Islam terhadap kemajuan dalam ilmu-ilmu alam dan sosial (Auda, 2015: 266-267).

Hukum Islam dapat meraih pembaharuan diri melalui keterbukaan terhadap komponen lain dari pandangan dunia yang kompeten seorang

fakih, yakni filsafat. Karena Ushul Fiqih, sedikit atau banyak, adalah filsafat hukum Islam, maka sudah pasti bahwa Ushul Fiqih memelihara kadar keterbukaan terhadap investigasi filosofis, yang secara umum berkembang seiring evolusi pengetahuan manusia. Bertentangan dengan mayoritas para fakih, Averröes (al-Walid ibn Rusyd) menegaskan suatu pendirian yang sangat terbuka terhadap pengetahuan manusia. Di luar pedoman Al-Qur'an terhadap umat muslim untuk bernalar dan berpikir terhadap ciptaan Tuhan, Averröes mengesahkan manfaat seluruh penalaran filosofis yang berdasar akal sehat, tanpa memperdulikan agama pembawanya. Solusi Ibn Rusyd terhadap kontradiksi apapun yang tampak antara penalaran sehat dengan *nash* adalah melakukan reinterpretasi terhadap *nash*, sejauh yang diperbolehkan bahasa, agar selaras dengan konklusi nalar (Auda, 2015: 274).

#### 4. Sistem Hukum Islam yang Multidimensional

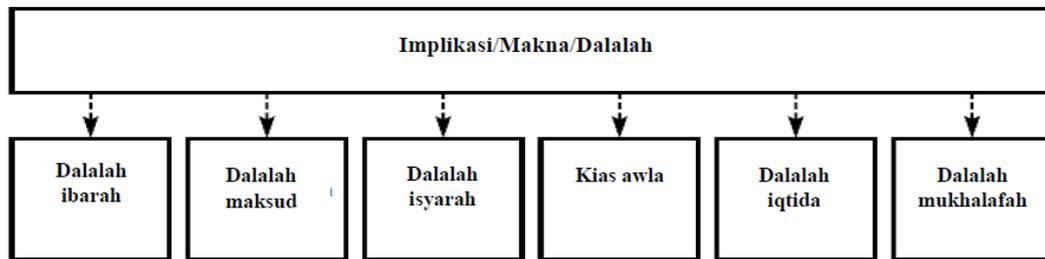
Multidimensionalitas, dikombinasikan dengan pendekatan *Maqashid*, dapat menawarkan solusi atas dilema dalil-dalil yang bertentangan. Contohnya, sebuah atribut jika dipandang secara monodimensi (Gambar 9),—seperti perang dan damai, perintah dan larangan, kelaki-lakian atau kewanitaan—, akan menimbulkan kemungkinan besar *ta'arudh* antar dalil. Padahal, jika seseorang mau memperluas jangkauan penglihatannya dengan memasukkan satu dimensi lagi, yaitu *Maqashid*, bisa jadi dalil-dalil yang dianggap bertentangan itu saling mendukung dalam mencapai maksud tertentu, tetapi dalam konteks yang berbeda-beda. Jadi, kedua dalil (yang tampaknya bertentangan) dapat dikonsiliasi pada suatu konteks baru, yaitu '*Maqashid*' (Auda, 2015: 290).



*Gambar 9. Pertentangan Atribut yang Tampak pada Suatu Dimensi, Dapat Menjadi Kecerasan pada Dimensi Lain, Terkait Suatu Maksud atau Maslahat Tertentu*

##### 5. Sistem Hukum Islam yang Kebermaksudan

Dalam yurisprudensi Islami, *dalalah maqshud* merupakan ungkapan baru yang akhir-akhir ini menyeruak dalam ungkapan para Modernis muslim. Akan tetapi, sejauh ini, secara umum *dalalah maqshid* ini tidak dinilai cukup 'pasti' (*qath'i*) untuk diberikan otoritas hukum secara khusus (hujah). Namun demikian, subsistem dalil-dalil linguistik dalam Ushul Fiqih dapat meraih natur *Maqshidi* yang lebih memadai. Oleh sebab itu, Auda mengusulkan *dalalah maqshud* ditambahkan pada tipe-tipe implikasi linguistik terhadap *nash* (Gambar 10). Prioritas dalam hubungannya dengan implikasi-implikasi lainnya, harus tidak ditentukan terlebih dahulu. *Dalalah maqshud* tunduk pada situasi yang ada dan pentingnya maksud itu sendiri (Auda, 2015: 297-297).



*Gambar 10. Secara tradisional, dalalah terbagi ke dalam lima kategori. Auda menambah satu kategori dalalah baru" 'dalalah maksud', di mana prioritas dalalah itu tergantung pada tingkat urgensi maksud terkait*

a. *Tafsir Maqashidi terhadap Al-Qur'an*

Aliran tafsir tematik mengambil beberapa langkah ke depan menuju penafsiran Al-Qur'an yang lebih *Maqashidi*. Metode pembacaan teks Al-Qur'an dalam kaitannya dengan tema-tema, prinsip-prinsip dan nilai-nilai agung, didasarkan pada persepsi bahwa Al-Qur'an merupakan suatu keseluruhan yang menyatu. Berdasarkan pendekatan holistik, sejumlah kecil ayat yang berhubungan dengan hukum (ayat-ayat *ahkam*), akan meluas dari beberapa ratus ayat menjadi seluruh teks Al-Qur'an. Surah-surah maupun ayat-ayat yang membahas tentang keimanan, kisah-kisah para Nabi, kehidupan akhirat dan alam semesta, seluruhnya akan menjadi bagian dari sebuah gambar utuh, sehingga memainkan peranan dalam pembentukan hukum-hukum yuridis (Auda, 2015: 299).

Pendekatan berbasis-*Maqashid* yang ditujukan kepada riwayat-riwayat Hadis, harus bertolak dari persepsi holistik terhadap kehidupan dan sabda-sabda Nabi SAW. Metode ini berusaha untuk menggambarkan gambaran yang utuh dari Sunah.

Otentitas hadis *Ahad* yang tidak koheren dengan nilai-nilai Islam yang gamblang, patut dipertanyakan. Hadis *Ahad* yang dipertanyakan berdasarkan *Maqashid*, dapat disebut hadis yang memiliki inkoherenensi sistematis dengan sistem Syariah secara holistik. Pengertian inkoherenensi sistematis adalah inkonsistensi dengan prinsip-prinsip umum Islam, sebagaimana yang disimpulkan dari pemahaman holistik terhadap *nash*. Oleh karena itu, koherensi sistematis dapat menjadi sebutan bagi metode yang diusulkan oleh banyak reformis modern, yang berpendapat bahwa

otentitas hadis Nabi SAW, perlu didasarkan pada sejauh mana Hadis-hadis tersebut selaras dengan prinsip-prinsip Al-Qur'an. Jadi, koherensi sistematis harus ditambahkan kepada persyaratan autentitas matan Hadis Nabi (Auda, 2015: 300).

b. *Maqasid Kenabian (Sunah)*

*Maqashid*, dalam kaitannya dengan maksud-maksud Nabi SAW, dapat dimanfaatkan untuk kontekstualisasi Hadis. Al-Qarafi telah membedakan antara perbuatan-perbuatan Nabi sebagai seorang Rasul yang menyampaikan pesan Ilahi, seorang hakim dan seorang pemimpin; dan Al-Qarafi menandakan bahwa masing-masing tujuan ini memiliki implikasi yang berbeda dalam hukum Islam. Ibn 'Asyur menambah tipe-tipe lain dari maksud-maksud kenabian yang merupakan perluasan signifikan terhadap jangkauan *dalalah Maqashid* (Auda, 2015: 301).

c. *Qiyas melalui Maqashid*

Mayoritas mazhab dan fakih membolehkan Qiyas berdasarkan sebab (*'illat*) suatu hukum, dan tidak berdasarkan kebijaksanaan (hikmah) di balik hukum itu. Auda mengajukan pandangan multidimensional yang bertujuan mendukung *Maqashid* dalam penalaran melalui analogi (Qiyas) sebagai subsistem Ushul Fiqih (Auda, 2015: 307).

d. *Kemaslahatan yang Koheren dengan Maqashid*

Banyak fakih mengkhawatirkan bahwa memberikan legitimasi independen terhadap kemaslahatan bisa jadi berkontradiksi dengan *nash*. Auda menegaskan bahwa persyaratan *Maqashid* dapat mengurai kontroversi terkait legitimasi independen kemaslahatan dalam hukum Islam. Mengingat *Maqashid* diinduksi dari *nash*, maka kemaslahatan dapat memiliki legitimasi hukum jika sama dengan *Maqashid*. Oleh karena itu, kemaslahatan yang diungkap *nash (mu'tabarrah)* dan yang tidak diungkap langsung oleh *nash (mursal)*, akan bergabung menjadi satu kategori kemaslahatan yang disebutkan dalam *nash*, baik secara eksplisit maupun implisit, sepanjang kemaslahatan meraih *Maqashid* dalam sistem hukum Islam (Auda, 2015: 307-308).

e. *Istihsan Berdasarkan Maqasid*

Mazhab-mazhab fikih yang mengesahkan *Istihsan* mengklaim bahwa mereka mencoba untuk memperbaiki *gap* dalam Qiyas. *Gap* tersebut tidak

terletak pada proses Qiyas, melainkan terletak pada definisi literal sebab (*'ilat*), yang seringkali mengabaikan *Maqashid* di balik hukum. Oleh karena itu, *istihsan* hanya bermaksud untuk mengabaikan implikasi-implikasi formal dan menerapkan *Maqashid* secara langsung. Jadi, *Istihsan* pada dasarnya adalah suatu bentuk penambahan *Maqashid* terhadap penalaran hukum. Jikalau ada mazhab-mazhab fikih yang tidak mengesahkan *Istihsan*, sebenarnya mazhab-mazhab tersebut berusaha merealisasikan *Maqashid* via metode-metode lain (Auda, 2015: 308).

f. *Pembukaan Sarana untuk Meraih Kemaslahatan dan Maqasid*

Sejumlah pengikut mazhab Maliki mengajukan pembukaan sarana (*fath al-dzara'i'*) di samping pemblokiran sarana (*sadd al-dzara'i'*). Al-Qarafi membagi hukum menjadi sarana-sarana (*wasa'il*) dan *maqashid*. Al-Qarafi menyarankan agar sarana-sarana yang mengantarkan kepada tujuan-tujuan yang haram, harus ditutup; dan sarana-sarana yang mengantarkan kepada tujuan-tujuan yang halal, harus dibuka (Auda, 2015: 311).

g. *Adat Istiadat (Urf) dan Maqashid Universalitas*

Ibn 'Asyur mengajukan suatu pandangan baru terhadap *'urf* terkait Ushul Fiqih yang didasarkan *maqashid* hukum Islam. Ibn 'Asyur tidak mempertimbangkan efek *'urf* terhadap penerapan Hadis, sebagaimana pandangan tradisional. Justru dia mempertimbangkan efek *'urf* (Arab) terhadap Hadis-hadis itu sendiri. Implikasinya, berdasarkan maksud universalitas hukum Islam, Ibn 'Asyur menganjurkan sebuah metode interpretasi Hadis melalui pemahaman konteks kebudayaan bangsa Arab yang melandasinya, ketimbang memperlakukan Hadis sebagai aturan-aturan yang absolut dan mutlak (Auda, 2015: 313).

h. *Istishab dari Perspektif Maqashid*

Pada prinsipnya, *Istishab* adalah dalil logis yang didasari asumsi kesinambungan suatu kondisi, sebagaimana dikemukakan para fakih. Al-Turabi mengusulkan perluasan *Istishab* tradisional menjadi *Istishab* yang luas, yaitu seluruh nilai-nilai, seperti keadilan, keluarga, bahkan ritual-ritual, seperti yang telah dikenal dan dipraktikkan oleh masyarakat sesuai dengan watak tulus mereka, dinilai sah dan baku. Pengecualian dari kaidah *Istishab* ini adalah apa yang telah dikoreksi dan dimodifikasi oleh Syariah (Auda, 2015: 314).

i. *Maqashid sebagai Landasan Umum bagi Mazhab-mazhab Fikih*

Pendekatan *Maqashid* terhadap fikih merupakan pendekatan holistik yang tidak membatasi diri pada satu riwayat Hadis dan hukum parsial, melainkan lebih mengacu pada prinsip-prinsip umum dan landasan bersama. Implementasi *maqashid* berupa persatuan dan rekonsiliasi umat muslim, memiliki prioritas yang lebih tinggi, dibandingkan implementasi hukum-hukum cabang fikih. Pendekatan *Maqashid* menaikkan masalah-masalah fikih kepada tingkatan filosofis yang lebih tinggi. Implikasinya adalah dapat menanggulangi perbedaan-perbedaan terkait sejarah politik umat muslim, mendorong rekonsiliasi kultural dan hidup berdampingan secara damai yang sangat dibutuhkan (Auda, 2015: 315).

j. *Maqashid Sebagai Kriteria Fundamental dalam Ijtihad*

Auda menegaskan bahwa *Maqashid* hukum Islam merupakan tujuan inti dari seluruh metodologi ijtihad Ushul Fiqih secara linguistik maupun rasional. Lebih jauh, realisasi *Maqashid*, dari sudut pandang sistem, mempertahankan keterbukaan, pembaruan, realisme dan keluwesan dalam sistem hukum Islam. Oleh karena itu, validitas ijtihad maupun validitas suatu hukum harus ditentukan berdasarkan tingkatan realisasi *Maqashid Syariah* yang ia lakukan. Jadi, hasil ijtihad atau konklusi hukum yang mencapai *Maqashid* harus disahkan. Kesimpulannya, proses ijtihad menjadi, secara efektif, suatu proses merealisasikan *Maqashid* dalam hukum Islam (Auda, 2015: 315-316).

Pemikiran Auda tentang reformasi hukum Islam kontemporer didasarkan pada realisasi *Maqashid Syariah* dalam hukum Islam secara sistemik. Artinya, hukum Islam adalah sebuah sistem yang memanfaatkan fitur kognitif, holistik, keterbukaan, swa-pembaruan, multidimensional dan kebermaksudan untuk merealisasikan *Maqashid Syariah* yang selaras dengan nilai-nilai fundamental ajaran Islam. Di samping itu, telaah luas-mendalam Auda menunjukkan aktualisasi prinsip '*al-muhafazhatu 'ala al-qadim al-shalih wa al-akhdzu bi al-jadid al-ashlah'*, yaitu melestarikan khazanah masa lalu dan mengakomodasi khazanah masa kini yang dinilai efektif-fungsional bagi reformasi Ushul Fikih dan hukum Islam (Fikih) kontemporer.

#### D. PENUTUP

Metodologi Studi Islam (MSI) adalah mata kuliah yang berpotensi memberikan kontribusi signifikan bagi terciptanya generasi intelektual muslim yang memiliki paradigma berpikir solutif berbasis ajaran Islam.

Artikel ini menekankan tiga hal pokok. *Pertama*, Basis filosofis MSI memanfaatkan Pragmatisme Pierce. Konsekuensinya, pemahaman keIslaman pada tataran *belief* dan *habit of mind*, patut “diragukan” dalam arti *genuine doubt*, lalu ditindaklanjuti *inquiry* hingga menghasilkan *meaning* yang efektif menyelesaikan problem studi Islam kontemporer. *Kedua*, Basis metodologis menekankan pentingnya penerapan metodologi ilmu-ilmu sosial, kaidah-kaidah ilmiah, metode dan cara pandang pada studi keIslaman. Untuk itu, dibutuhkan perspektif intersubjektif yang berupa dialog dan persinggungan refleksif antara ilmuan (*outsiders*) dengan pemeluk agama (*insiders*). Catatan pentingnya, Islam normatif (*hard core*) tidak boleh diganggu-gugat, sedangkan Islam historis (*protective belt*) bisa diuji, dipertanyakan dan direkonstruksi. *Ketiga*, Contoh praktis peran MSI sebagai alternatif solusi problematika studi keIslaman adalah reformasi Ushul Fiqih melalui *Maqasid Syariah* dengan pendekatan sistem yang digagas Jasser Auda.

#### BIBLIOGRAFI

- Abdullah, M.A.. 2006. *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Auda, J. 2008. *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A System Approach*. London: The International Institute.
- Auda, J. 2015. *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid Syariah: Pendekatan Sistem*. Terj. Rosidin dan ‘Ali ‘Abd el-Mun’im. Bandung: Mizan.
- Choir, T. & Fanani, A. (ed.). 2009. *Islam dalam Berbagai Pembacaan Kontemporer*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Fadl, K.M.A. 2003. *Atas Nama Tuhan; dari Fiqh Otoriter ke Fiqh Otoritatif*. Jakarta: Serambi.
- Knowles, M.S.. 1998. *The Adult Learner: The Definite Classic in Adult Education and Human Resource Development*. Houston: Gulf Publishing

Company.

Knott, K. 2005. *Insider/Outsider Perspectives* dalam J. R. Hinnells (ed.), *The Routledge Companion to the Study of Religion*. New York: Routledge. 2005.

Markham, I & Rabi', I.M.A. (ed.). 2002. *11 September Religious Perspectives on The Causes and Consequences*. Oxford: Hartford Seminary.

Saeed, A.. 2006. *Interpreting the Qur'an*. London: Roudledge.