

SHARĪ'AH SEBAGAI METODOLOGI PROBLEM SOLVER

Catatan atas Pemikiran Ziauddin Sardar

*Aji Damanuri**

Abstrak: *Hukum Islam beranjak dari ilatul hukmi pada maqashid al Sharī'ah merupakan perkembangan yang luar biasa. Di mana penetapan hukum bukan saja dinilai dari penyebabnya tetapi juga tujuan diberlakukannya sebuah hukum. Meskipun mengalami perkembangan secara methodologis namun apakah perubahan tersebut memberikan apa yang diharapkan oleh umat sebagai mukalifun? Ataukah hanya sebagai metode yang tidak memberi efek apapun kecuali sama-sama taklif kepada umatnya. Ziauddin Sardar merespon hal tersebut dengan mengajukan pemikiran bahwa seharusnya Maqashid al Sharī'ah mampu menjadi problem solver bagi umat. Makalah ini menyajikan pemikiran Ziauddin Sardar yang mengajukan Sharī'ah bukan hanya handal secara methodologis dalam istinbat hukum tetapi juga mampu memberi solusi bagi problem-problem keumatan.*

Kata Kunci: *Sharī'ah, Problem Solver, Methodologi, Ziauddin Sardar*

PENDAHULUAN

Dinamika pemikiran dan studi Islam (*Islamic studies*) telah mengalami tiga fase perkembangan, yaitu klasik (tradisional), modern, dan post-modern.¹ Setiap fase mengandung kompleksitas dan semangat zamannya sendiri-sendiri.

* Jurusan Syari'ah dan Ekonomi Islam STAIN Ponorogo

Sehingga para cendekiawan muslim pada setiap fase berusaha untuk memecahkan problem-problem keumatan dan kemanusiaan sesuai dengan tingkat pengetahuan pada masanya. Berbagai methodologi untuk memahami Islam (*Sharī'ah*) dirumuskan dan diaplikasikan dalam memecahkan masalah pada zamannya, yang mencakup hampir semua aspek kehidupan. Sehingga umat Islam selama berabad-abad merasa cukup dengan metodologi yang telah ada, sehingga melupakan untuk mengoreksi methodologi yang dianggap sempurna tersebut, sehingga muncul wacana bahwa pintu *ijtihad* telah tertutup. Namun kompleksitas fase yang terakhir (post-modernism) yang sedang berlangsung ini, sangatlah kompleks dan jauh dari fase kedua, apalagi yang pertama, sehingga membutuhkan *ijtihad* baru yang dapat memecahkan masalah tersebut. Pada kenyataannya banyak mujtahid yang gagal membawa *Sharī'ah* untuk memecahkan problem-problem keumatan dan kemanusiaan. Menurut Sardar, kegagalan umat Islam untuk ber*ijtihad* disebabkan oleh beberapa faktor, pertama: pengkultusan *Sharī'ah* sebagai sesuatu yang suci. Kedua: lenyapnya semangat *ijtihad* dikalangan kaum muslimin. Ketiga: penyamaan *Sharī'ah* dengan negara.² Oleh karena itu Sardar mengajukan pemikiran bahwa *Sharī'ah* seharusnya menjadi sebuah methodology pemecah masalah (*The Sharī'ah as a Problem-Solver Methodology*) bagi problem-problem keumatan

¹ Lihat, Jasser Auda, *Maqāshid al Sharīah as Philosophy of Islamic Law a Systems Approach* (London: Biddles Limited, King's Lynn, 2008).

² Ziauddin Sardar, *Islam Tanpa Syari'at, menggali universalitas tradisi*. Editor, Abdul Mu'ti (Jakarta: Grafindo Khazanah Ilmu, 2005), 15. Buku ini adalah kumpulan makalah dan hasil diskusi Ziauddin Sardar dalam kunjungannya ke Indonesia yang di prakarsai oleh British Council, PP Pemuda Muhammadiyah dan NU. Sardar lebih melihat syariah sebagai sebuah methodologi dibandingkan hanya sebagai sebuah hukum.

dan kemanusiaan dewasa ini. Makalah ini mencoba menggali bangunan *methodology* Sardar atas pemikirannya tersebut.

MEMAKNAI KEMBALI SHARI'AH

Sharī'ah merupakan inti pandangan dunia Islam. ini berarti bahwa peradaban Islam dibangun di atas fondasi *sharī'ah*. Secara teoritis, Sharī'ah mencakup semua aspek kehidupan manusia: pribadi, sosial, politik dan intelektual. Hal itu memberikan makna dan substansi terhadap perilaku umat Islam dalam upaya mereka hidup di dunia ini. Menurut Sardar, *Sharī'ah* biasanya diartikan sebagai 'hukum Islam', tetapi Sharī'ah melampaui cakrawala hukum yang terbatas. Sharī'ah merupakan sistem etika dan nilai-nilai, metodologi pragmatis yang ditujukan untuk memecahkan masalah hari ini dan besok. Umat Islam terus berusaha menjalankan Sharī'ah Islam dengan baik. Aplikasi Sharī'ah dipengaruhi oleh kondisi politik, ekonomi, teknologi yang berlaku pada masa tertentu. Ini menunjukkan sifat dinamis dari peradaban. Peradaban Islam diukur dari seberapa besar ekspresi nilai-nilai Sharī'ah telah di jalankan.³

Sharī'ah berasal dari kata Arab "al-sharī'ah" dan sinonim dengan kata "al-shir'ah". Secara leksikal keduanya berarti "jalan menuju mata air".⁴ Ungkapan "jalan menuju mata air" ini mengandung konotasi "keselamatan". Berangkat dari pengertian ini dikatakan bahwa agama yang dibawa oleh masing-masing Nabi disebut "sharī'ah" karena merupakan jalan menuju kepada keselamatan abadi. Dalam al-Qur'an kata

³ Ziauddin Sardar, *Reader, Islam Postmodernism and Other Futures* (London: Pluto Press, 2003), 64.

⁴ Al Qurtubi, *al Jamī' li Ahkām al Qur'ān*, (Kairo: Dar al Katib al Arabi li al Tiba'ah wa an Nasr, 1967), VI, 211.

tersebut dipakai dalam arti “agama sebagai jalan lurus yang ditetapkan Allah untuk diikuti oleh manusia agar memperoleh keselamatan”.⁵ Beberapa ahli tafsir al-Qur’an klasik seperti Mujahid (104 H/722 M) menafsirkan kata-kata “al-Sharī’ah” dan “al-shir’ah” sebagai “agama” (*al-dīn*). Tetapi di lain pihak terdapat pula pendapat yang membedakan sharī’ah dengan “al-dīn” (agama). Sharī’ah merujuk kepada aspek-aspek hukum dari agama, sementara “al-din” merupakan aspek akidah dari agama. Qatadah (118 H/736 M), ahli tafsir lainnya, dilaporkan dalam konteks penafsiran al-Maidah (5): 48 sebagai menyatakan bahwa agama (yang dibawa oleh semua Nabi) itu satu, tetapi *sharī’ah*-nya berbeda.⁶

Maksudnya adalah inti ajaran agama semua Nabi yaitu ajaran tauhid adalah sama. Yang berbeda adalah ketentuan-ketentuan hukum dalam masing-masing agama Nabi tersebut. Sejalan dengan Qatadah adalah Abu Hanifah (150 H/820 M) yang membedakan antara *Sharī’ah* dan *dīn* di mana *Sharī’ah* merupakan kewajiban agama yang harus dijalankan, sedangkan “al dīn” adalah pokok-pokok keimanan seperti kepercayaan kepada Allah kepada hari kiamat dan lainnya.⁷

Dalam perkembangan kemudian kata “sharī’ah” kadang-kadang digunakan untuk merujuk kepada *aspek hukum* dari agama Islam dan kadang dipakai juga untuk menyebut *aspek hukum dan agama* itu sekaligus. Al-Asy’ari (324 H/935 M) teolog terkenal secara tegas memaknai sharī’ah untuk *merujuk pada aspek hukum dari agama Islam*. Ia menyatakan bahwa masalah

⁵ Ibid.

⁶ Abu Hayyan, *Tafsīr al Bahr al Muḥīt*, (Beirut: Dar al Kutub al Ilmiyyah, 1993), I, 514.

⁷ Ahmad Hassan, *Early Development of Islamic Law* (Delhi: Adam Publishers & Distributors, 1994), 7.

kasus cabang agama, seperti kewarisan, hukum halal dan halal, masalah pidana dan talak harus dikembalikan kepada shari'ah yang dasarnya adalah dalil-dalil *sam'i* (revelasional), sedangkan masalah pokok agama dikembalikan kepada sejumlah prinsip yang didasarkan kepada dalil akal, pengalaman intuisi. Janganlah dicampuradukkan antara masalah akidah yang didasarkan kepada dalil rasional (*'aqliyyah*) dengan masalah cabang agama yang didasarkan kepada dalil revelasional (*sam'i*).⁸

Pengertian yang diberikan Asy'ari terhadap shari'ah masih tetap dipakai hingga sekarang seperti dapat dilihat penggunaan frase "fakultas shari'ah", "bank shari'ah", "gadai shari'ah" dan judul beberapa buku, serta sejumlah peraturan perundangan muslim. Berbeda dengan Asy'ari, Syatibi (790 H/1388 M) mengartikan "shari'ah" sebagai "keseluruhan ketentuan agama yang mengatur tingkah laku, ucapan dan kepercayaan manusia". Pengertian ini menggambarkan shari'ah *dalam arti luas* yang meliputi aspek hukum dan aspek doktrinal.⁹

Dari apa yang dikemukakan di atas dapat dilihat bahwa terminologi "shari'ah" dipakai dalam dua pengertian, yaitu: dalam arti luas dan dalam arti sempit. Dalam arti luas, syari'ah dimaksudkan *keseluruhan norma agama Islam yang meliputi baik aspek doktrinal maupun aspek praktis*. Dalam arti sempit "shari'ah" merujuk *pada aspek praktis dari ajaran Islam* yaitu, bagian yang terdiri dari norma yang mengatur tingkah laku konkret manusia seperti ibadah, nikah, jual beli, perkara di pengadilan, penyelenggaraan negara dan lainnya. Apabila istilah "hukum Islam" hendak digunakan untuk menerjemahkan istilah

⁸ Al Asy'ari, *al-Luma' fi Radd 'alā Ahl al-Zaygh wa aliBida'* (Beirut: al Matba'ah al Kasulikiyyah, 1952), 94-95.

⁹ Al-Shāṭṭibī, *al Muwafaqāt fi Uṣūl al-Aḥkām*, Vol. 1 (Beirut: Dar al Fikr, 1341 H), 153.

“sharī’ah”, maka “syari’ah” yang dimaksud *sharī’ah* adalah dalam arti sempit.¹⁰

Dalam arti yang luas itulah Sardar memaknai syari’at, karena Islam bukan sekedar agama dengan sebuah cara pandang dunia yang integratif, lebih dari itu, ia mengintegrasikan semua aspek realitas dengan memberikan perspektif moral tentang setiap aspek dari ikhtiar manusia. Sardar menekankan bahwa Islam hanya memberi perspektif moral yang adil di mana umat Islam dituntut berjuang untuk menemukan jawaban bagi persoalan manusia.¹¹

Untuk mencapai predikat *Problem Solver* problematika sosial, Al-Qur’an sebagai parameter baku bagi umat Muslim secara ekeplisit memberikan motivasi melalui teksnya mengenai konsep ‘ilm yang sering diterjemahkan sebagai *pengetahuan*. Sayangnya, interpretasi konsep ‘ilm mengalami reduksi yang cukup mengkhawatirkan bagi perlambangan peradaban Islam mendatang. Namun sayangnya, Sharī’ah banyak disalahartikan dan disalahgunakan oleh umat Islam diberbagai belahan dunia. Ia tidak lagi difahami sebagai epistemologi keilmuan muslim yang dapat merespon bahkan menjadi solusi bagi persoalan-persoalan peradaban modern. Sharī’ah hanya difahami sebatas domain hukum dan nilai-nilai yang Sharī’ah berusaha untuk mempromosikan dan isu-isu nyata yang harus ditangani hampir diabaikan. Selain itu, Sharī’ah tidak hanya dipaksa masuk ke dalam kerangka sempit hukum, tapi terbatas bahkan lebih hanya satu atau dua segmen dari aturan hukum. Dengan demikian, aspek-aspek Sharī’ah yang berhubungan dengan

¹⁰ Syamsul Anwar, “Islamic Jurisprudence of Christian-Muslim Relations”, *Al Jami’ah*, No. 60, Tahun 1997, 134.

¹¹ Sardar, *Reader*, 65

kejahatan dan hukuman dan tokoh perilaku sosial menjadi pekerjaan ulama tradisional dan modern temporer. Dengan memecah-belah Shari'ah dengan cara ini, dan dengan mengabaikan tujuan secara keseluruhan etika, ulama Muslim telah merusak alam penting holistik dan menyajikannya dengan cara yang aneh.¹²

Oleh karena itu, menurut Sardar, jika shari'ah adalah untuk menjadi prinsip dominan perilaku masyarakat muslim kontemporer, maka harus diselamatkan dari cengkeraman tradisional. Umat Islam perlu mempelajari dan belajar dari para ulama mahdzab dalam *berijtihad*. Hingga sekarang mayoritas luas kaum Ahlusunnah terus mengikuti ajaran para imam mazhab. Penduduk Afrika Utara dan Barat adalah hampir seluruhnya penganut mazhab Maliki. Penduduk Mesir, Malaysia, dan Indonesia hampir seluruhnya penganut mazhab Syafi'i, Turki dan suku-suku Turki, juga penganut Sunni dari sub-benua Indo-Pakistan sebagian besar adalah bermazhab Hanafi. Adapun Arab Saudi dan mayoritas penduduk Syiria bermazhab Hanbali. Mazhab Hukum Syi'ah Imam Dua Belas dinamakan dengan mazhab Ja'fari, dinisbatkan kepada Imam Ja'far As-Shadiq (w. 148 H/765 M), Imam Syi'ah keenam dan juga guru dari Imam Abu Hanifah. Bersama-sama, kelima aliran ini membentuk mazhab-mazhab besar di bidang Hukum Islam, atau bidang syari'at. Juga terdapat beberapa mazhab minoritas yang lebih kecil, seperti Zaidiah, Syi'ah Isma'illah, dan mazhab Ibadhiah di Oman dan sebelah selatan Al Jazair.¹³

Namun yang harus dicatat, putusan-putusan imam mahdzab tersebut tidak pernah dimaksudkan untuk menjadi

¹² Ibid.

¹³ Sardar, *Reader*, 66.

kata akhir, atau pemahaman akhir dari suatu ajaran tertentu dari Shari'ah. Para imam besar tidak pernah dimaksudkan bahwa penilaian mereka harus menjadi hukum abadi: yang berjumlah mengklaim otoritas ilahi, inilah mengapa mereka semua, tanpa kecuali, menekankan bahwa keputusan mereka adalah pendapat mereka sendiri, berasal dari sumber-sumber syari'ah dan tidak harus diterima secara tidak kritis (taklid buta). Namun kenyataan bahwa umat Islam hari ini memberikan Penetapan keabsahan Imam klasik secara abadi, dan mencari jawaban atas masalah modern dengan kerangka pikir dan hasil *ijtihad* mereka. Meskipun dipahami sebagai pujian untuk karya imam besar, itu sebenarnya penghinaan terhadap prestasi mereka.¹⁴

Selain problem pemikiran klasik yang dipakai untuk memecahkan persoalan-persoalan modern, yang harus diwaspadai pula adalah memaksakan pemaknaan Shari'ah dengan kerangka berfikir yang kebarat-baratan. Shari'ah tidak perlu menjadi 'modern' tapi harus dipahami dengan persyaratan sendiri. Bahkan penggunaan terminologi kebarat-baratan menjadi rintangan dalam mendapatkan pemahaman kontemporer dari Shari'ah. Sebagai contoh, Shari'ah mencakup seluruh kehidupan manusia, oleh karena itu dalam sumber-sumber Muslim tradisional tidak ada istilah untuk menunjukkan apa yang dalam kerangka hukum barat disebut 'hukum pribadi'. Oleh karena itu perceraian bukan hanya persoalan pribadi tetapi juga ekonomi budaya dan sosial. Sehingga seseorang tidak bisa mengabaikan aspek-aspek tertentu dari Shari'ah. Sementara kepentingan yang tidak semestinya malah memberatkan orang lain. Misalnya, dalam

¹⁴ Ibid.

masyarakat dimana mas kawin digunakan untuk memperoleh kekayaan, sehingga membuat sulit, sehingga sebagian besar orang muda tidak dapat menikah.¹⁵

Intinya adalah bahwa adat dan praktek Barat tidak boleh mendikte pendekatan kita terhadap Shari'ah. Kita tidak bisa mengambil dunia seperti yang ada saat ini sebagai realitas yang tunggal dan relevansi atau tidak relevan dari berbagai aspek Shari'ah sesuai dengan derajat kesesuaian dengan dunia ini. Demikian pula, kita tidak bisa mengambil pengalaman historis penulis klasik sebagai arbiter tunggal dan ekspositor dari Shari'ah. Ulama dan cendekiawan muslim harus memperoleh pemahaman kontemporer dari Shari'ah pada istilah sendiri, memperlakukannya sebagai suatu keseluruhan yang terpadu dan menggunakan metodologi sendiri. Itu berarti tidak memaksa Shari'ah menjadi kerangka kerja asing atau memberikan kepentingan yang berlebihan terhadap pendapat dan penilaian dari ahli hukum klasik.¹⁶

Paparan Sardar di atas, serta tambahan dari Nasr, mau tidak mau mengajak kita (umat Islam) untuk mengkaji dan melacak lebih dalam, apa saja rujukan yang dipakai para imam mazhab dalam upaya mencurahkan daya upaya mereka untuk memecahkan problematika hukum yang terjadi di kalangan Muslim.

RUJUKAN SHARI'AH

Menurut Sardar, rujukan utama shari'ah adalah al-Qur'an dan al-Sunnah, ditambah dengan *ijmā'*, *qiyās* dan *ijtihad*.¹⁷ Pertama

¹⁵ Ibid., 67.

¹⁶ Sardar, *Reader*, 67.

¹⁷ Ibid., 68

adalah al-Qur'ān. Berbagai ulama' telah mendefinisikan al-Qur'ān (etimologi maupun terminologinya). Al-Shāfi'ī misalnya mengatakan bahwa Al-Qur'ān bukan berasal dari kata apapun, dan bukan pula ditulis dengan memakai hamzah. Lafaz tersebut sudah lazim digunakan dalam pengertian kalamullah (firman Allah) yang diturunkan kepada Nabi Muhammad SAW. Sementara itu, Al Farra' berpendapat bahwa Al-Qur'ān berasal dari kata *qarā'in* jamak dari kata *qarīnah* yang berarti kaitan, karena dilihat dari segi makna dan kandungannya ayat-ayat Al-Qur'ān itu satu sama lain saling berkaitan. Selanjutnya al Asy'ari dan para pengikutnya mengatakan bahwa lafaz al-Qur'ān diambil dari kata *qarn* yang berarti menggabungkan sesuatu atas yang lain; karena surah-surah dan ayat al-Qur'ān satu dengan lainnya saling bergabung dan berkaitan.

Adapun Al-Qur'ān menurut istilah dapat dikemukakan berbagai pendapat ini: Mannā' al-Qaṭṭān dalam *al-Mabāḥiṭh fi 'ulūm al-Qur'ān* secara ringkas mengutip pendapat para ulama' pada umumnya yang menyatakan bahwa al-Qur'ān adalah firman Allah yang diturunkan kepada Nabi Muhammad SAW., dan dinilai ibadah bagi membacanya. Pengertian demikian senada dengan yang diberikan al-Zarqānī bahwa Al-Qur'ān adalah lafaz yang diturunkan kepada Nabi Muhammad SAW. Mulai dari awal surah al-Fatihah sampai dengan akhir surah al-Nas. Pengertian Al-Qur'ān secara lebih lengkap dikemukakan oleh 'Abd al-Wahhāb al-Khallaf. Menurutnya al-Qur'ān adalah firman Allah yang diturunkan kepada hati Rasulullah, Muḥammad bin Abdullah, melalui Jibril dengan menggunakan lafaz bahasa Arab dan maknanya yang benar, agar ia menjadi *hujjah* bagi Rasul, bahwa ia benar-benar Rasulullah, menjadi undang-undang bagi manusia, memberi petunjuk kepada mereka dan menjadi sarana untuk melakukan pendekatan diri dan ibadah

kepada Allah dengan membacanya. Ia terhimpun dalam mushaf, dimulai dengan surah al-Fātiḥah dan di akhiri surah al-Nās, disampaikan kepada kita secara mutawatir dari generasi ke generasi, baik secara lisan maupun tulisan serta terjaga dari perubahan dan pergantian.¹⁸

Kedua adalah al-Sunnah. Menurut bahasa al-Sunnah artinya jalan hidup. Bisa saja benar dan juga kemungkinan terjadi kesalahan. Hal ini sesuai hadis Nabi yang diriwayatkan Muslim dalam Mustafā al-Shibā'ī, *al-Sunnah wa Makānatuhā fi al-Tashrī'* yaitu "barang siapa yang membyat sunnah (kebiasaan) yang terpuji, maka pahala bagi orang yang membuat sunnah itu dan pahala bagi orang yang mengerjakannya; dan barang siapa membuat sunnah yang buruk, maka dosa bagi yang membuat sunnah yang buruk itu dan dosa bagi orang yang mengerjakannya". Para ulama' juga sedikit mendikotomikan pengertian antara al-sunnah, al-ḥadīth, al-khabar, dan al-athar, meskipun jumhur ulama' mengartikan sama saja yaitu segala sesuatu yang disandarkan kepada Nabi Muhammad SAW. baik dalam bentuk ucapan, perbuatan, dan persetujuan beliau yang berkaitan dengan hukum.

Adapun para ulama' yang tidak sepakat dengan pendapat jumhur menyuguhkan definisi tentang al-sunnah yang bermakna sebagai sesuatu yang dibiasakan oleh Nabi Muhammad SAW., sehingga sesuatu itu lebih banyak dikerjakan oleh beliau daripada ditinggalkan. Sedangkan al-hadis yaitu sesuatu yang disandarkan kepada Nabi Muhammad SAW baik berupa ucapan, perbuatan, maupun ketetapan, namun jarang dikerjakan oleh Nabi. Selanjutnya khabar adalah ucapan, perbuatan, dan ketetapan yang berasal dari para sahabat,

¹⁸ Ibid.

sebagaimana atsar yang diartikan sebagai ucapan, perbuatan, dan ketetapan yang berasal dari para tabi'in.¹⁹

Ketiga adalah *ijmā'*. Ta'rif *ijmā'* ialah kesepakatan para mujtahidin dari umat Islam di suatu masa sesudah masa Nabi SAW atas suatu urusan. Definisi inilah yang disebutkan al-Shāfi'ī dalam kitab Al Risalah.

Keempat adalah *Qiyās*. Adalah analogi yang digunakan apabila tidak ada nash yang sharih dalam Al-Qur'ān, Hadis. Menurut Abu Hanifah, *qiyās* adalah menerangkan hukum suatu urusan yang tidak dinashkan hukumnya dengan suatu urusan lain yang diketahui hukumnya dengan Al-Qur'ān atau as sunnah atau *ijmā'* karena bersekutunya hukum itu tentang illat hukum.

Kelima adalah *ijtihād*. Yaitu pengerahan segala daya upaya untuk memecahkan persoalan Sharī'ah semaksimal mungkin. Ungkapan "segala daya upaya" tentu saja mencakup penalaran analogis, dan itulah sebabnya mengapa kebanyakan ulama' memandang *qiyās* sebagai bentuk khusus *ijtihād*. Sementara al-Qur'ān dan al-Sunnah menghasilkan bentuk-bentuk hukum yang bersifat abadi -lanjut Sardar-, *ijtihād* dan *ijmā'* memberikan fondasi yang dinamis bagi Sharī'ah. Penggunaan *ijtihād* mengharuskan kita untuk mengarahkan aturan hukum dan etika al-Qur'ān, serta formulasi pragmatismenya (berpegang teguh pada kenyataan) yang tertuang dalam as-sunnah, pada persoalan praktis dan etis dewasa ini. Akan tetapi, sebelum dipandang sah menurut Sharī'ah, hasil-hasil *ijtihād* harus disepakati sebagai *ijmā'* oleh para ulama dan intelektual Muslim.²⁰

¹⁹ Ibid., 68.

²⁰ Ibid., 69.

Menurut, Abdullah Saeed ada tiga model *ijtihad* yang menurutnya sangat berpengaruh pada masanya masing-masing sepanjang sejarah hukum Islam: pertama adalah *text-based ijtihad*, yakni metode *ijtihad* yang lazim dilakukan oleh fuqaha klasik dan masih memiliki banyak pengaruh di kalangan pemikir tradisional. Pada model ini *text* berkuasa penuh, baik itu *naṣṣ qur'anī*, hadits ataupun pendapat ulama sebelumnya baik yang berupa *ijmā'* ataupun *qiyās*; kedua adalah *eclectic ijtihad*, yakni upaya memilihi *nash* atau pendapat ulama sebelumnya yang paling mendukung pendapat dan posisi yang diyakininya. Yang ada adalah upaya justifikasi bukan pencarian kebenaran; ketiga adalah *context-based ijtihad*, sebuah fenomena baru yang mencoba memahami masalah-masalah hukum dalam konteks kesejarahan dan konteks kekiniannya (modern). Pada biasanya, pendapat akhirnya akan mengacu pada kemaslahatan umum sebagai *maqāṣid al-sharī'ah*.²¹

Ijtihad model ketiga inilah yang dilakukan oleh para *progressive ijtihadists*. Kalau metodologi klasik biasanya memecahkan permasalahan hukum dengan mendasarkannya pada teks al-Qur'an, kemudian memahami apa yang dikatakan teks tentang permasalahan tersebut, dan paling jauhnya kemudian menghubungkan teks itu dengan konteks sosio-

²¹ Abdullah Saeed, *Islamic Thought and Introduction* (London and New York: Routledge, 2006), 55. Kategorisasi *ijtihad* seperti di atas memiliki kelemahan mendasar pada poin yang kedua, yaitu *eclectic ijtihad*. Ketika dinyatakan bahwa *ijtihad* model ini adalah upaya untuk justifikasi "kepentingan" maka sesungguhnya sudah keluar dari definisi *ijtihad* yang disepakati oleh *mihur ushiliyyin*, yaitu upaya sungguh-sungguh untuk menemukan status hukum syara' dari dalil-dalil yang ada. Menegasikan teks dan sejarah yang berposisi berbeda dengan kepentingannya adalah bukti tiadanya kesungguhan dalam pencarian kebenaran, melainkan emosi mencari pembenaran.

historisnya,²² maka progressive ijtihādists mencoba lebih jauh lagi menghubungkannya dengan konteks kekinian seperti Esack, Irshad Manji, Ebrahim Moosa dan tentu Khaled Abou el Fadl.

Berkaitan dengan bagaimana metodologi *progressive ijtihādists* menafsir ulang teks-teks al-Qur'an, Abdullah Saeed memaparkan tujuh pendekatan utama, yang tidak jauh berbeda dengan Abou el Fadl, yaitu: (1) atensi pada konteks dan dinamika sosio-historis; (2) menyadari bahwa ada beberapa topik yang tidak dicakup oleh al-Qur'an karena waktunya belum tiba pada waktu diturunkannya al-Qur'an; (3) menyadari bahwa setiap pembacaan atas teks kitab suci harus dipandu oleh prinsip kasih sayang, *justice dan fairness*; (4) mengetahui bahwa al-Qur'an mengenal hirarki nilai-nilai dan prinsip; (5) mengetahui bahwa dibolehkan berpindah dari satu contoh yang konkret pada generalisasi atau sebaliknya; (6) kehati-hatian harus dilakukan ketika menggunakan teks lain dari tradisi klasik, khususnya yang berkaitan dengan otentisitasnya; (7) fokus utama pada kebutuhan muslim kontemporer.²³ Pendekatan terhadap teks seperti inilah yang menurut Saeed akan mampu memberikan jawaban atas permasalahan kontemporer.²⁴

²² Abdul Hamid A. Sulayman mengkritik metode berfikir fuqaha klasik pada dua hal yang sangat substansial: pertama adalah *lack empiricism* (tiadanya empirisme) sebagai akibat tidak digunakannya *multi-disciplinary approach*, seperti sosiologi, psikologi, ekonomi dan lainnya dalam proses penetapan hukum; kedua adalah *lack of overall systemization* sebagaimana yang juga dinyatakan oleh Ismail R. al-Faruqi dan Fazlur Rahman. Lihat bukunya yang berjudul *Towards an Islamic Theory of International Relations: New Direction for Methodology and Thought*, (Herdon, Virginia: IIT, 1993), 87-94.

²³ IDSS, "Progressive Islam and the State in Contemporary Muslim Societies", laporan seminar diadakan di Marina Mandarin Singapore tanggal 7-8 Maret 2006, 5.

²⁴ Ijtihād peogresif yang pernah dikemukakan oleh Saeed adalah ketika ia mengkritik interpretasi bunga kaum neo-revivalis juga para ekonom

Ijtihād para pemikir Islam di atas didasarkan pada logika berfikir ilmiah yang sah dengan tetap mempertahankan otoritas teks untuk berbicara atas nama kemanusiaan. Namun jika disandingkan dengan lima kriteria yang dibuat Abou el Fadl, maka kriteria yang dibuat Fadl menekankan pentingnya moralitas pembaca dalam rangka meminimalisir otoritarianisme reader.

Selain sumber-sumber di atas, Said Ramadan, sebagaimana dikutip Sardar, menambahkan sumber hukum Islam yang lain,²⁵ meliputi:

a. *al-Istih̄sān*.

Yaitu penyimpangan, dalam persoalan tertentu, terhadap aturan yang telah ada sebelumnya dengan memilih aturan lain yang lebih selaras dengan penalaran hukum yang membutuhkan penyimpangan semacam itu. Ada juga yang mendefinisikan bahwa *istikhsan* adalah keluar atau menyimpang dari keharusan logika menuju hukum lain yang menyalahinya dikarenakan tidak tepatnya *Qiyās* atau *Qiyās* tersebut berlawanan dengan Nash.

b. *Al-Istiṣlāh*.

Adalah keputusan yang diambil dengan tidak mengikuti contoh sebelumnya karena adanya kepentingan publik

muslim. Menurutnya pengharaman riba dalam al Qur'an lebih didasarkan pada pertimbangan-pertimbangan moral dan kemanusiaan dan bukan pertimbangan hukum. Pengharaman bunga dengan alasan hukum adalah pemerkosaan atas otoritas teks. Terlebih lagi perbankan shari'ah telah gagal membuktikan diri sebagai sistem intermediasi keuangan yang bebas riba. Pemberlakukan transaksi murabahah dengan mark up keuntungan hanyalah rekayasa akad hukum yang pada hakekatnya sama dengan bunga. Lihat, Abdullah Saeed, *Menyoal Bank Shari'ah, kritik atas interpretasi bunga bank kaum neo-revivalis*. Terj, Arif Maftuhin (Jakarta: Paramadina, 2004).

²⁵ Sardar, *Reader*, 70.

yang tidak disebutkan secara eksplisit dalam al-Qur'ān dan Sunnah.

c. Al 'Urf.

Yaitu adat atau kebiasaan masyarakat tertentu, baik berupa perkataan maupun perbuatan. Ada lagi yang mengatakan bahwa urf yaitu adat kebiasaan orang muslim dalam suatu masalah tertentu yang tidak ada nashnya dalam Al-Qur'ān, Sunnah dan belum ada prakteknya pada masa sahabat.

Secara tradisional, konsentrasi ulama Muslim bukan pada *istiṣlāḥ*, melainkan pada bentuknya yang lebih umum yaitu *maṣlahah*, yang berarti sebab, sarana, kesempatan, atau tujuan yang baik. *Maṣlahah* juga berarti urusan atau transaksi yang baik, atau berpotensi menghasilkan kebaikan. Penggunaan *maṣlahah* sebagai perangkat penting untuk menegakkan shari'ah didasarkan pada argumen bahwa "yang baik" pasti "sesuai hukum" dan "yang sesuai hukum" pasti "baik".²⁶

Kata *maṣlahah* ini diambil dari *al salah* (kebaikan, kegunaan, validitas dan kebenaran), yang berarti bahwa sesuatu berada dalam bentuk yang sempurna (*hāyah kāmīlah*) sesuai dengan tujuan atau sasaran yang dimaksudkan, seperti pena berada pada bentuknya yang paling tepat (*sālih*) ketika dipakai untuk menulis dan pedang berada pada bentuknya yang paling layak (*sālih*) ketika digunakan untuk menebas.²⁷

Definisi *maṣlahah* menurut kebiasaan yang diteriam (*bi hasb al 'urf*) adalah: faktor penyebab yang membawa pada kebaikan (*salah*) dan kemanfaatan (*naḥf*), sebagaimana perdagangan yang membawa pada keuntungan. Sedangkan definisi *maṣlahah*

²⁶ Ibid.

²⁷ Abdullah M Husein al 'Amiri, *Dekontruksi Sumber Hukum Islam Pemikiran Hukum Naj ad Din al Thufi*, (Jakarta: Gaya Media Pratama, 2004), 101.

menurut syara' (*bi ḥasb al-shar'i*) adalah faktor penyebab yang mengantarkan pada maksud pembuat hukum (*shāri'*) dalam masalah-masalah ibadah, maupun adat kebiasaan. *Maṣlahah* terbagi menjadi dua; yang diuraikan oleh pembuat hukum demi dirinya sendiri, seperti ibadah dan yang dimaksudkan oleh pembuat hukum demi kemanfa'atan makhluk-Nya dan pengaturan urusan-urusan mereka seperti adat kebiasaan.²⁸

Dengan demikian, ketika diambil secara total, sumber-sumber primer dan sekunder dari Sharī'ah menyediakan landasan hukum dan etika, dan metodologi untuk memecahkan masalah-masalah kontemporer, yang sekaligus sangat didasarkan pada nilai-nilai abadi dan benar-benar terbuka untuk perubahan dan penyesuaian. Pada puncak dari Sharī'ah adalah Al-Qur'an dan Sunnah - ini adalah kekal dan menyediakan kerangka acuan mutlak bagi perilaku Muslim. Semua sumber-sumber lain dari Sharī'ah berada di bawah Al Qur'an dan Sunnah: mereka tidak dan tidak dapat menantang otoritas kerangka acuan mutlak. Namun demikian Sharī'ah benar-benar terbuka: dapat dikembangkan dan dibentuk sesuai dengan kebutuhan masyarakat dengan sejumlah sumber lainnya: *ijmā'*, *qiyās*, *ijtihad*, dan *istiṣlāḥ*. Sumber-Sharī'ah bahwa suplemen al-Qur'an dan Sunnah adalah alat pemecahan masalah, mereka menyediakan metodologi untuk menyesuaikan diri dengan perubahan. Para fukaha' telah mengelompokkan kepentingan dan kemaslahatan publik ke dalam tiga kategori²⁹:

²⁸ *Ibid.*, 102.

²⁹ Sardar, *Reader*, 73.

1. Kemaslahatan yang meliputi kebutuhan mutlak, seperti perlindungan terhadap jiwa, harta benda, kesehatan tubuh dan mental.
2. Kemaslahatan yang meliputi kepentingan yang tidak mutlak, tapi secara umum diperlukan, membawa kesejahteraan social, dan membuat kehidupan anggota masyarakat menjadi lebih mudah, misalnya ketentuan tentang sarana public, seperti pembangunan jalan raya dan taman kota.
3. Kemaslahatan demi tujuan tertentu, seperti mengedepankan moral dan budaya Islami.

Tujuan Allah men-sharī'ah-kan hukum-Nya adalah untuk memelihara kemaslahatan manusia, sekaligus untuk menghindari mafsadat, baik di dunia maupun di akhirat. Tujuan tersebut hendak dicapai melalui taklif, yang pelaksanaannya tergantung pada pemahaman sumber hukum utama yaitu, al-Qur'ān dan al-ḥadīth. Dalam rangka mewujudkan kemaslahatan di dunia dan akhirat, berdasarkan penelitian ushuliyin, ada lima unsur pokok yang harus dipelihara dan diwujudkan, ke lima pokok tersebut adalah agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Seorang mukallaf akan memperoleh kemaslahatan, ketika ia dapat memelihara ke lima aspek pokok tersebut, sebaliknya ia akan merasakan adanya *mafsadah*, ketika ia tidak dapat memelihara ke lima unsur dengan baik.³⁰

Kalau tujuan syara' adalah terciptanya kepentingan umum dalam kehidupan manusia. Maka kepentingan umum yang dimaksud adalah bersifat dinamis dan fleksibel. Artinya pertimbangan kepentingan umum itu seiring dengan perkembangan zaman. Konsekwensinya bisa jadi yang

³⁰ Al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Fiqh*, Vol. 3 (Beirut: Dār al-Fikr, t.th), 62-64.

dianggap kepentingan umum pada waktu lalu belum tentu dianggap kepentingan umum pada waktu sekarang. Oleh karena itu *ijtihad* terhadap pelaksanaan hukum dengan pertimbangan kepentingan umum ini supaya dilaksanakan secara terus-menerus, baik terhadap masalah-masalah yang secara prospektif diduga pasti terjadi³¹

SHARI'AH DALAM MASYARAKAT MUSLIM KONTEMPORER.

Salah satu fitur yang mendasar dari *shari'ah* adalah bahwa terpadu dan saling berhubungan secara keseluruhan: setiap aspek, hukum, setiap perintah dari *Shari'ah* dihubungkan, dalam hubungan hirarkis dan horizontal, untuk setiap lain. *Shari'ah* tidak dapat dipahami, apalagi dilaksanakan, tanpa menghargai sifat holistiknya. Karakter holistik intrinsik dari *Shari'ah* berarti bahwa satu atau dua aspek 'hukum Islam' tidak bisa dikenakan pada masyarakat dengan mengorbankan orang lain atau dengan mengorbankan prinsip-prinsip etika dasar yang bertujuan untuk mempromosikan *Shari'ah*. Jadi, tidak masuk akal nyata untuk sebuah rezim militer yang sendiri telah memiliki kekuasaan dengan cara ilegal untuk memperkenalkan elemen 'hukum pidana' dari *Shari'ah*. Juga tidak masuk akal dalam masyarakat di mana kemiskinan adalah lazim dan kekayaan dan kekuasaan yang terakumulasi dalam beberapa tangan untuk hidangan keluar al-hudud (batas, batas luar) hukuman pada pencuri kecil, sedangkan penjahat sesungguhnya tidur nyenyak di bungalow mereka dan istana. Sebagai *Shari'ah* itu sendiri menyatakan bahwa

³¹ Abdul Wahab Afiff, *Fiqh (Hukum Islam) Antara Pemikiran Teoritis dengan Praktis* (Bandung: Fakultas *Shari'ah* IAIN Sunan Gunung Djati, 1991), 10

'tidak ada paksaan dalam agama', itu tidak bisa dipaksakan pada orang tidak mau, melainkan harus diinginkan dan dikagumi dan diadopsi oleh orang-orang bebas mereka sendiri akan.³²

Namun penerapan syari'at oleh masyarakat Muslim kontemporer tidak bisa dilakukan semena-mena. Pendekatan Alquran untuk mengubah secara bertahap memungkinkan orang memiliki waktu yang cukup untuk menyesuaikan diri dengan perubahan yang ada. Contoh terbaik dari hal ini adalah larangan al-Qur'an terhadap konsumsi khamer. Wahyu pertama memperingatkan bahwa kejahatan khamer melebihi efek yang baik,³³ yang kedua meminta untuk tidak beribadah (sholat) di bawah pengaruh khamer,³⁴ Larangan lengkap tentang minum akhirnya dibuat dalam wahyu yang ketiga.³⁵

Pengenalan bertahap dari Shari'ah dalam masyarakat Muslim tidak hanya memberi masyarakat kesempatan untuk menyesuaikan diri dengan perubahan yang diperkenalkan, juga memungkinkan untuk mendapatkan penekanan dan prioritas Shari'ah yang benar. Karena, tujuan utama dari Shari'ah adalah untuk kepentingan dan kesejahteraan rakyat. Jelas bahwa masyarakat harus berfokus pada manfaat mutlak sebelum menunjukkan manfaat yang umumnya berguna. Tujuan pertama dari eksponen dari syari'ah harus untuk memastikan sistem pemerintahan berdasarkan konsensus populer, ijma rakyat. Hanya di bawah sistem

³²Sardar, *Reader*, 71.

³³ Qs. 02:219

³⁴ Qs. 04:43

³⁵ Qs. 05:90

pemerintahan yang datang pada prinsip-prinsip Sharī'ah, perintah dari Sharī'ah memiliki arti sebenarnya.

Semua ini tidak berarti bahwa di bawah pemerintahan non-Islam tujuan umum dari Syari'ah tidak dapat dikejar. Namun, hal ini harus dilakukan dengan cara yang tidak link dengan Sharī'ah. Di bawah pemerintahan tidak Islami, memperjuangkan Sharī'ah berarti berjuang melawan ketidakadilan: politik, ekonomi, sosial, pendidikan dan teknologi. Tetapi di bawah sistem seperti ini, yang lazim di seluruh dunia Muslim, para ulama dan intelektual, memiliki tugas penting untuk menggambarkan relevansi kontemporer dari Sharī'ah dan menunjukkan bagaimana hal itu benar-benar dapat memecahkan masalah-masalah masyarakat Muslim.³⁶

Pemahaman kontemporer dari Sharī'ah sangat penting bagi munculnya peradaban Islam masa depan. *Ijtihād*, *ijma* dan *istiṣlāḥ* harus digunakan untuk menjadikan Sharī'ah sebagai metodologi pemecahan masalah. Ruang lingkup Sharī'ah melampaui batas-batas dari 'hukum Islam'. Dengan demikian banyak masalah-masalah kontemporer dapat dipelajari dengan menggunakan alternatif syari'ah dan kebijakan yang dapat dikembangkan menjadi bagian yang terintegrasi dari hukum Islam jika mereka memperoleh *ijma* para cendekiawan Muslim dan intelektual. Sebenarnya, ini persis bagaimana Sharī'ah berkembang di bagian awal sejarah Islam. Tujuan akhir dari ahli hukum klasik ketika mereka mengembangkan *ushul al-fiqh* adalah pembentukan metodologi yang dapat dipakai jika muncul masalah dalam kehidupan. Ilmu *ushul fikih* merupakan metodologi terpenting yang ditemukan oleh

³⁶Sardar, Reader, 74.

dunia pemikiran Islam dan tidak dimiliki oleh umat lain.³⁷ Ilmu ini pertama kalinya disusun oleh Syafi'i melalui karyanya *al Risalah*,³⁸ sekaligus menjadi bukti sebagai kitab ushul fikih pertama kalinya dalam sejarah.³⁹ Bila menelusuri perkembangan sejarahnya, paradigama yang terbangun dalam pembahasan usul fikih awal sangat literalistik baik dari kalangan aliran Mutakallimin maupun Hanafiyah. Hal ini diakui oleh Arkoun, bahwa secara historis, kecenderungan usul fikih klasik agak tektualis dan cenderung mengabaikan aspek empirisme.⁴⁰

Cendekiawan Muslim Kontemporer dan intelektual harus melakukan tugas-tugas serupa hari ini. Namun, pengembangan Shari'ah sebagai metodologi pemecahan masalah membutuhkan fokus bukan pada spesifik tetapi pada prinsip-prinsip umum syari'ah. Selain berfokus pada prinsip-prinsip umum syari'ah, intelektual Muslim juga harus menemukan kembali norma-norma tersebut. Pengenaan fragmentasi dan tidak normal dari Shari'ah di berbagai negara-negara Muslim telah membuat banyak orang percaya bahwa syari'ah, hampir selalu, mengambil posisi ekstrim pada setiap masalah. Shari'ah adalah seperti spiral, dibatasi oleh batas-batas, tetapi bergerak dengan waktu, dengan norma yang membutuhkan upaya segar oleh umat Islam setiap zaman untuk

³⁷ Amin Abdullah, "Paradigma alternative Pengembangan Usul Fikih dan Dampaknya pada Fikih Kontemporer", dsalam Ainurrafiq (Ed), *Madzhab Yogya: Menggagas Paradigma Ushul Fikih Kontemporer*, (Yogyakarta: ar-Ruzz Press, 2002), 117.

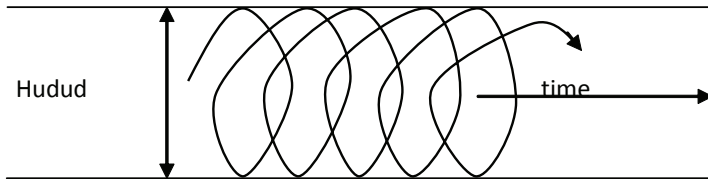
³⁸ Wael B Hallaq, *A History of Legal Theories: An Introduction to Sunni Usul Fikih*, (Cambridge: University Press, 1997), 30.

³⁹ Zarkasi Abdul Salam dan Oman Fathurrahman, *Pengantar Ilmu Fiqh-Ushul Fikih I*, (Yogyakarta: LESFI, 1994), 74.

⁴⁰ M Arkoun, *Pemikiran Arab*, Terj. Yudian W Asmin (Yogyakarta: Pustaka, 1996), 71.

memahami relevansi kontemporer. Ini membatasi maxima dan minima perilaku manusia dengan mendirikan sebuah batas yang jelas, hudud, semua tindakan umat Islam.⁴¹

Syari'ah akan mengalami *Continuity and changed* digambarkan Sardar sebagai berikut:



Hudūd ini merupakan batas luar tindakan manusia dan bukan norma. Dalam batas-batas tertentu semua tindakan diizinkan, tetapi tindakan terbaik adalah mereka yang memenuhi ketentuan waktu dan menjaga keseimbangan dengan Shari'ah. Jadi sementara mengakui kenyataan bahwa manusia memiliki kecenderungan untuk mencari retribusi (*qiasa*) untuk penyakit-penyakit mereka. Norma syari'ah adalah rahmat dan pengampunan sebagai ujian dalam Sunnah. Sepanjang hidupnya, Nabi Muhammad selalu mengampuni musuhnya. Penekanan berlebihan pada batas luar dari apa yang dilakukan syari'ah dan tidak mengizinkan telah mengakibatkan para ulama Muslim dan intelektual melihat persoalan hanya dari segi hitam dan putih. Fakta bahwa sejumlah besar masalah moral dan etika kontemporer terjadi pada wilayah abu-abu yang berarti bahwa masalah banyak menekan masyarakat Muslim belum dipecahkan.⁴²

Ketika melihat fungsi keseluruhan Shari'ah, seharusnya Islam mengintegrasikan semua aspek realitas dengan

⁴¹ Sardar, *Reader*, 74.

⁴² *Ibid.*, 76.

memberikan perspektif moral terhadap kehidupan manusia. ketika Islam menjadi sebuah ideologi dalam program aksi dari sekelompok orang yang berkepentingan, maka ia akan kehilangan kemanusiaannya dan menjadi medan perang di mana moralitas, nalar, dan keadilan siap dikorbankan demi emosi ideologis semacam itu. Shari'ah harus dipandang secara holistik, yaitu bahwa setiap aspek hukum atau ketentuannya terkait secara vertikal maupun horizontal dengan aspek lainnya. Dengan kata lain, Shari'ah harus lebih mengutamakan prinsip etisnya. Pen-sakral-an Shari'ah yang dipaksakan oleh masyarakat yang ada ini sebenarnya warisan dari masa lalu yang masih dibawa dan dilestarikan zaman sekarang. Di lain pihak, kita bersama telah sepakat untuk melihat perjumpaan Islam dan agama lain (yang berdampak pada kekerasan) sebagai sebuah fenomena yang berakibat fatal pada kelestarian hidup manusia. menegakkan syari'ah tanpa negara Islam itu merupakan pelanggaran terhadap Islam dan itu sangat jelas menunjukkan jikalau mereka yang ingin menegakkan syari'ah ini tidak paham tentang tata negara. Memang benar Muslim mempunyai dua tugas yaitu, sebagai Muslim yang harus menegakkan Islam dan tugas sebagai "khalifah" yang baik.⁴³

CATATAN ATAS PEMIKIRAN ZIAUDDIN SARDAR

Secara umum semangat dan substansi pemikiran Sardar untuk menjadikan Shari'ah sebagai metodologi pemecahan masalah yang dihadapi dunia modern patut dihargai, namun sayangnya rumusan konseptualnya belum dapat mewakili gagasan besarnya. Methodologi yang dibangun juga terlalu sederhana dan tidak menunjukkan sesuatu yang baru.

⁴³ Ibid., 77.

Misalnya, bagaimana model *ijtihād* yang ditawarkan, bangunan epistemologi Islamic studies dan bangunan peradaban yang diimpikan tidak menunjukkan *road map* yang jelas. Methodologi masa depan yang bertumpu pada methodologi klasik dengan al-Qur'ān dan al-ḥadīth sebagai parameter utamanya.⁴⁴ Konsekwensinya ia terjebak pada pemilahan Islam dan non Islam yang berakibat pada penyempitan wilayah kajian Islam.

Problem modernitas yang kompleks,⁴⁵ budaya konsumeris, dominasi kapitalisme, muslim diaspora, terorisme, kemiskinan negara-negara berpenduduk muslim, globalisasi informasi dengan boomingnya internet, hubungan antar bangsa dan agama hendak diselesaikan dengan Sharī'ah yang belum jelas kerangka methodologisnya. Seakan-akan Sardar hendak menawarkan satu obat yang belum diketahui komposisi dan kandungannya, untuk mengobati semua jenis penyakit penyakit. Bahkan diagnosa terhadap problem kemanusiaan dan keumatan yang disampaikan terlalu bias dan penuh prasangka.

Meskipun dalam beberapa tulisannya, Sardar mengemukakan pentingnya *Ijtihād*, tetapi ia tidak menunjukkan kerangka methodologis dalam *berijtihād*, sebagaimana koleganya yang lain seperti Abdulah Saeed dengan *Ijtihād* Progresifnya, Khaled Abou el Fadl dengan Hermeneutika Negosiatif, Fazlurrahman Rahman dengan double movement, Syahrur dengan hududnya. Pendekatan yang dipakai sardar dalam hudud misalnya,

⁴⁴ Ziauddin Sardar, *Rekayasa Masa Depan Peradaban Muslim* (Bandung: Mizan, 1993), 22-27.

⁴⁵ Problem kontemporer umat Islam yang memengaruhi hampir semua segi kehidupannya adalah traumatik pos kolonialisme, anti rasionalisme sebagai akibat kejumudan, taklid buta dan wacana tertutupnya pintu ijtihad, sejarah kelam umat Islam, kritik terhadap methodology pendekatan Islam, dan bergesernya pusat peradaban. Lihat Jasser Auda, *Maqashid al Sharī'ah as Philosophy of Islamic Law: a Systems Approach*, 2008, 183.

malah cenderung membatasi studi Islam, meskipun ia tidak membatasinya pada makna tertentu. Prasangka (*Prejudise/sū' al-zan*) Sardar terhadap dunia barat (*out sider*), justru menutup ruang kritik terhadap Islam, terutama dari segi methodologi research yang sangat dibutuhkan dalam studi Islam. Sebagai masyarakat yang sedang memegang peradaban, dunia barat, banyak memberikan sumbangan signifikan dalam studi Islam terutama dalam membangun kerangka filosofis studi Islam, seperti Charles J Adam dan Richard C Martin yang mengenalkan pendekatan sosiologi antropologi (keilmuan yang berbeda) dalam studi Islam.

Sebagai perbandingan, kita bisa melihat bagaimana Khaled Abou el Fadl merumuskan kerangka methodologis dalam memahami hukum Islam, salah satu kelemahan umat Islam adalah terlalu dangkalnya dalam memahami Islam, bahkan mengatasnamakan setiap prilakunya atas nama tuhan, hal ini menjadikan seorang jurist terjebak pada otoritarianisme terhadap tafsir agama dan mengambil alih posisi tuhan, akibatnya syari'ah yang mestinya menjadi solusi bagi problem ummat justru menjadi bagian dari masalah tersebut. Diagnosa inilah yang mengilhami Khaled untuk mengajukan model interpretasi baru terhadap Islam yang dia sebut hermeneoutika negoisatif. Hermeneutikanya bertolak pada prinsip "*negoisasi*" kreatif antara **teks**, **penggagas** dan **pembaca**, dengan menjadikan teks sebagai titik pusat yang bersifat terbuka. Pasalnya, ketika sebuah pemikiran lepas dari penggagas dan telah diwujudkan ke dalam bentuk teks tertulis, teks mengalami otonomi relatif rangkap tiga: **otonomi dari penggagas**, **dari makna awal** dan **dari audiens awal**. Kendati demikian, pesan penggagas masih tersimpan dalm teks, sehingga pesan itu masih bisa dilacak melalui pembacaan yang bersifat negoisasi antara

penggagas, teks dan pembaca⁴⁶. Khaled mendiagnosa problem, membangun kerangka methodologis dan mengaplikasikannya dalam memecahkan problem-problem muslim diaspora di Amerika. Sekali lagi bahwa semangat Sardar untuk menjadikan Shari'ah sebagai sebuah solusi perlu didukung dengan kerangka methodologis yang bersifat *scientific*.

PENUTUP

Meskipun Sardar belum menunjukkan rumusan epistemologi yang utuh sebagai kerangka konseptual Shari'ah sebagai methodology pemecahan masalah, namun penyadaran akan pentingnya mengkaji kembali posisi shari'ah amatlah urgen. Tentu pemikiran ini tidak bisa dipandang sebagai bangunan yang berdiri sendiri, tetapi harus disandingkan dengan pemikiran tokoh lainnya sebagai pelengkap dan koreksi terhadapnya. Dengan melakukan pembacaan komprehensif terhadap Islam dengan referensi pendekatan yang beragam, diharapkan shari'ah benar-benar menjadi solusi terhadap problem-problem kemanusiaan pada era *post-modernis* dewasa ini.

⁴⁶ Khaled M. Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan dari Hukum Islam otoriter ke Hukum Islam Otoritatif*, Terj: R. Cecep Lukaman Yasin (Jakarta: PT, Serambi Ilmu Semesta), 207-208.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, M Amin. "Paradigma alternative Pengembangan Usul Fikih dan Dampaknya pada Fikih Kontemporer", dalam Ainurrafiq (Ed), *Madzhab Yogya: Menggagas Paradigma Ushul Fikih Kontemporer*. Yogyakarta; ar-Ruzz Press, 2002.
- . *Islamic Studies di perguruan tinggi, pendekatan integratif- interkoneksi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010.
- Afiff, Abdul Wahab. *Fiqh (Hukum Islam) Antara Pemikiran Teoritis dengan Praktis*. Bandung: Fakultas Shari'ah IAIN Sunan Gunung Djati, 1991.
- al 'Amiri, Abdullah M Husein. *Dekontruksi Sumber Hukum Islam Pemikiran Hukum Naj ad Din al Thufi*. Jakarta: Gaya Media Pratama, 2004.
- Arkoun, M. *Pemikiran Arab*, Terj. Yudian W Asmin. Yogyakarta: Pustaka, 1996.
- Auda, Jasser. *Maqāshid al Sharīah as Philosophy of Islamic Law a Systems Approach*. London: Biddles Limited, King's Lynn, 2008.
- Fadl, Khaled M. Abou El. *Atas Nama Tuhan dari Hukum Islam otoriter ke Hukum Islam Otoritatif*, Terj: R. Cecep Lukaman Yasin. Jakarta: PT, Serambi Ilmu Semesta.
- Hallaq, Wael B. *A History of Legal Theories: An Introduction to Sunni Usul Fikih*. Cambridge: University Press, 1997.
- Hassan, Ahmad. *Early Development of Islamic Law*. Delhi: Adam Publishers & Distributors, 1994.
- Hayyan, Abu. *Tafsīr al Bahr al Muhīt*. Beirut: Dar al Kutub al Ilmiyyah, 1993, I.

-
- Saeed, Abdullah. *Islamic Thought and Introduction*. London and New York: Routledge, 2006.
- . *Menyoal Bank Shari'ah, kritik atas interpretasi bunga bank kaum neo-revivalis*. Terj, Arif Maftuhin. Jakarta: Paramadina, 2004.
- Salam, Zarkasi Abdul dan Oman Fathurrahman. *Pengantar Ilmu Fiqh-Ushul Fikih I*. Yogyakarta; LESFI, 19940.
- Sardar, Ziauddin *Islam Tanpa Syari'at, menggali universalitas tradisi*. Editor, Abdul Mu'ti. Jakarta: Grafindo Khazanah Ilmu, 2005.
- . *Reader, Islam Postmodernism and Other Futures*. London: Pluto Press, 2003.
- . *Rekayasa Masa Depan Peradaban Muslim*. Bandung: Mizan, 1993.
- Sulayman Abdul Hamid A. *Towards an Islamic Theory of International Relations: New Direction for Methodology and Thought*. Herdon, Virginia: IIT, 1993.
- Primiana, Ina. *Mendorong Tumbuhnya Ekonomi Kerakyatan dalam Menumbuhkan UMKM dalam Menggerakkan Sektor Riil UKM dan Industri*. Bandung : Alfabeta, 2009.
- Prasetyantoko, A. *Arsitektur Baru Ekonomi Global, Belajar dari Keruntuhan Ekonomi Asia Tenggara*. Jakarta: PT. Elex Komputindo, 2001.
- Rudianto, Doddy. *Pembangunan Ekonomi dan Perkembangan Bisnis Di Indoensia*. Jakarta: Golden Terayon, 1985.
- Sukirno, Sadono. *Ekonomi Pembangunan, Proses, Masalah, dan Dasar Kebijaksanaan*. Jakarta: Bima Grafika dan LP FE UI, 1985.

Saud, Mahmud Abu. *Garis-Garis Besar Ekonomi Islam*, terj. Achmad Rais. Jakarta : Gema Insani Press, 1991