

PARADIGMA HUKUM ISLAM TEOANTROPOSENTRIS: Telaah Paradigmatis Pemikiran Fazlur Rahman dan Abdullah Saeed

Abid Rohmanu¹

ABSTRAK :

Penelitian ini ingin melihat bagaimana paradigma dan teori penafsiran hukum Fazlur Rahman dan Abdullah Saeed. Teori penafsiran Rahman (*double movement*) dan Saeed (teori kontekstual), penulis hipotesakan mempunyai sandaran paradigmatis yang mapan. Dalam konteks inilah, tulisan ini juga ingin menelisik bagaimana relasi paradigma dan teori penafsiran hukum mereka berdua. Hal ini penting karena telah terjadi krisis paradigmatis dalam studi hukum Islam, yakni terpisahnya wacana teologi sebagai basis paradigmatis hukum dengan wacana hukum Islam itu sendiri. Tulisan ini berbentuk kajian pustaka terhadap pemikiran Rahman dan Saeed. Sebagai alat analisis, penulis memakai teori paradigma sebagaimana digagas oleh Thomas Kuhn dan yang dikembangkan oleh pemikir lain semisal Kuntowijoyo dan Hans Kung. Tulisan ini menyimpulkan, pertama, paradigma Rahman dan Saeed berporos pada visi teologis yang telah bergeser dari teosentris atau antroposentris ke teoantroposentris. Pergeseran visi teologis tersebut adalah dari keimanan tauhidi yang abstrak ke yang fungsional, dari keadilan formal ke keadilan yang substantif, dari peran akal sebagai *the logic of justification and repetition* ke *the logic of discovery*, dari keterbelengguan manusia (*fatalisme*) ke kebebasan (*freedom*). Kedua, konsisten dengan paradigma di atas, Rahman dan Saeed merumuskan teori *double movement* (gerakan ganda) dan teori kontekstual. Teori kontekstual Saeed adalah pengembangan lebih lanjut dari teori gerakan ganda Rahman. Saeed memperjelas bentuk teori gerakan ganda dan merumuskan hirarki nilai. karena itu penulis mensintesis teori keduanya sebagai penalaran reflektif hukum berbasis nilai *maqāṣid*.

Kata Kunci: *double movement* (gerakan ganda), teori kontekstual, paradigma, hukum Islam.

¹ Dosen Pascasarjana IAIN Ponorogo, email: abied76@gmail.com

ABSTRACT:

his study wants to see how the paradigm and the theory of law interpretation of Fazlur Rahman and Abdullah Saeed. The theory of Rahman (double movement) and Saeed's interpretation (contextual theory), the hypothesis writer has an established paradigmatic backrest. In this context, this paper also wants to explore how the relations of paradigms and the theory of legal interpretation both of them. This is important because there has been a paradigmatic crisis in the study of Islamic law, namely the separation of theological discourse as a paradigmatic basis of law with the discourse of Islamic law it self. This paper takes the form of a literature study of the thoughts of Rahman and Saeed. As an analysis tool, the author uses paradigm theory as initiated by Thomas Kuhn and developed by other thinkers such as Kuntowijoyo and Hans Kung. This paper concludes, first, that the paradigm of Rahman and Saeed pivots on the theological vision that has shifted from theocentric or anthropocentric to theoanthropocentric. The theological vision shift is from the tauhidi faith which is abstract to the functional, from formal justice to substantive justice, from the role of reason as the logic of justification and repetition to the logic of discovery, from human reluctance (fatalism) to freedom. Second, consistent with the paradigm above, Rahman and Saeed formulated the theory of double movement and contextual theory. Saeed's contextual theory is a further development of Rahman's double movement theory. Saeed clarified the form of double movement theory and formulated a value hierarchy. Therefore the author synthesizes the second theory as a value-based legal reflective reasoning.

Keywords: *Double Movement, Contextual Theory, Paradigm, Islamic Law.*

PENDAHULUAN

Perkembangan keilmuan Islam yang bersifat paralel (terpisah), utamanya terkait dengan hukum Islam dan teologi Islam (selanjutnya disebut dengan teologi dan hukum). Hal memberikan dampak yang serius tidak saja terhadap epistemologi keilmuan Islam, akan tetapi juga aspek praktis perilaku umat Islam. Abdulaziz Abdulhussein Sachedina menyatakan bahwa ada krisis epistemologi dalam keilmuan Islam. Krisis tersebut disebabkan perkembangan teologi, etika, dan hukum sebagaimana ia katakan sebagai “a

self-cultivated dislocation between theology, ethics, and law in Islamic tradition".² Berbeda dengan teologi, disiplin hukum mendapatkan tempat yang sangat istimewa di antara jajaran keilmuan Islam lain, yakni menjadi *the Queen of Islamic sciences*, bahkan seringkali dianggap sebagai representasi dari Islam.³

Pada tataran perilaku, dominasi keilmuan hukum menjadikan perilaku masyarakat muslim sarat dengan nuansa legal-formal dan mengabaikan aspek etis dan karakter humanis. Pada kebanyakan masyarakat muslim, praktek-praktek *fiqhiyah* menjadi alat untuk memetakan ideologi dan afiliasi politik keagamaan kelompok-kelompok dalam masyarakat. Praktek-praktek kekerasan dengan mengatasnamakan agama banyak dipicu pertama kalinya oleh semangat legal-formal hukum dan pemahaman-pemahaman teologis yang bersifat keras. Pararelisme hukum dengan keilmuan lain juga berujung pada orientasi penerapan hukum yang bersifat universalistik, yakni penerapan hukum klasik secara total tanpa mempertimbangkan aspek lokalitas. Padahal di sisi lain, karakter hukum adalah keseimbangan antara universalitas dan lokalitas, normativitas tradisi dan historisitas.

Dalam konteks keindonesiaan, orientasi universalistik di atas semakin dominan seiring dengan masifnya perkembangan Islam Transnasional, di antaranya kelompok Wahabi, Ikhwan al-Muslimin, dan Hizb al-Tahrir Indonesia (HTI). Islam transnasional adalah gerakan Islam yang berideologi formalis dan skripturalis yang berasal dari Timur Tengah, yang menghendaki wajah Islam yang tunggal dengan "mensucikan" agama ini dari berbagai sentuhan tradisi dan peradaban, apalagi peradaban yang dinilai sebagai Barat. Hal ini disebabkan karena karakter formalisme keberagamaan mereka diterjemahkan dalam bentuk gerakan keagamaan yang bersifat purifikatif-fundamentalis.⁴ Dakwah mereka mengarah pada penghapusan berbagai tradisi dan peradaban "asing" yang mereka nilai sebagai *bid'ah*, *khurafat*, *tahayyul* dan *kafir*, bahkan dengan cara kekerasan dan teror.

² Abdulaziz Abdulhussein Sachedina, *Islam and the Challenge of Human Rights* (Oxford: Oxford University Press, 2009), 88.

³ Menurut Komarudin Hidayat, paling tidak ada dua alasan mengapa fiqh begitu dominan dalam peradaban muslim, **pertama** ajaran Islam menuntut tindakan praktis dari penganutnya berkaitan dengan norma perilaku dan aturan peribadatan yang secara lahiriyah harus bisa diukur. **Kedua**, dengan berkembangnya jumlah pemeluk Islam pada abad pertengahan, para ulama dan umara merasa tertuntut untuk melahirkan satu sistem hukum yang bisa mengendalikan dan membimbing umat dalam perilaku sosial dan politik tertentu. Lihat Komaruddin Hidayat, *Tragedi Raja Midas* (Jakarta: Paramadina, 1998), 122. Karena itulah, fikih bagi aparaturnya penguasa dan "ulama yang dekat dengan penguasa" sering dipakai sebagai *tool of social engeneering* dan *social control* dari pada sebagai alat pembebasan yang bersifat transformatif.

⁴ Aksin Wijaya, *Menusantarakan Islam: Menelusuri Jejak-Jejak Pergumulan Islam Yang Tak Kunjung Usai di Nusantara* (Yogyakarta: Nadi Pustaka, 2011), 169.

Sebagaimana paradigma sebagian besar umat Islam adalah hukum *oriented* dengan semangat legal-formalnya, maka membangun paradigma hukum yang *in harmony* dengan keilmuan Islam lain (utamanya teologi) menjadi sangat strategis. Apalagi jika diperhatikan, sedikit sekali karya ilmiah yang konsen pada persolan teologi Islam (*kalam*), termasuk karya yang merelasikan teologi dan hukum. Sebagian besar karya ilmiah lebih tertarik untuk membahas persolan hukum murni atau politik Islam. Ketidaktertarikan para ilmuwan untuk membicarakan persolan teologi selain alasan yang bersifat praktis, juga karena stigma spekulatif yang melekat pada wacana teologi.⁵ Kajian tentang relasi teologi dan hukum ini sekaligus bisa untuk meng-*counter* citra Islam sebagai semata-mata agama hukum yang berwatak rigid dan keras. Bahwa Islam sesungguhnya tidak semata agama aksi (*ortopraksi*) akan tetapi juga agama keyakinan (*ortodoksi*).

Fazlur Rahman adalah di antara mereka yang konsen terhadap disparitas studi hukum Islam dan teologi. Ia menilai penting untuk meletakkan teologi dan hukum dalam hubungan yang saling terkait dan organis. Ia menyebutnya sebagai *Functional Interdependence of Law and Theology*⁶. Pengabaian terhadap hal ini akan memencilkan teologi dari hukum, dan pada gilirannya mereduksi pesan universal Islam. Agar teologi menjadi partner yang mutual bagi hukum, corak teologi yang dibutuhkan tentu bukan yang bersifat *defensive theology*⁷, atau teologi yang bersifat ketuhanan murni, akan tetapi teologi yang membumi yang diorientasikan pada pencapaian kemaslahatan manusia.

Sementara itu, Abdullah Saeed dipilih karena genealogi pemikirannya dengan Rahman. Ia meneruskan idealisme intelektual Rahman dengan secara kreatif mengembangkan gagasan Rahman tentang metodologi penafsiran teks hukum. Karena itu, sesungguhnya mengkaji pemikiran Saeed pada satu sisi adalah untuk memahami secara lebih baik pemikiran Rahman. Pada sisi yang lain, kajian terhadap terhadap keduanya diharapkan bisa menemukan dan menegaskan benang merah pemikiran yang menyatukan keduanya, utamanya berkaiatan dengan harmonisasi teologi dan hukum. Harmonisasi teologi dan hukum dalam konteks pendekatan yang bersifat humanistik terhadap kajian hukum ini diharapkan akan menjadi model bagi kajian yang bersifat interdisipliner terhadap ilmu-ilmu keislaman.

Berdasar semua paparan di atas, tulisan ini akan mengkaji lebih dalam kerangka konseptual hubungan organis antara teologi dan hukum Islam

⁵ A.E. Souaiaia, "Reasoned and Inspired Beliefs: A Studi of Islamic Theology".

⁶ Lihat, Fazlur Rahman, "Functional Interdependence of Law and Theology", dalam G. E. von Grunebaum ed.), *Theology and Law in Islam*, 89 – 97.

⁷ Joseph Schacht, "Theology and Law in Islam", dalam G. E. von Grunebaum ed.), *Theology and Law in Islam*, 3 – 23.

dengan menginspirasi gagasan dari kedua tokoh. Teori mereka dalam menafsir hukum pada dasarnya merupakan konkritisasi dari paradigma yang mereka anut. Teori hukum dalam hal ini menjadi bagian dari teologi Islam (kalam) sebagai sumber paradigma. Hal ini disebabkan teologi berkaitan dengan persoalan seberapa jauh asumsi-asumsi awal dan ekspektasi para pemikir terhadap agama mempengaruhi pemahaman dan corak dalam menafsir teks hukum (al-Qur'an dan Hadis)⁸.

Artikel ini adalah ringkasan dari penelitian pustaka (*library research*) terhadap pemikiran Rahman dan Saeed. Sebagai ringkasan penelitian, penulis tidak berpretensi untuk mendeskripsi banyak hal, kecuali berkisar pada dasar pemikiran topik penelitian, aspek metode dan teori, serta hasil penelitian.

Sebagai penelitian pustaka, penulis mengumpulkan dan menelaah beberapa karya Rahman dan Saeed tentang paradigma dan penafsiran teks hukum. Di antara karya tersebut adalah:

1. Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: The University of Chicago, 1982);
2. Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History* (Islamabad: Islamic Research Institute, 1988);
3. Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an* (Chicago: The University of Chicago Press, 1989);
4. Abdullah Saeed, "Fazlur Rahman: a Framework for interpreting the Ethico-Legal Content of the Qur'an", dalam Suha Taji-Farouki, *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an* (Oxford: Oxford University, 2004);
5. Abdullah Saeed, *The Qur'an: An Introduction* (New York: Routledge, 2008).

Kemudian, Paradigma dan teori penafsiran teks hukum Rahman dan Saeed penulis analisis dengan teori paradigma sebagaimana digagas oleh Thomas Kuhn dan dikembangkan oleh Hans Kung dan Kuntowijoyo dalam bidang teologi dan ilmu sosial. Sejauh penelusuran penulis, topik tentang paradigma sebagai perspektif dalam studi hukum Islam masih sedikit atau parsial. Padahal paradigma adalah konsep dan teori penting dalam perkembangan ilmu pengetahuan, termasuk ilmu hukum Islam.

Paradigma adalah "cara memandang". Ia ibarat kaca mata. Kacamata menentukan apa yang bisa dipandang dan bagaimana hasilnya. Kacamata kuda misalnya, hanya bisa memandang obyek yang di depan, dan tidak yang di kiri dan kanan. Kacamata minus misal yang lain, akan menghasilkan pandangan yang kabur bagi yang bermata netral. Intinya, paradigma adalah

⁸ Abdolkarim Soroush, *Reason, Freedom, and Democracy in Islam*, terj. Mahmoud Sadri dan Ahmad Sadri (Oxford: Oxford University Press, 2000), 34.

kacamata batin, kacamata persepsi yang menentukan apa yang diyakini dan pada akhirnya menentukan perilaku.⁹

Menurut Kuhn, perkembangan ilmu pengetahuan dimulai dari apa yang ia sebut dengan *paradigm change* (perubahan paradigma) atau *paradigm shift* (pergeseran paradigma) yang bersifat revolutif. Menurutnya pada fase ilmu normal (*normal sciences*) para ilmuan dibimbing oleh paradigma tunggal. Pada fase ini para ilmuan mengembangkan dan menjabarkan paradigma yang dianut. Paradigma tunggal tersebut menjadi fondasi bagi semua kegiatan ilmiah mereka. Pada fase selanjutnya mereka mulai kritis dengan paradigma yang dianut karena mereka mulai menemukan kejanggalan paradigmatik karena ketidaksesuaian teori mereka dengan tuntutan realitas. Fase inilah yang disebut dengan fase “anomali” dan ketika anomali semakin tak terbendung, maka muncul fase “krisis”. Setelah fase krisis inilah muncul paradigma baru sebagai awal perkembangan ilmu pengetahuan.¹⁰

Paradigma sebagai cara pandang, asumsi dasar, dan nilai yang dianut oleh peneliti atau pengkaji hukum berpengaruh terhadap pendekatan, teori dan metode yang dipakai.¹¹ Pendekatan adalah pisau analisis yang dipakai untuk membaca *subject matter*/kajian utama. Dari sisi pendekatan ini, dikenal ada pendekatan normatif, empirik, dan integratif dalam studi hukum. Karena itulah, dikenal juga istilah studi hukum monodisipliner, interdisipliner, dan multidisipliner.

Sementara itu, teori adalah *the way to think* atau cara bagaimana menalar. Lebih luas, teori biasa didefinisikan sebagai seperangkat proposisi yang terintegrasi secara sintaksis berfungsi sebagai cara untuk mendeskripsikan, menjelaskan, menafsirkan, atau meramalkan fenomena yang diamati oleh ilmuan. Dalam konteks studi Islam misalnya, bila seorang ilmuan memutuskan untuk memakai pendekatan empirik dengan Sosiologi sebagai ilmu bantu analisis, ia bisa memilih *grand theory* fungsionalisme struktural, konflik, dan seterusnya. Jika seseorang memilih pendekatan normatif misalnya dengan usul al-fiqh sebagai alat analisis terhadap objek studi, maka ia bisa memilih teori *istihsan*, *qiyas*, *amal ahl al-madinah*, dan seterusnya.

⁹ Jalaluddin Rakhmat, *Dahulukan Akhlak di atas Fiqih*, 37.

¹⁰ George Ritzer, *Sosiologi: Ilmu Pengetahuan Berparadigma Ganda*, disadur oleh Alimandan (Jakarta: Rajawali Press, 1992).

¹¹ Dengan cara yang berbeda Ahimsa menyatakan sembilan unsur yang membentuk paradigma dan kerangka pemikiran: 1) asumsi-asumsi dasar, 2) nilai-nilai, 3) masalah-masalah yang diteliti, 4) model, 5) konsep-konsep, 6) metode penelitian, 7) metode analisis, 8) hasil analisis atau teori, 9) representasi (etnografi). Lihat, Heddy Shri Ahimsa-Putra, *Paradigma Profetik Islam: Epistemologi, Etos, dan Model*, Cet. III (Yogyakarta: Gadjah Mada Press, 2017), 24 – 38.

Yang perlu ditekankan di sini, teori tidak bersifat permanen. Ia akan cenderung berubah sesuai dengan visi paradigmatis yang diemban. Ini berlaku tidak saja pada teori-teori sosial yang dipakai dalam studi Islam, akan tetapi juga teori-teori fikih dan *ushul al-fiqh* yang umumnya dinilai bersifat normatif. Kuntowijoyo menegaskan bahwa:

“Dalam kondisi masyarakat industrial seperti sekarang ini, kita membutuhkan teori sosial yang berbeda dengan yang mungkin pernah dirumuskan pada masa lalu seperti yang misalnya terdapat dalam asumsi-asumsi teoritis kitab-kitab *fiqh* (dan *ushul al-fiqh*). Hal ini karena asumsi-asumsi tersebut hanya valid untuk menjelaskan dinamika masyarakat agraris yang tidak relevan lagi dipakai untuk kondisi masyarakat industrial sekarang ini”.¹²

Berdasar paparan di atas, perkembangan ilmu pengetahuan, termasuk hukum, ditandainya dengan perubahan paradigma. Perubahan paradigma (*paradigm change*) – bukan *paradigm shift* (pergeseran paradigma) adalah penerapan teori Kuhn dalam bidang teologi yang dilakukan oleh Hans Kung. *Paradigm change* dimaknai sebagai proses yang berjalan secara revolusioner, tetapi tidak pernah terjadi sebuah *total break*. *Paradigm change* bagi Hans kung tidak berarti *paradigm switch* (pertukaran atau pergantian paradigma). Ini artinya bahwa dalam satu komunitas keilmuan, bahkan dalam satu orang ilmunan dimungkinkan adanya dua paradigma. Menurutnya, bisa terjadi kemungkinan dua paradigma yang saling berebut pengaruh dan berkompetisi dapat hidup secara berdampingan.¹³

Dalam konteks ini, Kuntowijoyo menawarkan paradigma teoantroposentris dalam ilmu sosial profetik yang menurut penulis bisa diadaptasikan dalam hukum. Paradigma teoantroposentris (Tuhan dan Manusia sebagai pusat) adalah perubahan paradigma dari teosentrisme (Tuhan sebagai pusat). Dengan paradigma teoantroposentris Kuntowijoyo hendak menawarkan karakter ilmu yang integratif (sintesa normatif dan empirik). Model seperti ini menuntut studi hukum tidak hanya bersifat monodisipliner, akan tetapi juga interdisipliner dan multidisipliner.

¹² Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2017), 578.

¹³ *Ibid.*, 61.

PEMBAHASAN

Paradigma Hukum Teoantroposentris Fazlur Rahman dan Abdullah Saeed

1. Relasi Teologi dan Hukum: Asumsi Ontologis, Epistemologis dan Aksiologis

Pemikiran Fazlur Rahman dan Saeed penulis nilai sebagai berhaluan paradigma teoantroposentris. Berbeda dengan paradigma teosentris yang memusat pada Tuhan dengan penalaran *top-down* (menurun), nalar yang dikembangkan Rahman dan Saeed memusat pada manusia dan Tuhan sekaligus dengan nalar *bottom-up*. Sesuai namanya, teori *double movement* terdiri dari dua gerakan ganda: **pertama**, gerakan dari situasi kontemporer ke situasi pewahyuan al-Qur'an. **Kedua**, dari situasi pewahyuan kembali ke situasi kontemporer. Melihat situasi historis pewahyuan menjadi urgen karena al-Qur'an adalah respon ilahi dengan media insani, yakni melalui nalar kenabian (*the prophet's mind*). Respon ilahi tersebut ditujukan pada situasi sosial-moral yang terjadi pada masa dan tempat Nabi, khususnya masyarakat komersil Mekah pada era Nabi.¹⁴

Gerakan pertama terdiri dari dua tahap. **Pertama**, seorang penafsir harus memahami statement al-Qur'an dengan mempelajari situasi historis atau problem yang mengitari teks, baik yang bersifat spesifik atau general (dalam bahasa Rahman, situasi makro: agama, sosial, adat, institusi, perilaku).¹⁵ **Kedua**, melakukan generalisasi jawaban al-Qur'an terhadap situasi spesifik menjadi statement moral-sosial yang bersifat general (keadilan, persamaan, kebebasan). Statement moral-sosial ini disaring dari teks yang bersifat spesifik dengan mempertimbangkan sepenuhnya *background* sosio-historis teks. *Background* inilah yang disebut dengan *rationes legis* dari ayat.¹⁶

Nilai dan pandangan dunia Rahman dan Saeed berporos pada konsepsi mereka berdua tentang wahyu. Proses pewahyuan menurut mereka berdua adalah bentuk pertemuan dua dunia, dunia ketuhanan dan dunia kemanusiaan, dunia yang tidak diciptakan (*uncreated world*) dan dunia yang diciptakan (*created world*).¹⁷ Dalam pertemuan ini, Nabi mendapatkan inspirasi dari Yang Suci, tetapi tegas Rahman, alam /dunia Nabi dan

¹⁴ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: The University of Chicago, 1982), 7. Lihat juga Saeed, *The Qur'an: An Introduction* (London: Routledge, 2008), 32.

¹⁵ Rahman telah mendeskripsikan beberapa situasi makro ini dengan judul bab "The Religious Situation of The Muslim Community in Mecca" dalam bukunya *Major Themes of the Qur'an* (Chicago: the University of Vhicago, 2009), 150.

¹⁶ Rahman, *Islam and Modernity...*, 7.

¹⁷ Abdullah Saeed, "Fazlur Rahman: a Framework for interpreting the Ethico-Legal Content of the Qur'an", dalam Suha Taji-Farouki, *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an* (Oxford: Oxford University, 2004), 47.

dan komunitasnya diperbolehkan untuk membentuk secara dominan produk linguistik yang dihasilkan. Konsekuensinya, ekspektasi, harapan, kecemasan, interes Nabi dan komunitasnya terefleksikan dalam al-Qur'an.

Intervensi kemanusiaan dalam proses pewahyuan di atas tidak bermaksud mereduksi otentisitas wahyu. Wahyu membutuhkan media insani, justru agar pesan wahyu bisa dipahami oleh umat Islam. Proses pewahyuan bertransformasi dari level *ilahi* ke level *basyari*. Rahman menyebutnya sebagai proses kreatif nalar kenabian,¹⁸ Saeed menyebutnya sebagai keterlibatan Nabi dalam proses pewahyuan.¹⁹ Hal ini semakin kuat tatkala dipahami bahwa subtansi wahyu sesungguhnya adalah respon terhadap kondisi kehidupan masyarakat Arab kala itu, artinya wahyu tidak turun dalam ruang yang hampa budaya. Hukum tidak dipahami dalam paradigma yang normatif belaka, tetapi juga empirik.

Gagasan di atas cukup menunjukkan posisi paradigmatis mereka berdua. Posisi paradigmatis ini merupakan cerminan visi teologis dan epistemologis yang relasional dalam melihat agama dan realitas kemanusiaan. Karena itu paradigma sesungguhnya adalah asumsi teologis yang memberikan corak pada pemikiran dan perilaku seseorang. Karena itu, ada keterikatan yang erat antara teologi dan hukum. Aksin menggambarkan relasi teologi dan hukum Islam, ia menyebutnya sebagai relasi epistemologis. Relasi epistemologis ini memposisikan teologi sebagai ilmu yang mempengaruhi hukum Islam. Pengaruh teologi terhadap hukum Islam ini mengambil dua bentuk: **Pertama**, hukum Islam didasarkan pada proposisi-proposisi ilmu kalam. **Kedua**, hukum Islam menggunakan konsep penting tentang "baik" dan "buruk" (*al-ḥasan wa al-qubḥ*), konsep yang sebelumnya dipakai dalam bidang teologi.²⁰

Teologi adalah ilmu (*science*) yang berusaha untuk memahami rasionalitas ciptaan Tuhan. Teologi menjembatani antara keyakinan dan aspek praktis kehidupan umat Islam.²¹ Teologi tidak sekedar meneguhkan kuasa Tuhan, tetapi melihat problem kemanusiaan dengan visi ketuhanan. Dalam konteks ini teoantroposentrisme adalah tautan antara teologi dan hukum Islam. Hukum dalam Islam adalah menifestasi praktis dari keyakinan. Akan tetapi karena teologi dalam studi keislaman belum menjadi *the living discourse* (wacana yang membumi), maka tautan antara teologi dan hukum Islam masih belum kuat. Studi hukum Islam selama ini lebih banyak bersifat

¹⁸ Ibid.

¹⁹ Saeed, *The Qur'an...*, 32.

²⁰ Aksin

²¹ Jaco Beyers, "How Scientific is Theology Really? A Matter of Credibility". *Theological Studies*. 72 (4) a34449. <http://dx.doi.org/10.4102/hts.v72i4.3449>.

normatif dan monodisipliner karena kuatnya paradigma teologis yang bersifat teosentris.

Dalam paradigma dan teori yang ditawarkan Rahman dan Saeed, terlihat jelas bagaimana nalar dilibatkan secara aktif dalam mempersepsi hubungan manusia dengan Tuhan, hubungan dengan sesamanya, dan dengan lingkungannya. Teks hukum tidak lagi dimaknai secara harfiah, tetapi lebih dilihat sebagai nilai-nilai moralitas yang bersifat trans-historis. Hukum Islam dalam perspektif Rahman dan Saeed bukan tujuan pada dirinya sendiri, tetapi alat atau instrumen untuk menemukan keadilan sosial (*social justice*). Dalam bahasa hukum Islam, tujuan ini terangkum dalam konsep dan aplikasi *maqasid al-shari'ah* yang pada intinya adalah merealisasikan kemaslahatan manusia.

Paradigma hukum Islam Rahman dan Saeed bermuara pada epistemologi hukum yang bersifat relasional. Hukum Islam bukan entitas dan pranata yang terisolasi dari pranata kehidupan sosial yang lain. Karena itu Rahman dan Saeed melihat hukum Islam dengan pendekatan yang holistik. Hukum Islam merupakan kontinum ajaran tentang iman, islam, dan ihsan. Hukum Islam berakar pada keimanan yang berujung pada perilaku yang bersifat etis. Bahkan ada yang menyederhanakan, jikalau hendak mempelajari moralitas Islam, maka pelajarilah fikih (hukum Islam). Karena hukum Islam adalah manifestasi praktis dogma Islam.

Selain pendekatan yang bersifat holistik, teoantroposentrisme menyediakan basis teologis bahwa hukum Islam selalu mengalami *transformation* (perubahan bentuk) dan melakukan *self regulation*. Meminjam istilah Max Weber, ada gradualitas²² pertumbuhan hukum Islam. Hukum Islam yang kita kenal sekarang, butuh waktu berabad-abad dalam pembentukannya. Ada dimensi historisitas dalam hukum Islam, tetapi sering kali disubordinasikan oleh dimensi normatifnya. Dalam sejarah pembentukan hukum Islam terlihat dengan jelas bagaimana hukum Islam berdialog dengan realitas sosial yang mengitarinya. Bahkan, banyak teknis hukum Islam (yakni hukum yang bersifat meterial) yang merupakan kelanjutan dari tradisi masyarakat pra Islam.

2. Asumsi Ontologis

Rahman dan Saeed keduanya meyakini bahwa al-Qur'an bukanlah kitab hukum. Al-Qur'an adalah kitab hidayah, petunjuk bagi umat Islam untuk semua konteks kehidupan sehingga tidak bisa disederhanakan sebagai kitab hukum semata. Senada dengan Rahman dan Saeed, Hans Kung

²² Mun'im A. Sirry, "Islam dalam Perspektif Timur dan Barat (Insider dan Outsider)", *Materi Kuliah Umum* (Pascasarjana IAIN Ponorogo, 25 Oktober 2017).

merumuskan pertanyaan retorik: “Apakah Islam adalah agama hukum”? Menurutnya, berdasar kajiannya, Islam sesungguhnya adalah agama etik (*Originally it was not religion of the law but the religion of an ethic*). Al-Qur’an menyediakan kewajiban-kewajiban yang bersifat imperatif, tidak semuanya baru (sebagian meneruskan tradisi sebelum Islam). Dengan basis keyakinan yang baru, norma-norma tersebut dilembagakan kembali dengan orientasi yang lebih pada keadilan, *fairness*, kerendahan hati, moderasi, mediasi, kasih sayang dan sebagainya.²³

Dari 6666 ayat al-Qur’an hanya sekitar 600 ayat yang mempunyai konsen pada persoalan hukum dan sebagian besar terkait dengan kewajiban agama yang bersifat praktis (sholat, puasa dan haji). Menurut Hans Kung hanya 80 ayat saja yang langsung berkaitan dengan materi hukum. Karena itu dapat disimpulkan bahwa sesungguhnya al-Qur’an bukanlah kitab hukum, tetapi berisi prinsip-prinsip etis. Dalam persoalan keluarga yang lumayan detail disebut dalam al-Qur’an, al-Qur’an sesungguhnya lebih banyak fokus pada persoalan relasi laki-laki dan perempuan dan bagaimana anak, anak yatim, kerabat, anak asuh diperlakukan secara baik, bukan pada persoalan teknis hukum. Hal yang sama juga terjadi pada bidang-bidang lain. Ada tiga persoalan yang dinilai problematik, yakni kekerasan massa, relasi bisnis, dan subtansi/materi yang memabukkan. Dalam tiga hal ini al-Qur’an tidak memberikan regulasi detail dan sanksi yang tegas, tetapi memberikan tuntutan moral dan instruksi-instruksi yang bersifat etis.²⁴

3. Asumsi Epistemologis

Baik Rahman maupun Saeed tentu meyakini bahwa al-Qur’an adalah sumber hukum. Sumber hukum ini tidak bisa dipahami secara normatif saja, tetapi harus dikontekstualisasi sesuai dengan tuntutan situasi kontemporer. Dalam konteks ini, akal mempunyai peran signifikan dalam memahami dan menerapkan pesan wahyu. Akal tidak sekedar meneguhkan secara tekstual pesan wahyu, tetapi secara kritis-konstruktif mendialogkan ajaran normatif dengan realitas (realitas di balik teks dan realitas kontemporer).

Rahman menegaskan bahwa wahyu memang telah final, tetapi pembacaan dan tafsir terhadap wahyu tidak ada kata final sepanjang kehidupan manusia masih ada. Karena itu, asumsi epistemologis paradigma teoantroposentris pada dasarnya meyakini bahwa sumber pengetahuan hukum adalah wahyu dan akal. Keduanya diposisikan secara proporsional sesuai dengan wilayahnya masing-masing. Dalam batas tertentu Rahman juga mengakui sumber pengetahuan intuitif. Pengetahuan intuitif termasuk

²³ Hans Kung, *Islam: Past, Present & Future* (England: Oneworld Book, 2007), 149.

²⁴ *Ibid.*, 150.

pengetahuan yang menurut Rahman masih akan terus berlangsung, walaupun wahyu telah berhenti turun.

Potensi besar akal dalam mereproduksi hukum harus dikerangkakan dalam alur metodologis tertentu. Alur metodologis ini menurut Rahman dan Saeed harus merupakan *link* antara masa lalu (teks) dengan masa kontemporer. Metodologi ini disebut dengan *double movement* dan teori penafsiran kontekstual.

4. Asumsi Aksiologis

Asumsi aksiologis berkaitan dengan nilai dan moralitas hukum yang hendak diperjuangkan oleh paradigma teoantroposentris. Merujuk pada konsep paradigma Kuntowijoyo, nilai-nilai paradigma teoantroposentris berkisar pada: humanisasi, liberasi, dan transendensi. Humanisasi merupakan turunan dari konsep *amr ma'rūf*. Humanisasi dinilai sangat penting untuk mengatasi “objektivikasi” dan nalar positivisme di semua lini kehidupan manusia (teknologi, ekonomi, negara dan sebagainya). Obyektivikasi ini menjadikan manusia tercerabut dari akar spiritualitas. Akibatnya, kehidupan terasa kering dan hampa dari sentuhan spiritualitas agama.

Banyak pihak menilai bahwa sekarang ini adalah era kebangkitan agama. Tetapi bahwa kebangkitan tersebut sesungguhnya masih berada pada wilayah yang bersifat simbolik dan artifisial, belum menyentuh pada substansi agama. Hal ini bisa dilihat dari wacana dominan keislaman yang masih berkuat pada persoalan halal-haram, identitas dan simbol seperti labelisasi “syariah”, politisasi syariah, sampai pada persoalan busana (baca: cadar). Kebangkitan simbolisasi agama ini justru terlihat secara kasat mata meningkatkan intensitas dan frekuensi konflik horizontal yang mencederai pesan humanis agama.

Humanisasi adalah penolakan terhadap semua bentuk “agresivitas”. Agresivitas baik yang dilakukan secara kolektif maupun individual sekarang ini banyak disemangati oleh agama (baca: nalar kekerasan agama dan jihad). Paradigma teosentrisme dengan pendekatan yang bersifat normatif terhadap teks hukum menjadi justifikasi (pembenar) tindakan kekerasan yang sesungguhnya berseberangan dengan pesan substantif agama. Humanisasi juga merupakan respon terhadap keterasingan manusia dari lingkungan sosial (*loneliness*). Ini disebabkan oleh privatisasi dan individuasi yang tidak saja terjadi di kota besar, akibat perkembangan teknologi informasi.

Liberasi adalah turunan dari *nahy al-munkar*. Liberasi adalah pembebasan masyarakat dari segala bentuk dominasi sistem pengetahuan, sistem sosial, sistem ekonomi, dan sistem politik. Sedangkan, transendensi adalah turunan dari konsep *tu'minūn billāh*. Transendensi dimaknai

oleh Kuntowijoyo sebagai dediferensiasi, yakni penyatuan agama dengan kehidupan sebagai respon terhadap tradisi sekularisme.²⁵

Nilai-nilai etis di atas tercermin dalam paradigma pemikiran Rahman dan Saeed. Mereka berdua berpendapat bahwa al-Qur'an pertama-tama harus dilihat sebagai *ethico-legal* dan ideal-moral, bukan ibarat teks atau makna teks yang lepas dari dimensi historisitas. Rahman bahkan menilai bahwa ideal-moral al-Qur'an jika diperas akan mengerucut pada pesan keadilan sosial (*social justice*). Ini sebagaimana Islam pertama kalinya hadir untuk merespon ketimpangan sosial, ekonomi, budaya dan politik masyarakat Arab. Ideal-moral al-Qur'an dengan keadilan sosial sebagai titik sumbu sesungguhnya sudah bisa mewadahi pesan humanisasi, liberalisasi, dan transendensi. Pesan-pesan ini sekaligus merupakan bentuk adaptasi nilai normatif al-Qur'an terhadap situasi masyarakat kontemporer.

Sintesa Teoritik: Penalaran Reflektif Berbasis Nilai Maqasid

Penalaran dan logika hukum Islam selama ini didominasi oleh deduktivisme hukum. Ciri menonjolnya adalah pendekatan linguistik dan semantik. Kajian linguistik dalam deduksi hukum ini bermuara pada bagaimana lafaz menunjuk pada makna. Teori dan metode penalaran hukum yang dikembangkan sesungguhnya juga tidak beranjak pada peneguhan otoritas teks semata. Teori hukum ini utamanya diwakili oleh teori *qiyās*, teori *par excellence* dalam penalaran hukum.

Respon terhadap hukum Islam yang cenderung deduktif tidak cukup dengan memberikan alternatif penalaran hukum yang bersifat induktif, yakni orientasi penyelesaian hukum dengan lebih melihat fakta atau kasus hukum dengan bersandar pada teori masalah (*maqāsid*). Teori hukum Islam membutuhkan legitimasi “teks”, tetapi di sisi yang lain tidak menafikan tuntutan kemaslahatan masyarakat kontemporer. Karena itu dibutuhkan teori hukum yang mensintesisasikan penalaran deduktif dan induktif. Penalaran seperti ini disebut oleh John Dewey dengan penalaran reflektif atau penalaran abduksi.²⁶

Teori hukum *double movement* yang dikembangkan oleh Rahman dan teori kontekstual oleh Saeed adalah model penalaran yang bersifat reflektif, yakni mensintesisasikan penalaran hukum deduktif dan induktif. Penalaran bergerak hilir mudik antara kutub masa sekarang dan masa lalu (teks), antara kutub induksi dan deduksi. Untuk mempermudah memahami penalaran reflektif, perlu diberikan ilustrasi sebagai berikut:

Deduksi

²⁵ Kuntowijoyo, *Pengilmuan Islam*, 53.

²⁶ Sutrisno Hadi, *Metodologi Riset* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2015), 62.

Premis 1 : Semua kacang polong dari tas ini berwarna putih.

Premis 2 : kacang-kacang polong ini dari tas ini.

Kesimpulan : Kacang-kacang polong ini berwarna putih.

Induksi

Premis 1 : Kacang-kacang polong ini dari tas ini.

Premis 2 : Kacang-kacang polong ini berwarna putih.

Kesimpulan : Semua kacang polong dari tas ini berwarna putih.

Abduksi/Reflektif

Premis 1 : Semua kacang polong dari tas ini berwarna putih.

Premis 2 : Kacang-kacang polong ini berwarna putih.

Kesimpulan : kacang-kacang polong ini dari tas ini.

Hal penting dalam penalaran deduktif adalah aplikasi hukum yang bersifat general terhadap kasus yang bersifat partikular. Penarikan kesimpulan yang bersifat deduktif didasarkan pada hukum (*rule*). Kesimpulan tersebut bersifat absolut dan tidak mengandung pengecualiaan sepanjang premis-premisnya adalah benar. Sementara inti penalaran induktif adalah berangkat dari kasus/*case* (premis 1) dan hasil/*result* (premis 2) menuju hukum/*rule* (kesimpulan). Kesimpulan disebut dengan hukum (*rule*) karena ia adalah generalisasi tentang semua kacang polong dalam tas.²⁷

Penalaran reflektif berbeda dengan model deduksi dan induksi. Contoh penalaran di atas bisa diilustrasikan sebagai berikut: seseorang melihat satu genggam kacang polong di atas meja. Berdasar investigasi lebih lanjut, ia menemukan satu tas yang hanya berisi kacang polong berwarna putih. Ini adalah temuan, representasi dari data empirik dari sebuah kasus. Apa yang bisa menjelaskan fakta-fakta ini? Yang bisa menjelaskan hal ini adalah hipotesis yang menyatakan bahwa segenggam kacang polong berwarna putih adalah berasal dari tas tersebut.

Sepintas penalaran reflektif-abduktif di atas tidak berbeda dengan yang deduktif dan induktif, yakni generalisasi bersifat universal. Tetapi sesungguhnya ia berbeda dengan keduanya. Penalaran untuk sampai pada kesimpulan bukan deduktif atau induktif. Adalah sebatas kemungkinan bahwa tas-tas lain berisi kacang polong berwarna putih semuanya sehingga dia melakukan tes terhadap hipotesis dan melakukan *checking* terhadap semua tas yang berisi kacang polong. Dugaan sementara bersifat rasional bahwa kacang polong berasal dari tas yang ia temukan.²⁸

Pada dasarnya penalaran reflektif berangkat dari fakta, data, dan permasalahan yang ditemukan di lapangan. Untuk menjelaskan fakta-

²⁷ Douglas Walton, *Abductive Reasoning* (Alabama: The University of Alabama Press, 2005), 10.

²⁸ *Ibid.*, 11.

fakta tersebut dibuatlah hipotesis. Hipotesis selanjutnya diverifikasi secara empirik. Dari penjelasan ini bisa dipahami bahwa penalaran reflektif adalah gabungan antara induktif dan deduktif. Model penalaran ini terrefleksikan dalam penalaran hukum *double movement* Rahman, yakni dari situasi kontemporer ke situasi pewahyuan (gerak pertama), dari situasi pewahyuan ke situasi kontemporer (gerak kedua). Setiap gerakan mengandaikan studi yang serius sehingga dihasilkan gagasan hukum Islam yang sesuai dengan realitas yang sesungguhnya.

Penalaran hukum Islam yang bersifat reflektif ini untuk mengatasi kelemahan penalaran deduktif dan induktif. Perspektif filsafat ilmu menyatakan kelemahan penalaran deduktif adalah: **Pertama**, lebih banyak bersandar pada kata dan bahasa (makna teks) daripada ide dan fakta. **Kedua**, penalaran deduktif sesungguhnya tidak menawarkan pengetahuan hukum baru karena kesimpulan hukum yang didapatkan adalah implikasi logis, atau sudah terkandung dalam premis hukum.²⁹

Sementara itu penalaran induktif semata tidak sesuai dengan hakikat hukum Islam sebagai hukum Tuhan/agama, selain penalaran ini juga mempunyai kelemahan-kelemahan.

Penalaran reflektif/abduktif adalah penalaran yang hendak memproduksi pengetahuan hukum baru. Charles Sanders Peirce penggagas logika ini menyatakan bahwa penalaran reflektif adalah *the logic of discovery*,³⁰ bukan *the logic of repetition*, bukan pula *the logic of justification (assessment of theory)*. Logika atau konteks penemuan adalah penalaran yang diharapkan bisa menemukan pengetahuan baru, bukan pengetahuan repetisi atau sekedar menguji teori atau dalil. Konteks penemuan (*discovery*) ini dalam teori *double movement* adalah buah dari negosiasi antara situasi kontemporer dan situasi pewahyuan, antara kebutuhan kontemporer dan masa lalu teks.

Dalam konteks di atas, perlu dibedakan dua pengertian hukum Islam. Pertama, hukum sebagai norma yang berisi pernyataan-pernyataan yang bersifat preskriptif, yang bersubstansi mengharuskan (*sollen*). Kedua, hukum Islam dalam makna *nomos* (keteraturan), yakni hukum Islam yang dipahami dan dipraktekkan secara sosiologis. Norma dan *nomos* juga bisa dimaknai

²⁹ Dalam bahasa al-Jabiri, penalaran deduktif yang dibungkus dengan teori *qiyās bayani* hanya memelihara otoritas teks dan masa lalu. Dalam konteks inilah, Saeed sebagaimana dipaparkan sebelumnya menyatakan bahwa nilai halal-haram yang diperluas dengan teori *qiyās* tidak termasuk nilai kewajiban (*obligatory value*). Otoritas keserbabolehan (*sultāh al-tajwīz*) yang melekat pada teori *qiyās*, meminjam istilah al-Jabiri, adalah faktor penentunya.

³⁰ Ibid. 19.

sebagai *law in books* dan *law in action*.³¹ Hukum sebagai norma sering kali terjadi *gap* dengan hukum sebagai *nomos*.

Walaupun sering kali terjadi *gap*, norma (aturan hukum) dan *nomos* (fakta hukum) keduanya adalah dualitas, bukan dikotomi. Norma hukum Islam yang dipatuhi akan menjadi perilaku yang ajeg, menjadi kesadaran kolektif yang bersifat sosiologis. Sebaliknya, norma hukum yang dekat dengan rasa keadilan masyarakat akan lebih dekat keberlakuannya secara sosiologis.

Berdasar hal di atas, teori *double movement* Rahman adalah gerakan hilir mudik antara kutub *nomos* ke ke kutub norma. *Nomos* adalah bahan material penyibakan hukum Tuhan. Hukum Tuhan diyakini bertujuan untuk merealisasikan kemaslahatan manusia (*li taḥqīq maṣāliḥ al-‘ibād*), sementara kemaslahatan adalah sesuatu yang bersifat faktual. Sementara norma menyediakan ideal-moral sebagai kontrol terhadap keberlakuan hukum.

Rahman melihat norma dan teks hukum lebih sebagai ideal-moral di banding aturan hukum yang “siap saji”. Sebagaimana Hans Kung, Rahman menyatakan bahwa al-Qur’an bukanlah teks hukum, tetapi sumber petunjuk (hidayah). Porsi ayat-ayat hukum dalam al-Qur’an sangat kecil. Dari porsi yang kecil tersebut, ayat-ayat hukum sebagian besar bersifat *ḡ anniyah* (spekulatif), kecuali ayat-ayat yang terkait dengan ibadah. Belum lagi, kenyataan bahwa ayat-ayat hukum dalam bentuk teks, sementara hakikat teks dari sudut hermeneutika adalah bersifat interpretatif.

Karena itu, apa yang disebut Rahman dengan ideal-moral dalam konteks filsafat hukum sebagai norma yang bersifat metayuridis sebagai imbalan dari norma hukum yang bersifat positif. Norma hukum metayuridis seperti keadilan, kebebasan, kesejahteraan, persamaan dan yang lain. Norma hukum yang bersifat metayuridis inilah yang bersifat *qat’iy* (definitif), sementara teknis hukum sebagai sebuah media/sarana bersifat *ḡ anny* (spekulatif). Norma hukum metayuridis atau ideal-moral dalam bahasa Rahman diperas dari teks-teks hukum dengan bantuan ilmu-ilmu yang bersifat empiris (ilmu bahasa, sejarah, sosiologi, antropologi dan lainnya). Hanya dengan variasi pendekatan, isi atau esensi dan bentuk atau teknis hukum bisa dibedakan.

Sebagaimana dipaparkan sebelumnya, Rahman mempunyai konsen yang besar terhadap dimensi ideal-moral. Hanya sayangnya, Rahman tidak mengelaborasi secara detail konsepnya tentang ideal-moral hukum. Abdullah Saeed menyempurnakan teori *double movement* Rahman dengan

³¹ Diadaptasikan dari Sidharta, “Sosio-Legal dalam Perkembangan Metode Penelitian Hukum”, Tutut Ferdiana Mahita Paksi dan Rian Achmad Perdana (eds), *Penelitian Hukum Interdisipliner: Sebuah Pengantar Menuju Sosio-Legal* (Yogyakarta: Thofa Media, 2016), 42.

hirarki nilainya. Sementara Rahman menonjol dalam penalaran reflektifnya terhadap hukum Islam, Saeed dikenal dengan hirarki nilainya. Sintesa terhadap keduanya penulis sebut dengan “penalaran hukum Islam reflektif berbasis nilai Maqasid”.

Hirarki nilai sebagaimana dimaksud adalah panduan dan kata kunci dalam mengaplikasikan teori Rahman. Dari hirarki tersebut bisa diketahui mana yang tetap dan mana yang bisa berubah, mana yang melampaui konteks (*context independent*) dan mana yang terikat konteks (*context dependent*). Hal ini bisa disarikan dalam tabel berikut:³²

Context independent	Context dependent
Nilai kewajiban (Obligatory Values)	
Keyakinan dasar (rukun Iman)	
Praktek ibadah mahdlah	
Halal dan haram yang dinyatakan secara tegas	
Nilai Fundamental	
Nilai Proteksional	Nilai Implementatif
Nilai Instruktif	Nilai Intsruktif
Frekuensi	In-frekuensi
Penekanan	Tidak ada penekanan
Relevansi	Tidak ada/kurang relevansi

Nilai-nilai dasar, keyakinan, praktek ibadah tetap menjadi pertimbangan utama dan dipelihara keberlanjutannya dalam teori Saeed. Tetapi pada saat yang sama, seorang penafsir bisa mempertimbangkan untuk melakukan perubahan penekanan, pergeseran makna, bahkan dalam kasus tertentu membatalkan nilai tertentu karena tuntutan konteks. Perubahan penekanan dan pergeseran makna misalnya terkait dengan HAM. Wacana dan praktek HAM era kontemporer mengalami perkembangan signifikan yang tidak selalu sesuai dengan tradisi klasik. Bahkan dalam kasus perbudakan, melakukan perubahan dan pergeseran makna saja tidak cukup, tetapi menurut Saeed institusi ini sudah seharusnya dihapuskan.

Masyarakat muslim kontemporer telah mengalami pluralisasi kehidupan akibat perubahan zaman yang bercirikan kemajuan teknologi. Kehidupan kontemporer bercirikan: individualitas dan lokalitas cara hidup, diversitas miliu, subcultures, dan cara hidup. Semua ini adalah akibat dari *dissolution of “old” social inequalities*,³³ yakni penolakan terhadap berbagai

³² Lihat, Saeed, *Reading the Qur’an in the Twenty-First Century...*, 70.

³³ Uwe Flick, *An Introduction to Qualitative Research*, Edisi IV (New Delhi: Sage Publication, 2009)

ketimpangan sosial dan menguatnya semangat demokratisasi dalam semua lini kehidupan. Maka, semuanya ini membutuhkan pendekatan baru dalam hukum Islam. Narasi dan teori besar pendekatan hukum yang normatif-deduktif dinilai tidak kompetibel dengan realitas sosial yang penuh dengan pluralitas. Lokalitas, temporeritas, dan pembatasan narasi besar dengan mempertimbangkan pluralisasi gaya hidup dan model interpretasi sangat diperlukan dalam pengembangan hukum Islam.

Islam pada awalnya diturunkan pada masyarakat Arab, tetapi pesannya bersifat universal. Karena itu keberislaman sesungguhnya tidak identik dengan identitas dan simbolisasi budaya, tradisi, dan cara berpikir Arab (Arabisasi), akan tetapi ideal-moral agama yang bisa diadaptasikan dalam lintas budaya dan peradaban. Tanpa prinsip ini, klaim Islam sebagai *ṣāliḥ li kull zamān wa makān* hanya isapan jempol belaka.

PENUTUP

Berdasar paparan-paparan sebelumnya, penulis dapat menyimpulkan hal-hal sebagai berikut:

Pertama, paradigma Rahman dan Saeed berporos pada visi teologis yang telah bergeser dari yang teosentris atau yang antroposentris. Pergeseran visi teologis tersebut adalah dari keimanan tauhidi yang abstrak ke yang fungsional, dari keadilan formal ke keadilan yang substantif, dari peran akal sebagai *the logic of justification and repetition* ke *the logic of discovery*, dari keterbelengguan manusia (fatalisme) ke kebebasan (*freedom*). Visi teologis ini membentuk pandangan Rahman dan Saeed terhadap al-Qur'an. Bagi keduanya, manusia adalah *the center* (pusat) dalam memahami, menafsirkan, dan mengartikulasikan al-Qur'an dalam kehidupan yang nyata.

Peran dan keterlibatan manusia dalam membumikan wahyu/al-Qur'an ini terlihat dari konsep Rahman tentang proses kreatif nalar kenabian dan konsep *living sunnah* (sunnah ideal yang ditafsir sesuai konteks zaman). Tidak berbeda dengan Rahman, Saeed menegaskan adanya keterlibatan Nabi dalam proses pewahyuan. Keterlibatan manusia dalam proses pewahyuan tidak hendak mereduksi otentisitas al-Qur'an sebagai wahyu.

Keterlibatan manusia dalam proses pewahyuan justru menunjuk pada manusia sebagai agen/khalifah (human agent) yang kreatif mengadaptasikan pesan wahyu dalam realitas kemanusiaan. Di sisi yang lain, wahyu akan tetap pada bentuknya yang abstrak jika tidak mengejawantah dalam dimensi kemanusiaan, yakni bahasa yang bisa dipahami oleh manusia. Al-Qur'an sendiri hadir tidak pada yang ruang hampa budaya. Al-Qur'an hadir dalam rangka memberikan respon terhadap problematika sosio-budaya masyarakat Arab kala itu.

Paradigma teoantroposentrisme Rahman dan Saeed paling tidak mempunyai tiga asumsi filosofis, asumsi ontologis, epistemologis dan aksiologis. Asumsi ontologis berkaitan dengan pandangan Rahman dan Saeed bahwa al-Qur'an bukanlah kitab hukum, tetapi kitab hidayah yang berisi prinsip-prinsip normatif, moralitas, dan etis. Asumsi epistemologis berkaitan dengan pentingnya nalar dalam mereproduksi pengetahuan hukum Islam. Hukum Islam harus dipahami sebagai organisme yang hidup yang selalu dikontekstualisasi dengan varian pendekatan yang tidak hanya bersifat normatif tetapi juga empirik. Asumsi aksiologis. Meminjam istilah Kuntowijoyo, asumsi etis hukum Islam bermuara pada humanisasi, liberasi, dan transendensi. Ketiga asumsi etis ini terwadahi dalam *maqāṣid al-sharī'ah*. *Maqāṣid al-sharī'ah* dalam konteks paradigma teoantroposentris menghendaki adanya pergeseran dari makna *protection* dan *preservation* (proteksi dan pemeliharaan) ke makna *development* dan *rights* (pengembangan dan hak).

Kedua, konsisten dengan paradigma di atas, Rahman dan Saeed merumuskan teori *double movement* (gerakan ganda) dan teori kontekstual. Teori kontekstual Saeed adalah pengembangan lebih lanjut dari teori gerakan ganda Rahman. Saeed memperjelas bentuk teori gerakan ganda dan merumuskan hirarki nilai. karena itu penulis mensintesa teori keduanya sebagai penalaran reflektif hukum berbasis nilai *maqāṣid*.

Sesuai dengan paradigma mereka berdua yang integratif, *linking the past and the present*, penalaran reflektif adalah penalaran yang relevan. Penalaran reflektif yang disebut juga dengan penalaran abduktif adalah penggabungan antara penalaran deduktif dan induktif. Penalaran deduktif dan induktif adalah penalaran yang hilir-mudik antara kutub deduksi dan induksi, masa lalu dan masa sekarang, dan teks hukum dan realitas. Model penalaran ini diyakini mampu menghasilkan pengetahuan hukum baru sesuai dengan tuntutan kemaslahatan.

Dengan penalaran reflektif sebagai poros pengembangan, hukum Islam menjadi ilmu yang bersifat integralistik. Hukum Islam tidak lagi didominasi pendekatan normatif-tekstual, akan tetapi melibatkan ilmu-ilmu empirik sebagai pendekatan. Kajian dan penelitian hukum Islam diarahkan pada pendekatan yang interdisipliner atau multidisipliner. Ilmu-ilmu empirik seperti sosiologi (hukum), psikologi, dan antropologi menjadi ilmu bantu untuk mengontekstualisasi hukum Islam. Dengan hukum Islam yang kontekstual, klaim hukum Islam yang *ṣāliḥ li kull zamān wa makān* dan *rahmah li al-'alamin* akan lebih mudah terealisasi.

DAFTAR RUJUKAN

- Ahimsa-Putra, Heddy Shri. *Paradigma Profetik Islam: Epistemologi, Etos, dan Model*. Cet. III. Yogyakarta: Gadjah Mada Press, 2017.
- Beyers, Jaco. "How Scientific is Theology Really? A Matter of Credibility". *Theological Studies*. 72 (4) a34449. <http://dx.doi.org/10.4102/hts.v72i4.3449>.
- Flick, Uwe. *An Introduction to Qualitative Research*, Edisi IV. New Delhi: Sage Publication, 2009.
- Hadi, Sutrisno. *Metodologi Riset*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2015.
- Hidayat, Komaruddin. *Tragedi Raja Midas*. Jakarta: Paramadina, 1998.
- Kung, Hans. *Islam: Past, Present & Future*. England: Oneworld Book, 2007.
- Kuntowijoyo. *Islam Sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2006.
- Kuntowijoyo. *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2017.
- Rahman, Fazlur. "Functional Interdependence of Law and Theology". G. E. von Grunebaum ed.). *Theology and Law in Islam*. Wiesbaden: Otto Harassowitz, 1971: 89-97.
- Rahman, Fazlur. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: The University of Chicago, 1982.
- Rahman, Fazlur. *Major Themes of the Qur'an*. Chicago: the University of Vhicago, 2009.
- Ritzer, George. *Sosiologi: Ilmu Pengetahuan Berparadigma Ganda*. Disadur oleh Alimandan. Jakarta: Rajawali Press, 1992.
- Rohmanu, Abid. *Kritik Nalar Qiyasi al-Jabiri: Dari Nalar Qiyasi Bayani ke Nalar Qiyasi Burhani*. Ponorogo: STAIN Po. Press, 2014.
- Rohmanu, Abid. *Reinterpretasi Jihad: Relasi Fikih dan Akhlak*. Ponorogo: STAIN Po. Press, 2012.
- Sachedina, Abdulaziz Abdulhussein. *Islam and the Challenge of Human Rights*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

- Saeed, Abdullah. "Fazlur Rahman: a Framework for interpreting the Ethico-Legal Content of the Qur'an". Suha Taji-Farouki. *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an*. Oxford: Oxford University, 2004.
- Saeed, Abdullah. *The Qur'an: An Introduction*. London: Routledge, 2008.
- Schacht, Joseph. "Theology and Law in Islam", dalam G. E. von Grunebaum ed.), *Theology and Law in Islam*. Wiesbaden: Otto Harassowitz, 1971.
- Sidharta. "Sosio-Legal dalam Perkembangan Metode Penelitian Hukum", Tutut Ferdiana Mahita Paksi dan Rian Achmad Perdana (eds). *Penelitian Hukum Interdisipliner: Sebuah Pengantar Menuju Sosio-Legal*. Yogyakarta: Thofa Media, 2016.
- Sirry, Mun'im A. "Islam dalam Perspektif Timur dan Barat (Insider dan Outsider)". *Materi Kuliah Umum*. Pascasarjana IAIN Ponorogo, 25 Oktober 2017.
- Soroush, Abdolkarim. *Reason, Freedom, and Democracy in Islam*, terj. Mahmoud Sadri dan Ahmad Sadri. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Souaiaia, A.E. "Reasoned and Inspired Beliefs: A Studi of Islamic Theology".
- Walton, Douglas. *Abductive Reasoning*. Alabama: The University of Alabama Press, 2005.
- Wijaya, Aksin. *Menusantarakan Islam: Menelusuri Jejak-Jejak Pergumulan Islam Yang Tak Kunjung Usai di Nusantara*. Yogyakarta: Nadi Pustaka, 2011.